

Studia Indologiczne 2 (1995)

SPIS TREŚCI

<ul style="list-style-type: none"> • TADEUSZ HERRMANN: Artykuł polemiczny 	5
<ul style="list-style-type: none"> • PIOTR BALCEROWICZ: O treściach Pustyni Nubijskiej czyli o systemach spolszczenia wyrazów indyjskich (<i>w odpowiedzi na polemikę</i>) 	17
PIOTR BALCEROWICZ: Śaókarasvâmin: <i>Nyâya-praveśa</i> – „Wprowadzenie w logikę” (<i>Część pierwsza</i>)	39
JOANNA JUREWICZ: Walka Indry z Wrytrą a <i>Nâsadîya</i>	86
DANUTA STASIK: Tekst i kontekst – dwie wersje <i>Râm-lalâ-nahachû</i> Tulsidasa	115
DANUTA STASIK: Czterdzieści lat studiów nad językiem i literaturą hindi w Instytucie Orientalistycznym UW	127
MAŁGORZATA WIELIŃSKA: Kilka uwag na temat AV 6.6.3	137
<ul style="list-style-type: none"> • RECENZJE: 	151-167
MAREK MEJOR: <i>An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles</i> , ed. A.M. Ghatage, Poona	151
TATIANA RUTKOWSKA: Danuta Stasik: <i>Podręcznik języka hindi</i>	160
BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA: Danuta Stasik: <i>Out of India. Image of the West in Hindi Literature</i>	165
<ul style="list-style-type: none"> • SPRAWOZDANIA: 	168-175
<ul style="list-style-type: none"> × IX Światowa Konferencja Sanskrytu 	168
DANUTA STASIK: VI Międzynarodowa Konferencja nt. wczesnych literatur w językach nowoindoaaryjskich	169
<ul style="list-style-type: none"> × Ideology And Status Of Sanskrit In South And Southeast Asia 	171
PIOTR BALCEROWICZ: Międzynarodowa Konferencja nt. studiów nad dżinizmem	172
MAREK MEJOR: Sprawozdanie z wystawy prac indologicznych: „Królewic indyjski w polski strój przybrany”	174

KOMITET REDAKCYJNY

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

Termin zamknięcia kolejnych numerów Studiów Indologicznych upływa każdorazowo z końcem lutego danego roku. Redakcja prosi autorów o

- ① *nadsyłanie artykułów w formie wydruku tekstu opatrzonego dyskietką z wersją artykułu w kodach ASCII lub w standardzie Windows (w redakcji dostępne są czcionki sanskryckie, tzw. True Type Fonts, zawierające kompletny zestaw znaków diakrytycznych, a przeznaczone do wszystkich edytorów tekstów współpracujących z programem Windows, np. Microsoft Word, Word Perfect, Word),*
- ② *uwzględnianie standardowego systemu spolszczenia przyjętego w Studiach Indologicznych (patrz SI 1 (1994) 6-7),*
- ③ *o stosowanie się do zasad transkrypcji naukowej obowiązującej w Studiach Indologicznych, z uwzględnieniem podziałów międzywyrazowych w złożeniach oraz sandhi na styku wyrazów (patrz Studia Indologiczne 1 (1994) 6-8),*
- ④ *o opatrzenie artykułów bibliografią wedle systemu przyjętego w Studiach Indologicznych.*

Redakcja zastrzega sobie prawo do adjustacji nadesłanych tekstów.

© 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. /95

ISSN 1232-4663

Artykuł polemiczny

TADEUSZ HERRMANN

Odpowiedź na niektóre uwagi, stwierdzenia i sugestie zawarte w „Słowie wstępnym” autorstwa kol. Piotra Balcerowicza (Studia Indologiczne I(94) s. 5-8 oraz w nocie „W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich (sanskryt, hindi)” autorstwa kol. Marka Mejora (tamże, s. 9-11), czyli o kłopotliwych przygodach indianisty z dżiwą i dżiwą w krainie Maji.*

Zacznijmy od noty kol. M. Mejora.

1) System zaproponowany przez prof. E. Słuszkiewicza zgadza się z normami polskiej ortografii: otóż nie jest to żaden argument, ponieważ jakkolwiek system transkrypcji usiłuje jak najwierniej zapisać (oddać) absolutnie wszystkie (!) wyrazy danego języka, powinien więc być wierny właśnie temu językowi, natomiast sprawą drugorzędną jest jego zgodność z normami ortograficznymi języka tych, którzy są jego użytkownikami na co dzień. Np. Francuzi również w niezgodzie z ortografią własnego języka piszą „ačva”, „čri”, „Čiva” etc. ze znakiem *cedille* przed spółgłoską i przed samogłoską „i” oraz używają cyrkumfleksu na oznaczenie długości wszystkich samogłosek sanskryckich; są to więc znaki czysto konwencjonalne, znane wyłącznie indologom i poza indologią nie mające żadnego zastosowania. Inaczej mówiąc, te tysiące wyrazów sanskryckich czy tamilskich w żadnym wypadku nie należą do języka polskiego i nie ma potrzeby ich spolszczać w taki sposób, żeby przypominały wyrazy, które w sposób naturalny wchodziły do języka polskiego z różnych innych języków. System transkrypcji dotyczy zatem wszystkich wyrazów (!) danego języka, opiera się na ściśle określonych, konwencjonalnie ustalonych zasadach (inaczej nie jest systemem), posiada określonych autorów (twórców) i nie toleruje wyjątków. Z drugiej strony istnieje w języku polskim określona liczba spolszczeń, których forma nie jest określona przez żadne zasady i nie możemy jej odnosić do żadnego systemu, gdyż po prostu nie wiemy, w jaki sposób i kiedy przedostały się do naszego języka i kto je wprowadził. Typowymi spolszczeniami (czyli wyrazami już polskimi!) są liczne nazwy geograficzne, zwłaszcza dotyczące Europy (np. Paryż, Lipsk, Neapol; natomiast nie: Paris, Leipzig, Napoli), nazwiska słynnych ludzi, zwłaszcza

* Tekst referatu wygłoszonego na posiedzeniu Sekcji Indologii IO UW w dn. 26 października 1994 r. Por. odpowiedź na polemikę – Piotr Balcerowicz: „O treściach Pustyni Nubijskiej czyli o systemach spolszczania wyrazów indyjskich”, *SI* 2 (1995) 17-38. [Przyp. Red.]

