



Sallekhana jako przykład śmierci wolitywnej

Katarzyna Bajka

Instytut Religioznawstwa UJ

Sallekhana as an Example of a Socially Imprinted Death

Abstract

Socially imprinted death is a concept introduced by Marcel Mauss and related to many different phenomena, one of which is the ritual death by fasting still present in contemporary Jainism. Sallekhana is a traditional ritual once performed by chiefs, kings, brave warriors and holy monks, and is therefore linked to bravery, strength, salvation, and makes the person who performs it a hero. On the other hand, by the letter of the law sallekhana is merely suicide, extreme violence against the self, and as it requires the professional guidance of a monk and is performed mostly by elderly people it is often seen as an act of euthanasia. Both of these acts are forbidden by Indian law and should be perceived as something far from heroic. This article explains various layers of the paradox of sallekhana, as a phenomenon having opposite meanings at the same time – like being violent and being against all violence, and dealing with many obstacles when it comes to social practice. It also investigates several ways such a death is embedded in and accepted by both the society and religion, and how it interprets and pushes to its limits the general rules and the complex ideology of Jainism.

Keywords: sallekhana, Jainism, socially imprinted death, suicide, euthanasia, India, ritual, fastening

Słowa kluczowe: sallekhana, dżinizm, śmierć socjogenna, samobójstwo, eutanazja, Indie, rytuał, głodówka

Śmierć socjogenna jest konsekwencją funkcjonowania osoby w obrębie pewnego specyficznego światopoglądu, odciskającego piętno i w jakimś stopniu „odrealnionego”, nakierowanego na sferę pozamaterialną; ideologii, w której znaczącą rolę odgrywa śmierć ciała, a także wpływ autosugestii lub siły woli na organizm ludzki, na jego fizjologię. Śmierć organizmu jednostki posiada konkretne podłoże i zostaje zinterpretowana: jest śmiercią ze starości, z powodu poważnej choroby, odpowiednio dramatycznego wypadku czy przestępstwa. Może być też śmiercią dobrowolną, która wywołuje wiele kontrowersji etycznych, taką jak eutanazja czy ogólniej – samobójstwo.

Jednym z przykładów tego typu kontrowersji jest *sallekhana*, czyli dobrowolna, rytualna śmierć przez zagłodzenie się, charakterystyczna dla dżinizmu. Nie jest to typowy przykład śmierci socjogennej, ponieważ bezpośrednio nie powoduje jej wydarzenie zewnętrzne o charakterze społecznym, ale stanowi ona reakcję niezgody na własną obecność w świecie i akt świadomego samounicestwienia, wolitywną decyzję, opartą na religijnym światopoglądzie, by w owym świecie już dalej nie uczestniczyć. To śmierć często przywoływana w kontekście debat o eutanazji czy samobójstwie, ponieważ pozostaje mocno ideologiczna, a jej „realność” czy „istotowość” różnią się dla osoby znajdującej się w kręgu wierzeń dżinizmu i dla zewnętrznego obserwatora. Wyznawca dżinizmu pogrążony jest bez reszty w ideologii, która wyjaśnia i tłumaczy takie a nie inne rozwiązanie, czyniąc je naturalnym, oczywistym i zrozumiałym.

Gdy w roku 2005 w indyjskim miasteczku Vidisha 60-letnia Shradha Shri zdecydowała się poddać rytuałowi *sallekhana*, przez siedem tygodni pielgrzymi odwiedzali jej dom i przyglądali się, jak umiera, zagładzając się na śmierć. Setki osób dziennie klękało, modliło się i nisko chyliło głowy przed kobietą, która próbowała uwolnić swoją duszę od nieubłaganego kręgu śmierci i reinkarnacji. Osoby te z dnia na dzień utwierdzały kobietę i jej rodzinę w podjętej decyzji. Zgodnie z relacją reportera pisma „Independent”¹, kobiecie towarzyszył dżinijski mnich, noszący na twarzy maseczkę, aby uniknąć przypadkowego połknięcia owadów, całkowicie nagi, ponieważ wyzbył się wszystkich doczesnych dóbr, wyposażony tylko w charakterystyczną miotełkę, którą omiatał ziemię przed sobą, by idąc, nie zdeptać żadnego żyjątka. W ostatniej drodze kobiecie towarzystwa dotrzymywała także rodzina – dorosłe dzieci z własnym potomstwem i rodzeństwo ze swoimi rodzinami, wszyscy ubrani w kolorowe, odświętne stroje. Jeden z dorosłych synów Shradhy, wykładowca uniwersytecki Tharmesh, początkowo odczuwał przerażenie na myśl, że jego matka zdecydowała się popełnić samobójstwo. Dla rodziny, przedstawiceli zamożnej klasy średniej, nie byłoby problemem opłacenie dalszego leczenia ciężko chorej matki, co przyczyniłoby się do znacznego przedłużenia jej życia, być może o kilkanaście lat. Tharmesh był jednak w mniejszości. Rzadko praktykowany, ale od wieków obecny w społeczeństwie rytuał jest postrzegany jak coś zupełnie przeciwnego niż samobójstwo, które przez indyjskie prawo uznawane jest za rodzaj przestępstwa. W związku z tym, choć podobnych przypadków co roku można spotkać kilka i nie są one ukrywane, władze nigdy nie interweniują, gdy osoba decyduje się poddać rytuałowi. *Sallekhana* uważana jest za jeden z najstarszych i najbardziej uświęconych zwyczajów. Mimo że pod wieloma względami taka śmierć przypomina tępione przez władzę samobójstwo lub eutanazję, można powiedzieć, że występuje powszechnie, chociaż nieunormowane prawnie przyzwolenie, a także akceptacja i szacunek dla tej tradycji².

