

FRANCISZEK TOKARZ

W KWESTII „TEISTYCZNYCH” I „ATEISTYCZNYCH”  
SYSTEMÓW INDYJSKICH \*

Przyjęło się powszechnie nazywać jedne systemy indyjskie teistycznymi, inne ateistycznymi. Te nazwy odnosi się nie tylko do systemów, które się uważa za filozoficzne, ale i do samych religii, do których dane systemy należą — tak, że mamy nie tylko filozofie, ale i religie indyjskie „ateistyczne”.

Jak wiadomo, mamy trzy stare religie indyjskie: 1. hinduizm, w swej dawniejszej fazie nazywany braminizmem, a w pierwotnej fazie wedyzmem, 2. buddyizm, ze swym głównym podziałem na buddyizm *hīnayāna* i *mahāyāna*, 3. dżainizm (lub — mówią niektórzy — dżinizm). W każdej z tych trzech religii wydzielamy to, co, według nas, należy do filozofii, chociaż w samych Indiach nie było ścisłego rozgraniczenia między tym, co nazywamy filozofią, a tym, co zaliczamy do religii. Każda tedy z tych trzech religii ma swoje systemy filozoficzne czy jeden system filozoficzny. Systemy filozoficzne hinduizmu nazywamy zwykle systemami bramińskimi, bo jako systemy krystalizowały się w tym czasie, kiedy tę religię nazywamy jeszcze braminizmem (tj. około początków ery chrześcijańskiej). Buddyizm, tak *hinajana* jak i *mahajana*, ma swoje różne systemy filozoficzne. Dżainizm, mimo swych odmian (jeśli chodzi o kwestie religii i kultu), nie wykazuje ważniejszych różnic, jeśli chodzi o kwestie filozoficzne, dlatego mówimy o systemie (= jednym) filozoficznym dżainizmu.

W Indiach takie pojęcia, które my wyrażamy przez „religia”, „religijny” — zdają się tam zaczynać, gdzie się przyjmuje odwieczne Prawo moralne i działalność (*kriyā*) moralną. Religijnością będzie przyjmowanie odwiecznego Prawa moralnego i działalności moralnej (*kriyā*), czyli krótko: religijność = *kriyāvāda*, dosłownie: mówienie o (od pierwiastka czasownikowego *vad*, mówić), przyjmowanie działalności moralnej.

---

\* „Theistic” and „Atheistic” Indian Systems (English version by the author in „Folia Orientalia”, The Polish Academy of Sciences, Cracow Branch, Committee of Oriental Studies, vol IX, in print).

*Les Systèmes „Théistes” et „Athées” de l’Inde* (La traduction anglaise par l’auteur dans „Folia Orientalia”, Académie Polonaise des Sciences, Section de Cracovie — Commission des Etudes Orientales, t. IX, à paraître).

Człowiek czy system przyjmujący naukę o czynie moralnym będzie *kriyāvādin* (*vādin* od pierwiastka czasownikowego *vad*, mówiący o, uznający coś). Te trzy religie indyjskie i ich systemy filozoficzne — pomimo swych różnic — schodzą się właśnie w tym, że wszystkie uznają odwieczne Prawo moralne, *Dharma* (w tym znaczeniu zwykliśmy przepisywać ten wyraz wielką literą), panujące nad światem, a wyrażające się w kołowrocie wcieleń (*saṃsāra*), uwarunkowanym wolnymi, moralnymi czynami (*kriyā*) istoty żyjącej. To Prawo moralne dla wyznawców hinduizmu jest zawarte w Wedach, dla buddyzmu w Nauce buddyjskiej, a dla dżainizmu w Nauce dżainistycznej. W niniejszej pracy chodzi nam o odnośnienie terminów „teistyczny” czy „ateistyczny” do tych trzech religii indyjskich i do ich systemów filozoficznych. Bo jeśli jakie inne systemy indyjskie nie przyjmowały odwiecznego Prawa moralnego, były *akriyāvādin* (*a* privativum + *kriyāvādin*), jak np. agnostycy indyjscy, materialści indyjscy, inaczej zwani Czarwakami (*cārvāka*), i fataliści indyjscy, inaczej zwani Adźiwikami (*ājīvika*), to zastanawianie się nad nimi, czy są teistyczne, czy ateistyczne — odpada. Nie ma w nich niczego, co by upoważniało do nazywania ich teistycznymi: wszystkie te systemy *akriyāvādin* są w pełnym znaczeniu ateistyczne.

Terminy „teistyczny”, „ateistyczny” stosowane do systemów indyjskich są, oczywiście, terminami Zachodu. Za ateistyczne uważa się cały buddyzm i dżainizm, a z systemów bramińskich *Mimansā* (*mīmāṃsā*) i *Sankhję* (*sāṃkhya*) klasyczną. Teistycznymi nazywa się tylko z systemów bramińskich *Wedantę* (*vedānta*), *Njaję* (*nyāya*), *Waiśeszikę* (*vaiśeṣika*) i *Jogę* (*yoga*). Za tą terminologią poszli i uczeni Wschodu piszący w językach europejskich. Tak np. pisze o buddyzmie znany w indianistyce uczony japoński I. Takakusu: „Buddhism is atheistic — there is no doubt about it” (*Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1949, p. 45).

Co jest podstawą tej terminologii „teistyczny”, „ateistyczny” w odniesieniu do systemów indyjskich?

Nie jest podstawą to, że religia czy system danej religii przyjmuje względnie nie przyjmuje bogów, niebian (*deva*), czyli istot pod pewnym względem wyższych od człowieka. Wyraz *deva* odpowiada wprawdzie źródłowo łańskiemu *divus*, *deus* (przez małe d). Wyraz *deva* odnośono do istot wyższych, do króla, niebian, a także do Najwyższej Istoty. Ale pojęcie *deva* nie odpowiada temu, co my rozumiemy przez „Bóg”, „Deus” (przez wielkie D). Zresztą, wszystkie trzy stare religie indyjskie przyjmują niebian, *deva*, więc nie byłoby podstawy uważać którejs z nich za „ateistyczną”.

Podstawą tej terminologii jest to, czy dany system przyjmuje względnie nie przyjmuje *īśvara*. Jeśli któryś system przyjmuje *īśvara*, nazywa się go teistycznym, jeśli nie przyjmuje *īśvary*, nazywa się go ateistycznym.

stycznym. Wyraz *īśvara* pochodzi od sanskryckiego pierwiastka czasownikowego *īś-*, posiadać na własność, zu *eigen haben*, być panem czegoś. *īśvara* jako rzeczownik znaczy właściciel, pan, władca. Jeśli ten wyraz w źródłach indyjskich odnosi się do Najwyższej Istoty, do Najwyższego Pana, oddaje się go u nas przez Bóg, Deus (wielkie D). Konsekwentnie termin sanskrycki *śeśvara* (*sa-īśvara*) *śeśvara*; prefiks *sa-* wyraża połączenie, posiadanie, więc *śeśvara* jako złożenie *bahuvrihi* będzie znaczyło: ten, który posiada Iśwarę — np. w swoim systemie) oddaje się przez „teistyczny”, a termin *nirīśvara* (*nir- + īśvara*) *nirīśvara*; prefiks *nir-*, przed samogłoską: *nir-*, oznacza wykluczenie, pozbawienie) oddaje się przez „ateistyczny”.

