

Tereza Huspeková CHR

<https://orcid.org/0000-0002-5331-8763>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Doktryna „wieloaspektowości” jako forma apologii – czego możemy się nauczyć od dżinistów?

Wprowadzenie

Patrząc na tytuł tego artykułu, można się zastanawiać, dlaczego w monografii poświęconej różnym aspektom apologii chrześcijańskiej znalazł się tekst zajmujący się doktryną dżinizmu, która dla znacznej części czytelników z pewnością stanowi tradycję nieco egzotyczną. Rozważanie kwestii apologii w innych religiach wprawdzie jest do pewnego stopnia możliwe, niemniej jednak tylko na zasadzie analogii, przy uwzględnieniu ograniczeń towarzyszących stosowaniu metody porównawczej w kontekście międzykulturowym. Ponadto można mieć wątpliwości odnośnie do

samego celu takiego przedsięwzięcia, ponieważ nie jest oczywiste, jaką korzyść mógłby wynieść teolog chrześcijański z takiej „wycieczki krajoznawczej” po obcych światopoglądach.

Można jednak wskazać kilka powodów, dla których warto zająć się taką refleksją. Po pierwsze, spojrzenie na inne religie pozwala na poszerzenie spojrzenia na świat religii w ogóle, a w konsekwencji także na tradycję własną. Po drugie, wiele nurtów religijnych w celu przetrwania rozwinęło strategie, które mogą stanowić inspirację również dla chrześcijańskiej apologii oraz dialogu międzyreligijnego w społeczeństwie pluralistycznym. Po trzecie, refleksja nad innymi usystematyzowanymi, lecz obcymi i nieintuicyjnymi światopoglądami może przez analogię pomóc w zrozumieniu tego, jak bardzo obca i nieintuicyjna może się wydawać doktryna i praktyka chrześcijańska dla niechrześcijan.

Zamiast budować jakąś powierzchowną „apologetykę porównawczą” wielkich religii niechrześcijańskich, uznałam za bardziej korzystne skupienie się na jednym systemie i potraktowanie go jako „studium przypadku”. Dlatego postanowiłam wybrać niszę, lecz istniejącą od starożytności i wciąż żywą indyjską tradycję dżinizmu. Dżinizm jest nurtem mało znanym, lecz bardzo interesującym ze względu na różne, mogłoby się wydawać sprzeczne, cechy, których połączenie zawsze nastęrczało rozmaite trudności religioznawcom. Dżinizm bowiem wymyka się wielu klasycznym kategoriom stosowanym w tradycji zachodniej. Zewnętrznie dżinizm ma wiele cech wspólnych z klasycznym hinduizmem i przy pierwszym spojrzeniu bez zastrzeżeń można go uznać za religię: ma bardzo rozbudowany rytuał świątynny i życie monastyczne, jest zorientowany eschatologicznie, jest mocno ortopraktyczny i skupiony na właściwym sposobie życia. Jednocześnie jest to tradycja ateistyczna i materialistyczna, która wprawdzie uznaje egzystencję duchów i bóstw, ale stanowczo odrzuca istnienie jakiego-

kolwiek Absolutu i posiada filozoficzne dowody na nieistnienie Boga. Trudno sobie wyobrazić tradycję bardziej odległą od doświadczenia chrześcijańskiego, która na dodatek potrafiła rozwinąć autonomiczną epistemologię, posługującą się własnym systemem logiki wielowartościowej. Jak zobaczymy, dżinizm udało się zbudować skuteczne uzasadnienie własnej wizji świata, która może się wydawać dosyć nieintuicyjna i – biorąc pod uwagę, że ideałem dżinisty jest zakończenie życia przez dobrowolną śmierć głodową – dla większości ludzi mało atrakcyjna. Z tego powodu dżinizm idealnie nadaje się jako przykład systemu, który jest całkiem obcy doświadczeniu chrześcijańskiemu, a jednocześnie na tyle subtelny, że nie można go potraktować tylko jako pewną anomalie religioznawczą.

Ten artykuł stanowi więc zaproszenie do małego ćwiczenia w dialogu: spróbujemy przyrzeć się w nim sposobom uzasadniania własnego światopoglądu w tradycji bardzo odległej od chrześcijaństwa i zobaczyć, co z takiego spotkania możemy wynieść.

Religie jako systemy orientacji i nadawania sensu

Jak wspomniano, dżinizm stanowi przykład tradycji trudnej do sklasyfikowania, nieprzystającej do typowych kategorii zachodnich. Badacze, według których religia definiowana jest przez odniesienie do Absolutu, Boga lub przynajmniej bóstw, uznają dżinizm raczej za nurt filozoficzny, światopogląd lub system doktrynalny. Z kolei antropolog, który patrzy na religie jak na konglomeraty reguł, rytuałów, praktyk i przekonań obecnych w kulturach, nie będzie miał powodu, by nie traktować dżinizmu jako autonomicznej tradycji religijnej, gdyż zewnętrznie dżinizm posiada większość cech klasycznych religii doktrynalnych (poza wiarą w Absolut). Dla naszych celów zatem najbardziej korzystne

okazuje się przyjęcie takiego podejścia, które nie rozstrzyga o tym, gdzie są granice między religią a „nie-religią”, lecz które patrzy na poszczególne tradycje w sposób funkcjonalny – jako na systemy przekonań i praktyk, które służą ludziom do orientacji lub budowania spójnych obrazów rzeczywistości.

Jednym z klasycznych przykładów takiego podejścia jest definicja religii Clifforda Geertza, który określa religię jako „(1) system symboli, (2) budujący w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”¹, przy czym „symbole” Geertz rozumie jako nośniki znaczenia i sensu. Przy takim spojrzeniu religie stanowią środki, za pomocą których całokształt ludzkiego doświadczenia staje się spójny, a przekonania o rzeczywistości wydają się wiarygodne. Upraszczając, religie są ujmowane jako narzędzia *nadawania sensu*.

W podobnym duchu można religię opisać za pomocą pojęcia *orientacji*. Religioznawca Jacques Waardenburg, na przykład, religię pojmuje jako „orientację, religie natomiast jako pewnego rodzaju systemy orientacyjne [...] za pomocą których myślący i działający człowiek orientuje się w życiu i w świecie”². Z kolei według Charlesa H. Longa religia „oznacza orientacje w sensie ostatecznym – czyli sposób, w jaki dochodzimy do zaakceptowania ostatecznego znaczenia swojego miejsca w świecie”³. Z tej per-

¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*, M. Piechaczek-Borkowska (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 112.

