

Determinizm – wolność – konieczność w ortodoksyjnej myśli indyjskiej

Tematem tekstu jest analiza pojęć: determinizm, wolność, konieczność. Pojęcia te nie są traktowane uniwersalnie, ale tak jak funkcjonują w interpretacji ortodoksyjnej myśli bramińskiej. Stanowią wtedy podstawę do kształtowania się wykładni filozoficzno-teologicznej sagunicznej wedanty. Pojęcia determinizmu i wolności były bardzo często rozpatrywane na gruncie etyki Wschodu; wiązało się to oczywiście z analizą – a jeszcze częściej krytyką – prawa karmana i prób uzasadniania aktów wolnej woli.

W swoim artykule zasygnalizuję najczęstsze problemy związane z interpretacją prawa karmana, uwypuklając jego wydzźwięk deterministyczny i ukazując, jakiego rodzaju aktywności – według ortodoksów bramińskich – mogą prowadzić do przekroczenia determinizmu. Na końcu przedstawię, co może oznaczać pojęcie konieczności w procedurze etyczno-soteriologicznej.

Inspiracją do napisania tego tekstu stał się artykuł Władysława Stróżewskiego pt. *Determinizm – wolność – konieczność* zamieszczony w jego zbiorze *W kręgu wartości*¹. Jak pisze Stróżewski we wstępie:

Zestawienie trzech pojęć, które znalazły się w tytule tego odczytu, może budzić zdziwienie: zwykle bowiem łączy się determinizm z koniecznością, i tak rozumiany przeciwstawia się wolności. Okazuje się jednak, że konieczność może mieć i inne, niedeterministyczne, a związane skądinąd najściślej z wolnością znaczenie: dotyczyć może bowiem nie tylko związków przyczynowych, ale i motywacji, zakotwiczonych ostatecznie w sferze wartości, o – w szczególności – fizycznym charakterze, przeciwstawiona więc być może konieczność motywacyjna, czy „apelacyjna” o charakterze aksjologicznym².

Autor rozpatruje te pojęcia tak, jak funkcjonowały one w filozofii europejskiej, ale uprzytomnił mi, iż można nieco inaczej, niż to się zazwyczaj czyni, spojrzeć na tradycyjne wartości etyczne w klasycznej myśli indyjskiej. Władysław Stróżewski jest zwolennikiem – co wynika nie tylko z tego tomu, ale także z jego licznych prac o wartościach – koncepcji, iż transcendentale: Dobro, Prawda, Piękno istnieją obiektywnie i są zamiennie z pojęciem bytu absolutnego. Przyjęcie takiej właśnie postawy oraz analiza konsekwencji z niej wypływających, w kontekście trzech tytułowych pojęć, będzie przedmiotem niniejszej analizy.

Odpowiednikami scholastycznych transcendentale Dobra, Prawdy i Piękna w ortodoksyjnej myśli bramińskiej są guny: sat (*sat*), ċit (*cit*), ananda (*ānanda*), które

¹ Wydawnictwo Znak, Kraków 1992.

² *Ibidem*, s. 42.

orzekają w sposób pozytywny o istocie bytu absolutnego nazywanego imieniem *brahman*. Według wykładni nirgunicznej byt absolutny – ostatecznie niemożliwy do pozytywnego scharakteryzowania – jest nazywany *saććidananda* (*saccidānanda*) jako dany w doświadczeniu, a według koncepcji sagunicznej owe trzy guny w pełni wyczerpują istotę brahmana. Rzeczywistość zatem, zwłaszcza ta, której doświadczamy, jest z natury aksjologiczna. Aksjologiczny charakter bytu absolutnego ujawnia się pełniej w wykładni sagunicznej. W tym artykule będę się odwoływać do tekstów śruti, do interpretacji wybranych darśan bramińskich, a ostateczne wnioski postaram się oprzeć przede wszystkim na koncepcji sagunicznej, głównie w takiej formie, w jakiej jest zaprezentowana w *Bhagawadgicie*.

Pojęcia determinizmu i wolności (wolnej woli) były bardzo często rozpatrywane na gruncie etyki Wschodu. Wiązało się to oczywiście z analizą – a jeszcze częściej krytyką – prawa karmana i próbą uzasadnienia aktów wolnej woli. Czym ma być trzecie pojęcie – „konieczność” – będę się starała wykazać pod koniec rozważań.

W tym miejscu należy – oczywiście bardzo ogólnie – przywołać podstawowe prawa zarówno porządkujące, jak i determinujące obraz świata przedstawionego. Na gruncie indyjskim są to pojęcia karmana i dharmy, a zwłaszcza jej szczególnej odmiany – swadharmy. Prawo karmana może być rozumiane uniwersalnie, gdy abstrahujemy od indyjskiego kontekstu kulturowego, ale też wężiej, kiedy trzymamy się ortodoksyjnej wykładni bramińskiej. Koncepcja dharmy jest o wiele mocniej związana z kontekstem kulturowym, a samo pojęcie determinizmu – jak będę się starała to pokazać – ujawnia także swój niejednoznaczny charakter. Przywołajmy zatem w tym kontekście pojęcia karmana i dharmy, uwypuklając z jednej strony ich wydźwięk deterministyczny, a z drugiej strony wskazując na te czynniki, które mogą ów determinizm przekraczać.

