

TADEUSZ DAJCZER

PORZĄDEK KOSMICZNO-MORALNY W RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: Wstęp; I. Pojęcie porządku kosmiczno-moralnego w religiach plemiennych; II. Egipska koncepcja porządku świata; III. Porządek kosmiczno-moralny w irańskiej Aweście; IV. Pojęcia porządku i prawa kosmicznego w hinduizmie; V. Buddyjskie prawo kosmiczne *dharmy*; VI. *Tao* jako porządek oraz droga człowieka i Kosmosu (taoizm, konfucjanizm, motyzm); VII. Sintoistyczna koncepcja porządku Kosmosu; Uwagi końcowe.

WSTĘP

Jak stwierdza historia religii, człowiek od niepamiętnych czasów oddawał się drobiazgowej obserwacji oraz kontemplacji nieba. Odkrywał poprzez długie i skrupulatne obserwacje, powtarzane i kontrolowane nieustannie, istnienie stałych orbit ciał niebieskich, ześrodkowanych wokół jednego (względnie) nieruchomego punktu, jakim jest gwiazda polarna (biegun niebieski). Dochodził do wniosku, że prawa, które rządzą ruchami siedmiu sfer niebieskich, powinny w jakiś mistyczny sposób odpowiadać prawom rządzącym życiem i myślą człowieka na ziemi. Niebo ukazywało się jako „archetyp” powszechnego porządku. Ład kosmiczny obejmował porządek natury i społeczeństwa, rytuału i moralności. Natura ze swymi rytмами, dziedziny kultury i cywilizacji, ustrój społeczno-polityczny, jak również moralność były jedynie jego aspektami. Przy załamaniu się światopoglądu, dla którego centralną ideę stanowiło pojęcie kosmicznego ładu, występowało zjawisko bądź zamierzania idei kierującego makro- i mikrokosmosem porządku świata, bądź też ograniczanie go do aspektów prawno-etycznych¹.

¹ Por. G. de Champeux, — S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1972 s. 11—17; J. Campbell, *Le maschere di Dio*, Milano 1962 (ang. *The Masks of God: Primitive Mythology*, New

Przedstawione w niniejszym studium dociekania mają na celu analizę fenomenologiczną koncepcji porządku kosmicznego w poszczególnych religiach niechrześcijańskich oraz ukazanie zasadniczych, charakterystycznych cech opartej na nim moralności. Nawiązują one do artykułu ukazującego moralność w religiach niechrześcijańskich w oparciu o doświadczenie Kosmosu jako Jedności, Życia oraz Porządku i Harmonii powszechnej². Z racji na ograniczone ramy artykułu ostatni ten aspekt (tj. kosmosu jako porządku i harmonii) został wtedy z konieczności ukazany jedynie w zarysach. Poddanie go możliwie gruntownej analizie fenomenologicznej stanowi zadanie obecnego studium.

W poszukiwaniu „kosmicznych” podstaw moralności, będącej przejawem powszechnego porządku Świata, oraz jej zasadniczych cech charakterystycznych przebadane zostaną koncepcje porządku i harmonii kosmicznej w religiach plemiennych, następnie w religiach Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Nie uwzględnione zostaną natomiast systemy religijne, które się odwołują do historycznego objawienia jako źródła i normy moralnej (mozaizm, islam).

I. POJĘCIE PORZĄDKU KOSMICZNO-MORALNEGO W RELIGIACH PLEMIENNYCH

W ostatnich trzydziestu latach ukazało się szereg publikacji monograficznych ukazujących głębię myśli filozoficznej Afryki³, wśród nich praca M. Graule'a, przedstawiająca system filozoficzny i religijny Dogonów, którego poznanie wstrząsnęło dogłębnie przyjętymi ideami odnośnie mentalności pierwotnej⁴. Prace te, analizując różne systemy pojęciowe czarnej Afryki, ukazują — mimo dzielących je różnic w szczegółach

York 1959) s. 152; J. Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago 1970 s. 35; G. Lanczkowski, *Ordnung*. W: RGG, t. 4, Tübingen 1960 kol. 1679.

² T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, SThV 13 (1975) nr 2 s. 11—33.

³ P. Tempels, *La philosophie bantou*, Paris 1945; M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris 1948; G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris 1950; A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Étre*, Bruxelles 1956; J. Jahn, *Muntu*, Paris 1961; V. Pâques, *L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest Africain*, Paris 1964.

⁴ M. Griaule, dz. cyt., s. 9.

i w sposobie ujęcia tematu — wspólne podstawowe zasady, tak że można mówić o filozofii afrykańskiej. Podczas gdy filozofia europejska jest zasadniczo oparta na pojęciu bytu, afrykańska opiera się na pojęciu dynamicznym siły. Stąd centralna dla systemów afrykańskich koncepcja „siły witalnej”. Porządek kosmiczny obejmuje cztery zasadnicze kategorie bytu w zależności od ich mocy:

1) *muntu*, czyli osoby, tzn. siły witalne obdarzone inteligencją i wolą; obejmuje nie tylko żyjących, ale i zmarłych, postaci półboskie i Boga;

2) *kintu*, czyli rzeczy, tj. siły nie obdarzone rozumem i własną wolą, które nie mogą działać z własnego poruszenia, ale potrzebują do działania interwencji jakiegoś *muntu*. Kategoria ta obejmuje zwierzęta, rośliny, minerały, narzędzia, przedmioty użyteczności itd.;

3) *hantu* — oznacza czas i miejsce; są to siły, które lokalizują w czasie i przestrzeni każdy ruch, co jest ważne o tyle, że każdy byt jest siłą, a więc zawsze znajduje się w ruchu;

4) *kuntu*, czyli modalność względnie „siła modalna”.

Każdy byt należy do jednej z tych czterech kategorii. Mężczyzna i kobieta (kategoria *muntu*), pies i kamień (kategoria *kintu*), wschód i wczoraj (kategoria *hantu*), piękno i śmiech (kategoria *kuntu*) są siłami i jako takie spokrewnione są między sobą⁵. Daje to obraz świata jako porządku dynamicznego, gdzie wszystko jest siłą, znajduje się w ciągłym ruchu i w nieustannym oddziaływaniu wzajemnym na siebie. O człowieku nie wystarczy powiedzieć, że jest istotą społeczną; on sam czuje się siłą witalną, która będąc w rzeczywistej, wewnętrznej i permanentnej łączności z innymi siłami zarówno podlega ich wpływowi jak i wpływa na nie⁶.

Wśród tubylców Indonezji i Filipin porządek ten przyjmuje nazwę *hadat* na oznaczenie ładu i harmonii sakralno-kosmicznej. Dotyczy nie tylko człowieka, ale również wszelkiej innej istoty (zwierzęcia, rośliny, rzeki), wszelkiego zjawiska, czasu i czynności, ponieważ cały kosmos uporządkowany jest przez bóstwo totalne i każdy jego element posiada właściwe sobie miejsce. Rzeczywistość tego ładu stanowi podstawę, na której opiera się ściśle powiązanie człowieka z całą naturą i wszystkimi zjawiskami kosmosu. Porządek kosmiczny kieruje całym życiem człowieka i obejmuje wielkie ceremonie misteryjne, jak

⁵ Zob. J. Jahn, dz. cyt., s. 110—113.

⁶ Por. P. Tempels, dz. cyt., s. 36.

również rytuał narodzin, inicjacji, małżeństwa i śmierci, rytę przeciw chorobom i wypadkom, porządek społeczny i sądowniczy, uprawę ziemi, budowanie domów, zachowanie się wobec innych ludzi i zwierząt aż do zwykłych gestów codziennych⁷. Dla uściślenia należy dodać, że chodzi tu jedynie o czynności ludzkie tzw. znaczące, czyli obejmujące dziedziny, które określały nazwą kultury i cywilizacji.

W kulturach plemiennych porządek kosmiczny — utrzymujący wewnętrzną jedność świata natury, Boga, ładu społecznego, rytualnego i stosunków międzyludzkich — jest w ostatecznej analizie porządkiem boskim i sakralnym w samych swych strukturach. Jego ciągłość oraz zabezpieczenie i utrzymanie są tak ważne i istotne dla człowieka, że stają się sensem i celem życia oraz najwyższym dobrem⁸. Stanowi on również kryterium moralności czynów ludzkich. Dobrem jest to, co służy utrzymaniu i zachowaniu porządku i harmonii kosmicznej, złem — co je narusza lub niszczy.

