

Indyjski schemat „celów człowieka” (*puruṣārtha*)

Problemy zaliczane w filozofii zachodniej do dziedziny „aksjologii”, w obrębie tradycji indyjskiej są omawiane przede wszystkim w kontekście schematu „celów człowieka” (*puruṣārtha*): *dharma*, *artha*, *kāma* (składające się na pierwotną „grupę trzech” [*trivarga*]) oraz *mokṣa* (dodana później). Analiza semantyczna pokazuje, iż pojęcia te (z wyjątkiem *mokṣa*) funkcjonują na trzech poziomach ogólności i są w intrygujący sposób z sobą związane. Dyskusje indyjskie toczą się przede wszystkim wokół właściwej hierarchii celów. Proponuje się różne hierarchie, ale na ogół panuje zgoda co do tego, że powinno się – w harmonijny sposób – dążyć do wszystkich celów z „grupy trzech”. *Mokṣa* natomiast znajduje się na zupełnie innym poziomie i w ten sposób zagraża równowadze całego systemu. Schemat „celów człowieka” jest rzadko stosowany bezpośrednio do konkretnych moralnych dylematów, niektóre jednak przykłady występują w literaturze sanskryckiej. Już w XX wieku Karl Potter zinterpretował „cele człowieka” jako „nastawienia”, co jest podejściem filozoficznie interesującym, ma jednak słabe poparcie w źródłach. W ostatnim czasie obserwuje się – ze strony zarówno indyjskich, jak i zachodnich myślicieli – próby dopasowania tradycyjnego schematu do zmienionych realiów nowoczesnego życia, które są ciekawe i obiecujące, lecz jak na razie nie zaowocowały nowym całościowym zastosowaniem schematu.

1. Wprowadzenie

Pytając o fundamentalne kategorie innych tradycji, kultur i cywilizacji należy zawsze uważać, żeby użycie własnych kategorii (do pewnego stopnia nieuniknione) nie przesłoniło oryginalności obcych źródeł. Pojęcie „wartości” z pewnością jest na tyle specyficznym wytworem tradycji zachodniej, że jego bezpośrednie zastosowanie w kontekście indyjskim byłoby ryzykowne. Skuteczna strategia w takich wypadkach polega na tym, żeby zrobić jakby krok wstecz: skupić się nie na samych pojęciach, lecz na problemach, z których one się wywodzą. Problemy mianowicie – o ile są rzeczywiste, a nie tylko „scholastyczne”, czyli wynikające z wewnętrznych sprzeczności pojedynczych tradycji filozoficznych – mają bardziej uniwersalny charakter niż pojęcia, które dana kultura wytwarza, żeby się z nimi uporać. Problemy z kolei zwykle składają się na większe całości, które jako takie często nie mają nazwy. Jeśli chodzi o „środowisko problemowe”, w którym rozwinęło się pojęcie „wartości”, to mamy tu do czynienia z zespołem zagadnień, którymi zajmują się w tradycji zachodniej między innymi etyka, teoria działania i aksjologia.

Filozofia indyjska ma przebogata literaturę, ale wymienione zagadnienia nie były szczególnie intensywnie omawiane¹. Owszem, istnieje wiele tekstów w normatywny sposób określających zasady, którymi człowiek powinien się w swoich decyzjach i działaniach kierować (dharmaśastry [*dharmaśāstra*]), lecz z punktu widzenia filozofii interesują nas raczej *refleksje nad* takimi zasadami. Są one stosunkowo rzadkie, a jeżeli się zdarzają, sprowadzają się z reguły do stosowania schematycznego zestawienia „celów człowieka” (puruszartha [*puruṣārtha*]). Istnieją dwie wersje tego schematu: krótsza obejmuje trzy elementy – kama (*kāma*), *artha*, *dharma*, dłuższa dodaje do nich jeszcze moksę (*mokṣa*) jako czwarty cel; mówi się zatem również o „grupie trzech” (trivarga [*trivarga*]) i „grupie czterech” (czaturvarga [*caturvarga*]). W niniejszym artykule skupimy się nie tyle na pojedynczych dyskusjach, w których ów schemat się pojawia, ile na samym schemacie. Oprócz szczegółowego opisu samej semantycznej struktury schematu będzie także poruszona kwestia, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – puruszarthi mogą być przydatnymi pojęciami we współczesnych dyskusjach o celach i istocie człowieka.

O ile mi wiadomo, brak na razie monografii na temat puruszarth, ale bardzo wartościowe analizy przedłożyli Biardeau, Malamoud i Halbfass²; pożyteczne są również publikacje A. Sharmy³.

Historyczny proces powstawania schematu celów człowieka prawdopodobnie już nie da się zrekonstruować na podstawie zachowanych tekstów. Najstarsze ślady znajdują się w tekstach z ok. III wieku p.n.e. Najważniejszym i bezspornym wynikiem podejścia historycznego jest to, że oryginalna wersja schematu mówiła o trzech celach, „grupa czterech” zaś jest młodsza⁴.

Zanim przejdziemy do omawiania schematu, parę słów o znaczeniu samego terminu *puruṣārtha*⁵. Jest to złożenie typu tatpurusza składające się z dwóch części: *puruṣa* („człowiek”)⁶ i *artha* („cel”). *Artha* nie oznacza „wartości” w ścisłym sensie,

¹ W swojej książeczce *Indian Philosophy of Value* (1968) Tähtinen próbuje wprowadzić udowodnić tezę: „Indian philosophy is a philosophy of value”. Jego wywody jednak są mało przekonujące, gdyż opierają się na wyjątkowo szerokim zastosowaniu terminu „wartości”.

² Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, Seghers, Paris 1972, s. 57–94; Malamoud, *On the rhetoric and semantics of puruṣārtha*, „Indian Sociology”, nr 15, 1981; Halbfass, *Menschsein und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas* [w:] Francis X. d'Sa & Roque Mesquita (ed.), *Hermeneutics of Encounter*, Gerold & Co., Wien 1994; oraz Halbfass, *Goals of Life: Observations on the Concept of Puruṣārtha* [w:] Ryutarō Tsuchida (ed.), *Harānandalaharī*, Wezler, Reinbek 2000.

³ Sharma, *The Puruṣārthas: A Study in Hindu Axiology*, Asian Studies Center, East Lansing 1982; *idem*, *The Puruṣārthas: An Axiological Exploration of Hinduism*, „The Journal of Religious Ethics” 27 (1999).

⁴ Zob. krótki szkic historyczny w: Halbfass, *Menschsein und Lebensziele*, *op.cit.*, s. 127 i n., oraz *idem*, *Goals of Life*, *op.cit.*, s. 111 i n.

⁵ Specyficzne zastosowanie tego terminu, które tu nie będzie uwzględnione, znajdujemy w rytualistycznej literaturze mimansy (*mīmāṃsā*). Puruszarthę, czyli to, co w danym rytuale ofiarnym służy człowiekowi (czyli ofiarnikowi), przeciwstawia się tam „celowi rytualnemu” (*kratvartha*), czyli temu, co służy samej ofierze. Por. Heesterman, *Puruṣārtha. Ein religions-hermeneutischer Versuch* [w:] *Hermeneutics of Encounter*, *op.cit.*, s. 137–151.

