

Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



DR. PAWEŁ DEUSSEN
ZARYS
FILOZOFII INDYJSKIEJ

Wydawnictwo
Polskiego Towarzystwa filozoficznego



Colour Chart #13

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19



DR. PAWEŁ DEUSSEN

ZARYS
FILOZOFII INDYJSKIEJ

Wydawnictwo
Polskiego Towarzystwa filozoficznego

10.—

ZARYS FILOZOFII



WYDAWNICTWO
POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

WE LWOWIE

=====
TOM VIII. =====

DR PAWEŁ DEUSSEN
PROFESOR FILOZOFII W UNIWERSYTECIE KIŁOŃSKIM

ZARYS FILOZOFII INDYJSKIEJ

Z DODATKIEM

O FILOZOFII WEDANTY I JEJ STOSUNKU DO METAFIZYKI
ZACHODNIEJ

PRZEKŁAD ROZSZERZONY OBJAŚNIENIAMI Z UPOWAŻNIENIA AUTORA

CENA 2:50 KOR. W OPRAWIE

LWÓW 1914

NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI H. ALTENBERG, G. SEYFARTH,
E. WENDE I SKA WE LWOWIE

POZNAŃ
J. LEITGEBER I SP.

WARSZAWA
E. WENDE I SP.

DR PAWEŁ DEUSSEN
PROFESOR FILOZOFII W UNIWERSYTECIE KIŁŃSKIM.

ZARYS FILOZOFII INDYJSKIEJ

Z DODATKIEM

O FILOZOFII WEDANTY I JEJ STOSUNKU
DO METAFIZYKI ZACHODNIEJ

PRZEKŁAD ROZSZERZONY OBJAŚNIENIAMI



LWÓW 1914

NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI H. ALTENBERG, G. SEYFARTH,
E. WENDE I SKA WE LWOWIE

POZNAŃ
J. LEITGEBER I SP.

WARSZAWA
E. WENDE I SP.

1(09) : 215 : 16

25329/2



Z drukarni przy Zakładzie Nar. im. Ossolińskich we Lwowie,
pod zarz. B. Korneckiego.



OD TŁUMACZA.

Książka, którą tu w przekładzie polskim podajemy¹⁾, składa się z dwóch części: artykułu, umieszczonego pierwotnie w piśmie filologiczno-historycznym *Indian Antiquary* (Bombay 1902), i odczytu, wygłoszonego przez prof. Deussena w Bombaju pod koniec dłuższej podróży po Indyach. Obie rozprawy nie wymagają żadnych uprzednich wiadomości z zakresu swego przedmiotu, są elementarnie jasne i przystępne, choć wyszły z pod pióra jednego z najpierwszych znawców filozofii indyjskiej. Jeżeli mimo to uzupełniliśmy je w tłumaczeniu obszernym dodatkiem, to dlatego, ażeby z dziełka profesora Deussena, przeznaczonego dla najszerszej publiczności, uczynić zarazem pierwszy podręcznik dla słuchaczy historii filozofii i osób pragnących bliżej zapoznać się z filozofią indyjską. W tym celu uzupełniliśmy przekład wskazaniem źródeł wszystkich cytatów z literatury filozoficznej²⁾, dalej dodaliśmy garść uwag w tekście,

¹⁾ *Outlines of indian philosophy with an appendix on the philosophy of the Vedānta in its relations to occidental metaphysics* by Dr. Paul Deussen professor at the university of Kiel. — Berlin, Karl Curtius 1907.

²⁾ Wszystkie cytaty tłumaczyliśmy wprost z oryginału indyjskiego, mając przed sobą *Ṛg vēdę* w wydaniu Th. Aufrechta, Bonn 1877, a upaniszady w podręcznym wydaniu bombayskiej *Nirṇaya Sāgara Press* z roku 1906; niektóre z nich także w krytycznych wydaniach europejskich.

a wreszcie wypracowaliśmy dokładny indeks rzeczowy, mający na celu ułatwienie zrozumienia tych wszystkich pojęć i wyrazów indyjskich, które się w Europie często powtarza, ale rzadko rozumie. Co do części bibliograficznej indeksu, to zadaniem jej jest umożliwić głębsze i samodzielniejsze poznanie przedmiotu. W tym celu podajemy nie tylko dzieła najogólniejsze o Indyach, filozofii indyjskiej i poszczególnych jej działach, starając się przedewszystkiem uwzględnić książki zwarte, pisane dla początkujących (zawsze możliwie najlepsze), ale także wskazujemy przekłady oryginalnych dzieł filozofii indyjskiej — rzecz jasna, także raczej podręczników elementarnych i łatwo zrozumiałych, niż prac klasycznych, do których lepiej nie przystępować bez odpowiedniej znajomości Indyi. W szczegółach natury filozoficznej staraliśmy się oczywiście o jaknajdalej idącą zgodność z poglądami prof. Deussena, nieraz wbrew własnym zapatrywaniom.

Rozwinięcie myśli, zawartych w niniejszej książce, znajdzie czytelnik w następujących dziełach profesora Deussena:

Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Band I.: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads. Band II.: Die Philosophie der Upanishads. Band III.: Die nachvedische Philosophie der Inder nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. (B. I. 2. Aufl. 1906, B. II. 2. Aufl. 1907, B. III. 1908, Leipzig, Brockhaus).

Sechzig Upanishads des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, 2. Aufl. 1905, Leipzig, Brockhaus.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam, aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig, Brockhaus 1905.

Die Sûtra's des Vedânta nebst dem vollständigen Kommentare des Çaṅkara, aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig, Brockhaus, 1887.

Das System des Vedânta, nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Kommentare des Çaṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus dargestellt. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus 1906.

Die Elemente der Metaphysik. 4. Aufl. Leipzig, Brockhaus 1907. (Tłumaczone na języki angielski, francuski i włoski.)

* * *

W WYRAZACH INDYJSKICH DRUKOWANYCH
CZCIONKAMI ROZSTRZELONEMI:

˘ (czasem ˆ) nad samogłoską oznacza długość
r wymawia się samogłoskowo jak w czeskim
(n. p. prst)

ñ	„	„	jak	<i>n</i>	w polskim wyrazie bank
c	„	„	„	<i>cz</i>	
j	„	„	„	<i>dź</i>	
ṇ̃	„	„	„	<i>ń</i>	
jñ	można wymawiać jak <i>dń</i>				
ṭ	wymawia się	„	<i>t</i>	} ale opierając koniec języka o podniebienie	
ḍ	„	„	<i>d</i>		
ṇ	„	„	<i>n</i>		
y	„	„	<i>j</i>		
v	„	„	<i>w</i>		

ś (czasem ę) wymawia się jak s
 ś („ sh) „ „ „ sz
 ħ „ „ „ h z lekkim powtórzeniem poprzedniej samogłoski
 h nie jest nigdy nieme
 m oznacza nosową wymowę poprzedzającej je samogłoski.

Akcent pada na pierwszą długą zgłoskę od końca (ale nie na ostatnią), n. p. Pa tá ŋ ja li (positione longa), a v á st h ā i t. d.

Formę tematu (oznaczoną czasem dla jasności kreseczką-, n. p. ā ś r a ma-) traktujemy jako mianownik liczby pojedynczej. W wyborze rodzaju idziemy za poczuciem języka polskiego, mówimy więc ta Weda (v ē d a- rodz. męsk., der Veda), ta Ma h ā bh ā r a t a (r. nij., das M.)¹⁾, ten t a p a s (r. nij., das t.) i t. p. Wyrazy na -ā są i w sanskrycie rodzaju żeńskiego, a więc ta a v i d y ā (die a.). Ażeby uniknąć pomyłki, pisać będziemy brahman przez małe b wszędzie tam, gdzie wyraz ten oznacza zasadę metafizyczną (w sanskr. rodz. nij.), ale Bra h m a n przez B, gdzie oznacza Boga osobowego (w sanskr. rodz. męsk.). Zwracamy uwagę na podobnie brzmiące, ale różne w znaczeniu wyrazy br ā h m a ṇ a- (rodz. nij.)= księga rytualna i bramin (po sanskr. br ā h m a ṇ a-, rodz. męsk.)= członek pierwszej kasty.

¹⁾ Ale ten k ā m a, ponieważ tak się przyjęło w języku polskim; w późniejszej mitologii jest K ā m a bogiem miłości (= Cupido). Kilka razy na końcu wyrazu zatrzymane -m jest końcówką mianown. l. poj. rodz. nij.

TREŚĆ.

I. ZARYS FILOZOFII INDYJSKIEJ.

	Str.
Uwagi wstępne	11
Pierwszy okres: Filozofia R̥gvēdy	15
Drugi okres: Filozofia Upaniszadów	27
Trzeci okres: Filozofia po-wedyjska	40

II. O FILOZOFII WEDANTY W STOSUNKU DO METAFIZYKI ZACHODNIEJ.

Wstęp	51
1. Teologia	55
2. Kosmologia	58
3. Psychologia	64
4. Eschatologia	68
Indeks objaśniający	75
Wykaz cytatów	137
Uzupełnienia	139

THREE



UWAGI WSTĘPNE.

1. **Znaczenie filozofii indyjskiej.** Jedną z najczęstszych wymówek, z pomocą których lenistwo europejskie stara się uchylić od studyów nad filozofią indyjską jest ta, że filozofia Indów różni się najzupełniej od naszej i nie ma wspólnego z rozwojem religii i filozofii na Zachodzie. Prawda zupełna; ale fakt ten nie jest najmniejszym powodem, ażebyśmy mieli zaniedbywać badania nad mądrością indyjską, przeciwnie, dostarcza on nam najsilniejszego argumentu, przemawiającego za tem usilniejszym oddaniem się tym właśnie studyom. Filozofia Indów stać się winna dla każdego, w kim tylko śledzenie prawdy filozoficznej budzi zajęcie, przedmiotem najwyższej wagi; filozofia indyjska bowiem jest i będzie jedyną możliwą paralełą do tego, co w Europie uważano i uważa się za filozofię. W rzeczy samej, nowożytna filozofia europejska wyszła ze scholastycyzmu wieków średnich; myśl średniowieczna znowuż jest wykwitem filozofii greckiej z jednej strony, z drugiej zaś dogmatu biblijnego. Nauka biblii z kolei wspiera się korzeniami swymi częścią na najdawniejszych wierzeniach semickich, częścią na perskiej religii Zoroastra, która, jako ogniwo wiążące Stare Przymierze z Nowem, wywarła wpływ o wiele większy, niż się zazwyczaj przyjmuje. W ten sposób całość myśli europejskiej od Pythago-

rasa i Xenofanesa, od Mojżesza i Zoroastra, poprzez Platonizm i chrystyanizm aż po Kanta i filozofię pokantowską, tworzy jeden kompleks pojęć i pomysłów, których pierwiastki pozostają do siebie w wielorakim stosunku pokrewieństwa i zależności. Z drugiej strony filozofia indyjska, przez wszystkie stulecia swego rozwoju, biegła drogą obcą wpływom myśli zachodnio-azyatyckiej i europejskiej; i właśnie z tego powodu porównanie filozofii europejskiej z indyjską jest w najwyższym stopniu ciekawe. Gdzie obie zgadzają się, przypuszczać wolno, że wnioski ich są poprawne, podobnie jak w wypadku, gdzie dwóch rachmistrzy dochodzi do tego samego wyniku, stosując odmienną metodę; a gdzie się poglądy indyjskie i europejskie rozchodzą, tam pytanie, po czyjej stronie więcej przemawia za prawdą, nie zostało jeszcze rozstrzygnięte.

2. Okresy filozofii indyjskiej. Filozofia indyjska da się podzielić swobodnie na trzy okresy, zaznaczające się zresztą równie silnie w ogólnych dziejach cywilizacji indyjskiej a związane z geografją Indyi. Indye, jak zauważył już Sir William Jones, mają kształt kwadratu, zwracającego w cztery strony świata swoje cztery kąty, naznaczone przez Hindu Kusz na północy, Przylądek Komorin na południu oraz ujścia Gangesu i Indusu na wschodzie i zachodzie. Jeżeli od ujścia Indusu do ujścia Gangesu pociągnąć linię (odpowiadającą prawie zwrotnikowi Raka), wtedy kwadrat podzieli się na dwa trójkąty: Hindustan na północy i Dekkan na południu. Jeśli znowu w północnym trójkącie spuścimy prostopadłą od wierzchołka do podstawy, rozdzieli ona Indye północne na dolinę Indusu i równinę Gangesu z pustynią Marusthala pośrodku. W ten sposób Indye dzielą się na trzy

części: — (1) Pendżab, — (2) równina Gangesu, — (3) wyżyna Dekkanu. Temu potrójnemu podziałowi geograficznemu odpowiadają trzy okresy w życiu Indyi: — (1) Obszar zajmowany przez Indów aryjskich w najstarszym okresie ograniczał się do doliny Indusu z jego pięciu dopływami; jedyne zabytki literackie tych czasów stanowi 1017 hymnów Rgvēdy. Aczkolwiek służą głównie celom religijnym, kreślą one żywo i malowniczo ów pierwotny sposób życia, w którym nieznanne były kasty, āśrama (okresy w życiu jednostki) i wogóle bramiński tryb życia. Hymny Rgvēdy nie tylko rozwijają przed nami w całej pełni prastare wielobóstwo indyjskie, ale niektóre z nich, późniejsze, zawierają także pierwsze zobowiązania filozoficznego poglądu na świat. — (2) Przepuszczalnie około roku 1000 prz. Chr. zaczęli Aryowie posuwać zabory swoje dalej na wschód od Pendżabu i zajęli z wolna całą równinę, rozciągającą się między Himalajami na północy a łańcuchem gór Vindhya na południu, aż do ujścia Gangesu. Podbój tych obszarów mógł się dokonać, okrągło mówiąc, między 1000 a 500 prz. Chr. Jako zabytki literackie tego drugiego okresu życia indyjskiego znajdujemy samhity Yajur- Sāma- i Atharva-vēdy wraz z brāhmaṇa-mi i wieńczącymi te ostatnie upaniśadami. Ręka w rękę z tym rozwojem literackim idzie, pod duchowem przywództwem braminów, utrwalenie tej oryginalnej organizacyi, która jako bramiński tryb życia utrzymała się w Indyach, z pewnemi zmianami, aż po dziś dzień. — (3) Po tych dwóch okresach, które możemy rozróżnić jako starowedyjski i nowowedyjski, idzie trzeci okres dziejów indyjskich—powedyjski—zaczynający się około roku 500 prz. Chr. wraz

z narodzinami heretycznych dążeń buddyźmu i dźainizmu. Okres ten w następnych stuleciach wydał obfitą literaturę, w której, obok poezyi, gramatyki, prawa, medycyny i astronomii, bogaty zbiór dzieł filozoficznych pisanych po sanskrycku pozwala nam śledzić rozwój ducha filozoficznego aż po dziś dzień. W tym okresie cywilizacya indyjska t. j. bramińska otwiera sobie drogę wzdłuż wybrzeży Indyi południowych aż do Ceylonu i wciska się zdobywczco do najbardziej zapadłych kątów Indyi środkowych.

PIERWSZY OKRES.

FILOZOFIA ṚGVEDY.

3. Religia Ṛgvēdy. Najstarszem tłumaczeniem Przyrody, a zatem pierwszą filozofią każdego ludu, jest jego religia. Otóż o ile chodzi nam o początek i istotę religii, niema na świecie księgi bardziej pouczającej, jak Ṛgvēda. Homer w Grecyi oraz najdawniejsze ustępy Starego Zakonu ukazują nam religię na dalszym stopniu rozwoju, wymagającym wielu stopni uprzednich, obecnie dla nas zatraconych. Tylko w Indjach możemy iść śladem religii aż do samego jej początku. Prawda, że i hymny Ṛgvēdy ukazują nam religię na późniejszym stopniu rozwoju; niektórzy bogowie pierwotni usunęli się już na drugi plan, jak Dyāus (niebo) i Pṛthivī (ziemia)—rzadko wymienia się ich nazwiska, ale zawsze z pewnym rodzajem czci, będącej wskazówką wysokiego stanowiska, jakie ongiś zajmowali. Inny bóg, Varuṇa (niebo wyiskrzzone), stoi jeszcze na czele, ale i jemu grozi ustąpienie na korzyść Indry, boga piorunu i wojny; tak n. p. ciekawy hymn IV. 42¹⁾ przytacza dialog między Varuṇą a Indrą, w którym obaj chełpią się swą wielkością, podczas gdy poeta, przy

¹⁾ Cyfra rzymska oznacza księgę, których Ṛgvēda ma dziesięć, arabska hymn.

całem poszanowaniu należnem Varuńie, zdradza pewną stronniczość dla Indry. Ten wypadek i wiele mu podobnych okazuje, że religia R̥gvēdy także uż postąp a w rozwoju; jednakże imiona bogów rozważane etymologicznie oraz charakter związanycą z nimi mitów tak są przejrzyste, że w każdym prawie wypadku jesteśmy w stanie dojść pierwotnego znaczenia danego boga. I tak nie może ulegać wątpliwości, że Varuṇa (*Οὐρανός*) jest uosobieniem nieba wraz z jego regularnym obrotem dziennym i że dopiero w późniejszej dobie został on bogiem wód, Inni bogowie przedstawiają słońce w różnych postaciach: Sūrya — to błyszcząca tarcza słoneczna Savitar — siła pobudzająca, Viṣṇu — ożywcza, Mitra — światło dobroczynne, przyjaciel ludzkości, a Pūṣan — pasterz świata. Poza tymi mamy dwóch Aśvin-ów, boskie bliźnięta, spieszące z pomocą w godzinę potrzeby, pierwotnie zdaje się pierwszy brzask, z którym dzień się zaczyna, kładąc koniec okropnościom nocy. Bardzo przejrzystem uosobieniem jutrzienki jest Uṣas (*Ἥως*, Aurora), przedstawiana jako piękna dziewczyna, roztaczająca co rana swe wdzięki przed oczyma świata. Jeżeli od tych bogów jasnego nieba przejdziemy do drugiej części wszechświata, do atmosfery, spotka nas tu między innymi Vāyu albo Vāta, bóg wiatrów, Parjanya, bóg deszczu, straszny Rudra, będący prawdopodobnie uosobieniem niszczącej i oczyszczającej błyskawicy, dalej Marut-y, weseli bogowie burzy, a nadewszystko Indra, bóg burzy piorunowej, który w walkach swoich przeciw demonom, powstrzymującym deszcz, przedstawia się jako typowy bóg dzieł wojennych a przeto jest ideałem Indusa doby bohaterskiej.

Kiedy w końcu zstąpimy na ziemię, ujrzemy wiele zjawisk Przyrody i Życia, pojętych jako potęgi boskie, ale nad wszystkimi góruje Agni, bóg niszczącego i pomocnego ognia, oraz Sōma, uosobienie oszołomującej mocy napoju sōma, który zagrzewa bogów i ludzi do bohaterskich czynów. Ten krótki szkic pokazuje jasno, czem byli bogowie w dawnych Indyach i czem *mutatis mutandis* są oni pierwotnie w każdej religii świata, mianowicie uosobieniem sił i zjawisk przyrody. Człowiek, przechodząc ze stanu zwierzęcego do świadomości ludzkiej, znalazł się otoczonym i zależnym od różnych sił przyrody: żywiącej ziemi, zapładniającego nieba, wiatru, deszczu, burzy i t. d. i przypisywał im nie tylko wolę równą ludzkiej, co było zupełnie słuszne, ale także ludzką osobowość, ludzkie pragnienia i słabości, co było bezwątpienia błędem. Te uosobione siły przyrody uważano dalej za źródło, im przypisywano utrzymywanie i kontrolę tego, co człowiek wykrył w sobie jako prawo moralne, w przeciwstawieniu do właściwych ludziom skłonności egoistycznych. W ten sposób religia R̥g v̥ēdy może nas nauczyć, że bogowie, gdziekolwiek się z nimi w świecie spotkamy, składają się z dwóch pierwiastków: mitologicznego o tyle, o ile są uosobieniami sił i zjawisk przyrody, oraz moralnego, o ile te uosobienia pojmowane są jako twórcy i stróże prawa moralnego. Jeżeli zastosujemy ten sprawdzian do religii R̥g v̥ēdy, musimy uznać, że, pomimo wielkiego znaczenia pod wielu względami, nie może ona jako religia ubiegać się o stanowisko osobliwie wysokie; bogowie R̥g v̥ēdy bowiem, acz równocześnie stróżowie moralności (gōpā ṛtasya), są przecież uważani głównie za

istoty o potędze nadludzkiej ale skłonnościach egoistycznych. Ten brak moralny religii Ṛg v ēdy był z pewnością głównym powodem zadziwiająco szybkiego upadku kultu starowedyjskiego. Ślady tego upadku a równocześnie pierwsze zawiązki myśli filozoficznej możemy znaleźć w niektórych z późniejszych hymnów Ṛg v ēdy, co postaramy się obecnie wykazać.

4. Upadek religii starowedyjskiej. W niektórych późniejszych hymnach Ṛg v ēdy widać niechybne oznaki, że dawna wiara traciła na pierwotnym znaczeniu. Piękny hymn X. 117 poleca dobroć jako obowiązek, nie powołując się wcale na bogów, bezwątpienia dlatego, że byli oni za słabą podporą czysto moralnych uczynków. Inny hymn X. 151 zwrócony jest nie do któregoś z bogów, ale do Wiary, i, sławiąc zasługę wiary, kończy się modlitwą: O Wiaro, uczyn nas wierzącymi. W czasach niezachwianej wiary trudnoby się tak modlić. Ale mamy wyraźniejsze dowody, że wiara starowedyjska zaczynała słabnąć. W jednym z hymnów do Indry (II. 12), naczelnego boga Indów wedyjskich, powiada poeta: — ten straszny (scil. bóg), o którego pytają: gdzie on?, o którym nawet mówią: nie masz go, ten łaskawy (scil. bóg) zniszczy bogów jak zabawki¹⁾. Z wyrazami podobnego wątpienia spotykamy się tu i ówdzie. Jeszcze częstsze jednakże są ustępy, a nawet całe hymny, które najwidoczniej biorą bogów i oddawaną im cześć ze strony śmiesznej, zwłaszcza o ile chodzi o Indrę. Na tym świecie, po-

¹⁾ Zachowuję dla wyrazów puṣṭi- i vij- znaczenie, w jakim je bierze autor książki („zabawki“), jest ono jednak bardzo niepewne. (Przyp. tłum.).

wiada hymn IX. 112, goni każdy za swoimi osobistymi interesami, cieśla pragnie połamanych kót, lekarz wzdycha do połamanych rąk i nóg, kowal wygląda przechodniów; ja jestem poetą — mówi autor — mój ojciec lekarzem, matka obraca żarna w kuchni, wszyscy gonimy za zyskiem jak pastuch za stadem. Żartobliwy ten wierszyk byłby zupełnie niewinnym, gdyby nie to, że po każdej zwrotce powtarza się refren, wzięty zapewne z jakiego dawnego hymnu: Do Indry, Somo, spływaj! który oznacza bezwątpienia, że Indra także szuka własnej korzyści i jest egotystą jak wszyscy inni.

Jeszcze śmielsze jest szyderstwo w hymnie X. 119, gdzie Indra występuje w usposobieniu bardzo wesołym, gotów oddać wszystko, gotów zburzyć ziemię i co się na niej znajduje, chełpiący się w śmieszny sposób swą wielkością — a to wszystko dlatego, jak nam refren powiada, że sobie mocno podpił, wyrażając nadmierne uznanie składanej mu w ofierze somie. Inny hymn (VII. 103) opiewa żaby, porównywając ich rechotanie z hałasem, panującym w szkole bramińskiej, a ich skoki dokoła kałuży z zachowaniem się pijanych kapłanów, święcących nocną ofiarę somy. Jak tu świątobliwych nauczycieli i kapłanów, tak w innym hymnie (X. 82) obniża się religijną poezję wedyjską i jej autorów: W mgłę owinięci i w pomruk modlitw, nienasyчени piewcy hymnów wędrują.

5. Początki myśli filozoficznej. Doba, w której takie słowa były możliwe, niewątpliwie dojrzała już do filozofii. To też widzimy, jak w niektórych późniejszych hymnach *Ṛg vēdy* wyłania się myśl, od której tutaj, zarówno jak w Grecji, zaczyna się filozo-

fia, — pojęcie jedności świata. Zupełnie jak Xenofanes w Grecyi ponad wszystkich bogów przyjętych u ludu stawia swoje jedyne bóstwo, które nie jest niczem innym jak wszechświatem pojętym jako jedność, tak samo i w R̥gvēdzie spotykamy się z żywym poszukiwaniem i dochodzeniem tego jednego, z którego jak z wiecznej, niezgłębionej i niewypowiedzianej jedności, pochodzi wszystko: bogowie, światy, wszelkie stworzenie. Indowie dochodzą do tego monizmu metodą zasadniczo różną, niż w innych krajach. Monoteizm osiągnięto w Egipcie przez mechaniczne utożsamienie rozmaitych bogów miejscowych, w Palestynie przez proskrypcyę innych bogów i zaciekle prześladowanie ich czcicieli na korzyść narodowego boga, Jehowy. W Indyach monizm, choć nie monoteizm, osiągnięty został na drodze bardziej filozoficznej, kiedy poprzez zasłonę różnolitości ujrzano jedność, która jest jej podłożem. I tak głęboki i trudny hymn I. 164, wskazując na różnicę imion Agni, Indra i Vāyu, dochodzi do śmiałego wniosku: Jedno tylko jest, ale kapłani rozmaicie je nazywają. Ta dawna myśl jedności wszechświata wyrażona jest w przedziwnym hymnie X. 129, który jako najwybitniejszy zabytek najdawniejszej filozofii podajemy tu w przekładzie¹⁾.

Nie było Bytu wtedy i Niebytu,
 Ani powietrza, ani niebios w górze,
 Czy się kłębiło co? gdzie? w czyjej pieczy?
 Woda czy była? bezdnia niezgłębiona?

¹⁾ Niektóre miejsca tego hymnu są ciemne, a wykład ich sporny. Staram się zachować wszędzie pogląd Deussena, tłumacząc zresztą z oryginału. Wyjątek czynię dla wyrazów *āvarivāḥ*

Nie było śmierci i nieśmiertelności,
 Ani różnicy między dniem i nocą,
 Wiało To Jedno wtedy, samo przez się,
 Bez wiatru; oprócz niego nic nie było.

Ciemności były; w ciemnościach ukryty
 Morzem był niewyraźnym zrazu cały świat,
 Zaczem nasienie ¹⁾ w łuskę ¹⁾ upowite
 Mocą się tapas narodziło jedno.

I na początku powstał z niego kāma,
 Który był pierwszym nasieniem rozumu ²⁾,
 Tak źródło Bytu w Niebycie wykryli
 Mędracy, szukając myślą w własnym sercu ³⁾.

i kim w pierwszej zwrotce oraz prakēta w drugiej. Przekład jest możliwie *dostówny*. (Przyp. tłum.).

¹⁾ Tak tłumaczy Deussen wyrazy ābhū i tucchya, inni jednak przyjmują dla nich znaczenie próżnia i pustka. W czwartej zwrotce na oznaczenie nasienia użyty jest inny wyraz rētāsa (*sperma* nie *semen*), który też powraca w wyrazie rētōdhāḥ (zapładniacze) w zwrotce piątej. (Przyp. tłum.).

²⁾ Albo: umysłu, albo wreszcie: który był ducha nasieniem najpierwszem. W oryginale: manas. (Przyp. tłum.).

³⁾ Przez „źródło“ tłumaczę, w braku lepszego wyrazu, *Wurzelung* (ale w ang. przekł. *link*). W oryginale jest dość różnoznacznym wyraz bandhu. Najkrócej wyjaśnia Deussen powyższy hymn w ten sposób: „dass aus dem *Tad* (d. i. Brahman) durch *tapas* (Selbstentäußerung, Wendung des Willens, hier zur Bejahung) zuerst entstanden sei *Kāma* (Ἐρως, auch nach Hesiod und Parmenides der älteste der Götter) d. i. die Bejahung, und dass dieser der erste Same des *Manas*, d. i. des Intellektes gewesen sei. (Elemente der Metaphysik⁴ S. 125 Anm.). (Przyp. tłum.).

W poprzek ich sonda upadła rzucona,
 Co było w dole? Co było na górze?
 Tu zapładniacze byli, — tam potęgi —
 Na dole wolność¹⁾, wysiłek¹⁾ na górze.

Ale kto wie i kto nam wytłumaczy
 Skąd wziął się świat²⁾ ten i skąd się narodził?
 Nie było bogów przed stworzeniem świata!
 Któż wie od kogo wszechświat ten pochodzi?

On, od którego wszechświat ten pochodzi
 (Czyli go stworzył, czyli też nie),³⁾
 On, co nań patrzy z najwyższego nieba,
 On jeden wie — a może i On nie wie?