Prawo karmana, jak wiadomo, rozumiane klasycznie, działa według mechanizmu satkarjawady, zgodnie z którym skutek immanentnie tkwi w swojej przyczynie³. Prawo karmana możemy interpretować zarówno jako prawo przyrody, jak i jego wykładnię etyczną – przyjętą we wszystkich klasycznych systemach filozoficznych i religijnych wyrosłych w Indiach. W tradycji indyjskiej kształtowało się ono w okresie Upaniszad, gdzie rozpatrywano je właśnie w tych dwóch aspektach: fizykalnym i moralnym⁴. Fizykalny charakter prawa karmana jest doświadczany empirycznie – kiedy się skaleczymy, to pojawia się rana i odczuwamy ból; po zażyciu odpowiedniego lekarstwa odzyskujemy zdrowie; kiedy naciśniemy klawisz fortepianu,

³ Na marginesie należy przypomnieć, iż także w tych systemach, które nie uwzględniają satkarjawady, lecz przyjmują prawo asatkarjawady, na przykład njaja, waiśeszika czy mimansa, również spotykamy analogiczne procesy objaśniane poprzez pojęcia adriszty czy apurwy. W tym kontekście można się zastanowić nad samym pojęciem *apūrva* – „nowa”, „wcześniej nieuczyniona”. Czy można apurwę rozpatrywać jako nowy rezultat czynów w tym znaczeniu, iż jest to coś dodanego do automatycznego pojawiania się skutku? I czy wtedy intencjonalne, mające wydźwięk etyczny działanie dodaje ową właśnie wartość naddaną, nową?

⁴ Doświadczywszy światów zdobywanych przez działanie (karman), Bramin winien osiągnąć stan braku przywiązania, Gdyż tego, co niestworzone, działaniem zdobyć nie można (Mundaka 1.2.12). (Cytaty z upaniszad w przekładzie własnym, według wydania *Upaniszady*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004).

wydobywa się dźwięk; jeżeli widzimy ciemne chmury, to spodziewamy się, iż z nich spadnie deszcz; jeżeli zasadzimy ziarno i będziemy je odpowiednio pielęgnować, to wyda owoce; jeżeli w mroźny dzień założymy ciepły sweter, nie będziemy odczuwać zimna. Tak rozumiane prawo określane jest w myśli indyjskiej terminem *kriyā* – czyn, działanie.

Pojęcie *kriji* jest szersze od pojęcia prawa *karmana*; można powiedzieć, iż *karman* zawiera się w *kriyā*. Człowiek wędrujący w *sansarze* jest bytem psychofizycznym; wiele funkcji jego ciała podlega prawom fizyki, na które on sam nie ma wpływu, albo jest on bardzo ograniczony – w tym sensie przejawia się deterministyczny wydzźwięk *kriji*⁵. Ale jak uczą klasyczne teksty tradycji indyjskiej, można mieć wpływ na dalsze formowanie się *karmana*, a jak to się dzieje i w jaki sposób jest możliwe – to właśnie przedmiot naszych rozważań. Zatem pojęcie *kriyā* nie jest pojęciem czysto metafizycznym, pojęcie *karmana* zaś już tak. Można powiedzieć, iż przyczyna karmiczna jest metafizycznym objaśnieniem tego cierpienia i niesprawiedliwości w życiu, na które nauka, czyli empiria, nie znalazła zadowalającego wyjaśnienia. To, co nie jest możliwe do wytłumaczenia empirycznie, tłumaczy się metafizycznie. Wydaje się, iż jest to uniwersalna – choć rzadko wprost wypowiedziana – konstatacja wielu systemów filozoficznych, prawdziwa nie tylko na gruncie indyjskim.

Przy fizykalnym aspekcie prawa *karmana* w większości wypadków jest możliwe wskazanie, jakie przyczyny i warunki wywołują dane skutki. Sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana wtedy, gdy rozpatrujemy prawo *karmana* jako prawo o charakterze etycznym. Najbardziej ogólna wykładnia wydaje się oczywista. Czyny cnotliwe (*sādhu*, *puṇya*, *sukṛta*) owocują doznaniem przyjemnymi, rezultat zaś czynów grzesznych (*asādhu*, *pāpa*, *duṣkṛta*) jest doświadczany jako pełen cierpień, uciążliwości, niedogodności – *duḥkha*. Ale gdy rozpatrywano te mechanizmy bardziej szczegółowo, zaczęły pojawiać się coraz bardziej skomplikowane problemy.

Zasadniczo w Upaniszadach uważano, iż wszystkie czyny prowadzą do ciągłego wędrowania w *sansarze*, czyli właściwie wszystkie są uciążliwe. W *Āchāndogji* wprost czytamy, iż zarówno *sukṛta*, jak i *duṣkṛta* są ostatecznie *pāpmāna* – złe, grzeszne⁶. Również *Brihadaranjaka* mówi, iż samo wcielenie jest złem⁷. Jest to wykładnia, z której w sposób jednoznaczny wynika, iż żadne działanie nie prowadzi do mokszy – wyzwolenie osiąga się tylko dzięki wiedzy. Późniejsze szkoły, zwłaszcza *wedanty*, szeroko dyskutowały ten problem i wskutek tych dyskusji dochodziły do różnych rozwiązań. Według *Bhaskary* *karman* pełni funkcję pomocniczą, choć samo złoże karmiczne nie zostaje zupełnie odrzucone w momencie wyzwolenia. Dlatego

⁵ Bowiernikt nie może bez przerwy w beczynie trwać,
Każdy, nawet wbrew swoim pragnieniom, działa, gdyż z natury to jego wypływa (Bhagawadgita 3.5). (Cytaty z Gity w przekładzie własnym, według wydania *Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*, przeł. M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1995).

⁶ Atman to grobla, granica oddzielająca światy,
Nie przekracza jej dzień ni noc, starość ni śmierć,
Ani smutek, ani dobre i złe czyny,
Wszystkie złe czyny cofają się przed nią,
Dlatego świat Brahmy jest wolny od grzechu (Āchāndogja 8.4.1).

