

Piotr Kłodkowski

HOMO MYSTICUS HINDUIZMU I ISLAMU



Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

DIALOG



Piotr Kłodkowski

**HOMO MYSTICUS
HINDUIZMU I ISLAMU**

MISTYCZNY RUCH BHAKTI I SUFIZM

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG



Redakcja i korekta
Bronisława Dziejic-Wesołowska

Skład i łamanie
Magdalena Dziekan

Publikacja dofinansowana przez Komitet Badań Naukowych

© Copyright by Wydawnictwo Akademickie DIALOG

ISBN (ePub) 978-83-8002-291-1

ISBN (Mobi) 978-83-8002-295-9

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./fax 022 620 87 03
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
www.wydawnictwodialog.pl

Skład wersji elektronicznej: Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

[Virtualo Sp. z o.o.](#)

Spis treści

- [Dedykacja](#)
- [Słowo wstępne](#)
- [Rozdział I. Filozoficzna interpretacja doświadczenia mistycznego](#)
- Rozdział II. Geneza mistycznego ruchu bhakti (*Od Rygwedy do Bhagawadgity*)
- Rozdział III. Bóg miłości i filozofii (O nirgunicznym i sagunicznym bhakti)
- Rozdział IV. Mistyczny labirynt islamu – sufizm
- Rozdział V. Gnoza i wcielenie
- Słownik terminów
- Bibliografia
- Przypisy

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Wszystkie rozdziały dostępne w pełnej wersji książki.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Moim Rodzicom tę książkę poświęcam

SŁOWO WSTĘPNE

Doświadczenie mistyczne uznawane jest w wielu religiach za jeden z najdoskonalszych dowodów istnienia Absolutu. Jednak bezpośredni kontakt z tym, co nie uwarunkowane, dany jest jedynie nielicznym, spośród których bardzo mała część gotowa jest przekazać relację o swoim doświadczeniu. Nierzadko ów opis staje się w późniejszym okresie nie tylko świadectwem spotkania Boga i człowieka, ale także wzorcem literackim dla przyszłych pokoleń.

Homo mysticus hinduizmu i islamu jest zarówno analizą zapisu doświadczenia mistycznego w tych dwóch religiach oraz myśli filozoficznej z nim związanej, jak i omówieniem części literatury pisanej w językach Orientu. Treść tłumaczeń przytaczanych tekstów pisanych w językach hindi, urdu, arabskim, perskim i tureckim, które uznaje się za mistyczne, może wydawać się dość odległa od tego, co mają nam do powiedzenia mistycy chrześcijańscy. Chodzi tu także o trudności dotyczące oddania w języku polskim wyrażeń i terminów filozoficznych niemających ścisłych odpowiedników w żadnym z języków europejskich. Jest to skutek między innymi odmiennego sposobu myślenia o mistryce.

Utwory poświęcone Kryszenie i Radsze, indyjskie poematy sufickie sławiące piękno pieprzyka, wiersze poetów muzułmańskich opisujące smak wina nie zawsze były uznawane za mistyczne przez samych hindusów i muzułmanów. Stosowanie wyrafinowanego szyfru przez autorów było powodem wielu nieporozumień i sporów wśród późniejszych interpretatorów. Zwolennicy poetów mistyków nie mieli jednak wątpliwości, co do rzeczywistej treści utworów, widząc w nich wzorec mistycznej więzi łączącej człowieka z Absolutem.

W rozdziałach III i IV umieściłem przykłady poezji hinduistycznej i muzułmańskiej ilustrujące powyższe rozważania oraz propozycje możliwych interpretacji poszczególnych utworów. W tym miejscu muszę się zastrzec, że nie będąc w żadnej mierze poetą nie roszczę sobie pretensji do oddania doskonałości estetycznej tłumaczonych utworów. Staram się

raczej pokazać różnorodność opisu oraz interpretacji doświadczenia mistycznego w hinduizmie i islamie, które znajdują swój wyraz w poezji.

Rozdziały *Bóg miłości i filozofii (o sagunicznym i nirgunicznym bhakti)* oraz *Mistyczny labirynt islamu-sufizm* są rdzeniem całej pracy. Pierwszy z nich przedstawia złożoność mistycznej drogi bhakti¹ – ruchu pobożności, który rozkwitał w całych Indiach w okresie średniowiecza. Większość utworów poetów-mistyków północy tworzących w języku hindi tłumaczyłem osobiście na polski, natomiast w przypadku poetów z południa korzystałem z istniejących już przekładów bądź dokonałem tłumaczenia z języków europejskich. Rozdział IV poświęcony jest wybranym mistycznym poematom miłosnym pisanym na terenie Indii w języku hindi. Przy prezentacji myśli sufickiej odwołałem się do utworów pisanych po arabską turecku czy persku, ale cytaty podawałem w istniejących już tłumaczeniach na polski.

Chociaż obydwie rozdziały traktują o poetach mistykach żyjących w okresie średniowiecza, to jednak w drugim z nich pojawia się postać Muhammada Allamy Iqbalu tworzącego już w naszym stuleciu. Uznawany jest przez muzułmanów za jednego z największych współczesnych filozofów, który dokonał godnej uwagi analizy myśli sufickiej, jak również przyczynił się do obecnego renesansu islamu.

Jakkolwiek w rozdziale III wspominam o rozwoju nurtu pobożności, to samą genezę bhakti omawiam w rozdziale II. W nim prezentowana jest ewolucja koncepcji ofiary, która jak mierniam, miała ogromny wpływ na samą ideę pobożności średniowiecznej.

Rozdział I jest próbą wyjaśnienia różnic występujących przy interpretacji samej koncepcji mistyki w chrześcijaństwie, hinduizmie i islamie, jako że głębsze poznanie jednej tradycji może dokonać się m.in. dzięki porównaniu jej z inną tradycją. Dlatego też zostały w tym rozdziale zestawione trzy ścieżki mistyczne – hinduizmu, islamu i chrześcijaństwa. Oczywiście ostatnia z nich stanowi jedynie tło dla dwóch pozostałych, które z założenia zawsze występują na pierwszym planie. Korzystałem tu z metody Barthwala², który prezentując ruch bhakti, opisuje go w odniesieniu do niektórych twierdzeń mistyków muzułmańskich i chrześcijańskich po to, by mocniej podkreślić specyfikę religii miłości w hinduizmie oraz pokazać podobieństwa i różnice wynikające z odmiennej interpretacji doświadczenia mistycznego. Podobną drogą

podąża także Burckhardt³ opisując fenomen sufizmu na tle nauki mistyków chrześcijaństwa i hinduizmu.

