

**TOKARZ** FRANCISZEK – badacz filozofii ind. i chiń., ur. 5 II 1897 we Wronowicach k. Nowego Sącza, zm. ok. 3 VII 1973 w Krakowie.

W 1912 wstąpił do zakonu jezuitów, w 1918 ukończył gimnazjum jezuickie w Chyrowie. W latach 1918–1921 studiował filozofię i psychologię w kolegium jezuickim w Krakowie, a w latach 1921–1925 teologię dogmatyczną. W 1924 przyjął święcenia kapłańskie. W 1925 w Kolegium Jezuickim w Krakowie (dziś: Fakultet Filozoficzny i Teologiczny O.O. Jezuitów) otrzymał doktorat z filozofii (na podstawie prac: *De nostro procedendi modo in generali inquisitione critica, Quomodo manifesta nobis fiat absoluta necessitas principii causalitatis* oraz *Przyczyna sprawcza zjawisk spirytystycznych*) i z teologii (*Nauka świętego Tomasza z Akwinu o doskonałości chrześcijańskiej* i *System św. Tomasza z Akwinu*). W latach 1927–1928 odbył w Chyrowie tzw. trzecią probację, ale z woli przełożonych nie złożył ślubów wieczystych. W latach 1925–1934 uczył łaciny i greki w szkołach jezuickich (w Starejwsi, Wilnie, Krakowie i Lwowie).

W 1922 zainteresował się filozofią ind., czego wyrazem był referat *Źródło i cel zakonności chrześcijańskiej w porównaniu z buddyjską* (w rpsie), wygłoszony w zakonie w Chyrowie w 1923. W Wilnie od 1928 przez jeden trymestr studiował filologię klasyczną oraz uczęszczał na seminarium indoeuropeistyczne z sanskrytem W. Otrębskiego na Uniwersytecie Stefana Batorego. Bezskutecznie starał się o zgodę przełożonych na studia indianistyczne, potem na wyjazd na misje do Indii. Sanskrytu oraz palijskiego uczył się prywatnie u H. Willman-Grabowskiej w Krakowie (1929, 1931–1933), a także jako wolny słuchacz E. Słuszkiewicza (1930–1931) i S. Stasiaka (1933–1934) we Lwowie. W 1934 za radą przełożonych opuścił zakon jezuitów i udał się do Lwowa, by studiować filologię ind. na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Aby mieć środki utrzymania, został przez abpa J. T. Teodorowicza przyjęty w poczet kapłanów archidiecezji ormiańskiej lwowskiej (katolickiej) i otrzymał funkcję administratora parafii w Brzeżanach (woj. tarnopolskie). Pod koniec 1938 opuścił Lwów i przeniósł się na UJ; został też zwolniony z funkcji administratora parafii i „powierzony uwadze innych diecezji”. Zamieszkiwał w diecezjach: krakowskiej (1938–1939), kieleckiej (1939–1945), a od 1946 do końca życia przy parafii św. Szczepana w Krakowie, ale nie przyjmował żadnych funkcji diecezjalnych, do końca

życia uważał się za kapłana archidiecezji ormiańskiej lwowskiej, który od 1940 pozbawiony był kontaktu ze swym biskupem.

Dokończył studia indianistyczne w Krakowie, w 1939 otrzymał stopień magistra filozofii w zakresie orientalistyki (*Poznanie wyzwajające w Upaniszadach*). W czasie wojny pozostawał w kontakcie z Willman-Grabowską. Pracę nad rozprawą doktorską (*Mistyczne uświadomienie absolutu podług Upaniszad*) ukończył w 1942, tytuł doktora indianistyki otrzymał na UJ w 1945; od 1942 pracował nad rozprawą habilitacyjną z filozofii ind. (*Wyzwolenie (mokṣa) według Sākhya-kārikā i komentarza Gauapādy*). W 1946 otworzył przewód habilitacyjny na UJ i do 1952 starał się bezskutecznie o odbycie kolokwium habilitacyjnego (stawiano mu kolejne przeszkody formalne). Nigdy też nie otrzymał, pomimo wcześniejszych obietnic, zajęć zleconych z filozofii ind. na UJ.

