

- Początki i historia
- Podstawowe doktryny
- Etyka i soteriologia
- Ontologia i kosmologia
- Epistemologia
  - Poznanie zmysłowe
  - Poznanie objawione
  - Telestezja
  - Telepatia
  - Poznanie doskonałe
- Anekānta-vāda
- Literatura

**DŻINIZM** (sanskryt. jaina-darśana, jaina-mata, ārhata-darśana) — system religijno-filozoficzny, którego historyczne początki wiążą się z Mahāvīrą Vardhamaną (prakryt: Vaddhamāṇa) — „Wielkim Bohaterem”, myślicielem ind. działającym na terenie Indii płn., na przełomie VI i V w. przed Chr., noszącym przydomek „Jina” [dzina] — zwycięzca. Od tego przydomku pochodzi nazwa całego systemu.

Dż. to religia monastyczna o charakterze uniwersalistycznym, gdyż zakłada się, że jej przekaz skierowany jest do wszystkich ludzi. Z drugiej strony dż. ograniczał się wyłącznie do subkontynentu ind., nie można więc uznać go za religię światową. Dż. należy jednocześnie traktować jako pełnoprawny system filozoficzny, gdyż w dużym stopniu rozwijał refleksję filozoficzną, niezależnie od założeń religijnych, a jednocześnie był postrzegany w Indiach jako osobny nurt filozoficzny. Za naczelną tezę dż. można uznać jego przesłanie etyczne: szacunek dla życia we wszelkiej postaci i jego ochronę, nawet (w skrajnych wypadkach) za cenę własnej śmierci.

**Początki i historia.** Założkiem historycznego dż. była nauka o charakterze etyczno-soteriologicznym, którą głosił Vardhamāna. Jego życie — podobnie jak życie Buddy Gautamy, od którego Vardhamāna był nieco młodszy — przypadało na okres gwałtownych przemian społecznych i ekonomiczno-politycznych w VI–V w. przed Chr. na terenie płd. Indii.

Przyczyniły się one do centralizacji władzy państwowej i wykrystalizowania silnych ośrodków miejskich oraz nowych organizmów państwowych — w tym republik plemiennych — przypominających gr. polis. Ich quasi-demokratyczna struktura posłużyła za wzór dla późniejszej struktury monastycznej dż., determinując jednocześnie egalitarny charakter wspólnoty, czego przejawem było świadome dążenie do odrzucenia bramińskiego systemu klasowego (varṇa) i kastowego (jāti). Dż. w stopniu nawet bardziej zdecydowanym niż buddyzm był reakcją na monopol religijny oraz supremację społeczną warstwy kapłańskiej (braminów) i wiązał się z nurtem ascetycznym (śramaṇów).

Złożona sytuacja polityczna i brak stabilności społecznej przyczyniły się do silnego ożywienia intelektualnego, wskutek czego wykształciło się w tym czasie wiele religii (najważniejsze to buddyzm, dżinizm i ājīvikowie) i nurtów filozoficznych (sāṃkhya, vaiśeṣika, materialści i in.).

Tradycja dżinijska przyjmuje, że rodzice Vardhamāny sami byli wyznawcami religii dż. (asceci zw. nirgranthami, „bez więzów”, prakryt: nigganthami).

Tym, który wywarł bezpośredni wpływ na praktykę i doktrynę najwcześniejszego dż. oraz umysłowość Vardhamāny, był Makkhali Gosāla, jeden z przywódców ugrupowania ājīvików, głoszących ścisły determinizm. Na wędrówkach z Makkhalim Gosalą Mahāvīra spędził 2 lata, jeszcze przed osiągnięciem oświecenia. Wpływy Makkhalego Gosali na dż. widoczne są m.in. w utrzymywaniu nakazu nagości, w teorii poznania (tzw. punkty widzenia), wyobrażeniach kosmologicznych, teorii sześciu zabarwień duszy (leśyā) oraz w ogólnej tendencji do klasyfikowania.

Kluczowym momentem stało się uzyskanie przez Vardhamānę oświecenia w wieku czterdziestu dwu lat. Jego pierwszymi uczniami była trójka braminów, Indrabhūti Gautama z dwójką braci, którzy na wezwanie Vardhamāny zarzucili odprawianie ofiar wedyjskich i zostali propagatorami doktryny Vardhamāny oraz pierwszymi z jedenastu „zwierzchników gminy” (gaṇa-dhara) dżinijskiej.

Mahāvīra Vardhamāna pozostawił po sobie stosunkowo dużą społeczność wyznawców. Gmina dżinijska — podobnie jak buddyjska — od początku opiera się na tzw. czterech filarach: mnichach, mniszkach oraz wyznawcach świeckich obojga płci. Wyraźne wyodrębnienie przez Mahāvīrę dwóch grup kobiet (mniszek i żeńskich wyznawczyń) nadawało wyższą rangę społeczną kobietom w ówczesnym społeczeństwie.

Struktura gminy religijnej została ustalona dość wcześnie. Na jej czele stał tzw. ācārya (mistrz, przywódca religijny), odpowiedzialny za dyscyplinę, porządek społeczny i czystość doktryny w praktyce. Obowiązek wykładu doktryny i objaśniania nauki Jiny spoczywał na nauczycielu duchowym (upādhyāya). Między wyznawcami świeckimi a grupą zakonną zachodziła ścisła zależność. Obowiązkiem laikatu było przede wszystkim służyć zakonnyemu współwyznawcom, a ponadto dbałość o finansowe praktyczne przetrwanie gminy, utrzymywanie klasztorów i świątyń. Mnisi i mniszki mieli służyć za wzór, przekazywać naukę religijną i umacniać gminę moralnie. Za niewywiązywanie się z obowiązków wobec społeczności nakładano różnorakie kary (najcięższą było okresowe wykluczenie ze wspólnoty). Za wyjątkowo ciężkie wykroczenie przeciwko normom obyczajowo-moralnym i przykazaniom religijnym zarówno mnisi, mniszki, jak i wyznawcy świeccy mogli zostać obłożeni nieodwracalną ekskomuniką.

Dzięki naturalnym migracjom, świadomej i aktywnej działalności misjonarskiej oraz aktywności kupieckiej (np. karawany), czy wymianie monetarnej (np. bankowość), dż. rozprzestrzenił się na terenie całych Indii dość szybko. Zapewne już za czasów króla Aśoki (panował w 272–232 przed Chr.), duże społeczności dżinijskie zamieszkiwały Indie płd. i zachodnie. Wskutek utraty więzi między trzema głównymi ośrodkami dżinijskimi w Indiach płn.-wschodnich (dzisiejszy Bihar), Indiach płd. (Dekan) oraz Indiach zachodnich (Gudżarat), zaczęły się ujawniać pierwotnie nieistotne różnice (dotyczące przede wszystkim codziennej praktyki i reguł zakonnych). Doprowadziło to do wyodrębnienia dwóch głównych odłamów: śvetāmbarów („odzianych w biel”) i digambarów („odzianych w przestwór; nagich”).

Podział gminy dżinijskiej na 2 wyraźne odłamy był procesem stopniowym i długotrwałym. Faktyczny rozłam wspólnoty został przypieczętowany na soborze w Valabhī (w prowincji Saurasṭra), 980 lub 993 lata po śmierci Mahāvīry,

(wg tradycyjnego datowania dżinistów — w 453 lub 466 po Chr.). Obradom przewodniczył wówczas Devardhigaṇin Kṣamāśramaṇa. Społeczność śvetāmbarów dokonała wtedy ostatecznej red. i kompilacji swoich tekstów kanonicznych. Tym samym zakończono trwający 150 lat proces red. kanonu (poprzednie sobory odbyły się ok. 300–343 po Chr. w Mathurze, pod przewodnictwem opata Skandili, oraz na początku V w. w Valabhī, pod przewodnictwem niejakiego Nāgārjuny).

Rozdźwięk miał swoje korzenie u samego zarania dż. Wiąże się z odmiennymi praktykami uczniów Parśvy i Mahāvīry Vardhamāny. Uczniowie Parśvy, określane w późniejszej literaturze mianem „starszych” (prakryt: *thera*), nosili szaty, nie golili głów, nie stosowali skrajnej ascezy. Przestrzegali czterech przykazań sformułowanych przez Parśwę, tj. żyli zgodnie z „nauką czterech powściągnięć” (prakryt: *cāujjāma-dhamma*; sanskr.: *cātur-yāma-dharma*; pali: *cātu-yāma-saṃvara*): niekrzywdzenia istot żywych; prawdomówności; nieprzywłaszczania tego, co nie zostało dane (zakazana jest nie tylko kradzież, ale także nieuczciwe postępowanie, nieoddawanie długów i rzeczy znalezionych, nieuczciwość w handlu, oszukiwanie na miarach i wagach); ubóstwa. Po części z tej tradycji wywodzą się śvetāmbarowie.

Bardziej konserwatywni i restrykcyjni bezpośredni wyznawcy Vardhamāny, śladem swego mistrza całkowicie wyrzekli się dóbr oraz ściśle stosowali regułę nagości. Zapewne to oni stanowili pierwowzór digambarów. Przykazania Parśvy zostały rozszerzone przez Mahāvīrę Vardhamānę o piątę, nakazujące wstrzeźliwość płciową, i uzupełnione licznymi innowacjami w sferze reguł zakonnych (skrajny ascetyzm, spowiedź) oraz doktryny, uznawane przez wszystkie nurty dż. Poza różnicami doktrynalnymi, digambarowie i śvetāmbarowie różnią się przede wszystkim tym, że uznają nieco inne zasady postępowania dla mnichów i mniszek, w tym żebrania oraz spożywania posiłków.

