

Studia Indologiczne 1 (1994)

SPIS TREŚCI

• Słowo wstępne.	5
• W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich (sanskryt, hindi). [M.M.]	10
PIOTR BALCEROWICZ: Zarys dźinijskiej teorii poznania.	13
JOANNA JUREWICZ: <i>Atharwaweda</i> . Pieśni nienawiści i miłości. (przekład z sanskrytu)	71
MAREK MEJOR: Sanskrycka literatura buddyjska (I).	77
MAREK MEJOR: Studia nad Kszemendrą (I): <i>Bodhisattvâvadâna-kalpalatâ</i> - - buddyjski poemat o wielkich czynach bodhisattwy.	89
MAREK MEJOR: Sutra „Serce Doskonałości Poznania” - - <i>Prajñâ-pâramitâ-hṛdaya-sûtra</i> . (przekład z sanskrytu)	112
DANUTA STASIK: Boskie zaślubiny - wesele Ramy i Sity oczami Tulsidasa.	117
BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA: Kilka uwag o pierwszej strofie <i>Gitagowindy</i> Dżajadewy.	125
ANNA TRYNKOWSKA: Trzy strofy o umieraniu miłości.	131
MAŁGORZATA WIELIŃSKA: Gramatyka - jej początki i miejsce w tradycji indyjskiej.	141
• RECENZJE / SPRAWOZDANIA:	
MAREK MEJOR: Tatiana Rutkowska, Danuta Stasik: <i>Zarys historii literatury hindi</i> .	152
MAREK MEJOR: • Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Sanskrytologicznej w Krakowie (23-26.IX.1993).	157
• Sprawozdanie z Międzynarodowego Seminarium Buddologicznego „Oblicza Buddyzmu” (24-26.VI.1994).	161

KOMITET REDAKCYJNY

Piotr Balcerowicz - redakcja techniczna
Marek Mejer - redakcja naukowa
Małgorzata Wielińska - współpraca redakcyjna

© Instytut Orientalistyczny UW

ADRES REDAKCJI

Uniwersytet Warszawski
Instytut Orientalistyczny
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa

skład komputerowy, projekt okładki: Piotr Balcerowicz

Druk i oprawa:
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego
Zam. /94

ISSN 1232-4663

Słowo wstępne

Upływa właśnie rok od chwili, kiedy dr Marek Mejer podczas swego pobytu w Hamburgu poddał pod rozwagę pomysł założenia specjalistycznego biuletynu w języku polskim poświęconego w całości zagadnieniom kultury i myśli Indii. Propozycja ta została niezwłocznie podchwyczona, a niniejszy tom stanowi jej pokłosie.

Dotychczas środowisko polskich indologów pozbawione było własnego profesjonalnego periodyku, który umożliwiałby im wydawanie drukiem prac naukowych po polsku. Tę lukę mają zapłacić właśnie *Studia Indologiczne*. Biuletyn, który ukazywać się będzie raz do roku, skierowany jest przede wszystkim do indologów, chociaż nie musi się ograniczać do owego wąskiego kręgu specjalistów, lecz być może wzbudzi też pewne zainteresowanie w gronie innych badaczy. Jak nietrudno się zorientować choćby z pobieżnej lektury pierwszego tomu, *Studia Indologiczne* wykraczają poza obszar subkontynentu indyjskiego i bezpośrednio poruszają również zagadnienia związane z dziedzinami pokrewnymi indologii, takimi jak tybetologia czy buddologia. Od czasu, kiedy przed tysiącem lat indyjski myśliciel Siddharsziganin zauważył, iż „cel [dzieła bywa] dwojaki: [w odniesieniu do] studenta i [w odniesieniu do] autora. [...] Mianowicie bezpośrednim celem [w odniesieniu do] studenta jest zrozumienie [przezeń istoty zagadnienia (...); bezpośrednim zaś celem w odniesieniu do] autora - gdyż jako biegły posiada [on odpowiednią] wiedzę - jest udzielenie uczniowi pouczenia”¹, niewiele się zmieniło pod tym względem. Rzeczony periodyk ma zatem dostarczać również materiałów pomocniczych w pracy dydaktycznej ze studentami i stanowić dla tych ostatnich dodatkowe źródło fachowej informacji, wskazując przy okazji na dalsze materiały źródłowe wyszczególnione w miarę obfitej bibliografii, co okazuje się tym istotniejsze, jeśli się zważy z jednej strony niezwykle skromny zasób literatury indologicznej dostępnej w języku polskim, z drugiej zaś - zalew polskiego rynku księgarskiego wątpliwej wartości literaturą poświęconą Indiom i ezoteryce różnej maści. W tym kontekście aktualności nabierają słowa cytowanego autora, wedle którego dzieło posiada także „cel ostateczny odnoszący się do doczesności, jakim jest unikanie rzeczy, których należy unikać, sięganie po rzeczy, które są warte starań, i obojętność względem rzeczy, które na obojętność zasługują”². Aczkolwiek nieco później Siddharsziganin wspomina, iż dzieło powinno posiadać także cel ostateczny, „odnoszący się do absolutnej prawdy, [a celem tym jest] osiągnięcie

¹ Siddharsziganin: *Nyāyāvatāra-vivṛti* (wstęp): *prayojanaṃ dvidhā: śrotuḥ kartuś ca. [...] tatra śrotur anantara-prayojanaṃ [...] vyutpattiḥ, kartur vyutpadyamānasya prajñātvāc chiṣyasya vyutpādanam.*

² *vyavahita-prayojanaṃ [...] vyāvahārikāṃ heyōpādeyōpēkṣaṇīyeṣv artheṣu hānōpādānōpēkṣā-lakṣaṇam.*

pomyślności po śmierci oraz wyzwolenie”³, jednakże tego redakcja nie jest już w stanie zagwarantować studentom.

Wprawdzie autorzy artykułów publikowanych w pierwszym numerze *Studiów Indologicznych* - wyjąwszy piszącego te słowa - są pracownikami Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, nie oznacza to w żadnym wypadku, aby *Studia* miały mieć charakter biuletynu o charakterze wewnątrz-instytutowym. Zamysłowi niniejszego czasopisma fachowego towarzyszy nadzieja, że przyczyni się ono do znacznego ożywienia całego środowiska polskich indologów, stanowiąc dla nich forum dyskusji oraz zachętę do publikowania także w kraju wyników swych prac i przemyśleń.

Z uwagi na istniejące rozbieżności dotyczące systemu oddawania wyrazów indyjskich w języku polskim - wiele zamieszczenia w tym względzie wprowadziła tzw. warszawska szkoła - pragnąłbym pokrótce poruszyć zasady, jakimi się kierowano dokonując spolszczeń terminów indyjskich w niniejszym tomie, a także wspomnieć pokrótce o najistotniejszych regułach edytorskich:

- z uwagi na brak iloczasu w języku polskim samogłoski krótkie i długie oddawane są w spolszczeniach jednakowo, np. „a” oraz „ā” ⇒ „a”, co oczywiście może prowadzić do wielu nieporozumień, przykładowo zarówno skt. „*āpaśyani*” („przeglądający się”) jak i „*apaśyani*” („nie widzący”) zostaną oddane identycznie poprzez „apaśjant”; z tychże samych względów długa samogłoska stojąca na styku dwóch wyrazów (*saṃdhi*) zostanie oddana poprzez polską (krótką) samogłoskę o wartości fonetycznej najbardziej zbliżonej do oryginału, przy czym członów złożenia się nie rozdziela: np. „*balāṅgaka*” („wiosna”) w wersji spolszczonej to „balangaka” (a nie: *,bala-angaka”), podobnie „*Ṣaḍ-dantāvadāna*” (por. poniżej „*Studia nad Kszemendrą*” s. 89) zostanie spolszczona jako „*Szaddantawadana*” (a nie: *,*Szad-danta-awadana*”), „*nāgēndra*” („władca wężów/słoni”) to „nagendra” (a nie: *,naga-indra”), „*ḥṛtōdaka*” („osoba, która dokonała ablucji”) w wersji spolszczonej to „krytodaka” (a nie: *,kryta-udaka”) itd.;

- samogłoskowe „r” jest oddawane przez „ry”;

- zważywszy, że każda spółgłoska aspirowana stanowi fonetyczną całość, a nie jest wynikiem prostej kombinacji: spółgłoska + aspiracja, przeto przydech, oddawany poprzez „h”, zostaje w spolszczeniu zachowany, np. „*bhagavānt*” („pan”) ⇒ „bhagawant”;

- głoski palatalne „c” i „j” oddawane są odpowiednio przez „cz” i „dź”, np. skt. „*cāpa*” („łuk, tęcza”) ⇒ „czapa” (a nie: *,ciapa”) oraz skt. „*jīva*” („istota żywa, dusza”) ⇒ „dźiwa” (a nie: *,dziwa”); oczywiście zasada ta dotyczy także ich aspirowanych odpowiedników („ch” ⇒ „czh”, „jh” ⇒ „dźh”);

- spółgłoski cerebralne „ṭ”, „ḍ” i „ṇ” w spolszczeniu tracą swój cerebralny charakter i zostają oddawane tak jak ich dentalne odpowiedniki, tj. ⇒ „t”, „d” i „n” (podobnie aspiranty), np. skt. „*piṭaka*” („koszyk”) ⇒ „pitaka”, skt. „*paṭhita*”

³ *vyavahita-prajojanam [...] pāramāthikam abhyudaya-niḥśreyasāvāptir iti.*

(„wyrecytowany”) ⇒ „pathita”, skt. „*piṇḍa*” („kula, grudka”) ⇒ „pinda”, przy czym „ś” w spolszczeniu to „sz”;

- „ś” przed spółgłoską oddawane jest przez ś (Śwetaketu);

- „ś” przed samogłoską ⇒ „si” (np. „Ganesia”, „apabhransia”, ale w odmianie: „Ganesi”, „apabhransi”);

- wyjątkiem jest „ś” przed samogłoską „i”, po której następuje spółgłoska - oddawane jest ono wówczas jako „śi” (np. „Śiva” ⇒ „Śiwa”, a nie: *„Siwa”, oraz „śilā” ⇒ „śila”, a nie: *„sila”), by odróżnić je w spolszczeniu od skt. „si”, oddawanego jako „si”, (np. „Sitā” ⇒ „Sita”); jest to jedyne odstępstwo od polskiej ortografii;

- anuswarę (*anusvāra*) „ṁ” przed półsamogłoskami oddaje się poprzez „m” (np. „*samyoga*” ⇒ „samyoga”);

- anuswara przed „h” i sybilantami oddawana jest przez „n” (np. „*samhitā*” ⇒ „sanhita”, „*apabhrāṁśa*” ⇒ „apabhransia”).

Powyższe przykłady zaczerpnąłem wprawdzie z sanskrytu, jednakże identyczne zasady zostały zastosowane w odniesieniu do innych języków indyjskich, w tym języków średnioindoaaryjskich (np. palijskiego i prakrytów) i nowoindyjskich (np. hindi), pomimo, iż nieco odmienny system spolszczania wyrazów hindi być może wierniej oddawałby niektóre wartości fonetyczne określonych głosek (np. „ć” i „dź” zamiast „cz” i „dż”). Spolszczenie jest w rzeczywistości jedynie zabiegiem - w istocie upraszczającym oryginalną fonetykę danego języka - pozwalającym przede wszystkim na posługiwanie się terminami indyjskimi w ich przybliżonym brzmieniu przy zachowaniu reguł deklinacji języka polskiego. Tak jak w transkrypcji pomija się przykładowo warianty dialektyczne w wymowie samogłoskowego „r” i głoskę tę oddaje się niezmiennie jako „ry” („ri” zachowuje się dla oddania sylaby „ri”), choć bywa ona wymawiana niekiedy w sposób bardziej zbliżony do „ru” lub „ri”, tak też należy się pogodzić z unifikującą konwencją oddającą głoski palatalne „c” i „j” w językach indyjskich, w tym w hindi, niezmiennie poprzez „cz” i „dż”. Oprócz problemów, jakie nastęrczają w odmianie wyrazy zakończone na „ca” czy „ja”, przy przybliżaniu polskiemu czytelnikowi oryginalnego brzmienia indyjskiego terminu należy mieć na uwadze fakt, iż głoski palatalne, szczególnie w nagromadzeniu, wywołują efekt zdecydowanie groteskowy: „*kīcaka-koca*” („schnięcie bambusa”) oddamy raczej poprzez „kiczakakocza” niż *„kiciakakocia”. Kolejnym poważnym argumentem zdecydowanie przemawiającym na korzyść systemu spolszczania wyrazów indyjskich przyjętym w *Studiach Indologicznych* jest fakt, że jest on zgodny - z jednym wyjątkiem (tj. kategoria „Śiwa”, „śila” itp.) - z zasadami polskiej ortografii, co zdają się całkowicie ignorować przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej. Bliżej o tych zagadnieniach traktuje Marek Mejer w niniejszym tomie („W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich”, s. 10 i n.).

Osobnym zupełnie problemem, na który pragnę zwrócić pobieżnie uwagę, związanym zarówno z posługiowaniem się wyrażeniami indyjskimi w języku polskim jak i z zabiegiem ich spolszczania, jest częstokroć zachodząca podczas

takiego procesu automatyczna zmiana rodzaju gramatycznego wielu wyrazów. Po polsku wszak powiemy „ta dźniana” (skt. „*jñāna*” - *neutrum*), „ta liṅga” (skt. „*liṅga*” - *neutrum*), „ten pariśad” (skt. „*pariśad*” - *femininum*), „ten rycz” (skt. „*rc*” - *femininum*). Czasami taka spolszczona forma - niekoniecznie pociągająca za sobą faktyczną zmianę rodzaju gramatycznego - prowadzić może do nieporozumień: tak np. postronny czytelnik mógłby się nie od razu z krótkiej wzmianki zorientować, że Kryszna (Kṛṣṇa) i Radha (Radhā) to nie dwie przyjaciółki oddające się miłosnym igraszkom; nie jest też całkiem pewne, czy w pierwszej chwili potrafiłby przypisać właściwie płeć bohaterom opowieści pt. „Nala i Damajanti” (a może „ta Nala i ten Damajanti?”). Język niemiecki radzi sobie z tymi problemami w inny sposób zachowując oryginalny rodzaj, a zatem: „*das Jñāna*”, „*das Liṅga*”, „*die Pariśad*” itp.

Mając na uwadze przejrzystość oryginalnych cytatów, redaktorzy *Studiów Indologicznych* zdecydowali się rozdzielać słowa w złożeniach i na styku wyrazów, czyli: *vacam karoti*, *ardha-māgadhī*, *mahā-phala*, *yogānuśāsana*, *Chandogyōpaniśad* itp. Tego podziału nie stosuje się ani w imionach własnych i nazwach geograficznych - zatem „Nāgārjuna” (a nie: *„Nāgārjuna”) i „Rājagrha” (zamiast *„Rāja-grha”) - ani w spolszczeniach: np. „*Bhagawadgīta*” (a nie: *„*Bhagawad-gīta*”) itd. Zważywszy jednak, iż celem nadrzędnym jest czytelność tekstu, odstąpiono od wyodrębniania prefiksów (wliczając *praeverbia*), przykładowo „*vyākaroti*” (a nie: *„*vy-ā-karoti*”), „*prokta*” (a nie: *„*prōkta*”), „*adhigama*” (a nie: *„*adhi-gama*”), podobnie „*sudarśana*” (a nie: *„*su-darśana*”), „*kukāvya*” (a nie: *„*ku-kāvya*”), „*ahimsā*” (a nie: *„*a-himsā*”), „*sajana*” (a nie: *„*sa-jana*”).

Wszędzie tam, gdzie zachodzi potrzeba odmiany terminu indyjskiego przez przypadki zależne, używa się wyrazu w wersji spolszczonej. Od tej reguły spolszczania odstępowano niekiedy w mianowniku; a zatem: „zajrzeć do *Subhaszitaratnakoszy*”, ale piszemy „*Subhāṣita-ratna-koṣa* stanowi zbiór...” na równi z „*Subhaszitaratnakosza* stanowi zbiór...”.

Pragniemy skierować wyrazy podziękowania do pani dr hab. Anny Parzymies, dyrektora Instytutu Orientalistycznego UW, która niezwykle przychylnie przyjęła inicjatywę wydania *Studiów Indologicznych*, nie szczędząc słów zachęty.

W ostatnim słowie pragniemy gorąco zachęcić indologów ze wszystkich ośrodków naukowych w kraju do współpracy⁴.

W imieniu redakcji

⁴ Na marginesie pragnę zaznaczyć, że w redakcji dostępne są czcionki sanskryckie (tzw. True Type Fonts), zawierające kompletny zestaw znaków diakrytycznych, przeznaczone do wszystkich edytorów tekstów współpracujących z programem WINDOWS (tj. Microsoft Word, Word Perfect, Word itp.).

Redakcja zastrzega sobie prawo do adjustacji nadesłanych tekstów.

Piotr Balcerowicz

Hamburg-Warszawa, 1 czerwca 1994

W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich (sanskryt, hindi)

MAREK MEJOR

Przed laty w *Przeglądzie Orientalistycznym* zamieszczono serię artykułów poświęconych kwestiom polskiej transkrypcji języków orientalnych, w tym także ożywioną dyskusję nad kwestią spolszczenia wyrazów indyjskich: por. T. Pobożniak, „Transkrypcja wyrazów indyjskich w języku polskim” *PO* 2(22)1957, s. 189-196; Z. Kempf, „O polskiej transkrypcji wyrazów indyjskich” *PO* 4(28)1958, s. 439-444; E. Słuszkiewicz, „Kilka uwag o transkrypcji polskiej wyrazów sanskryckich” *PO* 2(30)1959, s. 203-208; Z. Kempf, „Orientalna transkrypcja czy transliteracja?” *PO* 3(31)1959, s. 311-320; E. Słuszkiewicz, „Jeszcze raz o transkrypcji wyrazów sanskryckich” *PO* 1(37)1961, s. 53-59; Fr. Tokarz, „W kwestii spolszczenia wyrazów sanskryckich” *PO* 4(72)1969, s. 379-383 [przedruk w: Fr. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, 2. wyd., Lublin 1990, s. 11-18]; E. Słuszkiewicz, „Uwagi w kwestii spolszczenia wyrazów sanskryckich” *PO* 4(72)1969, s. 383-385.

W niniejszym pierwszym tomie *Studiów Indologicznych* przyjęto (tymczasem) zasadę spolszczenia wyrazów sanskryckich i hindi zgodnie z systemem zaproponowanym przez prof. E. Słuszkiewicza. System ten ma swoje zalety, ale i słabe strony. Niewątpliwą zaletą jest to, że się zgadza z normami polskiej ortografii. Słabą stroną zaś fakt, iż jedynie w przybliżeniu oddaje wartość fonetyczną wyrazów indyjskich. Chodzi o to, że w niedostateczny sposób uwzględnia możliwości polskiego systemu fonetycznego dla oddania wymowy sanskrytu, a zwłaszcza hindi. O ile spolszczony zapis sanskryckiego wyrazu, który w transkrypcji naukowej ma postać „tr̥ṣṇā” jako „tryszna” nie budzi jakichkolwiek zastrzeżeń, o tyle sprawa się komplikuje przy próbie zapisu palatalnych: zgodnie z propozycją prof. Słuszkiewicza sanskr. „candra” zapiszemy w spolszczeniu jako „czandra”, zaś „jāla” jako „dżala”. Chociaż może lepiej byłoby napisać „ciandra”, „działa”, gdyż właściwą wymowa dźwięku „ja” wypada pomiędzy naszym „dża” i „dzia”. Wydaje się jednak, że język polski „nie lubi” zbyt miękkiej wymowy dającej czasami efekt komiczny i dlatego znacznie lepiej dla ucha brzmi „dżala” niż „działa”. (Na razie pomijam kwestię samego zapisu.) Ale, podkreślam, jest to jedynie propozycja spolszczenia, pewna konwencja praktyczna, a nie ściśle naukowa transkrypcja czy transliteracja, w której zachowujemy precyzyjnie wartość fonetyczną i jej zapis.

Tymczasem kwestią otwartą jest jednak sprawa normy dla wymowy sanskrytu. Wiadomo z tekstów poświęconych temu zagadnieniu jak powinny brzmieć głoski

sanskryckie (por. M. Mayrhofer, *Sanskrit-Grammatik mit sprachvergleichenden Erläuterungen*, 3. Aufl., De Gruyter: Berlin, New York 1978, §5, 8). Ale sanskryt jako język świętych tekstów, język religii, filozofii i nauki, język wysokiej kultury literackiej był (i jest) rozmaicie realizowany fonetycznie w zależności od regionu. Inaczej będzie wymawiał sanskryckie głoski Bengalczyk, inaczej Tamil, a jeszcze inaczej hindiwala. (Por. np. wymowę łacińską Amerykanina, Francuza, Niemca czy Polaka.)

Tutaj pozwolę sobie na pewną osobistą dygresję: podczas studiów w Oksfordzie brałem udział w seminariach prof. Bimala Krysny Matilala, jednego z najwybitniejszych znawców sanskrytu. Prof. Matilal, pochodzący z Bengalu, wykształcony w Benaresie i w Harvardzie, zwykł był przepraszać (sic) swoich słuchaczy za swoją „bengalską” wymowę sanskrytu; i rzeczywiście, trzeba było się nieco z nią osłuchać, żeby prawidłowo rozumieć cytowane terminy sanskryckie. A teraz inne zdarzenie: po wygłoszonym referacie na konferencji sanskrytu podszedł do mnie indyjski sanskrytolog z gratulacjami, że tak ładnie mówię po sanskrycku. Wprawiło mnie to w zdumienie i wręcz zażenowanie, jako że nie byłem w Indiach, nie studiowałem specjalnie fonetyki i moja wymowa była po prostu moją „polską” wymową. Jednak po zastanowieniu zrozumiałem, że język polski ze swoim systemem fonetycznym stoi bodaj najbliżej sanskrytu (z zachowaniem rzecz jasna dużych różnic). I w związku z tym nasuwa się naturalnie chęć wyzyskania tych możliwości. Ale ponieważ w orientalistyce nie ma rzeczy zupełnie prostych i nawet proste okazują się skomplikowane - tak też jest i w tym wypadku.

O ile można się zgodzić na system spolszczania wyrazów sanskryckich zaproponowany przez E. Słuszkiewicza z wyżej wymienionych powodów (tj. jest spójny, zachowuje przybliżoną wartość fonetyczną, jest zgodny z polską ortografią i ma już za sobą pewną tradycję), o tyle w przypadku języka hindi (który pod wieloma względami fonetycznie stoi najbliżej sanskrytu) rzecz się ma inaczej. Otóż tu daje się praktycznie zweryfikować wymowę języka i nie ma żadnych wątpliwości, że głoska „ja” w hindi bardziej odpowiada naszemu „dzia” niż „dża”. I wszystko byłoby dobrze gdyby nie drobiazg: kwestia polskiego zapisu. Mianowicie proponuje się, by palatalne „ca”, „ja”, nosówkę „ña”, syczącą „śa” zapisywać wbrew prawidłom polskiej ortografii, tzn. jako „ća”, „dża”, „ña” i „śa”. Wysuwane są przy tym argumenty na korzyść takiego nieortograficznego zapisu oparte na doświadczeniach dydaktycznych nauczania żywych języków indyjskich (z rozszerzeniem na sanskryt). Nasuwa się tedy pytanie, czy taki zabieg nieortograficznego zapisu, ale wiernie(j) oddającego fonetykę danego języka indyjskiego jest w ogóle dozwolony.

W językach takich jak angielski, niemiecki czy francuski, których system deklinacyjny jest zredukowany, stosuje się na ogół po prostu naukową transkrypcję wyrazów indyjskich, np. ang. to Rāma, with Rāma, for Rāma, etc. (por. A.L. Basham, *The Wonder that was India*, Appendix X: The Alphabet and its Pronunciation), niem. das Sāmkhya des Kapila (por. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953, s. 10: Aussprache und Betonung

indischer Wörter). Obok tego stosuje się popularny zapis przybliżonej wymowy (por. np. niem. Dschambudwipa, tschandra, ang. Krishna, Vishnu, franc. djaina, bouddhisme). I na tym sprawa się zamyka.

W języku polskim natomiast wyrazy pochodzenia obcego odmieniają się przez przypadki, co powoduje daleko idące konsekwencje fonetyczne (por. np. radża ⇒ radży, z radżą, ale radzia/radża ⇒ radzi/radzi, z radzią/radzą ???; a może rāja ⇒ rāji, z rājā ???).

Tutaj przedstawiłem oczywiście jedynie z grubsza zagadnienie i argumenty obu stron (por. artykuły: E. Słuszkiewicza, T. Pobożniaka, Fr. Tokarza oraz poniżej s. 117 - uwaga do artykułu dr D. Stasik). Nie sposób tu wchodzić w szczegóły i zajmować ostateczne stanowisko. Dlatego pragniemy zachęcić zawodowych indologów i językoznawców do podjęcia merytorycznej dyskusji i do przedstawienia argumentów na rzecz (jednego ?) spójnego systemu transkrypcji/spolszczenia wyrazów języków indyjskich (bo rzecz się nie ogranicza przecież tylko do sanskrytu i hindi!), czy też przyjęcie po prostu jakiejś konwencji spolszczenia, która uporządkowałaby panujące zamieszanie i stała się wskazówką dla szerszej rzeszy czytelników.

Zarys dżinijskiej teorii poznania

PIOTR BALCEROWICZ

I. Wstęp

Dżinizm¹, zarówno jako religia jak i system filozoficzny, który wykształcił się na gruncie religijnym, jest wciąż bardzo słabo poznany. Praktycznie nie istnieją też

¹ Przyjmując formę „dżinizm” / „dżinijski” za jedynie poprawną w języku polskim, zamiast wersji niekiedy stosowanych: „dżajнизм” / „dżajnijski” / „dżajński”. Ta ostatnia jest kalką angielskiego „jainism” / „jaina”, przyjęcie jej musiałoby w konsekwencji pociągnąć używanie form „bauddhizm”, „siałwaizm”, „wajsznawizm” itp. zamiast buddyzm, śiwaizm, wisznuzm. W przeciwieństwie do języka angielskiego, gdzie niemalże każdy wyraz pełnić może funkcję przymiotnika, polszczyzna preferuje przymiotniki, a także *nomina abstracti*, w tym najrozmaitszej maści „-izmy”, utworzone bezpośrednio od podstawy rzeczownikowej - np. od imienia twórcy religii, zwolennika systemu itp. - a nie od istniejącego już przymiotnika. Takim tematem w tym przypadku jest Dżina, jako twórca religii, analogicznie do Konfucjusz > konfucjanizm / konfucjański, Luter > luteranizm / luteriański, Mahomet > mahometanizm / mahometański, Marks > marksizm / marksistowski, kanibal > kanibalizm / kanibalski itd. Dlatego też mówimy „lamaizm” / „lamajski” (od tybetańskiego *bla ma* = „mentor, duchowy nauczyciel, guru; kapłan”), a nie np. *„lamapaizm” / *„lamapajski” (od tybetańskiego *bla ma pa* = „mentorski, należący do, związany z lamą”); „darwinizm”, a nie *„darwinianizm” (od ang. przymiotnika *Darwinian*); i dalej: „hedonizm” (od gr. rzeczownika ἡδονή), a nie *„hedonicyzm” (od gr. przymiotnika ἡδονικός) czy też *„hedybiozizm” (od gr. ἡδύ-βιος); „dogmatyzm” (od rzeczownika δόγμα), a nie *„dogmatycyzm” (od przymiotnika δογματικός) itp. Jawnie niepoprawny w tym świetle przymiotnik „dżajnijski” byłby zatem meta-przymiotnikiem utworzonym od sanskrytyckiego przymiotnika *jaina*, „dżajński” zaś - od nowoindyjskiej wersji *jain*; podążając tym tropem należałoby też po polsku (?) mawiać *„darwinianistyczny”, *„hedonicystyczny” i *„dogmatycystyczny”! Można by dla odmiany przyjąć za punkt wyjścia *baudha* oraz *jaina*, które pojawiają się w sanskryckich terminach *bauddha-mata* oraz *jaina-mata*; jednakże ani *baudha* ani *jaina* nie występują w takich wypadkach samodzielnie jako określenie systemów religijno-filozoficznych, a jedynie określają bliżej termin *mata* („pogląd, doktryna”): przykładowo frazy „w buddyźmie” i „w dżinizmie” nie oddamy w sanskrycie poprzez *jaine* czy *baudhe*, chyba że w konstrukcji eliptycznej, lecz poprzez *jaina-mate* i *bauddha-mate*. Chcąc zatem przyjąć

żadne polskie miarodajne opracowania na ten temat, poza niewielkimi wzmiankami - zazwyczaj nieścisłymi lub po prostu błędnymi - rozproszonymi w polskich pracach religioznawczych²; sami zaś indolodowie w Polsce ten temat zdają się całkowicie ignorować. Nie lepiej przedstawia się pod tym względem sytuacja w indologii światowej. Istnieje wprawdzie obszerna literatura poświęcona dżinizmowi, jednakże - z wyjątkiem nielicznych pozycji - podstawowym mankamentem większości prac jest słabe przygotowanie metodologiczne autorów oraz brak aparatu krytycznego, niezbędnych przy opracowywaniu zagadnienia od strony faktograficznej. Jeszcze mniej jest prac w sposób krytyczny traktujący o dżinijskiej teorii poznania³. Jeśli chodzi o język polski, takie opracowanie nie istnieje w ogóle. Jedną z licznych przyczyn takiego stanu rzeczy - poza naturalnymi modami panującymi w nauce i koniunkturą na pewne znane i „oswojone” tematy - jest sam fakt, że dżinizm zawsze był, i pozostaje, religią nie odgrywającą istotniejszej roli na gruncie indyjskim. Ponadto badacz zajmujący się dżinizmem musi się liczyć dodatkowo z trudnościami językowymi: literatura dżinijska, w tym pisma kanoniczne oraz niezliczone prace komentatorskie, tworzona była przede wszystkim w prakrytach, gł. w ardhamaśadhi (*ardha-māśadhī*) i dżinijskiej odmianie maharasztri (*mahā-raṣṭrī*), które nastęrczają częstokroć wiele trudności interpretacyjnych. Dopiero od ok. poł. IV w n.e. dżiniści zaczęli posługiwać się sanskrytem. Pierwszym traktatem (pozostającym do dziś jednym z najważniejszych pism dżinijskich) napisanym w sanskrycie był skomponowany przez Umaswamina „Traktat o rzeczywistości” (Umāśvāmin: *Tattvārtha-sūtra*). Owo kompendium,

za podstawę źródłosłowu sanskrycki oryginał musielibyśmy mawiać po polsku *,baudd(h)amatyzm” i *,dżajnamatyzm”. Z podobnych zapewne względów m.in. Winternitz (1909-20, t. 2) oraz Mylius (1983) używają formy „Jinismus” / „Jinism”. Zważywszy zaś, że możliwości skojarzeń są wręcz nieograniczone i podyktowane wielce subiektywnymi czynnikami, wydaje mi się, że z kolei kontrargument wysuwany przeciwko formie „dżinizm” - który częstokroć zdarzało mi się słyszeć w rozmowach, a który odwołuje się do skojarzeń ze spirytualną zawartością lampy Alladyna lub z takóś spirytualnym wypełnieniem innych szklanych naczyń, jakie forma „**dżinizm**” może teoretycznie niektórym nasuwać - jest nie na miejscu: mnie się tak „dżinizm” nie kojarzy. Z drugiej jednakże strony dopuszczam i faktycznie sam stosuję na str. 30 termin „najjajika” (skt. *naiyāyika*) na określenie przedstawiciela szkoły njaji (*nyāya*). W tym przypadku jednak sytuacja jest nieco odmienna, gdyż na gruncie języka polskiego mamy tutaj do czynienia z brzmieniowo równokształtnym odpowiednikiem sanskryckiego oryginału „njaja” \cong *nyāya* na określenie nazwy systemu, bez wprowadzania żadnych dodatkowych sufiksów (-izm / -yzm) - odmiennie niż w wypadku fonetycznie odmiennych form: „buddyzm” \neq *bauddha-mata* / *bauddha* / *buddha* oraz „dżinizm” \neq *jaina-mata* / *jaina* / *jina*.

² Np. Śluszkiewicz 1986 poświęca dżinizmowi zaledwie cztery strony (ss. 64-68). Por. także Śluszkiewicz 1983.

³ Można tu wspomnieć o dwóch dostępnych w języku polskim przekładach: Frauwallner (1990: I, s. 248-269) oraz Radhakrishnan (1958: I, s. 285-332).

poruszające najistotniejsze elementy doktryny dżinijskiej, zostało opatrzone kilkadziesiąt lat później obszernym komentarzem pt. *Tattvarthadhigamabhaszja* (*Tattvārthādhigama-bhāṣya*) przez Umaswatiego (Umāsvāti)⁴. Także sanskryt, jakim posługują się sami dżiniści, ze względu na swą specyfikę, ogromną ilość prakrytyzmów, tj. słów sanskryckich wywodzących się z prakrytów, niejednokrotnie stwarza dodatkowe poważne problemy. Mimo to dotychczas nie powstało żadne krytyczne opracowanie poświęcone dżinijskiemu sanskrytowi hybrydycznemu (mieszanemu), choć niewątpliwie niezwykle przydatnym byłby odpowiednik słownika sanskrytu buddyjskiego autorstwa F. Edgertona⁵, swego rodzaju *Jaina Hybrid Sanskrit Dictionary*⁶. Kolejną przyczyną zniechęcającą większość indologów do podjęcia prac nad dżinizmem, jego soteriologią, metafizyką, niezwykle bogatą mitologią i epistemologią, jest powszechnie panujący stereotyp - wskazujący na zaledwie powierzchowną znajomość tej tematyki wśród szerokiego spektrum badaczy - że dżinizm jest systemem suchym i schematycznym, pełnym klasyfikacji, *ergo* nie przedstawiającym dla indologa szczególnie atrakcyjnego i obiecującego pola badań.

W niniejszej pracy pragnę omówić podstawowe tezy dżinijskiej teorii poznania, przy czym skupię się głównie na okresie klasycznym, tj. po ustaleniu ostatecznego kształtu pism kanonicznych, określanych mianem Siddhanty (*Siddhānta*) lub Agamy (*Āgama*, dosł. „przekaz, tradycja”). Redakcja Kanonu została dokonana pod kierunkiem Dewarddhiganina (Devarddhigaṇin) na trzecim Synodzie w Walabhi (Valabhī) ok. 453 lub 466 r. n.e., tj. 980 lub 993 lata (zależnie od tradycji) po

⁴ Obu autorów często się błędnie utożsamia i uznaje *Tattvarthadhigamabhaszję* (*Tattvārthādhigama-bhāṣya*) za komentarz odautorski. Od lat kwestią sporną pozostają także lata życia obu autorów. Tezę o różnym autorstwie sutr i komentarza dowodzi m.in. Bronkhorst 1985, opierając się przede wszystkim na przesłankach gramatyczno-stylistycznych.

⁵ BHSD.

⁶ Formy prakryckie lub sztucznie resanskrytyzowane słowa prakryckie występują nawet w tak późnych tekstach sanskryckich jak np. *Nyāyavatāra-vivṛti* Siddharsziganina (Siddharṣigaṇin, IX/X w.): (1) *khetayanti* = „odpędzają; usuwają [wątpliwości]”, (2) hiperpoprawna forma sanskrycka *pratīkṣyamāna* zamiast poprawnej *pratīkṣamāna* od pkt. **paikkhamāṇo* (prakrycka zbitka *kkha* odpowiada zarówno sanskryckiej *kṣa* jak i *kṣya*), (2) liczne derywaty czasownika *vi√ḥap* (odpowiadające kauzatywnym formom sanskryckim wyprowadzanym od *vi√sthā*), (3) wtórnice resanskrytyzowana forma prakrycka *kṣūṇa* „strata, szkoda, błąd” (spokrewniona z skt. *√kṣud*: pkt. *khūṇa* < pkt. *khunṇa* < skt. *kṣunṇa*). Przykłady można by mnożyć. Często są to wyrazy o niepewnej derywacji, nie występujące w żadnych słownikach ani u leksykografów.

śmierci Dżiny, Wardhamany Mahawiry (Vardhamāna Mahāvīra; VI/V w. p.n.e.⁷), głównego reformatora dżinizmu⁸. Z braku miejsca będę zmuszony pominąć w niniejszym zarysie dżinijskiej teorii poznania wszelkie zagadnienia logiczne i metodologiczne, jak na przykład metody wnioskowania, rodzaje sylogizmu, podstawowe prawa logiczne itd.

II. Nurty historyczne

Poszczególne etapy w rozwoju myśli filozoficznej dżinizmu, w tym samej epistemologii, odpowiadają z grubsza poszczególnym stadiom historii samej religii dżinijskiej. Okres pierwszy, liczący ok. tysiąca lat - rozpoczynający się wraz z działalnością Dżiny Mahawiry a kończący się wraz z powstaniem pierwszych pism w sanskrycie - wiąże się z pismami kanonicznymi i stąd też można go określić mianem okresu kanonicznego. Okres klasyczny, trwający około sześciu wieków, począwszy od przełomu IV-V w. n.e., związany jest przede wszystkim z sanskrytem i charakteryzuje się gwałtownym rozwojem dżinijskiej myśli filozoficznej i - w fazie późniejszej - ostrą polemiką, przede wszystkim z buddyjską szkołą madhjamików (*mādhyamika*), tj. po Dignadze (Dignāga, ok. V/VI w.)⁹ i Dharmakīrtim (Dharmakīrti, ok. 635-650 r.)¹⁰, i z mimansakami (*mīmāṃsaka*, od IX w.). Do wczesnej fazy tego okresu można zaliczyć pisma filozoficzne, np. *Pravacanasarę* (*Pravacana-sāra*) digambarów Kundakundy (Kundakundācārya; I w. n.e.), oraz wymienioną na wstępie *Tattvarthasutrę* wraz z komentarzem (*Bhāṣya*), w której problematyce teoriopoznawczej poświęcone są w całości dwa pierwsze rozdziały. Rozwój buddyzmu, jaki nastąpił po Nagardżunie (Nāgārjuna, ok. 150 r. n.e.) i który pociągnął za sobą rewolucję w myśli indyjskiej, wywarł też

⁷ Zazwyczaj za datę śmierci Mahawiry uznaje się rok 468 p.n.e., przyjmując obliczenia w Jacobi (1932: wstęp) oraz argumenty w Bareau (1953: 53-56) opierające się na chronologii porównawczej (przyjęcie roku 480 p.n.e. za datę nirwany Buddy). Wg tradycji śwetambarów z kolei był to rok 528 lub 527, wg digambarów - 510 p.n.e. Podążając w ślady grupy współczesnych badaczy dżinijskich (Muni Kalyana Vijayaji, Shanti Lal Shah, Muni Shri Nagrajji), Vidyabhusana (1920: 158-159) przyjmuje lata 599-527 za okres życia Mahawiry. Dyskusję na ten temat przedstawia Bechert (1983), Norman (1991), Schmithausen (1992).

⁸ Dżinizm wedle wszelkiego prawdopodobieństwa istniał już dużo wcześniej, przed narodzeniem Mahawiry (już jego rodzice, według podań, mieli być wyznawcami tej religii). Najprawdopodobniej jego założycielem był Parśwanatha (*Pārśvanātha*, ok. 800 r. p.n.e.), z czego by wynikało, że dżinizm jest religią dużo starszą od buddyzmu.

⁹ 470-530 (za Hattori 1968: 4) albo 480-540 r. (za Frauwallner 1961: 125-148).

¹⁰ 600-660 wg Frauwallner 1990.

przemocny wpływ na dżinizm. W połowie V w. n.e. powstaje pierwsza dżinijska praca całkowicie poświęcona problematyce epistemologicznej pt. *Njajawatara* (*Nyāyavatāra*, „Wstęp do logiki”) skomponowana przez Siddhasenę Diwakarę (Siddhasena Divākara). Ów zwięzły tekst w sanskrycie, składający się zaledwie z trzydziestu dwóch strof, wywarł ogromny wpływ na późniejszy rozwój myśli dżinijskiej i był kilkakrotnie komentowany, m.in. przez Siddharsziganina (Siddharṣiṅaṇin, IX/X w.) i Dewabhadrę Surię (Devabhadrā Sūri, 2 poł. XII w.). *Njajawatara* należy do kategorii zwanej *dvātrimśikā*, tj. utworów składających się z trzydziestu dwóch strof (*kārikā*); Siddhasena miał takich zbiorków napisać w sumie trzydzieści dwa. Inną doniosłą pracą Siddhaseny, tym razem napisaną w prakrycie, jest nowatorskie i systematyczne ujęcie najbardziej znanej teorii dżinijskiej, tj. tezy o wieloaspektowości bytu (*anekānta-vāda*), pt. *Sanmati-tarka*. W dziele tym, również obszernie komentowanym, Siddhasena stara się przedstawić system dżinijski na tle pozostałych szkół myśli indyjskiej oraz przypisać tezy uznawane przez te ostatnie określonym punktom widzenia (patrz poniżej), tj. wykazać, że są one prawdziwe jedynie warunkowo, gdyż ujmują rzeczywistość jednostronnie i kładą nacisk na jeden aspekt, a pomijają pozostałe przejawy, niemniej ważne. Nieco później digambara Samantabhadrę (Samantabhadrā) pisze „Rozprawę o autorytecie” (*Āpta-mīmāṃsā*), w której stara się przedstawić kryteria, jakimi należy się kierować, aby móc uznać określonego filozofa za autorytet i osobę wiarygodną (*āpta*); praca kończy się wnioskiem, że takowe kryteria spełniają jedynie myśliciele dżinijscy. Wartość tej pracy jednakże leży w systematycznym wykładzie doktryny o wieloaspektowości bytu i teorii siedmiu skorelowanych sądów (*sapta-bhaṅgī, syād-vāda*).

Drugą fazę okresu klasycznego, która stanowi czas najowocniejszego rozkwitu myśli dżinijskiej, rozpoczyna twórczość digambary Akalaniki (Akalaṅka, VIII w.), zwanego niekiedy ojcem dżinijskiej logiki. Napisał on dwa istotne komentarze: *Aśtasiati* (*Aṣṭaśatī*) do wyżej wymienionego traktatu *Āpta-mīmāṃsā* i *Radżawarttika* (*Rāja-vārttika*) do *Tattvarthasutry*, oraz kilka niezależnych prac w całości poświęconych epistemologii, m.in. *Nyāya-viniścaya* („Rozprawa o logice”) i *Pramāṇa-saṅgraha* („Kompendium kryteriów poznawczych”). Niezwykle płodnym autorem był Haribhadrāsuri (Haribhadrāsūri, VIII w.)¹¹; tradycja przypisuje mu skomponowanie 1444 dzieł, wśród nich prac poświęconych astronomii i astrologii, etyce, jogie i praktykom ascetycznym, zarówno w sanskrycie jak i prakrytach. Najważniejsze dzieła z zakresu teorii poznania to *Anekantadżajapataka* (*Anekānta-jaya-patākā*) oraz *Anekantawadapraweśia* (*Anekānta-vāda-praveśa*), obie traktujące o teorii wieloaspektowości bytu. Jest on także autorem *Szaddarsianāsamucczajī* (*Ṣaḍ-darśana-samuccaya*, „Kompendium

¹¹ Datowanie jest niepewne. Być może było dwóch Haribhadrów, choć daty życia żadnego z nich nie są pewne. Vidyabhusana (1920: 208-210) datuje Haribhadrę I ok. 478 r., Haribhadrę II (tj. Haribhadrā-sūri) zaś na ok. 1120 r.

sześciu systemów”), najstarszego zachowanego i najważniejszego dzieła z zakresu indyjskiej doksografii. Napisał także komentarz do buddyjskiego dzieła pt. *Njajaprawesja* (*Nyāya-praveśa*, „Wstęp do logiki”), przypisywanego niekiedy¹² niesłusznie Dignadze (Dignāga), choć jego autorem był wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Śankaraswamin (Śaṅkarasvāmin)¹³. Autorem rozlicznych prac z dziedziny logiki oraz kolejnego komentarza do *Tattvarthasutry* był Widjananda (Vidyānanda, IX w.). Ok. 900 r. Manikjanandin (Māṅikyanandin) pisze niewielki zbiór aforyzmów, w których wyklada dżinijską teorię poznania, pt. *Parikszamukha* (*Parikṣā-mukha*, „Wstęp do [logicznej] analizy”), podzielony na sześć rozdziałów omawiających kolejno kryteria poznawcze, dwa rodzaje poznania: poznanie bezpośrednie (percepcję) i poznanie pośrednie, przedmiot poznania, rezultat poznania oraz błędne kryteria poznawcze. Praca ta została później opatrzona „Przystępnym komentarzem” przez Anantawirję (Anantavīrya, X/XI w.). Wedle podobnego wzorca, rozszerzonego jedynie o dwa rozdziały: o punktach widzenia (*naya*) i o retoryce, napisana została rozprawa Dewasuriego (Devasūrivādin, 1086-1169 r.) pt. *Pramāṇa-naya-tattvālokālaṅkāra* („Klejnot blasku kategorii [opisywalnych za pomocą] kryteriów poznawczych i punktów widzenia”). Etap ten wieńczy niezwykle bogata twórczość Hemaczandry (Hemacandra, 1088-1172), jednego z największych myślicieli dżinijskich, oraz prace współczesnych mu trzech logików: Siantjaczarji (Śāntjācārya, XII w., komentarz do *Njajawatary*), Ratnaprabhasuriego (Ratnaprabhasūri, ok. 1181 r.) i Malliseny (Mallisena, ok. 1229 r.). Za najważniejsze dzieło Hemaczandry, które niestety nie dotrwało do naszych czasów w całości, uważa się *Pramanamimansę* (*Pramāṇa-mīmāṃsā*, „Rozprawa o kryteriach poznawczych”). W rzeczywistości praca ta nie jest tak oryginalna, jak się zazwyczaj uważa, lecz w znacznej mierze opiera się na praktycznie nieznanym współczesnym indologom (mimo że doczekał się on aż dwu wydań krytycznych!) wspomnianym już komentarzu Siddharsziganina pt. *Nyāyavatāra-vivṛti* do *Njajawatary* Siddhaseny.

Specyfiką poklasycznego okresu trzeciego, epigonicznego, jest brak wielkich twórców i autonomicznych prac w dziedzinie filozofii. Powstają wówczas mniej znaczące komentarze do dzieł wcześniejszych, choć nie brak w nim twórców wybijających się. Do takowych zaliczyć można Gunaratnę (Guṇaratna, ok. 1400 r.), który napisał ważny komentarz (*Vṛtti*) do wspomnianego powyżej kompendium pt. *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*. Po rewolucji w indyjskiej logice wywołanej przez dzieło *Tattwacintamani* (*Tattva-cintā-maṇi*, „Klejnot myśli o prawdzie”) autorstwa Gangesi (Gaṅgeśopadhyāya, 1 poł. XIII w.), twórcy nowej szkoły logiki (*navya-nyāya*), myśliciele dżinijscy potrzebowali około czterech wieków, aby przyswoić sobie nowe idee i tworzyć dzieła filozoficzne o obowiązującym standardzie. W rzeczywistości jedynym, który był w stanie podjąć polemikę z innymi szkołami

¹² A.B.Dhruva we Wstępie (s. III-XXXV) do wydania NP.

¹³ Tłum. ang. Tachikawa 1971.

filozoficznymi i nadać nowy kształt filozofii dżinijskiej, był Jasiowidżaja Upadhjaja (Yaśovijaya Upādhyāya, XVII w.), bez wątpienia największy myśliciel tego okresu; ok. czterdzieści z napisanych przez niego prac zachowało się do tej pory, a najważniejsze z nich, związane wyłącznie z zagadnieniami teoriopoznawczymi to *Dźnianabindu* (*Jñāna-bindu*, „Kropla poznania”) i *Dżajnatarkabhasza* (*Jaina-tarka-bhāṣā*, „Podręcznik logiki dżinijskiej”). W tymże samym okresie notuje się silny rozwój literatury dżinijskiej w językach lokalnych, m.in. w dialektach apabhrańsia (*apabhraṃśa*).

Jak można oczekiwać, w okresie rozwiniętej logiki i epistemologii dżinijskiej faktycznie daje się wyróżnić dwa równoległe nurty rozwojowe, pokrywające się - choć tylko do pewnego stopnia - z podziałem na śwetambarów (*śvetāmbara*) i digambarów (*dig-ambara*)¹⁴. Pierwszy z nich inauguruje *Nyāyavatāra* Siddhaseny Diwakary; drugi - późniejszy i obejmujący znacznie więcej myślicieli i prac - wiąże się z postacią Akalanki, który wywarł w rzeczywistości olbrzymi wpływ także na śwetambarów. Różnice między obydwojoma nurtami nie są aż tak ogromne, żeby

¹⁴ Są to dwa podstawowe odłamy dżinizmu. Nazwę swą biorą one od przyodzieniu mnichów: *śvetāmbara* oznacza „odziany w biel”, tj. w białe szaty, *dig-ambara* zaś - „odziany w strony świata” = nagi. Nagość mnichów digambarów miała zapewne dwojakie podłoże. Po pierwsze była ono konsekwencją wyrzeczenia się wszelkich dóbr materialnych (*aparigraha*), które jest jednym z pięciu przykazań określanych jako „ślub wyrzeczenia się przemocy, fałszu, kradzieży, nieczystości płciowej [i] przywiązania się [do dobytku, majątku]” (TS.7.1: *himsāṅṛta-steyābrahma-parigrahebhyo viratir-vratam**). Po wtóre nagość (*nāgnya*) - wymieniona np. w TS.9.9 jako jedna z uciążliwości (*pariṣaha*), przez jakie przejść musi mnich zdążający do wyzwolenia - traktowana była jako dodatkowe umartwienie ciała (szczególnie zimą), czyli jako element praktyk ascetycznych. Istotnych różnic doktrynalnych między obydwojoma odłamami niemalże brak; podstawową jest kwestia możliwości osiągnięcia wyzwolenia przez kobiety: śwetambarowie - w odróżnieniu od digambarów - twierdzili, że zarówno mężczyźni jak i kobiety są w stanie uzyskać wyzwolenie. Ci ostatni ponadto odrzucają uznawany przez śwetambarów za autentyczny przekaz słów samego Mahawiry Kanon Pism Świątych, który według nich uległ zapomnieniu. W zamian posługują się digambarowie kanonem zastępczym, czyli zbiorem prac autorstwa najwybitniejszych swych myślicieli. Znamiennym jest fakt, że mimo wszystko w obrębie kanonicznych pism obydwu odłamów znajdujemy po części podobne tytuły, uznawane przez obie grupy za autentyczne. Pewnych odmienności między śwetambarami a digambarami należy przede wszystkim szukać w regułach zakonnych, drobiazgowych przepisach dla laikatu oraz w praktykach ascetycznych. Trudno powiedzieć z całą pewnością, kiedy nastąpił podział gminy dżinijskiej na owe dwa odłamy. Choć tradycje śwetambarów i digambarów podają sprzeczne informacje, to wydaje się, że podział dokonał się ok. I w. n.e., a uwydatnił w V w. przy okazji ostatecznej redakcji Kanonu Pism Świątych na Synodzie w Walabhi.

* Jacobi 1906 błędnie: *himsāṅṛta-steyābrahma-parigrahebhyo viratir vratam*.

omawiać je w niniejszym opracowaniu osobno. Owe odmienności wpływają zasadniczo z odmiennego stanowiska zajmowanego względem poglądów wyrażanych w pismach kanonicznych: w pierwszym wypadku jest to otwarte głoszenie nowatorskich tez, w drugim zaś - próba pogodzenia własnych poglądów ze stanowiskiem Kanonu i jego reinterpretacja w nowym świetle. Należy wspomnieć pokrótce jedynie o najdonioślejszej różnicy między nurtem zainicjowanym przez Siddhasenę a szkołą Akalanki: dotyczy ona podziału kryteriów poznawczych (*pramāṇa*). Siddhasena przeciwstawia się w tym wypadku tradycji dżinijskiej i dzieli kryteria poznawcze na (1) bezpośrednie (*pratyakṣa*) i (2) pośrednie (*parokṣa*), przy czym podziału tego dokonuje w duchu szkół njaji (*nyāya*) i sankhji (*sāṅkhya*), gdzie wyznacznikiem bezpośredniości poznania są zmysły, stanowiące niczym nie zapośredniczone źródło poznania. Stąd też do kategorii poznania bezpośredniego Siddhasena Diwakara zalicza percepcję, a na poznanie pośrednie składają się według niego dwa główne podtypy: wnioskowanie (*anumāna*) oraz przekaz (*śabda*). Akalanka dzieli kryteria poznawcze również na dwie główne kategorie: (1) pośrednie (*parokṣa*) i (2) bezpośrednie (*pratyakṣa*), lecz zbieżność między dwoma podziałami jest jedynie pozorna. Zasadnicza różnica kryje się w tym, co przyjmuje się za środek pośredniczący w uzyskiwaniu poznania. Dla Siddhaseny Diwakary, tak jak dla większości niedżinijskich filozofów indyjskich, jest to umysł; kryterium bezpośredniości poznania stanowi udział organów zmysłowych w samym procesie poznawczym. Owo stanowisko, jaskrawo przeciwstawione dotychczasowej tradycji dżinijskiej, zostaje wyraźnie podkreślone przez komentatora, Siddharsiganina:

„[Jeśli chodzi o wyrażenie:] «poznanie bezpośrednie (percepcja)», słowo «organ poznający», będące synonimem istoty żywej, jest doskonale znane w odniesieniu do percepcji transcendentalnej (pozaumysłowej), która [z kolei] jest dobrze znana z Kanonu. Tutaj (tj. przez Siddhasenę) jednakże wyrażenie «organ poznawczy» użyte zostaje na oznaczenie organów zmysłowych, gdyż odnosi się ono do normalnej percepcji. A zatem to [poznanie], które odnosi się do zmysłów, jest poznanem bezpośrednim (percepcją), to znaczy: poznanie postrzegające przedmiot bezpośrednio, które pojawia się przy współdziałaniu zmysłów, jest poznanem bezpośrednim (percepcją)”¹⁵.

Z kolei dla Akalanki, tak jak i dla całej tradycji kanonicznej poczynając od Mahawiry, środkami pośredniczącymi w poznaniu, które nadają mu charakter

¹⁵ NAV.1.: *'pratyakṣam cēty' ādi tatra siddhānta-prasiddha-pāramārthika-pratyakṣāpekṣayākṣa-śabdo jīva-paryāyatayā prasiddhaḥ, iha tu vyāvahārika-pratyakṣa-prastāvād akṣa-dhvanir indriya-vacano grhyate. tataś cākṣam pratigatam pratyakṣam. yad indriyam āsṛityōjjihīte 'rtha-sākṣāt-kāri jñānam tat pratyakṣam ity arthaḥ.*

przedmiot, [a brak istoty żywej, która jest faktycznie odpowiedzialna za poznanie owego przedmiotu]. [...]

„Tak jak poznanie wywołane dymem pozwala wnosić o [istnieniu] ognia opierając się o [tę właśnie] przesłankę (tj. poprzez wnioskowanie), w podobny sposób organy zmysłowe są przesłanką; czyż takie poznanie [zmysłowe oparte o przesłankę, jaką są zmysły] nie wywodzi się z przesłanki (sc. czy nie jest też poznaniem pośrednim)?”¹⁷

Do kategorii pośrednich kryteriów poznawczych zalicza ów drugi nurt: (a) percepcję zmysłową, w której pośredniczą zmysły, i (b) podtypy poznania rozumowego, w którym pośredniczy umysł: wnioskowanie (*anumāna*), pamięć (*smṛti*), rozumowanie (*tarka*) itp., oraz przekaz, tradycję (*śabda*, *āgama*). Do bezpośrednich kryteriów poznawczych przedstawiciele nurtu kanonicznego i postakalankowskiego zaliczają wszelkie paranormalne formy uzyskiwania poznawania, w których podmiot poznawczy (*jīva*, dusza) ogarnia przedmiot poznania bez jakiegokolwiek pośrednictwa czy to zmysłów, czy umysłu, choć szczegółowy podział tej ostatniej kategorii wygląda różnie u poszczególnych autorów. Najczęściej (np. TS.1.9) wyróżnia się trzy takie bezpośrednie formy poznania: telestezję (*avadhi*), telepatię (*manah-paryāya*), poznanie doskonałe (*kevala*); sam Akalanka jednakże wpięrow dzieli percepcję na percepcję zwykłą (*sāmvayahārika-pratyakṣa*) i percepcję transcendentálną (*pāramārthika-pratyakṣa*), i dopiero ta ostatnia, wraz z jej podtypami, stanowi właściwe poznanie bezpośrednie.

III. Przesłanki soteriologiczno-ontologiczne epistemologii

Szczególnie w okresie kanonicznym, dżinijska teoria poznania nie stanowiła dyscypliny autonomicznej lecz rozwijała się w silnym związku z soteriologią i etyką, którym *de facto* była podporządkowana¹⁸. O poznaniu mówiono przede wszystkim w kontekście wyzwolenia (*mokṣa*) i wymieniano je jako jeden ze środków niezbędnych do ostatecznego zerwania więzów ze światem: „należyta

¹⁷ *jīvo akkho taṃ paī jaṃ vaṭṭaī taṃ tu hoī paccakkhaṃ /
paraō puṇa akkhassa vaṭṭantaṃ hoī pārakkhaṃ. //
kesiṃci imdiyāim akkhāim tad-uvaladdhi paccakkhaṃ /
taṃ tu na jujjaī jaṃhā aggāhagam imdiyaṃ visaē. // [...]
dhūma-nimittaṃ nāṇaṃ aggaṃmi liṃgiyaṃ jaṃhā hoī /
taṃ imdayāim liṃgaṃ taṃ nāṇaṃ liṃgiyaṃ na kahaṃ. // (NAṬ.1)*

¹⁸ Soteriologiczne podłoże dżinijskiej teorii poznania nie stanowiło specyfiki wyłącznie dżinizmu; odnośnie tezy o podporządkowaniu problematyki epistemologicznej w Indiach ideałowi wyzwolenia por. Balcerowicz (1994).

wiara, [należyte] poznanie i [należyte] postępowanie [to] droga do wyzwolenia” (TS.1.1: *samyag-darśana-jñāna-cāritrāṇi mokṣa-mārgaḥ*). Niekiedy pisma kanoniczne wymieniały obok wspomnianej powyżej tzw. „trójcy klejnotów” (*ratna-traya*) czwarty element nieodzowny do osiągnięcia wyzwolenia, tj. ascezę (*tapas*, pkt. *tavo*)¹⁹. Kryterium poznania pierwotnie nie była np. jego zgodność z faktami czy wewnętrzna spójność lecz jego zgodność z normami etycznymi oraz skuteczność w osiągnięciu celu określonego jednoznacznie jako wyzwolenie, gdyż temu właśnie poznanie miało służyć. Jedynie osoba spełniająca określone wymagania etyczne mogła dysponować wiarygodnym poznaniem. O tym, że poznanie było uznawane za błędne, stanowił przede wszystkim brak odpowiedniej postawy moralnej: „poznanie zmysłowe, poznanie objawione i telestezja w przypadku osoby odznaczającej się błędną wiarą (*mithyā-dṛṣṭi*)²⁰ niewątpliwie nazywa się niewiedzą (*ajñāna*)” (TSBh.1.12) To niesłuszność (*mithyātva*), czyli brak wiary w dogmaty religijne i nieetyczna postawa, odpowiedzialna jest za błędy poznawcze. Z kolei warunkiem koniecznym prawdziwości poznania i jego wiarygodności jest przeciwieństwo niesłuszności (*mithyātva*), czyli należytość (*samyaktva*). Ową należytość najczęściej rozumiano po prostu jako należyty wiarę²¹. To wskutek owych niesłusznych zapatrywań o charakterze etycznym podmiot poznawczy postrzega i rozumie świat niewłaściwie i błędnie; mamy wówczas do czynienia z błędnym poznaniem, które „jest jak u szaleńca ze względu na brak rozróżnienia między tym, co rzeczywiste (*sad*) a tym, co nierzeczywiste (*asad*) przy odbieraniu [wrażeń] w sposób przypadkowy (*yadrccha*)” (TS.1.33).

To wynikająca z dążności do pozyskania nowych lub utrzymania dotychczasowych wyznawców potrzeba zainicjowania przez dżinistów polemiki z innymi systemami filozoficznymi i religiami, przede wszystkim z madhjamikami, i wypływająca stąd konieczność podjęcia merytorycznej dyskusji, doprowadziła do wykształcenia się logiki dżinijskiej jako odrębnej dyscypliny oraz do powstania prac poświęconych wyłącznie epistemologii. Jak można by oczekiwać, w rezultacie takich dyskusji epistemologia dżinijska zaczęła wyzwalać się z ograniczeń narzucanych jej przez założenia soteriologiczne. Ostatecznie to dopiero Siddhasena (Siddhasena²², VI/VII w. ?) w swoim komentarzu *Tattvarthabhaszjatika*

¹⁹ Uttar.28.2.3: *ñānaṃ ca daṃsaṇaṃ ceva caritaṃ ca tavo taḥā* - „poznanie i wiara, a także postępowanie i asceza [to droga do wyzwolenia]”.

²⁰ Jest to pierwszy i najniższy stopień w duchowym rozwoju istoty żywej charakteryzujący się minimalną aktywnością zdolności poznawczych i należytej wiary. Istnieje 14 stopni rozwoju duchowego; *vide* SSi.1.8,9.1, a także Glasenapp (1942: 75-92).

²¹ Np. JTBh.2.8 s. 23, l.27: *samyaktva = samyag-darśana*; tę ostatnią określa bliżej TS.1.2: *tattvārtha-śraddhānaṃ samyag-darśanaṃ* - „wierzenie w byty (obiekty) [jako] kategorie rzeczywistości to należyta wiara”.

²² Nie należy go mylić z Siddhaseną Diwakarą.

(*Tattvārtha-bhāṣya-ṭīkā* 2.3)²³ podaje chyba najadekwatniejszą definicję pojęcia należyłości w sensie epistemologicznym, pozbawioną już owego aspektu etycznego i wywodzącą się z czysto teoriopoznawczego dążenia do uzyskania prawdy: „należytość [to] umiłowanie prawdy” (*tattva-ruciḥ samyaktvam*).