Rozdział V jest nawiązaniem do idei opisywanych w rozdziale I. Przedstawiłem tu dwie fundamentalne koncepcje – gnozy i wcielenia uwypuklające odmienność dróg mistycznych chrześcijan, sufich i bhaktów. Jest to próba skonstruowania swego rodzaju mapy mistycznej, na której znajdują się drogi wiodące adepta ku Absolutowi. Fakt umieszczenia na niej sugerowanych mistycznych punktów omawianych religii, jak również chrześcijaństwa pozwoli ostrzej zarysować kontury mistyki hinduistycznej i muzułmańskiej. Prawo kontrastu służy tu przede wszystkim lepszemu zrozumieniu, kim jest *homo mysticus* bhakti i sufizmu.

Chciałbym także w tym miejscu wyrazić moją wdzięczność o. prof J. A. Kłoczowskiemu OP, którego seminaria zainspirowały mnie do napisania *Homo mysticus*, jak również złożyć podziękowania pp. dr hab. J. Pstrusińskiej, dr A. Krasnowolskiej i dr hab. L. Trzcieskiemu, których cenne, krytyczne uwagi pomogły mi w ostatecznej redakcji książki. Oczywiście za wszelkie błędy i niedociągnięcia może być odpowiedzialny jedynie sam autor.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Piotr Kłodkowski

ROZDZIAŁ I

FILOZOFICZNA INTERPRETACJA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

1

Mistyka i doświadczenie mistyczne mogą być różnie rozumiane w tradycjach chrześcijańskiej, muzułmańskiej i hinduistycznej. Przyjęta, bowiem koncepcja teologiczna i antropologiczna ma wpływ na przedstawienie doświadczenia mistycznego oraz rozumienie samego pojęcia mistyki.

Mistycy swoje doświadczenie Boga (Absolutu, Wszechjaźni etc.) wyrażają w określonym języku za pomocą pojęć, których sensy są niejednokrotnie bliżej dookreślane, tak, więc ich świadectwo można rozważać z pozycji filozofii czy teologii wchodzącej w skład konkretnej tradycji religijnej lub quasi-religijnej. Trudności powstają wtedy, gdy doświadczenie mistyczne zostanie wyizolowane z tła kulturowego, w którym musi występować. Całkowicie osobne, z niczym niezwiązane nie podlega wtedy łatwej weryfikacji ani ocenie. Staje się swego rodzaju propozycją, którą można jedynie przyjąć lub odrzucić. Jak sugeruje jednak M. Gogacz, tego rodzaju izolacja doświadczenia mistycznego jest nieporozumieniem. „Żaden, bowiem mistyk nie twierdzi, że on jest tym doświadczeniem, lub że tym doświadczeniem jest Bóg... To jest coś, co dzieje się między człowiekiem i Bogiem. Doświadczenie mistyczne nie jest wobec tego człowiekiem lub Bogiem, nie jest samodzielny bytem. Jest przeżyciem człowieka i to bardzo specjalnym przeżyciem; jest świadomym ujęciem obecności Boga wewnątrz człowieka.”²⁴ Niemniej jednak samo określenie „mistyka”, nawet bez uwzględniania zasadniczych różnic między poszczególnymi wyznaniem, kryje w sobie różne możliwości interpretacji. Dzięki ustaleniu tego, jak rozumie się fenomen religii, możemy w przybliżeniu stwierdzić, czym jest i jaką pełni w niej funkcję *homo mysticus*.

Biorąc pod uwagę niektóre ujęcia filozofów negujących niezależne funkcjonowanie systemu religijnego, należy pamiętać, że w ich ocenie wszelkie rozważanie problemu mistyki byłoby jedynie rozważaniem swego rodzaju nieskończonego ciągu iluzji duchowej przejawiającej się, co pewien czas w historii. Złożoność fenomenu mistyki mogłaby być wtedy jedynie tożsama ze złożonością psychiki człowieka, a nie tajemnicą dialogu Absolut-stworzenie. Koncepcje redukcjonistyczne, bowiem – jak onegdaj sugerował Mircea Eliade – ujmujące religie bądź, jako system etyczny, „świadomość fałszywą” (Ludwik Feuerbach), bądź „dzieło przestraszonych” (Fryderyk Nietzsche) i sprowadzające ów fenomen do czegoś „bardziej podstawowego”, nie są w stanie ująć istoty *homo religiosus*. Albowiem zanegowanie autonomicznego istnienia religii przez chociażby zwolenników tzw. redukcjonizmu ontycznego nie jest, jak pisze J. A. Kłoczowski, pierwotnie negacją Boga, lecz przede wszystkim negacją człowieka religijnego. „Ateizm, który jest właśnie taką redukcyjną interpretacją religii, w którym człowiek jest podporządkowany Bogu, nie jest miejscem, gdzie człowiek mógłby uzyskać pełnię swojego rozwoju. Człowiek religijny jest niepełny w swoim bycie, rozmija się ze swoją własną istotą”.⁵ Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Odpowiedzią na wspomniane idee redukcjonistyczne jest fenomenologia religii, która stara się dotrzeć do samej jej istoty, opisując zjawisko religijne tak, jak się ono jawi (por. Husserlowski wgląd w istotę rzeczy). Kluczowymi pojęciami tej dziedziny badań są m.in. wprowadzony przez Rudolfa Ottona *numinosum* oraz dualizm *sacrum* — *profanum* spopularyzowany przez Eliadego.⁶ Istota religii w ujęciach fenomenologów nie zasadza się na pewnej koncepcji Boga, ile raczej na określonym stosunku do świętości wyrażonym w odczuciu czy kontemplacji. Uznanie czegoś za święte oznaczałoby w takim razie specjalny rodzaj wartościowania. Co prawda kategoria świętości może być naturalnie w pewien sposób związana chociażby z etyką, ale sama pozostaje całkowicie niezależna. Zawiera w sobie specyficzny element, który wymyka się wszelkim dokładnym określeniom racjonalnym – jest czymś niewysłowionym.