⁶ W filozofii sankhjijskiej słowo *puruṣa* nie oznacza człowieka w całości, lecz indywidualną zasadę świadomości, cały schemat nabiera więc w tym kontekście innego znaczenia; zob. Schokhin, *Sāṃkhya on the ends of man (puruṣārtha)*, „Studien zur Indologie und Iranistik”, nr 21, 1997, s. 193–205.

ale jeśli cel jest z definicji czymś wartościowym, służącym do orientacji w życiu, to można się zgodzić ze sformułowaniem Halbfassa, który określa *puruṣārthy* jako „human goals, values and modes of orientation”⁷.

2. Znaczenie elementów i struktura schematu

Tradycyjna kolejność elementów czaturwargi to: *dharma*, *artha*, *kama*, *moksha*⁸, i tak będą one tutaj przedstawione.

Podstawowa trudność przy omawianiu pojedynczych celów polega na tym, iż mamy do czynienia z terminami wieloznacznymi, które nawet w kontekście naszego schematu nie są używane w sposób jednolity. Zwrócili na to uwagę szczególnie Biarreau, Malamoud i Sharma, choć ich analizy różnych znaczeń nie pokrywają się całkowicie. Czasem można mówić o znaczeniach szerszych i węższych, jednak, jak zobaczymy, niekiedy w ogóle trudno dostrzec kontinuum znaczeniowe. Niniejsze zestawienia nie mają na celu zgromadzenia wszystkich znaczeń odpowiednich słów, lecz jedynie te, które są istotne w kontekście *puruṣārth*. Co za tym idzie, sposób ich przedstawienia będzie nie semantyczno-historyczny, ale ukierunkowany na tenże kontekst.

2.1. Dharma

Słowo *dharma* należy do fundamentalnych pojęć kultury indyjskiej i całkowite omówienie różnych jego znaczeń wymagałoby osobnej monografii⁹. Nawet w obrębie dyskusji na temat celów człowieka mamy do czynienia z różnymi aspektami.

W podstawowym znaczeniu *dharma* oznacza całość norm, które obowiązują członków społeczeństwa Arjów, czyli przede wszystkim przedstawicieli pierwszych trzech stanów – braminów, kszatrijów oraz wajsjów, a do pewnego stopnia również śudrów¹⁰. Teoretycznie wszystkie te normy – które obejmują nie tylko sferę religijną w zachodnim sensie, lecz także całe życie społeczne – mają swoje podłoże w wedzie, w rzeczywistości jednak są one skodyfikowane i dyskutowane przede wszystkim w późniejszej literaturze: w *dharmasutrach* i *dharmasāstrach*.

W ramach *dharmy* ogólnej każdy człowiek ma swoją własną *dharma* (*svadharma*), czyli swoje specyficzne, konkretne obowiązki, które wynikają z jego pozycji w społeczeństwie, z wieku, płci itd.

⁷ Halbfass, *Menschsein und Lebensziele*, *op.cit.*, s. 115.

⁸ Ciekawe obserwacje co do kolejności celów zarówno w literaturze źródłowej, jak i u badaczy współczesnych znajdują się w: Sharma, *The Puruṣārthas: A Study in Hindu Axiology*, *op.cit.*, s. 20–26.

⁹ Niestety, standardowej monografii jeszcze nie ma. Tym bardziej przydatny jest zbiór artykułów w podwójnym zeszycie tematycznym „Journal of Indian Philosophy”, t. 32, nr 5–6, 2004.

¹⁰ Zob. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, State Univ. of New York Press, Albany 1988, rozdz. 13.

Norma (i w szerszym, i w węższym znaczeniu) może być celem dla człowieka w tym sensie, że dąży on do jej wypełnienia. Dharma jednak jest również celem w inny sposób: słowo *dharma* oznacza bowiem również całość zasług karmicznych, które człowiek nagromadził przez czyny zgodne z normą dharmiczną. Im większa dharma w tym sensie, tym lepszy los człowieka po śmierci. Myśląc w kategoriach zachodnich, wydaje się, iż chodzi tu o dwa różne znaczenia, a używanie tego samego słowa jest jedynie wynikiem metonimii (dharma-zasługa wynika z działania zgodnie z dharma-normą). Hacker¹¹ wskazał jednakże na fakt, iż dharmę pojmuje się jako swego rodzaju substancję, która – będąc zawsze obecna – jest urzeczywistniana w odpowiednich działaniach i wtedy łączy się z substancją sprawcy; zgodnie z tą logiką jedność znaczeniowa byłaby zatem zachowana. Niezależnie od tego zagadnienia trzeba podkreślić, iż znaczenie „całość zasług karmicznych” – choć w literaturze naukowej często pomijane albo traktowane pobieżnie – w konkretnych tekstach nie rzadko stoi na pierwszym miejscu (zob. cytat z *Daśakumaracaritry* podany niżej).

Należy jeszcze dodać aspekt pojęcia dharmy, który co prawda wykracza poza ramy samych celów człowieka, ale jest ważny jako tło norm dharmicznych. Otóż uważa się dharmę nie tylko za całość norm porządkujących ludzkie społeczeństwo, lecz – znacznie szerzej – za porządek kosmiczny, tak że owe normy jawią się jako podzbiór obiektywnie obowiązujących praw kosmosu. Z tego wynika, że również wszelkie konsekwencje za życia i po śmierci, które wynikają z przestrzegania lub nieprzestrzegania tych norm, następują w sposób automatyczny i nieubłagalny.

2.2. Artha

Jako cel człowieka artha oznacza wszelkie szeroko pojęte „posiadłości”. *Kamasutra* (I 2.9) wymienia następujące przykłady: wiedza, ziemia, złoto, bydło, zboże, towary, narzędzia, przyjaciele¹². W węższym sensie artha to specyficznie majątek materialny: bogactwo. Ale słowo to ma jeszcze jedno znaczenie, które w naszym kontekście jest istotne: oznacza właśnie „cel”, jak w złożeniu *puruṣārtha*.

2.3. Kama

Znaczenie słowa *kāma* w kontekście *puruṣārth* to przede wszystkim „przyjemność zmysłowa”, szczególnie przyjemność seksualna, która jest uważana za największą,

¹¹ Hacker, *Dharma im Hinduismus*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”, nr 49, 1968, s. 102–104.

