

**JĪVA [dziiwa]** – w myśli ind. zasada życia (dosł.: to, co żyje); termin często tłumaczony jako dusza; podmiot empiryczny; cielesna istota żywa, z natury obdarzona świadomością i duszą (np. ludzie, zwierzęta, bogowie, istoty piekielne, demony, choć – zwł. w dżinizmie i hinduizmie – j. nie musi mieć zdolności poruszania się, np. rośliny, nasiona, minerały, woda czy ogień); indywidualna dusza (ātman) jako wieczna zasada ożywiona, która odradza się w kręgu wcieleń (saṃsāra), przyoblekając się w ciała na różnych szczeblach egzystencji; podmiot poznawczy (jñātr, pramātr) jako ośrodek kognitywno-wolicjonalny, w którym ulokowane są akty poznawcze, odruchy woli oraz wszelkie przeżycia, doznania i uczucia.

ZALOŻENIA OGÓLNE. Termin “jīva” używany jest w kilku znaczeniach, które z zasady zachodzą na siebie znaczeniowo, a czasami traktowane są nierozłącznie. J. z założenia konotuje wielość podmiotów ożywionych. We wszystkich znaczeniach – również jako podmiot poznawczy i ośrodek świadomości – jest rozciągła. Także procesy świadomościowe, w tym myśli, umiejscowione są przestrzennie i charakteryzują się rozciągłością, wobec czego w filozofii ind. niemożliwe jest kartezjańskie rozróżnienie na rzecz rozciągłą (res extensa) i rzecz myślącą (res cogitans).

Termin “jīva” używany jest w Indiach zamiennie z innymi: prāṇa (tchnienie), prāṇin (nośnik tchnienia), sattva (istota), bhūta (byt) i określa istotę świadomą (sacetana, sacittaka, cittamaṃta) lub świadomość (cetana, cit).

Człowiek to tylko jedna z kategorii istot żywych i różni się od nich wyłącznie ilościowo, a nie jakościowo. Pojęcie “jīva” pojawia się często w kontekście reinkarnacji (saṃsāra), w której egzystencja człowieka jest tylko jednym z etapów. Takie ontologiczne założenie w istotny sposób wpływa na zagadnienia etyczne: człowieka pojmuje się na równi z innymi istotami żywymi, a jego status nie jest uprzywilejowany. Rysująca się różnica między człowiekiem a innymi istotami żywymi (j.) dotyczy wyłącznie soteriologii: jedynie człowiek (choć notuje się wyjątki) zdolny jest uzyskać wyzwolenie (nirvāṇa, mokṣa), gdyż w jego życiu cierpienie i przyjemności względnie się równoważą: istoty niebiańskie żyją w nadmiarze szczęścia i zapominają o cierpieniu, a istoty niższe (np. istoty piekielne i zwierzęta, w niektórych systemach także rośliny, minerały itp.) cierpią w stopniu uniemożliwiającym

im podjęcie konstruktywnych działań nakierowanych na wyzwolenie.

Czasem podkreśla się, że tylko człowieka cechuje zdolność jednoczesnego doznawania skutków dawnych czynów (spożywanie owoców karmana) i kształtowania przyszłego losu (tworzenie nowego karmana). Niektórzy kontrargumentują, że także zwierzęta i rośliny – które z zasady (podobnie jak istoty boskie i piekielne) spożywają jedynie rezultaty swych uprzednich czynów – mają niekiedy tę zdolność: np. drzewa tworzą dobrego karmana, dając cień. Podobnie wiele przypowieści buddyjskich (jātaka) opisuje dobre uczynki realizowane świadomie przez zwierzęta (przyszłych bodhisattvów).

Zrównanie człowieka z przyrodą ma istotne implikacje etyczne i ekologiczne: naczelnym nakazem etycznym staje się niekrzywdzenie wszystkich istot żywych (ahimsā) oraz dbałość o całą przyrodę.

JĪVA W HINDUIZMIE. W epoce wedyjskiej do bytów ożywionych, obdarzonych choćby minimalną świadomością i zdolnością odczuwania (głównie cierpienia), należały – obok zwierząt i istot boskich – także rośliny, nasiona, woda, powietrze (wiatr), ogień, minerały, ziemia, kamienie i inne elementy świata nieorganicznego. Jeszcze w okresie, gdy nieznana była teoria reinkarnacji, zauważalne są ślady wierzeń, że wszystkie istoty żywe składane w ofierze idą w zaświaty, w tym zwierzęta, rośliny i woda. Gdy pojawia się idea reinkarnacji (saṃsāra) i karmana, mamy do czynienia z teorią, że istoty żywe powracają po śmierci na ziemię pod postacią np. kropeł wody czy rosy, wstępują w rośliny i odradzają się jako owady (np. w *Bṛhad-āraṇyakoṇiṣadzie* czy w *Chāndogyoṇiṣadzie*). Nie ma pewności, czy teorie te oznaczały, że wszystkie rośliny bądź owady są obdarzone świadomością, czy jedynie tyle, że istnieje możliwość odrodzenia się jako np. roślina czy owad.

Te wierzenia przetrwały częściowo w niektórych nurtach hinduizmu, gdzie uznaje się, że rośliny i nasiona, mając zdolność rozmnażania, są ożywione, np. drzewa odczuwają swoje liście, kwiaty i owoce dzięki autopercepcji. Sporadycznie do klasy istot żywych zalicza się nawet wodę i ziemię (Bhāskara, XVIII w.) czy kamienie (np. *Yoga-vāsiṣṭha*, Rāmānuja), choć są myśliciele, którzy takie koncepcje zdecydowanie odrzucają (m.in. Praśastapāda, Abhinavagupta).

Zgodnie z doktryną monizmu vedānty, odmawia się istotom żywym (j.) – jako duszom indywidualnym (jīvātma) – istnienia niezależnego od absolutu (brāhmaṇ): istoty żywe nie są niczym innym, jak brāhmaṇem (np. Śaṅkara: brahmaiva jīvo nāparaḥ).

JĪVA W BUDDYZMIE. W buddyzmie do istot żywych (j.) tradycyjnie nie zalicza się elementów świata nieorganicznego: wody, minerałów, ziemi, kamieni, ognia czy powietrza. Wsuwa się także wiele argumentów wskazujących, że również rośliny i nasiona nie są ożywione: brak im cech typowych dla istot żywych: zdolności samodzielnego przemieszczania się, wewnętrznego ciepła cielesnego, zdolności oddychania w sposób zauważalny, wykazywania oznak zmęczenia, zauważalnego zapadania w sen i budzenia się, nieodrastania odciętych kończyn, braku zdolności odżycia z fragmentu, reagowania na sygnały werbalne, wydawania sygnałów dźwiękowych jako wyrazu bólu, zdolności tworzenia dobrego i złego karmana (jako warunku odradzania się), odczuwania pragnienia lub niechęci. Istnieją jednak dowody, że w najwcześniejszej fazie rozwojowej buddyzmu uznawano, iż przynajmniej niektóre rośliny obdarzone są świadomością i zdolnością przeżywania, gdyż są wyposażone w jeden zmysł.

JĪVA W DŻINIZMIE. Choć termin “jīva” pojawia się sporadycznie w licznych ind. nurtach filozoficznych i religijnych, najczęściej stosowany jest w dżinizmie jako termin ściśle techniczny.

Dżinizm, reprezentujący pluralizm ontologiczny, uznaje mnogość dusz (j.), które podlegają przemianom, są podmiotami poznania (pramāṭṛ), podmiotami doznań i przeżyć (bhokṭṛ), podmiotami działań (kartṛ) i podmiotami etycznymi.

Cechą dystynktywną duszy (j.) są jej zdolności poznawcze zw. procesami noetycznymi (upayoga), przez które przejawia się funkcjonowanie jej świadomości. Obecne są one nawet na najniższym szczeblu ewolucji, gdy dusza zamieszkuje np. minerały czy najprymitywniejsze formy roślinnej egzystencji (nigoda), zasiedlone przez wiele dusz jednocześnie. Zdolności poznawcze dzielą się na dwie podstawowe kategorie: poznanie (jñāna), tj. dystynktywne (sākāra) ujęcie przedmiotu dokonujące kategoryzacji i analizy, oraz percepcję (darśana), jako niedystynktywny (anākāra) proces noetyczny,

konstatujący jedynie istnienie przedmiotu. To one odróżniają istotę żywą od pozostałych substancji (dravya): zasady ruchu (dharma), zasady spoczynku (adharma), przestrzeni (ākāśa), materii (pudgala) i – wg niektórych – czasu (kāla). Jak wszystkie substancje, dusza jest bytem cechującym się rozciągłością (kāyatva, dosł.: cielesnością) i składa się z jednostek przestrzennych (pradeśa).

J. stanowi jedną z dwóch najistotniejszych kategorii ontologicznych (tattva – takosć) obok swego przeciwieństwa: elementów nieożywionych (ajīva), pozbawionych świadomości (jaḍa). Relacje między tymi dwiema podstawowymi kategoriami ontologicznymi stanowią przedmiot metafizyki dżinijskiej, wiążąc ją ściśle z soteriologią, eschatologią i etyką. Punktem odniesienia jest karman (czyn), tj. subtelna materia, która wskutek działań duszy (j.) oblepia ją, ograniczając jej przyrodzone cechy i determinując jej przyszłe losy. W dżinizmie wszystkie działania – podejmowane za pomocą ciała (kāya), mowy (vāc) i umysłu (manas) – nacechowane są etycznie i konsekwentnie wprawiają w wibracje materię “karmiczną”, która łączy się z duszą (j.). Z tego względu określane są terminem “yoga”, oznaczającym m.in. połączenie. Pierwszy moment połączenia duszy (j.) z elementami nieożywionymi (ajīva) w formie materii karmicznej zw. jest “napływem” (āsrava) subtelnej materii karmicznej (trzecia kategoria ontologiczna). Czynnikiem decydującym o intensywności powiązania duszy z materią karmiczną są 4 podstawowe namiętności (kaṣāya): gniew (krodha), wyniosłość (māna), fałsz (māyā) i żądza (lobha). Niekiedy mówi się o trzech: pożądanie (rāga), ośpienie (moha) i nienawiść (dveṣa). Czwartą kategorią są tzw. więzy (bandha), tj. wiązanie duszy materią karmiczną i uwikłanie jej w świat doczesny. Wyróżnia się 2 typy więzów: zasługę moralną (puṇya) i przewinę (pāpa). Więzy ograniczają naturalne zdolności poznawcze duszy, a ona sama staje się coraz cięższa, w zależności od materii karmicznej ją wiążącej, oraz zajmuje stosowne miejsce we wszechświecie. Ten mechanistyczny obraz wyjaśnia, dlaczego najwięcej cierpienia panuje w umieszczonych warstwowo, coraz niższych pieklach. Warunkiem lepszych narodzin oraz wstępnym etapem do uzyskania wyzwolenia jest powstrzymanie (saṁvāra) napływu materii “karmicznej” (piąta kategoria); warunkiem rozwoju duchowego – “zniszczenie” (nirjarā, szósta kategoria) materii karmicznej, co osiąga się

dzięki umartwieniom, postom i ascezie (tapas). Całkowite usunięcie materii karmicznej wiąże się z uzyskaniem pełni władz poznawczych i wszechwiedzy (kevala), oraz ostatecznym zerwaniem więzi ze światem materii. Jest to stan wyzwolenia (mokṣa, nirvāṇa, siódma kategoria).

W duszy daje się wyróżnić 5 stanów wewnętrznych (bhāva), które determinują wspólne losy duszy. Są to: wyciszenie (aupāśamika), zniszczenie (kṣayika), wyciszenie-zniszczenie (kṣayopāśamika) i stan realizowania się (audayika) karmana. Piąty to stan naturalnych przemian (pāriṇāmika) duszy niezależny od karmana. Wyróżnia się 4 typy bytowania (gati) określające możliwe sposoby odrodzenia się duszy (j.) w zależności od karmana: 1) istota piekielna (nāraka); 2) żywioł, roślina lub zwierzę (tīryagyoni); 3) człowiek (manuṣya); 4) istota niebiańska (deva). Osobną kategorią jest dusza doskonała, spełniona (siddha), która osiągnęła wyzwolenie i bytuje ponad światem. Karman decyduje także o jednej z trzech płci istoty żywej, tą trzecią jest hermafrodytyzm (napuṃsaka). Materia przesłania wewnętrzny blask duszy, co powoduje jej 6 “zabarwień” (leśyā): czarne, niebieskie, szare, czerwone (ogniste), różowo-żółte i białe. Odzwierciedlają one moralne inklinacje istoty żywej, a dostrzegalne są wyłącznie pozazmysłowo.

H. von Glasenapp, *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas*, L 1915; A. C. Mukerji, *Nature of Self*, Allahabad 1938; *Mahavira and His Teachings*, Bom 1977; S. C. Jain, *Structure and Functions of Soul in Jainism*, ND 1978; *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Be 1980; *Animal Sacrifices. Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*, Ph 1986; R. F. Gombrich, *Theravada Buddhism*, Lo 1988; *Self and Consciousness. Indian Interpretation*, Bangalore 1989; L. Schmithausen, *Buddhism and Nature*, Tok 1991; tenże, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tok 1991.

*Piotr Balcerowicz*