⁷ Człowiek, rodząc się i przyjmując ciało, łączy się z grzechami,
Gdy odchodzi, to umierając, grzech porzuca (Brihadaranjaka 4.3.8).

Bhaskara jest nazywany wyznawcą doktryny o spójności i wzajemnym uzupełnianiu się karmana i wiedzy – *jñānakarmasamuccaya*. Ramanudża także przyjmuje wzajemne wspomaganie się wiedzy i działania, lecz twierdzi, iż do ostatecznego poznania prowadzi tylko wiedza. Wiedzę rozumie jednak inaczej niż adwajtyści; dla niego wiedza to akt wielbienia – *upāsanā*. Uważa, iż należy wypełniać czyny obowiązkowe – *nityakarman* – jako niezbędne na drodze wyzwolenia. Tak wykonywane czyny zadowolają Iśwarę, a Iśwara w zamian obdarza czciciela łaską jako czynnikiem niezbędnym do osiągnięcia wyzwolenia. Wallabha jest zwolennikiem koncepcji, że do wyzwolenia potrzeba zarówno wiedzy, jak i czynu. Według niego czyny niezbędne to te, które nie są inicjowane pragnieniem pożądanego skutku. Jest to koncepcja podobna do zaprezentowanej w *Bhagawadgicie*. Z kolei Śankara prezentuje wykładnię zbliżoną do tej, która została przedstawiona w przywołanych powyżej Upaniszadach. Ostateczne wyzwolenie jest wynikiem tylko i wyłącznie wiedzy o brahmanie, a nie jakiegokolwiek działania. Działanie jednak oczyszcza umysł i umożliwia pojawienie się w tak przygotowanym umyśle wiedzy wyzwalającej. Śankara objaśnia, że kiedy pojawia się *ātma-jñāna*, niepotrzebne są już żadne środki pomocnicze. Lecz karman jest niezbędny, by taka wiedza mogła się pojawić. Jest to dominująca koncepcja występująca w klasycznych Upaniszadach⁸ i w odwołującej się do nich adwajcie.

Zależności między czynem a wiedzą to jedna grupa zagadnień, w których obrębie dyskutowano problemy związane z prawem karmana. Inny problem, jaki się tutaj pojawiał, dotyczył warunkowania przez karman przyszłych wcieleń. Czy jeden karman jest przyczyną jednego wcielenia, czy też rozkłada się na wiele wcieleń oraz czy liczny karman tworzy wiele wcieleń, czy wytwarza tylko jedno? Zagadnienie to jest rozpatrywane między innymi przez Wjasę w jego komentarzu do *Jogasutr* Patańdzalego (2.13)⁹. Wjasa, po przeanalizowaniu problemu, odrzuca kilka możliwości i jako właściwą przyjmuje następującą wykładnię:

Pozostaje zatem przyjąć, że (stąd, *tasmāt*) różnorodny zbiór (nagromadzenie, *pracaya*) złoża karmanów dobrych (*puṇya*) i złych (*apuṇya*), utworzony pomiędzy narodzinami i śmiercią, utrzymany jest w stanie, w którym jedne są podporządkowane drugim jako głównym, [że] jednym impulsem (*praghaṭṭaka*) przejawia się jako zgon (*maraṇa*), zespolony (scalony) sprawia tylko pojedyncze wcielenie (narodziny). A wcielenie to osiąga okres życia (*āyus*) przez ten sam karman. W tym samym okresie życia dzięki temu samemu karmanowi powstaje [odpowiednie] doznanie (*bhoga*)¹⁰.

Tak więc precyzyjniej jest mówić nie o karmanie, lecz o złożu karmicznym – skomplikowanym, złożonym kompleksie, w którym różnorodne czynniki wpływa-

⁸ Ten, od którego słowa wraz z umysłem uciekają, nawet go nie osiągając,
Ten, kto wie, iż brahman jest błogością, nie lęka się niczego,
I jego zaprawdę ta myśl nie zdręcza:
„Czemuż to uczyniłem dobrze, a czemuż to uczyniłem źle?”
Ten, który rozpoznał dobro oraz zło, on atmana uwalnia,
Tylko taki człowiek atmana uwalnia,
Który rozpoznał zarówno dobro, jak i zło! (Taittirija 2.9).

⁹ *Klasyczna joga indyjska, Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywane Wjasie*, przeł. L. Cyboran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

¹⁰ *Ibidem*, s. 75.

ją na różnorodne formy składające się na strukturę, jaką jest ostatecznie bytowanie w sansarze. Dalej Wjasa pisze, iż zwykła świadomość jest podobna do poplątanej sieci usianej wszędzie węzłami utworzonymi z wcześniejszych doznań i doświadczeń. A jak wiadomo, każde kolejne – zwykłe, nie jologiczne – działanie coraz mocniej zaciska te węzły i powoduje, iż są coraz trudniejsze do odplątania.

Objaśnienie tego jednego problemu nie rozwiązywało wszystkich niejasności związanych z interpretacją procesów karmicznych, gdyż natychmiast pojawiały się kolejne. W jaki sposób formuje się złoże karmiczne, czy tylko dobre czyny łączą się z dobrymi, a złe ze złymi, czy tworzą coś na podobieństwo amalgamatu? Czy wszystkie skutki manifestują się od razu, czy wymaga to określonych warunków, a jeżeli tak, to jakich? Jaka jest w tym kontekście natura czasu i miejsca, w których manifestują się skutki? Udzielenie wyczerpujących odpowiedzi na te i podobne pytania wymaga odrębnego, obszernego opracowania, w tym miejscu tylko je zaznaczam. Z tak sformułowanych pytań wynika podstawowe, wspólne założenie. Każde działanie musi przynieść określony skutek, a nawet więcej – skutek jest już immanentnie zawarty w swojej przyczynie. W tym sensie powinna to być mocna interpretacja deterministyczna. Ale przecież nawet zwykłe, codzienne doświadczenie uczy nas, iż wiele naszych działań nie przynosi skutków od razu, a czasem stajemy w obliczu wydarzeń, które można by określić jako przypadkowe, bez przyczyny. Taka interpretacja podobnych sytuacji wiązałaby się z odrzuceniem prawa karmana jako prawa absolutnego i uniwersalnego – co jest na gruncie ortodoksyjnych systemów bramińskich niedopuszczalne.