Europejczyków (np. Szekspir, Wolter, Waszyngton, Budda; natomiast nie: Shakespeare, Voltaire, Washington, Buddha) i wiele różnego rodzaju obcojęzycznych terminów (np. khaki z wymową „kaki”, szmugiel, a nie Schmuggel, rajd, a nie raid etc.). Oczywiście nikomu nie przyjdzie do głowy domagać się, by np. wyraz „rajd” zapisywać po angielsku (czyli jako „raid”), ponieważ jest to już teraz wyraz polski i znaleźć go można w każdym słowniku języka polskiego; rzecz jasna również w słownikach wyrazów obcych. Wyrazy (terminy, nazwy) przejmowane z różnych języków przedostają się do języka polskiego przypadkowo i otrzymują często formę zupełnie błędną; typowym przykładem jest nazwa geograficzna Malakka. Słownik poprawnej polszczyzny redakcji prof. W. Doroszewskiego wyraźnie zaleca: Małakka (nie: Malaka!), co jest oczywistym nonsensem, ponieważ w języku malajskim nie ma geminat, a więc wyraz ten właśnie powinien brzmieć Małaka (lub Melaka, obie formy znaleźć można w słownikach malajskich i indonezyjskich). Ale właśnie nieszczęsna Małakka się przyjęła, gdyż zapożyczono ją z języka angielskiego, w którym wyraz ten otrzymał podwojone -kk- (w pisowni angielskiej: -cc-), aby uniknąć wymowy „Małejka”. Nie trzeba dodawać, że o żadnej takiej dowolności nie może być mowy w systemie transkrypcji.

2) System prof. Słuszkiewicza jedynie w przybliżeniu oddaje wartość fonetyczną wyrazów indyjskich: nie jest to pełna prawda, ponieważ w przypadku spółgłosek cerebralnych i długich samogłosek nawet w najmniejszym przybliżeniu nie oddaje wymowy wyrazów indyjskich.

3) Sprawa się komplikuje przy próbie zapisu palatalnych: stwierdzenie to pobrzmiwa mistyfikacją. Przecież można w różny sposób zapisać spółgłoski palatalne, jednym z nich zaś jest sposób, jaki proponuje nam autor tego stwierdzenia sugerując przy tym, że może lepiej byłoby zapisywać sanskrycki wyraz „jala” jako „działa” (z „dzia” jak w polskim „działo”). Co go zatem odstręcza? Otóż nie trudność (komplikacja) zapisu, lecz dziwne przeświadczenie, że:

4) język polski „nie lubi” zbyt miękkiej wymowy dającej czasami efekt komiczny i dlatego znacznie lepiej dla ucha brzmi „dżala” niż „działa”. Tego rodzaju stwierdzenie nie jest żadnym argumentem naukowym i racjonalnym; jest to czysto impresyjne, subiektywne, pseudo-estetyczne odczucie. Mało tego: jest to po prostu nieprawda. Jaką wagę może mieć argument, który nie dość, że obwarowany jest zastrzeżeniami typu „wydaje się”, „może lepiej”, usiłuje poza tym sprostać wymaganiom fałszywie rozumianej typowości. Otóż nieprawdą jest, że język polski „nie lubi” zbyt miękkiej wymowy, gdyż właśnie w naszym języku istnieją maksymalnie miękkie spółgłoski, o wiele bardziej miękkie niż np. w języku rosyjskim, angielskim czy włoskim (nie mówiąc już o francuskim czy niemieckim). Dalej: jeśli tylko czasami mogą one dać efekt komiczny (jak stwierdza kol. Mejor), co tego rodzaju stwierdzenie w ogóle wnosi do rozważanej tu sprawy? Na marginesie można dodać, że wielu ludzi prostych i prawie wszyscy ćwierćinteligenci uważają za nader komiczne brzmienie prawie każdego wyrazu w bardzo nam bliskim języku czeskim. W końcu nie oni będą decydować o formie, w jakiej powinny się u nas pojawiać wyrazy indyjskie. Dalej: stwierdzenie, że lepiej dla ucha (polskiego!?) brzmi „dżala” niż „działa” – pomijając jego subiektywność – mogłoby sugerować, że „dżala” w uszach poniekąd brzmi bardziej dostojnie i

po męsku, ba! bardziej arystokratycznie niż zabawowo-komediowe, dziecinne i plebejskie „działa”, gdyby nie to, że wraz z „dżalą” obiektywnie oddalamy się od Indii i przenosimy na Półwysep Arabski, gdzie rozbrzmiewają dostojnie twardsze „dżala”, „dżabar”, „dżamila” etc.; również gdyby nie fakt, że twarde „dż” brzmi w języku polskim bardzo obco, gdyż (nie licząc zapożyczeń) prawie nie występuje: jedyne wyrazy polskie z „dż” to „dżdżu”, „dżdżysty”, „dżdżownica”; nawet i te wyrazy brzmią dla ucha polskiego dość obco. Co zresztą znaczy stwierdzenie, że język polski nie lubi zbyt miękkiej wymowy? Czy znaczy to, że nieokreślona liczba jego użytkowników reaguje na każde „dzia” wesołością, czy też że w jego strukturze fonicznej owo „dzia” występuje bardzo rzadko? Jeśli odpowiedź na pierwsze pytanie mogłaby należeć do sfery jakiejś bliżej nieokreślonej socjolingwistyki i nie ma ze sprawami tu poruszonymi nic wspólnego – odpowiedź na pytanie drugie jest taka: język polski bardzo lubi miękką wymowę. Jeśli zaś ktoś ma w tym wypadku wątpliwości, niech policzy rdzennie polskie wyrazy z „dzia” i „dża” w naszym języku.