Bez owego elementu *sacrum*, jak przekonuje nas Eliade, nawiązując do myśli Rudolfa Otto, religia w ogóle nie jest religią. Człowiek każdej epoki jest w rzeczywistości *homo religiosus*, jako że *sacrum* wpisane jest w samą

strukturę człowieczeństwa. Może naturalnie w pewnych okresach rozwoju kultury być przykryte warstwą *profanum*, nigdy jednak nie przestaje istnieć. Co więcej, ma właśnie moc przejawiania się w historycznym świecie *profanum*, które stanowi w pewien sposób warunek konieczny obecności *sacrum*. Czyli przez to, co skończone i historyczne, manifestuje się to, co nieskończone i ponadhistoryczne. Paradoksalnie *sacrum* stanowi, więc nie tylko „fundamentalną kategorię antropologiczną”, lecz jest również rzeczywistością „transpersonalną”, która w żaden sposób nie może być zredukowana jedynie do treści ludzkiej świadomości; ma, bowiem swój obiektywny byt. Jeśli przyjmujemy powyższą interpretację fenomenu religii, to zmuszeni jesteśmy w związku z tym postawić zasadnicze pytanie: czym wobec tego jest mistyka i jak należy rozumieć jej relację do owej fundamentalnej kategorii antropologicznej? Nie wchodząc na razie bliżej w zagadnienie istotnych różnic teologicznych między poszczególnymi religiami, można jednak opierając się na koncepcji fenomenologicznej przedstawić ogólnie zjawisko mistyki w odniesieniu do każdej tradycji kulturowej.

Mystyką nazwalibyśmy, więc niezwykle intensywnie uświadomione przeżycie *sacrum* „we wnętrzu” człowieka, jako najwyższej lub jedynej wartości.

Nie oznacza to bynajmniej, że uznaje się tylko jeden rodzaj mistyki w oderwaniu od podłoża kulturowego. Wartość *sacrum* inaczej będzie rozumiana w religiach mistycznych, w których niekoniecznie jest mowa o dialogu między mistykiem a Absolutem, inaczej zaś w religiach profetycznych uznających odrębność substancjalną podmiotu i przedmiotu doświadczenia mistycznego. Niemniej w obu tradycjach istnieć będzie wspólny element – owo świadome uczestnictwo w samym centrum świętości. *Homo mysticus* byłby tym, który głęboko doświadczył obecności Najwyższej Wartości (lub Jedynej Wartości) będącej źródłem sakralności świata.

Można oczywiście założyć, że mistyka obejmuje swym zasięgiem nie tylko obszar ściśle religijny. Wtedy zamiast świadomego ujęcia obecności Boga mamy do czynienia z doświadczeniem głębi swojej jaźni, uczestnictwa w bycie niedającej się opisać Rzeczywistości czy odczucia lęku bytowania. W takim rozumieniu za mistyków areligijnych można by

uznać Edwarda Stachurę czy Henryka Elzenberga. W pierwszym przypadku spotkanie z Nieokreślonym nosiłoby znamię estetyczne, w drugim aksjologiczne⁷. Wątpliwy jednak wydaje się fakt akceptowania tego rodzaju przeżycia i określenia go, jako doświadczenia *stricte* mistycznego przez mistyków wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej, hinduistycznej lub muzułmańskiej. W najlepszym razie byłoby to preludium do rzeczywistej *via mystica*, a w skrajnej ocenie przykład subiektywnej ułudy. Tego typu przeżycie można by więc zaliczyć do swoistej mistyki nienuminotycznej.⁸

Zasadniczą sferą występowania mistyki jest jednak religia. Tutaj właśnie mamy do czynienia z pewną relacją między świadomym siebie stworzeniem a Absolutem. W zależności od tego, jak opiszemy ową relację i jej człony w języku filozofii Wschodu lub Zachodu, taką otrzymamy interpretację doświadczenia mistycznego.

2

W hinduizmie wyróżnić można dwa sposoby określenia Bytu Absolutnego. Gdy jest on rozumiany osobowo (Iśwara i w zależności od odłamu wyznaniowego: Wisznu, Siwa, Radhaswami etc.) jako przyczyna sprawcza świata, który się z niego wyłonił, to stosunek Absolut—stworzenie należałoby nazwać panenteizmem — Bóg jest funkcją, świata (F. Tokarz). Tego rodzaju ujęcie Boga jest charakterystyczne dla wielu zwolenników ruchu bhakti – Śibadajala, Nanaka (ale już nie Kabira), których głównym celem jest połączenie się z Nim przez miłość. Gdy Absolut nie jest natomiast rozumiany jako Osoba i nie używa się pojęcia „Iśwara” w sensie panenteistycznym, to wzajemną relację Bóg-stworzenie można określić jako teopantyzm – świat jest funkcją Boga (F. Tokarz).⁹ Oba terminy są bardziej dokładne niż mylące słowo „panteizm” używane w stosunku do systemów indyjskich.