W 1947 rozpoczął studia w Institut Français de Pologne (prowadzonym przez Uniwersytet Paryski Sorbony), a po jego likwidacji w 1949 – na Wydziale Humanistycznym UJ, gdzie w 1952 uzyskał 2 dodatkowe magisteria: z romanistyki (*Contribution de la «Revue de Deux Mondes» à l'introduction de l'indianisme*) i z anglistyki (*Thomas Paine's System of Religion*). W dalszym ciągu prowadził badania filozofii ind., a po 1955 także chiń. Ze względu na tę ostatnią zdecydował sam nauczyć się klasycznego języka chiń. (wenyan), korzystając z podręcznika E. Haenisch, dzięki czemu był w stanie czytać teksty Konfucjusza i Laozi'ego.

W 1954 (zaproszony przez J. Kalinowskiego, dziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL) został zatrudniony na KUL. Do emerytury (1968) co miesiąc, a do śmierci nieregularnie dojeżdżał do Lublina z Krakowa; w pociągu toczył częste dyskusje z K. Wojtyłą (ślady tych dyskusji o filozofii ind. można znaleźć w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* (72) czy w *Przekroczyć próg nadziei*, nieco mniej ewidentne w książce *Osoba i czyn*). W KUL habilitował się w 1957 na podstawie wcześniejszej rozprawy. Jako docent prowadził wykłady z historii filozofii ind., lektorat sanskrytu, zajęcia typu seminaryjnego, po 1963 także fakultatywne zajęcia z filozofii chiń. Zapoczątkował w ten sposób na Wydziale Filozoficznym KUL, kontynuowane do dziś, regularne zajęcia z filozofii orientalnych – pierwsze takie wykłady w Polsce, w ówczesnych czasach rzadkość także w świecie (poza niektórymi

instytutami orientalistycznymi). Zapoczątkowane przezeń regularne wykłady w KUL ustaliły wzór dla wielu uniwersytetów (realizowany po 1990). Jego następcą na KUL od 1973 został L. Cyboran.

Był członkiem czynnym Polskiego Tow. Orientalistycznego (od 1947), członkiem-korespondentem Wydziału Filozoficznego Tow. Naukowego KUL (od 1955), członkiem Komisji Orientalistycznej oddziału PAN w Krakowie (od 1959). Prawdopodobnie tylko raz był zagranicą – w 1957 w Wiedniu, gdzie spotykał się z E. Frauwallnerem.

Za życia wydał dwie prace: *Teizm czy ateizm w Sāṃkhya-kārikā* (Kr 1949) oraz *Problem duszy w systemach indyjskich* (Kr 1960), a także 24 artykuły i sprawozdania (w tym 3 z filozofii chiń., 2 ogólnoorientalistyczne). Bezskutecznie poszukiwał wydawcy swych obszernych prac z filozofii chiń. Planował wydanie swych drobnych prac z filozofii ind. w serii tematycznych tomików *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*; zmarł w trakcie przygotowywania do druku trzech pierwszych części; zostały one wydane przez Tow. Naukowe KUL łącznie pt. *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane* (I, Lb 1974, 1990<sup>2</sup> – wyd. popr.); pozostałe dostępne w 1984 artykuły oraz rozprawę habilitacyjną wydano jako t. II (Lb 1985). Jego spuściznę uporządkowaną wstępnie przez ks. Z. Krzystyniaka z parafii św. Szczepana przekazano na KUL w 1987. Część rpsów pozostaje dotąd nieprzebadana; znajdują się one w Zakładzie Historii Filozofii KUL.