² J. Waardenburg, *Religie i religia: Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, A. Bronk (tłum.), Verbinum, Warszawa 1991, s. 31.

³ C.H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Davies Group, Aurora, Colo 1999, s. 7 [tłum. własne].

spektywy jakakolwiek tradycja, która odnosi się do ostatecznego losu człowieka lub próbuje podać scalony obraz rzeczywistości, pozwala człowiekowi na ukierunkowywanie własnego życia i pogodzenie ze sobą różnych chaotycznych aspektów doświadczenia (śmierci, cierpienia, skończoności życia itd.).

Takie spojrzenie na religie umożliwia dostrzeżenie pewnych ogólnoludzkich procesów, których obecność można zauważyć w ramach każdego systemu światopoglądu i praktyk. Jeśli zakładamy, że ludzie jako gatunek są wyposażeni w określone struktury poznawcze, można się spodziewać, że owe procesy będą obecne wszędzie tam, gdzie ludzie łączą się w grupy i generują to, co w kulturze zachodniej nazywamy religiami. Dotyczy to zarówno religii niechrześcijańskich takich jak dżinizm, judaizm lub islam, jak i – przy przyjęciu zewnętrznej, antropologicznej perspektywy – tradycji chrześcijańskiej. Ann Taves et al. w artykule zatytułowanym *Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews*⁴ proponują podejście, zgodnie z którym ludzka tendencja do budowania spójnych wizji rzeczywistości zakorzeniona jest w ogólnej zdolności organizmów do orientacji w środowisku. Według autorów wszystkie żywe istoty budują swoje „światy” za pomocą właściwych sobie afordancji (*affordances*), czyli możliwości oddziaływania na środowisko odpowiednich do zdolności percepcyjnych oraz zasobów, które ma dana populacja do dyspozycji. Celem owego procesu jest budowanie – czasem bardzo prostych – strategii działania i przewidywania zdarzeń, które pozwalają na przetrwanie. Każdy organizm posiada coś, co fenomenolog mógłby określić jako „świat życia”, niemniej jednak ludzie, ze względu na swoje szczególne wyposażenie kognitywne, zdolni są do genero-

⁴ A. Taves, E. Asprem, E. Ihm, *Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews: Beyond Religion and Non-Religion*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2018, vol. 10, nr 3, s. 207–217.

wania „światopoglądów”, czyli pewnych złożonych zbiorów przedstawień odnoszących się do tzw. „wielkich pytań” (ontologicznych, eschatologicznych, antropologicznych itd.)⁵. Owe ludzkie „światy” bywają wplecione w narracje o rzeczywistości oraz wyrażone za pomocą rozmaitych praktyk, rytuałów i działań społecznych, przy czym przekazywaniu owych światopoglądów oraz ich rozwijaniu służy kultura. Ludzką zdolność do tworzenia „wielkich opowieści”, takich jak religie doktrynalne lub tradycje filozoficzne, można zatem powiązać z ewolucyjnie powstałą tendencją każdego gatunku do budowania schematów orientacji w doświadczeniu świata zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

Z tego punktu widzenia wszystko, co w tradycji chrześcijańskiej zostało określone przez pojęcie apologii, co wiąże się z obroną przekonań o Bogu i zbawieniu oraz racjonalnej refleksji nad Objawieniem, stanowi element ogólnoludzkiej, ewolucyjnie powstałej zdolności do budowania spójnego „światopoglądu”, pozwalającego na zharmonizowanie różnych obszarów doświadczenia oraz orientację w rzeczywistości w obliczu niepewności ludzkiego losu. Budowanie apologii własnych przekonań jest dla istoty ludzkiej nie tylko przejawem subtelności jej życia duchowego, ale stanowi element jej walki o przetrwanie. Z tej przyczyny jakaś forma apologii kluczowa jest w każdej tradycji religijnej i warto pamiętać o tym, że dla wyznawców religii niechrześcijańskich ich „światy” są tak samo realne, jak dla chrześcijan ich doświadczenie spotkania z Bogiem w Chrystusie.

⁵ Zob. A. Taves, E. Asprem, E. Ihm, *Psychology, Meaning Making, and the Study...*, s. 208.

Dżinizm – charakterystyka tradycji

Dżinizm jest tradycją na Zachodzie stosunkowo mało znaną, dlatego w tym miejscu przedstawię chociaż jej ogólną charakterystykę⁶. Najbardziej będą nas interesowały kwestie epistemologiczne oraz mechanistyczne podejście do obrazu rzeczywistości, niemniej jednak warto owe aspekty osadzić w kontekście. Dżinizm jest tradycją starożytną, za założyciela uznawany jest Wardhamana Mahawira⁷ (lub Dżina Mahawira; „zwycięzca”, „bohater”), który wystąpił w podobnym czasie jak Budda Śakjamuni (prawd. przełom VI–V w. p.n.e.). W Indiach był to okres religijnego fermentu, w którym pojawiły się różne ważne nurty ascetyczno-filozoficzne, poszukujące zrozumienia losu człowieka. Mahawira jest przez dżinistów uważany za ostatniego z tzw. *tirhankarów* („budowniczych mostów”), którzy doszli do oświecenia, zdobywając doskonałe, wszechogarniające poznanie rzeczywistości, i odsłonili dla ludzi właściwą naukę prowadzącą do wyzwolenia. W dżinizmie dość wcześnie rozwinęły się dwa główne nurty różniące się nieco pod względem doktryny i praktyki, mianowicie grupa *śwetambarów* („biało odzianych”), w której mnisi ubierają się w biały dwuczę-

⁶ Szczegółowy opis historii, doktryny i praktyki dżinizmu można znaleźć po polsku w popularno-naukowej publikacji P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii: Historia, rytuał, literatura*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015. W języku angielskim można polecić: P. Dundas, *The Jains*, Routledge, London–New York 2002 oraz J.D. Long, *Jainism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2009. W tym punkcie przeważnie nie podaję przypisów do poszczególnych treści, ponieważ są one przedstawione w sposób skrótowy i znajdują się w każdym ogólnym opracowaniu. Podstawowym źródłem była dla mnie przede wszystkim monografia *The Jains* Paula Dundasa.

⁷ Dla zapisu imion i terminów sanskryckich stosuję system spolszczonej transkrypcji fonetycznej.