¹ J. Huggler, *A Deadly Belief is Reborn: Beyond Life, Beyond Death*, „The Independent Asia”, 4.08.2005.

² Niestety, nie istnieją oficjalne statystyki potwierdzające, na jaką skalę *sallekhana* jest praktykowana we współczesnych Indiach. J. Tukul (w 1976) pisze o dwóch przypadkach z roku 1973, T. Sakamoto (w 1999) opisuje kolejny; znany jest też przypadek zakonnicy z Randun, która w roku 1989 poprosiła swojego przełożonego o zgodę na poddanie się *sallekhanie*. Dane za: H. Kazuyoshi, *Fasting unto Death. Holy Ritual or Suicide?* The 3rd Beseto Conference of Philosophy, T. Sakamoto, *Jainakyo no Meisoho*,

Aby poddać się rytuałowi, wymagana jest oficjalna deklaracja wiernego – ślubowanie, a także zgoda mnicha, który najpierw wysłuchuje „spowiedzi petenta”, zapoznając się z listą jego przewinień w doczesnym życiu, a później staje się „guru” nadzorującym ceremonię. Trzeba także spełnić pewne wstępne warunki zdrowotne, które można nazwać negatywnymi: cierpieć z powodu nieuleczalnej choroby lub podeszłego wieku. W rytuale mogą uczestniczyć tylko osoby „bez zobowiązań”, takie które odchowały własne dzieci, nie mają niczego i nikogo pod opieką. W warstwie predyspozycji duchowych warunkiem jest, że osoby te muszą wybaczyć wszystkie winy swoim bliskim, a także same uzyskać wybaczenie. Proces żegnania się ze światem, zrywania kolejnych więzów jest długotrwały i sztywno skodyfikowany³, ma on jednak równocześnie radosny charakter, nie do porównania ze smutkiem i pożegnalnym charakterem eutanazji.

W artykule można przeczytać, że w końcu nawet syn Sharadhy uległ atmosferze roztaczanej przez trwający rytuał i stwierdził, że pod wpływem „duchowej terapii”, za jaką go uznał, matka uwolniła się od bólu i choroby, czyniąc zarówno siebie, jak i jego samego szczęśliwym. Odrzucenie pokarmów odbywało się stopniowo. Najpierw Shradha zrezygnowała z twardych substancji, później z soków, mleka i lekarstw. Przez ostatnich 25 dni życia przyjmowała tylko wodę. W ostatnich tygodniach reagowała wyłącznie na obecność mnichów i dźwięki modlitwy, przez resztę czasu pozostając w stanie medytacji lub utraty świadomości, nie komunikując się z nikim, zrywając więzy ze światem. Tuż przed śmiercią, zgodnie z przyjętym zwyczajem, recytowana była *mantra namokar*. Po śmierci kobieta została spalona na stosie pogrzebowym, zamiast w typowej pozycji leżącej ułożona w pozycji siedzącej, w jakiej spędziła ostatnie tygodnie życia, charakterystycznej dla osób medytujących i dla wojowników.