Ok. 150 wyłonił się na południu Indii odłam *yāpanīya*, który łączył różne elementy praktyki śvetāmbarów i digambarów. Przetrwał on do XIV w., kiedy został wchłonięty przez gminę digambarów. Kompromisowość tego odłamu przejawiała się m.in. w tym, że mnisi stosowali się do digambarowego nakazu nagości jedynie poza terenami zamieszkałymi, a w osadach okrywali ciała kawałkiem tkaniny na wysokości bioder (*eka-phālaka*). W sferze doktrynalnej niewiele różnili się od śvetāmbarów. Uznawali te same pisma kanoniczne, wierzyli, że także kobiety mogą osiągnąć wyzwolenie, a osoba oświecona spożywa pokarm i jej ciało spełnia normalne funkcje fizjologiczne.

W dż. zawsze istniał — i nadal istnieje — marginalny ruch wyznawców, którzy nie utożsamiali się z żadnym z głównych odłamów. Prawdopodobnie z takich luźnych grup wywodzą się *Umāsvāmin*, autor *Tattvārtha-sūtry* (*Traktat o rzeczywistości*) i *Siddhasena Mahamāti*, autor *Nyāyāvatāry* (*Wprowadzenie do logiki*). W odróżnieniu od buddyzmu, dż. nigdy nie stał się religią dominującą w Indiach ani nie wyszedł poza ich granice.

**Podstawowe doktryny.** Dż. odrzuca autorytet i charakter objawiony *Ved*, a przez nurty bramińskie klasyfikowany jest jako system heterodoksyjny, tj. *nāstika* (nihilistyczny). Podobnie jak pierwotny buddyzm i *ājīvikowie*, dż. odrzuca istnienie Boga, stwórcy czy jakiegokolwiek istoty nadprzyrodzonej kierującej losami świata, moralnego prawodawcy, absolutu, bytu transcendentalnego czy zasady duchowej, do której daje się sprowadzić cały świat. Dż. jest zatem

przykładem religii ateistycznej, która koncepcję Boga uznaje za wewnętrznie sprzeczną, a jego istnienie za niemożliwe i logicznie nie do przyjęcia. Ateizm nie oznacza tu zanegowania celowości egzystencji ludzkiej, życia po śmierci czy istnienia duszy. Bogowie (deva), o których mówi kosmologia dżinijska, to nie istoty nadnaturalne o odmiennym statusie ontologicznym, lecz istoty niebiańskie zamieszkujące światy ponadziemskie i obdarzone ciałami z subtelnej materii. Nie różnią się jakościowo od ludzi, zwierząt czy roślin. Wszyscy podlegają tym samym uwarunkowaniom w kręgu wcieleń. Zauważalne niekiedy trudności w zaakceptowaniu idei dż. jako religii ateistycznej, odrzucającej istnienie Boga, wynikają z projekcji judeo-chrześcijańskiej koncepcji religii na grunt ind., z niewłaściwego rozumienia terminu „deva” (istota niebiańska) jako „bóg” i z utożsamiania ateizmu z materializmem, które nie muszą współwystępować. Jednocześnie dż. — podobnie jak ajīvikowie i buddyści — jest doskonałym przykładem nurtu świadomie ateistycznego, w ramach którego rozbudowano system etyczny, co dowodzi, że w praktyce społecznej brak koncepcji Boga nie unieważnia norm etycznych.

Główną postacią kultu są jiniowie, zw. tīrthaṅkārami (twórcy brodu), tj. ludzie, który zrealizowali ideał wyzwolenia, nauczają ludzkość, wskazując drogę wyjścia (tīrtha — bród) z oceanu cierpienia, za jaki uznaje się krąg wcieleń (saṃsāra). W takim samym sensie — tj. jedynie jako przypomnienie i uświadomienie potencjału pełnej wolności, kryjącego się w każdym z wyznawców — przedmiotem kultu są wszelkie istoty wyzwolone, lecz nie nauczające (siddhowie — istoty doskonałe), a nawet wybitni mnisi i mniszki już za życia. Zgodnie z wierzeniami, dż. istnieje odwiecznie, a w każdej epoce pojawiają się na ziemi tīrthaṅkārowie, odnowiciele religii. Parśva i Vardhamāna byli ostatni spośród dwudziestu czterech tīrthaṅkārów tej epoki. Pierwszym tīrthaṅkārą miał być Ṛṣabha, który nie tylko pouczył ludzkość o celu i sensie istnienia, ale dał jej także narzędzia oraz technologię, ustanowił prawa i porządek społeczny. Digambarowie wierzą, że tylko mężczyźni mogą zostać tīrthaṅkārami, gdyż słaba odporność fizyczna i psychiczna kobiet uniemożliwia im sprostanie wymaganiom skrajnej ascezy. Ponadto kobiety nigdy nie będą wolne od przywiązania i nie mogą stosować się do nakazu nagości. Nagość jest wyrazem pełnego wyzwycia się przywiązania wewnętrznego (np. pozbycie się uczucia wstydu) i zewnętrznego (wyrzeczenie się dóbr materialnych), lęku (przed zimnem, negatywną reakcją otoczenia na nagość) oraz wolności (opaniecie podstawowych odruchów cielesnych i psychicznych, w tym samozachowawczych). Śvetāmbarowie utrzymują jednak, że dziewiętnasty tīrthaṅkāra odrodził się jako kobieta Malli wskutek kłamstw i oszustw popełnionych w poprzednim wcieleniu. Wierzą, że także kobiety mogą osiągnąć wyzwolenie.

Rola tīrthaṅkārów jest stosunkowo bierna. Po osiągnięciu oświecenia, trwają w stanie ciągłej medytacji, a zerwawszy wszelkie więzy ze światem, pozostają niezaangażowani w jego losy, będąc dla wyznawców ideałem postępowania. Z racji ich dystansu do świata, ich nauki nie są przekazywane bezpośrednio przez nich, lecz przez zwierzchników gminy (gaṇa-dhara). Digambarowie uznają nawet, że osoba oświecona, wyzwoleńszy się całkowicie z doczesnych zależności, pozostaje bez ruchu, zaprzestaje spożywania pokarmu i zanikają u niej jakiegokolwiek czynności oraz potrzeby fizjologiczne. To samo dotyczy tīrthaṅkārów, którzy emitują niesłyszalny dla śmiertelników „boski dźwięk”

(divya-dhvāni), rozumiany i interpretowany przez zwierzchników gminy, a potem utrwalony w pismach świętych. Tīrthaṅkārowie — a także ich wyobrażenia w świątyniach — stanowią przykład dla każdego człowieka i wskazanie, że wewnętrzna samorealizacja oraz absolutna wolność są możliwe. Podkreśla się, iż wszelkie rytuały odprawiane przez wyznawców świeckich ku czci tīrthaṅkārow oraz modlitwy do nich kierowane wspierają w moralnym życiu jedynie samego wyznawcę i uświadamiają mu ideał doskonałości. Wierzy się, że nie tylko ofiary nie mogą przynieść realnych skutków, poza umocnieniem wewnętrznej postawy religijnej, ale i sam wyznawca nie może nawet liczyć na jakiegokolwiek bezpośrednie wsparcie tīrthaṅkārow, gdyż ci pozostają zagłębieni w stanie szczęśliwości i są całkowicie nieodstępni. U swych początków dź. zdecydowanie przeciwstawił się wszelkim formom kultu, lecz potrzeby laikatu doprowadziły do wykształcenia się obrzędowości, w pewnej mierze przejętej z hinduizmu (przy takich rytuałach korzystają niekiedy nawet z asysty braminów jako kapłanów).

**Etyka i soteriologia.** Etyka dź. podkreśla pełną odpowiedzialność jednostek za swoje czyny i los. Ideałem jest osiągnięcie duchowej doskonałości — stanu przyrodzonego, a tym samym wyzwolenie się z kręgu ponownych wcieleń, niosących z sobą cierpienie. Wszelkie działania człowieka, przejawiające się w myśli, mowie i aktywności ciała, mają wymiar etyczny. Ocena etyczna nie ogranicza się jedynie do relacji międzyludzkich. Obejmuje tzw. wielką wspólnotę etyczną, na którą składa się nie tylko społeczność ludzka, ale także świat zwierząt i roślin oraz cała przyroda. Człowiek stanowi integralną część natury i nie powinien czynić świata sobie poddanym, gdyż stoi na równi ze wszystkimi istotami żywymi. Ma otaczać je szacunkiem, opieką i współczuciem.