Dżinijska teoria poznania nieustannie odwoływała się do założeń ontologicznych, w których poszukiwała wyjaśnień procesów poznawczych. Jednym z podstawowych pojęć metafizycznych dżinizmu była idea karmana (*karman*)²⁴, rozumianego dosłownie jako subtelny rodzaj materii spowijającej duszę i ograniczający jej władze poznawcze, a nie tylko jako czyn nacechowany etycznie. Dżiniści rozbudowali tę ideę w chyba najbardziej złożoną na gruncie indyjskim i niezwykle interesującą dla historyka myśli indyjskiej teorię karmana, której należałoby poświęcić osobne opracowanie. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć, że relacje pomiędzy materią karmiczną a istotą żywą - a zarazem wewnętrzny charakter tej ostatniej - opisuje pięć stanów karmicznych²⁵, których trzy określają bezpośrednio intensywność powiązań między materią karmiczną a istotą żywą, i tym samym odgrywają decydującą rolę w wyjaśnianiu przez dżinistów władz poznawczych. Według dżinistów to właśnie one są przede wszystkim odpowiedzialne w sposób materialny, wręcz mechaniczny i automatyczny, za wszelkie błędy poznawcze, choć same stany karmiczne są wynikiem określonego statusu etycznego jednostki. W kolejności słabnącej siły wiążącej karmana są to: stan wyciszenia (*aupaśamika-bhāva*), stan wyciszenia-zniszczenia (*kṣayāupaśamika-bhāva*) oraz stan zniszczenia (*kṣaya-bhāva*) karmana. Stan działania czy realizowania się karmana (*udaya-bhāva*) i stan jego naturalnych przemian (*pariṇāmika-bhāva*) to pozostałe dwa stany karmiczne, charakteryzujące wnętrze uwarunkowanej istoty żywej, które nie mają bezpośredniego związku z jej zdolnościami poznawczymi. W zależności od tego, w jaki sposób karman wiąże istotę żywą i odpowiednio do rodzaju skutków, jakie wywołuje, dzieli się on na osiem podstawowych typów: (1) zaciemniający poznanie, (2) zaciemniający percepcję, (3) doznaniotwórczy, tj. odpowiedzialny za dobre i złe doznania, (4) zniekształcający słuszną wiarę i słuszne postępowanie, (5) karman życiowy determinujący długość życia, (6) kształtujący indywidualność i odpowiedzialny za takie szczegóły, jak postura, budowa szkieletu, organów i narządów, cera, zapach

²³ Jest to najobszerniejszy komentarz zarówno do *Tattvarthasutry* jak i do *Bhaszji*, nazywany *Bhaszjanusarini* (*Bhāṣyānusāriṇī*). Nie ma jednak pewności, o którego Siddhasenę chodzi: mało prawdopodobne, że był to słynny logik Siddhasena Divākara, czy Siddhasenasūri (ok. 1185). Najprawdopodobniej komentarz ów napisał Siddhasenagaṇin albo Siddhasena Gandhahastin, uczeń Bhawaswamina (*Bhāvasvāmin*, 675-750 r.), Niewykluczone, że ci dwaj ostatni to jedna i ta sama osoba. Tytuł samego dzieła jest też określany rozmaicie: *Tattvānusāriṇī*, *Tattvārtha-ṭīkā*.

²⁴ Cf. Glasenapp 1942.

²⁵ Por. np. TS.2.1-6.

ciała itd., (7) określający status społeczny i miejsce kolejnych narodzin oraz (8) karman krępujący dobroczynność, wewnętrzną moc itp. (por. TS.8.5-15). W każdej z powyższych klas można wyróżnić liczne podtypy. Spośród tych ośmiu typów tylko dwa pierwsze rodzaje karmana odgrywają istotną rolę przy wyjaśnianiu ograniczeń, jakim podlega poznanie. Ów ośmioraki karman pojmowany funkcjonalnie, tj. oddziałujący w ściśle określony sposób na istotę żywą, określany bywa wówczas mianem więzów (*bandha*).

IV. Typologia poznania

Stanem przyrodzonym i naturalnym istoty żywej - pomimo więzów karmicznych ją spowijających - oraz tym, co odróżnia ją od materii nieożywionej (*jaḍa*) są procesy noetyczne²⁶ (*upayoga*, określane także mianem *āyoga*, por. TSBh.II:19), które stanowią jej niezbywalną cechę charakterystyczną²⁷ i które posiada ona zawsze, nawet na najniższym szczeblu swej ewolucji²⁸. Dzielą się one na dwie podstawowe kategorie, tj. na dystynktywne (*sākāra*) i niedystynktywne (*anākāra*) procesy noetyczne²⁹. Poznanie (*jñāna*), stanowiące dystynktywny proces noetyczny, ujmuje przedmiot poznania szczegółowo i konkretnie, dosł. „wraz z jego formą” (*sākāra*), „wraz z przejawami” (*saparyāya*³⁰), tj. wespół z cechami charakterystycznymi, wyróżnikami przedmiotu, stanowiącymi o jego odrębności jako indywiduum przeciwstawionego zarówno innym elementom tej samej klasy obiektów jak i obiektom należącym do innych klas przedmiotów. Z kolei percepcja (*darśana*³¹), tj. niedystynktywny proces noetyczny, ogranicza się do konstatacji samego istnienia przedmiotu, dosł. „bez formy” (*anākāra*) przy pominięciu szczegółów i cech dystynktywnych rzeczy; innymi słowy jest to postrzeżenie

²⁶ Od greckiego ὁ νοῦς, ὁ νοῦς = rozum, umysł, psychika.

²⁷ Por. TS.2.8: *upayogo [jīvasya] lakṣaṇam*; TSBh.1.3: *jñāna-darśana-upayoga-svābhāvvyāt*, itd.

²⁸ Są to tzw. *nigoda* (nigoda), tj. skupiska istot o jednym zmyśle (dotyk) nie posiadających własnych ciał, lecz wspólnie korzystających z ciała zbiorowego (*sādhāraṇa*). Owe prymitywne skupiska stanowiąc mają w kosmologii wylęgarnię, źródło wciąż nowych istot żywych, tak że w rezultacie liczba istot żywych krążących w sansarze (*saṃsāra*) pozostaje niezmiennie nieskończona, pomimo że niekiedy którejs udaje się osiągnąć wyzwolenie i powędrować do siedziby istot wyzwolonych (*siddhaloka*), mieszczącej się na samym szczycie wszechświata.

²⁹ TSBh.2.9: *sa upayogo dvi-vidhaḥ: sākāro 'nākāraś ca jñānōpayogo darśanōpayogaś ca* [...]. Por. Bhagavatī.16.7 itp.

³⁰ Por. Pan.29; także Schubring (1978: 171 §82).

³¹ Nie należy mylić terminu *darśana* w powyższym znaczeniu ze znaczeniem „[należyta] wiara”.

telestezja telepatia
(*avadhi*) (*manah-paryāya*)

Uważa się niekiedy³⁴, że Umaswati jako pierwszy starał się zdefiniować pierwszy rodzaj poznania, który sam określa mianem poznania zmysłowego (*mati-jñāna*), a które wcześniej było znane pod nazwą poznania postrzeżeniowego (*abhinibodha, ābhinibodhika-jñāna*)³⁵. W rzeczywistości jednak dokonuje on jedynie dalszej klasyfikacji tego pojęcia: „[Powstaje ono] dzięki danym zmysłowym i pozazmysłowym”³⁶.

Proces poznania zmysłowego przebiega czterostopniowo³⁷: „postrzeżenie, rozważanie, sąd, konkluzja to [kolejne stadia poznania zmysłowego]”³⁸. Postrzeżenie „oznacza uchwycenie nieokreślonego bliżej doznania przedmiotów zmysłów za pomocą właściwych im narządów zmysłów”³⁹, tzn. jest odbiorem wrażeń wzrokowych za pomocą narządu wzroku itp. Lub raczej: „postrzeżenie to ujęcie obiektu, które następuje w rezultacie [aktu] percepcji, gdy ma miejsce kontakt między narządem zmysłu a przedmiotem”⁴⁰. Niewyraźne postrzeżenie (*vyañjanāvagraha*) ma miejsce, kiedy niesprecyzowane bodźce są odbierane półświadomie (np. głos słyszany przez śpiącą osobę - aż do chwili jej przebudzenia) przez narządy dotyku, smaku, węchu i słuchu, przy bezpośrednim kontakcie przedmiotu poznania i narządu zmysłu; pod tę kategorię nie podpada wzrok i umysł (cf.TS.1.19). Ten typ postrzeżeń odnosi się wyłącznie do tych zmysłów, gdzie wrażenia są wywoływane przez bezpośredni kontakt z przedmiotem, także w przypadku bodźców słuchowych (dżiniści byli przekonani, że atomy powietrza, odpowiedzialne za rozchodzenie się dźwięku, wchodzą w bezpośredni kontakt z organem słuchu). Postrzeżenia konkretnych przedmiotów (*arthāvagraha*) obejmują także, oprócz czterech wcześniej wymienionych zmysłów, procesy myślowe (introspekcja) i postrzeganie wzrokowe, gdzie bodźce tego typu są zdaniem dżinistów⁴¹ wywoływane bez żadnego kontaktu fizycznego z

³⁴ Cf. Tatia (1951: 32-33).

³⁵ Por. Sthsū. §6 s. 45n. oraz Nandī, s. 120ff.

³⁶ TS.1.14: *tad indriyānindriya-nimittam*.

³⁷ Problemy związane z interpretacją poznania zmysłowego i jego poszczególnych etapów dyskutuję bliżej w Balcerowicz 1989.

³⁸ TS.1.15: *avagrahēhāpāya-dhāraṇāḥ*.

³⁹ TSBh.1.15: *tatrāvīyaktam yathāsvam indriyair viṣayāṇām ālocanāvadhāraṇam avagrahaḥ*.

⁴⁰ P.Mī.1 sū.26: *akṣārtha-yoge darśanānantaram artha-grahaṇam avagrahaḥ*.

⁴¹ Por. ĀN. 5: *puṭṭham suṇeī saddam, rūvam puṇa pāsāe apuṭṭham tu* - „Słowo się słyszy, gdy weszło w [bezpośredni] kontakt [z organem zmysłowym]; barwoksztalt z kolei widzi się bez [bezpośredniego] kontaktu [między owym postrzeganym przedmiotem a organem zmysłu]”. Należy tu zauważyć, że na ten temat panowała

przedmiotem. Postrzeżenia tego typu precyzują naturę bodźca, określając go jako dotykowy, wzrokowy itp.⁴², choć ogólnie rzecz ujmując, wspólną cechą postrzeżeń jest - tak jak ma to miejsce w przypadku procesów noetycznych w formie percepcji (*darśanôpayoga*) - ich niedystynktywność (*anākāratva*) i ograniczenie się do konstatacji samego istnienia bodźca.

Kolejną fazą poznania zmysłowego jest rozważanie (*ihā*), kiedy ma miejsce dookreślenie charakteru bodźca i wysunięcie kilku hipotez odnośnie jego natury, które zostaną potwierdzone lub odrzucone w następnej trzeciej fazie. Jest to „dążenie do poznania cech charakterystycznych w sposób pewny tak, by ogarnąć całość (dosł.: resztę) [przedmiotu] po [rozpoznanie] jednego aspektu przedmiotu [związanego z określoną] sferą doznaniową zmysłów, gdy [ów przedmiot] został już postrzeżony”⁴³, tj. po pierwszym etapie poznania zmysłowego. Poczynając od tego etapu, mamy do czynienia już z konkretnymi, zdefiniowanymi bodźcami (*sākāra*).

Przypuszczenia dotyczące faktycznej natury przedmiotu i jego charakteru powstałe w drugiej fazie zostaną definitywnie rozstrzygnięte w trakcie etapu trzeciego, kiedy to podczas wydania sądu (*apāya*, *avāya*) ma miejsce „rozstrzygnięcie procesu poznawczego, [którego istotą jest] rozważanie [wszelkich] «za i przeciw» [przemawiających za] słusnością lub błędnością [naszych] przypuszczeń z poprzedniego stadium w formie]: «[to przypuszczenie] jest słuszne, to - niesłuszne», po tym jak przedmiot został postrzeżony”⁴⁴. Ten etap stanowi o treści poznania zmysłowego jako takiego, o którym powiada się, że „opiera się na sądzie i istniejących substancjach”. Momentem wieńczącym ów cały proces poznawczy jest konkluzja (dosł. „utrzymanie [w mocy]”, *dhāraṇā*), czyli

wśród myślicieli indyjskich różnica opinii. Dżiniści różnili się w tej kwestii np. od szkoły njaji, która mówiła o bezpośrednim kontakcie między organami zmysłowymi a przedmiotami poznania, także w przypadku wzroku. Por. NBh.1.1.4: *dūra-sthasya cakṣuṣā samnikṣyante [...] dūrāc cakṣuṣā hy ayam arthaṁ paśyan [...] tad-indriyārtha-sannikarṣôtpannam anavadhāraṇa-jñānam pratyakṣam prasajyate [...]*, i podobne ustępy, które wyraźnie wskazują, że mowa jest o bezpośrednim kontakcie zmysł wzroku-przedmiot. Szkoła njaji-wajśiesziki utrzymała to stanowisko także dużo później; w odautorskim komentarzu (NSM.1.117-118) Wiśwanathy Tarkapañczany (Viśvanātha Tarkapañcana) do „Zbioru aforyzmów” (*Kārikā-vāli*, ok. 1634 r.) czytamy: *cakṣuḥ-samyogādy-anantaram ghaṭa iti [...]*.

⁴² Por. Tatia (1951:34-40) oraz JTBh.1.6-10.

⁴³ TSBh.1.15: *avagr̥hīte viṣayārthāukadeśāc cheṣānugamanam niścaya-viśeṣa-jijñāsā ihā*. Por. P.Mī.1 sū.27: *avagr̥hīta-viśeṣākāṅkṣaṇam ihā* - „Rozważanie to badanie cech charakterystycznych postrzeżonego [przedmiotu]”.

⁴⁴ *Ibid.*: *avagr̥hīte viṣaye samyag asamyag iti guṇa-doṣa-vicāraṇādhyavasāyāpanodo 'pāyah*. Por. P.Mī.1 sū.28: *ihīta-viśeṣa-nirṇayo 'vāyah* - „Sąd to definitywne ustalenie cech charakterystycznych rozważanego [przedmiotu]”.

„potwierdzenie (*pratipatti*), tj. ustalenie poznania zmysłowego (*maty-avasthāna*), w sposób odpowiedni, i utrzymanie [słusznych wniosków] (*avadhāraṇa*)” (TSBh.1.15). Owo utrzymanie ostatecznego sądu jest także niezbędnym warunkiem pamięci⁴⁵.

Na marginesie warto zauważyć, że dająca się wyróżnić w poznaniu zmysłowym opozycja na niewyraźne postrzeżenia (*vyañjanāvagraha*) i postrzeżenia konkretnych przedmiotów, (*arthāvagraha*) przypomina tezę późniejszej szkoły njaji-wajśesziki (Trilocana i jego uczeń Vacaspāti Miśra) o podziale percepcji na pojęciową (*savikalpaka*) - gdzie określa się bliżej, jakiego typu przedmiot jest postrzegany i do jakiej grupy bytów należy, gdzie dokonuje się wstępnej klasyfikacji przedmiotu i przypisuje się go do pewnej kategorii - oraz na percepcję „czystą”, tj. wolną od wszelkich pojęć (*nirvikalpaka*) i ograniczającą się jedynie do konstatacji: „postrzegam coś”. Vacaspāti Miśra⁴⁶ - komentując poniższy ustęp *Njajasutr* 1.1.4: „percepcja to poznanie powstałe w wyniku kontaktu narządów zmysłów z przedmiotem, które jest niewerbalne, niezawodne [i] którego naturą jest sąd [typu: «to jest ten przedmiot, a nie żaden inny»]” (*indriyārthasannikarṣōtpannaṁ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṁ pratyakṣam*) - dokonuje swoistej reinterpretacji terminów i wprowadza nowy termin „pojęcie”: „Wyrażenie «[poznanie,] którego naturą jest sąd» oznacza bezpośrednio [poznanie] pojęciowe. Rzecz ma się następująco: sąd, sprecyzowanie i pojęcie to wyrażenia synonimiczne. Tylko takie [poznanie] posiadające tego typu formę, tj. naturę, jest percepcją pojęciową” (*vyavasāyātmaka-padaṁ sāṁśāt savikalpakasya vācakaṁ, tathā hi: vyavasāyo viniścayo vikalpa ity anarthāntaram. sa eva ātmā rūpaṁ yasya tat savikalpakaṁ pratyakṣam*).

W późnym dziele *Tarka-kaumudī* Laugaksziego Bhaskary (Laugākṣi Bhāskara, XV w.), przedstawiciela szkoły wajśesziki, znajdujemy ilustrację - doskonale znaną z pism dżinijskich - na wpoły śpiącej osoby, lub tuż po przebudzeniu, która najpierw postrzega jakąś rzecz niewyraźnie - kiedy to ma miejsce percepcja „czysta”, bezpojęciowa (*nirvikalpa-pratyakṣa*) - i dopiero po przebudzeniu uświadamia sobie dokładnie, cóż to jest za przedmiot, w drodze percepcji pojęciowej (*savikalpa-pratyakṣa*)⁴⁷. Owo stanowisko szkoły njaji odzwierciedla także ustęp z dzieła Gangesi pt. *Tattva-cintā-māṇi*, który podkreśla jakościową różnicę - opartą na procesie werbalizacji i klasyfikacji - między obydwoma rodzajami percepcji: „percepcja niekategoryzująca (tj. niepojęciowa) pomija odrębność [postrzeganego przedmiotu i] wolna jest od powiązania z nazwą, klasą itp., jak np. poznanie typu: «to jest czymś», albo percepcja typu: «coś się znajduje

⁴⁵ P.Mi.1 sū.29: *smṛti-hetur dhāraṇā*.

⁴⁶ NVTṬ. s. 87.

⁴⁷ TK.I:8.

w oddali»⁴⁸ itd. Samo narzuca się tu podobieństwo powyższych sformułowań z definicją percepcji przedstawioną przez czołowych reprezentantów buddyjskiej szkoły madhjamików: Dharmakirtiego w traktacie pt. *Nyāya-bindu*: „percepcja jest wolna od konceptualizacji i niebłędna” (NB.4: *pratyakṣaṃ kalpanāpodham abhrāntam*), oraz Dignagę: „percepcja wolna jest od konceptualizacji, niezwiązana z nazwą, klasą itp.”⁴⁹.

Z grubsza można powiedzieć, że percepcja bezpojęciowa, „czysta”, szkoły najjajików odpowiada dżinijskim niewyraźnym postrzeżeniom (*vyañjanāvagraha*) pierwszej fazy procesu percepcji; drugi rodzaj percepcji, tj. percepcja pojęciowa (*savikalpa*) najjajików zostaje rozbita przez dżinistów na cztery stopnie: rozważanie (*īhā*), sąd (*apāya*), konkluzja (*dhāraṇā*) oraz postrzeżenie konkretnych przedmiotów stadium pierwszego (*arthāvagraha*). Nie należy jednak zapominać, że faza niewyraźnych postrzeżeń (*vyañjanāvagraha*) stanowiła w rozumieniu dżinistów jedynie stadium przejściowe i w rzeczywistości na tyle nieistotne, że sami definiowali percepcję jako proces z gruntu związany z werbalizacją i konceptualizacją (*savikalpa*). W komentarzu *Nyāyāvatāra-vivṛti* - w ustępie mającym charakter ostrej polemiki ze stanowiskiem buddystów, uznających percepcję za proces całkowicie niewerbalny - Siddharsziganin powiada, że w przypadku percepcji postrzeganie przedmiotu z zasady nie może być wolne od asocjacji językowych; co więcej, zakłada ono już bliższe określenie percypowanego przedmiotu i pociąga za sobą tzw. decyzję poznawczą (*vyavasāya*)⁵⁰, tj. nazwanie postrzeganego przedmiotu i jego zaklasyfikowanie, czyli przyporządkowanie go grupie przedmiotów podobnych, „gdyż nie da się mówić o postrzeganiu [zmysłowym] przedmiotu bez [jego] dookreślenia”⁵¹. Jednakże, zdaniem dżinistów, fałszem byłoby twierdzić, że procesowi percepcji towarzyszy bezpośrednio przejawianie się warstwy werbalnej⁵².

⁴⁸ *nāma-jāty-ādi-yojanā-rahitaṃ vaiśiṣṭyānavagāhi niṣprakāraṇaṃ pratyakṣam. [...] yathā kiñcid idam iti jñānam, yathā vā dūrāt kiñcid astīti pratyakṣam.*

⁴⁹ PS.1.C,k3c-d: *pratyakṣaṃ kalpanāpodham nāma-jāty-ādy-asamyuktam*; por. tłum. tybetańskie: *mñon sum rtog dañ bral baḥo miñ dañ rigs sogs su sbyor baḥo* (Vasudhararakṣita & Señ-rgyal); *mñon sum rtog pa dañ bral ba miñ dañ rigs sogs bsres pa ḥo* (Kanakavarman & Dad-paḥi Śes-rab).

⁵⁰ Cf. NAV.4: *vyavasāyātmakam adhyakṣam ity etad eva cārv iti sthitam* - „Zatem zostało udowodnione, że jedynie poprawnym [jest stwierdzenie], że percepcja ma naturę decyzji”.

⁵¹ Cf. NAV.4: ‘[*arthasya*] *grāhakaṃ [jñānam pratyakṣam]*’ *iti ca nirṇāyakaṃ draṣṭavyam, nirṇayābhāve ’rtha-grahaṇāyogāt.*

⁵² NAV.4: *paramārthataḥ punaḥ pratyakṣe sākṣāc chabdōllekho nēṣyate, viśada-vyavasāyenārtha-sākṣāt-karaṇa-caturtvāt tasya* - „Jednak z punktu widzenia

Drugim rodzajem poznania - wedle pierwotnego podziału biorącego pod uwagę stanowisko pism kanonicznych - jest poznanie objawione (*śruta-jñāna*), dosł. „usłyszane”. Jest ono poprzedzone poznaniem zmysłowym i zasadniczo odnosi się do poznania, którego źródłem jest objawienie: słowa świętych i pisma kanoniczne⁵³. Ten rodzaj poznania, o ile rozumiany jest jako poznanie oparte na objawieniu pism świętych, przestaje odgrywać istotną rolę w późniejszych analizach typograficznych poznania i bywa zazwyczaj pomijany. O tym, że właśnie pod poznanie typu *śruta* rozumiano przede wszystkim poznanie objawione przez religijne autorytety, świadczy sam jego podział na dwa podtypy: poznanie objawione oparte na kanonicznych tekstach podstawowych (*aṅga-praviṣṭa*) i na tekstach pobocznych (*aṅga-bāhya*). Wspomiane teksty podstawowe (*aṅga*) to grupa jedenastu pism świętych, stanowiących trzon Kanonu i napisanych w prakrytach arđhamagadhi oraz dżajna-maharasztri. Są to: *Āyāraṅga-sutta* (*Ācārāṅga-sūtra*)⁵⁴, *Sūya-gaḍaṅga* (skt. *Sūtra-kṛtāṅga-sūtra*), *Ṭhāṅga-sutta* (*Sthānāṅga*), *Samavayaṅga* (skt. *Samavāyāṅga*), *Bhagavaī-viyāha-paṅṅaṭṭī* (skt. *Vyākhyā-prajñāptiḥ <Bhagavatī>*), *Ṇāya-dhamma-kahāo* (skt. *Jñāṭṭ-dharma-kathā*), *Uvāsaga-dasāo* (skt. *Upāsakādhyayana-daśāḥ*), *Antagaḍa-dasāo* (skt. *Anta-kṛt-daśāḥ*), *Anuttarovavaiya-dasāo* (skt. *Anuttarāupapātika-daśāḥ*), *Paṅha-vāgarāṅgaṁ* (skt. *Praśna-vyākaraṅgam*), *Vivāga-sūya* (skt. *Vipāka-śrutam* lub *Vipāka-sūtram*); dwunasty tekst podstawowy (*Diṭṭhivāo*; skt. *Drṣṭi-vāda*, *Drṣṭi-pravāda*) uległ zapomnieniu. Na kanoniczne teksty poboczne składa się grupa ok. 30-35 pism; ich liczba różni się wśród różnych grup i sekt dżinijskich. Najbardziej znane teksty należące do tej kategorii to napisana przez Bhadrabahu *Kappa-sutta* (*Kalpa-sūtra*) opisująca życie Mahawiry, a także *Uttarajjhayana-sutta* (skt. *Uttarādhyayana-sūtra*), *Pannaṅga-sutta* (skt. *Prajñāvaṅga-^o* lub *Prajñāpanā-sūtra*), ponadto *Namḍīsutta* (skt. *Nandī-sūtra*) autorstwa kompilatora i redaktora kanonu dżinijskiego, Dewarđdhiganina (Devađđhigaṅi, skt.: Devarđdhigaṅin, Devavācaka), oraz *Ānuoga-dāra* (skt. *Anuyoga-dvāra-sūtra*).

Jednakże nawet w okresie kanonicznym nie ograniczano zakresu kategorii *śruta-jñāna* wyłącznie do poznania objawionego czerpanego z autorytatywnych źródeł, lecz rozszerzano tę kategorię na podtypy poznania znane z innych szkół i nurtów

ostatecznej prawdy nie można zaakceptować bezpośredniego ujawniania się słów w percepcji”.

⁵³ Por. TSBh.1.20: *śrutam āpta-vacanam āgama upadeśa aitihiyam āmnāyaḥ pravacanam jina-vacanam ity anarthāntaram*. - „Poznanie objawione, słowa autorytetu, kanon, religijne nauczanie, tradycja, przekaz, pouczenie, słowa Dżiny to wyrażenia bliskoznaczne”.

⁵⁴ Jest to najprawdopodobniej najstarszy kanoniczny tekst dżinijski, cf. Malvania (1981: 151).

filozoficznych jako pośrednie kryteria poznawcze (*parokṣa-pramāṇa*)⁵⁵. Świadczy o tym poniższy ustęp: „Niektórzy uważają, że kryteriami poznawczymi są także wnioskowanie, analogia, tradycja, domniemanie, ekwiwalencja i konstatacja nieistnienia. Jakże to jest [w rzeczywistości]? Na to odpowiada się: wszystkie te [podtypy kryteriów poznawczych] zawierają się w poznaniu zmysłowym i poznaniu objawionym, gdyż [wszystkie one powstają] wskutek kontaktu zmysłów z przedmiotami”⁵⁶. Ten kryteriopoznawczy aspekt poznania pośredniego zaczął odgrywać dominującą rolę w okresie klasycznym.

Pierwszym typem poznania bezpośredniego jest telestezja (od gr. *τῆλε* + *αἴσθησις* = „percepcja zmysłowa”), jasnowidzenie (*avadhi*); jest to zdolność do bezpośredniego widzenia rzeczy znajdujących się poza zasięgiem narządów zmysłowych; poznanie to ogranicza się do postrzegania pozazmysłowo wyłącznie tzw. barwoksztaltów, czyli obiektów posiadających barwę i formę (*rūpin*)⁵⁷. Wedle wierzeń, telestezja mogła być albo uwarunkowana urodzeniem (*bhava-pratyaya*), tj. wrodzona, i miały ją posiadać wówczas istoty boskie i piekielne, dla których rzekomo była tak naturalna „jak dla ptaków podniebny lot” (*paṅśinām iva viyad-gamanam*; PMi.1.1.64), albo też mogła zostać nabyta w drodze praktyk ascetycznych i medytacji⁵⁸, tj. być uwarunkowana zasługami (*guṇa-pratyaya*). W tym drugim przypadku zakres telestezji mógł wzrastać, aż obejmował cały zamieszkały wszechświat, lub mógł się kurczyć, aż całkowicie zdolność owa zanikała; jej zakres mógł albo wzrastać albo maleć naprzemiennie, albo też pozostawać przez cały czas niezmienny; albo też osoba nią obdarzona mogła się cieszyć tą zdolnością tylko podczas tej jednej egzystencji, albo też zachować zdolność do jasnowidzenia także we wcieleniach przyszłych.

Podobną paranormalną kategorią poznania, będącą również bez wątpienia rezultatem archaicznych, paramagicznych wierzeń i irracjonalnych przekonań, była telepatia, tj. zdolność „do przenikania [cudzych] umysłów” (*manah-paryāya*), ale jedynie ludzkich (por. TSBh.1.26). W jaki sposób owo poznanie miało być w ogóle możliwe opisuje Hemaczandra: „Rodzaje przemian składających się na myśli są przejawami umysłu, który jest formą materii; poznanie, którego zakresem są owe [myśli innych ludzi] to telepatia”⁵⁹. W odróżnieniu od telestezji, zdolność telepatii - uzyskaną jedynie w wyniku praktyk ascetycznych - osiąść mogli tylko ludzie na

⁵⁵ Kryteria poznawcze (*pramāṇa*) są używane przez filozofów dżinijskich praktycznie jako synonimy poznania (*jñāna*). *Vide infra*.

⁵⁶ TSBh.1.12: *anumānōpamānāgamāthâpatti-sambhāvâbhāvân api ca pramāṇānīti kecin manyante, tat katham etad iti? atrôcyate: sarvāny etāni mati-śrutayor antar-bhūtāni indriyârtha-sannikarṣa-nimittatvât.*

⁵⁷ Por. TS.1.28: *rūpiṣv avadheḥ*; cytowane także w PMi.1.18 §64.

⁵⁸ Por. TS.&TSBh.1.21-23 oraz PMi.1.28-29 §§63-65.

⁵⁹ PMi.1.28§65: *manaso dravya-rūpasya paryāyāś cintanânugunāḥ pariṇāma-bhedās; tad-viṣayaṁ jñānaṁ manah-paryāyaḥ.*

odpowiednio wysokim szczeblu rozwoju duchowego⁶⁰ i cechujący się odpowiednią postawą moralną. Podczas gdy zarówno percepcja, telestezja i telepatia ograniczają się wyłącznie do chwili teraźniejszej, poznanie objawione obejmuje zarówno zdarzenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe.

Piątym rodzajem poznania - ostro krytykowanym, a niekiedy i wyśmiewanym przez przedstawicieli niedżinijskich szkół i nurtów filozoficznych - jest poznanie doskonałe, dosł. „kompletne, pełne” (*kevala*), „którego przedmiot stanowią wszystkie substancje i wszystkie ich przejawy” (TS.1.30); nie istnieją zatem dla tego typu poznania jakiegokolwiek przeszkody temporalne czy przestrzenne. W jego zakres wchodzi nie tylko cały wszechświat, ale także tzw. „zaświat” (*aloka*), tj. bezgraniczna przestrzeń ogarniająca wszechświat: „Nie istnieje już nic innego oprócz tego, co jest przedmiotem poznania doskonałego”⁶¹. Owa wszechwiedza, w której przejawia się w pełni prawdziwa natura istoty żywej, jest ukoronowaniem wysiłków poznawczych, a jej osiągnięcie równoznaczne jest z zakończeniem procesu nieustannego odradzania się w *sansarze*, co stanowi jednocześnie zdaniem dżinistów ostateczny cel egzystencji: „Ta [bezpośrednia percepcja], która stanowi manifestację immanentnej natury świadomości [istoty żywej] - po tym jak zanikły wszelakie zaciemnienia, [tzn. po tym, jak zniszczeniu uległy rodzaje materii karmicznej zaciemniającej poznanie itp.] - [i która jest] transcendentna, to poznanie doskonałe”⁶².

Osiągnięcie poznania doskonałego ma nie tylko wymiar teoriopoznawczy, ale wiąże się z przekształceniami czysto materialnymi w istocie żywej, która wyswobadza się ze spowijającej ją subtelnej materii karmicznej: „Poznanie doskonałe [następuje] wskutek zniszczenia [karmana] zniekształcającego [władze poznawcze] oraz wskutek zniszczenia [następujących trzech rodzajów karmana:] zaciemniającego poznanie, zaciemniającego percepcję i krępującego”⁶³, tj. w wyniku usunięcia - poprzez praktyki ascetyczne, medytację i właściwe postępowanie - wszelkich rodzajów materii karmicznej ograniczającej czy uszkadzającej immanentne władze poznawcze. Z samej dżinijskiej teorii karmana wynika, że osiągnięcie wyzwolenia musi zakładać i być poprzedzone osiągnięciem poznania doskonałego, gdyż „wyzwolenie to zniszczenie wszelkiego karmana”⁶⁴.

⁶⁰ Tj. stopnie 6-12 na „czternastostopniowej skali rozwoju duchowego” (*guṇa-sthāna*). O owych czternastu stopniach bliższe informacje znajdzie czytelnik w pracy Glasenapp (1942: 75-92); a także w pracy Tatia (1951: 268-280).

⁶¹ TSBh.1.30: *na ca kevala-jñāna-viśayāt paraṁ kiñcid anyaj jñeyam asti*.

⁶² PMī.1.25: *tat (=pratyakṣam) sarvathâvaraṇa-vilaye cetanasya svarūpâvir-bhāvo mukhyaṁ kevalam*.

⁶³ TS.10.1: *moha-kṣayāj jñāna-darśanâvaraṇântarāya-kṣayāc ca kevalam*. Powyższe rodzaje karmana omówione są m.in. w TS.&TSBh.8.7-14.

⁶⁴ Vide TS.10.3: *kṛtsna-karma-kṣayo mokṣaḥ*.

Znamiennym jest fakt, iż do osiągnięcia poznania i wyzwolenia konieczna była ponadto znajomość słów Mahawiry. Jego kazania zostały zawarte w czternastu tzw. Dawnych Księgach (skt. *Pūrva*; pkt. *Puvva*), które stanowiły wg tradycji pierwotny kanon dżinijskich pism świętych. Z czasem miały one stopniowo ulec zapomnieniu, a ostatnim nauczycielem dżinijskim, który miał je wszystkie znać, był Sthulabhadrā (Sthūlabhadra, zm. 215 lat po Mahawirze). Znajomość owych Dawnych Ksiąg miała też być ponadto koniecznym warunkiem uzyskania specjalnego rodzaju ciała niezbędnego w pewnych praktykach ascetycznych i mistycznych, tzw. ciała przemieszczalnego (pkt. *āhāraga*⁶⁵), które umożliwiałyby opuszczenie ciała fizycznego i przemieszczanie się do dowolnego punktu wszechświata. Kolejnym warunkiem niezbędnym do oczyszczenia się poprzez praktyki ascetyczne ze spowijającej materii karmicznej, a zatem do osiągnięcia poznania doskonałego i wyzwolenia, była odpowiednia struktura ciała fizycznego, które byłoby w stanie znieść trudy ascezy i sprostać umartwieniom (z tego też m.in. względu do stanu mniszego nie przyjmowano osób kalekich). Wedle późniejszych pism dżinijskich, w związku z postępującą degradacją życia w obecnym eonie upadku (*avasarpinī*) od stuleci nie ma osób dysponujących ciałem o odpowiedniej posturze, które mogłoby stawić czoła wyrzeczeniom ascezy. Trzy wymienione powyżej względy wskazują na to, że wedle wierzeń dżinijskich obecnie niemożliwością jest osiągnięcie poznania doskonałego ani wyzwolenia.

Jednym z najistotniejszych argumentów wysuwanych przeciwko idei poznania doskonałego była niemożność udowodnienia zarówno jego istnienia jak i jego prawomocności: „I nie istnieje żadne kryterium poznawcze, [za pomocą którego można by] udowodnić [istnienie] albo transcendentalnej percepcji (tj. poznania doskonałego) albo osoby ją posiadającej. Przecież percepcja [zmysłowa], której aktywność [poznawcza] ograniczona jest do przedmiotów, takich jak barwoksztalty itp., nie jest w stanie działać względem (*sc.* postrzegać) obiektu pozazmysłowego. Również wnioskowanie [nie jest w stanie tego uczynić], gdyż ze swej natury powstaje ono na mocy związku pomiędzy znakiem i nośnikiem znaku, postrzeżonym dzięki percepcji zmysłowej”⁶⁶. Z kolei odwołanie się do autorytetu pism objawionych i tradycji, aby udowodnić tezę o istnieniu poznania doskonałego, czyli wszechwiedzy (*kevala*), pociąga za sobą błąd logiczny typu *petitio principii* i

⁶⁵ Cf. TS.2.37,49. Zazwyczaj spotykana resanskrytyzacja tego terminu (pkt. *āhāraya*, *āhāraā*) w pracach dżinijskich brzmi *āhāraka*, choć jest ona zapewne błędna. Powinno raczej być: **ādhāraka*, od czasownika *ādhā* i termin ten znaczyłby tyle co „podtrzymujący, udzielający podpory; pojemnik; wehikuł” > „ciało przemieszczenia”.

⁶⁶ PMī.1.54: *na ca mukha-pratyakṣasya (=kevalasya) tadvato vā siddhau kiñcit pramāṇam asti. pratyakṣam hi rūpādi-viśaya-viniyamita-vyāpāraṁ nātīndriye 'rthe pravartitum utsahate. nāpy anumānaṁ pratyakṣa-dṛṣṭa-liṅga-liṅgi-sambandha-balōpajana-dharmakatvāt tasya.*

circulus vitiosus - czego nie omieszkali wytknąć krytycy⁶⁷ - gdyż owe pisma autorytatywne zakładają ze swej strony istnienie autorytetów obdarzonych wszechwiedzą. Podstawowym dżinijskim kontrargumentem na taką krytykę jest teleologiczny argument o wewnętrznej logice rozwoju duchowego i procesu poznawczego, które muszą znaleźć kiedyś swoje spełnienie: „Dowód tego [poznania doskonałego możliwy jest] na podstawie argumentu o uwieńczeniu doskonalenia się w poznaniu i innych [dowodów]”⁶⁸. Owo spełnienie wysiłków poznawczych w doskonałości i wszechwiedzy miałyby nadawać ostateczny sens całemu procesowi poznawczemu⁶⁹. Z kolei „inne dowody”, o których wspomina Hemaczandra, równie wadliwe pod względem logicznym, to przede wszystkim przeformułowanie argumentu zakładającego istnienie specjalistów w określonych dziedzinach, którzy z racji swej wiedzy i doświadczenia mogą się na dany temat autorytatywnie wypowiadać: „Obiekty subtelne (*sc. pozazmysłowe*), odseparowane [przeszkodami] czy oddalone stanowią [zawsze] treść percepcji kogoś, [kto o nich może się wypowiadać], ponieważ są one przedmiotami poznania, tak jak np. garnek, [który jest poza zasięgiem naszego wzroku]”⁷⁰. Taką dziedziną ma być astrologia: „Gdyby wiedza o rzeczach całkowicie pozazmysłowych nie [była możliwa] dla ludzi, jakże byłaby wobec tego możliwa astrologia?! Jeśli ugruntowanie (spójność) poznania [astrologicznego czerpie się] z objawienia, to stanowi to jeszcze dodatkowy dowód”⁷¹. Kolejnym „dowodem” ma być argument o możliwości wypowiedzi o przeszłości na podstawie relacji innych osób (PMi.1.26 §56).

V. Kryteria poznawcze a poznanie

Jak już wspomniałem powyżej, kwestia podziału kryteriów poznawczych i różne rozumienie obydwu podtypów, tj. bezpośrednich i pośrednich kryteriów poznawczych, dzieliła epistemologię dżinijską na dwa zasadnicze nurty. Nie ulega wątpliwości, że samo pojęcie kryterium poznawczego (*pramāṇa*) nie jest pomysłem

⁶⁷ Cf. MŚV. sū.11, kā.142: *na rte tad āgamāt sidhyen na ca tenāgamo vinā* - „Bez pism objawionych nie można by udowodnić tego [poznania doskonałego]; ale też nie istnieje pismo objawione bez tego [poznania doskonałego]”.

⁶⁸ PMi.1.1.16: *prajñātiśaya-viśrānti-ādi-siddhes tat-siddhiḥ*.

⁶⁹ W swej wadliwej logicznie strukturze owo rozumowanie przypomina m.in. teleologiczny argument na istnienie boga, doskonale znany z teologii chrześcijańskiej i filozofii zachodniej.

⁷⁰ PMi.1.26 §55: *sūkṣmāntarita-dūrārthāḥ kasyacit pratyakṣāḥ prameyatvāt ghaṭavat*.

⁷¹ *Siddhi-viniścaya*, s.413A (cytat za PMi.1.26 §55):

*dhīr atyanta-parokṣe ’rthe na cet puṁsām kutah punaḥ /
jyotir jñānāvisamvādaḥ śrutāc cet sādhanāntaram //*

dżinijskim i zostało przejęte *en bloc* przez myślicieli dżinijskich w późniejszym okresie kanonicznym, najprawdopodobniej ze szkoły njaji i z tradycji anwiksziki (*ānvīkṣikī*)⁷², co postaram się wykazać poniżej.

Pierwotnie terminem używanym przez dżinistów na określenie kryteriów poznawczych było słowo *hetu* (pkt. *heü* = „powód, grunt, racja, przesłanka”): „Zatem uznano, że istnieje czterorakie źródło poznawcze (*hetu*), czyli: percepcja, wnioskowanie, analogia i tradycja”⁷³. Oczywistym jest, że pojawiający się w tym ustępie termin *hetu* jest użyty jako synonim *pramāṇa* = „kryterium poznawcze”. Tenże sam termin pojawia się w tym samym znaczeniu także w literaturze niedżinijskiej, m.in. w tradycji *ānvīkṣikī*, w obrębie której niejednokrotnie używano terminów *hetu* i *pramāṇa* zamiennie, por. poniższy ustęp z *Czarakasanhity*: „Źródło poznawcze oznacza środek pojmowania; jest to percepcja, wnioskowanie, tradycja i analogia; to, co jest pojmowane za pomocą owych źródeł poznawczych to prawda (rzeczywistość)”⁷⁴. Powyższe wyliczenie źródeł poznania pochodzące z trzech ksiąg kanonicznych, tj. *Ṭhānaṅga-sutta*, *Bhagavaī-viyāha-paṇṇaṭṭī* oraz *Anuoga-dāra*, to najwcześniejsza dżinijska klasyfikacja kryteriów poznawczych, jaką napotykaemy w Kanonic. Owa typologia wskazuje nie tylko na bezpośrednie powinowactwo idei kryterium poznawczego z wczesną szkołą njaji i tradycją anwiksziki, ale jest ponadto dowodem na to, że klasyfikacja kryteriów poznawczych została nałożona w sposób sztuczny i bezkrytyczny na ówczesną dżinijską teorię poznania, bez wprowadzania jakichkolwiek zmian. Nie tylko wewnętrzna struktura podziałów jest identyczna, ale i terminologia w obu przypadkach jest zbliżona, lub wręcz całkowicie się pokrywa; por. NS.1.1.3: *pratyakṣānumānōpamāna-sābdāḥ pramāṇāni*, gdzie termin *sabda* jest synonimem *āgama* i *aitihya*.

Dopiero później idea kryterium poznawczego (*pramāṇa*) została przystosowana do epistemologicznej siatki pojęciowej wczesnego dżinizmu i zasadniczo utożsamiona z terminem poznanie (*jñāna*). Niejednokrotnie obydwu pojęć używano zamiennie, co daje się zauważyć w późniejszych klasyfikacjach, np. w poniższej sekwencji pochodzącej z *Tattvarthasutry*:

⁷² Por. Hacker (1958).

⁷³ Sthsū.338 oraz Bhagavati.5.3.12: *athavā heü cauvvihe paṇṇatte taṃ, jahā: paccakkhe anumāne uvamāne āgame*. Powyższe wyliczenie - z tą różnicą, że zamiast *hetu* mamy *pamāṇa* (skt. *pramāṇa*) - pojawia się także w ADv.211a-212a, s.194-202: *paccakkha-ppamāṇa* (skt. *pratyākṣa-pramāṇa*), *anumāṇa* (skt. *anumāna*), *ovamma* (skt. *aupamyā*), *āgamma* (skt. *āgama*). Por. także na temat użycia *hetu* w znaczeniu *pramāṇa* w pierwotnym buddyźmie i upanisadach Jayatilleke (1963: 206).

⁷⁴ CS.3.8.6.25: *hetur nāmōpalabdhi-kāraṇaṃ; tat pratyakṣam anumānam aitihyam aupamyam ity; ebhir hetubhir yad upalabhyate tat tattvam*. Pojawiające się tu terminy *aitihya* oraz *aupamyā* odpowiadają prakryckim *āgame* (skt. *āgama*) i *uvamāne* (skt. *upamāna*).

TS.1.9: *mati-śrutâvadhî-manah-parvâyâ-kevalâni jñânam* - „Poznanie to [poznanie] zmysłowe, [poznanie] objawione, telestezja, telepatia i [poznanie] doskonałe”;

TS.1.10: *tat pramâṇe* - „To [pięciorakie poznanie (sic!)] jest dwojakim kryterium poznawczym”;

TS.1.11: *âdye parokṣam* - „Pierwsze dwa [rodzaje poznania] są pośrednie”;

TS.13: *pratyakṣam antyam* - „Pozostałe są pośrednie”.

Cienia wątpliwości nie pozostawia w tej kwestii także Jasiowidzaja: „Poznanie ujmujące [zarówno] podmiot poznawczy jak i resztę [tj. przedmiot poznania *per se*] to kryterium poznawcze [...]”⁷⁵.

Pomimo historycznej zależności dżinijskiego pojęcia kryterium poznania, owo zrównanie znaczeniowe *jñâna=pramâṇa* stoi w opozycji do tradycji njaji, gdzie obydwie pojęcia zazwyczaj odróżniano dość ściśle. Komentator *Njajasutr*, Watsjajana Pakszilaswamin (Vâtsyâyana Pakṣilasvâmin) wypowiada się *explicite* na temat instrumentalnego charakteru kryteriów poznawczych: „poznanie przedmiotu [następuje] dzięki kryteriom poznawczym”; „analiza przedmiotu [odbywa się] przy pomocy kryteriów poznawczych”; „bez kryteriów poznawczych nie ma poznania przedmiotu”⁷⁶ itd. Z kolei poznanie jest dla niego rezultatem procesu poznawczego, którego prawomocność opiera się na kryteriach poznawczych: „poznanie i pojmowanie [przedmiotu poznania] mające formę uświadomienia to wyrażenia synonimiczne”⁷⁷; owo uświadomienie zaś wyjaśnione jest poprzez następującą definicję rekursywną⁷⁸: „Organy zmysłowe są instrumentami doświadczenia; przedmioty zmysłów są obiektami doświadczenia; [samo] doświadczenie to uświadomienie”⁷⁹. Na samym wstępie swego komentarza Watsjajana wymienia cztery elementy związane z procesem poznania, mianowicie podmiot poznawczy (*pramâtr*), kryterium poznawcze (*pramâṇa*), przedmiot poznania (*prameya*), rezultat poznania (*pramiti*), i podaje ich krótką charakterystykę, z której należy wnosić, że wyraźnie odróżniał owe dwa pojęcia *jñâna* i *pramâṇa*: „W tejże kwestii, ówże [czynnik] cechujący się pragnieniem posiadania lub dążeniem do uniknięcia [określonej rzeczy], do którego [należy sam] akt, to podmiot poznawczy. To, za pomocą czego poznaje się rzecz to kryterium poznawcze. Rzecz poznawana to przedmiot poznania. To, co jest

⁷⁵ JTBh.1.1: *sva-para-vyavasâyi jñânam pramâṇam [...] evam samyag-jñânam eva pramâṇam iṣyate*.

⁷⁶ NBh.1.1.1: *pramâṇato 'rtha-pratipattiḥ [...]; pramâṇair artha-parikṣaṇam [...]; pramâṇam antareṇa nârtha-pratipattiḥ*.

⁷⁷ NS.1.1.15: *buddhi-rûpa-labdhir jñânam ity anarthântaram*.

⁷⁸ O definicji rekursywnej patrz Kotarbiński (1929: 478) oraz Bocheński (1954: 92; przekł pol. s. 158).

⁷⁹ NBh.1.1.9: *bhoga-sâdhanânindriyâni; bhoktavyâ indriyârthâḥ; bhogo buddhiḥ*.

pojęciem [owego przedmiotu], to rezultat poznania”⁸⁰. To rozróżnienie czynione przez najjajików między procesem poznawczym a jego rezultatem staje się jeszcze wyraźniejsze na przykładzie percepcji, tj. jednego z czterech - obok wnioskowania, analogii i przekazu - kryteriów poznawczych wyróżnianych przez szkołę njaji: „Operacja poszczególnych organów zmysłowych względem odpowiadających im sfer postrzeżeniowych to percepcja (tj. proces). [Owa] operacja z kolei to kontakt, czyli poznanie. Kiedy [ma miejsce] kontakt [pomiędzy organami zmysłowymi a przedmiotem poznania], wówczas [pojawia się] poznanie [w znaczeniu] rezultatu poznania. Kiedy [pojawia się] poznanie, wówczas [mamy do czynienia z] uświadomieniami [o charakterze] unikania, lgnięcia lub ignorowania [danej rzeczy, czyli ze] skutkiem [procesu poznawczego]”⁸¹. Kilka wieków później dżinijski komentator Devabhadrasūri, nawiązując w swej krytyce wymierzonej przeciwko najjajikom do właśnie tegoż ustępu z *Njajabhaszji*, zinterpretuje go w duchu dżinijskim i utożsamia pojęcie poznania i kryterium poznawczego dokonując następującej parafrazy: „Z jednej strony poznanie jest rezultatem kryterium poznawczego [jakim jest] percepcja. Z drugiej strony to samo poznanie jest w rzeczy samej kryterium poznawczym ze względu na uświadomienia [o charakterze] unikania lub lgnięcia itp.”⁸².

Dżiniści w żadnym wypadku nie byli odosobnieni dokonując utożsamienia pomiędzy poznaniem a kryterium poznawczym; podobne stanowisko zajmowali także epistemolodzy buddyjscy, choć wynikało to z odmiennych założeń ontologicznych, a konkretnie z doktryny o przemijalności, tj. o chwilowym charakterze bytu (*kṣaṇika-vāda*)⁸³. Skoro byty powstają, by w tym samym momencie zaniknąć, i pozbawione są realnej, trwałej egzystencji, nie sposób mówić o klasycznej relacji między skutkiem a przyczyną jako między tym, co tworzy i tym, co zostaje wytworzone (*utpādyōtpādaka-bhāva*). Z tego też względu nie można jednoznacznie dokonać rozróżnienia pomiędzy instrumentem poznania a samym poznaniem w powyższym znaczeniu; co najwyżej można posługiwać się relacją między tym, co konstytuuje a tym, co jest konstytuowane (*vyavasthāpya-vyavasthāpaka-bhāva*)⁸⁴. Przykładem służyć może Dignaga, który - w swej

⁸⁰ NBh.1.1.1 (wstęp): *tatra yasyēpsā-jihāsā-prayuktasya pravṛttiḥ sa pramātā, sa yenārthaṃ pramiṇoti tat pramāṇam, yo 'rthaḥ pramiyate tat prameyam, yad artha-vijñānaṃ sā pramitiḥ*.

⁸¹ NBh.1.1.3: *akṣasyākṣasya prativiśayaṃ vṛttiḥ pratyakṣam. vṛttis tu sannikarṣaḥ jñānaṃ vā. yadā sannikarṣas tadā jñānaṃ pramitiḥ, yadā jñānaṃ tadā hānōpādānōpekṣā-buddhayaḥ phalam*.

⁸² NAṬ. 4: *jñānaṃ tu pratyakṣa-pramāṇa-phalam, hānōpādānādi-buddhyapekṣayā tu tad api jñānaṃ pramāṇam eva*.

⁸³ Cf. Hattori (1968: 99-100, n. 1.57).

⁸⁴ Cf. NBṬ.1.21.

polemice z powyższą tezą szkoły njaji - wskazywał na fakt, że różnica między pojęciami *jñāna* i *pramāṇa* jest zasadniczo pozorna i swe podłoże ma w warstwie językowej: „Tutaj, [tj. jeśli chodzi o kwestię relacji zachodzącej między kryterium poznawczym a poznaniem], nie [uznaje się], jakoby skutek [kryterium poznawczego, czyli samo poznanie,] był różny od kryterium poznawczego, tak jak [sądzą] realisci (*bāhyārtha-vādin?*). Owo poznanie, które jest skutkiem [kryterium poznawczego], powstaje mając już formę przedmiotu (*viśayākāra*) i rozumiane jest jako zawierające w sobie [sam] proces [poznawczy] (*savyāpāra*), stąd przenośnie określa się je kryterium poznawczym, chociaż nie ma [już ono w rzeczywistości formy] procesu [poznawczego] (*vyāpārābhāve 'pi*). Na przykład powiada się (*ity abhidhīyate*), że skutek przyjmuje formę przyczyny (*kāraṇa-rūpa-grhīta*), kiedy powstaje w zgodzie z przyczyną, chociaż nie ma [już on w rzeczywistości formy] procesu. Podobnie (*evam api*) [rzecz] się ma w przypadku tego [poznania]”⁸⁵. Zatem jeśli Dharmakīrti powiada, że „właśnie owa percepcja będąca poznaniem stanowi rezultat kryterium poznawczego”⁸⁶, rozumie on tę zależność w powyższym znaczeniu: wprawdzie można dokonać rozróżnienia między kryterium poznawczym a poznaniem o tyle, o ile przez kryterium poznawcze rozumie się samo upodobnienie się poznania do przedmiotu (NB.1.20: *artha-sārūpyam asya pramāṇam*)⁸⁷, a za poznanie przyjmuje się uświadomienie tegoż przedmiotu, które odbywa się na mocy upodobnienia (NB.1.21: *tad-vaśād artha-pratīti-siddher iti*), jednakże - jak sugeruje komentator Dharmottara - ostatecznie i tak owo upodobnienie musi zostać uświadomione w rezultacie introspekcji jako wewnętrzne postrzeżenie przedmiotu (*artha-saṁvedana*), innymi słowy owo odbicie przedmiotu - aby mogło zostać uświadomione - w świadomości musi zostać postrzeżone w procesie introspekcji. Na owej płaszczyźnie wewnętrznego oglądu

⁸⁵ PSV.1 do kariki 1.8cd: w tłum. na tybetański (Vasudharmarakṣita/Señ-rgyal: 15a.5-7; Kanakavarman/Dad-paṅi Śes-rab [K] 95b.6-7): *ḥdi la phyi rol pa rnam kyī bžin du cad ma las ḥbras bu don gžan du ḥgyur ba ni med kyī, ḥbras bur gyur baḥi śes pa de ṅid yul gyi rnam pa can du skyes pa daṅ, bya ba daṅ bcas par rtogs pa de ṅe bar blaṅs nas cad ma ṅid du ḥdogs pa ste, bya ba med par yaṅ yin no. dper na ḥbras bu rgyu daṅ rjes su mthun par skyes pa la rgyuḥi gzugs ḥdzin žes brjod do. bya ba med par yaṅ yin pa de bžin du ḥdir yaṅ yin no. Na temat datowania tybetańskich tłumaczeń PS i PV por. Mejor 1991.*

⁸⁶ NB.1.18: *tad eva ca pratyakṣaṁ jñānaṁ pramāṇa-phalam.*

⁸⁷ Powstanie poznania danego przedmiotu określają wg madhjamików jednocześnie dwie relacje zachodzące między nimi: relacja identyczności i relacja przyczynowa, dosł. „[posiadanie] jego (=przedmiotu) istoty” (*tādātmya*) i „bycie przezeń (przez przedmiot) uprzączynowionym” (*tad-utpatti*). Zatem poznanie zarazem posiada formę przedmiotu jak i jest przez ów przedmiot wywołane (owa charakterystyka odgrywa istotną rolę w dyskusji nad zagadnieniem przyczynowości). Por. NB.3.33: *sa ca dvi-prakāraḥ sarvasya (pratibandhasya): tādātmya-lakṣaṇas tad-utpatti-lakṣaṇas cēty uktam.*

zaś relacja pomiędzy tym, co jest ustanawiane, tj. między wewnętrznym postrzeżeniem przedmiotu a samym ustanawianiem poznania nie ma charakteru relacji przyczynowej między tym, co powstaje a tym, co to powstanie wywołuje, tj. między skutkiem a przyczyną, gdyż takie założenie prowadziłoby do wewnętrznej sprzeczności w obrębie jednej i tej samej rzeczy, w tym przypadku poznania *per se*. Owa sprzeczność polegałaby na tym, iż jedno i to samo poznanie byłoby swoim skutkiem i przyczyną. Dlatego też ostateczne poznanie przedmiotu zapośredniczone przez jego wewnętrzny obraz należy tłumaczyć relacją zachodzącą między tym, co konstytuuje a tym, co jest konstytuowane, i w takim przypadku nie zachodzi sprzeczność wynikająca z faktu, że w stosunku do tego samego poznawanego przedmiotu poznanie jako takie pełni rolę kryterium poznawczego, czyli środka, a z drugiej strony jest efektem tegoż kryterium poznawczego⁸⁸.

Oprócz najajików tezę o tożsamości pojęć kryterium poznawczego i poznania ostro zwalczała także szkoła mimansy, której przedstawiciel Kumarila Bhatta (Kumārila Bhaṭṭa, ok. 630, a więc współczesny Dharmakirtiemu) kieruje swoją krytykę bezpośrednio przeciwko cytowanemu powyżej stanowisku Dignagi, a zatem pośrednio przeciwko podobnej tezie dżinistów, wysuwając w swym traktacie *Mimāṃsā-sloka-vārttika* (*Mīmāṃsā-śloka-vārttika*) zarzut, iż tak jak nie sposób utożsamiać narzędzia z samą czynnością, tak samo nie można mówić o relacji identityczności zachodzącej między kryterium poznawczym, które jest instrumentem, a jego celem, czyli poznaniem:

„Gdyby jednakże, chcąc zachować jedność przedmiotu, określiliby się to, co stanowi kryterium poznawcze, rezultatem, to powszechne rozróżnienie między tym, co zostaje ustanawiane a samym ustanowieniem zostałoby zniesione. Tak jak nie wycina się, [powiedzmy, drzewa] *butea brondosa* kiedy się tnie akację, podobnież na tym świecie topór nie jest tożsamy z cięciem”⁸⁹.

O tym, że jednak nie wszyscy epistemolodzy dżinijscy byli w tej materii całkowicie zgodni niech świadczy fakt, iż z podobnym zarzutem przeciwko Dignadze, jaki wysuwał Kumarila Bhatta, występował także sam Akalanka w komentarzu do *Tattvarthasūtry*: „Na tym świecie dzięki kryterium poznawczemu uzyskuje się rezultat, który jest z natury swej czym innym [niżli kryterium poznawcze]. Mianowicie: kiedy mają miejsce [trzy czynniki, tj.] instrument cięcia,

⁸⁸ NBṬ.1.21: *na cātra janya-janaka-bhāva-nibandhanaḥ sādhyā-sādhana-bhāvo, yenākasmin vastuni virodhaḥ syāt; api tu vyavasthāpya-vyapasthāpaka-bhāvena. tata ekasya vastunaḥ kiñcid rūpaṃ pramāṇaṃ kiñcid pramāṇa-phalaṃ na virudhyate.*

⁸⁹ MŚV.4.74.75:

/74/ *viṣayākatvam icchāṃs tu yaḥ pramāṇaṃ phalaṃ vadet /
sādhyā-sādhanayor bhedo laukikas tena bādhitāḥ //*
/75/ *chedane khadira-prāpte palāṣe na chidā yathā /
tathāiva paraśor loke chidayā saha nāikatā//*

rzecz cięta i proces cięcia [wówczas pojawia się] rezultat, który jest z natury swej czym innym [niżli owe trzy czynniki]. I tak samo własne wewnętrzne postrzeżenie [będące odbiciem percypowanego przedmiotu wewnątrz podmiotu poznawczego] jest z natury swej czym innym [niż samo kryterium poznawcze]. Z tego też względu nie daje się dowieść, że owo [kryterium poznawcze] jest rezultatem, [tj. poznaniem *per se*]⁹⁰.

VI. Teoria wieloaspektowości bytu

To co stanowi o specyfice filozofii dżinijskiej, co wyróżnia ją spośród pozostałych systemów filozoficznych Indii i co stanowi bez wątpienia najistotniejszy i najbardziej interesujący wkład w rozwój indyjskiej myśli teoriopoznawczej to dżinijska teoria wieloaspektowości bytu (*anekānta-vāda*). Jako na twórcę tej doktryny cała tradycja dżinijska jednogłośnie powołuje się na Mahawirę. Teoria wieloaspektowości bytu wyrastała z ontologicznego założenia, że byt jako taki jest strukturą złożoną i każdy ze składników rzeczywistości istnieje w określonych relacjach do pozostałych części, a ilość owych powiązań i związków, przyporządkowań i współzależności jest w zasadzie nieskończona, zatem i niewyraźalna; nie sposób ujmować określoną rzecz wyjąwszy ją z kontekstu, abstrahując od wiążących ją relacji. Każde zjawisko zawiera w sobie nieskończenie wiele przejawów w aspekcie temporalnym i przestrzennym, przeto można wygłosić wiele różnych tez, niekiedy stojących ze sobą w jaskrawej sprzeczności, z których jednakże każda jest zasadniczo jednakowo uprawniona z określonej perspektywy. Stąd też na płaszczyźnie epistemologicznej żadna rzecz ze względu na swą złożoność oraz złożoność relacji, w jakich funkcjonuje, nie daje się ująć w kategoriach dychotomicznych i nie poddaje się opisowi określoneemu przy pomocy tradycyjnie przeciwstawianych opozycji typu duży-mały, istniejący-nieistniejący, dobry-zły, prawdziwy-falszywy itp. Wszelka teza automatycznie pociąga swoją antytezę, a ich prawomocność wynika z przyjmowanego stanowiska i przejawu, na który kładzie się w danej chwili nacisk. Osoba mająca na celu zgłębienie prawdy i pragnąca w sposób rzetelny i niezafalszowany przedstawić jakikolwiek fakt, rzecz czy zjawisko musi wziąć pod uwagę wszelkie możliwe aspekty, w jakich się one przejawiają, gdyż tylko całościowe ujęcie bytu jest uprawomocnione z punktu ostatecznej prawdy. Z tego też względu każda wypowiedź dotycząca rzeczywistości nie może posiadać wartości bezwzględnej, lecz wyraża z natury tylko jeden z licznych przejawów rzeczy. Takie stanowisko musi pociągać zrelatywizowanie wartości prawdziwościowej wszelkich zdań asertorycznych. Mając na celu adekwatne wyrażenie pełni określonego zjawiska filozofowie dżinijscy wypracowali w ramach teorii wieloaspektowości bytu trzy uzupełniające

⁹⁰ TRV., s. 56.12-14: *loke pramāṇāt phalam arthāntara-bhūtam upalabhyate. tad yathā: chetṛ-chettavya-chedana-sannidhāne dvaidhī-bhāvaḥ phalam. na ca tathā sva-saṁvedanam arthāntara-bhūtam asti. tasmād asya phalatvaṁ nōpapadyate.*

się metody, mianowicie teorię⁹¹ punktów widzenia (*nikṣepa-vāda*, *nyāsa-vāda*), teorię sposobów orzekania (*naya-vāda*) i teorię siedmiu skorelowanych predykatów (*sapta-bhaṅgī*, *syād-vāda*).