ściowy strój, i grupa *digambarów* („odzianych wiatrem”), w której asceci w ogóle nie posiadają ubrań i chodzą nadzy.

Podobnie jak w tradycji zapoczątkowanej przez Buddę, w dżinizmie celem ostatecznym jest wyrwanie się z ciągu reinkarnacji. W odróżnieniu jednak od wielu innych indyjskich nurtów dżinizmowy obraz rzeczywistości jest całkowicie mechanistyczny i nie ma w nim miejsca na mistykę. Dżiniści uznają, że świat (*loka*) jest ogromny, lecz skończony, a poza jego granicami znajduje się tylko „nie-*loka*” opisywana jako pustka wypełniona wiatrem. Wszczęświat według dżinistów zawiera pięć kategorii ontologicznych, przy czym pierwszą i najważniejszą jest *džiwa* (zwykle tłumaczone jako „dusza”, ale bardziej odpowiednie byłoby „monada życia”). Pozostałe cztery, będące elementami nieożywionymi, to ruch (*dharma*), spoczynek (*adharna*), atomy lub materia (*pudgala*) i przestrzeń (*akaśa*; nurt *digambarów* dodaje jeszcze czas). Gdy *džiwa* nie jest obciążony materią, naturalnie unosi się w górę i przechodzi aż do najwyższego obszaru kosmosu nazywanego *siddhaloka*, czyli przestrzeni przebywania wyzwolonych dusz. Jeżeli natomiast *džiwa* jest wcielony, pozostaje w niższych obszarach świata i jest poddany reinkarnacji. *Džiwa*, który raz osiągnął *siddhaloki*, już więcej nie powraca do kręgu wcieleń i jest to równoznaczne z wyzwoleniem. Dżiniści dzielą *dżiwów* na nieruchomych (*sthawara*; na przykład rośliny) oraz ruchomych (*trasa*), do których należą ludzie, zwierzęta, bogowie i demony. *Dżiwo*wie podzieleni są hierarchicznie na byty niższe i wyższe w zależności od ilości zmysłów, które posiadają. Dlatego dla dżinistów „duszę” posiadają nawet rośliny, żywoły lub najbardziej prymitywne mikroskopijne istoty określane jako *nigoda*, które dziś prawdopodobnie nazwalibyśmy bakteriami.

Prawo *karmy* w dżinizmie jest zasadniczo rozumiane w sposób materialny – *karma* to subtelna materia lgnąca do *dżiwy* niczym kurz do kawałku mokrego płótna, a w konsekwencji powodują-

ca uwikłanie go w kolejne formy cielesne. Następstwem każdego grzesznego czynu lub aktu przemocy jest gromadzenie subtelnej materii karmicznej obciążającej *dziwę*, który następnie rodzi się ponownie na niższym poziomie egzystencji (np. jako zwierzę). Dlatego dla dżinistów najważniejszą praktyczną regułą jest *ahinsa*, czyli wystrzeganie się przemocy względem wszelkich istot żywych, także tych najbardziej prymitywnych.

W związku z tym dżinizm jest tradycją ortopraktyczną, skupioną na przestrzeganiu szeregu zasad dotyczących każdej aktywności ludzkiej. Ważną rolę odgrywa w nim asceza i medytacja, których owocem jest „spalanie” *karmy*, gromadzącej się w sposób nieunikniony poprzez wykonywanie zwykłych codziennych czynności życiowych, takich jak ruch lub spożywanie pokarmu.

Wielkim szacunkiem w dżinizmie cieszy się życie monastyczne, przy czym ideałem jest asceta, który wyrzekł się aktywności powodującej śmierć *dżiwów* i który do minimum ograniczył wszelkie czynności normalnie służące do zachowania własnego życia. W skrajnych przypadkach asceta może zrezygnować z poruszania się poza wyznaczonym obszarem liczącym parę metrów kwadratowych lub nawet podjąć dobrowolną śmierć głodową w celu uniknięcia aktów powodujących gromadzenie *karmy*⁸. Dżinista-laik zasadniczo nie może dostąpić wyzwolenia, o ile pod koniec życia nie podejmie się dobrowolnego wyrzeczenia i śmierci głodowej, ale może mieć nadzieję na ponowne zrodzenie w postaci osoby lepiej dysponowanej do dżinistycznej praktyki życia.

Choć w obu odłamach dżinizmu od początku istniało zarówno męskie, jak i żeńskie życie monastyczne, różnią się opinie na temat tego, czy kobieta może osiągnąć wyzwolenie. W grupie *śwetambarów* możliwość wyzwolenia kobiety nigdy nie była szcze-

⁸ Zob. J. Laidlaw, *A Life Worth Leaving: Fasting to Death as Telos of a Jain Religious Life*, „Economy and Society” 2005, vol. 34, nr 2, s. 178–199.

gólnie kwestionowana, natomiast *digambarowie* uznają to za niemożliwe. Dla *digambarów* bowiem warunkiem pełnego poświęcenia się życiu ascetycznemu jest rezygnacja z ubrań, co według nich dla kobiety jest niedopuszczalne, gdyż później czy wcześniej zostałaby zgwałcona. Ponadto, ze względu na fizjologię kobiety w jej ciele przez same jego funkcjonowanie dochodzi do śmierci nieporównywalnie większej ilości mikroskopijnych istot żywych. Dlatego *digambarowie* uważają, że kobieta najpierw musi się zrodzić w męskim ciele, by definitywnie wyzwolić się z kolejnych wcieleń.

Co do obrazu bóstwa lub istot nadprzyrodzonych, dżiniści zasadniczo nie odrzucają istnienia demonów, duchów lub bogów, niemniej jednak są to dla nich istoty śmiertelne, które po jakimś czasie zakończą swoje życie i wrócą do kręgu reinkarnacji. Poza tym, cały świat działa zgodnie z prawami, którym wszystko podlega, i nie ma w nim miejsca na jakiś Absolut lub nawet Demiurga. Dla myśli zachodniej, dla której czymś oczywistym wydaje się idea stworzenia lub choć jakiegoś początku wszechświata, taki obraz rzeczywistości może się wydawać nieintuicyjny, ale dla dżinistów świat istnieje od nieskończoności do nieskończoności. Kosmos nie ma tu żadnego początku ani końca, dlatego niepotrzebny jest w nim Stwórca lub nawet jakieś źródło istnienia – świat po prostu jest, jaki jest. Dżiniści argumentują, że jeśli Stwórca miałby istnieć, musiałby być bez ciała i w tym przypadku nie byłoby w nim miejsca na zamiar lub motywację stwarzania – pamiętajmy, że te rzeczywistości w dżinistycznej wizji świata związane są z materialnością – albo musiałby być wcielony i wtedy nie mógłby być wszechobecny, ponieważ w *loce* nie ma przestrzeni, która mogłaby go objąć⁹. Podczas kontrowersji z innymi tradycjami dżiniści zbudowali nawet skomplikowane filozoficzne dowody na nieistnienie

⁹ Zob. P. Dundas, *The Jains*, s. 90.