6. Próby określenia tej jedności. Skoro się doszło do wielkiej myśli jedności wszechrzeczy, najbliższym zadaniem było znaleźć, czym jest owa jedność. Jako próba określenia jej szczególnie typowym jest hymn X. 121, który, biorąc za punkt wyjścia, zdaje się, X. 129 lub inny podobny hymn, szuka imienia dla tego nieznanego boga, będącego ostateczną jednością wszechświata. W pierwszych ośmiu zwrotkach wylicza poeta cuda stworzenia, kończąc każdą zwrotkę pytaniem: Jakiemu bogowi mamy

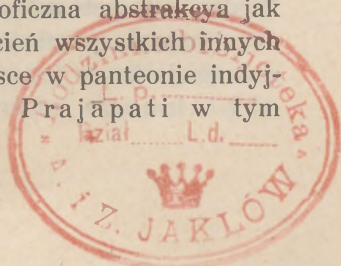
¹⁾ Bardzo niepewne tłumaczenie; wogóle druga połowa zwrotki trudna. (Przyp. tłum.).

²⁾ Przez świat, wszechświat, oddaję *visr̥ṣ̥ti*; użyte przez Deussena *creation* z pozoru tylko jest dokładniejszym tłumaczeniem, w rzeczywistości zaś może mylić, bo indyjskie stworzenie jest raczej rodzajem emanacji. (Przyp. tłum.).

³⁾ Tłumaczyłem hymn w metrum oryginału; w tym wierszu brak i w nim dwóch zgłosek, natomiast wiersz drugi zwrotki trzeciej ma jedną zgłoskę za dużo. (Przyp. tłum.).

złożyć ofiarę? W dziewiątej zwrotce znajduje imię dla tego nowego i nieznanego boga, zwąc go Prajāpati (Pan stworzeń). Imię to stoi w rażącym przeciwieństwie do imion dawnych bogów wedyjskich pochodzenia ludowego, jest bowiem najwyraźniej utworem filozofa-myśliciela. Odtąd Prajāpati zajmuje najwyższe stanowisko w panteonie, tak długo, aż ustąpi miejsca dwum innym, bardziej filozoficznym pojęciom, któremi są: Brahman i Ātman. Te trzy imiona, Prajāpati, Brahman i Ātman panują nad całym rozwojem filozofii od Ṛgvēdy aż do upanisadów. Najstarszy termin Prajāpati jest czysto mitologiczny i przejście od niego do (wysocze filozoficznego, jak zobaczymy) terminu Ātman dokonywa się zupełnie gładko. Bardzo charakterystyczna dla umysłu indyjskiego jest jednakże okoliczność, że w przejściu tem za ogniwo służy termin Brahman, pierwotnie czysto rytualny tak co do znaczenia jak zastosowania, oznaczał bowiem modlitwę. W okresie upanisadów nazwa Prajāpati poszła niemal w zapomnienie i pojawia się tylko tu i ówdzie jako imię osobistości mitologicznej, podczas kiedy terminy Brahman i Ātman utożsamiały się i używają się naprzemian, gdzie chodzi o oznaczenie tej istoty, która, jak zobaczymy, stanowi jedyny przedmiot rozważań upanisadów. Zadaniem naszym będzie teraz przejść w szczegółach dzieje tych trzech terminów.

7. Prajāpati, jego dzieje. Znamioną dla sposobu, w jaki rozwinęła się religia indyjska, jest okoliczność, że taka czysto filozoficzna abstrakcja jak Prajāpati mogła usunąć w cień wszystkich innych bogów i zająć najwyższe miejsce w panteonie indyjskim w okresie brāhman. Prajāpati w tym



czasie uchodzi za ojca bogów, ludzi i demonów, za stwórcę i rządcę świata. Liczne ustępy w brāhmaṇa-ch, których celem jest zalecić i wyjaśnić jakiś zwyczaj rytualny, powiadają w opisie danego obrzędu czy formuły, że ustanowił je i użył ich Prajāpati przy stworzeniu świata. Ustępy takie rozpoczynają się regularnie utartem zdaniem, że na początku świata Prajāpati był sam jeden, że się oddawał askezie i przez to przygotował się godnie do stworzenia różnych bogów, światów oraz rozmaitych przyborów ofiarnych. Wszyscy bogowie zależą od niego; pod jego obronę uciekają się prześladowani przez demonów; do niego jako do rozjemcy udają się w razie sprzeczki o pierwszeństwo. W szczególności te nie będziemy się wdawać; wystarczy nam tutaj wskazać, że indyjskie pojęcie stworzenia różni się zasadniczo od przyjętego w świecie chrześcijańskim. Prajāpati nie stwarza świata, on przekształca siebie samego, własne swe ciało i członki w rozmaite części wszechświata. Stąd idzie, że, stwarzając, ulega pochłonięciu, rozpada się na części, a wraca do siebie pod wpływem tego lub owego obrzędu, który się też z tego punktu widzenia poleca. W późniejszych tekstach przebija się skłonność usunięcia Prajāpati-ego, czy to przez wywodzenie go od jeszcze wyższej zasady, jak np. prapierwotnych wód, Niebytu poprzedzającego jego istnienie, czy to przez wyrozumowane odrzucenie go za nawias i utożsamienie go z twórczym pierwiastkiem duchowym, twórczem słowem, ofiarą albo rokiem jako zasadami świata. W dawniejszych ustępach Prajāpati stwarza między innymi przedmiotami rytualnymi brahmaṇ; z drugiej strony jednak późniejsze ustępy czynią go od brahmaṇa zależnym.

8. Dzieje brahmana. Wszelka próba wytłumaczenia zasadniczej myśli, dokoła której obraca się cała filozofia indyjska, musi za punkt wyjścia wziąć ten fakt, że słowo brahman w R̥gvēdzie, gdzie zachodzi około dwustu razy, nigdzie bez wyjątku nie więcej nie znaczy, jak: modlitwa. Jak somę i inne dary, przynosi się bogom w ofierze modlitwę poety; ona im sprawia przyjemność, ona im mocy dodaje do czynów bohaterskich, a jak ludziom potrzeba różnych dobrodziejstw ze strony bogów, tak i bogowie nie mogą istnieć szczęśliwie bez ofiar, zwłaszcza bez modlitw ludzkości; „modlitwa jest lekiem wzmacniającym bogów“, „Indrę w bojach wzmacnia modlitwa“ (przedeń zanesiona) — zdania tym podobne spotyka się często w R̥gvēdzie. W ten sposób coraz większego znaczenia nabrała myśl, że modlitwa ludzka jest potęgą, wyższą nawet niż władza bogów. W chwilach uniesienia religijnego człowiek czuł się porwanym ponad własną indywidualność, czuł, że budzi się w nim ta siła metafizyczna, od której zależą wszystkie światy wraz ze swymi bogami i stworzeniami. Droga ciekawego rozwoju (dającego się porównać z dziejami biblijnego *Abraha*) brahman, stara nazwa modlitwy, stał się najbardziej używaną nazwą na oznaczenie twórczej zasady świata. Stare pytanie w R̥gvēdzie: co to za drewno, co to za drzewo było, z którego niebo i ziemię wyciosano? — powtarza jeden z tekstów brāhmańskich i dodaje odpowiedź: brahman było drewnem, było drzewem, z którego ziemię i niebo wyciosano. Tutaj termin brahman stał się już tem, czem był przez wszystkie następne stulecia — najpospolitszem imieniem wiecznej i niezmiennej zasady świata.

9. Dzieje ātmana. Nazwą, lepszą jeszcze nawet niż brahman, i być może wogóle najlepszą, jaką znalazła filozofia w jakimkolwiek języku na oznaczenie zasady świata, jest słowo ātman, które właściwie odpowiada jaknajdokładniej angielskiemu *self* (niem. *selbst*). Ātman oznacza więc to, co pozostaje, gdy wyłączymy z naszej osoby wszystko, co jest „non-self“, nie-ja, wszystko, co obce, co przychodzi i przechodzi; oznacza on mezmienną, nieoddzielną treść naszego własnego ja, a z drugiej strony istotę ja całego świata. Dzieje słowa ātman nie dadzą się wytyczyć, jakieśmy to uczynili przy Prajāpati i brahmanie. Nie ma ono regularnego rozwoju, widzimy tylko, jak wyłania się tu i ówdzie w miarę, jak myślący szuka i znajduje bardziej dobitne wyrażenie zamiast słowa brahman, ażeby nazwać tę istotę, której w żaden sposób oddzielić od nas nie można, która przeto stanowi prawdziwą treść natury naszej, nasz ātman, nasze ja. Z tem słowem dotarliśmy do okresu upaniszadów; trzeba nam teraz powiedzieć parę słów o tych najważniejszych zabytkach starożytnego piśmiennictwa indyjskiego.

DRUGI OKRES.

FILOZOFIA UPANISZADÓW.

10. Upaniszady częścią Wed. Jeżeli porównamy Wedy z Biblią, możemy powiedzieć, że Staremu Przymierzu odpowiadają w Wedach wszystkie hymny i teksty brāhmaṇa, które służą celom kultu rytualnego. Ale jak nad Starym Zakonem stanął Nowy, podobnie w Wedach wszystkie obrzędy rytualne wraz z przyobiecaniem za nie nagrodami uznane zostały za niedostateczne, a miejsce ich zajął wyższy pogląd na sprawy świata, zawarty w tych przedziwnych utworach, które zazwyczaj tworzą końcowe rozdziały każdej Wedy, skąd nazwa ich Vēdānta (koniec Wed) albo upaniszady (posiedzenia poufne, nauka tajemna). Cztery Wedy wydały wiele różnych gałęzi czyli szkół, z których każda przekazała ogólną treść w nieco odmiennej formie. I tak każda szkoła wedyjska posiadała obok Samhity (samhitā) czyli zbioru wierszy i formułek osobne brāhmaṇa jako księgę tekstów rytualnych i dłuższy lub krótszy upaniṣad, stanowiący jej księgę tekstów dogmatycznych. Wszystkie upaniszady zajmują się przeto tym samym tematem, nauką o brahmanie czyli ātmanie, a różnią się tylko długością oraz sposobem traktowania przedmiotu. Jest około tuzina upa-

niszadów, należących do trzech starszych Wed, i wielka liczba późniejszych traktatów, przybierających tę samą nazwę a zaliczanych do *Atharva vedy*. Wiek, objętość i wartość wewnętrzna wysuwają na czoło *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, zaraz potem idzie *Chāṇḍōgya-Upaniṣad*. Więcej pięknością niż oryginalnością odznaczają się *Kāṭhaka-Upaniṣad*, *Muṇḍaka-Upaniṣad* i inne.

11. Myśl zasadnicza upanisadów. Dwa wyrazy, *brahman* i *ātman*, stanowią prawie jedyne przedmioty, o których mówią upanisady. Bardzo często traktuje się obydwaj jako synonimy, ale gdzie różnica da się zauważyć, tam *brahman* jest zasadą filozoficzną, o ile się ona przejawia we wszechświecie, *ātman* zaś, o ile się ona przejawia w duszy. Przyjawszy to, możemy wyrazić zasadniczą myśl wszystkich upanisadów tem prostem równaniem:

$$\text{brahman} = \text{ātman},$$

t. zn. *brahman*, potęga, od której wszystkie światy pochodzą, w której trwają i do której na koniec powrócą, ta wieczna, wszechobecna, wszechmocna potęga jest identyczną z naszym *ātmanem*, z tem w każdym z nas, co musimy uważać za nasze prawdziwe ja (*self*), niezmienną treść naszego bytu, duszę naszą. Już sama ta myśl zapewnia upanisadom znaczenie sięgające daleko poza ich ojczyznę i czas ich powstania, bo jakiegokolwiek środki odśrobnienia tajemnic natury miałyby przyszłość odkryć, ta myśl będzie zawsze prawdziwą, od niej się nigdy ludzkość nie oddali: jeżeli zagadka natury ma być rozwiązana, to klucz do niej znaleźć można tylko tam, gdzie jedynie natura pozwala nam spojrzeć na świat od strony wnętrza, to jest w nas samych.

12. **Chronologia upanisadów.** Można dowieść, że upanisady trzech pierwszych Wed są, ogółem biorąc, starsze niż *Atharva*-upanisady; z pomiedzy pierwszych te, które mają formę poetycką, należą z wszelką pewnością do późniejszego okresu, niż te, które pisane są dawnym i prostym stylem prozy ksiąg *brāhmaṇa*; z pośród tych ostatnich zaś dwa: *Bṛhadāraṇyaka* i *Chāndōgya* są najstarsze, zawierają one najstarsze teksty upanisadów, jakie wogóle posiadamy. Są ustępy w *Chāndōgyi*, które mogą rościć sobie prawo do pierwszeństwa co do wieku przed równoległymi tekstami w *Bṛhadāraṇyace*, ale przeważnie da się jasno wykazać, że ustępy *Chāndōgyi* są nie tylko młodsze od równoległych tekstów *Bṛhadāraṇyaki*, lecz nawet zależne od nich. Wynika to z faktu, że niektóre ustępy *Bṛhadāraṇyaki* powracają mniej lub więcej dosłownie w *Chāndōgyi*, nie są już jednakże rozumiane w pierwotnem znaczeniu. W ten sposób staranne porównanie tekstów prowadzi nas do wyniku, że w całej literaturze upanisadów bodaj czy znajdują się teksty starsze, niż zawarte w *Bṛh. Ār. I.—IV.*, które związane są z osobą *Yājñavalky*. Rozdziały te albo opowiadają o nim, jak to ma miejsce w I. 4 i II. 4, albo podają rozmowy jego z przeciwnikami i z przyjacielem, królem *Janaką*, i wypełniają całą księgę trzecią i czwartą. W tych ustępach mamy najstarszy zawiązek nauki upanisadów, a co zatem idzie i filozofii indyjskiej.

13. **Pierwotny idealizm upanisadów.** W „*yājñavalkyowych*“ rozdziałach *Bṛhadāraṇyaki*, a więc w najstarszych tekstach upanisadów, znajdujemy jako punkt wyjścia nauki upanisadów bar-

dzo śmiały idealizm, dający się porównać z idealizmem Parmenidesa w Grecyi, a streszczający się w twierdzeniu, że ātman jest jedyną rzeczywistością i że nic poza nim nie istnieje. Cała nauka da się ująć w trzy zdania:

- 1) Jedyną rzeczywistością jest ātman,
- 2) ātman jest podmiotem poznania w nas,
- 3) sam ātman poznać się nie da.

1) Wszystko w niebie i na ziemi, bogowie, ludzie i wszelkie stworzenia istnieją tylko o tyle, o ile są częścią naszego ātmana; ātman należy widzieć, słyszeć, rozumieć i nad nim rozmyślać, bo widzieć, słyszeć, zrozumieć i poznać ātman znaczy poznać wszystko; kto widzi, słyszy, rozumie i poznaje ātman, ten zna w nim wszystko, co istnieje; jak nie można uchwycić dźwięków instrumentu muzycznego, ale kto uchwyci instrument, ten chwytą jednocześnie i dźwięk, podobnie ma się rzecz z ātmanem: kto go poznał, poznał w nim wszystko co istnieje. Bogowie i ludzie porzucą i opuszczą tego, kto wierzy w istnienie bogów i ludzi poza ātmanem¹⁾.

2) Ów ātman jest ni mniej ni więcej jak tym, który widzi w akcie widzenia²⁾, słyszy w akcie słyszenia, poznaje w akcie poznawania, słowem, jest podmiotem poznania w nas, bo to tylko jest naszym

¹⁾ Cały ten ustęp jest skróconym z Bṛh.Ār.-Up. 2. 4. 5/6 i 7—9.

²⁾ t. j. który sprawia, że się widzi, słyszy i t. d. Miejsce wzięte z Bṛh.Ār.-Up. 3. 4. 2., w oryginale dr̥ṣṭēr draṣṭāram, śrutēḥ śrōtāram, vijñātēr vijñātāram, co bardzo łatwo oddać po angielsku albo po niemiecku (*the seer of seeing, der Seher des Sehens* i t. d.), ale trudno po polsku z powodu braku odpowiednich nomina agentis.

rzeczywistem ja (*self*), co nigdy i w żaden sposób nie może nam być odjęte.

3) *ātman* jako podmiot poznania w nas, sam w sobie, jest i pozostanie niepoznawalny. „Nie możesz widzieć tego ¹⁾, który widzi w akcie widzenia, nie możesz słyszeć tego, który słyszy w akcie słyszenia, nie możesz poznać tego, który poznaje w akcie poznawania; jakże można poznać to, za pomocą czego wszystko się poznaje, jak można poznać poznającego?”

14. **Panteizm.** Idealizm *Yājñavalky* i zaprzecza, jak widzieliśmy, istnieniu świata, ale zaprzeczenie to nie dało się utrzymać na dłuższą metę. Rzeczywistość świata narzucała się spostrzegaczowi siłą i zadanie polegało teraz na uznaniu jej, nie odstępując od prawdy, wyłożonej przez mądrego *Yājñavalky*. To doprowadziło do drugiego stopnia rozwoju, który, w braku lepszego miana, możemy nazwać panteizmem. Jego główna nauka brzmi, że świat jest rzeczywisty, a jednak *ātman* jest jedyną rzeczywistością, gdyż świat jest *ātmanem*. Teza ta, najczęściej w upanisadach napotykana, prowadzi do bardzo pięknych koncepcji, jak n. p. w *Chānd.* 3. 14. 3.: „To jest mój *ātman* wewnątrz serca, mniejszy niż ziarnko ryżu albo jęczmienia albo gorczycy albo prosa albo niż jądro (obłuskanego) ziarnka prosa, to jest mój *ātman* wewnątrz serca, większy niż ziemia, większy niż przestwór powietrzny, większy niż niebo, większy niż te światy“.

15. **Kosmogonizm.** Równanie: świat = *ātman* mimo ustawicznego powtarzania się w upa-

¹⁾ *Bṛh. Ār.-Up.* 3. 4. 2. i 2. 4. 14.

niszadach nie jest bynajmniej przejrzyste; ātman bowiem jest bezwzględną jednością, świat zaś to wielość. Jakże więc można je utożsamiać? Być może, że ta właśnie trudność doprowadziła później do usiłowań zastąpienia tej niezrozumiałej tożsamości przez inny stosunek między światem a ātmanem, mianowicie stosunek przyczynowości. Teorya ta otwarła drogę nowemu tłumaczeniu starych mitów o stworzeniu, które uznają zasadę, Prajāpati, czy czemkolwiekby ona była, za przyczynę, a świat za skutek. Stosownie do tego kosmogonie upaniszadów uczą nas, że na początku istniał sam ātman; ātman pomyślał: chcę być wielością, rozrodzę się¹⁾, i stworzył wszystkie te światy. Stworzywszy je, wstąpił w swoje dzieło jako dusza²⁾, czego upaniszady nigdy nie omieszkają podnosić. Nazwaliśmy ten pogląd, w braku innego miana, kosmogonizmem. Mógłby kto zaproponować nazwę teizmu, ale jeden od drugiego jest zasadniczo różny. Według poglądów teistycznych Bóg stwarza duszę tak jak wszystko inne, natomiast w wypadku, o który nam chodzi, dusza nie jest dziełem ātmana, ale samym ātmanem, który wstępuje w swoje dzieło jako dusza indywidualna.

16. Teizm. Tożsamość najwyższego oraz indywidualnego ātmana, jakkolwiek najzupełniej prawdziwa z punktu widzenia metafizycznego, pozostaje niezrozumiałą dla empirycznego poglądu na świat; pogląd ten przyjmuje wielość dusz, odmiennych między sobą i różnych od najwyższego ātmana, twór-

¹⁾ Np. Chānd.-Up. 6. 2. 2.

²⁾ Ibidem 6. 3. 2.

czej siły wszechświata. To rozróżnienie najwyższej duszy (p a r a m ā t m a n) i dusz indywidualnych (jī v ā t m a n) jest rysem charakterystycznym tego poglądu, który nazwalibyśmy teizmem niektórych późniejszych upaniszadów. Wyłania się on po raz pierwszy w K ā ṭ h a k a - U p. 3. 1., gdzie Boga i duszę przeciwstawia się jedno drugiemu jako światło i cień, co wskazuje, że ta dusza sama przez się nie jest rzeczywistą. Ale wzrastające wciąż dążenia realistyczne coraz bardziej zaostrzały tę przeciwstawność, aż wreszcie w Ś v ē t ā ś v a t ā r a - U p. najwyższa dusza w swej wszechmocy i wszechprzenikliwości przedstawiona jest jako zasadniczo odmienna od duszy indywidualnej; ta bowiem, ograniczona i nieporadna, mieści się w sercu, mniejsza niż ostrze igły, mniejsza niż dziesięciotyściączna cząstka włosa; i to, powiada tekst, „staje się nieskończonością“¹⁾. Nawet tutaj Bóg, jakkolwiek odosobniony i odłączony od duszy, żyje z nią razem w sercu. Podobnie jak z dwóch ptaków, żyjących na temsamem drzewie, jeden żywi się owocami swych dzieł a drugi przygląda się tylko, nie jedząc, tak dusza indywidualna, oszołomiona własną bezsilnością i troską, wypatruje pomocy u najwyższej duszy, albo raczej u swego własnego i wszechmocnego ja²⁾.

17. Ateizm. Teizm rozróżnia trzy oddzielności³⁾: świat rzeczywisty, ā t m a n a twórczego i ā t m a n a

¹⁾ Ś v ē t. - U p. 5. 9.

²⁾ Obraz wzięty z Ś v ē t. - U p. 4. 6—7.

³⁾ *entities*. Nie znam odpowiedniego a trafnego wyrazu polskiego. Użyty powyżej wydaje mi się względnie najlepszym. Wziąłem go z „Systemu umnictwa czyli filozofii umysłowej“ Libelta, który wyróżnia trzy *oddzielności*: Boga, ludzkość i świat, pojmuje je wszakże zupełnie inaczej. (Przyp. tłum.).

indywidualnego, który zależy od poprzedniego. To rozdwojenie ātm a na musiało mieć zgubny wpływ na jedną z dwóch odrośli, mianowicie na najwyższego ātm a na, który w istocie zawsze czerpał siłę życiową z duszy żyjącej w nas. Oddzielony od niej stał się najzupełniej zbytecznym, ponieważ moc twórcza, jemu przypisywana, mogła być z łatwością przeniesiona na pierwotną materię. Tym sposobem Bóg znikł, a pozostała tylko pierwotna materia twórcza (prakṛti) i przeciwstawiona jej wielość dusz indywidualnych (puruṣa), spleciona z nią niewytłumaczoną siłą losu i dążąca do wyzwolenia się z niej za pomocą poznania. Jest to właśnie punkt widzenia systemu Sāṅkhya. Widzimy, jak rozrasta się on coraz bujniej w późniejszych upaniszadach, zwłaszcza w Māitṛāyaṇīya-Up.; jednakże dopiero w okresie po-wedyjskim osiąga on swój pełny rozwój, o którym też niżej pomówimy. Zanim rozstaniemy się z Wedami, musimy zastanowić się nad moralnemi i eschatologicznemi następstwami filozofii wedyjskiej.

18. Eschatologia wedyjska przed upaniszadami.

W przeciwieństwie do zapatrywań semickich wiara w nieśmiertelność duszy była od najdawniejszych czasów dziedzictwem rasy indo-europejskiej¹⁾. W najdawniejszych nawet hymnach Ṛg v ē d y spotykamy się często z wyrazem nadziei, że po śmierci ludzie dobrzy odejdą do bogów, by podzielić ich szczęśliwe życie. Przeznaczeniem zaś złych jest, jak z niejasnych

¹⁾ To znaczy: ludów indoeuropejskich, a jeszcze lepiej: ludów mówiących językami indoeuropejskimi i złączonych początkami wspólnej kultury. O rasie i.-e. w znaczeniu antropologicznem mowy niema. (Przyp. tłum.).

wskazówek wnosić można, zniknąć w głębokiej otchłani. Pierwszy śmiertelnik, który znalazł drogę do świetlnych wyżyn szczęśliwego zaświata dla wszystkich następnych pokoleń, był Yama, który jako król błogostawionych zmarłych siedzi wraz z nimi pod rozłożystym drzewem i spędza czas na wesołym ucztowaniu. Znane są ogólnie podobne pojęcia, wyrażone przez Jezusa, kiedy mówi o zasiadaniu u stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskiem. Różne stany szczęśliwości, oczekujące pobożnych wiernych, nie tworzą, zdaje się, części najdawniejszych wierzeń. Z biegiem czasu uległo to przemianie i powstała wiara, że dobre i złe czyny otrzymują odpowiednie nagrody i kary w życiu przyszłym. Uderzającym jest ustęp w jednej z brāhmaṇ, który powiada: jakie pożywienie człowiek je na tym świecie, przez to samo jedzonym będzie na tamtym¹⁾. Wśród nieszczęść, czekających złego człowieka na tamtym świecie, wymienia się często nieokreśloną trwogę przed powracającym wciąż umieraniem (punarmṛtyu). To pojęcie ponownej śmierci doprowadziło do myśli, że musi ona być poprzedzona ponownym życiem; przenosząc zaś to życie i umieranie, wciąż powracające, na świat pozaziemski, doszli wreszcie Indowie do dogmatu, który w następnych wiekach stał się bardziej charakterystyczną cechą Indyi niż którakolwiek inna, mianowicie do wielkiej nauki o wędrówce dusz. Ustęp, gdzie po raz pierwszy jasno występuje to wierzenie, znajduje się w Brhad-Āraṇyaka-Up.; on też odsłania nam istotne motywy tego niezwykłego dogmatu. Yājñavalkya, zapytany, co pozostaje

¹⁾ Śatapathabrahmaṇa 12. 9. 1. 1.



z człowieka po śmierci, ujmuje pytającego za rękę, odprowadza zdala od zgromadzonych, w samotne miejsce, i tam odsłania mu wielką tajemnicę: „a mówiąc, obaj mówili o dziele, i sławiąc, dzieło sławili; dobrym zaiste czyni dzieło dobre i złym złe“¹⁾. Ustęp ten, wraz z kilkoma innymi, dowodzi, że głównym motywem dogmatu wędrówki dusz była chęć wyjaśnienia nierówności doli ludzkiej przypuszczeniem, że jest ona owocem zasług albo grzechów w poprzednim życiu.

19. **Rozwój tej nauki w upaniszadach.** Religia, doszedszy do lepszego poglądu na rzeczy, nie może otrząsnąć się zupełnie z poprzedzających go i prowadzących doń mniej doskonałych stopni rozwoju. Tak Nowe Przymierze nie może uniezależnić się od Starego wraz z jego wręcz odmiennym duchem, i tak samo upaniszady, doszedszy do wiary w metempsychozę, musiały jednocześnie zatrzymać staro-wedyjską wiarę w nagrody i kary na tamtym świecie. Dwa te poglądy, splecione razem, doprowadziły do zawilego systemu, który głosi dwojaką nagrodę i karę: raz na tamtym świecie, a drugi raz w następnym życiu na ziemi. Teorya ta wyłożona jest obszernie w bardzo ważnym tekście, zwanym „nauką o pięciu ogniach“, który napotykamy w Chānd. 5. i w Bṛh. 6. Owa złożona teorya zadośćuczynienia rozróżnia trzy drogi po śmierci: 1) drogę ojców, 2) drogę bogów, 3) „trzecie miejsce“.

1) Droga ojców, przeznaczona dla tych, którzy spełniali pobożne czyny, prowadzi poprzez dym stosu pogrzebowego i przez szereg „ciemnych“ przystanków,

¹⁾ Bṛh. Ār.-Up. 3. 2. 13.

do spokojnego królestwa księżycy, gdzie dusza, obcu-
jąc z bogami, używa owoców swych dobrych czynów,
póki się nie wyczerpią. Skoro tylko wypróżni się skarb
dobrych uczynków, dusza, zatrzymując się po drodze
w eterze, wietrze, mgłę, deszczu, roślinach, nasieniu
i łonie, przechodzi w nowy byt ludzki, gdzie dobre
i złe czyny poprzedniego żywota po raz wtóry znaj-
dują nagrodę.

2) Droga bogów przeznaczona jest dla tych,
którzy spędzili życie na oddawaniu czci brahma-
n o w i. Udają się oni, przez płomień stosu pogrzebo-
wego, przez szereg „jasnych“ przystanków, naj-
pierw na słońce, „ze słońca na księżyc, z księżycy
do błyskawicy, tam jest duch nie-człowieczy (t. j. nie
podobny do istoty ludzkiej). On prowadzi ich do
brahmana. Ci już nie powracają“¹⁾. Ten ustęp
uczy nas niewątpliwie, że drogą bogów osiąga się
najwyższy cel, zjednoczenie z brahmanem. Później-
szy system wszakże, pouczający nas, że kto poznał
brahmana, wyżej stoi niż ten, kto mu cześć oddaje,
uważa to zjednoczenie z brahmanem, uzyskane
drogą czci, jedynie za krok do najwyższej doskona-
łości, do której dusze zjednoczone z brahmanem
dochodzą dopiero po otrzymaniu w tym ostatnim
wiedzy doskonałej.

