

HISTORIA

KLASYCZNEJ

FILOZOFII

INDYJSKIEJ

CZĘŚĆ TRZECIA:

SZKOŁY NIEBRAMIŃSKIE –

ADŻIWIKIZM

DŻINIZM



DIALOG



PIOTR BALCEROWICZ

ŚWIAT ORIENTU

Historia klasycznej filozofii indyjskiej

**Część trzecia:
szkoły niebramińskie – adźiwikizm i dżinizm**

[Kup książkę](#)

Piotr Balcerowicz

Historia

klasycznej filozofii indyjskiej

Część trzecia:
szkoły niebramińskie – adźwikizm i dżinizm

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG 

Warszawa 2016

[Kup książkę](#)

Redakcja i korekta
Artur Zwolski

Projekt okładki
Ewa Majewska

Skład i łamanie
Piotr Balcerowicz

Objętość: 48 arkuszy wydawniczych

Wydanie publikacji oraz prace badawcze nad jej przygotowaniem zostały
wsparte przez Narodowe Centrum Nauki w ramach projektu badawczego pt.
„Historia klasycznej filozofii indyjskiej: szkoły niebramińskie” nr
2011/01/B/HS1/04014

Copyright © by Piotr Balcerowicz and Wydawnictwo Akademickie „DIALOG”
Anna Parzymies Sp. z o.o. 2016

ISBN 978-83-8002-642-1

Wydawnictwo Akademickie „DIALOG” Anna Parzymies Sp. z o.o.
00–112 Warszawa, ul. Bagno 3 m. 218
tel./faks 22 620 87 03
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
www.dialog.edu.com.pl

Spis treści

Wstęp	7
3.2. Klasyczne szkoły niebramińskie	10
3.2.1. Szkoła determinizmu (<i>ājīvika</i>)	15
3.2.1.1. Adźiwikowie? A co to takiego?	15
3.2.1.2. Przedstawiciele i literatura	23
3.2.1.3. Przeznaczenie i determinizm a wyzwolenie	57
3.2.1.4. Ascetyzm i <i>saṅgha</i>	92
3.2.1.5. Dusza, byt i kosmos	109
3.2.1.6. Atomizm i żywioły	126
3.2.1.7. Metempsychoza, karman, etyka	136
3.2.1.8. Epistemologia	159
3.2.2. Dżinizm	180
3.2.2.1. Początki i twórcy	180
3.2.2.2. Literatura i przedstawiciele	189
3.2.2.3. Pierwotna doktryna dżinijska, pouczenie Parśwy i Mahawiry	305
3.2.2.4. Ontologia. Byt, substancje, atomistyka	336
3.2.2.5. Etyka, ascetyzm, soteriologia, religia	444
3.2.2.6. Epistemologia. Poznanie i kryteria poznawcze	513
3.2.2.7. Teoria wieloaspektowości bytu	569
Skróty i bibliografia	643

W kolejnych tomach (część druga i czwarta) – w przygotowaniu

- [3.1. Klasyczne szkoły bramińskie – kontynuacja]
 - 3.1.4. Szkoła dualizmu i ewolucji (*sāṃkhya*)
 - 3.1.5. Szkoła mistycyzmu i samodyscypliny (*yoga*)
 - 3.1.6. Szkoła egzegezy rytuału (*mīmāṃsā*)
 - 3.1.7. Szkoła idealizmu (*vedānta*)
- [3.2. Klasyczne szkoły niebramińskie – kontynuacja]
 - 3.2.3. Buddyzm
 - 3.2.4. Materialiści (*lokāyata, cārvāka*)
 - 3.2.5. Sceptycy
- 4. Ujęcie problematyczne wybranych zagadnień
 - 4.1. Związki między filozofią indyjską i grecką w dobie starożytnej
 - 4.2. Filozofia języka itp.
- 5. Indeks



Wstęp



Filozofia ma więc z religią ten sam cel i treść, tyle tylko, że jej formą nie jest wyobrażenie, lecz myślenie. Dlatego postać religii jest niezadowolająca dla bardziej wykształconej świadomości – musi ona chcieć poznawać, musi znieść formę religii – ale tylko dlatego, żeby usprawiedliwić jej treść. ... Ale w ten sposób utwierdzone jest również stanowisko filozofii. Poznanie prawdy jest celem samo w sobie i dla siebie samego, nie ma swojego celu poza sobą w czymś innym.