VI.1. Punkty widzenia

Pierwsza z nich, tj. teoria punktów widzenia (*nikṣepa-vāda*, *nyāsa-vāda*) wprawdzie z biegiem czasu straciła na znaczeniu w tej mierze, że w okresie klasycznym wspomina się o niej jedynie sporadycznie, jeśli w ogóle, i dopiero w XVII wieku Jasiowidżaja (Yaśovijaya Upādhyāya) w „Podręczniku logiki dżinijskiej” (*Jaina-tarka-bhāṣā*, rozdział III) przywraca jej status na równi z pozostałymi dwiema metodami, jednakże jej początki sięgają okresu kanonicznego i przez wiele stuleci odgrywała istotną rolę. Cztery punkty widzenia (*nikṣepa*) są omówione na przykład w Anujogadwarze (*Anuoga-dāra*)⁹² i w *Bhagavāi-Viyāha-Paṇṇaṭṭī*⁹³. Ten ostatni tekst ponadto wiąże bezpośrednio pojęcie punktów widzenia z teorią siedmiu skorelowanych predykatów⁹⁴. Wyjątkiem w całej tradycji jest Umaswati, który na określenie punktów widzenia zamiast terminu *nikṣepa* stosuje nazwę *nyāsa*, a punkty widzenia - wespół z kryteriami poznawczymi i sposobami orzekania - zalicza do tzw. środków analizy (*anuyoga-dvāra*). Wspomniana teoria opisuje określoną rzecz, osobę itp., a raczej sposób pojmowania owej rzeczy, na płaszczyźnie werbalnej za pomocą czterech punktów widzenia: podług nazwy, przedstawienia, substancji i stanu obecnego⁹⁵, a ściślej: pomaga wskazać na właściwy desygnat określonego terminu w zależności od kontekstu. Dla zilustrowania tej teorii posłużmy się słowem *petros* (ὁ πέτρος = „kamień; skała, opoka”⁹⁶, spokrewnionym z ἡ πέτρα = „skała, opoka”) i odpowiadającym mu, równobrzmiącym przydomkiem Πέτρος⁹⁷. Z punktu widzenia nazwy (*nāma-*

⁹¹ Sanskrycki termin *vāda* jest pojęciem dość pojemnym i może się odnosić zarówno do teorii czy doktryny, jak i do określonej metody, stanowiącej podstawę teorii.

⁹² Por. Schubring (1978:162, §77).

⁹³ *Bhagavatī*.9.386 (pp.609/610 wyd. Pupphabhikkhū).

⁹⁴ *Bhagavatī*.7.2.273; dyskusja dot. *davvaṭṭhāḥ bhāvaṭṭhāḥ*.

⁹⁵ Cf. TS.1.5: *nāma-sthāpanā-dravya-bhāvatas tan-nyāsaḥ*.

⁹⁶ Zazwyczaj dokonuje się ścisłego rozróżnienia pomiędzy ὁ πέτρος i ἡ πέτρα, jednakże niekiedy ὁ πέτρος bywa używany także w znaczeniu „skała, opoka”, por. Passow 1970: „ὁ πέτρος (2) = ἡ πέτρα, *Felsen*”.

⁹⁷ Bliskie pokrewieństwo semantyczne zachodzące pomiędzy niniejszym przydomkiem a słowem ἡ πέτρα = „skała, opoka” uwypukla znany ustęp ewangeliczny, który w 1 poł. tys. n.e. odegrał znaczącą, niechlubną rolę polityczną i posłużył biskupom Rzymu jako usprawiedliwienie ich hegemonicznych dążeń do sprawowania zwierzchności nad całością gmin chrześcijańskich: *καὶ γὰρ δε σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾧδου οὐ*

nikṣepa) słowo to odnosi się do do każdego, kto nosi takie właśnie imię lub wszelkiej rzeczy tak nazywanej. Z punktu widzenia przedstawienia (*sthapanā-nikṣepa*) mianem Πέτρος możemy prawomocnie nazwać każde wyobrażenie owej osoby, np. fotografię czy obraz przedstawiający człowieka noszącego takie właśnie imię. Z kolei punkt widzenia substancji (*dravya-nikṣepa*) wskazuje na osobę, której charakter z zasady odpowiada znaczeniu imienia Πέτρος, tj. kogoś godnego zaufania, na kim można polegać, bez względu na to, co ta osoba w tej chwili robi i czy jeszcze nadal żyje. Jednakże ten punkt widzenia może także odnosić się bezpośrednio do tejże substancji, tj. skały. Czwarty punkt widzenia ze względu na obecny stan (*bhāva-nikṣepa*) stosuje się do osoby, która nie tylko nosi imię Πέτρος i na której z zasady można polegać, ale która właśnie w chwili obecnej pełni rolę, jaka odpowiada treści tego imienia. Z drugiej strony πέτρος z tego punktu widzenia może określać skałę, która w tym właśnie momencie służy za np. fundament jakiejś konstrukcji czy cokolwiek wspiera. Za kolejną ilustrację posłużyć może jeden z dwóch przykładów cytowanych przez komentatora Umaswatiego w *Tattvarthadhigamasutrze* 1.5: istotą żywą (*jīva*) z punktu widzenia nazwy jest cokolwiek, co bywa tak określane bez względu na to, czy rzeczywiście jest to istota żywa czy przedmiot nieożywiony. Z punktu widzenia przedstawienia mianem tym określa się jakiegokolwiek przedstawienie istoty żywej: np. rzeźbę, figurkę z terakoty czy obraz przedstawiający jakieś bóstwo. Istotą żywą z punktu widzenia substancji jest istota żywa sama w sobie, cechująca się określonymi przymiotami, w tym zdolnościami poznawczymi itp., choć w chwili obecnej mogą być owe przymioty ograniczone. Abstrahuje się w takim wypadku od tego, czy podlega ona transmigracji czy też jest wyzwolona i pomija się wszelkie inne kontyngentne, nieesencjalne jej cechy. Z punktu widzenia stanu obecnego istotą żywą jest tylko ktoś, kto zakończył proces samorealizacji i w którym pełnię i doskonałość osiągnęły jego przyrodzone przymioty, takie jak poznanie: w chwili, kiedy się o istocie żywej wypowiada, musi jej charakter w pełni odpowiadać cechom konotowanym przez miano *jīva*.

VI.2. Sposoby orzekania

Metodą o dużej doniosłości dla rozwoju epistemologicznej myśli dżinijskiej i wyjątkowo często stosowaną w rozważaniach jest teoria sposobów orzekania (*naya-vāda*)⁹⁸. Temu zagadnieniu zostało poświęcone w całości m.in. późne dzieło z roku 1651 pt. *Naya-karṇikā* („Kolejność sposobów orzekania”) Winajawidżaji (Vinayavijaya, 1613-1681), autora współczesnego Jasiowidżaji i wspólnego pobierającego nauki w Benaresie. Posługiwanie się sposobami orzekania wiązało się bezpośrednio nie tylko z teorią wieloaspektowości bytu lecz było także

κατισχύουσιν αὐτῆς („Więc oto powiadam ci, że ty jesteś Piotr (opoka), i na tej opoce zbuduję mą gminę, a bramy piekielne jej nie pokonają”, Mt. 16,18).

⁹⁸ Teoria ta została szczegółowo omówiona w Balcerowicz (1991).

traktowane od zarania jako instrument poznawczy współzystający z pojęciem kryteriów poznawczych: „o wszelkich stanach [wszystkich] substancji, które są ujmowane dzięki wszystkim kryteriom poznawczym, daje się wypowiadać w pełni za pomocą wszystkich typów sposobów orzekania”⁹⁹. W tym też duchu Umāsvāmin wiąże tę teorię z koncepcją kryteriów poznawczych i powiada, iż „poznanie [kategorii ontologicznych opisujących całość rzeczywistości następuje] dzięki kryteriom poznawczym i sposobom orzekania”¹⁰⁰. Jasiowidżaja definiuje sposoby orzekania jako „określone rodzaje aktywności poznawczej ujmujące jeden aspekt obiektu, który z natury ma nieskończenie wiele przymiotów i który został ujęty za pomocą kryterium poznawczego, przy czym nie pomija się pozostałych jego [przejawów]”¹⁰¹. Ujmowanie rzeczywistości poprzez sposoby orzekania ma być w tej samej mierze uprawnione, jak w przypadku kryteriów poznawczych, choć oczywiście istnieją niezaprzeczalne różnice między obydwoma podejściami. Podczas gdy kryteria poznawcze, będąc kryteriami prawdziwościowymi, wyznaczają generalnie możliwe procedury noetyczne prowadzące do pozyskania prawdy, to sposoby orzekania są przejawem dążności do ukontekstuwienia określonej wypowiedzi; innymi słowy są one wyrazem przekonania, że określone zdanie funkcjonuje wyłącznie we właściwym mu jednostkowym kontekście i tylko w jego obrębie zachowuje swoją prawdziwość. O tym samym zjawisku można wygłosić kilka stwierdzeń, które wyłącznie pozornie stoją ze sobą w sprzeczności, gdyż w rzeczywistości każde z nich podkreśla inny aspekt danego zjawiska i ujmuje je z sobie tylko właściwej perspektywy: „tak jak [można] poznawać jedną rzecz za pomocą [kilku] kryteriów poznawczych, [podobnie] sposoby orzekania nie [prowadzą do jakiegokolwiek] sprzeczności [o tyle, o ile] ograniczają się do własnych sfer doznaniowych¹⁰²”, tj. w obrębie im właściwego kontekstu.

Niekiedy¹⁰³ jako ilustrację podejścia charakterystycznego dla teorii sposobów orzekania przytacza się powszechnie znaną przypowieść o kilku ślepcach usiłujących poznać słonia za pomocą dotyku: jeden z nich dotykający nogi słonia postrzega zwierzę jako kolumnę, inny trzymający w dłoni trąbę słonia wnioskuje, że ma do czynienia z wężem itd. Każde z tych postrzeżeń odzwierciedla w rzeczywistości cząstkową prawdę, jednakże dopiero wszystkie te poszczególne opisy razem wzięte oddają całość zjawiska. Tę myśl wyraża Siddhasena Divākara:

⁹⁹ Cf. Uttar.28.24:

*davvāṇa savva-bhāvā savva-pamāṇehi jassa uvaladdhā /
savvāhi naya-vihīhim vitthāra-rūi tti nāyavvo //*

¹⁰⁰ TS.1.6: *pramāṇa-nayair adhigamaḥ*.

¹⁰¹ JTBh.2.1: *pramāṇa-paricchinnasyānanta-dharmātmakasya vastuna eka-deśa-grāhiṇas tad-itaram sāpratikṣepino 'dhyavasāya-viśeṣā nayāḥ*.

¹⁰² Vide TSBh.1.35 *yathā vā [...] pramāṇair eko 'rthaḥ pramīyate sva-viśaya-niyamāt na ca tā vipratipattayo bhavanti tadvan naya-vādā iti*.

¹⁰³ Por. Mohan Lai Desai, wstęp do wydania *Naya-karṇikā*, ss. 3-4 (za Vidyabhusana, 1920: 217).

„wszystkie sposoby orzekania są słuszne względem własnych sfer doznaniowych, stają się fałszywe, kiedy się pojmuje je jako stojące ze sobą w sprzeczności. Jednakże ten, kto zna teorię wieloaspektowości bytu, nigdy nie głosi, że określony sposób orzekania jest całkowicie fałszywy”¹⁰⁴. W swoim komentarzu do *Tattvarthasutry* Akalanka powiada¹⁰⁵, że kryterium poznawcze ujmuje całość (*sakala-grāhin*), podczas gdy sposób orzekania ujmuje część zagadnienia (*aṃśa-grāhin*) i następnie przyrównuje kryterium poznawcze do oceanu a poznanie cząstkowe osiągnane za pomocą sposobów orzekania do wody tegoż oceanu trzymanej w osobnych dzbanach.

Przykładanie nadmiernej wagi do takiego poznania cząstkowego uzyskiwanego dzięki danemu sposobowi orzekania nie może prowadzić do uzyskania pełni prawdy. Stąd też dżiniści, poczynając od Siddhaseny Diwakary, dokonują klasyfikacji szkół filozoficznych wedle określonych sposobów orzekania przez owe szkoły rzekomo reprezentowanych i za ich pomocą wyjaśniają istniejące między tymi szkołami doktrynalne rozbieżności: żaden z systemów filozoficznych nie rozmija się całkowicie z faktami, ale także nie wyraża ich w sposób pełny; toczące się między tymi szkołami spory wynikają wyłącznie z niechęci do uświadomienia sobie, że także druga strona ma w określonych ramach rację; podstawowym błędem popełnianym przez niedżinijskich myślicieli ma być nadmierna generalizacja i traktowanie własnego stanowiska jako wyrażającego pełnię prawdy oraz niechęć do pełnego zrozumienia tego, co tak naprawdę ma na myśli oponent.

Wprawdzie teoretycznie można by wyróżnić nieskończenie wiele sposobów orzekania, z których każdy ujmowałby jakiś inny aspekt tego samego zjawiska, jednakże najczęściej mamy do czynienia z podziałem na dwie główne kategorie: substancjalny (*dravyārthika-naya*) i atrybutywny sposób orzekania (*pariyāyārthika-naya*). Ten pierwszy kładzie nacisk na niezmienność zjawisk i esencjalną tożsamość, a jego wyrazicielem w skrajnej postaci jest szkoła sankhji. Drugi rodzaj zaś podkreśla zmienność zjawisk i ich chwilowe przejawy oraz kładzie nacisk na atrybutywny charakter rzeczy; reprezentantami takiego stanowiska są buddyści¹⁰⁶. Wedle dżinistów obydwa sposoby orzekania powinny być brane łącznie i tylko wówczas są prawdziwe, jako że same substancje nie istnieją bez przejawów, a zmienność nie mogłaby się przejawiać bez trwałego podłoża. Jeśli podkreśla się tylko jeden z tych aspektów, tak ja to czynią przedstawiciele szkoły sankhji i buddyści, mamy do czynienia z tzw. pozorem sposobu orzekania, czyli paralogizmem (*navābhāsa*), prowadzącym do fałszu. Najczęściej wyróżnia się

¹⁰⁴ STP.3.48.

¹⁰⁵ TRV.1.6 s. 118.

¹⁰⁶ Por. STP.3.48.

następujących siedem typów, na które dzielą się w dalszej kolejności sposoby orzekania¹⁰⁷:

I substancjalny (<i>dravyârthika</i>)	II atrybutywny (<i>paryâyârthika</i>)
① potoczny (<i>naigama</i>) ② uogólniający (<i>saṅgraha</i>) ③ praktyczny (<i>vyavahâra</i>)	④ bezpośredni (<i>rju-sûtra</i>) ⑤ językowy (<i>śabda</i>) ⑥ etymologiczny (<i>samabhirûdha</i>) ⑦ faktyczny (<i>evam-bhûta, ittham-bhâva</i>)

Tradycja kanoniczna, do której należy zaliczyć też Umaswamina, posługuje się nieco odmienną taksonomią¹⁰⁸, zbliżoną w znacznym stopniu do wyżej wymienionych siedmiu typów, z tą różnicą, że piątym i ostatnim jest językowy sposób orzekania mający trzy podtypy (*tiṅṅi sadda-nayā*): ścisły (*sāmpai-sadda-naya, sāmprata-naya*), etymologiczny (*samabhirûdha*) oraz faktyczny (*evam-bhūya*).

Potoczny sposób orzekania (*naigama*) ujmuje dane zjawisko w sposób możliwie ogólny i odwołuje się do maksymalnie szeroko pojętego kontekstu wypowiedzi. Pomija się w tym wypadku zarówno wyróżniki poszczególnych indywidualów jak i cechy konstytutywne całej klasy; innymi słowy ujmuje łącznie możliwe konotacje określonej wypowiedzi i pomija różnice między przedstawicielem klasy a samą klasą, jednocześnie „bierze się pod uwagę obydwie [kategorie, tj. to, co powszechne i to, co indywidualne,] choć są one względem siebie całkowicie rozłączne”¹⁰⁹. Wyrażenie „istota żywa” może się zatem odnosić z tej perspektywy zarówno do określonego indywidualu jak też i do całej klasy bytów ożywionych przeciwstawionych przedmiotom martwym itp. Umaswati¹¹⁰ wyróżnia dwa dodatkowe podtypy: selektywny (*deśa-parikṣepin*) i uogólniający (*sarva-parikṣepin*), jednakże nie omawia ich bliżej. Za pomocą tego sposobu orzekania mają wyjaśniać rzeczywistość szkoły njaji i wajsiesziki¹¹¹ oraz mimansakowie,

¹⁰⁷ Cf. PMLV.6.74, s. 54, l. 7-9: *tatra mūla-nayau dvau dravyârthika-paryâyârthika-bhedât. tatra dravyârthikas tredhā naigama-saṅgraha-vyavahāra-bhedât. paryâyârthikaś caturdhā rju-sûtra-śabda-samabhirûdhâvam-bhûta-bhedât*; por. SSi.1.34, NAṬ.29 itd.

¹⁰⁸ ADv.264a ff., por. także SThSū.390b, ĀN.754 oraz TS.1.34,35: /34/ *naigama-saṅgraha-vyavahāra-rju-sûtra-śabdā nayāḥ*, /35/ *ādyā-śabdau dvi-tri-bhedau*.

¹⁰⁹ NAV:29: *tasmād etau dvāv (=sāmānya-viśeṣāv) apītarêtara-viśakalitāv aṅgī-karaṅârḥāv iti naigamaḥ*.

¹¹⁰ TSBh.1.35.

¹¹¹ Cf. NAV.29: *naigama-naya-darśanānusāriṇau naiyāyika-vaiśeṣikau*.

uznający absolutny podział poszczególnych bytów na wzajemnie rozłączne kategorie¹¹².

Uogólniający sposób orzekania (*saṅgraha-naya*) wskazuje na klasę przedmiotów tworzących denotację danego wyrażenia, przy czym pomija wchodzące w skład owej klasy jednostkowe przedmioty. Tym samym stanowi podstawę wszelkiej taksonomii. Umaswati definiuje ten sposób orzekania jako „ogarnięcie (uogólnienie) jednego aspektu spośród wszystkich [możliwych] aspektów rzeczy”¹¹³ i dalej dodaje: „uogólniający [sposób orzekania to] ogarnięcie [przykładowo] dzbanów terażniejszych, przeszłych i przyszłych, charakteryzowanych za pomocą [czterech punktów widzenia, takich jak] nazwa itp., [niezależnie od tego, czy dotyczy to] wielu [przedmiotów] czy [tylko] jednego.” Reprezentantami takiego myślenia w formie skrajnej są przedstawiciele szkół monistycznych, np. wedanty oraz *sankhji*¹¹⁴.

Kiedy podczas wypowiedzi zwracamy uwagę na przedstawiciela całej klasy przedmiotów, zdefiniowanej uprzednio przy pomocy uogólniającego sposobu orzekania, mamy wówczas do czynienia z praktycznym sposobem orzekania (*vyavahāra-naya*), którego lakoniczną definicję znajdujemy np. w „Przystępnym komentarzu” Anantawirji do dzieła *Parīkṣā-mukha-sūtra*: „praktyczny sposób orzekania dokonuje podziału tego, co zostało postrzeżone w sposób ogólny dzięki uogólniającemu sposobowi orzekania”¹¹⁵. Ten sposób orzekania odzwierciedla praktyczny aspekt określonego wyrażenia: wprowadzić wszelkie zdanie posługuje się zazwyczaj terminami ogólnymi odpowiadającymi klasom - jak np. wypowiedź: „Przynieś mi książkę z sąsiedniego pokoju” - jednakże osoba je wypowiadająca ma na myśli konkretny przedmiot, i w danym kontekście jest oczywiste, o jaką rzecz chodzi. Tę ideę miał na myśli Umaswati określając praktyczny sposób orzekania jako „sprecyzowane znaczenie [danego wyrażenia] mniej więcej tak jak w praktyce i jak w życiu codziennym”¹¹⁶. Jeśli przywiązuje się nadmierną wagę do tego typu ujmowania rzeczywistości i pomija pozostałe sposoby orzekania, mamy wówczas do czynienia z paralogizmem, tj. pozorem (*ābhāsa*) praktycznego sposobu orzekania, a jego przedstawicielami są wedle dżinistów czarwakowie¹¹⁷.

Szereg atrybutywnych sposobów orzekania, które kładą nacisk na przymioty i przejawy określonego substratu, a pomijają przy tym samo jego substancjalne istnienie, otwiera bezpośredni sposób orzekania (*yju-sūtra*). Odnosi się on do

¹¹² Cf. PMLV.6.74, s. 54, l. 10: *niruktaiḥ sarvārtha-bheda-vādaḥ tad-ābhāsaḥ*.

¹¹³ TSBh.1.35: *arthānām sarvāka-deśa-saṅgrahaṇām saṅgrahaḥ*.

¹¹⁴ Cf. PMLV.6.74, s. 54, l. 10-11: *brahma-vādaḥ tad-ābhāsaḥ*, oraz NAV.29: *sarve 'py advaita-vādāḥ sāṅkhya-darśanaṁ ca*.

¹¹⁵ PMLV.6.74 s.54, l.11: *saṅgraha-grhīta-bhedako vyavahāraḥ*; por. JTBh.2.3, SSi.1.33.

¹¹⁶ TSBh.1.35: *laukika-sama upacāra-prāyo vistṛtārtho vyavahāraḥ*.

¹¹⁷ Cf. NAV.29.

„pojmwania wyrażen odnoszących się do rzeczy istniejących i obecnych”¹¹⁸, będących tu i teraz, które zostały już uprzednio wskazane za pomocą praktycznego sposobu orzekania¹¹⁹. Owa „książka z sąsiedniego pokoju” wymieniona w przykładzie powyżej staje się treścią bezpośredniego sposobu orzekania w momencie, kiedy zostanie przyniesiona i znajduje się bezpośrednio w zasięgu wzroku; z tej też tylko perspektywy można mówić o jej istnieniu. W tym sposobie orzekania, który „ujmuje przejawy w czystej [postaci] w odniesieniu do [ich] antytezy, [tj. substancji]”¹²⁰, zupełnie pomija się substancjalny charakter rzeczy i kieruje uwagę wyłącznie na aspekt przejawowy związany z chwilą obecną. Przedstawicielami takiego stanowiska są buddyści głoszący doktrynę o przemijalności (*kṣaṇika-vāda*)¹²¹.

W rezultacie dalszego stopniowego zawężania kontekstu wypowiedzi, zarówno językowy sposób orzekania (*śabda-naya*) jak i pozostałe dwa typy, funkcjonują już wyłącznie na płaszczyźnie werbalnej i przedmiotami dla nich stają się słowa. Myśliciele dżinijscy interpretowali ten sposób orzekania dwojako. Z jednej strony powiadano, że językowy sposób orzekania „omawia na wszelkie sposoby różnice [między] znaczeniami [określonego] słowa zależnie od różnic czasu gramatycznego, kategorii semantycznych (≈przypadków) i rodzaju gramatycznego”¹²². Z drugiej strony wyrażano opinię, że ten sposób orzekania pomija różnice etymologiczne i gramatyczne synonimów, traktuje wyrażenia bliskoznaczne jako opisujące ten sam przedmiot¹²³ i w sumie „sprowadza się do pomijania różnic wynikających z rodzaju gramatycznego, liczby, [przypadka, np.] celownika itp.”¹²⁴ Siddharsziganin powiada, iż „językowy [sposób orzekania] zgodnie z konwencją wskazuje, że wszelakie wyrażenia, które funkcjonują w odniesieniu do jakiegoś przedmiotu, jak np. Indra, Śakra, Purandara [określające tego samego boga], mają jedno i to samo znaczenie”¹²⁵.

Temu, co większość epistemologów określała mianem językowego, Umaswati nadawał - podążając za wspomnianą powyżej tradycją kanoniczną (por.

¹¹⁸ TSBh.1.35: *satām sāmpratānām arthānām abhidhāna-parijñānam tju-sūtram. [...] sāmprata-viśaya-grāhakam.*

¹¹⁹ *Ibid.*: *teṣv (=vyavahrteṣv) eva satsu [...].*

¹²⁰ PMLV.6.74 s.54, 1.11-12: *śuddha-paryāya-grāhī pratipakṣa-sāpekṣa tju-sūtraḥ.*

¹²¹ Por. PMLV.6.74: *kṣaṇikākānta-vādaḥ tad-ābhāsaḥ*, oraz NAV.29.

¹²² PMLV.6.74 s.54, 1.12-13: *kāla-kāraka-liṅgānām bhedāt śabdasya kathaṅcid artha-bheda-kathanam śabda-nayaḥ.*

¹²³ JTBh.2.6: *śabda-nayo hi paryāyābhede 'py arthābhedaḥ abhipraiti.*

¹²⁴ SSi.1.34: *liṅga-saṁkhyā-sādhanādi-vyabhicāra-nirvṛtti-paraḥ śabda-nayaḥ.*

¹²⁵ NAV.29: *tatra śabdo rūḍhito yāvanto dhvanayaḥ kasmimścid arthe pravartante, yathēndra-śakra-purāṁdarādayaḥ teṣām sarveṣām apy ekam artham abhipraiti.*

Aṅuogadāra) - miano ścisłego językowego sposobu orzekania (*sāmprata-śabdānaya*) i definiował jako „uściślenie [stosujące się] do tych właśnie - [tj. wcześniej określonych za pomocą bezpośredniego sposobu orzekania - choć jedynie] terażniejszych [przedmiotów, takich jak na przykład] dzbany, które zostały już uprzednio dobrze poznane i wiążą się z jednym z [punktów widzenia, takich jak] nazwa itp.”¹²⁶ Posługiwanie się tym sposobem orzekania sprowadza się w rezultacie do uznania uzusu językowego, czego odzwierciedleniem jest pomijanie ewentualnych różnic gramatycznych, różnorakiej derywacji w przypadku wyrazów bliskoznacznych itp. zgodnie z panującą konwencją językową. Paralogizmem jest w tym przypadku „skrajność [polegająca na twierdzeniu, że] wyłącznie słowa są różnorodne, [a przy okazji] nie [zauważa się] różnicy wśród rzeczy”¹²⁷; skrajność owa ma być przypadłością gramatyków¹²⁸.

Etymologiczny sposób orzekania (*samabhirūḍha-naya*) podkreśla z kolei różnicę między istniejącymi synonimami na gruncie odmiennej derywacji, innymi słowy „uściśla liczne znaczenia [wyrażeń opisujących] fenomeny na podstawie różnic między synonimami”¹²⁹. Przykładowo dwa terminy bliskoznaczne „refleksja, rozumowanie” (*vitarka*) i „rozmyślanie, kontemplacja” (*dhyāna*) w pewnych kontekstach mogą odnosić do różnych zjawisk¹³⁰, jako że „jeśli [poczyni się już] rozróżnienie między synonimami, to ma się na myśli różne przedmioty”¹³¹. W takim wypadku „Indra” określa boskiego władcę, „Śakra” określa kogoś cechującego się potęgą, „Purandara” odnosi się do burzyciela miast itd., choć w rzeczywistości wszystkie trzy imiona są synonimami¹³². Pudźjapada (SSi.1.34) omawia całe zagadnienie bardziej szczegółowo. Po pierwsze, etymologiczny sposób orzekania odnosi się do homonimów: spośród wielu innych możliwych znaczeń określonego słowa przyjmujemy w danym kontekście tylko takie, jakie ogólnie jest przyjmowane w społeczeństwie. Np. słowem „go” zgodnie z konwencją określa się krowę, chociaż może ono teoretycznie oznaczać także wszelką istotę chodzącą czy mowę (jako derywat czasownika \sqrt{gai}) itp. Po drugie, ów sposób orzekania stanowi podstawę rozróżniania synonimów na podstawie różnych ich etymologii. Po trzecie, za jego pomocą wybiera się dosłowne znaczenie

¹²⁶ TSBh.1.35: *teṣv eva sāmprateṣu nāmādīnām anyatama-grāhiṣu prasiddha-pūrvakeṣu ghaṭeṣu saṁpratyaḥ sāmprataḥ śabdaḥ*.

¹²⁷ PMLV.6.74 s.54, 1.13: *artha-bhedaṁ vinā śabdānām eva nānātvāikāntas tad-ābhāsaḥ*.

¹²⁸ Cf. NAV.29.

¹²⁹ PMLV.6.74 s.54, 1.14: *paryāya-bhedāt padārtha-nānārtha-nirūpakam samabhirūḍhaḥ*.

¹³⁰ Por. TSBh.1.35: *teṣām eva sāmpratānām {=arthānām} adhyavasāyāsamkramo vitarka-dhyāna-vat samabhirūḍhaḥ*.

¹³¹ JTBh.2.6: *paryāya-bhede bhinnārthān abhimanyate*.

¹³² Por. NAV.29.

dobrze znanego potocznego, konwencjonalnego zwrotu, który teoretycznie zgodnie z etymologią mógłby przybierać nieoczekiwane znaczenie.

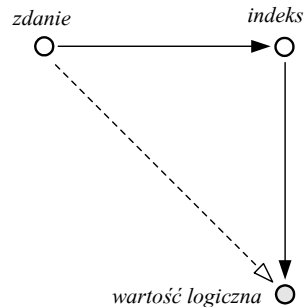
Ostatni sposób orzekania, faktyczny (*evam-bhūta*, *ittham-bhāva*), stanowi podstawę do użycia określonego terminu spośród szeregu synonimów w danym kontekście, gdy przedmiot nim określany znajduje się w stanie przezeń opisywanym. Np. bogu Indrze można nadać miano Purandary („niszczyciel grodów”) tylko wówczas, gdy niszczy grody, a i samo imię „Indra” przysługuje mu jedynie wówczas, gdy objawia swoją potęgę (*indana*) itp. Podobnie w odniesieniu do krowy można użyć słowa „go” tylko wówczas, gdy się to zwierzę właśnie porusza (*√gam*). Chcąc pozostawać w zgodzie z tym sposobem orzekania należy dobrać spośród szeregu synonimów tylko taki, który w sposób adekwatny opisuje określone zjawisko, tj. którego etymologiczna derywacja odpowiada obecnej sytuacji: „faktyczny [sposób orzekania to] ujmowanie znaczenia odpowiadającego wzajemnej zależności między znaczeniem [danego słowa] i chwilowym przejawem [omawianej rzeczy, lecz] tylko w odniesieniu do tych [zjawisk dziejących się obecnie]”¹³³.

Nietrudno zauważyć, że każdy kolejny ze sposobów orzekania zawęży kontekst wypowiedzi i jest ściśle powiązany z kontekstem wyznaczanym przez bezpośrednio go poprzedzający sposób orzekania. Na ten fakt zwraca uwagę np. Umaswati, który w swej interpretacji za każdym razem podkreśla ścisły związek z poprzednimi sposobami orzekania oraz uwypukla relację podporządkowania rządzącą wyliczeniem sposobów orzekania i stopniowo zawężającą kontekst.

Sposób interpretacji wartości logicznych zdań, który odwołuje się do ścisłego dookreślenia kontekstu, w jakim zostaje wypowiedziane zdanie, można by moim zdaniem opisać w sposób adekwatny następującym schematem¹³⁴:

¹³³ TSBh.1.35: *teṣām {=sāmpratānām arthānām} eva vyañjanārthayor anyōnyāpekṣārtha-grāhitvam evam-bhūta iti.*

¹³⁴ Poniższa interpretacja nie była uprzednio nigdzie prezentowana i - o ile mi wiadomo - dotychczas nie podejmowano żadnych prób formalno-logicznego opisu dżinijskiej teorii sposobów orzekania. Zdaję sobie sprawę, że przeciwko mej interpretacji może zostać wysunięty zarzut narzucania indyjskim schematom myślenia współczesnych kategorii semantyczno-logicznych. Wszelako zrozumienie idei i piśmiennictwa innych kultur przez współczesnych nie może się ograniczyć wyłącznie do dosłownego przekładu samego tekstu na płaszczyźnie czysto językowej. Procesowi interpretacji tekstu musi towarzyszyć translacja samych idei przy pomocy współczesnego aparatu pojęciowego, a temu doskonale służą formalne modele, takie jak poniższy.



Jak widać, ustalenie prawdziwości zdania, tj. interpretacja jego wartości logicznej, nie następuje bezpośrednio, lecz wiedzie poprzez etap pośredni, kiedy to dane zdanie zostaje poddane szczegółowej analizie przy wykorzystaniu sposobów orzekania. Formalnie rzecz biorąc, przy użyciu indeksacji ustalony zostaje szczegółowy kontekst wypowiedzi, w ramach którego dane zdanie przybiera wartość prawdy lub fałszu. Poprzez tak pojmowaną interpretację \mathcal{I} zdań $\alpha, \beta, \gamma \dots$ należących do zbioru formuł \mathcal{F} rozumieć można najprostszy układ

$$\mathcal{I} = \langle \mathbf{D}, \mathbf{I}, \mathbf{A} \rangle ,$$

gdzie \mathbf{D} jest dziedziną możliwych interpretacji, tj. zbiorem możliwych indywiduów; \mathbf{I} zaś jest zbiorem indeksów i precyzujących kontekst, które wskazują na punkt odniesienia, czyli okoliczności, do których odnosi się dana wypowiedź; \mathbf{A} jest rodziną zbiorów indeksowaną elementami \mathbf{I} , innymi słowy A_i gromadzi indywidua znajdujące się w okolicznościach opisanych przez indeks i . Wartość logiczna zdania α – tj. $\|\alpha\|_i = 1$ lub $\|\alpha\|_i = 0$ – zależy od kontekstu reprezentowanego przez okoliczności wyznaczone elementami zbioru \mathbf{I} (indeksami). Archetyp indeksu opisują następujące współrzędne:

$$i = \langle c, \{x, y, z\}, t, j, e, s \rangle ,$$

gdzie c odnosi się do klasy obiektów, trójka $\{x, y, z\}$ to współrzędne przestrzenne określające indywiduum, tj. obiekt należący do klasy c , t wyznacza czas (najczęściej dotyczy chwili obecnej), j odnosi się do konwencji językowej, zgodnie z którą używa się słów, e określa relację odpowiedności między derywacją a znaczeniem słowa, a s opisuje obecny status indywiduum. W pierwszym, potocznym sposobie orzekania (*naigama*) - w świetle powyższej interpretacji - indeksy definiujące kontekst wypowiedzi pozostają nieokreślone; każdy kolejny sposób orzekania wprowadza po jednej nowej współrzędnej do indeksu i tym samym uściśla okoliczności, do których odnosi się wypowiedź. Daje się to przedstawić następująco:

- uogólniający (*saṅgraha*) : $i = \langle c \rangle$
- praktyczny (*vyavahāra*) : $i = \langle c, \{x, y, z\} \rangle$
- bezpośredni (*tju-sūtra*) : $i = \langle c, \{x, y, z\}, t \rangle$
- językowy (*śabda*) : $i = \langle c, \{x, y, z\}, t, j \rangle$

etymologiczny (*samabhirūḍha*) : $i = \langle c, \{x, y, z\}, t, j, e \rangle$
 faktyczny (*evam-bhūta, ittham-bhāva*) : $i = \langle c, \{x, y, z\}, t, j, e, s \rangle$.

Zazwyczaj wspomina się o powyższej siedmiostopniowej metodzie posługującej się sposobami orzekania. Jak jednak powyżej wspomniałem, dżiniści uznawali, że sposobów orzekania można wyróżnić wręcz nieskończenie wiele. Kilka przykładów sposobów orzekania, o których nie wspomina się słowem w literaturze fachowej, znajdujemy w samym komentarzu *Tattvarthadhigamabhaszja*. Omawiając naturę istot wyzwolonych (*siddha*) komentator posługuje się sposobem orzekania wskazującym na stan poprzedni opisywanego bytu (*pūrva-bhāva-prajñāpanīya-naya*) - w przypadku istoty wyzwolonej jest to stan, w którym podlegała ona jeszcze transmigracji - oraz sposobem orzekania wskazującym na stan obecny (*pratyutpanna-bhāva-prajñāpanīya-naya*), czyli stan wyzwolenia¹³⁵. Nietrudno uzupełnić samemu ten ciąg o sposób orzekania wskazujący na stan przyszły omawianego zjawiska (*uttara-bhāva-prajñāpanīya-naya*), czego Umaswati wprawdzie nie czyni z tej prostej przyczyny, że w kontekście istoty, która osiągnęła wyzwolenie, nie sposób mówić o momencie przyszłym, jako że wraz z wyrwaniem się z sansary istota żywa uwalnia się z wszelkich zależności i uwarunkowań, w tym temporalnych. O okolicznościach związanych z osiągnięciem wyzwolenia można mówić przykładowo także z punktu widzenia egzystencji bezpośrednio poprzedzającej moment wyzwolenia (*anantara-paścāt-kṛta-gatika-naya*) oraz z punktu widzenia przedostatniej egzystencji poprzedzającej wyzwolenie (*ekāntara-paścāt-kṛta-gatika-naya*) itd., co też Umaswati czyni komentując tęże samą sutrę.

Tezy głoszone przez adźiwików (*ājīvika*)¹³⁶ wykazują wiele cech wspólnych z ideami dżinijskimi, co jest zrozumiałe zważywszy, że Mahāvīra Vardhamāna i Makkhali Gosāla spędzili kilka lat wspólnie uprawiając ascezę i obracali się w podobnym środowisku intelektualnym. Nie dziwi zatem, że sposobami orzekania posługiwali się także adźiwikowie¹³⁷, czego świadectwem jest poniższy komentarz Abhjadewy (Abhayadeva) do *Samawajangasutry* (*Samavāyāṅga-sūtra*):

„Tychże adźiwików nazywa się także trajraśikami¹³⁸. Gdyby się zapytać dlaczego, powiada się, że dlatego, iż utrzymują, że wszystko jest trojakiej natury. Na przykład: (1) istota żywa, (2) to, co nie jest istotą żywą oraz (3) to, co jest zarazem istotą żywą i

¹³⁵ TSBh.10.7.

¹³⁶ Por. dwie prace monograficzne na ten temat: Basham (1951) oraz po części Chattopadhyaya (1959).

¹³⁷ Por. Jayatilleke (1963: 151-161, §§ 212-230).

¹³⁸ Hoernle (s. 262) błędnie upatrywał w nich podsektę digambarów, która powstała ok. I w. p.n.e.; Basham (1951: 174-181) wykazuje niesłuszność takiej identyfikacji; por. Jayatilleke (1963: 154, § 217).

tym, co nie jest istotą żywą; (1) świat, (2) to, co nie jest światem oraz (3) to, co zarazem jest światem i tym, co nie jest światem; (1) to, co istnieje, (2) to, co nie istnieje oraz (3) to, co zarazem istnieje i nie istnieje, itd. - przy takim właśnie rozpatrywaniu [rzeczywistości] za pomocą sposobów orzekania uznają oni trzy sposoby orzekania, mianowicie substancjalny, atrybutywny i łączny”¹³⁹.

Niemniej jednak adżiwikowie nie rozwinęli metody sposobów orzekania w takim stopniu, w jakim posługiwali się nią dżiniści. Nie sposób na obecnym etapie badań wskazać, komu należy przypisać autorstwo tej teorii; być może została ona stworzona wspólnie przez Mahawirę Wardhamanę i Makkhalego Gosalę.

VI.3. Metoda opisu modalnego

Trzecią i najbardziej znaną dżinijską metodą opisującą wieloaspektowość bytu, choć - tak jak teoria sposobów orzekania - nadal wymagającą szczegółowej analizy formalno-logicznej i sematycznej, jest teoria siedmiu skorelowanych predykatów (*sapta-bhaṅgī*), dosł. „doktryna siedmiu głównych alternatyw”, której nazwa pochodzi od terminu *bhaṅga* używanego przez dżinistów w sobie właściwym znaczeniu „słownej alternatywy, [jednej z wielu] możliwości wypowiedzi”, a nie w zwyczajowym znaczeniu: „refutacja, obalenie tezy [przeciwnika]”. Teoria ta znana również bywa pod nazwą metody opisu modalnego, warunkowego (*syād-vāda*, „...„gdybologia”?) wywodzącą się od słowa *syāt* (3 os. *potentialis singularis* od *√as* „być”, tj. „byłby, mógłby być”), które jednakże zatraciło swoje pierwotne znaczenie i w siedmiu możliwych figurach pełni rolę intensjonalnego modalnego funktora. Teoria siedmiu skorelowanych predykatów należy do nieco późniejszej fazy rozwojowej myśli dżinijskiej i nie ma żadnego dowodu, że posługiwał się nią Mahawira. Najwcześniejsza wzmianka o teorii predykatów znajduje się wg A.N.Upadhye¹⁴⁰ w *Bhagawatisutrze*, gdzie wspomina się jednakże tylko o trzech alternatywach. Teorię tę napotykamy już w rozwiniętej formie w dziele *Pañcāstikāya* Kundakundy, jak również u Bhadrabahu, której nadaje on miano *sapta-bhāṅgī-naya*¹⁴¹; o teorii opisu warunkowego wspomina także Siddhasena Divākara w *Njajawatarze* (*kārikā* 30). O tak ważnej idei nie ma jednak

¹³⁹ Sam.147 (fol. 120): *ta eva cājīvikās trairāsikā bhaṅitāḥ. kasmād? ucyate yasmāt te sarvaṃ try-ātmakam icchanti yathā: jīvo 'jīvo jīvājīvaḥ, loko 'loko lokālokaḥ, sad asat sad-asat ity evam ādi naya-cintāyām api te tri-vidhaṃ nayam icchanti, tad yathā: dravyārthikaḥ paryāyārthika ubhayārthikaḥ.*

¹⁴⁰ A.N.Upadhye, wstęp do PSā., s. 83.

¹⁴¹ Sūy.Ni.1.12.21, s. 448.

najmniejszej wzmianki ani w dziele Umaswamina *Tattvārtha-sūtra*, ani w komentarzu *Tattvārthādhigama-bhāṣya*. Teorię siedmiu skorelowanych predykatów należy wiązać genetycznie i historycznie z buddyjską szkołą analizy, czyli tzw. „metodą uwarunkowanej wypowiedzi” (*vibhajya-vāda*), doskonale znaną z palijskiego kanonu *Tipitaki*¹⁴². Śāntisūri tak ilustruje zasadę, na jakiej opierają się poszczególne predykaty:

„Kiedy ma się na myśli pierwszoplanową rolę substancji wówczas powiada się, że (1) «w pewnym sensie [dana rzecz] istnieje». Kiedy [ma się na myśli pierwszoplanową rolę] przejawów wówczas [powiada się], że (2) «w pewnym sensie [dana rzecz] nie istnieje». Kiedy ma się na myśli pierwszoplanową rolę obydwu, [tj. zarówno substancji jak i przejawów] jednocześnie, wówczas powiada się, że (3) «w pewnym sensie [dana rzecz] jest niewyraźalna». Te [trzy alternatywy] są kardynalnymi orzecznikami. Istnieją [wszakże] cztery dodatkowe słowne alternatywy, które są ich kombinacją. A są to cząstkowe orzeczniki ze względu na swoje części składowe. Mianowicie: (4) «[w pewnym sensie dana rzecz] istnieje i nie istnieje»; (5) «[w pewnym sensie dana rzecz] istnieje i jest niewyraźalna»; (6) «[w pewnym sensie dana rzecz] nie istnieje i jest niewyraźalna»; (7) «[w pewnym sensie dana rzecz] istnieje i nie istnieje, i jest niewyraźalna». Poza tymi [możliwościami] nie ma dodatkowych połączeń [trzech kardynalnych] słownych alternatyw”¹⁴³.

Naturalną konsekwencją operowania w powyższych formułach opozycjami „istnieje” - „nie istnieje” oraz „jest” - „nie jest” i zestawianie ich we wszelkich możliwych kombinacjach były rozważania dotyczące natury istnienia i niebytu, a raczej - w kontekście posiadania lub nie posiadania określonej własności - „bycia [czymś]” (*bhāva*) oraz „niebycia [czymś]” (*abhāva*). Dyskusja na powyższy temat doprowadziła do wyróżnienia czterech osobnych kategorii „niebycia [czymś]” odnoszących się do różnych aspektów: (1) uprzednie niebycie (*prāg-abhāva*) określa relację niebycia/nieistnienia, kiedy się bierze pod uwagę fakt nieistnienia

¹⁴² Ze względu na brak miejsca na obszerniejsze omówienie owych powiązań odsyłam czytelnika do pracy: Matilal (1981: 7-23) oraz Jayatilleke (1963: 162 nn., § 233 i n.).

¹⁴³ NAVV.2. (*pratyākṣa-pariccheda*) § 30, komentarz do kariki 35, od s.93, l.29 do s.94, l.4: *yadā dravyasya prādhānyam vivakṣyate tadā „syād asti” iti kathyate. yadā paryāyāṇam tadā „syān nāsti” iti. yadā yugapad ubhaya-prādhānya-pratipādanam vivakṣyate tadā „avaktavyam”. ete sakalādeśāḥ. tat-saṃyoga evāpare cātvaro bhaṅgā bhavanti. te ca svāvayavāpekṣyā vikalādeśāḥ. tad yathā: asti ca nāsti ca. asti cāvaktavyam ca. nāsti cāvaktavyam ca. asti ca nāsti cāvaktavyam ca iti nāpara-bhaṅga-sambandhaḥ.*

skutku w przyczynie, np. dzban nie istnieje dopóty, dopóki nie zostanie ulepiony z gliny i w ten sposób nie istnieje w stosunku do surowej gliny; (2) niebycie będące skutkiem zniszczenia (*pradhvaṃsa-abhāva*) opisuje zanik określonej cechy wskutek unicestwienia, np. surowa glina przestaje w ten sposób istnieć z chwilą wytworzenia dzbanu; (3) niebycie rekurencyjne, tj. niebycie jako „wykluczenie innego” (*anyāpoha-abhāva*) odnosi się do dopełnienia danej cechy/rzeczy w uniwersum możliwych cech/rzeczy, tj. wskazuje na wszystkie inne przymioty czy rzeczy, które danym przymiotem czy rzeczą nie są, np. w takiej relacji niebycia sobą wzajemnie są piernik i wiatrak; (4) inherentne niebycie (*samavāya-abhāva*) wskazuje na niemożność bycia tym samym w przypadku dwóch przedmiotów czy cech, np. płynu i ciała stałego, ze względu na całkowicie różne i nieprzystające do siebie natury. Owe cztery kategorie odgrywają istotną rolę we właściwym zrozumieniu poszczególnych siedmiu figur teorii siedmiu skorelowanych predykatów (*sapta-bhaṅgī*), które orzekają o danym przedmiocie posiadanie określonej własności lub jej brak. Za nimi kryje się idea, że binarne opozycje nie funkcjonują niezależnie od siebie, lecz wskazują wzajemnie na siebie; istnienie implikuje na swój sposób nieistnienie, bycie czymś zakłada niebycie czymś innym itp. Te powiązania wyraża Samantabhadra w poniższych sześciu strofach:

„/9/ W przypadku [założenia o] wyłączności bycia, przy całkowitym odrzuceniu niebycia, byty stają się wszystkim, [stają się] nieskończone, tracą swoją naturę [i w rezultacie stają się] niczym.

„/10/ Przy całkowitym odrzuceniu uprzedniego niebycia substancja (*sc. rzecz*) będąca skutkiem byłaby bez początku; przy zanegowaniu niebycia będącego skutkiem zniszczenia przymioty okazałyby się nie mieć końca (*sc. byłyby trwale i niezniszczalne*).

„/11/ Przy lekceważeniu [niebycia jako] wykluczenia [wszystkiego] innego, [co daną rzeczą nie jest], ta jedna [rzecz] staje się wszystkim; bez inherentnego niebycia [dana rzecz] przejawia się wszędzie.

„/12/ Także w przypadku tezy o wyłączności niebycia, [wypowiedzi] głosicieli odrzucenia bycia są stwierdzeniami ignorantów, a nie kryterium poznawczym [ukazującym prawdę], bo któż [mógłby wtenczas cokolwiek] udowodnić czy obalić?!

„/13/ Ze względu na sprzeczność [natur] nie [może być mowy o] tożsamości obydwu, [tj. bycia i niebycia], dla wrogo ustosunkowanych wobec metody opisu modalnego. Choć nie ma żadnego określenia wobec całkowitej niewyraźności, [mimo to] uznaje się za słuszne [powiedzenie], że [nic] nie jest niewyraźne, [gdyż]:

„/14/ W jakiś sposób przyjmuje się to (*sc. dany przedmiot*) za wyłącznie istniejące, w jakiś sposób - za wyłącznie nieistniejące; podobnie też jedno i drugie w połączeniu jest niewyraźne, [lecz]

nie zawsze, [gdyż można orzekać o byciu i niebyciu czymś w przypadku tego samego przedmiotu niejednocześnie]”.¹⁴⁴

Łatwo zauważyć w powyższym ustępie brak funktora modalnego *syāt*; tenże autor jednakże wskazuje dalej (ĀMī.104), że zwyczajową partykułę (*nipāta*) *syāt* można oddać także zwrotami *kadācit* i *kathañcit*, znaczącymi „jakoś, w jakiś sposób, w pewnym sensie”¹⁴⁵. Funktor *syāt*, występujący tradycyjnie w poszczególnych formułach, możemy oznaczyć symbolem \Diamond doskonale znanym z modalnego rachunku zdań, który w naszym przypadku nie odnosi się jednakże do tzw. modalności aletycznych - tj. modalności problematycznej oddawanej zwrotem „może być...”, modalności apodyktycznej wyrażanej słowami „musi być...” czy też modalności asertorycznej, w której podmiot połączony jest z orzecznikiem spójką „jest” - lecz oddawany jest swoistą frazą: „z pewnego punktu widzenia”, tzn. w pewnym sensie możliwe jest orzeczenie własności *P* o obiekcie *x*. Owa „możliwość” nie dotyczy bynajmniej zdarzeń np. kontyngentnych i przyszłych, których wartość logiczna pozostaje w chwili obecnej bliżej nieokreślona, lecz odnosi się do możliwości prawdziwej wypowiedzi o danym zjawisku z określonej perspektywy i wyraża warunkową asercję. Innymi słowy intensjonalny funktor modalny *syāt* wyraża ideę, że z określonego punktu widzenia możliwe jest orzekanie pewnej cechy o określonym obiekcie i wypowiedź ta będzie prawdziwa.

¹⁴⁴ ĀMī.9-14:

- /9/ *bhāvātkānte padārthānām abhāvānām apahnavāt /
sarvātmakam anādyantam asvarūpam abhāvakam //*
- /10/ *kārya-dravyam anādi syāt prāg-abhavasya vihnave /
pradhvañsasya ca dharmasya prahnave 'nantatām vrajet //*
- /11/ *sarvātmakam tad ekañ syād anyāpoha-vyatikrame /
anyatra samavāyena vyapadeśyate sarvathā //*
- /12/ *abhāvātkānta-pakṣe 'pi bhāvāpahnava-vādinām /
abodha-vākyāñ pramañāñ na kena sādhana-dūṣaṇam //*
- /13/ *virodhāñ nōbhayātkātmyāñ syād-vāda-nyāya-vidviṣām /
avācyatātkānte 'py uktir nāvācyam iti yujyate //*
- /14/ *kathañcit tat sad evēṣtāñ kathañcid asad eva tat /
tathōbhayam avācyāñ ca upayogāñ na sarvathā //*

¹⁴⁵ Z podobnym użyciem zaimków nieokreślonych mamy do czynienia np. w MBh.1.1.1: *mṛt kayācid ākrtyā yuktā piṇḍo bhavati. piṇḍākṛtim apamṛdya ghaṭikāñ kriyante. ghaṭikākṛtim upamṛdya kuṇḍikāñ kriyante. tathā suvarṇa kayācid ākrtyā yuktāñ piṇḍo bhavati. piṇḍākṛtim upamṛdya rucakāñ kriyante. rucakākṛtim upamṛdya kaṭakāñ kriyante. kaṭakākṛtim upamṛdya svastikāñ kriyante*, itd. Jayatilleke (1963: 139 nn., 347 nn. itd.) błędnie tłumaczy *syāt* dosłownie jako „may be”, a frazę *syād asti* - „maybe, it is”.

W skrócie będę oddawał funktor *syāt* formułą „w pewnym sensie x jest...”. Owe siedem figur można przedstawić następująco:

/1/ *syād āsti*: $\Diamond\alpha$ - „w pewnym sensie istota żywa jest nieskończona”, tj. jeśli się weźmie pod uwagę czas (wg. wierzeń dżinijskich dusza istnieje wiecznie) lub jej przemiany itp. (cf. *Bhagavatī.2.1.190*);

/2/ *syān nāsti*: $\Diamond\neg\alpha$ - „w pewnym sensie istota żywa nie jest nieskończona” zważywszy np. jej rozmiary, jednostkowość czy też ilość atomów, z jakich się składa (cf. *Bhagavatī.2.1.190*);

/3/ *syād avaktavya*: $\Diamond\beta$ - „w pewnym sensie istota żywa jest niewyraźalna”, gdyż nie da się *jednocześnie* wyrazić dwóch sprzecznych własności cechujących istotę żywą takich jak jej skończoność i nieskończoność; formuła ta wyraża niemożność przedstawienia koniunkcji $\alpha\wedge\neg\alpha$;

/4/ *syād asti nāsti*: $\Diamond(\alpha_{t1}\wedge\neg\alpha_{t2})$ - „w pewnym sensie istota żywa jest i nie jest nieskończona”, tj. jeśli raz weźmie się pod uwagę aspekt czasowy i ilość przemian, jakim podlega, to jest ona nieskończona, jeśli zaś innym razem ujmie się jej aspekt przestrzenny, jej jednostkowość czy też ilość atomów, z jakich się składa, to nie jest ona skończona; formuła ta nie może być traktowana jako negowanie prawa sprzeczności, gdyż albo określona cecha („nieskończoność”) i jej przeciwieństwo („skończoność”) są orzekane o rzeczy w różnych kontekstach i momentach czasowych, albo też sprzeczność jest pozorna i leży wyłącznie w warstwie werbalnej, gdyż odnosi się do różnych w rzeczywistości atrybutów, jak np. „nieograniczoność w czasie” i „ograniczoność przestrzenna”;

/5/ *syād asty avaktavya*: $\Diamond(\alpha\wedge\beta)$ - „w pewnym sensie istota żywa jest nieskończona i niewyraźalna”;

/6/ *syān nāsty avaktavya*: $\Diamond(\neg\alpha\wedge\beta)$ - „w pewnym sensie istota żywa nie jest nieskończona i niewyraźalna”;

/7/ *syād asti nāsty avaktavya*: $\Diamond(\alpha_{t1}\wedge\neg\alpha_{t2}\wedge\beta)$ - „w pewnym sensie istota żywa jest nieskończona i nie jest nieskończona, i jest niewyraźalna”, tj. jeśli raz weźmie się pod uwagę jej aspekt czasowy i ilość przemian, jakim podlega, to jest ona nieskończona, jeśli zaś innym razem ujmie się jej aspekt przestrzenny, jej jednostkowość czy też ilość atomów, z jakich się składa, to nie jest ona skończona, lecz nie da się tych dwóch cech wyrazić *jednocześnie*.

W przedstawionych powyżej siedmiu schematach wyrażen konkretyzacją formuły α jest zdanie $E(x)$, w którym E symbolizuje predykat „jest nieskończony”, a za zmienną x podstawiono w tym wypadku nazwę „istota żywa” („dusza”); t_1 oraz t_2 są indeksami temporalnymi wskazującymi na różne czasy wypowiedzi. Formuła β reprezentuje zdanie „ x jest niewyraźalny” i wskazuje ona na kontrtautologiczny charakter koniunkcji „[jednocześnie] nieskończony i skończony [w tym samym kontekście]”, tj. $\alpha \wedge \neg \alpha$. Tychże siedem zdań można spróbować opisać przy pomocy formuł implikacyjnych - opuszczając funktor modalny - w poniższy sposób:

- (1) $P(x) \Rightarrow E(x)$ („jeśli x jest P , to jest E ”),
- (2) $Q(x) \Rightarrow \neg E(x)$ („jeśli x jest Q , to nie jest E ”),
- (3) $\{P(x) \wedge Q(x)\} \Rightarrow \{E(x) \wedge \neg E(x)\}$ („jeśli x jest zarówno P i Q , to x jest i nie jest E ”),
- (4) $\{P(x) \Rightarrow E(x)\} \wedge \{Q(x) \Rightarrow \neg E(x)\}$ („jeśli x jest P , to jest E , oraz jeśli x jest Q , to nie jest E ”),
- (5) $\{P(x) \Rightarrow E(x)\} \wedge \{\{P(x) \wedge Q(x)\} \Rightarrow \{E(x) \wedge \neg E(x)\}\}$ („jeśli x jest P , to jest E , oraz jeśli x jest zarówno P i Q , to x jest i nie jest E ”),
- (6) $\{Q(x) \Rightarrow \neg E(x)\} \wedge \{\{P(x) \wedge Q(x)\} \Rightarrow \{E(x) \wedge \neg E(x)\}\}$ („jeśli x jest Q , to nie jest E , oraz jeśli x jest zarówno P i Q , to x jest i nie jest E ”),
- (7) $\{P(x) \Rightarrow E(x)\} \wedge \{Q(x) \Rightarrow \neg E(x)\} \wedge \{\{P(x) \wedge Q(x)\} \Rightarrow \{E(x) \wedge \neg E(x)\}\}$ („jeśli x jest P , to jest E , oraz jeśli x jest Q , to nie jest E , a także jeśli x jest zarówno P i Q , to x jest i nie jest E ”).

W powyższych formułach P symbolizuje przykładowo frazę „orzekany z punktu widzenia ograniczeń czasowych”, Q zaś - „orzekany z punktu widzenia ograniczeń przestrzennych” itp. Łatwo też wykazać, że każda z tych formuł faktycznie reprezentuje nieco odmienną sytuację, o czym czytelnik bez trudności może się przekonać metodą zerojedynkową (matrycową)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Owych siedem formuł można przedstawić bez większych kłopotów w ramach tradycyjnej logiki dwuwartościowej z zachowaniem jej podstawowych zasad; tym samym moja teza o łamaniu prawa sprzeczności w przypadku formuł 3,5-7, jaką przedstawiłem w referacie pt. „Formal Analysis of *Catuṣkoṭi* - A Buddhist Anticipation of Multiple-valued Logic?” (*International Conference on Sanskrit and Related Subjects*, Kraków, 23-26 września 1993), powinna zostać zweryfikowana. Formuła *syād avaktavya*: $\Diamond \beta$, tj. „w pewnym sensie dana rzecz jest niewyraźalna”, oznacza niemożność orzekania o danej rzeczy dwóch przeciwstawnych cech jednocześnie, co oczywiście oznacza, iż nie do zaakceptowania jest kontrtautologia $\alpha \wedge \neg \alpha$. Reinterpretacja formuły *syād avaktavya* nie podważa jednak w najmniejszym stopniu głównej tezy wspomnianego referatu.

Teoria wieloaspektowości rzeczywistości, a w szczególności metoda opisu modalnego, spotykała się z wieloma zarzutami. Bodajże najciekawszym z nich jest krytyka Wjomaśiwy (Vyomaśiva)¹⁴⁷, który zarzuca, iż zgodnie z dżinijskimi założeniami osoba wyzwolona (*mukta*) nigdy tak naprawdę nie będzie wyzwolona, gdyż w pewnym sensie (*syān nāsti*) pozostanie ona niewyzwolona, w innym sensie (*syād asty nāsti*) zaś będzie zarówno wyzwolona jak i niewyzwolona itd. Drugim zarzutem wysuniętym przez Wjomaśiwę jest argument typu *reductio ad absurdum*¹⁴⁸: skoro nie można wygłaszać bezwarunkowych stwierdzeń nie rozmiągając się z prawdą i każde zdanie powinno zostać opatrzone funktorem *syāt*, aby w ten sposób wskazać na fakt, iż rzeczywistość ma wieloaspektową naturę, to założenie o wieloaspektowości bytu zostaje tym samym obalone, gdyż w pewnym sensie rzeczywistość przestaje być wieloaspektowa (*syān nāsti*), ponadto jest i nie jest zarazem wieloaspektowa (*syād asty nāsti*) itd. Listę ośmiu dalszych zarzutów kierowanych przeciwko teorii siedmiu skorelowanych predykatów odnajdujemy np. w pracy Hemaczandry *Pramāṇa-mīmāṃsā* 1.1.§130, gdzie autor stara się je odeprzeć. Najważniejsze z nich to argument, że jednoczesne istnienie i nieistnienie tej samej cechy w danej rzeczy jest niemożliwe i łamie zasadę sprzeczności, że konsekwentne przyjęcie tej metody prowadzi do błędu *regressus ad infinitum* oraz zarzut, że przy pomocy tej metody i epistemologicznego relatywizmu nie można obiektywnie poznać rzeczywistości.

Wspominałem powyżej o drobiazgowości, z jaką filozofowie dżinijscy rozpatrywali różnorakie konotacje, jakie wiązały się z ideami „istnienia/bycia” i „nieistnienia/niebycia” analizowanymi w kontekście wieloaspektowej, złożonej natury bytu. Kolejną dżinijską koncepcją odgrywającą ważką rolę zarówno w analizie bytu pod różnymi kątami jak i w samych procesach poznawczych, a w szczególności w postrzeganiu rzeczywistości i rzeczy jako ciągłości, była idea homogeniczności wertykalnej (*ūrddhvatā-sāmānya*) i horyzontalnej (*tiraścīna-sāmānya*). Owa niezwykle interesująca koncepcja, dotychczas albo prawie całkowicie pomijana w opracowaniach dotyczących dżinizmu, albo interpretowana bez należnego jej zrozumienia¹⁴⁹, służyć miała wyjaśnieniu, dlaczego świat - będąc tak wielce złożony i posiadający nieskończenie wiele cech - jest mimo wszystko

¹⁴⁷ VV. s. 20 (por. Matilal 1981: 57).

