

KRZYSZTOF DĘBNICKI

# KONFLIKT I PRZEMOC

W SYSTEMIE POLITYCZNYM NIEPODLEGŁYCH INDII



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

DIALOG



Krzysztof Dębicki

# KONFLIKT I PRZEMOC

W SYSTEMIE POLITYCZNYM NIEPODLEGŁYCH INDII



Wydawnictwo Akademickie DIALOG  
Warszawa

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Do druku opiniowali:

prof. dr hab. M. KRZYSZTOF BYRSKI

dr hab. JOLANTA SIERAKOWSKA-DYNDO

Konsultacja indologiczna: dr BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA

Redakcja: ELŻBIETA WEREMOWICZ, WŁADYSŁAW ŻAKOWSKI

Korekta: KRYSZYNA KAWERSKA

Skład i łamanie: MAGDALENA DZIEKAN

© Copyright by Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2000

Wydanie elektroniczne, Warszawa 2014

ISBN e-pub 978-83-8002-042-9

ISBN mobi 978-83-8002-041-2

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks (+48 22) 620 87 03

e-mail: [redakcja@wydawnictwodialog.pl](mailto:redakcja@wydawnictwodialog.pl)

WWW: [www.wydawnictwodialog.pl](http://www.wydawnictwodialog.pl)

Konwersja: [eLitera s.c.](http://eLitera.s.c)

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

# Spis treści

Karta redakcyjna

Wstęp

## **Rozdział I. Przemoc i nie-przemoc. Źródła i rozwój ideologii ahinsy – nie-przemocy**

### **Rozdział II. Konflikt a komplementarność systemowa: równość i indywidualizm**

Demokracja zachodnia: równość i indywidualizm

### **Rozdział III. Nierówność, atomizacja społeczna i autorytaryzm w indyjskiej tradycji politycznej**

Dominacja interesu grupowego nad jednostkowym

Zasada nierówności

Wszechobjmujące państwo i władca autokrata

System indo-islamski

### **Rozdział IV. Indie Brytyjskie: przemoc, autokracja, nierówność**

Autokratyzm rządów brytyjskich w Indiach

System „parakastowy”

Struktury autokratyczne a ewolucja w kierunku demokracji

### **Rozdział V. Petryfikacja tradycyjnych postaw**

Elitaryzm systemu edukacji

Środki masowego przekazu

### **Rozdział VI. Praktyka indyjskiej demokracji**

Konflikt: centrum i stany

Politycy i biurokraci

Przywódcy niepodległych Indii

Nierówność a władza

Laickość państwa

### **Rozdział VII. Konflikt i przemoc: Kaszmir**

Demokracja w Dżammu i Kaszmirze

Narastanie przemocy i polityka New Delhi wobec Kaszmiru

### **Rozdział VIII. Konflikt i przemoc: Pendżab**

Elity religijne i polityczne a sikhijska tożsamość

Akali Dal i problem własnego stanu dla sikhów

Narastanie konfliktu – lata osiemdziesiąte

### **Rozdział IX. Konflikt i przemoc: Ajodhja**

Konflikt hindusko-muzułmański

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Polityka komunalistyczna

Zakończenie

Bibliografia

Przypisy

Seria „Dzieje Orientu”

Informacje o wydawnictwie

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

# ROZDZIAŁ I

## PRZEMOC I NIE-PRZEMOC.

### ŹRÓDŁA I ROZWÓJ IDEOLOGII AHINSY – NIE-PRZEMOCY

Przez wiele lat powszechnie akceptowanym stereotypem Indii było przeświadczenie, że kraj ten, w stopniu niespotykanym gdzie indziej, pozbawiony jest pierwiastka przemocy. Dość rozpowszechnione jest mniemanie, że Indie to kraj ludzi łagodnych, nieswarliwych, unikających konfliktów, poszukujących – i to skutecznie – pokojowych metod rozwiązywania sporów. Innymi słowy, że jest to ziemia *ahinsy*, tj. nie-przemocy, wynoszącej ją, przynajmniej w aspekcie moralnym, ponad wszystkie inne kraje w większości kierujące się przemocą – *hinsą*. Taki stereotyp Indii propagowali przede wszystkim sami Indusi. Mahatma Gandhi już w 1935 roku pisał: „Od niepamiętnych czasów Indie mają tradycje niestosowania przemocy... wierzę niewzruszenie, iż posłannictwem Indii jest przekazanie ludzkości tego posłania. Trzeba będzie być może czekać wieki na zebranie owoców, niemniej pewien jestem, iż żaden inny kraj nie wyprzedzi Indii w tym względzie”<sup>[1]</sup>. Powstało wrażenie, że *ahinsa* była w Indiach kategorią pierwotną, *hinsa* natomiast wtórną, chociaż już czysto semantyczna analiza pokazuje, że jest dokładnie odwrotnie.

Miejsce przemocy i nie-przemocy w indyjskiej tradycji jest trudne do jednoznacznego określenia. Oba pojęcia oznaczały różne rzeczy w różnych okresach historycznych, zależały od okoliczności, warunków i sytuacji. Inaczej nieco rozumiał *ahinsę* Mahatma Gandhi, inaczej wypowiada się o niej *Mahabharata*, inaczej znowuż Kautilja, autor *Arthaśastry*. Już samo to zagadnienie może stać się tematem osobnej i to bardzo wnikliwej rozprawy. Moim celem nie jest jednak przedstawienie wyczerpującej analizy, ale zarysowanie tła historyczno-kulturowego dla indyjskiego sposobu politycznego myślenia i organizowania struktur państwowych.

Do koncepcji nie-przemocy najwcześniej – i w sposób wyraźnie niedwuznaczny – odwołał się buddyzm. Wcześniej, w okresie wedyjskim i wczesnym epickim, doktryna *ahinsy*, szczególnie w postaci bardziej rozwiniętej (niestosowanie przemocy wobec zwierząt i ptaków), nie istniała<sup>[2]</sup>, chociaż ślady tej idei sięgają okresu Upaniszad<sup>[3]</sup>. Kane uważa, że *ahinsa*, jako wyraźnie rozwinięta idea, powstała najprawdopodobniej dopiero po zaakceptowaniu doktryny o transmigracji, której fundamenty sięgają czasów późniejszych niż okres Brahman<sup>[4]</sup>. W procesie dalszego rozwoju myśli indyjskiej „oparta o zasadę ofiary religia społeczeństwa okresu Brahman została zastąpiona przez filozofię Upaniszad, co ułatwiło integrację doktryny *ahinsy* z bramińskim ideałem etycznym, jako jedną z najważniejszych cech, które winien rozwijać w sobie człowiek. Te tendencje rozwijano dalej w smryti (przede wszystkim w eposach) do tego stopnia, iż bardzo często *ahinsa* była traktowana jako sama istota *dhammy*”<sup>[5]</sup>.