Najprostszym rozwiązaniem tego dylematu było odróżnienie dwóch grup przyczyn: „widocznych”, „zauważalnych” (*dr̥ṣṭajannavedanīya*) oraz „niewidocznych” (*adr̥ṣṭajannavedanīya*) [JS 2.12, 2.22]. Dzięki temu rozróżnieniu można objaśnić przyjmowanie koncepcji sansary – te niewidoczne przyczyny musiały zostać zainicjowane w poprzednich wcieleniach. W tym zwłaszcza kontekście uwidacznia się fakt, iż to, czego nie można uzasadnić empirycznie, uzasadnia się metafizycznie. W ten sposób systemy indyjskie próbują nie tyle uzasadnić, usprawiedliwić, ile raczej objaśnić cierpienie, które uważamy za niczym niezawinione, czy szczęście, dla którego zaistnienia nie widzimy powodów. Prawo karmana, rozumiane jako prawo etyczne, jest prawem zakorzenionym w wymiarze transcendentnym. To sprawia, iż nasze codzienne działania współuczestniczą w uniwersalnym, szerszym porządku. Bez przyjęcia etyki zakorzenionej w wymiarze norm transcendentnych moglibyśmy odrzucić wszelkie zasady i nakazy postępowania w ortodoksyjnej tradycji indyjskiej – tradycji, która nie przyjmuje nie tylko Boga Stwórcy, ale także ściśle zhierarchizowanych instytucji kapłańskich czy prawnych. Takie właśnie odrzucenie gwarancji praw transcendentnych jest wspólne współczesnym koncepcjom redukcjonistycznym.

Nawet jednak przyjęcie istnienia niewidocznych przyczyn – przyczyn zaistniałych w poprzednich wcieleniach czy skutków manifestujących się w kolejnych żywotach – nie rozwiązuje wszystkiego. I tu oczywiście pojawia się kolejny problem, w poszczególnych szkołach różnie rozwiązywany. Jeżeli każde działanie musi dać określony skutek, to w wyniku pozytywnych działań powinniśmy uzyskać coraz bardziej pozytywnie nacechowane złoże karmiczne, coraz bardziej sprzyjające wcieleniu.

Mimo to, według wykładni większości szkół, nie uwalniamy się w ten sposób od samego karmana, co najwyżej bytujemy w szczęśliwych światach niebiańskich. Według większości ortodoksyjnych szkół bramińskich ostateczne wyzwolenie, wyrwanie się z kręgu sansary, jest rozumiane jako przekroczenie prawa karmana, czyli jakby w pewnym sensie zaprzeczenie prawom determinującym. I tu również pojawiały się różne próby rozwiązań tego problemu. Jak działać, aby działanie nie powodowało konieczności dalszego działania, choćby rozumianego jako czynne odbieranie nagrody? W wielu szkołach, jak wiadomo, przyjmowano, iż moksę uzyskuje się nie w wyniku gromadzenia pozytywnego karmana, lecz w wyniku wiedzy wyzwalającej, wglądu w prawdziwą naturę rzeczywistości. Pojawiają się tu określenia: *dr̥ṣṭi*, *anu-bhava*. Pojęcia te wskazują, iż choć proces wyzwolenia jest aktem, czyli ostatecznie aktywnością, to owa aktywność jest istotowo inna niż działania skutkujące nawarstwianiem się złoza karmicznego. Wedanta zaś powiada, iż *anubhava* zależy jedynie od *jñānavarṇīyakarman* – szczególnego karmana wynikającego z poznania rzeczywistości absolutnej, nie zaś od *darśanāvarṇīyakarman* – karmana związanego z doświadczeniem, głównie empirycznym, czy *vedanīyakarman* – karmana odpowiedzialnego za jakość doznań, a wynikającego z różnorodności poprzedniego doznawania.

Jak wiadomo, najbardziej zainteresowana objaśnieniem natury anubhawcy była adwaitawedanta. Jej wykładnia – gdy odwołamy się przede wszystkim do samych przedstawicieli tej szkoły, a nie późniejszych komentatorów – jest bardzo ortodoksyjna. Odróżniali oni bowiem doświadczenie osobiste od świadectwa Wed, przypisując bezbłądność jedynie temu drugiemu – doświadczenie osobiste jest o tyle miarodajne, o ile jest niesprzeczne z przekazem śruti¹¹.