¹² *Vidyā, bhūmi, hiraṇya, paśu, dhānya, bhāṇḍa, upaskara, mitra*. – Jestem wdzięczny p. dr Olenie Łuczyszynie za to, iż w dyskusji po referacie na krakowskiej konferencji „Problematyka wartości w filozofii i kulturze Wschodu”, 25–26 września 2009 (na której została ogłoszona wstępna wersja niniejszej pracy) zwróciła moją uwagę na fakt, że pojawienie się przyjaciół w tym zestawieniu może dziwić. Prawdopodobnie należy tutaj myśleć nie w kategoriach osobistych, lecz politycznych, czyli z perspektywy władcy, któremu „przyjaciele” albo raczej „sojusznicy” są niezbędni do skutecznego uprawiania polityki (zob. np. *Arthaśāstra* I 1.9, gdzie przyjaciele [*mitra*] pojawiają się również obok złota i ziemi).

a zatem paradygmatyczną uciechę. Pierwotnie to słowo oznacza jednak pragnienie, pożądanie, wtórnie również „przedmiot pożądania” (stąd prawdopodobnie przejście do „przyjemności”).

2.4. Poziomy semantyczne

Przedstawione znaczenia pojęć kluczowych dają się uporządkować według trzech poziomów semantycznych¹³, tak jak w następującej tabelce:

	I Poziom wyższy	II Cel ogólny	III Cel konkretny/ paradygmatyczny
Dharma	porządek kosmiczny	a) porządek społeczno-religijny według wed b) wynikające z niego obowiązki c) całość zasług karmicznych	obowiązki osobiste
Artha	cel	posiadłości	bogactwo
Kama	pragnienie	przyjemność	przyjemność seksualna

Centralne miejsce zajmuje kolumna II, w której figurują cele jako ogólne orientacje życiowe. Stąd kolejne znaczenia słów: *dharmā*, *artha* i *kāma* mogą także – metonimicznie – oznaczać sfery i sposoby życia, w których odpowiedni cel dominuje¹⁴. Kolumna trzecia to w zasadzie jedynie konkretyzacja lub paradygmatyczna egzemplifikacja ogólnie sformułowanych celów z kolumny drugiej.

Szczególnie ciekawe z punktu widzenia strukturalnego są znaczenia podane w kolumnie I, na co położył nacisk Malamoud; one bowiem, każde na swój specyficzny sposób, obejmują całą trójkę: wszystkie *puruṣārthy* są częścią wielkiego kosmicznego porządku. Wszystkie są również, rzecz jasna, celami. Wreszcie wszystkie są podszyte pragnieniem. To ostatnie wynika bezpośrednio z fundamentalnej zasady psychologii indyjskiej: żadne działanie bez pragnienia¹⁵. W samej *Manusmryti* (= *Mānavadharmasāstra*), w której wszak dominuje dharmocentryczny punkt widzenia, czytamy:

Choć niesławnie żyć pragnieniem,
To na świecie nic nie bywa
Całkiem wolne od pragnienia.
Nawet Wedę i działanie
Tam wskazane praktykuje,

¹³ Sam model trójpoziomowy przyjmuję od Malamouda (*op.cit.*), odbiegając jednak w niektórych konkretnych punktach od jego analiz.

¹⁴ Na przykład *arthe* (jak również i *dharmę*) w *Kamasutrze* definiuje się jako pewną czynność: „zdobywanie [wymienionych w przyp. 8 przedmiotów] i powiększanie tego, co zdobyte” (*arjanam arjitasya vivardhana*).

¹⁵ Zob. Biarreau, *op.cit.*, s. 98–101.

Kto pragnienie ma po temu. [...]
 Nigdy bowiem na tym świecie
 Nie obaczysz, by nie pragnąc,
 Kto czyn jaki podejmował.
 Jeśli ktoś coś czyni, przecie
 To dlatego, że to właśnie
 Pragnącego jest życzeniem¹⁶.

W ten intrygujący sposób wszystkie puruszarthę przedstawionej trójki – choć w różnym sensie – obejmują pozostałe dwa cele i są równocześnie przez nie objęte. Wskazuje to na gęstą i złożoną wewnętrzną strukturę triwargi, której będziemy się bliżej przyglądać za chwilę.

2.5. Moksza

Jak wspomniano wyżej, pojęcie mokszy dodano do triwargi w późniejszym okresie. Rzeczywiście różni się zasadniczo od pozostałych celów, do czego wrócimy przy okazji omówienia czaturwargi. Jeśli chodzi o znaczenie słowa *mokṣa*, to brakuje mu tej wielopoziomowości, którą obserwowaliśmy u pierwszych trzech celów. Oznacza ono tylko i wyłącznie „wyzwolenie”, przy czym trzeba podkreślić, iż jest to całkowite i ostateczne wyzwolenie z samego kołowrotu narodzin i śmierci (*sansara* [*samsāra*]). Pobyt w niebie (*svarga*) natomiast, który uważa się za osiągalny przez samo świeckie życie zgodnie z *dharma*ṃ, chociaż przez wielu bardzo pożądaną, jest zawsze tylko tymczasowy; nie jest zatem prawdziwym wyzwoleniem i w żadnym wypadku nie należy go mylić z mokszą.

3. Refleksje nad puruszarthami – indyjskie i zachodnie

Byłoby błędem upatrywać w trzech/czterech puruszarthach gotowej doktryny. Raczej mamy do czynienia ze swego rodzaju ramami refleksji antropologicznej i aksjologicznej o statusie quasi-kanonicznym. Przy ich użyciu można sformułować skrajnie odmienne poglądy, i takie rzeczywiście znajdują się w tradycji indyjskiej. Ponieważ sam schemat (w wersji trój- albo czteroczłonowej) jest uważany za wyczerpujące zestawienie potencjalnych celów życiowych i w tym sensie służy jako niekwestionowany punkt wyjścia, indyjska dyskusja skupia się na zagadnieniu oceny i wzajemnych relacji poszczególnych celów. Tutaj sensowny jest podział na te koncepcje, które całkowicie odrzucają pewne cele, i te, które różnią się jedynie ich oceną.

¹⁶ *kāmātmātā na praśastā na caivehāsty akāmatā /
 kāmyo hi vedādhigamaḥ karmayogaś ca vaidikaḥ //II 2//[...]
 akāmasya kriyā kā cid dṛśyate neha karhi cit /
 yad yad dhi kurute kiṃ cit tat tat kāmasya ceṣṭitam //II 4//* (przekł. M.Ch. Byrski [MS 1985]).

Jeśli chodzi o pierwszą grupę, brakuje zachowanych kompletnych tekstów, można się więc jedynie oprzeć na wzmiankach i cytatach u autorów o innych poglądach. Jedyńm bezdyskusyjnym przedstawicielem tej grupy zdają się materialści, którzy uważali (jak czytamy w niektórych źródłach), iż „tylko kama jest jedyną *puruṣārthā*”¹⁷. Ponieważ w praktyce trudno o ziemskie przyjemności bez żadnych środków, trzeba przypuszczać, iż akceptowali również *arthę*, ale tylko jako czysto instrumentalny cel we wtórnym sensie. Potwierdzenie tego rozumowania i ślady innych niestandardowych poglądów znajdują się w klasycznym wersecie:

Mówi się, iż *dharma* i *artha* są tym, co najlepsze, albo *kama* i *artha*, albo tylko *dharma*, albo że tylko *artha* jest tym, co tutaj najlepsze, ale zgodnie z przyjętym poglądem jest nim cała *trivarga*¹⁸.