Nie jest moim zamiarem usuwać, wymazywać tę terminologię „teistyczny”, „ateistyczny” w odniesieniu do systemów indyjskich. Chcę tylko na to zwrócić uwagę, że jeśli się już stosuje tę terminologię do systemów indyjskich, należy ją samemu dobrze rozumieć, a drugim należy objasnić, by nie wprowadzała nieporozumień. A z tymi nieporozumieniami, owszem z wręcz fałszywymi i krzywdzącymi dla systemów indyjskich zapatrywaniem, możemy się spotkać na każdym kroku — zapatrywaniem spowodowanymi właśnie tą terminologią, bo z jednej strony pojmowanie indyjskie *īśvara* nie pokrywa się w całej pełni z tym, co my na Zachodzie rozumiemy przez: Bóg, Deus. Więc chociażby jaki system indyjski przyjmował Iśwarę, nie będzie w zupełności systemem teistycznym w naszym rozumieniu. Z drugiej strony, jeśli system indyjski nie przyjmuje Iśwary, ale ma np. wypracowaną naukę o bycie absolutnym (który, rozpatrywany sam w sobie, jest *de facto* tym, co my nazywamy Bogiem, Deus) i podaje o nim lepsze i czystsze pojęcie niż systemy przyjmujące Iśwarę, nazywanie takiego systemu ateistycznym może wprowadzić w błąd i być dla tego systemu krzywdzące.

## I

Jedne więc nieporozumienia powstają stąd, że się identyfikuje indyjskie pojmowanie Iśwary z pojęciem Zachodu: Bóg, Deus, konsekwentnie termin *śeśvara* oddaje się przez „teistyczny”.

Co my na Zachodzie rozumiemy przez „Bóg”, „Deus”? Pojmowanie Boga na Zachodzie, i to nie tylko filozofii chrześcijańskiej, wyrażone np. w *Summa theologica* św. Tomasza z Akwinu, ale i pojmowanie Boga innych filozofii, które się z pojmowaniem chrześcijańskim pokrywa, jest następujące:

Byt istniejący sam z siebie, nie mający poza sobą żadnej racji istnienia, konsekwentnie posiadający pełnię bytu, niezmienny, wieczny, nie związany czasem, przestrzenią czy innymi ograniczeniami, ens prawdzi-

wie absolutum, byt, którego nie można naszymi pojęciami zaczerpniętymi z rzeczy kontyngentnych univoce określić, lecz najwyżej analogice. Tak rozumiemy Boga w sobie samym.

Odnosnie zaś do świata Bóg jest przyczyną sprawczą świata przez stworzenie (*creatio ex nihilo sui et subiecti*) nie pociągające żadnej zmiany ze strony Boga, czyli — jak mówimy językiem filozoficznym — świat jest rzeczywisty, ze strony świata względem Boga zachodzi relacja rzeczywista (*relatio realis*), zaś ze strony Boga względem świata jest tylko relacja myślowa (*relatio rationis*).

Do tego bytu absolutnego odnosimy się jako do osoby nazywając go Bogiem, *Deus*...

Pojmowanie Iśwary w systemach indyjskich jest dwojakiego rodzaju: 1<sup>o</sup> Niektóre systemy indyjskie (np. systemy wedantyczne Ramanudży, Nimbarki, Wallabhy) przyjmują Iśwarę w sensie zwanym w indianistyce panenteistycznym: byt absolutny (*brahman*) uosobiony jako np. *īśvara Viṣṇu* wydaje z siebie świat przez swoją transformację, rzeczywistą przemianę (*pariṇāma*) i konsekwentnie jest tego świata nie tylko przyczyną sprawczą, ale i materialną. Nie możemy tutaj wchodzić w różnice poszczególnych systemów. Porównaniem tego pojmowania może być pająk wydający z siebie pajęczynę: pająk nie tylko wytwarza pajęczynę, ale i sam materiał, z którego wysnuwa pajęczynę, bierze z siebie. Iśwara, subtelny transcendentnie, przez swoją transformację w świat przeszedł z subtelnego w grube, podobnie jak mleko płynne przemieniło się w twaróg. Oczywiście, według tych systemów, byt absolutny, chociaż wydał świat i pozostaje w nim (wszystko jest w bycie absolutnym —  $\pi\tilde{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\nu \theta\epsilon\tilde{\omega}$ ), nie wyczerpał się, nie przeszedł cały w świat: mimo transformacji w świat pozostaje dalej nieskończony w swej transcendentności (stąd nie nazywamy tych systemów panteizmem, lecz panenteizmem). Świat jest rzeczywisty, bo wyszedł z Iśwary przez rzeczywistą przemianę i stanowi z Iśwarą pewną jedność. Nie tylko ze strony świata do Iśwary jest *relatio realis*, ale i ze strony Iśwary do świata. Świat martwy i dusze są identyczne z Iśwarą identycznością konkretną, podobną, jaka zachodzi między częściami a całością (Wallabha), świat i dusze są przymiotami Iśwary (Ramanudża). Systemy te przyjmują więc byt absolutny, mający w sobie pełnię bytu i wykluczający wszelki byt rzeczywisty, który by istniał poza absolutem niezależnie od jego przyczynowości sprawczej i materialnej. Systemy te nazywa się teistycznymi i są one podobne do naszego pojmowania. Ale jasną jest rzeczą, że pojmowanie Iśwary w tym znaczeniu nie pokrywa się w zupełności z pojmowaniem Boga, jakie mamy na Zachodzie. Pojmowanie Zachodu, które tu bierzemy pod uwagę, nie zgadza się na jakąkolwiek rzeczywistą przemianę bytu absolutnego, nie zgadza się z pojmowaniem Boga, który byłby tego świata

także przyczyną materialną. O tych systemach, które przyjmują Iśwarę w sensie zwanym panenteistycznym, można powiedzieć, że są *śeśvara*, można powiedzieć, że są mówiące, nauczające o *iśvara* (*iśvaravādin*), ale nie można powiedzieć, że są ściśle teistyczne według rozumienia zachodniego.