Aby zakończyć krytykę tego trafiającego kulą w płot argumentu (stwierdzenia), chciałbym (być może retorycznie?) zapytać, czy ze stwierdzenia, że język polski „nie lubi” zbyt miękkiej wymowy mógłby wynikać imperatyw kategoryczny tępienia zmiękczeń we wszelkiego rodzaju zapożyczeniach? Nie wiem, czy Państwo znają tzw. polski system transkrybowania wyrazów chińskich lansowany od wielu lat np. przez prof. M. Künstlera? Przecież transkrybując wyraz chiński, który zawiera miękkie „dż”, np. w wyrazie Peiking (obecnie: Beijing, czyli Pekin), sinolog nie ma innej możliwości niż oddać „dż” przez „dż”, czyli umownie przez „ki” (obecnie „ji”) i nie może powoływać się na rzekome antypreferencje języka polskiego w odniesieniu do miękkiej wymowy, ponieważ obok tegoż miękkiego „dż” istnieje w chińskim (tak jak w polskim) bardzo twarde „dż” (np. w tradycyjnej nazwie Chin Czung-kuo, wymawiaj: Dżung-guo, „Królestwo środka”). Z kolei arabista ma w tym wypadku ułatwione zadanie, gdyż arabski dźwięk „dż” bardziej przypomina polski dźwięk „dż” niż nasz bardzo miękki dźwięk „dż”. Dziwnym więc wydaje się, że właśnie indolog musi niepotrzebnie wymyślać (właśnie w ten sposób komplikując sprawę) jakąś fałszywą teorię dodatkową tylko po to, aby urzeczywistnić (czyli zafalszować) praktykę zapisu wyrazów indyjskich. Powiem na koniec otwarcie, bez ogródek: uważam rozważania tego rodzaju za zupełnie bezużyteczne i jałowe, ponieważ – moim zdaniem – tak jak to stwierdziłem na samym początku – chodzi o zbudowanie systemu transkrypcji wszystkich wyrazów indyjskich, czyli – w przypadku sanskrytu – transkrypcję całego zasobu leksykalnego tego języka (podstawowego języka kultury Indii), a nie tylko o przypadkowy i pseudo-utilitytarny zapis sporadycznie pojawiających się na fali mody wyrazów. Dlaczego właśnie polski odbiorca kultury indyjskiej, któremu rzekomo ułatwia się zadanie jej asymilacji, ma być pozbawiony „rasy” (tj. „smaku”) wyrazów indyjskich, skoro nie pozbawiają go tej przyjemności – mam tu na myśli w ogóle polskiego odbiorcę kultury Orientu – ani japończycy, ani sinolodzy (względnie: sinologowie), ani arabiści? Zasady polskiej ortografii nie mają tu żadnego znaczenia. W sposób konwencjonalnie z góry ustalony powinniśmy zapisywać wyrazy indyjskie (które naprawdę nie stały się jeszcze wyrazami polskimi, ani nawet wyrazami spolszczonymi) z jak najbardziej możliwie osiągalną wiernością. Prawdę mówiąc, bardzo niewiele terminów (nazw, imion etc.) indyjskich przyjęło się dotychczas w polszczyźnie. Do tych nielicznych należy

ohydnie (moim zdaniem i uchem) brzmiący „Budda”. Proszę zwrócić uwagę na cenę tej asymilacji: otóż imię to spolszczyło się naturalnie tylko dlatego, że straciło przydech. Jeśli proponuje się odbiorcy polskiemu wyrazy indyjskie z graficznie zaznaczonym przydechem (sinologowie spółgłoski bezdźwięczne przydechowe zaznaczają apostrofem po spółgłosce; niewiele to ma wspólnego – w szerszym aspekcie – z wymową polską) należy liczyć się z tym, że wszyscy będą je wymawiać (zwłaszcza w przypadku spółgłosek dźwięcznych) bez przydechu. Inaczej mówiąc, zapis typu „dharma”, „bhakti”, „ghata”, a nawet „sphota” jest – w odniesieniu do odbiorcy polskiego – czysto fikcyjny, nierzeczywisty. Wszyscy bowiem i tak będą wymawiać: „darma”, „bakti”, „gata”, „spota”. (Tak zresztą – nota bene – wymawiają te wyrazy wykształceni Tamilowie, nawet bramini.) Nawiasem mówiąc, nawet w wypadku indologów i studentów indologii wymowa: „tharma”, „phakti”, „khata” wcale nie jest taka rzadka. Gdybyśmy więc tak bardzo mieli się przejmować rzeczywistymi i wydumanymi racjami, które mogą się pojawiać, kiedy indolog pragnie odnieść swoją wiedzę do możliwości odbioru „indyjskości” (we wszelkich możliwych aspektach) przez przeciętnego Polaka, musielibyśmy – w przypadku transkrybowania wyrazów indyjskich – całkowicie zrezygnować z przydechów, aby w ogóle umożliwić jakiś odbiór. Proszę również zwrócić uwagę na fakt, że zapis graficzny nie jest tu żadnym wyraźnym kryterium. I tak np. obok wyrazu (imienia) „Budda” (zamiast „Buddha”) funkcjonuje w dzisiejszej polszczyźnie wyraz „Gandhi” (jest taka ulica w Ursynowie), wymawiany notorycznie „Gandhi”. Nawiasem mówiąc, wymowa „Gand-hi” budzi zgorszenie, niedowierzenie i kpinę. Można by pójść jeszcze dalej i zastanowić się nad dylematem (lub wynikiem zupełnej obojętności w tej materii) Polaka, który styka się z wyrazami indyjskimi w wersji angielskiej, coraz częściej pojawiającymi się w różnego rodzaju „modnych” publikacjach, i ubolewać nad tym, że rodak nasz wyraz „jiva” (lub „jeeva”) będzie spokojnie czytał „jiwa” (lub „jewa”), albo też – sfrustrowany – spróbuje go – wietrząc podstęp – przeczytać „po angielsku”, co w pierwszym przypadku da w efekcie coś w rodzaju „dżajwe”. Chciałbym powiedzieć, że o ile dwa wymienione poprzednio imiona indyjskie (Budda i Gandhi) „have stuck” (jak powiadają Anglicy), termin „dharma”, który dla nas indologów jest co najmniej tak samo ważny, nie jest – w odróżnieniu od tamtych – spolszczeniem. Nie powinien nas ludzi fakt, że termin ten – jako hasło encyklopedyczne – znalazł się w jednotomowej encyklopedii PWN-u; znalazł się on tam tylko dzięki temu, że sprawami indyjskimi w trakcie redagowania nowego wydania tejże encyklopedii zajmowała się pani A. Tarnowska [absolwentka warszawskiej indologii – przyp. Red.]. Obok tych nielicznych wyrazów istnieją jednak tysiące wyrazów, które zawsze pozostaną zupełną abrakadabram dla milionów ludzi, którzy – przynajmniej teoretycznie – będą się mogli w różnych przyszłych publikacjach zetknąć z Indiami poprzez imiona, nazwy i terminy w formie (między innymi) ustalonej przez indologów warszawskich: o tym jednak chciałbym powiedzieć kilka słów w następnej części uwag.

