

KARMAN (sansk. **karman**, pali: **kamma**, tyb. **las**, chiń. **ye**, jap. **go**, **konma**, pot. także **karma**) – czyn, akt (także w sensie rytualnym), przyczyna i skutek moralny, uniwersalne prawo przyczynowości moralnej, jedno z kluczowych pojęć hinduizmu, buddyzmu i dżinizmu, przejęte także przez teozofię i New Age.

TERMINOLOGIA I OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA. Różne znaczenia terminu “karman” pochodzą od wspólnego rdzenia “kṛ” – “czyn”, “akt”; takie jest dosłowne i pierwotne znaczenie k. Czyn kwalifikowalny etycznie; rezultat, konsekwencje czynu dla działającego podmiotu; wypadkowa konsekwencja wszystkich wcześniejszych czynów oraz (znaczenie zasadnicze) bezwarunkowe prawo wiążące czyn (przyczynę) z jego skutkiem, określane jako moralne prawo przyczyny i skutku. W celu odróżnienia tego znaczenia od innych oraz aby podkreślić normatywny charakter k., często zamiast o k., mówi się o k. prawie. Prawo k. zgodnie z metafizyką indyjską, może być określone jako prawo “organiczne” – wolny wybór, przyczyna, to nasienie (ziarno, kiełek, sanskr. *bīja*) padające na glebę (konkretne uwarunkowania) i wydające owoc (*phala*) – skutek. Terminologia ta stała się powszechna w ind. myśli.

Pojęcie k., jako jedno z głównych w myśli ind., jest szczególnie powiązane z pojęciem *saṃsāry*, czyli odradzania się, przeradzania się ponownych narodzin (*punar janma*). Prawo k. stanowi trzon różnorodnych koncepcji ontologicznych, psychologicznych, etycznych i kosmologicznych. Relacja pomiędzy k. i odradzaniem się (*saṃsāra*) nie jest symetryczna. Wprawdzie koncepcja k. implikuje teorię odradzania się (i jest zwykle omawiana łącznie z nią), nie zachodzi jednak związek odwrotny. O ile teoria odradzania się bywa przedmiotem prób naukowej weryfikacji i może być włączona w przyrodniczą wizję rzeczywistości, koncepcja k. zakłada istnienie w świecie porządku moralnego regulującego byt podmiotów moralnych. Niemniej stanowi ona istotne uzupełnienie doktryny odradzania się. Potraktowane łącznie są dopełniającymi się postulatami w obrębie idei *saṃsāry*. Koncepcja k. nie implikuje natomiast koncepcji *ātmana* (duszy, ducha, podmiotu), czego świadectwem jest doktryna buddyzmu. K. zgromadzony w poprzednich wcieleniach, stanowiący dziedzinę k. znajdującą się poza polem działania podmiotu, bywa też określany jako *los* (*daiva*), co nie

oznacza fatalizmu.

Można wyróżnić co najmniej 3 podstawowe wymiary funkcjonowania teorii k.: 1) w aspekcie wyjaśniającym pozwala tłumaczyć faktycznie występujące zdarzenia poprzez ukazanie ich uwarunkowań w przeszłych czynach (przede wszystkim związek terażniejszości z przeszłością); 2) w aspekcie normatywnym ukazuje związek terażniejszych czynów z ich konsekwencjami w przyszłości; 3) w aspekcie soteriologicznym (obejmującym obydwie poprzednie) przedstawia wizję czasowej, przyczynowo i moralnie uporządkowanej rzeczywistości wskazującej transcendencję jako cel dążeń w postaci ostatecznego wyzwolenia (mokṣa, mukti, nirvāṇa) z koła saṃsāry (saṃsāracakra). Koncepcja k. funkcjonowała na wielu różnych poziomach jako przesłanka i przedmiot rozważań filozoficznych oraz teologicznych, podstawa tekstów prawnych, ważny czynnik w rozwoju medycyny ind., a także istotny składnik mitologii, dramatu, sztuk plastycznych itp. Wraz z powszechnym przyjęciem tej doktryny, niektóre starsze pojęcia – wspomniane pojęcie losu (daiva), czasu (kāla) jako kosmicznej siły – były reinterpretowane w jej świetle i włączane do koncepcji saṃsāry.

Koncepcja k. stanowi jedną z głównych idei wspólnych w obrębie myśli ind. Wprawdzie nie istniała nigdy jedna powszechnie akceptowana doktryna k., niemniej pewne przesłanki były ogólnie uznawane. Nie ma niezasłużonego cierpienia bądź dobra oraz żaden przeszły czyn nie może pozostać bez konsekwencji. Teoria k. ukształtowała nie tylko wizję rzeczywistości wyłaniającą się z wierzeń religijnych i systemów filozoficznych, lecz także codzienny światopogląd mieszkańców Półwyspu Ind. oraz krajów, w których rozwijał się buddyzm. Koncepcja ta, wraz z jej konsekwencją w postaci odradzania się, jest tak charakterystyczna a zarazem specyficzna dla myśli filozoficznej i religijnej całego kręgu cywilizacji ind.-buddyjskiej, że bywa nawet z nią utożsamiana. Od drugiej poł. XIX w. k. zaczął być znany poza Azją, szczególnie w Europie i Ameryce Płn.