G.W.H. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*

Kilkanaście już lat upływa od ukazania się pierwszego tomu cyklu *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, dużo więcej, niż było to planowane. Nietypowo też, po *Części pierwszej: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody* (2003) powstaje od razu *Część trzecia: szkoły niebramińskie – adźiwikizm i dżinizm*, co wiąże się z prowadzonymi przeze mnie wieloletnimi badaniami nad tymi dwiema mało znanymi (w wypadku dżinizmu) lub całkiem nieznanymi (w wypadku adźiwikizmu) tradycjami filozoficznymi Indii, co zaważyło na zmianie kolejności powstawania poszczególnych tomów.

Obydwa ruchy filozoficzno-religijne aktualnie tu omawiane łączą zarówno ich wspólne korzenie i ich bliskie historyczne związki, jak i fakt, że obie nieco poprzedzają powstanie buddyzmu. Same terminy ‘adźiwikizm’ i ‘adźiwikowie’ zupełnie nie czytelnikowi nie powiedzą, choć był to za czasów imperium Maurjów, między IV a II w. p.n.e., jeden z najważniejszych ruchów religijno-ascetycznych i filozoficznych w Indiach, zaraz po buddyzmie. Niniejszy tom przedstawia po raz pierwszy po polsku zarys adźiwikizmu, ascetycznego ruchu adźiwików, niedostatecznie zbadanego, a znanego wyłącznie z przekazów z drugiej ręki. Kojarzony on jest przede wszystkim z radykalnym determinizmem, naciskiem na zasadę niekrzywdzenia i skrajnymi praktykami ascetycznymi. W niniejszym tomie znajdujemy najobszerniejsze do tej pory omówienie filozofii tego ruchu w ogóle, a przede wszystkim wnikliwą rekonstrukcję myśli adźiwików, być może pierwszych atomistów na świecie, pozszywaną ze strzępów rozproszonych w różnych tekstach, ale też i w inskrypcjach, przy czym pewnych informacji dostarcza także materiał archeologiczny. Powstanie niniejszego opracowania na temat adźiwików poprzedziło ukazanie się pierwszej na świecie od 1951 roku monografii im poświęconej (BALCEROWICZ (2016c)), która rekonstruuje przede wszystkim historię tego ruchu i jego związki z dżinizmem,

opisuje centrum religijne adźiwików na Wzgórzach Barabar i Nagardżuni w Biharze (Bihār) oraz ich sztukę, jaka wywarła poważny wpływ na sztukę buddyzmu. Wspomniana najnowsza monografia – podobnie jak wcześniejsza praca na ten temat (BASHAM (1951)) – omawia jednak filozofię adźiwików niejako przy okazji pogłębionego rysu historycznego, natomiast niniejszy tom jest w pewnym sensie pierwszym na świecie tak szerokim opracowaniem poświęconym filozofii adźiwikizmu na świecie, gdzie osią centralną jest przede wszystkim rekonstrukcja doktryny adźiwików, a nie próba odtworzenia ich dziejów.

Ponowne odczytanie historii i myśli adźiwików, dokonane na kartach niniejszego tomu, jak i we wspomnianej monografii (BALCEROWICZ (2016c)) radykalnie zmienia nasze dotychczasowe rozumienie początków dżinizmu, zarówno historii jego twórców, jak i genezy samej doktryny. Dżiniści, podobnie jak adźiwikowie, kojarzeni są z surowymi praktykami ascetycznymi i bezwzględny zakazem zabijania wszelkich istot żywych. To właśnie w zasadzie niekrzywdzenia (*ahimsā*), konsekwentnie realizowanej i propagowanej przez dżinistów, należy szukać korzeni idei biernego oporu (*satyāgraha*), tj. walki bez użycia przemocy, wprowadzonej przez Mohandasa Karamczanda ‘Mahatmę’ Gandhiego. Część trzecia jest z całą pewnością najbardziej wyczerpującym przedstawieniem myśli dżinijskiej jako takiej w języku polskim, ale też i jednym z najobszerniejszych przekrojowych omówień tego nurtu filozoficznego w ogóle. Trzy dotychczas dostępne opracowania w języku polskim – FRAUWALLNER (1990), SCHUBRING (2003) i BALCEROWICZ (2003a) – albo skupiały się na przedstawieniu historii dżinizmu jako religii z niewielkim uwzględnieniem filozofii, albo były dość fragmentaryczne. Obecne opracowanie ma wypełniać tę lukę.