Krótko: Co w systemie panenteistycznym jest wspólnego z naszym pojmowaniem? — Byt absolutny sam w sobie posiadający pełnię bytu; byt absolutny przyczyną sprawczą świata; świat rzeczywisty, nie urojony; relatio realis ze strony świata do bytu absolutnego; uosabianie bytu absolutnego, odnoszenie się do niego jako do osoby, Najwyższego Pana.

W czym te systemy różnią się od naszego pojmowania? — W bycie absolutnym, który według naszego pojmowania i według pojmowania największych filozofów indyjskich (Nagardżuna, Asanga, Śankara) nie może się zmieniać, zakładają rzeczywistą przemianę; byt absolutny jest nie tylko przyczyną sprawczą świata, ale i materialną; ze strony bytu absolutnego do świata zachodzi również relatio realis.

O ile systemy panenteistyczne rozpatrują byt absolutny w sobie samym, zgadzają się z nami. Również zgadzają się z nami w samym fakcie, że świat wyszedł od bytu absolutnego. Różnica zaczyna się dopiero z dociekania, w jaki sposób świat wyszedł od bytu absolutnego. Korzeniem różnic z naszym pojmowaniem jest założenie rzeczywistej przemiany w bycie absolutnym przez wydanie świata. O rzeczywistej przemianie bytu absolutnego przez wydanie świata zrozumiano podstawy Wedanty (Upaniszady, Brahmasutry, Bhagawadgītę) i tak je interpretowano. Jest to pojmowanie starej Wedanty, której się trzymają wspomniani trzej, później żyjący wedantyści, Ramanudża, Nimbarka, Wallabha. Śankara, żyjący wcześniej od wspomnianych trzech, a uchodzący za największego wedantystę, wyklucza rzeczywistą przemianę, interpretując podstawy Wedanty o nierzeczywistej przemianie (*vivarta*) bytu absolutnego przez „wydanie świata”. Jego system nie należy do systemów panenteistycznych.

Tak się przedstawia sprawa na płaszczyźnie filozofii. Ale w praktyce życiowej, religijnej, gdy się nie zna filozofii lub się zapomina o niej, odnoszenie się pobożnego Hindusa do Iśwary nie będzie się różniło od odnoszenia się pobożnego teisty Zachodu do Boga. W praktyce życiowej przyjmującego Iśwarę można łatwo utożsamić z teistą.

<sup>20</sup> Inne systemy indyjskie, do których się stosuje termin „teistyczny”, przyjmują Iśwarę w sensie, który autorzy nazywają teistycznym, a o którym wolałbym powiedzieć: tak zwany teistyczny. Iśwara przyjmowany w tym znaczeniu nie wyłonił z siebie świata, świat nie wyszedł z Iśwary. Iśwara nie jest przyczyną świata ani materialną, ani sprawczą;

jest przyczyną sprawcą świata o tyle, że ma wyższość, że ma moc, pewne kierownictwo nad istniejącym odwiecznie światem, który nie wyszedł z niego. Iśwara w tym sensie to Najwyższa Istota, najwyższa dusza, potężna, wszechwiedząca (jak podają teksty: *sarvajña*), zawsze wolna, nigdy nie podległa reinkarnacji. W tym znaczeniu tzw. teistycznym przyjmują Iśwarę z systemów bramińskich pozawedantycznych Njaja, Waiśeszika i Joga klasyczna (z tym, że w systemie Jogi klasycznej Iśwara ma tylko znaczenie religijno-ascetyczne, a już nie ma nic wspólnego z kierownictwem świata), a z wedantystów Madhwa, zaliczający się do Wedanty i w ten sposób interpretujący podstawy Wedanty.

Jasną jest rzeczą, że Iśwara i w tym znaczeniu, tzw. teistycznym, nie odpowiada całkowicie pojęciu Boga, jakie mamy na Zachodzie, choćby z tego względu, że nie jest prawdziwie bytem absolutnym, mającym w sobie całą pełnię bytu: istnieje coś poza nim, istnieje świat martwy i dusze, które nie wyszły od niego. Systemy, które przyjmują Iśwarę w tym tzw. teistycznym znaczeniu mogą być nazwane i de facto są nazwane *śeśvara*, ale nie są to systemy ściśle teistyczne według rozumienia Zachodu. W tych systemach Iśwara jest wprawdzie Istotą Najwyższą. Do Iśwary odnoszą się wyznawcy tych systemów jako do osoby, do Najwyższego Pana. Świat jest rzeczywisty. Ale Iśwara nie będąc prawdziwie bytem absolutnym, jest jeszcze mniej podobny do Boga w naszym rozumieniu niż Iśwara w systemach panenteistycznych. Systemy indyjskie przyjmujące Iśwarę w sensie tzw. teistycznym są bez porównania mniej teistyczne w naszym rozumieniu niż systemy panenteistyczne.

I tylko te systemy indyjskie, które przyjmują Iśwarę w panenteistycznym czy tzw. teistycznym znaczeniu, nazywa się „teistycznymi”, wszystkie zaś inne systemy „ateistycznymi”.

## II

Z terminu „ateistyczny” odniesionego do tych systemów indyjskich, które nie przyjmują *śeśvara*, powstają znowu inne nieporozumienia. Słuchacz czy czytelnik, kiedy usłyszy względnie wyczyta, że termin „ateistyczny” odniesiono do jakiegoś systemu indyjskiego, nabiera przekonania, że w Indiach są, czy były nie tylko systemy filozoficzne ateistyczne, ale i religie ateistyczne, tj. nie mówiące o tym, co jest Bogiem, nie przyjmujące nawet istnienia Najwyższego Bytu. Cóż to za filozofie, cóż to za religie, które nie doszły w swych dociekaniach do istnienia Najwyższego Bytu? A słuchacz czy czytelnik Zachodu (zwłaszcza chrześcijanin) przyjmujący Boga jest równocześnie przekonany o tym, że przynajmniej do istnienia Najwyższego Bytu (że jest, quod sit) można dojść z tych rzeczy widzialnych.

Wiadomo powszechnie, że buddyzm *mahāyāna* jest obok Wedanty najbardziej wypracowany filozoficznie, że ma wielkie systemy filozoficzne, z których największe i najbardziej znane są systemy Nagardżuny (*Nāgārjuna*) i Asangi (*Asaṅga*), że nawet o największym filozofie wedantycznym, Sankarze (*Śaṅkara*) mówi się, iż jest pod wpływem buddyzmu mahajany. Wiadomo także, że ten właśnie buddyzm mahajanistyczny najbardziej się rozszerzył po różnych krajach Wschodu. Ten to buddyzm mahajanistyczny nazywają ateistycznym. Tymczasem buddyzm mahajanistyczny doszedł do czystszej pojmowania bytu absolutnego, czyli do tego, co rzeczywiście jest Bogiem, niż te systemy indyjskie, które przyjmują *īśvara* i które dlatego nazywa się teistycznymi. Buddyzm mahajana opiera się przede wszystkim na sutrach mahajanistycznych, np. na sutrach noszących nazwę *Prajñāpāramitā*. A w tych sutrach nauka o Byciu Najwyższym zajmuje miejsce centralne. Oprócz tego nie wygląda na naukę simpliciter przejętą z Upaniszad, lecz na przemyślaną na nowo i skorygowaną. W sutrach mahajany nie ma opisów wyłaniania się świata z bytu absolutnego czy porządku tego wyłaniania się. Nawet wyrażenń wedantycznych na oznaczenie bytu absolutnego (*ātman*, *brahman*, *ātman-brahman*) buddyzm z zasady unika, może właśnie dlatego, by te wyrażenia nie nasuwały myśli o wyłanianiu się świata z Bytu Najwyższego przez jego rzeczywistą przemianę. Sutry mahajany są bardziej wstrzemięźliwe w wyrażaniu się o Byciu Najwyższym i używają innych, nowych wyrażenń na oznaczenie go. Na ogół sutry te zaznaczają, że w odniesieniu do Bytu Najwyższego żadne określenie nie jest trafne. Określają go przeważnie negatywnie, rzadziej pozytywnie. Byt absolutny jest niepowstały (*akṛta*) nieprzemijający, niezmienny (*avikāra*), nie przeszedł w to empiryczne istnienie (*anabhinirvṛtta*), jest z natury czysty i wolny, absolutus (*vivikta*) z wszelkich ograniczeń. Byt absolutny nie jest tylko jakimś oderwanym pojęciem, ideą, ale najwyższą rzeczywistością, szczytem rzeczywistości (*bhūtakoti*), takością, Soheit (*tathatā*), (które to określenie uważano później za wyraz jego niezmierności), *prabhāsvaracitta*, niezmiernie jaśniejącą myślą, świadomością, niezmiernie jaśniejącym duchem.

A skąd się wziął świat? Nie wyszedł z bytu absolutnego przez jego rzeczywistą przemianę, jak tego nauczała stara Wedanta, którą dobrze znano (a którą w późniejszych czasach kontynuowali Ramanudża, Nimbarka, Wallabha); nie może istnieć jako byt rzeczywisty obok bytu absolutnego nie pochodząc od niego (mahajaniści byli dobrymi filozofami). Tu mahajana znalazła się w pewnego rodzaju tragicznym położeniu. By zachować czyste pojmowanie Bytu najwyższego, niezmiennego, wolała przyjąć nierzeczywistość świata: Świat nie ma swej rzeczywistości, odrębnej od rzeczywistości absolutu; świat pojmowany jako byt mający

swoją odrębną naturę, istnienie, *svabhāva*, jest czystym urojeniem; ten sam byt absolutny, pełnia bytu, rozpatrywany błędnie, przedstawia iluzoryczny świat. Mówi się pospolicie, że przekonanie o nierzeczywistości świata zrodziło się u mahajanistycznych mistyków a posteriori, z rozważania znikomości świata, przelotności elementów empirycznego istnienia, dharm (*dharma* przez małe d). Ale czy nie mogło ono powstać także a priori, z zagłębiania się w bycie absolutnym, niezmiennym, który nie może wydać z siebie świata przez swoją rzeczywistą przemianę, jak ich niegdyś uczono? A do innego pojmowania ci mistycy de facto nie doszli.

Nagardżuna nie jest właściwie twórcą systemu mahajanistycznego śunjawady (*śūnyavāda*), lecz kodyfikatorem. Skodyfikował naukę istniejącą już w sutrach mahajanistycznych: Istnieje byt absolutny, Byt Najwyższy — i to jak najbardziej, owszem, jedynie byt absolutny istnieje rzeczywiście, według wyższej prawdy, bo jedynie bytowi absolutnemu przysługuje swoje własne istnienie, *svabhāva*: nic poza bytem absolutnym nie może istnieć i nie istnieje prawdziwie, rzeczywiście, nie ma swego odrębnego istnienia, nie ma *svabhāva*; byt absolutny rozpatrywany błędnie przedstawia się jako iluzoryczny świat ze swoją iluzoryczną sansarą, iluzorycznymi Buddami, ich nauczaniem...; o to chodzi w tym boleśnie odczuwanym iluzorycznym świecie, by jedne iluzje zwyciężać drugimi, iluzoryczną sansarę iluzorycznym nauczaniem Buddy..., aż zniknie wszelka iluzja, a zaświta prawdziwa Nirwana, którą jest czysty byt absolutny w sobie — prawdziwa i jedyna rzeczywistość. Nagardżuna z buddyzmem *mahāyāna* nie zdąży więc do nicości, lecz do najwyższej rzeczywistości, czyli do tego, co jest Bogiem. Byt absolutny, według Nagardżuny, to nie tylko oderwane pojęcie, ale rzeczywistość, którą można dotknąć w stanach mistycznych. Nagardżuna zaznacza wprawdzie, że ten byt prawdziwy nie da się właściwie niczym pozytywnie określić, ale oprócz negatywnych określeń odnosi do niego również i pozytywne, jak najwyższa rzeczywistość, najwyższa prawda (*paramārthatattva*), takłość (*tathatā*), (prawdziwa) istota empirycznych elementów istnienia, czyli dharm (*dharmatā*), najwyższa świadomość, przebudzenie (*bodhi*), (prawdziwa) nirwana (*nirvāṇa*). Nagardżuna był wychowany w braminizmie i dobrze znał naukę starej Wedanty o wyłonieniu się świata z bytu absolutnego przez jego rzeczywistą przemianę. Po nawróceniu się na buddyzm, opierając się na sutrach mahajanistycznych, odrzuca tę naukę jako zniekształcającą czyste pojęcie Bytu Najwyższego. Ostrzega, że tej niewysłowionej rzeczywistości nie można brać za przedmiot spekulacji o przyczynie świata; gdy się jej nadużywa do niewłaściwych celów, może się stać niebezpieczna, jak wąż, z którym nie umiemy się obchodzić, może wywołać taki skutek, jak sól, której nie znając chłopek, a tylko słysząc



o niej, że jest dobrą potrawą, nabrał jej pełne usta. W tym okazuje się wielkość i szlachetność filozoficzna Nagardżuny, że o Bycie Najwyższym woli mniej powiedzieć niż fantazjować i powiedzieć fałszywie. „Najwyższa rzeczywistość dla szlachetnych — milczenie”, *paramārtho hy āryāṇām tūṣṇim bhāvaḥ*, mówi jego komentator Candrakirti (*ad Madhyamakakārikā*, 1). Nie dlatego Nagardżuna mało mówi o Bycie Najwyższym, żeby go nie przyjmował, lecz dlatego, że całą uwagę zwraca na iluzoryczny świat, z którym mamy do czynienia i od którego mamy się uwolnić. Buddyzm jest na wskroś praktyczny, skierowany cały do wyzwolenia. Buddyzm — w myśl samego Buddy — ma być łódką do przedostania się przez ten ocean sansary do prawdziwej nirwany. O ile się skutecznie przezwycięży iluzję, nirwana eo ipso zaświta.