Wszystkie istoty żywe, w tym ludzie i istoty boskie, podlegają reinkarnacji. Typ przyszłych narodzin ściśle determinowany jest przez uczynki popełnione w żywotach poprzednich. Nikt i nic nie może uwolnić jednostki od poniesienia odpowiedzialności za własne czyny. Prawo moralne rządzące tymi uwarunkowaniami zw. jest karmanem (czynem nacechowanym etycznie) i uznawane przez większość nurtów religijnych oraz filozoficznych w Indiach (aczkolwiek było nieznane myśli wedyjskiej). Etyczny mechanizm determinujący wskazuje na niezwykle archaiczne korzenie tej koncepcji w dź. (być może jest to najstarsza koncepcja karmana w Indiach). Świat wypełniony jest materią, w tym niezwykle subtelną, materią karmiczną. Dusza (jīva, ātman), znajdująca się w ciele podejmującym jakiegokolwiek działania, oblepiana jest materią-karmanem, przez co wzrasta jej ciężar, który ściąga ją w dół, do świata ziemskiego lub do piekieł. Wyróżnia się 8 podstawowych typów karmana, z kilkudziesięcioma podtypami, w zależności od tego, w jaki sposób karman wiąże istotę żywą, i odpowiednio do skutków, jakie wywołuje: 1) karman zaciemniający poznanie; 2) zaciemniający percepcję; 3) doznaniotwórczy, tj. odpowiedzialny za dobre i złe doznania; 4) zniekształcający słuszny ogląd i słuszne postępowanie; 5) karman życiowy, determinujący długość życia; 6) kształtujący indywidualność (odpowiedzialny również za szczegóły: posturę, budowę szkieletu, organów i narządów, cerę, zapach ciała); 7) określający status społeczny i miejsce kolejnych narodzin; 8) krępujący dobroczynność, wewnętrzną moc. Relacje pomiędzy materią karmiczną a istotą żywą wywołują w niej określone stany i wpływają na wewnętrzny charakter duszy.

Wyróżnia się 5 tzw. stanów karmicznych (bhāva) w kolejności wzrastającej siły wiążącej karmana: stan wyciszenia (aupāśamika-bhāva), stan wyciszenia i zniszczenia (kṣayopāśamika-bhāva), stan zniszczenia (kṣaya-bhāva) karmana, stan realizowania się karmana (udaya-bhāva) i stan naturalnych przemian (pariṇāmika-bhāva). Powstrzymanie się od działania lub ascetyczne wyrzeczenie uwalniają stopniowo duszę od materii karmicznej, wskutek czego staje się ona lżejsza i unosi się coraz wyżej, by odrodzić się w jednym z niebios. W wyniku całkowitego uwolnienia się od materii karmicznej, w chwili wyzwolenia dusza staje się nieważka i w prostej linii wznosi na czubek świata, zw. światem istot wyzwolonych (siddha-loka), by już nigdy się nie odrodzić, gdyż nie ma tam materii, z którą mogłaby wejść znowu w kontakt. Uwolnienie się od materii wiąże się z odzyskaniem przez duszę jej wrodzonych cech przesłoniętych materią: zdolności poznawczych (upayoga), wewnętrznej mocy (vīrya) i szczęśliwości (sukha).

Utrzymuje się niekiedy (głównie digambarowie), że nie wszystkie istoty żywe osiągną wyzwolenie. Niektóre z nich skazane są na wieczne odradzanie, co wynika z ich ułomnej natury. Określa się je mianem „nieziszczalnych” (abhavya), gdyż nie ziszczą potencjału związanego z naturą istoty żywej.

Do ostatecznej wolności (mokṣa — wyzwolenie) prowadzą — przez 14 stopni (guṇa-sthāna) — tzw. 3 klejnoty (tri-ratna): należyty ogląd (samyag-darśana), należyte poznanie (samyaj-jñāna) oraz należyte postępowanie (samyac-cāritra). Określa się je wspólnym mianem „drogi prowadzącej do wyzwolenia” (mokṣa-marga). Podstawowe normy etyczne wyznacza 5 wspomnianych przykazań. Na potrzeby laikatu zostały one złagodzone, gdyż przestrzeganie ich w formie restrykcyjnej uniemożliwiałoby życie codzienne. Nakaz niekrzywdzenia (ahiṃsa) jest podstawowym przesłaniem etyki dż. i stanowi podstawę dla pozostałych. Oznacza bezwzględne poszanowanie życia we wszelkiej formie. Zabrania nie tylko pozbawiania życia innych istot żywych czy krzywdzenia ich (ciałem, mową i umysłem), ale także nakłaniania innych do krzywdzenia czy też tolerowania wszelkiego typu nieetycznych zachowań. Bierne przyzwolenie uznaje się za równoznaczne ze współuczestnictwem. Bezkompromisowa postawa wyznawców dż. wywarła znaczny wpływ na postawy etyczne w Indiach historycznych i współczesnych. Idea biernego oporu i satyāgrahy (uznanie prawdy; obstawanie przy prawdzie), która doprowadziła Indie do niepodległości, ma swe korzenie w etyce dżinijskiej. Sformułowana została przez Mohandasa K. Gandhiego bezpośrednio pod wpływem nauk digambary Raichandbhaia Mehty (znanego jako Shrimad Rajacandra, 1867–1901).

**Ontologia i kosmologia.** Filozofia dż. wpisuje się w indyjski nurt filozofii przyrody i atomistyki, a jako reprezentant metafizycznego realizmu pluralistycznego uznaje rzeczywiste — tj. w pełni niezależne od poznającego podmiotu i obiektywne — istnienie szeregu wzajemnie nieredukowalnych bytów. Odrzucając nominalizm, dż. uznaje wprawdzie uniwersalia (sāmānya), lecz ich istnienie jest zależne od istnienia rzeczy jednostkowych (viśeṣa). Rola pojęć ogólnych jest w głównej mierze taksonomiczna i typologiczna. W rzeczywistości są one abstrakcjami cech (przymiotów) identyfikowalnych w danej klasie indywiduów i jako takie nie mają własnego istnienia niezależnego od indywiduów. Uznanie istnienia powszechników (sāmānya) wynika po części ze specyfiki języków ind.

(głównie sanskr.), które umożliwiają w prosty sposób tworzenie pojęć ogólnych i abstrakcji. Wpływ struktur języka jest tu analogiczny do charakterystycznego dla składni języka starogr. wpływu np. podmiotowo-orzecznikowego schematu, na sylogistykę Arystotelesowską.

Świat dla dżinistów nie ma ani stwórcy, ani początku. Istnieje odwiecznie i wiecznie i podlega nieustannym przemianom. Byt (sat) definiowany jest jako to, co powstaje, trwa i ulega zniszczeniu. Podobnie formułowana jest definicja substancji: to, co w swej istocie zachowuje tożsamość i trwałość, a mimo to powstaje, trwa i ulega zniszczeniu w odniesieniu do swoich immanentnych przymiotów (cech — guṇa) i chwilowych przekształceń (przejawów — paryāya). Substancja nie może jednak istnieć samoistnie, w oderwaniu od swoich przymiotów i przejawów. Przymioty (np. żar, blask i suchość) są trwale związane z daną substancją (np. z ogniem), tj. ze swoim podłożem, i nie występują niezależnie od substancji. To one pozwalają odróżnić ją od innych substancji (np. od wody). Przejawy mają charakter chwilowy i nie są esencjonalnie związane z substancją. Stanowią jedynie temporalne modyfikacje określonej substancji lub jej przymiotów i nie wpływają na jej istotę, a jedynie na postrzeganą formę (np. konkretne zabarwienie płomienia w danej chwili czy też jego kształt zmieniający się pod wpływem podmuchów). To nie dzięki przejawom możliwa jest identyfikacja danej substancji, lecz dzięki jej przymiotom.

Typologia substancji (dravya) obejmuje 5 (czasem 6) kategorii: istoty żywe (jīva) dwójakiego rzędu — podlegające transmigracji (saṃsārin), wyzwolone, doskonałe (siddha); zasadę ruchu (dharma); zasadę spoczynku (adharma); przestrzeń (ākāśa) oraz materię (pudgala). Wszystkie substancje są wieczne, nieredukowalne i niepostrzegalne (postrzegalne są jedynie ich przymioty), a jednocześnie podzielne i mają naturę atomową. Składają się ze swoistych jednostek (np. jednostek przestrzennych, atomów). Owych 5 substancji składa się na tzw. byty rozciągłe (asti-kāya — istniejące ciała), których wspólną cechą jest cielesność (kāyatva), tj. posiadanie wymiaru przestrzennego. Należy pamiętać, że w tej typologii pojęcie substancji jest jedynie ekstensjonalnie równoważne pojęciu bytu rozciągłego, tj. obejmuje ten sam zbiór pięciu kategorii bytów, choć znaczeniowo się z nim nie pokrywa, gdyż co innego stanowi kryterium bycia substancją, a co innego kryterium bycia bytem rozciągłym.

O pojęciowej różnicy między substancją a bytem rozciągłym świadczy dyskusja dotycząca statusu i charakteru czasu. Czas (kāla) nigdy nie jest uznawany za byt rozciągły, ale bywa uznawany (głównie przez digambarów) za szóstą substancję, gdyż składa się z wymiernych jednostek czasowych (samaya) i podlega przemianom takim, jak zanik, trwanie i powstawanie (zanik jako odchodzenie w przeszłość, trwanie punktu teraźniejszego i aktualizacja przyszłości). Wyjątek stanowią niektórzy śvetāmbarowie, którzy argumentują, że skoro wszystkie substancje przechodzą przemiany, musi się to odbywać w czasie. Zatem czas jako substancja musiałby również podlegać przemianom, wobec tego potrzebowałby osobnego czasu (metaczasu, czasu drugiego rzędu), żeby takie przemiany mogły zachodzić (tj. przemiany czasu pierwszego rzędu).