Niniejszy tom *Historii klasycznej filozofii indyjskiej* nie będzie ostatnim – przewidziane są co najmniej dwie kolejne części. Część druga będzie przedstawieniem do tej pory nieomówionych nurtów filozofii bramińskiej, a w części czwartej zostanie przedstawiona historia filozofii buddyzmu i innych nurtów niebramińskich, w tym sceptyków i materialistów.

Założeniem, które przyświecało niniejszej pracy jest przekonanie, które powinno być punktem wyjścia wszelkich studiów nad filozofią czy kulturą, że właściwa analiza myśli i idei powinna być przeprowadzana na materiale źródłowym w języku, w jakim były one formułowane i przekazywane. Zgodnie z tym założeniem tak niniejszy tom, jak i całość serii *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, jest wynikiem analizy tekstów oryginalnych dostępnych w kilku językach, przede wszystkim w prakrytach (głównie ardhamagadhi, magadhi i maharasztri), w sanskrycie, palijskim i apabhrańśi (*apabhraṃśa*).

Wszystkie przytaczane w tomie cytaty są przekładami własnymi, maksymalnie dosłownymi. Żaden z tekstów tu przytaczanych, związanych z adźiwikizmem

i dżinizmem nigdy nie był wcześniej tłumaczony na język polski, a rzadko też na jakikolwiek inny język. Jeśli zdarza się, że dostępne są przekłady danego ustępu na inne języki dokonane przez innych autorów, staram się podawać odnośniki w przypisach lub w bibliografii przy źródłach. Z zasady bibliografia jest tak skonstruowana, że najpierw podaje wydania oryginalne, a potem dostępne przekłady na inne języki (z reguły angielski lub niemiecki).

Podobnie jak w poprzednim tomie, do zapisu wyrazów indyjskich w alfabecie łacińskim stosuję konsekwentnie międzynarodową transkrypcję naukową (z zasady w nawiasach). W tekście stosuję system spolszczania wyrazów indyjskich, z reguły biorąc za podstawę wersję sanskrycką, a wyrazy indyjskie spolszczam zgodnie ze standardową konwencją przyjętą m.in. w *Studiach Indologicznych* (SI). W nawiasach podaję także terminy oryginalne: w języku palijskim (p.), w prakrycie (pr.), w sanskrycie (s.), hindi (h.) lub w grece (gr.). W sytuacji, gdy analizie i przekładowi poddawany jest materiał prakrycki lub palijski, to jako podstawowy termin widnieje w nawiasie termin oryginalny, prakrycki, ale zaraz po nim podaję jego ewentualny odpowiednik w sanskrycie.

Na końcu poszczególnych rozdziałów – w ‘lekturach uzupełniających’ – podaję odsyłacze do podstawowej bibliografii, przydatnej w dalszych studiach. Z reguły są to monografie, studia i opracowania danego zagadnienia. W miarę możliwości staram się przede wszystkim uwzględnić pozycje dostępne w języku polskim, choć akurat w wypadku zagadnień omawianych w *Części trzeciej: szkoły niebramińskie – adźiwikizm i dżinizm* literatury im poświęconej w języku polskim praktycznie brak, poza kilkoma nielicznymi wyjątkami. Bibliografia podana na końcu książki z konieczności nie jest wyczerpująca, choć staram się, aby była w miarę pełna. Odnośniki do podstawowych edycji i przekładów tekstów oryginalnych podaję w bibliografii. Dana pozycja bibliograficzna (wskazana przez skrót) w pierwszej kolejności wymienia najważniejszą edycję (edycje), a na drugim miejscu przekłady lub opracowania, które zawierają przekład danego dzieła na język europejski. Odsyłaczami do pozycji bibliograficznych są symbole-skróty tytułów oryginalnych – z reguły prakryckich, palijskich lub sanskryckich – podawane w nawiasach za polskimi tytułami indyjskich dzieł filozoficznych.