BADANIE FILOZOFII INDYJSKIEJ I CHIŃSKIEJ. Pierwsze prace T. dotyczyły filozofii zach. (Tomasz z Akwinu, myśliciele jezuitów: K. Antoniewicz i J. Berchmans, Jan Chryzostom). Podkreślał, że studia u jezuitów dały mu doskonały warsztat – krytyczne podejście do badanego przedmiotu, doskonałą metodę scholastyczną, którą później z powodzeniem stosował do analizy trudnych tekstów orientalnych (np. relacji bytu do niebytu w hymnie *Nāsādīya* z *R̥gvedy*, czy w rozdz. I *Daodejing* Laozi’ego). W badaniach zawsze podkreślał dyscyplinę i wkład solidnej pracy, zwł. filologicznej. Wzorem mędrców Wschodu naukę na pamięć uznawał za podstawę głębszego zrozumienia tekstu.

T. nie miał bezpośredniego dostępu do wielu źródeł, ale zawsze pracował nad oryginałem dzieła – czy to ind., czy chiń., nawet jeśli były to tylko frg. zawarte w przypisach jakiegoś opracowania. Niejednokrotnie miał do

dyspozycji tylko przepisany własnoręcznie tekst oryginalny, czasem jeszcze do niego komentarz lub przekład zach. Posługując się słownikiem i gramatyką, dochodził często do oryginalnych wniosków.

Musiał walczyć z uprzedzeniami pod adresem filozofii ind. (zwł. wtedy, gdy bezskutecznie starał się o habilitację). Przekonywał Z. Klemensiewicza, że filozofia ind. istnieje – pomimo braku odrębnego terminu w sanskrycie i uznania jej w Indiach za odrębną dziedzinę wiedzy. Dla odparcia stereotypów neokantowskich W. Heinricha przygotował artykuł: *Próby Upaniszad określenia nieokreślonego absolutu jako bytu, świadomości i szczęśliwości* (streszczenie w: SPAU (1949) nr 3, 93–94; później opublikowany pt. *Saccidānanda*); w odpowiedzi na zarzuty ze strony jezuitów napisał *Quelques énonciations oupanichadiques sur l'être absolu comparées avec celles de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin* (RThom 49 (1949) nr 3, 581–586; *Absolut w Upaniszadach i u św. Tomasza*, Znak 5 (1950), 27–32) oraz *Poznawalność bytu absolutnego w systemie Wedanty. Kwestia ogólna* (PP 67 (1950) nr 7–8, 100–106). Jako reakcję na błędne jego zdaniem tłumaczenia S. Schayera i W. Szajana hymnu *Nāsādīya* (*Rgveda*, 10, 129) napisał w 1957 artykuł *Interpretacja hymnu Rigwedy (X, 129) o początku wszechświata* (ZNKUL 13 (1970) nr 1, 27–34; uzupełniony przedr. w: Zeszyty Studenckiego Koła Orientalistycznego w Lublinie (1983) z. 20, 3–12, 20).

Gdy zajął się filozofią chiń., odpowiadał na analogiczne zarzuty dotyczące tej filozofii, np. przeciwstawiał się koncepcjom części pol. sinologów, a także Schayera, że czegoś takiego jak „filozofia chiń.” nigdy nie było. W pracy *Objaśnienie i przekład „Tao-têh-king”* (rps; streszczenie pt. *Interpretacja Tao-Têh-king, rozdz. I.*, STNKUL 15 (1965), 52) argumentował przeciw tezie tłumaczy dzieła Czuang-tsy *Nan-hua-czên-king. Prawdziwa księga południowego kwiatu* (tłum. W. Jabłoński [i in.], Wwa 1963), że taoizm to w zasadzie materializm.

Przez całe życie pracował nad „Podręcznikiem historii filozofii indyjskiej porównanej z filozofią zachodnią” (przeciwstawiał się stosowaniu zwrotu „filozofia hinduska”), ale gdy zdał sobie sprawę, że nie uda mu się dokończyć dzieła, zaczął publikować napisane już części. Z cyklu „Najważniejsze wiadomości o systemach bramińskich w formie pytań i odpowiedzi” ukazała się część dotycząca systemów nyāya-vaiśeṣika (*O logice*

*indyjskiej*, SF 14 (1970) nr 6, 95–102), a gotowa część poświęcona systemom sākhyā-yoga (planowana do opublikowania w części IV *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*) została wydrukowana w czasopiśmie studenckim wiele lat po jego śmierci (Zeszyty Studenckiego Koła Orientalistycznego w Lublinie (1981) z. 3, 2–11). Z cyklu „Systemy buddyzmu” ukazała się tylko część poświęcona systemom hīnayāny (w części III pt. *Tematy buddyjskie*, w: *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, Lb 1990<sup>2</sup>, II 126–133), a prawie gotowa część poświęcona systemom mahāyāny pozostaje w rpsach.