¹⁴⁸ Z zarzutem podobnej natury spotykamy się w przypadku doktryny siunjawady (*śūnya-vāda*) buddyjskiej szkoły madhjamików; formułuje go m.in. Nāgārjuna z pozycji hipotetycznego przeciwnika (ViVy.1,2) i stara się go odeprzeć w dalszej części dzieła. Zagadnieniem tym zajmuje się bliżej Chmielewski (1981); także ja poświęcam mu uwagę we wspomnianym wyżej referacie „Formal Analysis of *Catuṣkoṭi* - A Buddhist Anticipation of Multiple-valued Logic?”

¹⁴⁹ Jako jeden z nielicznych, o tych terminach wspomina Shastri (1990: 81 nn.), jednakże tłumaczy je błędnie jako *horizontal universality* (*tiraścīna-sāmānya*) oraz *vertical universality* (*ūrddhvatā-sāmānya*).

postrzegany jako jedność, dlatego określona rzecz - chociaż podlega nieustannym przemianom i fluktuacji - odbierana jest zarówno w perspektywie temporalnej jak i przestrzennej jako wciąż ta sama rzecz. Słowem, idea homogeniczności tłumaczyła spójność, ciągłość i tożsamość całej postrzeganej zmiennej rzeczywistości i jej elementów. Na czym polega istota owej koncepcji? Homogeniczność wertykalna (*ūrdhvatā-sāmānya*) wyraża tożsamość i jedność danej substancji na osi czasowej, która wraz z upływem czasu podlega różnorodnym przemianom, a pomimo tego pozostaje tą samą substancją; pomija się w tym wypadku całkowicie kwestie typologiczne, tj. przynależność owej substancji do jakiegokolwiek klasy przedmiotów, oraz jej kontyngentną, chwilową formę. Z kolei homogeniczność horyzontalna (*tiraścīna-sāmānya*, *tiryak-sāmānya*) zawiera w pojęciu klasy poszczególne liczne indywidua cechujące się podobnymi własnościami; abstrahuje się w tym przypadku od jakichkolwiek modyfikacji na osi czasu i grupuje przedmioty wedle podobieństwa przejawianego przez nie w chwili obecnej. O idei tej wspomina m.in. Siddharsziganin (NAV.1) w kontekście percepcji, a bliżej omawia go Manikjanandin: „/3/ Homogeniczność jest dwojaka, wedle podziału na [wymiar] horyzontalny i wertykalny. /4/ [Homogeniczność] horyzontalna to permutacja (sc. zróżnicowane występowanie) podobnej [cechy w różnych indywiduach], jak na przykład «krowiość» w przypadku cieląt, jałówek itp., [z których każde klasyfikuje się jako «krowę»]. /5/ [Homogeniczność] wertykalna to [ta sama] substancja permutująca poprzez uprzednie i kolejne przemiany, jak na przykład glina w różnych stanach (?) itp.”¹⁵⁰. Komentator Anantawirja wyjaśnia obydwie terminy bliżej: „/4/ Pierwszy rodzaj wyjaśniony jest przy pomocy [następującej] ilustracji: o horyzontalnej homogeniczności powiada się, że jej naturą jest permutacja (sc. zróżnicowane występowanie) podobnej [cechy] w różnych [indywiduach], ponieważ pojedynczy niezmienny przymiot, jak np. «krowiość» itp., jest ograniczony do celowej działalności skoncentrowanej na serii i jednoczesności, oraz dlatego, że niewłaściwą [rzeczą jest mówienie o tej] operacji w kontekście poszczególnych indywiduów [ujmowanych osobno], jako że [ten rodzaj homogeniczności] odnosi się do każdego pojedynczego [przedstawiciela klasy]. /5/ Także drugi rodzaj opisany jest przy pomocy ilustracji. Dotyczy ona podobieństwa; znaczenie przez nią [oddawane] jest wertykalną homogenicznością. [Ta homogeniczność] określa wyłącznie to: «Jaka to substancja?». Znaczenie jest następujące: owa [wertykalna homogeniczność] podąża za trzema czasami, [tj. obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość], oraz za poprzednimi i kolejnymi operacjami; to znaczy, że - tak jak [w przypadku homogeniczności horyzontalnej] jedno poznanie barwy przenika liczne formy niebieskiego i innych [kolorów], które stanowią prawdziwą naturę licznych [rzeczy] istniejących jednocześnie - jedno

¹⁵⁰ PM.4.3-5: /3/ *sāmānyam dvedhā tiryag-ūrdhvatā-bhedāt*; /4/ *sadrśa-pariṇāmas tiryak khaṇḍa-muṇḍādiṣu gotva-vat*; /5/ *parāpara-vivarta-vyāpi-dravyam ūrdhvatā mṛd iva sthāsādiṣu* (or *sthānādiṣu?*).

[poznanie] przenika permutacje następujące po kolei po sobie”¹⁵¹. Kiedy zalicza się dane indywiduum do określonej klasy, odpowiada to idei homogeniczności horyzontalnej, kiedy zaś rozpoznaje się dany przedmiot jako „tę samą rzecz”, mamy do czynienia z homogenicznością wertykalną. Tak jak w przypadku kategorii „niebycia” (*abhāva*), jej cztery typy precyzowały, z jakim rodzajem „nieistnienia/niebycia” danej rzeczy mamy do czynienia w wypowiedzi; w tym przypadku obydwa rodzaje pozwalają uściślić rodzaj „istnienia/bycia”.

VI.4. Idea homogeniczności

Nieustanna zmienność i nietrwałość bytu była tezą buddystów, którzy usiłowali pogodzić założenie o nieistnieniu jakiegokolwiek trwałego podłoża fenomenów z postrzeganiem tychże fenomenów jako rzeczy trwałych i substancjalnych¹⁵². Jak się wydaje, przejęli oni od dżinistów pod koniec I tysiąclecia n.e. ideę homogeniczności, którą doskonale się można było posłużyć przy wyjaśnianiu pozornej jedności i trwałości rzeczy. Nie udało mi się natrafić na jakikolwiek ślad homogeniczności wertykalnej (*ūrddhvatā-sāmānya*) czy horyzontalnej (*tiraścīna-sāmānya*) we wcześniejszych dziełach buddyjskich, gł. mahajanistycznych, choć nie tylko, w tym w pracach Nagardżuny, Dignagi, Dharmakirtiego, Dharmottary itp. Także prof. Lambert Schmithausen w bezpośredniej dyskusji na ten temat przyznał, że ta koncepcja jest buddyzmowi przed rokiem 1000 raczej nieznaną. Na ideę homogeniczności natrafiamy dopiero w poniższym ustępie zaczerpniętym z „Podręcznika logiki buddyjskiej” (*Bauddha-tarka-bhāṣā*) Moksakaragupty (Mokṣākaragupta, I poł. XII w.): „A zatem owa homogeniczność jest dwojaka: o charakterze wertykalnym i o charakterze horyzontalnym. Pośród tych [dwóch rodzajów], sekwencja (zbiór) licznych momentów w obrębie wyłącznie jednego indywiduum, np. dzbana itp., odróżnianego od [wszystkich innych elementów należących do] tej samej klasy to homogeniczność o charakterze wertykalnym, która [ze swej strony] jest przedmiotem percepcji stanowiącej podstawę wnioskowania. Z kolei [liczne] indywidua odróżniane od [wszystkich innych przedmiotów stanowiących elementy] innej klasy [obiektów] to homogeniczność horyzontalna, [a ta ze swej strony] jest przedmiotem percepcji ujmującej relację

¹⁵¹ PMLV.4.3-5, s. 46: /4/ *prathama-bhedaṃ sodāharaṇam āha. nityāka-rūpasya gotvādeḥ krama-yaugapadyābhyām artha-kriyā-virodhāt, pratyekam parisamāptyā vyaktiṣu vṛtty-ayogāc cāneka-saḍṛśa-pariṇāmātmakam evēti tiryak-sāmānyam uktam. /5/ dvitīya-bhedam api saḍṛśāntam upadarśayati. sāmānyam iti vartate, tenāyam arthaḥ, ūrdhvatā-sāmānyam bhavati. kiṃ tad dravyam tad eva viśiṣyate. pūrvāpara-kāla-vṛtti tri-kālānuvāyīty arthaḥ. citra-jñānasyātkasya yugapad-bhāvya-aneka-svabhāva-nīlādy-ākāra-vyāpti-vad ekasya krama-bhāvi-pariṇāma-vyāpitvam ity arthaḥ.*

¹⁵² Por. obszerną rozprawę St. Schayera pt. „Anityatā, Zagadnienie nietrwałości bytu w filozofii buddyjskiej” w Schayer (1988: 230-312).

współwystępowania”¹⁵³. Samo zagadnienie, w jakiej mierze buddyści zawdzięczają owe dwa pojęcia myśli dżinijskiej, wymaga jednak szerszej analizy. O ile mi wiadomo, nikt dotychczas nie zwrócił uwagi na te pokrewieństwa terminologiczne ani na współzależność koncepcji buddyjskich i dżinijskich w tym względzie. Jeśli moje przypuszczenie o zapożyczeniu tej koncepcji przez mahajanę jest słuszne, to byłby to jedyny udokumentowany przypadek bezpośredniego wpływu późniejszej myśli dżinijskiej na idee buddyjskie¹⁵⁴.

Dżinijskie założenia ontologiczne, a przede wszystkim teoria wieloaspektowości bytu (*anekānta-vada*), oraz wynikające z niej idee epistemologiczne z doktryną siedmiorakiego opisu warunkowego rzeczywistości (*syād-vāda*) na czele, w swoisty sposób zazębiały się z zagadnieniami etycznymi. Nie ulega wątpliwości, że żadna inna religia na gruncie indyjskim nie głosiła przykazania o niekrzywdzeniu (*ahiṃsā*) tak konsekwentnie i z tak głębokim przekonaniem i pasją, jak czynili to dżiniści. Trudno się zatem dziwić, że kwestie etyczno-moralne miały tak dalece idące implikacje teoriopoznawcze. Imperatyw niekrzywdzenia oznaczał nie tylko wyrzeczenie się wszelkiej formy gwałtu i przemocy, ale w swoim pozytywnym aspekcie zobowiązywał do poszanowania wszelkiej formy życia, nawet jeśli ceną miało być ograniczenie jednostkowej swobody, która w rezultacie okazywała się być wolnością pozorną, gdyż stanowiła przeszkodę w osiągnięciu prawdziwej, transcendentalnej wolności, jaką było ostateczne wyzwolenie. Szacunek dla wszelkich przejawów życia wiązał się także z wyrzeczeniem się przemocy nie tylko na płaszczyźnie fizycznej czy psychicznej, ale w założeniu miał znajdować odzwierciedlenie także w filozoficznej dyspucie. Intelktualnym wyrazem ahinsy był szacunek dla poglądów głoszonych przez przeciwników, należących do rywalizujących szkół religijno-filozoficznych. O poszanowaniu odmiennych zapatrywań na określone kwestie nie mogłoby być jednakże mowy bez podejmowania szczerych prób, by w pełni zrozumieć stanowisko oponentów przy wyrzeczeniu się własnych uprzedzeń, przy zrozumieniu ich podłoża i źródeł. Przekonanie, że natura wszechrzeczy jest różnorodna i nie sposób ująć jej w stwierdzeniach kategoriowych i jednoznacznych pociągało za sobą swego rodzaju intelektualny relatywizm: zasadniczo każda wypowiedź opisująca rzeczywistość

¹⁵³ BTBh. §1 (*pramāṇa-phala-vyavasthā*): *tac ca sāmānyam̐ dvi-vidham: ūrdhvatā-lakṣaṇam̐ tiryag-lakṣaṇam̐ cēti. tatrākasyām̐ eva ghaṭādi-vyaktau sajjātīya-vyāvṛttāyām̐ aneka-kṣaṇa-samudāyaḥ sāmānyam̐ ūrdhvatā-lakṣaṇam̐ sādhanā-pratyakṣasya viśayaḥ. vijātīya-vyāvṛttās tv aneka-vyaktayaḥ tiryak-sāmānyam̐ vyāpti-grāhaka-pratyakṣasya viśayaḥ.* Pojawiające się w tym ustępie terminy *sādhana* i *vyāpti* są terminami logicznymi związanymi z indyjskim sylogizmem.

¹⁵⁴ Pomijam tu oczywiście liczne współzależności zachodzące pomiędzy buddyzmem pierwotnym a wczesnym dżinizmem, gdyż ze względu na skąpość źródeł historycznych jedyne, co da się na ten temat bezspornie stwierdzić, to konstatacja, że wpływy były obustronne, jednakże ani o skali tego zjawiska, ani o żadnych szczegółach nie sposób wypowiadać się z całą pewnością.

staje się w pewnym kontekście prawdziwa i nigdy nie bywa absolutnie fałszywa. Zatem i przedstawiciele rywalizujących systemów nie mogą się całkowicie rozmiąć z prawdą, co najwyżej nie zauważają, iż prawdziwość ich tez zostaje zachowana wyłącznie w ściśle określonych ramach i nie jest wszechobowiązująca. Owa postawa daleko posuniętej tolerancji dla innych przekonań, wierzeń i idei zdaje się być charakterystyczną cechą dżinizmu, przynajmniej w sferze ideologicznej, choć ma też ogromny wymiar praktyczny. Rzeczywiście w źródłach historycznych nie natrafiamy ani na relacje o brutalnych przejawach nietolerancji i wrogości względem innowierców ani na opisy pogromów prowadzonych przez dżinistów, i to nie tylko dlatego, że dżiniści stanowili w Indiach mniejszość. Takich incydentów nie notują źródła historyczne nawet w tych przypadkach, kiedy to władcami księstw byli wyznawcy dżinizmu, i należy sądzić, że za taki stan rzeczy odpowiedzialne były przede wszystkim dwie idee: ahinsy i tolerancji wynikającej z doktrynalnego relatywizmu. Owo zagadnienie ma jeszcze inny aspekt: być może jednym z czynników odpowiedzialnych za tak niewielką popularność dżinizmu jako religii - obok niewielkiej atrakcyjności tej religii wiążącej się bezpośrednio m.in. z niezwykle ascetycznym kodem postępowania obowiązującym także wyznawców świeckich - odpowiedzialny był także ów relatywizm w sferze ideologicznej, który nie tak łatwo dawał się pogodzić z fanatyzmem; ten ostatni, jak powszechnie wiadomo, zazwyczaj jednak sprzyjał rozprzestrzenianiu się religii. Tolerancja i akceptacja innych wierzeń i przekonań powodowała, że dżinizm był przez otoczenie w rezultacie postrzegany częstokroć jako odłam hinduizmu, a sami wyznawcy nie tworzyli hermetycznych, zamkniętych grup wyznaniowych; przeciwnie: uznawali oni lokalne zwyczaje, niedżinijskie święta religijne, brali udział w hinduistycznych obrzędach itp. Jak łatwo się domyślać, nie zawsze rzeczy przedstawiały się w praktyce tak idealnie, co daje się wywnioskować z niektórych historycznych przekazów, legend itd. Jako ilustracja może posłużyć podanie, wedle którego śwetambara Dewasuri zwycięża swego przeciwnika digambarę Kumundaczandrę (Kumundacandrācārya) w dyspucie dotyczącej kwestii możliwości osiągnięcia wyzwolenia przez kobiety. Debata owa miała miejsce w miejscowości Anahillapurapattana w północnym Gudżaracie na dworze króla Dżajasinhadewy (Jayasinhadeva) w roku 1124 i w jej rezultacie digambarowie stali się w mieście *personae non gratae*¹⁵⁵. Podobnych przykładów znaleźć by można było dużo więcej, co też nie powinno szczególnie dziwić. Takie i podobne wypadki nie podważają jednak w najmniejszym stopniu owej szczególnej wartości wypracowanej przez dżinizm, jaką było dążenie do harmonijnej współegzystencji z wyznawcami innych religii, opartej na zasadzie wyrzeczenia się przemocy, na tolerancji i poszanowaniu odmiennych ideologii, oraz do obiektywnego zrozumienia tez przeciwnika. Bezsparnie taka postawa była intelektualnym

¹⁵⁵ Cf. Ratnaprabhasūri (*Upadeśa-mālā-tīkā*) i Munisundarasūri (*Gurvā-valī*) cytowani w Vidyabhusana (1920: 198-200).

wyrazem etycznego imperatywu niekrzywdzenia¹⁵⁶. *Anekānta-vāda* przejawiająca się w akceptacji pluralizmu poglądów, wyznań i przekonań stanowi bodajże najbardziej interesujący dorobek myśli dżinijskiej nie tylko ze względu na swój praktyczny, codzienny wymiar, którego rezultatem jest tolerancja i zrozumienie, lecz także ze względu na swoisty sposób w jaki zespala założenia teoriopoznawcze z podstawami etycznymi na płaszczyźnie czysto teoretycznej.

¹⁵⁶ Należy tu pamiętać, że etyka dżinijska wartościowała jednakowo zarówno konkretne czyny przejawiające się w sposób fizyczny jak i „uczynki” popełniane na płaszczyźnie werbalnej i mentalnej, tj. słowa i myśli. Sprowadza się to do truizmu, że skrzywdzić można także słowem, a i intencje człowieka nie są etycznie obojętne. Wynikało to z ontologicznego założenia, że wszelkie działania (*yoga*) podejmowane są za pomocą ciała (*kāya*), mowy (*vāc*) i umysłu (*manas*), i w podobny sposób wpływają na gromadzenie się karmana w istocie żywej i na jej los. Por. TS.6.1: *kāya-vañ-manah-karma yogah* - „Aktywność [to] działalność ciała, mowy [i] umysłu”. Powyższe stanowisko dżinistów ukształtowało się w opozycji do zapatrywań etyki buddyjskiej, która inaczej wartościowała samo zamierzenie, tj. czyn pozostający w sferze planów oraz doń przygotowania, a inaczej aktualizację zamierzenia. Na potwierdzenie tej tezy warto tu przytoczyć choćby pogląd przedstawiony przez Wasubandhu w AK.4.67, s. 239.13-17: *yadā tāvad iha kaścit paśuṃ hantu-kāmo mañcakād uttiṣṭhati mūlyam grhṇāti gacchaty āmr̥ṣati paśuṃ kr̥ṇāty ānayati puṣṇāti praveśayati nihantuṃ śaṣṭram ādatte prahāram ekam dadāti dvau vā yāvan na jīvitād vyaparopayati tāvat prayogah. yena tu prahāreṇa jīvitād vyavaropayati tatra yā vijñaptis tat-kṣaṇikā vāvijñaptir ayam maulaḥ karma-pathaḥ*. - „Odnosnie tej [kwestii], dopóty, dopóki ktoś zamierzający zabić zwierzę wstanie z łóżka, weźmie pieniądze, uda się [na rynek], wyszuka (dosł.: „dotknie, pomaca”, by sprawdzić, która sztuka jest najbardziej wyrośnięta i odkarmiona) [i wreszcie] zakupi [jakieś] zwierzę, przyprowadzi [je], utuczy* (?), wprowadzi [do rzeźni], zada nożem cios albo dwa, by je zabić, [i] dopóki nie pozbawi [tego zwierzęcia ostatecznie] życia - to wciąż jest to zamysł. Lecz wraz z ciosem, które pozbawia [zwierzęcia] życia, [ma miejsce] faktyczny czyn wartościowany moralnie, czy to jako uświadomienie [rzeczywistego charakteru takiego działania] następujące w tej samej chwili, czy też jako brak [takiego] uświadomienia.” Przeciw owemu buddyjskiemu różnorakiemu wartościowaniu aktów sprawczych w zależności od ich potencjalnego lub faktycznego charakteru i nie poddawaniu samych zamierzeń takiej samej ocenie moralnej ostro występowali etycy dżinijscy.

* Termin *puṣṇāti* = „utuczy, wykarmi, troskliwie wychoduje, wychowa itp.” nie jest do końca w cytowanym ustępie pochodzącym z AK jasny. W powyższym kontekście chodzi oczywiście o serię czynności następujących po sobie w dość krótkim czasie, najprawdopodobniej dziejących się podczas jednego przedpołudnia, i trudno przypuszczać, by osoba przeprowadzająca swoje zamierzenie odkładała moment zabicia ofiary na kilka tygodni czy miesięcy, by wprzód odpowiednio odkarmić czy „troskliwie wychodować” zwierzę. Zresztą czasownik *āmr̥ṣati* i tak sugeruje, że sprawca wyszukuje sztukę już odpowiednio utuczoną i odchowaną, „zdatną” do uboju.

SKRÓTY I BIBLIOGRAFIA:

pkt. = prakryt, skt. = sanskryt.

- AK. = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa*, (1) ed. P.Pradhan, Patna, 21975; (2) ed. Saṅkṛtyāyana, Benares 1932.
- Āyār. = *Āyāraṅga-sutta (Ācārāṅga-sūtra)*, ed. Mahawira Jaina Vidyalaya, Bombay, 1977.
- Āyār.Ni. = *Ācārāṅga-niryukti (Āyāraṅga-nijjutti)*, a commentary on *Āyāraṅgasutta*, included into Śīlāṅka's Commentary, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.
- Āyār.Cū. = *Ācārāṅga-cūrṇi*, komentarz do *Āyāraṅga-sutta*, ed. Ṛṣabhadeva Kesarimal, Ratlam, 1941.
- ADv. = *Aṅuoga-dāra (Anuyoga-dvāra-sūtra)*; wyd. Vijayakamālā Sūrīśvara Jaina Series No.1.
- ĀMī. = Samantabhadra: *Āpta-mīmāṃsā*, wyd. Gajadharalal Jain, Kāśī (Benares), Sanātana Jaina Granthamala, 1914.
- ĀN. = Jinabhadraṅgaṇin Kṣamāśramaṇa: *Āvaśyaka-niryukti (Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya)*, Part II, L.D.Series, Ahmedabad, 1968.
- Balcerowicz 1989 = Balcerowicz, Piotr: „Some Remarks on the Analysis of the Sensuous Cognition (Mati-Jñāna) Process”, *Jain Journal*, Vol.XXIV, July 1989, No.1, Calcutta.
- Balcerowicz 1991 = Balcerowicz, Piotr: „Naya-vāda or the Jaina Doctrine of Predications”, in *Jinmanjari*, ed. Bhuvanendra Kumar, Kanada/USA, 10.1991, vol.3, No.2.
- Balcerowicz 1994 = Balcerowicz, Piotr: „Poznanie i wolność w filozofii indyjskiej - od Upaniszad do Krishnamurtiego”, *Przegląd Orientalistyczny* nr. 1/1994.
- Bareau 1953 = Bareau, André: „La date du Nirvāṇa”, *JA* 1953.
- Basham 1951 = Basham, A.L.: *History and the Doctrine of the Ājīvikas*, London, 1951.
- Bechert 1983 = Bechert, Heinz: „A Remark on the Problem of the date of Mahāvīra”, *Indologica Taurinensia*, Volume XI /1983/, Torino 1983, ss. 287-290.
- Bechert 1991 = Bechert, Heinz (red.): *Die Datierung des historischen Buddha*, Part 1, Symposium zur Buddhismusforschung IV, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1991.

- Bechert 1992 = Bechert, Heinz (red.): *Die Datierung des historischen Buddha*, Part 2, Symposium zur Buddhismusforschung IV,2, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1992.
- Bhagavatī. = *Bhagavai-viyāha-panṇaṭṭi*: (1) *Bhagavatī-sūtra with the Commentary (vṛtti) of Abhayadeva*, ed. S.C.P.Jhaveri and S.Keśarīmalajī, 2 Vols.: Vol.1, Surat, 1937; Vol.2, Jamnagar, 1940; (2) ed. Puppabhikkhū; (3) *Viyāhapannatti <Bhagavai>, the Fifth Aṅga of the Jaina Canon*; ed. Jozef Delou, „Die Tempel”, Brugge 1970.
- BHSD = Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar, Dictionary, Reader*, 3 Vols. New Haven 1953
- Bocheński 1954 = Bocheński, I.M.: (1) *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, Zweite Auflage, Dalp-Taschenbücher Band 304, Lehnen Verlag München, 1959; (1 wyd.: Bern 1954); (2) przekład polski: *Współczesne metody myślenia*, przeł. St. Judycki, „W Drodze”, Poznań, 1992.
- Bronkhorst 1985 = Bronkhorst, Johannes: „On the Chronology of the Tattvārtha Sūtra and Some Early Commentaries”, *WZKS* 29 (1985), ss. 155-184.
- Bruhn-Wezler 1981 = Bruhn, Klaus; Wezler, Albrecht: *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf), *Alt- und Neu-Indischen Studien* 23, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981.
- BTBh. = Mokṣākaragupta: *Bauddha-tarka-bhāṣā*; ed. i tłum. Dr. B.N.Singh, przedmowa Dr. G.C.Pandey, Asha Prahashan, Sadanand Bazar, Varanasi, 1988.
- Chattopadhyaya 1959 = Chattopadhyaya, B.: *Lokāyata, A Study on Ancient Indian Materialism*, New Delhi, 1959.
- Chmielewski 1981 = Chmielewski, Janusz: „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym”, *Studia semiotyczne* XI/1981, ss. 21-106.
- CS. = Caraka: *Caraka-saṁhitā (Agniveśa-tantra) with Ayurveda-dīpikā of Cakrapāṇidatta*, wyd. N.N.Śāstri, 2 Vols., Lahore, 1929.
- Frauwallner 1961 = Frauwallner, Erich: „Landmarks in the History of Indian Logic”, *WZKSO* Band V (1961), ss. 125-148.
- Frauwallner 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej* (tłum. z niem.) t. I & II, PWN, Warszawa 1990.
- Glasenapp 1942 = Glasenapp, Helmuth von: *The Doctrine of Karman in Jain Philosophy*; ang. tłum. (z niemieckiego): G.B.Gifford, wyd. H.R.Kapadia, Bombay 1942.
- Hacker 1958 = Hacker, Paul: „Ānvīkṣikī”, *WZKSO*, Vol.II (1958), ss. 54-83, przedruk w *Kleine Schriften*, str. 137-166.
- Hattori 1968 = Hattori, Masaaki: *Dignāga, On Perception, being the Pratītyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya*, (wydanie tłumaczeń tybetańskich i tekstu sanskryckiego oraz tłum. ang.), Harvard University Press, 1968.
- Hoernle = Hoernle, A.F.R.: „Ājīvika”, *ERE*, Vol. I, str. 259-68.
- Jayatileke 1963 = Jayatileke, K.N.: *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London 1963 (reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1980).
- Jacobi 1906 = Jacobi, Hermann: „Eine Jaina Dogmatik, Umāsvāti's Tattvārthādhigamasūtra”, *ZDMG* 60, Leipzig 1906.

- Jacobi 1932 = Jacobi, Hermann (ed.): *Sthavirāvalī-carita*: cf. StC.
- JTBh. = Yaśovijaya: *Jaina-tarka-bhāṣā*, (1) Ed. & transl. D.Bhargava, Motilal Banarsidass 1973; (2) dzieła zebrane: *Nyāyācārya-śrī-yaśovijayajī-kṛta-granthā-mālā*, Jaina Yaśovijaya-pāṭhaśala, Benares.
- Kalpa. = *Kalpa-sūtra*, (1) ed. W.Schubring, Leipzig 1905; (2) tłum.: Hermann Jacobi *Jaina Sūtras*, Part I; *SBE* Vol. 22, Oxford 1884.
- Kotarbiński 1929 = Kotarbiński, Tadeusz: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, 2 wyd., Ossolineum 1961 (1 wyd.: Lwów 1929).
- KV. = Viśvanātha Tarkapañcana (Nyāyapañcana), *Kārikā-vāli (Bhāṣā-pariccheda) with the author's commentary Nyāya-siddhānta-muktāvalī (Siddhānta-muktāvalī)*, ed. and transl. into English by G.Roer, *Bibliotheca Indica*, Calcutta.
- Malvania 1981 = Dalsukh D. Malvania „Beginnings of Jaina Philosophy in the *Ācārāṅga*”, w Bruhn-Wezler (1981: 151-153).
- Matilal 1981 = Matilal, Bimal Krishna: *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda)*, *L.D.Series* 79, L.D.Institute of Indology, Ahmedabad, 1981.
- MBh. = Patañjali: *Mahābhāṣya*, (1) *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, ed. F.Kielhorn, 2nd Ed., Poona, 1892 (t.1), 1906 (t.2), 1909 (t.3); (2) Surendranath Dasgupta: *The Mahābhāṣya of Patañjali with Annotations (Āhnikas I-IV)*, ed. by Sibajiban Bhattacharyya, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1991.
- Mejor 1991 = Mejor, Marek: „On the Date of the Tibetan Translations of the *Pramāṇasamuccaya* and the *Pramāṇavārttika*”, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, ed. Steinkellner, Wien 1991, ss. 175-197.
- MŚV. = Kumārila Bhaṭṭa: *Mīmāṃsā-śloka-vārtika*, ed. A. Chakravartinayar, Arrah, Sacred Books of the East, 1920.
- Mylius 1983 = Mylius, K.: *Geschichte der altindischen Literatur*, Leipzig 1983 (2 wyd.: Bern-München-Wien 1988).
- NA. = Siddhasena Divākara: *Nyāyavatāra*; with *Vivṛti* of Siddharṣigaṇin and *Ṭippana* of Devabhadra; (1) ed. Bhagavandas Harakhchand; Ahmedabad, Patan, 1917; (2) P.L.Vaidya, Shri Jain Shwetamber Conference, Bombay, 1928.
- Nandī = Devarddhigaṇin (Devavācaka): *Nandīsutta (Nandī-sūtra)*, (1) ed. Dhanapat Singh, Kalkuta; (2) with *Curṇī* of Jinadāsagaṇin and *Vṛtti* of Haribhadra, ed. Vijayadānasūri, Indore 1931-32.
- NAṬ. = Devabhadra: *Nyāyavatāra-ṭippana*, cf. NA.
- NAV. = Siddharṣigaṇin: *Nyāyavatāra-vivṛti*, cf. NA.
- NAVV. = Śāntisūri: *Nyāyavatāra-vārtika-vṛtti*, ed. Dalsukh Malvania, Singhi Jai Śastra Śikshapitha, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1949.
- NB. = Dharmakīrti: *Nyāya-bindu; Nyāya-bindu, with Nyāya-bindu-ṭikā of Dharmottara*, ed. Th. Stcherbatsky, *Bibliotheca Buddhica* VII, 1918; Reprint: Biblio Verlag, Osnabrück 1970.
- NBṬ. = Dharmottara: *Nyāya-bindu-ṭikā*, (1) cf. NB.; (2) tłum. ang.: Th.Stcherbatsky w *Buddhist Logic* Vol. II, Издательство Академии Наук СССР, Ленинград 1930.

- Norman 1991 = Norman, K.R.: „Observations on the Dates of the Jina and the Buddha”, w Bechert (1991: 300-312).
- NP. = Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa*; (1) „Part One: The Nyāya-praveśa - Sanskrit Text with Commentaries”, wyd. A.B.Dhruva, Oriental Institute, Baroda 1930; „Part Two: Nyāya-praveśa of Ācārya Dinnāga - Tibetan Text”, wyd. Vidushekhara Bhattacharyya, Oriental Institute - Central Library, Baroda 1927; (2) Musashi Tachikawa „A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the Nyāyapraveśa)”, *Journal of Indian Philosophy* 1(1971), ss. 11-145.
- NS. = Gotama: *Nyāya-sūtra (Nyāya-darśana) with the commentary Nyāya-bhāṣya of Vātsyāyana*, ed. Jayanārāyana Tarkapañcana, *Bibliotheca Indica* Nos. 56, 67, 70; Calcutta 1865.
- NSM. = Viśvanātha Tarkapañcana (Nyāyapañcana): *Nyāya-siddhānta-muktāvalī (Siddhānta-muktāvalī)*, cf. KV.
- NBh. = Vātsyāyana: *Nyāya-bhāṣya*, cf. NS.
- NT. = *The Greek New Testament*, ed. by K.Aland, M.Black, C.M.Martini, B.M.Metzger, A.Wikgren, 3rd Edition (corrected), United Bible Societies, 1985.
- NVTṬ. = Vācaspati Mīśra: *Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā*; wyd. M.M. Gaṅgadhara Śāstri; the Vizianagaram Sanskrit Series.
- Pan. = *Pannaṇā-sutta (Prajñāṇā-sūtra, Prajñāpanā-sūtra)*.
- PK. = Kundakunda: *Pañcāstikāya*, ed. A. Chakravartinayar, Arrah, Sacred Books of the Jains, 1920; reprint: Bharatiya Jnanpith, Delhi, 1975; cf. PSā.
- Passow 1970 = Passow, Franz: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, 5 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970.
- PM. = Māṅikyanandin: *Parīkṣā-mukha-sūtra, with Parīkṣāmukha-lagu-vṛtti of Anantavīrya*, ed. by S.Ch.Vidyabhushana, *Bibliotheca Indica* No. 1209, Calcutta 1909.
- PMLV. = Anantavīrya: *Parīkṣāmukha-lagu-vṛtti*, cf. PM.
- PMī. = Hemacandra: *Pramāṇa-mīmāṃsā*, ed. and transl. by Satkari Mookerjee and Nathmal Tatia, Tara Publications, Varanasi 1970.
- PS. = Dignāga: *Pramāṇa-samuccaya*; ed. Masaaki Hattori *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya*, Harvard University Press, 1968.
- PSā. = Kundanundācārya: *Pravacana-sāra*, (1) wyd. by Pavolini in GSAI 14, 1901, pp. 1-40; (2) Rāyacandra-Jaina-Sāstra-mālā, Bombay 1904; (3) *Pravacana-sāra Pañcāstikāya-saṅgraha* wyd. & tłum. A. Chakravartinayar, Arrah 1920 (SBJ, Vol.III); reprint: Bharatiya Jnanpith, Delhi, 1975; (4) wyd. i tłum. A.N.Upadhye, Bombay 1955.
- PSV. = Dignāga: *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*, cf. PS.
- PV. = *The Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti with Sub-commentaries: Svopajñāvṛtti of the Author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*, ed. by Prof. Dr. Ram Chandra Pandeya Motilal Banarsidass, 1989.
- Radhakrishnan = Radhakrishnan, Sarvepalli: *Filozofia indyjska*, t.I & II, PAX, Warszawa, 1958 (t.1) i 1960 (t.2).

- Sam. = *Samavāyāṅga-sūtra with Abhayadeva's Commentary*, Nāginadāsa Nemachandra, 1938.
- Schayer 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów*, pod. red. M. Mejora, Warszawa 1988.
- Schmithausen 1992 = Schmithausen, Lambert: „An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka nad the Buddha in Terms of Doctrinal History”, w Bechert (1992: 110-147).
- Schubring 1978 = Schubring, Walter: *The Doctrine of the Jainas*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.
- Shastri 1990 = Shastri, Indra Chandra: *Jaina Epistemology, P.V. Research Series No. 50, P.V. Research Insitute, Varanasi 1990.*
- Śluszkiewicz 1983 = Śluszkiewicz, E.: hasła DŹINIZM, DŹINA w *Encyklopedii Katolickiej*, t. IV, Lublin 1983, szp. 626-628.
- Śluszkiewicz 1986 = Śluszkiewicz, E.: „Religie Indii”, ss. 53-78, w *Dzieje religii świata*, wyd. 5 popr., Iskry, Warszawa 1986.
- STP. = Siddhasena Divākara: *Sanmati-tarka-prakarāṇa*, wyd. S.Sanghavi & B.Doshi, 5 pts., Ahmedabad: Gujarat Puratattva Mandira Granthavali, 1924-31.
- ŚDS. = Haribhadrasūri: *Ṣaḍ-darśaṇa-samuccaya, with Laghu-vṛtti of Maṇibhadra*; Chowkhamba Sanskrit Series No. 95, Benares 1929.
- ŚDSL.V. = Maṇibhadra: *Ṣaḍ-darśaṇa-samuccaya-laghuvṛtti*, cf. ŚDS.
- SSi. = Pūjyapāda Devanandin: *Sarvārtha-siddhi*; ed. Jinadasa Śāstri, Śrīsekhārāma Nemicandra Granthāmālā 128, Ṣoḍaśapur 1939.
- SthC. = Hemacandra: *Sthavirāvalīcarita: Sthavirāvalīcarita or Parisīṣṭaparvan, being an Appendix of the Triṣaṣṭi śalākā puruṣa carita by Hemacandra*, ed. Hermann Jacobi, 2nd ed., Caclutta 1932.
- Sthsū. = *Ṣhāṇaṅga-sutta (Sthānāṅga-sūtra)*, (1) Ahmedabad, 1937; (2) w serii Suttāgame, Part I, Gurgaon, 1953.
- Sūy. = *Sūyagaḍaṅga (Sūtrakṛtāṅga)*, (1) with Śīlāṅka's Commentary (*vivarāṇa*), ed. A.S.Sūri and C. Gaṇīndra, 2 Vols., Bhāvanagara: Jain Publications, 1950-53; (2) tłum. H.Jacobi, „Jaina Sūtras”, Part II, *Uttarādhyayana Sūtra and Sūtrakṛtāṅga*, SBE. Vol. 45, Oxford 1895.
- Sūy.Cū. = *Sūtrakṛtāṅga-cūrṇi, A Commentary on Sūyagaḍaṅga*, ed. Suttāgame Series, Part I, Gurgaon, 1953.
- Sūy.Ni. = Bhadrabahu: *Sūtra-kṛtāṅga-niryukti (Sūyagaḍaṅga-nijjuttī)*, wyd. Bhīm Singh Manak, Nirṇaya Sāgara Press, Bombay.
- Tatia 1951 = Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, P.V.Research Institute, Varanasi 1951; reprint: Varanasi 1987.
- TK. = Laugākṣi Bhāskara: *Tarka-kaumudī*, ed. Vāsudeva Lakṣmaṇa Śāstrī Pansikar, Bombay.
- TCM. = Gaṅgeśa Upādhyāya: *Tattva-cintāmāṇi (Pramāṇa-cintāmāṇi)*, *Bibliotheca Indica*.
- TRV. = Akalaṅka: *Tattvārtha-rāja-vārtika*, (1) wyd. Sanātana Jaina Granthamālā 4; (2) wyd. Mahendra Kumar Jain, Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha, No. 10, Benares, 1953.

- TS. = Umāsvāmin: *Tattvārtha-sūtra*, wydane z komentarzem: *Tattvārthādhigama-bhāṣya*, M.K.Mody, *Bibliotheca Indica* No. 1044, Calcutta 1903.
- TSBh. = Umāsvāti: *Tattvārthādhigama-bhāṣya*, cf. TS.
- TŚV. = Vidyānanda: *Tattvārtha-śloka-vārtika*, Manohar Lal, N.S.Press, Bombay.
- Uttar. = *Uttarājjhayaṇasutta (Uttarādhyayana-sūtra)*; (1) wyd. Charpentier, *Archives d'Études Orientales* Vol. 18:1,2. Upsala 1921; (2) tłum. H.Jacobi, *Jaina Sūtras*, Part II (*Uttarādhyayana Sūtra* and *Sūtrakṛtāṅga*), SBE. Vol. 45, Oxford 1895.
- Vidyabhusana 1920 = Satish Chandra Vidyabhusana, *History of Indian Logic*, reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1988, 1 ed. Calcutta 1920.
- ViVy. = Nāgārjuna: *Vigraha-vyāvartanī*; *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigraha-vyāvartanī)*, E.H.Johnston and Arnold Kunst, English transl. Kamaleswar Bhattacharya, Motilal Banarsidass, 1986.
- VV. = Vyomaśiva: *Vyomavati*, wyd. G.Kaviraj i Dhundhiraj Sastri, Benares, Chowkhamba, 1930.
- Winternitz 1909-1920 = Winternitz, M.: *Geschichte der Indischen Literatur*, 3 Vols., Leipzig, 1909-1920; tłum. angielskie: *A History of Indian Literature*, Calcutta 1933 (reprint: Motilal Banarsidass).

Atharwaweda. Pieśni nienawiści i miłości.

opracowała i przełożyła z sanskrytu

JOANNA JUREWICZ

Do śmierci

/AV.6.13/

1. Chwała orężowi bogów, chwała orężowi królów,
chwała [tym], którzy [są] orężem wajsjów!
Tobie, o śmierci, niechaj będzie chwała!
2. Chwała twemu błogosławieństwu, chwała twemu przekleństwu,
chwała twej przychylności, o śmierci,
chwała twej nienawiści!
3. Chwała twym czarownikom, chwała twoim lekom,
chwała twoim korzeniom, o śmierci!
Chwała braminom!

Do Agniego - o wykrycie czarowników

/AV.1.7/

1. Przyrowadź, o Agni, przechwalającego się czarownika Kimidina!
Ty, o Boże [przez nas] wysławiany, stałeś się zabójcą Dasów.
2. Ciesz się, o Najdoskonalszy, masłem topionym, olejem sezamowym,
Znawco Zrodzonego, Władający Sobą!
Spraw, by lamentowali czarownicy!
3. Niechaj lamentują czarownicy, [ci] którzy [są] żarłocznymi Kimidinami!
Niechaj Agni i Indra przyjmą tę naszą obiatę!
4. Niechaj pierwszy [ich] pochwyci Agni,
Indra ramienny niechaj ich pobudzi!
Niechaj każdy, [kto] uprawia czary, zbliżywszy się powie „To ja jestem”.
5. Widzimy twe męstwo, Znawco Zrodzonego.
Nazwij nam czarowników, Oglądający Ludzi!
Przez ciebie ci wszyscy, z przodu przypiekani,
podchodzą tutaj, nazywając siebie.
6. Pochwyć [czarowników], Znawco Zrodzonego!
Urodziłeś się dla naszego dobra.
Stawszy się naszym pośląncem spraw, by lamentowali czarownicy!

7. Przeprowadź tu, o Agni, związanych czarowników!
Niechaj Indra gromem odetnie ich głowy!

Przeciw wrogom - z Aśwatthą

/AV.3.6/

1. Człowiek się rodzi z człowieka, [drzewo] Aśwattha z [drzewa] Khadiry. Ono zabija mych wrogów, których ja nienawidzę i którzy mnie [nienawidzą].
2. Zmiażdż wrogów srogich, o Aśwattho Rozpędzający, sprzymierzony z Indrą - zabójcą Wrytry, Mitrą i Waruną.
3. Jak [się] przebiłeś, Aśwattho, w środku wielkiego oceanu, tak przebij tych wszystkich, których ja nienawidzę i którzy mnie [nienawidzą].
4. [Ty], który chodzisz zwyciężając niczym zwycięski byk, obyśmy, Aśwattho, przez ciebie takiego, zwyciężyli wrogów!
5. Niechaj zwiąże ich zguba więzami śmierci nie do uwolnienia - moich wrogów, Aśwattho, których ja nienawidzę i którzy mnie [nienawidzą].
6. Jak, Aśwattho, pnąc się po drzewach, sprawiasz, [że stają się] niskie, tak rozłup na dwoje głowę mego wroga i zwycięż!
7. Ci niechaj w dół płyną rozbici niczym łódź [odcięta] z uwięzi! Nie ma powrotu dla rozpędzonych przez Aśwatthę.
8. Odpycham ich umysłem, świadomością i modlitwą. Odpychamy ich gałęzią Aśwatthy!

Przeciw wrogom

/AV.6.6/

1. O Brahmanaspati, ktokolwiek bezbożny nam grozi - każdego zniewalasz dla mnie, ofiarnika wyciskającego [Some].
2. O Somo, kto, pragnący zła, dybie na nas, pragnących dobra, tego uderz w twarz gromem! On, zmiażdżony, zniknie!
3. Kto nas, o Somo, za wrogów uważa, który[kolwiek] krewny, który[kolwiek] obcy, cofnij mu jego siłę! Zaiste, zabij niczym Ziemia [i] Niebo¹!

¹ Pada **d** strofy trzeciej (*mahīva dyaurvadha tmanā*) nie jest jednoznaczna. Po pierwsze, niejasna jest interpretacja *mahīva*, według padapathy *mahī iva*. W. D. Whitney przekłada dwie ostatnie pady: „draw away his strength, like the great sky, even now”. Podobnie proponuje T. J. Elizarenkova: „великое небо”. Powyższa interpretacja podyktowana jest prawdopodobnie sugestią Sajany utożsamiającego *mahī* z *mahatī*. Wszelako *mahi* w znaczeniu „wielki” występuje tylko jako *nominativus* bądź

Przeciw rywalce-żonie - z ziołem

/AV 3.18/

1. To zioło wykopuję, z roślin najsilniejsze,

accusativus neutrum, nie może zatem określać *dyaur* (\sqrt{dyu} - *masculinum* lub *femininum*). Zdaniem Whitneya zapis *mahīva* winien być rozumiany raczej jako *mahīm iva* (tak jak np. Rygweda 4.1.3 *rathyēva* = *rathiam eva*), co dałoby lepszy sens: „as sky subjects the earth”. Przyjęta przeze mnie interpretacja też nie jest w pełni zadowolająca, gdyż można by oczekiwać, że *iva* będzie stać po *dyaur*. Wydaje mi się wszelako, że przedstawia się tu obraz miażdżenia wroga tak, jak zmiażdżyłyby go między sobą Niebo i Ziemia. Ponadto, zarówno w *Rygwedzie*, jak w *Atharwawedzie* pojawiają się porównania, w których *iva* nie odnosi się wyłącznie do wyrazu, po którym następuje (np. Atharwaweda 6.137.3,c: *keśā naḍā iva vardhantām* - „niech włosy rosną jak trzcina”), lecz także do wyrazów następujących po *iva*, tworzących wielowyrazowe porównania (Rygweda 1.176.3,c: *divyēvāsa nirjahi* - „zabij jak niebiański grom”, 2.2.2.c,d: *diva ivēratir mānuṣā yugā kṣapo bhāsi...* - „jak sługa nieba prześwietlasz człowiecze pokolenia - nieprzerwane noc”, Atharwaweda 6.121.4.c,d: *yonyā iva pracuyto garbhaḥ pathaḥ sarvām anu kṣiya* - „jak płód [który] wypadł z łona osiadł wzdłuż wszystkich dróg”, 7. 952.a,c: *aham enāv udatiṣṭhipam... kurkurāv iva kūjantau* - „unosłem te [dwa]... jak [dwa] warczące psy”. Równocześnie *Rygweda* zaświadcza możliwość rozdzielenia traktowanej często łącznie formy dualnej *dyāvā-prṥhivi*: 1.159.a,b: *pra dyāvā yajñaiḥ prṥhivī ṛtav ṛdhā mahī stuṣe...* - „wystawiam ofiarami Niebo i Ziemię - rosnące ryta, wielkie”, 185.2.d: *dyāvā rakṣatām prṥhivī no abhvāt* - „niech Niebo i Ziemia strzegą nas od koszmaru”. Fakt, że w analizowanej padzie pojawia się *dyaur*, a nie *dyāvā* stanowi dodatkowy argument za możliwością rozbicia *mahi-* i *dyaur* za pomocą *iva*. Wszystko to przemawia za przyjętą przeze mnie interpretacją. Interpretacja drugiej połowy pady (*vadha tmanā*) też nie jest oczywista. W proponowanej tutaj wersji idę za sugestią Whitneya uznającego, że forma *tmanā* pełni w tym wypadku funkcję partykuły wzmacniającej. Wszelako można tę formę też traktować jako *instrumentalis* od *tman* - „sam, się” (tak to czyni Elizarenkova). Przekład pady brzmiałby wówczas: „Zabij niczym Ziemia [i] Niebo - sobą”, co byłoby może jeszcze bardziej wyraziste. Wreszcie trudność ostatnia: według Whitneya wszystkie manuskrypty *Atharwawedy* w wersji padapathy podają *vadha tmanā*, co stanowi jego zdaniem „merely an unintelligent corruption”. Rzeczywiście, użycie takiego złożenia w *Wedzie* wydaje się raczej mało prawdopodobne, bardziej przypomina ono złożenia późnych Upaniszad, czy wręcz epickie (np. *jñānātman*). Jednakże tak właśnie interpretuje drugą połowę pady Sajana: uznaje on złożenie *vadha-tmanā* jako *vadhātmanā aśa-nirūpeṇa āyudhena* - „bronią w kształcie gromu”. Moim zdaniem zaproponowaną przez Sajana postać *vadhātmanā* można rozumieć też jako „sobą [będącym] bronią”, co daje kolejny możliwy przekład pady: „Zabij niczym Niebo [i] Ziemia sobą [będącym] bronią”.

którym [ona]² rywalkę odsunie, którym zdobędzie męża.
 2. O [ty] o wzniesionych liściach, bardzo pomysłne,
 pobudzone przez bogów, potężne,
 odpędź daleko moją rywalkę! Uczyni męża tylko moim!
 3. Z pewnością ciebie nie wołał po imieniu.
 Nie cieszysz się tym mężem!
 W najdalszą właśnie dal moją rywalkę przepędzamy!
 4. Wyższa ja [jestem], o wyższe [ziolo], zaiste, wyższa od wyższych.
 Niżej [jest] rywalka, która [jest] moja, niższa [ona] od niższych!
 5. Ja jestem zwycięska, tyś jest zwyciężające.
 Obyśmy obydwój - będąc potężnymi - zwyciężyli moją rywalkę
 6. Nałożyłam ci zwycięską [roślinę], podłożyłam ci [tę] najpotężniejszą.
 Niechaj umysł twój za mną przybiegnie, niczym krowa za cielęciem,
 niczym woda [swą] drogą!

O miłość

/AV.6.8/

1. Jak pnącze drzewo zupełnie objęło,
 tak ty mnie obejmij,
 abyś mnie pokochała, abyś mnie nie porzuciła.
 2. Jak orzeł wzlatując skrzydłami bije w ziemię,
 tak [ja] biję w twój umysł,
 abyś mnie pokochała, abyś mnie nie porzuciła.
 3. Jak słońce codziennie okrąży niebo i ziemię,
 tak [ja] okrążam twój umysł,
 abyś mnie pokochała, abyś mnie nie porzuciła.

O miłość

/AV.6.9/

1. Pragnij mego ciała, stóp, oczu, ud!
 Twoje oczy, [kobiety] mnie pożądam, [twoje] włosy -
 niechaj uschną z miłości.
 2. Sprawiam, [że] lgniesz do mego ramienia,
 sprawiam, [że] lgniesz do mego serca -
 abyś w mej mocy była, w mej świadomości.

² Strofę tę recytuje kapłan w intencji zazdrosnej kobiety.

3. U których macierzyństwo [wyraża się] lizaniem,
w [których] sercu [uczyniono] pojednanie -
krowy, matki topionego masła,
niech zjedną ją dla mnie³!

Przeciw lękowi

/AV.2.15/

1. Jak nie lękają się Niebo i Ziemia, nie ranią się,
podobnie ty, moje tchnienie, nie lękaj się!
2. Jak nie lękają się Dzień i Noc, nie ranią się,
podobnie ty, moje tchnienie, nie lękaj się!
3. Jak nie lękają się Słońce i Księżyc, nie ranią się,
podobnie ty, moje tchnienie, nie lękaj się!
4. Jak nie lękają się Kapłaństwo i Władza, nie ranią się,
podobnie ty, moje tchnienie, nie lękaj się!
5. Jak nie lękają się Prawda i Fałsz, nie ranią się,
podobnie ty, moje tchnienie, nie lękaj się!
6. Jak nie lękają się Przeszłość i Przyszłość, nie ranią się,
podobnie ty, moje tchnienie, nie lękaj się!

WYBRANA BIBLIOGRAFIA:

1. *Atharvaveda-samhitā*, hrsg. von R. Roth und W.D. Whitney, Berlin 1856.
2. *Atharvaveda-samhitā with the commentary of Sāyanācārya*. Ed. by Shankar Pāndurang Pandit, Bombay 1895.
3. *Atharvaveda-samhitā*, translated with a critical and exegetical commentary by W.D. Whitney, Cambridge Mass., 1905.
4. *Atharvaveda (Śaunaka) with the pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, ed. by Viśva Bandhu, Hoshiarpur, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1961.
5. *Hymns of the Atharvaveda*, together with extracts from the ritual books and the commentaries, transl. by M. Bloomfield, Oxford, 1897.

³ *Pāda a* strofy trzeciej brzmi: *yāsām nābhīr ārehaṇam*, czyli dosłownie „w których pępek [jest] lizaniem”, „w których pokrewieństwo [jest] lizaniem”, „w których związek [z potomstwem wyraża się] lizaniem”.

6. Т.Я. Елизаренкова, *Атхарваведа, Избранное*, Перевод, комментарий и вступительная статья, Москва, 1976.
7. M. Stutley, *Ancient Indian Magic Folclore, An Introduction*, London & Henley, 1980.

Sanskrycka literatura buddyjska¹

MAREK MEJOR

1. Pierwszym tekstem buddyjskim w języku sanskryckim, z jakim się zapoznała Europa, była prawdopodobnie *Lalita-vistara*, biografia legendarna Buddy².

Ważne rezultaty przyniosła działalność naukowa Briana Houghtona Hodgsona, rezydenta angielskiego na dworze króla nepalskiego w Kathmandu w latach 1821-1841³. Dzięki swym kontaktom z uczonym buddystą z Patanu, Hodgson dowiedział się „zdumiewających rzeczy o podstawowych dogmatach religii Nepalu i zdobył dokładne wskazówki o istnieniu ksiąg buddyjskich napisanych w sanskrycie”⁴. W ciągu kilkunastu lat wytrwałych poszukiwań zgromadził duży zbiór manuskryptów, oryginałów lub kopii, buddyjskich tekstów sanskryckich. Część zbiorów przekazał następnie Asiatic Society w Londynie (1830-36) i Société Asiatique w Paryżu (1837), część zaś pozostała w zbiorach Asiatic Society w Kalkucie. W rok później Towarzystwo Azjatyckie w Paryżu posiadało obok znacznej kolekcji tekstów sanskryckich wielki zbiór pism buddyjskich przetłumaczonych na język tybetański, tzw. *Kandzur (Bka' 'gyur)*, tj. „Przekład Słów [Buddy]”. Odkrycie bowiem buddyjskich tekstów sanskryckich w Nepalu zbiegło się w czasie z równie ważnym odkryciem pism tybetańskich przez Aleksandra Csoma de Körös⁵. Okazało się

¹ Niniejszy szkic jest częścią większej całości przygotowywanej przez autora. Naukowe, odpowiadające dzisiejszemu stanowi wiedzy, kompletne opracowania indyjskobuddyjskiej literatury jest wciąż jeszcze pilnym dezyderatem. Por. Bechert-Simson (1979: § 51 i podana literatura).

² Jak podaje Burnouf (1876: 2), z tekstem LV zetknęli się już W. Jones (1746-1794) i H.Th. Colebrooke (1765-1837), pionierzy indologii. Zob. de Jong (1974-1: 55-106) i (1974-2: 49-82); treściwie o studiach buddologicznych w Europie i Azji zob. Bapat (1976: 333-387).

³ Bapat (1976: 334); por. też Windisch (1920: t. I, s. 119 i nn).

⁴ Burnouf (: 1 n. 1; s. 2 n. 1, 3).

⁵ Körösi Csoma Sándor (14.04.1784-11.04.1842 w Darjeeling), po ukończeniu szkoły w Nagyenyed (1799-1815) i po studiach teologicznych na Uniwersytecie w Getyndze (1816-1818) wyruszył pieszo do Azji (1819-22) w poszukiwaniu praojczyzny Węgrów. Siedem lat (1823-30) spędził w różnych klasztorach lamajskich studiując pod kierunkiem uczonych lamów. W latach 1831-1842 był bibliotekarzem Asiatic Society w Kalkucie. Opublikował m.in. słownik tybetańsko-angielski (1834), gramatykę języka tybetańskiego, przegląd literatury kanonicznej. Zob. Terjék (1984).

wtedy, że *Kandźur* zawiera tybetańskie tłumaczenia tekstów sanskryckich, których większość rozpoznano wśród manuskryptów z kolekcji Hodgsona. Co więcej, w zbiorze druków i manuskryptów tybetańskich i mongolskich, który ofiarował w 1837 r. baron Schilling von Canstadt dla Institut de France, rozpoznano przekłady mongolskie niektórych dzieł sanskryckich z Nepalu, takich jak *Prajñā-pāramitā*, *Suvarṇa-prabhāsa*, *Vajra-cchedikā*⁶. I.J. Schmidt już w 1830 r. pisał, że spośród 218 dzieł z Nepalu, które skatalogował Hodgson, większość była przetłumaczona na język mongolski i że prawie wszystkie miał w rękach lub znał z tytułów sanskryckich⁷. Natomiast literatura buddyjska w przekładach chińskich była bardzo mało znana⁸ aż do chwili pojawienia się katalogu Bunyiu Nanjio *A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford 1883.

2. Pierwszym gruntownym opracowaniem zgromadzonych w Europie materiałów było dzieło znakomitego uczonego francuskiego Eugene Burnouf'a (1801-1862) pt. *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paryż 1844 (2 wyd. 1876, s. xxxviii + 586, 8^o dużego formatu)⁹.

Od daty pojawienia się prac Burnoufa można mówić o powstaniu nowej dyscypliny orientalistycznej - filologii buddyjskiej, czyli buddologii¹⁰. *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* zachowało do dziś wartość naukową, nie tylko historyczną. Książka dzieli się na dwie części: wstępną (s. 1-28), w której autor opisał m.in. działalność B.H. Hodgsona¹¹, i szczegółową (s. 29-524)¹², w której opisał zbiór tekstów z Nepalu i przetłumaczył wcale obszerne fragmenty tak ważnych tekstów jak: *Divyāvadāna*, *Lankāvatāra-sūtra*, *Abhidharma-kośa-vyākhyā*, *Kāraṇḍa-vyūha*, *Vajra-sūcī*, *Prajñā-pāramitā* i inne. Ponadto w zakończeniu (s.

⁶ *Catalogue manuscrits de la collection Schilling*, nr 80, 81, 83, 86 (cyt. za: Burnouf 1876: 7).

⁷ „Über einige Grundlehren des Buddhismus”, *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg*, t. I, s. 92-93 (cyt. za: Burnouf: 7 n. 5).

⁸ Burnouf (1876: 8), wymienia następujące tytuły dzieł lub zbiorów tłumaczonych na chiński: *Lankāvatāra*, *Saddharma-puṇḍarīka*, *Suvarṇa-prabhāsa*, *Dirghāgama*, *Ekōttarāgama*.

⁹ Uwaga, wszystkie cytaty w niniejszym opracowaniu podaje się według 2 wyd.

¹⁰ O specjalnym interdyscyplinarnym charakterze tej dziedziny nauki zob. uwagi w Chmielewski (1977: 38). Zob. Bechert-Simson.

¹¹ „Ce que je veux dire ici, c'est que pouvant consulter, grâce à la libéralité de M. Hodgson, une collection considérable de livres buddhiques rédigés en sanscrit, j'ai cru que mon premier devoir était d'analyser ces livres, et d'en extraire ce qui pouvait servir à la connaissance du Bouddhisme de l'Inde”, Avertissement, s. xxxvi.

¹² A oto tematyka poszczególnych rozdziałów: opis ogólny (s. 29-61), Sutry czyli Kazania Siakji (s. 62-206), Winaja czyli Dyscyplina (s. 207-389), Abhidharma czyli Metafizyka (s. 390-464), Tantry (s. 465-493), dzieła noszące imię autora (s. 494-511), historia kolekcji z Nepalu (s. 512-524).

525-579) autor zamieścił objaśnienia dodatkowe np. terminu *nirvāṇa*, formuły *pratītya-samutpāda*.

W Indiach opis kolekcji manuskryptów nepalskich w zbiorach kalkuckiego Towarzystwa Azjatyckiego opracował Rajendralal Mitra (1824-1891), wydawca tekstów sanskryckich, w pracy pt. *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta 1882. Inny uczony indyjski J.K. Nariman napisał *Literary History of Sanskrit Buddhism, from Winternitz, Lévi, Huber*. Bombay 1919 (2 wyd. 1923, s. xiv + 393), ale jest to praca mało samodzielna, zawiera bowiem w streszczeniach i wyciągach opinie wymienionych w tytule uczonych.

Nadal podstawowym opracowaniem przedmiotu jest 2 tom *Geschichte der indischen Literatur* (Leipzig 1920), której autorem był prof. Moriz Winternitz (1863-1837). W 1927 ukazał się w Kalkucie poprawiony i autoryzowany przekład angielski pt. *History of Indian Literature. Vol. II: Buddhist Literature and Jaina Literature* (s. xx + 673; na s. 226-423 „Buddhist Literature in Pure and Mixed Sanskrit”). Jest jednak rzeczą oczywistą, że po tylu latach praca Winternitza wymaga uzupełnień (i to nie tylko bibliograficznych).

Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère śaka (Louvain 1958), monumentalne dzieło belgijskiego uczonego Etienne Lamotte'a (1903-1981), przynosi nowe dane, oparte na szerokim materiale źródłowym, zwłaszcza jeśli chodzi o zagadnienie kształtowania się kanonu buddyjskiego i używanych języków (sanskryt buddyjski). To podstawowe dziś opracowanie obejmuje okres od początków buddyzmu (VI w. p.n.e.) do I w. n.e., a więc epokę przedmahajanistyczną.

Drugi tom klasycznego kompendium indologicznego pod redakcją L. Renou i J. Filliozat'a *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes* (Paris 1985) zawiera zarys literatury palijskiej (§§ 1944-1996), sanskryckiej (§§ 1997-2029) oraz przegląd zawartości kanonu tybetańskiego (§§ 2033-2044) i chińskiego (§§ 2107-2162)¹³.

Dobre zwarte przedstawienie całej literatury indyjskobuddyjskiej zawiera kompendium francuskiego uczonego André Bareau (1921-1993) pt. *Der indische Buddhismus* (w: *Die Religionen Indiens*, pod red. J. Gondy, t. III, Stuttgart 1964).

Podstawowe krótkie informacje podaje praca K. Mylius'a *Geschichte der altindischen Literatur* (Leipzig 1983; Bern-München-Wien 1988).