Z wywodów Asangi o bycie absolutnym, nie dającym się niczym określić, wynika, że ostatecznie Asanga pojmuje tę jedyną absolutną rzeczywistość jako czystą świadomość (*vijñaptimātratā*), istnienie czysto duchowe. Świat również nie wyszedł z absolutu przez jego rzeczywistą przemianę, jest urojony. Ale Asanga stawia jakby coś pośredniego między absolutem a urojonym światem. Mianowicie tzw. świadomość-zbiornik (*ālayavijñāna*; stąd nazwa systemu Asangi: *vijñānavāda*) w nas, choć nie jest substancją (bo się ciągle zmienia) i choć nie ma rzeczywistości bezwzględnej, ma jednak istnienie uzależnione (*paratantra*), pośrednie między istnieniem absolutnym a czysto urojonym, istnienie jakby na wpół realne. Ta świadomość-zbiornik wyrzuca z siebie świat zewnętrzny jako czyste urojenie, a pozostaje ta świadomość tak długo, dopóki nie nastąpi jej likwidacja przez wyższe uświadomienie, że istnieje tylko jedna rzeczywista świadomość bezwzględna, bo w istotnej swej treści ta świadomość-zbiornik jest czystą świadomością (*vijñaptimātratā*), gdzie nie ma rozróżnienia podmiotu i przedmiotu. Jest to tylko pewien sposób tłumaczenia relacji świata do bytu absolutnego, ale w zasadzie rzecz pozostaje ta sama co u Nagardżuny: prawdziwie istnieje tylko byt absolutny, świat widzialny nie wyszedł z niego przez rzeczywistą przemianę, jest urojony.

Nie tylko buddyści mieli trudność w pojmowaniu bytu absolutnego, wyłaniającego świat przez swą rzeczywistą przemianę. I wśród samych wedantystów znaleźli się tacy, którzy porzucili tradycyjne pojmowanie starej Wedanty — mówi się powszechnie — pod wpływem buddyizmu. Śankara, który uchodzi za największego filozofa spośród wedantystów, nie był w tym pierwszy i ostatni. Śankara również przyjmuje naukę o podwójnej prawdzie. Według wyższej prawdy istnieje tylko byt absolutny (*brahman*) identyczny z najgłębszym pierwiastkiem w człowieku (*ātman*), a to, co nazywamy duszą (*jīva*) i światem fizycznym, jest iluzyjną manifestacją (*vivarta*) bytu absolutnego, uludą (*māyā*), a nie wy-

szło rzeczywiście z bytu absolutnego przez jego rzeczywistą przemianę. Porównanie: Na ścieżce leży sznur. Ktoś idzie tą ścieżką o zmroku i w tym sznurze widzi „węża”. „Wąż” jest iluzyjną manifestacją sznura. Śankara usiłuje wprowadzić ratować pewnego rodzaju nieiluzoryczność świata: świat nie jest czystą iluzją, jak u mahajanistów, nie jest ani bytem, ani niebytem, jest czymś nie dającym się wysłowić (*anirvacanīya*). Ale jest to tylko sposób bronięcia się przed zarzutem nieprawowierności względem braminizmu. (Śankara, podobnie jak i buddyści, również uchodził w oczach niektórych braministów za nieprawowiernego, *nāstika*, za zakapturzonego buddystę). W istocie świat u Śankary, według wyższej prawdy (*paramārthatah*), jest nierzeczywisty. W tym duchu nierzeczywistej przemiany bytu absolutnego w świat Śankara interpretuje podstawy Wedanty (Upaniszady, Brahmasutry, Bhagawadgītę) jakby rehabilitując je z niewłaściwej w jego przekonaniu interpretacji starej Wedanty. Ale bądźmy sprawiedliwi wobec Śankary i nie stawiamy go na równi z mahajanistami, bo sobie tego nie życzył. A gdy będziemy mówili o czysto iluzyjnym świecie u mahajanistów, dodajmy osobno o pojmowaniu Śankary. System Śankary nie nazywamy panenteizmem, lecz teopantyzmem.

Cały buddyzm, a więc i mahajanę nazywa się ateistycznym. Niech jednak ten termin nie pozwala nam zapominać, co buddyzm mahajana przyjmuje z tego, co jest Bogiem: Buddyzm mahajana w swej metafizyce jak najbardziej przyjmuje byt absolutny sam w sobie. Byt absolutny mahajany pojmowany sam w sobie niczym się nie różni od pojmowania bytu absolutnego, Boga w sobie samym, jakie powszechnie mamy na Zachodzie. Byt absolutny w mahajanie jest prawdziwą nirwaną, do której należy zdążać, jest Summum Bonum, ostatecznym celem mahajany — podobnie jak Bóg dla teisty.

Jakie są różnice między bytem absolutnym mahajany a Bogiem w pojmowaniu Zachodu? Byt absolutny mahajany rozpatrywany w stosunku do świata nie jest przyczyną świata nawet sprawcą, bo świat rzeczywiście nie istnieje. Ze strony więc bytu absolutnego mahajany do świata zachodzi tylko *relatio rationis*. Byt absolutny nie jest przyczyną świata, jest tylko podłożem (*ādhāra*) jakby białą ścianą, na której tle zjawiają się dla chorych oczu nierzeczywiste mamidła. Ponieważ świat nie jest rzeczywisty, więc i ze strony świata do bytu absolutnego będzie tylko *relatio rationis*. Jak systemy indyjskie panenteistyczne widziały się w swych dociekaniach zmuszone uważać byt absolutny nie tylko za przyczynę sprawczą, ale i materialną świata (naruszając niezmienność abso-lutu) z tego względu, że gdyby byt absolutny nie wziął do wyłonienia świata materiału z siebie, musiałby — według tych systemów — wziąć ten materiał spoza siebie, co by znaczyło, że istnieje coś rzeczywistego