Boga (warty uwagi jest na przykład traktat skierowany przeciwko teistycznej tradycji *Njaji*, opracowany po angielsku przez Franka Van Den Bossche¹⁰).

Jednocześnie dżinizm posiada bardzo rozbudowany system rytuału zarówno wspólnotowego, jak i indywidualnego. Dżiniści mają miejsca pielgrzymek i okazałe świątynie, w których wielką wagę przykładają się do rytuałów sprawowanych przed posągami *tirthankarów*. Z racji tego, że *tirthankara* jest istotą wyzwoloną, nie ingerującą już w świat ludzi i obojętną na prośby wyznawców, oficjalne wyjaśnienie sensu obrzędów jest takie, że owocem udziału w rytuałach jest oczyszczenie myśli. Według „ludowych” tłumaczeń udział w rytuale opłaca się również dlatego, że być może sam posąg potrafi magicznie coś zrobić lub jakaś istota nadprzyrodzona pomoże w celach doczesnych. Niemniej jednak w „ortodoksyjnym” podejściu dżinistyczny rytuał skierowany jest jakby w pustkę i sprawowany bez nadziei na odpowiedź. Z perspektywy antropologii religii interesujące jest to, że dla człowieka odprawianie rytuałów okazuje się tak istotne, iż nie zostają one porzucone nawet wtedy, gdy na poziomie racjonalnym przyjęto światopogląd, w którym kult nie ma większego sensu i trudno go uzasadnić.

Poza ateistyczną doktryną oraz zaakcentowaniem praktyki i rytuału, charakterystyczną cechą tradycji dżinizmu jest jej epistemologia i logika. Ze względu na ich znaczenie dla apologii własnych poglądów, które dżiniści musieli bronić w kontrowersjach z innymi szkołami filozoficznymi, poświęcimy tym kwestiom więcej uwagi w osobnym punkcie.

¹⁰ Zob. F. Van Den Bossche, *Jain Arguments Against Nyāyā Theism: A Translation of the Īsvarothāpaka Section of Guṇaratnaś Tarka-Rahasya-Dīpikā*, „Journal of Indian Philosophy” 1998, vol. 26, nr 1, s. 1–26.

Doktryna „wieloaspektowości” w dżinizmie

Filozofowie dżinistyczni w ciągu wieków wypracowali bardzo subtelny system epistemologiczny, który z pewnością przyczynił się do przetrwania dżinizmu w pluralistycznym środowisku Indii aż do współczesności. Jak zobaczyliśmy wcześniej, dżinizm jako religia łączy w sobie różnorodne elementy, których układ może wydawać się nieintuicyjny. Jednocześnie znajdujemy w nim ateistyczną wizję świata oraz skomplikowany system rytuału, nacisk na brak przemocy względem istot żywych oraz mocno autoagresywne nastawienie wobec własnej cielesności, zaakcentowanie reguł zachowania oraz brak zainteresowania istotami nadprzyrodzonymi, które mogłyby być gwarantami moralności. Choć narracje filozoficzne o doskonałym poznaniu zdobytym przez *tirthankarów* zostały bardzo wczesnie spisane w świętych księgach, dalsza refleksja racjonalna okazała się konieczna dla zharmonizowania różnych aspektów tradycji i stworzenia spójnej wizji świata, zrozumiałej dla wyznawców. Do rozwoju teorii poznania następnie szczególnie przyczyniły się kontrowersje dżinistów wobec innych szkół filozoficznych, rozgrywane się od pierwszych wieków n.e. Używając języka teologii chrześcijańskiej możemy powiedzieć, że dżinistyczna epistemologia stała się środkiem apologii zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*.

Kwestie teoriopoznawcze w dżinizmie są sprawą dosyć zawiłą i brak tu przestrzeni, by zająć się nimi głębiej. Dlatego skupię się tylko na typowym aspekcie dżinistycznej epistemologii, którym jest teoria *anekantawady* wraz z systemem logiki wielowartościowej. *Anekantawada* oznacza „naukę o wieloaspektowości” (*ekanta-wada* to „doktryna jednostronna”, a *an-ekanata-wada* – przeciwieństwo jednostronności). Według *anekantawady* rzeczywistość jest złożona i jej całościowe poznanie jest możliwe tylko dla czystych, doskonałych *dżiwów* nieobciążonych *karmą*. Zdolności

poznawcze pozostałych *dźiwów* są przysłonięte nieustannym przepływem materii karmicznej, dlatego ich poznanie zawsze jest niepełne. Ludzkie sądy o rzeczywistości mogą być trafne w odniesieniu do codziennego doświadczenia, ale zawsze opisują tylko pewien aspekt poznania i są ułomne. Każda doktryna, która nie uwzględnia owej wieloaspektowości ludzkiego poznania, stanowi tylko pewien „wycinek” – nie jest nieprawdziwa, ale jest jednostronna. Wizja epistemologiczna dżinizmu w przeciwieństwie do tego stanowi metaperspektywę, dążącą do odzwierciedlenia kompleksowej struktury całej rzeczywistości¹¹.

W konsekwencji dżinizm wypracował podejście nazywane *najawada* („teoria punktów widzenia”) oraz siedmioczęściowy schemat (*saptabhangī*) warunkowego orzekania (*śjadwada*). *Najawada* uznaje, że twierdzenia formułowane przez zwykłe niedoskonałe istoty zawsze ograniczają się do jednego szczególnego punktu widzenia i domagają się uzupełnienia przez twierdzenia wypowiedziane z innych perspektyw. *Śjadwada*, będąc specyficznym systemem logiki, z kolei przyjmuje, że wszelkie sądy o rzeczywistości muszą być rozpatrywane w różnych aspektach ze względu na wieloaspektowość rzeczywistości i ograniczenia związane z każdą poszczególną perspektywą poznawczą¹².

Klasyyczny system siedmiu stanowisk (*naja*) zaprezentowany przez dżinistycznego filozofa Umaswatiego (między II–V w. n.e.) przyjmuje, że *naja* to pewna perspektywa filozoficzna, z której dany przedmiot może być poznawany i która determinuje wyniki rozważań. Rozróżnia się siedem *naj*: (1) *naigama-naja* (perspektywa ogólna), czyli to jak jest dany przedmiot postrzegany na

¹¹ Por. P. Dundas, *The Jains*, s. 230.

¹² Zob. J.M. Koller, *Why Is Anekāntavāda Important?*, w: *The Lessons of Ahimsā and Anekānta for Contemporary Life: Conference proceedings*, T. Sethia (ed.), California State Polytechnic University, Pomona 2002, s. 66.

poziomie potocznym; (2) *sangraha-naja* (p. gatunkowa), czyli klasyfikacja danego przedmiotu; (3) *vjavahara-naja* (p. pragmatyczna), czyli rozpatrywanie przedmiotu pod kątem sposobów użycia; (4) *rdżusutra-naja* (p. bezpośrednia), czyli refleksja nad obecnym stanem przedmiotu bez uwzględnienia stanów przeszłych i przyszłych; (5) *śabdánaja* (p. lingwistyczna), czyli jak nazywamy dany przedmiot; (6) *samabhirudha-naja* (p. etymologiczna), czyli rozpatrywanie relacji nazwy przedmiotu do innych słów w celu określenia jego natury; oraz (7) *evambhutanaja* (p. szczegółowa), czyli określenie konkretnych aktualnych przymiotów danego przedmiotu (np. ktoś jest nazywany nauczycielem tylko wtedy, gdy rzeczywiście naucza). Dopiero wszystkie *naje* zebrane razem składają się na prawidłowy opis rzeczywistości¹³.

Marie-Hélène Gorisse zauważa, że w późniejszej refleksji dżiniści za pomocą *najawady* byli w stanie sklasyfikować poglądy innych szkół filozoficznych i także wskazać ich ograniczenia. Na przykład, *samgraha-naja* jest charakterystyczna dla szkół takich jak *Adwaita-Wedanta* lub *Sankhja* uznających, że istnieje pewna jedność rzeczywistości, która jest trwała i w której strukturze można określić pewne stałe kategorie i powiązania (do tej grupy z pewnością zostałyby przyporządkowane np. klasyczna metafizyka arystotelesowska lub zachodnia filozofia scholastyczna). Z kolei „bepośrednia” *naja*, rozpatrująca rzeczywistość z perspektywy jej aktualnego stanu, zmienności i nietrwałości, jest szczególnie obecna w poglądach filozofów buddyjskich, którzy – w przeciwności do poprzedniej grupy – dobrze opisują ulotność przedmiotów poznania, a mają trudność z dostrzeżeniem aspektu ich stałości¹⁴.

¹³ Por. J.D. Long, *Jainism*, s. 125.

¹⁴ Zob. M.-H. Gorisse, *Evaluating the Reliability of an Authoritative Discourse in a Jain Epistemological Eulogy of the 6th c.*, „Journal of Indian Philosophy” 2022, vol. 50, nr 5, s. 883–884.

W związku z ową teorią perspektyw rozwinęła się także wspomniana już *śjadwada*, czyli specyficzny system logiki siedmiowartościowej. Jako klasyczny przykład do zilustrowania całej metody bywa używane zdanie „garnek istnieje”, którego odpowiedniość według dżinistów można ocenić na siedem sposobów:

1. Z pewnego punktu widzenia, garnek istnieje (*śjat-asti-ewa*).
2. ... garnek nie istnieje (*śjat-nasti-ewa*).
3. ... garnek istnieje, z innego nie istnieje (*śjat-asti-nasti-ewa*).
4. ... stan garnka jest nie do opisania (*śjat-awaktawja-ewa*).
5. ... garnek jednocześnie istnieje i jest nie do opisania (*śjat-asti-awaktawja-ewa*).
6. ... garnek jednocześnie nie istnieje i jest nie do opisania (*śjat-nasti-awaktawja-ewa*).
7. ... garnek jednocześnie istnieje, nie istnieje i jest nie do opisania (*śjat-asti-nasti-awaktawja-ewa*).

Pierwsze dwie opcje są nieproblematyczne i oznaczają proste potwierdzenie lub zaprzeczenie opisu danej rzeczywistości. Trzecia opcja, zawierająca jednocześnie potwierdzenie i zaprzeczenie, pozwala opisać zmienność rzeczy („garnek teraz jest, ale zaraz go nie będzie, bo się potłucze”). Czwarta opcja podkreśla niemożliwość podania wyczerpującego określenia stanu danego przedmiotu („nie da się w sposób wyczerpujący dookreślić, w jaki sposób garnek istnieje”). Pozostałe opcje stanowią zaś kombinację poprzednich¹⁵. W zastosowaniu do zwykłych, codziennych obserwacji taka analiza może się wydawać niepotrzebna i komplikująca „oczywiste oczywistości”, niemniej jednak okazała się ona bardzo przydatna w porządkowaniu wypowiedzi na temat złożonych konstrukcji pojęciowych innych stanowisk filozoficznych.

¹⁵ Zob. J.M. Koller, *Why Is Anekāntavāda Important?*, s. 70–71. Szczegółowy opis w: H. Bhattacharya, *Anekantavada*, Atmanand Jain Sabha, Bhavnagar 1953.

Kluczowe dla zrozumienia owej metody są słowa *sjat* i *ewa*. *Sjat* jest formą optativu czasownika *być*. Bywa niepoprawnie tłumaczone jako „może” lub „wydaje się, że”, niemniej jednak wyraża ono perspektywę. Najbliżej jego właściwemu znaczeniu są sformułowania „z pewnego punktu widzenia” lub „w pewnym aspekcie”. Partykuła *ewa*, która czasami bywa opuszczana, oznacza z kolei „wprawdzie” lub „rzeczywiście”. Jej obecność jest ważna dlatego, że podkreśla ona realność, prawdziwość danej oceny stanu rzeczy. Nie ma tu zatem miejsca na „być może”, „chyba” – poprawnie zbudowana wypowiedź uważana jest za *prawdziwą*, lecz *częstkową*. Używając powyższego przykładu, nie chcemy więc powiedzieć, że „garnek *być może* istnieje” – co do jego istnienia filozofowie dżinizystyczni nigdy nie mieli wątpliwości – lecz tylko że relacja między garnkiem i jego istnieniem nie jest absolutna i bezwarunkowa¹⁶. Wynika z tego, że dżinizystycznej epistemologii i logiki nie można uznać za relatywistyczną, ponieważ według dżinizistów twierdzenia oddają rzeczywistość i można nawet dokonać oceny owych twierdzeń – z tym tylko zastrzeżeniem, że każda taka ocena odnosi się do pewnego szczególnego aspektu poznania.