„Każdy musi umrzeć” – powiedział dziennikarzowi Muni Sri Ajit Sagarji Mahotstav, jeden z mnichów opiekujących się Shradhą – „razem ze swoimi marzeniami, uczuciami, myślami o sprawach, które zostały do zrobienia. Sallekhana to przyjęcie śmierci bez żadnych negatywnych emocji, bez doczesnej troski, z radością, w nadziei na wyzwolenie z kręgu narodzin. Ciało umiera, ale dusza zostaje”. Inny mnich, uczestniczący w rytuale Ailak Nirbhay Sagarji Mahotstav, dodał: „Człowiek jest jak zamulona woda, trzeba oddzielić ją od błota. Złe myśli zanieczyszczają”.

Sallekhana jest więc rytuałem stopniowego zagładzania się na śmierć, dokonywanym pod opieką nauczyciela lub mnicha, postrzeganym jako kulminacja życiowych zmagani, praktyk ascetycznych i medytacji. Towarzyszy jej wierzenie, iż przejęcie kontroli nad własnym życiem pomaga w osiągnięciu wyzwolenia lub w skróceniu dalszej wędrówki poprzez kolejne wcielenia⁴. Medytacje praktykowane podczas rytuału mają pomagać w niwelowaniu zarówno lęku przed śmiercią, jak i jej pożądania; w okiełznaniu dojmującego pragnienia, by nadeszła jak najpóźniej lub jak naj-

The Jain Meditation Method, Nombre-sha–Tokio 1999, i J.T.K. Tukol, *Sallekhana is Not Suicide*, Bangalore 1976.

³ K.K. Young, J.J. Lipner, *Hindu Ethics: Purity, Abortion, and Euthanasia*, Albany, NY, 1989, s.107.

⁴ *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, L. Jones, T. Gale (eds.), New York–London 2005, t. 13, s. 8828–8831.

szybciej, a także w unikaniu wspomnienia spraw ziemskich i osób bliskich. W radzeniu sobie z tego typu wątpliwościami może pomóc także czuwający przy głodującym mnich. Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż praktyki krótkich i dłuższych głodówek występują w dżinizmie na co dzień, mają charakter rytuałów oczyszczających i traktowane są w zasadzie jako sposób regulowania życia⁵.

Powodem poddania się rytuałowi jest nie tylko chęć wyrwania się z kręgu narodzin i śmierci. Centralnym dogmatem dżinizmu pozostaje idea ahimsy, posuniętego do skrajności unikania przemocy i niechęci do zabijania innych ludzi oraz stworzeń. W rytuale *sallekhany* tendencja ta ociera się o paradoks – ważne jest nie tylko pokojowe nastawienie do istot zamieszkujących świat, lecz także uwolnienie świata od ciężaru, jakim jest człowiek – niszczyciel. Szczególnie w momencie, gdy osoba spełniła już swoją rolę w społeczeństwie, jej dalsze bytowanie traci sens, osoba starsza lub chora, żyjąca w przekonaniu, że śmierć jest tylko kwestią czasu, zdaje sobie sprawę, że ten czas stanowi „życie na kredyt”, więc skrócenie go byłoby humanitarne i zgodne z ahimsą. Między innymi z tego powodu rytuałowi częściej poddają się mężczyźni; ich społeczne role wyczerpują się szybciej niż role kobiet, które zwykle do starości pełnią funkcję opiekunek⁶. Ideałem jest jednak przekroczenie granic płci: praktyki ascetyczne mają zneutralizować pożądanie i przetransformować osobę, bez względu na jej płeć, w „aseksualną siłę”⁷.

Obecność myśli dżinijskiej we współczesnych Indiach bywa uważana za przejaw religijnego pluralizmu⁸. Zarówno tradycjoniści, jak i nowocześni myśliciele łączą z sobą spuściznę hinduistyczną, buddyjską i dżinijską, zwracając uwagę na praktyki ascetyczne i koncepcję ahimsy, a także wiragi, czyli stopniowego oddzielania się od własnego życia, rezygnacji z pożądań, pragnień, jak również z własnego punktu widzenia. Promowanie tolerancji, w tym religijnej, jest wyraźnie podkreślane, często przytaczane są słowa Mahawiry: „Ci, którzy chwalą swoją wiarę i ideologię, a obwiniają wiarę swych wrogów – gwałcąc tym samym prawdę, pozostaną przywiązani do cyklu narodzin i śmierci”⁹. Myśl ta – rozwinięta w XII wieku przez Hemakandrę w doktrynę Anekantawady, czyli wielostronności, nieuznawania jednego punktu widzenia za dominujący, postrzegania rzeczywistości jako równocześnie jedności i wielości – aktualna jest do dzisiaj. Unikanie kłamstwa (*satja*; fałszem byłoby np. uznanie jakiejś ideologii za jedynie słuszną), kradzieży (*asteja*), przemocy, cudzołóstwa (*brahmaćarja*), a przede wszystkim doczesnych przywiązań (*aparigraha*) to klasyczne fundamenty etyczne nauk dżinizmu, które rezonują we współczesnej myśli indyjskiej¹⁰. Nie należy się więc przywiązywać do przedmiotów materialnych, do osób, ale także do bardziej abstrakcyjnych przeszkód: idei, wierzeń, doktryn. „Ten,

⁵ J.T.K. Tukul, *Sallekhana is Not Suicide*, s. 10.