Wróćmy do wysuniętych przez kol. Mejora argumentów.

5) Nieprawdą jest, że system prof. Słuszkiewicza w wersji proponowanej przez redaktorów *Studiów Indologicznych* jest zgodny z normami polskiej ortografii, gdyż wyjątki typu „Śiwa” godzą w tę wydumaną zasadę. A przecież w czysto formalnym systemie, którego zasady zależą wyłącznie od woli i wyobraźni jego twórców, nie powinno być wyjątków, gdyż naruszają one w sposób zasadniczy cały

ów system. Nie powinna tu zatem obowiązywać wyświechtana formuła, że wyjątek potwierdza regułę, bo nie o życiowe problemy tu idzie. Przecież można było tego uniknąć zapisując identycznie wyrazy typu „Śiwa” i „Sita” i zaopatrując wyrazy zawierające połączenie „s-i” w wyjaśnienie w nawiasie: (czytaj „si-ta”), z dywizem po sylabie „si-” [chyba raczej przez rozdzielenie „s-i” – uwaga Red.] albo stale używać dywizu w tego rodzaju wyrazach. Widocznie zgodność z ortografią polską nie jest czymś absolutnie koniecznym. Dalej: ponieważ kol. Mejer w zasadzie nie miałby nic przeciwko ortograficznemu zapisowi wyrazu „candra” w postaci „c-i-andra”, gdyż przyznaje, że wymowa spółgłoski inicjalnej w tym wyrazie waha się między „ć” i „cz” (ciekawe, ile procent „ć” wykazałyby czułe aparaty pomiarowe), sprawa zapisu rozbija się właściwie tylko o niepożądany efekt komiczny wymowy, która musiałaby z takiego zapisu wynikać. Już wyżej stwierdziłem, że nie jest to w ogóle żaden argument. I tu koło się zamyka: koledzy redaktorzy narzucili sobie sztuczne ograniczenia i nie potrafili się z nich wyplątać. Ktoś postronny a dobrze zorientowany mógłby odnieść wrażenie, że system tego rodzaju (skrót myślowy: mam na myśli wyłącznie tę jego część, która dotyczy wałkowanego tu problemu zapisu i wymowy spółgłosek palatalnych) – że system tego rodzaju jest systemem o podwójnym znaczeniu; pierwsze – powierzchniowe – przeznaczone jest dla ogółu obywateli i w ogóle polonofonów; drugie zaś – bardziej ezoteryczne, głębinowe – zarezerwowane jest wyłącznie dla indologów i tych nielicznych, którym udało się przedrzeć przez barierę podwójnej zasady i zorientować się, co wprawdzie piszczy i jak faktycznie rzeczy się mają. Kiedy więc spiker radiotelewizyjny mówi np. „Dżawaharlal Neru”, indologowie uśmiechają się pobłażliwie i porozumiewawczo, gdyż oni i tak wiedzą, że powinno być „Dżawaharlal Nehru” lub bardzo blisko polskiego „dż”. I wszyscy są zadowoleni.

I jeszcze dwa argumenty:

6) System prof. Słuszkiewicza jest spójny i ma już za sobą pewną tradycję. Otóż system ten nie jest spójny, gdyż jego rzekoma zgodność z ortografią polską (na której to zasadzie chciałby się opierać) jest tylko postulatem i pobożnym życzeniem. Pozostaje sprawa tradycji. Jeśli system prof. Słuszkiewicza ma już za sobą pewną tradycję, to (trzeba dodać) ma on przed sobą również pewną tradycję, a poza tym (należy znowu dodać) – system prof. M.K. Byrskiego, jeśli wolno mi go tak określić (o czym dalej), ma już też pewną tradycję za sobą: z powodzeniem znalazł sobie uznanie np. w wydawnictwach PWN-u (encyklopedie) i gdzie indziej i powoli jakby zaczyna w Polsce obowiązywać. Dodam jeszcze, że w przeszłości nie wahano się używać wyłącznie systemu transkrypcji naukowej (Gawroński, Tokarz i inni), kiedy zaś stosowano transkrypcję popularną, nie widziano nic niestosownego w używaniu pisowni wyrazów indyjskich w niezgodzie z zasadami ortografii polskiej. I to już też jest – właśnie owa niezgodność (sic!) – pewną tradycją. Ks. Tokarz pisze np. „Śankara” (transkrypcja nienaukowa); St. Schayer pisze „Śakuntala”, „Natja-śastra”; Michalski również pisze „Śankara”. We wszystkich tych przykładach występuje niezgodność z ortografią polską. Oto jeszcze jeden przykład wzięty z pism Schayera (St. Schayer, O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane, wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer, Warszawa 1988): wajśja. I jeszcze jeden: radżanja. Nie trzeba dodawać, że połączenia „śj” i „nj” wyraźnie odbiegają od zasad ortografii polskiej.