Hadat, wspomniane wyżej pojęcie porządku kosmicznego u ludów indonezyjskich, ma — według słów H. Schärerera — podwójne znaczenie: jest nie tylko ładem i harmonią bosko-kosmiczną, ale również życiem i działaniem odpowiadającym temu porządkowi. Zadaniem człowieka jest żyć zgodnie ze swym przeznaczeniem i właściwym mu miejscem w całości kosmicznej. Do utrzymania się w jej ramach służy u ludów indonezyjskich bardzo zróżnicowany system zakazów zw. *pali*. Każdy rodzaj bytów, każda grupa społeczna posiada w ramach ogólnego ładu kosmicznego właściwy sobie *hadat*, czyli drogę, którą ma postępować. U Ngadju-Dajaków największą obrazą jest zarzut nieznania go. Tych, którzy naruszyli swój *hadat*, znieważa się, przypisując im postępowanie według innego porządku⁹. Mówiąc ogólnie, porządek kosmiczno-normatywny w sensie „drogi” człowieka obejmuje u ludów plemiennych zbiór pozytywnych nakazów w postaci instytucji i zwyczajów przekazywanych przez tradycję oraz komplementarny zespół zakazów, czyli *tabu*, zwanych u ludów indonezyjskich odpowiednio *hadat* i *pali*.

⁷ Zob. H. Schärerer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*, Leyde 1946 s. 84; W. Stöhr, *Les religions archaïques d'Indonésie et des Philippines*. W: *Les religions d'Indonésie*, Paris 1968 s. 190.

⁸ Por. W. Stöhr, art. cyt., s. 190; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965 s. 58. 99 n; J. M. Kitagawa, *Primitive, Classical, and Modern Religions*. W: *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago 1967 s. 48 nn.

⁹ Zob. H. Schärerer, dz. cyt., s. 86, 92; W. Stöhr, dz. cyt., s. 189.

II. EGIPSKA KONCEPCJA PORZĄDKU ŚWIATA

Powszechny porządek kosmiczny zwany *maat* stanowi jedno z zasadniczych pojęć myśli, filozofii i działalności w starożytnym Egipcie. Ukazuje się on w potrójnym aspekcie:

1) ontologicznym; jest to prawidłowy stan natury i społeczeństwa, ustalony przez akt stwórczy boga, ale istniejący również immanentnie w bycie i stawaniu się rzeczy. Stąd oznacza również to, co jest prawidłowe, słuszne, a więc prawo, porządek, a w sensie pochodnym także sprawiedliwość i prawdę;

2) dynamicznym; ten prawidłowy stan natury i społeczeństwa w obliczu grożących mu zmian winien być utrzymywany i odnawiany, co jest celem i obowiązkiem działalności przede wszystkim króla, jako reprezentanta społeczeństwa, ale również poszczególnego człowieka;

3) sankcji; stanowiąc zadanie dla człowieka *maat* występuje przed nim jako obietnica i nagroda pod postacią prawa i sprawiedliwości. Innymi słowy, *maat* ukazuje się: jako porządek ustanowiony podczas stworzenia; jako prawo dane do zachowania królowi i każdemu członkowi społeczeństwa; jako nagroda pod postacią sprawiedliwości dla każdego, kto zachowuje go wiernie.

Maat jest porządkiem ontycznym, a zarazem moralnym. Moralność wchodzi w ramy ładu kosmicznego, stanowi jeden z jego aspektów, stąd płynie charakter społeczny i kosmiczny moralności. Obowiązki moralne każdego członka społeczności określone są w sposób istotny przez jego stosunki ze społeczeństwem i środowiskiem (kosmosem). Moralność jest wyrazem odczucia solidarności — co jest szczególnie wyraźne za czasów Starego Państwa — która z woli Boga powinna łączyć ludzi zarówno ze sobą jak i z kosmosem¹⁰.

Maat jako porządek stanowi jednak tylko normę generalną, ustanowioną przez Boga („Mów *maat*, czyń *maat*”); nie jest prawem szczegółowym, a jego interpretacje, stanowiące szczegółowe dyrektywy postępowania, dokonywane są w duchu *maatu*, a nie według litery uprzednio istniejącego prawa religijnego. Ustawodawstwo oficjalne, które miesza się z etyką, nie opiera się na przykazaniach czy nakazach boskich, ale na prawach promulgowanych przez króla, który wciela w swej osobie *maat*. Sens szczegółowy, który przybiera słowo *maat*,

¹⁰ Por. S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris 1962 s. 157 nn; J. Pirenne, *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Paris 1965 s. 47.

może mieć bardzo szerokie zastosowanie: jest np. prawdą, którą należy mówić przed trybunałem, sprawiedliwością, którą należy się kierować, gdy się sędzi. Zakres moralności wchodzącej w skład porządku kosmicznego dotyczy wszelkich stosunków człowieka z innymi ludźmi, bogami i społeczeństwem. Obejmuje tak czynności, jak opuszczenia oraz intencje¹¹.

Podstawy religijne moralności i jej nierozdzielność od religii wynikają z religijnego charakteru *maat*¹². Zasadnicza norma wszelkiej czynności, *maat*, ustanowiona została przez boga w akcie stworzenia. Człowiek czuje się odpowiedzialny przed bogiem, który nagradza na tym i tamtym świecie. Na „sądzie umarłych” serce zmarłego, tj. istotny element jego ciała, duszy i woli, wazone jest z *maatem* jako normą moralną, przedstawianą najczęściej pod postacią pióra¹³.

III. PORZĄDEK KOSMICZNO-MORALNY W IRAŃSKIEJ AWEŚCIE

Podobnie jak egipski *maat* pojmowany jest zarazem kosmicznie i etycznie, tak w *Aweście* irańskiej *asza* jest porządkiem ontycznym oraz drogą życia natury i człowieka. *Asza* ma charakter boski, o ile jest porządkiem kosmicznym i prawdą, czyli innymi słowy, prawdziwym i harmonijnym prawem powszechnej egzystencji. U podstaw religii irańskiej leży ostry dualizm, który przeciwstawia pojęciu *asza* jego negację *druż*. *Asza* jest prawdą, światłem, życiem, elementem boskim, *druż* zaś kłamstwem, ciemnością, elementem demonicznym, śmiercią¹⁴.

Porządek kosmiczny i etyczny tworzą jedność. *Asza* w sensie etycznym oznacza prawość lub sprawiedliwość, jest drogą, którą winni kroczyć ludzie, a jednocześnie posiada wyraźny sens kosmicznego życia. Dlatego „prawym”, czyli *asza-wan* jest nie tylko rolnik czy hodowca będący na „prawej” drodze życia i troszczący się o życie ziemi, ale również woda, ogień, rośliny i bydło, ponieważ są stworzeniami Ahura Mazdy i stoją po jego stronie w walce przeciw Arymanowi, który jest wcieleniem kłamstwa i śmierci. Nawet najbardziej etyczne na-

¹¹ Por. S. Morenz, dz. cyt., s. 161—164.

¹² W. B. Kristensen jest zdania, że w *maat* wyraża się istota religii starożytnych Egipcjan. *The Meaning of Religion*, The Hague 1960 s. 30.

¹³ Por. S. Morenz, dz. cyt., s. 172—183.

¹⁴ Por. G. Gnoli, *La religione persiana*. W: *Storia delle religioni*, Torino 1971 s. 267 nn.

kazy nabywają tego kosmicznego charakteru powszechnej wal-ki: dobro wobec dobrego człowieka, a zło w stosunku do zle-go¹⁵.

Koncepcje człowieka i moralności są wyraźnie kosmiczne. Mądrość — to działanie według powszechnego porządku, który jest „prawdą” i stanowi o rzeczywistości świata. Zasadniczą funkcją człowieka jest aktualizowanie jego absolutnego życia i zwycięstwa nad złem, skończonością i śmiercią, co stanowi najwyższe dobro. Dzięki uczestniczeniu w kosmicznej walce każdy akt człowieka ma nieskończone znaczenie przyczyniając się do jej wyniku. Prawy człowiek lub wierzący, który głosi prawdziwą doktrynę, jest „uzdrawiającym świat” (termin ten stosowany jest również do samego Ahura Mazdy), każdy zaś nieprawy człowiek jest „mordercą świata”¹⁶.

Charakter religijny porządku kosmiczno-moralnego *aszy* opiera się na ścisłym, wewnętrznym związku łączącym go z bóstwem. Funkcjonowanie świata dobra, działającego harmonijnie w ramach *aszy*, przypisywane jest Ahura Mazdzie, który jest jednocześnie stwórcą świata i źródłem panującego w nim porządku¹⁷.

