

 <http://orcid.org/0000-0002-6178-8183>

Adam Danek¹

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

Człowiek jako twórca: antropologia polityczna Anandy Coomaraswamy'ego

A Man as a Creator: The Political Anthropology of Ananda Coomaraswamy

Abstract: Like other traditionalist thinkers, Ananda Coomaraswamy (1877–1947) contrasted archaic societies with modern societies. Based on studies of the former's way of life, he built an anthropology from which he concluded that the modern social, economic and political order is incompatible with human nature. According to Coomaraswamy, man must read in the world and in his own nature the meaning that comes from the divine sphere. This is made possible by symbols contained in myths that are preserved in culture. Man expresses symbols and myths through art – he is by nature a creator and artist. The secularism of modern societies has separated the human sphere from the divine. According to Coomaraswamy, this results in sterile industrial productivity in the economy and senseless, abstract 'art' in culture. In modern society, regardless of its particular political and economic system, individual freedom is a fiction, because it forces man to live an uncreative, i.e. unnatural life. Coomaraswamy saw the way to remedy this situation in the reform of society in the neo-medieval manner.

Keywords: Ananda Coomaraswamy, traditionalism, political anthropology, human nature, art

Myśl tradycjonalistyczna wzbudza, jak do tej pory, umiarkowane zainteresowanie polskich badaczy². W XX wieku jej najbardziej chyba skrajną odmianą był tak

¹ **Adam Danek** – adiunkt badawczo-dydaktyczny w Katedrze Teorii i Filozofii Polityki w Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie. Zainteresowania: historia myśli politycznej, historia idei, geopolityka, geografia sakralna, geozofia. E-mail: adam.danek@ignatianum.edu.pl.

² Ważniejsze opracowania monograficzne w krajowej literaturze przedmiotu: Wielomski (2003, 2023); Bartyzel (2019); Jedliński (2019); Mikołajko (1998). Najnowsza synteza w literaturze anglojęzycznej: Sedgwick (2023).

zwany tradycjonalizm integralny, w jego zaś obrębie na pierwszy plan wysuwa się „szkoła perenialistyczna”, za której założyciela uważany jest powszechnie René Guénon (1886–1951). O oryginalności myśli tradycjonalistów jako nurtu ideowego stanowi między innymi jej warstwa antropologiczna, radykalnie odmienna (w sposób świadomy i programowy) od antropologii przyjmowanej z reguły w nowoczesnej filozofii politycznej. Celem niniejszego artykułu jest analiza elementów tradycjonalistycznej antropologii politycznej – jako reprezentatywnych dla całego nurtu³ i zarazem charakterystycznych dla konkretnego autora – rozwiniętej w pismach Anandy Coomaraswamy’ego, myśliciela współczesnego Guénonowi, na którego ten pierwszy wywarł pewien wpływ. W tekście zajmuję się antropologią polityczną rozumianą nie jako subdyscyplina nowoczesnej antropologii kulturowej badająca polityczną organizację społeczeństw archaicznych (zob. Lewellen, 2010) – przedmiot skądinąd bliski zainteresowaniom bohatera artykułu – lecz jako polityczny aspekt antropologii rozumianej bardziej klasycznie, czyli filozofii człowieka. Antropologia jako dział filozofii stara się „określić źródła aktywności specyficznie ludzkie, miejsce i rolę człowieka w świecie przyrodniczym i społecznym, a także stosunek człowieka do siebie samego i innych ludzi” (Dębowski, 1996, s. 18). W tym sensie obejmuje „dociekania dotyczące istoty, natury człowieka, jego roli i powołania, sensu jego istnienia i działania, stosunku do wytworów własnych działań, do społeczeństwa, do dziejów”, a w „szerokim ujęciu” także „teorię wartości i całą filozofię kultury” (Podsiad, 1983, s. 19). Antropologia polityczna w znaczeniu, jakim posługuję się w artykule, oznacza zatem idee polityczne, jakie dany autor wyprowadza z przyjętej przez siebie filozoficznej teorii człowieczeństwa.

Zamierzam przy tym ukazać paradoks myśli hinduskiego myśliciela, wyrażający się w fakcie, że choć Coomaraswamy odrzucał cywilizację zachodnią w jej politycznym i ekonomicznym wymiarze, przeciwstawiając jej instytucjonalny kształt – głównie azjatyckich – społeczeństw tradycyjnych (przednowoczesnych), to na bardziej fundamentalnym poziomie jego myśl była zależna od antymodernistycznych koncepcji sformułowanych wcześniej na Zachodzie. Zaczynijmy jednak od krótkiej informacji o tej mało u nas znanej postaci.

Hinduski autor z niechęcią odpowiadał na pytania o swoją biografię. Wolno w tym podejrzewać dążenie do ukrycia burzliwego życia prywatnego, nieprzystającego do wizerunku filozofa (między innymi cztery małżeństwa). On sam odwoływał się jednak do wzorca cywilizacji i kultur przednowożytnych (w tym europejskiego średniowiecza), stanowiących przedmiot jego badań: ich sztuka miała z reguły charakter anonimowy, ponieważ ideałem twórcy nie była

³ Coomaraswamy korespondował z Guénonem i w wielu własnych tekstach dyskutował z jego poglądami. W latach 30. XX w. odnosił się również do myśli drugiego najbardziej znanego z tradycjonalistów integralnych, Juliusa Evoli (1898–1974) czy Carla Gustava Junga (1875–1961) i Mircei Eliadego (1907–1986), zaliczanych niekiedy do przedstawicieli „miękkiego” tradycjonalizmu (np. Coomaraswamy, 2004a, s. 239–240).

prezentacja siebie, lecz jak najlepsze wyrażenie otrzymanej idei. Własne dzieło postrzegał jako jedynie uporządkowanie dostępnej wiedzy o sposobie życia społeczeństw tradycyjnych (Coomaraswamy R.P., 2004, s. 1–2; Wroth, 2007, s. IX–X). Ananda Kentish Coomaraswamy przyszedł na świat w 1877 roku w Kolombo jako potomek tamilskiej rodziny, która pochodziła z Indii właściwych i utrzymywała związek z hinduistyczną świątynią w Allahabadzie, ale na kilka pokoleń przed jego urodzeniem osiadła w Dżafnie na północy Cejlonu, gdzie za panowania brytyjskiego doszła do dużego znaczenia w miejscowej społeczności. Ród Coomaraswamy'ch należał do Vellalar, „piątej” grupy kast, pośredniej między kastami braminów i wojowników (kszatrijów). Matką myśliciela była angielska szlachcianka Elizabeth Beebe, ojcem – sir Muthu Coomaraswamy, deputowany do cejlońskiego parlamentu, który jako pierwszy Hindus został adwokatem w Wielkiej Brytanii i jako pierwszy Azjata uzyskał brytyjskie szlachectwo. Ananda wychował się w Anglii, gdzie jego matka zamieszkała po śmierci męża w 1879 roku. W 1900 roku ukończył studia w zakresie geologii i botaniki. Od około 1896 roku corocznie wyjeżdżał na Cejlon, gdzie w 1902 roku objął stanowisko dyrektora rządowej Stacji Mineralogicznej. Początkowo badał złoża świeżo odkrytego serendibitu, natomiast samodzielne odkrycie i opisanie w 1904 roku nieznanego wcześniej minerału, uraninitu (dziś nazywanego torianitem), pozwoliło mu obronić doktorat z geologii na Uniwersytecie Londyńskim w 1906 roku. Na tym jednak jego kariera geologa się zakończyła. Podróżując służbowo po Cejlonie przez kilka poprzednich lat, zwrócił uwagę na zjawisko odrywania się ludności, szczególnie wykształconych syngaleskich elit, od rdzennej kultury pod wpływem brytyjskiego szkolnictwa, a także wypierania tradycyjnego rzemiosła przez fabryczne produkty typu zachodniego. W rezultacie zaczął gromadzić i katalogować przykłady miejscowej sztuki i rękodzieła, zwłaszcza syngaleskie, oraz pisać swoje pierwsze prace z historii sztuki. W 1905 roku założył Cejlońskie Towarzystwo Reformy Społecznej. Kontakty z rodzącym się nacjonalistycznym ruchem niepodległościowym przyniosły mu rozczarowanie: nacjonalistów absorbował aktywizm *stricte* polityczny, w formach organizacyjnych według wzorców z Zachodu. Nie doceniali oni jednak znaczenia tego, co postrzegali jako działalność czysto „kulturalną” dla obrony tożsamości swojego ludu. W 1906 roku Coomaraswamy wymówił posadę dyrektora Stacji Mineralogicznej i wyjechał z Cejlonu do Indii właściwych. Przebywał głównie w Kalkucie, ale udał się także do Madrasu, gdzie zapoznał się z Towarzystwem Teozoficznym i jego ówczesną przywódczynią Annie Besant, czy do Bengalu, gdzie zetknął się z kręgiem intelektualnym w Śantiniketan, skupionym wokół Rabindranatha Tagore. W 1907 roku przeszedł formalną hinduistyczną inicjację religijną, lecz niemal w tym samym czasie powrócił do Anglii. Osiadł w znanej ze starej zabudowy wsi Broad Campden, w zaadaptowanym na potrzeby mieszkalne Norman Chapel House, zrzuconym budynku istniejącym od XII wieku, później objętym ochroną jako zabytek. W 1914 roku w Londynie poznał się