Podzbiór substancji, na który składają się zasady ruchu, spoczynku, przestrzeń i materia, nosi miano elementu nieożywionego (ajīva) i przeciwstawiany jest istotom żywym (jīva). Dychotomia ta nie odpowiada jednak podziałowi

Kartezjańskiemu na *res cogitans* i *res extensa*, gdyż istoty żywe są nie tylko świadomymi podmiotami, ale mają także rozciągłość. Sam termin „*jīva*” konotuje jednocześnie kilka znaczeń: cielesna istota żywa, z natury obdarzona świadomością (np. ludzie, zwierzęta, bogowie, istoty piekielne), choć nie zawsze zdolnością poruszania się (np. rośliny, nasiona, minerały, woda, ogień); dusza (*ātman*) jako wieczny byt świadomy, odradzająca się w kręgu wcieleń; podmiot poznawczy i ośrodek kognitywno-wolicjonalny, w którym ulokowane są akty poznawcze, odruchy woli oraz wszelkie przeżycia, doznania i uczucia.

Zasada ruchu (*dharma*) i zasada spoczynku (*adharna*) stanowią wspólnie dwie zasady motoryczne, odpowiedzialne za ruch i spoczynek ciał. Każde ciało znajdujące się w ruchu związane jest z zasadą ruchu. Przechodząc w stan spoczynku albo pozostając w bezruchu, nie tylko traci kontakt z zasadą ruchu, ale wiąże się jednocześnie z zasadą spoczynku. Takie ujęcie zjawiska ruchu, mimo że logicznie do wyjaśnienia zjawiska ruchu wystarczyłoby przyjęcie ledwie jednej zasady motorycznej (która łącząc się z ciałem, wprawiałaby je w ruch, a odłączając się, powodowałaby bezruch), wskazuje na kolejną — obok teorii *karmana* — próbę nadania wszelkim działaniom i ruchowi w świecie wymiaru etycznego. Także sama terminologia, jaką *dżiniści* stosują, dowodzi, że mamy do czynienia z faktycznym przekształceniem ogólnoindyjskiej koncepcji etycznej imperatywu moralnego (*dharma*) i jego antytezy (*adharna*). W etyce bramińskiej *dharma* (imperatyw moralny, norma) wyznacza powinności człowieka w wymiarze kosmicznym, społecznym i jednostkowym, a ich realizacja wypływa z jego własnej natury. Sprzeniewierzenie się tej normie etycznej, a tym samym zachowanie niezgodne z własną naturą człowieka, określa się terminem *adharmy*. W *dż.* te 2 pojęcia nabierają nowego wymiaru i dodatkowo wyjaśniają, dlaczego wszelkie działania (*karmany*) muszą mieć bezwzględnie wymiar etyczny.

Przestrzeń składa się z niepodzielnych jednostek (*pradeśa*) o rozmiarach atomowych (*aṇu*) i nie tylko wypełnia cały wszechświat (*loka*), ale rozciąga się w nieskończoność poza jego granice, jako tzw. nieświat (*aloka*). Część przestrzeni zw. wszechświatem (*loka*) zawiera w sobie wszystkie substancje i tylko w niej możliwy jest ruch. Ma kształt stojącej ludzkiej sylwetki o ramionach wspartych na biodrach i szeroko rozstawionych stopach. Genezy tego kosmologicznego wyobrażenia należy poszukiwać w typowej *dżinijskiej* pozycji medytacyjno-ascetycznej, zw. wyprostowaniem ciała (*kayotsarga*). Dolną część wszechświata (makrokosmicznego człowieka) zajmuje 7 warstwowo ułożonych piekieł, nad którymi umieszczony jest płaski świat ziemski. W jego środku znajduje się kolisty kontynent *Jambūdvīpa* (Wyspa Różanej Jabłoni). Wziął swą nazwę od drzewa różanej jabłoni (*jambū*), rosnącej na szczycie mitycznej góry *Meru*, osi świata ziemskiego. Centralna część świata ziemskiego — otoczona naprzemiennie pierścieniami kontynentów i oceanów — stanowi tzw. ziemię czynu (*karma-bhūmi*). Tylko tam podejmuje się działania o charakterze etycznym, decydujące o przyszłych narodzinach. Tylko tam rodzą się *tīrthaṅkārowie* i tylko tam można uzyskać wyzwolenie. Pozostałe kontynenty oraz piekła i niebiosów zw. są ziemią doznań (*bhoga-bhūmi*), gdyż istoty tam zrodzone doznają jedynie dobrych lub złych skutków czynów, jakie popełniły w poprzednich wcieleniach. Na nadziemską część wszechświata składa się wiele warstw światów niebiańskich, a jego sklepieniem jest siedziba istot wyzwolonych (*siddha-loka*).

Jedynymi substancjami mnogimi i obdarzonymi zdolnością przemieszczania się są istoty żywe oraz materia. Składa się ona z niepodzielnych i niezmiennych atomów (paramāṇu), które cechuje po jednym typie wrażeń smakowych, po jednym typie zapachu i barwy oraz 2 typy wrażeń dotykowych (gładkość i szorstkość jako wewnątrzatomowe „siły lepkości”), dzięki którym atomy łączą się w cząsteczki (skandhy) i stają się postrzegalne za pomocą pięciu zmysłów. O istnieniu atomów można jedynie wnioskować, gdyż same są niepostrzegalne. Z materii składa się nie tylko 5 typów ciał (fizyczne, transformacyjne, przemieszczalne, świetliste i karmiczne), ale także umysł, mowa oraz siły witalne (prāṇa — oddech). Wyjąwszy subtelną materię karmiczną, materia jest postrzegalna zmysłowo, a jej funkcję stanowi dostarczenie istotom żywym różnorodnych doznań i doprowadzanie do ich nieustannych narodzin.

Istoty żywe zapełniają cały wszechświat. Wyróżnia je świadomość oraz przyrodzone zdolności poznawcze, które jednak na codzień tłumione są działaniem materii. Archaiczna koncepcja, której korzenie sięgają wierzeń animistycznych, głosi, że wszystkie rzeczy (w tym 4 żywioły) mogą być ożywione przez zamieszkujące je dusze. Istoty żywe odradzają się w czterech podstawowych formach narodzin (gati): jako istoty piekielne; istoty podludzkie, czyli zwierzęta, istoty nieruchome (mające ciało z ziemi i wody) — rośliny i prymitywne istoty ruchome (ogień i powietrze); ludzie; istoty niebiańskie. Skoro zakłada się, że w świecie wiecznie będą krążyć wciąż nowe istoty żywe, przyjmuje się także, że źródłem nowych dusz pojawiających się w miejsce wyzwolonych są tzw. ciała zbiorowe (nigoda), najprymitywniejsze formy roślinnej egzystencji zamieszkałe przez wiele dusz jednocześnie.

Przyjmuje się, że jedyną funkcją istot żywych jest wzajemne wspomaganie się na drodze ku samodoskonałości, przede wszystkim za pomocą pouczeń wskazujących różnicę między dobrem a złem. W konsekwencji wszelkie relacje, jakie zachodzą między istotami żywymi, mają charakter ściśle etyczny. Zrozumienie własnej natury przez istotę żywą oznacza zrozumienie własnej funkcji, tj. powinności względem innych istot żywych. Zatem zasady etyki dżinijskiej nie są określane przez nadrzędną instancję, np. Boga, prawo odwieczne, tradycję czy też umowę społeczną, ale wypływają wprost — zdaniem dżinistów — z natury każdej istoty żywej. Stosowanie się do zasad etyki to naturalna funkcja istoty żywej.

Związek duszy z materią jest odwieczny, ale potencjalnie ma koniec. Materia karmiczna, która jest ogniwem wiążącym duszę z materią właściwą, oblepia duszę i nadaje jej jedną z sześciu dostrzegalnych wyłącznie pozazmysłowo barw (leśyā: czarna, niebieska, szara, ognista, różowo-żółta i biała). Barwy mają odzwierciedlać inklinacje moralne jednostki.

Czas o naturze atomowej (samaya) odmierzany jest przez następujące po sobie nieprzerwanie eony wzrostu (utsarpiṇī) i upadku (avasarpiṇī), co odnosi się nie tylko do wartości moralnych, ale także do poziomu życia materialnego. Każdy eon wzrostu składa się z sześciu epok: 1) epoki wyjątkowo niepomyślnej; 2) niepomyślnej; 3) bardziej niepomyślnej niż pomyślnej; 4) bardziej pomyślnej niż niepomyślnej; 5) pomyślnej; 6) wyjątkowo pomyślnej. Potem następuje eon upadku epok: 1) wyjątkowo pomyślna; 2) pomyślna; 3) bardziej pomyślna niż niepomyślna; 4) bardziej niepomyślna niż pomyślna; 5) niepomyślna; 6) wyjątkowo niepomyślna. Jedynie w epokach trzeciej i czwartej każdego eonu

szczęście jeszcze nie dominuje i ludzie mogą wciąż doświadczać cierpień, niezbędnych do poszukiwania dróg wyzwolenia. Z drugiej zaś strony nieszczęście nie przytłacza całkowicie i ludzie znajdują jeszcze chwilę na refleksję. Dlatego tylko w tych okresach pojawiają się na Jambūdvipie (łądzie zamieszkałym przez ludzi) tīrthaṅkārowie (po dwudziestu czterech w każdej z tych epok). W konsekwencji przyjmuje się, że tylko wówczas możliwe jest osiągnięcie wyzwolenia.