Buddyzm doktrynalnie sprzeciwiał się stosowaniu przemocy. *Ahinsa* stanowiła część wielkiej *dhammy*, nauki głoszonej przez Buddę Gautamę. Ale *dhamma*, odpowiednik sanskryckiej *dharmy*, to także „prawo, zasada moralnego postępowania, wieczne prawo wszechświata, prawda”. Stanowiąc część buddyjskiej *dhammy*, *ahinsa* była więc fragmentem ścieżki prowadzącej ku Wyzwoleniu<sup>[6]</sup>. Tak sformułowana idea nie--przemocy występuje w palijskiej *Dhammapadzie*, czyli *Strofach o Dhammie*, zbiorze krótkich aforyzmów z III wieku przed Chr. Znajduje się tam między innymi taki tekst: „Roztropni, którzy nie krzywdzą istot żywych oraz kontrolują swe ciało, osiągają nirwanę, a raz dostąpiwszy jej nie cierpią już więcej”<sup>[7]</sup>. *Dhammapada* traktuje o wielu aspektach przemocy, mówi o przemocy ciała, przemocy słowa, przemocy myśli<sup>[8]</sup>.

Według niektórych legend Budda często sprzeciwiał się rozwiązywaniu sporów przy użyciu przemocy. Zacytowana poniżej opowieść przytacza argumentację odwołującą się do zdrowego rozsądku: „Jak zapisano w kronice, dwaj władcy przygotowywali się do straszliwej walki, będącej wynikiem sporu o groble. Pomiedzy wrogimi armiami pojawił się Budda z pytaniem o przyczynę konfliktu. Kiedy wyjaśniono mu w czym rzecz, zapytał:

– Powiedzcie mi, o królowie, czy ziemia ma jakąś samoistną wartość?

– Żadnej, absolutnie – odpowiedzieli.

– Czy woda ma jakąkolwiek samoistną wartość?

– Nie ma żadnej.

– A czy krew królów ma jakąkolwiek samoistną wartość?

– Jest bezcenna.

– Czy jest zatem rozsądne – zapytał Tathagata – stawianie na szalę czegoś, co jest bezcenne przeciw czemuś, co pozbawione jest jakiegokolwiek wartości? Wzburzeni królowie dostrzegli mądrość tego rozumowania i rozeszli się w pokoju”<sup>[9]</sup>.

Władcą, który miał trzymać się reguł „moralnego życia”, zgodnego z ideałami buddyzmu, był Aśoka z dynastii Maurjów, zasiadający na tronie mniej więcej od 264 roku. Niezależnych, wiarygodnych źródeł, na podstawie których moglibyśmy badać panowanie Aśoki, niestety nie mamy. Grecy kronikarze nic o nim nie wspominają, podobnie jak buddyjska tradycja. Sam Aśoka pozostawił jednak wiele wyrytych w kamieniu inskrypcji na całym obszarze swego rozległego imperium, które przetrwały do chwili obecnej. Można mieć naturalnie wątpliwości, czy ten obraz odpowiada rzeczywistości, nie posiadamy jednak innego.

W jednym ze swoich edyktów (XIII-ym) król wyraża żal z powodu bólu i cierpienia, które stały się udziałem ludu Kalingów po tym, jak najechał i podbił ich królestwo: „Sto pięćdziesiąt tysięcy ludzi uprowadzono do niewoli, sto tysięcy poległo, a kilkakrotnie tyle spośród ludności utraciło życie... Oto skrucha ogarnęła Miłego Bogom Króla (Aśokę) z powodu zwycięstwa nad krajem Kalingów. Bo gdy wolny kraj zostaje zdobyty, powoduje to ofiary w zabitych oraz śmierć i deportacje ludzi. Myśl o tym odczuwa Król Miły Bogom nad miarę boleśnie jako poważne obciążenie. A jeszcze więcej ciąży mu to: wszędzie żyją bramini i zakonnicy

buddyjscy i inni oraz ludzie świeccy wierni prawu, a więc oddani takim cnotom, jak posłuszeństwo wobec rodziców, posłuch wobec nauczycieli i przełożonych, właściwe postępowanie w stosunku do przyjaciół, współczłonków rodu, towarzyszy i krewnych oraz do niewolników i sług i niezachwiana gorliwość w rzeczach wiary. I tym się dzieje krzywda albo spotyka ich śmierć lub oderwanie od osób, do których żywią przywiązanie. Nawet ci, co nie są poszkodowani bezpośrednio, mają przyjaciół, współczłonków rodu, towarzyszy i krewnych, do których są przywiązani, a których spotyka nieszczęście. Więc tym również dzieje się krzywda. Ta powszechna niedola jest ciężkim brzemieniem dla Króla Miłego Bogom...Jakakolwiek więc jest liczba zabitych, zmarłych i uprowadzonych z kraju przy zdobywaniu kraju Kalingów, nawet jedna setna, nawet jedna tysięczna byłaby poważnym ciężarem dla Miłego Bogom Króla...”<sup>[10]</sup>.

Po wojnie z Kalingami, pod wpływem kryzysu moralnego, Aśoka przyjął buddyzm. Rozpoczął głoszenie nowych zasad, w tym związanych z niestosowaniem przemocy, wyrzekł się wojny, polowań, a nawet jedzenia mięsa. Trudno jest podważyć szczerść nowych przekonań cesarza. Warto jednak zwrócić uwagę, że odrzucenie przezeń przemocy nastąpiło dopiero wtedy, kiedy podbił już wszystko to, co było w ówczesnych Indiach możliwe do zdobycia, budując największe imperium w okresie przedbrytyjskim.

Doktryna dżinijska, podobnie jak buddyzm, uważa *ahinsę* za samą istotę religii<sup>[11]</sup>, chociaż, jak pisze Prasad: „Dżinijska teoria polityczna idealizuje zasadę powszechnego podboju”<sup>[12]</sup>.