Podjęście, którego zręby opisałam w poprzednich akapitach, okazało się bardzo skuteczną bronią w dyskusjach z przedstawicielami innych, hinduskich lub buddyjskich szkół filozoficznych. Dżiniści bowiem przy takim podejściu nie potrzebowali wykazywać braku spójności lub nieadekwatności poglądów adwersarzy – wystarczyło wskazać, że wizja filozoficzna oponenta jest jak najbardziej prawdziwa, lecz tylko częstkowa i domagająca się uzupełnienia w ramach kompleksowej wieloaspektowej *anekantawady*, głoszonej przez dżinizistów¹⁷.

¹⁶ Zob. H. Bhattacharya, *Anekantavada*, s. 41–42.

¹⁷ Por. P. Dundas, *The Jains*, s. 231.

Gorisse w tym kontekście zauważa, że motywacja poszukiwania racjonalnego uzasadnienia własnych poglądów oraz konstruowania systemów logiki i epistemologii w indyjskich szkołach filozoficznych była mocno apologetyczna¹⁸. W centrum uwagi było pytanie, która tradycja posiada właściwą naukę i która, w konsekwencji, stanowi drogę do wyzwolenia. Chodziło więc o obronę własnych racji oraz o wykazanie wiarygodności własnego nauczania. Wielką wagę miał tu autorytet nauczyciela lub założyciela danego nurtu: jeśli bowiem nauczyciel jest doskonały, doskonała musi być także jego nauka. Trzeba więc było uzasadnić, dlaczego, pośród innych wielkich postaci, warto wybrać właśnie doktrynę przedstawioną w danym nurcie filozoficznym.

By uniknąć kolistości argumentu i zrównania dżinizystycznej teorii wieloaspektowości z innymi szkołami filozoficznymi, dżiniści również odwołują się do autorytetu swoich nauczycieli, lecz w dosyć wyrafinowany sposób: jeżeli tylko dżinizystyczni „święci mężowie” odkryli naukę o wieloaspektowym poznaniu świata, a nauczyciele innych szkół uzyskali dostęp wyłącznie do ograniczonych poglądów „jednoaspektowych”, oznacza to, że poznanie dżinizistów jest wyższe i bardziej godne zaufania. Jeśli więc nauczanie odsłonięte przez Mahawirę jest w stanie objąć wszystkie inne poglądy filozoficzne jako cząstkowe *naje* i jeśli święte teksty dżinizistów mówią o nim jako o doskonałym i wszechwiedzącym, warto odrzucić inne drogi i wybrać ścieżkę wyzwolenia w tradycji dżinizmu. Taka strategia argumentacyjna pozwala na uniknięcie żmudnego obalania poszczególnych poglądów adwersarzy przez ogólne wykazanie nieadekwatności utrzymywania jakiegokolwiek „jednostronnej” perspektywy¹⁹.

¹⁸ Zob. M.-H. Gorisse, *Evaluating the Reliability of an Authoritative...*, s. 872.

¹⁹ Por. M.-H. Gorisse, *Evaluating the Reliability of an Authoritative...*, s. 883–885.

W przypadku dżinizystycznej epistemologii mamy więc do czynienia z tradycją, która z teorii wieloaspektowości poznania paradoksalnie uczyniła narzędzie prowadzenia sporów apologetycznych oraz obrony własnej teorii i praktyki religijnej.

Spotkanie z „innym” – co może wynieść teolog, przyglądając się tradycji dżinizmu?

W tej chwili możemy powrócić do pytania zadanego na początku tego artykułu, mianowicie: co może chrześcijański teolog wynieść ze spotkania z tradycją tak odległą od doświadczenia chrześcijańskiego, jaką jest dżinizm? Można by stwierdzić, że zgodnie z założeniami na temat dialogu międzyreligijnego już samo spotkanie z „innym” jest wartością – jak bowiem stwierdza teolog religii Thomas F. Michel SJ, „dialog międzywyznaniowy zakłada wzajemne poznanie”²⁰. Aczkolwiek w dialogu chodzi przede wszystkim o spotkanie między osobami, dla zrozumienia „innego” konieczne jest poznanie jego „świata” – narracji, pojęć, sposobu myślenia. Spotkanie z takimi systemami jak dżinizm pozwala na doświadczenie innego rodzaju racjonalności i na poszerzenie własnych przekonań na temat ludzkiej religijności i życia duchowego.

Ten wniosek mógłby właściwie zakończyć naszą refleksję, niemniej jednak warto ją nieco uszczegółowić. Z jednej strony, ze spotkania z dżinizmem można wynieść pewne inspiracje pozytywne. Jak zobaczyliśmy, dżinizystyczna teoria wieloaspektowości, która na pierwszy rzut oka wydaje się być odmianą relatywizmu, stała się środkiem do uprawiania apologii własnej tradycji oraz do wykazywania jej wewnętrznej spójności i wyższości nad innymi szkołami

²⁰ T.F. Michel, I.A. Omar (eds.), *A Christian View of Islam: Essays on Dialogue* by Thomas F. Michel, Orbis Books, Maryknoll 2010, s. 21.

filozoficznymi. Spotkanie z relatywizmem nie jest dla chrześcijaństwa we współczesnej kulturze nowym zjawiskiem, niemniej jednak *anekantawada* w porównaniu do współczesnych relatywizmów zachodnich posiada jedną specyficzną cechę: dżinizm bynajmniej nie twierdzi, że wszystko jest relatywne, lecz tylko wskazuje możliwość wieloaspektowego opisu rzeczywistości, w którym pozornie sprzeczne lub alternatywne opisy rzeczywistości można uznać za jak najbardziej prawdziwe i realne, lecz niepełne. Taka obserwacja nie stanowi nic szczególnie odkrywczego – w ten sposób często działa język naturalny i w potocznej komunikacji na to nawet nie zwracamy uwagi. Ponadto, w XX-wiecznej filozofii zachodniej znajdziemy przykłady konstruowania nieklasycznych systemów logiki, a w ostatnich dziesięcioleciach pojawiały się również ostrożne próby rozważania obecności logik nieklasycznych w dziełach mistyków i teologów chrześcijańskich²¹.