W pierwotnej wedancie uznawano, że Byt Absolutny przemienił się w świat empiryczny tzw. przemianą rzeczywistą (*parinama*). Oczywiście Byt Absolutny nie przeszedł w cały świat. Ten jest rzeczywisty i stanowi jedność z Absolutem, który jest jego przyczyną sprawczą i materialną. W młodszej wedancie dokonano licznych korekt wcześniejszego ujęcia stosunku Absolut-stworzenie. Śankara zdecydowanie odrzucał twierdzenie,

że świat empiryczny i dusza indywidualna (*dziwa*) istnieją niezależnie od siebie. Owszem, na niższym poziomie wiedzy mistycznej można mówić o osobowym kontakcie adepta z bóstwem, jednak według wiedzy wyższej, ostatecznej, nie ma różnicy ontologicznej między Brahmanem (wszechprzenikająca siła kosmiczna lub Jaźń świata) a Atmanem (*apex mentis* duszy lub jaźń wewnętrzna). Dlatego wyrażenie *tat twam asi* (ty jesteś Tym) należałoby rozumieć, jako określenie tożsamości podmiotu i przedmiotu. Oczywiście jaźń indywidualna jest na pewien sposób realna. W doświadczeniu jawy jaźń postrzega swą odmienność w stosunku do innych jaźni oraz obiektów fizycznych. Także doświadczenie pamięci wykazuje, że istnieje konkretna jaźń mogąca scalać różne zmienne stany w jedną świadomość.¹⁰ Tak więc na płaszczyźnie rzeczywistości zjawiskowej istnieje wielość jaźni, jednak sama jaźń wewnętrzna stanowiąca jedność z Brahmanem jest faktem ontologicznym, nie należy do świata zjawisk. Śankara postuluje pewien poziom „przytomności” równoznaczny ze stanem „zdarcia iluzji wielości”, w którym zanika rozróżnienie na podmiot i przedmiot. W takim wypadku samego Brahmana można określić, jako czysty akt świadomości.¹¹ Świat i *maja* – przyczyna świata, nie są bynajmniej według Śankary czystą iluzją, urojeniem umysłu. Nie są bytem ani niebytem, lecz czymś, czego nie da się wysłowić.

Filozofia Śankary nie została jednak powszechnie zaakceptowana. Na przykład Ramanudża, przedstawiciel kierunku nazywanego warunkowym niedualizmem, uznał teorię czystej świadomości za bezsensowną. Twierdził, że rozróżnienie podmiot—przedmiot jest zasadnicze dla świadomości i nie ma możliwości zanegowania faktu, który jest oczywisty. Może istnieć naturalnie pewien wyższy stopień percepcji, dzięki któremu jaźń postrzega Brahmana i swoją z nim jedność, ale sam fakt postrzegania zakłada istnienie rzeczywistej relacji między jej faktycznymi członami.

Według Ramanudży Byt absolutny rozwinął się w świat nie iluzyjnie, ale poprzez przemianę rzeczywistą zwaną *parinama*. Tak, więc dusze indywidualne i świat zjawiskowy są przymiotami Brahmana, jego „ciałem”. Nie istnieje ontologiczna tożsamość między Absolutem a świadomym stworzeniem. Twierdzenie *tat twam asi* trzeba więc rozumieć jako wyznacznik podobieństwa, a nie identyczności.

Wśród pozostałych filozofów wedanty obok Nimbarki i Wallabhy oraz wspomnianych już Śankary i Ramanudży jedynie Madhwa opracował system znacznie różniący się od pozostałych. Przyjmuje on, bowiem nie jeden ostateczny pierwiastek, z którego wyłonił się świat empiryczny, lecz trzy rzeczywistości istniejące odwiecznie. Sąto uosobiony Brahman-Iśwara Wisznu, dusze indywidualne – *cit* albo *dziwa*, oraz element nie duchowy. Ten ostatni obejmuje zarówno odwieczne *Wedy* jak i czas, a także *prakryti* — przyrodę lub naturę, z której to drogą ewolucji rozwija się świat materialny. Chociaż więc materia i dusze nie zostały przekształcone z Iśwary, to jednak są od niego całkowicie zależne. Upaniszadowe twierdzenie *tat twam asinależy* wobec tego tłumaczyć „ty należysz do niego (Iśwary)”. W wyzwoleniu dusza indywidualna i Absolut zachowują całkowitą odrębność. Madhwa przyjmuje również teorię predestynacji. Jak sugeruje Glasenapp, był on jedyny wśród filozofów indyjskich, który akceptował myśl „potępienia niektórych potępionych na całą wieczność”¹².

Wedanta była zasadniczą podstawą filozoficzną średniowiecznej grupy adeptów mistyki apofatycznej (w definicji Diego (c) Copyright weselelektroniczne) *nirguna* (sans. *nir* – bez, *guna* – cecha, przymiot). W swoim języku opisującym drogę ku Absolutowi stosowali jednak nie tylko elementy ścieżki wedantycznej, ale sięgali również do pomysłów szkoły sankhji i jogi, poddając je czasami pewnym modyfikacjom. Nirguniści nazywali siebie unitarianami. Znaczy to, że w postrzeganym przez siebie świecie wszędzie widzieli Boga. Nie sugerowali jednak, że wielość jest nierzeczywista, że nie posiada istnienia *per se*. Owszem, twierdzili, iż stworzenie-wielość jest istniejące, tyle że nie posiada niezależnej od Boga egzystencji¹³. W Jego bycie wielość ma swój byt, w Jego rzeczywistości posiada swą własną rzeczywistość. Bóg przebywa we wszystkim, dlatego każde najmniejsze stworzenie, jakkolwiek mało znaczące, ma swój udział w nieskończoności Absolutu.

Mimo jednak wspólnej nazwy nie każdy ze zwolenników nirguny akceptował ten sam punkt widzenia na relację między Absolutem a człowiekiem. Kabir, najczęściej łączony z nurtem adwajtawedanty, a także inni poeci-mistycy jak Dadu, Sundardas czy Bhikha uznawali, że każda istota ludzka posiada w sobie boską doskonałość.¹⁴ Dusza indywidualna jest doskonale identyczna z Bogiem, Absolutem w swojej

całości, jak równiej jest „całością” Boga. Jedynym problemem jest nieświadomość człowieka, który nie jest w stanie pojąć tej prawdy. Kiedy jednak odrzuci iluzję świata fenomenalnego i rozpozna tożsamość swej własnej rzeczywistości z Rzeczywistością Absolutną zrozumie, że tak naprawdę nigdy się od niej nie różnił. Sam stan nieświadomości nie zmienia oczywiście statusu ontologicznego pozornie niezbawionej duszy — faktycznie, bowiem nigdy nie zaistniał realny podział na niezależną jaźń i Absolut.