O myślicielach, którzy radykalnie odrzucaliby *kamę*, *kamę* wraz z *arthą* albo *kamę* i *dharwę*, bliżej nic nie wiemy¹⁹. Być może chodzi w tych wypadkach nie o całkowite odrzucanie „gorszych” celów, lecz o retoryczne podkreślanie wyjątkowego statusu celu preferowanego. W każdym razie w zachowanych dyskusjach zakłada się wszystkie (trzy albo cztery) elementy zarówno w deskryptywnym jak i normatywnym sensie: tzn. obserwuje się, iż ludzie faktycznie kierują się tymi celami, i twierdzi się, że tak powinno być. Zasadniczo akceptuje się zatem całą grupę, a przedmiotem dyskusji jest jedynie pierwszeństwo między jej elementami. Ponieważ struktury grup różnią się w sposób zasadniczy zależnie od tego, czy mamy do czynienia z *trivargą* czy z *czaturvargą*, wskazane jest ich oddzielne omówienie.

3.1. Struktura wewnętrzna *trivargi*

W XII księdze eposu *Mahabharata* (*Mahābhārata*) *Judhiszthira* (*Yudhiṣṭhira*) zadaje swoim braciom i obecnemu staremu *Widurze* (*Vidura*) pytanie, które może uchodzić za paradygmatyczne w dyskusjach na temat *puruṣārth*:

Życie ludzi składa się z *dharma*, *arthy* i *kamy*: który z tych (celów) ma największą wagę, który średnią i który jest najmniej istotny [dosł.: lekki]?²⁰

Już z samego sformułowania wynika, iż cała trójka jest akceptowana, każdy cel ma pewną wartość – pytanie dotyczy jedynie hierarchii celów. Można by wręcz po-

¹⁷ *Kāma eva ekaḥ puruṣārthaḥ* – Śrīdharasvāmin i Nīlakaṇṭha podają to zdanie w swoich komentarzach do *Bhagawadgīty* (ad XVI 11) jako cytat *Bryhaspatiego* (*Bṛhaspati*), legendarnego założyciela szkoły materialistycznej; za Halbfassem, *Goals of Life, op.cit.*, s. 117, z przyp. 35.

¹⁸ *dharmārthāv ucyate śreyah kāmārthau dharmā eva ca / artha eveha vā śreyas trivarga iti tu sthitiḥ* // (*Manusmṛtyi* II 224) // (niniejszy i kolejny przekład, przy których nie podano nazwiska tłumacza, pochodzą od autora).

¹⁹ Chociaż, co ciekawe, *Malamoud* (*op.cit.*, s. 39 i n.) dostrzega pewien *dharmā extremism* u *Kalidasy* (*Kālidāsa*).

²⁰ *dharmē cārthe ca kāmē ca lokavṛttiḥ samāhitā / teṣāṃ garīyān katamo madhyamaḥ ko laghuḥ ca kaḥ* // (*Mbh* XII 161.2).

wiedzieć, że dążenie do wszystkich celów w harmonijny sposób jest w pewnym sensie celem nadrzędnym, co również sugeruje cytowany właśnie werset *Manusmryti*.

Niemniej co do konkretnej postaci tej harmonii nie ma jednomyślności, w różnych tekstach wszystkie trzy cele pojawiają się na pierwszym miejscu. Tak jest również w odpowiedziach Widury, Ardżuny (Arjuna) i Bhimy (Bhīma) na pytanie Judhiszthiry: argumentują (odpowiednio) za pierwszeństwem dharmy, arthy i kamy. Jednak celem niniejszego artykułu nie jest omawianie konkretnych dyskusji o puruszarthach, lecz analiza struktury i funkcji tego schematu. Dlatego też w dalszym ciągu argumentacje zwolenników danej hierarchizacji będą podane tylko o tyle, o ile pokazują strukturalne zależności poszczególnych celów.

(1) Dharma może pretendować do pierwszego miejsca, bo:

- jest podstawą wszystkiego (jako kosmiczny porządek)²¹;
- praktykowana prowadzi do nieba albo przynajmniej zapewnia lepszy los w kolejnym życiu²²;
- reguluje działalność w interesie arthy i kamy. Regulacja w tym wypadku oznacza również pomoc, gdyż działania niezgodne z dharumą prędzej czy później skończą się niepowodzeniem²³.

(2) Artha o tyle zajmuje centralną pozycję, że jest warunkiem *sine qua non* wielu działań na świecie. To szczególnie oczywiste, jeśli chodzi o przyjemności i luksusy ziemskie; ale również aktywność religijna (czyli dharmiczna) wymaga nakładów: składanie ofiar, utrzymywanie braminów, karmienie ascetów itp. są czynnościami kosztownymi, a im większa ofiara, tym większa zasługa. „Bez arthy nie ma ani dharmy, ani kamy”, mówi Ardżuna, powołując się na tradycję²⁴. Szczególna funkcja w tym kontekście przypada władcy – zob. niżej: 3.3.

(3) Kama, jako „pragnienie”, jest uważana za psychologiczną prekondycję wszelkich działań – zob. 2.4²⁵. Co więcej, figuruje w różnych mitach jako eros kosmogoniczny²⁶. Z drugiej strony, jako przyjemność kama co prawda stanowi cel sam w sobie, ale w żaden sposób nie przyczynia się do innych celów, wprost przeciwnie: często bywa bardzo szkodliwa²⁷.

²¹ Widura: „Na dharmie polegają światy” (*dharme lokāḥ pratiṣṭhitāḥ* – *Mbh* XII 161.7b).

²² Widura: „Dzięki dharmie bogowie dotarli do nieba” (*dharmeṇa devā divigā* – *Mbh* XII 161.7c).

²³ *Manusmryti* (IV 174) jednoznacznie twierdzi: „Do czasu bowiem przez Niećność / Można nawet żyć dostatnio / I doświadczyć pomyślności / Czy rywali swych zwyciężyć, / By z kretesem przepaść potem” (przeł. Byrski [MS 1985] – *adharmeṇaidhate tāvat tato bhadrāṇi paśyati / tataḥ sapatnān jayati samūlas tu vinaśyati* //).

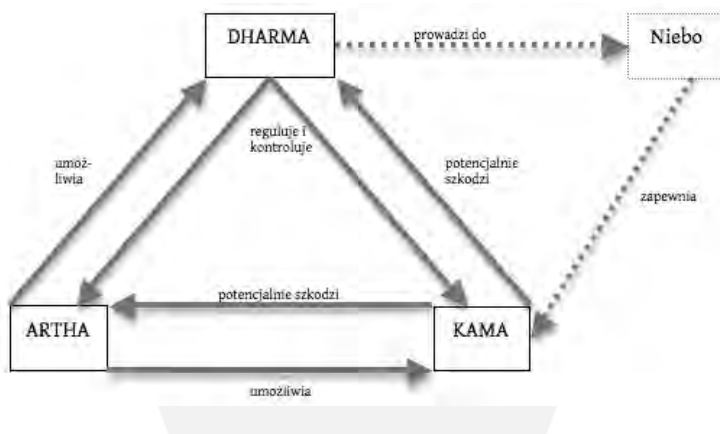
²⁴ *na ṛte* ‘rthena vartete dharmakāmāv iti śrutih (Mbh XII 161.11cd).