I właśnie tak zadane pytania o to, jak poznawać, aby to poznanie było absolutnie bezpośrednie, niczym niezapośredniczone, oraz dyskusje, jak działać, „nie działając”, przewijały się we wszystkich soteriologiach indyjskich. *Bhagawadgita* proponuje tu drogę uczynków bezinteresownych *niškāmakarmamārga*¹². Najbardziej popularna

¹¹ „Wacaspati Miśra, komentator Śankary, próbuje wyjaśnić, jak i dlaczego świadectwo Wed epistemologicznie przewyższa ludzkie, osobiste rodzaje świadomości, takie jak anubhawa lub pratjaksza oraz dlaczego świadectwo Wed jest nawet bardziej bezpośrednie. Każdy, kto doświadczył lub uświadomił sobie wprost jakieś obiekty lub znaczenia, musi zwerbalizować lub wyrazić to, co wie, musi też powierzyć swoją wiedzę własnej pamięci. Jak sam Śankara powiada we fragmencie skomentowanym z kolei przez Wacaspatego: powaga nauk wywiedzionych z ludzkich doświadczeń będzie oddzielona od ich źródła, tj. momentu rzeczywistego doświadczenia przez «przypominanie sobie przez mówiącego», tj. osobę, która je wyraża. Z drugiej strony w Wedach wysłowienie znaczących soteriologicznie treści dokonuje się bezpośrednio i pierwszorzędnie, a nie na podstawie, czy za pośrednictwem, percepcji lub przypomnienia”. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008, s. 590.

¹² Każdy czyn nie będący ofiarą jest przyczyną niewoli na tym świecie, Przeko bezinteresownie i wolny od przywiązań, wypełniaj swe powinności, synu Kunti (Bhagawadgita 3.9).
Albowiem on, wyrzekając się przywiązania do owoców czynu,
Jest pogodny, nie szuka w niczym oparcia, a czyny spełnia tak, jakby nic nie czynił.
Ten, który wolny od pożądań, który opanował swoją świadomość, jak i siebie samego, który wyrzekł się wszystkiego, co posiadał,
W czynie jedynie ciałem obecny; ten, który tak postępuje zła nie popełnia. [...] Czyn człowieka wyzwolonego, który przywiązania wszelkie porzucił,

interpretacja tej drogi jest powszechnie znana – gdy znamy naturę rzeczywistości, działamy zgodnie z odwiecznym porządkiem dlatego, że taka jest natura rzeczy, a nie dlatego, iż oczekujemy za swe czyny jakiegokolwiek nagrody. Ale przyglądnijmy się też mechanizmowi tego działania. Schemat prawa satkarjawady może przedstawiać się dwojako. Będzie to łańcuch przyczyna → skutek, gdy rozpatrujemy mechanizm *kriyā*, albo ciąg intencja → przyczyna (→ intencja) → skutek, gdy rozpatrujemy karmana jako prawo etyczne. Intencja nie tylko poprzedza działanie, ale także jest nieodłączna od całego procesu; niejako cały czas w tym procesie tkwi. To intencja inicjuje cały proces i nadaje swoiste cechy zarówno przyczynie, jak i skutkowi. Fizycznego prawa: przyczyna → skutek → przyczyna → skutek nie jesteśmy w stanie rozerwać, ale możemy przepracować jego rozwiniętą, etyczną formę. Intencja etyczna jest elementem dodanym i to właśnie wartość etyczna jest czymś, co może owo prawo przekroczyć. Wydaje się, iż to, co jest dodane, „dodatkowe”, można odjąć, nie naruszając całego fizycznego mechanizmu. Ale to „odjęcie” będzie jednak w pewnym sensie przerwaniem całego procesu. Odpowiednie działanie etyczne jest tym działaniem, które zdaje się mieć siłę przekraczania – wydawałoby się nieubłaganych – praw fizycznych.

Znów jednak przedstawienie propozycji rozwiązania jednego problemu wiąże się z powstaniem kolejnych wątpliwości. Jeżeli wyzwolenie osiąga się jedynie w wyniku wiedzy, to czy ów moment jest tożsamy z momentem śmierci? Jeżeli odpowiemy na to pytanie zdecydowanie twierdząco, może to oznaczać, iż ktokolwiek osiągnie wyzwolenie, nie może się tą wiedzą już z nikim podzielić. Kim w takim razie byłby nauczyciel duchowy – guru, jaką miałyby legitymację do tego, aby wskazywać uczniom właściwą drogę do uzyskania mokszy? I czy wiedzę o naturze mokszy, atmana, brahmana możemy czerpać tylko z przekazu śrutu, czy tylko śabda jest jedynym autorytatywnym źródłem wiedzy o rzeczywistości transcendentnej? Mamy wszak w tradycji indyjskiej przekazy o żyjących świętych, nauczycielach duchowych – czyż nie tak traktuje się Buddę, Dżinę Mahawirę czy wieszczów upaniszadowych? Jeżeli więc przyjmuje się istnienie wyzwolonych za życia, to jak wytłumaczyć, iż funkcjonują oni w ciele, ograniczeni ciałem? Równocześnie przecież teksty, choćby upaniszadowe, uznają samo wcielenie za zło. Jak w zacytowanej powyżej *Ā Chandogji* (8.4.1), w której twierdzi się, że zarówno dobre, jak i złe czyny są ostatecznie niepożądane; zarówno *sukṛta*, jak i *duṣkṛta* są złem – *pāpmāna*.

Pewnym rozwiązaniem tego problemu jest wyszczególnianie różnych rodzajów karmana. Zasadniczo wyróżnia się dwie grupy: *sañcītakarman* – karman zebrany i *prarabdhakarman* – karman rozpoczęty. Podtypem sañcīta może być jeszcze agamin – przychodzący. Do grupy sañcīta należą wyniki wszystkich czynów popełnionych zarówno w tym, jak i w poprzednich wcieleniach; skutki tych działań manifestują się na różne sposoby. Wzmianki o tego rodzaju karmanie znajdują się już w Upaniszadach czy w *Bhagawadgicie*¹³, lecz sam mechanizm manifestowania się

Mądrości się oddał, a czynności wypełnia jak ofiary, tylko taki czyn zanika zupełnie (Bhagawadgita 4. 20–23).

¹³ A gdy ściągnie mu się opaskę i powie:
„Tam jest kraj Gandharów, w tamtym kierunku wędruj”.

skutków sańcita może zostać w wyniku specjalnych procedur rozpoznany, przepracowany i zneutralizowany. Z kolei czyn typy parabdha jest odpowiedzialny głównie za tworzenie ciała fizycznego i podlega prawom fizykalnym. Wiedza nie neutralizuje skutków parabdhakarmana, musi się on w naturalnym procesie wyczerpać¹⁴. Wiąże się to z przeświadczeniem, iż prawo karmana, zwłaszcza gdy rozumiemy je w jego aspekcie fizykalnym, bardziej determinuje aktywności i los człowieka niż jego subtelniejszy aspekt etyczny. Ale mówimy tu tylko o takiej sytuacji, gdy inne wartości karmiczne albo się już wyczerpały, albo są bliskie wyczerpania, gdyż subtelny pokład karmiczny, choć niewidoczny, jest jednak w całej wędrówce sansarycznej głębszy i trudniejszy do przepracowania, także w procedurach jogicznych. Człowiek wyzwolony, mimo że wciąż jest również postrzegany w swej formie fizycznej, pozostaje poza działaniem karmana. Wyraźnie mówi o tym *Sankhjakarika*¹⁵, a jak stwierdza zacytowana powyżej *Taittirija* (2.9), wyzwolony nie ma dylematów etycznych (*sādhu, pāpa*). Wiele pięknych opisów dźiwanmukty – „wyzwolonego za życia” – przytacza *Bhagawadgita*¹⁶.

Jak widzimy, prawo karmana może zostać przekroczone w wyniku wiedzy poprzedzonej odpowiednim działaniem etycznym. To jest bardzo mocna teza systemów indyjskich – wiedza wyzwalająca nie pojawia się u osoby grzesznej, splamionej. Tylko osoba o ugruntowanej, właściwej postawie etycznej może rozpoznać prawdziwą naturę rzeczywistości, gdyż – jak widzieliśmy – prawo karmana to również prawo fizykalne, które można interpretować jako mocne prawo deterministyczne, a tylko

Wtedy on, będąc jeszcze uczonym i mądrym człowiekiem,
Rozpytując się po wsiach o drogę, do kraju Gandharów dotrze.

Podobnie człowiek, który tu, na świecie ma nauczyciela, wie:

„Tak długo się będę błakał, aż się nie wyzwolę!

Dopiero stąd odejdę” (*Chandogja* 6.14.2).

Tak jak ogień w palenisku drewno spalając w popiół je obraca,

Tak ogień mądrości, Ardżuno, w popiół zamienia wszystkie uczynki (*Bhagawadgita* 4.37).

¹⁴ Ten, kto rozpoznał ducha, jak i naturę wraz z jej cechami,

On choć działa nie rodzi się więcej (*Bhagawadgita* 13.23).

¹⁵ W wyniku osiągnięcia poznania bezpośredniego (*samyagjñāna*),

Cnota i dalsze [dyspozycje świadomości intuicyjnej, tj. bhawy]

Nie wywierają [już] skutku.

Ciało używane [przez puruszę] żyje nadal na mocy [wcześniej utrwalonych]

Dyspozycyjnych twórców świadomości (*saṃskāra*),

Podobnie jak [dalej obraca się raz wprawione w ruch] koło garmcarskie.

Wraz z wycofaniem się prakriti po wypełnieniu przez nią swojego celu,

[purusza] oddzielając się od ciała [zarówno grubomaterialnego, jak i subtelnego]

Osiąga wyzwolenie (*kaivalya*) całkowite i ostateczne. (*Sankhjakarika* 67–68, przeł. M. Jakubczak

[w:] *Filozofia Wschodu, wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu

Jagiellońskiego, Kraków 2002.

¹⁶ Mędrzec tak samo patrzy na uczonego, pokornego bramina,

Na krowę, psa, słonia, a nawet tego, który mięsem psów się odżywia (*Bhagawadgita* 5.18).

Ten, który taki sam dla przyjaciół i kolegów, dla wrogów, jak i nieznanomych, dla bezdomnych, nieprzychylnych i dla krewnych.

Dla szlachetnych, a nawet grzeszników, tego umysł nad innymi góruje (*Bhagawadgita* 6.9).

Umysł człowieka zjednoczonego z brahmanem staje się życziwy, nic go nie zasmuca, ani niczego nie pożąda,

Taki sam dla każdego, taki człowiek osiąga stan najwyższego mi oddania (*Bhagawadgita* 18.54).

właściwa intencja prowadząca do właściwego etycznego działania oraz wiedza o rzeczywistości może ów determinizm przekroczyć. Czy to oznacza, iż świat w istocie ma naturę Prawdy i Dobra? Odpowiedź wedant sagunicznych, w tym także *Gity*, jest jak najbardziej twierdząca, gdyż rzeczywistość, zwłaszcza ta, której doświadczamy, jest z natury aksjologiczna. Zrozumienie i działanie w myśl tych wartości przekracza determinizm. Człowiek działa w ograniczonych warunkach, ale w każdej sytuacji ma możliwość zdecydowania, czy wybrać, jak przedstawia to *Katha*, przyjemniejsze – prejas, czy właściwsze – srejas. Mędrzec wybiera zawsze to, co właściwe, co zgodne z odwiecznymi prawami natury, co podtrzymuje harmonię wszechświata i ostatecznie prowadzi do przekroczenia wszelkich ograniczeń. Jak pisze Stróżewski: „Gdyby jej (wolności) nie było, nie moglibyśmy się do zdeterminowań w żaden sposób ustosunkować”¹⁷. Tym zatem, co pozwala przekroczyć deterministyczny wydzźwięk prawa karmana, jest przyjęcie odpowiedniej postawy etycznej. Działanie etyczne oparte na intencji jest działaniem przynoszącym wartość dodatnią, tę wartość, która ma moc przekroczenia ograniczeń, a więc w pewnym sensie zanegowania determinizmu.