Mając przekonanie – zwł. po swych negatywnych doświadczeniach z habilitacją – że zainteresowanie tym, czym się zajmuje, jest niewielkie, wolał popularyzować tę filozofię podczas wykładów i w druku, niż publikować swe prace z pełnym aparatem naukowym. Uzyskawszy w 1960 dyplom ukończenia wyższego kursu języka esperanto, wygłaszał w tym języku referaty dotyczące filozofii ind. i chiń. w krakowskim Klubie Języka Esperanto: 3 z nich zachowały się w rpsach, jeden został opublikowany pt. *Ĉina filozofo Moh Tih kontraŭ la agresiva milito* (Espero Katolika 61 (1964) nr 3, 29–30; przedr. uzupełniony w: Forumilo (1983) nr 1, 7–8).

ZAGADNIENIA SZCZEGÓLWE. Badał pojmowanie Absolutu i Boga w różnych systemach myśli ind.; stosunek rzeczywistości absolutnej do rzeczywistości zjawiskowej (m.in. problem stworzenia świata, stosunku bytu do niebytu) oraz przejście ze świata do Absolutu (kwestia wyzwolenia). Jako „benigne interpretandus” był w stanie, dzięki dogłębnej analizie, znaleźć pewne rozumienie bytu absolutnego także w tych systemach, które uchodzą za ateistyczne (jak np. buddyjska śūnyavāda, doktryna pustki). Systemy te – choć odrzucają Īśvarę (Pana, Boga) – są systemami religijnymi (kriyāvādin). Z kolei rozumienie Īśvary w wielu systemach panenteistycznych lub panteistycznych dalekie jest od zach. rozumienia Boga jako jedynego bytu autonomicznego. Postulował nieużywanie terminu „ateistyczny” w odniesieniu do systemów odrzucających Īśvarę oraz ostrożne posługiwanie się terminem „teistyczny” w odniesieniu do systemów przyjmujących Īśvarę. Poza opublikowaną pracą *Problem duszy* oraz będącą jej dopełnieniem *Problem Boga w systemach (darśana) indyjskich* (rps), kwestię tę najpełniej ujmuje artykuł *W kwestii „teistycznych” i „ateistycznych” systemów indyjskich*, RF 15 (1967) z. 1, 73–88; wersja ang. w: *Folia Orientalia* 9 (1967), 131–150; wersja esperancka w

rpsie), uznawany przez T. za najważniejszą jego publikację z ind. filozofii.

Kwestii rozumienia bytu absolutnego w myśli chiń. poświęcił szczegółowe analizy stosunku Konfucjusza do pojęć metafizycznych (tian, dao, ming, guishen), a zwł. przekład (wraz z interpretacją) najstarszego tekstu taoistycznego – *Daodejing* Laozi’ego (w rpsie) – dziełko to uznał za najważniejszy (najbardziej zaawansowany metafizycznie) tekst filozoficzny okresu klasycznego chiń. filozofii.

Zajmował się kwestią etyki indywidualnej i społecznej. Badał jej aspekty w buddyzmie (cel zakonności buddyjskiej, Cztery szlachetne prawdy), *Bhagavadgīcie* (działanie bezinteresowne, dharma) i dżinizmie (w rpsie artykuł wraz z przekładem 6 ślubowań dżinijskich). W badaniach myśli chiń. poświęcił tej kwestii 2 artykuły dotyczące Mo Di, sporą część analiz dokonanych przy okazji przekładu *Daodejing* (*Tao-têh-king*, 3 redakcje tekstu, w sumie ok. 575 stron rpsu) oraz pracę *Konfucjusz i jego nauka na podstawie Lun-yü* (w mpsie). Analizując filozofię Konfucjusza (najważniejszego, bo najbardziej wpływowego filozofa chiń.), za nic wiążącą jego nauki etycznej uznał zhong shu, czyli wierność, sumiennność („pozytywne działanie na korzyść drugich, takie, jakiego by sobie człowiek życzył ze strony drugich”). Uważał, że dla jego etyki – zarówno indywidualnej, jak i państwowej – istotne jest to, iż jest etyką ogólnoludzką, na którą zgodzi się każdy uczciwy człowiek bez względu na przekonania religijne (*Ogólny rzut oka na filozofię chińską*, 1963, rps).