²⁵ Bhima posługuje się argumentem analogicznym: „Człowiek bez pragnienia nie pragnie arthy, człowiek bez pragnienia nie chce dharmy” (*nākāmaḥ kāmāyatya arthaṃ nākāmo dharmam icchati* – *Mbh* XII 161.28ab).

²⁶ Wystarczy wymienić słynny hymn X 129 z Rygwedy. Bardzo dobry obraz podstawowego znaczenia kamy w myśli i kulturze indyjskiej daje Biarreau (*op.cit.*, s. 96–124).

²⁷ Niebezpieczne strony życia pod auspicjami kamy wraz z mitologicznymi przykładami są podane w samej *Kamasutrze* (I 2.32–36), choć autor wyciąga z nich tylko taki wniosek, iż należy podążać za kamą z odpowiednią ostrożnością.

Poniższy schemat ilustruje wymienione wzajemne powiązania celów.



Schemat 1

3.2. Struktura wewnętrzna czaturwargi

Historycznie rzecz biorąc, dodanie mokszy do triwargi z dużym prawdopodobieństwem jest wynikiem pewnej syntezy między religijnością tradycyjną, nastawioną rytualistycznie, a nurtami ascetycznymi²⁸: pierwszej chodzi o zapewnienie sobie lepszego życia po śmierci przez sumienne wykonywanie rytualnych obowiązków i odprawianie dodatkowych ofiar, ostatnie szukają ostatecznego wyzwolenia z sansary. Ponieważ pierwszy ideał mieści się w obrębie trójświata, drugi zaś przekracza świat i czas w sposób zasadniczy, ściśle rzecz biorąc są one niewspółmierne.

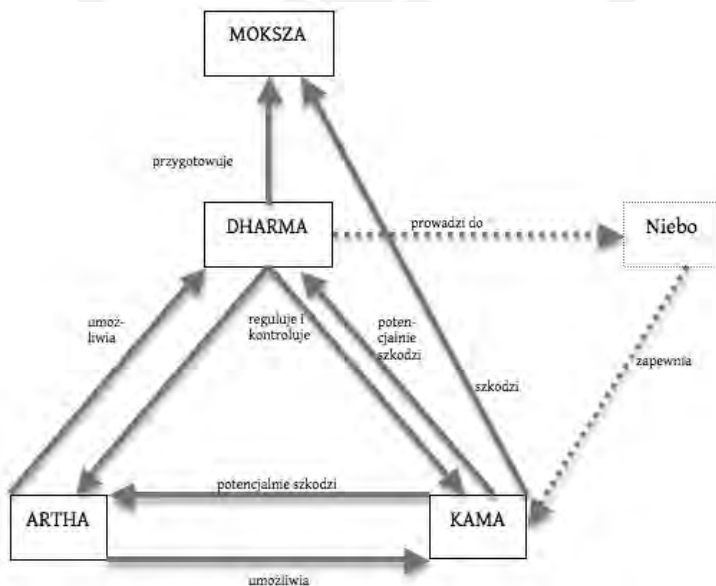
Podczas gdy trzy cele triwargi tworzą pluralistyczną strukturę, w której każdy cel ma pewną wagę, moksza stanowi prawdziwe *summum bonum*, w którego obliczu wszelkie inne cele są albo pozorne, albo – w najlepszym wypadku – pomocnicze. Mimo tej zasadniczej trudności myślicielom ortodoksyjnym udało się do pewnego stopnia „oswoić” mokszę. Zgodnie ze schematem czterech stadiów życia (zob. 3.3) dopiero po wypełnieniu swoich obowiązków jako gospodarz (*grhastha*) mężczyzna może się oddać poszukiwaniu wyzwolenia. W ten sposób moksza, która właściwie znajduje się na zupełnie innej płaszczyźnie niż dharmy, zostaje od tej ostatniej uzależniona – tym bardziej że można argumentować, iż postępy na drodze do wyzwolenia polegają na zasługach dharmicznych nagromadzonych w dawniejszych wcieleniach²⁹. Z arthą moksza nie ma żadnego bezpośredniego związku. Kama zaś,

²⁸ Zob. van Buitenen, *Dharma and Mokṣa*, „Philosophy East and West”, nr 7, 1957, s. 33–40, i, dla pełniejszego obrazu, również: Ingalls, *Dharma and Mokṣa*, *ibidem*, s. 41–48.

²⁹ Sharma (*The Puruṣārthas: An Axiological Exploration of Hinduism*, *op.cit.*, s. 233) widzi właśnie w tym „ujarzmieniu” mokszy specyficzną cechę hinduizmu jako takiego i z aprobatą cytuje Vivekanandę, który krytykował buddyzm za to, iż kładł za duży nacisk na wyzwolenie („Buddha ruined us”).

w sensie przyjemności (seksualnych), należy do największych przeszkód na drodze ascety i w tym sensie przyjmuje pozycję swoistej antytezy wyzwolenia³⁰. Bardziej złożony jest związek między pragnieniem jako takim a wyzwoleniem: czy bowiem asceta nie musi *pragnąć* wyzwolenia? Tu mamy do czynienia z często omawianym paradoksem, na który nie ma prostej odpowiedzi³¹.

Modyfikacje struktury puruszarth wskutek dodania mokszy są widoczne na kolejnym schemacie.



Schemat 2

3.3. Korelacje puruszarth z innymi schematami

W myśli staroindyjskiej bardzo dużą rolę odgrywają listy i schematy różnego typu elementów, które często są z sobą związane przez mniej lub bardziej przekonujące analogie i korelacje. Jeśli chodzi o opis i uporządkowanie życia społecznego, obok puruszarth dwa schematy są szczególnie istotne: schemat czterech stanów (*varṇa*) – bramini, kszatrijowie, waiśjowie, śudrowie – oraz model czterech stadiów życia (*āśrama*) – uczeń, gospodarz, pustelnik, asceta, które to schematy są połączone

³⁰ Stałym motywem w mitologii są niebiańskie piękności, które przeszkadzają ascetom w ich skupieniu. Jeśli osiągają powodzenie, literatura często mówi o triumfie Kamy, boga miłości.

³¹ W tym miejscu należy wspomnieć o propozycji Prasada (*The Theory of Puruṣārthas: Revaluation and Reconstruction*, „Journal of Indian Philosophy”, nr 9, 1981, s. 49–76), aby przez zredukowanie mokszy do jednego z aspektów kamy ponownie przekształcić czaturwargę w triwargę i w ten sposób usunąć różne strukturalne niedoskonałości tej pierwszej.

w tzw. dharmę stanów i stadiów życia (*varṇāśramadharmā*). Choć istnieją próby skorelowania puruṣārth z varṇāśramadharmā, nie doszło do wypracowania zunifikowanego systemu³². Nie ma tu miejsca na szczegóły, wymieniam tylko dwa punkty, w których schematy się zająbiają.