3. Jak wiadomo, Budda (ok. 580-460 p.n.e.)¹⁴ niczego sam nie napisał i nie pozostawił żadnego świadectwa pisanego swej nauczycielskiej działalności.

¹³ Autorem opracowania źródeł chińskich (§§ 2045-2169) jest P. Demiéville, cały rozdział o buddyzmie (XI. §§ 1929-2386) napisał J. Filliozat.

¹⁴ O życiu i działalności Buddy zob. Lamotte (1958: 16-25); Filliozat-Renou (§§ 2170-2211); por. też klasyczne dzieło Hermanna Oldenberga *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881, nowe wyd. z komentarzem H. von Glasenappa, Stuttgart b.d.); w jęz. polskim przystępne opracowania: Słuszkiewicz (1965), Słuszkiewicz (1970), Mejer (1980; bibliografia). Specjalistów odsyłam do prac Lamotte'a, Bareau,

Zapamiętane przez uczniów nauki i zasady życia religijnego przekazywane były ustnie przez długie stulecia zanim zostały ostatecznie zapisane. Opracowanie tekstów zawierających naukę Buddy jest dziełem mnichów. Piśmiennictwo buddyjskie jest bardzo obfite i nader zróżnicowane, zarówno pod względem językowym jak też historyczno-literackim; ponadto charakteryzuje się dużą rozpiętością w czasie (od końca ery starożytnej) i w przestrzeni (Indie, Azja Pd.-Wsch., Azja Centralna, Daleki Wschód).

Sanskryckie teksty buddyjskie zachowały się tylko częściowo. Dla rekonstrukcji kanonu sanskryckiego w szczególności i literatury sanskryckiej w ogóle nieocenioną pomoc stanowią przekłady chińskie i tybetańskie. Zachowane teksty sanskryckie (kompletne lub we fragmentach) pochodzą z trzech obszarów: Azji Centralnej (Turfan)¹⁵, Kaszmiru (Gilgit)¹⁶ i Nepalu (kolekcja Hodgsona). Pewną liczbę ważnych tekstów odkryto także w klasztorach Tybetu¹⁷.

Generalnie całe piśmiennictwo buddyjskie daje się podzielić na dwa zbiory: (a) **pisma kanoniczne**, tj. uznane przez tradycje za „Słowa Buddy” (*buddha-vacana*) lub „Słowa Nauki” (*dharma-vacana*), a więc pochodzące od samego Mistrza¹⁸, oraz (b) **pisma niekanoniczne**, tj. przede wszystkim komentarze do tekstów kanonicznych, dzieła egzegetyczne, traktaty filozoficzne, utwory o charakterze religijnym, kroniki, opisy miejsc świętych i pielgrzymkowych, podręczniki rytuału, medytacji, ikonografii itp. Wielka masa tekstów indyjskobuddyjskich została

Renou i Filliozata (zob. wyżej). O dacie życia Buddy por. Lamotte (1958: 13-15); zob. też najnowszą rozprawkę: Bechert (1986) oraz dwa obszerne tomy (trzeci w przygotowaniu) materiałów sympozjum w Bechert 1991-92.

¹⁵ Waldschmidt (1965-1980); Sander (1979: 52- 75).

¹⁶ Lévi (1932); Hinüber (1979).

¹⁷ Sāṅkrtyāyana (1935, 1937, 1938). Zob. Much (1988).

¹⁸ Zob. Lamotte (1958: 155-163): klasyfikacja Pisma na 7 części przez wielkiego cejlońskiego filozofa i komentatora z V w. n.e. imieniem Buddhaghosa - *evaṃ etaṃ sabbam pi Buddha-vacanam rasa-vāsena ekavidham, dhamma-vinaya-vāsena duvidham, pathama-majjhima-pacchima-vāsena tividham, tathā piṭaka-vāsena, nikāya-vāsena pañcavidham, aṅga-vāsena nava-vidham, dhamma-kkhanda-vāsena caturasiti-sahassa-vidhan ti vedītabbam*. [*Samantapāsādikā* 16; *Sumangalavilāsinī* 15; *Atthasālinā* 18]. („Należy wiedzieć, że Słowo Buddy jest jedno ze względu na smak, dwojaki ze względu na doktrynę (dharma) i dyscyplinę (winaja), trojaki ze względu na [słowa lub wypowiedzi] początkowe, środkowe i końcowe, tak samo [potrójne] ze względu na Kosze (pitaka), pięcioraki ze względu na Zbiory (nikaja), dziewięcioraki ze względu na człony (anga), [wreszcie] ze względu na artykuły Prawa (dharma-skandha) [wyróżnia się] 84000 rodzajów”).

Szkoła therawadinów (źródła palijskie), mahasanghików oraz rzadkie sutry mahajanistyczne uznają 9-członową klasyfikację Pisma, podczas gdy wszystkie teksty sanskryckie hinajany i większość sutr i siastr mahajany uznaje 12-członową klasyfikację: 1. *sūtra*, 2. *geya*, 3. *vyākaraṇa*, 4. *gāthā*, 5. *udāna*, 6. *nidāna*, 7. *ity-ukta*, 8. *jātaka*, 9. *vaipulya*, 10. *adbhuta-dharma*, 11. *avadāna*, 12. *upadeśa*.

następnie przetłumaczona na chiński (chińska *Tripitaka*)¹⁹, tybetański (*Kandźur* i *Tandźur*)²⁰ i inne języki²¹.

Jak głosi tradycja, tuż po odejściu Mistrza (*mahā-parinirvāṇa* = dosł. „wielkie całkowite zgaśnięcie”) główni jego uczniowie zwołali pierwszy sobór (*saṅgīti*) w mieście Radżagryha (*Rājagṛha*)²², stolicy królestwa Magadha. Mnisi pod kierunkiem Mahakaśjapy (*Mahākāśyapa*) podjęli próbę ustalenia kanonu: Upāli wyrecytował zapamiętane teksty o dyscyplinie zakonnej a Ānanda teksty pouczeń. Pierwszy zbiór tekstów stał się podstawą „Kosza dyscypliny” (*Vinaya-piṭaka*), drugi zbiór „Kosza kazań” (*Sūtra-piṭaka*). Wbrew niektórym źródłom buddyjskim powstanie trzeciego zbioru tekstów „Kosza doktryny” (*Abhidharma-piṭaka*) niewątpliwie odnieść należy do czasów późniejszych. Na kolejnych soborach w Wajsiali i Pataliputrze dokonano rewizji i ponownego opracowania tekstów kanonu. W związku z rozłamem w łonie zakonu buddyjskiego (*saṅgha-bheda*)²³, najpierw na sthawirów (*sthavira*, p. *thera* = „starszy, senior”) i mahasanghików (*mahā-saṅghika* = „będący w większości, tj. należący do Wielkiego Zgromadzenia”, por. ros. bolszewicy)²⁴, a potem rozpadem na wiele rozmaitych szkół i sekt²⁵, również kanon buddyjski podlegał zmianom w długim, kilka stuleci trwającym procesie tworzenia²⁶. W rezultacie ważniejsze szkoły ułożyły własne, mniej lub bardziej kompletne, zestawy tekstów kanonicznych, różniące się między sobą przede wszystkim sposobem ułożenia materiału. Generalnie teksty kanonu wykazują jednolitość doktrynalną, różnice dotyczą spraw raczej drugorzędnych.

4. W ścisłym związku z tworzeniem się kanonu buddyjskiego pozostaje fakt używania różnych języków dla celów katechezy²⁷.

W kanonie palijskim (*Vinaya, Cullavagga* V,33,1) jest epizod o tym jak dwaj mnisi, bracia Yameju i Tekula, z urodzenia bramini, znani z elokwencji i pięknej artykulacji, zwracają się do Buddy tymi słowy: „Panie, teraz różni mnisi, rozmaitego pochodzenia, różnego stanu, odeszli [od spraw tego świata]. Oni

¹⁹ Nanjiō (1883); Demiéville-Durt-Seidel (1978).

²⁰ Ui i in. (1934).

²¹ Por. np. Ligeti (1942).

²² Zob. Bareau (1955/a); Frauwallner (1952), s. 240-261; Lamotte (1958: 136-153); Filliozat-Renou (II: s. 493-499).

²³ Por. Bechert (1961 i 1982).

²⁴ Według niektórych źródeł sobór w Wajsiali (*Vaiśālī*) odbyć się miał ok. 375 p. n.e., schizma miała miejsce niedługo potem (ok. 350). Zob. Hofinger (1946); E. Lamotte (1958: 136-154).

²⁵ Bareau (1955/b); Lamotte (1958: 571-606).

²⁶ Zagadnienie formowania się kanonu Pism omawia E. Lamotte (1958: 154-210).

²⁷ Zob. Lamotte (1958: 607-657, *Les langues bouddhiques*); Bechert (1980); Hinüber (1989); Renou (1956: 206-222); dobry przegląd prac nt. sanskrytu buddyjskiego daje de Jong (przyt. 2).

kaleczą Słowo Buddy [przez to, że powtarzają je, każdy] w swoim języku (*sakāya niruttīyā*). Niechaj tedy, Panie, mówią na sposób wedyjski (*chandaso*) [tj. melodyjnie i z przedłużoną intonacją]”. Budda ofuknął ich: „Zaślepieni ludzie, jak możecie tak mówić: ‘Niechaj tedy mówią na sposób wedyjski’? To nie doprowadzi, o wy nierozumni, do nawrócenia nie nawróconych ani do zwiększenia (liczby) nawróconych; ale raczej do tego, że nie nawróceni pozostaną nie nawróceni, zaś nawróceni odwrócą się (od nauki)”, po czym wygłosił stosowne kazanie (por. *Cullavagga* I,1,3). Zakończył je tymi słowy: „Mnisi, nie macie wypowiadać słowa Buddy na sposób wedyjski. Ktokolwiek tak uczyni, będzie winien wykroczenia (*dukkatā*). Przykazuje wam, o mnisi, abyście nauczali Słowa Buddy każdy w swoim języku (dialekcie)”²⁸.

Interpretacja tego fragmentu klasycznego nastrocza wielkich trudności. Nie wiemy z całą dokładnością, jak należy rozumieć wyrażenie *sakāya niruttīyā* i *chandaso*. John Brough w swym artykule cytowanym w przypisie wyżej tak przekłada wyrażenie *sakāya niruttīyā*: „in the own language of the disciple”, zaś *chandaso*: „according to the *chandasa*- = in Sanskrit”.

Jest pięć języków indyjskich, w których się zachowały do naszych czasów teksty buddyjskie: ślady dialektów wschodnich (magadhi, ardhamagadhi), prakryt z pn.-zachodu (tzw. gandhari), pali, sanskryt mieszany (tzw. Buddhist Hybrid Sanskrit), sanskryt poprawny.

I. *Pāli* jest obok języka napisów Asioki najstarszym zachowanym językiem średnioindyjskim²⁹. Dla buddystów szkoły therawada jest rzeczą oczywistą, że ich kanon (*Tiṭṭaka*) został ułożony w języku samego Buddy, który to język nazywają oni językiem *māgadhi*; jednak współczesne badania buddologiczne dowiodły bezspornie, że język powszechnie dziś nazywany pali pochodzi z Indii zachodnich. Ponieważ pali stoi najbliżej języka napisu Asioki z Gīrnār w Indiach zachodnich, wiadomo zaś, że Buddha żył i działał w Indiach wschodnich, należy przypuścić, że ów „przedkanoniczny” język należy do (dialektu) „wschodniego” (Hinüber 1986, §37). Rzeczywiście znaczenie wyrazu *pāli* jest „święty albo kanoniczny tekst”; stąd prawdopodobnie wzięła się przez nieporozumienie nazwa języka: *pāli-bhāsā* „język tekstów kanonicznych” jako „język pali”. Jako nazwa języka w tekście palijskim wyraz *pāli* pojawia się dopiero w birmańskim tekście z 1861 r. *Sāsana-vamsa* (tamże, §3).

II. *Māgadhi*³⁰.

²⁸ *na bhikkhave buddha-vacanam chandaso āropetabbam, yo āropeyya āpatti dukkatassa. anujānāmi bhikkhave sakāya niruttīyā buddha-vacanam pariyāpunitun ti.* [*Cullavagga* 5.33.1]. O języku Buddy i o kwestii użycia języków lokalnych przez mnichów zob. przede wszystkim E. Lamotte (1958: 607 i nn.), Brough (1980), Caillat (1980), Norman (1980), Roth (1980).

²⁹ Hinüber (1986: zwł. §§71-73). Tamże obfita bibliografia.

³⁰ Hinüber (1986: §§89-92).

II(a) *Ardha-māgadhi*³¹.

III. *Gāndhari*³².

IV. Sanskryt.

(A) Sanskryt mieszany albo „hybrydyczny/hybrydowy” jest to rodzaj żargonu kładącego obok form sanskryckich formy prakryckie³³. Teksty napisane w sanskrycie mieszanym można podzielić na dwie grupy:

(Aa) i wiersz, i proza są w sanskrycie mieszanym; do tej grupy należą teksty:

- *Mahā-vastu*,
- *Bhikṣu-* i *Bhikṣuṇī-prakīrṇaka*,
- *Kāraṇḍa-vyūha*,

(Ab) tylko wiersz jest „hybrydyczny”, proza na ogół w sanskrycie poprawnym; do tej grupy zalicza się następujące teksty:

- *Lalita-vistara*,
- *Saddharma-smṛty-upasthāna*,
- *Prajñā-pāramitā*,
- *Vajra-cchedikā*,
- *Ratna-guṇa-saṅcaya-gāthā*,
- *Saddharma-puṇḍarīka*,
- *Sukhāvātī-vyūha*,
- *Avataṃsaka*,
- *Gaṇḍa-vyūha*,
- *Daśa-bhūmika-sūtra*,
- *Ratna-kūṭa*,
- *Kāśyapa-parivarta*,
- *Raṣṭra-pāla-paripṛcchā*,
- *Samādhi-rāja-sūtra*,
- *Suvarṇa-prabhāsōttama-sūtra*,
- *Udāna-varga*.

Według L. Renou użycie sanskrytu mieszanego (hybrydycznego) odnosiło się nie do braku kultury autora, nie świadczyło o jego niezdolności do opanowania reguł sanskrytu poprawnego; przeciwnie, autor mógł się posługiwać wcale zreżymnie językiem literackim, ale użycie takiej czy innej formy prakryckiej lub sanskryckiej zależało od upodobań osobistych. Ponadto Renou podkreśla fakt, iż sanskryt mieszany nie jest zjawiskiem ściśle buddyjskim, lecz mieści się w ogóle w ramach ewolucji języka indyjskiego^{34*}.

³¹ Hinüber (1986: §§74-76).

³² Hinüber (1986: §§93-97).

³³ Lamotte (1958: 635 nn.); Lin Li-kuang, AM, s. 162-176; Filliozat-Renou (t.I: §99); dawniejszą bibliografię zawiera Winternitz (1927: 226; zob. wyżej § 2). Fundamentalnym opracowaniem jest dzieło BHSD F. Edgertona.

³⁴ *Histoire de la langue sanscrite*, s. 206-222.

(B) Sanskryt buddyjski³⁵

Jak pisze Lamotte (s. 645), „w ostatnich wiekach ery starożytnej literatura buddyjska posługiwała się jedynie prakrytami średnioindyjskimi: *māgadhī*, prakrytem pn.-zachodnim (*gāndhārī*) i *pāli*. W ciągu trzech pierwszych wieków naszej ery owe prakryty silnie współzawodniczyły przez odwołanie się do sanskrytu mieszanego. Wreszcie z początkiem dynastii Guptów (IV w. n.e.) sanskryt buddyjski, na ogół poprawny, zastąpił ostatecznie prakryty i sanskryt mieszany. Lecz to stadium końcowe ewolucji przygotowywało się od II w. n.e., w epoce wielkich Kuszanów”.

(Ba) Stare sutry mahajany (chodzi o teksty pochodzące nawet z I-II w., wymienione w rubryce (Ab)); z punktu widzenia językoznawczego stanowią one świadectwo okresu przejściowego między sanskrytem mieszanym (strofy - *gāthā*) a sanskrytem poprawnym (proza).

(Bb) Kanon sanskrycki istniał paralelnie do kanonu palijskiego; i jeden, i drugi odnoszą się do prototypu(ów) w dialekcie magadhi, przy czym - jak zauważa Lamotte (s. 649) - kanon sanskrycki nie daje wrażenia tej jednolitości i jednorodności co kanon palijski. Wynika to z faktu, że został on opracowany nieco później i obok tekstów starożytnych włączył także teksty nowsze, zredagowane po ukształtowaniu się sekt buddyjskich. Z grubsza biorąc można powiedzieć, że sarwastiwadinowie przetransponowali ze średnioindyjskiego na sanskryt sutry, pratimokszę i karmawaczanę, sami zaś ułożyli wprost w sanskrycie swoją obszerną winaję oraz traktaty abhidharmy (Lamotte, s. 650).

A oto cechy charakterystyczne sanskrytu buddyjskiego:

(1) fragmenty sutr odnalezione w Azji Centralnej, na pierwszy rzut oka zdają się wskazywać na poprawny sanskryt, w rzeczywistości jednak stanowią wierny „drugi głos” tekstów palijskich: składnia zgadza się dokładnie ze składnią palijską, morfologia sprawia wrażenie sanskrytyzowanej (Renou, *Hist. de la langue sanskrite*, 207).

(2) Prakrytyzmy nie zostały całkowicie usunięte z owych transpozycji na sanskryt (*Pratimokṣa-sūtra*, *Mahā-parinirvāṇa*).

(3) Niedbałość skrybów przejawia się w licznych błędach i nieściśłościach takich jak: jednakowe traktowanie anuswary przed gutturalnymi i zębowymi (*saṃgha*, *saṃnisanna*), opuszczanie wisargi, błędy w sandhi, niedbałość o poprawne zapisywanie długości samogłosek, skłonność do podwajania spółgłosek przed *r*.

(4) W tych właśnie tekstach przejawiają się najwyraźniej cechy charakterystyczne buddyjskiego sanskrytu w ogóle:

* Sanskryt hybrydyczny spotyka się często także w pracach dżinijskich; nie został on dotychczas poddany dogłębnej analizie i z reguły jego odmienność pomijana jest milczeniem. Por. w tymże tomie „Zarys dżinijskiej teorii poznania”, wstęp. [Przypis red. P.B.] Cf. Renou (1956: 222-229).

³⁵ Lamotte (:645-657); Filliozat-Renou (t.I: §98).

- specjalne słownictwo, stanowiące całość ze słownictwem palijskim, zawierające terminy o niepewnej etymologii sanskryckiej (*tathāgata*), wyrazy używane w nowym znaczeniu (*raṇa* = „pasja, namiętność”), bądź to przez zawężenie (*rddhi* = „moc magiczna”), bądź to przez rozszerzenie znaczenia (*dharmā* = „prawo, doktryna, kazanie, prawda, rzecz”);
- zubożenie środków wyrazu idące w parze z rozluźnieniem wymogów morfologicznych i syntaktycznych (Renou, s. 214-220);
- rozwlekły styl, w którym fraza występuje w małych przeciwstawionych grupach, z powtórzeniami i połączeniami szeregowymi przypominającymi pali.

(Bc) Literatura pozakanoniczna w sanskrycie:

- (a) *Aśokāvadāna* (fragm. w: *Kalpanā-maṇḍi-ṭikā* Kumaralaty (Kumāralāta)), *Divyāvadāna*,
- (b) *Avadāna-śataka*,
- (c) Aśvaghōṣa,
- *Buddha-carita*,
- *Saundarananda*,
- *Śāriputra-prakaraṇa* (dramat),
- (d) Mātrceṭa,
- *Śata-pañcāśatka*,
- *Vaṛṇārha-varṇa-stotra*,
- *Mahārāja-kanika-lekha*,
- (e) Nāgārjuna,
- *Catuḥ-stava*,
- *Suḥṛ-l-lekha*,
- *Mādhyamika-kārikā*,
- (f) *Abhidharma*, traktaty egzegetyczno-filozoficzne.

W tradycji buddyjskiej (tybetańskiej) spotykamy podział na cztery szkoły buddyzmu i przyporządkowane im cztery języki. Historyk tybetański Bu-ston (1290-1364) podaje (według *Varṣāgra-prcchā*, N Tj, mdo 89, fol. 74b6-75a2)³⁶, że „160 lat po odejściu Tathagaty (Tathāgata), w czasie gdy król Asioka rozpoczął rządy w mieście zwanym Kusumavistara (?) [*Me tog gis rgyas pa*; tak też w Tarkadžwali (Tarkajvālā)], arhatowie recytowali słowa Buddy w (czterech różnych językach), mianowicie po sanskrycku (*legs par sbyar ba*), w prakrycie (*tha mal pa*), w apabhraṅsi (*zur chag*) i w pajsiazi (*śa za 'i skad*)”.

Uznaje się następujący podział sekt/szkół: 6 sekt tworzy zgromadzenie mahasanghików, 4 sekty - sarwastiwadinów, 5 - sammitijów, 3 - sthawirów.

A oto charakterystyka jednej z najważniejszych szkół buddyjskich, której przypisywano posługiwanie się sanskrytem, w dziele Bu-stona:

³⁶ Chos-ḥbyuñ, tr. Obermiller, II, s. 96 nn.

(1) „Sarwastiwadinowie, tj. ci, którzy przyjmują realność wszystkiego, zwani są tak dlatego, ponieważ twierdzą, że [elementy rzeczywistości *dharmā* poklasyfikowane na] agregaty (*skandha*), składniki osobowości (*dhātu*) i podstawy percepcji (*āyatana*), innymi słowy: wszystkie rzeczy teraźniejsze, przeszłe i przyszłe, istnieją realnie. Tak jak wyższe stany ustanawiają ziemskie prawa i zwyczaje kraju czy ludu podobnie [sarwastiwadinowie], ponieważ mówią po sanskrycku, [językiem elity społeczeństwa], stanowią podstawę (*mūla*) tradycji innych sekt. Dlatego właśnie nazywają się mula-sarwastiwadinami (*mūla-sarvāsti-vādin*). Ich mistrzem był Rāhulabhadra (Sgra can bzin bzañ po) z kasty kszatrijów, znany ze swego nabożeństwa do Trzech Dyscyplin. Ich językiem był sanskryt; nosili szatę zwierzchnią, która miała 25-29 frędzli a jako emblematów używali kwiatu utpała, lotosu, klejnotu lub liścia z drzewa”.

BIBLIOGRAFIA:

- Bapat 1976 = Bapat, P.V. (gen. ed.): *2500 Years of Buddhism*, Delhi 1976.
 Bareau 1955/a = Bareau, A.: *Les premiers Conciles bouddhiques*, Paris 1955.
 Bareau 1955/b = Bareau, A.: *Les sectes du Petit Véhicule*. Saigon 1955.
 Bechert 1961 = Bechert, H.: „Aśokas Schismenedikt und der Begriff Sanghabheda”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5 (1961), s. 18-52.
 Bechert 1980 = Bechert, H.: „Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung” (*Symposien zur Buddhismusforschung*, II), hrsg. von ..., Göttingen 1980.
 Bechert 1982 = Bechert, H.: „The Importance of Aśoka’s so-called Schism Edict”, *Indological and Buddhological Studies*, Volume in Honor of Prof. J.W. de Jong, Canberra 1982, s. 61-68.
 Bechert 1986 = Bechert, H.: „Die Lebenszeit des Buddha - das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. 1. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1986, Nr. 4.
 Bechert 1991-92 = Bechert, Heinz (red.): *Die Datierung des historischen Buddha*, Part 1&2, Symposium zur Buddhismusforschung IV,&2, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1991, 1992.
 Bechert-Simson 1979 = Bechert, H. i Simson, G. von (red.): *Einführung in die Indologie. Stand, Methoden, Aufgaben*, Darmstadt 1979.
 BHSD = Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar, Dictionary, Reader*, 3 vols. New Haven 1953.
 Brough 1980 = Brough, J.: „Sakāya Niruttīyā: Cauld kale het”, w: Bechert (1980).

- Burnouf 1876 = Burnouf, E.: *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris 1844, 2 wyd. 1876.
- Caillat 1980 = Caillat, C.: „La langue primitive du bouddhisme”, w: Bechert (1980).
- Chmielewski 1977 = Chmielewski, J.: „Orientalistyka tradycyjna i nietradycyjna”, w: *Nowe specjalności w nauce współczesnej. Materiały z posiedzeń konwersatorium naukoznawczego PAN*, Ossolineum 1977, s. 33-48.
- Demiéville-Durt-Seidel 1978 = Demiéville, P., Durt, H., A. Seidel (red.): *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais (édition de Taishō)*, compilé par..., *Fascicule annexe du Hōbōgirin*, édition révisée et augmentée. Paris-Tokyo 1978.
- Filliozat-Renou = Filliozat, J., Renou, L.: *L'Inde Classique*, t. I i II. Paris, 1985.
- Frauwallner 1952 = Frauwallner, E.: „Die buddhistischen Konzile”, *ZDMG* 102, 1952.
- Hinüber 1979 = Hinüber, O. von: *Die Erforschung der Gilgit-Handschriften. (Funde buddhistischer Sanskrit-Handschriften, I)*. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. I. Philologisch-historische Klasse. Jahrgang 1979, Nr. 12.
- Hinüber 1986 = Hinüber, O. von: *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Wien 1986.
- Hinüber 1989 = Hinüber, O. von: „Origin and varieties of Buddhist Sanskrit”, w: *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes*, éd. par Colette Caillat, Paris 1989, s. 341-367.
- Hofinger 1946 = Hofinger, M.: *Étude sur le concile de Vaisālī*. Louvain 1946.
- de Jong 1974 -1, -2 = Jong, J.W. de: „A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America”, *The Eastern Buddhist*, VII (1974), No. 1 & No. 2.
- Lamotte 1958 = Lamotte, E.: *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1958.
- Lévi 1932 = Lévi, S.: „Note sur les manuscrits sanscrits provenant de Bāmiyān (Afghanistan), et de Gilgit (Cashemire)”, *Journal Asiatique* 1932, ss. 1-45.
- Ligeti 1942 = Ligeti, L.: *Catalogue du Kanjur Mongol imprimé*. *Bibliotheca Orientalis Hungarica* III. Budapest 1942.
- Mejor 1980 = Mejor, M.: *Buddyzm*, Warszawa 1980.
- Much 1988 = Much, M.T.: „A Visit to Rahula Sankrtyayana's Collection of Negatives at the Bihar Research Society: Texts from the Buddhist Epistemological School”. *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, Heft 18. Wien 1988.
- Nanjiō 1883 = Nanjiō, Bunyū: *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*. Oxford 1883.
- Norman 1980 = Norman, K.R.: „The Dialects in which the Buddha Preached”, w: Bechert (1980).
- Renou 1956 = Renou, L.: *Histoire de la langue sanskrite*, Lyon 1956.
- Roth 1980 = Roth, G.: „Particular Features of the Language of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokōttaravādins and their Importance for Early Buddhist Tradition”, w: Bechert (1980).
- Sander 1979 = Sander, L.: „Buddhist Literature in Central Asia”, *Encyclopaedia of Buddhism*, IV:1, [Colombo] 1979, ss. 52- 75.
- Sāṅkrtyāyana 1935 = Sāṅkrtyāyana, Rāhula: „Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet”, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, 21/1, 1935, s. 21-43 [Nos. 1-184].
- Sāṅkrtyāyana 1937 = Sāṅkrtyāyana, Rāhula: „Second Search of Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet”, *JBORS* 23/1, 1937, s. 1-57 [Nos. 180 (sic)-336].

- Sāṅkrtyāyana 1938 = Sāṅkrtyāyana, Rāhula: „Search for Sanskrit Mss. in Tibet”, *JBORS* 24/4, 1938, s. 137-162 [Nos. 337-363].
- Słuszkiewicz 1965 = Słuszkiewicz, E.: *Budda i jego nauka*, Warszawa 1965.
- Słuszkiewicz 1970 = Słuszkiewicz, E.: „Budda”, w: *Od Mojżesza do Mahometa*, pr. zbior., Warszawa 1970, s. 71-111.
- Terjék 1984 = Terjék, J. (red.): *Collected Works of Alexander Csoma de Körös*, 4 tomy, Budapest 1984.
- Ui i in. 1934 = Ui, H., Suzuki, M., Kanakura, Y., T. Tada (ed.): *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (bKa'-gyur and bsTan-gyur)*. Ed. by...; published by Tohoku Imperial University aided by Saito Gratitude Foundation. Sendai Japan, 1934. [= edycja sDe-dGe (Derge)].
- Waldschmidt 1965-1980 = Waldschmidt, E.: *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden*. Teil I-IV. Wiesbaden 1965-1980.
- Windisch 1920 = Windisch, E.: *Geschichte der Sanskrit-Philologie*, Berlin-Leipzig 1920.
- Winternitz 1927 = Winternitz, M.: *History of Indian Literature*, Vol. II: Buddhist Literature and Jaina Literature, Calcutta, 1927.

Studia nad Kszemendrą (I):
- Bodhisattvâvadāna-kalpalatā -
buddyjski poemat
o wielkich czynach bodhisattwy

MAREK MEJOR

Badania nad twórczością kaszmirskiego poety Kszemendry mają w Polsce już stuletnią tradycję. W 1892 roku Leon Mańkowski (1858-1909) habilitował się w Wiedniu na podstawie rozprawy o redakcji *Pañczatantry* w poemacie Kszemendry *Bṛhat-kathā-mañjarī*¹.

W wiele lat później inny wychowanek Uniwersytetu Jagiellońskiego, światowej sławy sanskrytolog Ludwik Sternbach (1909-1981), opublikował studium o nieznanych strofach przypisywanych Kszemendrze².

Piszący te słowa zainteresował się buddyjską stroną twórczości Kszemendry i na konferencji indianistów polskich w Krakowie (23 lutego 1980 r.) przedstawił referat o doktrynie „powstawania w zależności” (*pratītya-samutpāda*) w poemacie Kszemendry *Bodhisattvâvadāna-kalpalatā*, zaś - dziwnym zbiegiem okoliczności - w sto lat po ukazaniu się pracy Mańkowskiego opublikował studium poświęcone temu i innym zagadnieniom³.

Niniejsza praca jest w zasadzie spolszczoną, częściowo rozszerzoną i poprawioną wersją tej ostatniej. Przede wszystkim uwzględniłem tu uwagi krytyczne prof. Michaela Hahna (Uniwersytet w Marburgu), które mi najpierw przedstawił w rozmowie podczas sympozjum tybetologicznego w Norwegii (Fagernes, 21-28 sierpień, 1992) a następnie w liście (z dn. 12 grudnia 1992) oraz w recenzji napisanej dla *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. Ponadto starałem się rozwinąć i jaśniej przedstawić niektóre zagadnienia, jak np. historię tybetańskiego przekładu tekstu, „odkrycie” sanskryckiego oryginału *Garbhâvakraṅty-avadāna* i inne. Natomiast obszerne przypisy i analiza treści kolofonu ksylografu(ów) z Toyo Bunko w Tokio oraz materiały źródłowe w języku tybetańskim zostały tu pominięte i autor odsyła po nie do swej pracy z 1992 r.

¹ Mańkowski (1892). Zob. także liczne odnośniki w: Winternitz (III.1, wg indeksu). O L. Mańkowskim i studium sanskrytu w Uniwersytecie Jagiellońskim zob. Milewski-Pobożniak (1964).

² Sternbach (1979).

³ Mejor (1992).

Wstęp

Klasyczna poezja sanskrycka (*kāvya*)⁴ obejmuje poezję epicką i poezję liryczną. Utwór poetycki może być napisany całkowicie wierszem, całkowicie prozą lub może mieć postać mieszaną. Formalnie rozróżnia się dwie kategorie utworów poetyckich: tzw. wielkie poematy (*mahā-kāvya*), czyli utwory poetyckie, które dzielą się na mniejsze jednostki (pieśni, rozdziały itp.), i poematy mniejsze, „łżejsze” (*laghu-kāvya*), do których zalicza się krótkie wiersze i pojedyncze strofy.

Cechą charakterystyczną literatury sanskryckiej są liczne utwory napisane w stylu *kāvya*, chociaż pod względem treści nie można ich zaliczyć do poezji. Przykładem mogą być tu: traktat o astronomii Warahamihiry (Varāhamihira) pt. *Br̥hat-saṃhita* lub sławny traktat o algebrze Bhaskary (Bhāskara) pt. *Līlāvātī*, które zawierają piękne opisy przyrody i poetyckie figury. Kszemendra, poeta i teoretyk poezji, trafnie rozróżnia pomiędzy *kāvya* i *śāstra*, tj. pomiędzy utworami poetyckimi i naukowymi, dodaje jednak także rozróżnienie pośrednie, mianowicie pomiędzy „poezją naukową” (*śāstra-kāvya*) i „utworami naukowymi, które są również poezją” (*kāvya-śāstra*)⁵.

Według wczesnych teoretyków poezji sanskryckiej kawja winna osiągnąć dwa cele - sławę (*kīrti*) poematu i przyjemność (*prīti*) dla odbiorcy; późniejsi teoretycy dodali jeszcze trzeci element - pouczenie (*upadeśa*)⁶.

Według Kszemendry duszą poezji jest *aucitya*: „odpowiedniość, trafność, stosowność, właściwość”. Trzy strofy z poematu *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* (dalej w skrócie: BAK) posłużyły jako ilustracja kategorii poetyki w traktacie Kszemendry *Aucitya-vicāra-carcā*⁷.

Auc. 18 mówi, że należy zachować „odpowiedniość” przy zestawianiu „nastrojów” (*rasa*); przykładem jest strofa BAK XXV.111, gdzie nastrój „odrazy” (*bībhatsa*) dominuje nad nastrojem „erotycznym” (*śṛṅgāra*).

Auc. 30 powiada: Poety utwór poetycki przemawiający do serca staje się mile widzianym (do przyjęcia) przez to, że określa właściwy/odpowiedni sens po sprawdzeniu [jego] prawdziwości; przykładem jest strofa BAK LXXXIII.34, gdzie prawdziwość stwierdzenia, iż uczynki popełnione w poprzednich żywotach nie giną w żadnym z trzech światów, gdyż mają moc podążania za istotami żywymi poprzez

⁴ Poniżej streszczam informacje zawarte w: Lienhard 1984: 3 nn.).

⁵ *Suṃṛtta-tilaka* 3,2; cf. P.S. Filliozat, JA 262 (1974), s. 478. Wg Lienhard (1984: 3).

⁶ Jak pisze Lienhard, teoretycy w swoich definicjach poezji (*kāvya*) podkreślają ścisły związek zachodzący pomiędzy dźwiękiem (*śabda*) i znaczeniem (*artha*), wyrażeniem i treścią. Pojęcie sztuki poetyckiej, utworu literackiego, oddaje znakomicie termin *sāhitya*, w którym ten związek wyrazu i treści jest zawarty.

⁷ *Aucityavicāracarcā*, ed. Śrīnārāyaṇa Miśra, Varanasi-Delhi, 1982; przekł. ang. w: Sūryakānta (1954: 118-172): „A critical discourse on the theory of propriety”.

wszystkie stadia ich żywota, innymi słowy - „odpowiedniość”, zostaje uwydatniona przez to, że niesie ona sens niewątpliwie przemawiający do serca.

Auc. 38 mówi, że za pomocą nazwy odpowiadającej funkcji/działaniu (roz)poznaje się dobre cechy i wady poematu, tak jak indywidualność człowieka, nadająca „odpowiedniość” [jego imienia i czynów]; przykładem jest strofa BAK LXIV.117, gdzie (rozbudowane) epitety trafnie charakteryzują zarówno postać młodej kobiety przenikniętej uczuciem miłości jak i boga miłości.

Dwa najważniejsze style poezji (*rīti*) to tzw. styl *vaidarbhī* z Indii południowych i styl *gaudī* ze wschodu. Ten pierwszy cechuje się jasnością i płynnością, drugi zaś przeciwnie, lubuje się w długich i skomplikowanych złożeniach. Twórczość poetycka Kszemendry zaliczana jest przez teoretyków do tego pierwszego stylu⁸. Później kwestia przynależności poematu *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* do określonego stylu zajmowała uwagę tybetańskich teoretyków. Wiadomo, że BAK cieszyła się w Tybecie wielkim uznaniem jako wzór utworu poetyckiego, skomponowanego zgodnie z postulatami poetyki, wyłożonymi w specjalnych traktatach; wzorem tych ostatnich była *Kāvyaḍarśa* Dandina (Daṇḍin)⁹. BAK wymienia się także wśród źródeł tybetańskich słowników¹⁰. O roli poematu w teorii poetyki oraz w leksykografii tybetańskiej i pośrednio mongolskiej można by napisać obszerną rozprawkę¹¹. Generalnie rzecz biorąc, literaturę typu *kāvya* klasyfikowano w Indiach na trzy sposoby: według języka, według podziału na prozę i poezję (lub kombinację obu), oraz według formy literackiej. Potrójny podział poezji na lirykę, epikę i dramat nie był uznawany w Indiach. Indowie używali innego podziału, rozróżniali mianowicie pomiędzy poezją „do oglądania” (*drśya*, *prekṣya*) i poezją „do słuchania” (*śrāvya*). W tej pierwszej zawiera się dramat, przedstawienia teatralne, ta druga zaś obejmuje cały zakres poezji lirycznej i epickiej (*kāvya* w węższym znaczeniu).

Somendra, syn Kszemendry, w swoim posłowniu do poematu *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* tak charakteryzuje to dzieło:

„Niechaj ten oświecający poemat (*kāvya*), sprawiający najwyższą satysfakcję tym, którzy mają czyste serca, który przynosi radość, ma czarującą jasność stylu i został dobrze uczyniony nakładem starań, mający również piękną formę Wzniosłego Tathagaty - sprawi radość ludziom”¹².

⁸ Por. Sūryakānta (1954: 30).

⁹ Mkhā's grub tje (1385-1438). ss. 77, 79.

¹⁰ Zob. Chandra (1965: 8-11, *Preface*).

¹¹ Por. Kuijp (1986: 31-39), gdzie autor zapowiada wyczerpujące studium o recepcji podręcznika poetyki Dandina w Tybecie. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że tłumaczami BAK i *Kawjadarsi* byli ci sami tłumacze, Laksmikara i Śon ston.

¹² Ed. *Bibliotheca Indica*, I, s. xxviii-xxix; ed. Vaidya, I, s. 2:

Kszemendra i jego dzieła

Tak jak w przypadku wielu wybitnych postaci literatury sanskryckiej tak i w przypadku Kszemendry nie mamy żadnej jego (auto-)biografii¹³. Nieco informacji o jego życiu i dziełach można jednak wydobyć ze strof kończących jego utwory a także z posłowia jego syna Somendry w poemacie *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* oraz z kroniki kaszmirskiej *Rāja-taraṅgiṇī* Kalhany (Kalhaṇa). Z pomocą tych źródeł da się z grubsza odtworzyć biografię Kszemendry: daty życia, genealogię, życie osobiste, wyznanie religijne.

Wiadomo zatem, że najwcześniejszym datowanym utworem Kszemendry jest *Br̥hat-kathā-maṅjarī* z r. 1037, ostatnim zaś datowanym utworem jest *Daśāvatāra-carita* z r. 1066. Te dwie daty wyznaczają okres działalności literackiej Kszemendry. Z kolei w wymienionej *Br̥hat-kathā-maṅjarī* Kszemendra pisze, że studiował sztukę poetycką (*sāhitya*) u wielkiego kaszmirskiego mistrza Abhinawagupty (Abhinavagupta, tworzył r. 991-1015), autora *Pratyabhijñā-br̥hatī-vimarsinī*. Wiadomo, że ów tekst powstał w 1014 r. a zatem oznacza to, że Kszemendra studiował u Abhinawagupty ok. r. 1014. Na tej podstawie można sądzić, iż Kszemendra urodził się gdzieś na przełomie X i XI wieku, może ok. r. 990-1000. Co się zaś tyczy daty jego śmierci - ostatni utwór datowany jest na r. 1066. Można więc przypuścić, że zmarł niedługo potem, może ok. r. 1070. W każdym razie nie popełnimy błędu jeśli powiemy, że Kszemendra żył w pierwszych trzech ćwierciach XI w., przy czym okres jego twórczości literackiej przypada na drugą i trzecią ćwierć tegoż stulecia.

Ojciec Kszemendry nazywał się Prakāśendra¹⁴. Jak pisze Kszemendra w *Br̥hat-kathā-maṅjarī* XIX.33-35, Prakāśendra był człowiekiem bardzo majątnym i miłośnikiem; był filantropem i opiekunem braminów, których wspomagał i żywił w swoim domu; był gorliwym śiwaitą - umieścił podobizny bóstw w świątyni boga Śiwy. Wydaje się zatem, że Kszemendra wzrastał w dobrobycie a jego otoczenie

*saṁtoṣakāri paramaṁ vimalāsayānāṁ kāntaṁ prasāda-subhagaṁ sukṛta-prayatnam /
bhuyāt priyāya jagatāṁ tad idaṁ vikāsi kāvyāṁ vapur bhagavatas ca
tathāgatasya // <19>*

Tybet. przekład różni się nieco [*Derge Tanjur*, Khe. 316a2/4; *Peking Tanjur*, Ge. 358a5-6]:

*bsam pa dri ma med pa rnam ni mchog tu tshim byed ciñ /
mdzes śiñ rab dañ skal bzañ legs byas dag dañ rab tu ldan /
de bzin gśegs pa bcom ldan 'das kyi sku dañ sñan ñag dag /
rnam par rgyas pa 'di ni 'gro rnam dga' ba 'i slad gyur cig //*

¹³ Najlepsze opracowanie życia i twórczości Kszemendry zawiera studium Sūryakānta (1954). Zob. także Sternbach (1979).

¹⁴ Genealogię rodu podaje Somendra w posłowiu do BAK, ed. Vaidya, vol. I, s. 1-2; Sūryakānta (1954: 9-11).

było śiwaickie. Studiował u trzech nauczycieli: wymienionego już Abhinawagupty, Gangaki (Gaṅgaka) i Somapady (Somapāda). Abhinavagupta był wybitnym teoretykiem poetyki i filozofem, twórcą systemu tzw. kaszmirskiej śiajwa-siddhanty (*śaiva-siddhānta*). Somapāda był wiśznuitą.

Dwa wcześniejsze utwory Kszemendry, *Deśopadeśa* i *Narma-mālā*, według opinii znawców literatury sanskryckiej¹⁵, pod względem języka i stylu zniżają się do poziomu niskiej pospolitości, zaś inne, jak *Kalā-vilāsa* i *Samaya-māṭṛkā* ujawniają jego wielką znajomość świata kurtyzan. Wiążąc te fakty ze sobą możemy wnioskować, że Kszemendra, syn bardzo bogatego człowieka, młodość spędził w luksusie i prowadził życie nie bardzo cnotliwe.

Z kolei późniejsze jego utwory, jak *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* i *Daśāvatāra-carita* wskazują na zasadniczą zmianę charakteru autora, wręcz na zaangażowanie religijne.

Jak już wspomniano, ojciec Kszemendry był gorliwym śiwaitą; śiwaitą był też Abhinavagupta, wielki filozof, autor traktatów szkoły *pratyabhijñā* („rozpoznanie”); Somapāda, inny nauczyciel Kszemendry, nawrócił go później na wiśznuzm. Także buddyzm wywarł znaczny wpływ na osobowość poety, w wyniku czego powstał wielki poemat o heroicznych czynach bodhisattwy (*Bodhisattvāvadāna-kalpalatā*); w utworze *Daśāvatāra-carita* Kszemendra umieścił Buddę wśród dziesięciu inkarnacji boga Wiśnu¹⁶.

Kszemendra był nadzwyczaj płodnym pisarzem. Spośród licznych dzieł (wymienia się 34 tytuły) zachowało się 19, które można sklasyfikować według czterech następujących działów¹⁷:

I. poetyckie streszczenia (epitome):

1. *Rāmayaṇa-maṅjarī*, streszczenie *Ramajany* Walmikiego (Vālmiki), ważne ze względu na historię tekstu;
2. *Bhārata-maṅjarī*, streszczenie *Mahabharaty* Wjasy (Vyāsa), zapewniło poecie sukces tak, że przybrał tytuł Vyāsadāsa („sługa W.”);
3. *Bṛhat-kathā-maṅjarī*, z r. 1037, streszcza zaginiony zbiór opowieści *Bṛhat-kathā* Gunadhji (Guṇādhya), zawiera m.in. wersję *Pañcātantry* i „Dwudziestu pięciu opowieści wampira” (*Vetāla-pañca-vimśati*);
4. *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā*, z r. 1052, zawiera 108 opowieści z cyklu buddyjskich awadan (*avadāna*); ostatni, 108 rozdział napisał Somendra, syn Kszemendry;

¹⁵ Zob. Sūryakānta (1954: 11 nn.).

¹⁶ IX pieśń poematu streszcza żywot Buddy od jego narodzin, poprzez przepowiednie co do jego losu, wróżebne znaki, odejście z domu, medytacje (*vajrāsana-dhyāna*), pokonanie Mary, nauki udzielone swemu ojcu Siuddhodanie. Nt. Buddy jako awatary Wiśnu zob. Gonda (1978: 253).

¹⁷ Zob. Sūryakānta (1954: 16 nn.).

5. *Daśāvatāra-carita*, z r. 1066, materiał zaczerpnięty z *Puran (Purāṇa)*; rozdz. 7 (*Rāmāvatāra*) zwięźle streszcza gł. wątki *Ramajany*, rozdz. 9 (*Buddhāvatāra*) opisuje żywot Buddy;

II. poematy dydaktyczne:

6. *Kalā-vilāsa*, uważany za najlepszy utwór Kszemendry, w 10 pieśniach rozmowy oszusta Muladewy ze swym uczniem Czandraguptą;
7. *Samaya-mātrkā*, o urokach kurtyzan;
8. *Cāru-caryā-śataka*, setka strof o prawie i polityce;
9. *Sevya-sevakōpadeśa*, 61 strof o powinnościach pana i sługi;
10. *Darpadalana*, 7 rozdziałów o 7 przyczynach dumy;
11. *Deśōpadeśa*, w 10 częściach, opisuje różne typy ludzkie;
12. *Narma-mālā*, w 3 częściach wyśmiewa lajdackiego kajasthę (*kāyastha*);
13. *Catur-varga-saṅgraha*, opisuje 4 cele życia człowieka: cnotę, życie praktyczne, miłość i wyzwolenie;

III. traktaty o poetyce i metryce:

14. *Kavi-kaṅthā-bharaṇa*, rodzaj podręcznika dla poetów, w 5 rozdziałach;
15. *Aucitya-vicāra-carcā*, traktat o krytyce literackiej - *aucitya* „trafność, właściwość” jako dusza poezji;
16. *Suvṛtta-tilaka*, w 3 rozdziałach o metryce (w 1 rozdz. wymienia 24 rodzaje metrum);

IV. różne:

17. *Loka-prakāśa-kośa*, słownik (nieopublikowany, tylko w manuskrypcie);
18. *Nīti-kalpa-taru*, komentarz do traktatu o polityce Wjasy (Vyāsa);
19. *Vyāsāṣṭaka*, 8 strof wielbiących Wjasę, autora *Mahabharaty*.

Według J. Naudou¹⁸, Kszemendra napisał jeszcze *Anityārtha-parikathā*, krótki wierszowany utwór (6 strof) zachowany jedynie w wersji tybetańskiej [*Mi rtag pa'i don gyi gtam*, *Peking Tanjur* Nr 5674; *Tohoku* Nr 4174]. Autorstwo wydaje się być jednak wątpliwe: jedynie katalog (*dkar-chag*) pekińskiej edycji *Tandźuru* podaje imię autora w postaci Dge ba'i dbaṅ po (Kszemendra), podczas gdy wszędzie indziej imię brzmi Dga' ba'i dbaṅ po (Rāmendra).

Autorstwo licznych strof, przypisywanych Kszemendrze zbadał i ustalił L. Sternbach (dz. cyt. wyżej).

„Poemat o heroicznym czynach bodhisattwy”

¹⁸ Naudou (1968: 164).

Bodhisattvâvadâna-kalpalatâ czyli „Drzewo spełnienia życzeń (dosłownie: pnącze) opowieści o heroicznym czynach bodhisattwy” z jednej strony przynależy ogólnie do literatury sanskryckiej, ściślej do kategorii tzw. streszczeń poetyckich, z drugiej zaś strony do późnobuddyjskiej literatury sanskryckiej typu awadana (*avadâna*)¹⁹.

Według starej tradycji buddyjskiej wśród 12 rodzajów swego rodzaju gatunków literackich, na jakie poklasyfikowano całą buddyjską literaturę, wymienia się tzw. dżataki (*jâtaka*) i awadany (*avadâna*)²⁰. Obydwa wymienione gatunki odnoszą się do biografii Buddy. Nie łatwo jest przeprowadzić dokładne rozróżnienie pomiędzy dżatakami i awadanami, po części dlatego, że znaczenie terminu *avadâna* uległo zmianie w ciągu wieków rozwoju tego gatunku. Terminem *jâtaka* określa się „opowieść o poprzednich żywotach Buddy”, zaś terminem *avadâna* „budującą opowieść o czynach Buddy (bodhisattwy)”. Tak więc *avadâna* oznacza mniej więcej tyle co „przypowieść” lub „budująca opowieść”. [W średniowiecznej literaturze europejskiej popularne były tzw. egzempla i parabole, w których pojawiały się motywy wschodnie, także indyjskie²¹.]

Owe buddyjskie przypowieści opisujące żywot i czyny Buddy (lub bodhisattwy) zdobyły wielką popularność i często niektóre z nich zostały uwiecznione w cyklach malowideł (np. w grotach Adżanty) lub płaskorzeźb pokrywających zewnętrzne ściany tzw. stup (*stûpa*), czyli wielkich relikwiarzy. Zarówno dżataki jak i awadany czerpały obficie motywy z popularnych bajek i opowieści indyjskich.

W języku palijskim zachował się cykl 547 opowieści o poprzednich żywotach Buddy, zwany właśnie od nazwy gatunku *Jâtaka*. [Istnieje przekład chiński tego tekstu, Taisho 154.] Z kolei w języku sanskryckim zachowało się szereg utworów typu *avadâna*. Najstarsze z nich to *Avadâna-śataka* i *Divyâvadâna* (istnieją wersje chińskie i tybetańska tego ostatniego). Wiele motywów i wątków jest wspólnych dla dżatak i awadan, trudno więc poprowadzić wyraźną linię podziału między obydwojema gatunkami. W każdym razie literatura tego typu była bardzo obfita i, jak się przypuszcza, jej autorzy musieli odegrać znaczącą rolę we wczesnej fazie rozwoju buddyzmu mahajany. Dalej, za pośrednictwem przekładów chińskich i tybetańskich, literatura ta rozprzestrzeniła się na wielkich obszarach Azji.

¹⁹ O znaczeniu terminu *avadâna* i o literaturze typu *avadâna* zob. Lamotte (1958: 160 nn., 682-685); J.S. Speyer (Preface #1,2, zwł. s. ix); Nakamura (1980: 137-140); L. Féer, *Avadâna-śataka*, Wstęp; zob. też wstęp Speyera do jego przekładu *Jâtaka-mâlâ*. Por. hasło *avadâna* w BHSD.

²⁰ Zob. Lamotte (1958: 157-161): 1. *sûtra* (kazanie, homilia), 2. *geya* (tekst prozą i wierszem), 3. *vyākaraṇa* (wyjaśnienie), 4. *gāthā* (strofy), 5. *udāna* („wzniosła wypowiedź”), 6. *nidāna* (temat, treść), 7. *ity-ukta* („tak powiedział [Buddha]”, powiedzenia), 8. *jâtaka* (opowieści o poprzednich narodzinach), 9. *vaipulya* (teksty obszerne), 10. *adbhuta-dharma* (cuda, niezwykle opowieści), 11. *avadâna* (opowieści o heroicznym czynach), 12. *upadeśa* (pouczenie). Por. także hasła w BHSD.

²¹ Por. Krzyżanowski (1962).

Powstawały lokalne przeróbki literackie i dzieła sztuki plastycznej, ilustrujące literaturę.

Bodhisattvāvadāna-kalpalatā jest na gruncie sanskryckiej literatury buddyjskiej późnym poetyckim przedstawieniem literatury typu *avadāna*. Utwór składa się ze 108 rozdziałów zwanych *pallava* („gałązka, pnącze”) a każdy opowiada jedną awadanę. (Trzeba tu jednak zaznaczyć, że w rzeczywistości nie wszystkie rozdziały mają charakter awadany, np. analizowana poniżej *avadana* nr 75, pt. *Pratīya-samutpādāvadāna*, jest stylizowaną quasi-sutrą o charakterze doktrynalnym.) Autorem 107 rozdziałów jest Kszemendra, ostatni 108 rozdział napisał jego syn Somendra. Jak doszło do napisania poematu dowiadujemy się z posłowiego pióra Somendry, który także był poetą.

Kszemendra został poproszony (czy namówiony) przez Sadżdżananandę (Sajjanānanda) a następnie przez swego przyjaciela buddystę imieniem Nakka do napisania nowego cyklu *awadan*, ponieważ liczne istniejące zbiory, np. autorstwa Gopadatty²² i innych, okazały się zbyt trudne do zrozumienia²³. Poeta rozpoczął pracę, ale po napisaniu trzech *awadan* zaprzestał pracy z powodu trudności zadania. Dopiero Bhagawat Dżina, tj. sam Budda, który ukazał mu się we śnie, skłonił go do podjęcia dzieła na nowo. Kszemendra korzystał z pomocy uczonego Wirjabhadry (Vīryabhadra), który orientował się doskonale w tematyce awadan.

Sūryakānta sądzi²⁴, że Wirjabhadra, który pojawia się w BAK tylko jako autorytet w zakresie buddyjskich tekstów, nie piastował żadnego ważnego stanowiska ani na dworze królewskim, ani też w kręgach klasztornych, gdyż Somendra z pewnością wymieniłby jego urząd. Także kronika kaszmirska *Radżatarangini* (*Rāja-taraṅgiṇī*) milczy na jego temat.

Jednak aczarja Wirjabhadra nie jest zupełnie nieznaną postacią. Tybetański kronikarz Tāranātha w swej *Historii buddyzmu w Indiach* (*Rgya gar chos 'byuñ*, z r. 1608) wymienia Wirjabhadrę pośród sławnych buddystów żyjących za panowania króla Najapali (Nayapāla) z dynastii Palów [Majumdar: 1038-1055;

²² Hahn (1977: 14 nn.).

²³ *ācārya-gopadattādyair avadāna-kramōjjhitāḥ.*

uccityōccitya vihitā gadya-padya-viśṛṅkhalāḥ.

eka-mārgānusārinyāḥ param gāmbhīrya-karkaśāḥ.

vistīrṇa-varṇanāḥ santi jina-jātaka-mālikāḥ.

„There exist many ‘Garlands of Birth-stories of the Jina’ by Gopadatta and other teachers, who, discarding the usual order of the *Avadānas*, gathered tales carptim, and told them in elaborate prose (*gadya*) interspersed with verse, holding themselves free as to the proportions of the two styles which they interchange. They all treat of the praise of the Right Path but, owing to their profoundness, are hard to understand” (przeł. Speyer, *Preface*, s. xii).

²⁴ Sūryakānta (1954 : 14).

Sircar: 1027-1043²⁵]. Wiadomo, że Atisia (Atiśa, alias Dīpaṅkaraśrījñāna) podczas swego pobytu w Nepalu napisał list do króla Najapali²⁶. Atisia opuścił klasztor Wikramaśiła (Vikramaśīlā) w 1040 r., jeden rok spędził w Nepalu i w r. 1042 przybył do Tybetu Zachodniego²⁷. W Tybecie współpracował ze sławnym tłumaczem Rinczen Zanpo (Rin chen bzañ po, 958-1055²⁸). W części kanonu tybetańskiego zwanej *Tandzur* (*bstan 'gyur*) zachowały się cztery teksty, które Wirjabhadra przełożył razem z Rinczen Zanpo²⁹. Autorstwo tekstu *Pañcakrama-pañjikārtha-prabhāsa-nāma* [*Peking Tanjur* Nr 2699 = Cordier II, 142] przypisuje się samemu Wirjabhadrze. Na podstawie zebranych tu informacji można przypuścić, że uczony Wirjabhadra, który pomagał Kszemendrze w jego pracy nad BAK i mistrz Wirjabhadra, współpracownik tybetańskiego tłumacza Rinczen Zanpo, działali w tym samym czasie i skoro tak, to być może chodzi tu o tę samą osobę. Jak już wspomniano, Kszemendra jest autorem 107 awadan; 108 i ostatnią napisał jego syn, Somendra, ażeby dopełnić szczęśliwą liczbę. Nie wiadomo, dlaczego Kszemendra nie kontynuował pracy. Niewykluczone, że Somendra jest odpowiedzialny za ostateczny kształt całego poematu, jako że sporządził także spis treści i posłowie. O rozbieżnościach pomiędzy spisem Somendry i zawartością zachowanych wersji poematu powiemy dalej.

Tekst poematu datowany jest na rok 1052³⁰. Jest rzeczą dość wyjątkową i szczęśliwą, gdyż posiadamy sanskrycki manuskrypt³¹ poematu z roku 1302, a więc sporządzony w 250 lat po napisaniu tekstu oryginalnego. Jest to manuskrypt napisany w Nepalu, przez skrybę imieniem Mañjuśrībhadrasudhi, za panowania króla Anantamalla (Anantamalla, 1274-1310³²). Radość z posiadania tak wczesnego manuskryptu przyćmiewa jednak fakt, że wszystkie znane nam manuskrypty

²⁵ Cyt. za Dietz (1984: 66 n. 181). Zob. Naudou (1968: 27, tablica II).

²⁶ *Vimala-ratna-lekha* [*Tanjur*, Mdo XXX.103 = XCIV.33], wyd. i opr. Dietz (1984: 65-67, 302-319); ang. przekł. w: Chattopadhyaya (1967: 520-524).

²⁷ Petech (1984: 41 nn.).

²⁸ Tucci (1933); Snellgrove-Skorupski (1980) [praca zawiera tyb. tekst i przekł. biografii Rinczen Zanpo].

²⁹ *Peking Tanjur* Nr. 2730, 2734, 2755, 4128, 4658 = Tucci (1933: 40-49) : nr 45 [= Cordier II, 149], 48 [= Cordier II, 150], 52 [= Cordier II, 154], 85 [= Cordier III, 3], 100 [= Cordier III, 114].

³⁰ *saṃvatsare saptaviṃśe vaiśākhasya sitodaye / kṛtēyaṃ kalpalatikā...* Por. Das-Vidyābhūṣaṇa ed., vol. I, s. xxviii/xxix; ed. Vaidya, vol. I, s. 2; zob. też Sūryakānta (1954: 7, 19, 28).

³¹ Por. Yuyama (1992).

³² Bendall (1883: 41-43) : Ms Add. 1306. Por. de Jong (1977: 27-38) [= J.W. de Jong, *Buddhist Studies*, ss. 357-368]; L. Petech (1984: 98).

sanskryckie³³ są niekompletne i zawierają jedynie drugą połowę tekstu³⁴. Wymieńmy zatem w tym miejscu znane nam zachowane manuskrypty sanskryckie BAK³⁵:

Cambridge

Add. 1306 - ms na liściach palmowych (plus 6 kart z papieru numerowanych 199-205), datowany (niedziela, 8 kwietnia 1302 [zob. L. Petech, *op. cit.*, s. 98]), skryba: Mañjuśrībhadrasudhi (za panowania króla nepalskiego Anantamalli, c. 1274-1310 [L. Petech]); zawiera pallawy 41 (niekompletna)-107, 108 (Somendra), genealogię Kszemendry, spis treści;

Add. 913 - ms, współczesna kopia (mniej lub bardziej bezpośrednia) ms Add. 1306, niekompletny: zawiera pallawy (w podanej kolejności) 50-67, 41-49, [68-77 i pocz. 78 - brak], 78 (część końcowa)-107, 108, genealogia, okoliczności napisania BAK;

Kalkuta

B. 15 - ms, papier, pismo dewanagari, stary, niekompletny - zawiera pallawy 51-107, 108.

Paryż

[8] [S.dev. 101] - ms z kolekcji Hodgsona [zob. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1876, s. 495], papier, pismo dewanagari, współczesny (ok. 1836 r.), niekompletny, zawiera jedynie 26 awadān [!] w następującej kolejności: 1, 53-55, 58, 79, 85, 86, 91, 97-99, 101-103, 106, 107, 43(?), 46, 48, 52, 65, 83, 92, 90, 108.

Szczęśliwie zachował się w Tybecie kompletny tekst BAK³⁶, zarówno sanskrycki jak i tybetański. Odkrycia dwujęzycznego ksylografu z r. 1664-65 dokonał badacz indyjski Sarat Chandra Das podczas swego pobytu w Lhasie w 1882 r. Ten właśnie ksylograf był podstawą opublikowanego dwujęzycznego tekstu BAK w Kalkucie w

³³ Bendall (: 18-20) : Add. 913 (kopia Ms. Add. 1306), s. 41-43: Add. 1306; Filliozat (1941: 4-5) : No. 8 (skrócona wersja w 26 rozdziałach); Mitra (1882: ss. 56-76; No. B. 15).

³⁴ Zob. Bendall (1883: 20), uwaga skryby na końcu Ms. Add. 913: *etat Kṣemendra-kṛta Avadāna-śataka-granthatasya parārdham evāyaṃ purvārdham kutracin na prāptam.*

³⁵ Zinkgraff wymienia kilka innych mss na podstawie wczesnych katalogów europejskich, ale bez żadnych bliższych danych, *Vom Divyāvadāna zur Avadāna-kalpalatā*, ss. 104-107.

³⁶ Tucci (1949: 103, 137, 258 n. 187, 440, 613 n. 118); de Jong (1979: 5): „translated into Tibetan by Lakṣmīkara and the Master from Śoñ, Rdo-rje rgyal-mtshan, probably between 1260 and 1280”. Kolofon dwujęzycznej wersji BAK (*Tohoku* 7034, Derge, Cone) zawiera szczegółowy opis przekazu tekstu w Tybecie. Datę przekładu można uściślić: ok. r. 1270-75.

latach 1888-1918 w serii *Bibliotheca Indica*³⁷. Sanskrycki tekst poematu (na podstawie edycji Dasa, z niewielkimi poprawkami) opublikował P.L. Vaidya w 1959³⁸.