z Gandhim. Proponował, że nieodpłatnie przekaze rządowi swoje ogromne już wówczas zbiory pod warunkiem utworzenia państwowego muzeum sztuki indyjskiej, które mogłoby je pomieścić, jednak władze zignorowały jego projekt. W 1917 roku został powołany do brytyjskiej armii. Odmówił poddania się mobilizacji w proteście przeciw odrzucaniu przez Wielką Brytanię postulatów przyznania ludom Indii niepodległości. Protest naraził go na konsekwencje karne, w tym konfiskatę części majątku, jednak ostatecznie udało mu się wyemigrować do Stanów Zjednoczonych i wywieźć ze sobą większość swojej kolekcji. Zamieszkał w miasteczku Needham pod Bostonem. Dzięki pomocy jednego z profesorów uniwersytetu Harvarda w lipcu 1917 roku otrzymał stanowisko kustosza nowo utworzonej sekcji indyjskiej w dziale sztuki azjatyckiej, islamskiej i bliskowschodniej bostońskiego Muzeum Sztuk Pięknych, które zajmował do końca życia. Podstawą sekcji stały się jego własne zbiory, ofiarowane na cele muzealne. Około 1932 roku nastąpił zwrot w tematyce jego pisarstwa – zainteresowania autora wyraźnie przesunęły się od historii sztuki ku filozofii sztuki i filozofii kultury. W 1947 roku Coomaraswamy zamierzał przejść na emeryturę i powrócić do Indii, po czym zostać sannjasinem – podjąc tradycyjną hinduską ascezę pustelniczą przypadającą na końcowy okres życia. Realizację tych planów udaremniła jego śmierć (Lipsey, 1977, s. XXIX–XXII; Coomaraswamy R.P., 2004, s. 1–6; Durai Raja Singham, 2011, s. IX–XI).

Zanim przejdę do omawiania antropologii politycznej Coomaraswamy'ego, muszę poczynić istotne zastrzeżenie. Hinduski uczoney i myśliciel po ponad czterdziestu latach ciągłej aktywności pisarskiej pozostawił przeszło tysiąc opublikowanych tekstów oraz liczne prace w rękopisie, w większości z zakresu historii sztuki, historii kultury i filozofii kultury. Jego studia dotyczące symboli czy idei obecnych w rozmaitych kręgach kulturowych są wnikliwie, bardzo szczegółowe, często skomplikowane i przez to niełatwe w lekturze⁴. W niniejszym krótkim artykule brak miejsca na odwoływanie się do ogromu przykładów, jakimi autor ilustrował swe wywody. Z konieczności uwzględniłam tylko kilka wybranych wątków jego myśli, związanych z tematem antropologii politycznej. W związku z tym tezy Coomaraswamy'ego, referowane poniżej na maksymalnym poziomie ogólności, nie powinny wywoływać w czytelniku wrażenia gołosłownych czy abstrakcyjnych. W rzeczywistości były rezultatem przemyśleń nad bardzo obszernym materiałem faktograficznym, w znacznej części zebranych przez autora osobiście w toku badań terenowych.

Coomaraswamy (1977a, s. 113) ze wstrętem odrzucał próby wyjaśniania ludzkiej egzystencji podejmowane w naukach społecznych przez takie kierunki jak funkcjonalizm czy behawioryzm, zarzucając im, że bezpodstawnie redukuje człowieka do zwierzęcia, podczas gdy jest on przecież czymś znacznie więcej.

⁴ Przykładową ilustracją może być niewielka książka poświęcona tradycyjnej hinduistycznej teologii politycznej (Coomaraswamy, 1993).

Sam przyjmował punkt widzenia przeciwstawny dominującemu w nowoczesnej nauce: przekonywał, że natura człowieka jest niezmienna i wieczna; kto rozumie swoją ludzką naturę, rozumie wszystko, bez ograniczeń czasu i przestrzeni (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 6)⁵. Dlatego wykładająca ją poprawnie „wieczna filozofia” (*Perennial Philosophy*) także jest jedna, wspólna dla wszystkich ludzi (Coomaraswamy, 1977b, s. 65). Wyższość, jaką hinduski myśliciel przyznaje tradycyjnym społeczeństwom azjatyckim nad światem europejskim, wynika właśnie z tego, że Azja lepiej niż Europa rozumie naturę człowieka (Coomaraswamy, 1977a, s. 103).

Dobry porządek w społeczeństwie musi odzwierciedlać dobry, zgodny z naturą porządek panujący wewnątrz człowieka, w ludzkiej duszy, i pozostaje z nim sprzęgnięty. Polityka – jak sugeruje Coomaraswamy, odwołując się do klasycznych źródeł indyjskich oraz Platona – to zatem sztuka zaprowadzania i utrzymywania właściwego ładu tyleż we własnej duszy, co w społeczeństwie. Znała w kulturach tradycyjnych figura Miasta Bożego symbolizuje najlepszy ustrój, czyli idealne uporządkowanie zarówno indywidualnej duszy, jak i życia całej społeczności (Coomaraswamy, 2004b, s. 201–206). Dusza jest bowiem „politycznym mikrokosmosem”, tak jak państwo stanowi polityczny makrokosmos, a w dobrze urządzonym świecie jednaki ład powinien panować na poziomie mikro- i makrokosmicznym (Coomaraswamy, 1997a, s. 87).