Była już mowa o tym, iż władca – kszatrija *par excellence* – ma szczególnie bliski związek z arthą. Artha bowiem obejmuje całą sferę życia polityczno-gospodarczego (jak w tytule dzieła *Arthaśāstra*). Z tego wynika, że władca, który jest odpowiedzialny za funkcjonowanie tej sfery w obrębie jego panowania, musi stawiać arthę na pierwszym miejscu (choć bez całkowitego zaniedbania dharmy i kamy)³³.

Moksza z kolei została, po włączeniu w varṇāśramadharmę, zarezerwowana dla starszych mężczyzn, którzy spełniwszy funkcję ojca rodziny i spłodziwszy synów-następców, zostali pustelnikami i w końcu wędrownymi ascetami (*samnyāsina*).

W wersji *Manusmṛty* XII 38 znajduje się ponadto korelacja ze schematem trzech *guṇa* (przymiotów-elementów związanych z sankhją: kama jest przyporządkowana mrokowi (*tamas*), artha – pasji (*rajas*) i dharmā – istności (*sattva*). Jednak również to połączenie schematów nie osiągnęło większego znaczenia.

3.4. Puruṣārthy stosowane

Puruṣārthy są podstawowymi kategoriami indyjskiej antropologii i jako takie bez wątpienia miały znaczny, choć pośredni wpływ na formy rzeczywistego życia. Dyskusje w zachowanych tekstach jednak zwykle odbywają się na wysokim poziomie abstrakcji, tak że przykład konkretnego zastosowania naszego schematu byłby pożytecznym uzupełnieniem. Taki znajduje się w powieści Dandina (Daṇḍin – ok. VII wieku n.e.) *Daśakumaracarita* (*Daśakumāracarita* – „Przygody dziesięciu książąt”). Chociaż powieść ta z pewnością nie jest realistyczna – w ogóle trudno o realizm w nowoczesnym sensie w poezji staroindyjskiej – to następujący dylemat jednego z bohaterów nie wydaje się zupełnie oderwany od rzeczywistości. Otóż młody Upaharawarman (Upahāravarman) planuje uwieść żonę króla, który uwięził jego ojca i przejął tron, żeby za jej pomocą ostatecznie usunąć samego uzurpatora; w nocy przed pierwszą schadzka z królową dręczą go takie myśli:

Cel został praktycznie osiągnięty. Jednak zadanie się z żoną innego zaszkodziłoby chyba dharmie. Z drugiej strony: autorzy podręczników akceptują taką szkodę, o ile osiąga się i arthę i kamę. Co więcej, wykroczenie, które popełniam, służy również uwolnieniu moich szanownych rodziców, a to z kolei usunie negatywne skutki karmiczne i zapewni mi, być może, nawet jakąś ilość dharmy. Ale jednak: co powiedzą książę Radżawahana albo i moi przyjaciele, jak o tym usłyszą?³⁴

³² Zob. na ten temat: Malamoud, *op.cit.*, s. 49–52.

³³ Takie, w skrócie, jest stanowisko *Arthaśāstry* (I 7.3–7).

³⁴ *siddhaprāya evāyam arthaḥ. kiṃ tu parakalatrāṅghanād dharmapīḍā bhavet. sāpy arthakāmayor dvayor upalambhe śāstrakārair anumataiveti. gurujanabandhamokṣopāyasaṃdhinā mayā caīṣa vyatikramāḥ kṛtas tad api pāpaṃ nirhṛtya kiyatyāpi dharmakalayā māṃ samagraved itī. api*

Widzimy, jak młody bohater stara się o orientację w „podręcznikach” (śastrach), czyli w dziełach w rodzaju *Manusmṛiti*. Zgodnie z policentryczną strukturą schematu puruszarth dzieła te dopuszczają „handlowanie” celami – Upaharawarman zdobyłby władzę dla swojego ojca (= artha) i doznałby przyjemności, uwodząc królową (= kama), pewna więc szkoda dla dharmy byłaby do zaakceptowania. Problem polega jednak na tym, że działający nigdy nie może wiedzieć, czy w konkretnym wypadku właściwie ocenił wagę czynników. Schemat celów człowieka pomaga zatem w procesie oceniania czynności, ale sama ocena pozostaje indywidualną sprawą działającego, który będzie musiał ponosić ewentualne negatywne skutki karmiczne³⁵.

Podany przykład samoanalizy bohatera literackiego za pomocą schematu celów człowieka przemawia za pewną propozycją Byrskiego: uczonego bowiem domaga się korzystania z tego schematu w interpretacjach indyjskich dzieł literackich, szczególnie dramatów³⁶, a powyższy cytat pokazuje, iż analiza konfliktu w tych kategoriach byłaby, przynajmniej w wypadku *Daśakumaracaritry*, jak najbardziej zgodna z intencjami autora.

3.5. Interpretacje nowoczesne i dalsze perspektywy

Jak widzieliśmy, starożytne dyskusje na temat celów człowieka skupiają się na kwestii wzajemnej wyższości lub niższości celów, akceptując tradycyjny schemat (w jednej z dwóch postaci) jako punkt wyjścia. Natomiast dystans zewnętrznego obserwatora pozwala współczesnym myślicielom (zarówno zachodnim, jak i indyjskim) odkryć nowe aspekty, szukać powiązań i analogii w koncepcjach nieindyjskich albo też zakwestionować schemat w zasadniczy sposób. Na końcu tego artykułu chciałbym przynajmniej krótko omówić wybrane interpretacje w obrębie tych trzech nurtów.

Być może najbardziej oryginalnym podejściem jest koncepcja Pottera, według którego puruszarth należy zrozumieć jako „nastawienia” (*attitudes*)³⁷. Otóż cztery nastawienia różnią się według Pottera co do rodzaju i intensywności „troski” (*concern*). Artha to podejście czysto instrumentalne, „the attitude of minimal concern” (*ibidem*, s. 7). Nastawienie „kamiczne” charakteryzuje się „troską namiętną” (*pas-*

tv etad ākarma devo Rājāvāhanaḥ suhrdo vā kiṃ nu vaksyantīti? (8.65 [numeracja wg: Daṇḍin, *What Ten Young Men Did*, New York University Press & JJC Foundation, New York 2005]).

³⁵ Por. także schematyczne omówienie dylematów kurtyzany w *Kamasutrze* (VI 6.1–35; 41–43) i komentarz M.Ch. Byrskiego w: *Trivarga (The Threefold Sphere of Indian Ethics)*, „Dialectics and Humanism”, nr 3/4, 1976, s. 28–31.

³⁶ M.Ch. Byrski, *Puruṣārthas and Sanskrit Literary Criticism. A Preliminary Study*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin”, Ges.-Sprachw. R. 25 (1976), s. 345–347.

³⁷ K. Potter, *Presuppositions of Indian Philosophies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963, s. 5–10. Na marginesie należy rozwiązać czysto językową trudność, którą Potter omija: *artha* po prostu nie może oznaczać „nastawienia”. Można uczonego jednak usprawiedliwić: jak wspominałem wyżej, same słowa *dharma*, *artha*, *kāma* i *mokṣa* czasem są używane w metonymicznym sensie jako „sposób życia, w którego centrum stoi [na przykład] *dharma*”. Z tego punktu wyjścia da się uzyskać (znów drogą metonimii) kolejne znaczenie: *dharma* jako „nastawienie typowe dla sposobu życia, w którego centrum stoi [na przykład] *dharma*”.

sionate concern; s. 7), w której podmiot utożsamia się z przedmiotem troski. Dharma jest w pewnym sensie wyższą syntezą dwóch pierwszych nastawień, gdyż łączy intensywność kamy z obiektywnym dystansem arthy. Stąd prowadzi już prosta droga do mokszy, która polega na „mastery of attitudes of greater and greater concern coupled with less and less attachment or possessiveness” (*ibidem*, s. 10). Trzeba przyznać, iż zestawienie i przedstawienie owych czterech „nastawień”, którego dokonał Potter w duchu egzystencjalizmu (por. Heideggerowską koncepcję *Sorge*), jest sugestywne i głębokie. Problem polega jednak na tym, czy rzeczywiście mogą one uchodzić za „sens” *puruṣārtha*. Jak sam Potter przyznaje, brakuje konkretnych dowodów w tekstach, iż Hindusi myśleli w kategoriach „troski”³⁸. W związku z tym może tylko podać argumenty pośrednie, które niestety nie są nazbyt przekonujące³⁹. Gorsze jest jednak to, że konstrukcja Pottera zaprzecza ideałowi harmonijnego dążenia do *wszystkich* trzech celów naraz (zob. wyżej). Zgodnie z jego podejściem nastawienie dharmiczne jakościowo przewyższa nastawienia arthiczne i kamiczne, należałoby więc po prostu z tych ostatnich zrezygnować, o ile to tylko możliwe, a nie w harmonijny sposób je pielęgnować, jak brzmi standardowe zalecenie⁴⁰. Pozostaje zasługą Pottera, iż wskazał na bardzo interesujący aspekt schematu celów człowieka, choć raczej nie był to aspekt stojący w centrum uwagi staroindyjskich myślicieli, którzy tworzyli i interpretowali ten schemat.

Obok takiego rodzaju humanistyczno-historycznych zagadnień pojawia się ważne pytanie, czy starożytny schemat celów człowieka może mieć jakiegokolwiek aktualne znaczenie⁴¹. Twierdzącej odpowiedzi udziela Flood, choć przede wszystkim w odniesieniu do dyskusji wewnątrzindyjskiej. Badacz proponuje reinterpretację schematu, w wyniku której mógłby on służyć jako podstawowy model socjologiczny nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego:

The relevance of the *puruṣārthas* for the modern world, and particularly for modern India with its conflicting cultural forces moving towards globalisation on the one hand, and towards a fragmented nationalism on the other, lies in their recognition of pluralism and the tolerance which that recognition entails. The *puruṣārthas* can potentially act as cultural critique in their implicit recognition of a plurality of social behaviours, their recognition of the need for prosperity and power, their recognition of the need for love and aesthetic experience, and in their recognition of the aspiration – in some – for a „spiritual” liberation⁴².

Do pewnego stopnia można się zgodzić z tą wizją – pluralistyczny charakter schematu celów człowieka był powyżej niejednokrotnie podkreślany. Istnieje jed-

³⁸ *Ibidem*, s. 6, przyp. a. Por. bardzo słuszną krytykę takiego nonszalanckiego podejścia do źródeł, zgłoszoną przez Hackera w jego recenzji dzieła Pottera w „ZDMG”, nr 115, 1965, s. 213.

³⁹ Jako główny argument podaje, iż *puruṣārtha* nie można rozumieć jako „stanów” (*states*) – być może, ale dychotomia stany – nastawienia jest zupełnie sztuczna.

⁴⁰ Zob. również krytyczne uwagi Hackera w przytaczanej recenzji, s. 213 i n.

⁴¹ Sharma w *The Puruṣārthas: A Study in Hindu Axiology*, *op.cit.*, s. 36 i n. wspomina o próbach interpretowania *puruṣārtha* za pomocą teorii Habermasa. Niestety prace, do których się odnosi, nie były mi dostępne.

⁴² G. Flood, *The Meaning and Context of the Puruṣārthas* [w:] Julius J. Lipner (red.), *The Fruits of Our Desiring*, Bayeux Arts, Calgary 1997, s. 26.

nak jeden zasadniczy warunek dla stosowania schematu w warunkach nowoczesnych Indii, nie mówiąc już o Europie czy Ameryce, o którym Flood nie wspomina wyraźnie: zmiana znaczenia samego pojęcia *dharma*. Podczas gdy *artha* i *kāma* dają się stosunkowo łatwo przełożyć na inne języki, przybierając postać uniwersalnych pojęć (dobrobyt, przyjemność), z pozostałymi celami rzecz nie jest taka prosta. Jak widzieliśmy, w oryginalnym kontekście *puruṣārtha dharma* oznacza dużo więcej niż zaproponowane przez Flooda „social behaviours” (czego uczony niewątpliwie jest świadom). Pomijając aspekt kosmiczny, w tekstowych źródłach hinduizmu *dharma* to nie jakiś abstrakcyjny zbiór norm, lecz konkretnie całość tych norm, które obowiązują w społeczeństwie hinduistycznym. Davis⁴³ pokazuje wprawdzie, co skądinąd ciekawe, że również dżinijskie i buddyjskie teksty czasem posługują się schematem celów człowieka, ale autor nie zwraca należytej uwagi na to, że mamy tu do czynienia z sytuacją asymetryczną: owszem, w kontekście celów człowieka niehinduistcy używają słowa *dharma* w neutralnym sensie („obowiązek społeczno-religijny”), ale dla tradycyjnych hinduistów oznacza ono jednoznacznie wieczną normę opartą na *wedzie*⁴⁴. Ta sytuacja zmienia się dopiero w XIX wieku wraz z nurtami neohinduistycznymi, które starają się o otwarcie i uniwersalizację pojęcia *dharma*, w wyniku czego w językach nowoindyjskich może już ono oznaczać ogólnie „religię”⁴⁵. W powszechnie stosowanym schemacie *dharma* musiałaby więc odnosić się ogólnie do wszelkich szeroko pojętych norm społeczno-religijnych (od świeckich przez islamskie i chrześcijańskie do buddyjskich i hinduistycznych), co rodzi zupełnie nowe problemy. Osobne trudności są związane z ostatnim celem: *mokṣa*. Wyzwolenie jest co prawda (choć w różnym kształcie) wspólnym celem tradycyjnych religii indyjskich (hinduizmu, dżinizmu i buddyzmu), ale analogie w wypadku np. chrześcijaństwa (zbawienie) czy islamu są problematyczne. Choćby z tych powodów można być sceptycznym co do skuteczności stosowania schematu *puruṣārtha* w kontekstach niehinduistycznych⁴⁶. Będzie natomiast kwestią bardzo ciekawą i ważną dla przyszłości hinduizmu, czy współczesnym myślicielom indyjskim uda się w twórczy sposób dopasować starożytny schemat do zmienionych warunków religijnych, społecznych i semantycznych w samych Indiach⁴⁷.