Jakkolwiek *editio princeps* jest dziełem znakomitym, to jednak nie może być już dłużej uznawane za wiarygodne źródło ze względu na wykazane arbitralne zmiany w układzie tekstu i z powodu licznych błędów w odczytaniu tekstu. Należy jednak oddać sprawiedliwość edytorom poematu - odcyfrowanie i ustalenie tekstu nie jest bynajmniej prostym zadaniem: odbitka ksylograficzna jest w wielu miejscach niewyraźna, interlinearne glosy ostatnich tybetańskich edytorów są nieczytelne, zapis tekstu sanskryckiego alfabetem tybetańskim jest bardzo często błędny lub wręcz zupełnie niezrozumiały.

Ważnym krokiem na drodze do przygotowania nowej krytycznej edycji BAK była praca J.W. de Jonga *Textcritical Remarks on Kṣemendra's Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* (Tokyo 1979). De Jong, w oparciu o lekturę najstarszego zachowanego manuskryptu sanskryckiego z r. 1302 (Cambridge, Add. 1306), w porównaniu z wersją tybetańską poematu z pekińskiej edycji *Tandzuru* (Peking Tanjur, No. 5655) oraz w porównaniu z wydrukowanym tekstem *Bibliotheca Indica*, opracował uwagi do tekstu rozdziałów 42-108. I znów, jakkolwiek uwagi de Jonga stanowią wielki postęp w badaniach nad tekstem BAK, to jednak z uwagi na niekompletność wyzyskanych materiałów są jedynie częściowo przydatne dla ostatecznej edycji tekstu sanskrycko-tybetańskiego. De Jong nie miał dostępu ani do ksylografu z r. 1664-65 (Tohoku 7034), który był podstawą *editio princeps* Dasa et al., ani do innych - oprócz pekińskiej - edycji *Tandzuru*³⁹. Jakie jest tego znaczenie i co z tego wynika postaram się pokazać w dalszym ciągu wywodów.

We wstępie do swej edycji BAK⁴⁰ S.Ch. Das opisuje okoliczności odkrycia poematu. Najpierw otrzymał wersję prozą, dopiero potem zapoznał się z dwujęzycznym tekstem metrycznym. „Na początku 1882 r. - pisze Das - przebywałem na zamku Gyañkhar koło Gyañ-tse jako gość Kusho tsheriñ Norgay'a, dygnitarza niepośledniej rangi. Wtedy wpadłem na ślad istnienia sanskryckiego tekstu *Awadanakalpalaty* w Tybecie. Kusho Norgay dał mi manuskrypt popularnej wersji prozą tego utworu, która została sporządzona z wersji klasycznej tekstu znajdującego się w tomie 93 (*Ge-pa*) *Tandzuru* z polecenia króla Mi Wang w r. 1730. Uczony wstęp, który opublikował Goñ salñapa (pierwszy suwerenny Dalaj lama) wraz z tekstem klasycznym i który odkryłem w owej wersji

³⁷ Sarat Chandra Das, Hari Mohan Vidyābhūṣaṇa [od r. 1906 zastąpił go Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa] = Das-Vidyābhūṣaṇa (1888-1918).

³⁸ Vaidya (1959).

³⁹ Sam autor jest zresztą w pełni świadom swoich ograniczeń i stwierdza, że krytycznej edycji wersji tybetańskiej można dokonać jedynie w oparciu o tekst z ksylografu z r. 1664-65 (Tohoku 7034) oraz o inne wersje przekładu z różnych edycji, de Jong (1979: 6).

⁴⁰ *Prefatory Note*, s. iii nn.

prozą, udzielił mi informacji co do historii tego wielkiego poetyckiego dzieła jak też sprawozdania o jego przekładzie na tybetański, o rewizji tekstu w różnych epokach przez wybitnych uczonych tybetańskich oraz o krytyce ze strony pobożnych lamów”.

Zdecydowałem się przytoczyć w całości ten fragment, ponieważ uwagi Dasa zawierają wiele nieścisłości a nawet sprzeczności.

Dzięki temu, że w bibliotece Toyo Bunko w Tokio miałem okazję zapoznać się z dwoma dwujęzycznymi odbitkami ksylograficznymi (Tohoku Cat. No. 7034), które niewątpliwie zostały zrobione z tego samego ksylografu, z którego pochodziła kopia otrzymana w Lhasie przez Dasa, oraz dzięki możliwości porównania tej wersji z wersjami poematu znajdującymi się w różnych edycjach *Tandżuru*, mogę teraz dokonać odpowiednich sprostowań i uściśleń.

Po pierwsze, można by odnieść wrażenie, że sanskrycki tekst poematu związany jest z „popularną wersją prozą”, która z kolei opiera się na „klasycznym” tekście znajdującym się w edycji *Tandżuru* z r. 1730. To wymaga uściślenia. Edycje *Tandżuru*: *Ża lu* (wg katalogu Bu-stona z r. 1335), Peking (1724), Narthang (1741-42), Golden Manuscript (1736-95) zawierają w tomie Ge (93) wersyfikowaną „klasyczną” postać tekstu poematu w przekładzie na język tybetański. Z kolei edycje *Tandżuru* z Derge (1737-44) i Cone (1753-72) oraz ksylograf z Potali (1664-65) [= Tohoku 7034] zawierają wersję dwujęzyczną, sanskrycko-tybetańską, wersyfikowaną. Tak więc w pierwszej grupie edycji *Tandżuru* jest tekst, który odpowiada pierwszemu przekładowi i następnie rewizji w klasztorze Sa-skya, zaś w drugiej grupie tekst dwujęzyczny, skompilowany przez *Ża-lu-locawę*, z późniejszymi poprawkami. W związku z tym tekst kolofonów poszczególnych wersji, także w obrębie obu wymienionych grup, jest różny i odzwierciedla kolejne fazy przekazu tekstu w Tybecie.

Na podstawie analizy porównawczej kolofonów tybetańskich przekładów poematu Kszemendry wyłaniają się następujące fazy jego przekazu:

- (a) sanskrycki manuskrypt poematu otrzymał po raz pierwszy w Tybecie Sakja Pandita (Sa skya Paṇḍita Paṇ chen Kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251), prawdopodobnie od indyjskiego uczonego imieniem Sugataśrī, u którego studiował sanskryt (gramatykę, poetykę, poezję, leksykografię i dramaty);
- (b) z kolei Sakja Pandita przekazał manuskrypt swemu siostrzeńcowi Phag-pa lamie ('Phags pa Bla-ma dam-pa Chos-kyi rgyal-po, 1235-1280); z polecenia Phag-pa lamy i Regenta Siakja zang-po (Dpon chen Śākya bzañ po, zm. 1275 ?) przekładu na tybetański dokonali indyjski uczoney Laksmikara (Lakṣmikara), znawca poetyki, i tybetański tłumacz mnich Soñ ston Rdo rje rgyal mtshan w prowincji Mañ yul, w klasztorze Dge 'dun sde, w obecności Phag-pa lamy, około r. 1270-75;
- (c) ten przekład został następnie poddany korekcie w klasztorze Sa skya na polecenie Ta'i si tu Byań chub rgyal mtshan (1302-?1364), ok. r. 1360 (między 1358-1364); jak się wydaje, ta właśnie wersja została następnie

- włączona do tzw. edycji pekińskiej *Tandzuru* (1724) oraz do edycji pokrewnych: Narthang i Golden Manuscript;
- (d) tłumacz z Ża-lu (Ża lu lotsāva Chos skyoñ bzañ po [Dharmapālabhadra], 1441-1528) przygotował dwujęzyczną, sanskrycko-tybetańską edycję poematu;
 - (e) na polecenie Piątego Dalaj lamy (Za hor gyi bande, Ṅag dbañ blo bzañ rgya mtsho, 1617-1682)⁴¹ 'Dar locawa (Ṅag dbañ phun tshogs, ur. 1633) przygotował nową dwujęzyczną wersję w oparciu o poprzednią; ksylograf został wydrukowany w 1664-65 r.; obszerny kolofon zawiera m.in. dzieje przekazu tekstu w Tybecie pióra Piątego Dalaj lamy oraz cenne uwagi filologiczne dotyczące samego tekstu;
 - (f) ta ostatnia wersja dwujęzyczna włączona została do *Tandzuru* edycji z Derge⁴² (z nieznacznymi poprawkami) a następnie do *Tandzuru* edycji z Cone.

A zatem Das nie mógł się wiele dowiedzieć o historii tekstu poematu Kszemendry w Tybecie z kolofonu edycji pekińskiej; obszerny kolofon opisujący piórem samego Piątego Dalaj lamy różne fazy przekazu tekstu w Tybecie zawiera bowiem jedynie dwujęzyczna wersja z 1664-65 i późniejsze edycje Derge i Cone. Wersja prozą opatrzona jest wprawdzie „wstępem” Piątego Dalaj lamy, ale jest to bez wątplenia jedynie skrót oryginalnego szkicu z wyżej wymienionej dwujęzycznej edycji i jest dziełem jej kompilatora. Po drugie, Das sam wydał drukiem „popularną wersję prozą” w Kalkucie w 1890 r. Zawiera ona krótki wierszowany wstęp z zapewnieniem pomyślności, wszystkie 108 awadan prozą i długi kolofon, w którym opisuje się dzieje tekstu i jego przekładu w Tybecie i podaje spis treści. Kolofon ten różni się jednak znacznie od kolofonu wersji dwujęzycznej. Wydaje się, że kompilacji wersji prozą dokonał Padma chos 'phel w Samde-puk (Bsam gtan chos phug).

Wersję prozą wymienił G. Tucci w swoim dziele *Tibetan Painted Scrolls* (s. 441) - jej tytuł zgadza się z tytułem wydania Dasa z 1890 r. Ale istniały/istnieją jeszcze inne wersje prozą. F.A. Peter odnalazł w Leh w Ladakhu ksylograf, kolofon którego wymienia jako kompilatora 5 inkarnację A-'chi-thu Ho-thog-thu Thub-bstan 'Jam-dpal Ye-shes bsTan-pa'i rGyal-mtshan. Według Petera kompilacji dokonano ok. 1941 r. Peter wydał tekst tybetański wraz z przekładem angielskim 5 awadan i kolofonu⁴³. Porównując edycję Dasa z 1890 r z edycją Petera (Peter nie miał dostępu do edycji Dasa) stwierdzam, że zgadzają się one zasadniczo (za wyjątkiem rzecz jasna kolofonu) i tylko miejscami wykazują drobne różnice.

⁴¹ Petech (1959: 368-394).

⁴² Druk *Tandzuru* podjęto na polecenie władcy Derge (sDe dge), Bstan pa tshe rió (1678-1738) - zob. Kolmaš (1988: 130).

⁴³ Peter (1989).

Jeszcze inną wersję prozą („reprodukcja z rzadkiego manuskryptu z biblioteki klasztoru Rumtek”) wymienia katalog Biblioteki Kongresu⁴⁴.

Na podstawie powyższych informacji widać zatem, że tekst poematu *Bodhisattvâvadâna-kalpalatâ* był w Tybecie przekazywany w kilku fazach i w różnych postaciach: wierszowanej (po tybetańsku), wierszowanej dwujęzycznej (sanskrycko-tybetańskiej), prozą (po tybetańsku). Ta ostatnia była oryginalnym dziełem autorów tybetańskich.

Ksylografy z Tokio (Katalog Tohoku nr 7034)

W bibliotece Toyo Bunko w Tokio pod sygnaturą 330(-2531) i 357(-2627, -2628) oraz w Bibliotece Uniwersytetu Otani pod numerem katalogu 11865 znajdują się kopie odbitek ksylograficznych BAK z tego samego ksylografu (tj. drewnianej matrycy z wrytym tekstem), z którego odbitkę odkrył w Lhasie S.Ch. Das w 1882 roku. Ksylograf ten wymieniony jest w spisie druków drukarni 'Bras spuñs Dga' ldan pho brañ⁴⁵ i jest opisany w katalogu Tohoku nr 7034⁴⁶.

Pierwszy z wymienionych druków (Toyo Bunko 330-2531) liczy 1-620a folio, w 6 linijkach (przemienne tekst sanskrycki - zapisany alfabetem tybetańskim - i tekst tybetański), papier cienki żółtawy o wymiarach 59 x 9.5 cm; zawiera 12 ikon (foll. 1b, 2a, 2b, 3a, 3b, 620a) i glosy interlinearne zawierające uwagi filologiczne ostatnich edytorów tybetańskich z XVII w.

Drugi z wymienionych wyżej druków (Toyo Bunko 357-2627/8) dzieli się na dwie części: foll. 1-299, foll. 300-620a, również w 6 linijkach, na grubym żółtym papierze o wymiarach 62 x 9.7 cm; miejscami lepiej czytelny niż poprzedni, pozostałe dane jak wyżej.

Ostatni z wymienionych druków (Otani) znam tylko z opisu katalogowego: foll. 1-620, 6 linijek, wymiary kart 59.4 x 9.4 cm.

Jak już wspomniano wyżej, druki ksylograficzne z Tokio są miejscami mało czytelne, zwłaszcza jeśli idzie o glosy interlinerane i podpisy pod ikonami; co więcej, tybetańskie transliteracje tekstu sanskryckiego bardzo często są błędne lub w ogóle niezrozumiałe. Nic więc dziwnego, że edytorzy *editio princeps* mieli ogromne trudności z ustaleniem prawidłowego tekstu. Miejsca trudno czytelne i zamazane oraz glosy interlinearne mogłem teraz odczytać z pomocą najnowszej edycji (reprint) *Tandzuru Derge* (tzw. *Red Karma pa Tanjur*), wydanego w Taipei w 1991 r. (zob. Mejer 1992, s. 35).

Poniżej przedstawiam spis treści BAK na podstawie szczegółowej analizy druków z Toyo Bunko⁴⁷; w nawiasach podaję spis treści według Somendry:

⁴⁴ Tachikawa (1983: poz. nr 1401).

⁴⁵ Chandra (1961: 506: No. 18, foll. 620).

⁴⁶ Tohoku-Catalogue (1953).

⁴⁷ Kompletny opis w porównaniu z innymi wersjami i *editio princeps* znajduje się w Mejer (1992: 35-51).

1. *Prabhāsa-avadāna* (1. *Prabhāsa*),
2. *Śrīsenā-* (2. *Śrīsenā*),
3. *Maṇi-cūḍa-* (3. *Maṇi-cūḍa*),
4. *Māndhātṛ-* (4. *Māndhātṛ*),
5. *Candraprabha-* (5. *Candraprabha*),
6. *Badara-dvīpa-yātrā-* (6. *Badaradvīpayātrā*),
7. *Muktā-latā-* (7. *Muktikā*),
8. *Srīgupta-* (8. *Śrīgupta*),
9. *Jyotiṣka-* (9. *Jyotiṣka*),
10. *Garbhāvakrānti-* (10. *Nanda-sundarī*)⁴⁸,
11. *Sundarīnanda-* (11. *Virūḍhaka*),
12. *Virūḍhaka-* (12. *Hārītikā*),
13. *Hārītikā-damana-* (13. *Prātihārya*),
14. *Prātihārya-* (14. *Devāvatarāṇa*),
15. *Devāvātāra-* (15. *Śilā(nikṣepa)*),
16. *Śilānikṣepa-* (16. *Maitreya*),
17. *Maitreya-vyākaraṇa-* (17. *Adarśa-mukha*),
18. *Adarśa-mukha-* (18. *Śārisūnu*),
19. *Śāriputra-pravrajyā-* (19. *Śroṇakoṭīkarṇa*),
20. *Śroṇakoṭīkarṇa-* (20. *Āmrāpālī*),
21. *Āmrāpālī-* (21. *Jetavana*),
22. *Jetavana-pratigraha-* (22. *Pitrā (ca saṅgamam)*),
23. *Pitāputra-samādāna-* (23. *Viśvantara*),
24. *Viśvantara-* (24. *Abhiniṣkramaṇa*),
25. *Abhiniṣkramaṇa-* (25. *Māravidrāvaṇa*),
26. *Māravidrāvaṇa-* (26. *Śākyōtpatti*),
27. *Śākyōtpatti-* (27. *Śroṇakoṭīviṃśa*),
28. *Śroṇakoṭīviṃśa-* (28. *Dhanapāla*),
29. *Dhanapāla-* (29. *Kāśīsundara*),
30. *Kāśīsundara-* (30. *Suvarṇapārśva*),
31. *Suvarṇapārśva-* (31. *Kalyāṇakārī*),
32. *Kalyāṇakārī-* (32. *Viśākhā*),
33. *Viśākhā-* (33. *Nandopananda*),
34. *Nandōpananda-* (34. *Sudatta*),
35. *Gṛhapatisudatta-* (35. *Ghoṣila*),
36. *Ghoṣila-* (36. *Pūrṇa*),
37. *Pūrṇa-* (37. *Mūkapaṅgu*),
38. *Mūkapaṅgu-* (38. *Kṣānti*),
39. *Kṣānti-* (39. *Kapila*),

⁴⁸ Zob. niżej omówienie problemu.

40. *Kapila-* (40. *Udrāyaṇa*),
41. *Udrāyaṇa-* (41. *Paṇḍita*),
42. *Paṇḍita-*⁴⁹ (42. *Kanaka(varmā)*),
43. *Kanaka-* (43. *Hiranyapāṇi*),
44. *Hiranyapāṇi-* (44. *Ajātaśatru*),
45. *Ajātaśatru-pitṛ-droha-* (45. *Kṛtajña*),
46. *Kṛtajña-* (46. *Śālistamba*),
47. *Śālistamba-* (47. *Sarvārthasiddha*),
48. *Sarvārtha-siddha-* (48. *Hastaka*),
49. *Hastaka-* (49. *Ṣaḍdanta*)⁵⁰, Das - opuszcza nr 49 (!),
50. *Daśakarmapluti-* (50. *Daśakarmapluti*)⁵¹,
51. *Rukmavati-*,
52. *Ādinapunya-*,
53. *Subhāṣita-gaveṣi-*,
54. *Sattvāiśadha-*,
55. *Sarvaṁdada-*,
56. *Gopālanāgamana-* (*Gopālanāga*),
57. *Stūpa-* (*Ratnacaitya*),
58. *Puṇyabala-*,
59. *Kuṇāla-*,
60. *Nāgakumāra-* (*Nāgaśānti*),
61. *Karṣaka-*,
62. *Yaśoda-*,
63. *Mahākāśyapa-* (*Kāśyapa*),
64. *Sudhanakinnari-* (*Kinnari*),
65. *Ekaśṛṅga-*,
66. *Kavikumāra-* (*Kavi*),
67. *Saṅgha-rakṣita-*,
68. *Padmāvati-*,
69. *Dharma-rājika-pratiṣṭha-* (*Dharma-rāja-sthita*),
70. *Mādhyantika-*,
71. *Śānavāsī-*,
72. *Upagupta-*,
73. *Nāgadūta-preṣaṇa-* (*Nāga(-eṣvājñām)*),
74. *Pr̥thivī-pradāna-*,

⁴⁹ Das błędnie: *Kapila*-.

⁵⁰ Zob. niżej dyskusję problemu niezgodności pomiędzy zawartością druku i listą Somendry.

⁵¹ Od tego miejsca numeracja i tytuły awadan zgadzają się z edycją Dasa i listą Somendry. Tytuły według Somendry będą przytaczane teraz tylko w wypadku odmiennych lekcji.

75. *Pratītya-samutpāda- (Pratītyôtpāda)*,
76. *Vidura-*,
77. *Kaineyaka- (Kaineya)*,
78. *Śakracyavana- (Śakra)*,
79. *Mahendrasena-*,
80. *Subhadra-*,
81. *Hetūttama-*,
82. *Nāraka-pūrvika- (Naraka)*,
83. *Rāhula-karma-pluti- (Rāhulaka)*,
84. *Madhura-svara-*,
85. *Hitaiṣī-*,
86. *Kapiñjala-*,
87. *Padmaka-*,
88. *Citrahatiśayyāti-putra- (Citra)*,
89. *Dharmaruci-*,
90. *Dhanika-*,
91. *Śibi-subhāṣita- (Śibi)*,
92. *Maitra-kanyakā- (Maitra-kanyaka(h))*,
93. *Sumāgadhā-*,
94. *Yaśomitra-*,
95. *Vyāghrī- (Vyāghra)*,
96. *Hasti- (Gajendra)*,
97. *Kacchapa-*,
98. *Tāpasa- ((Pūrva)tāpasa)*,
99. *Padmaka-*,
100. *Puṇya-prabhāsa- (Prabhāsa)*,
101. *Śyāmāka-*,
102. *Simha-*,
103. *Priyapīṇda-*,
104. *Śaśaka-*,
105. *Raivata-*,
106. *Kanakavarmā-*,
107. *Śuddhodana-*,

Wyżej wymienione rozdziały napisał Kszemendra. Teraz następuje wstęp Somendry do ostatniego rozdziału:

108. *Jimūta-vāhana-* (autor: Somendra);
 Posłowie Somendry o powstaniu poematu, rodowodzie Kszemendry;
 Spis treści przez Somendrę (w formie wersyfikowanej);
 Somendry Praṇidhana.

Pierwszy kolofon tybetańskiego przekładu (zob. wyżej punkt a);

Drugi kolofon zawierający szczegółowy opis recepcji tekstu w Tybecie i kolejnych faz jego przekładu, spis treści i klasyfikację rozdziałów według zasad

doktrynalnych, uwagi filologiczne Piątego Dalaj lamy i 'Dar-locawy - wydawców ksylografu z r. 1664-65⁵².

***Garbhāvākṛānti* i kwestia faktycznej zawartości poematu**

Z analizy porównawczej spisu treści ksylografu i zachowanych manuskryptów sanskryckich wylania się problem oryginalnej zawartości dzieła. Rozbieżności dotyczą przede wszystkim dwóch rozdziałów, dziesiątego (*Garbhāvākṛānti-avadāna*) i czterdziestego dziewiątego (*Ṣaḍ-dantāvadāna*). Sprawa jest skomplikowana przez to, że, jak wspomniałem, wszystkie manuskrypty sanskryckie są niekompletne zaś tekst BAK w Tybecie przechodził przez kilka faz przekładu. Nie wiemy zatem dokładnie, jaka postać tekstu BAK dała początek przekładowi tybetańskiemu. Dużo zamieszania spowodował odkrywca dwujęzycznej wersji BAK w Tybecie i wydawca *editio princeps* S.Ch. Das, który dokonał arbitralnych zmian w tekście: usunął on mianowicie tekst tybetański rozdziału 10 (*Garbhāvākṛānti-avadāna*) do Apendyksu (tom I, ss. 1165-1171) i zataił istnienie tekstu sanskryckiego. Przez to wprowadził w błąd licznych badaczy⁵³, którzy wierzyli, że sanskrycki tekst *Garbhāvākṛānti* nie istnieje! Z kolei usunięcie rozdziału 10 pociągnęło za sobą zmianę numeracji pozostałych rozdziałów i w ogóle wypadnięcie numeru 49! Dopiero od rozdziału 50 zachodzi zgodność tytułów i numeracji wersji tybetańskich, spisu treści Somendry i edycji Dasa. W przypisie na s. 1171 S.C. Vidyābhūṣaṇa wyjaśnił fakt przesunięcia tekstu tybetańskiego *Garbhāvākṛānti* do Apendyksu tym, że „stanowi niewątpliwie interpolację wprowadzoną w celu uzyskania ostatecznej szczęśliwej liczby 108 pallaw”. Wcześniej we wstępie (Statement of Contents in the Form of a Hymn by Somendra, t. I, s. xxxi, przypis) wydawca (prawdopodobnie S.C. Das) napisał, że wydaje mu się, iż to Tybetańczycy zastąpili zagubiony tekst *Ṣaḍ-dantāvadāna* [=pallawa 49] tekstem *Garbhāvākṛānti-avadāna* [=pallawa 10], której autorem mógł być indyjski tłumacz Lakṣmīkara, dla uzyskania szczęśliwej liczby 108 rozdziałów.

W rzeczywistości *Garbhāvākṛānti-avadāna* istnieje po sanskrycku i po tybetańsku: liczy 26 strof - 25 w metrum *mandākrānta* i 1 *anuṣṭubh*. Tekst sanskrycki w transliteracji tybetańskiej zachował się mocno zniekształcony i, jak przypuszcza prof. Hahn, to prawdopodobnie było przyczyną pominięcia go w *editio princeps* BAK.

W każdym razie nie jest rzeczą jasną dlaczego wersja tybetańska BAK zawiera jako rozdział 10 *Garbhāvākṛānti-avadāna*, której brak w sanskryckim (!) spisie treści BAK Somendry ale za to figuruje w wersji tybetańskiej pod tym właśnie

⁵² Szczegółowa analiza kolofonu ksylografu (Tohoku 7034) w: Mejer (1992: 52-64).

⁵³ Por. Cordier (1915: 419 nn.); Tucci (1949: 613 n. 118); Vaidya (1959: t. I, s. 85); Naudou (1968: 164); de Jong (1979: 357-368).

numerem. Zdaje się, że tybetańscy tłumacze i edytorzy nie byli świadomi rozbieżności pomiędzy faktyczną zawartością BAK i spisem Somendry. Albo może rzeczywiście miał rację S.C. Das przypuszczając, że jest to późniejsza interpolacja. Odpowiedź na to może przynieść analiza filologiczna tekstu *Garbhawakrānti* (co nie jest rzeczą bynajmniej prostą z uwagi na mocno zepsuty tekst).

J.W. de Jong w swym artykule „The *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* and the *Ṣaḍ-dantāvadāna*” zwrócił uwagę na fakt, że 10 pallawa pt. *Garbhāvākṛānti-avadāna* (po tybetańsku *Mñal nas 'byuñ ba*⁵⁴) przedstawia kazanie Buddy wygłoszone Anandzie w okolicach Czampy (Campa) na temat poczęcia, narodzin i nieszczęść ludzkiego życia i wyraził pogląd, że kompilatorzy *Mñal nas 'byuñ ba*, znając treść kanonicznej sutry *Garbhāvākṛānti-sūtra*⁵⁵, w której słuchaczem Buddy był Nanda, nie bez powodu umieścili swoją wersję w tybetańskim przekładzie BAK przed historią o Nandzie (pallawa nr 11).

Wyjaśnienie kwestii braku *Szaddantawadany* w tybetańskiej wersji BAK podaje de Jong w cytowanym artykule.

W tybetańskiej wersji BAK jako pallawa 49 występuje *Hastakāvadāna* (nr 48 w spisie treści Somendry); wersja ta nie zawiera awadany pt. *Ṣaḍ-danta(-avadāna)*. Tymczasem w spisie treści Somendry oraz w dwóch sanskryckich manuskryptach BAK z Cambridge Add. 1306 i Add. 913 (zob. wyżej) wymienia się jako pallawę 49 *Szaddantawadane*. Manuskrypt Add. 1306 z roku 1302 sporządził skryba Mañjuśrībhadrasudhi. Manuskrypt ten jest niekompletny - brakuje w nim kart 1-174 i rozpoczyna się od ostatniego słowa (*sahiṣṇavaḥ*) 7 strofy pallawy nr 42 pt. *Paṇḍitāvadāna*. Pallawy nr 41-48 noszą w tym manuskrypcie numery 42-49. Bendall w swym katalogu zmienił ewidentnie błędną numerację zgodnie z metrycznym spisem treści manuskryptu. Manuskrypt ten zawiera dodatkowe karty numerowane 199-205 (w katalogu Bendalla oznaczone 199*-205*). *Szaddantawadana* rozpoczyna się w ostatniej linijce na karcie 198b i zajmuje karty 199*-205*. Jak zauważa de Jong, „jest rzeczą oczywistą, że skryba zakończył pierwszą część BAK (opowieści 1-49) na karcie 198b i drugą część kontynuował na karcie 199b”. Bendall przypuszczał, że skryba przez pomyłkę opuścił tę awadane i przepisał ją później.

Jednak - według de Jonga - wydaje się, że sanskrycki tekst BAK przetłumaczony w Tybecie nie zawierał tej awadany. Co więcej, również manuskrypt skopiowany przez nepalskiego skrybę imieniem Mañjuśrībhadrasudhi nie zawierał *Szaddantawadany*. „Podczas przepisywania spisu treści Mañjuśrībhadrasudhi musiał dokonać tego samego odkrycia co Bendall, tj. że *Ṣaḍ-dantāvadāna*

⁵⁴ Tak mają wszystkie sprawdzone przeze mnie ksylografy; de Jong pisze: *Mñal-las 'byuñ-ba*, „The coming forth from the womb”.

⁵⁵ *Garbhāvākṛānti-sūtra* jest cytowana w AKB (ed. 1975: 24.10) i w YBh (ed. 1957: 27.5). Nt. chińskich (i tybetańskich) wersji zob. de Jong (: 29-31).

wymieniona jest jako opowieść nr 49. Ażeby uzupełnić tę brakującą opowieść skryba posłużył się innym zbiorem opowieści, który zawiera recenzję *Szaddantawadany: Kalpa-drumâvadâna-mâlâ* (de Jong 1977: 32(362)).

De Jong dowodzi, że *Ṣaḍ-dantâvadâna*, którą zawierają manuskrypty sanskryckie BAK z Cambridge (i z Paryża), została skompilowana przez skrybę manuskryptu Add. 1306 imieniem Mañjuśrībhadrasudhi na podstawie recenzji tej awadany w innym zbiorze opowieści, noszącym tytuł *Kalpa-drumâvadâna-mâlâ*. Spośród 224 zwrotek tej ostatniej Mañjuśrībhadrasudhi wziął bez zmian 110 strof, do których sam dopisał jeszcze 8, posługując się zresztą w większości pozostałymi zwrotkami tej recenzji. Dokładną analizę porównawczą treści obu wersji przedstawił de Jong w cytowanym artykule (s. 33(363)-34(364)) zaś krytyczną edycję tekstu sanskryckiego zamieścił w *Indologica Taurinensia* 7, 1979, s. 281-297.

W konkluzji swego artykułu (s. 36(366)) de Jong pisze, że nie można udowodnić, iż Mañjuśrībhadrasudhi sam wziął tekst *Szaddantawadany* z manuskryptu *Kalpadrūmawadanamali*, ale podobieństwo charakteru pisma tej awadany (karty 199*-205*) z innymi partiami manuskryptu BAK Add. 1306 czyni to przypuszczenie bardzo prawdopodobnym. „Fakt, iż *Szaddantawadana* jest wymieniona w spisie treści jako 49 awadana skłania nas do przyjęcia, że pierwotnie tekst [BAK] zawierał tę opowieść. Jednakże kopia [tekstu], którą przetłumaczono w Tybecie w drugiej połowie trzynastego wieku już jej nie zawierała. Trudno jest znaleźć zadowalające wyjaśnienie zniknięcia *Szaddantawadany*”.

Ale - jak podkreśla de Jong - na tym nie koniec problemów związanych z BAK - nie wiemy, dlaczego Kszemendra zakończył dzieło na 107 awadanie; od ukończenia poematu w 1052 r. upłynęło wiele lat, niewątpliwie wypełnionych pracą twórczą (w 1066 powstała *Daśâvatâra-carita*). Ostatnią 108 awadane dopisał syn Kszemendry, Somendra, także poeta, który jednak nie wyjaśnia okoliczności zakończenia poematu, poza podaniem jako motywu chęci dopełnienia całości do szczęśliwej liczby 108.

Tak więc badania nad BAK bynajmniej nie są zakończone: wielkim dezyderatem jest nowa krytyczna edycja tekstu z uwzględnieniem, po raz pierwszy, sanskryckiego tekstu *Garbhâvagrânti-avadâna*, który udało mi się „odkryć” badając ksylografy z Toyo Bunko w Tokio. Należy też próbować wyjaśnić rozbieżności pomiędzy tybetańską wersją tekstu, spisem treści i zawartością sanskryckich manuskryptów.

Ważną rolę w ustaleniu tekstu (a także jako przyczynek do techniki translatorskiej tybetańskich locawów) będą miały uwagi filologiczne ostatnich edytorów ksylografu z r. 1664-65 (Tohoku 7034)⁵⁶.

Pozostają nadal jeszcze do dokładnego zbadania kwestie związane z fazami przekładu i recepcji BAK w Tybecie (i Mongolii).

⁵⁶ Zob. Mejer (1992: 95-98).

BIBLIOGRAFIA:

- AKB = *Abhidharma-kośa-bhāṣya*, ed. Pradhan, Patna 1975.
- BAK = *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* of Kṣemendra: /1/ ed.: Das-Vidyābhūṣaṇa, *Bibliotheca Indica*, 1888-1918; /2/ ed. Vaidya 1959.
- Bendall 1883 = Bendall, C.: *Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge, with introductory notices and illustrations of the palaeography and chronology of Nepal and Bengal*, Cambridge 1883.
- BHSD = Edgerton, F.: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar, Dictionary, Reader*, 3 vols. New Haven 1953.
- Chandra 1961 = Chandra, Lokesh: „Les imprimeries tibétaines de Drepung, Derge et Pepung”, *JA* 249 (1961), ss. 503-517.
- Chandra 1965 = Chandra, Lokesh: *The Amarakośa in Tibet being a new Tibetan version by the great grammarian Si-tu*, New Delhi 1965.
- Chattopadhyaya 1967 = Chattopadhyaya, Alaka: *Atiśa and Tibet*, Calcutta 1967.
- Cordier 1915 = Cordier, P.: *Catalogue du fonds tibétain, IIIe partie*, Paris 1915.
- Das-Vidyābhūṣaṇa 1888-1918 = Das, Sarat Chandra; Vidyābhūṣaṇa, Hari Mohan [do 1906 r.]; Vidyābhūṣaṇa, Satis Chandra [od. 1906 r.]: *Avadāna Kalpalatā, a collection of legendary stories about the bodhisattvas by Kshemendra with its Tibetan Version called Rtogs brjod dpag bsam hkhri siñ by Śoñton Lochāva and Paṇḍita Lakshmīkara. Bibliotheca Indica, Calcutta 1888-1918* [2. wyd. Calcutta 1944].
- Dietz 1984 = Dietz, S.: *Die buddhistische Brieffliteratur Indiens*, Wiesbaden 1984.
- Féer 1891 = Féer, L.: *Avadāna-śataka*, Paris, 1891.
- Filliozat 1941 = Filliozat, J.: *Catalogue du fonds sanscrit de la Bibliothèque nationale*, Fasc. I, Paris 1941.
- Gonda 1978 = Gonda, J.: *Die religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus*, 2. wyd., Stuttgart 1978.
- Hahn 1977 = Hahn, M.: *Haribhaṭṭa and Gopadatta: Two authors in the succession of Āryaśūra. On the Rediscovery of Parts of their Jātakamālās. Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series 1*, Tokyo, The Reiyukai Library, 1977.
- de Jong 1977 = Jong, J.W. de: „The Bodhisattvāvadānakalpalatā and the Ṣaḍ-dantāvadāna”, *Buddhist Thought and Asian Civilisation. Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, Emeryville, Cal., 1977, ss. 27-38. [= *Buddhist Studies*, 1979, ss. 357-368].
- de Jong 1979 = Jong, J.W. de: *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series II. The Reiyukai Library*, Tokyo 1979.

- Kolmaš 1988 = Kolmaš, J.: „Dezhung Rinpoche's summary and continuation of the Sde-dge'i rgyal-rabs”, *Acta Or. Hung.* XLII:1, 1988, 119-152.
- Krzyżanowski 1962 = Krzyżanowski, J.: *Romans polski wieku XVI*, Warszawa 1962.
- Kuijp 1986 = Kuijp, L.W.J. van der: „Bhāmaha in Tibet”, *Indo-Iranian Journal* 29, 1986, ss. 31-39.
- Lamotte 1958 = Lamotte, E.: *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1958.
- Lienhard 1984 = Lienhard, S.: *A History of Classical Poetry*, Wiesbaden, 1984.
- Mańkowski 1982 = Mańkowski, Leon: *Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kṣemendra's Brhat-kathā-mañjarī, Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von...* Leipzig 1892.
- Mejor 1992 = Mejor, Marek: *Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā. Studies and Materials. Studia Philologica Buddhica*, Monograph Series VIII, Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1992.
- Milewski-Pobożniak 1964 = Milewski, T., Pobożniak, T.: *Historia językoznawstwa ogólnego, indoeuropejskiego i filologii indyjskiej w Uniwersytecie Jagiellońskim*, w: *Wydział filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia katedr*, pr. pod red. W. Taszyckiego i A. Zaręby, Kraków 1964, ss. 239-285.
- Mitra 1882 = Mitra, R.: *Sanskrit Buddhist Literature from Nepal*, Calcutta 1882.
- Mkha's grub rje = Mkha's grub rje: *Introduction to the Buddhist Tantras [Rgyud sde spyi'i rnam par gHag pa rgyas par brjod]*, ed. & transl. by F. Lessing, A. Wayman, 2nd. ed., Delhi 1978.
- Nakamura 1980 = Nakamura, H.: *Indian Buddhism*, Tokyo 1980.
- Naudou 1968 = Naudou, J.: *Les bouddhistes kasmiriens au Moyen Age*, Paris 1968.
- Petech 1959 = Petech, L.: „The Dalai-Lamas and Regents of Tibet: a chronological study”, T'oung Pao, 2nd. Series, 47 (1959), ss. 368-394.
- Petech 1984 = Petech, L.: *The Mediaeval History of Nepal*, 2 wyd., Roma 1984.
- Peter 1989 = Peter, F.A.: *Five Tibetan Legends from the Avadānakalpalatā*, Translated and Annotated by... *Opuscula Tibetana*, Arbeiten aus dem Tibet-Institut Rikon-Ztrich, Fasc. 20, February 1989.
- Snellgrove-Skorupski 1980 = Snellgrove, D.L., Skorupski, T.: *The Cultural Heritage of Ladakh. Part II: Zangskar and the Cave Temples of Ladakh*, Warminster 1980.
- Speyer 1906/9 = Speyer, J.S. (ed.): *Avadāna-sataka*, 2 Vols., St. Petersburg, 1906-1909; repr. 1958.
- Sternbach 1979 = Sternbach, L.: *Unknown verses attributed to Kshemendra*, Lucknow 1979.
- Sūryakānta 1954 = Sūryakānta, Dr.: *Kṣemendra Studies*, Poona 1954.
- Tachikawa 1983 = Tachikawa, Musashi: *A catalogue of the United States Library of Congress Collection of Tibetan Literature in Microfiche*, *Bibliographia Philologica Buddhica*, Series Maior III, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1983.
- Tohoku-Catalogue 1953 = *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, Sendai 1953.
- Tucci 1933 = Tucci, G.: *Indo-Tibetica II: Rin c'en bzañ po e la rinascita del buddhismo nel Tibet intorno al mille*, Roma 1933.
- Tucci 1949 = Tucci, G.: *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, t. 1-2 [repr. Rinsen Book Co., Kyoto 1980].

- Vaidya 1959 = Vaidya, P.L. (ed.): *Bodhisattvāvadānakalpalatā* of Kṣemendra, *Buddhist Sanskrit Texts*, Nos. 22-23, the Mithila Institute, Darbhanga 1959.
- Winternitz 1927 = Winternitz, M.: *History of Indian Literature*, Vol. I-III, Calcutta, 1927.
- YBh = *Yogācāra-bhūmi*, ed. Bhattacharya, Calcutta 1957.
- Yuyama 1992 = Yuyama, Akira: „Buddhist Sanskrit Manuscript Collections. A Bibliographical Guide for the Use of Students in Buddhist Philology”, *Bibliographia Indica et Buddhica, Pamphlet*, No. 2. The Library, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1992.
- Zinkgraff 1940 = Zinkgraff: *Vom Divyāvadāna zur Avadānakalpalatā, Ein Beitrag zur Geschichte eines Avadāna*, Materialien zur Kunde des Buddhismus, 21. Heft, Heidelberg, 1940.

Sutra „Serce Doskonałości Poznania”

Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra

opracował i przełożył z sanskrytu:

MAREK MEJOR

I. Tekst sanskrycki [na podst. ed. Conze, JRAS 1948, p. 34-37]¹:

om̐ namo bhagavatyai ārya-prajñā-pāramitāyai.

evaṃ mayā śrutam. ekasmin samaye bhagavān rājagṛhe viharati sma ḡdhra-kūṭa-parvate, mahatā bhikṣu-saṅghena sārđhaṃ mahatā ca bodhisattva-saṅghena. tena khalu punaḥ samayena bhagavān gambhīrāvabhāsaṃ nāma dharmā-paryāyaṃ bhāṣitvā samādhīṃ samāpannaḥ. tena ca samayena āryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyāṃ prajñā-pāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇa evaṃ vyavalokayati sma: pañca skandhās tāṃś ca svabhāva-śūnyān vyavalokayati. athāyusmāñc chāriputro buddha-anubhāvena āryāvalokiteśvaraṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ etad avocat: yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vā asyāṃ gambhīrāyāṃ prajñā-pāramitāyāṃ caryāṃ cartukāmas tena kathaṃ śikṣitavyam? evam uktāryāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo āyusmantaṃ śāriputraṃ etad avocat. yaḥ kaścic-chāriputra²

¹ E. Conze, „Text, Sources, and Bibliography of the *Prajñā-pāramitā-hṛdaya*”, JRAS 1948, 33-51; E. Conze, *Prajñā-pāramitā Literature*, Tokyo 1978, 67-74; P. Pfandt, *Mahāyāna Texts Translated into Western Languages. A Bibliographical Guide*, Rev. ed. with Supplement, Köln 1986, No. 85.

² Conze: -cid Chā-.

kulaputra vā kuladuhitā vā asyāṃ gambhīrāyāṃ prajñā-pāramitāyāṃ caryāṃ cartu-kāmas tenāivaṃ vyavalokitavyam.³

1. pañca skandhās tāṃś ca svabhāva-sūnyān paśyati sma.
2. iha śāriputra rūpaṃ sūnyatā sūnyatāiva rūpaṃ rūpān na pṛthag sūnyatā sūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ yad rūpaṃ sā sūnyatā yā sūnyatā tad rūpam. evam eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānam.
3. iha śāriputra sarva-dharmāḥ sūnyatā-lakṣaṇā anuṭpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ.
4. tasmāc-chāriputra sūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ na vijñānaṃ na cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsi na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ na cakṣur-dhātur yāvan na mano-vijñāna-dhātuḥ na vidyā na avidyā na vidyā-kṣayo na avidyā-kṣayo yāvan na jarā-maraṇaṃ na jarā-maraṇa-kṣayo na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā na jñānaṃ na prāptir na aprāptiḥ.⁴
5. tasmāc chāriputra aprāptivāt bodhisattvasya prajñā-pāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ. cittāvaraṇa-nāstitvād atrasto viparyāsātikrānto niṣṭha-nirvāṇaḥ.⁵
6. tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñā-pāramitām āśritya-anuttarāṃ samyak-sambodhim abhisambuddhāḥ.
7. tasmāj jñātavyaṃ: prajñā-pāramitā mahā-mantro mahā-vidyā-mantro 'nuttara-mantro 'samasama-mantraḥ sarva-duḥkha-prasāmanaḥ satyam amithyatvāt. prajñā-pāramitāyāṃ ukto mantraḥ. tad yathā:

*om gate gate paragate pārasaṅgate bodhi svāhā.*⁶

evaṃ śāriputra gambhīrāyāṃ prajñā-pāramitāyāṃ caryāyāṃ śikṣitavyaṃ bodhisattvena. atha khalu bhagavān tasmāt samādher vyutthāya āryāvalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāya sādhu-kāram adāt. sādhu sādhu kulaputra, evam etat kulaputra evam etad gambhīrāyāṃ prajñā-pāramitāyāṃ caryāṃ cartavyaṃ yathā tvayā nirdiṣṭam anumodyate sarva-tathāgatair

³ Conze: „The short text condenses this into: *āryāvalokiteśvaro bodhisattvo gambhīrāṃ prajñā-pāramitā-caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma.*”

⁴ Parallel to 1-4 is: P 43-47 = S 136-141 (Conze).

⁵ Parallel arc: A I, 24-32 = P 242-269 = S ch. XIII (Conze).

⁶ Parallel to 6-7 is: S XIX fol. 293b (Conze).

arhadbhiḥ. idam avocad bhagavān. āttamanāyuṣmān śāriputra āryâvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvas te ca bhikṣavas te ca bodhisattvā mahāsattvāḥ sâ ca sarvâvatī parṣat sa-deva-mānuṣa-asura-garuḍa-gandharvaś ca loko bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti.

iti ārya prajñā-pāramitā-hṛdaya samāptam.

II. Tłumaczenie

Tak usłyszałem. Pewnego razu Błogosławiony przebywał w [mieście] Radżagryha na Górze Sępów wraz z wielkim zgromadzeniem mnichów i wielkim zgromadzeniem bodhisattwów.

Naonczas Błogosławiony wygłosiwszy religijne pouczenie pod nazwą Głębokiego Blasku popadł w stan skupienia.

Aliści wtedy bodhisattwa mahasattwa szlachetny Awalokiteśwara uprawiając praktykę głębokiej doskonałości poznania tak oto rozpatrywał: pięć jest agregatów i one są puste istotowo.

I oto czcigodny Siariputra dzięki mocy Buddy rzekł do bodhisattwy mahasattwy szlachetnego Awalokiteśwary:

- Jak ma zostać pouczony ów syn rodu czy ta córka rodu, który(-a) pragnie uprawiać praktykę tej głębokiej doskonałości poznania? Tak zagadnięty szlachetny Awalokiteśwara bodhisattwa mahasattwa te [słowa] wyrzekł do czcigodnego Siariputry:

- Ów syn rodu czy ta córka rodu, który(-a) pragnie uprawiać praktykę głębokiej doskonałości poznania, niechaj w ten sposób dokonuje refleksji:

1. Pięć jest agregatów i [niechaj] patrzy na nie jako na istotowo puste.
2. Tu, Siariputro, materia jest pustką [i] pustką jest materia; pustka nie jest odrębna od materii [i] materia nie jest odrębna od pustki. Tak samo właśnie uczucie, postrzeżenie, dyspozycje, świadomość [są pustką i pustką są uczucie, postrzeżenie, dyspozycje, świadomość, i nie są one odrębne od pustki i pustka nie jest od nich odrębna].
3. Tu, Siariputro, wszystkie fenomeny naznaczone są pustką - są [one] ani niepowstałe ani zniszczone, ani skażone ani nieskalane, ani niecałkowite ani kompletne.
4. Dlatego, Siariputro, w pustce nie ma materii, nie ma uczucia, nie ma postrzeżenia, nie ma dyspozycji, nie ma świadomości, nie ma oka, ucha, nosa, języka, ciała, umysłu, nie ma [rzeczy] widzialnych, dźwięków,

- zapachów, smaków, [rzeczy] dotykalnych, fenomenów [ujmowanych umysłem]; nie ma składnika oka [itd.] aż do: nie ma składnika świadomości umysłu; nie ma niewiedzy ani zniszczenia niewiedzy [itd.] aż do: nie ma starości i śmierci i nie ma zniszczenia starości i śmierci; nie ma cierpienia, powstania [cierpienia], zniszczenia [cierpienia], drogi [do zniszczenia cierpienia]; nie ma poznania, nie ma osiągnięcia ani nieosiągnięcia.
5. Dlatego, Siariputro, na skutek [swej cechy] nieosiągnięcia bodhisattwa, mając oparcie w doskonałości poznania, pozostaje bez przeszkód myśli. [Zaś] wobec braku przeszkód myśli jest [on] wolny od bojaźni, przezwycięzył wypaczenia [myśli] [i] jest osadzony w nirwanie.
 6. W trzech czasach pozostają wszyscy buddowie, mający oparcie w doskonałości poznania, całkowicie oświeceni najwyższym doskonałym oświeceniem.
 7. Dlatego należy znać: doskonałość poznania jako wielkie zakłęcie, zakłęcie wielkiej [magicznej] wiedzy, największe zakłęcie, niezrównane, uśmierzające wszelkie cierpienie, prawdziwe, gdyż wolne od fałszywości. Zakłęcie wypowiedziane w doskonałości poznania, a mianowicie:

Om, gate gate paragate parasamgate bodhi swaha!

W ten sposób, Siariputro, bodhisattwa powinien pouczać w praktyce doskonałości poznania.

I oto Błogosławiony wyszedł z owego stanu skupienia i rzekł słowa uznania do bodhisattwy mahasattwy szlachetnego Awalokiteśwary: - Dobrze, dobrze, synu rodu, tak właśnie, synu rodu, właśnie tak jak pouczyłeś należy uprawiać praktykę głębokiej doskonałości poznania [i to pouczenie] sprawia radość wszystkim Tathagatom i [świętym] arhatom!

To rzekł Błogosławiony.

I cieszył się słowami Błogosławionego zadowolony czcigodny Siariputra, bodhisattwa mahasattwa szlachetny Awalokiteśwara, i owi mnisi, i owi bodhisattwowie mahasattwowie, i owo całe zgromadzenie oraz świat wraz z bogami, istotami ludzkimi, demonami, garudami i gandharwami.

Oto szlachetna [sutra pt.] Serce Doskonałości Poznania jest zakończona.

III. Nota objaśniająca

Powstanie i rozwój mahajany wiąże się z powstaniem obszernej grupy tekstów zwanych *Pradžniaparamita* (*Prajñā-pāramitā*), które traktują o „doskonałości poznania” bodhisattwy. Jednym z najstarszych spośród tych tekstów jest *Aṣṭasāhasrika-prajñā-pāramitā* czyli „Osiem tysięcy [strof] o doskonałości poznania”. W ciągu wieków rozwoju

tej literatury powstawały także krótsze teksty, streszczające nauki obszernych tekstów (*vaipulya*). *Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra* należy właśnie do kategorii takich krótkich streszczeń. Jest to prawdziwie „serce” mahajany: w kilkunastu zdaniach zawiera bowiem esencję doktryny buddyjskiej, wprowadza centralne dla mahajany pojęcie „pustki” (*śūnyatā*) oraz kończy się magiczną formułą (*mantra*), która stanowi swego rodzaju kulminację tekstu zasadniczego. Tekst ten zdobył sobie ogromną popularność na wielkich obszarach Azji podlegających wpływom buddyzmu mahajany. Znane są dwie recenzje: dłuższa (tu przetłumaczona) i krótsza, w rozmaitych wersjach: sanskryckiej, tybetańskiej, chińskiej, mongolskiej, mandżurskiej i in. oraz liczne komentarze. Sutra Serca związana jest ściśle z imieniem chińskiego pielgrzyma Hūan-tsanga (602-664 r.), który - jak głosi legenda - miał otrzymać tekst sutry (sanskrycki ?) od bodhisattwy Awalokiteśwary dla obrony w razie nieszczęścia. Przekład Hūan-tsanga z r. 649 (Taisho nr 251) jest najpopularniejszym spośród sześciu chińskich przekładów tej sutry. Zwłaszcza w Japonii tekst *Hannya Shin-gyō* cieszy się ogromną popularnością i jest codziennie recytowany w świątyniach zen. To właśnie na podstawie zachowanych w japońskich świątyniach manuskryptów F.M. Müller przy współpracy Bunyu Nanjio opublikował sanskryckie wersje Sutry Serca w Oksfordzie w 1884 r.

***Boskie zaślubiny -
- wesele Ramy i Sity oczami Tulsidasa¹**

DANUTA STASIK

Zacznijmy od słów Tulsidasa:

*kahi na sakahī sata sārada sesū; beda birañci mahesa ganesū.
so maī kahaū kavana bidhi baranī; bhūmināgu sira dharai ki dharanī.
(RCM, I.355.3)²*

(Wysławić tego nie może ni setka Siarad, ni Sieszów,
ni setka *Wed*, ni Wirańczich, ni Mahesiów, ni Ganesiów.
Jakimże ja miałbym sposobem opisać to wszystko wam?
Czy robak w ziemi kryjący głowę na głowie swej Ziemię ma?)

Podobne strofy są typowe dla opisowych partii poematu *Rām-carit-mānas* (*Jezioro uczynków Ramy*; dalej RCM) w tym także dla tych, które przedstawiają obrzęd zaślubin Ramy i Sity. Wydawać się mogą niezbyt zachęcające dla tego, kto podejmuje próbę skomentowania wydarzeń opatrzonych analogicznymi wersami.

* Zastosowana w niniejszej pracy spolszczona transkrypcja wyrazów indyjskich nie pochodzi od autorki lecz Kolegium Redakcyjnego. O jej zachowaniu w przedstawionym tu tekście przesądziły względy natury technicznej.

¹ Tulsidās (1532-1623) - najwybitniejszy poeta regionu języka hindi. Jest autorem poematu *Rām-carit-mānas* (1574) oraz co najmniej 10 innych utworów, których autorstwo nie budzi wątpliwości, a mianowicie (w najprawdopodobniejszym porządku chronologicznym): *Rāmlalā-nahachū* (b.d.), *Rāmājñā-praśna* (1564), *Jñān-dīpikā* (1565), *Jānakī-maṅgal* (b.d.), *Rām-carit-mānas* (1574), *Pārvatī-maṅgal* (1586), *Kṛṣṇa-gītāvalī*, *Gītāvalī* (*Rām-gītāvalī*), *Vinay-patrikā* (trzy ostatnie zbiory pieśni napisane zostały w bradżu*, najprawdopodobniej w okresie między 1589-1603), *Barvai-rāmāyaṇ* (b.d.) oraz *Kavitāvalī* (bradż; b.d.). Ponadto autorstwa Tulsidasa są jeszcze najprawdopodobniej *Dohāvalī* (bradż; zawiera 510 strof przeważnie innych utworów, z których 130 jest wspólnych ze zbiorem *Satsai* przypisywanym także Tulsidasowi) oraz *Vairagya-sandīpinī* (jeśli rzeczywiście jest autorstwa Tulsidasa być może powstało wcześniej od *Rām-carit-mānas*).

Por. M. Gupta (1972), McGregor (1984: 109-117), Garg w: *Ārya-Agravāl* (1974: 40-57) oraz Rutkowska-Stasik (1992: 85-94).

* W miejscach odrębnie nie zaznaczonych podstawowym językiem utworu jest awadhi.

² Cytaty za wydaniem Gītā Press (Gorakhpur b.d.w.).

Pozostaje nam jednak żywić nadzieję, że stawiając sobie za cel odtworzenie przebiegu ceremonii ślubnych Ramy i Sity nie bierzemy ciężaru zbyt wielkiego dla zwykłej ziemskiej istoty i że się nam uda choć po części uszczknąć co nieco z wizji wielkiego poety. Dla realizacji tego zamysłu przeanalizujemy odpowiednie fragmenty I księgi (*Bāl-kāṇḍ*) poematu RCM oraz dwa krótsze utwory *Jānakī-maṅgal* (*Strofy ku pomyślności Dżanaki*; dalej JM) i *Rāmlalā-nahachū* (*Przedweselna toaleta Ramy*; dalej RN)³.

Małżeństwo Ramy i Sity zostało przesądzone w momencie, gdy Rama złamał łuk Śiwy. Wyrażają to jasno słowa Wiśwamitry skierowane do Dżanaki:

ñātatahī dhanu bhayau bibāhū; sura nara nāga bidita saba kāhū. (RCM, I.286.4)

(Złamanie łuku się stało węzła ślubnego oznaką:

I wszyscy - bogowie, ludzie, nagowie - wieść znają taką.)

Jednakże zgodnie z tradycją, bez względu na sposób skojarzenia pary, konieczny był ceremoniał zaślubin dla uświęcenia związku⁴. Pamiętać przy tym należy, że małżeństwo (*vivāh*) jest jednym z najważniejszych, o ile nie najważniejszym sakramentem (*samskāra*); „stanowi źródło i ośrodek wszystkich ofiar domowych”⁵. Dlatego właśnie Wiśwamitra poucza dalej Dżanakę mówiąc, że powinien działać zgodnie ze zwyczajem rodzinnym i poradziwszy się braminów, starszych rodu oraz guru odprawić niezbędne rytuały opisane w *Wedach* (RCM, I.286). Tak oto zaczynają się przygotowania do obrzędów weselnych.

W RCM (I.287.1, 290.1-3) czytamy, że Dżanaka wysłała do Ajodhji posłańców z listem zapraszającym króla Dasiarathę do Dżanakpuru⁶. Z JM (126, 130-131), z kolei, dowiadujemy się, że Dżanaka wysłała do Ajodhji guru rodziny Siatanandę z *lagan* [patriką]⁷ i [prezentami] *tilak*⁸.

Dwie sprawy w tym kontekście zasługują na naszą uwagę. Po pierwsze, zadziwiający wydaje się fakt, że w interesujących nas strofach RCM nie pojawia się słowo *lagan*; używa się wyrazów takich, jak: *pāṭī*, *patrikā* i *cīṭhī* (290.2-4-291.1, 293 i 295.1, 3). Słowo *lagan* występuje o wiele później w swym drugim znaczeniu,

³ Śukla (1958: 39-54 i 3-5). Cytaty za tym wydaniem.

⁴ Pandey (1969: 170-1). Por. także: Wałkowska (1967: 64, 75, 77-78).

⁵ Pandey (1969: 153).

⁶ Por. Vaudeville (1955: 119).

⁷ *Lagan-patrikā* (Sansk. *lagna-patrikā*) - rodzaj listu wysyłany przez stronę panny młodej do rodziny pana młodego (zwykle przez ojca panny młodej do ojca pana młodego) powiadamiający o dniu zaślubin wyliczonym przez astrologów ze strony panny młodej.

⁸ *Tilak* - obrzęd, w czasie którego zwyczajowo ojciec panny młodej lub jej brat zdobiją czoło pana młodego cynobrem i obdarowują go prezentami. Słowa *tilak* często używa się jako synonimu *sagāi* oznaczającego obrzęd zaręczyn. Zob. A. K. Agarwala (1982: 32-37).

tj. „dnia zaślubin”, gdy się powiada, że *barāt* (orszak pana młodego) przybywa przed *laganem* (I.309.4). Później jest jeszcze raz użyte w tym samym znaczeniu, kiedy nadchodzi dzień zaślubin (*lagan*) wyznaczony na podstawie kalkulacji astrologicznych przez samego Brahmę. Tę samą datę wyliczają astrologowie Dżanaki⁹ (I.3.12.3-4). Bliższa analiza kontekstu dowodzi jednak, że wyrazy *pātī*, *patrikā* i *cīṭhī* nie oznaczają zwykłego listu, lecz specjalny rodzaj listu, a mianowicie *lagan patrikē*, w istocie horoskop weselny¹⁰.

Po drugie, dlaczego Siatanand, guru rodziny Dżanaki, pojawia się jako posłaniec na dwór Dasiarathy tylko w JM? RCM nie wspomina tak ważnej osoby jak on, choć zawiera stosunkowo długi fragment poświęcony przybyciu posłów i ich rozmowie z królem Dasiarathą (I.290.1-2, 291.2-293.4)¹¹. Kwestie te pozostawiamy w tym momencie otwarte.

Tymczasem *barāt* przybywa do Dżanakpuru przed wyznaczonym dniem zaślubin. Dzień ten poprzedzają dwa obrzędy przedślubne: *māyan*, dedykowany przodkom, do których się zwraca, prosi o przychylność i zaprasza na uroczystość oraz *nahachū*. W czasie obrzędu zwanego *nahachū* obcina się Ramię paznokcie (przy czym tradycyjnie zaczyna się od stóp), następnie stopy obmywa się wodą i barwi minią (RN, 9ff)¹². Rytuału tego zwyczajowo dokonują kobiety w domu pana młodego przed wyruszeniem orszaku weselnego do domu panny młodej. Należy jednak przypomnieć, że Rama był już w Dżanakpurze, tak więc rytuał ten nie mógł mieć miejsca w Ajodhji¹³. Można natomiast założyć, że mógł się on odbyć w miejscu pobytu wyznaczonym na czas trwania obrzędów ślubnych stronie pana młodego (*janvās*) lub w jakimś innym tymczasowym obozie¹⁴. Jak jednakże wyjaśnić obecność Kausalji i pozostałych kobiet z Ajodhji? Wiadomo przecież z RCM (I.345.4-346) i JM (207-211), że królowe czekały niecierpliwie na powrót orszaku weselnego i przywitały synów w Ajodhji. Nie powinniśmy także zapominać, że kobiety zwykle nie szły w orszaku (dotyczy to szczególnie grup stojących wyżej w hierarchii kastowej). Tak oto napotykaemy kolejną niespójność poetyckiej wizji wesela Ramy nakreślonej piórem Tulsidasa.

Po uroczystościach przedślubnych czas na najważniejsze rytuały. Kobiety wraz z królową Sunajaną dopełniają obrządku zwanego *parachan* (RCM, I.317-319.2; JM, 149-152), jednak żaden z utworów nie zawiera jego dokładnego opisu. Jest on do dzisiaj niezwykle popularny, stanowi błogosławieństwo pana młodego i polega

⁹ Warto zwrócić uwagę na fakt, że choć Brahma pierwszy wylicza moment zaślubin, to jednak astrologowie Dżanaki potwierdzają ten moment swoimi obliczeniami. Jest to istotne nawiązanie do tradycji, zgodnie z którą *lagan* wyznaczają astrologowie ze strony panny młodej.

¹⁰ A. K. Agarwala (1982: 38-41).

¹¹ Por. Vaudeville (1955: 124-125).

¹² Por. Maurya w: Ārya-Agravāl (1974: 330-331).

¹³ Por. M. Gupta (1972: 234-236) oraz Ś. Gupta w: Ārya-Agravāl (1974: 440).