OKRES VEDYJSKI I WCZESNY ROZWÓJ. K. w najstarszej tradycji wedyjskiej. Źródeł koncepcji k. można doszukiwać się w *Vedach* (w hymnach (saṃhitā) i w komentarzach do nich (brāhmaṇa)), w koncepcji ṛty – siły określającej bieg rzeczy, kosmiczny, rytualny i społeczny porządek świata. Najważniejszy spośród stróżów tego porządku (ṛtasya gopā, ṛtāyu) był

wszechwiedzący bóg Varuṇa. Związana z *Vedami* moralność nakazywała wypełnianie obowiązków (ṛta-traya), m.in. rytualnych mających podtrzymywać trwanie świata. Niezrealizowanie ich miało pociągać za sobą złe skutki dla jednostki, a także dla społeczności. Być może ta koncepcja stanowiła podstawę dla późniejszej doktryny k. Nieobecność w najstarszych *Vedach* wykształconej doktryny k. przyczyniła się do powstania spekulacji dotyczących pozavedyjskiego czy też niearyjskiego pochodzenia tej teorii. Chociaż spekulacje takie nie mogą być z całą pewnością odrzucone, nie znajdują potwierdzenia w zachowanych źródłach. Dlatego przyjmuje się, że doktryna k. stopniowo wyłoniła się z pewnych wątków wczesnowedyjskich.

K. w upaniśadach. Epoka upaniśad stanowi okres zasadniczego rozwoju doktryny k. W tym okresie ukształtowała się jego klasyczna postać. Za najstarszą definicję k. uznaje się frg. *Bṛhadāranyaka-upaniśady*. W upaniśadach rozwinięta jest już koncepcja saṃsāry. Najwyższy cel człowieka pojęty jest nie (jak w najstarszych *Vedach*) jako narodziny w niebiańskim świecie, lecz wyzwolenie (mokṣa) z kręgu cierpień (saṃsāra). Istotny wkład upaniśad stanowi rozszerzenie sensu k. – k. ma charakter etyczny (a nie tylko rytualny) i jest kosmicznym, powszechnym prawem o charakterze etycznym. Wprowadzone zostaje też pojęcie podmiotu migrującego, będącego wehikułem złoza karmicznego. Ciało subtelne (sūkṣma-śarīra), różne od ciała złożonego z grubomaterialnych elementów, przykuwa niewyzwoloną duszę do koła żywotów i, nie ulegając destrukcji po śmierci, kieruje nią w kolejnych żywotach. W saṃsārze wiążą podmiot uczynki egoistyczne wpływające z pragnienia (kāma) będącego też źródłem przysłonięcia prawdziwej natury rzeczywistości, niewiedzy (avidyā). Ważnym postulatem staje się bezpragnieniowość (akāmatā). Największy nacisk położony jest jednak na poznanie – wiedzę o naturze bytu absolutnego – brahmana (brahmavidyā) i jaźni – ātmana (ātmavidyā) oraz ich tożsamości. Uwolnienie od bolesnego świata saṃsāry jest rozplynięciem się w brahmanie.

K. w *Bhagavadgīcie*. W *Bhagavadgīcie*, poemacie filozoficzno-religijnym stanowiącym część eposu *Mahābhārata*, zawarte są rozważania stanowiące syntezę interpretacji k. dokonanych przez różne szkoły. Wyróżnia się w niej 3 niewykluczające się drogi prowadzące do powstrzymania

powstawania nowego k. i pozwalające wygasnąć uprzednio nagromadzonemu: a) drogę poznania, wiedzy (jñānamārga); b) drogę działania, czynu (karmamārga) oraz c) drogę nabożności, oddania, wiary (bhaktimārga). Obok idei bhakti, szczególną rolę odgrywa w *Bhagavadgīcie* droga działania, związana z pojęciami obowiązku i bezinteresowności. Przyczyną wzrostu k. nie jest samo działanie, lecz towarzyszące mu pożądanie. Nie należy zatem zaniechać działania. *Bhagavadgīta* nawołuje wręcz do aktywności, trzeba jednak opanować oczekiwanie nagrody. Pragnienie (kamā, tṛṣṇa) jest czynnikiem wiążącym w saṁsārze. Jego opanowanie umożliwia przerwanie łańcucha odrodzeń. *Bhagavadgītā* głosi zatem pochwałę specyficznie pojętej aktywności: neutralnych karmicznie działań podjętych bez intencji otrzymania nagrody czy uniknięcia kary, a jedynie w celu wypełnienia powinności. Ilustracją tezy o prymacie powinności jest słynny epizod *Bhagavadgīty*, w którym Kṛṣṇa uosabiający najwyższy byt (brahmana) poucza Arjunę o potrzebie przystąpienia do walki, nawet jeśli jest bratobójcza, w imię spełnienia powinności, moralnego imperatywu (dharma).

KARMAN W ORTODOKSYJNYCH SYSTEMACH MYŚLI BRAMIŃSKIEJ. W filozofii mīmāṃsā. Koncepcje realistycznego nurtu mīmāṃsā są najbliższe najstarszej tradycji wedyjskiej. Szkoły i myśliciele tego nurtu zalicza się do grupy karmakāṇḍa, która, w opozycji do grupy jñānakāṇḍa, uznaje wyższość czynu (k.) nad wiedzą (jñāna, vidyā). System ten przywraca myśli ind. rytualistyczną koncepcję k., kładąc największy spośród wszystkich systemów nacisk na czynności ofiarne. Celem reprezentantów mīmāṃsā było badanie dharmy jako powinności moralnej oraz wykazywanie autorytetu *Ved*. Mīmāṃsā wyróżnia 4 główne typy działań: cykliczne, np. codzienne ofiary (nityakarman); rytuały związane ze specjalnymi okazjami (naimittikakarman); ofiary związane z indywidualnym pragnieniem (kāmyakarman); czyny zakazane (niṣiddhakarma). Pierwsze 3, jako nakazane przez *Vedy*, są określane jako dharma. Aby uzasadnić sens wykonywania czynów rytualnych, przedstawiciele mīmāṃsā wprowadzili pojęcie apūrvy (“niczym niepoprzedzona [siła]”) – pewnego rodzaju mocy, która wytworzona przez akt rytualny trwa po zakończeniu rytuałów aż do pojawienia się owocu owego aktu. Wypełnianie religijnych aktów wytwarza pewną siłę, potencję umożliwiającą np. osiągnięcie