Najbardziej miarodajny tekst hinduski, zawierający zasady właściwego postępowania, tj. *dharmy*<sup>[13]</sup> – *Manusmryti*, skompilowany najprawdopodobniej z kilku tekstów ujednoliciający wcześniejsze przepisy i reguły postępowania, datowany mniej więcej między II wiekiem przed Chrystusem i II wiekiem po Chrystusie, zawiera, chociaż niezbyt liczne, wskazówki odnoszące się do niestosowania przemocy. Wspomniany tekst, mający wiele kategorycznych zakazów i nakazów, nie traktuje jednakże *ahinsy* równie surowo jak buddyzm i dżinizm. *Manusmryti* zaleca nie-przemoc jako lepszy sposób rządzenia wszelkimi stworzeniami dla tych co „zacność mają na względzie”.

Dopuszcza wszakże prowadzenie wojny i używanie przemocy, która może osiągnąć nawet bardzo wysoki poziom: „Otoczywszy przeciwnika, /Niech rozpocznie oblężenie. /Niech pustoszy jego państwo, /Nieustannie zatruwając /Paszę, żywność oraz wodę /I niszcząc wszelkie paliwo”<sup>[14]</sup>.

Wojna jednak nie jest najlepszym, z czysto pragmatycznego punktu widzenia, sposobem rozwiązywania sporów. Dlatego proponuje się inne wyjście: „Niechaj się zwyciężać stara /Swego wroga, proponując, /Mu układy albo dary /Lub starając się go skłócić. /Niech stosuje te sposoby /Wszystkie razem lub osobno, /Nie próbując nigdy wojny”, wojna jest bowiem rzeczą ryzykowną, której rozsądny polityk powinien unikać: „Bo wiadomo, wśród walczących / Ni zwycięstwo, ni przegrana /W tej walce nigdy nie są trwałe”<sup>[15]</sup>. W takim postawieniu sprawy nie ma wszakże moralnego potępienia wojny, jako aktu przemocy (wprost przeciwnie, powiada się: „Niech walczy, gdy los mu sprzyja, /Ten, kto nie wie, co to bojaźń”)<sup>[16]</sup>, jest natomiast wyraźnie zarysowany polityczny pragmatyzm, nakazujący unikanie środków skrajnych jako



ryzykownych wtenczas, kiedy są do uniknięcia. *Manusmryti* dopuszcza również zabijanie w celach ofiarnych.

Podobnie pragmatyczne stanowisko zajmuje Kautilja w przypisywanym mu fundamentalnym dziele o rządzeniu, *Arthaśastrze*, datowanym na przełom IV-III wieku przed Chrystusem. O zaletach pokoju i wojny Kautilja pisze: „Gdy korzyści, jakie można uzyskać z pokoju lub wojny są jednakowe, powinno się wybierać pokój, albowiem ujemne strony, takie jak utrata władzy i bogactwa, przebywanie poza domem oraz grzech, są nierozdzielnie związane z wojną”<sup>[17]</sup>.

W *Mahabharacie* (IV wiek przed Chrystusem, do IV wieku po Chrystusie), wielkim poemacie epickim, który obok *Ramajany* jest w Indiach najbardziej i najpowszechniej znanym utworem<sup>[18]</sup>, problem wojny, zemsty, gwałtu, a więc przemocy bądź jej braku, występuje z całą ostrością. Bhisma, jeden z bohaterów eposu, tak powiada: „Człowiek nie powinien popełniać *hinsy* myślami, słowami lub czynami; nie powinien też jeść mięsa. Powiadają, iż uczeni mężowie stwierdzili, że umysł, mowa i czyny są źródłami *hinsy*, sprzyja jej też spożywanie mięsa. Wynika z tego zatem, iż nie tylko fizycznego aspektu *hinsy*, jaki ma miejsce przy zarzynaniu zwierząt, ale i bardziej subtelnych aspektów, takich jak chęć odwetu, złość i przemoc słowną w postaci okrutnej mowy powinno się unikać praktykując *ahinsę*”<sup>[19]</sup>.

*Ahinsa* przechodzi w *Mahabharacie* ciekawą ewolucję: powoli przestaje oznaczać nie robienie rzeczy złych, niewłaściwych, ale czynienie dobrych. Jak zauważa Vora: „To nowe znaczenie *ahinsy* dla którego użyto terminu *abhai* podkreśla się z miłą, ponieważ definiuje ono inny rodzaj wzajemnej relacji człowieka i jego otoczenia. Bezpośrednim skutkiem takiego postępowania jest pozytywny oddźwięk ze strony innych istot, odwzajemniających się przyjaźnią. «Nikogo się nie obawia, gdyż nikomu nie zagraża» – ten stan braku obawy jest najsubtelniejszą psychologiczną korzyścią, jaką uzyskuje się praktykując *ahinsę*. Człowiek podążający ścieżką *ahinsy* zbiera więcej zasług religijnych, niż gdyby składał ofiary, poddawał się praktykom ascetycznym, rozdawał prezenty, bądź spełniał inne uczynki zwane *dharmą*...Osoba zbierająca zasługi religijne poprzez składanie ofiar trafia do nieba, ale tak wielkie są zasługi uzyskane przy praktykowaniu *abhai*, że nawet bogowie mają trudności z określeniem, który z najwyższych kręgów niebios winien stać się jej domem”<sup>[20]</sup>.

Akcja *Mahabharaty* i *Ramajany* koncentruje się wokół przemocy, która naturalnie jest nie do uniknięcia w życiu codziennym. Inny z bohaterów *Mahabharaty*, Dharmawjadha, mówi: „*Ahinsę* uważa się za wielki ideał, ale, o najlepszy z braminów, czyż znalazłby się na ziemi ktoś, kto nie zabija żadnego stworzenia? Myślę, że nie dałoby się znaleźć takiego człowieka...”<sup>[21]</sup>.

Walka, wojna i zemsta ma swoje miejsce w życiu, ale wtedy, kiedy jest „sprawiedliwa”, gdy uświęca ją właściwy cel. *Mahabharata* stawia to bardzo jasno: „Lepiej zginąć w wojnie sprawiedliwej, niż w niesprawiedliwej odnieść zwycięstwo”<sup>[22]</sup>. Ponadto, w utworze wielokrotnie broni się przemocy wówczas, kiedy jest ona nierozłącznie związana ze *swadharmą*, tj. osobistą, własną *dharmą* bohatera, najczęściej kszatriji. Ardżuna na przykład przekonuje Judhiszthirę, króla Pandawów, że przemoc, do jakiej doszło podczas wielkiej bitwy,

nie była grzechem. Mówi tak: „Nie znam żadnego stworzenia na tym świecie, które powstrzymałoby się od przemocy całkowicie. Wszystkie silne zwierzęta żywią się innymi zwierzętami...Nie da się żyć bez gwałtu”<sup>[23]</sup>. *Hinsa*, dowodzi Ardżuna, wynika ze *swadharmy* kszatriji. Mamy zatem w *Mahabharacie* istotny konflikt dwóch ideałów – *swadharmy* i *ahinsy*.