Natomiast pozostali wyznawcy kierunku zwanego nirgun-bhakti, tacy jak Śibadajal, Pranath, Nanak czy Babalal, mimo iż akceptowali stan uczestnictwa jednostki w boskiej naturze, nie widzieli w niej Absolutu jako całości. „Dusza indywidualna – powiedzieliby – jest Bogiem, ale nie jest Jego całością”.¹⁵ Śibadajal tak wyjaśniał różnicę pomiędzy Surat (*dziwaatma* – jaźń) a Radhaswami (*Paramaatma* – uosobiony Absolut). Surat jest jednością Bogiem pod względem natury, ale nie pod względem „wielkości”. Jeśli by przedstawić Surat jako kroplę wody, to Bóg jest oceanem. I tak jak kropla posiada wszystkie właściwości oceanu, podobnie *dziwaatma* zawiera w sobie wszystkie właściwości *Paramaatmy*. Innymi słowy – *dziwaatma* jest tym samym co *Paramaatma*, tyle że w mniejszej skali. Oczywiście w stanie wyzwolenia nie ma mowy o zatarciu różnicy między jaźnią a Bogiem. „Lepiej smakować cukier niż być cukrem”-powiedzieliby zwolennicy niemonistycznego odłamu nirguny.

Jeśli w przypadku religii takich jak hinduizm i buddyzm nie istnieje faktycznie jedna święta księga, która stanowiąc teologiczną podstawę ortodoksji mogłaby w pewien sposób regulować opis doświadczenia mistycznego, to w religiach zwanych profetycznymi (judaizm, chrześcijaństwo, islam) fakt akceptowania jednorazowego lub ciągłego objawienia zakodowanego w Piśmie ogranicza do pewnego stopnia możliwość interpretacji i przekazu *visio mystica*. Samo formalne uznanie świętych *Wed* przez filozofów-mistyków hinduizmu było wystarczającą legitymacją umożliwiającą włączenie ich do szerokiego obszaru ortodoksji. Nigdy nie istniała w hinduizmie „ostateczna instancja” mogąca skorygować opis doświadczenia mistycznego pod kątem powszechnego objawienia danego wszystkim wyznawcom. Każdy, więc kierunek

filozoficzny z całym swym aparatem pojęciowym mógł bez trudności zostać uznany za prawowierny i służyć za pomoc w interpretacji wizji mistycznej. Objawienie indywidualne potencjalnie mogło zostać wobec tego uznane w każdej chwili za objawienie powszechne. Jeśli więc w chrześcijaństwie czy islamie teologia w pewien sposób kształtuje mistyków, to w hinduizmie mistycy tworzą teologię.

3

W islamie mistyka jest – według samych muzułmanów – nieodłącznie związana z przekazem koranicznym i działaniem Proroka. *Tarika*, droga duchowa zwykle określana mianem *tasawwuf* nigdy nie może być oddzielona, jak sugeruje Seyyed Hossein Nasr, od prawa koranicznego – szariatu.¹⁶ Wielu sufich, zwłaszcza z zakonu szazilija, przedstawiało związek między owymi dwoma zasadami islamu za pomocą geometrycznego symbolu koła. Okrąg w tej symbolice oznacza szariat obejmujący zasięgiem wszystkich muzułmanów, promienie (zwane *turuk* – 1. mn. od *tarika*) są rozumiane, jako różne drogi duchowe prowadzące do centrum – *hakika*, będącym boskim źródłem zarówno szariatu, jak i tariki. Liczba promieni nie może być ograniczana, gdyż jak powiadają sufi, „istnieje tyle dróg do Boga, ilu jest potomków Adama”. Tak więc dzięki podporządkowaniu się szariatowi (pobytowowi na obwodzie koła) można wybrać właściwą drogę duchową (odszukanie odpowiedniego promienia).¹⁷ Im bliżej są promienie w stosunku do centrum, tym bliższe są w stosunku do siebie. Po zbiegnięciu się w boskim centrum przestają być promieniami.

Sam fakt odmienności dróg dojścia do „boskiego źródła” był niemniej powodem rozmaitych koncepcji teologicznych i antropologicznych. Interpretowano często sufizm na sposób panteistyczny (z tymi zarzutami spotkała się filozofia Ibn ' Arabiego czy al-Halladża), panenteistyczny lub teopantyczny. Sugerowano, że jest mieszanką myśli neoplatońskiej, zoroastryjskiej, buddyjskiej i wedantycznej. Oczywiście sami muzułmanie odrzucali tego rodzaju osądzenia, nie wątpiąc, iż sufizm jest owocem muzułmańskim. Jak wyjaśnia Titus Burckhardt, sufizm będąc ezoterycznym aspektem islamu ma w sobie moc asymilowania niektórych idei i symboli wyrosłych na gruncie innej tradycji, lecz poddaje je surowej

obróbce ortodoksyjnej, przez co podobieństwo między nim a innymi systemami filozoficznymi jest właśnie podobieństwem, a nie tożsamością.¹⁸

Koncepcja Boga w sufizmie, jakkolwiek różnie interpretowana, często bywa rozumiana monoteistycznie. Można, więc twierdzić, że wszystkie stworzenia są Bogiem, ale tylko wtedy, jeśli rozważa się je w ich esencjalnej rzeczywistości i dodaje zarazem, że Bóg oczywiście nie stworzeniami. Nie chodzi tu naturalnie o to, iż Jego rzeczywistość mogłaby je wykluczyć, ale że w obliczu Jego nieskończoności cała rzeczywistość jest nicością. Jest to znana w islamie doktryna „jedności istnienia” (*wahdat al-wudżud*), która według sufich wprost wywodzi się z podstawowego wyznania wiary – szahady (Nie ma boga prócz Boga). Według niej nie może istnieć porządek dwóch równoległych rzeczywistości.

Czyli jeśli cokolwiek posiada swój byt, to ów byt nie może być niczym innym niż Bytem Absolutnym.¹⁹ Chociaż więc wszystko jest w zasadzie utożsamiane z Bogiem, to sam Bóg jest transcendentny wobec wszystkiego.