poza bytem absolutnym nie wyszedłszy z niego (byłby absolutny nie byłby wtenczas prawdziwie bytem absolutnym), tak mahajana widziała się zmuszona przyjąć nierzeczywistość świata, by ratować niezmienność bytu absolutnego. I dlatego, filozoficznie, mówi: świat jest nierzeczywisty. Dlaczego mamy to mahajanie za tak złe i nie możemy jej tego wybaczyć? A przecież i my podobnie mówimy: świat sam z siebie jest nicością, sam z siebie nie istnieje i nie może istnieć, istnieje tylko dzięki temu, że Bóg istnieje: gdyby go Bóg nie utrzymywał, świat każdej chwili obróciłby się w nicność. Gdy zaczniemy dzielić tak małą cząstkę materii, jaką jest atom, dochodzimy do coraz mniejszych cząsteczek, zbliżamy się niejako do pustki (*śūnyā*), do nicości, do pustki empirycznej, a równocześnie docieramy do „pustki” metafizycznej, do bytu absolutnego nie mającego w sobie nic empirycznego. A z takich małych cząsteczek-atomów składa się świat materialny. Poza filozofią, w życiu praktycznym, świat dla mahajanisty jest tak rzeczywisty, jak i dla nas. Do bytu absolutnego filozofia mahajany nie odnosi się jako do osoby, nie uosabia go. Mówimy tu o filozofii mahajany Nagardżuny i Asangi, a nie wchodzimy w dziedzinę buddyzmu mahajany jako religii. A wiemy, że w religiach mahajany uosabia się byt absolutny i odnosi się do niego nie pod nazwą *īśvara* (bo takich terminów bramińskich buddyzm nie przejmuje), ale pod nazwą *buddha*. Różne są nazwy Buddów, pod którymi się uosabia byt absolutny (absolutnego Budę), np. Budda Amitabha (*Buddha Amitābha*, w Japonii *Amida*) mieszkający w niebie zachodnim. Do takiego np. Buddy Amitabhy odnosi się pobożny mahajanista podobnie, jak się odnosi pobożny Hinduś do Iśwary Wisznu: wzywa go, dąży do niego przez miłość (*bhakti*) zupełnie jak Hinduś z panenteistyczną Bhagawadgītą w rękę (dlatego mówimy o wpływie Bhagawadgity na powstanie nauki o *bhakti* w mahajanie). W systemie Śankary można sobie uosabiać byt absolutny jako Iśwarę wyłaniającego z siebie świat — według niższej, empirycznej, iluzyjnej prawdy. A w życiu codziennym tak mahajanista, jak i zwolennik teopantyzmu Śankary kieruje się niższą, empiryczną prawdą.

### III

A co sądzić o tych systemach indyjskich, które nie przyjmują Iśwary i nie mają wypracowanej nauki o bycie absolutnym w sensie metafizycznym? Czy one są pod każdym względem ateistyczne w naszym rozumieniu, nie przyjmujące nic z tego, co by było Bogiem? Co sądzić o Mimansie, Sankhji klasycznej, o dżainizmie i o buddyzmie hinajana?

O tych systemach należy pamiętać, że jako również *kriyāvādin* przyjmują odwieczne Prawo moralne (*Dharma*) panujące nad światem. To

Prawo czy Nauka moralna (*Dharma*) istnieje wiecznie, od nikogo nie pochodzi, moc obowiązującą ma z siebie. Nie należy sobie tak wyobrażać, że np. Nauka (*Dharma*) buddyjska pochodzi od historycznego Gautamy Buddy, a Nauka (*Dharma*) dżainistyczna pochodzi od historycznego Dżiny Mahawiry. I Gautama Budda, i Dżina Mahawira odkryli tylko na nowo Dharmę istniejącą wiecznie i głosili ją ludziom. Sama Dharma jest odwieczna, jest jakby bytem absolutnym w sensie moralnym. I choć byśmy pozostali przy Dharmie jako bycie absolutnym w sensie moralnym — czy ona nie jest pewnym aspektem Boga? Przypomnijmy sobie znane wszystkim te dwie prawdy (*necessariae necessitate medii*): 1<sup>o</sup> jest jeden Bóg — to prawda o Bogu w sensie metafizycznym; 2<sup>o</sup> Bóg jest Sędzią Sprawiedliwym, który za dobre wynagradza, a za złe karze — to znów prawda o Bogu w sensie moralnym jako odwiecznym Prawie, do którego należy się w życiu stosować. Otóż, moim przynajmniej zdaniem, w niektórych religiach Wschodu Byt Najwyższy metafizyczny jest równocześnie Najwyższym Prawem moralnym, w innych zaś religiach Wschodu mniej się zwraca uwagi na metafizyczność Bytu Najwyższego, a całą uwagę zwraca się na Byt Najwyższy jako Prawo moralne. I dlatego, według mego zdania, żadnego systemu *kriyāvādin* nie można uważać za ateistyczny w całym rozumieniu tego słowa. Tu może powstać trudność: Jeśli Dharma np. buddyjska czy dżainistyczna ma być aspektem Boga, dlaczego znajdujemy w nich rzeczy, które nie wydają się być w zgodzie z Najwyższym Rozumem? Na to odpowiadam, że to, co w tych Dharmach jest nieracjonalnego, jest naleciałością ludzką: nie we wszystkim dotarto do Absolutnego Rozumu i po prostu dodawano od siebie pewne rzeczy. Stąd w sformułowaniach danej Dharmy spotykamy naleciałości ludzkie — podobnie jak w dziedzinie metafizyki mamy m. in. naleciałość ludzką, że byt absolutny wydał świat przez swoją rzeczywistość przemianę.

Należy jeszcze dodać, że w takiej Mimansie odwieczne Prawo wgląda na coś więcej niż na byt moralny tylko. Bo Prawem moralnym dla Mimansy są Wedy składające się z wyrazów, a wyrazy z dźwięków. A dźwięk (*śabda*), według Mimansy, jest wieczny. Więc Wedy dla Mimansy istnieją wiecznie ponad rzeczami, istnieją realiter a parte rei, powiedzielibyśmy, jakby jakaś odwieczna Harmonia nad światem, jako byt metafizyczny uniwersalny (bo wyrazy składające się z dźwięków oznaczają, wedle Mimansy, nie indywidualia, lecz species), a za byt moralny uważa się je dlatego, że wyrażają prawo, jak należy postępować. Wedy Mimansy to w rzeczywistości byt metafizyczny i moralny równocześnie. Wedy w Mimansie nie wyloniły się z żadnego pierwiastka, nie pochodzą od nikogo, są istniejące przez siebie, ich moc obowiązująca pochodzi od nich samych. I to także jest zastanawiające, że wyraz *brahman*, który

we wcześniejszych częściach Wed (które właśnie bada Mimansa), oznacza święte słowo Wed, Wedy, stał się w Upaniszadach i w Wedancie terminem technicznym na oznaczenie bytu absolutnego w sensie metafizycznym. W wypowiedziach Mimansy *brahman*-Wedy nie różnią się od *brahman*-bytu absolutnego Wedanty jak tylko w tym, że Mimansa *brahman*-Wed nie uważa za przyczynę świata i nie uosabia ich.