Podobnie jak w późniejszym *Manusmryti* i *Arthaśastrze*, toczenie wojny powinno być ostatecznością, kiedy zawiodą inne środki: „królowie winni dążyć do zwycięstwa bez wojny: zwycięstwo uzyskane za pomocą broni nie jest uważane za dobre”<sup>[24]</sup>.

Przemoc jest ponadto wyłączną prerogatywą kszatrijów, dla których jest również sprawą honoru. W *Mahabharacie* Bhiszma, jeden z Kaurawów, powiada tak: „O Kryszno! Tak jak obowiązkiem bramina jest składanie darów, czytanie świętych ksiąg i odprawianie pokuty, tak obowiązkiem kszatriji jest złożyć życie w walce”, zaś w „Bhagawadgicie” Kryszna poucza Ardżunę: „nie ma nic lepszego dla kszatriji niż sprawiedliwa bitwa”<sup>[25]</sup>.

Przemoc zatem stanowiła część – nawet najważniejszą część – *dharmy* każdego kszatriji. Ujmowano ją jednak w pewne ramy, tak aby jej ofiarami nie stawali się ludzie przypadkowi oraz ci, którzy nie zamierzali w niej uczestniczyć.

*Mahabharata* wymienia co najmniej kilkanaście przypadków, kiedy nie należy zabijać podczas toczenia walki<sup>[26]</sup>. Pomimo tego jednak, w praktyce, jak pisze Banerji, „nie trzymano się zbyt ściśle etyki prowadzenia wojny”<sup>[27]</sup>. Banerji podaje przykład Kryszny, który zalecał Pandawom prowadzenie wojny nieuczciwymi metodami. Kautilja zaś co najmniej wymienia, jeżeli nie zaleca, nieuczciwe metody, które zastosowane we właściwym momencie przyniosą zwycięstwo<sup>[28]</sup>.

Z religioznawczego punktu widzenia *Mahabharatę*, opowiedzianą przez mitycznego Wjase, można potraktować jako zapis konfliktu między starym rytualizmem ofiarnym, w czasie którego składano krwawe ofiary ze zwierząt, a nierzadko także ludzi, a nową formą, w której uznano już wyższość bezkrwawej ofiary<sup>[29]</sup>. Na podstawie tego eposu wyciąga się jednak różne wnioski, ponieważ *Mahabharata* jest tekstem bardzo zróżnicowanym i wielowątkowym. Generalnie jednak rzecz ujmując, możemy przyjąć, że stanowi ona świadectwo okresu historycznego, w którym idea *ahinsy* – w swoich wielu różnych aspektach – zdobywała, choć powoli i z trudnością, przewagę.

Odrzucenie przemocy było związane nie tylko z etyczno-religijnym aspektem życia, dotykało również sfery jurysprudencji. Powołując się na koncepcje *ahinsy* krytykowano karę śmierci. Bhiszma relacjonuje rozmowę między Djumatseną i Satjawaną, dotyczącą tego zagadnienia. Satjawana uważa, że: „Jeżeli uznamy, iż zabicie kogokolwiek może być *dharmą*, to wtedy *dharmą* stanie się *adharmą*, i odwrotnie. Skazywanie na śmierć nie jest *dharmą*.” Djumatsena, który jest ojcem Satjawany – a więc ich dyskusje można traktować również jako starcie dwóch poglądów, nowego i starego – odpowiada, że karanie jest niezbędne, gdyż w innym wypadku zapanuje anarchia.

Satjawana proponuje tu trzy możliwości: przebaczenie po przyznaniu się sprawcy, o ile

obieca, że w przyszłości będzie postępował właściwie, oddanie pod kuratelę bramina, aby wpłynął na jego zachowanie, albo, jeśli jest krnąbrny – uwięzienie. Kiedy jednak kara śmierci okazuje się nie do uniknięcia, to skazańca należy pozbawić życia składając go w ofierze, dzięki czemu trafi do nieba<sup>[30]</sup>. Nowe podejście bardzo wyraźnie uzależnia rodzaj kary od typu przestępstwa, okoliczności, w jakich zostało popełnione, a nawet wieku i innych cech osobowych sprawcy. Rozmowę ojca z synem kończy jednak kategoryczne stwierdzenie Djumatseny, że porządek powinien być zaprowadzony nawet za cenę przemocy.

W czasach nam bliższych mit Indii, jako kraju bez przemocy wykreował Mohandas Karamchand Gandhi, zwany Mahatmą. Po jego śmierci do zasad *ahinsy* odwoływało się wielu polityków i działaczy społecznych, takich jak Vinoba Bhave, Jayaprakash Narayan, czy bliżsi naszym czasom Moraji Desaji, Svami Agnivesh i wielu innych mówiących o polityce przy użyciu idiomu, który W. H. Morris-Jones określił jako *saintly*<sup>[31]</sup>.

W odróżnieniu jednak od swoich poprzedników Mahatma Gandhi nie traktował nie-przemocy wyłącznie w kategoriach moralnej wyższości, rzecz by można – w kategoriach pasywnych, zbliżonych do religijnego braku oporu. W „Young India” pisał: „Dynamika nie-przemocy oznacza świadome przyjęcie cierpienia. Nie jest potulnym poddaniem się władzy czyniącego źle, lecz przeciwstawieniem się mu całą mocą duszy”<sup>[32]</sup>. Gandhi był nie tylko moralistą, lecz przede wszystkim politykiem i to, jak się okazało, politykiem skutecznym<sup>[33]</sup>.