Podobnie interpretację słów Halladża *Ana al-Hakk* (jestem Prawdą – Bogiem) można rozumieć inaczej niż panteistycznie. Pojęcie tożsamości niekoniecznie rozumiane jest jednoznacznie. W przypadku al-Halladża może chodzić nie o tożsamość Bytu Absolutnego z bytem akcydentalnym, lecz o tożsamość zachodzącą w procesie czy w akcie, w którym biorą udział dwie odrębne od siebie rzeczywistości: Bóg i istota ludzka. Nie mamy w takim wypadku tutaj do czynienia z tożsamością absolutną, lecz raczej względną. Mistyk doświadcza subiektywnej jedności z Bogiem tylko podczas samego doświadczenia mistycznego.

Jeśli więc zostanie przyjęta koncepcja dwóch odrębnych bytów istniejących w doświadczeniu mistycznym, to naturalnie samej jaźni jednostkowej nie można przypisywać atrybutów cechujących Absolut. Czym wobec tego jest jaźń i jak wygląda jej relacja w stosunku do Boga?

Muhammad Allama Iqbal przedstawił w XX wieku swoją wersję interpretacji będącej w opozycji do średniowiecznej koncepcji szkoły Ghazalego. Zakładała ona, że jaźń jest prostą, niepodzielną i nieruchomą substancją duszy. Iqbal natomiast kierując się wskazaniem *Koranu* – jak twierdził – opracował dynamiczną strukturę jaźni. Samo jej istnienie jest pewnego rodzaju napięciem spowodowanym przez wpływ jaźni na środowisko i środowisko na jaźń. Jaźń nie znajduje się na zewnątrz tego

wzajemnego działania, ale jest w nim obecna jako ukierunkowana energia. Bytując w środowisku, znajduje się jakby pozornie ponad nim. Iqbal określając środowisko jaźni, jako pewien system przyczyny i skutku, uważał go za swoisty instrument jaźni, dzięki któremu buduje ona swoją wolność. Wolność ta jednakże jest darem Ostatecznej Jaźni, która stwarzając jaźń jednostkową ograniczyła własną wolną wolę i otworzyła jej możliwość swobodnego, nieskrępowanego działania. Jaźń jest, więc dzięki temu potężną siłą twórczą zdolną do przekształcania i kontrolowania swego środowiska. Jest wolną osobową przyczynowością. Będąc z natury swej spontaniczną organizuje się sama w czasie i przetwarza się dzięki własnemu doświadczeniu.²⁰

Pewnym cieniem kładącym się na wolność jaźni może wydawać się koncepcja przeznaczenia (*taqdir*), która – jak przyznawał Iqbal – jest bez wątpienia widoczna w nauczaniu *Koranu*. Twierdził jednak, że nie zaprzecza to bynajmniej faktowi realności jaźni i jej atrybutów. Sufizm opisując doświadczenie jedności nie sugeruje w żaden sposób, że jednostkowa jaźń wymazuje swą własną tożsamość poprzez swoiste wchłonięcie jej przez Jaźń Nieograniczoną. Jest to – jak uważał Iqbal – „miłosny uścisk Nieskończonego z tym, co ograniczone”.

Jaźń jako byt stworzony ma swój początek w czasie i nie preegzystuje w jakimś porządku przestrzenno-czasowym. Gdy nastąpi spotkanie jaźni jednostkowej z Jaźnią Nieograniczoną, nie będzie ono równoznaczne z jej roztopieniem we Wszechjaźni. Oba byty zachowują odrębność.

Koncepcja jaźni i jej stosunku do Absolutu jest podstawą u Iqbala do rozpatrywania problemu nieśmiertelności.²¹ Fakt, że samą istotą jaźni jest jej czasowe trwanie w przestrzeni niematerialnej, sugeruje możliwość przekroczenia przez jaźń bariery śmierci fizycznej. Nie oznacza to bynajmniej automatycznego uzyskania nieśmiertelności. Momentem decydującym, kiedy następuje wyrok, co do dalszego trwania jaźni, jest stan zawieszenia między życiem a śmiercią- *barzakh*. Nie jest on jednak stanem biernego wyczekiwania. To swoisty czas próby jaźni, gdy dowieść może swej potęgi, która umożliwi jej wieczne trwanie lub też skazać się na samodestrukcję spowodowaną własną słabością. Zmartwychwstanie jest rozumiane jako „uwieńczenie procesu życia samej jaźni”. Jest oceną

przeszłych dokonań i przyszłych możliwości. Śmierć zaś jest jedynie „przystankiem na drodze ku przyszłemu życiu”.²²

4

Koncepcja Boga i Jego relacji do człowieka w każdej z trzech tradycji jest odmienna, chociaż niekiedy stosowanie terminu „teizm” sugerowałoby, jeśli nie tożsamość, to przynajmniej daleko idące podobieństwo teologicznych określeń. Jest to szczególnie widoczne przy porównaniu pieśni mistycznych poetów bhakti z *Pieśnią nad Pieśniami* czy chociażby utworów św. Jana od Krzyża. Narzucające się podobieństwo schematu dwóch odrębnych bytów (dusza – Absolut) połączonych więzami miłości może skłonić do twierdzenia, że za wspólnym dla wielu kultur obrazem kryje się identyczna interpretacja teologiczna. W przypadku indyjskich systemów filozoficznych trudno mówić o czystej koncepcji teistycznej, którą przypisywano szkołom uznającym nadrzędność Iśwary (Absolutu). Również poeci-filozofowie indyjskiego średniowiecza mówiący o Radhaswami, Kryszenie, Paramaatmie czy Ramie nie rozumieli pod tymi nazwami tego, co kryje się pod chrześcijańskim słowem „Deus”.