IV. POJĘCIA PORZĄDKU I PRAWA KOSMICZNEGO W HINDUIZMIE

Pojęcie *rta*, identyczne w swej istocie z irańską *asza* (*arta* w staroperskim), występuje już w starożytnym wedyzmie, w *Rigwedzie*. Słowo to oznacza wieczny porządek, prawo, prawdę, słuszność, świętość, święte dzieło, ryt, ofiarę. *Rta* jest podobnie jak *asza* porządkiem kosmicznym, który objawia się:

- 1) w naturze regularnością i harmonią procesów;
- 2) w kulcie, szczególnie ofiarniczym przez rytuał; dzięki porządkowi *rty* ofiary osiągają swój skutek;
- 3) w życiu moralnym jako norma i droga, którą mają postępować ludzie. *Rta* oznacza również prawdę w sensie zbieżności z kosmiczno-etyczno-rytualnym porządkiem świata¹⁸.

¹⁵ Por. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968 s. 100; W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 273.

¹⁶ Zob. J. Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Paris 1966 s. 23; W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 241 n.

¹⁷ Por. U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Torino 1958 s. 42.

¹⁸ Por. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. 1, Paris 1962 s. 99 nn; H. von Glasenapp, *Buddhism — A Non-theistic Religion*, London 1970 s. 58 nn.; N. Smart, *Rta. W: A Dictionary of Comparative Religion*, London 1971 s. 542; S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, Warszawa 1958 s. 133.

Strażnikami *rty* są przede wszystkim Mitra i Waruna, którzy w interesie ludzkości utrzymują ład kosmiczno-moralny, karzą niesprawiedliwość i wszelkie inne naruszenia lub pogwałcenia porządku. Pojęcie *rty* nie zawsze jest spójne. Czasami przedstawiana jest w Wedach jako wszechogarniająca potęga, której nawet bogowie są posłuszni. Innym razem ukazuje się jako stworzenie lub narzędzie w rękach Waruny lub innych bogów¹⁹.

Starowedyjskie pojęcie *rty* jako kosmicznego porządku przyjmuje w *Upaniszadach* nazwę *dharma*. Pierwotnie był to synonim zasady stałości powszechnej i niezmiennego ładu. W sensie ontycznym znaczy uporządkowany stan natury i społeczeństwa, w czym zawiera się pojęcie regularności, harmonii i równowagi podstawowej. W sensie normatywnym jest to prawo, norma, kierująca istnieniem i działaniem kosmosu, natury, społeczności i jednostki. W stosunku do człowieka oznacza również etykę, obowiązek, regułę sumienia, „ustaloną postawę”. Stanowi przedmiot i cel ludzkiego życia, jest ideałem człowieka, a jednocześnie najgłębszą realizacją jego tożsamości²⁰.

Życ zgodnie z nią znaczy wypełniać i realizować swoje własne możliwości. W miarę jak jednostka utożsamia się z możliwościami i zadaniami swego miejsca i roli w kosmicznej hierarchii bytów, staje się „rzeczywistą”, ponieważ objawia *dharma*, tj. najgłębszą istotę rzeczywistości. Dążyć do niej jako ideału znaczy po prostu odkrywać to, czym się jest zgodnie ze swą własną, najgłębszą naturą²¹.

U podstaw koncepcji porządku kosmicznego leży głębokie przekonanie o jedności człowieka z otaczającym go światem, gdzie stanowi on przede wszystkim element całości posłuszny tym samym prawom, co reszta kosmosu. *Dharma* jako droga człowieka obejmuje dziedziny, które my rozróżniamy jako religię, prawo, zwyczaje, obowiązki, zachowanie się; stanowi

¹⁹ Por. J. Gonda, dz. cyt., s. 99 nn.; H. von Glasenapp, dz. cyt., s. 59.

²⁰ *L'homme qui suit le dharma réalise l'idéal le son propre caractère et manifeste en sa personne l'ordre éternel. Tant qu'un phénomène est normal, tant qu'un homme (ou un animal) s'en tient à son comportement normal, à sa destination et à son devoir particuliers et possède dans leur intégralité les qualités propres à sa nature, tant que sa conduite est en accord avec celle que la tradition fait passer pour correcte et normale dans sa classe, sa famille, son foyer et sa génération, il est conforme au dharma.* J. Gonda, dz. cyt., s. 345.

²¹ Por. F. J. Streng, *Understanding Religious man*, Belmont (California) 1969 s. 69 nn.

w życiu społecznym kompleks norm religijnych, rytualnych i społecznych związanych z tradycją. Dla jednostki jest to suma opartych na tych normach zobowiązań, które — jeżeli zostają wypełniane — nabywają wartości zasług religijnych oraz zabezpieczają i podtrzymują porządek powszechny świata²².

Poza *dharmą* ogólną, wspólną wszystkim, człowiek zobowiązany jest realizować *dharmę* właściwą swemu wiekowi i klasie społecznej zgodnie ze stopniem hierarchii kosmicznej. Hierarchia ta w życiu indywidualnym i społecznym obejmuje podział „horyzontalny” na cztery „okresy” życia: wiek młodzieńczy, ojca rodziny, eremity oraz wędrownego ascety żebrzącego. W sensie „wertikalnym” społeczeństwo zorganizowane jest według czterech zasadniczych kast. Zarówno hierarchia kast, jak i okresów życia uważane są jako wyraz kosmicznego porządku. Wszelki problem: społeczny, rytualny, moralny, przed którym staje człowiek, rozwiązywany jest w świetle *dharmy* odpowiadającej kaście, do której dana jednostka należy, oraz okresowi życia, w którym się znajduje. Nienaruszalność instytucji kast leży w jej kosmicznym, a tym samym religijnym charakterze jako instytucji boskiej, odzwierciedlającej w sobie odwieczny porządek świata. W totalnym, kosmicznym planie poszczególne kasty uzupełniają się wzajemnie tworząc powszechny ład i harmonijną społeczność²³.

W zestawieniu ze starowedyjską koncepcją *rty* pojęcie *dharmy* ukazuje się jako wzbogacone przede wszystkim o prawo przyczyn i skutków, czyli prawo *karmana*. Każda czynność zgodna z porządkiem kosmicznym lub jemu przeciwna ma swe konsekwencje w przyszłych istnieniach. Według *Księgi Manu*, *dharma* jest jedyną rzeczą, która idzie za człowiekiem na tamten świat, decydując o sposobie jego przyszłej egzystencji²⁴.

V. BUDDYJSKIE PRAWO KOSMICZNE DHARMY

O ile według hinduizmu system kast i okresów życia pochodzi z odwiecznego porządku kosmicznego i jest nim rządzony, o tyle w buddyzmie koncepcja *dharmy* nie odnosi się ani do kast, ani do okresów życia, ale dotyczy wspólnoty buddyj-

²² Por. J. Gonda, dz. cyt., s. 345 n.; J. M. Kitagawa, *Religions orientales*, Paris 1961 s. 109.

²³ Por. J. M. Kitagawa, dz. cyt., s. 103, 109; F. J. Streng, dz. cyt., s. 66.

²⁴ Por. J. Gonda, dz. cyt., s. 348 nn.

skiej zwanej *samgha*. W doktrynie Buddy *dharma* buddyjska stanowi jedynie częśćkę powszechnego prawa świata, kosmicznej *dharma*. Jak stwierdza H. von Glasenapp, jest to najwyższa, nieosobowa zasada wszechświata, w której zbiegają się wszelkie pojęcia naturalnego prawa i moralnego porządku świata. Jest niewzruszonym, niezachwianym nosicielem tego wszystkiego, co dokonuje się w świecie, normą, która rządzi wszystkimi wielkimi i małymi wydarzeniami naturalnego i moralnego życia²⁵.

Słowo *dharma* jest świadomie używane w buddyzmie w sposób wieloznaczny; może wyrażać prawo, doktrynę, rzecz, zjawisko lub ideę. *Mahajana* identyfikuje jej trzy znaczenia stanowiące trzy oblicza absolutnej prawdy, a mianowicie: naturę Buddów, tzw. *dharma-kāya*, istotę ich doktryny oraz ostateczną rzeczywistość. Natura Buddy stanowi jedność z ostateczną rzeczywistością świata, która z kolei ukazuje się człowiekowi jako prawda w postaci doktryny. Normy moralne wtopione w całokształt nauki Buddy stanowią manifestacje odwiecznego, kosmicznego prawa *dharma*²⁶.

Dalsze znaczenie tego słowa powiązane jest z koncepcją rzeczywistości empirycznej. W ostatecznej analizie stanowi ona zespół przemijających psycho-fizycznych zjawisk lub czynników bytu zwanych *dharmami*, w których manifestuje się odwieczna *dharma*. Rzeczywistość empiryczna składa się jedynie ze strumienia tych elementarnych zjawisk-„atomów”, powstających i przemijających oraz zależnych między sobą funkcjonalnie, tak że każdy moment empirycznej egzystencji jest tylko ich specyficznym układem. One to wywołują prawa rodzenia się, zamierania i powtórnych narodzin oraz wzajemnej zależności przyczynowej; działają także w normach, przepisach, nakazach, uprawnieniach, obowiązkach jak również w nauce Buddy o wybawieniu. Są zawarte *implicite* w przekraczającym świat zjawisk, ostatecznym celu wszystkich dążeń, w Nirwanie, która nazywa się również najwyższą *dharma*. Sens kosmicznego porządku (który obejmuje również prawo *karmana*), jak i sens drogi wybawienia, zawierającej w sobie normy moralne Buddy, związane są w jedną całość. Wszelkie moralnie pozytywne czy negatywne czynności są temu porządkowi poddane, tak że dobry czyn pociąga za sobą nagrodę a zły karę. Mo-

²⁵ H. von Glasenapp, dz. cyt. s. 49.

²⁶ Por. A. Bareaux, *Le bouddhisme indien*. W: *Les religions de l'Inde*, t. 3, Paris 1966 s. 174.

ralna jakość czynów dokonanych przez człowieka słowem, myślą lub czynem w czasie ziemskiej egzystencji warunkuje powtórne narodziny włącznie z tym wszystkim, co jest z tym powiązane (środowisko, dziedziczenie, uzdolnienia itd.). Wskutek tego cały kosmos nie jest niczym innym, jak ciągłą manifestacją nieubłaganych konsekwencji moralnych lub niemoralnych czynności jego niezliczonych żywych istot²⁷.

VI. TAO JAKO PORZĄDEK ORAZ DROGA CZŁOWIEKA I KOSMOSU (TAOIZM, KONFUCJANIZM, MOTYZM)

1. T a o i z m

W kulturze chińskiej powszechny porządek kosmiczno-moralny ujęty jest w pojęciu *tao*. Właściwy sens tego słowa to droga, szlak. Czasownikowo znaczy wytyczać drogę, prowadzić ją lub pokazywać, stąd wypływa dalszy sens: jest to słowo, które informuje i naucza, a więc oznacza także doktrynę. W myśli religijnej Chin, podobnie jak w innych kulturach Wschodu, pojęcia porządku i drogi są ściśle ze sobą powiązane. *Tao* znaczy wytyczać drogę, a jednocześnie ustalać przez to porządek w całości niezorganizowanej. Archetyp mityczny drogi i porządku kosmicznego związany jest z postacią mitycznego herosa Ju Wielkiego. Uporządkował on świat pogrążony w chaosie na skutek wielkiej powodzi; odprowadził ujścia wód²⁸, które groziły wzniesieniem się aż do nieba, wytyczając im drogę (*tao*) poprzez góry. Następnie przebiegając porządkował (*tao*) siedem prowincji świata²⁹: ustalał kierunek krążenia wód, łączył poszczególne części świata, przygotowywał ziemię do zamieszkania przez ludzi oraz cywilizował ją.

W myśli religijnej i filozoficznej Chin *tao* jest przede wszystkim porządkiem kosmicznym lub jego zasadą. W sensie dynamicznym i normatywnym wyraża się w pojęciu drogi, która manifestuje się w różnych sferach rzeczywistości: istnieje *tao* niebios, *tao* ziemi oraz *tao* człowieka jako norma jego postępowania, czyli reguła moralna. W konfucjanizmie występuje najczęściej w tym ostatnim sensie³⁰.

Podobnie jak egipskie pojęcie *maat*, tak i *tao* wyraża się

²⁷ Zob. H. von Glasenapp, dz. cyt., s. 49. 51.

²⁸ Wody są tu symbolem Chaosu.

²⁹ Liczba siedem symbolizuje Całość kosmiczną.

³⁰ Por. M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, Paris 1965 s. 30. 32; N. Vandier-Nicolas, *Le taoïsme*, Paris 1965 s. 10 nn.

w dwóch aspektach antagonistycznych kosmosu, przeciwstawiających się sobie w przestrzeni i natępujących po sobie na przemian w czasie. Dzień i noc, lato i zima, ciepło i zimno, światło i ciemność, działanie i spoczynek tworzą tego rodzaju kontrast-harmonię, tak że bieg świata jest rezultatem walki i dopełniania się dwóch przeciwstawnych sił. Dwie pierwotne siły kosmiczne to *in* — zasada ciemności, zimna, głębi, ziemi i elementu żeńskiego, skłaniająca do cofania się, spoczynku, bierności, oraz *jang* — zasada światła, ciepła, wysokości, niebios i elementu męskiego, pobudzająca do rozwijania energii i do aktywności. Na *tao* jako drogę składa się sukcesywny, a zarazem oscylujący ruch *in* i *jang*. W rezultacie nie istnieje stan *jang* pozbawiony *in* ani stan *in* bez jakichkolwiek śladów *jang*³¹. Kosmos przedstawia się jako wielka Całość dynamiczna i hierarchicznie zorganizowana, w której przestrzeń i czas oraz poszczególne części ożywiane są pulsowaniem rytmicznym tych dwóch podstawowych sił kosmicznych.

Przekonanie o wymiarze kosmicznym człowieka, powiązane z poczuciem jego wewnętrznej solidarności z porządkiem świata oraz uczestniczenia w nim, zawsze charakteryzowało mentalność chińską stanowiącą głęboką podstawę religijności. Wrazem tego była pierwotna wiara w Niebo (*T'ien*), będące personifikacją powszechnego porządku, w którym człowiek w sposób istotny uczestniczył, oraz koncepcja króla lub cesarza jako „syna niebios”, odpowiedzialnego za porządek kosmiczny i moralny świata. Trzy kierunki myśli religijnej: taoizm, konfucjanizm i motyzm — mimo zasadniczych różnic dzielących je — posiadały wspólną podstawę, wyrażającą się w dążeniu do harmonii człowieka z porządkiem kosmicznym jako jedyne go środka zbawienia³².

Taoizm i konfucjanizm zgodne były w stwierdzeniu, że harmonia ta została zniszczona, czego dowodem był chaos społeczny panujący za czasów Konfucjusza i formowania się taoizmu; różniły się natomiast w określaniu przyczyn zamętu i wskazywaniu środków zaradczych. Ideałem taoizmu było przywrócenie takiej harmonii człowieka z porządkiem kosmicznym, jaka była w epoce mitycznej Złotego Wieku, kiedy człowiek spontanicznie i bez wysiłku współdziałał z mocami niebios

³¹ Por. N. Vandier-Nicolas, dz. cyt., s. 12; M. Kaltenmark, dz. cyt., s. 32; Ph. Rawson — L. Legeza, *Tao: la philosophie chinoise du temps et du changement*, Paris 1974 s. 12.

³² Por. M. Kaltenmark, *La mystique taoïste*. W: *La mystique et les mystiques*, Paris 1965 s. 650 n.; F. Huang, *Anima cinese e cristianesimo*, Milano 1965 s. 37 n.

i ziemi tworząc z nimi harmonijną triadę. Sięgając zaś jeszcze dalej, taoizm wskazywał na epokę niezróżnicowanej Wielkiej Jedni, kiedy człowiek żył w doskonałej harmonii ze zwierzętami i ptakami, w pełni szczęśliwy, ponieważ nie nauczył się jeszcze rozróżniać między życiem i śmiercią, przyjemnością i bólem, korzyścią i stratą, dobrem i złem. Nie miał jeszcze wtedy samoświadomości, stanowiąc jedno z *tao*, które nigdy nie umiera, i jedność z nieprzerwanym biegiem kosmicznego życia. „Upadek” człowieka nastąpił przez zdobycie wiedzy, rozumianej w sensie klasyfikowania, rozdzielania i różnicowania w tym, co ze swej istoty jest niezróżnicowane i niepodzielne, czyli w *tao*. Stąd rodzi się potępienie wiedzy w taoizmie, który jest w sposób najbardziej bezkompromisowy antyintelektualistyczną religią. Wiedza, rozum, cywilizacja są wyrazem dekadencji człowieka, odejściem od pierwotnej prostoty *tao*. Stąd płynie również potępienie moralności „sztucznej”, konwencjonalnej (taoiści mają tu na myśli przede wszystkim moralność konfucjańską), która jest tworem człowieka i ludzką ingerencją w bosko-kosmiczny porządek ³³.

Jeśli chodzi o cnoty moralne, nie należy się starać o ich posiadanie; prawdziwa cnota rodzi się spontanicznie ze zjednoczenia człowieka z *tao*. Jedną z cech charakterystycznych taoizmu jest doktryna *wu-wei*, czyli zasada spontaniczności, nie-działania, nie-afirmacji, nie-interweniowania w bieg natury. Ruch *tao* dokonuje się bez zużywania energii, ponieważ pochodzi ze stwórczego źródła, którego czynności są całkowicie naturalne i spontaniczne; jest to „działanie bez działania”, dokonywanie wszystkiego z zachowaniem twórczego spokoju. Prawo kosmicznego porządku polega na tym, że wszystkie byty zachowują się zgodnie z ich własną naturą, ponieważ *tao* jest źródłem, z którego ich egzystencja pochodzi, oraz drogą, którą spontanicznie i bez wysiłku kroczą. Prawdziwy mędrzec naśladuje *tao* w jego spokojnym nie-działaniu, wzbrania się przed wszelką inicjatywą, oczyszcza swe serce i umysł z wszelkich pragnień i z wszelkich pojęć, czyniąc się próżnym i pustym na wzór tego, co według terminologii apofatycznej nazywane jest samą Próżnią. Ogranicza się do obserwacji natury, wiedząc, że wszystko ma swą rację bytu i że chcieć poprawiać naturę, znaczy jej szkodzić, a sobie przysparzać cierpienia ³⁴.

³³ Por. R. C. Zaehner, *Concordant Discord*, Oxford 1970 s. 215 nn.

³⁴ Por. Ph. Rawson — L. Legeza, dz. cyt. s. 32; N. Vandier — Nicolas, dz. cyt., s. 17. 27.

Milczenie jest jednym z imion *tao*. Według taoizmu myślenie dyskursywne dociera jedynie do względnej prawdy. Prawdziwe zrozumienie i poznanie dokonuje się w milczeniu. Zgodnie z *tao* mędrzec wzbrania się przed wypowiedaniem sądu i narzucaniem komukolwiek swych opinii; objawia się to w wysokim stopniu tolerancji, ale i relatywizmu, który — według Czua ng-tsego — dotyczy zarówno prawdy jak i dobra. Wszystko jest kwestią punktu widzenia i okoliczności, skoro w świecie nie ma nic stałego. To, co jest prawdziwe lub dobre dla jednego, może być fałszywe lub złe dla innych. Zgodnie z nieustannym ruchem *tao*, w którym *in* staje się *jang*, a *jang* przechodzi w *in*, teza przeciwstawia się antytezie, następnie pozycje się odwracają, jedna staje się drugą i ruch obustronny toczy się dalej w nieskończoność, co doprowadza wreszcie do syntezy, która jest powrotem do Jedni³⁵.

Tao jako porządek dynamiczny kosmosu jest w sposób istotny ruchem, w którym prawem powszechnym jest powrót wszystkich rzeczy do ich punktu wyjścia, czyli do stanu *in*. Dążeniem mędrca winno być jego naśladowanie: nastawiać się na pasywność, prowadzić życie samotne i nieznanne. Ideał i praktyka pokory w taoizmie ma swój fundament w porządku kosmicznym *tao*. Potępienie pychy w księdze klasycznej *Tao-te-king*, jak również we wcześniejszej od niej *Księdze przemian*, opiera się na prawie sukcesywnego przeplatania się *in-jang*. Podobnie jak *jang*, tj. czynna siła kosmiczna, kiedy dochodzi do swego zenitu, pociąga za sobą z konieczności swoje przeciwieństwo, czyli *in* (widać to na przykładzie zjawisk naturalnych: słońce zaczyna chylić się ku zachodowi z chwilą, gdy osiąga swój zenit, przypływ morza jest zapowiedzią jego odpływu) — tak pycha i sukces ludzki pociągają za sobą z konieczności upokorzenie i upadek³⁶.

Pokora taoistyczna opiera się z jednej strony na koncepcji apofatycznej *tao* jako „nicości”, „próżni”³⁷, a z drugiej na prawie kosmicznym powrotu wszystkich rzeczy do Próżni. Wszystkie więc rzeczy podlegające sposobowi bycia *jang*, który oddala od *tao* wciągając w określoność, muszą z konieczności powrócić do modalności *in*, będącej stanem najbliższym *tao*. Ma to swoje odbicie w odwróceniu zwykłych ludzkich

³⁵ Zob. N. Vandier-Nicolas, dz. cyt., s. 33 n.

³⁶ Por. M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, dz. cyt., s. 55 n.; F. Huang, dz. cyt., s. 86—90.

³⁷ W taoizmie zasada porządku kosmicznego *tao* podniesiona jest do rangi Absolutu.

wartości: najślaby staje się najsilniejszym, najmniejszy-największym. „Pokora” *tao* wyraża się w tym, że pozostając u „spodu” wszystkich bytów rodzi je i sprawia, że żyją, stając się w ten sposób „matką świata”³⁸.

Dokonałym symbolem *tao* w tej postawie pokory jest, według *Tao-te-king*, obraz wody zmierzającej zawsze ku dołowi; rządzi ona wszystkimi rzekami, jest dobroczynna dla wszystkich, nie szuka jednak jakiejś szczególnej pozycji dla siebie, zamieszkując niskie miejsca, pogardzane przez ludzi. Woda ta jest ogromna, ale wielkość jej polega na zapomnieniu swej wielkości. Siła wody leży w jej słabości i nierzucaniu się w oczy, w jej „pokorze”: osiada spokojnie na dnie, ale w miarę jak się rozlewa, nie ma takiego miejsca, gdzie by nie przeniknęła. Wielkie rzeki i morza otrzymują królestwo nad stumniejszymi strumieniami przez to, że pozostają niżej od nich³⁹.

Człowiek uczestnicząc w prawie kosmicznym *tao* powinien przyspieszać powrót modalności *jang* do stanu *in*, dobrowolnym wysiłkiem zniżając się ku temu, co słabe, niższe, niekompletne. Milczenie o swoich zasługach, pozostawanie w cieniu, szukanie ostatniego miejsca, zgoda na nieszczeście — wszystko to służy zjednoczeniu się przed czasem z *tao*. Pokora ta, oparta na harmonii człowieka z porządkiem kosmicznym, na współpracy i uczestniczeniu człowieka w ruchu spontanicznym kosmicznej zasady bezosobowej, jaką jest *tao*, winna być również zasadą dobrych rządów: trzeba, aby rządzący ustawiał się na ostatnim miejscu. Rozciąga się nawet na politykę międzynarodową; księga *Tao-te-king* radzi, aby wielkie kraje unięły się wobec mniejszych od siebie⁴⁰.

2. Konfucjanizm

Podczas gdy dla taoizmu wyłonienie się samoświadomości człowieka było „upadkiem” i źródłem wszelkiego zła, dla konfucjanizmu było jedynie wezwaniem aby zmodyfikować *tao* człowieka zgodnie z nową sytuacją, tj. przywrócić w ten sposób harmonię człowieka z porządkiem kosmicznym w ramach triady: niebo, ziemia, człowiek. Stosunek tego ostatniego do kosmosu — określanego terminami niebo i ziemia — jest sto-

³⁸ Por. F. Huang, dz. cyt., s. 102.

³⁹ Zob. W. Th. de Bary (red.), *Sources of Chinese Tradition*, New York 1965 s. 53—57.

⁴⁰ Zob. F. Huang, dz. cyt., s. 103; W. Th. de Bary, dz. cyt., 58—61.

sunkiem synowskim, skoro człowiek czerpie z niego życie i utrzymanie. Nakaz czci dla ojca i matki, stanowiący trzon głównej cnoty kofuncjańskiej *žen*, ma istotny wymiar kosmiczny: człowiek, czcąc swych rodziców, uznaje swoje synostwo w stosunku do Nieba i ziemi.

Tradycyjna struktura społeczna Chin oparta była na instytucji rodziny i pokrewieństwa. Państwo uważano jedynie za rozszerzenie rodziny na skalę kraju. Było ono w sensie dosłownym „nad-rodziną”, odbiciem rodziny patriarchalnej. Pojęcie zaś państwa w sensie współczesnym jest tworem dopiero ostatnich czasów. Struktury społeczne obejmowały szereg relacji na wzór serii zwiększających się kół koncentrycznych, mających za swój główny ośrodek i model rodzinę. Sam konfucjanizm w ostatecznej analizie nie był niczym innym jak doktrynalnym wyrazem i racjonalnym usprawiedliwieniem tej chińskiej koncepcji świata, w której rodzina, stanowiąca główne centrum, przedstawiała w sobie obraz porządku kosmicznego w miniaturze, była mikrokosmosem i wzorcem wszelkich relacji ⁴¹.

Wynika stąd szczególne znaczenie cnoty czci synowskiej, która była samą istotą *žen* oraz korzeniem i źródłem wszystkich innych cnót konfucjanizmu. Z racji zaś na swój wymiar społeczny i kosmiczny stanowiła podstawę, na której cała hierarchiczna struktura cesarstwa była zbudowana. Przeniesiona i rozszerzona na wszystkie szczeble struktury społecznej miała tworzyć jedność i harmonię społeczną, będącą z kolei odbiciem jedności i harmonii kosmicznej.

Według konfucjanizmu *tao* człowieka, jako rozszerzenie drogi nieba na sferę dojrzałej i samoświadomej ludzkości, przejawia się w czterech cnotach kardynalnych:

a) *žen*, czyli cnota, dzięki której jest się człowiekiem. Tłumaczy się ją często jako ludzkość, ludzki stosunek do innych, humanitarność, zyczliwość, dobroć, choć słowa te nie oddają adekwatnie treści pojęcia;

b) *i*, czyli cnota sprawiedliwości, prawości;

c) *li* — najtrudniejsza do przetłumaczenia — cnota przyzwoitości, rytuału oraz znajomości i praktykowania etykiety. Poprzez nią regulowane są relacje ludzi zarówno między sobą, jak i z *tao* nieba i ziemi;

⁴¹ Por. J. M. Kitagawa, *Religions orientales*, Paris 1961 s. 32. 41. 71; R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 242. 263. 267; W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 98.

d) *szii*, czyli mądrość, dzięki której człowiek może rozróżniać między dobrem i złem oraz dojść do poznania prawdy ⁴².

Dla zrozumienia roli cnoty *li* należy wziąć pod uwagę, że dostarczała ona zewnętrznego wyrazu religii konfucjańskiej. Jakkolwiek zasadniczo oznaczała ryty, dla Konfucjusza jednak kategorią tą objęte były również wszystkie tradycyjne formy, stanowiące obiektywny wzorzec zachowania się. Tak więc „rytuał” (*li*) obejmował wielki wachlarz czynności — około trzysta reguł wielkiego rytuału i trzy tysiące drobniejszych przepisów zawartych głównie w konfucjańskiej *Księdze obrzędów*, począwszy od zwykłych, codziennych gestów grzecznościowych, takich jak ukłony, do bardzo wypracowanych, uroczystych ceremonii religijnych. Staranne przestrzeganie *li* miało wyrażać ducha czci i szacunku dla innych, miało być, według myśli Konfucjusza, wyrazem harmonii międzyludzkiej, będącej odbiciem harmonii kosmicznej. Stąd nawet zwykły ukłon grzecznościowy, praktykowany w Chinach lub Japonii ⁴³, nabierał głębokiego, kosmicznego wymiaru ⁴⁴.

Etyczna i kosmiczna funkcja rytuału-etykiety, przy pomocy którego przywraca się jedność i harmonię świata, stanowi zasadniczą ideę u Sün-tsego (ok. 298—238 przed Chr.), trzeciego po Konfucjuszu i Mencjuszu myśliciela konfucjanizmu. Według niego, głównym celem tej cnoty jest ujęcie dążeń i pożądań człowieka w ramy harmonii międzyludzkiej, ta zaś z kolei ma być włączona w powszechny porządek kosmosu, skoro człowiek stanowi wraz z niebem i ziemią wielką triadę. Cnota rytuału-etykiety jest ludzkim wyrazem jedności, porządku i harmonii wszystkich rzeczy. Jako zewnętrzny przejaw etyki jest ona faktycznie *tao* konfucjanizmu ⁴⁵. U podstaw kosmicznego wymiaru cnoty *li* leży ścisła więź człowieka z naturą, przejawiająca się jako życie w „komunii” i harmonii z rytmami natury, oraz zasada współzależności i solidarności kosmicznej: w kosmosie każdy z elementów całości utrzymuje ze wszystkimi innymi wewnętrzną łączność i solidarność. Stąd płynie wspólne dla taoizmu i konfucjanizmu przekonanie, że zachowywanie moralności wpływa bezpośrednio na harmonię i porządek świata ⁴⁶.

⁴² Por. R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 240. 248 nn.

⁴³ Etyka konfucjańska pozostawiła mocne i trwałe ślady w kulturze i religii japońskiej.

⁴⁴ Por. W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 19. 28; D. H. Smith, *Li. A Dictionary of Comparative Religion*, s. 408.

⁴⁵ Por. R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 250.

⁴⁶ Na tym tle zrozumiałe jest, dlaczego Sün-ty tak bardzo podkreśla

Kultury Dalekiego Wschodu, szczególnie chińska i japońska, zawsze akcentowały związek między religią i sztuką, między wartościami etycznymi i estetycznymi; doświadczenie kosmosu jako harmonii i piękna było źródłem przeżyć nie tylko estetycznych, ale i religijnych. Pojęcie piękna nie ograniczało się do sfery fizycznej, ale obejmowało również sferę ducha. Religia wносиła ze sobą pokój duchowy, równowagę i spokój uczuć. Stąd estetyczna wrażliwość była odbiciem pierwotnej dobroci ludzkiej, znakiem doskonałości moralnej. Zarówno porządek kosmiczny, jak i moralny wyrażał się w harmonii. W konfucjanizmie, gdzie duży nacisk położony był na funkcje etyczne muzyki, harmonia dźwięków stanowiła wezwanie do cnoty pojmowanej w sensie harmonii moralnej⁴⁷. Podobnie jak w przypadku cnoty li, funkcją muzyki było więc reintegrowanie człowieka do kosmicznego ładu na poziomie wyższym, tj. świadomości ludzkiej⁴⁸.

znaczenie cnoty rytuału zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i harmonii powszechnej świata. *It is through rites that Heaven and earth are harmonious and sun and moon are bright, that the four seasons are ordered and the stars are on their courses, that rivers flow and that things prosper, that love and hatred are tempered and joy and anger are in keeping. They cause the lowly to be obedient and those on high to be illustrious. He who holds to the rites is never confused in the midst of multifarious change; he who deviates therefrom is lost.* W. Th. Bary dz. cyt., s. 109.

⁴⁷ Por. J. Spae, *Japanese Religiosity and the Spiritual Values of the East*, Bulletin (Secretariatatus pro non Christianis) 25 (1974) s. 10—13.

⁴⁸ Znaczenie scalającej człowieka z porządkiem kosmicznym funkcji rytuału i muzyki, będących widzialnym znakiem jedności i harmonii powszechnej, podkreśla Księga Obrzędów, jedna z klasycznych ksiąg konfucjanizmu. *Man is born in stillness, for stillness is his nature given by Heaven. In response to external things he becomes active, activity being the expression of the desires of his nature. He comes to know external things, and with this knowledge his likes and dislikes take form. If these likes and dislikes are not controlled within him then... the principle of Heaven within him will be destroyed... Therefore the former kings set up rites and music that men might be controlled by them ... Music coming from within is characterized by stillness, while rites which are from without are characterized by order ... Music induces an end to anger, rites an end to strife ... Music is the harmony of Heaven and earth, rites are their order. Through harmony all things are transformed; through order all are distinguished ... When music and rites are fully realized, Heaven and earth function in perfect order.* W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 168 n.

Na tę funkcję „umoralniającą” muzyki ⁴⁹ oraz rytuału zwracali uwagę szczególnie myśliciele konfucjańscy z okresu dynastii Han (202 przed Chr.—220 po Chr.). Według ich koncepcji, cesarz był żywym przedstawicielem hierarchicznego porządku ludzkiego, który z kolei sam był odbiciem szerszego porządku kosmosu. W ramach wielkiej triady cesarz stanowił punkt ogniskujący, w którym łączyły się niebo, ziemia i rodzaj ludzki. Jako przedstawiciel i głowa ludzkości, odpowiedzialny był za utrzymywanie ludzi w harmonii z porządkiem nieba i ziemi. Zadaniem jego było wychowywanie moralne ludu poprzez zasady rytuału-etykiety, muzykę i literaturę. Ten ostatni jednak czynnik, będący sprawą długich i trudnych studiów, mógł być stosowany jedynie w stosunku do wąskiej elity intelektualnej ⁵⁰.

Wraz z włączeniem do kanonu nowych ksiąg *Srodka* i *Wielkiej wiedzy* dochodzi w konfucjanizmie coraz bardziej do głosu koncepcja „środka”. Sięga ona dużo głębiej niż literalny sens idei moralnej umiarkowania. Określa podstawową normę ludzkiego działania, ustawiając człowieka i jego czynności w harmonii z powszechnym porządkiem świata. Srodek jest innym słowem na określenie drogi (*tao*), która objawia się jako równowaga i „położenie środkowe”, stanowiąc naturalny stan kosmosu. Harmonia zaś oznacza rozszerzenie tego stanu na sferę ludzką, kiedy pożądaną i uczucia człowieka osiągają właściwą sobie miarę i stopień. Zasada moralna środka domaga się, by akceptować rzeczywistość taką, jaka jest, i nie pragnąć niczego, co jest poza daną sytuacją ⁵¹.

Drugim ważnym obok środka pojęciem w tym okresie jest *cz'eng*, czyli szczerowość względnie prawda. Oznacza ona pełnię cnoty, dzięki której człowiek realizuje całkowicie swoje człowieczeństwo. Jednocześnie sięga jeszcze głębiej, odnosząc to, co jest najbardziej istotne i rzeczywiste w człowieku (szczerowość lub prawda), do leżącej u podstaw wszystkiego rzeczywistości (lub „prawdy”) kosmosu. Skoro nie istnieje odrębna sfera etosu, a porządek moralny i kosmiczny stanowią jedno, jednostka pracując nad własnym rozwojem moralnym nie tylko osiąga odpowiedni stopień ludzkiej doskonałości, ale również realizuje siebie samą w mistycznej jedności z nie-

⁴⁹ Obejmowała ona muzykę instrumentalną, śpiewy i tańce mimiczne.

⁵⁰ Zob. W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 147 nn. 160 nn.

⁵¹ Zob. tamże, s. 118 n.

bem i ziemią (tj. kosmosem). W ten sposób *cz'eng*, dynamiczna siła o wymiarze kosmicznym, przyczyni się do realizacji nie tylko człowieka, ale i wszystkich rzeczy⁵².

3. M o t y z m

Podobnie jak taoizm i konfucjanizm, tak i trzeci rdzennie chiński system religijny, motyzm, zmierza do zgodności i harmonii człowieka z porządkiem nieba i ziemi. Twórca systemu Mo-ti, zwany też Mo-hi, Mo-tse lub Mei-ti (ok. 470—391 przed Chr.) praktykował i głosił zasady samozaparcia i prostoty życia oraz miłości powszechnej, przekraczającej bariery rodowe i feudalne, a nawet sięgającej poza granice cesarstwa. Jego ascetyzm jednak wydawał się dla współczesnych zbyt krańcowy, a doktryna o miłości powszechnej zbyt idealistyczna. Dlatego ruch ten, pomimo żarliwości uczniów i silnej organizacji wspólnotowej, praktycznie zamarł już przy końcu III w. i poszedł w zapomnienie, nie pozostawiając po sobie śladów w rozwoju myśli chińskiej. Odkryty został dopiero po dwóch tysiącach lat, przy końcu XVII w.⁵³

W przeciwieństwie do konfucjańskiej cnoty *žen*, tj. życzliwości zależnej od stopnia pokrewieństwa, Mo-ti głosił miłość powszechną, tzn. obejmującą w równym stopniu wszystkich bez wyjątku ludzi. W uzasadnieniu powoływał się na nakaz nieba, widoczny w porządku świata, gdzie wszystko uczynione zostało dla dobra człowieka tak w porządku natury, jak i w porządku społecznym. Pozostawiając otwartą kwestię, czy kult nieba jest u Mo-ti personifikacją sił natury, jak chcą niektórzy sinologowie, czy też chodzi tu o pojęcie osobowego Boga, jak twierdzą inni⁵⁴, należy podkreślić, że celem głoszonej przez Mo-ti doktryny jest ustanowienie harmonii między porządkiem ludzkim a porządkiem kosmicznym nieba. Ten ostatni zaś objawia w sobie sprawiedliwość i miłość do człowieka, który jest punktem ogniskującym i celem panującego w świecie ładu. Podobnie jak wtaoizmie i konfucjanizmie, tak i w systemie mo-

⁵² Zob. tamże, s. 117 n.

⁵³ Zob. F. Huang, dz. cyt., s. 111.

⁵⁴ Przeciwno tej ostatniej koncepcji przemawiałaby cała tradycja religijno-filozoficzna Chin i Dalekiego Wschodu, przyjmująca pojęcie Absolutu bezosobowego, ponieważ pojęcie osoby implikuje skończoność i ograniczoność. Por. M. Heinrichs, *Théologie catholique et pensée asiatique*, Tournai 1965 s. 97.

ralnym motyzmu, droga nieba określa drogę człowieka, stanowi jego zasadniczą normę moralną⁵⁵.

VII. SINTOISTYCZNA KONCEPCJA PORZĄDKU KOSMOSU

Jakkolwiek dane o sintoizmie pierwotnym (czystym), tzn. z okresu poprzedzającego zmiany zaszele w nim pod wpływem konfucjanizmu i buddyizmu, są bardzo fragmentaryczne, pewnym jest, że u jego podstaw leżał bezpośredni i silny związek z naturą (kosmosem). Stanowił on jedną z zasadniczych cech tzw. „poczucia witalnego” Japończyków, charakteryzującego się przede wszystkim życiem w harmonii i „komunii” z rytmem natury, które przenikało i ożywiało wszystko. Bogowie, duchy, ludzie i natura tworzyli jedną rzeczywistość kosmiczną, której dynamiczny charakter podkreślony był w samym pojęciu *sinto*, czyli „drodze *kami*”⁵⁶. Świat był kosmosem harmonijnym i uporządkowanym, gdzie każda istota miała właściwe sobie miejsce i funkcję do spełnienia. Człowiek stanowił odbicie harmonii świata jako mikrokosmos. Podobnie jak w chińskich systemach religijnych, ideał moralny sprowadzał się do naśladowania porządku kosmicznego jako modelu doskonałości człowieka, ustalając w ten sposób harmonię między *sacrum* obecnym w kosmosie i człowiekiem⁵⁷. Wraz z przeniknięciem do pierwotnego sintoizmu idei konfucjanizmu koncepcje te uległy pewnym przeobrażeniom, zasadnicza jednak ich podstawa pozostała ta sama. Sfera etosu stanowiła jedynie przejaw powszechnego porządku świata, kryterium zaś moralne czynów ludzkich oparte było na doświadczeniu kosmosu jako powszechnej harmonii i ładu.

UWAGI KOŃCOWE

Dotychczasowe rozważania dotyczyły problemu moralności związanej z tym, co można nazwać wymiarem „horyzontal-

⁵⁵ Por. F. Huang, dz. cyt., s. 38; W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 41.

⁵⁶ Termin *kami* oznacza wszelką istotę lub moc sakralną.

⁵⁷ Por. M. Heinrichs, dz. cyt., s. 38 n.; J. Spae, art. cyt., s. 6—10; H. B. Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont (California) 1969 Chapter 4 (Formation of Shinto); M. Ane-saki, *History of Japanese Religion*, Tokyo 1964 s. 4. 22.

nym" albo kosmicznym religii. Człowiek uświadamiał sobie swą solidarność z kosmosem oraz swą „kondycję” jako integralnej części całości. Odczuwał konieczność poddania się w sposób świadomy i wolny prawu moralnemu, które przeżywał jako przejaw kosmicznego porządku, sakralnego w swym źródle i w swych strukturach.

Konsekwencją tego rodzaju koncepcji moralności włączonej w porządek kosmiczny był charakter automatyczny sankcji oraz mniej lub bardziej wyraźna idea utylitaryzmu. Powszechne było przekonanie, że pomyślność człowieka uzależniona jest od pozostawania w harmonii z porządkiem świata. Niebezpiecznie jest przeciw niemu wykraczać, gdyż *maat*, *dharma* czy *tao* regulują relacje nie tylko między ludźmi, ale również między człowiekiem i potęgami kosmicznymi, tak że przykre konsekwencje występują automatycznie, niezależnie od charakteru przyczyny, osoby winnego i intencji. *Dharma*, *maat* czy *tao* przekroczone niszczą człowieka, utrzymane zaś w poszanowaniu chronią go⁵⁸.