⁴³ Davis, *Being Hindu or Being Human: A Reappraisal of the Puruṣārthas*, „International Journal of Hindu Studies”, nr 8, 2004, s. 1–27.

⁴⁴ Zob.: Halbfass, *India and Europe*, *op.cit.*, rozdz. 17. – Davis (*op.cit.*, s. 24), słusznie zauważa, że słowo *puruṣa* jest samo w sobie szerszym pojęciem niż *ārya*, ale to pokazuje tylko językową możliwość uniwersalnej interpretacji, nic więcej.

⁴⁵ Na temat rozwoju pojęcia *dharma* w neohinduizmie zob. dla wstępnej orientacji: Sellmer, *Neo-Hinduism as a Response to Globalization* [w:] Ewa Czerwińska-Schupp (red.), *Values and Norms in The Age of Globalization*, Peter Lang Publishing, Frankfurt am Main 2007, jak i podaną tam literaturę, szczególnie: Halbfass, *India and Europe*, rozdz. 13.

⁴⁶ Godna uwagi jest również zasadnicza krytyka D. Krishny, który twierdzi: „The Indian theory of *puruṣārthas* [...] has no place for the independent life of reason as a separate value or for that matter for any other life which is not concerned primarily with *artha*, *dharma*, *kāma* and *mokṣa*”. Krishna, *The myth of the puruṣārthas*, „Journal of the Indian Council of Philosophical Research”, nr 4, 1986, s. 13.

⁴⁷ Początki już wyraźnie widać. Dobrym przykładem tego rodzaju prób jest: Sharma, *The Puruṣārthas: An Axiological Exploration of Hinduism*, *op.cit.*, gdzie również można znaleźć dużo wartościowych odniesień do starszej literatury tego nurtu.

Bibliografia

- BIARDEAU Madeleine, *Clefs pour la pensée hindoue*, Seghers, Paris 1972.
- VAN BUITENEN J.A.B., *Dharma and Mokṣa*, „Philosophy East and West”, nr 7, 1957, s. 33–40.
- BYRSKI Maria Christopher, *Puruṣārthas and Sanskrit Literary Criticism. A Preliminary Study*, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin”, Ges.-Sprachw. R. 25, 1976, s. 345–347.
- BYRSKI Maria Christopher, *Trivarga (The Threefold Sphere of Indian Ethics)*, „Dialectics and Humanism”, nr 3/4, 1976, s. 17–31.
- DAVIS Ronald R., Jr., *Being Hindu or Being Human: A Reappraisal of the Puruṣārthas*, „International Journal of Hindu Studies”, nr 8, 2004, s. 1–27.
- DANḌIN, *What Ten Young Men Did*, New York University Press & JJC Foundation, New York 2005 (Clay Sanskrit Library).
- FLOOD Gavin, *The Meaning and Context of the Puruṣārthas* [w:] Julius J. Lipner (red.), *The Fruits of Our Desiring*, Bayeux Arts, Calgary 1997, s. 11–27.
- HACKER Paul, Recenzja nt.: Potter 1963. „ZDMG”, nr 115, 1965, s. 212–217 (= *Kleine Schriften*, hrsg. v. L. Schmithausen, Steiner, Wiesbaden 1978, s. 784–789).
- HACKER Paul, *Dharma im Hinduismus*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft”, nr 49, 1968, s. 93–106 (= *Kleine Schriften*, hrsg. v. L. Schmithausen, Steiner, Wiesbaden 1978, s. 496–509).
- HALBFASS Wilhelm, *India and Europe. An Essay in Understanding*, State Univ. of New York Press, Albany, N.Y. 1988.
- HALBFASS Wilhelm, *Menschsein und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas* [w:] Francis X. d'Sa & Roque Mesquita (red.), *Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of His 65th Birthday*, Gerold & Co., Wien 1994, s. 123–135.
- HALBFASS Wilhelm, *Goals of Life: Observations on the Concept of Puruṣārtha* [w:] Ryutaro Tsuchida (red.), *Harānandalaharī. Volume in honour of Professor Minoru Hara on his seventieth birthday*, Wezler, Reinbek 2000, s. 111–120.
- HEESTERMAN J. C., *Puruṣārtha. Ein religions-hermeneutischer Versuch* [w:] Francis X. d'Sa & Roque Mesquita (red.), *Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of His 65th Birthday*, Gerold & Co., Wien 1994, s. 137–151.
- INGALLS Daniel H. H., *Dharma and Mokṣa*, „Philosophy East and West”, nr 7, 1957, s. 41–48.
- KRISHNA Daya, *The myth of the puruṣārthas*, „Journal of the Indian Council of Philosophical Research”, nr 4, 1986, s. 1–14.
- MALAMOUD Charles, *On the rhetoric and semantics of puruṣārtha*, „Indian Sociology”, nr 15, 1981, s. 33–54.
- MANU SWAJAMBHUWA, *Manusmṛtyi czyli Traktat o Zacości*, przeł. M.K. Byrski, PWN, Warszawa 1985.
- POTTER Karl, *Presuppositions of Indian Philosophies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1963 (przedruk Delhi 1999).
- PRASAD Rajendra, *The Theory of Puruṣārthas: Revaluation and Reconstruction*, „Journal of Indian Philosophy”, nr 9, 1981, s. 49–76.
- SCHOKHIN Vladimir, *Sāṃkhya on the ends of man (puruṣārtha)*, „Studien zur Indologie und Iranistik”, nr 21, 1997, s. 193–205.
- SELLMER Sven, *Neo-Hinduism as a Response to Globalization* [w:] E. Czerwińska-Schupp (red.), *Values and Norms in The Age of Globalization*, Peter Lang Publishing, Frankfurt am Main 2007, s. 329–338.
- SHARMA Arvind, *The Puruṣārthas: A Study in Hindu Axiology*, Asian Studies Center, East Lansing, Mich. 1982 (South Asia Series, Occasional Paper No. 32).

SHARMA Arvind, *The Puruṣārthas: An Axiological Exploration of Hinduism*, „The Journal of Religious Ethics”, nr 27, 1999, s. 223–256.

TÄHTINEN Unto, *Indian Philosophy of Value*, Turku 1968 (Annales Universitatis Turkuensis, ser. B, 106).