Według *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu Bóg jest Bytem, który istnieje sam z siebie, nie ma żadnej przyczyny, jest niezmienny, nieograniczony ani czasem, ani przestrzenią. Jest bytem niemającym sobie równego. Wszelkie stwierdzenie o Nim może być tylko *per analogiam*. Święty Tomasz powiada jednak, że gdybyśmy znali istotę Boga, to pojęlibyśmy od razu, że istnieje. Problem jednak w tym, że Jego istoty bezpośrednio nie znamy; nie możemy wobec tego istnienia Boga wywodzić *a priori* z Jego istoty. Bóg jest przyczyną sprawczą świata, przy czym sam akt stworzenia w żaden sposób nie powoduje najmniejszej w Nim zmiany. Słowem, świat i człowiek nie są ułudą, lecz bytem rzeczywistym, jakkolwiek zależnym od Bytu Absolutnego. Ze strony stworzenia w stosunku do Boga zachodzi relacja rzeczywista (*relatio realis*), natomiast ze strony Boga w stosunku do świata zachodzi relacja myślowa (*relatio rationis*). W wedantycznych systemach Ramanudży, Wallabhy czy Nimbarki Bóg- Iśwara jest sprawcą świata, ale poprzez transformację samego siebie. Wszystko jest, więc w Bycie Absolutnym, lecz Absolut mimo to nie „wyczerpał się”, jest w stosunku do stworzenia

transcendentny. Między Stworzycielem a stworzeniem zachodzi do pewnego stopnia jedność, jako że Iśwara jest przyczyną materialną świata. Ilustracją stosunku między Absolutem a rzeczywistym światem jest pająk wysnuwający z siebie pajęczynę. Zarówno sama pajęczyna jak i materiał potrzebny do jej utkania pochodzi od pająka.²³ Tak też rozumie się akt stworzenia, świat został jakby wysnuty z Absolutu, zachowując pewien stopień tożsamości bytowej ze swym stwórcą.

Oprócz wielu podobieństw między systemami wedantycznymi a ujęciem tomistycznym zachodzi, więc zasadnicza różnica. W chrześcijaństwie nie ma mowy o Bogu, który byłby materialną przyczyną świata. Świat nie został wysnuty z Absolutu, nie jest Jego „ciałem” jak u Ramanudży. Nie istnieje *relatio realis* ze strony Boga do stworzenia. W chrześcijańskiej wizji człowieka nie akcentuje się oczywiście jego tożsamości bytowej ze swym Stwórcą. Inaczej u Śankary. Świat zanurzony jest w rzeczywistości, nie jest tylko projekcją świadomości nieoświeconej indywidualnej jaźni.

Trzeba jednak wspomnieć, że otwartość filozoficzna hinduizmu, brak spójności dogmatycznej może potencjalnie zaowocować interpretacjami bliskimi wersji chrześcijańskiej (Chociaż biorąc pod uwagę rozwój myśli indyjskiej w ciągu tysiącleci, jest to mało prawdopodobne, niemniej jednak możliwość taka istnieje. Same zresztą praktyki religijne hindusa, jego podejście do Iśwary mogą niewątpliwie przypominać postawę teisty, ale i tu różnica między wyznawcami obu religii w stosunku do sakralności świata jest znacząca.

Relacja między obydwojema religiami profetycznymi – islamem a chrześcijaństwem – jest z jednej strony określona przez wspólne dziedzictwo historyczne, które łączy je z judaizmem, z drugiej przez nieco odmienne rozumienie pojęcia „monoteizm”. Islam zajmuje dość wyraźne, krytyczne stanowisko względem podstawowych prawd wiary w chrześcijaństwie, w tym głównie pozycji Chrystusa, jak i polemizuje z „uniwersalnym charakterem Chrystusowego zbawienia”. Stosunek chrześcijaństwa rzymskokatolickiego do islamu zaś można zrekonstruować na podstawie chociażby *Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen gentium 16)* dotyczącej głoszenia ewangelii wszystkim ludziom. Znacznie obszerniej niż o innych religiach azjatyckich wypowiada się na temat islamu deklaracja *Nostra Aetate*, nr 3: „Kościół spogląda z szacunkiem

również na muzułmanów, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć, jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję» a nieraz pobożnie Ją wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post.

Jeżeli w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami i muzułmanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość, szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność”.²⁴

Koran za ojca trzech wielkich religii profetycznych uważa Abrahama, którego stawia się przed Trójcą (on założyciel Mojżeszem, Jezusem i Muhammadem).

Abraham nie był żydem ani chrześcijaninem, lecz był szczerze wierzącym hanifem, całkowicie poddanym, i nie był on z liczby bałwochwalców.

Zaprawdę, ludzie najbliżsi Abrahamowi to z pewnością ci, którzy poszli za nim,

i ten Prorok, i ci, którzy wierzą.

Bóg jest opiekunem ludzi wierzących.

(III, 67, 68)²⁵

Jezus nie jest oczywiście rozumiany w *Koranie*, jako Syn Boży, lecz jako prorok. W surze XXX, 30 Jezus mówi o sobie:

Zaprawdę, ja jestem sługą Boga!

On dał mi Księgę i uczynił mnie prorokiem.

Dogmat Trójcy św. jest, więc nie do przyjęcia dla muzułmanów. Niesie on w sobie – jak twierdzą- zagrożenie dla monoteistycznego obrazu Absolutu. W krańcowym wypadku uznają oni chrześcijan za *wyznawców szirk* - wielobóstwa. Dlatego Muhammad odrzuca Trójcę: jest tylko jeden Bóg, nie trzej, ponieważ Bóg nie rodzi „Syna” (w sensie biologicznym). Wszelkie twierdzenia o Trój jedynym Bogu są wobec tego rozumiane jako zaprzeczenie wyznania wiary muzułmanów – szahady. Zdecydowanie antytrynitarnie stanowisko jest widoczne w surze IV, 171 czy XIX, 34, 35.

O ludu Księgi!

Nie przekraczaj granic w twojej religii

i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę!

Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które

złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego.

Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: „Trzy!”

Zaprzestańcie!

To lepiej będzie dla was!

Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg!

On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna!

Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi.

I Bóg wystarcza, jako opiekun!

(IV, 171)

To jest Jezus, syn Marii,

słowo Prawdy, w którą powątpiewają.

Nie jest odpowiednie dla Boga, aby przybrał Sobie syna.

Niech Mu będzie chwała!

Kiedy On postanowi jakąś rzecz, to tylko mówi:

„Bądź!”, i ona jest.