Człowiek może rozpoznać właściwy porządek i w świecie, i we własnej duszy. Pewne idee i koncepcje stanowią bowiem część natury człowieka podobnie jak jego fizyczna budowa (Coomaraswamy, 2004c, s. 58). Coomaraswamy (2004d, s. 129) powiada, że człowiek jako taki jest naturalnie metafizykiem. Prawdziwe idee nie są wymyślane przez ludzi; to dary boskiego Ducha, które przekazują człowiekowi jego wewnętrzny geniusz – rozumiany nie jako indywidualne zdolności, lecz tradycyjnie, tak jak definiowali go starożytni Grecy (tamże, s. 133–134). Ostatecznym celem wszelkiej ludzkiej aktywności, a zarazem ostatecznym obowiązkiem człowieka pozostaje osiągnięcie wiedzy o Bogu (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 96)⁶.

Ze względu na fakt, że ułomne ludzkie zdolności nie pozwalają człowiekowi jednak bezpośrednio widzieć całej Prawdy, w komunikacji między ludźmi zachodzi potrzeba stosowania symboli (Coomaraswamy, 1997b, s. 134). Symbole to szczególnie rodzaj znaków. Od innych znaków różnią się tym, że nie są ustalone konwencjonalnie, lecz uczestniczą (w sensie platońskim) w znaczonej bycie lub archetypie i dzięki temu otwierają ludzkiej naturze dostęp do wyższego poziomu rzeczywistości (Coomaraswamy, 2004e, s. 186). Symbole mają charakter słowny lub wizualny (Coomaraswamy, 1997b, s. 134). Największą rolę odgrywają one w kulturach społeczeństw tradycyjnych, znajdujących się na etapie

⁵ Cytat z tekstu *Blackfriars* z 1939 r.

⁶ Cytat z niepublikowanej spuścizny piśmiennej Coomaraswamy'ego.

ewolucji historycznej, na którym ludzka natura pozostaje najbardziej niezakłócona czy nieprzytłumiona. Coomaraswamy z aprobatą przytacza i ocenia jako trafne twierdzenia badacza prehistorii, archeologa Roberta Rudolpha Schmidta (1882–1950), zgodnie z którymi „człowiek naturalny” (w kulturach prymitywnych czy archaicznych, przeciwstawiony człowiekowi cywilizowanemu) „przeżywa swe życie w obrazach”, gdyż dla niego „wizja i myśl są identyczne” (Coomaraswamy, 2004a, s. 234–235). Wszelkiej prawdy o rzeczywistości nie wyrozumowuje abstrakcyjnie, lecz ją doświadcza i przyswaja jako objawienie; jego myślenie nie odróżnia się od postrzegania.

Symbole wprowadza do ludzkiej kultury mit, który – wedle metaforycznego wyrażenia Coomaraswamy’ego – karmi duszę człowieka. Zasadnicza funkcja dzieł kultury polega na przechowywaniu mitów (Coomaraswamy, 2004c, s. 60). Według hinduskiego autora mit to „rzeczywistość, która leży u podstaw wszelkiego faktu, ale sama nigdy nie staje się faktem”⁷. Jako taki pozostaje zatem prawdziwy niezależnie od tego, czy przedstawione w nim wydarzenia historycznie miały miejsce⁸, czy nie. Ważne okazuje się jednak to, czy istotnie jest mitem prawdziwym, to znaczy, że został wiernie przekazany ze źródła, a nie wymyślony przez upadłego człowieka. Treść prawdziwego mitu nie zmieniała się w historii od momentu jego pierwszego wypowiedzenia, to zaś nastąpiło w prehistorycznej „epoce mitotwórczej” (Coomaraswamy, 1997c, s. 25).

Medium wprowadzającym człowieka w świat symboli i przechowującym je w czasie pozostaje więc kultura, największe symboliczne bogactwo wykazują zaś tradycyjne kultury ludowe, określane często nieprecyzyjnym mianem „folkloru”. Coomaraswamy (2004a, s. 225) pisał o tym terminie i jego desygnacie:

Nie ma być może przedmiotu, który byłby szerzej studiowany i bardziej uprzedzająco nierozumiany przez współczesnego naukowca, niż folklor. Przez „folklor” mamy na myśli ten całościowy i spójny korpus kultury, który jest przekazywany, nie w książkach, lecz w słowie mówionym i w praktyce, od czasów poza zasięgiem badań historycznych, w formie legend, bajek, ballad, gier, zabawek, rzemiosł, medycyny, rolnictwa oraz innych rytów i form organizacji społecznej, zwłaszcza tych, które nazywamy „plemiennymi”. (...) Materiał folkloru różni się od egzoterycznej „religii”, do której może być w swoistej opozycji – tak jak w całkiem inny sposób do „nauki” – swoją bardziej intelektualną, a mniej moralistyczną treścią (...).

Coomaraswamy (1997b, s. 122) przekonywał, że folklor – sztuka społeczeństw archaicznych – pozostaje nośnikiem głębokich treści intelektualnych, nie ustępując pod tym względem dorobkowi cywilizacji uznawanych na Zachodzie za rozwinięte: „Formy najprostszych i najsurowszych rodzajów sztuki, synoptyczna odmiana sztuki, którą nazywamy «prymitywną», są naturalnym

⁷ A.K. Coomaraswamy, List do redakcji „New English Weekly” z 17 VII 1941 r. (Coomaraswamy R.P., 1997, s. XIII).

⁸ Tamże.

językiem wszelkiej tradycyjnej filozofii (...)”⁹. Ponieważ to przede wszystkim folklor i mitologia przechowują symbole, łączące człowieka z wyższym poziomem istnienia, stanowią one dla niego „źródła świętej wiedzy”¹⁰.

Powstanie i trwanie kultur(y) umożliwia działalność twórcza człowieka, czyli sztuka. W antropologii politycznej Coomaraswamy'ego jest to wątek o centralnym znaczeniu. W ujęciu tego autora twórczość stanowi część ludzkiej natury (Coomaraswamy, 1977d, s. 71). Sztuka przezwycięża dualizm przedmiot–podmiot przez subiektywizację natury i obiektywizację ducha (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 46)¹¹. Łączy ona jako medium naturę człowieka z naturą w szerszym sensie, czyli ze światem naturalnym. Natura bowiem, w tym natura człowieka, jest pełna znaczenia, a dzieło sztuki powinno je odzwierciedlać i wyrażać, można rzec – wydobywać na wierzch (Coomaraswamy, 1977e, s. 310). Tak długo, jak nasze środowisko życia – zarówno naturalne, jak i sztuczne – ma dla nas charakter znaczący, nasza mentalność nie różni się od mentalności społeczeństw „prymitywnych”, funkcjonującej nieprzerwanie od czasów epoki kamiennej (Coomaraswamy, 2004e, s. 185–186). Sztuczne środowisko kształtuje i powinna kształtować sztuka – ludzka działalność twórcza. Rzeczywistość boska przemawia do człowieka poprzez obecne w świecie symbole. Znajduje to wyraz we właściwej formie dzieła sztuki. W sztuce tradycyjnej forma nie stanowi wytworu człowieka artysty; jest bowiem objawiana lub „widziana” (Coomaraswamy, 1977f, s. 163). Uprawianie sztuki, jako działalność specyficznie ludzka, opiera się bardziej na wiedzy niż na uczuciu (Coomaraswamy, 2004f, s. 163). Ostatecznym celem wszelkiej ludzkiej aktywności i ostatecznym obowiązkiem człowieka jest wiedza o Bogu (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 96)¹². Sztuka pozostaje domeną aktywności przede wszystkim ludzi o „artystycznej naturze”, ponieważ potrafią oni bezpośrednio oglądać Boga (Coomaraswamy, 2004a, s. 234). Prowadzi to do problemu związku sztuki z religią, który Coomaraswamy uważał za źródłowy i fundamentalny. Uznawał za błąd, że dzisiaj przedstawia się odwieczny i niegdyś (na przykład w europejskim średniowieczu)

⁹ Autor rozwija tę myśl w innym miejscu: „Z trudem dociera do nas, że sztuka prehistoryczna była sztuką bardziej intelektualną niż nasza własna; że jak aniołowie, człowiek prehistoryczny miał mniej (i bardziej uniwersalnych) idei oraz wykorzystywał mniej środków, by je wyrazić niż my; podobnie jak nie uświadamiamy sobie, że idee, które wyrażał z tak surową precyzją, za pomocą swoich spiral, na przykład, które dla nas stały się niczym więcej niż «formami sztuki» i które dla nas są w istocie przesadami w etymologicznym sensie tego słowa, są tylko dla nas pozbawione znaczenia, ponieważ już ich nie rozumiemy. Idee i sztuka średniowiecza i Wschodu, nawet w ich szczytowych osiągnięciach, są znacznie bliżej związane z ideami i sztuką prehistorii niż z tymi należącymi do naszej zaawansowanej dekadencji” (Coomaraswamy, 1997c, s. 53).