Mahatma Gandhi, uważając *ahinsę* za najważniejsze z odkryć, jakiego dokonała ludzkość<sup>[34]</sup>, nie był jednak jej dogmatykiem. W swoim znanym artykule „Dust in the Sword” z 1920 roku napisał: „Kiedy mamy do czynienia wyłącznie z wyborem między tchórzostwem i przemocą, doradzam wybór przemocy...Wołałbym raczej, by Indie sięgnęły po broń w obronie swego honoru, niż pozostawały tchórzliwą ofiarą jego braku. Wierzę jednak, iż nie-przemoc niepomernie przewyższa przemoc, wybaczenie zaś jest cechą bardziej męską niż karanie”<sup>[35]</sup>. Nieczynienie zła nie było jednakże koncepcją jednoznaczną, gdyż nie czynić źle nie oznacza wcale czynić dobrze. M.K. Gandhi nawoływał do aktywnego czynienia dobra: „Jako hindus muszę bratać się z muzułmanami i wszystkimi innymi. W moich kontaktach nie mogę robić żadnej różnicy między współwyznawcami i tymi, którzy należą do innych wyznań. Będę poszukiwał sposobów służenia im”<sup>[36]</sup>. Takie postawienie problemu, nawiązujące do idei *abhaji*, czyni z Gandhiego w prostej linii następcę starej tradycji indyjskiej *ahinsy* sięgającej czasów *Mahabharaty* i *Ramajany*.

W ujęciu Gandhiego, kierowanie się ideałem *ahinsy* wymagało wielkiej odwagi i poświęcenia, gdyż w ostateczności można było utracić wszystko, oprócz honoru.”<sup>[37]</sup> Jednostki i całe narody praktykując nie-przemoc muszą być gotowe do złożenia ofiary (narody do ostatniego człowieka) ze wszystkiego, poza honorem”<sup>[38]</sup>. Do takiego pojmowania *ahinsy* – nie mającej w sobie nic z tchórzostwa – Mahatma wracał wielokrotnie<sup>[39]</sup>. Więcej, w jego ujęciu nie-przemoc i przemoc były sobie znacznie bliższe niż nie-przemoc i tchórzostwo. Nie-przemoc była wyższym stadium lub bardziej rozwiniętą fazą przemocy: „Przejście od przemocy do nie-przemocy zakłada umiejętność zadawania ciosów. Jest świadomym powstrzymaniem się

przed zemstą. Ale zemsta jest w każdym wypadku lepsza niż pasywne, zniewieściałe, bezbronne poddanie się<sup>[40]</sup>. Nie-przemoc od przemocy miała przede wszystkim odróżniać duchowa doskonałość praktykujących *ahinsę*, która stanowiła warunek skutecznego zaangażowania, ale też sama rosła w miarę jego postępów. Całkowita, doskonała *ahinsa* była dla Gandhiego celem trudnym do osiągnięcia. Uważał, że sam był daleki od jego pełnej realizacji<sup>[41]</sup>.

Patrząc z perspektywy obecnego nasilenia przemocy w Indiach, Gandhi okazał się znacznie lepszym politykiem, realizującym swoje konkretne cele krok po kroku „tu i teraz”, niż „nauczycielem” czy „autorytetem moralnym”, na który kreowano go już za życia i co czyni się w istocie do chwili obecnej<sup>[42]</sup>. Genialnym posunięciem Gandhiego była zmiana idiomu dyskursu politycznego. Zaczął przemawiać innym językiem niż Brytyjczycy oraz niektórzy przedstawiciele zwesternizowanej opozycji, wywodzący się zazwyczaj ze środowisk ortodoksyjnie hinduskich – jeżeli można użyć tego określenia. Jak pisze Nandy: „...Gandhi nie stanowił politycznej konkurencji ani dla systemu tradycyjnego, ani też dla „nowoczesnych” struktur kolonialnych. Tak naprawdę, to z nikim nie konkurował”<sup>[43]</sup>. I w tym leżała prawdziwa siła jego strategii politycznej.

Metody działania Mahatmy Gandhiego, jak zauważa W.R. Miller, „okazują się w widoczny sposób bliższe robotniczemu strajkowi”<sup>[44]</sup>, którego celem było osiągnięcie wymiernych skutków politycznych. A mimo to w powszechnej świadomości, także poza Indiami, Gandhi funkcjonuje jako mistyk, moralista, prawie święty. Jak uważa Muller, „Obrazy Epinala, które spopularyzowały jego osobę, w szczególności zaś ten, na którym widzimy jak pónagi siedzi na ziemi i przedzie wełnę, ascetyczne praktyki, którym się oddawał, (...) surowe i nieprzejednane sądy o cywilizacji zachodniej – wszystko to znacznie przyczyniło się do wytworzenia obrazu Gandhiego jako „chudego pónagiego fakira”, jak z pogardą wyrażał się o nim Churchill. Nic więc dziwnego, że również walka bez przemocy nie wydaje się nam pomocna w rozwiązywaniu naszych problemów tu i teraz. Sądzymy, że na zawsze musi ona zachować cechę wyjątkowości, nieracjonalności, a nawet nadprzyrodzoności”<sup>[45]</sup>. Tak właśnie postrzegają Gandhiego i jego idee dzisiejsi Indusi, politycy, wojskowi, terroryści i powstańcy. Chwalą, wynoszą na ołtarze, ale w praktycznej polityce jego metody nie stosują.

Mahatma Gandhi był wizjonerem. W jego obrazie nowych, niepodległych Indii nie było miejsca na przemoc nawet w działaniu policji i wojska, a więc aparatu przemocy *par excellence*. „Uważam, że policja może być potrzebna nawet w państwie nie-przemocy. To, przyznaję, świadczy o niedoskonałości mojej *ahinsy*... Jednakże policja mojej koncepcji będzie całkiem inna od tej, z jaką mamy do czynienia dzisiaj. Jej szeregi będą się składały z ludzi wierzących w nie-przemoc. Będą to słudzy ludu, nie jego panowie”<sup>[46]</sup>. Podobnie przepiętna ideałami nie-przemocy i miłości wszystkich ludzi miałyby stać się armia złożona z żołnierzy gotowych do złożenia siebie samych w ofierze w wypadku zagrożenia zewnętrznego lub rozruchów wewnętrznych: „Taka armia powinna być gotowa do poradzenia sobie z każdym wyzwaniem, żołnierze gotowi do zaryzykowania własnym życiem. Parę setek, może tysiąc takich poświęcających swoje życie ochotników położyłoby raz na zawsze kres wszelkim

rozruchom”<sup>[47]</sup>. W wypadku zagrożenia zewnętrznego rzeczą żołnierzy armii nowego typu byłoby ofiarowanie siebie samych, naturalnie nieuzbrojonych, „w charakterze mięsa dla armat wroga”<sup>[48]</sup>. Gandhi wierzył, że poświęcenie tysięcy nieuzbrojonych ochotników wpłynie na agresora i spowoduje, że odstąpi on od swoich niecznych planów. Nie bez przyczyny, jak dowodzi tego historia niepodległych Indii, Gandhi obawiał się, że Indie, wybierając drogę przemocy raczej niż *ahinsy*, tworząc własną armię upodobnią się do krajów europejskich, będą wykorzystywać inne narody i staną się zagrożeniem dla światowego pokoju<sup>[49]</sup>.