3) Dla tych, którzy ani czci brahmanowi nie
oddawali ani też nie spełniali dobrych uczynków,
przeznaczone jest „trzecie miejsce“, wiodące ich do
nowego życia pod postacią zwierząt niższego rzędu —
robaków, owadów, węży i t. d., po uprzednim od-
biciu kary w rozmaitych piekłach. Kara w piekle

¹⁾ Chān d.-U p. 4. 15. 5—6 w skróceniu. Por. niżej str. 68/69.

jest późniejszym dodatkiem; niema jej w upanisadach, a występuje dopiero w systemie Wedanty.

20. Wyzwolenie przez wiedzę. Wędrowka dusz jest uważana za równie rzeczywistą jak świat empiryczny. Z wyższego jednak punktu widzenia rzeczywistość empiryczna wraz ze stworzeniem i z wędrowką dusz jest tylko wielkiem złudzeniem; w istocie bowiem niema różnorodności, niema świata, jest tylko jedna istota: brahman, ātman. Osiągnięcie tej wiedzy jest najwyższym celem człowieka; kto ją posiędzie, ten posiada ostateczne wyzwolenie. Wiedza nie jest środkiem do wyzwolenia, jest ona samem wyzwoleniem. Kto osiągnął przekonanie: Jam jest brahman¹⁾, ten posiada wraz z niem wiedzę, że on sam jest pełnią wszystkiego, co jest, i, co za tem idzie, człowiek ten nie będzie lękać się niczego, bo nic poza nim nie istnieje, nie będzie krzywdzić nikogo, bo nikt „nie krzywdzi sam siebie“²⁾. Niema, właściwie mówiąc, żadnego sposobu osiągnięcia tej wiedzy; przychodzi ona sama z siebie i jest, ze stanowiska upanisadów teistycznych, łaską boską. Kto wiedzę posiada, ten żyje dalej, bo musi zużyć owoce poprzedniego żywota, ale życie i jego pokusy już go zwieść nie mogą. W ogniu wiedzy spłonęły jego poprzednie czyny, a nowe powstać już nie mogą. On wie, że ciało jego nie jest jego ciałem, że czyny jego to nie jego czyny, bo on jest pełnią ātmana, bytu

¹⁾ Bṛh. Ār.-Up. 1. 4. 10.

²⁾ Bhagavadgītā 13. 28., patrz niżej str. 71 uw. 1.

boskiego, a kiedy umrze, „duch jego nie wędruje; brahmanem będąc, w brahman wchodzi“¹⁾).

Jak rzeka bieży, aż w głębinie,
Straciwszy kształt i nazwę, ginie,
Tak zbywszy kształtu i imienia
Człowiek się mądry w bóstwo zmienia²⁾).



¹⁾ Bṛh. Ār.-Up. 4. 4. 6.

²⁾ Muṇḍaka-Up. 3. 2. 8. Przekład według metrycznego przekładu angielskiego. Dosłownie z oryginału: Jak rzeki płynące w morzu giną, porzuciwszy imiona i kształty (nāma rūpē, mówiąc językiem naukowym: indywidualność), tak mędrzec (dosł. wiedzący), uwolniony z imienia i kształtu, przychodzi do boskiego ducha, wyższego od najwyższego. (Przyp. tłum.).

TRZECI OKRES.

FILOZOFIA PO-WEDYJSKA.

21. Przegląd ogólny. Myśli zawarte w upanisadach doprowadziły w okresie po-wedyjskim nie tylko do dwóch wielkich religii Buddyzmu i Dżainizmu, ale także do całego szeregu systemów filozoficznych. Sześć z nich uchodzi za prawowierne, ponieważ uważa się, że dadzą się one pogodzić z wiarą wedyjską; inne odrzuca się jako heretyckie. Owych sześć systemów prawowiernych są to: 1) Sāṃkhya Kapili (Kapila-¹), 2) Yōga Patañjalego (Patañjali-), 3) Nyāya Gōtamy (Gōtama-), 4) Vāiśeṣika Kaṇādy (Kaṇāda-), 5) Mīmāṃsā Jāiminię (Jāimini-), 6) Vēdānta Bādarāyaṇy (Bādarāyaṇa-). Co się tyczy systemów różnowierczych, najważniejszymi są Buddyzm, Dżainizm i materyalistyczny system Czarwaków (Carka-); kilka innych nie jest niczem innym jak poglądami wedantyjskimi, połączonymi z ludowymi wierzeniami Wisznuzimu albo Śiwaizmu. Ale i owych sześć szkół prawowiernych nie stanowi systemów filozoficznych w ścisłym znaczeniu tego wyrazu. Mīmāṃsā jest tylko metodycznym podręcznikiem, omawiającym różne

¹) Forma w nawiasie jest formą tematu, której używać będziemy jako mianownika. (Przyp. tłum.).

zagadnienia, które powstają na tle zawilego rytuału wedyjskiego. *Yōga* jest systematycznym wykładem metody osiągnięcia połączenia z *ātmanem* zapomocą skupienia się w sobie (koncentracji). *Nyāya*, jakkolwiek omawia przygodnie rozmaitego rodzaju zagadnienia filozoficzne, nie wykracza właściwie poza zakres podręcznika logiki albo raczej erystyki, podając kanon do użytku w dysputach. *Vāiśeṣika*, która ustanawia podział rzeczy istniejących na sześć kategorii, jest dość ciekawa, więcej jednak z fizycznego niż filozoficznego punktu widzenia. Systemami o doniosłości metafizycznej są jedynie *Sāṃkhya* i *Vēdānta*, ale i tych nawet nie można uważać za oryginalny wytwór umysłu filozoficznego, gdyż wspólnej podstawy obu, a wraz z nimi i Buddyzmu oraz Dżainizmu szukać należy w upanisadach. Idee upanisadów mianowicie rozwinęły się, wskutek pewnego zwyrodnienia, z jednej strony w Buddyzm, z drugiej zaś w system *Sāṃkhya*. W przeciwieństwie do nich obu późniejsza *Wedānta Bādarāyaṇy* i *Śāṅkary* cofa się aż do samych upanisadów i buduje na nich ów wielki system, który winniśmy uważać za najdojrzalszy owoc mądrości indyjskiej.

22. Filozofia okresu epickiego. Od *Wed* do późniejszych systemów wiedzy rozwój filozoficzny, do którego dziejów trzeba, w braku innych specjalnych dokumentów, zaczerpnąć materiału z obszernej masy *Mahābhāraty*. Tutaj teksty takie jak *Bhāgavadgīta* (Księga VI), *Sanatsujātaparvan* (Ks. V. 1565 nn.), *Mōkṣadharmā* (Ks. XII) i inne dostarczają nam materiału, który, jakkolwiek w formie wcześniejszej niż ta, w jakiej widzimy go w *Mahābhāracie*, posłużył za wspólną podstawę Bud-

dyzmowi i Sāṃkhyi. System filozoficzny Mahābhāraty, czy nazwiemy go epicką Sāṃkhyą czy realistyczną Wedantą, jest wspólnym ojcem ich obu. Niektórzy uczeni utrzymują, że religia Buddy jest odrosłą systemu Sāṃkhyā, inni zaś, że Buddyzm jest wcześniejszy niż Sāṃkhyā. Obie strony mają słuszość. Buddyzm niewątpliwie wyprzedza, to co nazywamy teraz systemem Sāṃkhyā, ale jest on zależny od tego, co nosi nazwę Sāṃkhyā w Mahābhāracie. Pierwotnie Sāṃkhyā (obliczanie, rozważa) nie oznaczała określonego systemu filozoficznego, ale wogóle dociekanie filozoficzne; jest to przeciwieństwo Yōgi, która oznacza osiągnięcie ātmana za pomocą skupienia się w sobie (koncentracji). Wyrazy te są wzięte w tem znaczeniu tam, gdzie zachodzą po raz pierwszy (Śvēt. 6. 13.), i jest jeszcze otwartą kwestyą, wymagającą dalszych badań, czy nie tylko w Bhagavadgīcie, ale i wszędzie indziej w Mahābhāracie wyrazy Sāṃkhyā i Yōga są nie tyle nazwami systemów filozoficznych ile ogólnymi określeniami dwóch metod, mianowicie metody rozważania i skupienia. Nie wchodząc w szczegóły, powiedzieć możemy, że nawet Mahābhārata przeciwstawia pierwotną materyę (prakṛti) wielości dusz (puruṣa); obie wszakże są mniej lub więcej luźnie zależne od brahmana jako od najwyższej zasady. To jest punkt wyjścia zarówno późniejszego systemu Sāṃkhyā, odrzucającego brahmana jako ogniwo łączące, jak i Buddyzmu, który zaprzecza istnieniu nie tylko Boga ale i duszy.

23. Buddyzm. Powodzenie Buddyzmu było po części zasługą przemożnej osobistości jego założyciela, po części zaś przełamania przesądów kastowych,

wskutek czego otworzył on drogę do zbawienia szerokim masom ludności¹⁾. W pewnej małej tylko mierze zawdzięcza Buddyzm to powodzenie oryginalności swych pojęć, bo wszystkie prawie zasadnicze jego teorie miały już poprzedników swoich w okresach wedyjskim i epickim. Zasadniczą ideą buddyzmu, wyłożoną w czterech świętych prawdach, jest, że cierpienia bytu zniszczyć możemy jedynie niszcząc w sobie pragnienie bytu. Ta sama myśl występuje w dwunastu *nidāna*-ch, które przez szereg stopni idą wstecz od cierpień życia do pragnienia życia a stąd do niewiedzy jako do ostatecznej przyczyny obojga. Widzimy więc, że w tych i wielu innych pojęciach buddystycznych powtarzają się, w nowej tylko postaci, nauki, które głosił *Yajñavalkya* w *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, i jeśli Buddyzm, w przeciwieństwie do wierzeń bramińskich, dochodzi aż do zaprzeczenia istnienia duszy, to zaprzeczenie to jest jedynie pozornem, ponieważ Buddyzm zatrzymuje teorię *palingenezy*, spowodowanej przez *karman*, czyny poprzedniego istnienia. Ów *karman* wymaga w każdym wypadku jednostki, któraby go dźwigała, i ta jednostka jest właśnie tem, co *upaniszady* nazywają *ātmanem*, a czemu buddyści niekonsekwentnie zaprzeczają. Wspólnym rysem Buddyzmu i *Sāṅkhya* jest, że obydwaj przyjmują cierpienie za punkt wyjścia dociekań filozoficznych, zaznaczając

¹⁾ Nie należy jednakże sądzić, jakoby *Buddha* był reformatorem społecznym. Kasty nie tworzyły przeszkody w przyjęciu jego nauki i nadziei osiągnięcia wyzwolenia (podobnie zresztą i w innych systemach filozoficznych), ale jako instytucję społeczną pozostawił je nienaruszone, czasami nawet podkreślał swą przynależność do kasty rycerskiej. (Przyp. tłum.).

tem samem jasno swój drugorzędny charakter. Filozofia bowiem ma swe korzenie w pragnieniu wiedzy, i jest to oznaką chylenia się ku upadkowi, w Indiach zarówno jak w Grecyi, kiedy poczyna się w niej widzieć lekarstwo na cierpienia życia.

24. Późniejszy system Sāṃkhya. Wiele innych jeszcze rysów w systemie Sāṃkhya okazuje jasno, że nie jest on, jak ogólnie utrzymywano aż po dziś dzień, oryginalnym tworem geniuszu filozoficznego jednostki, lecz jedynie ostatecznym wynikiem długiego procesu zwyrodnienia, jak wykazaliśmy wyżej. Teizm upanisadów oddzielił najwyższą duszę od duszy indywidualnej, przeciwstawiając im materję pierwotną. Po wykluczeniu najwyższej duszy pozostały dwie zasady: 1) prakṛti, materya pierwotna i 2) wielość puruszów (puruṣa) czyli podmiotów poznania. Ten dualizm, jako punkt wyjścia systemu Sāṃkhya, jest sam w sobie zupełnie niezrozumiały; światło rzuca nań dopiero stopniowy jego rozwój, o którym mówiliśmy wyżej. Celem człowieka jest wyzwolenie puruṣa z prakṛti, do czego dochodzi się przez poznanie, że puruṣa i prakṛti są najzupełniej różne i że wszystkie cierpienia życia, będąc jedynie zmianami zachodzącymi w prakṛti, nie dotyczą w niczem puruṣa. Żeby obudzić tę świadomość w puruṣa, prakṛti roztacza przed nim swą istotę, na nowo w każdym życiu, wytwarzając na drodze stopniowej ewolucyi intelekt kosmiczny (mahān albo buddhi), z niego zasadę indywiduacyi (ahaṃkāra), z tej znów manas¹⁾, narządy zmysłów i pra-żywoły, a wreszcie z tych

¹⁾ Wy tłumaczenie tego terminu w indeksie. (Przyp. tłum.).

ostatnich przedmioty materialne. Puruṣa jest świadkiem tej ewolucji prakṛti; jeśli zrozumie, że prakṛti jest od niego różna, wówczas osiąga wyzwolenie, w przeciwnym zaś razie pozostaje w kole wędrówki i cierpienia. Cały system wydaje się opartym na początkowym przypuszczeniu, że jest tylko jeden puruṣa i jedna prakṛti, których rozdział jest ostatecznym celem obu. Wrzekoma wielość puruṣów wygląda na późniejszy dodatek; trudno zrozumieć, jakim sposobem jedyna i niepodzielna prakṛti rozwija coraz to na nowo istotę swoją przed każdym oddzielnym puruṣą, ażeby mu dopomóc do wyzwolenia, skoro zawsze zostaje nieskończona ilość niewyzwolonych puruṣów. Jeśli dodamy do tego fakt, że wszystkie inne części składowe systemu, włączając trzy guṇa, dadzą się wyprowadzić z nauki upaniszadów, nie możemy wahać się dłużej w przyznaniu, że cały system Sāṃkhya nie jest niczem więcej jak wynikiem zwyrodnienia Wedanty wskutek wzrostu dążeń realistycznych. Był zdaje się czas, kiedy myśl wedantyjska żyła tylko w tej realistycznej postaci, w jakiej ją zawiera Sāṃkhya; Yōga bowiem, przyjmując formę systemu filozoficznego, oparta została bardzo niewłaściwie na podstawie systemu Sāṃkhya, prawdopodobnie dlatego, że nie było w tym czasie żadnej innej podstawy, o którąby się oprzeć mogła.

25. System Wedanty. Geneza systemu Wedanty, którego przedstawicielami są Bādarāyaṇa i Śāṅkara, posiada wiele podobieństwa do reformacji w kościele chrześcijańskim. W ten sam sposób, jak Luter i inni odrzucili liczne tradycje kościoła średnio-wiecznego i oparli wiarę protestancką wyłącznie na

słowie Biblii, odrzucił i Śāṃkara (ur. w r. 788 po Chr.) zmiany, wniesione w naukę wedyjską przez Buddyzm i Sāṃkhyę, i ugruntował wielki system, noszący jego imię, na świętem słowie samych tylko upaniszadów. Ale w ciągu tego dzieła wyłoniła się wielka trudność, bo upaniszady, których słowa są według Śāṃkary boskim objawieniem, zawierają nie tylko czysty idealizm Yājñavalky, lecz także jego późniejsze przeobrażenia, takie jak panteizm, kosmogonizm i teizm. Wobec tej trudności Śāṃkara składa dowód wielkiej zręczności filozoficznej, mogącej służyć za wzór przyszłej teologii chrześcijańskiej; rozróżnia on w upaniszadach od początku do końca system ezoteryczny (paravidyā), zawierający wzniosłą filozofię, oraz system egzoteryczny (aparavidyā), ogarniający szerokim płaszczem wiary teologicznej wszelkie wytwory bujnej wyobraźni, które wytrysły z biegiem czasu z pierwotnego idealizmu. System egzoteryczny maluje brahmana w najbogatszych barwach, traktując go częścią jako panteistyczną duszę świata, częścią jako Boga osobowego; zdaje on dokładnie sprawę z peryodycznego stwarzania i wchłaniania świata i z niekończącego się nigdy koła wędrówki dusz i t. d. System ezoteryczny, przeciwnie, utrzymuje wraz z Yājñavalkyą, że brahman czyli ātman jest bezwzględnie niedostępny poznaniu i że osiągnąć go można jedynie przez skupienie się za pomocą yōgi; że, biorąc rzeczy z najwyższego punktu, nie istnieje ani tworzenie, ani świat, ani wędrówka dusz, ani też ich wielość, i że całkowitego wyzwolenia dostępuje ten, i tylko ten, kto obudził się do błogiej świadomości,

wyrażonej w słowach upanisadów: ahaṁ brahmāsmi (jam jest brahman)¹⁾.

Tak więc posiadają Indusi w swej Wedancie system teologiczny i filozoficzny, zdolny zaspokoić nie tylko potrzeby tłumu, ale także wymagania umysłu, dostępnego prawdziwej wiedzy jedynie w najczystszej jej postaci.

¹⁾ Bṛh. Ār.-Up. 1. 4. 10.

O FILOZOFII WEDANTY
I JEJ STOSUNKU DO METAFIZYKI
ZACHODNIEJ.

ODCZYT WYGŁOSZONY PRZED FILIĄ BOMBAYSKĄ KRÓLEW-
SKIEGO TOWARZYSTWA AZYATYCKIEGO 25. LUTEGO 1893 r.



O FIDUCIARI WIDYANTY
I JEJ SZKOLE DO METAFIZYKI
NACHOJMIKI

WYDANE W WARSZAWIE W 1904 ROKU
W KSIĘGARNI "WISNY" W WARSZAWIE



WSTĘP.

W ciągu podróży mojej po Indjach zauważyłem z przyjemnością, że na polu filozofii bracia nasi na Wschodzie utrzymali dotąd doskonałą tradycję, lepszą może, niż bardziej czynne ale mniej kontemplatywne odrośle wielkiej rodziny indo-aryjskiej¹⁾ w Europie, gdzie empiryzm, realizm i siłą rzeczy z nich wypływający materializm krzewią się codziennie bujniej, podczas gdy metafizykę, to prawdziwe jądro poważnej filozofii, podtrzymują tylko nieliczne jednostki, umiejące stawić czoło duchowi czasu.

W Indjach wpływ tego skażonego i każącego ducha naszej epoki nie podkopał jeszcze w dziedziny religii i filozofii dobrych tradycji minionych wielkich wieków. Prawda, że i w Indjach przeważna część dawnych *darśana* budzi zajęcie jedynie historyczne; rzadko trafiają się zwolennicy systemu *Sāṅkhya*; *Nyāya* uprawianą bywa głównie jako rozrywka i ćwiczenie umysłowe, podobnie jak gramatyka lub matematyka — ale *Vēdānta* żyje dziś jeszcze, jak za dawnych czasów, w sercu i umyśle każdego myślącego Hindusa. Prawda, że i do tego sanktuarium metafizyki wedantyjskiej dotarły prądy

¹⁾ Nazwa ta może zmylić, dlatego lepiej powiedzieć: indo-europejskiej. (Przyp. tłum.).

realistyczne, właściwe naturze ludzkiej, i że pod ich wpływem Advāita Śāṅkary uległa błędnym przeobrażeniom, znanym jako Viśiṣṭadvāita, Dvāita i Śuddhadvāita Rāmānujy, Mādhvy i Vallabhyy (Rāmānuja-, Mādhva-, Vallabha-); ale Indye nie dały się dotąd skusić ich głosem i na stu wedantystów (a wiadomość tę mam od dobrze poinformowanego człowieka, który sam jest gorliwym zwolennikiem Rāmānujy i przeciwnikiem Śāṅkary) liczyć można piętnastu stronników Rāmānujy, pięciu Mādhvy, pięciu Vallabhyy, a siedmdziesięciu pięciu Śāṅkarācāryi.

Niech ten fakt służy biednym Indyom za wielką pociechę wśród tylu nieszczęść, wieczne bowiem sprawy stoją ponad doczesnemi, a system Wedanty, oparty o upaniszady i Vēdānta-sūtry, a wykończony w komentarzach Śāṅkary do tychże, system sięgający wyżyn Platona i Kanta, jest jedną z najcenniejszych zdobyczy geniusza ludzkości w pogoni za wiekuistą prawdą — jak to zamierzam wykazać w tym krótkim szkicu Advāity Śāṅkary przez porównanie jej głównych nauk z tem, co filozofia zachodnia po dziś dzień najlepszego wydała.

Przyjmując upaniszady, jak to czyni Śāṅkara, za prawdę objawioną, której powaga jest bezwzględna, nie łatwem było zadaniem zbudować z ich materiału jednolity system filozoficzny, bo upaniszady roją się od jaskrawych sprzeczności w dziedzinie teologii, kosmologii i psychologii. Tu napotykamy całe ustępy, ukazujące nam istotę brahmāna, odmalowaną w różnorodnych i bujnych barwach, ówdzie znowu czytamy, że istota brahmāna nie-

dostępna jest słowom ludzkim, rozumowi ludzkiemu; tu mamy długie opisy, wyjaśniające, jak świat został przez brahmāna stworzony, ówdzie znów słyszymy, że niema świata poza brahmanem, że różnorodność rzeczy jest prostym błędem i złudą; tu uderzają nas fantastyczne opisy saṁsāry (saṁsāra-), drogi, po której dusze wędrują do nieba i z powrotem na ziemię, ówdzie zaś dowiadujemy się, że niema wcale saṁsāry, że niema różnorodności dusz, że jest jeden tylko ātman, pełnie i niepodzielnie przemieszkujący w każdym stworzeniu.

Pośród tych trudności, spowodowanych rodzajem materiału, wobec tylu sprzecznych nauk, od których nie wolno mu się było uchylić, a których przyjąć w całości nie mógł, znalazł Śaṁkara przedziwny środek, zasługujący na uwagę, a może i naśladownictwo dogmatyków chrześcijańskich w ich trudnym położeniu. Śaṁkara buduje z materiału upanisadów dwa systemy, jeden *ezoteryczny, filozoficzny* (zwany przez niego nirguṇā vidyā, czasem pāramārthikā avasthā), zawierający prawdę metafizyczną dla tych niewielu jednostek, rzadkich zawsze i wszędzie, które potrafią ją zrozumieć; drugi *egzoteryczny, teologiczny* (saguṇā vidyā, vyāvahārikī avasthā) dla szerokiego ogółu, który potrzebuje obrazów, nie prawdy oderwanej, który czcić pragnie, nie rozmyślać.

Dotknę teraz pokrótce obu systemów, ezoterycznego i egzoterycznego, przechodząc je i zestawiając we wszystkich czterech częściach, które system Śaṁkary zawiera, a które każdy skończony system filozoficzny zawierać powinien. Są nimi:

1. Teologia, nauka o Bogu czyli o zasadzie metafizycznej.
2. Kosmologia, nauka o świecie.
3. Psychologia, nauka o duszy.
4. Eschatologia, nauka o rzeczach ostatecznych, pośmiertnych.

ROZDZIAŁ I.

TEOLOGIA.

Upaniszady roją się od fantastycznych i sprzecznych opisów istoty brahmāna. On jest wszechprzenikliwym ākāśa, jest puruṣa w słońcu, puruṣa w oku; jego głową są niebiosa, oczyma słońce i księżyc, wiatr oddechem, ziemia podnóżkiem; jest on nieskończenie wielki jako dusza wszechświata i jest nieskończenie mały jako dusza w nas; jest on w szczególności osobowym Bogiem, īśvara, sprawiedliwie rozdzielającym nagrody i kary wedle czynów ludzkich. Wszystkie te liczne opisy zebrał Śaṅkara pod szerokim płaszczem teologii *egzoterycznej*, saṅgā vidyā o brahmanie, składającej się z wielu vidyās, przy pomocy których można się zbliżyć do wiecznej istoty nie na drodze poznania, lecz na drodze czci, a z których każdej właściwą jest osobna nagroda. Zauważyć należy, że także pojęcie Boga jako istoty osobowej, īśvara, jest jedynie egzoteryczne i nie daje nam właściwej wiadomości, czem jest ātman; — i doprawdy, skoro zważymy czem jest osobowość, jak ciasne są jej granice, w jak ścisłym związku stoi ona z egotyzmem, przeciwieństwem natury boskiej, któż zechce tak nisko myśleć o Bogu, aby mu osobowość przypisać?

W najostrzejszym przeciwieństwie do tych egzoterycznych *vidyās* znajduje się *ezoteryczna nir-guṇā vidyā* o *ātmanie*, a podstawową jej zasadą jest bezwzględna niedostępność Boga myślom i słowom ludzkim

avijñātaṃ vijānataṃ
vijñātaṃ avijānatām¹⁾

oraz

yatō vācō nivartantē
aprāpya manasā saha²⁾

i słynna formuła, powtarzająca się tak często w *Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad*: *nēti! nēti!*³⁾ t. zn. jakkolwiek wysiłek uczynisz, aby poznać, czym jest *ātman*, jakkolwiek go opiszesz, ja powiadam zawsze: *na iti, na iti, nie tak, nie tak!* Dlatego mądry *Bāhva*, kiedy się doń zwrócił król *Vāṣkalin*, ażeby wyjaśnić, czym jest *brahman* — milczał. A gdy król ponowił zapytanie raz i drugi, rzekł na koniec *ṛṣi*: Jaż ci powiadam, ale ty nie rozumiesz; *śāntō 'yam ātmā*, ten *ātman* to milczenie!⁴⁾ Wiemy teraz dzięki filozofii kantowskiej, że odpowiedź *Bāhvy* była poprawna, wiemy, że sama budowa na-

¹⁾ niepoznane przez (dosł. dla) poznających, poznane przez niepoznających. *Kēna-Up.* p. 11.

²⁾ skąd słowa wraz z myślą powracają nie osiągnąwszy (go). *Taitt-Up.* p. 2. 4. i 2. 9.

³⁾ *Bṛh. Ar.-Up.* p. 2. 3. 6. i częściiej.

⁴⁾ Tak tłumaczy autor po angielsku (*this ātmā is silence*), po niemiecku mówi: *dieser ātman ist stille*, co bardziej odpowiada oryginałowi; *śānta-* wzgl. tutaj *upaśānta-* znaczy: spokojny. — Opowiadanie to przytacza *Śaṅkara ad Brahma-sūtrāṇi* III. 2. 17. (Przyp. tłum.).

szego umysłu (przykutego raz na zawsze do wrodzonych mu form spostrzegania: przestrzeni, czasu i przyczynowości) nie pozwoli nam przynigdy na poznanie niezwiązanej czasem ani przestrzenią boskiej rzeczywistości. A przecież *ātman*, jedyna istota boska, nie jest nam niedostępny, nie jest nawet oddalony od nas, bo mamy go w całej pełni i zupełności w sobie samych, jako naszą własną zasadę metafizyczną. I tu, powracając od zewnętrznego świata pozorów do najgłębszych tajni naszej własnej istoty, możemy zbliżyć się do Boga, nie przy pomocy poznania, ale przez *anubhava* (intuicyę), przez zatopienie się w naszym własnym *ja*. Jest wielka różnica pomiędzy poznaniem, w którym podmiot i przedmiot są różne, a *anubhava*, gdzie podmiot i przedmiot spływają się w jedno. Kto przez *anubhava* dochodzi do wielkiej świadomości *a haṁ brahmāsmi*¹⁾, ten osiąga stan, zwany przez *Śaṅkarę samrādhaṇa*, pełnia zadowolenia. I zaprawdę, czego może pożądać ten, kto czuje i wie, że jest sumą i całością wszystkiego, co istnieje!



¹⁾ jam jest brahman. Bṛh.Ār.-Up. 1. 4. 10.

ROZDZIAŁ II.

KOSMOLOGIA.

I tutaj wyróżnił Śaṅkara naukę egzoteryczną i ezoteryczną, chociaż podział nie występuje tak wyraźnie, jak w innych częściach systemu.