W dż. — tak jak w niektórych bramińskich szkołach filozoficznych — nieobecna jest koncepcja cyklicznego stwarzania (sarga) i rozpadu świata (pralaya — rozplątanie się), choć jest ona doskonale znana z mitologii hinduistycznej. Nieznana jest też koncepcja czasu w pełni cyklicznego, kolistego czy czasu mitycznego, gdzie te same akty są wciąż ponawiane przez bogów. Jednocześnie czas przebiega nie w pełni linearnie, lecz jest raczej „sinusoidalną” wypadkową rytmu kolistego i prostego przebiegu czasu.

Relacje zachodzące między istotami żywymi (jīva) a elementami nieożywionymi (ajīva) ujęte zostają w 7 (lub 9, np. u digambarów) kategorii (tattva — ta-kość), które opisują rzeczywistość i łączą metafizykę z soteriologią. Dwie pierwsze kategorie to właśnie istoty żywe i elementy nieożywione, jako 2 podstawowe typy bytowania w świecie. Kolejną kategorią jest napływ (āsrava) subtelnej materii karmicznej do duszy, wywołany wszelką aktywnością cielesną (kāya-karman), werbalną (vāk-karman) lub umysłową (manas-karman). Wewnątrzmi negatywnymi czynnikami uaktywniającymi działania są 4 podstawowe namiętności (kaṣāya): gniew, wyniosłość, fałsz i żądza. Czwarta kategoria to więzy (bandha), ograniczające naturalne zdolności poznawcze duszy i ściągające ją w coraz niższe światy. Stanowią one związek subtelnej materii karmicznej z duszą. Powstrzymanie (saṁvāra) napływu materii karmicznej jest piątą kategorią. Stanowi warunek lepszych narodzin oraz wstępny etap do uzyskania wyzwolenia. Napływ materii oblepiającej duszę można zahamować, powstrzymując się od jakichkolwiek działań (nawet moralnie pozytywnych) lub dzięki kontemplacji, studiom religijnym, odprawianiu ceremonii religijnych. Szóstą kategorią jest zniszczenie (nirjarā) materii karmicznej dzięki ascezie (tapas, np. wyszukane umartwienia, posty, spowiedź, medytacja i samobójstwa rytualne w wyniku głodu i odwodnienia organizmu). Siódma kategoria to wyzwolenie (mokṣa, nirvāṇa), jako całkowite usunięcie karmana i odzyskanie pełni władz poznawczych. Opcjonalnie wymienia się także zasługę moralną (puṇya) i grzech (pāpa), jako pozytywne i negatywne skutki napływu materii karmicznej.

**Epistemologia.** Jako krytyczna odmiana realizmu teoriopoznawczego, dż. uznaje bezpośredniość procesów poznawczych wobec poznawanej rzeczywistości. Istotną rolę odgrywa wnikliwa analiza samych procesów i warunków ich prawdziwości. Jednocześnie dż. nie tylko występuje przeciwko koncepcjom fenomenalistycznym i odrzuca sensualizm czy empiryzm teoriopoznawczy, ale jest krytyczny wobec stanowisk idealistycznych oraz nominalistycznych. Analityczna postawa filozofów dż. pociąga za sobą głębokie zainteresowanie kwestiami semantycznymi i logicznymi. Z uwagi na zainteresowanie językiem naturalnym i próbą jego ścisłego opisu, filozofów dż. można śmiało uznać za prekursorów pragmatyki logicznej, a pewne koncepcje dżinijskie w dziedzinie logiki uznaje się niekiedy za antycypację logiki wielowartościowej. Dominujący nurt trady-

cyjnej epistemologii dżinijskiej, wywodzący się z tradycji kanonicznej, wyróżnia 5 typów poznania (jñāna).

Poznanie zmysłowe (mati) ma swój początek w zmysłach i obejmuje 2 podstawowe podtypy: pięcioraką percepcję (wzrokową, słuchową, dotykową, smakową i węchową) oraz wszelkie procesy myślowe, które stanowią bezpośrednie przetworzenie pierwotnych danych percepcyjnych (np. powiązanie danych percepcyjnych z językiem, ideą). W każdym akcie poznania zmysłowego wyróżnia się 4 etapy: pierwsze niezinterpretowane wrażenie; dążenie poznawcze, które rozważa charakter percypowanego bodźca; sąd rozstrzygający wątpliwości oraz konkluzja, która umożliwia pamięć i przypomnienie.

Poznanie objawione (śruta — to, co usłyszane) jest zawsze poprzedzone poznaniem zmysłowym. Stanowi ono odrębną kategorię, gdyż z natury dostarcza informacji leżących poza sferą codziennego doświadczenia i naoczności. Ta kategoria obejmuje przede wszystkim przekaz tradycji (pouczenie autorytetu, pisma święte). Jednocześnie sama czynność czytania, słuchania jest w rzeczywistości aktem percepcji. Warto zaznaczyć, że Akalaṅka — przedstawiciel innego nurtu epistemologicznego dż., odwołującego się również do pism kanonicznych — zaliczał do kategorii poznania zmysłowego (mati) jedynie percepcję (jej pośrednikiem są zmysły), a do kategorii poznania objawionego, przejętego (śruta) — wszelkie akty poznania rozumowego, w którym pośredniczy umysł (wnioskowanie, analogia, tradycja i objawienie, domniemanie, ekwiwalencja i konstatacja nieistnienia).

Telestezja (avadhi, jasnowidzenie) jest pozazmysłową zdolnością do bezpośredniego postrzegania bytów posiadających barwę i formę, znajdujących się poza zasięgiem narządów zmysłowych w momencie postrzeżenia „telestezyjnego”.

Telepatia (manaḥ-paryāya) to rozpoznanie myśli istniejących w umysłach innych istot żywych. Podobnie jak telestezja, stanowi formę pozazmysłowego oglądu bezpośredniego, gdyż myśli mają naturę rozciągłą, a zatem mogą być pozazmysłowo postrzegane jako subtelne byty.

Poznanie doskonałe (kevala — zupełne, jedyne) jest najwyższym stopniem poznania i celem poznawczym człowieka; jest wszechwiedzą. Rozpoznaje wszystkie zjawiska i byty bez względu na czas i miejsce. Osiągnięcie poznania doskonałego poprzedza bezpośrednio moment uzyskania wyzwolenia i jest jego warunkiem koniecznym. Poznanie doskonałe odpowiada buddyjskiej koncepcji oświecenia z tą różnicą, że oświecony tīrthaṅkāra poznaje wszystkie zdarzenia i zjawiska w świecie aktywnie i ciągle, podczas gdy buddyści z reguły przyjmują, że buddha posiada zdolność poznania wszystkiego, na co skieruje swoją uwagę.

Ponieważ pytanie o uzasadnienie miarodajności poznania i o jego potencjalny zakres stało się stopniowo jednym z dwóch — obok wyzwolenia — głównych problemów całej filozofii ind., z czym wiąże się dążenie do ustalenia liczby, natury i właściwej definicji procedur kryteriopoznawczych, późniejsza epistemologia dżinijska (ok. III–II w. przed Chr.) ujęła wymienione typy poznania w 2 kryteria poznawcze (pramāṇa — miary, procedury kryteriopoznawcze). Pośrednie kryterium poznawcze (parokṣa) odnosi się do poznania zmysłowego

(mata) i objawionego (śruta), podczas gdy bezpośrednio (pratyakṣa) obejmuje telestezę, telepatię i poznanie doskonałe.

W odróżnieniu od innych systemów filozoficznych w Indiach, za kryterium bezpośredniości poznania w dż. uznano brak pośredniczenia w procesie poznawczym jakichkolwiek dodatkowych instrumentów, takich jak zmysły czy umysł. Za instrument poznający bezpośrednio uznano właściwy „organ poznawczy” (akṣa — oko), czyli duszę. Tradycyjnie tylko takie poznanie uważano za bezpośrednie, w którym nie uczestniczy ani umysł, ani zmysły, a zdobywane jest bezpośrednio przez podmiot poznawczy (duszę). Przyjąwszy taką perspektywę uznano, że percepcja zmysłowa jest zaledwie pośrednią procedurą kryteriopoznawczą, gdyż pośredniczą w niej zmysły. Pierwszy, który zerwał z tą specyficzną dżinijską tradycją w traktacie *Nyāyāvātāra* (*Wprowadzenie do logiki*), był Siddhasena Mahāmāti (ok. VIII w.). Idąc w ślady tradycji ogólnindyjskiej uznał, że właściwym kryterium bezpośredniości (naoczności) są zmysły.