nieba. Wyzwolenie jest – wg mīmāṃsī – możliwe nie poprzez odrzucenie więzów karmicznych, ale poprzez właściwie spełniane czyny, co stanowi o specyfice tej szkoły. Apūrva, będąca początkowo owocem czynu (phala) i ograniczona tylko do czynów rytualnych, zaczęła być stopniowo utożsamiana z pojęciem adṛṣṭy (“niewidzialna [siła]”) wprowadzonym przez szkoły nyāyi i vaiśeṣiki i nabrała etycznego charakteru, zbliżając się tym samym do pojęcia k. i innych szkół myśli.

K. w filozofii sāmkhya i yogi. Filozofia sāmkhya (wraz z uzupełniającymi ją praktykami soteriologicznymi yogi) przyjmuje istnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie dziedzin bytu: niezmiennego bytu świadomościowego, rzeczywistości podmiotowej (puruṣa) i zmiennej rzeczywistości przedmiotowej (natury, przyrody, materii, sanskr. prakṛti), złożonej z trzech komponentów (guṇa). Niewiedza metafizyczna (avidyā), polegająca na pomieszaniu tych dwóch porządków, stanowi źródło bytowania w saṃsārze i związanych z tym uciążliwości (kleśa). K. jest w tej koncepcji ściśle związany z pojęciem niewiedzy i działa w sferze prakṛti. Złoże karmiczne (zespół uwarunkowań karmicznych) owocuje w obrębie danego wcielenia bądź kolejnych. Wyróżnia się k. natychmiastowy (sopakrama) i powolny (nirupakrama). Złoże karmiczne owocujące natychmiastowo powstaje wskutek ćwiczeń yogicznych, ascezy, praktykowania mantr, medytacji itp., w wyniku których znikają uciążliwości (kleśa). Jednym ze sposobów uwolnienia się od więzów k. jest “przyspieszenie” dojrzewania k. Jest to możliwe dzięki wiedzy i zaawansowanym praktykom. Na proces karmiczny składają się: czynność, akt (kriyā), podmiot działający (kartṛ), narzędzie działania (karaṇa), przedmiot działania (k.). Wyodrębnienie tych elementów stanowi warunek oddzielenia puruṣy od prakṛti. Różnym rodzajom k. odpowiadają guṇy prakṛti. Złego k. kumuluje guṇa tamas (mająca naturę przysłaniania, uniemożliwia poznanie). Dobry k. jest kontynuowany przez guṇę rajas (związaną z boleścią, cierpieniem). Najwyższy poziom osiąga w guṇie sattva (mającej naturę przejrzystości). Pogłębienie sattvy o mądrość i wysiłek prowadzi do zniszczenia k. poprzez zanik trzech guṇ. Stan wyzwolenia jest więc rozumiany jako uwolnienie się od k., ale także jako wyjście poza obszar działania guṇ. Filozofia sāmkhya wyróżnia 4 rodzaje jakości k.: ciemną (kṛṣṇa), jasnociemną

(śuklakṛṣṇa), jasną (śukla) ani jasną, ani ciemną (aśuklākṛṣṇa). Pierwsze 3 grupy podlegają wartościowaniu moralnemu – ciemną jakość k. mają ludzie nikczemni, jasnociemną ludzie, którzy zarówno krzywdzą, jak i pomagają innym, natomiast jasną jakość k. mają ci, którzy stosują ascezę, medytację, kontemplację i nie krzywdzą innych. Ostatni, czwarty rodzaj k. posiadają tzw. saṁnyāsinowie, którzy nie gromadzą już k. i nie są uwikłani w saṁsāre.

K. w filozofii vedānty. W obrębie nurtu vedānty (“zwieńczenie objawienia wedyjskiego”) występuje wiele różnych systemów i szkół, które pomimo istotnych różnic przyjmują wspólne założenie istnienia brahmana – najwyższej, absolutnej rzeczywistości będącej przyczyną świata. Wiedza o naturze brahmana (objawiona w *Vedach*) prowadzi do wyzwolenia; dążenie do niego stanowi cel życia człowieka.

Jednym z najważniejszych kierunków filozoficznych vedānty jest advaita-vedānta, “nauka o niedwoistości”, wg której brahman to jedyna rzeczywistość. Wg Śaṅkary, przyczyną k. jest pożądanie (kāma), związane z niewiedzą metafizyczną (avidyā). K. należy do świata empirycznego i ma znaczenie tylko na poziomie prawdy konwencjonalnej (vyavahāra). Wiedza i wyzwolenie pozostają w opozycji do k. Wyzwolenie jest wieczne, podczas gdy k. podlega destrukcji. Jedynie wiedza może prowadzić do wyzwolenia, które nie jest rezultatem dobrego k. Gromadzenie dobrego k. może prowadzić do awansu w hierarchii istot, ale nie do wyzwolenia. Wszelkie uczynki spełniane w oczekiwaniu nagrody, czyli ze względów egoistycznych, rodzą owoce.

Wyzwolenie należy do transcendencji, dziedziny niedualizmu, podczas gdy k. do świata dualizmu. Etyczne rozróżnienie dobrego i złego k. jest względne, co nie oznacza relatywizmu, tylko wskazuje transcendentny cel. Moralne postępowanie prowadzi do oczyszczenia umysłu. Nie jest zatem celem samym w sobie, lecz stanowi środek do osiągnięcia celu. Siła k. opiera się na niewiedzy, stąd też metafizyczne poznanie tego, iż jaźń (ātman-brahman) jest jedyną realnością, czyli osiągnięcie brahmavidyi (wiedzy o brahmanie) oznacza zniszczenie iluzji (māyā) i niewiedzy (avidyā) oraz pociąga za sobą wyzwolenie – niszczy nasienie karmiczne i uniemożliwia ponowne narodziny.

Monizm i iluzjonizm advaita-vedānty, związane z radykalnym stanowiskiem w kwestii k. – tezą o prymacie wiedzy nad innymi czynnikami,

zostały poddane krytyce ze strony innych kierunków i szkół vedānty. Wg Bhāskary, głosiciela doktryny o wzajemnym uzupełnianiu się k. i wiedzy (jñānakarmasamuccaya), k. pełni także rolę pomocniczą względem wiedzy, jednakże złoże karmiczne nie zostaje odrzucone w momencie wyzwolenia. Jest to zatem próba pogodzenia k. i wiedzy jako współczynników prowadzących do wyzwolenia. Podobne poglądy głosił Vallabha. Wg Rāmānuji, założyciela teistycznej szkoły viśiṣṭadvaity, także przyjmującego ideę wzajemnego uzupełniania się wiedzy i działania, wiedza wyzwalająca jest aktem uwielbienia (upāsanā), oddawaniem czci brahmanowi pojętemu jako Īśvara (Pan). K. jest zatem możliwy do neutralizacji na drodze pobożności (bhakti) oraz wskutek działania łaski.

Z kolei w dualistycznej koncepcji Madhvy – najwyższej istoty (Īśvara) nie ogranicza nawet prawo k., co jest czymś wyjątkowym na gruncie ind. myśli. Wyzwolenie jest możliwe dzięki aktowi oddania się (bhakti) najwyższej istocie, która może udzielić łaski niezbędnej do osiągnięcia mokṣy. Īśvara, jako istota wszechwładna, to niczym nieograniczony dysponent łaski, który nie musi odpowiadać na akty oddania – wśród istot uwikłanych w saṃsāre Madhva wyróżnia też istoty, które nigdy nie osiągną wyzwolenia.

K. w filozofii nyāyi i vaiśeṣiki. Systemy nyāyi (szkoła epistemologiczno-logiczna) i vaiśeṣiki (szkoła filozofii przyrody) przyjmują pluralistyczny realizm metafizyczny. W systemach tych, co charakterystyczne, pojęcie k. odnosi się przede wszystkim do ruchu. Wg nauk vaiśeṣiki, struktura obiektywnie istniejącej rzeczywistości daje się uporządkować przy użyciu siedmiu kategorii (padārtha). Pierwsza grupa kategorii to substancje (dravya) – do niej należą m.in. nieśmiertelne, wszechobecne dusze (ātmany) oraz umysł (manas). Drugą kategorią są jakości (guṇa). Do nich należą m.in. zasługa (dharma) i wina (adharma), będące jakościami ātmanów, wewnętrznymi przymiotami duszy (puruṣa-guṇa). Trzecią kategorią jest ruch (k.), oznaczający zarówno przemieszczanie się w przestrzeni, będące wynikiem interakcji przedmiotów materialnych czy wywołane przez dusze (ātmany), jak i wszelkie czynności, których skutkiem był ruch. Zostało zatem po części zachowane pierwotne znaczenie k. jako aktu, czynności, niemniej nastąpiła pewna “mechanizacja” pojęcia k. W obrębie tej kategorii ontologicznej wyróżnia się 5

podstawowych typów ruchu – wznoszący (utkṣepaṇa), opadający (avakṣepaṇa), kurczący (ākuñcana), rozprężający (prasāraṇa) oraz poruszanie się (gamana). W obrębie piątego, ogólnego typu wyróżnia się podtypy. Wiele zjawisk przyrody tłumaczonych jest jako rodzaj ruchu.

Wizja rzeczywistości w nyāyi i vaiśeṣice nie jest jednak materializmem mechanicystycznym – szkoły te, jako ortodoksyjne koncepcje bramińskie, uznają też prawo k. jako czynnika moralnego. Wiąże się z tym pojęcie dodatkowej siły – adṛṣṭy, niewidzialnej zasady wiążącej, będącej pośrednikiem pomiędzy działaniem a jego skutkiem. Wypadkowa dharmy i adharmy, jako niewidzialna, subtelna substancja, towarzyszy duszy działającego podmiotu poprzez kolejne wcielenia, aż do momentu dojrzewania skutków działania. Jako siła sprawcza, determinująca charakter kolejnych wcieleń, spełnia funkcję k. System nyāyi wprowadza dodatkowo pojęcie bytu najwyższego – Īśvary, który utrzymuje porządek świata, działając zgodnie z dharmicznym walorem adṛṣṭy (“przydzielając” odpowiednim duszom odpowiednie skutki ich czynów, gdy coś, np. czas, uniemożliwia proste funkcjonowanie prawa k.). Īśvara także jest ograniczony adṛṣṭą (nie może żadnej duszy udzielać nagród i kar wg własnej woli). Funkcjonowanie adṛṣṭy stanowi odpowiednik mechanizmu apūrvy w systemie mīmāṃsy, przy czym ma ona wyłącznie wydźwięk etyczny. Stan wyzwolenia, rozumiany jako brak mechanicystycznie rozumianego k., jest pojęty jako całkowity bezruch.

KARMAN W FILOZOFII BUDDYZMU. Buddyjska koncepcja k. kształtowała się (podobnie jak dzinijska) jako reakcja wobec bramińskiego rytualizmu opartego na autorytecie *Ved*. Odegrała znaczącą rolę w kształtowaniu się innych koncepcji k. W buddyzmie dokonana została daleko idąca etycyzacja k., przeciwstawiająca rytualizmowi i związanemu z nim systemowi kastowemu uniwersalną wizję powinności moralnej. O wadze zagadnienia k. w buddyzmie świadczy fakt, że dotyczy go ponad połowa nauk Buddy. Świat pojęty jest w buddyzmie raczej jako proces, niż jako zbiór rzeczy, neguje się też istnienie ātmana, w jego miejsce przyjmując strumień stanów świadomościowych. Przyjęcie koncepcji k. i odradzania się, przy jednoczesnym odrzuceniu koncepcji jaźni (sansk. anātman, pali: anattā), stanowi charakterystyczną właściwość buddyzmu.

Jednym z praw rządzących rzeczywistością jest prawo k. (pali: kamma niyāma), będące szczególną postacią prawa dharmy (pali: dhamma niyāma). Prawo k. jest bezosobowe, “automatyczne” (buddyzm jako system nieteistyczny stoi na stanowisku, że prawa natury nie są nadane przez Boga ani nie wynikają z jego właściwości). Gwarantuje ono ciągłość saṃsāry oraz jej niewyczerpalność.

Buddyjska koncepcja k. jest nierozdzielnie związana z prawem współzależnego powstawania (sansk. pratītyasamutpāda, pali: paṭiccasamuppāda), ukazującym holistyczną wizję rzeczywistości – jako wzajemnie uwarunkowanej całości. Całokształt uwarunkowań karmicznych miał uświadomić sobie jedynie Budda. Pierwszym ogniwem prawa współzależnego powstawania, przyczyną gromadzenia k. i saṃsārycznej egzystencji jest niewiedza metafizyczna (sansk. avidyā, pali: avijjā). Jej usunięcie – usunięcie iluzji “ja” oraz wynikającego zeń pożądania stanowi drogę do wyzwolenia i zarazem fundament buddyjskiej, altruistycznej etyki. Koncepcja k. w buddyzmie sytuuje się pomiędzy skrajnościami ścisłego determinizmu oraz indeterminizmu i nie wyklucza istnienia wolnej woli, przeciwnie, wola (cetanā) odgrywa w niej podstawową rolę – moralne i amoralne myśli, słowa oraz czyny są drugorzędne jako pochodne aktów woli. Motywacja może mieć charakter zdrowy (pali: kusala), czyli pozytywny moralnie (gdy nie wiąże się z pożądaniem, nienawiścią i niewiedzą), bądź niezdrowy (pali: akusala), negatywny moralnie. Kwalifikacja motywacji przesądza o kwalifikacji czynu. W buddyjskiej koncepcji wola jest zatem istotą k. i zarazem siłą napędową uwarunkowanego świata. Z położeniem przez buddyzm szczególnego nacisku na zamiary, motywy, intencje wiążą się szczegółowe klasyfikacje moralnych i niemoralnych typów czynników świadomości. Określone czyny owocują konkretnymi skutkami (np. zabójstwo – krótkością życia, chorobami, ciągłym strachem; kradzież – nędzą, nieszczęściem, rozczarowaniem, zależnością od okoliczności, odpowiednie korelacje występują też w przypadku czynów pozytywnych moralnie). Wprawdzie istoty gromadzące k. działają w pewnych ograniczających je warunkach, jako wytworem ich poprzednich czynów, jednak zawsze pozostaje im możliwość wolnego wyboru. Wola zapoczątkowuje tzw. cykl karmiczny i

obejmuje 4 etapy: a) pojawia się sprawność wolitywna (pali: cetanā samaṅgi); b) realna energia powoduje zmiany, działając zgodnie z prawem k. (pali: kamma samaṅgi); c) energia ta podlega uwarunkowaniu określeniu przez poprzednie działania (pali: upaṭṭhāna samaṅgi); d) impuls woli przynosi ostatecznie rezultat (pali: vipāka samaṅgi).

Abhidhamma (filozofia, scholastyka) theravādy wyróżnia 4 rodzaje k.: 1) k. funkcjonalny: a) generatywny (pali: kamma janaka) – wytwarza odrodzenie, określa podstawową strukturę psychofizyczną i uwarunkowania danej istoty; b) podtrzymujący (pali: upatthambaka kamma) – jest warunkiem aktywności k. generatywnego, określa kierunek rozwoju danej istoty; c) przeciwstawny (pali: upapilaka kamma) – osłabia skuteczność czynów; d) niszczący (pali: upaghātaka kamma) – skrajny przypadek k. przeciwstawnego – całkowicie anuluje działanie innego k.; 2) korelujący skutki: a) ciężki (pali: garuka kamma) – staje się szczególnie aktywny w chwili śmierci i przeprowadza w kolejne określone odrodzenie; działania bliskie śmierci (pali: āsanna kamma); b) nawykowy (pali: ācina kamma); c) zakumulowany (pali: kaṭattā kamma); dwa ostatnie oznaczają zespół sił karmicznych oczekujących na dogodne warunki aktualizacji; 3) k. czasu skutku: a) owocujący skutkiem w obecnym życiu (pali: diṭṭhadhammavedaniya); b) przynoszący skutek w życiu następującym bezpośrednio po życiu obecnym (pali: kamma upapajjavedaniya); c) przynoszący skutek w dalszych żywotach (pali: kamma aparāpariyavedaniya); d) nieefektywny bądź zanikły (pali: ahosika kamma); 4) k. miejsca skutku: a) k. owocujący odrodzeniem w pełnej cierpienia sferze postrzegania zmysłowego (pali: kāmāvacara akusala kamma); b) owocujący odrodzeniem w radosnej sferze postrzegania zmysłowego (pali: kāmāvacara kusala kamma); c) owocujący odrodzeniem w sferze czystej formy (pali: rūpāvacara kusala kamma); d) owocujący odrodzeniem w sferze bezforemnej (pali: arūpāvacara kusala kamma). K. miejsca skutku ukazuje ścisły związek buddyjskiej koncepcji k. z kosmologią, a właściwie psychokosmologią. Poszczególne sfery odrodzeń stanowią korelaty świadomości istot mających podobną energię karmiczną. Lokkuttara kamma natomiast to k. wyprowadzający z obrębu saṃsāry do nibbany (sanskryt. nirvaṇa), a zatem niezwiązany z dalszym odradzaniem się.

Wypracowana przez buddyzm tradycji theravādy koncepcja k. jest podobna do koncepcji stanowiącej podstawę dla innych szkół buddyzmu.

Zasadniczą wspólną cechą szkół i systemów nurtu mādhyāny jest wprowadzenie nowego ideału soteriologicznego – bodhisattvy (w miejsce ideału arhanta, pali: arahant), który powodowany współczuciem (karuṇā) pozostaje w saṃsārze, aby pomagać wszystkim istotom. Zgodnie z tą koncepcją, świat to nie tylko sieć powiązań karmicznych, lecz także pole oddziaływania istot współczujących.

W filozofii yogācāry rzeczywistość ujęta jest jako dziedzina konstruowana przez podmiot i przezeń doświadczana. Tym samym staje się środkiem odpłaty za popełnione czyny. Zbiorcza świadomość (ālaya-vijñāna) zawiera dojrzewające skutki czynów. Zostają w niej zdeponowane ślady karmiczne. Dzięki przyjęciu idealizmu, koncepcja k. w tej szkole jest szczególnie konsekwentna: skutki czynów (aktów działającego podmiotu) to zarazem wytwory tegoż podmiotu (w aspekcie poznawczym).

W filozofii madhyamaki k. został sprowadzony do poziomu pragmatycznej, konwencjonalnej prawdy (saṃvṛti), do poziomu poznania, który powinien zostać przekroczony. Stanowisko to jest pod pewnymi względami zbliżone do advaita vedānty. W istocie k., podobnie jak jaźń, jest pusty, (śūnya) pozbawiony inherentnego, samodzielnego istnienia. Droga do wyzwolenia nie wiąże się zatem z wysiłkami mającymi eliminować zakumulowanego k., lecz głównie z urzeczywistnieniem pustki.

KARMAN W FILOZOFII DŻINIŹMU. Filozofia dżinijska, będąca przede wszystkim pluralistycznym i realistycznym systemem filozofii przyrody, zawiera niezwykle szczegółowo i systematycznie opracowaną teorię k., co wyróżnia ją na tle innych systemów ind. myśli. Etyczne pojęcia dharmy i adharmy zostały w niej przekształcone w zasady motoryczne (zasadę ruchu i zasadę spoczynku), nadając wszelkim ruchom także wymiar etyczny. W dżinijskiej koncepcji materia zbudowana jest z atomów grupujących się w cząsteczki dzięki sile lepkości. Subtelną, niepostrzegalną zmysłami formą materii jest materia karmiczna. W tezie o materialnej naturze k. (paudgalīka) leży oryginalność koncepcji dżinijskiej.

Ogniwem wiążącym dusze (jīva) z ciałem (materią) jest materia

karmiczna, która, oblepiając nieważkie dusze, tworzy specjalne ciało karmiczne (kārmaṇaśarīra), tłumi zdolności poznawcze dusz prowadzące do osiągnięcia prawdziwego poznania i wiąże dusze w saṃsārze, ściągając w dolne rejony świata. W wyniku oblepienia przez materię karmiczną dusza ulega zabarwieniu dostrzegalnymi pozazmysłowo barwami (od czarnej do białej), odzwierciedlającymi jej moralny charakter. Dusza, z natury czysta i świetlista, podlega ciągłemu zaćmieniu przez materię karmiczną. Wszelka aktywność cielesna, werbalna i umysłowa powoduje napływ (asrava) kumulującej się materii karmicznej, która wiąże (bandha) duszę ze zwykłą materią. W zależności od intensywności intencji dusza staje się mniej lub bardziej wilgotna, co pozwala na przyjęcie określonej ilości “kurzu” karmicznego.

Koncepcja dżinijska wyodrębnia 8 rodzajów k.: zaciemniający poznanie (jñānāvaraṇīya); zaciemniający percepcję (darśnāvaraṇīya); prowadzący do omamienia, braku właściwego oglądu rzeczywistości (mohaṇīya); odpowiedzialny za przyjemne i nieprzyjemne doznania (vedaṇīya); określający długość życia i formę wcielenia (āyus k.); kształtujący indywidualność (nāma); określający status społeczny (gotra); powstrzymujący dobroczynność i wewnętrzną moc (antarāya). Pierwsze 3 rodzaje mają destruktywny charakter, ponieważ zaciemniają wrodzone cechy – zdolności poznawcze (upayoga), wewnętrzną moc (vīrya), szczęśliwość (sukha). Dżinijska koncepcja k. może być określona jako moralne, powszechne prawo ciężenia, bo o rodzaju odrodzenia, pozycji w hierarchii istot i wyzwoleniu decyduje oblepiająca duszę, ważka materia karmiczna. Stąd też soteriologia dżinijska pozostaje w ścisłym związku ze szczegółowo opracowaną kosmologią. Dolną część świata, zamieszkiwaną przez istoty w największym stopniu skalane materią karmiczną, stanowią warstwowo ułożone piekła. Wyżej znajduje się świat ziemski, nad którym rozmieszczone są światy niebiańskie, a nad nimi znajduje się siedziba istot wyzwolonych. Zasadniczym pojęciem etyki dżinijskiej jest ahiṃsā – nakaz niekrzywdzenia żadnych istot. Soteriologia dżinijska koncentruje się wokół wypracowania beznamietnej postawy powstrzymującej dalszy napływ materii karmicznej oraz na zniszczeniu uprzednio nagromadzonej materii karmicznej poprzez radykalną ascezę. Dzięki tym praktykom dusza uwalniana

z balastu karmicznego staje się coraz “łżejsza” i wznosi się coraz wyżej, osiągając wyzwolenie. Charakterystyczne dla koncepcji dżinijskiej jest szerokie rozumienie zakresu możliwych odrodzeń (obejmujące też rośliny), a także przyjęcie “rezerwuaru dusz”, którym są nigody – prymitywne formy roślinne.

KARMAN W FILOZOFII FATALISTÓW (ĀJĪVIKA), MATERIALISTÓW (CĀRVAKA, LOKĀYATA) I AGNOSTYKÓW (AJĪĀNIKA). O znaczeniu doktryny k. w filozofii ind. świadczy fakt, iż jednym z podstawowych kryteriów podziału różnych systemów i szkół jest ich stosunek do k. Omówione dotąd szkoły, zarówno ortodoksyjne, tj. uznające autorytet *Ved* (6 darśan), jak i nieortodoksyjne, tj. nieuznające tego autorytetu (buddyzm, dżinizm), pomimo zasadniczych różnic, które je dzielą, jako uznające k. są określane mianem “kriyāvāda”. Pozostałe systemy są natomiast klasyfikowane jako akriyāvāda – tzn. na różne sposoby negujące powszechną ważność k. Zachowały się tylko frg. ich oryginalnych pism, ich poglądy znane są głównie z pism polemicznych, przedstawicieli systemów kriyāvāda niezwykle krytycznych wobec nich.

W szkole ājīvików, popularnie określanej jako szkoła fatalistów, odrzuca się wartość czynów czy wysiłków podejmowanych w celu osiągnięcia wyzwolenia. Uznaje się pewną wersję prawa k., skutki czynów podlegają odpłacie, ale z kolei sam k. podlega losowi, fatum (sansk. niyati). Wszystko jest z góry ustalone poprzez ową fatalną siłę, będącą jedyną przyczyną zjawisk. Nie ma zatem miejsca w tym systemie na wolność, a także odpowiedzialność za popełnione czyny. Stanowisko takie można określić jako karmiczny determinizm. Próby zmiany saṃsārycznej egzystencji są bezcelowe, ale wskutek działania przeznaczenia, fatum, po określonej, wielkiej liczbie wcieleń, wszystkie istoty ludzkie automatycznie osiągną wyzwolenie. Zalecana przez ājīvików asceza nie miała być próbą zmiany losu, lecz jedynie symptomem, świadectwem wysokiego rozwoju duchowego.

W szkole cārṃaków, zbliżonej do szkół filozofii przyrody i związanej z niektórymi kręgami politycznymi (materializm był filozoficzną podstawą ind. realizmu politycznego), przyjmuje się konsekwentnie materialistyczną wizję rzeczywistości i w pełni odrzuca koncepcję k. Szczęście i nieszczęście istot wpływa tylko z ich natury, a nie z k. Świat materialny zbudowany z żywiołów

jest jedyną rzeczywistością. Neguje się istnienie duszy, innego świata (paraloka), istnienie pośmiertne i odpłaty za dobre i złe uczynki. Również świadomość (caitanya) jest materialnej natury. W celu wyjaśnienia nieregularności (np. niedające się przewidzieć następowanie po sobie przyjemnych i nieprzyjemnych stanów), które przedstawiciele szkół kriyāvādy tłumaczyli prawem k., lokāyatowie wprowadzili pewne przypadkowe ruchy.

W szkole ajñānika – określanej jako szkoła agnostyków – na gruncie teoretycznym nie odrzuca się wprawdzie pojęcia k., do odrzucenia koncepcji k. prowadzą jednak praktyczne konsekwencje przyjętych poglądów (w tym agnostycyzmu epistemologicznego).

KARMAN W FILOZOFII INDYJSKIEJ XIX I XX W. Wskutek m.in. intensyfikującej się od XIX w. wymiany myśli pomiędzy Wschodem a Zachodem doszło do powstania nowych prądów filozofii ind. (reprezentowanych m.in. przez S. Vivekanandę, Śrī Aurobindo czy S. Radhakrishnana), które nawiązując do tradycyjnej myśli ind., uwzględniają nierzadko dorobek myśli Zachodu. W ramach tych filozofii pojawiają się nowe idee i interpretacje koncepcji k. Bywa on oddzielany od tradycyjnych, mitologicznych, nieempirycznych implikacji koncepcji saṁsāry i prezentowany jako ogólne prawo, obejmujące także prawo przyczynowości. W obliczu krytyki (a także dezinterpretacji) ze strony zachodnich badaczy, fatalistyczne implikacje koncepcji k. są odrzucane, przy jednoczesnym podkreśleniu wolności i odpowiedzialności działającego podmiotu. Pojawiają się też pojęcia grupowego, kolektywnego k. (rodzinnego, narodowego), niewystępujące w tradycyjnej ind. myśli. Nowe koncepcje i problemy współistnieją z bardziej tradycyjnymi ujęciami.

KARMAN W TEOZOFII ORAZ W MYŚLI NEW AGE MOVEMENT. Myśl Tow. Teozoficznego, założonego w 1875 przez H. Bławatską i H. Olcotta, wyrosła z połączenia doktryn różnych szkół i nurtów, m.in. neoplatonizmu, hinduizmu i buddyzmu, na tle dyskutowanego wówczas ewentualnego konfliktu pomiędzy biblijną a Darwinowską wizją rzeczywistości. W efekcie powstała teleologiczna, idealistyczna i emanacjonistyczna koncepcja dokonująca spirytualizacji teorii ewolucji. Rozmaitość form przyrodniczych jest poprzedzona inwolucją świadomości w obręb materii. W związku z tym zachodzi koincydencja moralności i własnego interesu pojętego jako samodoskonalenie. Ostatecznie zwycięża moralność, co ma czynić zadość

poczuciu sprawiedliwości. W teozofii kładzie się nacisk na samorealizację, osiągnięcie moralnej i duchowej doskonałości. Doktryna ta była kontynuowana i modyfikowana w antropozofii rozwijanej przez R. Steinera i jego następców.

New Age przejął większość poglądów teozofów, a jego rola polega przede wszystkim na szerokiej popularyzacji tych idei i dalszym dostosowywaniu ich do mentalności ludzi z kręgu cywilizacji Zachodu. Takie upowszechnienie zapoczątkowała tzw. kontrkultura (lata 60. XX w.), będąca falą intensywnej orientalizacji Zachodu. Już w teozofii koncepcja k. została połączona z koncepcją ewolucji oraz wyabstrahowana z tradycyjnego kontekstu odradzania się w kręgu saṃsāry. Inaczej niż w klasycznej myśli ind., w New Age saṃsāra jest rozumiana raczej jako domena systematycznego, progresywnego doskonalenia się. Zakres możliwych odrodzeń został zawężony tylko do odrodzeń w świecie ludzi, przy czym postuluje się ciągłe, automatyczne wznoszenie się po “krzywej transmigracji”. Chodzi zatem raczej o utkwienie w saṃsārze (inaczej niż w buddyzmie māhāyany, gdzie bodhisattva pozostaje w saṃsārze ze współczucia dla innych istot w celu ich wyzwolenia), jako dziedzinie własnego rozwoju, a nie o wyzwolenie z niej. Pojęcie wyzwolenia zostało zastąpione pojęciem samorealizacji. Charakterystyczną cechą New Age, zgodnie z tezą A. Huxleya o istnieniu jednej, wspólnej wszystkim religiom, filozofii mistycznej – tzw. filozofii wieczystej (której nie należy mylić z filozofią wieczystą w rozumieniu filozofów chrześcijańskich) – jest dążność do ukazania korzeni i antecedencji doktryny k., a także jej odradzania się, w obrębie myśli Zachodu. Niemniej koncepcja k. w New Age jest nowa, różna zarówno od ind., jak i hellenistycznych wierzeń.

Charakterystyczne jest także dążenie do przedstawiania studiów rozmaitych przypadków mających ukazać empiryczne świadectwo funkcjonowania k. Podejście takie wskazuje na bardzo deterministyczne (bliskie fizykalnemu) rozumienie funkcjonowania prawa k. Propagowanie selektywnie dobranych koncepcji w eklektycznym New Age wywołało liczne polemiki, zwł. ze strony filozofów o orientacji chrześcijańskiej.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I–II, Lo 1923–1927, Delhi 1996 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1958–1960); E. Frauwallner, *Geschichte der*

indischen Philosophie, I–II, Sal 1953–1956 (*Historia filozofii indyjskiej*, I–II Wwa 1990); M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, P 1954, 1998 (*Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Wwa 1984, 1997²); *Manual of Abhidhamma* (oprac. Narada), Kuala Lumpur 1956, Kendy 1979⁴, 250–256 (w języku ang. i pali); Sh. Bh. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Ca 1976³, 65–66; *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Be 1980; S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Wwa 1984; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, Lb 1985, II 29–30; *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli Jomentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie* (oprac. L. Cyboran), Wwa 1986, 208–209, 330; S. Schayer, *O filozofowaniu hindusów*, Wwa 1988, 3–12; H. Ellinger, *Hinduismus*, W 1989 (*Hinduizm*, Kr 1997, 13–14); H. W. Tull, *The Vedic Origins of Karma*, Albany 1989; P. Williams, *Mahayana Buddhism*, Lo 1989 (*Buddyzm Mahajana*, Kr 2001); T. Herrmann [i in.], *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wwa 1992; Ł. Trzcński, *Koncepcje reinkarnacyjne w wybranych tradycjach buddyźmu*, Kr 1992, 13–27; B. Franck, *Lexique du Nouvel Âge en 100 mots clés*, P 1993 (*Leksykon New Age. W stu kluczowych pojęciach*, Kr 1997, 107–110, 187–190); Ł. Trzcński, *Zagadnienie uniwersalnego prawa w buddyźmie i chrześcijaństwie*, Znak 47 (1995) z. 1, 45–53; J. Vernet, *La réincarnation*, P 1995 (*Reinkarnacja*, Wwa 1999); *Encyclopedia of Indian Philosophies* (oprac. K. H. Potter), Delhi 1996–1999, VII 38–41, VIII 31–46; M. Kudelska, *Upaniszady. Zaranie myśli indyjskiej*, Kr 1996; B. Dobroczyński, *New Age*, Kr 1997; Y. Krishan, *The Doctrine of Karma*, Dehli 1997; M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kr 1999; tenże, *Sankhja i joga. Podstawy filozofii Patańdzalego*, Kr 1999; J. Powers, *A Concise Encyclopedia of Buddhism*, Ox 2000; P. Williams, A. Tribe, *Buddhist Thought*, Lo 2000, 72–74; P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, I, Wwa 2003; M. Kudelska, *K. i dharma*, Kr 2003.

Filip Kobiela