Kosmologia *egzoteryczna*, zgodnie ze zrozumiałym ale błędnym realizmem (*avidyā*), z którym się rodzimy, uważa ten świat za coś rzeczywistego, a swoją zupełną zależność od brahmana potrafi określić tylko jako następstwo mitycznego stworzenia świata przez tegoż. Takie stworzenie świata w czasie, podobnie jak w dokumentach chrześcijańskich, jest też przedmiotem wielu dobrze znanych ustępów w upaniszadach. Jednakowoż takie stworzenie świata materialnego przez przyczynę niematerialną, dokonane w pewnej chwili po wiekach ubiegłych beużytecznie, sprzeciwia się nie tylko wymaganiom rozumu ludzkiego i wiedzy przyrodniczej, ale także innej ważnej nauce Wedanty, która głosi i głosić musi, jak niżej zobaczymy, „bezpoczątkowość wędrówki dusz“, *samśārasya anāditvam*. Tutaj środek, którego się chwycił Śaṅkara, jest nadzwyczaj zręczny i godzien naśladowania. Zamiast przyjąć wraz z upaniszadami stworzenie dokonane w czasie raz na zawsze, uczy on, że brahman stwarza i wchłania świat

w ciągu długich okresów (opiera się tu Śaṅkara na źle zrozumianym wierszu Ṛgvēdy: sūryācandramasāu dhātā yathāpūrvam akalpayat¹⁾); to stwarzanie i następujące po niem wchłanianie trwa już wieczność całą, żadnego zatem stworzenia nie możemy, według naszego systemu, uznać za pierwsze. Zobaczymy zaraz, że nie bez słusznych powodów. Jeśli spytamy: dlaczego Bóg stworzył świat? — otrzymujemy zazwyczaj odpowiedzi, które w niczem zadowolić nie mogą. Dla własnej chwały? Jakże można przypisywać mu tyle próżności! Dla osobistej przyjemności? Wszak wieczność całą obchodził się bez tej zabawki! Dla miłości ludzkości? Jakże mógł kochać coś, co jeszcze nie istniało, a zresztą, jak można nazywać miłością stworzenie milionów na nędzę i wieczny ból! Wedanta daje lepszą odpowiedź. Nigdy nie ustające stwarzanie świata na nowo jest *moralną koniecznością*, związaną z centralną i najcenniejszą nauką egzoterycznej Wedanty, *nauką o saṁsārze* (saṁsāra).

Człowiek, powiada Śaṅkara, jest jak roślina. Rośnie, kwitnie i w końcu umiera. Ale nie umiera w całości. Bo jak roślina, umierając, pozostawia nasienie, z którego — stosownie do jego rodzaju — nowa roślina wyrasta, tak człowiek, umierając, pozostawia swój karman, dobre i złe dzieła swego życia, które muszą spotkać się z nagrodą lub karą w innym życiu. Żaden żywot nie może być pierwszym, bo jest owocem poprzednich czynów, ani też ostatnim,

¹⁾ Ṛgv. X. 190. 3a. „Słońce i księżyc stwórca yathāpūrvam stworzył“; yathāpūrvam może znaczyć (i znaczy tutaj): w tym porządku t. zn. najprzód słońce potem księżyc, albo też: jak poprzednio (czyli: jak już nieraz przedtem). (Przyp. tłum.).

bo uczynki jego muszą być nagrodzone lub ukarane w następnym życiu. Tak więc saṃsāra jest bez początku i bez końca, a każde nowe stworzenie świata po każdym wchłonięciu go przez brahmana jest *moralną koniecznością*. Byłoby zbyt cennym — zwłaszcza w Indjach — podnosić wysoką wartość tej nauki o saṃsārze jako pociechy w zmartwieniach, jako czynnika moralnego w pokusach życia, zaznaczę tu jedynie, że saṃsāra, nie będąc bezwzględną prawdą, jest przecie mitycznym wyrazicielem prawdy, która sama w sobie jest niedostępna naszemu umysłowi; mityczną jest ta teoria metempsychozy o tyle tylko, o ile ubiera w formy czasu i przestrzeni coś, co w rzeczywistości stoi poza czasem i przestrzenią, skutkiem czego też wychodzi poza obręb naszego rozumu. Saṃsāra jest więc właśnie tak dalekim od prawdy, jak daleką jest saṅḡā vidyā od nirḡḡā vidyā. Jest on wieczną prawdą, ale (skoro nie możemy jej pojąć inaczej) *prawdą w postaci alegorycznej*, przystosowaną do rozumu ludzkiego. Taki jest charakter całej egzoterycznej Wedanty, podczas kiedy nauka ezoteryczna stara się znaleźć prawdę filozoficzną, bezwzględną.

I tak przychodzimy do *ezoterycznej* kosmologii, której prosta nauka brzmi, że w rzeczywistości niema różnolitego świata, że jest tylko brahman, a to, co uważamy za świat, jest czystą złudą (māyā), podobnie jak mṛgatrṣṇikā¹⁾, która znika, skoro się do niej zbliżymy, złudą, której nie więcej lękać się należy, jak sznura, wziętego w ciemności za węża²⁾.

¹⁾ Fata morgana, p. indeks.

²⁾ Klasyczny przykład w filozofii indyjskiej. (Przyp. tłum.).

Jest w Wedancie, jak widzicie, wiele porównań, unaoczniających złudny charakter świata, ale najlepsze z nich jest może to, w którym Śaṅkara porównywa życie nasze z długim snem; — człowiek śniąc nie powątpiewa o rzeczywistości marzeń sennych, ale rzeczywistość ta znika z chwilą obudzenia się, ustępując miejsca rzeczywistości prawdziwszej, której nie jesteśmy świadomi w czasie snu. Życie snem! Toż to myśl wielu mądrych ludzi od Pindara i Sofoklesa do Szekspira i Calderona de la Barca, ale nikt nie wyłożył myśli tej lepiej niż Śaṅkara. I doprawdy, chwila śmierci naszej nie będzie bodaj do niczego tak podobną, jak do obudzenia się z długiego i twardego snu; być może, iż niebo i ziemia rozwieją się jak mary nocne, a co wtedy stanie przed nami albo raczej w nas? Brahmaṇ, wieczna rzeczywistość, zakryta przed nami aż po ową chwilę snem życia! — Świat ten jest māyā, jest złudzeniem, nie jest samą rzeczywistością, którą — to jest najgłębsza myśl ezoterycznej Wedanty — osiąga się nie przez rozumującą tarka, ale przez anubhava, przez odwrót od tego różnorodnego świata do głębokiej skrytki naszego własnego ja (ātman). Uczyń tak, jeśli możesz, a spostrzeżesz rzeczywistość, różną bardzo od rzeczywistości empirycznej, rzeczywistość bez czasu, bez przestrzeni, bez zmian; uczyń tak, a uczujesz i przekonasz się, że to, co leży poza tą jedynie prawdziwą rzeczywistością, jest czystym pozorem, māyā, snem! — To była droga, którą poszli myśliciele indyjscy, a na podobnej drodze, wskazanej przez Parmenidesa, doszedł Platon do tej samej prawdy, kiedy poznał i nauczał, że świat ten jest światem cieni i że rzeczywistość nie leży w tych cieniach,

lecz poza nimi. Zadziwiająca jest ta zgoda Platonizmu i Wedantyzmu, jednakowoż oba systemy uchwyciły wielką prawdę metafizyczną za pomocą intuicji; twierdzenie ich jest słuszne, ale żaden z nich nie jest w stanie dowieść go, i pod tym względem są niedoskonałe. I tu wiele światła i pomocy myślicielowi indyjskiemu przynosi filozofia Kanta, który poszedł zupełnie inną drogą, nie wedantyjską i platońską drogą intuicji, ale drogą rozumowania oderwanego i naukowego dowodu. Wielkiem dziełem Kanta jest analiza rozumu ludzkiego, nie powierzchowna, jak analiza Locke'a, ale sięgająca samego dna. A postępując tak, Kant znalazł, ku zdumieniu świata i siebie samego, że trzy najistotniejsze pierwiastki świata zewnętrznego, mianowicie *przestrzeń, czas i przyczynowość*, nie są, jak z natury rzeczy wierzymy, wiecznymi podstawami rzeczywistości przedmiotowej, ale jedynie podmiotowymi, wrodzonymi formami spostrzegania naszego umysłu. Dowody na to (podstawę wszelkiej naukowej metafizyki), które Kant i wielki uczeń jego Schopenhauer przeprowadził z matematyczną oczywistością, podałem w najkrótszej i najjaśniejszej postaci w moich *Elemente der Metaphysik*, książce, którą postanowiłem wydać teraz w przekładzie angielskim, ze względu nie na Europejczyków (bo ci mogą się nauczyć po niemiecku), ale na braci moich w Indyach, którzy zdziwią się wielce, znajdując w Niemczech podkład naukowy swej własnej filozofii, Advāitī Vēdāntī! Bo Kant wykazał, że przestrzeń, czas i przyczynowość nie są rzeczywistościami przedmiotowymi, lecz jedynie podmiotowymi formami naszego umysłu, a nieuniknionym wnioskiem stąd jest to, że świat, o ile rozciąga się w przestrzeni, bieży naprzód w czasie

i ulega we wszystkim przyczynowości, o tyle jest jedynie *przedstawieniem mego umysłu* i niczem ponadto. Widzicie zgodność metafizyki indyjskiej, greckiej i niemieckiej; świat, to māyā, to złuda, powiada Śaṅkara; — jest światem cieni, nie rzeczywistości, mówi Platon; — jest „tylko zjawiskiem, a nie rzeczą samą w sobie“, twierdzi Kant. Mamy tutaj tę samą naukę w trzech różnych stronach świata, ale dowodów naukowych na nią nie daje ani Śaṅkara, ani Platon, podał je tylko Kant.



ROZDZIAŁ III.

PSYCHOLOGIA.

Tutaj odwrócimy porządek i zaczniemy od psychologii *ezoterycznej*, ponieważ jest ona ściśle związana z kosmologią ezoteryczną i z jej podstawową nauką: świat, to *māyā*. Wszystko jest złudne — z jednym wyjątkiem, z wyjątkiem mego własnego ja, mego *ātmanā*. Mój *ātman* nie może być złudny, jak pokazuje Śaṅkara, uprzedzając kartezjuszowskie *cogito ergo sum*, bo ktoby mu chciał zaprzeczyć, samem przeczeniem świadczy o jego rzeczywistości. Ale jakież zachodzi stosunek pomiędzy moją duszą indywidualną, *jīva-ātmanem*, a najwyższą duszą, *parama-ātmanem* czyli *brahmanem*? Tutaj Śaṅkara proroczym duchem przewiduje zboczenia Rāmānujy, Mādhvy i Vallabhy, oraz zbija je, wykazując, że *jīva* nie może być częścią *brahmana* (Rāmānuja), ponieważ *brahman* nie ma części (stojąc poza czasem i przestrzenią, a wszelki podział — możemy dodać — jest albo następstwem w czasie albo współrzędnością w przestrzeni), — że nie może być, dalej, *czemś różnem od brahmana* (Mādhva), bo *brahman* jest *ēkam ēva advitīyam*¹⁾, o czym się możemy przekonać

¹⁾ „jedno tylko bez drugiego“ Chānd-Up. 6. 2. 1.

przez anubhava, — ani wreszcie *przemianą brahmāna* (Vallabha), brahman bowiem jest niezmienny (stojąc poza przyczynowością, jak wiemy teraz dzięki Kantowi). Stąd wnioski, że Jīva, nie będąc ani częścią brahmāna, ani czemś różnem od niego, ani też jego odmianą, musi być *w całej pełni i rozciągłości samym paramātmānem*, wniosek, który wysnuł zarówno wedantysta Śāṅkara, jak platończyk Plotyn i jak kantyanin Schopenhauer. Jednakże Śāṅkara idzie może we wnioskach swoich dalej, niż którykolwiek z nich. Jeżeli w rzeczy samej dusza nasza, powiada on, nie jest częścią brahmāna, ale samym brahmanem, wtedy wszystkie właściwości brahmāna, wszechprzenikliwość, wieczność, wszechmoc (mówiąc naukowo: wolność od przestrzeni, czasu, przyczynowości) są naszemi; ahaṁ brahmāsmi, jam jest brahman, a zatem jestem wszechprzenikliwy (wolny od przestrzeni), wieczny (wolny od czasu), wszechmocny (nie krępowany w swych czynnościach przyczynowością). Ale te boskie właściwości kryją się we mnie, powiada Śāṅkara, jak ogień kryje się w drzewie ¹⁾ i wyjdą na jaw dopiero po ostatecznem wyzwoleniu.

¹⁾ To znaczy posiadamy je *in potentia* ale nie *in actu*. Ogień otrzymywano w Indyach za pomocą tarcia dwóch kawałków drzewa, zwłaszcza nadawało się do tego łatwo zapalne drzewo śamī (mimoso sumā). Stąd nazwa ognia śamīgarbha = mający swój zarodek w drzewie śamī. Obrazy na ten temat są bardzo częste, tak n. p. królowa Sudakṣiṇā, mająca wydać na świat syna, przyrównana jest u Kālidāsy (p. indeks, Indye, język i literatura!) do „drzewa śamī, w którego wnętrzu kryje się ogień“ (Raghuvamśa III. 9). [Przyp. tłum.].

Co jest powodem tego ukrycia mojej boskiej natury? Upādhi¹⁾), — odpowiada Śaṅkara, a odpowiedź ta przenosi nas na pole psychologii *egzoterycznej*. Upādhi-są to manasi indriya-, prāṇa ze swemi pięciu gałęzmi, sūkṣmaṃ śarīram — jednym słowem cały aparat psychiczny, który wraz z czynnikiem zmieniającym się z każdym nowym przyjściem na świat, z moim karmanem, towarzyszy memu ātmanowi we wszystkich jego wędrówkach, nie każąc jego boskiego przyrodzenia, jak kryształowi nie każe barwa, którą powlecziemy jego powierzchnię²⁾. Ale skąd biorą się upādhi? Tworzą one oczywiście część māyī, wielkiego złudzenia światowego i podobnie jak māyā, opierają się na wrodzonej nam avidyi, niewiedzy, sile czysto negatywnej, dość przecie mocnej, aby trzymać nas zdala od naszej boskiej istności. Skądże jednakowoż bierze się ta avidyā, ta pierwotna przyczyna nieświadomości, grzechu i nędzy? Tutaj wszyscy filozofowie w Indjach, Grecyi i wszędzie indziej milczeli, dopiero Kant przyszedł i wykazał, że całe pytanie jest niedopuszczalne. Pytacie o przyczynę a vidyi — ależ ona nie ma przyczyny, bo przyczynowość sięga tylko tak daleko, jak daleko sięga ten świat saṃsāry, wiążąc jedno ogniwo z drugim, nie sięga wszelako nigdy poza saṃsāre i główne jego znamię: avidyę. Kto dochodzi *przyczyny* a vidyi wraz z māyā,

¹⁾ Forma podana jest formą tematu, trzeba ją tu rozumieć w znaczeniu liczby mnogiej; die upādhi's, the upādhi's, les upādhi's — po polsku tak powiedzieć nie możemy. [Przyp. tłum.].

²⁾ Także jedno z klasycznych („szkolnych“) porównań. [Przyp. tłum.].

saṃsāry i upādhi-ów, ten nadużywa, jak się możemy dowiedzieć u Kanta, wrodzonego swemu umysłowi narządu przyczynowości, chcąc wtargnąć w krainę, dla której poznania on stworzony nie został i gdzie się na nic przydać nie może. Faktem jest, że żyjemy w niewiadomości, grzechu i nędzy, i że znamy drogę, która nas od nich wyprowadzić może, ale pytanie, co jest ich przyczyną, nie ma znaczenia.

ROZDZIAŁ IV.

ESCHATOLOGIA.

A teraz parę słów o tej drodze, na której można uciec od saṁsāry. Zaczniemy od teorii *egzoterycznej*. W dawnym okresie hymnów pojęcie saṁsāry nie istniało; znano tylko nagrody w niebie oraz — nieco później — kary w ciemnej krainie (padaṁ gabhīram)¹⁾, poprzednicze późniejszych piekieł. Następnie wyłoniła się głęboka teoria saṁsāry, głosząc nagrody i kary pod postacią nowego żywota na ziemi. Wedanta łączy obie teorie i dochodzi w ten sposób do *podwójnej ekspiacy*, na-przód w niebie albo w piekle, a potem jeszcze raz w nowym bycie ziemskim. Ta podwójna ekspiacya inną jest 1) dla tych, którzy czyniwszy dobrze, idą przez pitṛyāna 2) dla czcicieli saḡuṇaṁ brahma, którzy wędrują przez dēvayāna 3) dla złoczyńców, których prowadzi do miejsca, niejasno nazywanego w upaniszadach jako tṛtiyaṁ sthānam, trzecie miejsce. — 1) Pitṛyāna prowadzi przez szereg ciemnych kręgów na księżyc, gdzie

¹⁾ „miejsce głębokie“. [Przyp. tłum.]

zużywa się owoce dobrych dzieł, a kiedy się wyczerpią, trzeba wracać na ziemię. 2) Dēvayāna wie-
dzie przez szereg jaśniejszych kręgów do brahmāna,
skąd niema powrotu na ziemię (tēṣāṃ na punar
āvṛttiḥ¹⁾). Ale ten brahman jest tylko saguṇam
brahma, przedmiotem czci, i prawdziwi czciciele
jego, chociaż łączą się z tem saguṇam brahma
bezpowrotnie, muszą czekać aż osiągną mōkṣa, zdo-
bywszy samyagdarśana, t. j. pełne poznanie
nirguṇam brahma. 3) Tṛtīyam sthānam,
łącznie z teorią późniejszych piekieł, głosi karę
w tychże i dalszą karę przez powrót na ziemię w po-
staci członków niższych kast, zwierząt i roślin.
Wszystkie te różne i fantastyczne drogi saṃsāry
uważa się za prawdziwe, zupełnie w tym stopniu
prawdziwe, co ten świat — ale nie więcej. Bo cały
świat i cała droga saṃsāry jest prawdziwą i po-
siada znaczenie dla tych tylko, którzy są pogrążeni
w avidyi, ale nie dla tych, którzy wyszli ponad
nią, jak to obecnie pokażemy.

Ezoteryczna Wedanta nie uznaje rzeczywistości
świata ani saṃsāry, bo jedyną rzeczywistością
jest brahman, ujęty w nas samych jako nasz
ātman. Poznanie tego ātmana, wielkie przeświad-
czenie: ahaṃ brahmāsmi²⁾, nie sprowadza mō-
kṣa (wyzwolenia), ale samo niem jest. Wtedy osią-
gamy stan, o którym powiada upaniszad:

¹⁾ „dla tych niema więcej powrotu“ Bṛh. Ār.-Up. 6. 2. 15;
por. cytāt z Chānd. Up. 4. 15. 6. na str. 39. Podobno wyraże-
nia zachodzą częściej, n. p. Chānd.-Up. 8. 15; Praśna-Up.
1. 10.

²⁾ „jam jest brahman“ Bṛh. Ār.-Up. 1. 4. 10.



bhidyatē hṛdayagranthiḥ
 chidyantē sarvasaṁśayāḥ
 kṣīyantē cāśya karmāṇi
 tasmin dr̥ṣṭē parāvarē¹⁾).

Gdy ktoś widzi brahmān wszędzie, jako najwyższą i najniższą rzecz, wtedy rwą się wszystkie węzły jego serca, giną wszystkie wątpliwości a dzieła stają się niczem. Bez wątpienia nikt nie może żyć, nie działając, więc nie może i jīvanmukta, ale on wie, że te wszystkie dzieła są złudne, jak cały świat, a przeto nie lgną do niego i nie powodują nowego życia po śmierci. I jakiegoż to rodzaju dzieła może taki człowiek spełniać? Zarzucano często Wedancie, że brak jej etyki. W rzeczy samej geniusz indyjski zbyt jest kontemplatywny, ażeby mówił dużo o uczynkach. Ale niemniej faktem jest, że bezpośrednim wpływem Wedanty jest najwyższa i najczystsza etyka. Ewangelie podają zupełnie słusznie jako najwyższe prawo etyki: kochaj bliźniego swego jak siebie samego. Ale dlaczego mam go kochać, skoro prawem natury ból i radość czuję w sobie samym tylko, a nie w bliźnim? Biblia nie daje na to odpowiedzi (ta czcigodna księga nie jest jeszcze zupełnie wolna od realizmu semickiego), ale daje ją Weda w swej wielkiej formule *tat tvam asi*²⁾, która w trzech słowach zawiera zarówno metafizykę, jak etykę. Będziesz kochał bliźniego swego, jak siebie samego, ponieważ *ty sam jesteś* tym bliźnim, a złudzenie tylko każe ci wierzyć, że bliźni twój jest czemś

¹⁾ „Rwie się węzeł serca — pryskają wszystkie wątpliwości — i giną dzieła jego — na widok tego najwyższego i najniższego“. *M u ṇ ḍ a k a*-U p. 2. 2. 8.

²⁾ „to ty jesteś“ *C h ā ṇ d.*-U p. 6. 8—6. 16. p. indeks.

różnem od ciebie. Albo słowami Bhagavadgīty: kto poznał siebie we wszystkim i wszystko w sobie, *nie krzywdzi sam siebie samego*, na hinasty ātmānātmanām¹⁾). To jest treść i suma wszelkiej etyki; takie jest stanowisko człowieka, który poznał siebie jako brahmana. *Czuje się wszystkim* — więc nie będzie pożądać niczego, bo ma wszystko, co mieć można²⁾, — *czuje się wszystkim*, — więc nie będzie krzywdził nikogo i niczego, bo nikt nie krzywdzi sam siebie. Żyje na świecie i złudzenia świata otaczają go, ale go nie zwodzą; jak człowiek, który cierpi na timira, widzi dwa księżyce, lecz wie, że jest tylko jeden, tak jīvanmukta widzi różnolity świat i nie może się uwolnić od tego widoku, ale wie, że jest tylko jedna istota, brahman, ātman, jego własne ja, i stwierdza to czynami czystej, bezinteresownej etyki. Czeka na swój koniec, jak garncarz czeka, aż się koło skończy obracać, kiedy garnek już gotów³⁾.

¹⁾ Bhagavadgītā XIII. 27—28. Cały ten ustęp brzmi w pięknym przekładzie łacińskim Deussena:

Qui videt, ut cunctis animantibus insidet idem

Rex et, dum pereunt, haud perit — ille videt!

Nolet enim, sese dum cernit in omnibus ipsum,

Ipse nocere sibi: quo via summa patet.

(Elemente der Metaphysik, motto). [Przyp. tłum.].

²⁾ Opiera się na zdaniu: āptakāmasya kā spṛhā? czegoż może pożądać, kto dostąpił (celu) wszystkich życzeń? Gāudapāda 1. 9. (Gāudapāda jest autorem poetycznego komentarza do Māṇḍūkya-Upaniṣad, zwanego Māṇḍūkya-kārikā; żył zapewne dwa pokolenia przed Śaṅkarą, uczeń jego Gōvinda był nauczycielem Śaṅkary). [Przyp. tłum.].

³⁾ Częste porównanie w po-upanisadowej filozofii, patrz Deussen: System des Vedānta str. 459 i Garbe: Saṅkhyaphilosophie str. 182. [Przyp. tłum.].

A kiedy śmierć przyjdzie, niema już dlań saṃsāry: na tasya prāṇā utkrānti, brahmāiva saṃ brahmāpyēti!¹⁾). Zlewa się z brahmanem, jak rzeki z oceanem:

yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudrē
astam gacchanti nāmarūpē vihāya
tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ
parāt param puruṣam upāiti divyam²⁾

za sobą zostawia nāman i rūpa, za sobą zostawia indywidualność, ale nie zostawia za sobą swego ātmana, swego ja. To nie kropla wpada do niezmiernego oceanu, to cały ocean zrywa okowy lodowe, rozmarza i staje w całej pełni swej wszechprzenikliwej, wiecznej, wszechmocnej natury, której się nigdy nie wyzbył.

Jest więc Wedanta, w swej czystej i nieskażonej postaci, najsilniejszą podporą czystej moralności, największą pociechą w cierpieniach życia i śmierci — trwajcie przy niej, Hindusi!

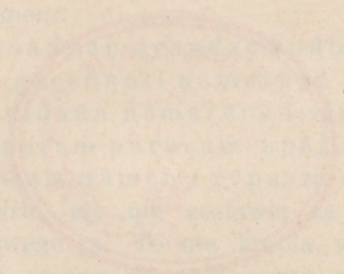
¹⁾ „jego tchnienia (żywotne, p. indeks sub prāṇa-) nie wychodzą; brahmanem będąc, wchodzi do brahmana“. Bṛh.Ār.-Up. 4. 4. 6.

²⁾ Muṇḍaka-Up. 3. 2. 8. Tłumaczenie na str. 39. uwaga.



INDEKS OBJAŚNIAJĄCY.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

advāita = monizm (a- privativum + dvāita-
dualizm) str. 52.

Agni = ogień, bóg ognia str. 17.

aham brahma asmi = jam jest brahman str. 47,
57, 65, 69.

ahaṅkāra = zasada indywiduacyi str. 44.

ākāśa = eter, jeden z pięciu żywiołów, dalej idą
powietrze, woda, ogień, ziemia, str. 55.

anubhava = intuicya, str. 57, 61, 65.

aparavidyā = (dosł.: nie-najwyższa wiedza) system
egzoteryczny str. 46.

āśrama (okres w życiu Indusa bramińskiego) str. 13,
dosłownie „miejsce askezy, pustelnia“. Okresów
takich jest cztery; nieznane w najstarszych
czasach, pojawiają się one w epoce upaniszadów,
a utrwalają w późniejszej. 1) Jako brahmacārin,
uczeń bramiński, żył młodzieniec w domu
nauczyciela, spełniając wszelkie posługi,
zwłaszcza dbając o utrzymanie świętych
ogni ofiarnych. W czasie wolnym od zajęć
studyował z nauczycielem Wedy. 2) Skończywszy
nauki, zakładał jako gr̥hastha-, pan domu,
własną rodzinę (wielozęństwo dozwolone);
obowiązkiem jego było obecnie mieć syna,
dalej składać ofiary, studyować Wedy,
dawać jałmużnę. 3) Uczyniwszy zadość
obowiązkom ojca rodziny, porzucał
bramin dom i jako vānaprastha-,
pustelnik, zamieszkiwał w lesie, od-

dany rozmyślaniom i askezie, ażeby wreszcie i las porzucić i 4) jako samnyāsin (bhikṣu-, parivrājaka-) t. zn. wyrzekający się, porzucający (żebrak, wędrownik), wyrzec się całego świata i osiągnąwszy cel askezy, wyzbycie się indywidualności, czekać końca, błakając się i żyjąc z jałmużny. Życie ludzkie jest tu, jak powiada Deussen, pojęte jako szereg stadyów asketycznych, w ciągu których człowiek otrząsał się z więzów, łączących go z ziemią i dojrzewał do prawdziwej ojczyzny swojej, „tamtego świata“.

Aśvin-y = bliźnięta, bogowie zorzy, dosł. jeźdźcy (konni) str. 16.

Ateizm, str. 33, 34.

Atharvavēda = czwarta z Wed p. Indye, literatura, str. 13, 28.

Ātman str. 23, 26, 28, 30 nn, 46, 53, 55 nn. ātman jest formą tematu, mianownik brzmi ātmā (gen. masc.), którą to formę spotyka się czasem w książkach europejskich. Podobna różnica: brahman = zasada metafizyczna (mian. brahma gen. neutr.), najwyższy Bóg (mian. brahmā gen. masc.); karman = dzieło, czyn, mian. karma (gen. neutr.); spotykana czasami forma kamma(n) należy do języka Pali, t. j. języka ksiąg świętych buddyzmu południowego. P. Indye, literatura, ad finem.

a vidyā (wrodzony realizm, a- privat. + vidyā, wiedza) str. 58, 66 p. niewiedza.

Bādarāyaṇa = str. 40, 41, 45. Filozof wedantyjski, o którym nic nie wiemy oprócz tego, że jest autorem najstarszego dzieła późniejszej Wedanty, noszącego nazwę Brahma-sūtrāṇi (sūtra-

co przetłumaczyć można przez aforyzm, oznacza krótkie, niesłychanie zwarte zdanie, prawie niezrozumiałe bez komentarza), a komentowanego przez wielu filozofów m. i. Śaṅkarę.

Bāhva str. 56 p. Vāṣkalin.

Bhagavadgītā str. 41, 42, 71. Jeden z najśłynniejszych epizodów Mahābhāraty, cieszący się po dziś dzień szaloną popularnością w Indyach. Bhagavadgītā włączona jest do księgi szóstej i zajmuje rozdziały 25—42. — Co się tyczy religii, na pierwszym miejscu stoi w MBh. trójca bogów: Brahman, Viṣṇu, Śiva, obok których znajduje się miejsce dla innych bogów, znanych z okresu wedyjskiego. Dają się jednak spostrzec dążenia monoteistyczne, skupiające się głównie koło postaci Viṣṇu. Jednym z najstarszych pomników tych dążności jest właśnie „Bhagavadgītā, nauka „wyśpiewana przez Świętego (bhagavant-)“, w której Kṛṣṇa, woźnica Arjuny, zagrzewa tego ostatniego do walki i udziela mu nauk, w ciągu których daje się poznać jako wcielenie boga Viṣṇu“ (Allg. G. d. Ph. I. 3 str. 36). Urok BhG. polega głównie na niezwyklej sile poetyckiej. Wilhelm von Humboldt (1767—1835), jeden z pierwszych znawców sanskrytu w Europie, dziękował Bogu, że pozwolił mu na starość nauczyć się po sanskrycku i poznać ten najwspanialszy poemat świata. Istnieje olbrzymia moc komentarzy do BhG., między innymi objaśniał ją i sławny Śaṅkara. Niezliczone są też jej wydania. Z pomiędzy przekładów, które istnieją we wszystkich prawie językach europejskich, także

w polskim, polecić można zwłaszcza dwa niemieckie, Deussena w Vier philosophische Texte des Mahābhāratam i Garbego BhG., aus dem Sanskrit übersetzt, mit Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehre und ihr Alter, Leipzig 1905. W przedmowie do tego tłumaczenia znajdzie czytelnik poglądy na BhG. od deussenowskich bardzo różne — a mojem zdaniem dużo prawdopodobniejsze. Z angielskich przekładów najlepszy Telang'a w Sacred Books of the East. Przestrzec natomiast należy przed wielu przekładami dyletanckimi albo naciąganyymi do pewnych celów, jak np. przekłady wydawane przez angielskie i niemieckie towarzystwa teozoficzne.