⁶ J. Laidlaw, *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains*, Oxford. Publication, 1995, s. 240–241.

⁷ *Ibidem*, s. 254.

⁸ J.B. Trapnell, *Indian Sources on the Possibility of a Pluralist View of Religions*, „Journal of Ecumenical Studies” 1998, vol. 35/2.

⁹ *Sutrakrtanga*, 1.1.2.23 [w:] S. Jain, *A Search for the Possibility of NonViolence and Peace: A Jainia Viewpoint*, „Jain Journal”, 01.1991, s. 139.

¹⁰ P. Balcerowicz, *Dżinizm, Starożytna religia Indii*, Warszawa 2003.

który chwyta się choćby małej rzeczy, żywej czy nieożywionej (...) nigdy nie uwolni się od smutku¹¹” – przekonuje Mahawira.

Jak przestrzegać tego rodzaju zasad w praktyce? Brak przemocy jest ideałem duchowym, który w pełni można zrealizować jedynie na planie duchowym. Niemożliwe jest całkowite uniknięcie przemocy, tak jak niemożliwe jest zdobycie całkowitej wiedzy, należy jednak dążyć do jednego i drugiego ideału także poprzez praktyki. Ucieleśnionym ideałem ahimsy są nieliczne osoby, które decydują się ostatecznie wyeliminować przemoc, jaką wywierają na żywej tkance świata. Osoby te zdają sobie sprawę, że czynią krzywdę nawet przez najprostsze czynności, takie jak kąpiel, jedzenie czy chodzenie, decydują się zatem na rozwiązanie ekstremalne, jakim jest zagłodzenie się na śmierć. Widzimy tu, że *sallekhana* jest czymś więcej niż formą eutanazji – stanowi deklarację pewnego światopoglądu, jest miejscem, w którym plan duchowy spotyka się z praktyką. Równocześnie mamy do czynienia z ambiwalencją, ponieważ idea filtrowana jest przez doktrynę *Anekantawady*, czyli nie może być traktowana zbyt dogmatycznie. W filozofii dżinijskiej pojawia się nauka o unikaniu wszelkich ekstremizmów (*enkanta*), a równocześnie ekstremalne rozwiązanie, jakim jest zagłodzenie się na śmierć, uważa się za doskonałe.

Ważną cechą rytuału *sallekhany* jest towarzysząca tej ascetycznej praktyce radość, oparta na bliskim związku ascezy i oświecenia, do którego może wieść *post*¹². Szeroko dyskutuje się relacje między ahimsą, wędrówką dusz i nagrodą za czyny. Mówi się też o uśmierzaniu bólu fizycznego, a następnie duchowego. Zarówno w buddyzmie, jak i dżinizmie uważa się, iż oświecenie jest konieczne do osiągnięcia wyzwolenia i że te dwie wartości nie są tożsame: moksę poprzedza stan nirwany, który nie jest z nią identyczny. W niektórych odłamach dżinizmu występuje jednak godne uwagi odstępstwo od tego powszechnego przekonania. Chodzi tu o doktrynę „dwóch prawd” *Kundakundy*, według której wyzwolenie jest przejściem z „doczesnej perspektywy” w ostateczną i czystą „perspektywę absolutu”. Wiąże się to z odkryciem czystej natury i przemianą duszy (*jiwa*) – transformacją, która może być wywołana praktykami ascetycznymi prowadzącymi do unicestwienia bardziej doczesnych komponentów samej duszy, co pozwoli przekroczyć karmiczny determinizm. *Sallekhana* jest powiązana taką właśnie przemianą substancji nie tylko cielesnej, ale i duchowej, stąd ukrócenie zarówno fizycznego, jak i psychicznego cierpienia. *Post* to metoda wykorzystania ciała, by osiągnąć wewnętrzną transformację¹³. Ciało w dżinizmie nie jest jednak środkiem, instrumentem religijnego rozwoju, ale przeciwnością, głównym celem ataku. W niektórych ujęciach ciało należy nawet traktować jako „ontologicznie inne” od nas samych. Można spotkać ogromną liczbę obrazowych metafor mających pomóc w zrozumieniu tej różnicy. Człowiek może być postrzegany jako gospodarz swojego ciała, który nie jest jednak tożsamy z „cielesnym domem”. Ciało bywa też opisywane jako łódka na oceanie świata, woda nie może więc dostać się do

¹¹ *Sutrakrtanga*, I.I.I [w:] A.T. Embree, *Sources of Indian Tradition*, vol. 1, *From the Beginning to 1800*, New York 1988, s. 59.