**Anekānta-vāda.** Najistotniejszym wkładem dż. do filozofii jest teoria wieloaspektowości bytu (anekānta-vāda). Podstawowe założenie ontologiczne sprowadza się do stwierdzenia, że rzeczywistość jest nieskończenie złożona, a wszelkie zjawiska wchodzą w nieskończenie wiele wzajemnych relacji. Żadna rzecz nie może być jednoznacznie określona, jeśli nie uwzględni się jej relacji z otoczeniem, okoliczności czy też kontekstu wypowiedzi do niej się odnoszącej. Wynika z tego teza o względnej prawdziwości wypowiedzi dotyczących rzeczywistości. Wiele wypowiedzi może wprawdzie stać ze sobą w sprzeczności, choć każda z nich zachowuje warunkowo prawdziwość, odnosząc się do jednego aspektu rzeczywistości czy też opisując ją z określonej perspektywy. Względność wypowiedzi (realnych jednostkowych zdarzeń językowych), nie musi oznaczać jednak bezpośrednio względnej prawdziwości samych sądów. Relatywizm ten nie oznacza też postawy sceptycznej. Sądom przysługuje bezwzględnie fałsz lub prawda, jednak wartość prawdziwościowa sądów (a zatem ich znaczenie) musi zostać ściśle określona na podstawie wnikliwej analizy wypowiedzianych zdań i ich kontekstu. Wiąże się to ze zniesieniem wieloznaczności kryjącej się w języku naturalnym. To samo zdanie może się wiązać z różną wartością prawdziwościową (tj. sąd mu odpowiadający może być fałszywy lub prawdziwy) — w zależności od kontekstu. Co więcej, o tej samej rzeczy można wypowiedzieć 2 zdania pozornie ze sobą sprzeczne, a mimo to sądy kryjące się pod tymi zdaniami będą jednocześnie prawdziwe, bez łamania zasady sprzeczności — oba zdania będą się tylko odnosiły do innego aspektu tej rzeczy. Dżiniści uznali, że inne systemy filozoficzne i prądy religijne, które odmiennie opisują świat, nie rozmijają się z prawdą. Są prawdziwe jedynie częściowo i warunkowo, gdyż opisują tylko wycinek rzeczywistości bez uwzględnienia całokształtu powiązań. Poznanie ostatecznej prawdy jest jak najbardziej możliwe przy uwzględnieniu logiczno-semantycznej metody uściślenia kontekstu i relacji. Teoria wieloaspektowości bytu składa się z trzech niezależnych i wzajemnie uzupełniających się metod.

Pierwszą z nich jest teoria punktów widzenia (nikṣepa-vāda, nyāsa-vāda), która precyzuje, w jaki sposób użytkownik języka stosuje go w danej sytuacji i umożliwia wskazanie właściwego desygnatu określonego terminu w zależności od kontekstu, tj. wg nazwy (nāma), przedstawienia (sthāpana), substancji

(dravya) i stanu obecnego (bhāva). Termin „król” np. odnosi się wg nazwy do każdej rzeczy tak nazwanej; wg przedstawienia, do wszelkiego obrazu ukazującego władcę; wg substancji do osoby, która ten anachroniczny urząd sprawowała (np. zdetronizowany władca), sprawuje lub zamierza sprawować (np. dziedzic); wg stanu obecnego osoby faktycznie realizującej powinności króla.

Drugą metodą jest teoria sposobów orzekania (naya-vāda), która wyróżnia 7 głównych typów wypowiedzi. Każdy kolejny sposób orzekania coraz bardziej zawęża i uściśla kontekst. Potoczny sposób orzekania (naigama) jest wypowiedzią na najbardziej ogólnym poziomie i pomija rozróżnienie na powszechniki oraz rzeczy konkretne. Znaczenie np. zdania „Ludzie bywają wszystkożerni” jest otwarte. Nie odnosi się bezpośrednio ani do klasy zwierząt z gatunku homo sapiens, ani do konkretnych elementów tej klasy. Podobnie nie precyzuje się tu znaczenia pojęcia „wszystkożerny”. Uogólniający sposób orzekania (saṅgraha-naya) odnosi się do klasy przedmiotów. Jego denotacją jest powszechnik (np. zdanie „Ludzie są wszystkożerni” jest prawdziwe, jeśli wskazuje na całą klasę, bez względu na czas). Praktyczny sposób orzekania (vyavahāra-naya) wyodrębnia z całej klasy konkretne indywiduum w całym okresie jego istnienia (np. zdanie „Ten człowiek jest wszystkożerny” jest prawdziwe, jeśli opisuje zachowania kulinarne konkretnej osoby). Bezpośredni sposób orzekania (rju-sūtra) zawęża kontekst do chwili terażniejszej tegoż indywiduum (np. zdanie „Ten człowiek jest wszystkożerny” jest prawdziwe jedynie w momencie, gdy dana osoba jest w trakcie spożywania posiłku o zróżnicowanym składzie). Pozostałe 3 sposoby orzekania funkcjonują wyłącznie na płaszczyźnie językowej i nie desygnują przedmiotów, lecz odnoszą się do używanych wyrażen. Ścisły językowy sposób orzekania (sāmprata-śabda-naya) akceptuje uzus językowy określający użycie danego wyrażenia i uznaje synonimiczny charakter wyrażen bliskoznacznych (np. zdania „Ten człowiek jest wszystkożerny” oraz „Ówże przedstawiciel homo sapiens je wszystko” traktowane są jako synonimiczne). Etymologiczny sposób orzekania (samabhirūḍha-naya) uwypukla odcienie znaczeniowe synonimów i podkreśla, że wiele wyrażen synonimicznych nie ma tej samej denotacji, gdyż każdy z terminów ma inną etymologię i wyróżnia inny aspekt danego zjawiska. Zdanie np. „Ówże przedstawiciel homo sapiens je wszystko” ma inne znaczenie niż „Ten człowiek jest wszystkożerny”, gdyż wyrażenie „je wszystko” może wskazywać nie tylko na obecność mięsa i produktów roślinnych w diecie, ale także na fakt, że dane indywiduum nie stosuje np. kryterium smakowego w swych wyborach kulinarnych i jest pod tym względem bezkrytyczne. Faktyczny sposób orzekania (evaṁ-bhūta, itthaṁ-bhāva) wskazuje, że danego terminu można użyć na określenie konkretnego zjawiska jedynie w sytuacji, kiedy jego etymologiczny sens odpowiada bezpośrednio terażniejszemu zdarzeniu. Zdanie np. „Ten człowiek jest wszystkożerny” prawdziwe jest jedynie w sytuacji, kiedy jest on akurat w trakcie spożywania posiłku o zróżnicowanych składnikach. Nie będzie jednak prawdziwe w sytuacji, gdy spożywa akurat posiłek wegetariański. Trywialność tej teorii jest pozorna. W rzeczywistości teoria wyczuła na poważne problemy semantyczne wynikające z niejednoznaczności języka naturalnego. Jest jednocześnie środkiem aproksymacji semantycznej, tj. usuwa niejednoznaczność wypowiedzi i uściśla kontekst, a zarazem stanowi podstawę do wypracowania języka ścisłego, formalnego, pozbawionego wieloznaczności. Warto dodać, że poszczególne sposoby orzekania (naya) funkcjonują jako indek-

sy dodawane sukcesywnie do terminu (zdania), od zera (kontekst maksymalnie otwarty) do sześciu (kontekst maksymalnie uściślony).

Trzecim składnikiem teorii wieloaspektowości bytu jest metoda opisu modalnego-warunkowego (syād-vāda), często określana mianem teorii siedmiu skorelowanych predykatów (sapta-bhaṅgī-vādy). Posługuje się ona językiem formalnym wyposażonym w modalny funkcyjny intensjonalny syāt („w pewien sposób”). Dzięki temu zabiegowi nadaje się wypowiedziom charakter relatywny, wiążąc je ze ściśle określonym aspektem rzeczywistości czy perspektywą ujęcia. Dlatego możliwe jest, że 2 zdania sprzeczne stają się prawdziwe, jeśli się je uzupełni wymienionym modalnym funkcyjnym intensjonalnym syāt, gdyż jest on wyróżnikiem konkretnego ujęcia. Mówi się o siedmiu typach predykatów, z których pierwsze 3 to: asercja (syāt asti, np. „Człowiek w pewien sposób jest szkodnikiem” — ze względu na jego niszczycielską działalność), negacja (syāt na asti, np. „Człowiek w pewien sposób nie jest szkodnikiem” — ze względu na jego działalność twórczą), niewyraźność (syāt avaktavya). Niewyraźność jest konwencjonalnym opisem niemożności wyrażenia asercji i negacji w tym samym kontekście czy odniesieniu (np. zdanie „Człowiek w pewien sposób jest i nie jest szkodnikiem” pod tym samym względem jest wewnętrznie sprzeczne). Można zawrzeć w tym samym zdaniu asercję i negację, pod warunkiem, że każde odnosi się do innego zestawu parametrów (np. zdanie „Człowiek w pewien sposób jest i nie jest szkodnikiem” jest koniunkcją dwóch zdań prostych, z których pierwsze odnosi się do destrukcyjnej, a drugie do kreatywnej działalności homo sapiens). Użycie terminu „niewyraźny” (avaktavya) w trzecim typie zdań wskazuje, że dane zdanie nie tylko zawiera sprzeczność, ale jest pozbawione sensu (stąd jest „niewyraźne”, gdyż nie odpowiada żadnemu sądowi). Pozostałe 4 typy predykatów są permutacjami trzech pierwszych. Można zatem stwierdzić, że predykaty czy wyrażenia w ujęciu metody opisu modalnego stają się indeksowane dzięki funkcyjnowi syāt, a indeks określa tu konkretny zespół parametrów precyzujących znaczenie danego predykatu czy wyrażenia. Warto zaznaczyć, że rozważaniom na temat wyraźności i niewyraźności asercji i negacji towarzyszyły w dż. wątki wskazujące na antycypację logiki wielowartościowej. Współcześnie dżiniści — a za nimi wielu badaczy — podkreślają, że teoria wieloaspektowości bytu — której towarzyszyło przekonanie, iż inne systemy filozoficzne nie rozmijają się z prawdą, a jedynie opisują rzeczywistość jednostronnie — legła u podłoża głębokiej tolerancji dżinistów dla innych światopoglądów, rozciągając zasadę niekrzywdzenia (ahimsā) na obszar dyskursu filozoficznego. Trudno zgodzić się z taką tezą, gdyż sama teoria wieloaspektowości bytu zakłada, że jest metodą nadrzędną wobec innych systemów i nad nimi góruje jako swego rodzaju metasystem. Niewątpliwie pragnienie zgłębienia innych doktryn i ich obiektywnego opisanie spowodowało, że to dżiniści byli pierwszymi ind. doksografami i stworzyli w Indiach pierwsze biblioteki, dbając o przechowanie nie tylko własnej literatury, ale również tekstów innych systemów filozoficznych. Biblioteki te stały się nieocenionym źródłem bezcennych rpsów dla badaczy ind. filozofii.

**Literatura.** Na pierwotne pisma kanoniczne dżinistów składało 14 tekstów zw. *Pūroami* (*Prastary [tekst]*), które wywodziły się od samego Parśvy. Ostatni,

który prawdopodobnie znał je w całości, był Bhadrabahu I. Po klęsce głodu ok. 320 przed Chr., Bhadrabahu nie miał godnego następcy, któremu mógłby te teksty powierzyć. Po jego śmierci rozproszone frg. miały zostać włączone do dwunastej księgi nowego kanonu pt. *Drṣṭi-vāda* (*Dysputa o poglądach*). Księga ta z czasem również została zapomniana. Można przypuszczać, że w rzeczywistości tzw. *Prastarych [tekstów]* nigdy nie było, a piśmiennictwo dżinijskie rozpoczęło się wraz z komponowaniem najstarszych frg. wchodzących w skład obecnego kanonu św. pism.

Każdy z dwóch głównych odłamów posługuje się odmiennym kanonem pism. Obecny kanon św. pism śvetāmbarów zw. jest *Āgamā* (*Tradycja*), *Siddhāntā* (*Doktryna*), *Gaṇi-piṭakā* (*Kosz zwierzchników gminy*) czy *Nirgrantha-pravacānā* (*Kazania Ascety [Mahāvīry Vardhamāny]*). Składa się on z jedenastu tekstów podstawowych (aṅga) oraz z ksiąg pobocznych (aṅga-bāhya), których liczba waha się między dwudziestoma dwoma a trzydziestoma czterema, w zależności od sekty. Pisma zostały skomponowane w prakrytach (językach średnioindoaryjskich). Najstarsze frg., które datuje się na przełom IV i III w. przed Chr., zachowały się w języku ardhamāgadhī, zbliżonym nieco do języka māgadhī, jakim miał się posługiwać sam Mahāvīra Vardhamāna. Zdecydowaną większość ksiąg kanonicznych datuje się na pierwsze pięćsetlecie po Chr., kiedy zostały na nowo zredagowane, skompilowane z rozproszonych frg. lub uaktualnione. Ostatecznej red. całego zbioru dokonano na soborze w Valabhī ok. 450–480 po Chr., pod kierunkiem opata Devardhigaṇina Kṣamāśramaṇy.

Digambarowie utrzymują, że kanon śvetāmbarów jest wtórny i nieautentyczny, gdyż także drugi kanon pism św., który miał zostać skompilowany w dużym stopniu jako zbiór pouczeń samego Vardhamāny po śmierci Bhadrabahu I, na przełomie III i II w. przed Chr. i prawdopodobnie zawierał księgę *Drṣṭi-vādy*, będącą pozostałością po naukach Parśvy, podzielił losy tzw. *Prastarych [tekstów]* — uległ zapomnieniu. Dlatego digambarowie posługują się od ponad tysiąca lat tzw. kanonem zastępczym, na który składają się 4 grupy pouczeń (anuyoga): pisma legendarno-historyczne (prathamānuyoga), kosmologiczno-astrologiczno-rytualne (karaṇānuyoga), etyczne (caraṇānuyoga, odpowiednik buddyjskiej *Vinaya-piṭaki*) i metafizyczne (dravyānuyoga, odpowiednik buddyjskiej *Abhidharma-piṭaki*). Niektóre z tekstów kanonu „wtórnego” wskazują na wspólne źródła z pismami śvetāmbarów.

Po okresie kanonicznym, w literaturze dżinijskiej nastąpił klasyczny okres filozofii dżinijskiej. Autorem pierwszych niezależnych dzieł filozoficznych (skomponowanych w prakrycie) był digambara Kundakundācārya (I w. po Chr.), któremu przypisuje się autorstwo *Pravacana-sāry* (*Kwintesencja kazań*) i *Samaya-sāry* (*Kwintesencja podstawowych punktów [doktryny]*). Analiza tekstu wskazuje, że są to kompilacje z II–V w. po Chr. Pierwszy dżinijski tekst w sanskr., a do tego pierwszy napisany w formie zwięzłych aforyzmów prozą (sūtry) — *Tattvārtha-sūtra* (*Traktat o rzeczywistości, lub Traktat o rzeczach jako kategoriach [ontologicznych]*) — powstał ok. 350 po Chr. Jego autorem jest Umāsvāmin, o nieokreślonej afiliacji, do którego przyznają się zarówno śvetāmbarowie, jak i digambarowie. Śvetāmbara Umāsvāti (ok. 400) napisał doń *Tattvārthādhigama-bhāṣyē* (*Komentarz o poznaniu rzeczywistości*), a digambara Devanandin Pūjyapāda (VI w.) jest autorem komentarza *Sarvārtha-siddhi* (*Uzasadnienie wszystkich rzeczy*). Śvetāmbara Siddhasena Divākara (ok. 500) to autor najwcześniejszego systema-

tycznego przedstawienia dżinijskiej teorii o wieloaspektowości bytu (anekānta-vāda), w *Sanmati-tarka-prakarāṇe* (Traktat o poprawnym rozumowaniu). Nieco później digambara Samantabhadra napisał *Āpta-mīmāṃsē* (Rozprawa o autorytecie) oraz *Yukty-anuśāsanē* (Pouczenie o poprawności logicznej). Samantabhadra ceniony jest za systematyczny sposób wykładu doktryny o wieloaspektowości bytu i teorii siedmiu skorelowanych sądów (sapta-bhaṅgī-vāda, syād-vāda).

W latach 660–800 powstało dzieło dżinijskie o przełomowym znaczeniu, *Nyāyāvātāra* (Wprowadzenie do logiki), w trzydziestu dwu strofach, poświęcone zagadnieniom teoriopoznawczym. Jej autorem jest Siddhasena Mahāmāti o nieokreślonej przynależności, choć późniejsza tradycja (po. XIV w. po Chr.) oraz większość współczesnych badaczy błędnie przypisuje autorstwo tego traktatu Siddhasenie Divākara. Tekst został opatrzony komentarzem pt. *Nyāyāvātāra-vivṛtti* (ukończonym w 906) przez Siddharṣigaṇiego oraz glosą Devabhadrę Sūriego (druga poł. XII w.). W VIII w. powstał obszerny komentarz do *Āpta-mīmāṃsī* Samantabhadrę pt. *Aṣṭaśatī* (Osiemset strof) oraz komentarz do *Tattovārtha-sūtry* Umāsvāmina pt. *Rāja-vārttika* (Królewskie strofy). Autorem obydwu komentarzy był digambara Akalaṅka Bhaṭṭa (lub Bhaṭṭākalaṅka), zw. niekiedy ojcem dżinijskiej logiki. Napisał on także wiele niezależnych rozpraw poświęconych kwestiom teoriopoznawczym, w tym *Nyāya-viniścayē* (Rozprawa o logice) i *Pramāṇa-saṅgrahē* (Kompendium kryteriów poznawczych) oraz *Laghīyas-trayē* (Trzy bardzo łatwe [rozdziały na temat filozofii]).

Na przełom VIII i IX w. przypadają lata życia śvetāmbarę Haribhadry Sūriego. Tradycja przypisuje mu skomponowanie w sanskr. i prakrytach tysiąca czterystu czterdziestu czterech dzieł, poświęconych m.in. astronomii i astrologii, etyce, yodze i praktykom ascetycznym. Do najważniejszych jego prac filozoficznych należą: *Anekānta-jaya-patākā* (Sztandar zwycięstwa [doktryny]wieloaspektowości [bytu]), *Anekānta-vāda-praveśa* (Wprowadzenie do doktryny wieloaspektowości [bytu]), komentarz do *Wprowadzenia w logikę* (*Nyāya-praveśi*), buddyjskiego dzieła autorstwa Śāṅkarasvāmina (przełom V i VI w.) oraz *Ṣaḍ-darśana-samuccaya* (Kompendium sześciu systemów), najstarsze zachowane i najważniejsze dzieło doksograficzne w Indiach.