Tym jednak, czym może nas zainteresować dżinistyczne wieloaspektowe podejście do poznania, to jego zastosowanie w celach apologetycznych i dialogicznych. Współcześni dżiniści widzą *anekantawadę* jako szczególny przejaw postulatów *ahimsy* (wstrzegania się przemocy), pozwalający na współistnienie obok siebie różnych poglądów bez konieczności konfliktów. Takie podejście nie jest równoznaczne ze sceptycyzmem lub relatywizmem – chodzi raczej o uznanie tego, że dane zagadnienie można rozpatrywać z potencjalnie nieskończonej ilości perspektyw²². Dla teologa chrześcijańskiego oczywiście nie do przyjęcia jest dżinistyczna wizja wszech-

²¹ Zob. np. E. Russo, *Nicholas of Cusa's Paradoxes and Non-Classical Logic: Reconstructing the Philosophical Method of De Docta Ignorantia*, "American Cusanus Society Newsletter" 2016, vol. 33 (n. pag.); A. Tozzi, *Nicholas of Autrecourt: A Forerunner of Paraconsistent Logics*, 8 marca 2021 r. (preprint), <https://www.preprints.org/manuscript/202103.0238/v1> (dostęp: 10.09.2024).

²² Por. J.M. Koller, *Why Is Anekāntavāda Important?*, s. 72.

świata oraz z nią związana metaperspektywa zmierzająca w kierunku specyficznej postaci pluralizmu religijnego. Niemniej jednak, założenie o tym, że poglądy „innych” mogą dobrze oddawać pewien aspekt rzeczywistości i posiadać jakąś formę racjonalności, nawet jeśli twierdzenia w nich zawarte są sprzeczne z naszym systemem doktrynalnym, wydaje się dobrym punktem wyjścia do dialogu. Ponadto, inspiracja „wieloaspektowym” spojrzeniem może okazać się korzystna także w sytuacji współistnienia obok siebie różnych modeli teologicznych (np. w dziedzinie eschatologii, antropologii lub soteriologii), które mogą być do utrzymania jako alternatywne, niesprowadzalne do siebie sposoby mówienia o zagadnieniach, które wymykają się zwykłemu potocznemu doświadczeniu.

Z drugiej strony, spotkanie z tradycją taką jak dżinizm może być przydatne także w kluczu negatywnym – jako okazja do krytycznej oceny własnej wizji świata. Pozwala bowiem na zobaczenie ogólnoludzkich procesów i strategii poprzez obserwację tradycji, w której nie jest się zanurzonym, na dostrzeżenie ich w środowisku „rodzinnym”. Po pierwsze, warto pamiętać, że aczkolwiek dżinizm dla przeciętnego Europejczyka stanowi nurt dosyć egzotyczny, dla jego wyznawców doświadczenie realności światopoglądu dżinistycznego jest tak samo mocne jak dla wierzącego chrześcijanina doświadczenie Boga. Świadectwem tego jest gotowość ascetów w dżinizmie na poniesienie dobrowolnej śmierci głodowej w celu osiągnięcia wyzwolenia, co przez dżinistów jest tak samo cenione i celebrowane jak dla chrześcijan męczeństwo za wiarę w Chrystusa. Takiego aktu bowiem nie podejmuje się dla doktryny, o której wiarygodności nie jest się do końca przekonanym.

Po drugie, dżinizm podobnie jak inne wielkie religie doktrynalne zawiera wiele elementów, które mamy tendencje uznawać za specyficznie chrześcijańskie i potwierdzające wiarygodność objawienia o Królestwie Bożym urzeczywistnionym w Chrystusie.

Przykładem tego może być medytacja, zwyczaje religijne (post, jałmużna, troska o innych ludzi) oraz szczególnie życie monastyczne. Na ascetów w dżinizmie patrzy się w podobny sposób jak na mnichów w tradycji chrześcijańskiej – jak na ludzi, którzy idą drogą bardziej radykalną i którzy świadczą o przemijalności rzeczywistości doczesnej przez ukierunkowanie na sprawy eschatologiczne. Rytuał inicjacji mniszki w dżinizmie nawet korzysta z podobnej symboliki jak niektóre ryty konsekracji dziewic w tradycji chrześcijańskiej (oraz w innych tradycjach): kobieta ubierana jest jak panna młoda do ślubu, po czym zgoli się jej – lub powyrywa – włosy, otrzymuje proste białe szaty i dołącza do wspólnoty mniszek (choć nie ma tu żadnego „Oblubieńca”, gdyż dżinizm jest tradycją ateistyczną). Takie analogie przypominają nam o tym, że zjawiska, którym w tradycji chrześcijańskiej przypisujemy szczególne znaczenie i wręcz traktujemy je jako świadectwo autentyczności wiary – tak jak życie konsekrowane – stanowią pewną stałą antropologiczną obecną w różnych religiach, z której chrześcijaństwo ewentualnie skorzystało do wyrażenia własnego specyficznego doświadczenia.

Po trzecie, szczególną troskę dżinistów o wykazanie spójności własnej doktryny i praktyk można interpretować jako przejaw ogólnoludzkiego dążenia do stworzenia scalonego światopoglądu, który, jak zobaczyliśmy, służy do orientacji i nadawania sensu. Teologom zaangażowanym w budowanie apologii przypomina to o tym, że stopień spójności systemu prawd wiary i zdolność udzielenia odpowiedzi na „wielkie pytania” niekoniecznie stanowi zasadnicze kryterium wiarygodności tradycji – w tym przypadku bowiem chrześcijaństwo raczej nie wypadłoby najlepiej. Warto zauważyć, że światopogląd dżinistyczny jest całkowicie logiczny i uporządkowany, a wszystko jest w nim wyjaśnialne. Nie ma w nim problemu z teodyceą (ponieważ świat jest, jaki jest, i nie

ma komu się skarżyć na cierpienie w nim zawarte), nie ma potrzeby wykazywania istnienia niewidzialnego Boga, niewidzialnej łaski lub zbawienia (bo Absolut jest tu niepotrzebny i wszystko działa mechanicznie, zgodnie z odwieczną strukturą świata). Dla ortopraktycznych dżinistów chrześcijaństwo jest religią ułomną i nieco niechlujną pod względem epistemologii, a jego praktyka wygląda na nieskuteczną i zbyt swobodną. Bez względu na wysiłek apologetów, z punktu widzenia dżinizmu chrześcijaństwo można uznać co najwyżej za jeden z ograniczonych, „jednostronnych” poglądów. Spotkanie z „innym” może nam zatem w tym przypadku przypominać o tym, że strategie apologii, które wydają się przekonujące „od wewnątrz” tradycji chrześcijańskiej, mogą być dla wyznawców obcych światopoglądów wręcz dziwaczne i konieczna jest długa droga do znalezienia jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny rozmowy.