7) W językach takich jak angielski, niemiecki czy francuski stosuje się na ogół po prostu naukową transkrypcję. Jest to święta prawda, dlatego też przytoczone na str. 10 *Studiów Indologicznych* przykłady zapisu popularnego występują sporadycznie w określonych publikacjach przeznaczonych do szerokiego użytku i mających charakter popularno-naukowy. Poza tym, jeśli przykłady te mają być dalszym argumentem na to, że powinniśmy pisać „czandra”, bo Niemcy piszą ten wyraz przez „tsch” (= Tschandra) i „dżajna”, bo Francuzi piszą ten wyraz przez „dj” (= djaina) – to trzeba od razu dodać, że Niemcy nie mają naszego miękkiego „ć”, a Francuzi nie mają ani „dź”, ani „dz”, muszą więc używać kombinacji liter „dj”, żeby w popularnych publikacjach w ogóle móc wyrazy zawierające wymienione spółgłoski jakoś zapisać, natomiast np. ani Rosjanie, ani Włosi, ani Anglicy, ani Indonezyjczycy, ani Rumuni etc. podobnych kłopotów nie mają, ponieważ są użytkownikami języków, które posiadają miękkie „ć” lub coś bardzo do miękkiego „ć” podobnego (w językach tych wyraz „ćandra” można by zatem zapisać bez trudu jako: ciandra, chandra, tyandra). Zwróćmy również uwagę na to, że w trzech wymienionych przez kol. Mejora językach stosuje się zresztą w tekstach ciągłych przeważnie transkrypcję naukową. Ponieważ zaś my jak ognia unikamy – poza ściśle fachowymi publikacjami – teźże naukowej transkrypcji (częściowo wynika to z ograniczeń narzucanych przez wydawnictwa, częściowo jednak jest to nasza wina, ponieważ przyzwyczailiśmy te wydawnictwa do tego rodzaju wygodnictwa); ponieważ więc transkrypcję tę – jak powiedziałem – stosujemy wyłącznie na naszym podwórku – musimy mieć sprawny system transkrypcji nienaukowej, możliwie wiernie oddający wymowę wyrazów indyjskich, gdyż musimy się zawsze liczyć z tym, że będziemy musieli w takiej transkrypcji zapisywać nie tylko pojedyncze wyrazy, ale również całe zdania, cytaty, urywki tekstu. Oczywiście: zapisywać wyrazy indyjskie, a nie nieliczne i kapryśne spolszczenia typu Budda, Ganges, Czola i kilka innych.

8) Zgadzam się z sugestią, że odmiana wyrazów indyjskich przez przypadki może czasem nastęrczać pewne trudności, jednak – moim zdaniem – nie są one nieprzewyciężone i dlatego nie trzeba opatrywać potrójnym pytajnikiem form „radzią”, „radzą” (narzędnik od „radzia”, „radża”), bo tylko tak może brzmieć, a nie inaczej, wymieniona forma (str. 11 *Studiów Indologicznych*), natomiast wyrazów zapisanych w transkrypcji naukowej – o ile to możliwe – najlepiej w ogóle nie odmieniać. W końcu w o wiele trudniejszej sytuacji są pod tym względem np. sinolodzy i teź jakoś muszą sobie z tym radzić: chińskich nazw przecież i terminów praktycznie odmieniać w ogóle nie sposób. Trudność ta dotyczy prawie wszystkich nieindoeuropejskich języków.

9) Godna pochwały jest chęć uporządkowania istniejących rozbieżności i stworzenie jakiegoś jednolitego systemu transkrybowania indyjskich języków. Oczywiście, zawsze można przy tym wykorzystać fachową wiedzę językoznawców. Wydaje mi się jednak, że niewiele w tej materii skorzystamy, i dlatego sądzę, że problem ten musimy – jeśli jest to w ogóle możliwe – rozwiązać sami.

10) Na koniec chciałbym powiedzieć, że zupełnie nie zgadzam się z kol. Mejorem, iż istnienie dwóch różnych systemów transkrypcji – tak jak to faktycznie obecnie występuje – jest zamieszaniem. Zamieszanie istniałoby wówczas, nawet gdyby realnie istniał tylko jeden system, gdyby (choćby tylko w tym jednym

systemie) zasady były tak pokrętne, niejasne i dowolne, że nikt nie mógłby się w nich rozeznąć. Jasne, że na planie praktycznym istnienie jednego tylko systemu jest i wygodniejsze, i korzystniejsze, w aspekcie teoretycznym (czy naukowym) istnienie dwóch systemów transkrypcji to jakby istnienie dwóch teorii. Taką samą sytuację mają sinolodzy, których wszystkie istotne publikacje (włącznie z najnowszymi, patrz np. *Sztuka Chin* prof. Künstlera sprzed trzech lat) zawierają transkrypcję polską, a obok stosowana jest od pewnego czasu międzynarodowa transkrypcja w Chinach (zastosowana np. w *Cywilizacji chińskiej* prof. Künstlera). Dodam na koniec, zamykając uwagi do tego punktu, że kol. Mejor – w gruncie rzeczy – sam sobie przeczy, kiedy pisze o zamieszaniu (czyli o istnieniu dwóch systemów transkrypcji), ponieważ nie odrzuca z góry możliwości istnienia dwóch (czy więcej?) takich systemów: w zdaniu trzecim akapitu drugiego na str. 11 liczebnik jeden opatrzony jest powątpiewającym pytajnikiem.

11) Jakie ewentualne możliwości rysują się na przyszłość? Albo zgodzimy się na równoległą obecność dwóch różnych systemów transkrypcji, ale wtedy nikt nie będzie już mógł mówić o zamieszaniu, albo opracujemy całkiem nowy system zapisu wyrazów indyjskich, który uwzględni nie tylko właściwą wymowę palatalnych, lecz również długość samogłosek i specyfikę spółgłosek cerebralnych. Długość samogłosek można by zaznaczać podwojeniem samogłoski lub umieszczeniem dwukropka obok, cerebralność spółgłosek jakimś umownym znakiem obok (np. małym iksem, przecinkiem, apostrofem etc.). Ponieważ jest to mało realne (z wielu względów, chociażby estetycznych), najlepiej coraz bardziej naciskać na wydawnictwa i lansować aż do skutku transkrypcję naukową, która na pewno nikomu – nawet tym najbardziej opornym – szkody nie przyniesie.

Osobno chciałbym omówić – w drugiej części moich uwag – „Słowo wstępne” kol. P. Balcerowicza.