Poważne naruszenie porządku kosmicznego, takie jak np. kazirodztwo, wzbudza u ludów plemiennych strach, który J. Goetz nazywa „trwogą kosmiczną” Jest to lęk przed katastrofą lub nieszczęściem o charakterze powszechnym, takim jak powódź, nieurodzaje, ogólna niepłodność czy nawet koniec świata. Tego rodzaju przestępstwa uważa się za zniszczenie porządku świata na odcinku danej grupy ludzkiej⁵⁹.

W samym egipskim pojęciu *maat* implikuje się idea obietnicy i nagrody dosięgającej człowieka już na tym świecie. W zoroastryzmie koncepcje religii i zachowania porządku moralnego związane są tak z duchową, jak i materialną pomyślnością. Człowiek wkracza w prawdziwą egzystencję, a stąd osiąga skuteczność działania i trwałość w istnieniu w miarę, jak dostosowuje się do sakralnej normy porządku⁶⁰. Konfucjanizm, podobnie jak religie plemienne, nie odwołuje się do sankcji moralnych po śmierci; uważa się, że występują one automatycznie na tym świecie i w tym upatruje się jedno z zasadniczych źródeł motywacji etycznej. Przeciwwstawianie się porządkowi kosmicznemu *tao* oznacza w praktyce ruinę, dostosowanie się zaś do niego stanowi o sukcesie.

⁵⁸ Por. C. J. Bleeker, *The Conception of Man in the Phenomenology of Religion*, SMIs 19 (1970) s. 30. 33; J. Gonda, dz. cyt., s. 346.

⁵⁹ Zob. J. Goetz, *Anthropologie sociale — ethnologie religieuse*, Rome 1971 s. 138.

⁶⁰ Por. W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 214. 235; J. Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdénne*, Paris 1966 s. 23.

Mądrość taoistyczna w swej motywacji nierzadko odwołuje się do utylitaryzmu, do ludzkich uczuć i pragnienia szczęścia. Według Czuang-tsego wystarczy pójść za prostotą *tao*, by odnaleźć w ten sposób radość, jaką cieszyła się pierwotna natura ludzka. Również koncepcja pokory w ujęciu Lao-tsego nie wydaje się być pozbawioną charakteru mniej lub bardziej utylitarne go i mechanicznego. Mędrzec taoistyczny, dostosowując się do zasady kosmicznej *tao*, robi to z myślą, że jego uniżenie się przyniesie z konieczności w sposób automatyczny wyniesienie go w *tao*. Skuteczność praktyczna pokory obliczona jest również na cele doczesne i doraźne. Mędrzec pokorny, tj. ustępliwy i uległy jak woda, odgrywający rolę słabszego niż jest w rzeczywistości, jest również jak woda nieuchwytny i jak woda niepokonany ⁶¹.

Jednym z zasadniczych zarzutów stawianych pojęciu miłości powszechnej u Mo-ti był jej charakter utylitar ny. Motyzm przedstawiał miłość do wszystkich ludzi jako zaspokojenie wzajemne bezpośrednich materialnych potrzeb oraz porzucenie wszelkich innych form działalności. Miłość powszechna jest tu pojmowana jako źródło wspólnych korzyści: kochać się wzajemnie znaczy być dla siebie pożytecznym. Tę korzyść wyciągnię nie zarówno społeczeństwo jako całość — nie będzie w nim wojen, klótni i nienawiści, panować w nim będzie bogactwo i dobrobyt — jak również każda poszczególna jednostka: kto będzie kochał i czynił dobro, sam otrzyma w zamian dobro i miłość ⁶².

Przedstawiona w niniejszym artykule analiza poszczególnych systemów religijno-moralnych pozwala uchwycić koncepcję dobra i zła moralnego w tych religiach. Niemoralne jest wszystko to, co jest przeciwne porządkowi i harmonii *maatu*, *rty*, *dharmy* czy *tao*. To, co nazywamy złem moralnym, stanowi jedynie naruszenie harmonii w skali indywidualnej lub społecznej, i dla naprawienia go wystarczy, że człowiek na nowo dostosuje się do powszechnego porządku. Zło jest wymierzone przeciw człowiekowi w jego solidarności zarówno z innymi ludźmi, jak i z całością kosmiczną. Prawdziwy konfucjanin — jak stwierdza W. Eberhard — popełniając przestępstwo,

⁶¹ Por. N. Vandier-Nicolas, dz. cyt., s. 36; F. Huang, dz. cyt., s. 106.

⁶² Por. W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 35. 40—44; F. Huang, dz. cyt., s. 114; D. H. Smith, *Mohism. W: A Dictionary of Comparative Religion*, s. 447 n.

nie lęka się bogów czy duchów, ale obawia się zaburzeń w kosmicznym czy społecznym porządku ⁶³.

Konsekwencją takiego pojmowania podstaw moralności jest brak pojęcia grzechu w sensie ścisłym, tj. jako obrazy Boga. W religiach plemiennych Bóg przedstawiany jest jako twórca porządku kosmiczno-moralnego, ustanawiający nakazy lub zakazy moralne, ale jest to na ogół „Bóg daleki” (*Deus otiosus*), nie ingerujący w sprawy ludzkie, stąd nie uważany za bezpośredniego gwaranta nienaruszalności porządku i harmonii świata.

W systemach politeistycznych nie zachodzi zasadniczo relacja osobowa między człowiekiem a poszczególnymi bóstwami jako potęgami moralnymi. Są to religie kosmomorficzne, w których występujący bogowie stanowią „symbole”, hipostazy, przedstawienia lub personifikacje tych sił i zjawisk natury (kosmosu), przed którymi człowiek staje w codziennej konfrontacji ⁶⁴. Nie przedstawiają jednak ideałów moralnych czy wzorców ludzkiego postępowania. Nie sprzeciwia się to zresztą przekonaniu, że odpowiedni bogowie karzą tych, którzy przekraczają prawo lub porządek. Po naruszeniu prawa człowiek, nie będąc w stosunku osobowym z bóstwem jako potęgą moralną, nie staje przed nim skruszony i zawstydzony, z poczuciem niewdzięczności, niegodności czy żalu. Stosunek ten wyrażałby się raczej w kategoriach jurydycznych, przypominając bardziej relację, jaka istnieje między poddanym i jego władcą lub sędzią. Koncepcja grzechu jako obrazy Boga ukazuje się w świetle historii religii jako specyficzna właściwość chrześcijaństwa.

Cosmic-Moral Order in Non-Christian Religions

Summary

The author tries to solve the problem of cosmic foundations of morals in non-Christian religions, as being a manifestation of universal world order.

The concept of the cosmic-moral order in tribal religions is exa-

⁶³ W. Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkely (California) 1967 s. 124.

⁶⁴ Por. J. Gonda, dz. cyt., s. 55. 57; Th. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, London 1970 s. 105 nn.

mined in the light of religious-philosophical systems of Africa and Indonesia. The Egyptian idea of order called *maat* appears not only as the harmony of being, but also as the law and reward for everybody who observes it. Iranian *asha* and Hindu *ṛta* are parallel concepts of the universal order, the first however is emphasized, above all, by the dualistic character of the Persian religion. The Vedic concept of *ṛta* goes by the name of *dharma* in Upanishads. The systems of co-called terms or periods of life and of the hierarchy of castes as well, are considered to be manifestations of the eternal *dharma*. In Buddhism, the moral norms included in the doctrine of Buddha are a manifestation of cosmic order and law also called *dharma*.

Tao is conceived both as the order of the world and as the way of man and cosmos, in three original religious systems of China, i. e. in Taoism, Confucianism and Motism. The moral ideal of Taoism consists in the imitation of the impersonal cosmic principle of order, or *tao* in its passivity, simplicity and humility. According to Confucianism, *tao*, as the way of man being homologous to the cosmic *tao* comprises four cardinal virtues: human kindness, justice, propriety and wisdom. The essence of Motism consists in preaching of universal love and justice as a manifestation of the universal order and of the will of Heaven. In Shintoism like in the religious systems of China, the moral criterion of human deeds was founded on the experience of cosmos as a universal order and harmony.

The consequences of such foundations of morals are: an automatic character of sanction and a certain idea of utilitarianism. The moral evil consists in infringing of the universal order and harmony of the world. There is no conception of sin in the strict sense, i. e. as an offense of God, which appears to be the specific characteristics of Christianity.

T. Dajczer