Biblia str. 27, 46, 70.

bogowie, ich natura pierwotna str. 17.

brahman (modlitwa) = ātman str. 23, 24, 25, 26, 28, 46, 52, 53, 55 nn.

brāhmaṇa (księgi rytualne wedyjskie) str. 13, 23 24, 27. p. Indye, literatura.

BṛhadĀraṇyaka-Upaniṣad str. 28, 29, 35, 43, 56, p. Upaniszady.

Buddha str. 43. Życie. Różnica zdań między uczonymi, co się tyczy czasu Buddy, jest niewielka. Umarł on po długim, ośmdziesięcioletnim życiu, między r. 487 a 477 prz. Chr. Druga z tych dat jest wynikiem dawniejszych nieco obliczeń M. Müllera, pierwsza nowszych V. A. Smitha; inni uczeni uważają rok 482 (Fleet) albo 483 (Hoernle) za najprawdopodobniejszy. Był więc Buddha przez długie lata współczesnym Lao-tse (ur. 604, zginął bez wie-

ści w ogromnie podeszłym wieku) i Konfucjusza (551—478) w Chinach, a wielkiego Daryusza (umarł 479 w 70-ym mniejwięcej roku życia) w Persyi. Ojciec Buddy, Śuddhōdana, należał do arystokratycznego rodu Śakjów (Śākya-), którzy zajmowali wąski pas ziemi ze stolicą Kapilavastu, między rzeką Rāpti, dopływem Gangesu, a Himalajami, na północ od dzisiejszego okręgu Basti. Matka Māyā umarła w tydzień po wydaniu syna na świat. Chłopiec, nazwany Siddhārtha (według źródeł północnych Sarvāthasiddha), rósł w dostatkach, ożenił się mając lat dwadzieścia kilka i miał syna. W 29-ym roku życia porzucił dom rodzinny, nie pierwszy i nie ostatni z ludzi, którym widok cierpień świata zatrul szczęście osobiste. Parę lat spędził w pogoni za prawdą, a osiągnąwszy ją wreszcie, jak mniemał (stąd nazwa Buddha-, przebudzony, oświecony)¹⁾, poświęcił resztę życia głoszeniu nowej nauki. Umarł w Kuśinagara, stolicy plemienia Mallów (Malla-), prawdopodobnie niedaleko dzisiejszego Tribeni Ghāt, u zbiegu rzek Małej Rāpti i Gandak'u. Wyprawiono mu pogrzeb

¹⁾ Znaczenie innych nazwisk Buddy: Siddhārtha — ten, który cel swój osiągnął, Sarvāthasiddha — ten, któremu się wszystkie zamiary powiodły; Śākya-muni — święty mędrzec z rodów Śakjów; Śākya-simha — lew rodu Ś.; śramaṇa Gāutama albo Gōtama — pustelnik G. (G., imię jednego z rodów pieśniarzy wedyjskich, przybrane zwyczajem ówczesnych rodów szlacheckich); nazywano też Buddhę wielu zaszczytnymi przydomkami, jak Czcigodny, Święty, Doskonały i t. p.

z honorami należnymi tylko władcom całego świata. Nauka. Nauka Buddy została pokrótce scharakteryzowaną w tekście (str. 42 nn); ażeby uniknąć powtórzeń, wolimy na tem miejscu dać tłumaczenie „czterech świętych (wzniosłych, szlachetnych) prawd“, według dzieła p. t. Lalitavistara, będącego księgą kanoniczną buddyzmu północnego, z opuszczeniem wszakże paru wyrażań technicznych, których objaśnianie za daleko by nas zawiodło. — Cztery są, żebracy (tak nazywano uczniów Buddy), święte prawdy. Jakie cztery? 1. Cierpienie. 2. Powstawanie cierpienia. 3. Zniszczenie cierpienia. 4. Droga, wiodąca do zniszczenia cierpienia. Ad 1. Na czemże polega cierpienie? — Urodzenie jest cierpieniem i starość i choroba i śmierć; połączenie z tem, co niemiłe i rozłąka z tem, co miłe jest cierpieniem; i to, że się nie osiąga celu pragnień i starań, to także jest cierpieniem..... Ad 2. Na czemże polega powstawanie cierpienia? Na owem pragnieniu, wiodącym do coraz nowych bytów, połączonym z radością i namiętnością, to tu, to tam zadowolenie znajdującem... Ad 3. Na czemże polega zniszczenie cierpienia? Na zupełnem zatamowaniu, zniszczeniu tego właśnie pragnienia (i t. d., j. w.)... Ad 4. Na czemże polega droga, wiodąca do zniszczenia cierpienia? Jest nią ta wzniosła (święta, szlachetna) ośmioraka ścieżka: prawdziwa wiara, prawdziwa myśl, prawdziwa mowa, prawdziwe działanie, prawdziwe życie, prawdziwe staranie się, prawdziwa pamięć, prawdziwe zagłębienie się (w siebie samego). — Por. pod

nidāna. *Historia buddyzmu*. Przez pewien czas po śmierci założyciela swego buddyzm pędził żywot jednej z wielu sekt religijnych indyjskich, bez większego powodzenia niż inne. Olbrzymi rozkwit swój zawdzięcza przedewszystkiem działalności apostołskiej króla Aśōki (273—232 prz. Chr., p. Indye, dzieje), którego misjonarze przebiegali Indye, Ceylon, Azyę środkową i północno-wschodnią, zapędzając się nawet do Syrii i innych królestw hellenistycznych. Buddyzm miał z wielu względów więcej danych na religię światową, niż indyjską, stąd też w ojczyźnie swojej zaczął zwolna tracić grunt pod nogami. Od czasu dynastji Guptów (p. Indye, dzieje) chylił się ku upadkowi. Ostateczne, śmiertelne ciosy zadały mu najazdy mahometańskie w końcu XII. w. naszej ery. Dziś w Indyach właściwych niema buddystów. Oczywiście w ciągu długich wieków czystość pierwotnej nauki uległa skażeniu; jest to los wszystkich wielkich religii. Dziś dzieli się buddyzm na dwie wielkie gałęzi, południową (Ceylon, Syam, Birma, Annam, Kambodża) i północną (Tybet, Nepal, Bhutan, Sikkim, Chiny, Mongolia, Korea, Japonia). — *Bibliografia*. Z podręczników popularnych można polecić zwłaszcza doskonałą książeczkę zmarłego niedawno Pischla, jednego z najświetniejszych indyanistów, R. Pischel: *Leben und Lehre des Buddha*, w zbiorze *Aus Natur und Geisteswelt*, Lipsk 1906 2. Aufl. von H. Lüders 1910, Teubner 1 M 25 Pf. Dalej: Rhys Davids, *Buddhism*, wiele wydań, pierwsze Londyn 1877 (według 17-go

w przekładzie niemieckim w bibliotece Reclama za 40 fen.), tegoż Buddhism, its history and literature, New York 1-e wyd. 1896 2-e wyd. 1907 i The Buddhist India w popularnym zbiorze The story of the nations. Dziełem dużej miary jest znana książka Oldenberga: Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 i późn. wyd. Wybór tekstów źródłowych daje w przekładach Henry Clarke Warren, Buddhism in translations, Cambridge Mass. 1896 (Harvard Oriental Series, ogromny tom, wspólnie wydany za 5 M). Co się tyczy filozofii buddyzmu, to trzeba odróżnić filozoficzną podstawę i wartość nauki głoszonej przez Buddhę (tu myśli oryginalnych nie wiele) od działalności filozoficznej późniejszych buddystów — w pierwszym tysiącleciu po Chr. — bardzo żywej i ważnej, ale z religią nic albo niewiele mającej wspólnego. O pierwszej informuje dosyć krótko książka M. Wallesera Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904, a z rzeczy popularnych źródłowe ale niestety dość mętne dziełko pani Rhys Davids, Buddhism, Londyn b. d. (1912); o drugiej sporo wskazówek, także bibliograficznych, znajdzie czytelnik w pierwszej części książki Sualego, przytoczonej niżej (p. Filozofia indyjska). — Przestrzec wreszcie wypada przed robotami tendencyjnemi, n. p. przed znanym i u nas Katechizmem buddyjskim Olcott'a, albo (tendencja w drugim kierunku) „rzeczą“ o buddyzmie zmarłego u nas niedawno księdza-filozofa, który wiadomości swe

czarpał obficie z dziełka Olcott'a, traktując je na seryo.

buddhi p. mahān.

Buddyzm str. 14, 40, 41, 42 nn, p. także indeks pod Buddha.

Calderon de la Barca str. 61. Dramat Calderona, który autor ma na myśli, Życie snem (La vida es sueño), ciekawy jest dla nas z tego względu, że dzieje się, jak twórca jego zapewnia, w Polsce.

Cārvāka str. 40. Tak nazywano materialistów indyjskich. Zapatrywania ich znane nam są tylko z przedstawień i ustępów polemicznych w dziełach filozofów prawowiernych. Głównym źródłem jest Sarvadarśanaśaṅgraha, „zbiór wszystkich systemów“, dzieło z XIV w. po Chr. Polemikę przeciw Czarwakom prowadzi n. p. filozof wedantyjski Sadānanda w znanym podręczniku Vēdāntasāra (p. Wedanta) §§ 148—151. — „Czarwakowie, epikurejczycy indyjscy, wierzyli w realność naszych wrażeń; twierdzili oni, że poza światem, tak jak się on nam przedstawia, nic się nie kryje, że więc nie potrzeba i niema wcale poznania świata niewidzialnego, a skoro go niema, to zbyteczny i syllogizm jako środek poznania niewidzialnego; środkiem takim jest tylko spostrzeżenie zmysłowe“ (Θ. Щербатской, Логика въ древней Индиі, Petersburg 1902). — Bogate źródło filozofii życiowej, codziennej, praktycznej („Lebensweisheit“), odzwierciedlającej w dużej mierze zapatrywania epikurejskie i materialistyczne.

- styczne, stanowią oczywiście utwory literackie, zwłaszcza opowiadania, bajki i poezya gnomiczna.
- Ceylon str. 14. Kulturę i wiarę otrzymał Ceylon z Indyi, ale historję ma — jako wyspa — odrębną. W III-m w. prz. Chr. zaniósł na Ceylon buddyzm młodszy brat, według innej legendy syn, króla Aśōki (p. Indye, dzieje), Mahēndra. Odtąd stał się Ceylon ostoją buddyzmu i jest nią po dziś dzień. W połowie wieku XVII. po Chr. odebrany Portugalczykom przez Holendrów, przeszedł Ceylon w czasach wojen napoleońskich w ręce Anglików i jest dziś „kolonią korony angielskiej“ pod zarządem kolonialnego sekretarza stanu. Do Indyi nie należy.
- Chāndōgya - Upaniṣad str. 28, 29, obok Bṛh. Ar.-Up. najstarszy z upaniśadów, zawiera wiele głębokich i przepięknych ustępów, między innymi słynną naukę wszechjedności (tat tvam asi „to ty jesteś“, p. tam), której Uddālaka Āruṇi udzielił synowi swemu Śvētakētu. P. upaniśady.
- Chrystyjanizm str. 12.
- cierpienia życia str. 44.
- cogito ergo sum (myślę, więc jestem) str. 64.
- Czarwākowie p. Cārvāka.
- cztery święte prawdy str. 43 p. Buddha, nauka.
- darśana str. 51. Znaczy: system filozoficzny (por. Sarvadarśanasamgraha pod Cārvāka), właściwie: patrzenie, rozpatrywanie, pogląd, zapatrywanie, nauka.
- Dekkan str. 12, 13. Nazwa pochodzi od wyrazu sanskryckiego dakṣiṇa, a właściwie od pra-

kryckiej (p. Indye, języki i literatura, ad finem) jego formy *ḍakḥiṇa*. Wiele nazw indyjskich dostało się do języków europejskich w formie prakryckiej, ludowej, t. j. tej, w jakiej je przybysze słyszeli z ust ludzi niewykształconych. *ḍakṣiṇa* znaczy prawy, także południowy, co pochodzi stąd, że przy oznaczaniu stron świata zwracano się twarzą na wschód (stąd wyraz: *oryentować się*), południe leżało więc po prawej ręce. Dawniej Dekkan oznaczał cały półwysep na południe od gór Vindhya (p. tam) czy też lasów Mahākāntāra („wielki bór“) albo rzeki Narmadā; dziś przez wyraz ten rozumie się raczej tylko wyżynę na północ od rzek Kṛṣṇā (Kistna) i Tuṅgabhadra, obejmującą głównie posiadłości Nizama Hajderabadu i prezydencję bombayską. W tekście nazwa Dekkan wzięta jest w znaczeniu obszerniejszem.

dēvayāna (droga bogów) str. 68, 69.

dogmat biblijny str. 11.

dogmatycy chrześcijańscy str. 53.

droga bogów p. dēvayāna str. 36, 37.

droga ojców p. pitṛyāna str. 36/37.

dualizm str. 44.

dvāita (dualizm) str. 44 p. Mādhva.

Dyāus (niebo, bóg nieba) str. 15.

Dżainizm str. 14, 40, 41. Założyciel dżainizmu, Vardhamāna Mahāvīra, przypomina pod wielu względami Buddhę; współczesny mu i jak on rodem z Indyi wschodnich (Vāiśāli, dziś Basār na północ od miasta Pāṭaliputra, dzisiejszego Patna), był jak Buddha synem ro-

dziny wysoce arystokratycznej, spokrewnionej nawet z domem panującym. Około 30-goro roku życia porzucił dom i przystąpił do sekty, której założycielem był niejaki Pārśvanātha, żyjący dużo dawniej, wkrótce jednak doszedł do własnych odmiennych nauk i głoszeniu ich poświęcił resztę życia, przebiegając w wędrówkach swoich te same co Buddha okolice. Umarł nieco przed nim w wieku lat 72, w mieście Pāvā, dziś w okręgu Patna. Przybrał imię duchowne Jina (podobnie jak rywal jego: Buddha), co znaczy zwycięzca, Jāina, zwolennik, wyznawca Jiny, dżinista, jak Bāuddha, buddysta; samą przeto religię konsekwentniej wypadłoby nazywać dżinizmem, jak buddyzm, utarła się jednak nazwa dżainizm. Nauka Mahāvīry (= „wielkiego męża, bohatera“)¹⁾ podobna jest ogromnie do buddyzmu. I dżainizm głosi, że życie jest cierpieniem, że przyczyną jego — niewiedza, a zniszczenie jej — drogą wiodącą do zniszczenia życia. Są jednak i różnice, tak n. p. dżainizm uznaje askezę za środek wiodący do celu, poleca nawet zagłodzenie się na śmierć (według buddyzmu samobójstwo niszczy życie, ale nie niszczy pragnienia życia, jest więc bezcelowe). Historia dżainizmu była dosyć zmienna, były chwile, kiedy się krzewił w Indjach bardzo bujnie, a choć losy nie dały mu Aśoki, miewał jednak ważnych orędowników na tronach in-

¹⁾ I to więc późniejszy przydomek. Właściwe imię było Vardhamāna.

dyjskich, tak n. p. potężnych władców Gudżeratu w XII. w. po Chr., królów Siddharāja i Kumārapāla z dynastji Cāulukya (albo Sōlankī), których władza sięgała Gangesu (Gudżerat leży nad morzem powyżej Bombaju). Wyznawcy dżainizmu rozpadli się wcześniej na dwie sekty, śvētāmbara (odziany biało) i digambara (odziany w przestwór, t. j. chodzący nago); jest ich dziś w Indjach milion paręset tysięcy, głównie między kupiectwem w Indjach Zachodnich, Radżputanie, Pendżabie. Bibliografia. Jako dobre źródła bliższych wiadomości polecić można rozprawę (pierwotnie odczyt) R. Hoernle'go w Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1898 p. 39—53 i G. Bühler: Über die indische Sekte der Jaina, Wien (Akademie) 1887. Ciekawe szczegóły o dżainizmie w Gudżeracie w XII. w. daje G. Bühler: Über das Leben des Jaina mōnches Hemachandra, Wien Ak. 1889. Dżainizm wydał bogatą literaturę, głównie religijną, później także filozoficzną (logika) i filologiczną.

Egipt, str. 20.

ēkam ēva advitīyam (jedno tylko, bez drugiego)
str. 64.

eschotologia str. 34 nn, 54, 68 nn.

etyka str. 70/71.

Ewangelie str. 70.

Filozofia grecka str. 11. — Por. rozprawę R. Garbego The connexion between Indian and Greek philosophy w książeczce The philosophy of ancient India, Chicago 1897. Być może, że i ta rozprawa, podobnie jak dwie inne, składające

się na całe dziełko, wyszła także w bardziej u nas rozpowszechnionym języku niemieckim; nie wiem. — Zobacz także świeżo wydany tom o filozofii greckiej w *Allgemeine Gesch. d. Phil. Deussena*.

Filozofia indyjska str. 11—12. — Słusznie powiada jeden z uczonych indyanistów dzisiejszych (Suali), że „szeroka publiczność, nawet wykształcona, widzi w filozofii indyjskiej coś mistycznego, co wytrysnęło z zachwycenia myślicieli, drapujących się w szatę proroków“. Być może, że wyłączne pochwały, jakimi autor „Zarysu filozofii indyjskiej“ obsypuje upaniszady i spadkobiercę ich pomysłów, Śankarę, gotowe w którym z czytelników zdanie to wzmoć. Dlatego podkreślam z naciskiem, że między upaniszadami a nauką, systematyczną filozofią indyjską jest przepaść. Można widzieć w upaniszadach wyraz najwyższej prawdy, do jakiej się umysł ludzki intuicyjnie podniósł (widział ją w nich Schopenhauer i tak czyni prof. Deussen), ale upaniszady nie dają nam najmniejszego wyobrażenia o ścisłości metody naukowej filozofii indyjskiej. Tymczasem i pod tym względem uczeni indyjscy nie ustępują europejskim. W późniejszych systemach filozoficznych średniowiecza indyjskiego znajdziemy metodę naukową i ścisłość badania, posunięte do wielkiego stopnia doskonałości¹⁾. Zwłaszcza

¹⁾ Podobnie (i wcześniej) na innych polach. W językoznawstwie n. p. dopiero wiek XIX. Indusów dogonił. Kto z językoznawstwem nowożytnym obeznany, ten wie, co to znaczy.

odznaczają się przedmiotowością i bystrością badania dwa systemy, które autor ze względu na niewielką ich wartość metafizyczną zbywa krótką wzmianką (str. 41), Nyāya i Vaiśeṣika, pierwszy przedstawiciel logiki, drugi atomistyki. O logice indyjskiej wie się zwykle w Europie tyle, co w paru zdaniach powtarzają niektóre podręczniki historii filozofii jeden za drugim, a wszystkie za artykułem Maxa Müllera z przed lat sześciesięciu (1852), albo jeszcze starszym Colebrooke'a (1824). A przecież od tego czasu wyszła na jaw ogromna literatura naukowa, w niczem nie gorsza od europejskiej. Klasyczne dzieło logiki indyjskiej *Tattvacināmaṇi*¹⁾ (autor Gaṅgēśa) z XII. w. po Chr. zajmuje parę tysięcy stron w wydaniu indyjskiem (t. zn. więcej jeszcze będzie w przekładzie europejskim zapowiedzianym na bliską przyszłość) i ścisłością metody różni się od takiej n. p. dysputy na dworze króla Janaki (*Yajñavalkya*) więcej, niż logika Milla od fragmentów Parmenidesa! — Zapoznać się z tem wszystkim nieindyaniście coraz łatwiej, bo w ostatnich czasach zaczynają się mnożyć bardzo obficie opracowania i przekłady. Z jednych i drugich przytaczam najprzystępniejsze w odpowiednich miejscach tego indeksu; wystarczą one, ażeby dać jakie takie pojęcie o przedmiocie. Tu wymienię jeszcze parę najważniejszych książek (niektóre zawierają bibliografię) dla chętnych zawrzeć bliższą znajomość z filozofią ind.,

¹⁾ Znaczy mniejwięcej: Kamień filozoficzny Prawdy.

a nie wiedzących, skąd zaczynać. — Paul Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. Vol. I., Paris 1907 (tytuł może zmylić, chodzi o ogólno-indyjskie podstawy poglądu na świat). — Max Müller, *Six systems of Indian philosophy*¹⁾. London 1897. 2. wyd. 1903. Luigi Sualì, *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia 1913 (po obszernym wstępie historycznym przedstawia filozofię Nyāya-Vāiśeṣika w jej formie synkretystycznej (p. Vāiśeṣika!), stanowiącej dziś w Indyach punkt wyjścia dla słuchaczy filozofii). R. Garbe: *Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig 1894. Tegoż autora: *Sāṃkhya und Yoga w Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Strassburg 1896. Poul Tuxen, *Yoga, en Oversigt over den systematiske Yogafilosofi paa Grundlag af Kilderne*. Kopenhaga 1911. (Przeгляд systematycznej fil. Y. na podstawie źródeł). Na opracowanie Wedanty przez Deussena zwrócono uwagę w przedmowie. Dużo pierwszorzędnego materiału w przekładach daje wielki zbiór oksfordzki p. t. *The Sacred Books of the East* (Święte Księgi Wschodu), który na 49 tomów liczy 32 poświęcone religii i filozofii indyjskiej.

Filozofia nowożytna str. 11.

Filozofia średniowieczna str. 11.

Ganges str. 12, 13, po sanskrycku Gaṅgā, rodz.

¹⁾ Trzeba znać to dzieło, ale zaczynać od niego nie radzę, bo wykład niejasny i pogmatwany. Pisał je autor, mając lat 76.

zeń., w mitologii indyjskiej rzeka święta, w której kąpiel gładzi winy. Gaṅgā miała być najstarszą córką króla gór, Himālaya (p. Himalaje), płynęła pierwotnie w niebie, skąd w specjalnym celu sprowadził ją na ziemię świętobliwy król Bhagīratha, przyczem nie obeszło się bez wielu przygód, o których obszernie prawią legendy, zwłaszcza Rāmāyaṇa I. 38—44. Nazwa Ganges pochodzi od Greków, którzy przerobili formę indyjską na rodzaj męski.

Geografia Indyi str. 12 nn.

gōpā ṛtasya (stróże moralności) str. 17.

Gōtama str. 40, autor Nyāyasūtrów, najstarszego źródła tej filozofii. Nic o nim nie wiemy.

Co do znaczenia wyrazu sūtra- p. Bādaraṇa.

guṇa str. 45. Trzy „czynniki“ w systemie Sāṃkhya. Dla zrozumienia ich roli niech posłużą następujące dwa cytaty: „Wszystko w naturze, zarówno, co w niej jest psychicznego, jak fizycznego, jest wedle zapatrywania systemu Sāṃkhya wytworem trzech czynników, które się też dlatego nazywają guṇa, czynnikami (od guṇayati, mnożyć, nie naodwrot) ¹⁾. Imiona ich są: sattva — dobroć, rajasa — namiętność, tamasa — ciemność. Podczas gdy wszystko rozwinięte jest wytworem tych czynników, to suma ich tworzy to, co nierozwinięte, t. j. prakṛti.

¹⁾ Niepewna to etymologia. Guṇa znaczy: właściwość, przymiot, atrybut (por. pod kategorie), a w naszym wypadku tłumaczy się zwykle *składniki*. [Przyp. tłum.].

(Stąd dwie postaci, pod któremi prakṛti występuje, a vyakta, das Unentfaltete, i vyakta, das Entfaltete. Przyp. tłum.). Jest ona tylko „stanem równowagi“ (sāmyāvasthā) trzech guṇa, które, wytracone z równowagi, przeplatając się nawzajem, wytwarzają rzeczy istniejące“. (Deussen, Allg. G. d. Ph. I. 3. str. 40 n.). — „(Trzy) guṇa mają za istotę zadowolenie, niezadowolenie, obojętność (t. j. właściwością sattva — jest zadowolenie, rajas — niezad., t. — ob. Przyp. tłum.), za cel oświećlanie, pobudzanie, hamowanie (t. j. sattva ma za cel oświećlanie i t. d., j. w.), stosunek ich wzajemny polega na zwalczaniu¹⁾, popieraniu, tworzeniu i łączeniu się nawzajem. Sattva uchodzi za lekkie i oświećlające, rajas za pobudzające, ruchliwe, tamas za ciężkie, hamujące, a działalność ich, odpowiednio do celu, podobna jest pochodni“. (Īśvarakṛṣṇa, Sāmkhyakarika zwr. 12, 13).

Himalaje str. 13. Himalaya znaczy dosłownie mieszkanie, przybytek (ālaya) śniegu (hima). Długi łańcuch najwyższych na ziemi gór, stanowiący północną granicę Indyi na przestrzeni jakich 1600 mil angielskich. W mitologii: Himālaya, Himavant (=śnieżny, częstsza nazwa)

¹⁾ A więc niema na świecie szczęścia bezwzględного, bo wszelka radość jest zatruta. Stąd wysnuje Yōga pesymistyczny wniosek, że „w oczach rozumnego wszystko jest tylko cierpieniem“ (sarvaṃ duḥkham ēva vivēkinaḥ, Patañjali, Yōgasūtrāṇi II. 15). Stąd wysnuje — albo raczej: tem uzasadni, bo pesymizm, jako wspólne dziedzictwo Indusów, jest własnością wszystkich systemów. Yōga akcentuje go wyraźniej, niż inne. Por. saṃsāra.

jest królem gór, starszą córką jego była Gaṅgā (p. Ganges), młodsza Umā, zwana też Gāurī, była żoną straszego boga zniszczenia, Śiwy (p. tam), znanego także pod nazwą Śaṅkara. Od dwojga małżonków wziął nazwę szczyt Gāurīśaṅkara, zwany przez Anglików Mount Everest, od imienia któregoś ze swoich ziomków, nieznanego bliżej światu. Drugi z najwyższych szczytów Dhavalagiri znaczy dosłownie tyle, co Mont Blanc (dhavala — biały, giri — góra).

Hindu Kusz str. 12, łańcuch gór, północno-zachodnia granica Indyi.

Hindustan str. 12. Zwyczajnie obejmuje się tą nazwą północną część Indyi, żyzne równiny w dorzeczu Gangesu (dziś urzędowo: Zjednoczone prowincje Agra i Oudh), chociaż spotkać się można czasem z rozciągnięciem jej na całe Indye. Wyraz jest perski i znaczy tyle co Indye, podobnie jak Lehistan = Polska (p. Indus). Nazwa sanskrycka jest Āryāvarta, t. j. terytorium aryjskie.

Homer str. 15.

Idealizm str. 29 nn.

Indra (bóg burzy z piorunami) str. 15, 16, 18, 19, 20. Dominujące swe stanowisko, o którym mowa w tekście, utracił Indra w okresie po-wedyjskim na korzyść trójcy Brahman, Viṣṇu, Śiva (p. Śiwaizm), nie był też nigdy potem, jak dwaj ostatni, najwyższym bogiem sekt religijnych. W mitologii natomiast zachował zawsze miejsce bardzo poczesne. Zamiast się o niem rozwodzić, wspomnimy tu o czem innym. Wiadomo, że według teorii wędrówki

dusz oraz teorii karmanu, szczęśliwe życie było owocem dobrych czynów, spełnionych w poprzednim żywocie, nieszczęśliwe — złych. Oczywiście bogowie byli także wplątani w saṁsāra, a stąd wypływa konsekwentnie, że pędząc życie pełne wyjątkowo dobrych uczynków, można było po śmierci odrodzić się jako jeden z bogów. Dlatego powiada Śaṅkara (w komentarzu do Bādarāyaṇy), biorąc właśnie Indrę za przykład, że wyrazy takie jak Indra i t. p. oznaczają — podobnie jak n. p. wyraz generał — tylko pewne stanowisko: kto je w danej chwili zajmuje, ten nosi imię Indry. A w opowiadaniach buddyjskich nieraz się zdarza, że człowiek wyjątkowo dobry i szlachetny odradza się po śmierci jako Brahmaṇ. indriya str. 66, zmysły¹⁾; jest ich jedenaście, oprócz bowiem pięciu „zmysłów poznawczych“ (buddhindriyāṇi), rozróżnia psychologia indyjska jeszcze pięć „zmysłów czynnych“ (karmēndriyāṇi, ręce, nogi i t. d.); wylicza je n. p. Vēdāntasāra (p. Wedanta) §§ 81, 91. Jedenastym jest manas (p. tam), zmysł wewnętrzny.