¹² J.D. Long, *Asceticism and Illumination*, „Cross Currents” 2008, nr 57/4, s. 603.

¹³ J. Laidlaw, *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains*, Oxford. Publication 1995, s. 230.

środku, ponieważ spowodowałyby to utonięcie „w świecie”¹⁴. Błędem byłoby jednak widzieć tu antagonistyczny dualizm ciało – dusza. Ciało jest co prawda więzieniem duszy, ale to umysł, osobowe „ja”, jest wrogiem osadzonym w ciele. Praktyki ascetyczne mają dostarczać energii do podjęcia procesu oddzielenia się od ciała, co jest zadaniem bardzo trudnym. Laidlaw pisze, że ciało jest może nawet bardziej oknem dla doskonalącej się duszy niż więzieniem¹⁵.

Skomplikowanym zagadnieniem jest też rola ascezy i praktyk ascetycznych we współczesności, asceza wymyka się bowiem wyjaśnieniom *stricte* materialistycznym. Gavin Flood, pisząc, że: „ascetyzm opiera się o szczegółowe wytyczne ograniczone przez wąski horyzont świata, w którym zostały sformułowane”¹⁶, wydaje się zgadzać z tezą, iż pewne zjawiska zrozumiałe w danym kręgu kulturowym czy w ramach pewnego światopoglądu poza tym kontekstem będą się wymykać interpretacji, nie będą możliwe do wyjaśnienia. Są to sposoby, jak pisze Flood, „redukcji kulturowej”, która tłumaczy ascetyzm jako połączenie mechanizmów kontrolowania ciała ze strukturami władzy w danej społeczności, co z kolei nie pozwala na inny rodzaj redukcji, a mianowicie na redukowanie praktyk ascetycznych do procesów neurologicznych czy zakresu terminologicznego psychologii ewolucyjnej. Post, modlitwa, milczenie i inne praktyki rytualne, choć mają na celu osiągnięcie pewnego celu przez jednostkę, odnoszą się tak naprawdę do całej grupy i na nią oddziałują. Nawet praktykując w samotności, wierny odwołuje się do wielusetletniej tradycji, która narzuca ciału wzorce postępowania, „urabia” ciało w kształt zdeterminowany przez tradycję. Ciało pozostaje w ścisłej relacji do społeczeństwa. Za Hervieu-Leger można powiedzieć, że tradycja jest kulturową pamięcią, łańcuchem pamięci, zbiorem reprezentacji ciała, obrazów, zachowań, postaw akceptowanych przez grupę w imię zachowania ciągłości między przeszłością a teraźniejszością, ciągle rekonstruowanych w wyobraźni nowych pokoleń. Zdaniem Lawrence’a A. Babba dżinizm to równocześnie soteriologia, teologia, konstrukt społeczny i swoista mitologia ciała, w której otaczani kultem asceci stanowią podstawę rytuału kulturowego¹⁷. Co ciekawe, *sallekhana*, jako działanie o podłożu religijnym, jest wyzwaniem dla teorii łączących rytuał religijny ze zjawiskiem przemocy, w obrębie których „święta przemoc” miałyby być wynagradzana. Formalnie dżinizm stanowi bowiem zdecydowany wobec tej przemocy protest, równocześnie jednak pozytywna waloryzacja takiej śmierci oparta jest na wzorcach zapożyczonych z kontekstu kojarzonego z przemocą (śmierć godna wojownika), a przemoc wobec samego siebie, przemoc ekstremalna uznawana jest za ideał. Ten rodzaj śmierci nie jest uważany przez samych wyznawców ani za samobójstwo, ani za akt przemocy¹⁸. Paradoks można tłumaczyć, za Marcelem Maussem, wpływem czynników społecznych na fizyczne za pośrednictwem

¹⁴ *Ibidem*, s. 238.

¹⁵ *Ibidem*, s. 258.

¹⁶ G. Flood, *Asceticism and the Hopeful Self: Subjectivity, Reductionism, and Modernity*, „Cross Currents” 2008, nr 57/4, s. 481.

¹⁷ L.A. Babb, *The Great Choice: Worldly Values In a Jain Ritual Culture*, „History of Religions” 1994, nr 34/(1), s. 15–38.

¹⁸ F. Diez de Velasco, *Theoretical Reflections on Violence and Religion*, „Numen” 2005, nr 52(1), s. 87–115.

czynników psychicznych: osoba samouniwersum się, obecne są typowe komponenty samobójstwa, takie jak poczucie własnej grzeszności, pragnienie śmierci i brutalny, choć długotrwały akt zadania jej sobie; równocześnie zaś akt ten jest nieświadomy. Śmierć taka byłaby do pewnego stopnia wpojona przez zbiorowość, w tym wypadku wspólnotę religijną, na zasadzie uporczywej – jak chce Mauss – sugestii, i powiązana z mentalnością przenikniętą „mystyką spokoju duszy”, czyli dążeniem do pokoju z całym światem i pragnieniem odzyskania równowagi¹⁹. Nie bez znaczenia byłoby też spostrzeżenie, że w dżinizmie „tabu żywieniowe”, łączone przecież z tematem śmierci socjogenicznej, rozciąga się na znaczną liczbę pokarmów, a w sallekhanie na ich całokształt²⁰. Sallekhana stanowi więc także radykalną próbę rozwiązania egzystencjalnego kryzysu.

Post prowadzący do śmierci to tradycja waloryzowana pozytywnie, traktowana jako nobilitacja także dlatego, że ten sposób zakończenia życia wybierali królowie, cesarze i wojownicy²¹. Moc tradycji góruje tu nad prawem, które jest ostentacyjnie ignorowane. Również w rozważaniach nad eutanazją w krajach Zachodu uważa się, że śmierć przez zgłodzenie to metoda najbardziej „przyjazna” dla otoczenia, nie jest to bowiem wspomagane samobójstwo, po prostu osoby troszczące się o chorego nie starają się go na siłę podtrzymywać przy życiu, karmić, a pacjent umiera na swój własny sposób, zaprzestając leczenia, biorąc pełną odpowiedzialność za swój czyn, nie obciążając nikogo moralnymi konsekwencjami, nie zakłócając relacji pacjent – lekarz ani więzi rodzinnych. Wielu specjalistów od medycyny paliatywnej potwierdza, że decyzje starszych osób o odmowie przyjmowania pokarmów i śmierci z wygłodzenia są częste, choć publicznie niewiele się o tym mówi²². W Indiach stosunek do eutanazji jest wypadkową prawa zachodniego i tradycyjnego stanowiska, czyli „wolności odejścia” dla osób chorych lub w podeszłym wieku.

W Indiach znane są trzy rodzaje śmierci z własnej woli²³. Pierwszym jest samobójstwo, surowo zakazane przez prawo już w najstarszych kodeksach, powodowane pasją, depresją albo niespodziewaną okolicznością. Kolejnym rodzajem takiej śmierci jest śmierć heroiczna, śmierć wojownika w czasie bitwy, śmierć w obronie honoru, poświęcenie dla drugiej osoby. Zabicie siebie samego wymaga bowiem znacznie większej odwagi niż agresja skierowana na zewnątrz. Taka śmierć jest chwalebna, czyli odbierana pozytywnie. Trzecim rodzajem śmierci, związanym ze śmiercią heroiczną, jest śmierć o podłożu religijnym, postrzegana jako próba osiągnięcia wyzwolenia lub oświecenia. Dlatego w hinduizmie i dżinizmie eutanazji nigdy nie traktowano jako „zabójstwo z litości”. Była ona raczej odmianą śmierci wojowników i władców wybieranej w czasach, gdy akurat nie toczyły się żadne wojny. Eutanazji bliżej więc byłoby do aktu heroizmu niż do poniżającego i grzesznego samobójstwa. Śmierć z pobudek religijnych uważano – i dotąd się uważa – za „dobrą” i „znaczącą”, rów-

¹⁹ M. Mauss, *Idea śmierci wpajana przez zbiorowość i jej wpływ na ciało jednostki* [w:] *Socjologia i Antropologia*, Warszawa 2001, s. 367–349.

²⁰ E. de Martino, *Świat magiczny. Prolegomena do historii magizmu*, Kraków 2011, s. 97–107.

²¹ P. Dundas, *The Jains*, Routledge, London 2002, s. 120.

²² T. Walter, *The Revival of Death*, New York 1994, s. 154.