Po pięknym wstępie ogólnym (*Studia Indologiczne*, s. 5) kol. Balcerowicz w drugim akapicie strony szóstej stwierdza (mimoходом): „Z uwagi na istniejące rozbieżności dotyczące systemu oddawania wyrazów indyjskich w języku polskim – [tu (znaczące!) wtrącenie, T.H.:] wiele zamieszania w tym względzie wprowadziła tzw. warszawska szkoła – pragnąłbym (...)”

A więc znany nam już termin zamieszanie, ale tym razem celnie wymierzony w określonym kierunku. Otóż to! Powiem na wstępie od razu, że o ile w nocie kol. Mejora cały czas chodzi o rzeczową dyskusję (jakby na przekór nieprzekonywającym argumentom), w „Słowie wstępnym” kol. Balcerowicza nawet śladu czegoś takiego jak dyskusja nie widać. Kol. Balcerowicz po prostu apodyktycznie stwierdza: wydaje mu się przy tym, że to, o czym mówi, dotyczy oczywistych faktów.

Chciałbym – tak jak w poprzedniej części moich uwag – przedstawić swoje spostrzeżenia i sugestie w kilku punktach.

1) Co to takiego szkoła warszawska? Dlaczego „tak zwana”? Podobno określenia tego użył prof. Byrski. Co miał na myśli? Nie wiem. W każdym razie nie chodziło mu wyłącznie o tych indologów, którzy zaakceptowali jego projekt (propozycję?), wspólnie przez indologów warszawskich przedyskutowany: projekt transkrypcji wyrazów indyjskich. Podejrzewam, że prof. Byrski, jeśli użył takiego terminu, również nie miał na myśli wyłącznie samego problemu tejże transkrypcji. Może po prostu raczej ogólne poglądy i działalność warszawskich indologów, którzy są jego

kolegami lub wychowankami. W tym wypadku do tzw. szkoły warszawskiej należą również redaktorzy *Studiów Indologicznych*, chyba że należeć nie chcą – w tym najogólniejszym sensie. A może po prostu idzie o aktualnych pracowników indologii warszawskiej? Ponieważ nie jest to jasne dla mnie – jednego z pracowników tejże indologii – tym bardziej termin ten musi brzmieć tajemniczo dla indologów krakowskich, wrocławskich czy poznańskich; jeszcze bardziej – dla tych nielicznych miłośników Indii, którym ten numer *Studiów Indologicznych* przypadkowo wpadnie do ręki. Mógł przecież kol. Balcerowicz po słowach „tzw. warszawska szkoła” dać w nawiasie krótkie wyjaśnienie typu: pracownicy indologii warszawskiej lub – jeśli sam nie wiedział, o co chodzi – skonsultować się z prof. Byrskim. Poza tym: jeśli wprowadził to określenie („tzw. warszawska szkoła”) do swojego tekstu, mógł potraktować je z mniejszą dezynwolturą i nie nazywać tego samego raz „tzw. warszawską szkołą” (s. 6), drugi raz zaś – „tzw. szkołą warszawską” (s. 7), bo może to wyglądać na lekceważenie lub wskazywać na fakt, iż któryś z tych terminów (lub obydwa) jest mało obowiązujący (lub spreparowany doraźnie); jeśli zaś tak jest – po co go w ogóle użył.

2) Niezależnie od tego, czym jest tzw. warszawska szkoła, kontekst wypowiedzi kol. Balcerowicza jest oczywisty (przynajmniej dla indologów warszawskich): szkoła warszawska są to ci, którzy zaakceptowali częściowo nowy system transkrybowania wyrazów indyjskich, który zaproponował swoim kolegom indologom, chyba gdzieś na początku lat osiemdziesiątych, prof. (wtedy jeszcze nie profesor) Byrski. Tu dygresja: dobrze pamiętam to zebranie; prof. Byrski powiedział wtedy: ten sposób transkrybowania ma wiernie oddać wymowę wyrazów indyjskich w zakresie palatalnych, spółgłoski nosowej „ń” i spirantu „ś”, nie wprowadzając przy tym nowych znaków diakrytycznych, to znaczy wykorzystując wyłącznie te, które istnieją w systemie graficznym języka polskiego. Dodał również, że niekonwencjonalny (dla przeciętnego odbiorcy-Polaka) zapis np. spółgłoski „ś” w wyrazie „śudra” bez pośrednictwa zmiękczonego „i” ma wartość heurystyczną; być może terminu tego wówczas nie użył, ale termin ten (= heurystyczny) oddaje dobrze intencję Profesora, w której chodziło o to, że odbiorca takiego właśnie nie przyjętego normalnie w polszczyźnie zapisu przynajmniej zastanowi się, jak to należy przeczytać i dlaczego zostało to tak zapisane.

Kol. Balcerowicz widocznie nic z tego nie zrozumiał, bo gdyby było inaczej, w jakiś sposób by to zaznaczył – tym bardziej w pierwszym numerze nowego, pierwszego w ogóle polskiego pisma indologicznego, którego jest jednym z redaktorów. Widocznie uznał to za wybryk lub regres, za coś, nad czym można tylko ubolewać. Koniec dygresji.

3) Otóż ten właśnie częściowo nowy system kol. Balcerowicz określa bardzo dosadnie jako zamieszanie. Język potoczny zna oczywiście określenia bardziej dosadne, w języku nauki określenie takie oznacza jednak całkowity beład, niepanowanie nad własną myślą, pomieszanie zasad etc. Potrafię częściowo zrozumieć użycie tego terminu w kontekście wypowiedzi kol. Mejora: pamiętamy, że zamieszaniami nazywa on równoległe istnienie dwóch systemów transkrypcji. Dla kol. Balcerowicza sytuacja przedstawia się zgoła inaczej: zamieszaniami jest innowacja, wprowadzenie innego systemu, bardziej logicznego, koherentnego i ścisłego – systemu, który ulepsza transmisję wyrazów indyjskich, który ma,