¹⁰ A.K. Coomaraswamy, List do redakcji „New English Weekly” z 8 I 1946 r. (Coomaraswamy R.P., 1997, s. XIV).

¹¹ Cytat z książki *The Transformation of Nature in Art*. W wydaniu z 1934 r. nie odnalazłem tego cytatu.

¹² Cytat z niepublikowanej spuścizny piśmiennej Coomaraswamy'ego.

oczywisty związek sztuki z religią jako ograniczenie ludzkiej wolności (Coomaraswamy, 1977a, s. 104). Hinduski myśliciel argumentował, że laicyzacja sztuki w cywilizacji nowoczesnej logicznie doprowadziła do upadku jakości wytwórstwa, na przykład zaniedbanie architektury jako sztuki świętej i symbolicznej ma swoje konsekwencje w „niestabilności” współczesnych budynków (Coomaraswamy, 1997d, s. 215). Sztuką ani w ogóle życiem w społeczeństwie nie można się bowiem cieszyć bez uznania metafizycznych zasad znajdujących się u podstaw całej rzeczywistości (Coomaraswamy, 1934, s. 35). Człowiek, gdy odprawia rytuał odtwarzający mit, sam przeistacza się na czas trwania rytuału w boga i dokonuje boskiego dzieła, a po zakończeniu epifanii powraca do swego zwykłego statusu (Coomaraswamy, 1997b, s. 120). Jak podkreśla Coomaraswamy (tamże, s. 120), wszystkie czynności artystyczne miały niegdyś charakter rytualny i sakralny; artysta był pierwotnie kapłanem (Coomaraswamy, 2004e, s. 190). Ludzki twórca naśladuje Boga Stwórcę (Coomaraswamy, 1977c, s. 54–55; 2004f, s. 162; 2004g, s. 261). Praca nad dziełem sztuki polega na uformowaniu zmysłowego przedmiotu jako pięknej imitacji pięknego wzoru – archetypu widocznego jedynie dla intelektu, tak jak Bóg stworzył świat widzialny na wzór zawartego w Nim samym świata bezcielesnych wzorców inteligibilnych. Każda ludzka praca powinna być przeto zgodna z inteligibilnym wzorcem (Coomaraswamy, 2004h, s. 119). Różnica tkwi w tym, że stworzenie przez Boga polegało na nadaniu formy absolutnie bezforemnej (*formless*) materii, a tworzenie przez człowieka to nadanie formy względnie nieforemnej (*informal*) materii (Coomaraswamy, 1977c, s. 54–55; 2004e, s. 182, 187). Wedle definicji hinduskiego autora „sztuka jest wiedzą o tym, jak rzeczy powinny być wykonywane, sztuka jest zasadą rzemiosła” (Coomaraswamy, 1997b, s. 129). Choć prawidłowo pracujący artysta odtwarza w dziele wzorzec poprzedzający samo dzieło, jego twórczy wkład wyciska na realizacji wzorca indywidualne piętno, nadając dziełu charakterystyczny styl, który pozwala nam z łatwością odróżniać przykłady sztuki przynależne do poszczególnych epok. Działając według obiektywnego wzorca, ale tworząc z pasją, bo z powołania, artysta przelewa w dzieło swoją osobowość i tak w jego aktywności urzeczywistnia się wolność (Coomaraswamy, 2004f, s. 160).

Człowiek jest rozumiany jako każdy człowiek. W ujęciu Coomaraswamy’ego – przy całym jego apologetycznym stosunku do indyjskiego społeczeństwa kastowego – artyści nie stanowią w społeczeństwie jakiejś grupy wyodrębnionej z ogółu ludzi, na przykład zawodowej. Przeciwnie, każdy, kto coś wytwarza, jest twórcą, zatem każdy – kuznodzieja czy szwaczka, malarz, prawnik, tancerka czy kapłan – powinien wykonywać to, co robi w sposób twórczy, noszący znamiona sztuki. Kto nie jest artystą w jakiejś dziedzinie, staje się błaznem. Coomaraswamy posuwa się wręcz do stwierdzenia, że człowiek, który nie jest artystą, nie ma prawa do miejsca w społeczeństwie (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011,

s. 43–44)¹³. To dlatego fundamentami każdej cywilizacji w świecie tradycyjnym były przede wszystkim dwa typy produkcji najbardziej wymagające indywidualnego wkładu twórczego, a mianowicie rolnictwo i rękodzieło (Coomaraswamy, 2004c, s. 60). Inaczej niż w przypadku dzieł sztuki nowożytnej dzieła sztuki tradycyjnej – chrześcijańskiej czy azjatyckiej – z reguły nie powstawały jako obiekty służące do oderwanego podziwiania, lecz jako przedmioty codziennego użytku (Coomaraswamy, 1977a, s. 104).

Piękno stanowi bowiem część natury, zatem wytwarzanie (czegokolwiek) w sposób właściwy wydobywa je i utrzymuje (Coomaraswamy, 2004f, s. 164). W prawidłowo wykonanym przedmiocie nie da się oddzielić piękna od użyteczności, ponieważ samo prawo naturalne łączy jedno i drugie (Coomaraswamy, 1997b, s. 125–126). Rozdzielenie piękna i użyteczności w wytwórstwie przedmiotów to zniewaga dla ludzkiej godności człowieka, a zarazem koncepcja, która odróżnia społeczeństwo nowoczesne od wszystkich przed nim istniejących (Coomaraswamy, 2004d, s. 142–143) – „jest poniżej godności człowieka wytworzyć cokolwiek z myślą o dobrach czysto materialnych, pozbawionego jakichkolwiek wyższych odniesień” (Coomaraswamy, 1997d, s. 216). Nic, co ludzkie, nie może być czysto funkcjonalne (Coomaraswamy, 1934, s. 35), ponieważ byłoby wówczas zdehumanizowane. Według Coomaraswamy'ego antropologia, którą można wyczytać z kultur tradycyjnych, ujmuje ludzką naturę holistycznie, wskazuje, że u człowieka nie występują potrzeby jedynie duchowe bądź wyłącznie użytkowe, toteż „najwyższa mądrość musi być zmieszana z wiedzą praktyczną” i wytwórstwo w społeczeństwach nazywanych dziś „prymitywnymi” odbywa się zgodnie z tą zasadą. Z kolei rozwinięcie wytwórstwa przedmiotów czysto użytkowych, nieprzemawiających do drugiej strony natury człowieka, a jednocześnie całkowicie niepraktycznych i oderwanych od życia dzieł sztuki (które to określenie myśliciel opatrywał tu na ogół cudzysłowem) to wyróżnik cywilizacji nowoczesnej, ujawniający jej nieludzki charakter (Coomaraswamy, 1997b, s. 127–128). W tradycyjnej sztuce uzyskanie piękna nie jest celem aktu twórczego, lecz efektem ubocznym odtworzenia w przedmiocie właściwego wzorca, niezależnie od tego, czy artysta planuje stworzyć obraz, piosenkę czy miasto (Coomaraswamy, 2004f, s. 164). Piękno to dowód prawidłowego wykonania czynności, ale nie jej przyczyna celowa. Poprawnie wykonane przedmioty muszą cechować się jednocześnie charakterem użytkowym i pięknem, ponieważ mają służyć całościowo pojmowanym potrzebom istoty ludzkiej, to znaczy – być pomocą w prowadzeniu życia zarówno aktywnego, jak i kontemplatywnego, jak rozróżniano je w europejskiej tradycji filozoficznej (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 47)¹⁴. Jako drugi efekt uboczny z działania wykonywanego we właściwy sposób płynie