Numeracja rozdziałów odpowiada podziałowi indyjskiej filozofii na okresy historyczne i szkoły¹.

[Śrinagar, czerwiec 2015 r.]

¹ Według chronologii w: BALCEROWICZ (2003b: 32).

3.2. Klasyczne szkoły niebramińskie

Mędrzec bowiem nie może podlegać niczym rozkazom, lecz sam musi rozkazywać, i nie może słuchać innego, ale na odwrót, mniej mądry musi go słuchać.

Arystoteles: *Metafizyka*

ereny północno-wschodnich Indii, na wschód od zbiegu Gangesu (Gaṅgā) i Jamuny (Yamunā), miejsca zwanego w tradycji bramińskiej Prajagą (Prayāga, ob. Allahabad, 25°42' N, 81°88' E), aż do początku II w. p.n.e., nie należały jeszcze do tzw. Arjawarty (*Āryāvarta*), tj. 'Siedziby Szlachetnych', gdzie obowiązywały w pełni bramińskie zasady hierarchicznego społeczeństwa kastowo-warnowego. Obszar ten znajdował się w jakiejś części poza bezpośrednią polityczną dominacją ortodoksji bramińskiej, choć z pewnością docierały tam intensywne wpływy kultury bramińskiej, a konfrontacja dwóch odmiennych kultur, tożsamości religijno-etnicznych, światopoglądów i wzorców społeczno-politycznych musiała prowadzić do istotnego przewartościowania dotychczas uznawanych systemów wartości i wyobrażeń². Były to obszary o odrębnej kulturze politycznej i tożsamości kulturowej, gdzie tradycyjnie dominowały oligarchie, a nie monarchie, będące wyznacznikiem struktur władzy na terenach zdominowanych przez kulturę Ariów. Te tereny na wschód od Prajagi, zwane przez BRONKHORSTa (2007b) 'Wielką Magadhą', odróżniały się od wiejskiej kultury Ariów inną organizacją społeczno-przestrzenną, w tym osadami miejskimi, pierwszymi na terenach subkontynentu indyjskiego od czasu urbanistycznej cywilizacji Doliny Indusu, ale także innym zespołem wierzeń, gdzie standardem była wiara w reinkarnację, przekonanie o jakiejś formie determinizmu, który powoduje, że rezultaty ludzkich uczynków nieuchronnie powracają do sprawcy, oraz charakterystyczne formy pochówku: kurhany o podstawie okręgu. Gwałtowne zmiany w strukturze społecznej, związane z powstawaniem miast, stanowiących zarówno centra władzy politycznej i zgromadzonego kapitału, jak i ośrodki intensywnej wymiany idei i poglądów, stanowiły podatny grunt dla rozkwitu nowej myśli, nowych aspiracji społecznych i nowych prądów społecznych aspiracje te wyrażających³.

Wskutek procesów politycznych, gospodarczych i społecznych bliżej zarysowanych w *Części pierwszej* (Rozdział 1.2.4. „Początki myśli niebramińskiej”)

² Patrz BALCEROWICZ (2003b: 111–112), BRONKHORST (2007b: 1–9).

³ Szerzej na temat kontekstu społeczno-politycznego patrz BALCEROWICZ (2003b: 111–136) oraz BRONKHORST (2007b).

pojawiły się w wiekach VI i V p.n.e. na terenach północno-wschodnich Indii liczne ruchy religijne, które łączyły pewne cechy wspólne. W sferze ideologicznej wskazywały one na cierpienie jako jeden z podstawowych elementów egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Doznanie uniwersalnej bolesności, niepohamowane pragnienia rządzące postępowaniem i niezdolność pojmowania immanentnej natury świata są nieodłącznymi atrybutami *conditionis humanae*. Antidotum i środkiem zbawczym miała być swoista rewolucja. Bynajmniej jednak nie postulowano radykalnej przemiany społecznej, przekształcenia systemu politycznego czy zmiany struktury własności.