Ok. 850 Vidyānanda napisał komentarz do *Tattovārthasūtry*, pt. *Śloka-vārttika* (Krytyczne objaśnienie strof), komentarz do *Aṣṭaśatī* (Osiemset strof) Akalaṅki, pt. *Aṣṭasahasrī* (Osiem tysięcy [strof]), oraz wiele filozoficznych dzieł polemicznych, m.in. *Āpta-parīkṣē* (Analiza autorytetu), *Pramāṇa-parīkṣē* (Analiza kryteriów poznawczych), *Patra-parīkṣē* (Analizę manuskryptów) i *Satya-śāsana-parīkṣē* (Analiza prawdziwej nauki). Ok. 900 digambara Māṅikyanandin w niewielkim zbiorze aforyzmów pt. *Parīkṣā-mukha* (Wstęp do [logicznej] analizy) wyłożył podstawy dżinijskiej teorii poznania. Wkrótce potem Anantavīrya opatrzył te aforyzmy komentarzem pt. *Parīkṣā-mukha-laghu-vṛtti* (Przystępny komentarz), a w XI w. digambara Prabhācandra Sūri dopisał doń obszerny komentarz pt. *Prameya-kamala-mārtanda* (Lotosowe słońce przedmiotów poznania). Jest on także autorem *Nyāya-kumuda-candry* (Lotosowy księżyc logiki), w którym komentuje *Laghīyas-trayē* Akalaṅki. W podobnym okresie działał śvetāmbara Devasūri Vādin, autor *Pramāṇa-naya-tattovalokāṅkāry* (Klejnot blasku kategorii [opisywalnych za pomocą]kryteriów poznawczych i punktów widzenia).

Koniec okresu klasycznego wiąże się z imieniem Hemačandry (1088–1172), jednego z najwybitniejszych myślicieli dżinijskich, oraz trzech logików:

Śāntiācāryi (XII w., komentatora *Nyāyāvātāryi*), Ratnaprabhy Sūriego (ok. 1181, autora komentarza pt. *Ratnākarāvātārikā* do dzieła Devasūriego Vādina *Pramāṇa-naya-tattvālokaīkāra*) i Malliṣeṇy Sūriego, (ok. 1229), autora *Syād-vāda-mañjari* (*Bukiet metody opisu modalnego*), monumentalnego komentarza do *Anya-yoga-vyavaccheda-dvātrīṅśiki* (*Trzydzieści dwie strofy obalające inne praktyki*) Hemacandry. Za najważniejsze dokonanie Hemacandry w dziedzinie filozofii uchodziła *Pramāṇa-mīmāṃsā* (*Rozprawa o kryteriach poznawczych*), która nie zachowała się do naszych czasów w całości. Blizsze badania wskazują jednak na jej wyjątkowo wtórny charakter (w dużej mierze składa się z cyt.).

Okres epigoniczny w filozoficznej literaturze dżinijskiej charakteryzuje się zasadniczo brakiem indywidualności i autonomicznych prac w dziedzinie filozofii. Ze schyłkowym okresem poklasycznym wiąże się przede wszystkim imię Guṇaratny (ok. 1400), autora komentarza (*Vṛtti*) do *Ṣaḍ-darśana-samuccayi* Haribhadry Sūriego. Za największego myśliciela tego okresu uważany jest Yaśovijaya Upādhyāya (XVII w.). Był on niezwykle płodnym autorem, choć do naszych czasów przetrwało jedynie ok. czterdziestu dzieł. Najważniejsze to *Jñāna-bindu* (*Kropla poznania*) i *Jaina-tarka-bhāṣā* (*Podręcznik logiki dżinijskiej*).

**Bibliografia:** *Jaina Sūtras* (tłum. H. Jacobi), I–II, Ox 1884–1895, Delhi 1989; G. Bühler, *Über die indische Secte der Jaina*, W 1887; tenże, *Über das Leben des Jaina Mönches Hemachandra, des Schülers des Devachandra aus der Vajrasākhā*, W 1889; H. von Glasenapp, *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas*, L 1915; *An Encyclopaedia of Jainism*, Ca 1917, Delhi 1988; *Tattvārthādhigama-sūtra. A Treatise on the Essential Principles of Jainism* (oprac. J. L. Jaini), Arrah 1920, ND 1990; M. S. Ramaswami Ayyangar, *Studies in South Indian Jainism*, I–II, Madras 1922, Delhi 1988<sup>3</sup>; H. von Glasenapp, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, B 1925, Hi 1984; W. Schubring, *Die Jainas*, T 1927; W. Schubring, *Die Lehre der Jainas*, B 1935; B. A. Saletore, *Mediaeval Jainism*, Bom 1938; H. R. Kapadia, *A History of the Canonical Literature of the Jainas*, Surat 1941, Ahmedabad 2000; D. Ch. Dasgupta, *Jaina System of Education*, Ca 1942, Delhi 1979; G. R. Jain, *Cosmology Old and New, Being a Modern Commentary on the Fifth Chapter of Tattvārthādhigama-sūtra*, Indore 1942, ND 1975; Devanandi, *Sarvārthasiddhi*, Jaipur 1951, ND 1991 (*Reality. English Translation of Shri Pujyapada's Sarvārthasiddhi*, Ca 1960); N. Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, Ca 1951, Varanasi 1985; J. Deleu, W. Schubring, *Studien zum Mahanisiha*, H 1963; R. Williams, *Jaina Yoga*, Lo 1963, Delhi 1991; L. Alsdorf, *Les études Jaina*, Limoges 1965; K. Ch. Kasliwal, *Jaina Grantha Bhandars in Rajasthan*, Jaipur 1967; K. Ch. Sogani, *Ethical Doctrines in Jainism*, Sholapur 1967; N. R. Gusewa, *Dzajнизм*, Mwa 1968; *Hemacandra's Pramāṇa-mīmāṃsā* (oprac. S. Mookerjee, N. Tatia), Varanasi 1970; K. K. Dixit, *Jaina Ontology*, Ahmedabad 1971; N. K. Prasad, *Studies in Buddhist and Jaina Monachism*, Vaishali 1972; S. J. Góra, *O indyjskim rodowodzie abderyckiej koncepcji próżni*, RF 21 (1973) z. 1, 5–28; *Mahopadhyaya Yaśovijaya's Jaina-tarka-bhāṣā* (oprac. D. Bhargava), Delhi 1973; A. Chakravarti, *Jaina Literature in Tamil*, Delhi 1974; Sanghavi Sukhlala, *Pt. Sukhlalji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvāti* (tłum. K. K. Dixit), Ahmedabad 1974; R. Singh, *The Jaina Concept of Omniscience*, Ahmedabad 1974; C. Caillat, *Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks*, Ahmedabad 1975; *Eine Digambara-Dogmatik. Das fünfte Kapitel von Vattakera's Mulacara* (oprac. K. Okuda), Wie 1975; J. P. Jain, *Religion and Culture of the Jains*, ND 1975; U. K. Jain, *Jaina Sects and Schools*, Delhi 1975; R. B. P. Singh, *Jainism in Early Medieval Karnataka*, Delhi 1975; *Mahavira and His Teachings*, Bom 1977; A. K. Chatterjee, *A Comprehensive History of Jainism*, I–II, Ca 1978–1984; K. K. Dixit, *Early Jainism*, Ahmedabad 1978; J. Ch. Sikdar, *Concept of Matter in Jaina Philosophy*, Varanasi 1978; P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Be 1979; C. Caillat, R. Kumar, *The Jain Cosmology*, Bom 1981; B. K. Matilal, *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda)*, Ahmedabad 1981; V. A. Sangave, *The Sacred Sravana Belagola*, ND 1981; N. Tatia, M. Kumar, *Aspects of Jaina Monasticism*, ND 1981; S. Ohira, *A Study of Tattvārthasūtra with Bhāṣya*, Ahmedabad 1982; K. K. Jain, *The Concept of Pañcaśīla in Indian Thought*, Varanasi 1983; R. J. Zydenbos, *Mokṣa in Jainism, According to Umāsvāti*, Wie 1983; M.-C. Mahias, *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*, P 1985; N. Shanta, *La Voie Jaina*, P 1985; D. B. Malvania, *Jainism. Some Essays*, Jaipur 1986; S. Settar, *Inviting Death*, Dharwad 1986; I. Ch. Shastri, *Jaina Epistemology*, Varanasi 1990; P. S. Jaini, *Gender and Salvation. Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*, Be 1991; P. Dundas, *The Jains*, Lo 1992; N. Balbir,

*Āvaśyaka-Studien*, I: *Introduction générale et traductions*, St 1993; *Jain Studies in Honour of Jozef Deleu*. Tok 1993; P. Balcerowicz, *Zarys dźinijskiej teorii poznania*, *Studia Indologiczne* 1 (1994), 12–67; tenże, *Śāṅkarasvāmin. 'Nyāya-praveśa' — „Wprowadzenie w logikę”*, tamże, 2 (1995), 39–87, 3 (1996), 5–47; W. J. Johnson, *Harmless Souls*, Delhi 1995; Hemaçandra, *The Lives of the Jain Elders* (oprac. R. C. C. Fynes), Ox 1998; M. Nyayavijaya, *Jaina Philosophy and Religion* (tłum. N. J. Shah), Delhi 1998; *Approaches to Jaina Studies. Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, Tor 1999; Yogīndu, *Lumière de l'Absolu* (oprac. N. Balbir, C. Caillat), P 1999; P. Balcerowicz, *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective. Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises. Nyāyāvātāra, Nyāyāvātara-vivṛti and Nyāyāvātāra-ṭippaṇa with Introduction and Notes*, I–II, St 2001.

Piotr Balcerowicz