²³ K.K. Young, J.J. Lipner, *Hindu Ethics ...*, wstęp.

niez dlatego, że jeśli dotyczy osób starszych lub chorych, przeciwstawia się postępującej medyalizacji, sztucznemu przedłużaniu życia śmiertelnie chorego człowieka, zbyt długo trwającego, aby mogło to być naturalne i sensowne. Ideałem jest śmierć naturalna. Zabójstwo, wypadek czy śmierć w walce zawsze uważano za tragiczną okoliczność, gdyż związana była z tak pogardzaną przemocą. Heroiczne poświęcenie i śmierć o podłożu religijnym stanowiły jedyne wyjątki. Sallekhana, jako praktyka respektująca zasadę ahimsy, szczególnie zbliża się do modelowej śmierci heroicznej. Pomimo jednak tej popartej tradycją sympatii eutanazja nie jest w Indiach praktyką legalną. Tradycja pozwala za to na stworzenie przestrzeni społecznej, w której praktyka ta ma swoje miejsce, jest czytelna, wytłumaczalna. W obrębie społeczeństwa indyjskiego można zaobserwować akceptację rytuału sallekhany i kompleksu znaczeniowego, jakie z sobą niesie.

W roku 1976 w opublikowanej przez Justice Tukol z Instytutu Indologii serii wykładów pod tytułem *Sallekhanā is Not Suicide* można przeczytać, że sallekhana to „poddanie głodowi ciała cierpiącego z powodu starości, rozkładu, bolesnej i nieuleczalnej choroby, dla dobra dharmy”²⁴, i że jest to praktyka „śmierci dharmicznej”, zgodnej z naturalnym porządkiem świata, głęboko zakorzeniona w religii i historii regionu. Pierwszy udokumentowany przypadek, do którego nawiązuje tradycja sallekhany, datowany jest na 290 rok przed narodzinami Chrystusa i wiąże się z historią ascety Śri Bhadrabahu. W ciągu wieków rytuałowi poddawali się liczni mędrcy, guru, asceci, władcy i ich żony²⁵. „Zwyczajne” samobójstwo wywiera zwykle silnie negatywny wpływ na tych, którzy zostają – rodzina i bliscy zmarłego pogrążają się w smutku, poczuciu winy czy straty, podczas gdy sallekhana jest do tego stopnia zakorzeniona społecznie, jawna, stopniowa, angażująca bliskich, że pozwala nie tylko na pogodzenie się z decyzją głodującej osoby, ale także na poczucie dumy z poddania się przez nią owej bohaterskiej śmierci. Nie ma tu mowy o krzywdzeniu siebie lub członków swojej rodziny²⁶. Nie ma smutku ani żałoby – zarówno w trakcie głodówki, jak i po śmierci osoby poddającej się sallekhanie organizowane są uczty, pudże, grupowe recytacje mantr.

Tukol podaje wiele przykładów takich zgonów, śledzi również dyskusję o śmierci heroicznej i śmierci religijnej, zbiegającą się w czasie z debatą o samobójstwie jako zabijaniu siebie, a także o doktrynie ahimsy, czyli niezabijania żadnej żywej istoty. Autor pisze: „Nic nie łączy samobójstwa i sallekhany oprócz tego, że rezultatem obydwu tych czynów jest śmierć”²⁷. Sallekhana nie może być też utożsamiana z eutanazją. Eutanazja to akt możliwie bezbolesnego pozbawienia życia osoby cierpiącej z powodu nieuleczalnej choroby, opiera się więc w dużej mierze na przesłankach medycznych. Sallekhana jest czymś innym, aktem samoofiarcowania wymagającym

²⁴ *Ibidem*, s. 76–77.

²⁵ J.T.K. Tukol, *Sallekhanā is Not Suicide*, s. 18–57.

²⁶ *Ibidem*, s. 86–87.

²⁷ *Ibidem*, s. 89.

postawy, którą można określić jako „nieustraszonosc” i „chęć walki o przyszłe życie”²⁸. Nie kojarzy się z utratą życia, ale z osiągnięciem wyższego celu.