O ile działanie gandhijskiej *ahinsy* okazało się skuteczne w procesie uzyskiwania przez Indie niepodległości, o tyle koncepcja ta poniosła zupełną klęskę w starciu z siłami *hinsy* w latach 1946-48. Przetoczyła się wówczas przez Indie fala przemocy o natężeniu niespotykanym w historii tego kraju. *Ahinsa*, jaką głosili co najmniej przez dwa dziesięciolecia przywódcy Kongresu Indyjskiego (choć nie wszyscy i nie w tak skrajnej formie jak Gandhi), największej i najbardziej wpływowej partii politycznej, okazała się zupełnie nieprzydatna do rozwiązywania problemów politycznych nowego typu: komunalistycznych, kastowych, językowych i etnicznych. Przykładem ponurej ironii jest fakt, że sam Mahatma Gandhi zginął zamordowany – i to przez członka własnej grupy wyznaniowej, w atmosferze przemocy pełnej zdziczenia, masowych mordów dokonywanych na muzułmanach przez hindusów, i odwrotnie, także na sikhach i chrześcijanach. Sam Mahatma miał zresztą poczucie klęski i jak gdyby szukał śmierci<sup>[50]</sup>.

Indie są krajem, w którym wypracowano i głoszone, a nawet przez pewien czas, w szczególnie sprzyjających okolicznościach, praktykowano ideę *ahinsy*. Jednak nigdy nie stała się ona fundamentem, na którym kiedykolwiek przez dłuższy okres opierałoby się praktyczne funkcjonowanie państwa.

Historia Indii, dawna i najnowsza, pełna jest wojen i konfliktów. Powszechnie w Indiach są znane i wciąż od nowa popularyzowane, również w elektronicznych mediach, wielkie eposy *Mahabharata* i *Ramajana*, w których da się znaleźć prawie każdy rodzaj przemocy, jaki możemy sobie wyobrazić. Indyjska mitologia oferuje wszelkie możliwe sceny gwałtu, wojen, zabójstw, zemsty. Gandhijski ruch *satjagrahy*<sup>[51]</sup>, którego kluczowym elementem było właśnie niestosowanie przemocy, w niewielkim tylko stopniu wpłynął na praktyczną postawę Indusów i sposób w jaki rozwiązuje się w tym kraju sytuacje konfliktowe. Jak zauważył Rau: „Ćwierć wieku eksperymentowania z nie-przemocą nie przekonało Indusów co do jej skuteczności. Niektórzy przyjęli ją jako konieczność, nie zasadę. Wielu zaakceptowało ją z oporami, inni zaś uważali, że podobnie jak rządy brytyjskie przyczyniła się do zniewieścienia narodu”<sup>[52]</sup>.

Przemoc nie jest więc niczym zaskakującym ani nieznanym w Indiach. Interesujące jest natomiast jej wyjątkowe nasilenie w ostatnim dwudziestoleciu.

**Zapraszamy do zakupu pełnej wersji książki**

---

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

# PRZYPISY

## Rozdział 1

- [1] M.K.Gandhi, *For Pacifists*, Navajivan Publ. House, Ahmedabad, 1949, s. 104.
- [2] Dhairyabala P.Vora, *Evolution of Morals in the Epics (Mahabharata and Ramayana)*, Popular Book Depot, Bombay, 1958, s. 221.
- [3] Ibid., s. 222.
- [4] P.V. Kane, *History of the Dharmaśāstras*, tom II, rozdz.1, także tom I, rozdz. 1, s.148, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930.
- [5] Vora, op. cit., s. 222.
- [6] „Do *dharmy*, według Gaudapady, należą: *daya* (współczucie, miłość), *dana* (hojność), *yama* (cnota, polegająca na powstrzymaniu się od pewnych rzeczy) i *niyama* (spełnienie pewnych obowiązków). Według źródeł należących do systemu *yoga*, a cytowanych przez Gaudapadę zalicza się do *yama*: niekrzywdzenie istot żywych (*ahimsa*)...” Ks. Franciszek Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, wyd. Tomasz Ruciński, cz. II, Lublin, 1985, s.154.
- [7] *Dhammapada. The Path of Perfection*, tłum. Juan Mascaro, Penguin Books, (b.m.w.), 1973, s. 68.
- [8] Ibid., s. 69.
- [9] Brigandet, *The Life or Legend of Gaudama*, s. 191, za: Christmas Huphreys, *Buddhism*, Penguin Books, Harmondsworth, 1972, s. 38.
- [10] Oredzie króla Aśoki, przekł. Jadwigi Makowieckiej, Warszawa 1964, s. 20-22, cyt. Za Jeannine Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach*, przekł. Andrzej Ługowski, PIW, Warszawa, 1968, s. 18.
- [11] „W dżinizmie *ahinsa* ma najszerszy zakres i jest najwyższym prawem, pojmowanym jako prawo miłości”, ks. Franciszek Tokarz, op. cit., s. 227.
- [12] Beni Prasad, *Theory of Government in Ancient India*, Central Book Depot, Allahabad, 1968, s. 227.
- [13] M.K. Byrski w swoim tłumaczeniu *Manusmryti* stosuje dla oddania tego terminu w języku polskim słowo *zacność*.
- [14] Manu Swajambhuwa, *Manusmryti czyli traktat o Zacności*, tłum. M.K.Byrski, PIW, Warszawa, 1985, s. 214-215.
- [15] Ibid., s. 215.
- [16] Ibid.
- [17] *Kautilya's Arthaśāstra*, tłum. R. Shamasastri, Wesleyan Mission Press, Mysore, 1929, s. 296. Należy wszakże zauważyć, że jak dotąd datowanie *Arthaśāstry*, a nawet jej autentyczność są przez niektórych badaczy kwestionowane.
- [18] Jak pisał C. Rajagopalachari: „W większości indyjskich domów dzieci poznawały te nieśmiertelne utwory tak, jak uczyły się mówić – na kolanach matki”. C. Rajagopalachari, *Mahabharata*, Bharatiya Vidya Bhavan, (b.m.w.), 1976, s.3. *Mahabharata* i *Ramajana* bynajmniej nie utraciły tej dominującej pozycji do dzisiejszego dnia. Nauka „na kolanach matki” została jeszcze wzmocniona przez media elektroniczne. Oba eposy, sfilmowane w ponad dwustu odcinkach każdy, pobiły rekordy popularności w indyjskiej telewizji.
- [19] Vora, op. cit., s. 222.
- [20] Ibid., s. 223.
- [21] Ibid., s. 223.
- [22] Hiralal Chaterjee, *International Law and Inter-Relations in Ancient India*, Mukhopadhyay, Calcutta, 1958, s.88.

