

TADEUSZ DAJCZER

PODSTAWY MORALNOŚCI W RELIGIACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Treść: Wstęp; I. Moralność grupowa; II. Prawo moralne życia; III. Moralność porządku i harmonii; Zakończenie.

WSTĘP

Istnieje wiele opracowań dotyczących systemów etycznych i moralności poszczególnych religii w ramach historii religii, brak natomiast gruntownych opracowań porównawczych, uwzględniających najnowsze osiągnięcia historycznej fenomenologii religii. Odnosi się to przede wszystkim do nieopracowanego dotychczas zagadnienia podstaw moralności w religiach niechrześcijańskich¹. Niniejszy artykuł stanowi próbę wypełnienia luki w tym zakresie.

Nie wydaje się, żeby można było w rozwiązywaniu tego zagadnienia sprowadzić wszystkie religie niechrześcijańskie do wspólnego mianownika. Reprezentują one bowiem dwa zasadnicze typy, dwie grupy różniące się radykalnie między sobą. Jedynym elementem, który je łączy, jest przekonanie o istnieniu tego, co wieczne i związana z tym troska o wieczność. Pierwsza grupa — tzw. religie mistyczne lub kosmocentryczne — obejmuje z wielkich religii świata hinduizm, buddyzm i taoizm oraz w sposób niepełny religie plemienne i religie starożytności. Druga grupa — tzw. religie profetyczne lub objawione względnie teocentryczne — obejmuje mozaizm oraz islam. Problem podstaw moralności będzie się rysował w sposób zasadniczo różny w religiach profetycznych, powołujących się na objawienie w sensie ścisłym, tj. jako interwencję Boga w historię, oraz w religiach mistycznych, gdzie w punkcie

¹ Por. J. M. Gustafson, *Christian Ethics*. W: *Religion*, London 1965 s. 345. Autor jest zdania, że porównawcza etyka religijna stanowi dziedzinę całkowicie pominiętą w badaniach religioznawczych.

wyjściowym znajduje się nie objawienie, ale przeżycie, dusza poszukująca oświecenia.

W artykule ograniczamy się do poszukiwań podstaw moralności jedynie w religiach mistycznych, czyli kosmocentrycznych. Dociekania nasze idą w kierunku ustalenia, co jest obiektywną podstawą moralności w tych religiach oraz jakie jest obiektywne kryterium dobra i zła moralnego, skoro nie występuje w nich objawienie w sensie ścisłym. Punktem wyjścia doświadczenia religijnego w tych religiach jest otaczający świat, czyli kosmos i uwikłana w nim *condition humaine*. *Sacrum* dostrzegane jest jedynie poprzez świat, jego struktury i symbole. Stanowi to o istotnym dla tych religii wymiarze kosmicznym. Chcąc ukazać obiektywne podstawy moralności w tych religiach należy dokonać analizy fenomenologicznej tegoż wymiaru kosmicznego. Wyraża się on w doświadczeniu kosmosu jako jedności i totalności organicznej (moralność grupowa), jako życia (prawo moralne życia) oraz jako porządku i harmonii powszechnej (moralność porządku i harmonii).

I. MORALNOŚĆ GRUPOWA

Dla ludów nie powołujących się na objawienie historyczne punktem wyjścia ich doświadczenia religijnego jest świat przeżywany jako sakralny, jako *opus deorum*, jako objawiający ukrytą doskonałość Tworzącego. Oczom człowieka religii ukazuje się on przede wszystkim jako totalność i jedność organiczna.

W każdej religii *sacrum* jest zarówno immanentne jak i transcendentne, ale jedynie w religiach monoteistycznych (teocentrycznych), posługujących się ideą stworzenia w sensie ścisłym (stworzenie z niczego), można mówić o radykalnej transcendencji *sacrum*. W religiach tych idea stworzenia stanowi o braku ciągłości między Stwórcą i stworzeniem. W religiach natomiast kosmocentrycznych ciągłość ta jest wciąż potwierdzana i leży u podstaw samego pojęcia kosmosu. Przy tym obejmuje on nie tylko to, co nazywamy naturą, ale również człowieka, świat duchów, przodków, herosów mitycznych i wreszcie świat bogów. W ramach jednego organizmu kosmicznego pomiędzy tymi światami istnieje różnica stopnia, a nie istoty.

Ciągłość i jedność kosmiczna charakteryzuje szczególnie religie plemienne i stanowi ich rys zasadniczy. Nie ma tu rozdzielenia (ale istnieje rozróżnienie) między *profanum* i *sacrum*,

między naturą i nadnaturą, między człowiekiem i tym, co niewidzialne, ponieważ wszystko to jest nierozdzielnie związane i włączone w jedną, totalną, organiczną wspólnotę. Od kamienia do bóstwa istnieje hierarchia siły, ale nie bytu, ponieważ w zasadzie wszystkie rzeczy mają udział w tej samej naturze². W religiach afrykańskich byty ujmowane są dynamicznie jako siły, a kosmos ukazuje się jako uhierarchizowana jedność ściśle powiązanych i wzajemnie na siebie oddziaływających sił. Ponad wszystkimi siłami jest Bóg, który daje istnienie i wzrost wszystkim innym siłom. Po nim następują pierwsi ojcowie, założyciele różnych klanów, którzy tworzą ogniwa w łańcuchu łączącym Boga z człowiekiem. Zajmują oni tak wysoką pozycję, że nie są już uważani za istoty ludzkie. Niższe miejsce przysługuje tzw. zmarłym plemienia, którzy są dalszymi ogniwami w łańcuchu albo kanałami; przez nie siła witalna wpływa na pokolenie żyjących. Żywi z kolei tworzą hierarchię w zależności od ich siły witalnej. Najstarszy z grupy lub klanu jest ogniwem pomiędzy przodkami oraz ich potomkami. Naczelnik, naznaczony i ustanowiony według tradycyjnych reguł, wzmacnia życie ludzi i wszystkich niższych sił: zwierzęcych, roślinnych i organicznych³.

Spółeczność ludzka utworzona jest na wzór kosmosu, stanowi wierne odbicie jego organicznej jedności — jest mikrokosmosem. Jednostka stanowi integralną część całości: istnieje i odczuwa, że istnieje jedynie w grupie społecznej, przez grupę i dla grupy. Kultury plemienne charakteryzują się szczególnie silnym poczuciem wspólnoty (komunitaryzm). Indywidualizm współczesny jest tu zupełnie nieznanym zjawiskiem. Racją istnienia jednostki jest jej funkcja w całości. Człowiek to nie jednostka, lecz rodzina ukonstytuowana przez kompleks wzajemnych odpowiedzialności i zobowiązań. Istnieje, ponieważ partycypuje w całości⁴. Nie znaczy to, że jego indywidualność zatracą się w grupie, lecz przeciwnie, zaznacza się w miarę dopasowywania się do wzorców grupy oraz przez wolę integracji⁵. Integracja człowieka z grupą, a poprzez nią z całością kosmiczną, jest nieustannym procesem, któremu poświęcone są najważniejsze akty rytuału, takie jak ofiara czy

² J. V. Taylor, *The Primal Vision*, London 1965 s. 72.

³ E. W. Smith, *African Ireas of God*, London 1966 s. 18.

⁴ J. V. Taylor, dz. cyt., s. 93.

⁵ Por. J. Goetz, *Religion and Morality*. W: NCE t. 12, 1967 kol. 271; J. C. Froelich, *Animismes*, Paris 1964 s. 74; M. Gelfand *Shona Ritual*, Johannesburg 1959 s. 4.

inicjacja. Ofiara, będąc wyrazem spotkania *par excellence* między Bogiem i człowiekiem, posiada — według L. Bouyera — w wysokim stopniu wymiar wspólnotowy i kosmiczny⁶.

Skoro w kulturach plemiennych jednostka należy całkowicie do grupy i wyraża się wyłącznie poprzez nią⁷, a ta z kolei stanowi cząstkę integralną natury i kosmosu, wszystkie znaczące czynności ludzkie mają wymiar kosmiczny. W konsekwencji nie ma tu miejsca na indywidualną wolność i indywidualną moralność. Można co prawda mówić o podwójnej odpowiedzialności — zbiorowej, która się rodzi z poczucia zarówno ludzkiej jak i kosmicznej solidarności, oraz odpowiedzialności indywidualnej, wyrażającej się w uwrażliwieniu na dobro i zło pod wpływem głosu sumienia, ale trzeba pamiętać, że ta ostatnia wyraźnie jest podporządkowana pierwszej⁸. Sumienie jednostki wydaje się być całkowicie roztopione w sumieniu kolektywnym. Sens dobra i zła jest w tym wypadku całkowicie zsocjalizowany. Kosmiczna moralność jest całkowicie utożsamiona z kosmiczną religią⁹.

Jednostka w sposób pasywny poddaje się werdyktowi grupy i zgadza się z nim, nawet jeżeli nie wie, że popełniła akt, o który jest oskarżona. Mamy tu do czynienia z konfliktem pomiędzy sumieniem indywidualnym a osądem grupy. Oskarżony w milczącym proteście odwołuje się do Boga jako najwyższego sędziego: Bóg wie, Bóg widzi mnie. Protest ten nie jest jednak jakąś formą buntu czy potępienia społeczności, wyraża raczej rodzaj zdumienia i nadziei¹⁰.

Kosmos ze swym powszechnym porządkiem stanowi żywą, organiczną całość, w której człowiek uczestniczy wraz z całym bytem. Uczestnictwo to nadaje sens ludzkiej egzystencji. Istota, która dokładnie wypełnia swą funkcję w tej całości, istnieje, żyje, posiada znaczenie i to jej wystarcza. Jedynym złem jest nie wypełnić właściwej sobie funkcji, nie być w sposób nierozdzielny scalonym z kosmiczną całością¹¹. Skazanie człowieka na izolację lub wygnanie jest dla niego równoznacz-

⁶ L. Bouyer, *Il rito e l'uomo*, Brescia 1964 s. 115.

⁷ Por. J. Dournes, *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Asie*. W: *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966 s. 95.

⁸ Por. *Meeting the African Religions* (Secretariat pro non-Christians), Rome 1969 s. 110 nn.

⁹ J. Goetz, art. cyt., kol. 271.

¹⁰ Tamże, kol. 271.

¹¹ J. Goetz, *Summi Numinis vel etiam Paris*, SMis 15 (1966) s. 55; *Meeting the African Religions*, dz. cyt., s. 33.

ne z usunięciem go z życia. Ten charakter totalny struktur ludów plemiennych stanowi o tym, że w pewnym sensie każda czynność znacząca pociąga za sobą kwalifikację moralną, skoro każda powinna być wyrazem powszechnego porządku kosmosu. Jakakolwiek w tym zakresie zmiana pociągnęłaby za sobą ryzyko naruszenia tego porządku, a w konsekwencji byłaby uznana za zło moralne. Obojętne moralnie jest tylko to, co nie należy do całości kosmicznej. Nie jest więc złem moralnym np. okraść obcego człowieka, skoro nie należy on do danej społeczności, do naszego świata i jako taki nie objęty jest nakazem solidarności kosmicznej i międzyludzkiej¹². Moralność jest więc w sposób istotny społeczną, jako oparta na przewadze i solidarności grupy¹³.

Koncepcja kosmosu jako totalności i jedności organicznej rzutuje w sposób istotny na koncepcję człowieka, który ujmowany jest przede wszystkim w swej funkcji kosmicznej: istnieje, występuje i działa głównie jako integralna cząstka kosmosu. Wymiar kosmiczny człowieka ukazuje go na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich: *homo socialis* powiązany jest niezliczonymi niemi z resztą społeczności i stanowi wraz z nią osobowość zbiorową (*corporate personality*)¹⁴. Z faktu wzajemnego powiązania ze sobą wszystkich istot w ramach całości kosmicznej wynika, że żaden czyn nie jest obojętny i to wszystko, co czyni człowiek — stanowiący centrum świadome kosmosu — oddziaływa na całość kosmiczną: na innych ludzi, naturę, a nawet na świat nadprzyrodzony¹⁵. W społeczności mającej charakter osobowości zbiorowej, gdzie każdy powiązany jest ze wszystkimi innymi, zło pojmowane jest jako czynnik dezintegrujący.

W społeczności takiej jednostka roztopia się w grupie i wyraża się jedynie poprzez nią — stąd logicznym jest, że inni członkowie społeczności są wspólnie odpowiedzialni za jej przeżycie¹⁶. Krzywda wyrządzona jednostce przestaje być sprawą osobistą, dotyka całej grupy, angażuje całą społeczność żyjących i zmarłych, a w ostatecznej analizie całą społeczność

¹² Por. J. Goetz, *Spiritualité chez les primitifs*. W: *La mystique et les mystiques*, Paris 1965 s. 555.

¹³ Por. J. C. Froelich, *Animismes*, dz. cyt., s. 73.

¹⁴ Por. J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London 1969 s. 214.

¹⁵ J. C. Froelich, dz. cyt., s. 75.

¹⁶ R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, Paris 1969 s. 371.

ność kosmiczną, która wymierza sprawiedliwość w osobach reprezentujących ją przodków lub Boga¹⁷.

Moralność ludów plemiennych charakteryzuje się duchowością integracji. Wysiłek skierowany na opanowanie samego siebie ma na celu nie tyle osobisty postęp duchowy danej jednostki, co poddanie się świadomie i dobrowolnie prawu i porządkowi całości, włączenie się w kosmiczny cykl życia. Ten, kto nie integruje się w cykl życia poprzez ryty, po prostu nie istnieje¹⁸. Potrzeba integracji oraz poczucie solidarności wszystkich ze wszystkimi w ramach całości kosmicznej są tak silne i narzucające się z tak absolutną koniecznością, że zmuszają społeczność do poświęcenia jednostek dla dobra wspólnego, rzekomego lub prawdziwego i nawet doprowadzić mogą do ekscesów, takich jak dobrowolne ofiary z ludzi¹⁹.

D. Z a h a n podkreśla, jak wielką wartość przypisują ludy Afryki panowaniu nad sobą jako czynnikowi integracji²⁰. Wypływa ono, według ich koncepcji, z poznania samego siebie, rozumianego w sensie specyficznym, tj. uświadomienia sobie własnego miejsca i funkcji spełnianej w relacji do innych istot w ramach całości kosmicznej. Prawdziwy *homo socialis* stara się panować nad swymi namiętnościami, wzruszeniami i zachowaniem się, usiłuje zachować stoicką postawę wobec cierpienia. Panowanie nad sobą staje się rodzajem prawdziwego czynnika integracji społecznej jednostki, która jest przyjmowana przez grupę jedynie w miarę, jak nabywa dużej zdolności hamowania odruchów odnoszących się do wrażliwości afektywnej²¹. Stąd wartość panowania nad słowem oraz milczenia²².

Wspomniane wyżej cechy moralności, mającej swój fundament w doświadczeniu kosmosu jako totalności i jedności organicznej oraz związanej z tym koncepcji człowieka, odnoszą się w pełni jedynie do religii i kultur plemiennych. Do innych natomiast religii kosmocentrycznych można je zastosować tylko w tej mierze, w jakiej zbliżają się one mniej lub więcej do tejże wizji kosmosu i człowieka. Różnica między tymi dwi-

¹⁷ J. S. Mbiti, dz. cyt., s. 205; J. C. Froelich, dz. cyt., s. 75.

¹⁸ Por. J. Goetz, *Primitive Religion*. W: *Prehistoric and Primitive Religions*, London 1965 s. 152 nn.

¹⁹ Por. A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris 1954 s. 223; J. Goetz, *Spiritualité chez les primitifs*, art. cyt., s. 556 nn.

²⁰ *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970 s. 171 nn.

²¹ Tamże, s. 174.

²² Tamże, s. 176.

ma kategoriami religii na tym odcinku jest wyraźna. W wypadku religii plemiennych nie ma uznania jednostki poza społecznością i kosmosem. W innych religiach kosmocentrycznych występuje pewna emancypacja człowieka z tej wspólnoty kosmicznej. Jednostka uważana jest za istotę w pewnym stopniu niezależną od społeczności i kosmosu²³. W miarę tego uniezależniania się powstaje coraz więcej miejsca na indywidualną wolność oraz indywidualną moralność.

II. PRAWO MORALNE ŻYCIA

W religiach kosmocentrycznych jedność i totalność kosmiczna pojmowane są dynamicznie jako jedność i totalność życia. To samo życie płynie w świecie roślinnym, zwierzęcym, ludzkim. Dla człowieka kultur plemiennych również we wszystkich innych bytach dokonywuje się przepływ powszechnego życia. Sama natura i kosmos uważane są jako żywe i świadome istoty²⁴. Życie jest jedno i przejawia się na wszystkich poziomach rzeczywistości oraz łączy wszystkie byty w jeden, żywy i świadomy organizm kosmiczny. Na takim pojęciu życia oparta jest kosmiczna solidarność. W myśli religijnej Indian — zauważa M. R. Gilmore — kosmos pojmowany jest jako żywa, zjednoczona wspólnota, w której wszystkie żyjące rzeczy, rośliny, zwierzęta i ludzie, istoty duchowe oraz wszystkie żywioty ziemi i moce nieba mają właściwe sobie i dogodne miejsca. Człowiek, jako jedna z form żywych istot w tej powszechnej wspólnocie, jest w relacji życiowej do wszystkich innych²⁵.

Kosmos jest rozumiany jako życie, które jest sakralne w samej swej istocie, objawiające boską rzeczywistość, doświadczane jako rzeczywistość samoistna, ostateczna i absolutna. Natura oznacza tu nie tylko sferę relacji skończonych, lecz jest w jakimś stopniu nad naturą²⁶. Ta koncepcja kosmosu,

²³ Por. J. M. Kitagawa, *Primitive, Classical, and Modern Religions*. W: *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding*, Chicago 1967 s. 52.

²⁴ Por. M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*. W: *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago-London 1966 s. 98; W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960 s. 194; Th. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, London 1970 s. 78.

²⁵ *Prairie Smoke*, New York 1929 s. 74.

²⁶ Por. W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 243 n. 270; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966 s. 37.

który jest życiem sakralnym, leży u podstaw podmiotowego ujmowania świata zwłaszcza w kulturach plemiennych oraz w taoizmie. Świat doświadczany jest przez człowieka plemiennego jako życie, którego on sam jest częścią i które objawia się w całym bycie i przed którym istota ludzka staje, używając terminologii M. Bubera, w relacji Ja — Ty. Jakikolwiek zjawisko może w jakimkolwiek czasie stanąć przed człowiekiem nie jako To, ale jako Ty. W tej konfrontacji Ty objawia swą inywidualność, swoje właściwości, swoją wolę. Ty nie jest rozpatrywane przedmiotowo w sposób nieangażujący (intelektualną niezależnością sądu), lecz jest doświadczane jako życie stojące przed życiem, wciągając w ten sposób wszystkie władze człowieka w obopólną relację²⁷. Dla taoistów natura, a szerzej mówiąc kosmos, nie jest czymś bezosobowym, ale ujmowany jest podmiotowo i osobowo. Zjawisko naturalne ma sens tylko o tyle, o ile jest ujmowane jako część całości, a całość jako działające Ty²⁸.

Poczucie powinowactwa, jakiego doświadcza człowiek w stonku do poszczególnych form otaczającego go środowiska i natury, oparte jest na świadomości tajemnicy życia utożsamianego z rzeczywistością wszechogarniającą. Człowiek żyje życiem otaczającego go kosmosu, stąd jego życie jest nierozdzielnie związane z życiem kosmicznym²⁹. Zcalenie człowieka kultur plemiennych ze środowiskiem oraz współuczestnictwo w życiu kosmicznym sięgają tak daleko, że zacierają się kontury tego, co przedmiotowe i podmiotowe. Człowiek — jak opisuje D. M. Bittinger — czuje się przede wszystkim częścią powszechnego życia. Nie widzi siebie jako jednostki oddzielonej całkowicie od świata zewnętrznego, np. od wody, którą pije ze strumienia, od owocu czy orzecha, zrywanych z drzewa, od powietrza, światła słońca czy księżyca. Wszystko jest częścią kraju rodzimego i częścią niego samego. Człowiek pierwotny był więc świadomy siebie, ale jako nierozdzielnej części tego wszystkiego, co dookoła niego jest, było i będzie³⁰.

Niszczeniu form życia przez białych towarzyszył w świadomości Indian Ameryki Północnej ogromny ból i poczucie osamotnienia³¹. Na koncepcji kosmosu jako życia, które jest sa-

²⁷ H. Frankfort, *Before Philosophy*, New York 1954 s. 14.

²⁸ J. Shih, *The Tao: Its Essence, Its Dynamism, and Its Fitness as a Vehicle of Christian Revelation*, SMis 15 (1966) s. 125.

²⁹ Por. W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 243 n. 270.

³⁰ D. W. Bittinger, *Man: An Anthropological-Sociological Approach*, SMis 19 (1970) s. 215 nn.

³¹ M. R. Gilmore, *Prairie Smoke*, New York 1929 s. 36.

kralne w swym źródle i w swych przejawach, oraz na party-cypacji człowieka w życiu sakralnym kosmosu opiera się zasada etyczna zachowania życia: nie wolno niszczyć w naturze niczego, co nie jest konieczne dla codziennego utrzymania. Niszcząc swój kraj rodzinny, swoje środowisko człowiek faktycznie niszczy również cząstkę samego siebie³².

Cześć dla sakralnej wartości życia oraz etyczna zasada jego zachowania znajduje swój wyraz w religiach Indii: hinduizmie, buddyzmie i dżinizmie w postaci prawa moralnego *ahimsā*. W dosłownym sensie *ahimsā* znaczy „nie zabijać”. W sensie negatywnym określa zasadę nie wyrządzania szkody życiu, które jest sakralne, nie stosowania przemocy. Pozytywnie nakazuje życzliwość i szacunek dla wszelkiego życia. Nacisk położony na niewyrządzanie krzywdy zwierzętom doprowadził do rozszerzenia się wegetarianizmu w Indiach i był jedną z głównych przyczyn zaniku ofiar ze zwierząt w hinduizmie. Przestrzeganie *ahimsy* należało w hinduizmie do przepisów obowiązujących wszystkich niezależnie od klasy społecznej czy kasty. Motywem była obawa przed zakłóceniem powszechnego cyklu życia, co groziło poważnymi następstwami, oraz przekonanie o obecności Boga we wszystkim, co żyje. Przyjęta i rozpowszerechniona (prawdopodobnie pod wpływem dżinizmu) doktryna *ahimsy* stała się kamieniem węgielnym moralności hinduskiej³³.

Z kultem sakralnej wartości życia związana jest cześć oddawana świętym krowom w hinduizmie. Niezależnie od symboliki rytualno-ofiarniczej, wynikającej z faktu, że pięć produktów tych zwierząt składanych jest w ofierze podczas ceremonii ekspiacyjnych, krowa symbolizuje pożywienie; często identyfikuje się ją z Ziemią, która jest w sposób szczególny matką. Stąd wywodzi się symbolizm matki i symbolizm życia, który obok aspektu rytualno-ofiarniczego leży u podstaw wyjątkowej opieki i czci, jakimi w Indiach otacza się te zwierzęta³⁴.

W VI w. przed Chr. dwie wówczas pierwszoplanowe obok hinduizmu religie w Indiach, buddyzm i dżinizm, umieściły *ahimsę* w centrum swych doktryn. Zajmuje ona pierwsze miejsce wśród pięciu przykazań paralelnych buddyzmu i kla-

³² J. Goetz, *Primitive Religion*, art. cyt., s. 93; D. W. Bittinger, art. cyt., s. 216 nn. 219.

³³ Por. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. 1, Paris 1962 s. 375, 352 415; N. Smart, *Ahimsa*. W: *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1971 s. 48 n.

³⁴ Por. J. Gonda, dz. cyt., s. 105, 127, 374 n.

sycznej jogi hinduskiej³⁵. W koncepcji buddyjskiej oznacza ona w sensie pozytywnym obowiązek przyjaźni, sympatii i życzliwości, praktykowanych w myślach, słowach i czynach w stosunku do wszelkich istot obdarzonych życiem³⁶. W etyce dżinizmu zastosowanie *ahismy* dochodzi do niespotykanej w innych religiach krańcowości, wynikającej z przekonania, że wszystko w kosmosie posiada życie, które winno być strzeżone przez człowieka. Zasady *ahismy* inspirują wiernych do budowania specjalnych szpitali dla chorych i starych zwierząt. Zachęca się, by kupować zwierzęta (lub nawet owady) chore względnie przeznaczone na śmierć i umieszczać w szpitalach. Wierni zobowiązani są nie tylko do wegetarianizmu, ale i do wypełniania niezliczonej ilości drobiazgowych przepisów mających na celu uniknięcie możliwie jak największej ilości okazji naruszania życia. Jakkolwiek nie ma wyraźnego zakazu pracy na roli, poddana jest ona jednak wielu ograniczeniom. Chodzi o to, by przez oranie nie ranić ziemi oraz nie wyrządzać krzywdy ukrytym w niej stworzeniom.

Przepisy obowiązujące mnicha są dużo surowsze. Jak to ilustruje A. L. Basham, nie powinien on nigdy chodzić drogą bez małej szczotki lub odkurzacza z piór, którymi mógłby łagodnie wymiatać wszelkie owady przecinające mu drogę. Zabrania mu się chodzić po ciemku, aby nie uszkodzić niższych form życia. Jego usta winny być zakryte welonem, nie tylko aby nie dopuścić do wyrządzenia krzywdy małym owadom w powietrzu, ale również by chronić życie samego powietrza. Powinien pić wodę przecedzoną, aby nie wyrządzić krzywdy żyjącym w niej małym stworzeniom. Nie może ani zapalać ani gasić ognia. Kąpanie jest zakazane, ponieważ szkodzi zarówno wodzie używanej do mycia, jak i insektom na ludzkim ciele. Lamp nie wolno nigdy używać w klasztorze, by chronić życie ciem i innych owadów, które mogłyby w nie wpaść³⁷.

J. Goetz stwierdza, że zarówno religie plemienne jak

³⁵ E. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris 1971 s. 70 nn. 99; N. Smart, *Yoga*. W: *A Dictionary of Comparative Religion*, dz. cyt., kol. 658.

³⁶ H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics — Essence of Buddhism*, London 1970 s. 89 n.

³⁷ A. L. Basham, *Jainism*. W: *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, London 1971 s. 259. Por. J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970 s. 281 n.; W. Schubring, *Le Jainisme*. W: *Les religions de l'Inde*, t. 3, Paris 1966 s. 269—273; C. Della Casa, *Jainism*. W: *Historia religionum*, t. 2, Leiden 1971 s. 360 nn.; J. Gonda, *Le religioni dell'India*. W: *Storia delle religioni*, t. 5, Torino 1971 s. 447. 463; J. B. Noss, *Man's Religions*, New York-London 1964 s. 161. 254.

i wielkie religie kosmocentryczne stawiają życie za centralny i istotny cel³⁸. H. Maurier nie waha się określić religii negro-afrykańskiej jako aktu, który ustala i manifestuje związek z życiem. Życie jest jedno i przejawia się w całym kosmosie, jest światłem i ciepłem, ruchem i rytmem oraz twórczą i niewyczerpaną mocą. W świecie wszystko jest siłą, rytmem, mocą odnawiania się, pozostając we wzajemnym powiązaniu, tak że wszystkie siły kosmosu są zarazem ożywiane i ożywiający. Sama Istota Najwyższa jest ujmowana jako źródło życia, jako Ten, który powoduje krążenie niewyczerpanej siły życia i dokonuje stwarzania przez słowo i rytm. Mity kosmogoniczne Afryki ukazują ten rozwój i organizowanie się w świecie życia, które wychodzi od Boga jako swojego ostatecznego i najwyższego źródła³⁹.

Życie przejawia się w konkretnych bytach jako ich siła witalna. Podczas gdy filozofia europejska posługuje się kategoriami bytu, istoty i istnienia, dla myśli afrykańskiej podstawowym pojęciem jest siła witalna względnie energia. W tego rodzaju dynamicznej wizji świata siła jest synonimem bytu⁴⁰. Pojęcie jednostki jako odizolowanej od całości nie istnieje, skoro jej siła witalna jest w ciągłej relacji tak ze światem przodków jak i z innymi członkami społeczności⁴¹. Moralność w religiach afrykańskich opiera się na tym prymacie życia. Ideał rodzinnej solidarności, poświęcania się dla potomstwa, poszanowanie krwi i życia drugiego — wszystko to określa reguły, które zabezpieczają, organizują płodność i seksualność, zakazując w sposób szczególny złego słowa i przewrotnej woli czynienia zła, niszczenia życia drugiego człowieka⁴².

System moralny oparty jest na życiu jako na kryterium absolutnym wartości, jako najwyższym dobru, które jest manifestacją *sacrum* w człowieku⁴³. Podstawowa troska człowie-

³⁸ *Summi Numinis vel etiam Paris*, art. cyt., s. 55; *Primitive Religion*, art. cyt., s. 151.

³⁹ H. Maurier, *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*. W: *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966 s. 130 nn.

⁴⁰ Por. P. Tempels, *La philosophie Bantou*, Elisabethville 1945 s. 28.

⁴¹ H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1970 s. 19.

⁴² H. Maurier, art. cyt., s. 132.

⁴³ Por. J. C. Froelich, *Animismes*, dz. cyt., s. 77; V. Maconi, *Lineamenti di etnologia religiosa*, Genova 1972 s. 182; J. Goetz, *Spiritualité chez les primitifs*, art. cyt., s. 557.

ka dotyczy zabezpieczenia trwałości życia i wzmacniania siły witalnej tak jednostki jak i zbiorowości. Stąd również rodzi się niepokój, by to życie nie było umniejszone czy zaatakowane⁴⁴. Siła życia w człowieku może być w stadium ekspansji i wzrostu, może też być w stanie zagrożenia lub upadku. Człowiek jest centralnym pojęciem dla kultur pierwotnych. Ale nie można o nim myśleć po prostu jako o wyizolowanej jednostce. Jest on sobą a także swymi przodkami i tymi, co po nim przyjdą oraz wszystkim co posiada; jego siła witalna może być umniejszona przez cokolwiek, co zdarzy się komukolwiek lub czemukolwiek z nich⁴⁵.

W tym kontekście staje się zrozumiałym, że grzech określa się w kategoriach niszczenia życia: jest to postawa serca i umysłu, która ograbia lub niszczy siłę witalną drugiej istoty, a szczególnie siłę witalną grupy rodzinnej⁴⁶. Zło grzechów seksualnych nie tkwi w samym materialnym akcie, ale w tym, że intensywność aktu staje się niebezpieczna jako skierowana przeciw właściwej strukturze rodziny i atakująca siły witalne jej członków. Uważa się np., że zło cudzołóstwa polega na narażeniu na niebezpieczeństwo siły witalnej drugiej strony czy też ich nienarodzonego dziecka. Stopień dobra lub zła danego czynu nie jest określony w kategoriach samego materialnego aktu, ale w zależności od skutków psychicznych, jakie wywarł na danej osobie, czyli w kategoriach spotęgowania względnie umniejszenia siły witalnej⁴⁷. Kazirodtwo w przekonaniu ludów plemiennych jest tak wielkim przestępstwem, ponieważ w sposób przerażający zmniejsza siły witalne na wszystkich poziomach egzystencji⁴⁸. Naprawienie zła dokonywane jest między innymi przy pomocy ofiar ekspiacyjnych, których celem jest odnowienie siły witalnej grupy, naruszonej lub zmniejszonej przez wykroczenia poszczególnych jednostek⁴⁹.

Wspomnieliśmy wyżej, że kultury plemienne charakteryzuje duchowość integracji. Jeżeli kosmos pojmowany jest jako życie, będzie to duchowość integracji i afirmacji życia. Życie to widziane jest i przeżywane w swych dwóch nierozdzielnych aspektach, narodzin i śmierci, które gdy są powiązane razem,

⁴⁴ H. Maurier, art. cyt., s. 131.

⁴⁵ S. Neill, *Christian Faith and Other Faiths*, London 1965 s. 135.

⁴⁶ J. V. Taylor, *The Primal Vision*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁷ Tamże, s. 182.

⁴⁸ V. Maconi, dz. cyt., s. 189.

⁴⁹ G. Guariglia, *Il mondo spirituale dei primitivi*, t. 2, Milano 1967 s. 201.

ukazują jego totalność. Życie jest zawsze zarazem śmiercią i narodzinami. Każda śmierć jest narodzeniem, tak jak każde narodzenie jest śmiercią⁵⁰. W tym ujęciu śmierć warunkuje życie czy powtórne narodziny, życie zaś nadaje swój prawdziwy sens śmierci. Życie kosmosu to nieustanny rytm rodzenia się, dojrzwiania i zamierania. Zadaniem człowieka jest podporządkować się temu prawu życia, afirmować cierpienie i śmierć jako jego nieodzowne elementy, stawać się mikrokosmosem przez odzwierciedlanie w sobie faz rozwojowych kosmicznego życia⁵¹. Na wzór tego kosmicznego archetypu wszelkie przejście z jednego poziomu życia w drugi w tzw. *rites de passage* musi przechodzić przez śmierć, a każde przejście przez śmierć jest wejściem w nowe życie⁵².

To głębokie przekonanie, że w rzeczywistości nie ma granic między życiem i śmiercią, skoro życie rodzi się ze śmierci, a ta ostatnia jest jedynie przedłużeniem życia — leży u podstaw niezwyklej obojętności wobec śmierci, jaka charakteryzuje ludzi kultur plemiennych. Wyjaśnia również wiele zwyczajów, które osądzamy jako barbarzyńskie czy niemoralne, jak np. porzucanie niedołężnych starców w buszu czy dobrowolne ofiary z ludzi⁵³. Wszystkie te fakty wskazują — jak stwierdza D. Zahan — na zadziwiający sens życia, które w oczach Afrykanów wydaje się realizować w pełni jedynie pod warunkiem, że zostanie przecięte przez krótką chwilę zatrzymania, jaką jest śmierć. Zamiast zmniejszenia i osłabienia intensywności życia, te chwile zatrzymania udzielają za każdym razem nowej siły do tego stopnia, że życie wychodzi z każdej próby wzmocnione i odnowione⁵⁴.

W kulturach plemiennych nie istnieje pojęcie odrębnego życia nadprzyrodzonego. Życie po śmierci nie jest nową, inną formą istnienia, ale ogniwem jednego, powszechnego życia, które jest udziałem Boga, przodków i aktualnie żyjących ludzi. Po śmierci zmarły nie wychodzi z tego zamkniętego koła: jego zasadnicza funkcja pozostaje taka, jaka była na ziemi, tj.

⁵⁰ J. Goetz, *Summi Numinis vel etiam Patris*, art. cyt., s. 56.

⁵¹ To wzajemne przeplatanie się życia i śmierci, jako zasadnicza cecha „kondycji” kosmosu oraz „kondycji” ludzkiej, stanowi jeden z głównych motywów mitologii ludów plemiennych. Por. J. Goetz, *Cosmos — Symbolique cosmobiologique*, Rome 1969 s. 106—118.

⁵² Por. J. Goetz, *Spiritualité chez les primitifs*, art. cyt., s. 547. Por. C. J. Bleeker, *The Conception of Man in the Phenomenology of Religion*, SMis 19 (1970) s. 33 n.; D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970 s. 62.

⁵³ D. Zahan, dz. cyt., s. 77 n.

⁵⁴ Tamże, s. 79.

zabezpieczać ciągłość witalną pokoleń, być wciągniętym w wieczysty cykl dawania i przyjmowania życia. W konsekwencji nie ma w tych kulturach rozwiniętej idei nagrody po śmierci. Jeśli zmarły otrzymuje w przyszłym życiu zaszczytny *status*, oznacza to, że na ziemi wypełniał rolę głowy rodziny przekazując życie i wzmacniając je. Zła śmierć ma miejsce wtedy, gdy ktoś umarł przedwcześnie lub zginął śmiercią gwałtowną, albo gdy niszczył dusze innych⁵⁵. Większość ludów plemiennych wierzy, że sankcja w postaci nagrody lub kary dosięga człowieka w tym życiu⁵⁶.

Irański dualizm dwóch przeciwstawnych sobie sił dobra i zła, światła i ciemności, prawdy i kłamstwa jest jednocześnie dualizmem witalistycznym. *Asza* oznacza porządek boski oraz prawdziwe i harmonijne prawo powszechnej egzystencji a zarazem *par excellence* Życie. Jej przeciwieństwem jest *druż*, uosobienie mocy demonicznych, kłamstwa, ciemności i śmierci. Obok przeciwstawienia dobra i zła w sensie rytualnym istnieje wyraźny i zasadniczy dualizm etyczny życia i nieżycia w sensie witalistycznym, związanym z koncepcją człowieka pojmowanego w kategoriach energii witalnej. Zło jest w tym przypadku zmniejszeniem sił witalnych, dobro zaś polega na ich wzroście, na sile fizycznej oraz używaniu i ekspansji własnej witalności⁵⁷.

Koncepcja witalistyczna dobra i zła nieobca jest innym systemom religijnym. W starożytnym hinduizmie uleganie popędom i namiętnościom traktowane jest jako tracenie siły życia⁵⁸. *Asceza* taoistyczna domaga się czuwania nad umiarkowanym używaniem zmysłów, ponieważ — według fizjologii chińskiej — organy zmysłów są również otworami, przez które fluid witalny nie omieszka wyciekać, jeżeli nie będą one ściśle strzeżone. Namiętności są przyczyną ubytku życia, a tym samym utratą duszy⁵⁹.

⁵⁵ H. Maurier, art. cyt., s. 133.

⁵⁶ Por. J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, dz. cyt., s. 210.

⁵⁷ Por. G. Gnoli, *La religione persiana*. W: *Storia delle religioni*, t. 2, Torino 1971 s. 267 nn. 277.

⁵⁸ J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. 1, Paris 1962 s. 352.

⁵⁹ M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoisme*, Paris 1965 s. 60. Por. tenże, *La mystique taoiste*. W: *La mystique et les mystiques*, Paris 1965 s. 656 nn.

III. MORALNOŚĆ PORZĄDKU I HARMONII

1. Prawo kosmiczno-moralne porządku i harmonii

W wizji człowieka kultur tradycyjnych kosmos ukazuje się nie tylko jako totalność i jedność organiczna oraz jako życie, lecz również jako porządek i harmonia świata. Jest to porządek powszechny, obejmujący ład panujący w naturze i w społeczeństwie, w świecie rytuału i w dziedzinie moralności. Jak zauważa J. Wach, natura ze swymi rytmemi, dziedziny kultury i cywilizacji, a także ustrój społeczno-polityczny były jedynie przejawami tego powszechnego porządku. Stanowił on również podstawę dla wszelkiej moralności⁶⁰. Ten powszechny porządek kosmiczny określany jest w Egipcie nazwą *maat*, w Grecji *themis*, w Persji *asza*, w Indiach *rta* i *dharma*, w Chinach *tao*. Jest to wizja świata uporządkowanego, harmonijnego, w którym trudno znaleźć miejsce na doktrynę o grzechu, o naturze upadłej⁶¹. Złem moralnym jest wszystko to, co narusza porządek i harmonię kosmiczną *maatu*, *rti*, *dharmy* czy *tao*. Dla naprawienia zła wystarczy, że człowiek dostosuje się na nowo do porządku i harmonii powszechnej.

W kulturach tradycyjnych człowiek odróżnia *sacrum* od *profanum*, ale go nie oddziela. *Sacrum* leży u korzeni, u podstaw bytu, przenika go, jest rozpoznawalne w jego strukturach. *Sacrum* nie określa się tu przez opozycję do *profanum*. Ich wzajemny stosunek wyraża się raczej w relacji potencjalnej siły, będącej źródłem wszystkiego, do jej manifestacji i wyrażania się w codziennej egzystencji. Rozróżnienie między dobrem i złem, postępowaniem właściwym i niewłaściwym nie jest sprawą konwencji czy wynikiem rozumowych dociekań. Postępując właściwie człowiek wyraża to, co rzeczywiste, w jego czynach manifestuje się ostateczna rzeczywistość oraz kosmiczny, sakralny porządek świata⁶².

Dobry, właściwy czyn jest środkiem realizowania autentycznej ludzkiej egzystencji. Człowiek jest rzeczywistym, prawdziwym, w miarę jak postępuje zgodnie z ustalonym

⁶⁰ *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago 1970 s. 35.

⁶¹ Por. M. Heinrichs, *Théologie catholique et pensée asiatique*, Tournai 1965 s. 55 nn.

⁶² Por. F. J. Streng, *Understanding Religious Man*, Belmont (California) 1969 s. 68.

porządkiem, objawiając w ten sposób w sobie ostateczny porządek rzeczy. Osoba urzeczywistnia się, kiedy jej czyny wyrażają prawdziwą naturę rzeczy. Duchowa śmierć człowieka następuje wówczas, gdy jego czyny są sprzeczne z odwiecznym prawem⁶³.

Wyrazem woli integracji z porządkiem kosmiczno-moralnym jest ideał etyczny szczerości, wierności danemu słowu oraz nienaruszalności umów. Wszelki porządek zależy od szacunku dla danego słowa lub zawartej umowy. Irańska *Awesta* podkreśla sakralność i nienaruszalność umów i przymierzy, które stanowią w płaszczyźnie stosunków społecznych wyraz powszechnego, kosmicznego porządku. Wyrażające prawdę słowo odpowiada stałemu porządkowi świata. Irański bóg słońca Mithra uosabia kosmiczną regularność i rzetelność i jako taki jest bogiem traktatów i umów, czuwającym zarówno nad stałością porządku powszechnego jak i związaną z nim wiernością umowom. U starożytnych Rzymian umowy z innymi narodami nabywały sakralnego charakteru przez włączenie ich do sakralnego porządku kosmicznego życia⁶⁴.

2. Prawo moralne natury ludzkiej

Sakralny porządek kosmiczny, zajmujący centralne miejsce w świadomości religijnej, obejmuje również człowieka jako istotę o wymiarze kosmicznym, partycypującego w sposób zasadniczy w życiu i porządku kosmosu. Między człowiekiem i światem istnieją głębokie odpowiedniości. Struktury kosmosu ukazują się jako odpowiadające strukturom człowieka, w rezultacie czego świat ujmowany jest jako ciało totalne, wielki żyjący, całość uczłowieczona. Człowiek zaś ukazuje się jako jego odbicie, jako kosmos w miniaturze — mikrokosmos. Normatywny porządek kosmiczno-moralny rządzący makrokosmosem powinien się więc objawiać również w człowieku jako wiernym odbiciu struktur i porządku świata. W większości religii kosmocentrycznych porządek kosmiczno-moralny jest rzeczywistością mistyczną, którą się przeżywa, ale nie formuluje w kategoriach racjonalnych. Do racjonalnego jej ujęcia w postaci prawa natury dochodzi się przede wszystkim w filozofii greckiej oraz w religijnym systemie kon-

⁶³ Tamże, s. 69.

⁶⁴ Por. W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague 1960 s. 274 n.

fucjańskim, w którym prawo kosmiczno-moralne oparte zostało na wspomnianym wyżej paralelizmie makro- i mikrokosmicznym⁶⁵.

W koncepcji chińskiej człowiek jest obrazem świata, gdyż podobnie jak makrokosmos składa się z dwu pierwotnych sił *in* i *jang* oraz pięciu pierwiastków względnie kategorii kosmicznych przestrzenno-czasowych, a ponadto posiada te same zasadnicze elementy strukturalne⁶⁶. Normy moralne nie są utanawiane przez człowieka, ale odkrywane w porządku obiektywnym świata, którego wiernym odbiciem jest człowiek jako mikrokosmos.

Sam Konfucjusz wg *Analektów* miał odmawiać odpowiedzi na spekulatywne problemy dotyczące się natury ludzkiej oraz wzajemnych stosunków między nią i moralnością. Zagadnienia te jednak nie były obce jego uczniom. Główny kontynuator myśli Konfucjusza, Meng-tsy (Mencjusz, IV w. przed Chr.), stawia jako zasadę, że natura ludzka jest w istocie swej dobra oraz określa jej główne, podstawowe skłonności. W świetle jego koncepcji do istoty natury ludzkiej należą jej zdolności moralne i intelektualne. Natura ludzka jest dobra, jeżeli się ją ujmuje w stanie czystym, w jej elementach konstytutywnych oraz w naturalnych skłonnościach. Nie znaczy to, że człowiek rodzi się dobrym, ale wyraża myśl, że doskonałość moralna zawarta jest potencjalnie w jego naturze dzięki naturalnym tendencjom, które rodzą się spontanicznie ze struktury myślowej człowieka. Skłonność natury ludzkiej do czynienia dobra, stwierdza Mencjusz, podobna jest do skłonności wody do spływania na dół. Nie ma człowieka, który by się nie skłaniał ku dobru, jak nie ma wody, która by nie spływała w dół. Można zmacić wodę i sprawić, że opryska ona czoło człowieka, albo nawet zmusić ją, by pięła się pod górę. Ale czy to leży w naturze wody? Jest to oczywiście tylko skutek sił okoliczności. Podobnie człowieka można zmusić do czynienia zła, w przypadku gdy pogwałci się jego naturę⁶⁷.

⁶⁵ Por. G. de Champeaux — S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1972 s. 239 n.; W. B. Kristensen, dz. cyt., s. 270; W. L. King, *Introduction to Religion*, New York 1968 s. 252.

⁶⁶ Por. N. Vandier-Nicolas, *Le Taoisme*, Paris 1965 s. 67.

⁶⁷ W. Th. de Bary (red.), *Sources of Chinese Tradition*, t. 1, New York—London 1965 s. 89. Por. J. Wu *Humanisme chinois, spiritualité chrétienne*, Paris 1965 s. 30, 34.

Naturalna skłonność człowieka ku dobru przejawia się w postaci czterech cnót kardynalnych stanowiących zasadnicze, wrodzone naturze ludzkiej tendencje. Jako droga (*tao*) człowieka odpowiadają one drodze (*tao*) kosmosu. Są to:

- 1) *žen*, cnota humanitarności, życzliwości, ludzkiego stosunku do innych;
- 2) *i*, czyli cnota prawości i sprawiedliwości;
- 3) *li*, cnota przyzwoitości, etykiety i zasad rytuału;
- 4) *sz*i, czyli mądrość.

Cnoty te są tak naturalne dla drogi (*tao*) człowieka jak instynkt dla zwierząt. Tę wrodzoną skłonność do dobra ilustruje Mencjusz przez ukazanie wspólnej wszystkim ludziom zdolności do wzajemnej życzliwości i współczucia. Człowiek, który nagle zauważy dziecko bliskie wpadnięcia do studni, zawsze będzie doznawał lęku i współczucia oraz będzie się starał je ratować nie dla zdobycia względów rodziców dziecka czy uznania sąsiadów i przyjaciół ani z obawy, by nie być zganionym. Nie ma człowieka, który by nie doświadczał współczucia albo nie przeżywał wstydu czy uprzejmości względnie był niewrażliwy na dobro i zło. Doznawanie współczucia jest początkiem humanitarności, poczucie wstydu początkiem prawości, poczucie uprzejmości początkiem przyzwoitości, wrażliwość na dobro i zło początkiem mądrości⁶⁸. Chociaż te cztery podstawowe tendencje natury ludzkiej rodzą się spontanicznie, to jednak ich rozwój jest rezultatem świadomego działania. Są one utajone w człowieku i konieczna jest samodyscyplina, aby je w pełni ujawnić. „Szukaj, a znajdziesz je — mówi Mencjusz — jeżeli zaniedbasz, utracisz je”⁶⁹. Rozwijanie wrodzonych skłonności jest zasadniczym obowiązkiem człowieka, przez co realizuje on swą podstawową naturę.

Sakralny charakter prawa natury opiera się na fakcie, że natura ludzka dana jest z Nieba, przed którym człowiek odpowiedzialny jest za rozwój lub zanik jej podstawowych skłonności. Mencjusz posługuje się tu terminem *T'jen Ming*, prawa lub mandatu Nieba, czyli w tym wypadku serii norm nadanych każdemu ze swych stworzeń i stanowiących ich właściwą naturę. Droga człowieka jest naturalną pochodną drogi Nieba⁷⁰. Zło rodzi się z odmowy człowieka pójścia za własną naturą, z nadużywania lub lekceważenia jej natural-

⁶⁸ Por. W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 91.

⁶⁹ Tamże, s. 90.

⁷⁰ Por. J. Wu, dz. cyt., s. 38, 40, 45 n.; J. Shih, *Mediators in Chinese Religion*, S. Mis. 21 (1972) s. 120; R. C. Zaehner, *Concordant Discord*, Oxford 1970 s. 244 n.

nych dobrych skłonności. Moralność nie ma jednak żadnej nadprzyrodzonej sankcji i sama cnota stanowi nagrodę dla człowieka za moralne życie ⁷¹.

Doktryna Mencjusza o prawie natury ludzkiej odrzucona została przez jednego z późniejszych myślicieli konfucjanizmu, Sün tsego (298—238 przed Chr.). Moralność jako droga (*tao*) człowieka nie jest, według niego, naturalną pochodną drogi Nieba, ale stanowi ludzki twór. Natura ludzka jest w swej istocie zła i cnota winna być jej narzucona siłą woli oraz wychowaniem, stając się w ten sposób drugą naturą. Koncepcja Sün tsego stanowi jednak pozycję odosobnioną w tradycji konfucjańskiej, w której wyraźnie przeważa kierunek Mencjusza.

Do koncepcji tego ostatniego nawiązują przedstawiciele neo-konfucjanizmu, Cz'eng J (1033—1107 po Chr.) i Cz'u Si (1130—1200 po Chr.), głosząc, że zasada moralna w człowieku jest jego prawdziwą naturą, którą każdy człowiek może odkryć w sobie samorzutnie, nie uciekając się do nauki czy wychowania ⁷². Naturę ludzką wyjaśnia się tu przy pomocy dychotomicznych pojęć *li* czyli zasady niematerialnej oraz *cz'i* — siły materialnej. *Li* są to wieczne i niezmiennie prawa tkwiące we wszystkich bytach, kształtujące materię zasadniczą, pierwszą, zwaną *cz'i*. Nadają one formę rzeczom stanowiąc o ich istocie i identyczności. Zasada *li* w człowieku to jego prawdziwa natura, w istocie swej dobra jako pochodząca z Nieba i będąca pierwotnie w stanie równowagi i harmonii z całym kosmosem. Zasada moralna natury ludzkiej jest wieczna i posiada równą wartość u wszystkich ludzi. Natomiast element materialny *cz'i* jest czynnikiem różnicującym, określającym fizyczną naturę czy zdolność człowieka oraz wstrzymującym pełne objawianie się w człowieku jego istotnej natury. Różnicująca i powstrzymująca funkcja elementu materialnego *cz'i* jest źródłem zła oraz nierówności istniejących między ludźmi ⁷³.

⁷¹ Por. D. H. Smith, *Ethics (Chinese)*. W: *A Dictionary of Comparative Religion*, dz. cyt., s. 265.

⁷² A. C. Graham, *Confucianism*. W: *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, dz. cyt., s. 371; W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 99 n. 104—108. 470 n.; R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 248.

⁷³ W. Th. de Bary, dz. cyt., s. 471—474. 479. 504—508.

ZAKOŃCZENIE

W zależności od pojęcia kosmosu i stosunku do niego kształtują się w religiach niechrześcijańskich dwa zasadnicze typy moralności. W przypadku pozytywnego nastawienia do świata oraz przeżywania go jako całości, jako samoistnego życia, jako porządku i harmonii — dochodzi do absolutyzacji kosmosu będącego przejawem obecności i działania *sacrum*. Włączenie się w życie kosmosu oraz komunია z nim ukazują się tu jako naczelną wartość, jako *summum bonum*, co prowadzi w konsekwencji do moralności integracyjnej. Charakteryzuje to szczególnie religie plemienne, w których pojęcie zbawienia nie wiąże się z żadną formą ucieczki poza rzeczywistość stworzoną, ale oznacza świadome i pełne uczestnictwo oraz związanie człowieka z porządkiem kosmicznym⁷⁴. Moralność taka charakteryzuje również tradycję konfucjańską, gdzie paralelizm makro- i mikrokosmiczny oraz oparte na nim prawo moralne natury są wyrazem afirmacji świata oraz uznania za *summum bonum* harmonii i jedności człowieka z porządkiem kosmosu.

W religiach Dalekiego Wschodu przeważa jednak postawa negatywna wobec świata zjawisk oraz dążność, by sens ludzkiego istnienia wiązać z inną sferą rzeczywistości. Wyraża się to w całkowitej negacji aktualnej i bezpośredniej rzeczywistości, jaka się ukazuje w świecie i jest mniej lub więcej iluzoryczna. To radykalne zaprzeczenie świata zjawisk jest jednocześnie afirmacją kryjącej się za nią prawdziwej i ostatecznej rzeczywistości — totalności kosmicznej, określanej symbolicznie nazwą *Brahman-Atman*, *Nirwana* czy *Tao*. Zbawienie polega na osiągnięciu ostatecznej rzeczywistości poprzez bezwzględną negację świata zjawiskowego. Religia jest formą uwolnienia względnie ucieczki od świata. Temu celowi ma służyć również moralność.

W hinduizmie, buddyzmie i dżinizmie przestrzeganie prawa moralnego nie wyraża najwyższego celu życia. W klasycznym hinduskim schemacie moralności, obejmującym cztery hierar-

⁷⁴ Por. V. Maconi, *La recherche du salut dans les religions primitives*. W: *Religions*, Rome 1970 s. 152 n.; H. Maurier, *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*. W: *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966 s. 133; J. M. Kitagawa, *Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions*. W: *The History of Religions. Essays on the Problem of Understanding*, Chicago—London 1967 s. 48 n.

chicznie ustawione cele — rozkosz zmysłowa (*karma*), zdobywanie dóbr ziemskich (*artha*), przestrzeganie prawa moralnego (*dharma*) i osiągnięcie wyzwolenia (*moksza*) — prawo moralne (*dharma*) zajmuje trzecie miejsce, stanowiąc przygotowanie konieczne do celu najwyższego, jakim jest uwolnienie (*moksza*)⁷⁵. To ostatnie określa cel najwyższy również dla buddyzmu i dżinizmu. W sensie negatywnym oznacza uwolnienie od więzów ciała oraz cyklu narodzin (*samsara*), będącego konieczną konsekwencją prawa *karmy*.

Pojęcia dobra i zła związane są w hinduizmie ściśle ze światem zjawiskowym, mniej lub więcej pozornym. Stąd charakter przejściowy tej moralności: aby osiągnąć cel najwyższy, uwolnienie, należy w ostatecznym rachunku odrzucić trzy cele drugorzędne, w tym również prawo moralne *dharmy*. *Moksza* oznacza uwolnienie nie tylko od zależności od materii, od więzów niekończącego się cyklu powtórnych narodzin, ale również od dobrych i złych czynów, które je warunkują. Paradoksalność sytuacji, jak mówi J. M. Kitagawa, polega na tym, że hinduizm twierdzi z jednej strony, iż każdy akt życia jest określony przez wieczną dharmę, a z drugiej naucza, że należy gardzić rozkoszą, bogactwami, a nawet moralnością, aby osiągnąć najwyższy cel życia⁷⁶. Zbawienie nie polega na usunięciu zła moralnego, ale na całkowitym pozbyciu się niewiedzy, na przekroczeniu wszelkich przeciwieństw i dualizmów, również dualizmu zła i dobra. Występuje to szczególnie wyraźnie w niedualistycznej *Wedancie*: człowiek, który osiągając najwyższy cel uwalnia się od świata, uwalnia się tym samym od wszelkich indywidualnych i moralnych rozróżnień i ograniczeń, jest jak *Brahman* ponad dobrem i złem. Zbrodniarz i święty są w równym stopniu manifestacjami tej samej powszechnie immanentnej rzeczywistości⁷⁷. Rozwiązanie problemu zła, jakie proponuje hinduizm, zmierza raczej w kierunku odmauwiania mu etycznej wagi i realności oraz ucieczki od niego w sferę mistycznej realizacji zamiast etycznego przeciwdziałania⁷⁸. W perspektywie taoizmu zbawienie ukazuje się jako

⁷⁵ J. Masson, *Valeurs religieuses des l'Hinduisme*. W: *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, dz. cyt., s. 161 n.

⁷⁶ J. M. Kitagawa, *Religions orientales*, Paris 1961 s. 109.

⁷⁷ A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, London 1969 s. 135. Por. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, t. 1, Paris 1962 s. 418; R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 81 n. 92. 134.

⁷⁸ Por. W. L. King, *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach*, New York 1968 s. 269.

powrót do *Tao*, do stanu nieodróżnicowania i nieokreśloności, w którym zanikają wszelkie rozróżnienia i przeciwieństwa, w tym również prawdy i błędu, dobra i zła moralnego⁷⁹.

Podobnie jak hinduizm i taoizm, również buddyzm i dżinizm są religiami ucieczki od świata zjawisk, w którym widzą jedynie przemijanie, pustkę oraz iluzję. Ucieczka ta jednak nie sięga tak daleko, by łączyć zobowiązania moralne ze światem zjawisk i w konsekwencji dążyć do uwolnienia się nawet od prawa moralnego, jak się to dzieje w hinduizmie. Osiągnięcie *nirwany* oparte jest ściśle na buddyjskim prawie *dharmy*, które jest wieczne, nieprzemijające, sięgające poza rzeczywistość doświadczalną. Przedstawia się ono w postaci ośmiorakiej drogi obejmującej: właściwe rozumienie, myślenie, słowa, postępowanie, sposób życia, dążenie, rozważę oraz koncentrację. Właściwe postępowanie obejmuje pięć przykazań buddyjskich: nie zabijaj, nie kradnij, nie kłam, wystrzegaj się nieczystości, nie używaj upajających trunków. Między kosmiczno-moralnym prawem *dharmy* a osiągnięciem zbawienia nie istnieje przeciwstawienie lecz zachodzi ścisła współzależność: *Nirwana* jest wypełnieniem *dharmy*, a *dharma* jest *Nirwaną in statu fieri*⁸⁰.

W obu wypadkach, zarówno przy moralności opartej na uznaniu świata i łączności z nim, jak i tej, która się sprowadza do zaprzeczenia całkowitego rzeczywistości zjawiskowej, sfera etosu nie stanowi odrębnej dziedziny życia ludzkiego. Ma ona wymiar kosmiczny, będąc włączoną w ogólny i powszechny porządek kosmosu, niezależnie od tego, czy porządek ten jest utożsamiany z rzeczywistością zjawiskową czy też upatrywany poza nią. Życie duchowe w obu przypadkach ujmowane jest jako przeżywanie wspólnoty kosmicznej.

⁷⁹ Por. N. Vandier-Nicolas, *Le Taoisme*, Paris 1965 s. 19 n. 29—34; M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le Taoisme*, Paris 1965 s. 60 n.; R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 220. 231.

⁸⁰ Por. H. Saddhatissa, *Buddhist Ethics*, London 1970 s. 70—74; E. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Paris 1971 s. 127; R. C. Zaehner, dz. cyt., s. 172. 198.

The Foundations of Morals in Non—christian
Religions

Summary

The study concerns only so called cosmocentric religions and not those based on the historic revelation. Moral laws are here neither codified nor formulated rationally but are experienced as belonging to the omnipresent Cosmic Reality (Cosmos). The author examines the experience of Cosmos in its three essential aspects: as the Unity and organic Totality, as the self-subsistent Life, and as the Order and Harmony.

In correspondence to the experience of Cosmos as the Unity and organic Whole and of man as its integral part, the moral appears as being not an individualistic one but rather a kind of group morality. This is first of all the case of primitive civilizations where individual conscience seems entirely merged in the collective conscience and the sense of good and evil is completely socialized.

The experience of Cosmos as the self-subsistent Life — which is holy in its very foundations and structures — underlies the moral law of preserving every form of life and the vitalistic character of good and evil in many cultures.

The Cosmos is experienced above all as the universal Order and Harmony, and the morals is only one of its multifold manifestations. The evil is here conceived as a disturbance of this cosmic Order and Harmony. Between man and Cosmos there are numerous correspondences and man is generally viewed as the World in miniature, i.e. as the microcosm. The conception of man as manifesting in himself the normative cosmic-moral Order underlies the rational formulation of the moral law of human nature with leading Confucians.

In the conclusion there are distinguished two types of morality: one is based on the affirmation of Cosmos and integration into the cosmic Whole, in the other the phenomenal world is viewed more or less as illusory one and the morals is served as a means of the „flight” from this world into the Ultimate Reality.

T. Dajczer