Remedium na bólczki świata codziennego doświadczenia dopatrywano się przede wszystkim w samej jednostce: postulatem było wycofanie się z otaczającego świata do sfery wewnętrznej. Wolność należało uzyskać nie wskutek metamorfozy świata zewnętrznego lecz przez transformację wewnętrzną: zmianę własnej percepcji natury kosmosu i siebie. Na tym miał polegać radykalny przewrót – na wyjściu ze świata i jego zniewalających struktur. Symbolicznie określano owo wyjście ze świata, wiążące się także z porzuceniem ról społecznych i relacji rodzinnych, ‘wyruszeniem’ (pr. *pavvajjā*; p. *pabbajjā*; s. *pravrajyā*). W praktyce oznaczało to przyłączenie się do jakiejś mniej lub bardziej sformalizowanej wspólnoty (*saṅgha*) skupionej wokół pewnych ideałów i mistrza je nauczającego. Jednostka taka, która wyrzekła się świata, jego przyjemności i własnego statusu społecznego, stawiała się ascetą lub eremitą w określonej wspólnocie buddyjskiej jako żebrający mnich (p. *bhikkhu*; s. *bhikṣu*), dżinijskiej jako umartwiający się anachoreta (pr. *samaṇa*; s. *śramaṇa*), adżiwikowej jako nagi pokutnik (*acelaka*), żeby wymienić te, o których pamięć przetrwała. Cechą wszystkich tego typu mnichów-ascetów było to, że choć odrzucali wartości społeczne i wycofywali się ze świata, to jednocześnie byli całkowicie zależni od społeczeństwa, które ich karmiło, a niektórych także odziewało: wszyscy oni przemierzali Indie północno-wschodnie, a żyli z jałmużny.

Relacja społeczeństwa świeckiego i mnichów-ascetów była symbiotyczna, a bazowała na pojęciu daru (*dāna*), jednej z naczelných zasad społecznych interakcji i podstaw wymiany wewnątrz kulturowej. Laikat zyskiwał ogromną zasługę moralną (*punya*), przekazując mnichom-ascetom pożywienie, szaty i schronienie, a mnisi odwziewali się pouczeniem religijnym, tak samo zyskując moralną zasługę. Interesujące, że takie rozumienie wzbogacania własnej zasługi religijnej mogło być równie dobrze przedłużeniem realnych nierówności społecznych związanych ze statusem ekonomicznym i władzą: liczne i bogate dary przekazywane wielu ascetom i mnichom przynosiło dużo więcej zasługi niż jeden skromny datek albo choćby sama intencja obdarowania ascety przez biedaka,

który nie dysponował żadnym majątkiem⁴. Nie zawsze tak być musiało, ale wiele też wskazuje, że system duchowej wymiany daru-zasługi w praktyce często utrzymywał dysproporcje w społeczeństwie. W taki oto sposób nierówności z doczesności przenosić się mogły – wbrew założeniom sprawiedliwego ładu – do świata pozaziemskiego: kapitał ziemski spieniężał się w zaświatach i następnym wcieleniu. Przy czym mnisi dawali potrójnie: raz przyjmując jałmużnę od laikatu, tym samym dając laikatowi cenną możliwość zyskania zasługi w wyniku obdarowania przez nich mnicha, drugi raz – pouczając wyznawców świeckich o godnym życiu, trzeci raz – będąc żywym symbolem ścieżki duchowej, którą laikat mógł kontemplować.