(XIX, 34, 35)

W naukach sufich Jezus zajmuje szczególną pozycję. Sajjidna ' Isa, jak się Go nazywa w sufizmie, jest ze wszystkich boskich wysłanników (*rusul*) najlepszym kontemplatykiem. Fakt nadstawienia lewego policzka świadczy według sufich o doskonałym oderwaniu się od

świata pozoru. Jest to dobrowolne wycofanie się z zasięgu działania sił kosmicznych i pograżenie w prawdziwej medytacji. Jezus byłby, więc widziany, jako doskonały mędrzec, który poznał najgłębszą treść doktryny *wahdat alwudżud*. Może, bez wątpienia, stać się doskonałym przewodnikiem w *via mystica* muzułmanów, ale tylko, jako człowiek pozbawiony natury Bożej.

Świat według doktryny muzułmańskiej jest oczywiście tworem Boga, tworem zdecydowanie dobrym, który został poddany człowiekowi. To, co jest w świecie złem, ma swe źródło wyłącznie w woli człowieka, jego sprzeciwie wobec Bożego prawa. Islam odrzuca koncepcję grzechu pierwotnego i skażenia natury ludzkiej. Nie istnieje wobec tego potrzeba odkupienia dokonanego na Krzyżu. Człowiek jest dany samemu sobie w stanie „czystym”, jego władze poznawcze nie są ograniczone czynem Adama. Stąd też w islamie, jak powiada Burckhardt, kładzie się duży nacisk na intelektualną ścieżkę ku Bogu i patrzy z niechęcią na antyintelektualne akcenty w mistyce.²⁶

5

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Sam opis koncepcji człowieka i Absolutu oraz ich wzajemnej relacji zawęza do pewnego stopnia interpretację doświadczenia mistycznego, nie daje jednak odpowiedzi, czym ono jest w swojej istocie. Również werbalny przekaz o naturze owego doświadczenia jest narażony na szereg nieściśłości, i to nie tylko z powodu trudności czy nawet, jak niektórzy sądzą, niemożliwości dotarcia do odbiorcy niebędącego mistykiem, ale także ze względu na użycie sformułowań, które w zależności od odmiennego tła kulturowego i samej osobowości mistyka nabierają rozmaitych, nie zawsze zrozumiałych znaczeń. Także interpretacja wypowiedzi mistyków zmienia się w ciągu historii, przechodząc ze stadium potępienia do poziomu akceptacji (*casus* Halladża w islamie i Mistra Eckharta w chrześcijaństwie). I wreszcie rozumienie pojęcia „mistyka” w trzech wielkich tradycjach niekoniecznie pokrywa się ze sobą.

W chrześcijaństwie zachodnim doświadczenie mistyczne ma kilka współwystępujących ze sobą cech. Tak je przedstawia ks. W. Granat w *Dogmatyce katolickiej*:

1) Poznanie mistyczne polega na doświadczalnym uświadomieniu sobie przez duszę bez pomocy wyobrażeń i wnioskowania, że Bóg jest w niej obecny.

2) To doświadczenie i bezpośrednie poznanie Boga nie daje nowych pojęć, jest ono, bowiem ogólne i niejasne, a polega na skoncentrowanej niezwykle intuicji wpatrującej się bez wielości idei czy sądów, a tylko w sposób prosty, w Najwyższe Dobro bliższe dla duszy od niej samej. Z poznaniem tego rodzaju łączy się jakaś prosta, przeogromna miłość.

3) Najważniejszą cechą mistycznego przeżycia jest świadomość, że ono zjawia się nagle i nie zależy od wysiłków woli, która nie może go ani zdobyć, ani zatrzymać. Władze duchowe człowieka są jakby zahamowane, a nawet w pewnym stopniu zawieszono, dokonuje się wtedy w samym rdzeniu duszy, tj. w najgłębszych jej warstwach, ściśle zjednoczenie z Bogiem.²⁷

Św. Teresa z Avila pisze, że „rozum, o ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko jak mówię, nie działa, jakby porażony wielkością tych rzeczy, które ogląda”. Dodaje też, iż jest to „widzenie umysłowe”, „widzenie Boskiej obecności”.²⁸

Św. Tomasz Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna sądzi natomiast, że doświadczenie mistyczne jest „poznaniem jakby doświadczalnym” (*cognitio quasi experimentalis Dei*)²⁹. Wśród tych teologów, którzy nawiązują do tradycji Augustyna, Pseudo-Dionizego, Bernarda z Clairvaux, Bonawentury panuje przekonanie, że człowiek doświadcza bezpośredniej obecności Boga samą swą miłością, „najwyższym, więc «szczytem» duszy w warunkach ekstazy, czyli zawieszenia działań władz zmysłowych i duchowych. To ekstatyczne doświadczenie jest możliwe po wyćwiczeniu się w cnotach moralnych, przy intensywnym, głębokim życiu religijnym”.³⁰ Natomiast teologowie przyznający się do orientacji tomistycznej twierdzą, iż sam intelekt, któremu towarzyszy miłość, doznaje obecności Boga przez Boga spowodowanej. Do tej grupy zalicza się Tomasza z Akwinu. Przyjmuje się dość często, że doświadczenie mistyczne jest świadomym doznaniem obecności Boga przy bierności intelektu. Nie tworzy on wtedy pojęć, nie poszerza wiedzy o Bogu, w żaden sposób nie koryguje dzięki doświadczeniu wcześniej przyjętych prawd wiary. Mistyk w chrześcijaństwie nie jest nowym rewelatorem objawiającym czy raczej

dodającym coś do przekazu Pisma. Tak pisze o tym św. Jan od Krzyża
 w *Drodze na Górę Karmel*.

Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

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

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

Wydajemy także przekłady bogatej i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

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

tel. (0 22) 620 32 11, (0 22) 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

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

tel./faks (0 22) 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

• Języki orientalne
Wydawnictwo Dialog (c) Copyright wersja elektroniczna

- Języki Azji i Afryki
- Literatury orientalne
 - Skarby Orientu
 - Teatr Orientu
 - Życie po japońsku
 - Sztuka Orientu
 - Dzieje Orientu
- Podróże – Kraje – Ludzie
 - Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
 - Vicus. Studia Agraria
 - Orientalia Polona
- Literatura okresu transformacji
 - Literatura frankofońska
 - Być kobietą
 - Temat dnia
 - Życie codzienne w...

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową