

# Leon Cyboran

---

## O etyce indyjskiej (szkic syntetyczny)

---

Studia Philosophiae Christianae 12/2, 213-218

---

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z ZAGADNIENÍ HISTORII FILOZOFII

Cyboran L.

O etyce indyjskiej (szkic syntetyczny)

Ruciński T.

Ks. F. Tokarz: Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974, s. 160.

LEON CYBORAN

### O ETYCE INDYJSKIEJ

(szkic syntetyczny)

W indyjskiej myśli filozoficznej, mimo tak długiego okresu jej rozwoju, bo liczącego z górą trzy tysiące lat, i niezwykłego bogactwa rozwiązań ontologicznych, ideał etyczno-aksjologiczny pozostaje z reguły niezmieniony (jedyne wyłom w tym względzie znajdujemy w materialistycznym kierunku starożytnych Indii). Można się zatem pokusić o syntetyczne ujęcie, które by dało czytelnikowi zwarty pogląd na etykę indyjską, przy czym bardzo ważne jest tutaj, choć subtelne i zwykle pomijane, rozróżnienie ideału etycznego i aksjologicznego od typowej, zalecanej czy pielęgnowanej, moralności w społeczeństwie indyjskim.

Filozofia indyjska, z reguły maksymalistyczna ze względu na swoją teorię bytu, głosi swoisty indyjski praktycyzm spirytualistyczny. Liczne traktaty ułożone z niezwykłą precyzją, przeładowane wysublimowaną terminologią trudną dziś do zrozumienia zarówno indyjskim *panditom* jak i uczonym Zachodu, raz podejmujące subtelne zagadnienia z pogranicza pojmowalności, innym razem przysłowiowo rozszczepiające włos na czworo, wszystkie one podporządkowane są celowi praktycznemu, który daleko wybiega poza normalne doświadczenie. To nowe doświadczenie, które się ma zdobyć, gdy się cel osiągnie, lub które się uzyskuje po drodze do celu, ma być sprawdzianem istoty głoszonych teorii, stanowi bowiem pierwszorzędne źródło poznania w filozofii indyjskiej. Z tego też względu teoretyczna strona wykładu, choć tyle w nią pracy włożono, jest tu nieistotna, gdyż pojęciowe i słowne ujęcia stanowią drugorzędne źródła poznania. Popularnie i ogólnie formuluje się ten cel jako wyzwolenie się (*moksha*) z kręgu narodzin

i śmierci (zgodnie z powszechnie przyjmowaną teorią reinkarnacji). Chodzi tu o usunięcie identyfikowania się z kruchym i nietrwałym ciałem i o wykroczenie poza zwykłą funkcję umysłu, która nam daje kontakt tylko z fragmentem rzeczywistości czy, powiedzmy, z pianką na morzu rzeczywistości. Chodzi tutaj o udostępnienie sobie doświadczalnie (przez doświadczenie wewnętrzne, mistyczne) bytu wolnego, czy całej lub istotnej rzeczywistości. Ścisłej, nie jest to ewolucja duchowa ku tej ostatecznej rzeczywistości, lecz usuwanie przeszkód, które ten fakt, że się nią jest, przysłaniają. Tak wysokie aspiracje, ażeby już w tym życiu (wcieleniu) bezkompromisowo dążyć do celu mieli tylko nieliczni (zwłaszcza spośród ludzi młodych), gdyż więzy konwencjonalnego życia są przecież silne.

Niektóre tylko praktyki duchowe, i to wstępne i pomocne tylko dla pewnych typów osobowości, nadawały się lepiej do wykonywania poza społeczeństwem; były to niejako wczasy duchowe, które się nieraz mogły przeciągać na lata. Nie burzyło to porządku społecznego pozostałych ludzi. Dżungle starożytnych Indii obfitowały w pożywne owoce, a nawet jeszcze bodajże do XIX wieku, zanim nastąpił gwałtowny przyrost ludności, Indie miały dogodne warunki dla życia pustelniczego. Zresztą tam też — w dżunglach — powstawały małe społeczności adeptów wyzwolenia wokół przepełnionego dobrocią i spokojem *guru* (mistrza duchowego). Sam ideał wyzwolenia się i wyzwolenia nie musiał być sprzeczny z życiem w społeczeństwie. Jeśli chodzi bowiem o proces wyzwolenczy, to najbardziej tu była rozpowszechniona *karmajoga* (*joga* czynu bezinteresownego) i *bhaktijoga* (*joga* adoracji Boga). Natomiast ten, który osiągnął cel, który czuł się wewnętrznie wolny od więzów świata lub połączony z „całością” czy ostateczną rzeczywistością, miał zachowywać zdrowe ciało i umysł, zdolne do działania. W różnych kierunkach przyjmowało się ideał *dźiwanmukty* czyli wyzwolonego za życia lub — jak w buddyzmie mahajanistycznym — *bodhisattwy* („istoty oświeconej”, która odwleka ostateczną wolność i szczęście osobiste, aby pomagać innym istotom w uwalnianiu się od cierpienia). Znakomite opisy *dźiwanmukty* (termin nie był używany w starożytności, ale pojęcie było znane) znajdujemy w „*Bhagawadgicie*” (II. 54—72, III, 25—35, V. 7—12., XII. 13—20.) Sam termin „*dźiwanmukty*” pojawia się w „*Jogawasisztha*” (ok. VIII w.), gdzie znajdujemy może najlepszy opis, który zacytuję w streszczeniu za S. Dasguptą (*A History of Indian Philosophy*, Vol. II, Cambridge 1955, str. 245—7): „*Dźiwanmukta* nie ma żadnych pragnień, zawsze jest pogrążony w sobie, w duchu, choć może się poruszać i postrzegać wszelkie rzeczy. Choć śpi, jednak jest świadomy, choć jest w stanie czuwania, jednak śpi. Może wykonywać wszelkie czynności zewnętrzne, a jednak wewnętrznie żadną z nich nie jest dotknięty. Jest jednakowy dla tych, co czynią mu

dobro lub zło. Okazuje sympatyczne zainteresowanie każdą osobą na jej właściwy sposób: bawi się z dziećmi i jest poważny ze starszymi, jest wesołym kompanem dla młodzieży i współczujący w smutkach człowieka cierpiącego. Jest mądry, miły i kochający wszystko, z czym się zetknie”.

U dążącego do wyzwolenia już od samego początku drogi moralność bardzo rygorystyczna była nieodzownym warunkiem postępu, chociażby bezwzględne niekrzywdzenie (*ahinsa*) obejmujące również zwierzęta lub bezwarunkowa życzliwość (*karuna*), absolutne trzymanie się prawdy (*satja*), bezwyjątkowa uczciwość i niezachłanność formułowana jako nieokradanie (*asteja*), panowanie nad zmysłowością (*brahmaczarja*), cnota ubóstwa (*aparigraha*). Ideał wyzwolenia głosił, że wszyscy ludzie, ba, nawet zwierzęta i rośliny (a u dżinistów nawet minerały), a także wyższe istoty zamieszkujące subtelniejsze sfery świata, czyli bogowie (*dewy*) są z natury i w istocie sobie równe: każda dusza, czy „ja”, jest bytem wolnym, według jednych systemów — indywidualnym, według innych — powszechnym, absolutem. Teorię co do ideału wyzwolenia — czy się pozostaje po usunięciu przeszkód indywidualnym czy powszechnym bytem wolnym — można było sobie dowolnie wybierać zależnie od osobistego upodobania (w średniowieczu dopiero pojawiły się jeszcze inne teorie — wedantyczne — że wyzwolony jest w tym czy innym sensie „częścią” absolutu). Obyczaj i religia nie krępowały w wyborze doktryny czy drogi wyzwolenia; nawet ateistyczna *sankhja* klasyczna jest jednym z ortodoksyjnych systemów braminizmu (obecnie: hinduizmu). W nomenklaturze buddyzmu to, co nazywano „duszą”, „ja”, zaliczano do względnej rzeczywistości, zrównywał jednak wszystkich stan *nirwany* (w *hinajanie*) lub absolut (w *mahajanie*), którym to stanem czy bytem nieuwarunkowanym jest się po wygaszeniu niewiedzy (*awidja*) czy iluzji (*maja*). Cały proces wyzwolenia w wszystkich systemach polega tylko na usunięciu nieprawidłowej funkcji organu świadomościowego. Potrzebne jest tylko skupienie świadomości (*samadhi*), oczyszczenie czy uspokojenie (*prasada*), aby doświadczyć, że się jest zawsze wolnym. Warto dla jasności dodać, że ideał wyzwolenia (*mokszy*) przyjmują wszystkie rodzime religie indyjskie. Wchłonęły one wszelkie teorie eschatologiczne, ontologiczne, gnozologiczne i aksjologiczne swoich filozofów. W Indiach na religię składa się nadzieja na wolność duchową, możliwość rozwoju duchowego w tym kierunku, a u podstaw tego *dharm*a czyli etyka. Termin „*dharm*a” oznacza właśnie w Indiach religię.

Dla zwykłych, normalnych ludzi, których nie popędzała tęsknota do szybkiego i całkowitego wyzwolenia, zalecało się zasady moralne w formie złagodzonej, bardziej „ludzkie”. Nadto w braminizmie (hinduizmie) zalecana moralność zróżnicowana była dla poszczególnych stanów

(*warn*), a nawet zawodów (*dźati*). Np. rycerz jest w zgodzie z *dharmą* (moralnością), jeśli nie zabija (nie krzywdzi) w innych okolicznościach jak tylko na wojnie (gdzie też są jeszcze odpowiednie przepisy prowadzenia wojny i szlacheznego postępowania z przeciwnikami). Rybak cnotliwy nie krzywdzi innych istot z wyjątkiem ryb. (Większość społeczeństwa indyjskiego była jednak jaroszami w związku z ideałem niekrzywdzenia istot czujących, co dopiero w ostatnich latach w cywilizacjach miejskich zaczyna — a szkoda — zanikać). Starożytni mędrcy Indii zdawali sobie widać sprawę z tego, że zasady moralne, poza ich idealnymi formami, należy różnicować dla utrzymania normalnej egzystencji społeczeństwa.

Ważnym punktem dla zrozumienia etyki indyjskiej, zwłaszcza bramińskiej (bo braminizm czy hinduizm dominował i dominuje w Indiach, dżinizm zaś zawsze ograniczał się do nielicznego odsetku społeczeństwa indyjskiego, a buddyzm wprowadził silną falę przeszedł przez Indie, ale się przeniósł do innych krajów Azji, głosząc tam „Dobrą Nowinę”) jest również uwzględnienie zalecanych i nierzadko praktykowanych czterech *aśram* (okresów życia człowieka). Mniej więcej od 7 do 25 roku życia zalecano okres ucznia bramińskiego (*brahmaccarina*). W tym okresie uczeń miał pobierać nauki od mistrza, kształcić charakter, panując nad zmysłowością i wyzbywając się gniewu i złości. Później miał nastąpić drugi okres — pana domu (*gryhasthy*), w którym należało założyć rodzinę, być mężem i ojcem, ewentualnie zajmować pozycję społeczną. W tym okresie winien był dbać zarówno o dobro duchowe jak i materialne rodziny czy społeczeństwa, wykazując się pracowitością i odpowiedzialnością. Z jednej strony należało być gospodarnym, z drugiej — hojnym dla potrzebujących. Gdy się doczekał wnuków, mógł ustąpić miejsca synowi, a sam lub wraz z małżonką udać się na pustelnię, gdzie by się oddawał skupieniu i oczyszczeniu duchowemu. Był to trzeci okres — *wanaprasthy* (pustelnika leśnego) — który wymagał innych cnót niż poprzedni — uwolnienia się od przywiązania do życia, opanowania pragnień i uzyskania zupełnego spokoju duchowego. Ideałem miało tu być osiągnięcie wyzwolenia (*mokszy*). W czwartym okresie — *sanjasina* (wyrzeczeńca) znów przebywa w społeczeństwie, ale stale zmienia miejsce pobytu i nie podejmuje obowiązków okresu drugiego, zadowolając się skromną emeryturą w postaci miski uźbranego jedzenia. Ideałem miałyby tu być *dźiwanmukta* (wyzwolony za życia), który za miskę jałmużnej tworzy atmosferę duchową kultury indyjskiej.

Wreszcie warto zwrócić uwagę na dynamiczne pojmowanie etyki indyjskiej zgodnie zresztą z teorią ewolucji duchowej poprzez kolejne wcielenia dusz. Ważne jest tu zrozumienie teorii trzech *gun*, rozpo-  
wszechnionej w braministycznej filozofii i religii, a także w eposach,

medycynie, erotyce i innych. Przyjmuje się, że świat się składa z trzech tzw. *gun* (cech-komponentów): *sattwy*, *radżasu*, *tamasu*. *Sattwa* daje „jasność”, „przejrzystość”, czyste uświadomienie, przeważa w tym, co psychiczne, w organach świadomościowych. *Tamas* jest jej przeciwieństwem: daje „ciemność”, „ciężkość”, bezwład, przeważa w tym, co jest cielesne, fizyczne. *Radžas* działa pośrodku tamtych dwu jako zmiana, ruch, aktywność. Człowiek, którego świadomość jest zanieczyszczona zbyt dużą dawką *tamasu*, jest ociężały, leniwy, tępy, ciemny w dziedzinie religijnej, gdyż w myśleniu jego przeważa nawyk, dosłownie, „grubo” ujmując treść nauki duchowej. Według naszych konwencji etycznych byłby to człowiek stosunkowo dobry, poczciwy, nieszkodliwy, łatwy do kierowania. Gdy *radžas* przeważa nad *tamase*m, to mamy człowieka aktywnego, ale z licznymi pragnieniami, silnymi namiętnościami i ambicją. Człowiek taki bardziej cierpi od poprzedniego. Jest jednak według aksjologii indyjskiej bardziej rozwinięty (dalej posunięty w ewolucji indywidualnej poprzez kolejne wcielenia) niż poprzedni, chociaż jest zdolny do czynienia większego „zła” od tamtego (jeśli *radžas* nie będzie podporządkowany *sattwie*). W miarę jak *sattwa* coraz bardziej prześwieca dzięki usuwaniu *tamasu* i *radżasu*, mamy człowieka działającego dla dobra innych, bezinteresownego, uduchowionego, o „rozszerzonej” świadomości, który się łatwo przeciwstawia materii, panuje nad biologią, poznaje subtelniejszy podkład świata i dusze ludzkie. Wyzwolenie indyjskie ma polegać na odkryciu w sobie bytu wolnego od tych trzech *gun* lub utożsamieniu się z jakąś absolutną „całością” nieposzatkowaną *gunami*. Samo „ja” uważa się tu za absolutnie prosty byt, wolny od tych cech-komponentów. Rozwój indywidualny ma przebiegać poprzez liczne wcielenia duszy, przez stopniowe zrzucanie zasłony materii. Przyjmuje się tu przy tym prawo *karmana* czyli czynu wartościowanego moralnie i brzemiennego w odpowiedni skutek dla jego sprawcy. Wedle tego prawa każdy jest kowalem swojego losu. Skutek *karmana* jest proporcjonalny do *karmana*, odpowiednio wymierzona zapłata za zło lub dobro, ściśle jak w prawach fizyki. Skutek karmiczny może się ujawnić u jego sprawcy w tym lub przyszłym żywocie, ale wysiłkiem moralnym, pracą nad sobą można już w tym żywocie przepalić więzy *karmana*.

Na zakończenie, aby podkreślić historyczną wartość uduchowionych Indii, wbrew często spotykanej pochopnej opinii laików przekreślającej w czambuł społeczne jej wartości, Indii, które przez wiele stuleci były wielkim światłem Azji, zmieniającym i wysubtelniającym liczne społeczeństwa, zacytujmy za S. Radhakrishnanem (*Filozofia indyjska*, t. II, str. 666—7 w przypisie): „Profesor Liang Chi Cho mówi co następuje na temat długu, jaki Chiny zaciągnęły w Indiach: „Indie nauczyły nas wyznawać ideę absolutnej wolności, tej podstawowej wolności

umysłu, która mu umożliwiła zerwanie wszelkich więzów dawnej tradycji i zwyczaju oraz obyczajów właściwych poszczególnej epoce — wolności duchowej, która zrzuca z siebie krępujące ją siły materialnej egzystencji... Indie nauczyły nas również idei absolutnego umiłowania skierowanego ku wszystkim stworzeniom żywym, wykluczającego wszelkie obsesje zazdrości, gniewu, niecierpliwości, odrazy i współzawodnictwa, a wyrażającego się w głębokiej litości i współczuciu dla pozbawionych rozsądku, złych i grzesznych — absolutnego umiłowania, świadomego nierozdzielności wszystkich istot.' W dalszym ciągu opisuje on wkład wniesiony przez Indie do chińskiej literatury i sztuki, muzyki i architektury, malarstwa i rzeźby, dramatu, poezji i prozy, astronomii i medycyny, metod wychowania i organizacji społecznych. Por. „Viśvabhāratī Quarterly”, październik 1924 r.”

*Ks. Franciszek Tokarz, Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, TN KUL, Lublin 1974, stron 160.

W serii Rozpraw Wydziału Filozoficznego Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wydało pośmiertnie część dorobku naukowego ks. doc. dra Franciszka Tokarza. Sylwetkę autora przedstawił dr Leon Cyboran. Na całość *Kwestii wybranych* składają się: I. Tematy upanisadowe, II. Bhagawadgita, III. Tematy buddyjskie, oraz Wprowadzenie, w którym autor zajmuje stanowisko w dyskusji dotyczącej transkrypcji i spolszczenia wyrazów sanskryckich i prakryckich (*pāli*, *ardhamāgadhī*). W *Przeglądzie orientalistycznym* 1969, s. 383—385 prof. Eugeniusz Słuszkiewicz uzupełnia i częściowo poprawia uwagi o transkrypcji ks. Tokarza, nawiązując do swoich uwag na ten temat też w *Przeglądzie orientalistycznym* 1959, s. 203—208 i 1961, s. 53—59.

I. Tematy upanisadowe. Są to artykuły, z których każdy stanowi oddzielną całość. Rozważa w nich autor niektóre zagadnienia filozoficzne upanisad.

1. Poznawalność bytu absolutnego w systemie wedanty. W artykule tym tezę autora dokumentowaną cytataami jest, że w upanisadach i w wedancie głosi się intelektualną poznawalność istnienia bytu absolutnego, a niepoznawalność jego istoty (terminów istota i natura w odniesieniu do absolutu używa autor zamiennie) oraz możliwość mistycznego, intuicyjnego oglądu absolutu, polegającego na odkryciu tożsamości najgłębszego pierwiastka w człowieku, atmana, z absolutem, brahmanem.

2. *Saccidānanda*. W artykule tym autor omawia określenia bytu absolutnego: *sat*, *satya* — istniejący, rzeczywistość, *cit* — świadomość,