Nie mamy żadnych informacji, jakoby takie zorganizowane grupy ascetów istniały wcześniej przed VI–V w. p.n.e. Można przypuszczać, że asceci gromadzili się wokół lokalnych przywódców duchowych, guru, ale nie zawsze relacje rządzące wspólnotą i kod postępowania musiały być wyraźnie sformalizowane. Z drugiej strony takie życie samotne bez kontroli grupy i kodu postępowania łatwo mogło prowadzić do nadużyć i wynaturzeń. Można więc przypuszczać, że szybko wykryły się wyraźnie zarysowane kody postępowania dla mniichów-ascetów, które określały to, co jest właściwe, a co niewłaściwe, a tym samym chroniły jednostki przed wypaczeniami, a jednocześnie zapewniały dobrą reputację wspólnocie, która nie tolerowała wynaturzeń godzących w standardy zakonne. O mnogości ruchów ascetyczno-religijnych zaświadcza kilka tekstów, z których najbardziej znane to dwa źródła buddyjskie: *Sutra o sieci [ułudy] Brahmy* (*Brahma-jāla-sutta*, DN 1) oraz *Sutra o owocach powściągnięcia* (*Sāmañña-phala-sutta*, DN 2), a także dżinijski *Wykład objaśnień* (Vy). Do czasów współczesnych z tych wszystkich ugrupowań religijnych i ascetycznych przetrwał tylko buddyzm i dżinizm. O pozostałych ruchach – adżiwikach, materialistach i sceptykach – przechowano pamięć w stopniu szczątkowym: nie pozostały po nich żadne bezpośrednie źródła pisane, a zatem ich doktryny trzeba odtwarzać z przekazów z drugiej ręki. O innych ruchach istnieją wzmianki uniemożliwiające sensowną rekonstrukcję ich historii czy doktryny. Niezwykle cenny, acz skrótowy zapis pouczeń sześciu mistrzów-ascetów, z którymi rywalizował Buddha o rząd dusz, napotykamy w *Sutrze o owocach powściągnięcia*. Owa szóstka nauczycieli-kontestatorów została – tytułem wstępu – pokrótce omówiona w *Części pierwszej* (Rozdział 1.2.4.2. „Pierwsi filozofowie-kontestatorzy”), do której tu odsyłam. Przedstawiani są oni sporadycznie także w sztuce (patrz Ryc. 1⁵).

⁴ Por. GOMBRICH (2006b: 116, 125–128).

⁵ Patrz Ryc. 1, s. 14, która przedstawia fragment sceny wielkiego cudu w Śrawasti. Malowidło w Adżancie, jaskinia XVII, przedsionek, ściana prawa, dolny prawy róg. Źródło: GRIFFITHS

Tym, co z całą pewnością łączyło pierwszych buddystów, dżinistów i adźiwików, to szczególna organizacja grup monastyczno-ascetycznych. Ich twórcy – Siddhartha Gautama Buddha, Wardhamana Mahawira i Gosiala Mankhaliputra – sformalizowane wspólnoty wędrownych mnichów-ascetów, którzy przestrzegają ściśle ustalonego przez swoich mistrzów duchowych kodu postępowania (*vinaya*), a którzy na czas pory deszczowej zaprzestają wędrówki i wiążą się tymczasowo z jednym miejscem (*vihāra*).

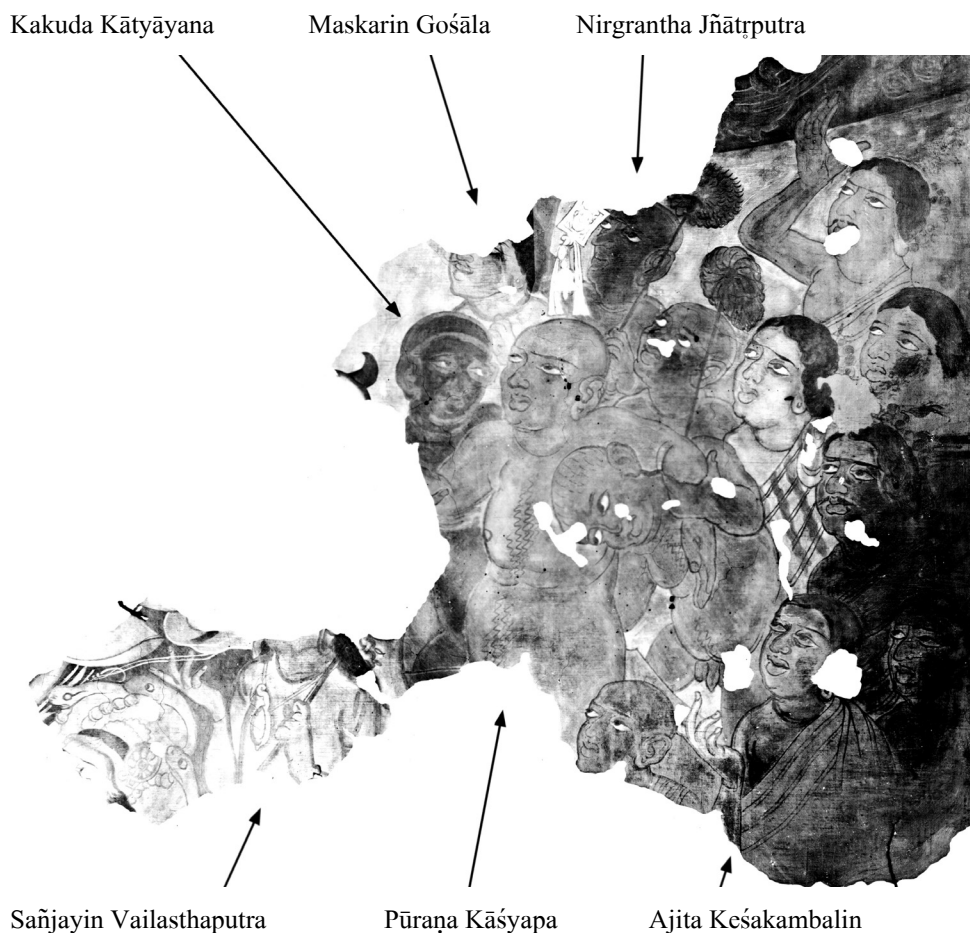
Choć zdecydowana większość tych ruchów, wliczając buddyzm, dżinizm i adźiwikizm, miała charakter przede wszystkim religijny, nastawiony na poszukiwania duchowe, których zwieńczeniem miało być wyzwolenie od nieustannego i wszechobecnego cierpienia, to wszystkie one zawierały od samego początku poważny komponent filozoficzny, co było wynikiem nieustannych sporów i debat prowadzonych między przedstawicielami tych ruchów. To napięcie między tym, co *stricte* religijne, a tym, co filozoficzne, było cechą charakterystyczną wszystkich tych ruchów przez całą ich historię. Nie sposób więc tu oddzielić komponentu czysto filozoficznego od sfery wierzeń religijnych, gdyż *ratio* i *fides* przenikają się nieustannie. Jak to często bywa, filozofia w koegzystencji z prądami religijnymi pełni czasem rolę służebną – jest dyscypliną i metodą uzasadniającą w sposób racjonalny zespół wierzeń i dogmatów, które z definicji pozostają irracjonalne. Na szczęście jednak w wielu wypadkach, zarówno na gruncie filozofii zachodniej w czasach historycznych (choć nadal napotykamy niechlubne nadużycia redukowania filozofii do metody uzasadniającej to, co irracjonalne, a więc ostatecznie nieudowodnialne), jak i na gruncie filozofii indyjskiej, filozofia potrafiła zyskać pewną autonomię, nawet jeśli funkcjonowała w gorsecie wierzeń buddyjskich, dżinijskich czy adźiwikijskich.

Omówienie klasycznych szkół niebramińskich rozpocznę więc od zarysowania historii i rozwoju adźiwikizmu i dżinizmu. W wypadku tego pierwszego zarys będzie się skupiał przede wszystkim na próbie rekonstrukcji doktryny religijno-filozoficznej, gdyż nie zachowały się żadne materiały o charakterze czysto filozoficznym. O tym, że mogły takowe teksty istnieć, należy domniemywać na podstawie rozproszonych relacji z drugiej ręki. Pomimo braku bezpośrednich źródeł wyłoni się nam obraz niezwykle fascynującego ruchu religijno-filozoficznego. Przedstawienie dżinizmu natomiast będzie w dużo większym

(1896–1897: no. 17). Obraz w kolorze: YAZDANI (1955, *Plates*: XLII(b), kolorowe zdjęcia w: YAZDANI (1955: Plate XLIII b) oraz TAKATA–OMURA–YASUDA (2000): ‘C 17–19b. Great Miracle at Śravastī. Right Wall, Antechamber’. Rysunek sceny w: SCHLINGLOFF (2000) = (2013, III: Cave XVII, 27: 3. No.92, Mahāprātihārya’), por. też SCHLINGLOFF (1994: 76, and Fig. 6) = (1999: 53, No.92, Mahāprātihārya’). Malowidło Johna GRIFFITHSa pochodzące z końca XIX w. ukazuje jeszcze fragment (postać Sañdzajina Belatthiputty), który w wyniku zabiegów konserwatorskich został bezpowrotnie zniszczony. Identyfikacja postaci – por. SCHLINGLOFF (1994).

stopniu koncentrować się będzie na komponentach *stricte* filozoficznych, także logicznych i semantycznych. Nie na darmo wszak dżinijska doktryna wieloaspektowości bytu (*anekānta-vāda*) – *nota bene* wypracowywana wspólnie przez adźiwików i dżinistów – stanowi jedną z najciekawszych propozycji filozoficznych, jakie kiedykolwiek wydały Indie, i jest ona inspiracją dla niektórych współczesnych logików działających poza granicami Indii.

Ryc. 1. Sześciu ascetów filozofów-kontestatorów





Wydawnictwo Akademickie DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków,
zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów
i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy
i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej
i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel.: 22 620 32 11, 22 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: 22 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

<http://www.wydawnictwodialog.pl>

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

- Języki Orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury Orientalne
- Skarby Orientu
- Teatr Orientu
- Życie po Japońsku
- Sztuka Orientu
- Podróże – Kraje – Ludzie
- Mądrość Orientu
- Orientalia Polona
- Literatura Frankofońska
- Być Kobietą
- Temat Dnia
- Życie Codzienne w...
- Dzieje Orientu
- Czytanki Orientalne

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową

[Kup książkę](#)

Historia klasycznej filozofii indyjskiej

Założeniem wielotomowej *Historii klasycznej filozofii indyjskiej* jest całościowe przedstawienie wszystkich nurtów filozoficznych i prądów intelektualnych w Indiach w okresie klasycznym, tj. od II w. do najazdu muzułmańskiego, na tle koncepcji filozoficznych formułowanych na Zachodzie.

Niniejszy tom ukazuje w sposób systematyczny rozwój dwóch niezwykle ważnych, acz bardzo mało znanych filozoficznych indyjskich systemów niebramińskich: adźwikizmu i dżinizmu. Te starsze niż buddyzm tradycje, poza aspektem religijnym, wypracowały także bogatą myśl filozoficzną. Adźwikowie sformułowali doktrynę skrajnego determinizmu i bezkompromisowej etyki opartej na całkowitym zakazie krzywdzenia istot żywych, praktykując jednocześnie skrajne formy ascezy. Podobne zasady moralne propagowane przez dżinistów, takie jak niekrzywdzenie czy wegetarianizm, w dużym stopniu wpłynęły na Indie. Te dwie tradycje wypracowały także niezwykle rozbudowaną filozofię języka, system logiczny, metodę analizy semantycznej, które stanowią jedną z najciekawszych propozycji filozoficznych, jakie kiedykolwiek wydały Indie.

Piotr Balcerowicz

filozof, orientalista i kulturoznawca. Studiował na Uniwersytecie Warszawskim, w Banaras Hindu University, Polskiej Akademii Nauk i na uniwersytecie w Hamburgu. Obszar jego badań i zainteresowań naukowych obejmuje Azję Południową (kultura, filozofia, religie i historia), filozofię (zachodnią, indyjską, filozofię polityczną), kulturoznawstwo, religioznawstwo, stosunki międzynarodowe oraz zagadnienia społeczno-polityczne Afganistanu i Azji Środkowej oraz Bliskiego Wschodu. Zajmuje się także zagadnieniami multikulturalizmu i konfliktami we współczesnym świecie. Jest autorem licznych publikacji naukowych i komentatorem bieżących wydarzeń na Bliskim Wschodzie, w Azji Środkowej i Południowej.