niezależnie od wszystkiego, pewną naukową (teoretyczną) wartość. Poza tym: w końcu co innego użyć określenia „zamieszanie”, a co innego powiedzieć, że indologowie warszawscy (a nie żadna „szkoła”) używają systemu transkrypcji, którego Kolegium Redakcyjne *Studiów Indologicznych* nie może zaakceptować, ponieważ... etc. Myślę, że jest oczywiste, dlaczego kol. Balcerowicz wolał napisać, że autorami tego zamieszania są przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej, zamiast napisać po prostu, że głównym winowajcą jest prof. Byrski. Używając enigmatycznego terminu „szkoła warszawska”, który zawsze można interpretować później w sposób nieco dowolny, można uchylić się od dosłowności w stronę dowolności. Szkoda jednak, że kol. Balcerowicz nie pomyślał, że jeśli nawet uznałby prof. Byrskiego za głównego przedstawiciela szkoły obecnego „zamieszateliństwa”, to i tak nie powiedziałby całej prawdy, ponieważ zamieszanie to (o którym wspomniał) jest tylko pełniejszym rozwinięciem tego, co zainicjował choćby prof. Schayer pisząc „śastra” (niezgodnie z zasadami polskiej ortografii!) bez zmiękczonego „i” w sylabie „śa”. W każdym razie wniosek można wyciągnąć taki: kol. Balcerowicz nie potrafi na polu nauki uznać istnienia równorzędnego przeciwnika – przecież nikt nie zabrania mu posiadać własną koncepcję transkrybowania wyrazów indyjskich. Inaczej mówiąc: poziom myślenia subiektywnego nie został u niego oddzielony od poziomu myślenia obiektywnego.

4) Na str. 7 *Studiów Indologicznych* kol. Balcerowicz stwierdza, że „głoski palatalne [chodzi o język polski; przecież nie może chodzić o sanskryt – T.H.], szczególnie w nagromadzeniu, wywołują efekt zdecydowanie groteskowy.” Jest to – zaiste! – stwierdzenie obiektywnie naukowe. Za to – niewątpliwie – mocne! Z przytupem. Potem następuje przykład: „«kicaka-koca» („schnięcie bambusa”) oddamy raczej poprzez [dlaczego nie „przez”? – T.H.] kiczakakocza niż kiciakakocia.” Z całym naciskiem muszę stwierdzić, że jest to żenująco tendencyjnie dobrany przykład. Czy kol. Balcerowicz doprawdy sądzi, że system transkrybowania wyrazów indyjskich powinien zależeć od przypadkowych skojarzeń znaczeniowych, jakie mogą mieć poniekąd odbiorcy, kiedy słyszą zestawienia dźwiękowe typu „kiciakakocia”? Jak w ogóle w poważnym czasopiśmie naukowym można było coś podobnego napisać? Owszem. Każdemu Polakowi może się sanskryckie „kiciakakocia” skojarzyć na zasadzie bezpośredniej asocjacji z „kicią” i „kociakiem”, ale nawet małe dziecko, jeśli mu wyjaśnić, że chodzi o wyraz obcy, nie będzie się dziwiło jego brzmieniu. Kol. Balcerowicz uzależnia więc transkrypcję wyrazów indyjskich – zaiste, poważne to podejście – od przypadkowych wyrazów, w których – jak pisze – głoski palatalne występują w nagromadzeniu. O jakim tu nagromadzeniu mowa? W niektórych wyrazach sanskryckich palatalne będą występowały a nawet się powtarzały, w setkach, tysiącach innych – palatalnych w ogóle nie będzie. Co więcej: kol. Balcerowicz określa występowanie palatalnych w ogóle – nawet jeśli nie ma ich nagromadzenia! – jako groteskowe. Groteskowy jest tu przede wszystkim pseudo-argument, jakim się posługuje ku uciesze językoznawców, z drugiej zaś strony – literatów i poetów. Chyba że sądzi on, że świętemu językowi sanskrytowi i tak nic nie zaszkodzi, bo jest za stary, zbyt dostoyny i za poważny na jakieś tam groteski, a skoro święty – tym samym nienaruszalny. Poza tym (to prawda): Hindusi nie znają groteski, nie mieli Gombrowicza, Mrożka i wielu innych z tej branży. Inaczej sprawa wygląda z Polakiem: musi się on na każdym kroku pilnować, żeby się nie ześlizgnął w groteskę, bo takie są czasy...

Pyszne jest to „schnięcie bambusa”, które powinniśmy oddać „raczej poprzez kiczakakocza niż kiciakakocia.” Istna groteska! Istna mecyja! A teraz już poważniej: nie bardzo wiadomo, o co kol. Balcerowiczowi chodzi – o sanskryt czy o język polski. Jeśli o to pierwsze, to chciałbym odesłać kol. Balcerowicza do str. 504 polskiego wydania „Indii” Bashama z roku 1964 [= The Wonder That Was India, A.L. Basham, London 1954; 3rd revised ed. 1967, s. 423 – Red.] i do przytoczonej tam strofy sanskryckiej, która brzmi następująco:

*Dadado dudda-dud-dadi
dadado duda-di-da-doh
dud-dadam dadade dudde
dad'-adada-dado 'da-dah.*

Mamy tu i groteskę, i „nagromadzenie” (syłab zawierających spółgłoskę „d”), ale chyba tylko w odczuciu tych, którzy nie wiedzą, że właśnie sanskryt uchodzi za język *par excellence* „kunsztowny”, język, który nie tylko tolerował, ale wręcz sprzyjał twórcom, których w europejskiej tradycji nazywano *poetae docti*; język, który „bardzo lubił” wszelkiego rodzaju „igraszki słowne”; nie przeszkadzało mu to być językiem głębokich i zarazem niesłychanie subtelnych traktatów filozoficznych. Ponieważ jednak kol. Balcerowicz, niezły znawca sanskrytu i kultury indyjskiej wie o tym wszystkim doskonale, należy podejrzewać, że idzie mu nie o sanskryt, lecz o język polski. Tutaj moje wątpliwości są równie – śmiem mniemać – uzasadnione.