Mniej uwagi poświęcił kwestiom teoriopoznawczym, przy czym zawsze rozważał je na pograniczu zagadnień metafizycznych: *Poznawalność bytu absolutnego w systemie wedanty*, RF 5 (1957) z. 4, 259–270; *Teoria poznania Dharmakīrtiego* – omówienie „indyjskiego Kanta”; *O logice indyjskiej (nyāya-vaśeṣika)* – kwestie ontologii i kategorii rzeczywistości (w rpsie pozostaje przekład *Tarkasamgrahy* Annambhaṭṭy – traktatu będącego podstawą tego opracowania).

ISTOTA FILOZOFII INDYJSKIEJ I CHIŃSKIEJ. Badając konkretne systemy, T. rozważał nie tylko, czym jest dana filozofia, jakie podejmuje kwestie i jakie głosi tezy, ale najpierw, czy ona w ogóle jest. „Zanim przystąpi się do badania istoty jakiejś rzeczy (quid sit), należy najpierw zbadać, czy ta rzecz istnieje (an sit). Czy istnieje filozofia indyjska? [...] Należy tu wprowadzić znane rozróżnienie: „quoad id quod” i „quoad modum quo”. Quoad id quod, jeśli

chodzi o rzeczy, które są przedmiotem filozofii w naszym, europejskim rozumieniu, certa cognitio rerum per ultimas causas, to w tym znaczeniu istniała filozofia indyjska od najdawniejszych czasów. [...] Jeśli zaś chodzi [o] quoad modum quo, o sposób, w jaki w Indiach przystępowano do tego badania, to [...] najpierw Hindusi [...] nie przystępowali do tego badania z czystej ciekawości [...] lecz raczej źródłem filozofowania były cele praktyczne, zwł. wyzwolenie. W tym celu zastanawiano się nad naturą świata, nad pierwiastkami, z których ostatecznie świat się składa, by się tym pierwiastkom przeciwstawić, by się od tego świata wyzwolić. [...] Następnie trzeba pamiętać, że »w Indiach wszystko jest religią«, a więc i badania filozoficzne są powiązane z religią, są przesiąknięte religią. W badaniach filozoficznych sponuje się pewne dane wzięte z religii [...] i nad tymi danymi urząda się dociekania filozoficzne. Więc – ogólnie rzecz biorąc – filozofia indyjska była połączona z religią. Powiedzmy ściślej – z religiami, bo różne były religie w Indiach. [...] Gdy to wszystko zważymy, zrozumiemy, że w Indiach nie było jakiejś jednolitej filozofii, lecz różne systemy (darśana), nie było historii filozofii, tylko nauka o różnych systemach” (*Filozofia indyjska. Wstęp*, 1954, rps).

Podobnie twierdził o filozofii chiń.: „W Chinach nie było dawniej specjalnej gałęzi wiedzy, do której moglibyśmy odnieść nasze zachodnie pojęcie »filozofia«. W Chinach zastanawiano się nad tymi samymi prawdami, które u nas są przedmiotem filozofii, ale to zastanawianie się [...] było pomieszane z religią czy z innymi naukami. W Chinach uprawiano raczej mądrość życiową, praktyczną [...]. Panowało tam ogólne przekonanie, że prawdę znaleźli już mędrcy dalekiej starożytności; że nic [nam] nie pozostaje, jak [tylko] zwrócić się do tej starożytności i przyswoić jej zdobycze. Oczywiście, to uznawanie powagi mędrców starożytnych nie przeszkadzało filozofom chińskim przemyśleć na nowo przekazane prawdy, rozwijać je czy nawet odpowiednio po swojemu interpretować” (*Ogólny rzut oka na filozofię chińską*, 1963, rps).