W poprzednich akapitach wskazałam tylko kilka możliwych kierunków rozważań nad spotkaniem z „innym”, którym w tym przypadku był dżinizm. Charakterystyczną cechą podejść dialogicznych jest to, że cały proces pozostaje otwarty i podatny na wciąż nowe interpretacje, bez konieczności postawienia kropki na końcu wypowiedzi. Dlatego pozwolę sobie pozostawić artykuł bez konkluzji i zaprosić czytelnika do dalszej refleksji nad zagadnieniem „wieloaspektowości” lub innych wątków, które można wydobyc z spotkania z obcymi tradycjami religijnymi.

*Doktryna „wielospektowości” jako forma apologii –
czego możemy się nauczyć od dżinistów?*

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę refleksji nad możliwością inspiracji ze spotkania ze strategiami obrony własnego światopoglądu obecnymi w innych religiach w kontekście uprawiania apologii. Jako „studium przypadku” została tu przedstawiona tradycja dżinizmu ze szczególnym akcentem na jej system epistemologiczny. Dżinizm, obecny nadal na subkontynencie indyjskim, zawiera wiele nietypowych elementów. Zewnętrznie przypomina religie takie jak hinduizm czy buddyzm, jednak jego światopogląd jest ateistyczny i materialistyczny. Jego specyficzną cechą jest doktryna „wielospektowości” poznania powiązana z systemem siedmiowartościowej logiki, która została rozwinięta jako narzędzie prowadzenia sporów z innymi szkołami filozoficznymi. Celem tego artykułu jest poszerzenie zrozumienia pewnych ogólnoludzkich strategii apologetycznych przez spojrzenie na tradycję obcą, odległą od doświadczenia chrześcijańskiego.

Słowa kluczowe: dżinizm, wielospektowość, światopogląd, apologia

*The doctrine of ‘many-pointedness’ as a form of
apologia – what can we learn from the Jainists?*

Abstract

This article explores the possibility of drawing inspiration from apologetic strategies found in other religions. As a ‘case study,’ I examine the tradition of Jainism, with particular emphasis on its epistemological system. Jainism, still practiced on the Indian subcontinent, contains many unique elements. Outwardly, it resembles religions such as Hinduism or Buddhism, yet its worldview is atheistic and materialistic. A distinctive feature of Jainism is the

doctrine of ‘manypointedness’ of knowledge, linked to a seven-valued logic system, which was developed as a tool for engaging in debates with other philosophical schools. The aim of this article is to broaden the understanding of certain universal apologetic strategies by examining a tradition that is both foreign and distant from the Christian experience.

Keywords: jainizm, manypointedness, worldview, apology

Bibliografia

- Balcerowicz P., *Dżinizm. Starożytna religia Indii: Historia, rytuał, literatura*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015.
- Bhattacharya H., *Anekantavada*, Atmanand Jain Sabha, Bhavnagar 1953.
- Dundas P., *The Jains*, Routledge, London–New York 2002.
- Geertz C., *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*, M. Piechaczek-Borkowska (tłum.), Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.
- Gorisse M.-H., *Evaluating the Reliability of an Authoritative Discourse in a Jain Epistemological Eulogy of the 6th c.*, „Journal of Indian Philosophy” 2022, vol. 50, nr 5, s. 865–887.
- Koller J.M., *Why Is Anekāntavāda Important?*, w: *The Lessons of Ahimsā and Anekānta for Contemporary Life: Conference proceedings*, T. Sethia (ed.), California State Polytechnic University, Pomona 2002, s. 62–72.
- Laidlaw J., *A Life Worth Leaving: Fasting to Death as Telos of a Jain Religious Life*, „Economy and Society” 2005, vol. 34, nr 2, s. 178–199.
- Long C.H., *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Davies Group, Aurora, Colo 1999.
- Long J.D., *Jainism: An Introduction*, I.B. Tauris, London–New York 2009.
- Michel T.F., Omar I.A. (eds.), *A Christian View of Islam: Essays on Dialogue by Thomas F. Michel*, Orbis Books, Maryknoll 2010.

- Russo E., *Nicholas of Cusa's Paradoxes and Non-Classical Logic: Reconstructing the Philosophical Method of De Docta Ignorantia*, „American Cusanus Society Newsletter” 2016, vol. 33 [n. pag.].
- Taves A., Asprem E., Ihm E., *Psychology, Meaning Making, and the Study of Worldviews: Beyond Religion and Non-Religion*, „Psychology of Religion and Spirituality” 2018, vol. 10, nr 3, s. 207–217.
- Tozzi A., *Nicholas of Autrecourt: A Forerunner of Paraconsistent Logics*, 8 marca 2021 r. (preprint), <https://www.preprints.org/manuscript/202103.0238/v1> (dostęp: 10.06.2024).
- Van Den Bossche F., *Jain Arguments Against Nyāya Theism: A Translation of the Īsvarothhāpaka Section of Guṇaratna's Tarka-Rahasya-Dīpikā*, „Journal of Indian Philosophy” 1998, vol. 26, nr 1, s. 1–26.
- Waardenburg J., *Religie i religia: Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, A. Bronk (tłum.), Verbinum, Warszawa 1991.

Tereza Huspeková CHR – studiowała religioznawstwo i indologię na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz teologię na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Obroniła pracę doktorską z teologii fundamentalnej pt. *Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera*. Zajmuje się dialogiem teologii i religioznawstwa oraz teologiczną refleksją nad zjawiskiem religii. Wykłada teologię na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie oraz w Salezjańskim Instytucie Teologicznym w Krakowie.