[23] *Mahabharata*, XII,15, 20-28 (cyt. za Vora, op. cit., s. 224).

[24] *Ibid.*, s. 61.

[25] *Ibid.*, s. 84-85.

[26] „Nie należało zabijać następujących osób: pieszego żołnierza, kiedy jego przeciwnik walczy z rydwanu, impotentą, osoby ze złożonymi rękoma, proszącej o litość, osoby z rozczochranymi włosami, osoby siedzącej, która nie bierze udziału w walce, człowieka śpiącego,... tego, który się tylko walce przygląda, osoby z połamanymi rękoma, osoby oplakującej śmierć syna, osoby z ciałem poprzębianym strzałami, tego, kto boi się wojny i nie wykazuje chęci do walki, etc, etc.” *Ibid.*, s. 87-88. Również S.C. Banerji, *Aspects of Ancient Indian Life from Sanskrit Sources*, Punthi Pustan, Calcutta, 1972, s. 143.

[27] Banerji, op. cit., s.144.

[28] Kautilya's *Arthaśāstra*, s. 394.

[29] Vora, op. cit., s. 228-229.

[30] *Mahabharata*, XII, 259 i nast. cyt. za Vora, op. cit., s. 230.

[31] W.H. Morris-Jones, *India's Political Idioms*, w: *Modern India. An Interpretative Anthology*, ed. Thomas R. Metcalf, Macmillan, (b.m.w.), 1971, s. 275. Autor pisze: „Generalnie wyróżniłbym trzy główne języki, przy użyciu których odbywa się dyskurs polityczny w Indiach. Najlepszymi spośród niezbyt adekwatnych nazw, jakie możemy im nadać byłyby „nowoczesny”, „tradycyjny” i „świętobliwy”.

[32] „Young India”, 11 sierpnia 1920.

[33] W licznych tekstach Gandhiego, w jego publicznych i prywatnych wypowiedziach można znaleźć uzasadnienie zarówno dla tezy, że *ahinsa* była dlań rodzajem wiary: „Powinniśmy uwierzyć w walkę bez stosowania przemocy, jak w Boga” (S. Lassier: „Gandhi et Non-Violence”, Paris, 1970, s.149, w: J.M. Muller, s.17), jak i że była to taktyka politycznego działania. Podobnie uważał najbliższy współpracownik Gandhiego, Jawaharlal Nehru: „...dla nas i dla Kongresu Narodowego jako całości metoda nie-przemocy nie była i nie mogła być religią ani nie poddaję się zmianie dogmatem. Mogła być tylko polityką i metodą, przy której zastosowaniu oczekiwaliśmy uzyskania rezultatów, ostateczna jej cena zależała od uzyskanych rezultatów”. Jawaharlal Nehru, op. cit., s. 85.

[34] „Święci mężowie, którzy odkryli prawa nie-przemocy pośród gwałtu, byli większymi mędrkami niż Newton. Byli wybitniejszymi wojownikami od Wellingtona. Wiedząc, jak używać broni, zrozumieli, jak bardzo jest ona bezużyteczna, i rozpoczęli nauczanie umęczonego świata, że zbawienie leży nie w przemocy, lecz w jej braku”. „Young India”, 11 sierpnia 1920. W innym tekście porównywał *ahinsę* do Boga: „Nikt nigdy nie potrafił w pełni opisać Boga – tak samo jest z *ahinsą*”, „Harijan”, 3 marca 1946.

[35] Jawaharlal Nehru, op. cit., s. 83.

[36] „Harijan”, 21 lipca 1940.

[37] Trzymanie się idei nie-przemocy to dla Gandhiego chronienie samego siebie, jako cząstki wielkiego Wszechświata, samej istoty życia, na głębszego ludzkiego „ja”, ponieważ utożsamiał on honor z *atmanem*. Wiara w nieśmiertelność *atmana*, który jest wewnętrzną istotą mikrokosmosu (tj. człowieka), ściśle odpowiadającą istocie makrokosmosu (Wszechświata), czyli *brahmanowi* (patrz: *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Semper, Warszawa, 1992, s.11), prowadziła Gandhiego do stwierdzenia, że: „Kto chroni się w Bogu, winien dostrzec transcendentalnego *atmana*; kiedy dostrzeże się niezniszczalnego *atmana*, odrzuca się przywiązanie do śmiertelnego ciała. Dlatego ćwiczenie w kierunku nie-przemocy jest diametralnie różne od ćwiczeń służących nauce zadawania gwałtu. Gwałt służy ochronie rzeczy zewnętrznych, nie- -przemoc konieczna jest dla ochrony *atmana*, dla ochrony honoru”, „Harijan”, 1 września 1940.

[38] „Harijan”, 5 września 1936. W „Hind Swaraj” pytał: „Kto jest prawdziwym wojownikiem, ten, za którym śmierć postępuje jak najwinniejszy przyjaciel, czy ten, co kontroluje śmierć innych? Wiercie mi, człowiek pozbawiony odwagi nigdy nie zdobędzie się na pasywny protest”, cyt. za M.K. Gandhi, *For Pacifists*, s.11.

[39] „Nie-przemoc nie jest przykrywką dla tchórzostwa, ale najwyższą cnotą ludzi odważnych”, „Young India”, 12 sierpnia 1926; „Tchórzostwo jest gorsze niż przemoc”, „Harijan”, 15 września 1946; „Człowiek gwałtowny może przekształcić się w osobę nie używającą przemocy. Tchórz nie ma takiej szansy” „Harijan”, 21 października 1939.