Co będzie oznaczać konieczność i co z trzecim transcendentalne: Piękno? Przywołajmy tutaj koncepcję dharmy, drugie poza karmanem kluczowe pojęcie wskazujące zarówno na porządek, jak i zdeterminowanie obrazu świata przedstawionego. Dharma ma wiele znaczeń, ale według wykładni *Gity* oznacza przede wszystkim powinność, obowiązek. Dharma rozumiana jako powinność podkreśla deterministyczny wydzźwięk prawa karmana. Prezentowane w tym miejscu rozważania nie starają się przedstawić tych pojęć w wymiarze uniwersalnym, lecz w odwołaniu do ortodoksyjnej wykładni bramińskiej. W ten właśnie sposób można odczytać nazwę miejsca, na którym odbywa się akcja *Gity*: Dharmaszetra, Kurukszetra. Pole, w którym dharma może się w pełni zmanifestować, to pole Kuru będące w istocie polem przodków wszystkich hindusów. Według ortodoksów bramińskich prawo karmana można przekroczyć, przestrzegając dharmy, ale jedynie w Bharatawarszy – na terenie państwa Bharatów. Na marginesie tej doktryny można zaznaczyć, iż tłumaczy ona formułowany przez tradycję zakaz opuszczania Indii, przekraczania morza itd. Tylko ci, którzy przynależą do systemu dającego z racji urodzenia możliwość przestrzegania dharmy, a właściwie swadharmy, powinności związanej z przynależnością do danej warstwy społecznej (*varṇāśramadharmā*), mogą osiągnąć moksze. *Varṇāśramadharmā* można też rozumieć jako rozmaite postaci karmicznej odpłaty, a nawet jako etapy na drodze do ostatecznego wyzwolenia, gdyż, jak wiadomo, niektórzy czołowi myśliciele indyjscy uważali, iż wyzwolenie można osiągnąć tylko we wcieleniu męczyzny z *varny* bramińskiej; inni muszą pokornie przestrzegać swojej dharmy i liczyć na przyszłe, bardziej sprzyjające wyzwoleniu wcielenie. Urodzenie się w *varnie* bramińskiej nie gwarantuje jednak uzyskania mokszy, jest tylko pewnym dharmicznym potencjałem. W ten sposób więc zostaje tutaj zgładzony determinizm, ale pojawia się też inne przesłanie – o którym za chwilę powiem – nakazu realizowania w pełni swojego potencjału. Urodzenie się poza systemem *varnowym* może być postrzegane jako kara z poprzedniego wcielenia, na przykład za mieszanie

¹⁷ Wł. Stróżewski, *op.cit.*, s. 50.

warn¹⁸. Poza tym systemem karman działa automatycznie, czyli – według powyższej wykładni – zawsze wiąże swoimi skutkami. Tylko Bharatawarsza rozumiana jako *karmabhūmi* – „pole karmana” – jest rejonem, w którym w pełni można odnaleźć swoje miejsce zarówno w społeczeństwie, jak i w świecie, i w ten sposób zrealizować swój karmiczny oraz dharmiczny potencjał.

Właściwie wypełniana dharmia podtrzymuje optymalny porządek świata przedstawionego, który jest odwzorowaniem pierwotnej harmonii, a takie właśnie działanie prowadzi do wyzwolenia, czyli przekroczenia wymiaru dharmy i osiągnięcia mokrzy. I tu pojawia się kolejny paradoks. Jeżeli należy działać zgodnie ze swadharumą, gdyż to podtrzymuje świat w istnieniu, to czy etyczne jest jej przekraczanie? Czy to również oznacza, iż w szczególnych przypadkach – gdy uznamy jakąś rację wyższą za ważniejszą – można odgrywać role nie dla nas przeznaczone, że w pewnych sytuacjach nie należy działać zgodnie z *puruṣārtha* i *swadharmā*? Czy to oznacza, iż w imię dobrych intencji, na przykład niezabijania, jak tego chce Ardzuna, można przerwać ów nieubłagany łańcuch? Odpowiedź *Bhagawadgity* jest zdecydowanie negatywna. Właściwe działanie to działanie zgodne z własną swadharumą, swoją powinnością stanową i wyznaczoną przez nią rolą w społeczeństwie, oraz działanie odpowiednie w danej sytuacji do danego etapu życia – *puruṣārtha*. Ardzuna chce porzucić powinności kszatriji i zostać sannjasinem, gdyż ta postawa wydaje mu się bardziej pożyteczna i szlachetna, ale wygłaszając taki manifest, udowadnia, iż jeszcze nie jest wiedzącym, że jeszcze nie jest sannjasinem. Obranie zatem przezeń tej drogi byłoby błędem i nie tylko nie przyczyniłoby się do jego przyszłej pomyślności, ale także mogłoby go narazić na wielki grzech.

W XI księdze *Bhagawadgity* Kriszna objawia Ardzunie swą kosmiczną, boską postać. Uzmysławia mu, iż działania jednego człowieka nie mają wpływu na losy całego świata. Losy i kształt całego świata są wypadkową złóż karmicznych wszystkich czujących istot. Kriszna, jako wszechwiedzący, zna ciągi przyczynowo-skutkowe wszelkich działań i wie, na jaki obraz wszechświata się one wspólnie składają. Świat taki, jakim go doświadczamy, wyłonił się – według najbardziej kulturowotwórczego mitu kosmogonicznego o Puruszy – ze stanu pierwotnej harmonii. W *Bhagawadgicie* Kriszna, jako postać absolutu, jest utożsamiany zarówno z brahmanem, jak i Puruszą¹⁹, a gdy jest doświadczany w wizji mistycznej, ów stan pierwotnej harmonii jest nie tylko najdoskonalszy, ale także najpiękniejszy²⁰. Według nakazów śruti, potwierdzanych przez *Bhagawadgitę*, każde nasze działanie ma się odnosić do owej pierwotnej harmonii.