Indus str. 12, 13, po sanskrycku sindhu t. zn. rzeka. Grecy słyszeli i przyjęli nazwę tę w brzmieniu perskiem, gdzie pierwotnemu s- odpowiada h- (w Aweście heñdu, dziś hind), stąd z zatrącią przydechu mocnego poszła nazwa rzeki Indos, a od niej nazwa kraju India, przyjęta z czasem przez wszystkie języki europejskie.

¹⁾ Może lepiej: narządy zmysłów.

Indye (co do nazwy p. pod Indus). Kraj i mieszkańcy. Odcięte na północy i północo-wschodzie najwyższymi górami świata, dostępne od strony ładu tylko przez wąwozy wzdłuż północno-zachodniej granicy, a zresztą oblانة morzem, posiadające w swem wnętrzu potężne góry i ogromne rzeki, płaskowzgórza i pustynie, nieprzejrzone puszcze leśne i najżyźniejsze pola na świecie, kopalnie drogich kamieni i dżungle, siedzibę dżumy, wreszcie całą skalę różnic klimatycznych i całe mnóstwo odrębnych ras, narodów i ludów, wyznań i sekt, języków i narzeczy, ludzi stojących na najwyższych szczeblach kultury ducha i ludzi hołdujących animizmowi w zapadłych puszczech — słusznie mogą być Indye nazwane nie tyle krajem, co kontynentem, a dzieje ich rozwoju przeciwstawiać należy nie dziejom Anglii, Francji czy Polski, ale historii rozwoju całej Europy. Na 315 (r. 1911) milionów mieszkańców Indyi składa się wiele ras, do tego stopnia jednakże pokrzyżowanych, że bez obawy przekroczenia granic zupełnej pewności wyróżnić możemy tylko dwa typy, dawniejszy niski, ciemny, płaskonosy, przeważnie na południu, oraz młodszy słuszny, jasny, długonosy, przeważnie ku północy. Przedstawicielami tego ostatniego typu są w pewnej mierze potomkowie Aryów indoeuropejskich, którzy przybyli do Indyi parę tysięcy lat przed Chrystusem i zwalczywszy pierwotnych mieszkańców, narzucili im w ciągu długich wieków i tysiącleci swoją własną, w Indjach dopiero ostatecznie wyrobioną cywilizację, t. zw. bra-

mińską. Wiele jeszcze innych najazdów zważyło się na Indye w wiekach następnych, ale o ile orężowi najeźdźców sprzyjało szczęście, o tyle ulegali oni zawsze i bez wyjątku niezwykle żywotnej kulturze bramińskiej. Dopiero mahometanie zdołali się w Indjach usadowić i tworzą w nich dzisiaj poważną mniejszość (do 70 milionów na 315), mieszkającą zwartą masą głównie na północo-zachodzie i w Bengalu. Dzieje. Jak wiadomo, w Grecyi właściwa historyografia zaczyna się od wojen z Persami. Indye inaczej obeszły się ze swymi najeźdźcami: w poczuciu swej wyższości zachowały wobec barbarzyńców milczenie. Dziejopisarstwo się nie rozwinęło. To też odbudowywanie dziejów Indyi jest w znacznej mierze dziełem lat ostatnich, a w większej jeszcze przyszłości. Mamy obecnie przegląd historii politycznej w nieprzerwanym ciągu półtrzecia tysiąca lat; ale ile pracy i mozołu wymagają wertowania dzieł obcych podróżników, wyszukiwania synchronizmów, a zwłaszcza drobiazgowo badania archeologiczne, numizmatyczne i t. p., o tem wiedzą tylko indyjniści. Historia Indyi dająca się poprzeć datami, zaczyna się w VI. w. prz. Chr., a więc w czasie, kiedy się urodził Buddha. Pod koniec IV-go w. prz. Chr. zostały Indye pierwszy raz zjednoczone pod berłem jednego pana, był nim Czandragupta (dynastyja Māurya), który wielkiego tego dzieła dokonał bezpośrednio po śmierci Aleksandra (t. j. po czerwcu 323 r.). Wnuk jego Aśoka (273—232, według innych 263—226 albo nawet 259—222) był jedynym

z najpotężniejszych, a zarazem najbardziej zadziwiających władców świata. Jego poparciu zawdzięcza buddyzm dzisiejsze swe światowe stanowisko. Jedyne to zapewne król, który, stoczywszy zwycięską wojnę, uczuł — jak głoszą napisy — „wyrzuty sumienia, głęboki smutek i żal“ i poprzysiąwszy odtąd wojen zaborczych nie prowadzić, dotrzymał słowa. Jedyne bez wątpienia król, po którym pozostały dziesiątki kutyh w skale, jak kraj długi i szeroki, edyktów, głoszących chwałę nie monarchy, ale dobrego i pobożnego życia. Jedyne wreszcie król, który w III. w. prz. Chr. sadził przy drogach drzewa owocowe, kopał studnie dla wędrowców i zakładał szpitale dla ludzi i zwierząt. Dynastia Maurya nie o wiele przeżyła Asokę. Następnym 5 wieków, to czas zamętu i najazdów. Na pierwszy plan wysuwa się tu król Kaniszka, z t. zw. indoscytyjskiej dynastyi Kuszaków (najprawdopodobnie koniec pierwszego wieku naszej ery, koronowany rok przed wstąpieniem Tytusa na tron rzymski) w północno-zachodnich Indyach, jedna z wielkich postaci w dziejach buddyzmu. W początkach IV. w. po Chr. podnosi się potężna dynastia Guptów (założyciel Czandragupta I., koronowany 26. II. 320), która mniej więcej przez dwa stulecia dzierży w silnych dłoniach rządu nad całymi Indyami, z wyjątkiem południa. Guptowie sprzyjają braminizmowi, buddyzm podupada. Okres to świetnego rozwoju cywilizacji bramińskiej. Odtąd raz już tylko miały Indye północne potężnego władcę, był nim król Harsza (606—648),

wojownik szczęśliwy, znakomity administrator, a zarazem wytworny poeta. Jego panowanie rzuca ostatni blask na upadający w Indyach buddyzm. W ciągu następnych pięciu przeszło wieków były Indyje widownią walk wewnętrznych przy zupełnym prawie spokoju od granic zewnętrznych ¹⁾. Około r. 1200 zawojowali Indyje mahometanie. Przez parę wieków zmieniały się dynastye najezdnicze, aż w r. 1526 (ważnym i dla Europy roku bitwy pod Mohaczem) wielki Baber ²⁾ założył cesarstwo indyjskie, państwo t. zw. Wielkich Mogołów, które w blasku nazwisk takich, jak Akbar i Aurangzeb, przetrwało aż do drugiej połowy w. XVIII., kiedy Indyje zaczęły przechodzić w ręce angielskie, ba, tytułarnie aż po rok 1858, w którym ostatni padyśzach indyjski, pozbawiony tytułu za udział w powstaniu, opuścił Delhi na zawsze. Języki i literatura. Mówić tu będziemy tylko o językach i literaturach indo-aryjskich. W literaturze rozróżnić można trzy okresy: wedyjski, epiczny, klasyczny. Literatura całego pierwszego okresu nosi zbiorową nazwę Vēda (wiedza); jest ona wyłącznie religijną. W szczególności znowuż wyróżnia się, jak wspomniano w tekście, cztery równoległe działy: Rgvēda (t. zn. weda hymnów), Sāmavēda (t. zn. w. melodyi), Yajurveda (t. zn. w. formuł ofiarnych) i Atharvaveda (w. zaklęć, zamówień i t. p., nazwisko

¹⁾ Najazdy Mahmuda z Ghazny miały cele łupieżcze ale nie polityczno-zaborcze.

²⁾ Pochodził po mieczu od Tamerlana, po kądzieli od Czyngizchana — ładna parentela.

ma jednakże, w przeciwieństwie do poprzednich, od kapłana atharvan-a). Każda z tych Wed istniała w wielu szkołach (dziś by się powiedziało: recenzjach), z których wszakże ogromna większość zaginęła, tylko Yajurvēda przechowuje się dotąd w dwóch formach, jako t. zw. Czarna i Biała. Najstarszą warstwą w każdym z tych czterech równoległych działów jest podstawowy zbiór owych hymnów, melodyi, formuł i zaklęć, nazywany saṁhitā (= zbiór). Istnieje więc Ṛgvēdasamhitā i t. d. (Te zbiory ma się na myśli, mówiąc krótko, jak w tekście, Ṛgvēda i t. d.). Dalsze warstwy to teksty rytualne, zwane brāhmaṇa, ponieważ jednak tych zachowało się więcej, niema zatem poprostu Ṛgvēdabrāhmaṇa i t. d., ale Āitarēyabrāhmaṇa, Kāuṣītakibrāhmaṇa i t. d., t. zn. brāhmaṇa Ṛgvēdy według szkoły Āit., według szkoły K. i t. d. Z brāhmaṇa-mi łączą się t. zw. āraṇyaka, t. zn. księgi leśne (bo studyowane w ciszy lasów), a z temi wreszcie upaniśady (p. tam), jedne i drugie w wielu różnych recenzjach. Dalszy rozwój literatury wedyjskiej możemy tu pominąć. Językiem literackim było w tym czasie narzeczce północno-zachodnie, zwane krótko wedyjskiem albo (niezbyt trafnie) sanskrytem wedyjskim, albo wreszcie w ostatnich czasach starogórno-indyjskiem (althochindisch). Okres epiczny początkami swymi sięga bez wątpienia czasów przedbuddyjskich, koniec, t. j. ostateczna redakcyja wielkich epei przypada już na czasy klasyczne. Do tego okresu należą: olbrzymia

Mahābhārata (p. tam), epos ludowe, oraz mniejsza Rāmāyaṇa (około 50.000 wierszy), dzieło jednego poety, pierwsza epopeja artystyczna. Tu także zaliczyć możemy młodsze wiekiem, ale pokrewne treścią i archaizującym językiem Purany (Purāṇa, dawne scil. podanie); literatura to tak olbrzymia, że Mahābhārata (220.000 wierszy) jest wobec niej utworem niezbyt obszernym. W tym czasie, w IV. w. przed Chr., jak się zwykle przyjmuje, prawdopodobnie jednak sporo wcześniej, został język skodyfikowany i opisany, jak żaden inny na świecie, przez gramatyka Pāṇini-ego (miał on wielu poprzedników), przybierając zarazem nazwę sanskrytu (=doskonały). W zasadzie identyczny z językiem Wed, przedstawia jednakże sanskryt młodszą fazę rozwoju. Już na parę wieków prz. Chr. zaczyna sanskryt znikać z codziennego użycia, ustępując miejsca młodszemu językom, tak, że cała olbrzymia literatura klasycznego okresu pisana jest w języku martwym. Literatura to przebogata w każdym kierunku: filozofia, nauki ścisłe, medycyna, prawo, wszystkie rodzaje literatury pięknej, mają w sanskrycie pierwszorzędnymi przedstawicielami. Wymieniać ich tu nie sposób, bliższe szczegóły znajdzie czytelnik w nazwanych niżej książkach, nie można jednak pominąć milczeniem nazwiska jednego z największych artystów świata (choć wcale nie najgłębszego poety), jest nim Kālidāsa, autor skończonych arcydzieł zarówno w zakresie dramatu, jak epopei i liryki elegijnej. Żył w mieście Ujjayini, najprawdopo-

dobniej w V. po Chr. (początek czy druga połowa? — trudno jeszcze orzec) w epoce Guptów. Cechuje go mistrzostwo w oddawaniu delikatnych uczuć i półuczuć oraz wirtuozostwo formy, o jakim trudno dać pojęcie Europejczykowi; w ten sposób cyzelować dał się tylko język martwy, uprawiany od wieków przez ludy niezrównane właśnie w robocie drobiazgowej. Oprócz literatury sanskryckiej istnieje obszerna bardzo literatura buddyjska w języku pāli (ma się do sanskrytu mniej więcej jak włoski do łaciny) oraz wielka literatura, zarówno piękna jak religijna, w narzeczach zwanych prakrytami, które mniej więcej tak od sanskrytu odbiegły, jak język francuski od łaciny. Jednym z prakrytów, bardzo archaicznym, posługiwał się dżainizm.

Bibliografia. Z *ogólnych* dobrze przeczytać: Sir T. W. Holderness, Peoples and problems of India, Londyn b. d. (1911); Max Müller, India, what can it teach us? (Czego nas mogą nauczyć Indye?). Pierwsze wyd. 1882, najłatwiej dostępne w wyd. zbiorowem z 1905 r. *Historyja*: najlepszy podręcznik dziejów dawnych Indyi, V. A. Smith, Early history of India from 600 B. C. down to the Muhammadan conquest including the invasion of Alexander the Great. 2-nd ed. Oxford Clarendon Press 1908. (Wczesne dzieje Indyi od 600 prz. Chr. aż do zdobycia przez Mahometan, włącznie z najazdem Aleksandra Wielkiego). Mniejszych wiele, mojem zdaniem najlepszy tegoż autora The Oxford student's history of India 2-nd ed. Oxford Clarendon Press 1910, doprowadza do najnowszych czasów.

Literatura: A. Macdonell, A history of sanskrit literature, 2-nd impression, London 1905 (dość suche); V. Henry, Les littératures de l'Inde, Sanscrit, Pâli, Prâcrit, Paris 1904; H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, Stuttgart und Berlin 1903 (bardzo ładnie pisana książka); L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Kultur, Leipzig 1887; Winternitz, Indische Literatur, Leipzig, Amelang, dotąd tom I. i połowa II-go. Zwięzłe ale znakomicie przedstawia przedmiot R. Pischel, Indische Literatur w ogromnem wydawnictwie Die Kultur der Gegenwart, I. 7 Die orientalischen Literaturen (Teubner 1906). — *Religia*: Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig, Sammlung Göschen, na początek wystarczy, wymienia parę obszerniejszych dzieł z tego zakresu.

Īśvara (bóg osobowy) str. 55. Znaczy właściwie pan, władca. Tego wyrazu używają, w braku lepszego (bo Īśvara jest rządcą świata, nie stwórcą), misjonarze chrześcijańscy na oznaczenie Boga.

Jāimini str. 40. Autor najstarszego dzieła aforystycznego o filozofii Mīmāṃsā p. t. Karma-mīmāṃsāsūtrāṇi. Nic się o nim bliższego powiedzieć nie da.

Jam jest brahman p. aham brahmāsmi.

Janaka str. 29, mądry król Widehów (Vidēha, stolica Mithilā) w Indyach Wschodnich, przyjaciel Yājñavalkyi, występuje w upanisadach, jako jeden z władców, sprzyjających badaniom filozoficznym. Obok niego słynęli zwłaszcza Ajātaśatru w Benares, Jīvala,

król Pañczalów (między Gangesem a Jamuną), także Aśvapati, król Kekajów w Pendźbie i wielu innych. Upaniszady zawierają wiele ustępów, z których wynika, że książęta ci, z urodzenia kszatrijowie (p. kasty) z zapałem i z wielkiem powodzeniem oddawali się dociekaniom metafizycznym, że u nich dopiero musieli czerpać wiedzę członkowie kasty bramińskiej. Wnioskowość wszakże można na podstawie niektórych oznak, że zasadnicze myśli upaniszadów przecież naprzód u braminów, jak *Yājñavalkya*, powstały, stojąc jednak w przeciwieństwie do rytuału wedyjskiego, niechętnie przez nich samych, tem skwapliwiej natomiast przez wolnomysłniejszych kszatrijów podjęte zostały. Stąd też taki *Yājñavalkya* spotykał się z niechęcią u członków własnej kasty, a młody bramin *Śvetakētu*, zmuszony ukorzyć się przed większą wiedzą rycerskiego księcia (*Pravāhana Jāibali*), tymi słowy skarży się ojcu: Pięć pytań zadał mi *nędźny królik*, z tych ani na jedno nie umiałem odpowiedzieć. (*Chānd. Up. 5. 3. 5*). — Król *Janaka* znany jest także epopei indyjskiej jako ojciec *Sity* (*Sita*), wiernej żony *Rāmy*, bohatera *Rāmāyaṇy*. — O udziale szlachty w badaniach filozoficznych pisze *R. Garbe*, *The philosophy of India*, Chicago 1897 str. 57 nn. i *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903 str. 2 nn.

Jedność świata str. 20, 22.

Jehowa str. 20.

Jezus str. 35.

Jīva str. 65, znaczy tyle co *jīvātman*, p. tam.

Jīvanmukta (wyzwolony za życia) str. 70, 71. —

„Już za życia można, według zapatrywań indyjskich, dojść do tego, że się intuicyjnie przejrzy złudne istnienie tego świata, czego in abstracto uczy i dowodzi wszelka filozofia, sięgająca ostatecznych głębin. Czyim udziałem stało się owo intuicyjne poznanie najwyższej prawdy, ten żyje jeszcze dalej na świecie, a przecie już na nim nie żyje, jest wyzwolonym za życia“. Allg. G. d. Ph. I. 3. str. 636.

jīvatman (dusza indywidualna) str. 64.

Jones, Sir William, str. 12, jeden z najznakomitszych orientalistów XVIII. w. (1746—1794).

Jako sędzia w Fort William w Bengalu, zaznamował się — jeden z pierwszych Europejczyków — z sanskrytem, pod auspicjami słynnego Warrena Hastingsa (1732—1818, governor general 1772—1785) założył Towarzystwo Azyatyckie i zasłużył się wielce około rozszerzenia znajomości literatury sanskryckiej w Europie.

kāma str. 21. Wyras ten posiada całą skalę odcieni w znaczeniu: miłość, żądza, pragnienie — trudno rozstrzygnąć, co oznacza w przytoczonym hymnie. Deussen tłumaczy: miłość.

Kaṇāda str. 40, założyciel atomistycznego systemu Vaiśeṣika; nazwisko znaczy dosłownie zjadacz atomów, atomojad, „być może wcześniej utarte i przez samych zwolenników przyjęte przezwisko, na co wskazują często spotykane przekręcenia na Kaṇabhuj, Kaṇabhakṣa (znaczą to samo, Prz. tł.). Właściwe imię brzmiało może Ulūka (sowa), które zachodzi często jako imię własne, przynajmniej zwolenników

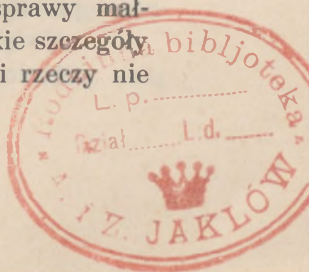
Kaṇādy nazywa się często Āulūkyā (także Āulukya)“. Allg. G. d. Ph. I. 3. Żadnych bliższych wiadomości o tym filozofie nie posiadamy.

Kant str. 12, 52, 62, 63, 66. Por.: O. Franke, Kant und die altindische Philosophie w książce: Zur Erinnerung an I. Kant, Halle 1904, str. 107—142. Nie znam tej rozprawy; prof. Franke jest wybitnym indyanistą.

Kapila str. 40, założyciel systemu Sāṃkhya. Według legend buddyjskich miał być starszy niż buddyzm. Nic o nim nie wiadomo.

karman (czyn, dzieło) str. 43, 59, 66. Teorya karmanu stała się jedną z najistotniejszych podstaw poglądu na świat szerokich mas. Nieszczęście spotyka się słowami: za grzechy moje w przeszłym życiu, szczęście: za dobre czyny. „Klnę się na moje dobre uczynki“ (sukṛtāiḥ śapē), odpowiada europejskiemu: klnę się na zbawienie duszy mojej. Co do form karman i karma p. ātman.

kasty str. 13, 43 nn. „Instytucya kast, której odpowiedzialnika daremnie byśmy szukali na całym świecie, wzrastała powoli. Nazwa jest portugalską; rzecz sama tak wybitnie indyjską, że wznosi między Indjami a resztą kuli ziemskiej przegrodę o wiele trudniejszą do przebycia, niż pustynie, morza lub góry. Przeszło dwieście milionów Hindusów rozpada się dzisiaj na tysiące zrzeseń, z których każde odgraniczają od sąsiednich ścisłe reguły, normujące sprawy małżeństwa, pożywienia i wogóle wszelkie szczegóły życia. Nic podobnego temu stanowi rzeczy nie



istniało gdzieindziej; o niczem takim nie posiadamy skądinąd wiadomości. — — — Późniejsza literatura wedyjska i księgi prawne, ułożone przez autorów bramińskich, ucza, że cztery są tylko „czyste“ kasty: 1) bramini (brāhmaṇa), stróże i nauczyciele świętych tradycji, 2) kṣatriya, warstwy rycerskie i rządzące, 3) vāiśya, kupcy i rolnicy, oraz 4) śūdra, cały gmin nie uznawany za Aryów. Braminów uważa się za pochodzących z ust, kszatrijów z ramion, waiśjów z ud, a śudrów z nóg Brahmana. Wszystkie kasty, które nie dawały się wcisnąć w te ramy, opisywano jako „mieszane“, przypisując im fantastyczne początki. Ten schemat teoretyczny nie odpowiada w każdym razie zawiętemu stanowi faktycznemu kast dzisiejszych i niewątpliwie nigdy wogóle nie był w zgodzie z rzeczywistością. — — — Surowy system kastowy, taki, jaki dziś istnieje, bierze pod uwagę tylko Hindusów; wszyscy postronni, czy krajowego czy obcego pochodzenia, rodu wysokiego czy niskiego, uważani są za barbarzyńców (mlēccha) czyli ludzi bez kasty. Niemniej przeto system ten ujawniał zawsze dziwną potęgę chłonącą i prawie wszyscy cudzoziemcy stale zamieszkali w Indjach ulegali jego sile przyciągającej. — — — Pochodzenie tej szczególnej indyjskiej instytucji, tak dobroczynnej z wielu względów, a tak szkodliwej z innych, było przedmiotem wielu rozpraw. Wyniki całej pisaniny nie są zadowolające i Sir Herbert Risley, największa powaga w tej sprawie, wyznaje, że zdaniem jego kwestya kast jest „zagadnieniem

nierozwiązalnym". Ostateczne początki kast upatrywać należy, być może, w różnicy barwy (varṇa¹⁾) pomiędzy jasnym osadnikiem aryjskim a ciemnym tubylcem. Następane miejsce co do ważności, po podstawowej różnicy krwi i koloru, zajmuje różnica zajęcia. Istnieje zawsze silna dążność w każdym danym zajęciu do przechodzenia z ojca na syna, tak, że człowiek jest już z urodzenia, dajmy na to, cieślą lub t. p. Osoby związane węzłem wspólnego zawodu łatwo tworzą w Indyach kastę. Czasem nową kastę tworzą koloniści, odrywający się od wspólnej siedziby, aby się udać do odległej osady. — Oczywiście i różnica religii nie była bez udziału w tworzeniu się kast, niektóre z nich spoczywają prawie wyłącznie na podstawie wyznaniowej. Ale w innych krajach ludzie różnili się krwią, barwą, zawodem, religią i miejscem pobytu, nie rozpadając się przecie na niezliczone odłamy, jeden od drugiego najzupełniej odosobnione, i nikomu się dotąd nie udało podać jasno zrozumiałego wytłumaczenia faktu, dlaczego indyjski system kastowy niepodobny jest do jakiegokolwiek innej instytucji społecznej, dziś lub w przeszłości, na całym świecie. Liczne książki, które rozwiązują rzekomo całą zagadkę w kilku wierszach i twierdzą śmiało, że „w taki oto sposób wytworzył się w Indyach system kastowy“, wprowadzają czytelnika w błąd, przedstawiając jako rzecz prostą zagadnienie, które jest w rzeczywistości niesłychanie trudne i dotąd urąga roz-

¹⁾ varṇa oznacza w sanskrycie barwę a zarazem kastę.

wiązaniu“ (V. A. Smith, *The Oxford student's history of India* ², str. 34–37). — Braminów jest w Indjach według przedostatniego spisu ludności (1901) piętnaście milionów. Na ogół stanowią oni elitę umysłową całego społeczeństwa, ale warstwy jednolitej nie tworzą, przeciwnie, są bardzo zróżniczkowani, a nieraz z wyższą kulturą łączą ich tylko pretensye, niejeden oddaje się pracy ręcznej, służą nawet wojskowo. Kszatrijów niema już oddawna. Odpowiada im dzisiaj rycerska kasta Radżputów (10 milionów), sięgająca połowy pierwszego tysiąclecia po Chr.; mieszkają głównie w Radżputanie i krajach przyległych. Nieujarzmieni przez żadnych najęźdźców tworzą i dziś „protegowane państwa krajowe“ (protected native states). Cała ludność poza temi dwiema kastami rozpada się na niezliczoną ilość (blisko półtrzecia tysiąca według cenzusu) kast i subkast, zawodowych, wiejskich i miejskich ¹), posuwających uszeregowanie według t. zw. „czystości“ do ostatnich granic. Liczą n. p. Indye (r. 1901) przeszło 3 i pół miliona garncarzy; jest to kasta wiejska, bardzo niska, ale na tem nie koniec: garncarz garncarzowi nie równy. A więc: ci, którzy rozwożą towar końmi, są „czystszy“ (stoją wyżej społecznie) od tych, którzy używają osłów; ci, którzy się posługują kołem, są czystszy od pracujących według formy, ci, którzy wyrabiają wielkie

¹) Na 315 milionów ludności tylko 10 proc. mieszka w miastach, liczących ponad 5 tys. mieszkańców. Dla porównania dodajmy, że w Anglii 90 proc. żyje w miastach ponad 10 tys., a 25 proc. w miastach ponad 250 tys.

garnki na stojąco, są oczywiście czystszy niż ci, którzy przykucnąwszy lepią małe garnuszki i t. d., i t. d. Wszystko to różnice, uniemożliwiające *connubium* a często i *commercium*. — Słówo jeszcze o t. zw. *parjasach*, synonimie nędzy społecznej, stojących rzekomo poza obrębem kast. Otóż przedewszystkiem w ustroju bramińskim praktyka ludzi bez kast nie zna. Nietylko każdy człowiek należy do jakiejś kasty, ale każdy potrafi wskazać kastę niższą od własnej. Co się zaś tyczy *parjasów* w szczególności (*Paraijan*), to są oni kastą wiejską w Indyach południowych, bardzo niską, ale cieszącą się wielu specjalnymi przywilejami i wcale nie najniższą. Nie taki dyabeł straszny jak go malują.

katęgorie str. 41. Zestawimy tu dla orientacyi i porównania katęgorie *Κατὰ*, założyciela systemu *Vāiśēṣika* („różniczkowego“), ze znanemi katęgoriami Arystotelesa.

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| 1. <i>dravya</i> substancja | 1. <i>οὐσία</i> substancja |
| 2. <i>guṇa</i> właściwość | 2. <i>ποιόν</i> jakość |
| | 3. <i>ποσόν</i> ilość |
| 3. <i>karman</i> czynność | 7. <i>κεῖσθαι</i> położenie |
| | 8. <i>ἔχειν</i> stan |
| | 9. <i>ποιεῖν</i> czynienie |
| | 10. <i>πάσχειν</i> doznawanie |
| 4. <i>sāmānya</i> wspólność | 4. <i>πρός τι</i> stosunek. |
| 5. <i>viśēṣa</i> różność | |
| 6. <i>samavāya</i> inherencya | |

Arystotelesowskie kategorie przestrzeni i czasu (*ποῦ* i *πότε*) podporządkowane są u Kaṇādy pojęciu substancji. Z czasem dodano, jako siódmą, kategorię negacji: *abhāva* (niebyt); jeden z późnych filozofów stara się nawet sprowadzić wszystko do dwóch kategorii: *bhāva* (byt) i *abhāva*. Por. Kaṇāda, *Vaiśeṣika*.

Kāṭhaka-upaniṣad str. 28. Pisany mową związaną, należy do późniejszych, niedługich, ale dziwnie pięknych pod względem formy zewnętrznej i wysokiego polotu upanisadów. Zaczyna się od znanego i w Europie z przeróbek opowiadania o młodym chłopcu Nacziketasie (*Nacikētas-*), który, otrzymawszy od boga śmierci *Yama* prawo wyrażenia trzech życzeń, pyta, co się dzieje z człowiekiem po śmierci, „— jest, powiadają jedni, drudzy mówią: niema go. To chciałbym wiedzieć, pouczony przez ciebie, to moje trzecie życzenie“ (I. 20). *Yama* stara się namówić chłopca, ażeby zmienił życzenie, przedstawiając mu, że nawet bogowie nie są pewni odpowiedzi na to pytanie, ale napróżno: „niemasz kogo innego, ktoby mi to powiedział i żadne inne życzenie nie jest temu równe“ (I. 22). Póty odrzuca *N.* wszelkie propozycje *Yama*, — długie życie, bogactwo, szczęście — aż mu bóg śmierci, związany obietnicą, odkrywa zagadkę życia pośmiertnego.