O dżainizmie należy to dodać: Cały dżainizm, a więc i jako religia, uchodzi za ateistyczny, bo nie przyjmuje *Iśwary*; również dżainizm nie ma wypracowanej nauki o bycie absolutnym w sensie metafizycznym; żeby go można było nie uważać za całkiem ateistyczny w naszym rozumieniu, pozostaje mu przyjmowanie odwiecznego Prawa moralnego (*Dharma*); ale i *Dharma* dżainistyczna, gdy się ją głębiej rozważy, wygląda na coś więcej niż na byt moralny tylko.

Nie chcę wmawiać w dżainistów, że ich *Dharma* jest czymś więcej niż bytem moralnym tylko, że jest i Najwyższym Bytem metafizycznym, rozciągającym swą opiekę, swą opatrność nad światem. Chcę im tylko postawić to pytanie (na które niech sami odpowiedzą): Skąd się to bierze, jak to się dzieje, że w pewnych czasach (gdy *Dharma* dżainistyczna chyli się na świecie ku upadkowi) przychodzi nowy dżina *tirthankara* (*jina tirthankara*), który głosi na nowo *Dharę* dżainistyczną, a przychodzi tak regularnie, tak prawidłowo jakby to było obmyślane i uplanowane z góry, jak regularnie dzwoni budzik nastawiony na pewną godzinę: czy to pochodzi od Bytu moralnego tylko?

Buddyzm *hinajany* uważają za ateistyczny, bo nie uczą o tym, co by odpowiadało pojęciu *iśvara* (nie chodzi o tę samą nazwę, bo buddyzm unika tego rodzaju terminów bramińskich, ale nawet pod inną nazwą). Przyjmuje tylko jako *kriyāvādin* odwieczną *Dharę* buddyjską. A może i w *hinajanie* *Dharma* wygląda na coś więcej niż na byt moralny tylko, może jest równocześnie i bytem metafizycznym? Nie możemy tego twierdzić z pewnością, bo *hinajana* nie jest tak opracowana filozoficznie jak *mahajana*. Możemy tylko — analogicznie do innych systemów — z pewnych niedopowiedzeń *hinajany* przypuszczać, że *Dharma* i w *hinajanie* zdaje się niekiedy przechodzić w byt metafizyczny (którego się jednak również nie uosabia i nie uważa za przyczynę świata). W religiach indyjskich panuje to przekonanie, że jeśli *Dharma* chyli się do upadku, przychodzi na świat nowy Budda (w buddyzmie), nowy dżina *tirthankara* (w dżainizmie), następuje nowe wcielenie, dosłownie: zstąpienie (*avatāra*) Bytu Najwyższego (w hinduizmie). Chociaż w *hinajanie* *Dharma* nie jest przyczyną sprawczą świata, czy nie pojmowano jej w ten sposób, że roztacza pewną opiekę nad światem — podobnie jak *iśvara* w sensie tzw. teistycznym nie wydał wprawdzie świata, ale ma wyższość i opiekę nad nim? (cf. *iśvara* w systemach *nyāya-vaiśeṣika* i *Madhwy*). W *mahajanie* filozoficznie opracowanej *Dharma* jest równocześnie by-

tem absolutnym metafizycznym. W mahajanie byt absolutny jest nazwany m. in. *Dharmakāya*, ciałem Dharmy czy ciałem dharm, co można rozumieć nie tylko w tym znaczeniu, że byt absolutny jest właściwą istotą ostatecznych elementów empirycznego istnienia, dharm (przez małe d), ale również, że byt absolutny jest istotą Dharmy. Mahajani-styczny buddysta, *Śāntideva*, wyraża się o Buddzie, że jest *Dharmaja*, zrodzony z Dharmy. Oczywiście, w mahajanie należy to rozumieć nie o rzeczywistym zrodzeniu, lecz o Buddach (Buddzie) iluzyjnych, bo świat w mahajanie jest iluzyjny. Czy i w hinajanie nie pojmowano tak, że Buddowie (oczywiście, nie są zrodzeni, ale) są wysłani przez Dharwę?

W mahajanie byt absolutny metafizyczny określa się m. in. także jako *tathatā* (takość, Soheit, rzeczywistość). W hinajanie Buddów przychodzących na świat i głoszących Naukę buddyjską nazywa się *Tathāgata* (jednakowo w jęz. *pāli* i w sanskrycie). Tego terminu używa i mahajana. Co oznacza ten termin? Zwyczajnie dzieli się to złożenie na *tathā* (tak, w ten sposób) + *āgata* (ten, który przyszedł) lub na *tathā* + *gata* (ten, który tak przyszedł). Różnie ten wyraz — jak mówią indyjniści — tajemniczy, tłumaczą. Ale czy by nie można i tak rozumieć, że ten wyraz jest skrótem: z sanskryckiego *tathatā-āgata*, z palijskiego *tathatta-āgata* *Tathāgata*, ten, który przyszedł od takości, rzeczywistości (*tathatā*), czyli po prostu ten, który przyszedł (jest wysłany) od Bytu Najwyższego. Wyraz *Tathāgata* może być podobnym skrótem z *tathatā-āgata* jak wyraz *sarvāstivādin* — mówi się — jest złożeniem z *sarva-asti-vādin*, a właściwie jest skrótem z *sarvadā-asti-vādin*.

Są to tylko przypuszczenia oparte na nieświadomości hinajany. Hinajana nie ma wykończonej nauki o bycie absolutnym. Unika metafizyki, jest cała zwrócona do rzeczy praktycznych, do wyzwolenia z sansary i to jak najrychlej. Jej ideałem jest taki święty (*arhat* lub dłuższy temat *arhant*), którego ten żywot jest już ostatni, który się już nigdy i nigdzie nie odrodzi, lecz z tego żywota przejdzie do nirwany. W mahajanie prawdziwą nirwaną (*nirvāṇa*) jest byt absolutny metafizyczny. Więc może i w hinajanie pojmowano nirwanę jako byt absolutny? Wiadomo, że cały buddyzm nie przyjmuje substancji w rzeczach fizycznych i substancji duszy. Wszystkie zjawiska fizyczne i psychiczne sprowadza do przelotnych elementów, dharm (*dharma*, w tym znaczeniu przepisujemy ten wyraz przez małe d), które powstają w zależności jedne od drugich, są uwarunkowane jedne przez drugie. W systemach hinajany te ostateczne elementy, dharmy, są rzeczywiste, w mahajanie — według wyższej prawdy — są nierzeczywiste. Ale systemy hinajanijskie oprócz dharm empirycznych, przyczynowo uwarunkowanych, kontyngentnych, mówią także o dharmach przyczynowo nieuwarunkowanych, niekontyngentnych. Wśród systemów hinajany mamy wprawdzie taki system (sautrantikowie, *sautrāntika*), który uważa te dharmy przyczynowo nie-