¹³ Cytat z tekstu *Art, Man and Manufacture*.

¹⁴ Cytat z tekstu *Foreword to Prospectus of the College of Notre Dame Workshop*.

przyjemność, jaką odczuwa podejmujący tę aktywność człowiek (Coomaraswamy, 2004d, s. 125).

Jak zobaczyliśmy do tej pory, w oczach hinduskiego myśliciela jedynie człowiek-twórca po pierwsze w pełni realizuje swoją ludzką naturę, a po drugie zajmuje właściwe miejsce w społeczeństwie. Dobrze urządzone społeczeństwo zaś to takie, w którym każdy jest twórcą – artystą w swojej dziedzinie pracy i życiowej aktywności. Według autora wymienione cechy wykazywały społeczeństwa tradycyjne wbrew nowoczesnym opiniom o ich „prymitywnym” charakterze. We „wszystkich społeczeństwach nieprzemysłowych” każdy wytwarza tylko jeden rodzaj produktów – ten, do jakich wytwarzania najlepiej uzdalnia go jego indywidualna natura. Z tego względu każdy wykonuje pracę, którą najbardziej lubi i która w naturalny sposób sprawia mu przyjemność, albo – innymi słowy – wypełnia swoje powołanie (Coomaraswamy, 2004h, s. 117). Każdy człowiek znajduje się zatem na właściwym miejscu w strukturze społecznej, gdy wykonuje zawód, do którego został naturalnie usposobiony, co jest równoznaczne z pójściem za głosem powołania. Powołanie stanowi podstawę rozwoju indywidualnego (Coomaraswamy, 2004f, s. 172). Pierwszy obowiązek zarówno społeczny, jak i religijny istoty ludzkiej to spełniać swoje powołanie (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 22)¹⁵. Człowiek niewykazujący tak rozumianego powołania jawi się jako błazen, więc powinno się go pozbawić oznak jakiegokolwiek uznanego statusu społecznego (Coomaraswamy, 2004d, s. 124; 2004f, s. 157).

Przyjrzyjmy się teraz wnioskowi politycznym, jakie Coomaraswamy wyprowadza ze swojej teorii człowieczeństwa. W kategoriach ekonomicznych człowiek-artysta jest jednocześnie producentem i konsumentem własnych wytworów, ponieważ wytwarza dzieła zaspokajające zarówno duchowe, jak i materialne potrzeby (Coomaraswamy, 1997b, s. 116–117; 2004f, s. 157). Oznacza to, że jedynie artysta-twórca jest człowiekiem pełnym, a społeczeństwo złożone z artystów-twórców tworzą ludzie względnie samowystarczalni i – tym samym – wolni. Tylko artysta-twórca pozostaje człowiekiem wolnym (Coomaraswamy, 1997b, s. 128–129; 1997d, s. 216–217). Coomaraswamy (2004f, s. 160) powiada, że „artysta jest sługą pracy, którą należy wykonać”, ale też może on o sobie powiedzieć: „moja służba jest doskonałą wolnością”.

Jak artysta może jednak działać wyłącznie wytwórcą, który pracuje nad dziełem w całym procesie jego powstawania, od początku do końca, niczym tradycyjny rzemieślnik, rolnik czy sztukmistrz. Na przeszkodzie temu staje – typowy dla nowoczesnych form gospodarki – podział pracy. Oznacza on rozbitcie ludzkich zdolności (Coomaraswamy, 1997b, s. 141), uniemożliwia ich optymalne rozwinięcie i tym samym realizację powołania człowieka jako artysty. Na podziale pracy opierają się przemysłowe metody produkcji, toteż industrializm należy oceniać jako antyludzki (Coomaraswamy, 2004i, s. 89). Tradycyjny artysta

¹⁵ Cytat z tekstu *The Artist's Responsibility*.

angażował swoją osobowość w cały proces wytwórczy, wskutek czego rezultat również miał charakter całościowy: produkował dzieła „do użytku całego człowieka”, podczas gdy produkcja przemysłowa służy jedynie zwiększeniu zysku poprzez większą sprzedaż (Coomaraswamy, 1997b, s. 128). Podział pracy zamienia nowoczesnego robotnika w trybik maszyny, niezdolny samodzielnie wytworzyć ani odpowiedzialnie współtworzyć żadnej pełnej, skończonej rzeczy (Coomaraswamy, 1997b, s. 141); jego osobowość nie odzwierciedla się w produkcji. Według Coomaraswamy'ego (2004h, s. 122) sposób wykonywania pracy typowy dla społeczeństw tradycyjnych czyni wytwórców wolnymi i odpowiedzialnymi. Społeczeństwo złożone z twórców-artystów posiada cechy „organizmu społecznego”, podczas gdy to owładnięte produktywizmem, uformowane przez „system industrialny”, przypomina raczej „ludzkie mrowisko”. Członkowie pierwszego stanowią lud (w takim sensie, w jakim mówimy o kulturze ludowej), członkowie drugiego to tylko proletariatus (Coomaraswamy, 2004c, s. 53). W tradycyjnym społeczeństwie organicznym każda jednostka działa w sposób odpowiedzialny, to znaczy z powołania, w jakiejś wyspecjalizowanej dziedzinie i nie przeszkadza w tym istnienie klas czy kast (Coomaraswamy, 2004b, s. 205); każdy człowiek tworzy w całości określony rodzaj wykończonych produktów i na tym polega dobrze pojęty, przednowoczesny podział pracy (Coomaraswamy, 1997b, s. 157). W ocenie hinduskiego myśliciela nie ma natomiast wielkich różnic między społeczeństwami wtłoczonymi w system industrialny funkcjonujący na bazie socjalistycznego i kapitalistycznego modelu gospodarki – w tym drugim przypadku przybiera on postać „tego potwora nowoczesnego wzrostu, państwa finansowo-handlowego” (Coomaraswamy, 1977g, s. 318). Przykrywającą go fikcją pozostaje w ocenie Coomaraswamy'ego polityczna wolność społeczeństw zachodnich, ponieważ – jak pisze myśliciel – „kpiną” jest nazywać wolnym społeczeństwo, które wytwarza tylko rzeczy pozbawione znaczenia rozumianego w wyjaśniony powyżej sposób (a takie są przedmioty codziennego użytku w stylu zachodnim) lub beużyteczne (a takie są przedmioty zbytku i dzieła sztuki w stylu zachodnim). Jest ono wolne jedynie w tym sensie – ironizuje hinduski filozof – że jego członkowie mają wolność wyboru między pracą a głodem (Coomaraswamy, 2004h, s. 116–117). Prawdę o wolności jednostki w zachodnich społeczeństwach ujawnia fakt, że większość pracowników codziennie marzy o wypoczynku, relaksie, wolnym czasie rozumianymi jako oderwanie się od pracy, ponieważ wykonują oni zajęcie, do jakiego nie mógłby wezwać ich Bóg ani ich własna natura, a jedynie handlowy popyt (Coomaraswamy, 2004h, s. 117). Według Coomaraswamy'ego „prawdziwa ekonomia polityczna” właściwy cel aktywności wytwórczej człowieka upatruje w czynieniu ludzi mądrymi i szczęśliwymi, nie w samym pomnażaniu dóbr kosztem fizycznej i duchowej degradacji ich producentów (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 25)¹⁶.