¹⁴ Por. komentarz w: Bahadur 1980, t. VI, ss 47-48.

m.in. na wykonaniu tradycyjnego *ārti*¹⁵ i/lub okrażeniu jego głowy tłuczkiem od moździerz¹⁶. Następnie kobiety prowadzą Ramę do namiotu weselnego (*maṇḍap*) (RCM, I.319.2; JM, 154), po czym przyprowadzają Sitę (RCM, I.322.1-323-4). Dżanaka i Sunajana obmywają stopy Ramie (RCM, I.324.4-6). Guru obydwu rodów łączy ręce młodej pary (*pānigahanu/pānigrahaṇ*) i recytują genealogie (*sākhocāru/sākhocār*) (RCM, I.324.7), po czym Dżanaka, „w zgodzie z obyczajem ustanowionym przez człowieka i zgodnie z *Wedą*” (*kari loka beda bidhānu*) dokonuje ceremonii zwanej *kanyādān* (darowanie córki), oddając swą córkę za żonę Ramie (RCM, I.324.7; JM, 161). Z kolei następuje złożenie ofiar w świętym ogniu (*hom*) i młoda para okraża ogień (*bhāvāri*) (RCM, I.324.8-325.4). Rama nakłada cynober (*sēdur/sindūr*) na głowę Sity (RCM, I.325.4-5). Według JM (162) rytuał nałożenia cynobru (*sindūrbandan/sindūrdān*) ma miejsce przed *bhāvāri*, okrażeniem świętego ognia, i ofiarą z prażonego ryżu (*lāvā*), po czym następuje ceremonia wejścia na kamień (*śilapohanī*). *Śilapohanī* miała na celu uczynić pannę młodą małżonką oddaną swemu mężowi i wierną mu na zawsze. Wspominają o niej liczne *gryhjasutry* (*grhya-sūtra*) używając innej, częściej spotykanej nazwy sanskryckiej *āsmārohaṇa*.¹⁷ Główna część obrzędu dobiegła końca. Związek Ramy i Sity jest nierozzerwalny; świeżo poślubiona para zajmuje razem miejsce na tronie, a ludzie się radują ich widokiem (RCM, I.325.6).

Jednakże to jeszcze nie koniec uroczystości, nadchodzi czas na obrzędy poweselne. Kobiety zabierają młodą parę do izby weselnej (*kohbar*) (RCM, I.326.8; JM, 164), gdzie na czas godów umieszczono wizerunki bóstw domowych (*kuldevatā*). Właśnie tam Rama i Sita własnymi rękami karmią się wzajemnie (RCM, I.327.7-8; JM, 167). Rytuał ten, zwany *lahkauri*, przebiega w radosnej atmosferze (RCM), towarzyszą mu także prześmiewcze lub frywolne piosenki śpiewane przez kobiety ze strony panny młodej (*gāri/gālī*) (JM)¹⁸. W JM (168) czytamy także, że zmyślne służki obserwują oddające się hazardowej grze (*juvā*) królowe i śmiałymi uwagami oraz kpinkami (*gālī*), powodują wygraną jednej z nich. RCM, tymczasem, zachowuje w tej sprawie milczenie.

Nadchodzi czas uczy weselnej (RCM, I.328.1-329; JM, 178-180). Dasiaratha, Rama oraz jego bracia zostają specjalnie uhonorowani przez Dżanakę, który obmywa ich stopy (RCM, I.328.2-3) i odprowadza na przeznaczone im miejsca (RCM, I.328.4). Przypatrzmy się biesiadzie weselników. Na początek otrzymują

¹⁵ *Ārti* - ceremonia polegająca na przesunięciu ruchem okrężnym zgodnym z kierunkiem obrotu słońca lampek wotywnych przed posągami bóstwa lub obliczem/postacią osoby.

¹⁶ Por. Archer (1985: 42 i 111).

¹⁷ Pandey (1969: 218-219 i 204, 207, 228).

¹⁸ Por. Agarwala (1982: 82, 193).

soczewicę z ryżem (*sūpodan*)¹⁹ doprawione topionym masłem (*ghī*) z krowiego mleka (RCM, I.328). Jednak zanim zaczną jeść, pierwsze pięć kęsów poczęstunku (*pañc kavali*) oddaje się (RCM, 329.1) ptakom itp²⁰. Następnie goście rozkoszują się przeróżnymi potrawami o wspaniałym, nie dającym się opisać smaku. Weselników zabawiają kobiety, zwracające się do nich po imieniu w swych piosenkach typu *gālī* (RCM, I.329.1-4; JM, 178-179). Na koniec przyjęcia podana zostaje woda służąca oczyszczeniu (*ācaman*)²¹ (RCM, I.329.4) oraz betel (*pān*) (RCM, I.329; IM, 180). Rama wraz z ojcem i braćmi udają się do pokoi gościnnych (*janvās*).

Dżanace udaje się zatrzymać weselnych gości przez wiele dni, Dasiaratha bezskutecznie próbuje pożegnać swego gospodarza (RCM, I.332.1-3). Wreszcie interwenują Wiśwamitra i Siatananda i skutecznie przekonują Dżanakę, by zezwolił na odjazd Dasiarathy (RCM, I.332.3-332). Przed podróżą Rama udaje się do komnat królowych (*ranivās*), by się z nimi pożegnać (RCM, I.334, 335; JM, 184). Królowe dokonują *ārtī* Ramy i obsypują deszczem prezentów (RCM, I.335; JM, 185). Potem namaszczają jego ciało specjalną pastą (*ubatan*)²², kąpią go i podejmują wspaniałym poczęstunkiem (RCM, I.336.2). Po posiłku Rama prosi królową o pozwolenie odjazdu (RCM, I.336.3). Sunajana powierza Siłę Ramie i złożywszy przed nim ręce błaga o odpowiednie traktowanie i miłość dla swojej córki (RCM, I.336.4-336; JM, 187-189). Orszak wyrusza do Ajodhji (RCM, I.339-343).

W Ajodhji młodą parę tłumnie witają jej mieszkańcy, a przede wszystkim wzruszona królowa Kausialja wraz z innymi kobietami z pałacu. Raz za razem

¹⁹ Ten fragment RCM przywodzi na myśl popularną ceremonię o nazwie *bhāt* (dosł. „ryż [gotowany]”), w czasie której podaje się stronic pana młodego i innym weselnikom jedzenie typu *kaccā* (dosł. „surowy, niedojrzały”; najogólniej rzecz ujmując, terminem tym określa się potrawy, których składniki w trakcie gotowania najpierw wchodzi w kontakt z wodą lub naczyniem stojącym na ogniu). Moment ten symbolizuje równą pozycję obu rodzin połączonych związkiem, która w rzeczywistości nie jest równa (powszechnie uważa się, że status rodziny pana młodego jest wyższy). Jest to także wyjątkowa sytuacja ze względu na fakt podawania jedzenia typu *kaccā* w dużej, niejednorodnej pod względem hierarchii grupie ludzi. Zwyczajowo bowiem poza kręgiem najbliższej rodziny podaje się tylko jedzenie typu *pakkā* (dosł. „dojrzały, ugotowany”; potrawa, której składniki wchodzi najpierw w kontakt z topionym masłem (ewentualnie innym tłuszczem) lub mlekiem). Dalsze szczegóły w Khare (1976: 93, 215-222). Por. także Prasād i in. (1984: 206-207, 627 i 804).

²⁰ Por. np.: Prasād (1984: 623). Barannikov (1948: 376) stwierdza, że *pañc kavali* tradycyjnie dawano psom, niedotykalnym, trędowatym, chorym i wronom.

²¹ *ācaman* - picie wody ze środka dłoni traktowane jako sposób rytualnego oczyszczenia.

²² Skład *ubatanu* może się różnić w zależności od regionu i tradycji lokalnych. Zazwyczaj sporządza się go z jakiejś mąki (pszenna, ryżowa itp.), turmeryku, oleju i różnorodnych esencji zapachowych.

dokonyują one *ārti* nowożeńców i wręcz zasypują prezentami. Kobiety prowadzą ich do pałacu po rozpostartych na powitanie ceremonialnych chodnikach, spryskując drogę wodą (*aragha/arghya*) (RCM, I.346.1-349; JM, 207-211). Sadzają na wspaniałym tronie, obmywają im stopy i czczą niczym bóstwa pałac kadzidła, lampki wotywnic i składając w ofierze żywność (*dhūp, dīp* i *naibeda/naivedya*). Nad głowami Ramy i Sity nieustannie powiewają wachlarze i miotłki z ogonów jaka (*cāmar/cāvar*) (RCM, I.350.1-351.1).

Mija pewien czas. W dniu uznanym przez astrologów za pomyślny Rama i Sita rozwiązuje sobie nawzajem mające ich chronić przepaski zwane *kañkan*²³ (RCM, I.360.1). Ostatni obrzęd poweselny dobiegł końca. Tym samym Rama i Sita zostali **szczęśliwie** połączeni jako mąż i żona.

Spróbujemy podsumować to, co zostało powiedziane wyżej. W trakcie analizy tekstów, które są przedmiotem naszych rozważań wielokrotnie uświadomiamy sobie, że najdłuższy z nich, fragment *Bal-kandy* z RCM, nie zawiera niektórych epizodów opisanych w pozostałych dwóch tekstach. Jest to szczególnie wyraźne, gdy porównamy RCM i JM. Wydaje mi się, że można to częściowo wyjaśnić naturą samego poematu RCM. Po pierwsze, wyrasta on z tradycji *Ramajany*, zrazu źródła wartości moralnych wzbogaconych z czasem o religijne i filozoficzne pouczenia. Po drugie, co nierozdzielnie łączy się z pierwszym, RCM jest eposem i jako taki nie opisuje zdarzeń, tylko wzorcowe zachowania, dzięki czemu zresztą stał się jedną z niekwestionowanych wyroczni w sprawach ortodoksji. Ową dążność ku standaryzacji²⁴ widać właśnie w RCM, w którym Tulsidas jest jakby ostrożniejszy i niekiedy mniej szczodry dla swojego audytorium, niż można byłoby tego oczekiwać. Wydaje się, iż dwa pozostałe teksty, JM i RN, wyzbyte są do pewnego stopnia owego brzemienia standaryzacji rozumianej jako ustępstwo na rzecz ortodoksji. Jednocześnie cechująca je swobodniejsza atmosfera wskazuje na ich bliskie związki z tradycją ludową. Oczywiście, nie chcemy przez to powiedzieć, że takich związków nie ma w RCM. Jak najbardziej odnajdziemy je i tam z tą różnicą, że bardzo starannie przefiltrowane i uładzone.

Parę słów chciałabym także dodać na temat boskiego charakteru zaślubin Ramy i Sity. Gdy porównujemy wizję Tulsidasa z innymi opisami obrzędów weselnych

²³ Zawiazanie kankanu ma miejsce przed rozpoczęciem właściwej ceremonii zaślubin. RCM i JM o niej nie wspominają. Agarwala (1982: 49) opisuje ten obrzęd następująco: „Kapłan związuje razem muszelkę kauri, obrączkę z laki i obrączkę z żelaza. Następnie wkłada do kawałeczka czerwonego lub żółtego materiału ziarna gorczycy, sól, ryż oraz źdźbło trawy typu *dob* (*Panicum Dactylon*) i zawiniątko to przywiązuje do bransoletki [*kañgan*]. Całość związuje się wokół prawego nadgarstka pana młodego lub lewego nadgarstka bądź lewej kostki panny młodej”. Por. także Barannikow (1948: 349) i Pandey (1969: 216).

²⁴ Szczególnie interesujące i obiecujące wydaje się zbadanie tej cechy RCM (wzorzec standardowych zachowań), mające na celu odczytanie tego tekstu jako idiomu kulturowego. Por. Agarwala (1982: 8) i Thapar (1991: 141-163).

zauważymy, że choć czasem różnić się one mogą szczegółami, to w ogólnym zarysie są wszystkie do siebie bardzo podobne. Co zatem przydaje boskości tym wzorcowym zaślubinom? Po pierwsze i przede wszystkim główne osoby dramatu: Rama - wcielenie Wisznu i Sita - wcielenie bogini Lakszmi. Następnie wielu spośród weselnych gości - bogowie, boginie i niebiańskie nimfy. Niektórzy z nich przyglądają się uroczystościom z niebios, inni uczestniczą w nich w przebraniu lub w swoich formach wcielonych tak jak np. Słońce, które poucza zgromadzenie o sposobie odprawiania rytuałów w swoim rodzie (RCM, I.323.6)²⁵. Same *Wedy* przebrane są za braminów i uczą jak sprawować ofiarę (RCM, I.323), uświęcając w ten sposób bezdyskusyjny związek Ramy i Sity. Nieziemski przepych, jaki dzięki temu powstaje, powoduje, iż mistrzowi takiemu jak Tulsidas brakuje słów. Cóż Tulsidas, skoro sama Bogini Mowy nie jest w stanie opisać wspaniałości tego zdarzenia, podobnie jak tysięcy (a zatem i tysięczny) Siesza, nie mówiąc wcale o wielu innych, znacznie bardziej zwyczajnych niż oni. Na szczęście słowa Tulsidasa obiecują także swoistą nagrodę pocieszenia:

*siya raghubīra bibāhu je saprema gāvahī sunahī;
tinha kahū sadā uchāhu maṅgalāyatana rāma jasū.* (RCM, I.361)

(Jak Raghubira brał Sitę za żonę,
kto śpiewa i słucha pogrążony w miłości,
temu na zawsze radość niezmierna,
bo Rama jest krynicą wszelkiej pomyślności.)

BIBLIOGRAFIA:

- Agarwala 1982 = Agarwala, Atul Kumar: *Marriage songs in Harauti*, Kiel 1982.
 Archer 1985 = Archer, William G.: *Songs for the bride. Wedding rites of rural India*, New York 1985, pod red. Barbary Stoler Miller i Mildred Archer.
 Ārya-Agravāl 1974 = R.S. Ārya i G. Agravāl (red.): *Tulsī mānas sandarbh*, Sambhal 1974.
 Bahadur 1980 = Bahadur, S.P.: *Complete works of Goswami Tulsidas*, Varanasi 1980.
 Varannikov 1948 = Баранников, А.П. (przekład i komentarz): *Тулси Дас. Рамајана или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы*, Москва-Ленинград, 1948.
 Garg 1974 = V. Garg *Tulsījī kī kṛtiyā*, w: Ārya-Agravāl (1974).
 McGregor 1984 = McGregor, R.S.: *Hindi literature from its beginnings to the nineteenth century*, Wiesbaden 1984.
 M. Gupta 1972 = Gupta, Mātāprasād: *Tulsidās*, Prayāg 1972 (I wyd. 1942).

²⁵ Rama pochodzi przecież z Rodu Słonecznego (*sūrya-varṁśa*).

- Ś. Gupta 1974 = Gupta, Śāligrām: „Tulsīdās aur Rāmjī kā nahachū”, w: Ārya-Agravāl (1974).
- Khare 1976 = Khare, R.S.: *The Hindu hearth and home*, New Delhi 1976.
- Maurya 1974 = Maurya, Rājnārāyaṇ: „Tulsī kā lok-sāhitya” w: Ārya-Agravāl (1974).
- Pandey 1969 = Pandey, Raj Bali: *Hindu saṁskāras: socio-religious study of the Hindu sacraments*, Delhi 1969.
- Prasād i in. 1984 = Prasād, Kalikā i in. (red.): *Bṛhad hindī koś*, Vārāṇasī 1984.
RCM = *Rām-carit-mānas*, ed. Gītā Press, brak daty wyd.
- Rutkowska-
Stasik 1992 = Rutkowska, Tatiana i Stasik, Danuta: *Zarys historii literatury hindi*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992 (patrz recenzja M. Mejora w tymże tomie).
- Śukla 1958 = Śukla, R. (red.): „Jānakī-maṅgal i Rāmlalā-nahachū”, w *Tulsī-granthāvalī*, I, Kāśī 1958 (2051 ery Wikrama).
- Thapar 1991 = Thapar, Romila: „A historical perspective on the story of Rama”, w Gopal, Sarvepalli (red.): *Anatomy of a confrontation. The Babri masjid - Ram janmabhumi issue*, New Delhi 1991.
- Vaudeville 1955 = Vaudeville, Charlotte: *Étude sur les sources et la composition du Rāmāyana de Tulsī-dās*, Paris 1955.
- Wałkowska 1967 = Wałkowska, Hanna: *Formy zawierania małżeństw w Indiach starożytnych. Ich geneza i rozwój*, Wrocław 1967.

**Kilka uwag
o pierwszej strofie *Gitagowindy* Dżajadewy.**

BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA

*Meghair meduram ambaram vana-bhuvah śyāmās tamala-drumair
naktam bhīrur ayam tvam eva tad imam rādhe grham prāpaya.
ittham nanda-nideśataś calitayoḥ prātyadhva-kuñja-drumam
rādḥā-mādhavayor jayanti yamunā-kūle rahaḥ-kelayaḥ.*¹

„Chmurami gęsto [pokryte] niebo, las ciemniej drzewami tamala.
Nocą, on owładnięty strachem, zatem ty, Radho, zaprowadź go do
domu!

„Tak oto na rozkaz Nandy odeszli poprzez przydrożne zarośla.
Radhy i Madhawy sekretne igraszki triumfują na brzegu
Dżamuny”.

Pojawienie się tej strofy na samym początku *Gitagowindy* Dżajadewy², utworu opisującego igraszki miłosne (*lilā*) dwojga kochanków, Krysny i Radhy, na tle budzącej się wiosny, intrygowało wielu uczonych. Zawarty bowiem w niej obraz ukazuje porę deszczową i odwołuje się do epizodu z dzieciństwa Krysny, które spędził on w domu swego przybranego ojca, pasterza Nandy³. Jest to jedyne miejsce w *Gitagowindzie*, w którym wspomina się ten okres życia Krysny i imię Nandy. Pozostałe partie utworu poświęcone są miłości Krysny i Radhy oraz opisują różne jej stadia: połączenie, rozstanie i ponowne połączenie. Incydent przedstawiony w strofie otwierającej *Gitagowindę* można odnaleźć w *Brahmawajwartapuranie* (*Brahma-vaivarta-purāṇa*), w jej rozdziale XV-tym, zatytułowanym *Kryśnadźanmakhandā* (*Kṛṣṇa-jaṇma-khaṇḍa*, „Księga narodzin Krysny”), który jednakże prezentuje nie tylko narodziny Krysny, jak to sugeruje tytuł, ale i jego dalsze losy. Otóż pewnego wieczora Nanda udał się na pastwisko. Za nim potajemnie podążył mały Krysna. Dotarłszy do odległego pastwiska, Nanda nagle spostrzegł syna. Zapadła już noc. Krysna był przerażony. Wtedy to

¹ Git., s.1.

² *Gitagowinda* (*Gīta-govinda*) - utwór dwunastowiecznego poety Dżajadewy (Jayadeva) składa się z 289 (264) strof i dzieli się na dwanaście rozdziałów zawierających dwadzieścia cztery pieśni połączone zwrotkami w metrum klasycznym.

³ W mitologii Krysny wyróżnia się kilka wątków: Krysny-Boga; Krysny-wojownika, bohatera; Krysny-pasterza (kochanka) i Krysny-dziecka. Ten ostatni wątek jest szczególnie popularny w Bengalu.

Nanda prosi Radhę, która przypadkowo się tam znalazła, by odprowadzić chłopca do domu, gdyż boi się on nocą sam wracać. Z tej opowieści wynika, iż Krysna był tu jeszcze dzieckiem, a zatem Radha była od niego o wiele starsza⁴. Trudno ich więc sobie wyobrazić jako parę kochanków, których igraszki miłosne wypełniają całą *Gitagowindę*. Nie można z pewnością stwierdzić, czy Dżajadewa zaczerpnął ten wątek bezpośrednio z *Brahmawajwartapurany*, uchodzącej za stosunkowo późną puranę⁵. Uczeni nie są zgodni w tej kwestii. Ich opinie za i przeciw są równo podzielone⁶. Oba utwory powstały na terenie Bengal⁷. Można zatem uznać za prawdopodobne, że ich autorzy czerpali z tego samego źródła, stąd podobny wątek zamieszczony w nich obu, aczkolwiek w *Gitagowindzie* jest on tylko epizodyczny⁸. Wątpliwości co do intencji Dżajadewy umieszczenia na początku *Gitagowindy* tej szczególnej strofy można by mnożyć i wydaje się, że nie zostałyby one rozstrzygnięte.

Liczne są również interpretacje treści tej zwrotki, a przede wszystkim rozważania nad tym, komu przypisać wypowiedź zawartą w jej dwóch pierwszych ćwierciach. Najczęściej przypisuje się ją Nandzie, przywołując wspomniany już obraz z życia Krysny w domu przybranego ojca i odwołując się do następujących w ćwierci trzeciej słów - *nanda-nideśataḥ* („na rozkaz Nandy”), stwierdzających wprost, kto wydał owo polecenie. Tego zdania jest, m.in., Śankara Miśra, autor jednego z bardziej znanych komentarzy do *Gitagowindy* (*Rasa-mañjarī*, XVI w.). Dodaje on, iż Nanda czyni Radhę odpowiedzialną za obecność Krysny w lesie w tę noc i rozkazuje jej zaprowadzić go do domu⁹.

Mananka (Mānāṅka), autor pochodzącego z XV wieku komentarza (bez tytułu), obok stwierdzenia, iż mówcą był Nanda, przedstawia też inną propozycję. Otóż twierdzi on, że mogą to być słowa Radhy wypowiedziane do samej siebie - *rādhāyāḥ svagatam evam*¹⁰. Radha wyczuwa strach swojego młodego kochanka przed

⁴ Krysna-kochanek był młodszy od wielu swoich ukochanych pasterek, z których Radha była najważniejsza, jednakże różnica wieku nie była tak duża.

⁵ Ostateczna jej wersja pochodzi z XV-XVI w., aczkolwiek pewne partie mogły już powstać w X wieku. Rocher (1986: 163).

⁶ Na przykład zdecydowanie odrzuca jakiegokolwiek bezpośrednie związki między tymi dwoma tekstami De (1961: 11-12). Inny bengalski badacz literatury, Bimanbehari Majumdar potwierdza te związki (1969: 195).

⁷ Powszechnie uznaje się, iż *Brahmawajwartapurana* powstała na terenie Bengal (Majumdar: 195). Dżajadewa również tworzył w Bengal, na dworze króla Lakszmanaseny.

⁸ Innym podobieństwem, na które zwraca się uwagę, jest sposób traktowania postaci Radhy. W obu utworach podkreśla się jej zmysłową naturę i miłosny kunszt. W *Gitagowindzie* jest ona jedyną ukochaną Krysny, a w *Brahmawajwartapuranie* mówi się wręcz o małżeństwie Krysny i Radhy.

⁹ RM, s. 3.

¹⁰ Mānāṅka, (według wydania V.M. Kulkarniego), za Miller (1977: 184).

miłością i jej spełnieniem. Sama sobie nakazuje zabranie go do domu, czyli do ich altanki w zaroślach nad Dżamuną.

Odmienną interpretację przedstawia słynny komentator Kumbha Karna (Kumbha Karṇa), autor *Rasikapriji* (*Rasika-priyā*). Zauważa on, że gdyby dosłownie odczytać tę strofę, należałoby uznać, iż Krysna jest jeszcze dzieckiem (*śiśi*) niezdolnym do podjęcia działania. Radha byłaby tu jego opiekunką (*dhātri*), a Nanda występowałby w roli posłanki (*dūti*)¹¹. Taka sytuacja byłaby jednakże wielce niewłaściwa dla pełnej smaku miłosnego (erotycznego, *śṛṅgāra-rasa*) kompozycji poetyckiej. Proponuje zatem własne objaśnienie tego fragmentu, zgodnie z którym osobą wypowiadającą słowa pierwszej połowy strofy jest sam Krysna. Mówi on o sobie w trzeciej osobie, stąd sformułowanie *tad imam*. Natomiast następujące po wypowiedzi słowa *nanda-nideśataḥ* tłumaczy jako *nanda-samipāc calitayoḥ* - „odeszli oboje od Nandy” („z domu Nandy”). Dlatego też Kumbha uważa, że to Krysna prosi Radhę, aby ta zabrawszy go od Nandy, zaprowadziła do domu i została jego żoną (*grhīṇī*)¹². Słowa Krysny o tym, iż się boi, są elementem zdobywania kochanki. W języku miłości (udawany) strach jest narzędziem, zazwyczaj skutecznym, uwodzenia partnerki (partnera). Kumbha Karna poświęca w swym komentarzu wiele miejsca zwrotce otwierającej *Gitagowindę*, jednakże wydaje się osamotniony w swojej interpretacji.

Najprostsze wyjaśnienie pierwszej strofy *Gitagowindy* wynikające bezpośrednio z treści nie odpowiadało pobożnym wisznuitom bengalskim, dla których utwór Dżajadewy był tekstem świętym. Zakłada ono bowiem obecność Nandy-przybranego ojca Krysny w tym epizodzie, zakończonym triumfalnymi igraszkami miłosnymi Radhy i Krysny. I co więcej, jest on tym, który pomógł parze kochanków, być może nieświadomie, pozostać sam na sam. To przecież na jego rozkaz udali się nocą do domu. Nie dotarli tam, albowiem mrok i leśna gęstwina sprzyjają zakochanym. Ci boscy kochankowie ulegli, jakże ludzkiej, pokusie i zamiast w domu, znaleźli się nad brzegiem Dżamuny, gdzie cieszyli się sobą. Pojawienie się Nandy w tej scenie w roli niemalże swatki (mimo woli) nie mogło być zaakceptowane przez wisznuickich teologów (XVI w.). Nie próbują oni nawet wyjaśniać tej sytuacji, po prostu słowa *nanda-nideśataḥ* („na rozkaz Nandy”) tłumaczą „z powodu radość przynoszącego polecenia, rozkazu”, gdzie *nanda* oznacza „radość, szczęście”, a *nideśa* - „rozkaz, polecenie, wiadomość.” W ten sposób wyeliminowano imię Nandy z tej strofy. Owo radość przynoszące polecenie wypowiada Przyjaciółka Radhy (*sakhī*)¹³. Obecność Przyjaciółki w takim momencie jest jak najbardziej naturalna, gdyż tradycyjnie już pełni ona rolę pośredniczki między kochankami i stara się doprowadzić do ich spotkania (schadzki). Taką interpretację proponuje najpopularniejszy w Bengalu komentator

¹¹ RP, s. 4.

¹² RP, s. 3.

¹³ Bohaterami *Gitagowindy* są trzy osoby - Krysna, Radha i właśnie Przyjaciółka, która jednakże pojawia się po raz pierwszy nieco później (*Git.*, I, 27).

Czajtanjadasa (Caitanyadāsa, koniec XVI w.)¹⁴, na którego powołują się też późniejsi badacze i tłumacze *Gitagowindy* na język bengalski. W swoim dziele zatytułowanym *Balabodhini (Bāla-bodhini)* pisze, że pewnej nocy Kryszna przybył na spotkanie z Radhą, jednakże boi się pojawić przed ukochaną. Czuje się bowiem winny temu, iż przedtem przebywał wśród innych pasterek. Czekając zatem przestraszony na zaproszenie. O tym wszystkim opowiada Radhice Przyjaciółka, nakazując jej zabranie Kryszny do domu (chodzi tu o altankę w zaroślach nad Dżamuną). Radha to czyni i wkrótce wraz z ukochanym spędza rozkoszne chwile w ich altance. Tak więc polecenie wydane przez Przyjaciółkę sprawiło, iż kochankowie spotkali się i radowali.

Podobnie tłumaczą tę ślokę pierwsi (znani) tłumacze *Gitagowindy* na język bengalski, Giridhara Dasa (Giridhara Dāsa) i Rasamaja Dasa (Rasamaya Dāsa). Obaj jednakże zaznaczają istnienie innej interpretacji, tej przypisującej słowa dwóch pierwszych ćwierci zwrotki Nandzie¹⁵.

Uznanie przez wisznuitów bengalskich słów zawartych w otwierającej *Gitagowindę* strofie za wypowiedź Przyjaciółki nie dziwi, albowiem przyznali oni Przyjaciółce bardzo ważne miejsce w igraszkach Kryszny i Radhy, które bez jej pomocy nie mogłyby się rozgrywać. Jej bezmierne oddanie wspomaga uczucie Radhy do Kryszny i doprowadza do spotkania dwojga boskich kochanków oraz triumfu ich miłości (*sakhī-bhāva*). To dzięki Przyjaciółce radość zespolenia Kryszny i Radhy stawała się również udziałem czcicieli (bhaktów). W *Gitagowindzie* postać Przyjaciółki dominuje, a jej rola jest kluczowa dla przebiegu akcji. Naturalnym więc było dla wisznuitów, iż pojawia się ona już w pierwszej strofie utworu. Jej słowa określają później następujące zdarzenia.

Za pewne uzupełnienie poprzedniej interpretacji można uznać kolejną propozycję, powstałą także w kręgu wisznuitów bengalskich. Otóż niekiedy przypisuje się tę wypowiedź fletowi (*vamśī*), na którym grał Kryszna. Nanda jest tu imieniem tego instrumentu (*nandākhya-vamśī*). Flet przywołuje swoimi dźwiękami Radhę na spotkanie z Kryszną. Pełniłby on rolę Przyjaciółki - posłanki (*dūtī*). Tak właśnie wyjaśnia ten fragment Rupa Goswami (Rūpa Gosvāmī, XVI w.), jeden z czołowych teologów wisznuiizmu bengalskiego. Określa on flet mianem posłanki (*svayam-dūtī*). „Nocą niebo pokryte chmurami. Las pociemniał i trudno w nim cokolwiek rozpoznać. Ach Radho, dlaczego się boisz? Nadszedł przecież czas twojej schadzki! Przybądź, czekam na ciebie, szybko wyrusz! Na znak dany przez Flet o imieniu Nanda, poszła Radhika spotkać się z Kryszną. W zaroślach na brzegu Dżamuny rozgrywają się ich igraszki”¹⁶. Być może Rupa Goswami komentując ten

¹⁴ Zwany jest też Pudżarim Goswamim (Pūjārī Gosvāmī).

¹⁵ Dāsa (1888: 4-5). Dāsa (1864: 3-5).

¹⁶ Rūpa Gosvāmī, *Ujjvala-nīlamanī* w: Mukhopādhyāya (1977: 130-131).

epizod odwołał się do innego ważnego dla wiśnuitów tekstu - *Brahmasanhitā* (*Brahma-saṁhita*)¹⁷, gdzie mówi się o flecie „miła przyjaciółka” (*priya-sakhī*)¹⁸.

Tradycja nazywania fletu Kryśny Nandą i Przyjaciółką była dość popularna w Bengalu przez wiele stuleci. Pod takim imieniem i w takiej roli występuje w osiemnastowiecznym utworze *Bhaktiratnakara* (*Bhakti-ratnākara*), będącym swego rodzaju encyklopedią wiśnuizmu bengalskiego (autor: Narahari Czakrawarti (Narahāri Cakravartī)). Jeden z późniejszych tłumaczy *Gitagowindy* na język bengalski, Wiźajaczandra Madźumdara (Vijayacandra Majumdāra, XX w.) w pierwszym wydaniu swej *Gitagowindy* (1914/15) przypisuje słowa ze strofy początkowej Nandzie-ojcu Kryśny. Jednakże już w drugim wydaniu (1920) dodaje nowe tłumaczenie, w którym Nandę-ojca zastępuje Nandą-fletem (*vamśī eka-prakarera nanda*).¹⁹ Tak więc niekiedy różne wyjaśnienia uzupełniały się.

Przedstawiono tu kilka interpretacji pierwszej zwrotki *Gitagowindy*. Żadnej z nich nie uznano za zadowalającą. Wszystkie one dowodzą tego, jak bardzo się starano wyjaśnić tę nie pasującą do całości utworu strofę. Najbardziej intrygujące były obecność i rola Nandy, przybranego ojca Kryśny, w rozgrywających się igraszkach miłosnych oraz to, iż ich tłem była pora monsunowa, a nie wiosna, jak to się dzieje w dalszych partiach *Gitagowindy*. Być może przywołanie obrazu pory deszczowej, mrocznej, ponurej nocy i strachu Kryśny miało podkreślić, opisane później, blask budzącej się wiosny i radość ponownego zespolenia się pary boskich kochanków. Jedno jest niewątpliwe - poetyckie piękno tej strofy.

BIBLIOGRAFIA:

- Dāsa 1888 = Dāsa, Giridhara: *Kavigiridharakṛta mahākavi jayadevera gītagovindera prākṛta-padyānuvāda*, Kalikātā 1888.
- Dāsa 1864 = Dāsa, Rasamaya: *Gītagovinda, Rasamaya Dāsa kartṭṛka bāṅgālā padyānuvada*, Kalikātā 1864.
- De 1961 = De, S.K.: *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta 1961.
- Git. = *The Gita-Govind of Jayadeva with the Commentaries Rasikapriyā of King Kumbha and Rasamanjari of Mahāmahopādhyāya Śaṅkara Mishra*, ed. by Maṅgesh Rāmkrishna Telang and Wāsudev Laxman Śāstrī Paṅśīkar, Seventh Edition, published by „Nirṇaya Sāgar” Press, Bombay 1929.

¹⁷ Tekst ten znany był w Bengalu we fragmentach. Jego datowanie jest niepewne. Przypisuje się go niekiedy Nimbarce bądź jego uczniom (XII w.) (?).

¹⁸ Za Mukhopādhyāya (1977: 129).

¹⁹ Majumdāra (1920: s. VII).

- Gonda 1986 = Gonda, J.: *A History of Indian Literature*, ed. by..., Wiesbaden 1986.
Majumdar 1969 = Majumdar, Bimanbehari: *Krishna in History and Legend*, Calcutta 1969.
Majumdāra 1920 = Majumdāra, V.C.: *Gītagovinda. Mūla o tāhāra padyānuvada*, Kalikātā 1920.
Miller 1977 = Miller, B. Stoler: *Love Song of the Dark Lord. Jayadeva's Gitagovinda. Textual Criticism*, New York 1977.
Mukhopādhyāya 1977 = Mukhopādhyāya, H.K.: *Kavi jayadeva o śrīgītagovinda*, Kalikātā 1977 [wyd. I, 1929].
RM = *Rasa-mañjarī*, Bombay 1929.
RP = *Rasika-priyā*, Bombay 1929.
Rocher 1986 = L. Rocher, *The Purānas*, w: Gonda 1986, vol. II, fasc. 3.

Trzy strofy o umieraniu miłości

ANNA TRYNKOWSKA

Niniejszy artykuł zawiera tłumaczenie filologiczne, krótkie omówienie oraz próbę tłumaczenia literackiego trzech wierszy, zaliczających się do klasycznej poezji sanskryckiej (*kāvya*); wszystkie one reprezentują jej najkrótszą formę, jaką jest samodzielna pojedyncza strofa (*muktaka*).

Dwa pierwsze z przedstawionych tu utworów, oba ułożone w metrum *śikharinī*, pochodzą ze zbioru, znanego w tradycji indyjskiej pod nazwą „Setki [strof] Amaru” (*Amaru-śataka*), datowanego przez historyków literatury bardzo różnie, ale na ogół nie później, niż na VII wiek n.e. W zachodnioindyjskiej recenzji tego dzieła, uznawanej zwykle za najbliższą oryginałowi, wiersze te noszą numery 69 i 43. Pojawiają się one także w licznych sanskryckich antologiach poetyckich (*koṣa*), między innymi w najstarszym zachowanym do dziś tego rodzaju dziele, a mianowicie „Skarbcu klejnotów [w postaci] pięknych powiedzeń” (*Subhāṣita-ratna-koṣa*) Widjakary (Vidyākara), pochodzącym najprawdopodobniej z drugiej połowy XI wieku n.e. Oba zostały tam włączone (jak spróbuję dalej pokazać, niesłusznie) do sekcji 21, zawierającej strofy o „gniewnych kobietach” (*mānini*) i opatrzone odpowiednio numerami 646 i 697. Pierwszy z nich przypisuje się w owej antologii poetce Bhawakadewi (Bhāvakadevī), drugi zamieszczony jest bez imienia autora.

W zbiorze Widjakary spotykamy również trzecią z muktak, omawianych w niniejszym artykule. Znajduje się ona w sekcji 24, gromadzącej wiersze o „niecnotliwych kobietach” (*asatī*) i nosi numer 815. *Subhāṣita-ratna-koṣa* nie podaje, czyim jest ona dziełem; inne antologie, w których się pojawia, przypisują jej autorstwo poetce o imieniu Śilā lub Śilābhāṭṭārikā. Ułożona jest w metrum *śārdūla-vikrīḍita*.

O ile mi wiadomo, żaden z wymienionych powyżej utworów nie był jeszcze do tej pory tłumaczony na język polski. Zaprezentowanie ich opatrzonych krótkim komentarzem przekładów nie wymaga zatem, jak sędzę, żadnego pretekstu czy uzasadnienia - stanowi bowiem wartość samo w sobie, jako kolejny wkład do ciągle bardzo, niestety, skąpego zasobu polskich tłumaczeń tekstów klasycznej literatury sanskryckiej.

Wybór owych trzech wierszy nie był jednak przypadkowy - powinnam go zatem teraz pokrótce umotywować. Otóż we wstępie do swego znakomitego przekładu

wspominanej uprzednio antologii pt. *Subhāṣita-ratna-koṣa*¹ wybitny indolog amerykański, Daniel Ingalls, omawiając ogólne cechy klasycznej literatury sanskryckiej, ilustruje swój wywód tłumaczeniem oraz interpretacją - całkowicie, jak sądzę, błędnymi - pierwszej z owych trzech strof. Chęć polemiki skłoniła mnie do przedstawienia własnej analizy literackiej i przekładu tej samej właśnie muktaki - na niej się też zatem przede wszystkim w niniejszym artykule koncentruję. Opatrzony krótkim komentarzem przekłady dwóch pozostałych wierszy mają tu charakter pomocniczy: służą jako dodatkowe argumenty, przemawiające za słuszością zaproponowanej przeze mnie interpretacji².

W wydaniu bombajskim zachodnioindyjskiej recenzji *Amarusiataki*, której towarzyszy najstarszy z wielu znanych nam komentarzy, autorstwa Ardżunawarmadewy (Arjunavarmadeva, pocz. XIII w.), interesująca nas strofa brzmi następująco:

tathābhūd asmākaṁ,³ *prathamam avibhaktā tanur iyam*
*tato na*⁴ *tvam preyān, aham api hatāśā priyatamā /*
idānīm nāthas tvam, vayam api kalatram kim aparam
*mayāptam prāṇānām, kuḷiśa-kaṭhinānām phalam idam //*⁵

Wydanie to podaje ponadto kilka odmiennych lekcji, występujących w południowoindyjskiej recenzji *Amarusiataki*, opatrzonej komentarzem Wemabhupali (Vemabhūpāla, XIV w.)⁶. Również i tekst 646 strofy antologii Widjakary (z którego korzysta Ingalls), od podanego powyżej nieco się różni⁷. Zdecydowana większość owych innych lekcji nie powoduje żadnych znaczących

¹ Ingalls (1965).

² Nie pretenduję tu bynajmniej do oryginalności. Przekłady, między innymi Brough (1968: 89), Merwin-Masson (1977: 130 i 131) oraz Alichanova (1978:147), zdają się wskazywać, że ich autorzy rozumieją tę strofę bardzo podobnie, chociaż przy braku komentarza nie zawsze jest to do końca jasne. Autorytet Ingallsa i ogromna popularność jego dzieła zdecydowały jednak o tym, że do podważenia jego zdania niezbędny wydał mi się cały polemiczny artykuł. Jego wartość stanowić może, jak sądzę, to, że przedstawiam w nim kilka nowych istotnych w tej dyskusji argumentów.

³ Przecinkiem oznaczam średniówkę (*yati*). W metrum *śikhariṇī* przypada ona po szóstej sylabie każdej ćwiartki strofy (*pāda*).

⁴ W dalszej części artykułu wprowadzam tu odmienną lekcję: *tato 'nu*; patrz poniżej.

⁵ AŚ.69, s.53.

⁶ *Pāda* pierwsza: zamiast *tathā° - purā°* i zamiast *avibhaktā - avicchinnā*; *pāda* druga: zamiast *tato na - tato 'nu* i zamiast *aham api hatāśā priyatamā - vayam api hatāśāḥ priyatamāḥ*; *pāda* czwarta: zamiast *mayāptam - hatānām*.

⁷ SRK.646, s.118. *Pāda* pierwsza: zamiast *avibhaktā - avibhinnā*; *pāda* druga: zamiast *tato na - tato 'nu*.

zmian w interpretacji wiersza - w dalszym ciągu moich rozważań pozwalam więc sobie po prostu je pominąć. Jedyny wyjątek stanowi tu pojawiająca się zarówno w południowoindyjskiej recenzji *Amarusiataki*, jak i w *Subhaszitaratnakoszy* lekcja *tato 'nu* („potem”), zastępująca drugiej ćwiartce strofy lekcję *tato na* („potem nie”). Zmienia ona radykalnie znaczenie muktaki i nie wolno jej zignorować. W dalszej części artykułu stosuję właśnie lekcję *tato 'nu* - z powodów, których przedstawienie (niewątpliwie konieczne) pozostawiam na później⁸, lekcję tę uważam za lepszą, co więcej, za „jedynie słuszną”; jej wybór jest ponadto uzasadniony tym, że występuje ona w tekście, którego używa Ingalls (polemika z nim wymaga zatem jej przyjęcia).

Tłumaczenie filologiczne tak ustalonego tekstu nie przedstawia większych trudności:

„To oto nasze ciało było najpierw tak nierozłączne; potem⁹ ty (stałeś się) ukochanym, ja zaś, mająca zniszczone nadzieje, (stałam się) ukochaną; teraz ty (jesteś) mężem, ja zaś żoną - czymże innym? Otrzymałam ten oto owoc twardego jak diament życia!”

Jestem przekonana, że reakcja czytelnika powyższego przekładu może być tylko jedna: „Co to wszystko właściwie znaczy?!”. Po tłumaczeniu filologicznym pora zatem teraz na analizę literacką oraz interpretację strofy. Zobaczmy wreszcie, co proponuje tu Daniel Ingalls:

„Mój następny wybór, numer 646 naszej antologii, jest przykładem wiersza przewrotnego, to znaczy wiersza, którego zakończenie zaskakuje odbiorcę. (...) Wiersz, który wybrałem, został ułożony przez kobietę, Bhāvakadevī i zdobył dla siebie miejsce w większości sanskryckich antologii. Rozpoczyna się on zgodnie z konwencją, która nakazuje ujawniać nastrój erotyczny poprzez następujące po sobie aspekty ‘miłości w połączeniu’ (*sambhoga-śṛṅgāra*) i ‘miłości w rozłączeniu’ (*vipralambha-śṛṅgāra*). Doskonała miłość, niegdyś w zespoleniu, trwa nadal u obojga kochanków, chociaż los ich rozdzielił. Poetka jednak wprowadza następnie coś nieoczekiwanego, a ponieważ się tego nie spodziewamy, gorycz nagłej zmiany porusza nas do głębi. Kochankowie pobierają się.

Najpierw nasze ciała znały doskonałą jednię,
ale potem powstało dwoje z tobą jako kochankiem
i ze mną, ze mną nieszczęsną, jako kochanką.
Teraz ty jesteś mężem, ja żoną,
cóż pozostało poza tym moim życiem,
zbyt twardym, aby pęknąć, by zebrać gorzki owoc,

⁸ Patrz przypis 11.

⁹ *tato 'nu*.

twą zdradę?”¹⁰

Zacytowana powyżej wypowiedź nie pozostawia nam żadnych wątpliwości co do tego, jak Ingalls rozumie interesującą nas strofę: zakochana para przeżywa początkowo, jeszcze przed ślubem, doskonałą, niezym nie zakłóconą miłość (*pāda* pierwsza); później z jakiegoś powodu kochankowie zostają rozdzieleni, ale ta próba w najmniejszym nawet stopniu nie wpływa na zmianę ich wzajemnych uczuć (*pāda* druga); następnie bohaterowie pobierają się (*pāda* trzecia); zamiast szczęścia kobietę spotyka jednak rozczarowanie: małżonek ją zdradza (*pāda* czwarta).

Jeżeli przyjmujemy taką interpretację za słuszną, to należy uznać, że nasza muktaka przedstawia w swych kolejnych wersach typowe motywy klasycznej poezji erotycznej: „miłość w połączeniu”, „miłość w rozłące” (najprawdopodobniej jedną z jej odmian, określaną mianem „podróży” - *pravāsa* - gdzie bohater zmuszony jest opuścić swą ukochaną i udać się do obcego, odległego kraju, co sprawia im obojgu ogromny ból, zarówno psychiczny, jak i fizyczny), ponownie „miłość w połączeniu” i wreszcie znów „miłość w rozłące”, tym razem spowodowaną zdradą mężczyzny (scenka „daśów” - *māna*). Cały wiersz stanowiłby zatem monolog rozgniewanej kobiety (bohaterka „gniewna” - *mānini*), czyniącej wyrzuty niewiernemu mężowi.

Ingalls uważa jednak, że całkowicie zgodny z konwencją klasycznej sanskryckiej poezji miłosnej jest tylko początek naszej strofy (zapewne chodzi mu o jej dwie pierwsze pady); dalej natomiast, jego zdaniem, pojawia się element nieoczekiwany, który, poruszając odbiorcę do głębi, decyduje o wartości artystycznej wiersza. Ten punkt jego wywodów nie jest dla mnie jasny: trudno się tu domyślić, co właściwie uznaje on za ów nieoczekiwany, zaskakujący odbiorcę element analizowanej muktaki - nie chodzi mu raczej o małżeństwo bohaterów, skoro wyraźnie pisze o „gorzkiej zmianie”; czyżby zatem miał na myśli zdradę? Niewątpliwie, dla znającego sanskryt współczesnego czytelnika jego przekładu zdrada bohatera może

¹⁰ Tłumaczenie moje. Ingalls (1965: 13): „My next selection, number 646 of our anthology, is an example of a turnabout verse, that is, a verse where the conclusion comes as a surprise. (...) The verse which I choose is by a woman, Bhāvakadevī, and has won its way into most Sanskrit anthologies. It begins in accordance with the convention which calls for the erotic mood to be revealed by successive aspects of love-in-enjoyment (*sambhoga-śṛṅgāra*) and love-in-separation (*vipralamba-śṛṅgāra* [sic! A.T.]). A perfect love, once united, is continued by two lovers though apart. But the poetess follows this by what is unexpected and because it is unexpected the bitterness of the sudden turn is impressive. The lovers marry.

At first our bodies knew a perfect oneness,
but then grew two with you as lover
and I, unhappy I, the loved.
Now you are husband, I the wife,
what's left except of this my life
too hard to break, to reap the bitter fruit,
your broken faith?”

być dużą niespodzianką - w tekście oryginału bowiem, doprawdy, nie na nią nie wskazuje! Złośliwości na bok - niedochowanie przez mężczyznę wierności po ślubie nikogo, kto zna życie, a tym bardziej konwencję sanskryckiej poezji miłosnej, zdziwić, jak sądzę, nie zdoła. Nasza strofa w interpretacji Ingallsa nie wydaje się zatem wcale „przewrotna” - wręcz przeciwnie, sprawia wrażenie typowej erotycznej muktaki, na dodatek nie najwyższego lotu. Jej odbiorca może się litować nad zdradzoną bohaterką, ale nie ma mowy o tym, by go to „poruszyło do głębi”.

Wiersz, którym się zajmujemy, zinterpretować można jednak również zupełnie inaczej. Uważam mianowicie, że nie przedstawia on wcale żadnych dramatycznych wydarzeń; żadne też zewnętrzne okoliczności nie wpływają, jak sądzę, na los ukazanej w nim pary. Bohaterowie owi od samego początku strofy są mężem i żoną, nigdy nie zostają w niej rozdzieleni, a mężczyzna swojej partnerki nie zdradza; zmieniają się tu wyłącznie uczucia, jakie żywią oni do siebie nawzajem - muktaka ta portretuje bowiem, moim zdaniem, stopniowe umieranie ich miłości.

Jej wersy ukazują zatem, jeden po drugim, kolejne stadia owego procesu: na początku, zaraz po ślubie, młodzi kochają się świeżą miłością, tak mocną i niczym nie zakłóconą, że wydają się tworzyć jedno ciało, kompletną i niepodzielną jednię, w której trudno powiedzieć, gdzie kończy się jedno, a zaczyna drugie - są po prostu tym samym, nie potrzebują więc nazw, określających ich wzajemne relacje (*pāda* pierwsza); z biegiem czasu (i zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy) w codzienności małżeńskiego życia ich uczucie słabnie - kochają się nadal, dawna ich jedność jednak już nie istnieje, stają się dwojgiem: ukochanym i ukochaną (*pāda* druga); w końcu ich miłość zupełnie wygasa i odtąd są dla siebie wyłącznie mężem i żoną, łączą ich bowiem już tylko nierozzerwalne więzy małżeństwa (*pāda* trzecia); *pāda* czwarta wreszcie zawiera podsumowanie. Cały wiersz jest w tej interpretacji monologiem bohaterki, która - nie kochana już przez partnera, ale i nie kochająca - wspomina piękno minionej miłości, oplakuje jej koniec i zastanawia się, jak zdoła znieść pozostawioną przez nią w jej życiu pustkę¹¹.

¹¹ Myślę, że teraz widać już wyraźnie, dlaczego z dwóch alternatywnych lekcji początku drugiego wersu naszej strofy wybrałam lekcję *tato 'nu*: lekcja *tato na* ani w interpretacji Ingallsa, ani w mojej nie da się logicznie uzasadnić. Gdyby bowiem przeczenie odnosiło się w niej do obydwu członów wersu („potem ty nie byłeś ukochanym, a ja, mająca zniszczone nadzieje, nie byłam ukochaną” - tak właśnie rozumie ten fragment tekstu komentator Amarusiataki Ardżunawarman), to zakończenie historii bohaterów nastąpiłoby już tutaj, a trzeci wers stałby się po prostu niepotrzebny. Związanie przeczenia wyłącznie z pierwszą częścią wersu („potem ty nie byłeś ukochanym, a ja, mająca zniszczone nadzieje, byłam ukochaną”), chociaż gramatycznie poprawne, wywołuje efekt wręcz komiczny - oto obojętna bohaterka uskarża się na prześladowającego ją swą miłością bohatera! Propozycja zaś, aby przeczenie odnieść tylko do drugiego członu wersu, nawet przy swobodnym szyku klasycznej poezji sanskryckiej wydaje się mocno naciągana.

Taką właśnie, a nie inną, interpretację wiersza podpowiada nam również jego struktura, precyzyjnie zaplanowana i dająca świadectwo wielkiego kunsztu artystycznego jego autora. Każdy z czterech wersów strofy, zawierających odpowiednio, jak pokazaliśmy, opisy trzech kolejnych stadiów procesu przemijania uczucia oraz ostateczne podsumowanie całości, tworzy, co w klasycznej literaturze sanskryckiej jest zjawiskiem rzadkim, odrębne zdanie. Podkreślają to jeszcze stosowne określenia czasu: „najpierw” - *prathamam* (przeszłość, początek historii bohaterów), „potem” - *tato 'nu* (bliższa przeszłość) oraz „teraz” - *idānīm* (teraźniejszość). Wers czwarty mówi o całym życiu kobiety, dotyczy zatem zarówno dalszej oraz bliższej przeszłości, jak i teraźniejszości; zawiera także rozważania, dotyczące przyszłości. Dogłębnie przemyślana jest również wewnętrzna budowa samych wersów: pierwszy z nich, oddający początkową jedność kochającej się pary, stanowi zdanie pojedyncze; dwa następne, rejestrujące stopniowe rozluźnianie się więzów miłości, zawierają już zdania współrzędnie złożone, w których średniówka odgradza od siebie zdania składowe, dotyczące bohatera i bohaterki. Wers czwarty, mający, jak wiemy, charakter podsumowania, jest znowu zdaniem pojedynczym.

Wszystkie powyższe przemyślenia skłaniają mnie do zaprezentowania następującego tłumaczenia literackiego analizowanej strofy:

„Z początku jednym byliśmy ciałem:
kompletną jednią nie do podziału;
potem się stałeś mym ukochanym,
a ja, nieszczęsna, twą ukochaną.
Teraz małżonkiem mym jesteś tylko,
ja zaś twą żoną i niczym więcej -
- taki jest owoc mojego życia.
Serce mam chyba twarde jak diament!”

Uważam, że dopiero takie rozumienie treści analizowanej przez nas muktaki pozwala dostrzec głębię jej wymowy i naprawdę docenić jej wysoką wartość poetycką. Strofa ta rzeczywiście nas porusza, nie dlatego jednak, jak chce Ingalls, że zaskakuje nas swym zakończeniem. Wręcz przeciwnie, mówi o sprawach, które znamy dobrze wszyscy, niezależnie od czasu i miejsca, w jakim nam przyszło żyć, które jednak zawsze będą sprawiać nam ból. W kim bowiem nie wzbudza bólu umieranie miłości?

Za interpretacją Ingallsa, a przeciwko przedstawionej powyżej mojej własnej interpretacji, przemawia jeden poważny argument, który do tej pory uparcie pomijałam milczeniem: jest nim fakt, że konwencja sanskryckiej poezji erotycznej, sformułowana w pracach klasycznych indyjskich teoretyków, motywu „umierania miłości” po prostu nie zna. Dlatego właśnie komentator *Amarusiataki*, Ardżunawarman (Arjunavarman), poprzedza naszą strofę stwierdzeniem: „pewna rozgniewana kobieta czyni wyrzuty ukochanemu” (*kācin manasvinī dayitam upālabhate*), a Vidyākara umieszcza ją w sekcji o „gniewnych kobietach” (*mānini*) - żaden z nich nie widzi bowiem innej możliwości. Nie dostrzega jej także i Ingalls,

tak mocno podkreślający przecież w swym dziele, że klasyczną poezję sanskrycką należy badać właśnie przy pomocy metod, wypracowanych dla niej przez autorów indyjskich poetów¹².

Skoro indyjska teoria literatury opowiada się po stronie Ingallsa, to nie pozostaje mi nic innego, jak tylko uciec się po pomoc do praktyki poetyckiej sanskrytu. Zaprezentuję teraz mianowicie dwie kolejne strofy (informacje o nich przedstawiłam na samym początku artykułu), które, bardzo zbliżone charakterem do analizowanej uprzednio, wydają się również traktować o przemijaniu miłości. Postaram się w ten sposób dowieść, że motyw ten, chociaż ignorowany przez teoretyków, klasycznym sanskryckim poetom nie był jednak zupełnie nieznan.

W wydaniu bombajskim zachodnioindyjskiej recenzji *Amarusiataki*, z którego już poprzednio korzystaliśmy, drugi z naszych wierszy ma postać następującą:

*gate premā-bandhe, praṇaya-bahumāne vigalite
nīrvṛte sadbhāve, jana iva jane gacchati puraḥ /
tad utprekṣyōtprekṣya, priyasakhi gatāms tāmś ca divasān
na jāne ko hetur, dalati śatadhā yan na hṛdayam //*¹³

Wydanie to podaje jedną odmienną lekcję, występującą w południowoindyjskiej recenzji dzieła¹⁴; w tekście 697 strofy *Subhaszitaratnakoszy* jest ich trzy¹⁵. Ponieważ nie wpływają one w znaczący sposób na interpretację muktaki, pomijam je i przechodzę już do jej tłumaczenia filologicznego:

„Gdy opadły więzy miłości, gdy zniknął wielki szacunek, zrodzony z uczucia, gdy odeszła uprzejmość, gdy (ów) mężczyzna przechodzi przede mną jak (obcy) człowiek (i) gdy długo rozmyślam o tym, droga przyjaciółko oraz o owych minionych dniach, (to) nie wiem, jaka (jest) przyczyna, że (moje) serce nie pęka na sto części!”

oraz literackiego:

„Miłość umarła, zniknął szacunek,
nawet uprzejmość dawno odeszła;
gdy on mnie mija, przechodzi obok,
to jakby obcy przechodził człowiek.
Wciąż myślę o tym, o przyjaciółko
i o dniach owych, co przeminęły -
aż dziw mnie bierze, że moje serce

¹² Ingalls (1965: 49 -53).

¹³ AŚ.43, s. 38.

¹⁴ *Pāda* pierwsza: *premāveśe* zamiast *premā-bandhe*.

¹⁵ SRK., s. 128. *Pāda* pierwsza: *hṛdaya°* zamiast *praṇaya°*, *pāda* trzecia: *gatās te ca divasā* zamiast *gatāms tāmś ca divasān*, *pāda* czwarta: *sphuṭati* zamiast *dalati*.

na sto kawałków jeszcze nie pękło!”

Strofę tę, pod względem treści bardzo, jak widać, zbliżoną do poprzedniej, podobnie jak tamtą rozumieć można dwojako. Interpretacja zgodna z zaleceniami indyjskich poetyk każe w niej widzieć scenkę „daśów” (*māna*): kochająca kobieta, rozgniewana zdradą bohatera i bolejąca nad utratą jego uczucia, skarży się na jego postępowanie przyjaciółce. Tak właśnie rozumie tę muktakę Arjunavarman, opatrujący ją komentarzem: „pewna rozgniewana kobieta mówi przyjaciółce o (swoim) cierpieniu, wywołanym zdradą ukochanego” (*kācin manasvinī dayita-vyalīka-khedam sakhyāḥ kathayati*), a także Vidyākara, włączający ją do 21 sekcji swej antologii, poświęconej „gniewnym kobietom” (*mānini*). Można jednak również uznać, że mamy tu znowu do czynienia z motywem „umierania miłości”: uczucia, jakie kiedyś żywiła do siebie nawzajem para bohaterów, już wygasły, znikł ich wzajemny szacunek, nie silą się już nawet na uprzejmość; stali się dla siebie obcymi ludźmi. Bohaterka, wspominając minione dni ich wspólnego szczęścia, odczuwa smutek, z którego zwierza się przyjaciółce. Muszę przyznać, że bardzo ogólne sformułowania, na jakie natrafiamy w tekście wiersza, nie podsuwają tym razem żadnych argumentów za lub przeciwko jednej z tych interpretacji; na korzyść tej drugiej może jednak przemawiać to, że dopiero tak rozumiana strofa nabiera, jak sądzę, artystycznego wyrazu i piękna.

Żadnych wątpliwości interpretacyjnych nie budzi natomiast lektura trzeciej z interesujących nas strof:

*yaḥ kaumāra-haraḥ sa eva ca varas, tās candra-garbhā niśāḥ
pronmilan-nava-mālatī-surabhayas, te te ca vindhyānilāḥ /
sā cāvāsmi tathāpi dhairya-surata,vyāpāra-lilābhṛtām
kiṁ me rodhasi vetasī-vana-bhuvām, cetaḥ samutkaṅṭhate //*¹⁶

Przedstawmy zatem od razu jej tłumaczenie filologiczne:

„Ten właśnie, kto odebrał (mi) dziewictwo, (jest też moim) mężem, i (to są) te same księżycowe noce, i (to są) te same wiatry z gór Windhja, wonne od rozkwitającego świeżego jaśminu, i ja jestem ta sama - dlaczego mimo to moje serce tęskni do miejsc w zaroślach trzciny na brzegu rzeki, pełnych uroku (naszych) wytrwałych miłosnych rozkoszy?”

oraz literackie:

„Ten, kto mnie pierwszy posiadał, mężem mym jest teraz,
a noce są tak samo w księżycu skąpane;
znowu te same wiatry z gór Windhja dziś wieją,
woń świeżo rozkwitłego jaśminu przynosząc.
I ja ta sama jestem - a jednak me serce

¹⁶ SRK.815, s.150.

miejsca na brzegu rzeki z tęsknotą wspomina,
gdzie mogliśmy bez końca, w zaroślach trzeicin skryci,
urok naszych miłosnych rozkoszy smakować.”

Bohaterka wiersza powraca myślą do wiosennych nocy przed laty, kiedy to spotykała się w sekrecie ze swoim pierwszym kochankiem. Teraz znowu jest wiosna, ten sam mężczyzna jest wciąż u jej boku, a jednak kobieta zauważa ze smutkiem, że coś się zmieniło, i to nieodwracalnie - w rutynie małżeńskiego seksu zagubiła się gdzieś świeżość i gwałtowność doznań, jakie dawała jej potajemna miłość przed ślubem. Myślę, że tę wspaniałą muktakę, jedną z najpiękniejszych strof całej literatury sanskryckiej, możemy z całą pewnością uznać za kolejny przykład poetyckiego przedstawienia motywu „umierania miłości”.

W tym miejscu mogłabym już właściwie mój artykuł zakończyć. Przytoczone powyżej argumenty pozwoliły mi bowiem, jak sądzę, dowieść, że przedstawiona w nim interpretacja 69 strofy *Amarusiataki* jest, jeżeli nie „jedynie słuszna” czy lepsza, to w każdym razie równie, co interpretacja Ingallsa, uprawniona. Powyższe rozważania skłaniają mnie jednak do sformułowania jeszcze paru uwag. Wydaje mi się bowiem, że mogą one stanowić głos w nieustającej dyskusji nad sposobem badania tekstów klasycznej literatury sanskryckiej. Jedni z uczestników owego sporu, tacy jak Daniel Ingalls, uważają, jak już wspominaliśmy, że należy tu korzystać wyłącznie z metod wypracowanych przez klasyczną indyjską teorię poezji; inni postulują otwarte czytanie kawji (*kāvya*), przy pomocy narzędzi współczesnej krytyki zachodniej. Słuszność, jak to zwykle bywa, leży tu zapewne pośrodku: nie można, naturalnie, przystępować do pracy nad kawją bez uprzedniego zapoznania się z teoriami klasycznej poetyki indyjskiej - część tekstów jest bowiem bez jej znajomości praktycznie niezrozumiała. Z drugiej strony jednak nie da się ukryć, że wiedza ta bywa czasami raczej przeszkodą, niż pomocą we właściwej interpretacji dzieł poetyckich. Dobry tego przykład stanowi właśnie przedstawiona powyżej analiza strof, zajmujących się motywem „umierania miłości”, które, wtłaczane w sztywne ramy tradycyjnej interpretacji, tracą całą swą artystyczną wartość i piękno.

BIBLIOGRAFIA:

- Alichanova 1978 = Алиханова, Ю. М.: *Индийская лирика II - X веков*, Москва 1978.
- AŚ. = *The Amaruṣataka of Amaruṣa (with the Commentary of Arjunavarmadeva)*, ed. by Paṇḍit Durgāprasād and Kāśīnāth Pāṇḍurang Parab, rev. by Wāsudev Lakṣmaṇ Sāstrī Paṇṣīkar, 2nd Ed., Bombay 1929.
- Brough 1968 = Brough, John: *Poems from the Sanskrit*, Harmondsworth 1968.
- Ingalls 1965 = Ingalls, Daniel H. H. (tłum.): *An Anthology of Sanskrit Court Poetry (Vidyākara's Subhāṣitaratnaśa)*, transl. by..., Cambridge, Mass., 1965.

- Merwin-Masson = Merwin, W. S., Masson, J. Moussaieff: *Sanskrit Love Poetry*, New
1977 York 1977.
SRK = *The Subhāṣitaratnaḥa compiled by Vidyākara*, ed. by D. D. Kosambi
and V. V. Gokhale, Cambridge, Mass., 1957.

Gramatyka - - jej początki i miejsce w tradycji indyjskiej

MAŁGORZATA WIELIŃSKA

1. Gramatyka w Indiach.

Mówiąc o gramatyce w Indiach ma się zwykle na myśli gramatykę sanskrytu, tak jak ją ujął Panini (Pāṇini) w *Ashtadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*). Dzieje się tak za sprawą dwóch faktów. Po pierwsze, dzieło to wywarło ogromny wpływ na literaturę gramatyczną powstałą w Indiach. Choć przed i po Paninim podejmowano różne próby opisu sanskrytu, to z chwilą powstania *Ashtadhjaji* próby wcześniejsze poszły w zapomnienie, a późniejsze nie zdołały się wyzwolić spod jej wpływu i ograniczyły się do niewielkich, można rzec, kosmetycznych poprawek. Nawet gramatyki języków średnioindyjskich i, w mniejszym stopniu, języków nowoindyjskich przez długi czas opisywano czerpiąc wzorce z traktatu Paniniego¹. Po drugie, najpierw sanskryt, a później *Ashtadhjaji* odegrały niebagatelną rolę w

¹ Można tu jeszcze dodać wzorowaną na *Ashtadhjaji* gramatykę języka perskiego (*Pāraṣi-prakāśa*), której autorem jest Kṛṣṇadāsa (XVI w.). Wszystkie te gramatyki zostały napisane w sanskrycie i przejęły od *Ashtadhjaji* formę (krótkie reguły) oraz sposób analizy języka. Najstarszą gramatyką prakrytu (przede wszystkim *mahā-rāṣṭrī*) jest *Prākṛta-prakāśa* (bądź: *Prākṛta-lakṣaṇa-sūtra*) Wararuciego (Vararuci). Jej datowanie jest niepewne (III w. n.e. ?); wiadomo natomiast, że w V w. n.e. została skomentowana przez Bhamahę (Bhāmaha), przy czym tekst, którym Bhamaha dysponował, zawiera dodatkowe dwie księgi: jedną poświęconą *paśācī* i drugą - *māgadhi*. Z licznych później powstałych gramatyk prakrytów, z których żadna w sposób istotny nie odbiega od *Prakryta-prakāśi*, na uwagę zasługują zwłaszcza te napisane przez gramatyków bengalskich oraz dżinijskich. Za przykład gramatyk języków nowoindyjskich mogą służyć: *Mahārāṣṭra-prayoga-candrikā* (1827 r.) Wenkata Madhawy (Veṅkaṭa Mādhava) opisująca marathi i *Kaśmīra-śabdāmṛta* (1875 r.) Iśwara Kauli (Īśvara Kaula) dotycząca kaszmiri. Obie wzorują się już nie bezpośrednio na *Ashtadhjaji*, ale *Czandrika* - na *Siddhānta-kaumudī*, XVI-wiecznym komentarzu, w którym kolejność reguł została zmieniona, *Siabdamṛta* zaś - na *Katantrze* (*Kātantra*), traktacie nie należącym co prawda do szkoły Paniniego, ale bez wątplenia znajdującym się pod jego wpływem. Pierwsze oparte na europejskich gramatyki języków indyjskich wyszły spod pióra misjonarzy i przeznaczone były dla Europejczyków. Dopiero na początku XIX i XX wieku pod wpływem Zachodu powstała w Indiach nowa szkoła językoznawcza, z której inicjatywy doszło do założenia w 1928 roku Linguistic Society of India.

historii językoznawstwa europejskiego, przyczyniając się zwłaszcza do rozwoju analizy morfologicznej i metodologii².

Na kanon tego, co określa się szkołą Paniniego, składają się obok wspomnianej już *Asztadhjaji* (V lub IV w. p.n.e.), tzw. warttiki (*vārttika*) Katjajany (Kātyāyana), czyli krótkie uwagi do *Asztadhjaji*, pochodzące z początku IV w. p.n.e. oraz *Mahabhaszja* (*Mahā-bhāṣya*), obszerny, napisany prozą komentarz do warttik, autorstwa Patańdzalego (Patañjali, przypuszczalnie II w. p.n.e.). Choć te trzy dzieła uważa się za niepodważalne autorytety, a często nawet największą wagę przywiązuje się do opinii Patańdzalego, to jednak o oryginalności szkoły Paniniego przesądziła wyłącznie *Asztadhjaji* ze względu zarówno na swą treść, jak i na formę. Dzieło to obejmuje blisko 4 tysiące krótkich reguł zwanych sutrami (*sūtra*)³. Zgrupowane są one w 8 lekcjach (*adhyāya*), z których każda dzieli się na cztery części (*pāda*). Od tego podziału pochodzi też nazwa traktatu - *Asztadhjaji*, czyli „Ośmioksiąg”⁴. Dzieło Paniniego jest gramatyką opisową sanskrytu i języka wedyjskiego. Z zagadnień w nim omówionych najwięcej miejsca zajmuje słowotwórstwo i fleksja, dużo mniej - sandhi i składnia. Marginalnie potraktował Panini semantykę, prawie całkowicie zaś pominął fonetykę. Tym, co wywołuje najwięcej kontrowersji, w szczególności wśród współczesnych uczonych, jest forma *Asztadhjaji*, szczególnie konwencja⁵, która stanowi wypadkową dwóch tendencji. Z jednej strony jest to dążenie do maksymalnej generalizacji, z drugiej zaś - do jak największej zwięzłości, co wynika z faktu, iż dzieło to było przeznaczone do opanowania pamięciowego. Stąd zgodnie z pierwszą tendencją na *Asztadhjaji* składa się ciąg reguł ogólnych (*utsarga*) i szczegółowych (*apavāda*), przy czym dana sutra może być jednocześnie regułą ogólną i wyjątkiem od innej reguły. Zasadę zwięzłości, w ekstremalnej formie wyrażającą się w opinii, że ani jedna głoska użyta w *Asztadhjaji* nie może okazać się niepotrzebna⁶, często uważa się za dominującą u Paniniego. Służą jej: a) sutry, których skrótowość w gramatyce

² Por. np. Heinz (1983: 25-26).

³ Sutra, stosowana przede wszystkim w literaturze naukowej, jest bardzo krótkim zdaniem, najczęściej pozbawionym orzeczenia i ściśle powiązany z kontekstem, w jakim występuje. Teoretycznie wymóg zwięzłości nie może doprowadzić do niejasności, w praktyce jednak sutry niejednokrotnie sprawiają spore trudności interpretacyjne.

⁴ Nazwa *Asztadhjaji* po raz pierwszy została użyta przez Patańdzalego. Zob. Abhyankar (1962-72: III 174 w. 11-13, 15).

⁵ Jednym z najbardziej zajadłych krytyków Paniniego był Whitney. Jego zarzuty wysuwane wobec *Asztadhjaji* oraz polemikę z nimi przedstawia Cardona (1980: 239-242).

⁶ Ostatnia z reguł interpretacyjnych zebranych przez Nagodźi (Nāgojībhāṭṭa, XVIII w.) w *Paribhaszendusiekhara* (*Paribhāṣeṇdu-śekhara*) głosi: „Za równe narodzinom syna mają gramatycy zaoszczędzenie połowy krótkiej samogłoski.” (*ardha-mātrā-lāghavena putrōtsavaṃ manyante vaiyākaraṇāḥ*). Zob. Kielhorn (1868: 115).

została doprowadzona do perfekcji, b) technika *anuvṛtti*, polegająca na ścisłym powiązaniu znaczenia sutry z kontekstem, w jakim ona występuje i co sprawia, że reguła wyjęta z kontekstu jest zupełnie niezrozumiała oraz c) metajęzyk, w którym najważniejszą rolę pełnią skróty (*pratyāhāra*) i symbole⁷. Ta szczególna forma, genialna, ale też niezmiernie trudna, wymusiła powstanie komentarzy, które ułatwiłyby zrozumienie dzieła Paniniego. Wczesne komentarze się nie zachowały, z wyjątkiem już wspomnianych. Następne przypadają na okres od VII do XVIII w. n.e. Komentarze te w większości nie wnoszą wiele nowego, stanowią jednak nieocenioną pomoc w prawidłowej interpretacji poszczególnych reguł⁸.

Nawet w bardzo krótkim omówieniu historii gramatyki indyjskiej nie może zabraknąć wzmianki o Bhartryharim (Bhartr̥hari, żyjący nie później niż w V w. n.e.), znanym przede wszystkim jako autor *Wakjapadiji* (*Vākya-pādīya*)⁹, traktatu filozoficzno-gramatycznego¹⁰. Już w *Mahabhaszji* problemy gramatyczne przeplatają się z filozoficznymi. Najprawdopodobniej filozofii języka w dużej mierze poświęcona była zaginiona *Sangraha* (*Saṅgraha*) Wjadiego (Vyāḍi), na której wzorował się Patańdzali, a którą także znał i cytował Bhartryhari. Dopiero jednak *Wakjapadija* jest pierwszym zachowanym systematycznym ujęciem tej problematyki. Trzy koncepcje leżą u podstaw tego traktatu. Pierwszą jest utożsamienie esencji mowy (*śabda-tattva*) z brahmanem, który choć jeden przejawia się jako różnorodny skutek działania swych mocy (*śakti*), spośród których najważniejszą rolę pełni Czas. Drugą stanowi rozróżnienie trzech postaci mowy; najniższa (*vaikhari*) jest związana z organem artykulacji, środkowa (*madhyamā*) - z intelektem, a najwyższa (*paśyantī*), nie podlegająca zmianom przestrzennym i czasowym, jest samym brahmanem. Trzecią ideą jest teoria sphoty (*sphoṭa*), nośnika znaczeń realizowanego poprzez głoski, słowa i zdania, przy czym

⁷ Tworzenie skrótów jest możliwe tylko tam, gdzie istnieje lista jakichś elementów. Najczęściej stosowanymi są skróty powstałe na bazie *Śiwasutr*, czyli alfabetu sanskryckiego. Symbole to bardzo krótkie, zazwyczaj jednosylabowe, nazwy wymyślone i zdefiniowane przez Paniniego i w sanskrycie nie posiadające żadnego innego znaczenia poza gramatycznym.

⁸ Wśród tych komentarzy na szczególną uwagę zasługują: *Kāśikā* (VII w. n.e.) autorstwa Dżajaditji (Jayāditya) i Wamany (Vāmana) oraz *Siddhānta-kaumudī* Bhattodźi Diksity (Bhaṭṭojī Dīkṣita, XVI/XVII w.), należąca do tzw. nowej szkoły, której cechą charakterystyczną jest zmiana kolejności sutr.

⁹ Jak wskazuje na to tytuł, *Wakjapadija* jest traktatem dotyczącym zdania (*vākya*) i słowa (*pada*). Tym dwóm tematom poświęcone są odpowiednio druga i trzecia część (*kāṇḍa*) dzieła. Pierwsza traktuje o brahmanie, stąd jej nazwa - *Brahmakāṇḍa*.

¹⁰ Z jego dorobku gramatycznego zachowała się jeszcze *Mahabhaszjadipika* (*Mahābhāṣya-dīpikā*), komentarz do trzech pad *Mahabhaszji*. Wśród uczonych nie ma zgody co do tego, czy dzieło to nie zostało dokończony, czy jego część zaginęła, czy też z założenia obejmowało ono tylko trzy pady *Mahabhaszji*.

sphota zdania jest najważniejsza, a pozostałe są istotne tylko dla rozważań gramatycznych, a nie w procesie porozumiewania się.

2. Sanskryckie terminy oznaczające gramatykę.

Najczęściej stosowaną sanskrycką nazwą gramatyki jest *vyākaraṇa*. Wyraz ten, pochodzący od pierwiastka *kr* z dwoma praeverbiami *vi* i *ā*, znaczy „oddzielanie, odróżnianie, wyjaśnianie”¹¹. Patańdzali poświęca temu terminowi sporą część wstępnego rozdziału *Mahabhaszji*, zwanego *Paspasiahniką* (*Paspasāhnikā*). Nie odrzuciwszy całkowicie poglądu, że *vyākaraṇa* może być utożsamiana z parą *lakṣya-lakṣaṇa*, gdzie *lakṣya* oznacza *śabda* „[poprawne] słowo”, a *lakṣaṇa* - *sūtra* „zbiór reguł gramatycznych”, dochodzi ostatecznie do wniosku, że *vyākaraṇa* to wyłącznie *sūtra*¹². Należy przy tym jednak pamiętać, że według Patańdzalego reguły gramatyczne opisują język ludzi wykształconych (*śiṣṭa*), czyli *śabda* „słowo” jest pośrednio obecne w sutrach.

Innym terminem oznaczającym gramatykę jest *śabdānuśāsana*. Pierwsze zdanie *Mahabhaszji* brzmi: *atha śabdānuśāsanam* („Oto pouczenie o słowach”). *Śabdānuśāsana* jest złożeniem *tatpuruśa*. Zastępuje wyrażenie *śabdānām anuśāsanam* i w zależności od interpretacji wyrazu *anuśāsana* oznacza „pouczenie o słowach” lub „to, poprzez co słowa są objaśniane”. Tradycyjnie te dwa terminy, tj. *vyākaraṇa* i *śabdānuśāsana*, uważa się za synonimy.

3. Początki gramatyki.

Choć najstarsza zachowana gramatyka sanskrytu, czyli *Asztadhjaji*, jest datowana na V-IV w. p.n.e., istnieje wiele przesłanek wskazujących na to, że początki myśli gramatycznej w Indiach wykraczają daleko poza tę datę.

Już w *Rygwedzie* można znaleźć hymny poświęcone mowie, często przedstawianej jako bogini *Wacz* (*Vāc*). Mówi się, że mowa została uformowana przez wieszczów, którzy jak sitem przesiali ją umysłem (RV X 71,2). Jest też porównywana do kobiety, która zakryta przed innymi odsłania się przed swoim mężem (RV X 71,4). Gdzie indziej wspomina się, że mowę podzielono na cztery części, z których tylko jedną znają ludzie (RV I 164,45).

¹¹ W znaczeniach „dzielić, oddzielać, odróżniać” czasownik *vyā√kr* pojawia się już w literaturze wedyjskiej. W połączeniu z *vācam* może wyrażać artykulację, *vācam vyākaroti* jest wtedy synonimem *śabdām uccārayati*. Znaczenie objaśniania jest zaświadczone później, m.in. u Jaski i w *Mahabharacie*. Po szczegółowe informacje odsyłam do Cardony (1988: 656-665).

¹² Zob. Abhyankar (1962-72: I 11-12).

W najstarszych brahmanach i upaniszadach pojawiają się niektóre terminy fonetyczne i, rzadziej, gramatyczne. Znane są m.in. nazwy: *akṣara* = „sylaba” (np. Ait.Br. 1.1.6.2) oraz *varṇa* = „głoska” (np. Ait.Br. 5.5.32.2). Podobnie jak ma to miejsce w późnej literaturze gramatycznej, nazwy poszczególnych głosek tworzy się przy pomocy sufiksu *-kāra*, np. *ākāra*, *ukāra*, *makāra* (Ait.Br. 5.5.32.2). W Chānd.Up. II 22, 3-5 rozróżnia się samogłoski (*svara*), spółgłoski syczące (*ūṣman*) i pozostałe spółgłoski (*sparśa*), przy czym uważa się, że samogłoski należą do Indry, syczące - do Pradžapatiego, a spółgłoski - do Śmierci.

Z terminologii gramatycznej można wymienić utworzone od pierwiastka *kr* („czynić”) nazwy czasów: przeszłego - *kṛta* (Ait.Br. 5.1.1.3) lub *caḥkrvas* (Kauṣ.Br. XXII.5.5-6), teraźniejszego - *kurvat* (Ait.Br. 4.5.31.3-4; Kauṣ.Br. XXII.3.5-6) i przyszłego - *karīṣyat* (Ait.Br. 4.5.29.3; 5.1.4.2; Kauṣ.Br. XXII.1.5-6)¹³. W brahmanach dostrzega się także wspólne pochodzenie niektórych wyrazów, choć trudno dociec, w jakim stopniu znane były wzajemne relacje istniejące między nimi. Tak np. mianem *jātavat* i *netṛmat* określa się hymny zawierające wyrazy utworzone odpowiednio od pierwiastka *jan* „rodzić się” (Ait.Br. 5.1.5.12-13) lub od pierwiastka *nī* „prowadzić” (Ait.Br. 1.2.10.1).

Już w sanhitach pojawiają się tzw. fałszywe etymologie, wywodzące znaczenie tematu imiennego od pierwiastka. Mają one przede wszystkim charakter mityczny i, w dużo mniejszym stopniu niż to ma miejsce w dziełach poświęconych etymologii, opierają się na analizie gramatycznej. Np. w AV III 13, 1-4 łączy się słowa: *nadī* „rzeka” z pierwiastkiem *nad* („brzmieć, wydawać głos”), a trzy wyrazy oznaczające wodę, tj. *āp*, *vār* i *udaka*, odpowiednio z: *√āp* („osiągać”), *causativum* od *√vr* („powstrzymywać”) i *ud√an* („wydychać”). Etymologie są dużo częstsze w brahmanach i świadczą o nieobecnej ich autorom umiejętności analizowania wyrazów. Częstokroć są one jednak i gramatycznie, i historycznie błędne. *Ajtarejabrahmana* łączy znaczenie *iṣṭi* „ofiara” z czasownikiem *√iṣ* „pragnąć” zamiast z *√yaj* „składać ofiarę” (1.1.2.1), a wyraz *āhuti* „obiata” - z pierwiastkiem *hve* z praeverbium *ā*, co znaczy „przywoływać”, zamiast z pierwiastkiem *hu* z tym samym praeverbium („składać ofiarę”, 1.1.2.3). „Fałszywość” tych etymologii jest spowodowana tym, że ich celem nie było wskazanie pochodzenia danego wyrazu. Służyły one raczej, poprzez uwypuklenie pewnych niuansów znaczeniowych, odkryciu sekretnej natury wyrażanych rzeczy, dzięki czemu możliwe było poznanie ich źródła i ustalenie wzajemnych relacji panujących między wszystkimi elementami wszechświata. Wykorzystywana w czasie rytuału znajomość łańcucha

¹³ Wszystkie te terminy są imiesłowami utworzonymi od pierwiastka *kr*. Późniejsze brahmany dla określenia czasów używają imiesłowów od *√bhū* („być”), tj. odpowiednio: *bhūta*, *bhavat*, *bhaviṣyat*. Podobnie jest w *Ashtadhjaji*, z tą różnicą, że zamiast *bhavat* występuje tam *vartamāna* (imiesłów czasu teraźniejszego od *√vrt* „znajdować się”). Zob. Scharfe (1977: 80).

przyczyn i skutków pozwalala na kontrolowanie i w razie potrzeby ingerowanie w rzeczywistość¹⁴.

Za rozwojem myśli gramatycznej w czasach wedyjskich przemawia także istnienie dwóch wersji tekstu *Wed.* Obok *sanhit*, gdzie przestrzega się reguł *sandhi*, powstały tzw. *padapathy* (*pada-pāṭha*), w których wyrazy są od siebie oddzielone. Ciekawe jest szczególnie to, że w *padapathach* oddziela się także końcówki deklinacyjne przystępujące do tematów średnich. Jest to całkowicie zgodne z późniejszą tradycją gramatyczną, według której tematy średnie noszą tę samą nazwę (*pada*), co formy fleksyjne.

Powyższe fakty wskazują na istnienie w czasach wedyjskich trzech związanych z sobą dyscyplin: fonetyki (*śikṣā*), etymologii (*nirukta*) i gramatyki (*vyākaraṇa*). Jednak najstarsze dzieła stworzone w obrębie tych trzech dziedzin, czyli odpowiednio: *Pratīsiakhje* (*Prāṭisākhya*), *Nirukta* (*Nirukta*) Jaski (Yaska) i *Ashtadhjaji* Paniniego, należą do okresu późniejszego, a ich wzajemne relacje chronologiczne są niepewne. Sądząc po ilości słownictwa fonetycznego występującego w literaturze wedyjskiej można przypuszczać, iż początkowo najważniejsza była fonetyka. Kiedy powstały pierwsze szkoły gramatyczne - trudno dociec. Być może jedną z najstarszych była legendarna gramatyka *Aindra*. Hipoteza o jej istnieniu opiera się na fragmencie *Tajttirijasanhity*¹⁵, przedstawiającym Indrę jako tego, który zróżnicował mowę; na wzmiance o gramatyce *Aindra* występującej w inwokacji do *Tolkappiyam*, tamilskiego dzieła gramatycznego (ok. II w. p.n.e.)¹⁶, a przede wszystkim na *Mahabhaszji*, w której opowiada się o tym, jak Bryhaspati przez tysiąc niebiańskich lat uczył Indrę gramatyki. Nauka odbywała się poprzez recytację poszczególnych wyrazów, ich form i znaczeń i nawet po tak długim czasie nie została ukończona¹⁷. Jeśli przyjąć, że ta legenda jest rzeczywiście związana z istniejącą kiedyś gramatyką *Aindra*, to trzeba zauważyć, że gramatyka ta w swej metodologii różniła się zasadniczo od szkoły Paniniego, której cechą charakterystyczną jest dążenie do maksymalnej generalizacji.

Dowodów na istnienie starszych niż Paniniego szkół gramatycznych dostarcza także *Ashtadhjaji*. Sporadycznie pojawiają się w niej symbole nie wprowadzone przez Paniniego i nie spełniające zasad obowiązujących w jego traktacie¹⁸. Także

¹⁴ Por. „O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów” w Schayer (1988: 3-12).

¹⁵ *Taittirīya-saṁhitā* VI.4.7.33.

¹⁶ K. Subramania Pillai proponuje wprowadzenie dość istotnej emendacji, mianowicie zastąpienia słowa *aintiram*, uważanego właśnie za nawiązanie do gramatyki *Aindra*, przez *ain-tiram*, co oznacza „pięć części”. Zob. Scharfe (1977: 179).

¹⁷ Zob. Abhyankar (1962-72: I 55 w. 25-27).

¹⁸ Np. dla oznaczenia końcówki *Instrumentalis sing.* Panini używa zwykle sufiksu *Ṭā*. W A.7.3.105 i 120 pojawia się jednak w tej funkcji sufiks *āṆ*, zawierający

niektóre terminy, w szczególności długie lub nie zdefiniowane przez Paniniego, uważane są - i to zarówno przez komentatorów *Ashtadhjaji*, jak i przez współczesnych uczonych - za przejęte od wcześniejszych nauczycieli.¹⁹ Wreszcie sam autor *Ashtadhjaji* powołuje się na opinie innych gramatyków, wymieniając dziesięciu spośród nich (poprzedników bądź współczesnych). Są to: Siakatajana (Śakaṭāyana), Apisiala (Āpiśali), Bharadwadża (Bhāradvāja), Gargja (Gārgya), Kaśjapa (Kāśyapa), Galawa (Gālava), Czakrawarmana (Cākравarmana), Siakalja (Śakalya), Senaka (Senaka) i Sphotajana (Sphoṭāyana). Oprócz imion niewiele więcej o nich wiadomo, choć o niektórych spośród nich wspominają Jaska, Katjajana oraz Patańdzali.

4. Miejsce gramatyki w tradycji indyjskiej (od *Wed* do Bhartryhariego).

Gramatyka należy do *smṛti*, czyli do tradycji, ale jest jednocześnie związana z literaturą objawioną, ze *śruti*. Zalicza się ją bowiem do wedang (*vedāṅga* „człon, część *Wedy*”), a więc dzieł służących interpretacji *Wed* i umożliwiających prawidłowe odprawienie ofiary. Skoro źle wypowiedziane w czasie ofiary słowo może mieć nieobliczalne skutki, zrozumiałą jest rozwój tych dziedzin nauki, które zapobiegają podobnym wypadkom. Funkcję taką pełnią fonetyka i gramatyka. Początkowo te dwie dyscypliny najprawdopodobniej nie były wyraźnie rozgraniczone. Gramatyka wydaje się być wtedy częścią składową fonetyki. W *Mahabhaszji* czytamy:

„W dawnych czasach tak było. W okresie po ceremonii [inicjacji] bramini studiowali gramatykę (*vyākaraṇa*). Gdy poznali miejsca i organy [artykulacji] oraz dodatkowe cechy artykulacji uczyli się słów wedyjskich”²⁰.

W ciągu wieków gramatyka usamodzielniała się i za czasów Paniniego była już odrębną dziedziną nauki, wyraźnie oddzieloną od fonetyki. Warto przypomnieć, że w *Ashtadhjaji*, zawierającej blisko cztery tysiące reguł, tylko jedna (!) jest poświęcona wyłącznie fonetyce (A.1.2.32). Pozostałe reguły omawiają tylko te zagadnienia fonetyczne, które ściśle wiążą się z gramatyką.

O ile na podstawie *Ashtadhjaji* nie można określić wzajemnych relacji istniejących między tymi dwiema wedangami, to z *Mahabhaszji* wyłania się obraz fonetyki

wyróżnik *Ñ*, który nie spełnia tutaj swej normalnej w *Ashtadhjaji* funkcji, jaką jest niedopuszczenie do wzmocnienia tematu (na podstawie A.1.1.5).

¹⁹ W wypadku terminów długich argumentem przemawiającym za tym, że Panini przejął je od swych poprzedników, jest fakt, iż poprzez ich zastosowanie łamana jest główna zasada obowiązująca w *Ashtadhjaji*, czyli zwięzłość. Por. przypis 6.

²⁰ Abhyankar (1962-72: I 5 w. 6-8): *purā-kalpa etad āsīt. saṁskārōttara-kālam brāhmaṇā vyākaraṇaṁ smādhīyate. tebhyas tatra sthāna-karaṇānupradāna-jñebhyo vaidikāḥ śabdā upadiśyante*. Choć użytym terminem jest *vyākaraṇa*, to z kontekstu jasno wynika, że chodzi tu o fonetykę, a nie o gramatykę.

podporządkowanej gramatyce. Mówiąc o czasach mu współczesnych Patańdźali pisze:

„Miejsca i organy [artykulacji] oraz dodatkowe cechy artykulacji.
[Po nich] następną nauką [jest] gramatyka”²¹.

Fonetyka jest wstępem do studiów gramatycznych, które są uważane za trudniejsze i ważniejsze. Patańdźali mówi wprost:

„Wśród sześciu wedang gramatyka [jest] pierwsza, a wysiłek uczyniony w tym, co pierwsze [jest wyjątkowo] owocny”²².

Jako najważniejsza z wedang, gramatyka nadal pełni rolę służebną wobec rytuału. Widać to na przykładzie tej części *Paspasiahniki*, w której Patańdźali wymienia cele i zastosowania (*prayojana*) studiów gramatycznych. Spośród pięciu najważniejszych trzy związane są z rytuałem, a dwa z obowiązkami bramina²³. Gramatykę powinno się dobrze znać, by poprawnie przekazywać tekst *Wed* (*rakṣā*) i umieć go dostosować do potrzeb rytuału (*ūha*). Do obowiązków bramina należy studiowanie *Wed* z sześcioma wedangami (*āgama*), a skoro gramatyka jest najważniejszą z wedang, należy się skoncentrować właśnie na niej. Bramin powinien także posiadać łatwość w rozumieniu słów (*laghu*), inaczej nie będzie miał żadnego ucznia. I wreszcie gramatyka służy usunięciu wątpliwości (*asamdeha*), jakie pojawiają się przy interpretacji wskazówek liturgicznych. Patańdźali wymienia jeszcze 13 dodatkowych celów studiów gramatycznych, z których większość jest rozwinięciem pięciu powyższych²⁴. Część pozostałych argumentów ma charakter społeczny. Gramatykę należy bowiem studiować, by nie być traktowanym ani jak barbarzyńca (*mleccha*), ani jak kobieta i by móc przebywać w towarzystwie gramatyków²⁵. Interesująca jest trzecia grupa korzyści czerpanych ze studiów gramatycznych. Otóż *vyākaraṇa* pozwala na utożsamienie się z potężnym bogiem symbolizującym mowę²⁶ i na poznanie trzech ćwierci mowy ukrytych przed zwykłymi ludźmi²⁷. Dzięki gramatyce możemy stać się bogami prawdy (*sudeva*)²⁸, również dzięki niej objawia się Mowa (*Vāc*)²⁹. Z

²¹ Tamże (I 208 w. 18-19): *sthāna-karaṇānupradānāni. vyākaraṇam nāmēyam uttarā vidyā.*

²² Tamże (I 1 w. 19-20): *pradhānam ca ṣaṭsv aṅgeṣu vyākaraṇam pradhāne ca kṛto yatnaḥ phalavān bhavati.*

²³ Tamże (I 1 w. 14): *rakṣōhāgama-laghv-asamdehāḥ prayojanam.* Omówienie tych pięciu celów: I 1 w. 14 do 2 w. 2.

²⁴ Zob. Abhyankar (1962-72: I 2-5).

²⁵ Nawiązanie do RV X 71,2.

²⁶ Nawiązanie do RV IV 58,3.

²⁷ Nawiązanie do RV I 164,45.

²⁸ Nawiązanie do RV VIII 69,12.

²⁹ Nawiązanie do RV X 71,4.

warttiki Katjajany dowiadujemy się także, że użycie wyrazów zależy od funkcjonującej konwencji językowej, natomiast *vyākaraṇa* służy dharmie³⁰. Po tym stwierdzeniu następują niezwykle ciekawe rozważania koncentrujące się wokół problemu, czy dharmę związana jest z wiedzą (*jñāna*), czy z użyciem prawidłowych form (*prayoga*). Patańdzali rozważa te możliwości i skłania się raz ku jednej, raz ku drugiej, by ostatecznie przyznać, że dharmę jest uzależniona wyłącznie od wiedzy. A co się stanie, jeśli znający gramatykę użyje nieprawidłowej formy? *Vijñānaṁ tasya śaraṇam*. „Wiedza jest jego obroną”³¹.

Jest więc *vyākaraṇa* postrzegana w *Mahabhaszji* jako sposób doskonałego opanowania sanskrytu, z czym wiążą się pewne przywileje i wyższa pozycja w społeczeństwie, oraz jako źródło zasług dharmicznych. Jeszcze wyżej stawiał tę naukę Bhartryhari, na którego poglądach dotyczących funkcji gramatyki zaważyła przede wszystkim koncepcja brahmana utożsamionego ze Słowem.

Bhartryhari widzi w gramatyce nie tylko najważniejszą z wedang, jak to czynił Patańdzali, ale w ogóle podstawę wszystkich nauk, jedyną drogę prowadzącą do poznania, które w *Wakjapadiji* ma zawsze charakter werbalny.

„Ona [jest] bramą do wyzwolenia, uleczeniem skaz mowy,
oczyszczeniem wszystkich nauk; [ona] błyszczy nad [wszystkimi]
naukami.

Jak wszystkie kategorie rzeczy zależą od [swe]j formy słownej,
tak właśnie na świecie ta nauka [jest] najwyższym celem
[wszystkich] nauk”. (VP I.14-15)³².

Bhartryhari nadal w stosunku do gramatyki używa terminu wedanga, a w VP I.5 mówi, iż właśnie poprzez *Wedę* dochodzi się do brahmana.

„Środkiem do osiągnięcia [brahmana] i jego symbolem jest *Weda*.
Choć jedna, przez wielkich wieszczów została pojedynczo
przekazana jako mająca wiele dróg”³³.

³⁰ Dokładniej, jest to środkowa część pierwszej (zgodnie z wydaniem Kielhorna i Abhyankara) warttiki Katjajany: *lokato 'rtha-prayukte śabda-prayoge śāstreṇa dharmā-niyamaḥ*. [Abhyankar (1962-72: I 8 w.3)]. „Gdy [przyjmuje się, że] zastosowanie słów wynika z rzeczy, [a to dzieje się] na podstawie [użycia słów przez] ludzi, [wtedy] dzięki gramatyce (*śāstra*) [zyskuje się] ograniczenie [w użyciu wyrazów], którego celem [jest] dharmę”.

³¹ Zob. Abhyankar (1962-72: I 2 w. 28).

³² *tad dvāram apavargasya vān-malānām cikitsitam /
pavitram sarva-vidyānām adhividyām prakāśate // (14)*

*yathārtha-jātaḥ sarvāḥ śabdākṛti-nibandhanāḥ /
tathāiva loke vidyānām eṣā vidyā parāyaṇam // (15)*

³³ *prāpty-upāyo 'nukāraś ca tasya vedo maharṣibhiḥ /
eko 'py aneka-vartmēva samāmnātaḥ prthak prthak //*

Jednak wnikliwsza analiza *Brahmakandy* ukazuje niewątpliwe przewagi, jakie *vyākaraṇa* ma nad *Wedą*. W komentarzu (*vṛtti*)³⁴ do VP I.11 wspomina się o tym, że już znajomość alfabetu sanskryckiego przynosi te same korzyści, co poznanie całej *Wedy*.³⁵ Nic więc dziwnego, że gramatyka nazywana jest najkrótszą drogą wiodącą do brahmana.

„Ona jest bezpośrednią drogą prowadzącą do tego, który jest najczystszym światłem i najwspanialszą esencją mowy w jej zróżnicowanej postaci”. (VPI.12)³⁶.

Vyākaraṇa pozwala bowiem na oddzielenie form prawidłowych od nieprawidłowych, a poprzez oczyszczenie słowa umożliwia wniknięcie w najbardziej tajemną naturę mowy zwaną *paśyantī*, czego konsekwencją jest zjednoczenie z brahmanem, z którego mowa i wszystko inne powstało. Ostatecznym celem gramatyki, określanej też mianem ascezy, jest więc dla Bhartryhariiego wyzwolenie (*mokṣa*), a nie tylko dharma, jak to miało miejsce w *Mahabhaszji*. W ten sposób *vyākaraṇa* zostaje praktycznie uniezależniona od rytuału i z nauki pomocniczej służącej *Wedzie* staje się, w szczególności w oczach następców Bhartryhariiego, rodzajem jogi.

„Ona [jest] pierwszym szczeblem wśród szczebli drabiny sukcesu, a dla pragnących wyzwolenia - prostą, królewską drogą”. (VP I.16)³⁷.

³⁴ Za autora wrytti znaczna część uczonych uważa Bhartryhariiego. Zob. Iyer (1969: 17-36).

³⁵ (...) *yasyākṣara-samāmnāyasya jñāna-mātreṇa sarva-veda-puṇya-phalāvāptir āgamena smaryate tac chandasām prathamam aṅgam* (...): „Tradycja mówi, że ta jest pierwszą nauką służącą *Wedzie*, znajomość samego alfabetu której przynosi takie same pomyślne owoce jak [znajomość] wszystkich *Wed*.”

³⁶ *prāpta-rūpa-vibhāgāyā yo vācaḥ paramo rasaḥ /
yat tat puṇyatamaṁ jyotiś tasya mārgo 'yam āñjasaḥ //*

³⁷ *idam ādyaṁ pada-sthānaṁ siddhi-sopāna-parvaṇām /
iyam sā mokṣa-mānānām ajihmā rāja-paddhatiḥ //*

SKRÓTY

A.	- <i>Aṣṭādhyāyī</i>
Ait.Br.	- <i>Aitareya-brāhmaṇa</i>
AV.	- <i>Atharva-veda</i>
Chând.Up.	- <i>Chāndogya-upaniṣad</i>
Kauś.Br.	- <i>Kauṣītaki-brāhmaṇa</i>
RV.	- <i>Ṛg-veda</i>
VP.	- <i>Vākya-padīya</i>

BIBLIOGRAFIA:

- Abhyankar 1962-72 = Abhyankar, Kashinath Vasudev (ed.): *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, edited by F. Kielhorn, third edition, revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K. V. Abhyankar, 3 vol., Poona (1: 1962, 2: 1965, 3: 1972).
- Cardona 1980 = Cardona, George: *Pāṇini. A Survey of Research*, Delhi 1980.
- Cardona 1988 = Cardona, George: *Pāṇini: His Work and Its Traditions*. vol 1: *Background and Introduction*, Delhi 1988.
- Heinz 1983 = Heinz, Adam: *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1983.
- Iyer 1969 = Iyer, K. A. Subramania: *Bhartṛhari. A study of the Vākya-padīya in the light of the Ancient Commentaries*, Poona 1969.
- Kielhorn 1868 = Kielhorn, L. Franz (ed.): *The Paribhāṣenduśekhara of Nāgojībhāṭṭa*, edited and explained by F. Kielhorn; part I: The Sanskrit text and various readings; Bombay 1868.
- Oldenberg 1919 = Oldenberg, Hermann: *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa Texte*; Göttingen 1919.
- Scharfe 1977 = Scharfe, Harmut: *Grammatical Literature*, w: A History of Indian Literature, vol. V fasc. 2, Wiesbaden 1977.
- Schayer 1925 = Schayer, Stanisław: „Die struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten” von Stanislav Schayer; w: *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete* 6 (1925): 259-299.
- Schayer 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów*, pod. red. M. Mejora, Warszawa 1988.
- Witzel 1979 = Witzel, Michael: *On Magical Thought in the Veda*; Universitaire pers Leiden, 1979.

Recenzja książki:

Tatiana Rutkowska, Danuta Stasik: *Zarys historii literatury hindi*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, str. 236.

Niniejszy *Zarys historii literatury hindi* jest kolejną książką wydaną w Wydawnictwach Uniwersytetu Warszawskiego o charakterze podręcznikowym i przeznaczoną głównie dla indologów i studentów indologii (w 1988 wyszedł *Zarys historii literatury Bengalu* B. Grabowskiej i E. Walterowej).

Jest to pierwszy w języku polskim i jeden z nielicznych w językach zachodnich zarysów całej historii literatury hindi. (Nawiasem można wspomnieć o wzmiankach na temat literatury hindi w S. Schayera szkicu „Literatura indyjska” w Wielkiej Literaturze Powszechnej Trzaski, Everta, Michalskiego.) Autorki pracy podjęły się bardzo trudnego zadania zwięzłego przedstawienia tysiącletniej historii literatury w języku, który zyskał w Republice Indii (od 1947) dominującą pozycję.

Książka składa się z czterech rozdziałów i omawia kolejno główne stadia rozwoju literatury hindi: „Okres początkowy” (r. I), „Poezję wczesnego średniowiecza” (r. II), „Poezję późnego średniowiecza” (r. III) i „Literaturę współczesną” (r. IV). Autorką wstępu i rozdziałów I-IV.1-2 jest Tatiana Rutkowska, rozdział IV.3 pt. „Literatura niepodległych Indii” napisała Danuta Stasik. Na końcu książki znajduje się bibliografia i indeksy: autorów i tytułów utworów. „Wstęp” (str. 5-9) zawiera ogólne uwagi dotyczące charakteru języka hindi i periodyzacji literatury; na str. 10-12 znajdują się „Uwagi na temat transkrypcji”.

Nie jest rzeczą łatwą odpowiedzieć na pytanie „co to jest hindi?”. Wynika to ze skomplikowanej sytuacji językowej na terenie Indii północnych zarówno w przeszłości jak i obecnie. W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione wyżej pytanie autor recenzji zajrzał do innych, obcojęzycznych (nie *innojęzycznych*, jak napisano na str. 211) prac (przede wszystkim: S.K. Chatterji, *Indo-Aryan and Hindi*, Calcutta 1960 [wyd. ros. *Введение в индоарийское языкознание*, Москва 1977]; następnie: R.S. McGregor, *Hindi literature from its beginnings to the nineteenth century*, Wiesbaden 1984; L. Renou i J. Filliozat, *L'Inde Classique*, t. I, Paryż 1953; G.V. Tagare, *Historical grammar of Apabhraṃśa*, Delhi 1987; R. Pischel, *A Grammar of the Prakrit Languages*, Delhi 1981; *Einführung in die Indologie* pod. red. H. Becherta).

Jak wiadomo, hindi generalnie zalicza się do rodziny języków indoaryjskich, a ściślej do grupy tzw. języków nowoindoaryjskich. W rozwoju historycznym języków indoaryjskich wyróżnia się postać staroindoaryjską (język tekstów wedyjskich [tzw. sanskryt wedyjski], sanskryt [klasyczny, epicki i in. postaci]) a następnie fazę średnioindoaryjską, do której zalicza się tzw. prakryty, tj. dialekty „naturalne” (w odróżnieniu od sanskrytu, tj. języka „złożonego” [według reguł gramatycznych ustalonych ok. IV w. p.n.e. przez gramatyka Paniniego]). Wśród owych prakrytów, w ich nieco późniejszej fazie rozwojowej, na czoło wybiły się m.in. dialekty siauraseni i maharasztri. Kolejna faza rozwoju języków indorajskich to tzw. apabhrańsia. Mianem apabhrańsia określa się języki najmłodszej fazy rozwoju średnioindoaryjskich. Stanowią one fazę przejściową pomiędzy prakrytami i wczesną postacią języków nowoindyjskich (nowoindoaryjskich). Tagare (*op. cit.*, str. 4) używa terminu apabhrańsia jako nazwy literackiego dialektu utworów poetyckich w okresie 500-1200 i który był określany tym mianem przez samych poetów i przez gramatyków prakryckich.

Na wschodzie magadhi-apabhrańsia przekształcił się z czasem w język bengalski. Literatura starobengalska (w postaci pieśni) sięga X w.

Zachodnie dialekty apabhrańsia oparte na prakrytach siauraseni i maharasztri dały początek językowi hindi. Początki literatury hindi datują się od w. X.

Nazwa hindi używana jest zamiennie z nazwą hindustani (ta ostatnia jest pochodzenia perskiego) i najogólniej rzecz biorąc oznacza język(i) używany(e) przez mieszkańców Indii północnych i środkowych. Jeśli dobrze rozumiem stanowisko McGregora (*op. cit.*, str. 9), język hindi (potoczny i literacki) wyłonił się stopniowo jako środek komunikacji pomiędzy napływową ludnością muzułmańską (w ślad za zwycięskimi wojskami najeźdźców) i miejscową ludnością hinduską w procesie wzajemnego kulturowego zbliżenia. W zależności od terytorium hindusi posługiwali się w piśmie różnymi miejscowymi narzeczami: w Radżasthanie w użyciu były dingal (literacka forma starego języka radżasthani) i pingal (wywodzące się wprost od zachodniego apabhrańsia); w Madhjadesia [tj. kraina pomiędzy Pendżabem i Biharem, Berarem i Garhwalem] używany był bradż; w Oudh - awadhi; dalej na wschód - bradżpuri, a w północnym Biharze (Mithila) - majthili. Bradż(-bhakha), jeden z głównych dialektów zachodniego hindi, w prostej linii wywodzi się od prakrytu siauraseni. Na wschodzie dominującą pozycję zdobył awadhi. Obydwa dialekty: bradż i awadhi stały się językami literackimi (poetyckimi) w piśmie nagari (lub podobnym), przy czym językiem wczesnej poezji hindi stał się głównie bradż. Ale to nie bradż ani awadhi nałożyły się na praktyczny hindi i ukształtowały współczesną prozę tego języka, lecz pewna szczególna postać dialektu z okolic Delhi zwana khari-boli, która została uznana za normę języka hindi.

Według S.K. Chatterji'ego (cyt. wg wersji rosyjskiej, str. 169nn.) można wyróżnić następujące odmiany języka hindi/hindustani:

- (1) urdu - postać jęz. hindustani posługująca się pismem persko-arabskim i takimże słownictwem; do końca XVII w. urdu jako literacka forma hindustani nie występował;
- (2) literacki hindi (nagari-hindi) - pod względem budowy gramatycznej ta odmiana hindustani jest prawie identyczna z urdu; posługuje się pismem dewanagari a podstawą leksyki są elementy pochodzenia prakryckiego i zapożyczenia z sanskrytu, z dodatkiem słów perskich i arabskich; nazwa khari-boli oznacza standardowy hindi (charakteryzujący się zestawem form gramatycznych, wspólnym dla urdu i dla literackiego hindi); wg Chatterji'ego „tendencja do posługiwania się w literaturze standardowym hindi, jako przeciwwaga czystych dialektów typu bradž-bhakha i awadhi, zrodziła się wcześniej niż w przypadku urdu; korzeniami sięga ona wieku XV, przejawiając się np. w wierszach Kabira. Hindi (a wcześniej hindwi) jako nazwa języka jest starsza niż hindustani i urdu” (str. 174); czysty khari-boli, pozbawiony elementów sanskryckich i persko-arabskich nazywa się theth-hindi, tj. „czysty hindi”;
- (3) hindustani właściwy opiera się na khari-boli i w zakresie leksyki zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy urdu i literackim hindi; chodzi tu o tę postać języka, którą posługują się ludzie na codzień i której zasób leksykalny tworzą elementy sanskryckie, persko-arabskie i inne;
- (4) terytorialny hindustani - jest to nazwa dialektów w zachodniej części stanu Uttar Pradeś wraz ze spokrewnionym z nimi dialektem *bangaru*; na podstawie tych dialektów z okolic Delhi i używanych na dworze sułtanatu powstała gramatyka khari-boli;
- (5) na bazarowy hindi składają się uproszczone formy urdu i literackiego hindi; ma liczne warianty w różnych regionach Indii północnych; czasami nazywany „niskim (pospolitym) hindi”.

Tak więc pod nazwą hindi, hindustani i urdu rozumie się (wg Chatterji'ego) odmiany języka, które ostatecznie stanowią formy tego samego języka. Wspólną podstawą dla wszystkich tych odmian jest zestaw określonych elementów gramatycznych (postpozycje, wskaźniki odmiany wyrazów).

Co się tyczy periodyzacji, wiele wątpliwości budzi pierwszy paragraf rozdziału pierwszego „Poezja nathów i siddhów” (str. 13-16). Chodzi tu utwory należące do tzw. nurtu tantrycznego religii/filozofii/praktyki indyjskiej. Z jednej strony mamy tu przedstawicieli kierunku śiwaickiego (Gorakhnath, Matsjendranath), który łączy się ściśle z teorią i praktykami tzw. hatha-jogi (por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984), z drugiej zaś - kierunku buddyzmu tantrycznego, tzw. wadžrajany (mantrajany), reprezentowanego przez twórczość (84) (maha-)siddhów czyli (wielkich) mistrzów (mocy jogicznych). Ponadto do tej ostatniej kategorii zalicza się zbiory ezoterycznych pieśni religijnych i strof (*Czarjagiti*, *Czarjapada*, *Dohakosia*) autorstwa Kanhy, Sarahy i innych, które zachowały się we wschodnim dialekcie typu apabhrańsia i zaliczane są do wczesnej literatury bengalskiej (duża część tych pieśni zachowała się w przekładzie na język

tybetański). Między tymi nurtami zachodzi wiele podobieństw i wiele elementów, łącznie z listami imion mistrzów, jest po prostu wspólnych. Zaliczenie tych rozmaitych tekstów, z których część została ułożona w sanskrycie (głównie pisma Gorakhnatha [Gorakszanathy], za wyjątkiem późnego, może XIV-wiecznego tekstu *Gorakhbodh*, oraz literatura hatha-jogi), część w starobengalskim (wschodni apabhraṅśa), a część zachowała się tylko po tybetańsku, co więcej - w sytuacji, gdy historyczność postaci owych nathów i siddhów jest mocno niepewna (a w każdym razie nie mamy żadnych bezspornych danych historycznych potwierdzających ich istnienie), - zaliczenie tedy tej spuścizny do literatury hindi budzi uzasadnione wątpliwości. T. Rutkowska powołuje się przy tym na opinie Rahula Sankrytjajana (bez podania źródła) dotyczące utworów zaliczanych raczej do literatury starobengalskiej (*Dohakośa Sarahy*, str. 14). Wprawdzie utwory buddyjskich siddhów Kanhy i Sarahy, poprzedników nathów, często zalicza się do wczesnej literatury hindi, ale - jak zaznacza McGregor (*op. cit.*, str. 21 n. 42) - pod względem językowym należą one raczej do kategorii (wschodniego) dialektu apabhraṅśa niż do nowoindoaaryjskich. (Por. też Tagare, *op. cit.*, str. 20). Zbiór poezji nathów pt. *Gorakh-bani* [lub *-bodh*] („Powiedzenia [Przebudzenie] Gorakha”), pochodzi z okresu od poł. XIV w. Są to poematy o charakterze dydaktycznym, wierszowane w formie, co do treści religijno-doktrynalne, trudno więc tu mówić o poezji w sensie właściwym. Dominującym elementem ich języka jest stary dialekt khari-boli z domieszką bradž (McGregor).

Język owych utworów cechuje się celową niejasnością i jest pełen symboli i paradoksów; nosi techniczną nazwę sandh(j)a-bhasza, ale bynajmniej nie chodzi tu o język naturalny, lecz o szczególny sposób wyrażania się, zastrzeżony dla wtajemniczonych, język wtajemniczenia i doświadczenia jogicznego. (Por. Per Kvaerne, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok 1986, rozdz. 5; Grabowska, Walter, *op. cit.*, str. 41-44).

Na marginesie, przy nazwisku Rahula Sankrytjajana, które pojawia się jeszcze w rozdz. IV.3, gdzie mowa jest o jego utworach historycznych (str. 199), można by dodać, że jest on znany wśród badaczy filozofii (gł. buddyjskiej) jako podróżnik, odkrywca i wydawca wielu cennych tekstów sanskryckich, które - zaginione w Indiach - odnalazł w klasztorach Tybetu i ocalał od zniszczenia. W marcu 1993 r. w Kalkucie odbyło się międzynarodowe seminarium dla uczczenia stułetniej rocznicy urodzin Rahula Sankrytjajana, zorganizowane przez buddyjskie organizacje religijne (m.in. Mahabodhi Society, Bengal Buddhist Association).

Opracowanie redakcyjne książki jest niestaranne. Wkradły się błędy ortograficzne (pisze się: „darzyć (uczuciem)”, str. 191, bo „dar”; „niekoniecznie”, str. 204; „pośrodku”, str. 205); razi nadużywanie znaków przestankowych (przecinków); tu i ówdzie styl pozostawia wiele do życzenia (np. str. 15: „zbiór (...), w którym poezja przedstawiona jest w formie dialogu”; str. 41: „rozpowszechniał swoje nauki w narodzie posługując się bradžem”; str. 172: „dla wyrażenia wzajemnych stosunków jednostki, często uosabianej z poetą”; str. 206: „wieś jest terenem, po którym Markandej porusza się znacznie sprawniej, niż w mieście”); brak w tekście (str. 168

?) przypisu 13 (zob. str. 212); w przypisach wymienia się pozycje, których nie odnotowano w bibliografii ani gdzie indziej (np. str. 34 n. 2; str. 95 n. 1, 2).

Pomimo wymienionych budzących wątpliwości zagadnień (wcale zresztą niełatwych) i usterek książka T. Rutkowskiej i D. Stasik jest cennym przewodnikiem po bogatej i zróżnicowanej literaturze jednego z najważniejszych języków indyjskich i odda wielkie usługi czytelnikom zainteresowanym kulturą Indii.

MIĘDZYKONFERENCJA SANSKRYTOLOGICZNA
W KRAKOWIE
(23-26.IX.1993)

W dniach 23-26 września 1993 r. odbyła się w Krakowie pierwsza w dziejach polskiej indologii międzynarodowa konferencja sanskrytologiczna *International Conference on Sanskrit and Related Studies*, zorganizowana staraniem indologów z Instytutu Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przypomnijmy, że w dniach 22-23 lutego 1980 r. krakowscy indolodzy pod kierownictwem doc. Tadeusza Pobożniaka zorganizowali pierwszą krajową konferencję indologiczną (zob. sprawozdanie w: *Przegląd Orientalistyczny* 4(116), 1980, s. 366-367).

Bezpośrednią okazją do zwołania konferencji międzynarodowej była stuletnia rocznica powstania katedry sanskrytu na Uniwersytecie Jagiellońskim (1893-1993). Katedrę utworzono *ad personam* dla Leona Mańkowskiego, znakomitego badacza twórczości Kszemendry i Bany. Po jego śmierci wykłady z sanskrytu prowadzili Andrzej Gawroński i Jan M. Rozwadowski. Następnie katedrę sanskrytu objęła Helena Willman-Grabowska, po niej kierownictwo objął Tadeusz Pobożniak. Znakomitym wychowankiem krakowskiej indologii był światowej sławy uczony prof. Ludwik Sternbach (1909-1981); przez wiele lat pełnił on funkcję sekretarza generalnego Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Sankrytologicznych (por. sprawozdanie z IV Światowej Konferencji Sankrytologicznej w Weimarze, *Przegląd Orientalistyczny* 1(113), 1980, ss. 78-81).

Komitet organizacyjny pod przewodnictwem dr. Przemysława Piekarskiego, wspomaganego przez dwójkę sekretarzy I. Milewską i L. Sudykę oraz skarbnika M. Czerniak-Drożdżowicz, pozyskał honorowego przewodniczącego konferencji w osobie prof. dr. Gerharda Oberhammera, wybitnego wiedeńskiego sanskrytologa. Ponadto w Komitecie Honorowym znaleźli się: JE J. Doddamani (ambasador Republiki Indii w Polsce), JM Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. J. Brockington (Edynburg), prof. M.K. Byrski (Warszawa, obecnie ambasador RP w Indiach), prof. Ch. Malamoud (Paryż), prof. H. Wałkowska (Wrocław).

Sesja otwierająca konferencję odbyła się w sali Collegium Novum w czwartek 23 września o godz. 10. Przemówienia powitalne wygłosili m.in.: JM Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego, JE J. Doddamani (ambasador Republiki Indii w Polsce), prof. Oberhammer (honorowy przewodniczący), prezydent miasta Krakowa, dr Piekarski (przewodniczący komitetu organizacyjnego).

Po przerwie rozpoczęła się pierwsza sesja naukowa, której przewodniczył prof. G. Oberhammer. Wygłoszone zostały następujące referaty:
I. Milewska (UJ): „Sanskrit Studies in Cracow”, P. Piekarski (UJ): „In memoriam Prof. T. Pobożniak”, M. Hulin (Paryż): „Human free will and divine absolute freedom according to the *Yogavāsiṣṭha*”, R. Gombrich (Oksford): „The Earliest

Brahmanical Reference to Buddhism?”, G. Bailey (La Trobe University, Australia): „The Fundamental Problems of Contemporary Indology”, S. Bhate (Puna, Indie): „Pāṇini: the Economist par excellence”.

Wieczorem w centrum konferencyjnym w Przegorzałach (gdzie już dalej toczyły się obrady konferencji) odbył się pokaz klasycznego tańca indyjskiego, a następnie uczestników konferencji zaprosił na przyjęcie ambasador Indii w Polsce, pan Doddamani.

W drugim dniu konferencji (piątek 24 września) referaty przedstawiano w dwóch sekcjach A i B.

Porannej sesji w sekcji A przewodniczył prof. Hulin. Wygłoszono następujące referaty:

J. Sachse (Wrocław): „*Brahman in the Bhagavadgītā* - some remarks”, J. Jurewicz (UW): „The Role of the Epistemological Perspective in the Interpretation of the Traditional Brahmanic Texts”, M. Czerniak-Drożdżowicz (UJ): „*Jātakarman* - three aspects”, P. Koskikallio (Helsinki): „Epic Description of the Vedic Horse Sacrifice”, L. Kawamura (Calgary, Kanada): „*Āvaraṇa in Yogācāra* - A Discussion on the *Madhyānta-vibhāga*, Chapter II”, T. Much (Wiedeń): „*Samānādhikaraṇya* in Dignāga, Uddyotakara and Dharmakīrti”, P. Balcerowicz (Warszawa-Hamburg): „Formal Analysis of *Catuṣkoṭi* - a Buddhist Anticipation of Multiple-valued Propositions?”.

W sesji popołudniowej pod przewodnictwem prof. J. Sachse wygłoszono następujące referaty:

M. Hahn (Marburg): „Ratnākaraśānti’s *Vidagdhavismāpana* - an old and unpublished work on Sanskrit riddles”, R. Bercea (Bukareszt): „On the Composition of the *Chāndogya Upaniṣad*, 8th *prapāṭhaka*, in a Symbolical Perspective”, M. Wüthrich-Sarnowska (Bern): „*Jīvanmukti* in the *Aṣṭāvakra-gītā*”, E. Prets (Wiedeń): „*Prakaraṇasama* and *viruddhāvyabhicārin*, two kinds of fallacies but one problem”, V. Lysenko (Moskwa): „The ‘Atomistic Style of Thinking’ in India”.

Z kolei porannej sesji w sekcji B przewodniczył dr G. Bailey. Wygłoszono tu następujące referaty:

J. Brockington (Edynburg): „The Names of Sitā”, D. Stasik (UW): „The Divine Marriage: Rām’s Nuptials According to Tulsī”, Y.V. Vasilkov (St. Petersburg): „Parable of a Man Hanging on a Tree and Its Archaic Background”, J. Kusio (UW): „Draupadī in disguise of a fortune-teller: The Kuravanci episode in the Tamil folk version of the *Mahābhārata*”, M. Brockington (Edynburg): „The Sword as a Symbol in Indian Literature and Folk Tales”, L. Sudyka (UJ): „Genres in the *Kathāsaritsāgara*”.

Podczas sesji popołudniowej (przewodniczył prof. Brockington) przedstawiono referaty:

P. Schreiner (Zürich): „Working report on computer-assisted lemmatization of Sanskrit texts”, K. Karttunen (Helsinki): „The Name of India”, D. Wujastyk (Londyn): „Search for Al-Biruni’s Alchemist, Nāgārjuna”, S. Gupta (Oksford):

„Lalitā: An Important Tantric Goddess”, G. Bühnemann (Madison, Wisconsin): „The *Sādhanamālā* and Related Buddhist *Sādhana* Collections”.

W kolejnym dniu konferencji (sobota 25 września) referaty były przedstawiane tak jak poprzedniego dnia w dwóch sekcjach.

Podczas porannej sesji w sekcji A pod przewodnictwem prof. Bhaty wygłoszone zostały następujące referaty: L. Bansat-Boudon (Lille): „The *ṛttis* or the manners of Viṣṇu”, G. Ruseva-Sokolova (Sofia): „Play and Medieval Bhakti Poetry”, K.D. Tripathi (Benares): „*Nāṭyaśāstra* and Abhinavabhāratī on *Nāṭya*”, J. Bronkhorst (Lozanna): „The Authorship of the Three Centuries Attributed to Bhartṛhari”.

Po przerwie przewodnictwo sesji objęła prof. Elizarenkova. A oto przedstawione referaty: J.C. Wright (Londyn): „Vedic *ibha*, *ibhya* and Classical Sanskrit *ibha*”, M. Mejor (UW): „On Kṣemendra’s *Bodhisattvāvadānakalpalatā*”, G. Stolarska (Paryż): „*Dharma-dhyāna* and *sukla-dhyāna* according to Jaina tradition”.

Tymczasem w sekcji B pod przewodnictwem prof. Gombricha a następnie prof. McGregora zostały odczytane m.in. referaty: R.S. McGregor (Cambridge): „Grierson, Ayodhyasimh Upadhyay and the Development of Modern Hindi”, G. Wojtilla (Budapeszt): „Date and provenance of the *Kāśyapīyākṣīsūkti*”, R. Söhnen-Thieme (Londyn): „On the concept and function of *satya* ‘truth’ in Old Indian Literature”, T. Elizarenkova (Moskwa): „Possessivity in *Ṛgveda*”. Ponadto wymieńmy jeszcze: R. Torella (Rzym): „The Levels of the Word in Bhartṛhari and the Śaiva Tradition”.

Ze względu na nieprzybycie kilku zaproszonych gości, których referaty znalazły się w programie sobotnich sesji popołudniowych oraz sesji niedzielnej, organizatorzy dokonali w ostatniej chwili licznych zmian w programie. Referaty zostaną opublikowane w specjalnym wydawnictwie (organizatorzy konferencji obiecują, że wszystkie nadesłane), tutaj ograniczono się więc tylko do ich wymienienia.

Zakończenie konferencji nastąpiło tego samego dnia (w sobotę) wieczorem podczas uroczystego rautu w Pałacu Pugetów. W imieniu organizatorów konferencji głos zabrał dr Piekarski, który podziękował za liczny udział gości zagranicznych i wysoki poziom wygłoszonych referatów i dyskusji. Ze strony gości wystąpił prof. Gombrich, dziękując za gościnne przyjęcie i życząc sukcesów polskiej indologii.

Uważamy, że konferencja zakończyła się sukcesem: zgromadziła wielu najwybitniejszych sanskrytologów i indologów z całego świata, wygłoszono referaty o ciekawej i zróżnicowanej tematyce, nawiązano współpracę z liczącymi się ośrodkami studiów. Należy pogratulować krakowskim kolegom znakomitego pomysłu i docenić ich wielki wysiłek organizacyjny. Poniekąd pokłosiem tej pierwszej w dziejach polskiej indologii międzynarodowej konferencji sanskrytologicznej jest też niniejszy tom *Studiów Indologicznych*, na który składają się (tymczasem) prace warszawskich indologów. Zapraszamy do współpracy.

[M.M.]

MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM BUDDOLOGICZNE
„OBLICZA BUDDYZMU”
(24-26.VI.1994)

W dniach 24-26 czerwca 1994 r. w Instytucie Orientalistycznym UW odbyło się Międzynarodowe Seminarium Buddologiczne "Oblicza buddyzmu". Organizatorami Seminarium byli - Agata Bareja-Starzyńska i Marek Mejer. Podczas sesji naukowej w dn. 25 czerwca, która się odbyła na zamku w Liwie (koło Węgrowa), przedstawiono następujące referaty:

David Jackson (Hamburg), *On the Tibetan translation of Aśvaghōṣa's 'Buddhacarita'*, Agata Bareja-Starzyńska (UW), *The essentials of Buddhist doctrine according to 'Ciqula kerelegci', a 17th century Mongolian treatise*, Jens Braarvig (Oslo), *Bhavya's views on mantra*, Tom Tillemans (Lozanna), *Dharmakīrti on prasiddha and śabdayogyatā*, Michael T. Much (Wiedeń), *Dignāga and Dharmakīrti on the import of words*, Helmut Krasser (Wiedeń), *Rñog lotsava on the sahopalambhaniyama proof in Dharmakīrti's 'Pramāṇaviniścaya'*, Marek Mejer (UW), *Pratītyasamutpāda and *Pratītyasamutpādasūtra' - à propos Vasubandhu's 'Pratītyasamutpāda-vyākhyā'*, Per Kvaerne (Oslo), *Some impressions from a recent journey through Kinnaur* (refret ilustrowany slajdami). Referaty zostaną ogłoszone drukiem.