¹⁸ Gdy ród upada, zanikają odwieczne rodowe zwyczaje,
Gdy prawo zanika, cały ród pogrąża się w stanie nieprawości. [...] Przechylni zabójców rodu i z przyczyny kast pomieszania,
Giną wieczne prawa rodowe i prawa kastowe (Bhagawadgita 1. 40–43).

¹⁹ Lecz ponad nimi jest istność nazywana Najwyższym Duchem,
On, przenikając trzy światy, podtrzymuje je, to jest Wieczny Pan.
Ja przekraczam to, co przemijające, Jestem ponad tym, co niezmienne,
Ja jestem sławiony w świecie i w Wedach jako Najwyższy Purusza (Bhagawadgita 15. 17–18).

²⁰ Spójrz na te kształty różnorodne a zachwycające, których nikt przed tobą nie ujrzał.
Dziś tu, w tym miejscu, spójrz na świat cały, na to co się porusza i co nieruchome;
Wszystko, co pragniesz ujrzeć, Gudakeśo, w moim tkwi ciebie (Bhagawadgita 11. 6–7).

Przywołajmy tu jeszcze starszy tekst wedyjski. Według *Puruszasukty* odprawianie ofiar, mających odwzorować kosmogonię, staje się obowiązkiem człowieka. Ofiara jest konieczna do podtrzymywania świata, a obowiązkiem człowieka jest dążenie do przywrócenia pierwotnej harmonii. Tę pierwotną harmonię można odwzorowywać, działając zgodnie ze swoimi powinnościami, ze swoją dharma. W tym kontekście wyraźnie widać, na czym polega dharma rozumiana jako powinność; ta powinność jest właściwie koniecznością – obowiązkiem człowieka wiedzącego, nie tyle nawet wobec siebie, ile wobec świata. Jak Kriszna tłumaczy Ardzunie, niewypełnienie przez niego przypisanych mu powinności wprawdzie nie zmieni losów bitwy – metaforycznego obrazu wszechświata – ale może zmienić jego własne położenie. Niedopełnienie przez Ardzunę jego swadharmy może mieć dla niego samego bardzo negatywne konsekwencje karmiczne. Wolność nie polega na tym, że działa się według indywidualnych, osobistych pobudek, ale że dostosowuje się swoje działanie do harmonijnego dziania się świata. W tym aspekcie wykładnia *Bhagawadgity* jest bardzo podobna do stoicyzmu. Wynikające z wiedzy o rzeczywistości działanie jest działaniem wolnym, ale i koniecznym. To właśnie jest przekroczenie indywidualnych determinizmów; wtedy rzeczywistość ukazuje się w swej totalności jako doskonała i piękna. I taką rzeczywistość w kosmicznej wizji ukazuje Kriszna Ardzunie²¹.

Jeżeli makrokosmos jest odzwierciedleniem mikrokosmosu, to człowiek, przekształcając samego siebie, może przekształcać rzeczywistość. To „może” zmienia się na „powinien”. W taki też sposób można odczytać naukę, jaką Kriszna udziela Ardzunie²². Odpowiednie ustosunkowanie się do rzeczywistości i do wartości, jakie jej przysługują, rozpoczyna się w momencie ich rozpoznania²³. Wtedy też uwidacznia się konieczność ich realizowania, a rzeczywistość okazuje się w pełni prawdziwa, dobra i piękna²⁴.

²¹ O niezliczonych twarzach i oczach, w wielu wspaniałych postaciach,
Przybrany w boskie klejnoty, dzierżący boską broń.
Odziany jest w boskie szaty i z kwiatów wite wieńce, a ciała jego namaszczone boskimi olejkami i wonnościami,
Wszystko to cudowne w blasku oślepiającym, nieskończonym, a twarze jego zwrócone we wszystkie strony.

I gdyby tysiąc słońc naraz zajaśniało, to może ich blask
Byłby podobny temu, jakim jaśniał ten wspaniały duch (Bhagawadgita 11. 10–12).

²² A gdy nasi przodkowie, wyzwolenia wciąż pragnący, prawdę tę poznali, nadal działali;
Więc i ty pełń swą powinność, tak jak to czynili przodkowie w starożytnych czasach (Bhagawadgita 4. 15).

²³ Najwyższe szczęście jest udziałem tego jogina, którego umysł jest pełen spokoju,
od namiętności wolny i nieskażony;
Taki właśnie jogin łączy się z brahmanem.
W taki właśnie sposób utrzymując w harmonii swego ducha, jogin od grzechu wszelkiego wolny,
Z łatwością kontakt z brahmanem i wieczne szczęście osiąga (Bhagawadgita 6. 27–28).

²⁴ Tyś ojcem świata, tego co się porusza, i tego co nieruchome, Tyś najczcigodniejszym nauczycielem, Tobie nikt nie jest równy,
Któż w trzech światach mógłby cię przewyższyć, Panie, Twój majestat jest niezrównany (Bhagawadgita 11. 43).

Tę mą postać, tak trudną do ujrzenia, ty tylko zobaczyłeś,
A przecież nawet bogowie wciąż pragną kształt ten oglądać (Bhagawadgita 11. 52).