¹⁶ Cytat z pracy *Essays in National Idealism*.

W „normalnym społeczeństwie”, jak je nazywa autor, ludzie wykonują zawód z powołania i zazwyczaj dziedzicznie. Ogólny model takiego społeczeństwa opisał Platon. Jako jego najbardziej znane historyczne przykłady można zaś wskazać „feudalny porządek społeczny” średniowiecza czy indyjski „system kastowy”. Człowiek przynależy w nim do grupy wykonującej rodzaj pracy, do jakiego został najbardziej uzdolniony przez swoją naturę, a więc od chwili urodzenia. Dzięki temu – jak utrzymuje hinduski myśliciel – najlepiej służy ogółowi i najłatwiej mu osiągnąć osobistą doskonałość. Tak zorganizowane społeczeństwo o wyraźnej strukturze grupowej tworzy zarazem spójną jedność, ponieważ każdemu człowiekowi-twórcy potrzebne są dzieła wytwarzane przez innego wyspecjalizowanego profesjonalistę (Coomaraswamy, 2004f, s. 157–158). Krytyka takiego modelu społecznego najczęściej eksponowała cechujące go nierówności jako zarzewie międzygrupowych konfliktów, jednak Coomaraswamy (2004j, s. 222) bronił poglądu o jego organicznym charakterze, replikując, iż „kastowa czy feudalna organizacja społeczeństwa nie bardziej jest podziałem (...) niż złożona organizacja ciała fizycznego – znakiem zdeintegrowanej osobowości”. Argumentował mianowicie, że „system kastowy różni się od przemysłowego «podziału pracy», z jego «rozbiciem ludzkich zdolności», tym, że zakłada różnice w rodzajach odpowiedzialności, ale nie w stopniach odpowiedzialności”, toteż „organizacja funkcji taka jak ta, z jej wzajemnymi lojalnościami i obowiązkami, jest absolutnie nieporównywalna z naszym konkurencyjnym industrializmem” (Coomaraswamy, 1999, s. 36). Pisał, że kast nie uformowały ani uwarunkowania klasowe (w sensie marksistowskim), ani „uprzedzenia rasowe”; te ostatnie uważał zresztą za typowe dla „zachodnich, demokratycznych narodów” (Coomaraswamy, 1946, s. 13). W ocenie hinduskiego myśliciela system kastowy był najbardziej udaną próbą zbliżenia się do porządku społecznego, który pozwala osiągnąć zgodność interesów bez „konkurencyjnej równości”, tj. rywalizacji jednostek i grup, zatruwającej ludzkie życie w nowoczesnych społeczeństwach (Durai Raja Singham, Fitzgerald 2011, s. 22)¹⁷. Wbrew współczesnym opiniom system kastowy nie wykluczał przy tym wolności indywidualnej – Coomaraswamy (1977a, s. 120) raz jeszcze przywołuje tu swój ulubiony przykład Indii, gdzie, jak wywodzi, zasady kastowe regulowały kwestie związane z małżeństwem, dietą czy codziennymi zachowaniami, a zarazem istniała nieograniczona wolność religijna i wolność myśli. Autor ten odwoływał się też do uznawanego na Zachodzie autorytetu moralnego Mahatmy Gandhiego, podkreślając, że choć duchowy przywódca Hindusów stara się rozwiązać problem „niedotykalnych”, to „nadal wierzy w teorię systemu kastowego”, gdyż odrzucenie kast oznaczałoby zredukowanie wszystkich ludzi do stanu „nowoczesnych proletariuszy”, którzy nie znają powołania, a jedynie pracę zarobkową (Coomaraswamy, 1946, s. 19). Przecistawiając jako realną wolność człowieka w systemie kastowym fikcyjnej

¹⁷ Cytat z tekstu *A University Course in Indian Art*.

wolności jednostki w kapitalistycznej bądź socjalistycznej gospodarce przemysłowej, autor ten pojmował ją jednak wyraźnie selektywnie, skoro z aprobatą podkreślał, że w tradycyjnej hinduistycznej „strukturze społecznej i religijnej” zajęcia niewynikające z powołania ani przynależności kastowej, choćby najlepiej wykonywane, są najpoważniejszym z grzechów, surowo karanym przez państwo (Durai Raja Singham, Fitzgerald, 2011, s. 22)¹⁸.

Jak zobaczyliśmy, z rozwiniętej przez siebie antropologii hinduski myśliciel wyprowadzał wizję porządku społeczno-politycznego w założeniu przeciwstawną typom społeczeństwa i gospodarki uformowanym przez cywilizację nowoczesną. Z pozycji swego tradycjonalizmu odrzucał zarówno kapitalistyczny, jak i socjalistyczny porządek w krajach uprzemysłowionych, choć ostrze krytyki kierował głównie przeciw liberalnym ekonomicznie i politycznie państwom zachodnim. Nie może to zaskakiwać, ponieważ sam miał z takimi do czynienia, mieszkając i pisząc na Zachodzie, najpierw jako poddany brytyjski, a następnie jako imigrant w Stanach Zjednoczonych. Podobnie jak marksiści, choć z diametralnie odmiennych powodów, argumentował, że w państwach kapitalistycznych o industrialnym typie gospodarki formalna wolność obywatelska jednostek pozostaje fikcją, skrywającą realne zniewolenie. Myśl Coomaraswamy'ego była więc nacechowana wyraźnym antyokcydentalizmem, któremu towarzyszyła apologia wzorców życia zbiorowego społeczeństw nieeuropejskich, archaicznych, zwłaszcza azjatyckich¹⁹. W istocie jednak stanowiąca jej rdzeń krytyka świata nowoczesnego wyrosła z inspiracji zachodnich, konkretniej zaś angielskich.

Uważny czytelnik mógł już zauważyć, że idee Coomaraswamy'ego zarówno w swej warstwie krytycznej, jak i postulatywnej wpisują się w nurt koncepcji neośredniowiecznych. Hinduski autor prezentował optykę antykapitalistyczną, ale nie z pozycji socjalistycznych. W nowoczesnej cywilizacji przemysłowej dostrzegał paradoksalne połączenie atomizmu społecznego z kolektywizmem. Przeciwwstawiał jej tradycyjny, to znaczy – przednowoczesny typ społeczeństwa, uporządkowany w tym sensie, że podzielony na wyraźnie zróżnicowane, choć wzajemnie współzależne klasy bądź kasty (można by też dodać: cechy, gildie),

¹⁸ Cytat z tekstu *Mediaeval and Modern Hinduism*.

¹⁹ Może się tutaj nasunąć pytanie: Czy antyokcydentalizm nie zawiera się już *implicite* w samym antyindustrializmie Coomaraswamy'ego, skoro przemysłowy typ gospodarki stanowi wyróżnik cywilizacji zachodniej? Nie wydaje się to jednak słuszne, gdyż w XX w. mieliśmy do czynienia z modelami uprzemysłowienia alternatywnymi wobec zachodniego, takimi jak radziecki, chiński czy indyjski model industrializacji. Co więcej, miały one już w XIX stuleciu godne uwagi precedensy w postaci wariantów industrializacji, w których uprzemysłowieniu towarzyszyło rozmyślane zachowanie dystansu do zachodnich wzorców społecznych, politycznych i aksjologicznych, jak industrializacja Japonii w epoce Meiji czy jeszcze wcześniej polityka przemysłowa Muhammada Alego paszy w Egipcie, a nawet w samej Europie „pruska droga do kapitalizmu” – *Sonderweg* (zob. np. Szlajfer 2005; Gaziński 2005; Kofman 1992). Antyindustrializmu nie można więc w prosty sposób zrównywać z antyokcydentalizmem, ponieważ industrializacja nie jest tożsama z okcydentalizacją.

różniące się między sobą rodzajem wytwarzanych dóbr oraz wykonywanej pracy traktowanej jako całościowy wzorzec życia i realizacja powołania. Potępiał industrializm i nowoczesne metody produkcji, chwalał natomiast rzemiosło jako sposób produkcji będący zarazem wytwórstwem przedmiotów codziennego użytku i tworzeniem dzieł sztuki, który w przeciwieństwie do uniformizujących przedmioty fabrycznych procesów produkcyjnych pozwala się ujawnić twórczej osobowości artysty-twórcy i zbiorowej indywidualności jego kultury, a tym samym zapewnia ludziom istotną, nie fikcyjną wolność.

Modę na polityczne, społeczne, a także ekonomiczne i artystyczne koncepcje neosredniowieczne zrodził w Europie romantyzm, ściślej zaś romantyzm germańskiego kręgu kulturowego – niemiecki i angielski. Wszystkie wymienione w poprzednim akapicie hasła przyświecały również myśli i działalności późnoromantycznego krytyka sztuki i filozofa społecznego Johna Ruskina (1819–1900)²⁰ oraz malarza i architekta Williama Morrisa (1834–1896), propagatora tak zwanego socjalizmu gildyjnego²¹. Poglądy obu autorów dały pobudkę do powstania w Anglii pod koniec lat 80. XIX wieku ruchu „sztuk i rzemiosł” (*Arts and Crafts*), piętnującego ekonomiczne i kulturowe konsekwencje industrializmu, a stawiającego sobie za cele odrodzenie rzemiosła jako antidotum na deformację społeczeństwa przez gospodarkę kapitalistyczną, upowszechnianie ideału sztuki stosowanej w miejsce sztuki elitarnej czy akademickiej oraz wzorców wolnego rzemieślnika-artysty i tradycyjnych zrzeszeń rzemieślniczych jako ideału społecznego (Naylor, 1971; Pevsner, 1978, s. 9–15, 39–52).

Młodemu Coomaswamy'emu pomogło zapoznać się z poglądami Ruskina i Morrisa zawarte w 1902 roku pierwsze małżeństwo z Ethel Mairet (1872–1952), znaną później szeroko w Wielkiej Brytanii z wysiłków na rzecz odrodzenia tradycyjnego tkactwa, barwiarstwa i ręcznego przedzenia (Coomaraswamy R.P., 2004, s. 3; Robertson, 2005)²². Zamieszkawszy na stałe w Anglii w 1907 roku, oboje małżonkowie związali się z ruchem sztuk i rzemiosł, w którym działał brat Ethel, złotnik Frederick James Partridge (1877–1946). Rolę jego przywódców odgrywali grafik Walter Crane (1845–1915) i architekt Charles Robert Ashbee (1863–1942), dwaj uczniowie Morrisa (Pevsner, 1978, s. 15–17; Crawford, 1986; O'Neill, 2010). Coomaswamy zbliżył się zwłaszcza do Ashbee'go (Wroth, 2007, s. XI), dawnego znajomego Ethel, który odnowił dla nich zrujnowany starodawny Norman Chapel House w Broad Campden, sam zaś kierował założoną przez siebie Konfraternią i Szkołą Rękodzielniczą w pobliskim Chipping Campden. Swoją pierwszą książkę wydaną po osiedleniu się w Anglii, Średniowieczną sztukę syngaleską (Coomaraswamy, 1908), do której zgodnie z ideałami ruchu sztuk i rzemiosł własnoręcznie wykonał

²⁰ Zob. np. Ruskin (1900, 1977), Henderson (2001).

²¹ Zob. np. Waithe (2006), Vaninskaya (2010).

²² Opublikowała m.in. Mairet (1920; 1939).

ilustracje, Coomaraswamy odbił na prasie drukarskiej Kelmscott Press, należącej niegdyś do Williama Morrisa (Coomaraswamy R.P., 2004, s. 3; Wroth, 2007, s. XI). Ashbee (1909) opatrzył przedmową jego kolejną książkę, o indyjskim rzemiośle. W przeciwieństwie do Crane'a, który wzorem Morrisa negocjował gospodarcze i cywilizacyjne znaczenie maszyn, Ashbee przyjmował, że nie da się ich już usunąć z życia społecznego, lecz można zhumanizować ich użytkowanie (Pevsner, 1978, s. 15–17). Wpływ jego poglądów wyraźnie daje się zauważyć u Coomaraswamy'ego (mimo całego jego tradycjonalizmu), który trzydzieści lat później, w 1937 roku, przekonywał, że wbrew twierdzeniom swoich krytyków nigdy nie postulował literalnie rozumianego powrotu do średniowiecza i że współczesna budka telefoniczna może być wykonana równie tradycyjnymi metodami, co niegdyś katedra (Coomaraswamy, 2004f, s. 164, 171–172).

Podobnie jak inni myśliciele tradycjonalistyczni Ananda Coomaraswamy przeciwstawiał społeczeństwa archaiczne społeczeństwu nowoczesnym. Na podstawie studiów nad sposobem życia tych pierwszych budował antropologię, z której wyprowadzał wniosek, że nowoczesny ład społeczny, ekonomiczny i polityczny jest niezgodny z naturą ludzką. Według myśliciela człowiek musi bowiem w świecie i własnej naturze odczytywać znaczenie, które pochodzi ze sfery boskiej. Umożliwiają mu to symbole zawarte w mitach, które przechowuje kultura. Człowiek wyraża symbole i mity za pomocą sztuki – jest z natury twórcą i artystą. Świeckość społeczeństw nowoczesnych oddzieliła sferę ludzką od boskiej. Według Coomaraswamy'ego skutkuje to jałowym przemysłowym produktywizmem w gospodarce oraz bezsensowną, abstrakcyjną „sztuką” w kulturze. W społeczeństwie nowoczesnym, niezależnie od jego konkretnego ustroju politycznego i ekonomicznego, wolność jednostki jest fikcją, ponieważ zmusza ono człowieka do życia nietwórczego, czyli nienaturalnego. Drogę do naprawy tego stanu widział Coomaraswamy w reformie społeczeństwa w duchu neośredniowiecznym. Paradoksalnie, antyokcydentalistyczna wizja filozofa miała w istotnej mierze źródła zachodnie. Wykazuje ona bowiem wpływ antynowoczesnych, neośredniowiecznych idei angielskiego ruchu sztuk i rzemiosł, którymi Coomaraswamy przejął się podczas młodości w Wielkiej Brytanii.

Literatura

- Ashbee, C.R. (1909). „Foreword”. W: A.K. Coomaraswamy, *The Indian Craftsman*. London: Probsthain.
- Bartyzel, J. (2019). *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii*. Warszawa–Radzymin: Von Borowiecky.
- Coomaraswamy, A.K. (1908). *Mediaeval Sinhalese Art*. Broad Campden: Essex House Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1934). *The Transformation of Nature in Art*. Cambridge: Harvard University Press.

- Coomaraswamy, A.K. (1946). *The Religious Basis of the Forms of Indian Society: Indian Culture and English Influence. East and West*. New York: Orientalia.
- Coomaraswamy, A.K. (1977a). „Introduction to the Art of Eastern Asia”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1977b). „Recollection, Indian and Platonic”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 2. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1977c). „The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1977d). „The Part of Art in Indian Life”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1977e). „Chinese Painting at Boston”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1977f). „The Nature of Buddhist Art”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1977g). „Symptom, Diagnosis and Regimen”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1993). *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1997a). „Ātmayajña: Self-Sacrifice”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Door in the Sky: Coomaraswamy on Myth and Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1997b). „A Figure of Speech or a Figure of Thought?”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Door in the Sky: Coomaraswamy on Myth and Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1997c). „Svayamātr̥ṇṇā: Janua Coeli”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Door in the Sky: Coomaraswamy on Myth and Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1997d). „The Symbolism of the Dome”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Door in the Sky: Coomaraswamy on Myth and Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, A.K. (1999). *Hinduism and Buddhism*. New Dehli: Indira Gandhi National Centre for the Arts.
- Coomaraswamy, A.K. (2004a). „Primitive Mentality”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004b). „What is Civilization?”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004c). „The Bugbear of Literacy”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004d). „The Christian and Oriental, or True, Philosophy of Art”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004e). „Imitation, Expression and Participation”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.

- Coomaraswamy, A.K. (2004f). „Is Art a Superstition or a Way of Life?”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004g). „Quod Factum Est in Ipso Vita Erat”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004h). „Why Exhibit Works of Art?”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004i). „Eastern Wisdom and Western Knowledge”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, A.K. (2004j). „The Nature of «Folklore» and «Popular Art»”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Coomaraswamy, R.P. (1997). „Preface”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Door in the Sky: Coomaraswamy on Myth and Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Coomaraswamy, R.P. (2004). „Introduction”. W: R.P. Coomaraswamy (red.). *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- Crawford, A. (1986). C.R. Ashbee. *Architect, Designer and Romantic Socialist*. New Haven: Yale University Press.
- Dębowski, J. (1996). „Antropologia filozoficzna”. W: R. Banajski, W. Krajewski (red.). *Słownik pojęć filozoficznych*. Warszawa: Scholar.
- Durai Raja Singham, S. (2011). „Preface”. W: S. Durai Raja Singham, J.A. Fitzgerald (red.). *The Wisdom of Ananda Coomaraswamy: Reflections on Indian Art, Life and Religion*. Bloomington: World Wisdom.
- Durai Raja Singham, S., Fitzgerald, J.A. (2011). *The Wisdom of Ananda Coomaraswamy: Reflections on Indian Art, Life and Religion*. Bloomington: World Wisdom.
- Gaziński, B. (2005). „Wizja Jawaharlala Nehru rozwoju gospodarczego niepodległych Indii”. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, 11, s. 151–161.
- Henderson, W. (2001). *John Ruskin's Political Economy*. London–New York: Routledge.
- Jedliński, M. (2019). *Ku przeszłości! René Guénon, Julius Evola i nurty tradycjonalizmu. Studium z filozofii kultury*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kofman, J. (1992). *Nacjonalizm gospodarczy – szansa czy bariera rozwoju. Przypadek Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*. Warszawa: PWN.
- Lewellen, T. (2010). *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lipsey, R. (1977). „Introduction”. W: R. Lipsey (red.). *Coomaraswamy: Selected Papers*. T. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Mairet, E. (1920). *A Book on Vegetable Dyes*. Ditchling: St. Dominic's Press.
- Mairet, E. (1939). *Hand-Weaving To-day: Traditions and Changes*. London: Faber and Faber.
- Mikolejko, Z. (1998). *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*. Warszawa: IFiS PAN.
- Naylor, G. (1971). *The Arts and Crafts Movement: A Study of Its Sources, Ideals and Influence on Design Theory*. Cambridge: The MIT Press.

- O'Neill, M. (2010). *Walter Crane: The Arts and Crafts, Painting and Politics 1875–1890*. New Haven: Yale University Press.
- Pevsner, N. (1978). *Pionierzy współczesności. Od Williama Morrisa do Waltera Gropiusa*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Podsiad, A. (1983). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. Warszawa: Pax.
- Robertson, K. (2005). „Resistance and Submission, Warp and Weft: Unraveling the Life of Ethel Mairet”. *Textile*, 3, s. 292–317.
- Ruskin, J. (1900). *Gałązka dzikiej oliwy. Cztery odczyty: o pracy, handlu, wojnie i przyszłości Anglii*. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego.
- Ruskin, J. (1977). *Sztuka, społeczeństwo, wychowanie. Wybór pism*. Wrocław: Ossolineum.
- Sedgwick, M. (2023). *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*. New York: Oxford University Press.
- Szljajfer, H. (2005). *Droga na skróty. Nacjonalizm gospodarczy w Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowo-Wschodniej w epoce pierwszej globalizacji*. Warszawa: ISP PAN.
- Vaninskaya, A. (2010). *William Morris and the Idea of Community. Romance, History and Propaganda 1880–1914*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Waithé, M. (2006). *William Morris's Utopia of Strangers: Victorian Medievalism and the Ideal of Hospitality*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Wielomski, A. (2003). *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789–1830*. Kraków: Arcana.
- Wielomski, A. (2023). *Konserwatyzm ezoteryczny*. Warszawa: Fundacja Pro Bona Vita.
- Wroth, W. (2007). „Editor's Preface”. W: W. Wroth (red.). *Figures of Speech or Figures of Thought: The Traditional View of Art*. Bloomington: World Wisdom.

Streszczenie

Podobnie jak inni myśliciele tradycjonalistyczni, Ananda Coomaraswamy (1877–1947) przeciwstawiał społeczeństwa archaiczne społeczeństwom nowoczesnym. Na podstawie studiów nad sposobem życia tych pierwszych budował antropologię, z której wyprowadził wnioski, że nowoczesny ład społeczny, ekonomiczny i polityczny jest niezgodny z naturą ludzką. Według Coomaraswamy'ego człowiek musi bowiem w świecie i własnej naturze odczytywać znaczenie, które pochodzi ze sfery boskiej. Umożliwiają mu to symbole zawarte w mitach, które przechowuje kultura. Człowiek wyraża symbole i mity za pomocą sztuki – jest z natury twórcą i artystą. Świeckość społeczeństw nowoczesnych oddzieliła sferę ludzką od boskiej. Według Coomaraswamy'ego skutkuje to jałowym przemysłowym produktywizmem w gospodarce oraz bezsensowną, abstrakcyjną „sztuką” w kulturze. W społeczeństwie nowoczesnym, niezależnie od jego konkretnego ustroju politycznego i ekonomicznego, wolność jednostki jest fikcją, ponieważ zmusza ono człowieka do życia nietwórczego, czyli nienaturalnego. Coomaraswamy widział drogę do naprawy tego stanu w reformie społeczeństwa w duchu neośredniowiecznym.

Słowa kluczowe: Ananda Coomaraswamy, tradycjonalizm, antropologia polityczna, natura ludzka, sztuka