[40] *Ibid.*



[41] W 1925 roku napisał: „Mam w sobie jeszcze złość, mam wciąż *dwajtabhawę* – dwoistość... zanim będę naprawdę potrafił głosić skutecznie uniwersalną nie-przemoc, muszę całkowicie pozbyć się emocji. Muszę być zupełnie niezdolny do grzechu”, „Young India”, 7 maja 1925.

[42] Pewnym paradoksem może być fakt, że do „wartości gandhijskich” odwołują się dziś w Indiach prawie wszystkie ugrupowania polityczne, wliczając w to i te, które wyrosły ze skrajnie nacjonalistycznej hinduskiej prawicy zwalczającej niegdyś jego „miękkosć” i zarzucającej mu, nie bez podstaw zresztą, znaczną część odpowiedzialności za podział Indii w 1947 roku. Dziś Mahatma Gandhi przestał być żywym człowiekiem, reprezentantem pewnego programu politycznego, do którego dostosował metody działania. Stał się postacią zmitologizowaną, do której stosunek nie różni się szczególnie od popularnego, ludowego stosunku do Ramy czy Kryszny.

[43] Ashis Nandy, *At the Edge of Psychology. Essays in Politics and Culture*, Oxford University Press, Delhi, 1980, s. 85.

[44] W.R. Miller, *Non-Violence: a Christian Interpretation*, London, 1964, cyt. za: Jean-Marie Muller, *Strategia politycznego działania bez stosowania przemocy*, Krąg, Warszawa, 1984, s. 17.

[45] Jean-Marie Muller, op. cit., s. 17.

[46] „Harijan”, 1 września 1940.

[47] „Harijan”, 26 marca 1938.

[48] „Harijan”, 13 kwietnia 1940 oraz 12 kwietnia 1942.

[49] „Harijan”, 25 sierpnia 1940.

[50] Ashis Nandy, op. cit., s. 88.

[51] Rau tłumaczy ten termin jako: „siła narodzona z prawdy i miłości lub nie-przemocy”. Wcześniej, przez krótki czas używano innego – *sadagraha*, tj. „stanowczość w dobrej sprawie”. Chalapathi Rau, *Gandhi and Nehru*, Frank Bross., & Co., Delhi, 1979, s. 28.

[52] Rau, op. cit., s. 18.

## Seria



- Farhad Daftary, *Ismailici. Zarys historii*, Warszawa 2008
- Konrad Seitz, *Chiny. Powrót olbrzymia*, Warszawa 2008
- Hassan Ali Jamsheer, *Współczesna historia Iraku*, Warszawa 2007
- Mieczysław Jerzy Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa chińskiego*, Warszawa 2007
- Bogdan Składanek, *Historia Persji, Tom III. Od Safawidów do II wojny światowej*, Warszawa 2007
- Marek M. Dziekan, *Historia Iraku*, Warszawa 2007
- Barbara Stepińska-Holzer, Jerzy Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2006
- Janusz Żebrowski, *Dzieje Syrii*, Warszawa 2006
- Hugh Kennedy, *Dwór Kalifów. Powstanie i upadek najpotężniejszej dynastii świata muzułmańskiego*, Warszawa 2006
- Krzysztof Dębnicki, *Konflikt i przemoc w systemie politycznym niepodległych Indii*, Warszawa 2006
- Georges Roux, *Mezopotamia*, Warszawa 2006
- Baabar, *Dzieje Mongolii*, Warszawa 2005
- Joanna P. Rurarz, *Historia Korei*, Warszawa 2005
- Krzysztof Dębnicki, *Współczesna historia Królestwa Nepalu*, Warszawa 2005
- Henry Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Warszawa 2005

- Piotr Szlanta, *Persja w polityce Niemiec w latach 1906–1914 na tle rywalizacji rosyjsko-brytyjskiej*, Warszawa 2005
- *Historia nauki arabskiej. Tom III. Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, Praca zbiorowa pod red. Roshdiego Rasheda, Warszawa 2005
- Curtis Andressen, *Krótką historia Japonii. Od samurajów do Sony*, Warszawa 2004
- Bogdan Składanek, *Historia Persji. Tom I. Od czasów najdawniejszych do najazdu Arabów*, Warszawa 2004
- Bogdan Składanek, *Historia Persji. Tom II. Od najazdu Arabów do końca XV wieku*, Warszawa 2003
- Henryk Zins, *Historia Zimbabwe*, Warszawa 2003
- *Historia nauki arabskiej. Tom II. Nauki matematyczne i fizyka*, Praca zbiorowa pod red. Roshdiego Rasheda, Warszawa 2001
- Henryk Zins, *Afryka i Europa, Od piramid egipskich do Polaków w Afryce Wschodniej*, Warszawa 2001
- Robert Piętek, *Wojna w dziejach Dahomeju od XVII do XIX wieku*, Warszawa 2001
- *Historia nauki arabskiej. Tom I. Astronomia teoretyczna i stosowana*, Praca zbiorowa pod red. Roshdiego Rasheda, Warszawa 2000
- Aleksander Bułatowicz, *Z wojskami Menelika II. Zapiski z podróży do Etiopii*, Warszawa 2000
- Marek Pawełczak, *Afrykańskie państwo Kilindich w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2000
- Ahmad Nazmi, *Commercial Relations between Arabs and Slavs (9th–11th centuries)*, Warszawa 1998
- Abul Fazl Bajhaki, *Historia Sultana Masuda*, Warszawa 1996

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja 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.: +48 22 620 32 11, +48 22 654 01 49

e-mail: [redakcja@wydawnictwodialog.pl](mailto:redakcja@wydawnictwodialog.pl)

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

tel./faks: +48 22 620 87 03

e-mail: [biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl](mailto:biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl)

[www.wydawnictwodialog.pl](http://www.wydawnictwodialog.pl)

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

## Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

- Języki Orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury Orientalne
- Skarby Orientu
- Teatr Orientu
- Życie po Japońsku
- Sztuka Orientu
- Dzieje Orientu
- Podróże–Kraje–Ludzie
- Świat Orientu
- Historia/Polityka
- Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
- Vicus. Studia Agraria
- Orientalia Polona
- Philologia Orientalis
- Literatura Okresu Transformacji
- Literatura Frankofońska
- Być Kobieta
- Temat Dnia
- Wieczory z Nauką
- Życie Codzienne w...

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową