



MARZENNA JAKUBCZAK

# Poczucie sprawczości w klasycznej filozofii indyjskiej (sankhja-joga)<sup>1</sup>

*Sense of Agency in the Classical Indian Philosophy (Sāṃkhya-Yoga)*

**ABSTRACT:** The paper discusses the sense of agency (*kartrtva*) in the context of Indian philosophy, focusing on the oldest preserved texts of the classical tradition of Sāṃkhya-Yoga. The author raises three major questions: what is action in terms of *Sāṃkhyakārikā* (ca. fifth CE) and *Yogasūtra* (ca. third CE)?; whose action is it, or what makes one an agent?; what is a right act and morally good action? The first part of the paper reconsiders a general idea of action—that both deliberately done and that which ‘merely’ happens—identified by Patañjali and Īśvarakṛṣṇa with a permanent change or transformation (*pariṇāma*) determined by the universal principle of causation (*satkārya*). Then, a threefold categorization of actions according to their causes is presented, *i.e.* internal agency (*ādhyātmika*), external agency (*ādhibhautika*) and so called ‘divine’ agency (*ādhidaiivika*). The second part of the paper undertakes the problem of agent’s autonomy and a doer’s psychophysical integrity. Among the main issues exposed in this context there are: the relationship between an agent and its capacity of perception and cognition, as well as Sāṃkhya-Yoga crucial distinction between ‘a doer’ and ‘the self’. The agent’s self-awareness and his or her moral self-esteem is also briefly examined. Moreover, the efficiency of action in presence and future is discussed (*i.e.* *karman*, *karmāśaya*, *saṃskāra*, *vāsanā*) together with the criteria of a right act accomplished through a meditative insight (*samādhi*) and moral discipline (*yama*).

**KEYWORDS:** action • agency • Indian philosophy • psychophysical integrity • mental causation • *karman*

## Wprowadzenie

**P**roblem sprawczości psychofizycznej prowokuje wiele pytań. W artykule tym skupię się jedynie na trzech podstawowych kwestiach, które pozwolą mi zarysować stanowisko sankhji i jogi – dwóch blisko związanych z sobą szkół filozoficznych, które wyłoniły się w starożytnych Indiach<sup>2</sup>. Kwestie,

<sup>1</sup> Artykuł stanowi rozszerzoną i nieco zmienioną wersję mojego anglojęzycznego tekstu: M. Jakubczak, *The Problem of Psychophysical Agency in the Classical Sāṃkhya and Yoga perspective*, „Argument: Biannual Philosophical Journal”, t. 5(1)/2015, s. 25–34.

<sup>2</sup> Współczesne podręczniki historii filozofii indyjskiej uznają sankhję i jogę za dwie spośród sześciu ortodoksyjnych, tj. bramińskich szkół filozoficznych (skr. *darśana*). Choć sankhja

które rozważę w kontekście tych dwóch klasycznych hinduskich darśan, są następujące: czym jest działanie według najstarszych zachowanych sanskryckich tekstów omawianej tradycji?; czyje jest działanie czy też, innymi słowy, co czyni kogoś podmiotem działania?; na czym polega czyn słuszny i moralnie dobry według myślicieli sankhji i jogi?<sup>3</sup>

Głównym odniesieniem źródłowym dla niniejszego artykułu są kanoniczne teksty z tzw. klasycznej fazy rozwoju tradycji sankhji i jogi – *Sankhja-karika* autorstwa Íswarakisny (*Sāṃkhyakārikā*; dalej skrót SK)<sup>4</sup>, datowana na ok. V wiek, i *Jogasutry* przypisywane Patańdzalemu (*Yogasūtra*; dalej skrót YS)<sup>5</sup>, datowane na ok. III wiek. Ponadto sięgam do głównych sanskryckich komentarzy: do najstarszego, przypisywanego Wjasie (*Yogasūtrabhāṣya*, ok. IV–V w., dalej skrót YSBh)<sup>6</sup>, a także do trzech komentarzy do SK – Gaudapady (VI–VII w.)<sup>7</sup>, Waczaspatiego Miśry (IX–X w.)<sup>8</sup> oraz do anonimowego

i joga często prezentowane są jako odrębne szkoły, niewątpliwie wyrosły ze wspólnych korzeni, a najstarsze sanskryckie doksografie nie identyfikują jogi jako osobnego systemu (por. A.J. Nicholson, *Unifying Hinduism*, Permanent Black, Ranikhet 2011, s. 144). Dlatego też w niniejszym opracowaniu, z uwagi na dość ogólny wprowadzający charakter, odnoszę się łącznie do obu tych szkół. Nieco szerzej na temat indyjskiego pojęcia filozofii piszę w: M. Jakubczak, *Darśana*. W: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II. Lublin 2001, s. 407–409.

<sup>3</sup> Ogólne wprowadzenie do idei dobra w myśli indyjskiej prezentuje J.N. Mohanty, *The Idea of Good in the Indian Thought*, [w:] red. E. Deutsch i R. Benteke, *A Companion to the World Philosophies*, Blackwell, Malden (MA) 1999, s. 290–303.

<sup>4</sup> Wszystkie cytaty i parafrazy SK opierają się na moim przekładzie: *Sankhjakarika Íswarakriszny*, tłum. M. Jakubczak, [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 81–98. Godny polecenia jest również klasyczny anglojęzyczny przekład Larsona: *Sāṃkhyakārikā of Íśvarakṛṣṇa*, [w:] *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, tłum. i oprac. Gerald J. Larson, Motilal Banarsidass, Delhi 1979, s. 255–277.

<sup>5</sup> Cytaty i parafrazy tekstu YS oraz YSBh opierają się na przekładzie Leona Cyborana: *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, [w:] *Klasyczna joga indyjska*, tłum. i oprac. Leon Cyboran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 3–276.

<sup>6</sup> *Yogasūtrabhāṣya* [w:] *The Yoga-Sūtra of Patañjali. A new translation and commentary*, tłum. Georg Feuerstein, Inner Traditions International, Rochester 1989.

Philipp André Maas od ponad dekady przekonuje środowisko badaczy myśli indyjskiej, że ten najstarszy z zachowanych komentarzy do *Jogasutr* stanowi w gruncie rzeczy autokomentarz Patańdzalego. Por. Ph.A. Maas, *A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy*, [w:] *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, red. E. Franco, Vienna 2013, s. 53–90.

<sup>7</sup> *Gaudapādabhāṣya* [w:] *Sāṃkhyakārikā of Íśvarakṛṣṇa, with a commentary of Gaudapāda*, red. i tłum. T.G. Mainkar, Oriental Book Agency, Poona 1964.

<sup>8</sup> *The Sāṃkhya-Tattva-Kaumudī. Vācaspati Mīśra's Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*, tłum. Mahāmahopādhyāya Ganganatha Jhā, wstęp i przypisy Har Dutt Sharma, red. popr. Madhukar Mangesh Patkar, Oriental Book Agency, Poona 1965 (reprint: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 2004).

tekstu *Yuktidīpikā* (VII–VIII w.)<sup>9</sup>. Korzenie omawianej tradycji filozoficznej sięgają jednak znacznie głębiej. Z początkami, sięgającymi prawdopodobnie VII w. p.n.e., związana jest postać Kapili, uważanego za założyciela i pierwszego nauczyciela sankhji. Źródła nie dostarczają jednak żadnych wiarygodnych informacji na temat jego życia i poglądów, niemniej na autorytet starożytnego mędrca Kapili powołują się autorzy niemal wszystkich zachowanych tekstów sankhji.

Odpowiedzi na powyższe pytania, pragnę poprzedzić ogólną uwagą na temat soteriologicznej specyfiki omawianego stanowiska. Z perspektywy indyjskiej sprawczość jest kompetencją podmiotu działania, który nie jest utożsamiany z osobą ani jaźnią (*puruṣa*), nie musi też być bezpośrednio motywowana oczekiwaniami dotyczącymi rezultatów działania danej jednostki. Twierdzę, że głównym zadaniem rozwijanej w tradycji sankhja-jogi teorii działania jest wzmocnienie sprawczości poprzez ujawnianie czynników determinujących lub warunkujących sprawcę, a także skłonienie sprawcy do zmiany trybu postrzegania, a w efekcie zmiany zachowania i sposobu doświadczania skutków działania. Zmiana ma prowadzić do wdrożenia właściwej percepcji i behawioralnych procedur, które pozwolą podmiotowi zapobiegać utożsamianiu się z ego, czyli bieżącym „wykonawcą”, i wyzwolić się z zaangażowania w działanie jedynie pozornie dobrowolne czy też wolicjonalne. Co ważne, przyjęcie tego rodzaju soteriologicznej aspiracji nie prowadzi do fatalizmu czy twardego determinizmu. Sądzę, że stanowisko sankhja-jogi w zakresie filozofii działania uznać można za przykład szeroko pojętego kompatybilizmu, a więc przekonania, że determinizm i wolny wybór jednostki nie wykluczają się logicznie i dają się uzgodnić w oparciu o szczegółowe założenia.

## 1. Czym jest działanie?

Zanim omówimy sprawczość w kontekście sankhja-jogi, odwołajmy się najpierw do kilku podstawowych rozróżnień dokonanych we współczesnej filozofii umysłu. Pomoże to w usytuowaniu stanowiska omawianej tradycji w kontekście zachodniej debaty na temat sprawczości. Jak zauważa Alvin L. Goldman, centralne pytanie filozofii działania dotyczy tego, co odróżnia ludzkie działania od zdarzeń lub działań jako takich<sup>10</sup>. Standardowa odpo-

<sup>9</sup> *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*, red. kryt. Albrecht Wezler, Shunjun Motegi, t. 1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998; oraz *Yuktidīpikā. An ancient commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, red. Ram Chandra Pandeya, Motilal Banarsidass, Delhi 1967.

<sup>10</sup> A.L. Goldman, *Action* (2), [w:] red. S. Guttenplan, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994, s. 117.

wiedź na to pytanie odwołuje się do przyczynowej teorii działania. Uważa się, że działania ludzkie lub czyny są podejmowane *celowo* lub podejmowane w celu spowodowania jakiejś zmiany w świecie. Są to zdarzenia posiadające *swoistą przyczynę wewnętrzną*, taką jak intencja, wola, przekonanie lub pragnienie. Podczas gdy inne zdarzenia i działania *sensu largo*, które „tylko” nam się przytrafiają, takie jak deszcz, poślizgnięcie się lub chrapanie, nie mieszczą się w kategorii działania *sensu stricto*, ponieważ nie są spowodowane odpowiednimi intencjami lub pragnieniami sprawcy – podmiotu działania<sup>11</sup>.

Przyglądając się bliżej *Jogasutrom* Patańdźalego i *Sankhjarice* Iśwarakriszny w poszukiwaniu tez odnoszących się do teorii działania, nie znajdujemy wyraźnego przeciwstawienia ludzkich zamierzonych działań zdarzeniom, które po prostu się wydarzają. Wprost przeciwnie, natrafiamy na kategoryzację wskazującą na z goła inne wyjściowe rozróżnienie. Podstawową kategorią, od której wychodzą myśliciele sankhji i jogi jest w tym kontekście przemiana (*pariṇāma*), czy też transformacja bądź ewolucja przyrody (*prakṛti*), obejmująca zarówno ludzkie działania, jak i wszelkie inne zdarzenia. Omawiana tradycja rozwija doktrynę transformacji natury jako jednolitą teorię zmiany (psychofizycznej zmienności) i opiera ją na ogólnym założeniu głoszącym, iż nie ma istotnej, ontologicznej różnicy między rozmaitymi przejawami zmienności, w szczególności między wspomnianymi dwoma rodzajami działań – wolicjonalnym ludzkim i nieintencjonalnym, ponieważ zarówno ludzkie działania, jak i wszelkie zdarzenia w świecie przebiegają w oparciu o ten sam rodzaj naturalnego warunkowania. To naturalne, czy też fizyczne uwarunkowanie obiektywnej rzeczywistości jest ściśle

<sup>11</sup> Ta popularna teoria działania napotyka jednak pewne trudności. Na przykład niektóre *związki przyczynowe* między zdarzeniami psychicznymi podmiotu a jego skutkami behawioralnymi są najwyraźniej *nieprzewidywalne* lub *niespójne*, co poważnie podważa koncepcję woli. Klasycznym przykładem takiego „krnąbrnego” łańcucha przyczynowego, podanym przez Donalda Davidsona, jest alpinista, który trzymając na linie innego mężczyznę tak bardzo pragnie go uratować, że traci nagle koncentrację i luzuje uścisk (Por. Donald Davidson, *Freedom to act*, [w:] D. Davidson, *Essays in Actions and Events*, Clarendon Press, New York 1980, s. 79). Działanie alpinisty, choć spowodowane jest pragnieniem ocalenia kolegi, nie jest działaniem celowym ani dobrowolnym. Innym przykładem „kapryśnego” łańcucha przyczynowego może być tak zwane działanie akratyczne, czyli słabość woli bądź działanie, w którym podmiot celowo robi coś, co jest bezpośrednio sprzeczne z jego dominującym pragnieniem lub deklarowanym zamiarem. Por. D. Davidson, *How is weakness of the will possible?* [w:] *Essays in actions and events*, Clarendon Press, New York 1980, s. 21–42; A.R. Mele, *Introduction: Approaches, puzzles, biases, and agency*, [w:] A.R. Mele, *Self-deception unmasked*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 3–24; A.R. Mele, *Philosophy of action* [w:] red. K. Ludwig, *Donald Davidson*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 76–79.

związane z oryginalną ideą sankhji dotyczącą dynamicznej współzależności pomiędzy trzema pierwotnymi komponentami (*triguṇa*) konstytuującymi przyrodę (*prakṛti*). W komentarzu *Jogasutrabhaszja* (YSBh III.13) czytamy, że w gruncie rzeczy każda zmiana jest niczym innym jak tylko transformacją cech (*dharm*), które są nieodłączne od podłoża cech (*dharmin*), zarówno tego, co poznawalne, jak i poznającego, i że zmiana nie wpływa na samą substancję (*dravya*). Zmiana cech, tj. dharm może być trojaka: (1) może oznaczać następstwo istotnych cech substancji (*dharma-pariṇāma*); (2) może odnosić się do zmiennej sekwencji chwilowych (przypadłościowych) cech konkretnego właściciela cech, tj. dharmina (*lakṣana-pariṇāma*); (3) może również oznaczać zmianę stanu lub intensywności obecnej cechy (*avasthā-pariṇāma*). Zatem każda zmiana, włączając w to intencjonalne działanie człowieka, skutkuje zmianą właściwości (tj. dharm), które ulegają modyfikacji jedynie pod kątem sposobu przejawiania się (*bhāva*). Co więcej, według Iśwarakriszny, autora *Sankhjakariki*, każda zmiana podlega uniwersalnej zasadzie przyczynowości, zwanej satkarja (*satkārya*, SK 9), gdzie skutek jest nieodłącznie związany z przyczyną i istnieje jeszcze zanim nastąpi działanie. Innymi słowy, działanie powołuje przejawienie się tego, co istniało potencjalnie (od zawsze), nie zaś tego, co powstało dopiero wtedy, gdy dany podmiot zapragnął czegoś lub nawet zanim sam fatycznie zaistniał. Dlatego żadne działanie nie może skutkować czymś, co ma inną istotę niż jego przyczyna, ponieważ celem działania jest jedynie przemiana nieprzejawionego (*avyakta*) w przejawione (*vyakta*). Zwolennicy proponowanej przez sankhję doktryny przyczynowości (*satkāryavāda*) twierdzą, że: po pierwsze, skutek jest nieodłącznie związany z przyczyną ze względu na to, że z niebytu (*abhāva*) nie może wywołać skutku żadna przyczyna; po drugie, dzieje się tak dlatego, że skutek powstaje z tego samego materiału, z którego jest przyczyna; i po trzecie, ponieważ konkretna przyczyna jest w stanie wywołać jedynie określony skutek (SK 9: „nie jest możliwe, aby wszystko powstawało z wszystkiego”)<sup>12</sup>. W SK 15 pojawia się porównanie przemiany (*pariṇāma*)<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Por. A.B. Keith, *The Sāṃkhya system. A history of the Samkhya philosophy*, Association Press, Calcutta 1918, s. 73–74.

<sup>13</sup> Najwcześniejsze wzmianki o idei spontanicznej transformacji kosmicznej pojawiają się w przedsystematycznej myśli indyjskiej (ok. VIII–VI w. p.n.e.), w upanisadzie *Maitri* VI.10 (*tri-guṇa-bheda-pariṇāmavāt*) i *Chāndogya* VI.4–5, gdzie trzy guṇy utożsamiane są z ogniem (*rajas*), wodą (*sattva*) i ziemią (*tamas*) oraz odpowiednio z trzema kolorami: czerwonym, białym i ciemnym (lub czarnym). Zatem „wszystko jest trojacie i dlatego wszystkie trzy elementy istnieją we wszystkim” (*Chāndogya* VI.5.4: *sarvasya trivrt-kṛta-tvat sarvatra sarvopapatteh*). Jak zauważa Sarvepalli Radhakrishnan, system sankhji przejmuje skojarzenie guṇ z kolorami, które pojawia się w upanisadzie *Chāndogya*. Por. *The Principal Upaniṣads*, red. i tłum. S. Radhakrishnan, Allen & Unwin, London 1953, s. 451–453.

do strumienia wody; poza tym, że nieustanna zmiana przyrody jest procesem wyłaniania się cech, przemianę (czy też naturalną i spontaniczną transformację rzeczywistości) należy rozumieć także jako „oddzielenie” i „rozróżnienie” przyczyny od jej skutku (*kāraṇa – kārya – vibhāga*).

Zarówno wszelkie zdarzenia w świecie i nasze własne czyny są determinowane przez trzy odwiecznie współwystępujące, pozbawione przyczyny, wzajemnie na siebie oddziałujące, zmienne co do proporcji, konstytuujące przyrodę „wątki” (*guṇa*): gunę *sattvę* (*sattva*), która odpowiada za przejrzystość, a doświadczana jest jako przyjemność, myślenie, jasność, nieprzywiązanie), gunę *radžas* (*rajas*), która odpowiada za ruch, aktywność i jest doświadczana jako pragnienie, cierpienie lub przywiązanie, oraz gunę *tamas* (*tamas*), która odpowiada za inercję i bezwład, a doświadczana jest jako złudzenie, otępienie, depresja (SK 12, 13)<sup>14</sup>.

Guny można interpretować na dwóch płaszczyznach: (1) jako materialne składniki lub czynniki rzeczywistości fizycznej (*prakṛti*), takie jak światłość (*sattva*), aktywność (*rajas*) i ociążałość (*tamas*), lub też (2) jako psychiczne bądź moralne warunki działania, takie jak przyjemność (*sattva*), ból (*rajas*) i obojętność (*tamas*). Szczególnie istotne w teorii trzech *gun* rozwijanej w *sankhji* i *jodze* jest zrównanie metafizycznego statusu zdarzeń zewnętrznych, ludzkich działań oraz doświadczanych reakcji na skutki wszelkich działań. Zatem wszystkie aspekty rzeczywistości, łącznie z podmiotem działania, podlegają temu samemu, jednorodnemu naturalnemu trójgunowemu (*triguṇa*) warunkowaniu.

Jednakże tak szeroko zakrojone znaczenie pojęciu działania, jako powszechnej zmiany, czy też zmienności (*pariṇāma*), która polega jedynie na ujawnianiu, manifestowaniu się (*vyakta*) wcześniej nieprzejawionych właściwości rzeczy, obejmującego zarówno bezwiedne wpadnięcie kamienia do rzeki, jak i moje zamierzone rzucenie w kogoś kamieniem, zdecydowanie nie wystarczy, gdy w grę wchodzi dyskusja o kwestiach moralnych. Ten rodzaj sprawczości (*kartṛtva*), implikujący zdolność do refleksji i wyboru, wnosi dodatkowy kontekst do związku przyczynowego, który we wszystkich klasycznych szkołach filozofii indyjskiej – zarówno hinduskiej, buddyjskiej, jak i dżinijskiej – ujmowany jest w kontekście prawa *karmana*. Jak podkreśla Roy W. Perrett, sanskrycki termin *karman* pierwotnie odnosił się do prawidłowo wykonanej czynności rytualnej, a dopiero wtórnie zyskał znaczenie *stricte* etyczne i zaczął oznaczać każdy rodzaj prawidłowej, czy

<sup>14</sup> Por. G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An interpretation of its history and meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi 1979, s. 244–245; M. Jakubczak, *Guṇa*, [w:] red. A. Maryniarczyk et al., *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 136–139.

też właściwie spełnionej czynności, zaś prawo karmana zyskało następujący sens:

[...] system bezosobowy, w którym [...] obecne okoliczności życiowe danej osoby są owocem nasion jej przeszłych czynów, zaś obecne czyny zasieją nasiona, które zaowocują przyszłymi okolicznościami życia danej osoby<sup>15</sup>.

## 2. Kto jest podmiotem działania?

Warunkiem bycia podmiotem działania jest posiadanie zdolności do działania, które podlega ocenie normatywnej i może być ocenione jako „poprawne”, „właściwe” lub „nieprawidłowe” czy „szkodliwe”, „dobre” lub „złe”. Podmiot działania musi też mieć zdolność do dobrowolnego działania, a także brania odpowiedzialności za swoje uczynki (*karman*). Większość klasycznych filozofów indyjskich przyjęła, że dziedzictwo karmiczne danej osoby determinuje zakres opcji, jakie ma ona do dyspozycji w swoim obecnym życiu. Starają się oni także „doprecyzować, jaką rolę pełni ludzki wysiłek [wysiłek wolicjonalny – M.J.] w świetle zarówno przyczynowego ciężaru przeszłości, jak i skomplikowanego zestawu obecnych relacji, które rzutują na indywidualną sprawczość”<sup>16</sup>. Jeśli chodzi o wolę, myśliciele jogi argumentują, że każdy dobrowolny akt lub świadomy zamiar przełożony na działanie, natychmiast zamienia się w „pamięciowy odcisk” (*saṃskāra*)<sup>17</sup>, mimowolny czynnik przyszłego działania, rejestrowany jako ukryte wrażenie, które następnie pojawia się spontanicznie jako zjawisko świadomościowe (*cittavṛtti*), aby dać impuls kolejnemu pragnieniu, intencji, a w konsekwencji działaniu, które nieuchronnie zostanie zachowane jako następna sanskara tego samego rodzaju, aby stać się kolejnym impulsem mentalnego strumienia..., i tak dalej i tak dalej. W ten sposób Patañdzali wyjaśnia nieuniknione ograniczenie sprawstwa spowodowane ciągłą interakcją między, z jednej strony,

<sup>15</sup> R.W. Perrett, *Hindu Ethics. A Philosophical Study*, University of Hawaii Press, Honolulu 1998, s. 64. Zwięzłe omówienie filozoficznych źródeł doktryny karmana prezentuje także Jonardan Ganeri, *The Concealed Art of the Soul*, Oxford University Press, New York 2007, s. 223–228.

<sup>16</sup> M.R. Dasti, *Introduction* [w:] red. M.R. Dasti i E.F. Bryant, *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 5.

<sup>17</sup> Szczegółowe omówienie koncepcji sanskar na gruncie klasycznej jogi indyjskiej (sanskara, czyli wyznaczonych przez nasze własne uczynki czynników determinujących świadomość empiryczną i podtrzymujących sansaryczną egzystencję jednostki) przedstawia Ian R. Whicher, *The Liberating Role of Samskāra in Classical Yoga*, „Journal of Indian Philosophy”, t. 33/2005, s. 601–630.

świadomymi, dobrowolnymi aktami a z drugiej strony, podświadomymi skłonnościami, nawykowymi odruchami, instynktownymi lub nałogowymi zachowaniami bądź czynnościami automatycznymi<sup>18</sup>. W świetle koncepcji wzajemnego uwarunkowania faktycznych działań i ich ukrytych śladów, które stanowią jednocześnie przyczynę przyszłych i skutek minionych aktów wolicjonalnych, pojęcie wolnej woli wydaje się słabo ufundowane i chwiejne. Z perspektywy filozofii jogi klasycznej nasze pragnienia (*rāga*) i awersje (*dveṣa*) są uwarunkowane przez wcześniejsze działania przynoszące owoce w postaci pozornie spontanicznych życzeń motywujących nasze działanie. W świetle zarysowanej w *Jogasutrach* koncepcji sanskar nie powinniśmy więc przeceniać suwerenności woli w opisie natury sprawczości. Skoro nasze dobrowolne wybory i akty decyzji są w gruncie rzeczy zdeterminowane latentnymi śladami naszych poprzednich działań (*saṃskāra*) w postaci przejawionych uprzednio upodobań, pragnień, niechęci, lęków, nastawień percepcyjnych, postaw propozycjonalnych i behawioralnych, trudno naszą wolę uznać za wolną. Innymi słowy, wola nie jest w pełni *tak naprawdę* wolna, dopóki nie wyzwolimy się z karmicznego dziedzictwa przeszłych czynów i inklinacji. Czy jednak w ogóle stan wolności jest osiągalny? Klasyczne indyjskie darśany prezentują w tej mierze optymistyczną postawę. Myśliciele sankhji i jogi przekonują, iż można ów stan osiągnąć poprzez wykorzenienie niewiedzy (*avidyā*), czyli błędnych przekonań na temat ostatecznej natury rzeczywistości, w tym złudzenia dotyczącego mechanizmu ludzkiej sprawczości. Wyzwolenie od pochodzących z przeszłości wyznaczników naszego działania utożsamiane jest przez myślicieli sankhji i jogi z ostatecznym celem duchowego rozwoju zwanym „jednością” (*kaivalya*), czyli doskonałą emancypacją, która implikuje oderwanie się od wszelkiego światowego czy też sansarycznego zaangażowania (*saṃsāra*) i naturalnych trójgunowych uwarunkowań. Osiągnąwszy ten cel, podmiot empiryczny nie pragnie już żadnych owoców swojego działania. Z tego punktu widzenia ważniejsze wydaje się zatem zrozumienie, dlaczego właściwie chcę tego, czego chcę, niż to, jak osiągnąć to, czego pragnę.

Niemniej indyjska koncepcja działania w żadnym razie nie może obywać się całkowicie bez koncepcji woli. Przeciwnie, jogiczna dyscyplina ducho-

<sup>18</sup> Mówiąc o czynnościach automatycznych mam tu na myśli złożone czynności, które wymagają dłuższego opanowania, takie jak na przykład pisanie na klawiaturze czy gra na pianinie; wykonywanie ich w dłuższej sekwencji sprawia, że z biegiem czasu stają się czynnościami automatycznymi. Od aktów dobrowolnych czy wolicjonalnych odróżnia je to, że poszczególne elementy złożonej czynności wydają się nie być poprzedzone intencjonalnym zamiarem wykonania kolejnej fazy działania, takiej jak na przykład napisanie pojedynczej litery przy pisaniu listu czy zagranie konkretnej nuty podczas odtwarzania utworu muzycznego.



wego i moralnego rozwoju, jeśli podejmowana jest z należytą motywacją i trwa wystarczająco długo, pozwala osobie praktykującej medytację nie tylko wzmocnić poczucie sprawczości i lepiej kontrolować własne procesy świadomościowe, czynności sensoryczno-motoryczne, rytm oddechu czy puls, ale także przejąć kontrolę nad czynnościami mimowolnymi (np. nad niektórymi odruchami fizjologicznymi lub nawykami, a nawet nad przepływem tzw. sił życiowych – *prāṇa*). Chociaż Patańdzali dostrzega stosunkowo niewielki wpływ woli na przebieg przeciętnego procesu działania, podmiotowi, który zmienia tryb skupienia swojej świadomości za sprawą długotrwałej medytacji gotów jest przypisać wolną wolę z znacznym zakresem. Jeśli opisując zwyczajny, czy też przeciętny stan skupienia świadomości posłużymy się terminologią typową dla tradycji sankhji i jogi, stwierdzimy, iż sprawca ma tendencję do jednostronnego postrzegania zmieniającej się rzeczywistości albo pod kątem sattwicznego zrozumienia i przejrzystego wglądu, albo ulega wpływom radžasowego wzburzenia i odbiera wydarzenia jako bolesne, bądź też widzi świat przez pryzmat tamasowego otępienia i ignorancji. Wszystkie te indywidualne postawy wobec rezultatów działań można utożsamiać z elementarnymi formami doświadczenia (*bhoga*), a mianowicie z doznaniem przyjemności bądź przykrości.

Jak podkreśla Iśwarakriszna w pierwszym wersie swojego traktatu (SK 1), podstawową motywacją do poszukiwania wyzwolenia z kręgu wcieleń (*samsāra*) jest udręka tzw. potrójnego cierpienia (*duḥkhatraya*). Przyjrzyjmy się nieco bliżej znaczeniu owego cierpienia, które w kontekście indyjskiej filozofii działania nieuchronnie wiąże się z prawem karmana<sup>19</sup>. Zgodnie z tą doktryną każde doświadczenie jednostki – czy to przykrość, czy przyjemność – jest zdeterminowane przez jej własne przeszłe działania. Najstarsze zachowane sanskryckie komentarze objaśniające wspomnianą strofkę (SK 1), tłumacząc znaczenie potrójnego cierpienia wskazują na trzy rodzaje przyczyn, które powodują bolesne i niepożądane doznania, a mianowicie: (1) przyczyny wewnętrzne (*ādhyātmika*), (2) przyczyny zewnętrzne

<sup>19</sup> Prawo karmana jako podstawę teorii etycznej przyjmuje większość hinduskich, buddyjskich i dżinijskich szkół filozoficznych, nadając mu własną szczegółową wykładnię. Tradycje te, określane często jako „skupione na uczynku” (*kriyāvādin*), zakładają generalnie nieuchronność działania wiecznego bezosobowego prawa moralnej retribucji, która opiera się na założeniu, iż uczynki danej jednostki i późniejsze doznania, będące następstwem owych uczynków, są moralnie adekwatne, a więc pełnią funkcję należnej odpłaty (nagrody lub kary) za działanie podlegające ocenie moralnej. Warto podkreślić, że tylko nieliczne szkoły filozofii indyjskiej, określane jako „nie skupiające się na uczynku” (*akriyāvādin*), odrzucały doktrynę karmana. Należą do nich szkoła czarwaków (lokajatów), czyli starożytnych materialistów, szkoła agnostyków (adźńaników) oraz szkoła fatalistów (adźiwików).

(*ādhibhautika*) oraz (3) przyczyny „boskie” czy też „pochodzące z niebios” (*ādhidāivika*). Przyczyna wewnętrzna obejmuje zarówno działania cielesne, jak i umysłowe; nieszczęścia cielesne (*śārīra*), takie jak gorączka, biegunka itp., które wynikają z zaburzeń wiatrów, żółci lub flegmy, są przedmiotem zainteresowania nauk medycznych, podczas gdy niedole psychiczne (*mānasa*) są powiązane z wolą w postaci pragnień, lęków lub niechęci, ponieważ powstają na skutek pozbawienia podmiotu tego, co jest mu drogie lub pod wpływem oddziaływania na podmiot tego, co sprawia mu przykrość lub do czego żywi niechęć. Do przyczyn zewnętrznych zaliczane są zarówno zamierzone, świadomie podjęte działania innych ludzi, jak i instynktowne działania innych istot żywych spowodowane strachem lub pożądaniem (np. atak ptaka czy ukąszenie węża), ale także zdarzenia przypadkowe spowodowane przez przedmioty nieruchome, takie jak powalone przez wiatr drzewa czy spadające ze skały kamienie. I wreszcie wyjaśniając, czym są przyczyny „boskie” czy też wydarzenia „spowodowane przez niebiosy” komentatorzy mają na myśli wszelkie zdarzenia wywołane takimi zjawiskami atmosferycznymi czy klimatycznymi, jak zimno, wiatr, deszcz, grzmoty czy błyskawice.

W swoim komentarzu *Tattvakaumudī* Wacząspati Miśra zauważa, że mimo posiadania setek oczywistych środków służących zapobieganiu niedoli spowodowanej wszelkiego rodzaju przyczynami, takich jak leki zapisane przez lekarza, które pozwalają uśmierzyć ból fizyczny, przedmioty dostarczające przyjemności tym, których umysł pogrążony jest w smutku lub nudzie, a także rozmaite wynalazki przydatne w eliminowaniu cierpienia wywołanego przez zewnętrzne okoliczności, w tym „czary, wcielenia i cała reszta”, nadal potrzebujemy środka, który pozwoliłby nam ostatecznie wyzwolić się od niepożądanych skutków wszelkich działań i zmian, bez względu na ich przyczynę<sup>20</sup>. Tym ostatecznym środkiem i jedyną skuteczną metodą prowadząca do wyzwolenia jest wgląd poznawczy, definiowany przez filozofów sankhji jako poznanie rozróżniające pomiędzy spontanicznie zmienną sferą przyrody (*prakṛti*) – zarówno nieprzejawionej (*avyakta*), jak i przejawionej (*vyakta*, SK 2) – a wieczną i niezmienną sferą biernej podmiotowości, rozumianej jako źródłowa zasada świadomości, jaźń (*puruṣa*).

Próbując odpowiedzieć na pytanie „kto jest podmiotem działania?” czy też „kto jest sprawcą?” musimy zatem ustalić również, jak owa bierna i niezmienna jaźń odnosi się do działania. Zauważmy, że według sankhji i jogi podmiot, który ma zdolność do działania, najwyraźniej nie jest żo-

<sup>20</sup> *The Sāṃkhya-Tattva-Kaumudī. Vācaspati Miśra's Commentary on the Sāṃkhya-kārikā*, tłum. Mahāmahopādhyāya Ganganatha Jhā, wstęp i przypisy Har Dutt Sharma, red. popr. Madhukar Mangesh Patkar, Oriental Book Agency, Poona 1965, s. 5–7.

samy z jaźnią, tj. z puruszą (*puruṣa*). Jest tak dlatego, ponieważ wolicjonalne akty dokonują się wyłącznie w obrębie dynamicznego i złożonego umysłu<sup>21</sup>, który jest wytworem przyrody (*prakṛti*) podlegającej ciągłej przemianie. A po drugie, to nie jaźń bierze odpowiedzialność za skutki działania ani nie doświadcza jego rezultatów<sup>22</sup>. Innymi słowy, jaźń nie posiada intencji, aktów ani treści (jako czysta zasada świadomości), nie może być zatem nośnikiem karmana. Kto w takim razie ponosi odpowiedzialność? Faktycznym sprawcą i odbiorcą karmicznej odpłaty okazuje się Ja-działające (*ahaṃkāra*)<sup>23</sup>, czyli swoisty zmysł „ja”, „poczucie Ja”, które z perspektywy sankhji i jogi reprezentuje przyrodę (*prakṛti*), a więc domenę rzeczywistości przedmiotowej przeciwstawianą jaźni (*puruṣa*). „Poczucie Ja” oznacza błędne utożsamianie się podmiotu z własnym umysłem i ciałem lub utożsamianie aktów świadomościowych odnoszących się do ego z bierną zasadą świadomości – jaźnią, która wolna jest od mentalnych treści. „Poczucie Ja” jest synonimem egotyżmu (*abhimāna, asmitā*) i „mojności” (*mamakāra*) towarzyszących każdemu doświadczeniu lub działaniu, które podejmujemy.

W YSBh III.12 umysł (*citta*) charakteryzowany jest jako *dharmin*, czyli właściciel cech, zarówno tych, które dane są obecnie, jak i tych, które nie są już/jeszcze doświadczone (*paridrṣta-aparidrṣta*). Zatem funkcją umysłu jest postrzeganie cech (*dharm*) dowolnego poznawalnego przedmiotu. Natomiast jaźń (*puruṣa*) jest ostatecznie nieuprzedmiotowioną, źródłowo subiektywną sferą. Wśród argumentów podanych przez Iśwarakriśnę (SK 17) na rzecz istnienia puruṣy znalazła się potrzeba cieszenia się (*bhoktr*) z doznawania przedmiotów, które muszą być oddzielone od *gun* lub im przeciwnie: *triḡuṇādviparyayād adhiṣṭānāt*<sup>24</sup>. Poza tym absolutnej jaźni (*puruṣa*) nie można przypisać żadnej cechy, ponieważ odnoszący się do niej predykat dotyczy inherentnej natury, nie zaś jakichkolwiek atrybutów. Wszelkie próby przypisania jaźni jakichkolwiek cech uznawane są przez autora *Jogabhaszji* (YSBh I.9) za przykład jałowej konceptualizacji (*vikalpa*), czy też fantazjowania w oparciu o czysto werbalne poznanie, pozbawione adekwatnego przedmiotu. Zatem ze stwierdzenia „świadomość (*caitanya*) jest naturą jaźni

<sup>21</sup> W YS rozmaite, szczegółowo charakteryzowane funkcje umysłu opatrywane są zbiorczą etykietą „*citta*” (*citta*), zaś w SK „*antahkarana*” (*antahkaraṇa*).

<sup>22</sup> Przez „odpowiedzialność” rozumiem tutaj zdolność do otrzymania wszelkiego rodzaju odpłaty, czyli nagrody lub kary, której sprawca może się spodziewać w wyniku swojego działania.

<sup>23</sup> Szerzej na temat Ja-działającego oraz świadomości ego piszę w: M. Jakubczak, *The Collision of Language and Metaphysics in the Search for Self-identity: on ahaṃkāra and asmitā in Sāṃkhya-Yoga*, „Argument: Biannual Philosophical Journal”, t. 1(1)/2003, s. 37–48.

<sup>24</sup> Por. G.J. Larson, *Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi 1979, s. 261.

(*purusa*)” (YSBh I.9) można wywnioskować, że jaźń jest nosicielem cechy „*cit*”, tj. świadomości, ponieważ świadomość sama JEST właściwą naturą (*svarūpa*) jaźni (*purusa*) / widzostwa (*draṣṭṛ*), a nie zaś atrybutem. Dlatego prawdziwą jaźń należy definiować jako *adharmin*, czyli pozbawioną cech, w przeciwieństwie do Ja empirycznego (*citta*), które pozostaje faktycznym właścicielem cech.

Przejawianie się sattwiczych dharm, czyli subtelnych cech umysłu (*citta*), oznacza zdolność do skutecznego, stopniowego uspokajania go aż do ostatecznego powstrzymania wszelkich zjawisk świadomościowych (*cittavṛtti*). Jak zapewnia Patańdzali (YS I.5), tylko nieuciążliwe (*akliṣṭa*) akty strumienia mentalnego, mające treść poznania prawdziwego (*pramāṇa*) skutkują wyzwoleniem (*kaivalya*) od cierpienia (*duḥkha*) i ignorancji (*avidyā*).

### 3. Na czym polega dobre działanie?

Aby zrozumieć, co sprawia, że dane działanie jest właściwe, musimy rozważyć dwa bardziej szczegółowe pytania: (1) co sprawia, że działanie jest dla nas satysfakcjonujące? oraz (2) na czym polega działanie właściwe? Przyjrzyjmy się najpierw terminom związanym z ludzkim działaniem, które pojawiają się w tekstach *sankhji* i *jogi*. Dwa podstawowe terminy filozofii działania użyte w *Jogasutrach* i *Sankhjakarice* to „*kriyā*” i „*karman*”. Termin „*kriyā*” oznacza każde „działanie”, „wykonywanie”, „czynienie” lub „powodowanie zmiany” związanej z działaniem *guny* *radžas*, natomiast pojęcie „*karman*” odnosi się do działania podlegającego ocenie moralnej, które przynosi na przykład zasługi (*puṇya*) i przewinienia (*spuṇya*). Co ważne, depozyt *karmana* (czyli moralne konsekwencje naszych czynów) utrwała się w umyśle w postaci ukrytych śladów (*saṃskāra*), które mogą zaowocować w obecnym lub przyszłym życiu. Zatem czyny danej osoby są zakorzenione w uciążliwościach lub moralnych splamieniach (*kleśa*) spowodowanych niewiedzą sprawcy i dopóki nagromadzone uciążliwości pozostają uśpione w umyśle, jako latentne ślady przeszłych działań (*karmāśaya*), mogą spowodować kolejne wcielenie, odrodzenie się jako organizm określonego gatunku (*jāti*), którego żywot trwać będzie przez określony czas, typowy dla danego rodzaju istot (*āyus*) i którego sposób doznawania świata w formie przyjemnych, obojętnych lub bolesnych doświadczeń (*bhoga*), będzie adekwatnie odzwierciedlać jakość moralną cnotliwych bądź występnych działań dokonanych w poprzednich wcieleniach (YS II.12–13).

Patańdzali wyróżnia dwa rodzaje tzw. nasion karmicznych (*karmāśayas*): te, które muszą jeszcze dojrzeć, gdyż nie mogą wydać owoców dopóty, dopóki nie zadziałają inne czynniki (*aniyata-vipāka*) oraz te, które

są aktualnie poznawane (*vedanīya*) i przynoszą owoce w obecnym życiu (*niyata-vipāka*, YS i YSBh II.12). Co więcej, gdy manifestują się konsekwencje konkretnego latentnego śladu wcześniejszego działania, ślad obecnego doświadczenia zostaje także utrwalony, czy też wzmocniony, i przyczynia się do stworzenia podświadomej habitualnej dyspozycji zwanej *vāsanā*, rozumianej jako usposobienie, inklinacja do nawykowego działania – rezultat doświadczeń nagromadzonych podczas poprzednich wcieleń, w trakcie których podmiot działania powtarzał wielokrotnie dany rodzaj czynności<sup>25</sup>. Ale co najważniejsze, każde niedojrzałe nasienie karmana musi w swoim czasie wydać odpowiedni owoc, chyba że zostanie pozbawione siły kiełkowania przez działanie przeciwne co do jakości moralnej (*pratipakṣa bhāvana*) lub przez właściwy wgląd poznawczy (*pramāṇa*); na przykład obarczona moralną skazą *karmaśaya*, która stanowi ślad pamięciowy działania motywowanego gniewem i złością, ulega osłabieniu, zablokowaniu lub zniszczeniu dzięki rozwinięciu nawyku praktykowania życzliwości lub za sprawą dokonania poznawczego wglądu w destrukcyjną naturę negatywnej emocji (tj. gniewu), co skutkuje wykorzeniem karmicznych załączków gniewu. Inna strategia osłabiania moralnie szkodliwych skłonności, zalecana przez autora *Jogasutr* (YS II.29–31), polega na praktykowaniu pięciu zasad moralnych (*yama*). Polega ona na powstrzymaniu się od działań, które pociągają za sobą wyrządzenie krzywdy, takich jak zranienie, kłamstwo, kradzież, seksualne nadużycie czy przywłaszczenie sobie cudzej własności itp. Filozofowie jogi zalecają także praktyki ascetyczno-mistyczne (*niyama*, YS II.32), które polegają na wytrwałym powtarzaniu (*jāpa*) czynności służących kultywacji pozytywnych cech podmiotu działania. Nijamy mają na celu wzmocnienie właściwych aspektów naszej cielesnej i mentalnej aktywności, takich jak czystość, zadowolenie, skupiona uwaga, dyscyplina mentalna i fizyczna, recytacja i skupianie się na Iśwarze (*Īśvara*), czyli sattwiczym umyśle w stanie wyciszenia, wolnym od wszelkich uwarunkowań karmicznych.


Ze względu na konsekwencje, które subiektywnie odczuwamy jako przyjemność lub ból, działanie (*karman*) dzieli się według Patańdzalego (YS IV.7) na cztery rodzaje: (1) białe, czyli to, które przynosi szczęście, radość i zadowolenie, (2) czarne, czyli przykre, powodujące ból, smutek lub cierpienie, (3) białe-i-czarne, czyli mieszane, niejednoznaczne, oraz (4) ani białe, ani czarne (*aśuklakṛṣṇa*), czyli takie, które nie prowadzi ani

<sup>25</sup> Jeden z komentatorów stwierdza, że „*karmaśaya* jest jak ziarno, a *vāsanā* jest jak pole, bądź też narodziny i wcielenie – zdeterminowane przez to ostatnie – są niczym drzewo, natomiast doświadczenie przyjemności lub bólu – wywołane przez to pierwsze – jest niczym jego owoce”. Por. Harihārananda Āraṇya, *Yoga Philosophy of Patañjali with Bhāsvatī*, Calcutta University Press, Calcutta 2000, s. 147.

do szczęścia, ani do smutku. Działania zaawansowanego jogina należą do czwartej kategorii i uznawane są za najlepszy rodzaj działania, jakie można podjąć. W tym kontekście wyjaśnić możemy, co właściwie mają na myśli indyjscy filozofowie stwierdzając, że określone działanie najlepiej służy jaźni (*purusārtha*), czyli co sprawia, że działanie uznane jest za satysfakcjonujące z ostatecznego, nie zaś doraźnego punktu widzenia. Rzecz jasna, owego poczucia „ostatecznej duchowej satysfakcji” nie należy mylić z tym, co zdaje się przyjemne z punktu widzenia podmiotu działania, czy też bieżącego ego lub Ja-działającego (*ahamkāra*). Empiryczny podmiot robi wszystko, co w jego mocy, aby unikać bólu i lgnąć do przyjemności, zamiast wykraczać poza jedno i drugie, co okazuje się być celem jogina, tego, którego aspiracją jest dążenie do ostatecznego wyzwolenia się (*kaivalya*) z kołowrotu wcieleń (*saṃsāra*).

### Podsumowanie

W filozofii działania rozwijanej na gruncie sankhji i jogi głównym wyzwaniem jest wzmocnienie poczucia sprawczości poprzez ukazanie czynników determinujących podmiot oraz wdrożenie właściwych procedur percepcyjnych i behawioralnych, które pozwolą podmiotowi działania uniknąć błędnego utożsamienia jaźni, czy też zasady świadomości (*puruṣa*, *cit*), z ego (*aham*, *citta*), czyli z czynnym sprawcą, oraz pozwolą osłabić „poczucie własności” w odniesieniu do aktów woli towarzyszących działaniu. Jednakże nasuwa się tu kluczowe pytanie: jak spełnić właściwe działanie, skoro ludzka natura targana jest przez dwie przeciwstawne skłonności – przywiązanie do poczucia wolnej woli i uznanie własnego wyboru za zdeterminowany? Dylemat ten można rozwiązać jedynie poprzez podporządkowanie działania dyscyplinie opartej na wnikliwej percepcji. Tak sankhja, jak i joga kładą nacisk na ścisłą korelację pomiędzy wyzwoleniem a prawdziwą wiedzą – wiedzą o wewnętrznych subiektywnych uwarunkowaniach, w tym o podświadomych latentnych czynnikach motywujących nasze wybory i decyzje. To właśnie te wewnętrzne determinanty wysuwane są na plan pierwszy, jako istotniejsze niż zewnętrzne okoliczności naszego działania. Dopiero uchwycenie mechanizmu, pozwalającego zrozumieć, jak przebiega warunkowanie samego siebie i jak determinują nas własne działania, możemy realnie wpłynąć na zmianę trybu działania tak, aby przyniosło nam mniej uciążliwych skutków. Kluczowym zadaniem jest odwrócenie kierunku warunkowania własnego działania lub takie przekształcenie jego łańcuchów przyczynowych, które pozwoli podmiotowi działania poprawić procedurę percepcyjną – między innymi w trakcie medytacyjnego skupienia świadomości – a w konsekwencji

pozwole ugruntować się we właściwym nieegocentrycznym podejściu do działania. Chociaż empiryczne ego (*aham*) jest aktualnym podmiotem działania zmierzającym do przezwyciężenia niewiedzy, jego aktywność powinna w coraz mniejszym stopniu koncentrować się na „mojości” (*mamakāra*) aktów woli. Poczucie własnej sprawczości ma optymalnie utrzymywać się na poziomie analogicznym do stanu towarzyszącego wykonywaniu złożonych czynności automatycznych lub rytualnych. Tego rodzaju właściwe działanie – nieuciążliwe i satysfakcjonujące – postrzegane jest przez myślicieli *sankhji* i *jogi* jako wolne od złudzeń i wątpienia, a zarazem spontaniczne, niewymagające wysiłku, a przy tym nieodzowne. 

MARZENNA JAKUBCZAK – dr hab., pracuje na stanowisku profesora uczelni w Instytucie Kultury Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania badawcze obejmują klasyczną filozofię indyjską, komparatystykę na gruncie filozofii i religii, filozofię podmiotu i estetykę interkulturową. Opublikowała m.in. monografie: *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej* (Kraków 2013), *Poznanie wyzwajające. Filozofia jogi klasycznej* (Kraków 1999), a także zredagowała tomy: *Boginie, prządki, wiedźmy i tancerki. Wizerunki kobiety w kulturze Indii* (Kraków 2005), *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu* (Kraków 2003), oraz numery tematyczne czasopisma „Argument: Biannual Philosophical Journal”, m.in. *Therapy and Breaking Free* (2019), *Academic Study of Religion in South Asia* (2016), *Psychophysical Integrity of the Human Self. Comparative Approach: Philosophy, Literature & Art* (2015), *Subjectivity and Self-knowledge* (2011).

MARZENNA JAKUBCZAK – Ph.D. (habil.), Professor of Philosophy at the Institute of Culture, Jagiellonian University in Kraków, Poland. Her main interests cover classical Indian philosophy, comparative philosophy and religion, philosophy of self, and cross-cultural aesthetics. She has authored *The Sense of «I». Conceptualizing Subjectivity in Indian Philosophy* (Kraków 2013), *Liberating Knowledge. Philosophy of Classical Yoga* (Kraków 1999), and edited several volumes: *Goddesses, Spinners, Witches and Dancers. Images of Woman in Indian Culture* (Kraków 2005), *Between Belief and Gnosis. Mystical Experience in the Oriental Traditions* (Kraków 2003), she also edited, among others, some issues of “Argument: Biannual Philosophical Journal”, e.g. *Therapy and Breaking Free* (2019), *Academic Study of Religion in South Asia* (2016), *Psychophysical Integrity of the Human Self. Comparative Approach: Philosophy, Literature & Art* (2015), *Subjectivity and Self-knowledge* (2011).