Komorin str. 12, najdalej wysunięty na południe przylądek indyjski.

koncentracja p. skupienie się.

kosmogonia str. 32.

kosmogonizm str. 31/32.

kosmologia str. 54, 58 nn.

Locke str. 62.

logika str. 41, p. Nyāya.

Λόγος str. 25.

Luter str. 45.

Łaska boska str. 38.

Mādhva str. 52, 64, reformator filozoficzno-religijny z XIII. w. po Chr., właściwe nazwisko jego było Ānandatīrtha, pochodził z wybrzeża malabarskiego, był więc południowcem, podobnie jak Śaṅkara i Rāmānuja. Mādhva uczył dualizmu, mimo to jednak zawarł poglądy swoje, jak dwaj tamci, w komentarzu do dzieła Bādarāyaṇy, nałamując je oczywiście w odpowiedni sposób.

Mahābhārata str. 41/42, wielka epopeja, licząca około 220 tysięcy wierszy najmniej 16-zgłoskowych, a zatem mniej więcej tyle, co ośm razy Iliada i Odysseja wzięte razem. Mahābhārata jest w przeciwieństwie do Rāmāyaṇy (p. Indye, języki i literatura) epopeją ludową. Dzieli się na 18 ksiąg (do czego dodaje się zwykle jako 19-tą osobny długi poemat p. t. Harivaṁśa) o bardzo nierównej długości, bo liczących od 312 dwuwierszy (17-ta) do blisko 14 tysięcy (12-ta). Każda księga dzieli się na krótkie rozdziały. Treścią MBh. jest walka dwóch pokrewnych rodów królewskich, Kuru- i Pāṇdu-, należących do bajecznego okresu dziejów indyjskich. Na samo jądro poematu składa się około 20.000 tysięcy dwuwierszy, dookoła których owinął się w biegu stuleci kłębek niezliczonych epizodów, stanowiących nieraz osobne utwory

o bardzo okazałych rozmiarach i najrozmaitszej treści. Odgrywa też MBh. poniekąd tę rolę wobec Wed, co u nas Tradycya wobec Pisma świętego. Rzecz jasna, że przy dziele tego rodzaju nie można w przybliżeniu nawet mówić o jakiejś określonej dacie powstania. Powstało ono w ciągu całych wieków. Zauważmy tylko, że jądro epopei sięga z wszelkiem prawdopodobieństwem czasów przedbuddyjskich, a dalej, że napisy z końca w. V-go po Chr. znają już MBh. w jej formie dzisiejszej, mówią bowiem o 100.000 (dwu)wierszy.

Mahān (= buddhi, intelekt kosmiczny) str. 44, mahān jest formą mianownika liczby poj. rodz. męsk., spotykana często (także w książkach europejskich) forma mahat jest rodz. nij., prawdopodobnie jednak, jak przypuszcza Deussen, wydzieloną została ze złożień, gdzie jest na miejscu zamiast mahān, przy którym domyślać się należy ātmā, jak mają parę razy upaniszady.

Māitrāyaṇīya-upaniṣad str. 34, p. upaniszady.

manas (umysł) str. 21, 44, 66. W codziennym języku znaczy manas umysł, myśl i t. p., jako termin filozoficzny ¹⁾ jest jednak bardzo trudny do przetłumaczenia. Najwłaściwiej będzie jeszcze powiedzieć „*zmysł wewnętrzny*“ (p. Indriya). „Odpowiada on, o ile przerabia wrażenia zmysłów poznawczych na wyobrażenia, naszemu rozumowi, o ile zaś postanowienia z tych wyo-

¹⁾ Nie jest nim jeszcze RV X. 129,4 p. str. 21 uw. 3.

- brazeń wynikające za pomocą narządów czynnych w czyn wprowadza, temu co nazywamy „*świadomą wolą*“. Allg. G. d. Ph. I. 3 str. 58. Por. Elemente der Metaphysik § 84.
- Marusthala str. 12, wielka pustynia między Indusem a górami Aravalli (Pāriyātra) w Radżputanie, zwana dziś pustynią Thār albo indyjską.
- Marut-y (bogowie burzy) str. 16, wierni towarzysze Indry we wszystkich jego walkach niebieskich, synowie Rudry. Jest ich trzy razy siedm albo trzy razy sześćdziesiąt, młodych rycerzy, zbrojnych włóczniami albo toporami.
- materyalizm str. 40 p. Cārvāka.
- māyā str. 60, 63, 64, 66.
- metafizyka str. 51.
- Mīmāṃsā str. 40. Wyraz sam znaczy „*rozważanie, badanie*“ i użyty jest na oznaczenie badania filozoficznego w nazwach dwóch systemów, karmamīmāṃsā albo pūrvamīmāṃsā (b. nad czynami albo pierwsze b.) i brahmanīmāṃsā albo śāriraka-m. albo wreszcie uttara-m. (b. nad brahmanem, nad duszą, dalsze b.), przyczem jednakże tylko pierwszy z tych systemów nazywa się krótko mīmāṃsā, drugi nosi nazwę vedanty. Podstawowem dziełem Mīmāṃsy są M.-sūtrāṇi (p. Jāimini). Poinformować się o niej łatwo z elementarnego podręcznika Lāugākṣi Bhāskara: Arthasaṃgraha ed. with english translation by G. Thibaut, Benares 1882.
- Mitra (dobroczyne światło słońca) str. 16, bóg znany jako Mithra (th jest spółgł. powiewną czyli szczylinową, międzyzębową, głuchą, wym.

jak w ang.) także w Iranie, skąd kult jego rozszerzył się na całe imperium rzymskie, gdzie zwłaszcza w III. w. był najgroźniejszym współzawodnikiem chrześcijaństwa.

mōkṣa str. 69. Wyzwolenie w filozofii indyjskiej jest wyzwoleniem z koła żywotów i śmierci (saṃsāra), w systemie Wedanty jest więc uwolnieniem się od bytu indywidualnego. W jaki sposób można je osiągnąć? — „Nie zapomocą uczynków; bo te, dobre zarówno jak złe, wymagają odpłaty, pociągają więc za sobą nowe istnienie i są przyczyną dalszego trwania saṃsāry; ale i nie zapomocą (moralnego) oczyszczenia (saṃskāra), gdyż to ostatnie może tylko wtedy nastąpić, jeżeli przedmiot jego podlega zmianom, podczas kiedy ātman, dusza, o której wyzwolenie chodzi, jest niezmienną. Dlatego wyzwolenie nie może polegać na staniu się czemś, ani na czynieniu czegoś, lecz tylko na poznaniu czegoś, co już jest dane, ale osłonięte niewiadomością: „z poznania wyzwolenie“ (jñānān mōkṣaḥ MBh. XII. 318. 87). Skoro się poznało, że dusza jest brahmanem, to wraz z poznaniem tem przychodzi natychmiast wyzwolenie (powiada się „to ty jesteś“, ale nie „będziesz“); poznanie tożsamości z brahmanem i stanie się duszą wszechświata następują równocześnie“. Allg. G. d. Th. I. 3. str. 610.

Mōkṣa-dharma str. 41, t. zn. nauka o wyzwoleniu, jest jednym z filozoficznych epizodów Mahābhāraty i zajmuje w księdze XII. rozdział

- 174—367. Przekład w Deussena Vier phil. Texte d. MBh.
- monizm str. 20.
- monoteizm str. 20.
- Mojżesz str. 12.
- mṛgatṛṣṇika (fata morgana, miraż) str. 60, wyraz ten jest właściwie malowniczą przenośnią, znaczy dosłownie: pragnienie gazelli (*sitis* nie *desiderium!*).
- Muṇḍaka-upaniṣad str. 28, p. Upaniszady.
- nāman str. 72, znaczy imię, por. nāmarūpē.
- nāmarūpē (indywidualność) str. 39 nn., nom. acc. dual. wyrazu złożonego z nāma(n) (imię) i rūpa (kształt).
- narządy zmysłów str. 44, p. indriya.
- nēti! nēti! (nie tak, nie tak) str. 56, ściągnięte z na iti.
- nidāna str. 43, dosłownie „węzeł, przyczyna“.
- Nauka o dwunastu nidanach, albo, jak się częściej mówi, pratītyasamutpāda (w jęz. Pali paṭiccasamuppāda, dosł.: powstawanie w zależności) t. j. nauka o związku przyczynowym, znajduje się już w najstarszych źródłach buddyzmu i w oczach wyznawców Buddy uchodzi za równie świętą, jak nauka o czterech wzniosłych prawdach (p. Buddha, nauka). Między uczonymi europejskimi panują najprzeróżniejsze zdania zarówno co do jej istotnej wartości, jak czasu i sposobu powstania oraz — i to zwłaszcza — sposobu, w jaki ją należy wyklądać. Wystarczy zauważyć na tem miejscu, że nauka o związku przyczynowym sprowadza nieodłączne od życia i śmierci cierpienie przez szereg przyczyn i skutków (to

są właśnie owe *nidāna-*) do pragnienia (*trṣṇā*, Pāli *taṇhā*), a to ostatnie przez dalszy szereg do ostatecznej przyczyny, niewiedzy, niewiadomości (*avidyā*, P. *avijjā*).

nirguṇā vidyā (nauka ezoteryczna) str. 53, 56, 60, dosł. wiedza bezprzymiotowa, attributlose Wissenschaft.

nirguṇam brahma str. 69, t. j. br. bez atrybutów. *Nyāya* str. 40, 41, 51. Podobnie jak *Vāiśeṣika*, daje i *Nyāya*¹⁾ podział rzeczy, danych w doświadczeniu, na kategorie²⁾ (p. tam), przyjmuje ich jednakowoż nie sześć tylko szesnaście. Na czele stawia *pramāṇa*, t. j. normę poznania, zgadzając się w tem z innymi systemami (oprócz *Wedanty*, uznającej tylko Objawienie i Tradycję), które właściwą naukę swoją poprzedziły przeglądem środków poznania, różniąc się zresztą w szczegółach między sobą. *Nyāya* przyjmuje takich „norm poznania“ cztery: spostrzeżenie, wniosek, porównanie (analogia) i wiarogodne pouczenie. Nauka o wniosku, *anumāna*, zawiera już w najstarszem pisemnem źródle tego systemu, t. zw. *Nyāya-sūtrāṇi* (p. *Gōtama*) *in nuce* późniejszą logikę indyjską, która z biegiem czasu doszła wysokiego stopnia rozwoju, osiągając szczyt w końcu XII. w. po Chr. Najlepszem przedstawieniem logiki indyjskiej jest dzisiaj *Die indische Logik von Hermann*

¹⁾ Może najlepiej da się ten wyraz przetłumaczyć przez μέθοδος (*Ballantyne*).

²⁾ Po sanskr. *padārtha-*. Można to tłumaczyć przez „kategorie“ w systemie *Vāiśeṣika*, ale w systemie *Nyāya* bardzo trudno. Lepiej już zostawić wyraz indyjski.

Jacobi, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1901 Heft 4. Parę ciekawych uwag o różnicach, nawet podstawowych, między logiką indyjską a logiką Arystotelesa, tudzież o punktach sty-
cznych w logice indyjskiej i europejskiej XIX. w. (zwłaszcza J. St. Mill'a) daje Θ. Щербатской, Логика въ древней Инди, в Запискахъ восточн. отдѣл. имп. русск. археолог. общ., томъ XIV., Petersburg 1902. Tłumaczenia elementarnych podręczników logiki indyjskiej p. pod Vaisē-
śika. Por. filozofia ind.

nieśmiertelność str. 34 nn.

niewiedza, niewiadomość p. avidyā.

Nowe Przymierze, Nowy Zakon str. 11,
27, 36.

Palestyna str. 20.

Pendżab str. 13. Nazwa jest perską, znaczy dosłownie Pięciorzecze (panj = pięć, āb = woda). W najdawniejszych źródłach indyjskich nazywał się P. Siedmiorzeczem (sapta sindhavaḥ), t. j. obok Indusu uwzględniano sześć jego dopływów.

panteizm str. 31.

pāramārthikā avasthā (stanowisko metafizyczne) str. 53, dosł. znaczy st. najwyższej rzeczywistości.

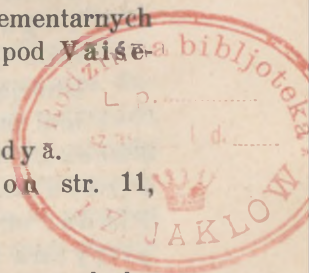
paramātmān (najwyższa dusza) str. 64, 65.

paravidyā (system ezoteryczny) str. 46, „najwyższa wiedza“.

Parjanya (bóg deszczu) str. 16.

Parmenides str. 30, 61.

Patañjali str. 40, autor najstarszego z zachowa-



nych dzieł o filozofii Yōga, aforyzmów zwanych Yōgasūtrāṇi. Przyjmuje się dość ogólnie¹⁾, że jest on tą samą osobą, co słynny gramatyk Patañjali, autor jednego z klasycznych dzieł gramatyki sanskryckiej. Jeśli ten pogląd jest słuszny, to Patañjali byłby jedynym z założycieli systemów filozofii indyjskiej, którego datę można określić, żyłby mianowicie w połowie II-go w. prz. Chr. Jako autor Yōgasūtrów jest Patañjali w każdym razie tylko redaktorem (i to dosyć niezręcznym) istniejącego już przed nim bogatego materiału. Inni inaczej.

Perska religia str. 11.

Piekło str. 37, 68.

Pindar str. 61.

pitryāna (droga ojców) str. 68.

Platon str. 52, 61, 63.

Platonizm str. 12, 62.

Plotyn str. 65.

pragnienie (trṣṇā) 43.

Prajāpati (pan stworzeń) str. 23 nn, 32. Do historii jego przedstawionej w tekście (§ 7) dodajmy tylko, że P. jest pierwotnie epitetem takich bogów, jak Savitar lub Sōma, dopiero w późnym hymnie X-ej (a więc ostatniej) księgi R̥gvēdy występuje w roli osobnego boga, Stwórcy.

¹⁾ Za Lassenem i Garbem, ale bez dostatecznych dowodów, jak wykazuje Jacobi w *Journal of the American Oriental Society* 1911, tom XXXI, str. 25 nn. Według niego żył Patañjali w V-ym wieku po Chr.

- prakṛti (materya pierwotna) str. 34, 42, 44/45,
por. Sāmkhyā.
- prāṇa (tchnienie życiowe) str. 66. Według późniejszej Wedanty maṇas i indriyā- są przedstawicielami funkcyi psychicznych, natomiast funkcyje oddychania, krążenia krwi, oraz odżywiania są udziałem pięciu „tchnień“ (zwanych a potiori prāṇa-), któremi są prāṇa (sprawia wydechanie), apāna (wdechanie), vyāna (podtrzymuje życie między wydechem a wdechem), samāna (powoduje trawienie) i udāna (dosł. „wzdech“, tchnienie w górę, wyprowadza duszę z ciała po stu jednej głównych arteryach w chwili śmierci). Początki tej teoryi sięgają upaniszadów. W funkcyach przypisywanych poszczególnym tchnieniom zachodzą w różnych czasach pewne różnice. W potocznej mowie znaczy prāṇaḥ (l. mn.) życie.
- pṛthivī (ziemia, dosł. szeroka) str. 15.
- psychologia str. 54, 64 nn.
- punarmṛtyu (ponowna śmierć) str. 35.
- puruṣa (człowiek, dusza, podmiot poznania) str. 34, 42, 44/45, 55¹⁾.
- Pūṣan (żywiciel) str. 16.
- Pythagoras str. 4/12. Por. L. v. Schroeder: Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884. P. także: filozofia grecka.
- Rāmānuja str. 52, 64, pochodził z okolic Madrasu, żył w XIII. w. Będąc wyznawcą jednej z sekt wisznuickich (p. wisznuizm), która głosiła teo-

¹⁾ Tutaj puruṣa znaczy: człowieczek w oku i plamy na słońcu.

ryę t. zw. *bhakti*¹⁾, t. j. miłości Boga, uważał R. tę ostatnią za drogę do wyzwolenia. Tem samym musiał oczywiście przyjąć, że Bóg jest różnym od dusz indywidualnych. I *māya* nie może znaleźć miejsca w systemie R-y. Główne dzieło R-y, komentarz do aforyzmów *Bādarāyaṇy*, jest dostępne w przekładzie ang.: *The Vedāntasūtras with the commentary of Rāmānuja*, translated by G. Thibaut. *The Sacred Books of the East*, Vol. XLVIII. W przedmowie przedstawia tłumacz stosunek do *Śāṅkary*.

reformacja str. 45.

religia str. 15.

Ṛgvēda (weda wierszy, hymnów) str. 13, 15 nn., p. Indye, jęz. i liter.

ṛṣi str. 56 znaczy mniej więcej: wieszcz, mędrzec, święty, pustelnik.

Rudra (bóg piorunu) str. 16. W czasach powedyjskich znany bardziej jako *Śiva* (p. tam i por. *Śiwaizm*, *Bhagavadgītā*, *Himālaya* i t. d.).

rūpa str. 72 p. *nāmarūpē*.

saguṇā vidyā (nauka egzoteryczna) str. 53, 55, 60, dosł. wiedza, nauka z atrybutami, attributhafte Wissenschaft.

saguṇam brahma str. 68, 69, t. j. br. z atrybutami.

Sāmavēda (weda melodyi) str. 13, p. Indye, jęz. i liter.

¹⁾ Pisarze katoliccy, którzy widzą w *bhakti* wpływ chrześcijański, nie zwracają zupełnie uwagi na cały rozwój tego pojęcia w Indjach na długie wieki przed Chrystusem.

późniejsza literatura), podobnie jak sutry innych systemów, te jednakże są znacznie młodsze. *Samkhya-kārikā* tłumaczona jest wiele razy na języki europejskie, m. i., z obszernymi objaśnieniami, przez Deussena w *Allg. G. d. Ph.* I. 3., str. 413 nn.

saṁrādhaṇa str. 57, jest to stan wywołany odwróceniem narządów zmysłowych od całego świata zewnętrznego i skupieniem uwagi na własnym wnętrzu. Starając się nagiąć pojęcie indyjskie do europejskich, najlepiej jeszcze oddać *saṁrādhaṇa* wyrazem *zachwycenie*. W tym stanie — i tylko w nim — może mędrzec widzieć *param brahma*, *nirguṇam brahma*, t. j. br. wyższe, bez atrybutów, bez żadnych określeń empirycznych, które zresztą będąc przy wszelkiem poznaniu podmiotem (po sanskrycku *sakṣin* — świadek), *teṣamam* nie może nigdy zostać przedmiotem poznania, choć z drugiej strony, będąc naszą jaźnią, jest pewniejsze, niż wszystko inne.

saṁsāra str. 53, 59/60, 66, 68, 69. *Saṁsāra* jest pojęciem tak specyficznie indyjskiem, że w językach europejskich ogromnie trudno, a nawet zgoła niemożliwą jest rzeczą znaleźć dlań właściwy odpowiednik. Wędrowka dusz, koło żywotów (*Kreislauf der Geburten*, jak nienajgorzej jeszcze nazywają to Niemcy) i tym podobne wyrażenia kładą zwykle nacisk na jedną z wielu cech pojęcia *saṁsāra*. W życiu codziennem, o ile się ono odbija w literaturze, znaczy *saṁsāra* tyle co świat i życie, ale rozważane — że użyjemy słów Spinozy — *sub specie aeternitatis*,

podczas kiedy na te same pojęcia, w znaczeniu zwykłym, potocznym, istnieje wiele innych wyrazów, jak n. p. *lōka* na pierwsze, a *jīvita* albo *āyus* na drugie. I narzekaniom europejskim na świat i życie odpowiadają w literaturze indyjskiej częste skargi na *saṁsāra*; *asārō 'yaṁ saṁsāraḥ* (bez treści, t. j. marny, nędzny jest ten świat, to życie) jest częstym wykrzyknikiem, nie skierowanym oczywiście specjalnie przeciw wędrówce dusz. Ale w terminologii filozoficznej, w braku lepszego wyrażenia, musimy tłumaczyć *saṁsāra* przez wędrówkę dusz, metempsychozę, palingenezę i t. p., o ile nie zechcemy zachować wyrazu sanskryckiego w jego oryginalnem brzmieniu, jak się to zazwyczaj czyni z wielu innymi terminami technicznymi, jak *ātman*, *māyā*, *ṛṣi*, *muni* i t. p. Dodajmy jeszcze, że wiara w *saṁsāra* jest dogmatem poglądu na świat najszerszych mas indyjskich. To, że nie pierwszy i nie ostatni raz żyję, jest tak samo pewne, jak to, że słońce wschodziło i wschodzić będzie. Dyskusya na ten temat byłaby niemożliwą, przypuszczenie, że teoria *saṁsāra* jest błędną, byłoby *ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον*. Buddha odrzucił duszę, ale zachował — *saṁsāra* (trudno go tu nazwać wędrówką dusz!), t. j. „wielozwotowy“ pogląd na świat. Słusznie zwraca uwagę indyanista włoski Suali na znaczenie *samsary* dla pesymizmu indyjskiego. „Rozważana w granicach życia indywidualnego nieunikniona konieczność cierpienia może doprowadzić albo do skrajnego materializmu, albo do niepocieszonyj rozpacz;

ale jeżeli ją przeniesiemy na nieskończony szereg istnień, jeżeli ją uzależnimy od pewnej przyczyny, a duszy damy możność usunięcia tejże, wtedy przestanie ona być ślepem i brutalnym przeznaczeniem i stanie się atrybutem istnienia, faktem, który może i musi się skończyć. (Introduzione allo studio della filosofia indiana, p. 122). Odrzucają *saṃsāra* oczywiście czarwakuwie (p. tam), którzy zresztą gardzą wszystkim poza używaniem — materialnego w ich przekonaniu — świata.

saṃyagdarśana str. 69, „*zupetne, doskonałe poznanie*“ także *vidyā* (wiedza) zwane, jest przeciwieństwem niewiedzy (*avidyā*), pojmowanej często pozytywnie jako fałszywa wiedza. Zapomocą s.-d. poznaje *ātman*, że jest *brahmanem*, że *upādhi*-są różne od niego i polegają na *avidyi*, innemi słowy, że nie posiadają rzeczywistości (bo rzeczywistym jest tylko *ātman-brahman*) i stanowią jedynie złudzenie (*māyā*). Osiągnąć można s.-d. tylko przez zagłębianie się w *śruti* (tyle co Objawienie, Pismo święte) t. j. zwłaszcza w *upaniszadach*. Nie dają go natomiast żadne zwykłe środki poznawcze (*pramāṇa*-, „normy poznania“, p. pod *Nyāya*), ponieważ same one tkwią w niewiedzy.

Sanatsujātaparvan str. 41. Jeden z filozoficznych epizodów *Mahābhāraty*, znajduje się V. 40—45 i zawiera nauki, których królowi *Dhṛtarāṣṭra* udziela wiecznie młody mędrzec *Sanatsujāta* (*parvan* znaczy rozdział). Przekład w *Deussena Vier Texte*.

Savitar (pobudzający) str. 16.

Schopenhauer, Artur str. 62, 65. O stosunku Schopenhauera do filozofii indyjskiej mamy osobną książkę: Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897. Zestawienia na ogół sumienne, niestety jednak autor opiera się na materyale bardzo ograniczonym i to wziętym z drugiej ręki, co mu ogromnie utrudnia rzeczywiste przejęcie się duchem filozofii indyjskiej.

Sen życia str. 61.

Sofokles str. 61.

Sōma str. 17. Kult somy wspólny był Indusowi i Irańczykowi (w Aweście haoma- [ao czyt. au], por. heñdu-sin dh u pod Indus!), sięga zatem czasów wspólnego pożycia obu plemion, a więc bardzo dawnych.

sūkṣmāṁ śārīram str. 66, „cienkie t. j. delikatne, subtelne ciało“ (w przeciwieństwie do sthūlāṁ śārīram „grubego t. j. materialnego ciała“, złożonego z pięciu żywiołów i ulegającego zniszczeniu ze śmiercią) oznacza w Wedancie mniej więcej tyle, co liṅga w systemie Saṁkhya (p. tam!) t. zn. aparat psychiczny albo, mówiąc fizjologicznie, układ nerwowy.

Sūrya (słońce) str. 16.

skupienie się str. 41.

Stare Przymierze, Stary Zakon str. 11, 15, 27, 36.

Szekspir str. 61.

Śaṅkara str. 41, 45, 46, 52 i nn. do końca. Sporo przemawia za tem, że wielki ten filozof i teolog

żył od 788—820 po Chr. ¹⁾); ten ostatni rok oznacza zapewne tylko datę jego śmierci „dla świata“ ale nie dla siebie, t. zn., że żył jeszcze dłużej jako asketa. Ś. pochodził z południa, wędrował jednakże po całych Indjach, występując wszędzie gwałtownie przeciw buddyzmowi i systemowi Sāṃkhya — jeżeli mamy wierzyć opisującemu te wędrowki panegirycznemu poematowi Śaṅkara digvijaya t. zn. Zawojowanie stron świata przez Ś. Zapatrywania swoje zawarł głównie w wielkim komentarzu do aforyzmów o Wedancie Bādarāyaṇy. Tłumaczenie niemieckie dał Deussen.

Śaṅkarācārya str. 52, (Śaṅkara +) ācārya = mistrz.

Śiwaizm str. 40. Kiedy dawna wiara wedyjska zaczęła się u warstw wykształconych i myślących przeradzać w mniej lub więcej filozoficzne poglądy o zabarwieniu idealistycznym, panteistycznym, monoteistycznym albo też racjonalnym, dualistycznym i t. d., dokonała się i u mas ludowych przemiana we wierzeniach, na pierwszy plan wysunęli się ci z dawnych bogów, dokoła których skupiły się w większej mierze pociągające lud pierwiastki, że tak powiemy, biograficzno-mitologiczne, a więc Viṣṇu i Śiva. Kasta bramińska, bojąc się stracić grunt pod nogami, zrobiła ustępstwo i przyjmując obu tych bogów za najwyższych, dodała im za trzeciego Brahmana (mian. l. poj. Brahmā, rodz. męsk.),

¹⁾ w każdym razie w tym czasie.

który, aczkolwiek oficjalnie *primus inter pares* w utworzonej tym sposobem Trójcy (po sanskr. trimūrti)¹⁾, przecież zbyt mglistą był postacią, ażeby we wierzeniach ogółu nie stanąć na trzecim planie. Lud podzielił się na wyznawców Śivy i Viṣṇu, stąd nazwy Śiwaizm i Wisnuizm na oznaczenie obu religii. Ta forma religii przetrwała aż po dziś dzień, oczywiście podlegając w przeciągu tysiącleci i na ogromnym obszarze Indyi najrozmaitszym zmianom i rozbijając się na wiele sekt, które się zwykle obejmuje wspólną nazwą Hinduizmu.

Śuddhādvaīta str. 52 „czysty monizm“; jest to postać, jaką Wedancie nadał Vallabha (p. tam).

Śvētāśvatāra-upaniṣad str. 33, p. upaniszady.

tapas (gorąco, żar, askeza) str. 21.

tarka (rozważanie, refleksya) str. 61.

tat tvam asi str. 70. Formuła ta, powtarzająca się dziewięć razy w Chāndōgya-Up. (6.8—6.16), a znacząca dosłownie „to ty jesteś“, jest najkrótszym ujęciem całego idealizmu upaniszadów i Wedanty, ponieważ przez tat rozumie się w niej duszę wszechświata, t. j. jedyną rzeczywistość, zasadę metafizyczną, przez tvam zaś duszę indywidualną.

teizm str. 32/33.

teologia str. 54, 55 nn.

teologia chrześcijańska str. 46.

timira str. 71, dosłownie: ciemność, tu oznacza chorobę oczu zwaną dyplopią.

¹⁾ tri = trzy, mūrti = ciało, forma, kształt, osoba.

trzecie miejsce (tr̥tīyam ssthānam) str. 36, 37/38, 68, 69.

upādhi- str. 66. Czem są upādhi-, wyłożono w tekście. Tłumaczenie tego wyrazu dość trudno podać. Możemy powiedzieć: warunki, określenia ograniczające i t. p. Deussen tłumaczy po ang. attributions, po niem. zwykle Bedingungen, Bestimmungen. Termin ten używany jest także w logice indyjskiej, oznacza tam bliższe określenie pojęcia, t. j. tę cechę, która dodana rozszerza jego treść a zwęża zakres, n. p. jeżeli do pojęcia „ogień“ dodamy określenie „z drzewa wilgotnego“ (treść się rozszerza, ogień taki wydaje dym, którego niema n. p. przy rozżarzeniem żelazie).