Dżinizm to pierwsza religia godząca i próbująca wybronić te sprzeczne tendencje: legalizująca i formalizująca praktykę śmierci wolitywnej o podłożu religijnym: *mors voluntaria religiosa*. Innymi słowy, dżiniści uważają, że eutanazja o podłożu religijnym nie jest samobójstwem. W niektórych przypadkach idą nawet o krok dalej i postulują, iż także laicka śmierć spełniająca warunek ahimsy jest dopuszczalna i godna pochwały. Sallekhana wiąże się z ascetycznym powstrzymaniem się od przemocy, a także z heroizmem i omnipotencją zawartą w akcie zabicia samego siebie. Ma także związek z mądrością. Praktyka sallekhany po raz pierwszy opisana jest w *Ācāraṅga-sūtra* (sanskryt. *ācāraṅgasūtra*). Napisano tam, iż mądry człowiek powinien wiedzieć, kiedy nadszedł czas jego śmierci. Gdy decyduje się na śmierć przez zagłodzenie, powinien położyć się na ziemi i nie ruszać się, nawet jeśli pojawią się zwierzęta, które będą się żywić jego ciałem. W ten sposób wydostanie się poza opozycję życie – śmierć. Połączenie śmierci z idealną samokontrolą i pokojowymi zamiarami uznane zostało za wyjątkowo „dobrą śmierć”. Od typowej śmierci heroicznej sallekhana różni się tym, że nie jest spontaniczna. To długotrwały rytuał, wymagający przygotowania, medytacji, opieki mnichów. Sallekhana jest też celowa, a cel to wyzwolenie lub zbawienie.

Temat samobójstwa o podłożu religijnym to zagadnienie niezwykle skomplikowane, tylko cienka linia dzieli potępiane samobójstwo od gloryfikowanego aktu męczeństwa czy rytualnej ofiary. Męczennicy uważani są za bohaterów także w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie. Męczeńska śmierć nie zawsze jest pasywną akceptacją woli boskiej; śmiercią zadaną przez wrogów czy powodowaną przez siły zewnętrzne, którym umierający się poddaje. Przykładami tego typu niejednoznaczności mogą być męczennicy we wczesnym chrześcijaństwie lub Żydzi, którzy popełnili zbiorowe samobójstwo w Masadzie w 74 roku n.e., aby uniknąć niewolnictwa. Znane są także przykłady aprobaty dla oddania życia przez osoby nieuleczalnie chore, pojawiające się już w kulturze helleńskiej²⁹. W wielu kulturach samobójstwo uznawane jest za heroiczne, altruistyczne, honorowe, może być także postrzegane jako wzięcie odpowiedzialności etycznej za społeczność. Wieloznaczna jest kwestia presji, jaką na jednostkę może wywierać społeczeństwo. Przykładami granicznymi byłyby tu śmierć postrzegana jako obowiązek lub kara: rytuał sati w Indiach i seppuku w Japonii. W hinduizmie i dżinizmie granicą najtrudniejszą, a być może niemożliwą do wyznaczenia jest ta między samobójstwem a ofiarą; ofiarowanie samego siebie jest bowiem w tych religiach uważane za najwyższy rodzaj poświęcenia, próba samobójcza obwarowana jest natomiast karą więzienia na mocy często dyskutowanego paragrafu 309 indyjskiego kodeksu karnego³⁰.

²⁸ K.H. Shah, *The Jain Concept of Sallekhana: A Loss or a Gain?*, National Seminar on Bio Ethics, 2007.

²⁹ *Encyklopedia of Religion...*, L. Jones, Thomas Gale (eds.), t. 13, s. 8828–8831.

³⁰ W preambule do indyjskiej konstytucji można przeczytać, że prawo gwarantuje każdemu obywatelowi wolność myśli, wypowiedzi, wiary i praktyk religijnych. Zapis ten często zestawiany jest z paragrafem 309 w obronie sallekhany. O swobodzie praktyk religijnych mówią też artykuły 25 i 29.

Sallekhana stanowi interesujący przykład na to, jak wolitywna śmierć może zostać osadzona w perspektywie religijnej, nadającej znaczenie. Nadaje sens życiu, które ten sens utraciło. Łączy w sobie przeciwieństwa: postrzegana jest jako ideał, najpewniejsza ścieżka osiągnięcia zbawienia, a jednocześnie z drugiej strony pozostaje nielegalna i wiąże się z autoprzemocą. Światopogląd wartościujący ją pozytywnie jest jednak tak silny, że sallekhana cieszy się powszechną akceptacją. I być może chodzi tu nie tyle o przenikanie się odmiennych kontekstów, ile o opisywany przez Dumonta systematyczny holizm³¹, jednostkę żyjącą zgodnie z ideami społecznymi, a także paralelizm między koncepcją jednostki a wizją społeczeństwa. Warto także pamiętać że „wolność umierania” to koncept uwikłany społecznie, i jako taki może poddawać się politycznej, ekonomicznej, społecznej oraz religijnej presji.

³¹ L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Kraków, 2009, s. 54–58.