uwarunkowane za nazwy tylko, którym nie odpowiada rzeczywistość; większość jednak systemów hinajanistycznych uważa dharmy przyczynowo nieuwarunkowane za istniejące a parte rei. Niektóre systemy hinajany przyjmują więcej takich dharm niekontyngentnych (np. nirwana, przestrzeń,...), inne przyjmują jedną tylko dharwę niekontyngentną, którą wtedy jest *nirvāna*. Więc może nirwana przynajmniej tych systemów hinajanistycznych, które przyjmują jedną tylko dharwę niekontyngentną, jest bytem metafizycznym absolutnym? Przecież o nirwanie tak się np. wyraża kanon palijski (na którym się zasadniczo opiera jedynie żywotna dzisiaj szkoła, sekta hinajanistyczna therawadinów, *theravādin*) w Udāna, 8, 1—4, że nirwana nie ma początku, powstawania i przemijania, że jest nienarodzona (*ajāta*), niepowstała (*abhūta*), nieuczyniona (*akata*), nieuwarunkowana przyczynowo (*asaṃkhata*). Ale i tak nie możemy z pewnością twierdzić, że w tych systemach hinajany, w których się przyjmuje jedną tylko dharwę niekontyngentną, nirwanę, że ta nirwana jest bytem metafizycznym absolutnym. W każdym razie tej nirwany nie uważa się za przyczynę świata i nie uosabia się jej. A świat w hinajanie jest rzeczywisty.

W hinajanie mamy wiele niedopowiedzeń. Ale właśnie te niedopowiedzenia powinny nas wstrzymywać od tego, byśmy do niej pochopnie nie odnosili terminu „ateistyczny” w całym tego słowa znaczeniu.

Dla systemu klasycznej Sankhji, żeby jej nie uważać w całej pełni za ateistyczną, nie pozostaje nic, jak chyba tylko to, że również przyjmuje odwieczne Prawo moralne. W klasycznej Sankhji, na wskroś dualistycznej, przyjmującej dwa odrębne pierwiastki istniejące odwiecznie, nie pochodzące od nikogo, *purusa* i *prakṛti*, ducha (tj. dusze) i pierwotną materię, nie ma miejsca na byt absolutny metafizyczny. W zasadniczym jej tekście (*Sāṃkhyakārikā*) nie ma mowy o *īśvara*. Jeśli się o nim wspomina i przypieca się go do systemu (oczywiście w sensie tzw. teistycznym), to tylko u niektórych komentatorów. Ale od Sankhji klasycznej nie należy się tego domagać, by nauczała o *īśvara*. Jest ona raczej pewną metodą wyzwolenia niż systemem filozoficznym w naszym rozumieniu, uwzględniającym wszystkie zagadnienia. Od systemu gimnastycznego Müllera też się nie domagamy, by nas uczył o Bogu.

Sankhja zaś nieklasyczna (jaką spotykamy w Bhagawadgicie) jest pomieszana z pojęciami Wedanty (i *purusa*, i *prakṛti* wychodzą z jednego pierwiastka, bytu absolutnego) — i w takiej nieklasycznej Sankhji przyjmuje się *īśwarę* (w sensie panenteistycznym).

\*

Z całego naszego rozważania o systemach indyjskich to wynika: Jeśli się do systemów indyjskich stosuje terminy „teistyczny”, „ateistyczny”, należy o tym pamiętać, co my rozumiemy przez te terminy, by nie wpro-

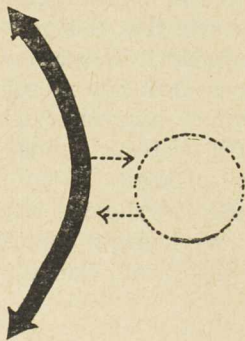
wadzać nieporozumień. U nas termin „teistyczny” znaczy tyle, co przyjmujący Boga w naszym rozumieniu, a „ateistyczny” — nie przyjmujący Boga w naszym pojmowaniu.

Najlepiej byłoby nie stosować tych terminów do systemów indyjskich *kriyāvādin*, lecz tylko do systemów *akriyāvādin*. O systemach *kriyāvādin* należałoby mówić, że jedne z nich przyjmują *īśvara*, są *seśvara*, inne nie przyjmują *īśvara*, są *niriśvara*. Te terminy (*seśvara*, *niriśvara*) można opisać w językach Zachodu, np. po polsku *seśvara* oddać: przyjmujący *Īswarę*, *niriśvara*: nie przyjmujący *Īswary*, oraz wytłumaczyć, co i w jakim sensie rozumiano w Indiach przez *īśvara*. Jeśli chcemy dać pojęcie, co dany system nauczał o tym, co my nazywamy Bogiem, należy przy każdym systemie wyszczególnić, co z tego, co my nazywamy Bogiem, przyjmowano w danym systemie.

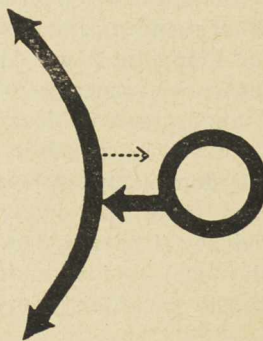
Z całości naszego rozważania widać, że takiemu pojmowaniu Boga, jakie my mamy, żaden system indyjski w całej pełni nie odpowiada. Pojmowanie Boga jest w jednych systemach indyjskich więcej zbliżone do naszego pojmowania, w innych mniej. Ale w każdym systemie *kriyāvādin* znajdziemy jakiś element, który odpowiada temu, co my nazywamy Bogiem. Nie można więc mówić — jak się to często słyszy — że systemy indyjskie to wszystkie systemy ateistyczne, że nie ma w nich niczego, o co by można zahaczyć, że jest niemożliwy z nimi dialog.

Dla ilustracji stosunku bytu absolutnego i świata w omawianych ważniejszych systemach podajemy następujący wykres:

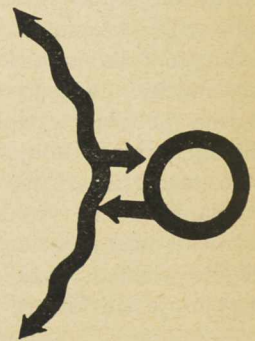
I  
W systemie buddyzmu  
mahajanistycznego Na-  
gardżuny



II  
W systemie filozofii  
chrześcijańskiej



III  
W systemach indyjskich  
panenteistycznych



hiperbola = byt absolutny rzeczywisty  
hiperbola falista = byt absolutny zmieniony  
rzeczywiście  
koło linią ciągłą, grubą = świat rzeczywisty

koło linią przerywaną, cienką = świat nie-  
rzeczywisty  
strzałka linią ciągłą, grubą = *relatio realis*  
strzałka linią przerywaną, cienką = *relatio*  
*rationalis*