FILOZOFIA PORÓWNAWCZA. T. szukał paralel pomiędzy myślą zach., ind. i chiń.: *Jedność rodzaju ludzkiego (jedność myślenia i jedność działania) w świetle filozofii Wschodu* (Przegląd Orientalistyczny (1963) nr 2, 133–138) oraz *Umysłowość Zachodu a umysłowość indyjska* (rps). Dokonał porównania

ind. koncepcji Absolutu (u Śakary) z koncepcją zach. (Tomasza z Akwinu) (*Quelques énonciations [...]*). We wstępie do planowanego tomu *Kwestii wybranych z filozofii chińskiej*, wykorzystując te same pojęcia (saccidānada – byt, świadomość, szczęśliwość) do analizy systemu filozofii chiń. (Konfucjusza), napisał: „U Konfucjusza nie mamy przedstawionego wyraźnie tego podkładu metafizycznego, nie spotykamy określenia bytu absolutnego w sobie [...]. Ale konsekwencja praktyczna jest taka, jakby wszystko wyszło od bytu absolutnego, było jego odbiciem i [miało] być do niego podobne. [...] Nawiązując do tej formuły upaniszadowej możemy tak krótko streścić myśl Konfucjusza wyrażoną w *Lun-yii*: Człowiek powinien mieć pewien dostatek, dobrobyt, którego dostarczenie jest zadaniem państwa. Mając ten dostatek, człowiek powinien w nim żyć rozumnie, mądrze, wedle dao (etyka indywidualna). A wtedy: szczęście będzie naturalnym tego wynikiem” (*Ad Lun-yü. Uwagi własne i refleksje przy czytaniu*, rps).

Uważał, że nowsza filozofia chiń. (po 960 po Chr.) jest równie ciekawa i ważna, jak badana przezeń filozofia klasyczna (może nawet ważniejsza, choć na Zachodzie słabo znana). Dokonując porównania myśli neokonfucjańskiej Zhu Xi i jego szkoły (zw. xing-li xue, co tłumaczył jako badanie „natury i rozumu”) z myślą Tomasza z Akwinu, obie nazwał „dualistycznym realizmem” (w przypadku Akwinaty chodzi o dualizm istoty i istnienia).

Poznawanie filozofii ind. i chiń. i jej popularyzację (używał liczby pojedynczej, świadomy, że właściwsza byłaby liczba mnoga, nierodząca fałszywych skojarzeń o istnieniu jednej filozofii Wschodu, chyba że jednej wraz z filozofią Zachodu, w znaczeniu: philosophia perennis) uznawał za ważny krok w kierunku znoszenia wzajemnych uprzedzeń międzywilizacyjnych, dialogu międzyreligijnego i przybliżenia pokoju światowego (artykuł o Mo Di, *Wstęp ogólny do filozofii chińskiej*).

ZNACZENIE FILOZOFII CHIŃSKIEJ. T. jest znany głównie jako badacz filozofii ind., tymczasem pod koniec życia stwierdzał: „Wzniosłe są prawdy wyrażone w *Upaniszadach* i *Bhagawadgicie*, ale trzeba je nieraz wprost wyławiać, bo tak są pomieszane w symbolizmem wedyckim, z bóstwami czy postaciami mitologicznymi, które nas rażą. Filozofia chińska wydaje mi się bardziej »filozoficzna«, bo się więcej opiera na rozumie, na prawach rządzących wszechświatem, względnie na intuicji naturalnej, a nie jest [wcale]



lub nie w takim stopniu, co indyjska, pomieszana z wierzeniami religijnymi, mitologią, nie suponuje nieudowodnionych rozumowo teorii (jak reinkarnacja). Jeśli przekazuje prawdy mędrców starożytności, to są to prawdy rozumowe, na które każdy może się zgodzić. [...]