Upaniszady str. 13, 27 nn, 52/53. Pierwotnie, t. j. etymologicznie znaczy upaniśad „poufne posiedzenie“, następnie zaś „tajemna nauka“ (tak n. p. Chānd.-Up. 3.5.2), stąd też objaśniane bywa zwykle w Indyach przez rahasya t. zn. tajemnica. Bardzo trafnie zwraca Deussen uwagę na podobny rozwój znaczenia wyrazu *collegium* (dosł. zebranie) w języku niemieckim, gdzie *ein Kolleg* znaczy dzisiaj wykład uniwersytecki. Starszych upaniszadów, należących przeważnie do trzech pierwszych Wed, mamy kilkanaście, dziesiątki całe młodszych należą do Atharvavēdy. Podzielić możemy upaniszady według przynależności i wieku. Dla orientacji podajemy tu oba podziały. Pierwszy obejmuje cztery grupy: I. Ṛgvēda: Āitarēya-up., Kāuṣītaki-up., II. Sāmavēda: Chāndōgya-up., Kēna-up., III. Yajurveda

a) czarna: Tāittiriya-up., Mahānārāya-
 na-up., Kāṭhaka-up., Śvētāśvatara-up.,
 Maitrāyaṇīya-up., b) biała: Bṛhadāra-
 ṇyaka-up., Īśa-up., IV. Upaniszady Athar-
 vavēdy. Drugi podział, kierujący się chro-
 nologią, rzecz jasna, względną tylko, obejmuje
 również cztery grupy: I. Stare upaniszady pro-
 zaiczne: Bṛh.Ār.-up. i Chānd.-up., Tāit.,
 Āit., Kāuṣ., Kēna. II. Upaniszady metryczne:
 Kāṭh., Īśa, Śvēt., Muṇḍaka, Mahānār.
 III. Młodsze prozaiczne: Praśna, Māitr., Māṇ-
 ḍūkyā. IV. Reszta upan. Atharv. — Oprócz
 wielkiego wydania upaniszadów w przekładzie
 Deussena jest i krótszy wybór p. t. Die Ge-
 heimlehre des Veda, Lipsk 1907, str. XXIII+221.
 Można go gorąco polecić. Tłumaczenie Deussena
 przewyższa, naszym zdaniem, o głowę wszystkie
 inne, nie tylko niezwykle pięknym i podnio-
 słym stylem, ale i wielkiem odczuciem subtel-
 nych odcieni językowych oryginału.

Uṣas (jutrzeńka) str. 16.

Vāiśeṣika str. 40, 41. P. także Kaṇāda i kate-
 gorye. Najstarszą postacią, w jakiej znamy sy-
 stem V., są krótkie aforyzmy, t. zw. sūtra-; za
 autora ich uchodzi Kaṇāda. Późniejsze pod-
 ręczniki, od w. XI. po Chr., łączą często systemy
 Vāiśeṣika i Nyāya w jedno; tak czynią
 n. p. bardzo przejrzyste książeczki Tarkasaṃ-
 graha¹⁾ (autor Annambhaṭṭa) i Tarka-

¹⁾ tarka p. s. v.; saṃgraha = (krótkie) ujęcie, kāmudī = światło księżyca, wyrazy częste w tytułach kompennyów i — zwłaszcza drugi — komentarzy.

kāumudī (autor Lāugākṣi Bhāskara), łatwo dostępne czytelnikowi europejskiemu w tłumaczeniach niemieckich E. Hultsch'a (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge, Band IX. Nr. 5 i Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Band LXI). Z przekładów tych można się dosyć wygodnie poinformować o atomistyce i logice indyjskiej. (Ale przeczytać także recenzję Jacobi'ego w Deutsche Literaturzeitung 25. I. 1908!).

Vallabha str. 52, 64, 65. Filozof i teolog wedantyjski, założyciel osobnej sekty religijnej w początkach XVI. w. po Chr. Żył i działał w Indyach północno-zachodnich.

Varuṇa (bóg nieba wyiskrzonego) str. 15, 16. W późniejszej mitologii ustąpił — jako bóg wód — na bardzo daleki plan. Zauważmy tutaj, że zestawienie etymologiczne z gr. *ὄρεωνός* napotyka na duże trudności fonetyczne. Są też inne zapamiętania na pierwotną istotę Waruny.

Vāṣkalin str. 56.

Vāyu, Vāta (wiatr) str. 16.

Vēdānta (koniec wed) str. 27, 40, 41, 45 nn, 51—63. Nazwa oznaczała z początku tylko koniec Wed (upaniśady) w znaczeniu czysto praktycznym — koniec, bo zamykał literaturę wedyjską — później zaczęto ją pojmować jako główny cel, szczyt, uwieńczenie Wed, a jeszcze później przeniesiono z upaniśadów na system filozoficzny Bādarāyaṇy. Krótkim, bardzo rozpowszechnionym w Indyach podręcznikiem Wedanty jest Sadānanda: Vēdāntasāra

(sāra treść, essencja), dziełko późniejsze niż Śāṅkara i zawierające parę szczegółów, przejętych z systemów Sāṅkhya i Yōga. Tłumaczono je wiele razy. Komentowany przekład dał Deussen w Allg. G. d. Ph. I. 3, niezrównany pod względem ścisłości filologicznej jest przekład O. Böhtlingka, przydany do krytycznego wydania samego dzieła w jego Sanskrit Chrestomathie, 2. Aufl. St. Petersburg 1877, 3. Aufl. herausgegeben von R. Garbe, Leipzig 1909. Oba te tłumaczenia czytane razem dadzą dobre pojęcie o książce Sadānandy.

Vēdāntasūtrāṇi str. 52, p. Bādarāyaṇa.

Vidyā str. 55, 56 wiedza, nauka (vēda = wiedza święta, Wedy; vidyā = wiedza wogóle, także świecka).

Vindhya str. 13. Wielki łańcuch lesistych wzgórz biegnący wzdłuż rzeki Narmadā (Narbadā, Nerbudda) i stanowiący naturalną granicę między południowemi a północnemi Indyami. Dzięki tej nieprzebytej prawie zaporze żyły Indie południowe aż do naszych niemal czasów oddzielnem od północnych życiem. Długo i powoli przenikała do nich kultura bramińska; o sto lat spóźniły się najazdy mahometan, którzy zresztą nie tylko skrajnego południa nigdy nie ujarzmili, ale i we właściwym Dekkanie (p. Dekkan) opierali władzę swoją na bardzo kruchej podstawie.

viśiṣṭādvāita (monizm zmodyfikowany) str. 52.

Viṣṇu (ożyweza siła słońca) str. 16. W religii wedyjskiej zajmuje Viṣṇu stanowisko dosyć podzędne, jednakże już w okresie epickim wysuwa

się na czoło panteonu ludowego. Weznie stanał w ognisku dążeń monoteistycznych. Od lat przeszło dwóch tysięcy pięciuset dzieli Viṣṇu wraz z Śivą władzę nad wyobrażeniami religijnymi szerokich mas w Indjach. Czczony bywa pod różnemi postaciami, w których zstępował na ziemię, ażeby zbawić świat od grożącej zagłady. Zstąpien takich ¹⁾ liczy się dziesięć, z tych ostatnie dopiero nastąpi. Najpopularniejsze są: Viṣṇu jako Kṛṣṇa (pierwotnie bohater plemienny), a dalej jako Rāma (król miasta Ayōdhya, dziś Oudh, bohater Rāmāyany.

vyāvahārikī avasthā (stanowisko empiryczne) str. 53, dosłownie „Standpunkt des Welttreibens“.

Wedanta p. Vēdānta.

wędrówka dusz str. 35/36, 38.

wiara str. 18.

Wisnuizm str. 40, p. Śiwaizm, Viṣṇu.

wyzwolenie (p. mōkṣa) str. 38.

Xenofanes str. 12, 20.

Yājñavalkya str. 29, 31, 35, 43, 46, słynny myśliciel wedyjski, główny przedstawiciel idealizmu upanisadów. Postać jego ledwie się rysuje na ciemnym tle czasów bajecznych. O ile

¹⁾ Po sanskrycku avatāra (stąd rozpowszechniony w Europie, ale błędnie używany awatar), dosłownie zejście, zstąpienie, dalej wcielenie, używa się tylko o bogach, zwłaszcza o Viṣṇu, nigdy zaś o wcieleniach ludzkich, które oznaczają się przez janman, jāti i t. p., t. zn. poprostu urodzenie, żywot. Jest wielka różnica między obu pojęciami.

możemy wnioskować z urywkowych wzmianek, Yājñavalkya pochodził z Indyi Wschodnich, z kraju Widehów (Vidēha), nauczycielem jego był Aruṇi, on zaś sam wysuwa się na czoło myślicieli, przed którymi szeroko otworzył podwoje swego domu mądry król Janaka (p. tam). Znane są z nazwiska dwie żony Y-i, żądna wiedzy Māitrēyi i Kātyāyani.

Yajurveda (weda formuł ofiarnych) str. 13, p. Indye, jęz. i lit.

Yama (pierwszy człowiek, bóg śmierci) str. 35, p. Kāṭhaka-upaniṣad.

Yōga str. 40, 41, 42, 45. — Wyraz znaczy *zaprzęzenie, skupienie, koncentracja* i używany bywa już w upanisadach na oznaczenie sposobów przejrzenia istotnej złudności wielolitego świata i poznania tożsamości duszy indywidualnej z brahmanem. Praktyki te w system ujął Patanjali, którego aforyzmy tłumaczył m. i. Deussen w Allg. G. d. Ph. I. 3. str. 511 nn. Sam cel yōgi jest w zasadzie zrozumiały, posiada ona tę tylko wadę, że stara się środkami sztucznymi osiągnąć to, co jedynie samo z siebie przyjąć może. — Tyle mniej więcej powiada prof. Deussen. — Dodam jeszcze, że to, co się u nas Yōgą nazywa, nic nie ma wspólnego z filozofią. Są to ćwiczenia, do pewnego stopnia przedwstępne, podejmowane w myśl zasady *mens sana in corpore sano*, „częścią natury etycznej, częścią higienicznej; najbardziej przypominają one to, cobyśmy dziś nazwali kuracją nerwów, metodą uspokajania umysłu“ (Tuxen, Yoga str. 139). Dużą rolę odgrywa w nich

bezwątpienia autosuggestya i autohypnoza, ale sprawa to dziś jeszcze nie wyświetlona należyście. Rzecz jasna, że się tu łatwo odkrywa pole dla różnych wybryków; wiadomo, jaką rolę, mimo swej doniosłości naukowej i wartości leczniczej, odgrywa hypnotyzm. Ta strona Yogi¹⁾ nie doczekała się dotąd prawdziwie naukowej monografii²⁾. W braku czego innego polecamy odpowiednie ustępy w dziele Tuxena³⁾ (Wstęp, pierwszy rozdział części teoretycznej i część drugą), dalej w opracowaniu yogi przez Garbego w Grundriss³⁾, a wreszcie R. Garbe, Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs w Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin 1903 i R. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien, Yoga-Lehre und Yoga-Praxis. Nach indischen Originalquellen. Berlin 1907⁴⁾.

Złudza, złudzenie, p. māyā.

Zoroaster str. 11, 12. — Wielki reformator religijny, żył i działał we wschodnim Iranie, w każdym razie przed Achemenidami. Nauki jego złożone są w zachowanej w ułamkach Aweście, której najstarszą część tylko t. zw. gāthā (th wym. jak ang. th głuche) t. zn. pieśni przypi-

¹⁾ „a subject for students of pathology rather than of philosophy“ powiada M. Müller, Six systems² str. 344.

²⁾ Sporo jest fantastycznych piśmideł o yodze, także w polskich przekładach.

³⁾ Dokładny tytuł pod: Filozofia indyjska.

⁴⁾ Tej ostatniej książki nie mogłem niestety poznać. Podaję ją na wiarę nazwiska autora, znanego badacza kultury indyjskiej, profesora sanskrytu w Halli.

suje krytyka samemu Zoroastrowi. Religia jego (zwana rozmaicie, najczęściej mazdeizmem lub parsyzmem) niegdyś bardzo żywotna, po wielu przejściach uległa wreszcie islamowi i dziś liczy nie więcej nad sto tysięcy wyznawców, z tego parę tysięcy zaledwie dogasa zwolna w Persyi (miasta Jezd i Kirman), na resztę składa się bogata kolonia kupiecka w Indyach (głównie miasta Bombay i Surat). Znana jest główna cecha mazdeizmu: dualizm pierwiastka dobrego (Ahuramazda, Ormuzd, dosł. mniej więcej mądry pan, władca) i złego (Angromainyu, Aryman, dosł. zły duch); godzi się jednak zauważyć, że dualizm ów, choć uważany za typowy, jest przecie tylko czasowy: po końcu świata grzesznicy odcierpią karę i zło zniknie. — Zwykła forma nazwiska Zoroastra jest grecką, w Aweście nazywa się on Zaratusztra, co znaczy „posiadacz pługów (albo może: starych) wielbłądów“; na to samo środowisko kulturalne wskazuje imię ojca Zoroastra, Pouruszaspą („posiadacz wielu koni“).

Zwrotnik raka str. 12.

Żywioły p. Sāmkhya.

WYKAZ CYTATÓW¹⁾.

Bhagavadgītā:

XIII. 27—28. str. (38) (71).

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad:

1. 4.	str. (29).	2. 4. 14.	str. 31.
1. 4. 10.	" 38, 47, 57, 65, 69,	3. 2. 13.	" 36.
2. 3. 6.	" 56.	3. 4. 2.	" (30), 31.
2. 4.	" (29).	4. 4. 6.	" 39, 72.
2. 4. 5—6.	" (30).	6.	" (36 nn).
2. 4. 7—9.	" (30).	6. 2. 15.	" 69.

Chāndōgya-Upaniṣad:

3. 14. 3.	str. 31.	6. 2. 1.	" 64.
4. 15. 5—6.	" (37).	6. 2. 2.	" (32).
5.	" (36 nn).	6. 3. 2.	" (32).
6. 8—6. 16.			str. 70.

Kāṭhaka-Upaniṣad:

3. 1. str. (33).

Kēna-Upaniṣad:

11. str. 56.

Muṇḍaka-Upaniṣad:

2. 2. 8. str. 70. 3. 2. 8. str. 39, 72.

Ṛgvēdasamhitā:

I. 164. str. (20). X. 82. str. 19.

¹⁾ Wykazem tym nie są objęte cytaty zawarte w przypiskach tłumacza. Nawias oznacza, że cytat nie jest dosłowny.

II. 12.	„ 18.	X. 117.	„ (18).
IV. 42.	„ (15).	X. 119.	„ (19.)
VII. 103.	str. (19).	X. 121.	str. 22.
IX. 112.	„ (19).	X. 129.	„ 20—22.
X. 81.	„ 25 ¹⁾ .	X. 151.	„ 18.
	X. 190.		str. 59.

Śaṅkara ad Brahmasūtrāṇi:

III. 2. 17. str. 56.

Śatapathabrāhmaṇa:

12. 9. 1. 1. str. (35).

Śvetaśvatara-Upaniṣad:

4. 6—7. str. (33). 5. 9. str. 33.

6. 13. str. (42).

Tāittiriya-brāhmaṇa:

2. 8. 9. 6. str. 25¹⁾.

Tāittiriya-Upaniṣad:

2. 4; 2. 9. str. 56.



¹⁾ W tekście przez nieuwagę źródło cytatu opuszczono.

UZUPEŁNIENIA.

1) W wyrazach sanskryckich samogłoski się zlewają, w tekście przywrócono czasem rozziw dla jasności. Stąd pisownia podwójna jak np. ahaṁ brahmāsmi lub brahma asmi. — Podobnie czysto ortograficzną jest różnica Śaṁkara i Śaṅkara i t. p. — -y w wygłosie wyrazów indyjskich jest oczywiście polską końcówką dopełniacza liczby pojedynczej. Formę tematu znajdzie czytelnik zawsze w indeksie.

2) Dla uniknięcia nieporozumień podkreślamy jeszcze raz, że wszystkie przypiski w tekście (źródła cytatów i inne) pochodzą od tłumacza.

3) Str. 33 wiersz 10. — Wszelki czyn, jako przyczyna, pociąga za sobą nagrodę lub karę (w tem czy przysłem życiu, najczęściej wszakże przysłem), jako skutek. W tym wypadku terminologia indyjska nie mówi o skutkach, lecz o owocach, używając tego wyrazu zrazu oczywiście przerośnie, następnie konkretnie. Stąd mowa o „spożywaniu owoców swych czynów“, o ich „jedzeniu“. Autor „Zarysu“ używa nieraz wyrażeń tłumaczonych z sanskrytu. Wskazywać na nie za każdym razem uważaliśmy za zbytne.

4) Parę słów wyjaśnienia wymaga może terminologia prof. Deussena, zwłaszcza w drugim od-czycie. Trzeba pamiętać, że a) zwracając się do Hin-

dusów, nie znających filozofii europejskiej, autor nie dbał o ścisłość zupełną. Dlatego np. łączy kwestyę roli przestrzeni, czasu i przyczynowości (a nie przestrzeni, czasu i dwunastu kategorii) w poznaniu naszym z nazwiskiem Kanta. Jest to pewnego rodzaju *a potiori*; b) że prof. Deussen nie we wszystkich szczegółach idzie za Kantem i za mistrzem swoim, Schopenhauerem. Ciekawych odsyłam do jego *Elemente der Metaphysik*. — Co się wreszcie tyczy polskiego przekładu niektórych terminów filozoficznych, to i tutaj nie mogło chodzić o bezwzględną ścisłość. Dlatego np. skoro prof. Deussen mówi w tekście angielskim o przestrzeni, czasie i przyczynowości jako o „forms of perception“ (w *Metafyzyce* swojej nazywa wszystkie trzy *Anschauungsformen*), to tłumacz, korzystając z okoliczności, że angielskiemu „perception“ najlepiej odpowiada polskie „spozrzeganie“, oddał termin ten przez „formy spostrzegania“, nie mając zresztą ani pretensyi, ani ochoty wkraczać na śliskie pole polskich przekładów niektórych terminów kantowskich.

5) Jeżeli w bibliografii (indeks) spostrzeże czytelnik brak tej lub owej, znanej sobie skądinąd książki, niech będzie przekonany, że zawsze był powód po temu, aby ją opuścić. — Jedno czy dwa dzieła, które ukazały się w ciągu ostatnich dwóch lat (rękopis gotów był już w r. 1911) nie mogły być uwzględnione. Należy tu np. nowy przekład *Bhagavadgity* prof. Schroedera, albo ostatnia książka Wallesera o historycznym rozwoju filozofii buddyizmu.

Wyciąg ze statutu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Celem Towarzystwa jest popieranie pracy naukowej w zakresie umiejętności filozoficznych i szerzenie wiedzy filozoficznej.

Do osiągnięcia tego celu służą: a) wspólne roztrząsanie zagadnień filozoficznych, b) odczyty, c) wydawnictwa, d) gromadzenie środków naukowych.

Członkowie Towarzystwa dzielą się na czynnych, wspierających i założycieli.

Członkiem czynnym zostaje każdy, kogo Wydział Towarzystwa jednomyślną uchwałą przyjmie i kto zobowiąże się uiszczać na cele Towarzystwa roczną wkładkę w kwocie 12 kor.

Członek czynny jest obowiązany przynajmniej raz w ciągu lat pięciu wziąć istotny udział w pracach Towarzystwa, wygłaszając lub przedkładając na piśmie odczyt, referat, komunikat albo tezy pod dyskusję; od obowiązku tego jest wolny, kto w czasie tym ogłosi drukiem pracę z zakresu filozofii i jeden jej egzemplarz przesła Towarzystwu.

Członkiem wspierającym staje się każdy, kto zobowiąże się uiszczać na cele Towarzystwa roczną wkładkę w tej samej co najmniej wysokości, jaka jest ustanowiona dla członków czynnych.

Członkiem założycielem staje się każdy, kto na cele Towarzystwa złoży jednorazowo kwotę co najmniej 100 koron albo dar w książkach, przyrządach i t. p. tej samej wartości. Członkowi założycielowi mogą uchwałą Wydziału być przyznane prawa członka czynnego.

Wszyscy członkowie mają prawo: a) bezpłatnego wstępu na odczyty urządzone przez Towarzystwo, b) bezpłatnego otrzymywania wydawnictw Towarzystwa, jednak w wartości nieprzekraczającej wysokości wkładki rocznej.

Członkowie czynni mają nadto prawo: a) uczestniczyć w zebraniach, urządzanych celem roztrząsania zagadnień filozoficznych, b) korzystać ze zbiorów Towarzystwa, c) wybierać i należeć po Wydziału.

Dotąd wyszły nakładem Towarzystwa następujące publikacje:

I. Hume. „Badania dotyczące rozumu ludzkiego”. Przekład dr. J. Łukasiewicza i prof. dra K. Twardowskiego. Lwów, 1905, str. 248. Cena 3 kor.

II. Kant. „Uzasadnienie metafizyki moralności”. Przekład prof. dra M. Wartenberga. Lwów, 1906, str. 113. Cena 1⁵⁰ kor.

III. Wł. Bieganski. „Wnioskowanie z analogii”. Lwów, 1909, str. 82. Cena 1⁵⁰ kor.

IV. Dr. Adam Stögbauer. „O wyobrażeniach ogólnych”. Lwów, 1910 str. XI. 137. Cena 2 kor.

V. Dr. Juliusz Kleiner. „Pojęcie idei u Berkeley’a”. Lwów, 1910, str. 20. Cena 0⁵⁰ kor.

VI. Kant. „Krytyka praktycznego rozumu”. Przekładu dokonał Feliks Kierski. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył prof. dr. M. Wartenberg. Lwów, 1911, str. XXXI+224. Cena 3 kor.

VI. a. Prof. dr. M. Wartenberg. „O Kantowskiej Krytyce praktycznego rozumu i jej stosunku do Krytyki czystego rozumu”. Osobne odbicie z VI. tomu Wydawnictwa Polskiego Tow. filozoficznego we Lwowie. Lwów, 1911, str. 30. Cena 0⁵⁰ kor.

VII. Dr. Zygmunt Zawirski: „O modalności sądów”. Lwów, 1914, str. 108. Cena 2 kor.

Odczyty filozoficzne: 1. Dr. Marian Borowski: „Humanistyczne i empiryczne pierwiastki w nauce”. Lwów, 1913, str. 20. Cena 1 kor.

„Ruch filozoficzny“

miejszecznik wychodzący we Lwowie pod redakcją
Prof. Dra K. Twardowskiego od stycznia 1911. r.

zawiera następujące działy:

I. Krótkie artykuły, zajmujące się najwybitniejszymi objawami ruchu filozoficznego i najznakomitszymi jego przedstawicielami, dalej sprawami organizacyi pracy naukowej na polu filozofii (sprawy bibliografii i terminologii, zjazdy, kongresy, towarzystwa i t. p.) oraz zagadnieniami z zakresu dydaktyki nauk filozoficznych.

II. Zwiewze sprawozdania z dzieł i monografii, obejmujące całokształt polskiej twórczości filozoficznej i ważniejsze dzieła obce.

III. Przegląd czasopism, podający krótką treść artykułów, umieszczo-nych w czasopismach filozoficznych.

IV. Bibliografie, zawierającą wykaz najnowszych publikacji filozofi-
cznych, pojawiających się w kraju i zagranicą.

V. Sprawozdania z prac i obrad Towarzystw filozoficznych i pokrewnych.

VI. Wiadomości bieżące o odczytach, wykładach, konkursach, uczel-
niach i tym podobnych sprawach, o ile dotyczą filozofii, oraz wiadomości
osobiste.

Przenumerata „Ruchu filozoficznego“ wynosi: całorocznie koron 18,
półrocznie koron 9.

Każdy prenumerator „Ruchu filozoficznego“ otrzymuje bezpłatnie „Prze-
gląd filozoficzny“.

Redakcja i Administracja: Lwów, Uniwersytet. — Filia Redakcyi
w Warszawie: Dr. Wł. Weryho, ul. Piękna 44.

„Przegląd filozoficzny“

kwartalnik wychodzący w Warszawie pod redakcją
Dra Wład. Weryho od roku 1897

zawiera następujące działy:

I. Artykuły i rozprawy oryginalne z metafizyki, teorii poznania, logiki,
metodologii, psychologii, etyki, estetyki, historii filozofii oraz ze wszystkich
nauk specjalnych, o ile w nich zawiera się uogólnienie syntetyczne, krytyka
pojęć i metod, albo też, jeżeli badane są podstawy i prawa, normujące ich
rozwoj, aby w ten sposób utrzymać wielce pożądane wzajemne na siebie od-
działywanie filozofii i nauk szczegółowych.

II. Dział krytyczny, obejmujący rozbiory dzieł i rozpraw z wyżej wy-
mienionych dziedzin umysłowości ludzkiej. Przegląd nauk szczegółowych. Prze-
gląd systemów współczesnych.

III. Autoreferaty.

Przenumerata „Przeglądu filozoficznego“ wynosi całorocznie koron 18,
półrocznie koron 9.

Każdy prenumerator „Przeglądu filozoficznego“ otrzymuje bezpłatnie
„Ruch filozoficzny“.

Redakcja i Administracja: Warszawa, Piękna 44. — Filia Redakcyi
we Lwowie: Prof. Dr. K. Twardowski, Lwów, Uniwersytet.

Członkowie „Polskiego Towarzystwa filozoficznego“ we Lwowie otrzy-
mują oba pisma za prenumeratą całoroczną 9 koron.

- Ajdukiewicz Kazimierz Dr. W sprawie odwracalności stosunku wynikania. — Warszawa, 1913.
- Bandrowski Bronisław Dr. O metodach badania indukcyjnego. Szkic historyczny. — We Lwowie, 1904.
- Tenże: O analizie mowy i jej znaczeniu dla filozofii. — W Rzeszowie, 1905.
- Borowski Marian Dr. O pojęciu konieczności. — Warszawa, 1910.
- Lukasiewicz Jan Prof. Dr. Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny. Rozprawa nagrodzona na konkursie Przeglądu filozoficznego. — Warszawa, 1906.
- Tenże: O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. — Kraków, 1910.
- Tenże: O twórczości w nauce. — Kraków, 1911.
- Tenże: Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung. — Kraków, 1913.
- Tenże: W sprawie odwracalności stosunku racji i następstwa. — Warszawa, 1913.
- Twardowski Kazimierz Prof. Dr. Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes. — Wien, 1892.
- Tenże: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. — Wien, 1894.
- Tenże: Wyobrażenia i pojęcia. — Lwów, 1898.
- Tenże: Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki. — Lwów, 1901.
- Tenże: O filozofii średniowiecznej wykładów sześć. — Lwów, 1910.
- Tenże: O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych. — Warszawa, 1910.
- Tenże: O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki. — Kraków, 1911.
- Tenże: Psychologia bez przyrządów. — Kraków, 1911.
- Tenże: O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju. — Warszawa, 1913.
- Wartenberg Mściśław Prof. Dr. Kants Theorie der Kausalität. — Leipzig, 1899.
- Tenże: Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung. — Leipzig, 1900.
- Tenże: Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus. — Leipzig, 1904.
- Tenże: Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki. — Kraków, 1902.
- Witwicki Władysław Dr. Analiza psychologiczna objawów woli. — We Lwowie, 1904. Osobne odbicie z Archiwum naukowego, wydawnictwa Towarzystwa dla popierania nauki polskiej. Dział I. Tom II. Zeszyt 5.
- Tenże: W sprawie przedmiotu i podziału psychologii. — Kraków, 1911.
- Tenże: William James jako psycholog. — Warszawa, 1913.
- Zawirski Zygmunt Dr. Ilość praw kojarzenia przedstawień. Szkic historyczno-psychologiczny. — Rzeszów, 1910.
- Tenże: Przyczynowość a stosunek funkcjonalny. Rozprawa nagrodzona na konkursie Przeglądu filozoficznego. — Warszawa, 1912.
- Vaihinger Jan Prof. Dr. Filozofia Nietzschego, przełożył Prof. Dr. K. Twardowski. — Lwów, 1904.
- Fechner G. T. Książeczka o życiu pośmiertnym, przełożył B. Mączewski. Przekład przejrzał i wstępem zaopatrzył Prof. Dr. K. Twardowski. — Lwów, 1907.
- Schopenhauer Artur. O wolności ludzkiej woli. Przełożył z oryginału oraz wstępem, objaśnieniami i słowniczkiem filozoficznym zaopatrzył Dr. Adam Stögbauer. — Warszawa, 1908.
- Lotze H. Zarys metafizyki. Przełożył Dr. Adam Stögbauer. — Warszawa, 1910.
- Platon. Uczta. Dyalog o miłości. Przełożył, wstępem poprzedził i objaśnieniami opatrzył Dr. Władysław Witwicki. — Lwów, 1909.
- James William. Filozofia wszechświata (A Pluralistic Universe). Z oryg. ang. tłumaczył Dr. Władysław Witwicki. — Lwów 1911.





253291

12.