Filozofia chińska wydaje mi się bardziej dla wszystkich praktyczna niż indyjska. Prawda, systemy indyjskie, przynajmniej w swym rozwiniętym stadium, są praktyczne, skierowane ostatecznie do wyzwolenia z reinkarnacji, jak cała moralność indyjska. [...] Ale taka podstawa praktyki moralnej nie wszystkim odpowiada, jak nie odpowiadała już dawnym, innym systemom indyjskim, które nazywamy ogólnie akrijawadinami (akriyāvādin) [...].

Konfucjusz, np. nie tylko nauczał, że dzieci mają szanować i kochać swoich rodziców, że należy być lojalnym wobec państwa..., ale przede wszystkim pobudzał swych uczniów do samoistnego myślenia, by uczeń sam wyrobił sobie to przekonanie, że to jest rzeczą rozumną i naturalną. [...]

Filozofia chińska jest bardziej demokratyczna niż indyjska. [...]

Najwyższa naturalna mądrość życiowa i naturalna mistyka to – moim, przynajmniej obecnie, zdaniem – nie Arystoteles czy *Upaniszady*, lecz *Tao-têh-king*. [...] Nieraz myślałem o tym, żeby zebrać prawdy, do których się doszło własnym rozumem i po wielu walkach i doświadczeniach życiowych, i podać je krótko, w prosty sposób człowiekowi, tj. wszystkim ludziom bez względu na ich rasę, narodowość, religię... Ku wielkiemu zdumieniu znajduję, że to już uczyniono w *Tao-tê-king*, tylko trzeba to dziełko należycie zrozumieć i tłumaczyć” (*Znaczenie dla nas filozofii chińskiej, zwł. w porównaniu z indyjską*, 1970, rps, 11–13). Nic dziwnego, że w Lublinie został zapamiętany jako ten, który zwykł mawiać, że „całe życie zmarnował na filozofię najpierw europejską, potem indyjską: to wszystko słoma, dopiero myśl chińska to jest prawdziwa głębia”.

Doniosłość badań T. nad filozofią ind. i chiń. w Polsce w drugiej poł. XX w. jest nie do przecenienia. Choć opinie badawcze T. bywały uznawane przez innych indologów za przestarzałe w świetle najnowszych badań światowych (np. krytyka rozprawy T. o zakonności buddyjskiej przez S. Stasiaka czy pracy magisterskiej o *Upaniszadach* przez S. Schayera), to nie zrażał się, szedł za własnym głębokim przekonaniem, wynikającym z badań źródłowych. Fakty i interpretacje przezeń ustalone stanowią istotny wkład do

nauki, a jego prace są nadal często cytowane. Fakt uruchomienia regularnego studium filozofii orientalnych na KUL, na Wydziale Filozofii, a nie przy okazji studiów filologicznych (orientalistycznych), miał kluczowe znaczenie dla późniejszego powstania analogicznych badań i wykładów w innych ośrodkach w Polsce.

K. Wójcik, *Zarys dziejów historii filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, RF 17 (1969) z. 1, 199–201; L. Cyboran, *Franciszek T.*, Summarium 2 (1973) nr 1, 376–378; tenże, *Życie i twórczość naukowa ks. docenta Franciszka T.*, RF 22 (1974) z. 1, 209–212; tenże, *Philosophical Sanskrit. Sanskrit in Philosophy Departments*, Indologica Taurinensia 3–4 (1975–1976), 165–168; M. S. Zięba, K. Śliwiński, *Zeszyt poświęcony ks. doc. Franciszkowi T. (1897–1973)*, Zeszyty Studenckiego Koła Orientalistycznego w Lublinie 20 (1983); S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lb 1998; M. S. Zięba, *Badania i wykłady z filozofii Wschodu (indyjskiej i chińskiej) w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, w: *Księga jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, Lb 2000, 147–158; T. Suchocki, *Życie i twórczość naukowa Leona Cyborana*, Studia Indologiczne 14 (2007), 78–104.

*Maciej St. Zięba*