Jeśli więc w grę wchodzi nasz język ojczysty, to chciałbym zapytać, czy fraza „ciasto cioci” jest aż tak groteskowa? A może bardziej „ciapki cioci”? W końcu wszystko zależy od kontekstu i sytuacji. Dalej: a może jednak idzie wyłącznie o to groteskowe nagromadzenie palatalnych w sanskrycie? Weźmy więc pod lupę i ucho sanskrycki wyraz „dźardżara” („kaleka, kaleki, starzec; sztandar Indry” etc.) [jako przymiotnik: „słaby, niedołężny, zgrzybiały; głuchy (o dźwięku); rozbity, rozdarty”; jako rzeczownik rodz. nij. w ostatnim z wymienionych znaczeń, tylko u leksykografów – Red.] w wersji graficznej lansowanej przez „tzw. szkołę warszawską”. Zauważmy, że nagromadziły się w nim aż dwa „dża”: według tezy kol. Balcerowicza powinno to brzmieć groteskowo. Czy naprawdę tak brzmi? Jeśli nawet: od razu przestaje tak brzmieć, kiedy człowiek wie, co to znaczy. Po prostu chodzi o elementarną znajomość sanskrytu: chodzi o minimalne oswojenie się z nim. Oczywiście kol. Balcerowicz na taką opcję się nie pisze: jego palatalna idiosynkrazja domaga się tu dla ucha Polaka brzmienia „dźardżara” (a więc brzmienia zgodnego z wydumanymi ustaleniami redaktorów *Studiów Indologicznych*). Tak czy owak, kiedy słyszymy to obce uchu indyjskiemu (i polskiemu!) brzmienie znowu – niezależnie od indyjskich idiosynkrazji (a może właśnie dzięki nim!) – znajdujemy się tym razem gdzieś na Pustyni Nubijskiej i zastanawiamy, czy chodzi o urządzenie irygacyjne w tutejszych oazach czy może o odchody wielbłądów. A może jest tak, że „dźardżara” to groteska bardziej zdecydowana niż „dźardżara”? Chi lo sa? jak mówią Włosi. Kto to wie?

W tym miejscu chciałbym zapytać retorycznie: czy czasem również nie zabrzmią groteskowo wielu rodakom takie choćby wyrazy sanskryckie (nie zawierające palatalnych!), jak: *pipīlikapuṭa*, *pāpaka*, *pāpikā*, *poplūyate* (*intensivum* od \sqrt{plu}), *duṇḍubhi* (nasi rodacy zapewne powiedzą: „duṇḍuphi” lub „duṇḍupi” – kojarząc to i owo), *gulgulu* (rodzaj żywicy), *śuṣka* etc. Nie trzeba długo szukać tego rodzaju

„śmiesznie” brzmiących wyrazów – następczą się bowiem dziesiątkami przy byle otwarciu jakiegokolwiek sanskryckiej kości (*kośa* = słownik). Otóż nie: wyrazy te wcale nie brzmią groteskowo – po prostu tak brzmią w sanskrycie i nie potrzebują żadnych pseudo-estetycznych uzasadnień; i urzekają! Właśnie dlatego, że obok nich stykamy się z setkami innych wyrazów, które brzmią inaczej: być może bardziej dostojnie i tajemniczo. Nie trzeba się ich wszakże ani bać, ani wstydzić, właśnie dlatego, że należą do leksyki sanskrytu; właśnie dlatego, że obok nich są inne. W końcu są to wyrazy sanskryckie i zawsze takimi pozostaną: nie wprowadzimy ich przecież wszystkich do języka polskiego. Jest to niemożliwe i zbyt czyste. Myślę, że w tym kontekście należy się zastanowić, co właściwie oznacza termin „spolszczenie”. Jeśli np. – zgodnie z życzeniem zwolenników systemu prof. Słuszkiewicza upieramy się np. przy brzmieniu (?), czyli zapisie „paśca” [skt. *paśca* = „za, z tyłu” – Red.], to zadajemy gwałt jednocześnie sanskrytowi i językowi polskiemu. Kto bez wysiłku wyraz ten tak wymówi? Polska fonetyka podpowiada w tym wypadku: „paszcza”, bo tylko takie połączenie (-szcz-) jest w języku polskim możliwe. Ponieważ jednak nie możemy aż tak wyrazu sanskryckiego zniekształcić, wymówmy go raczej tak: „paśca”, czyli dokładnie tak, jak brzmi on w sanskrycie; poza tym zaś – bez gwałtu zadanego narządowi mowy.

W związku z powyższym (ale nie tylko w związku z powyższym) powinniśmy również przy okazji odpowiedzieć sobie na pytanie: komu ma służyć transkrypcja nienaukowa wyrazów indyjskich – nam indologom, użytkownikom języka polskiego czy też wyabstrahowanym regułom języka polskiego? Nie ludźmy się, że przeciętny odbiorca naszych publikacji potraktuje nas poważnie, jeśli podpowiemy mu w przypisku, że np. wyrazy „czapa” i „dżapa” należy czytać „ćapa” i „dźapa”. Najlepiej wobec tego w ogóle mu o tym nie mówić: niech sobie czyta „czapa” i „dżapa”, tak jak w czasach prof. Słuszkiewicza. Dodam jeszcze jedno: chyba się nie omylę, jeśli powiem, że system prof. Słuszkiewicza funkcjonował bez tego rodzaju dodatkowych uwag co do miękkiej wymowy palatalnych aż do roku 1990, w którym ukazał się przekład *Filozofii indyjskiej* Frauwallnera [= *Historia filozofii indyjskiej*, 2 t., PWN, w oprac. naukowym M. Mejora – Red.]. Inaczej mówiąc: system ten został zmodyfikowany dobrych parę lat po wprowadzeniu systemu prof. Byrskiego.

Kończąc uwagi do tego punktu chciałbym się raz na zawsze pożegnać w odniesieniu do wszelkich dyskusji i polemik w przyszłości z terminem „zamieszanie”, który przez kol. Balcerowicza został użyty w związku z działalnością naukową indologów warszawskich. Ponieważ nie chcę już dalej nic na ten temat mówić, myślę, że gdyby przypadła mi do gustu tego rodzaju kategoria sądenia, musiałbym po cichu zadać sobie pytanie, czy czasem zamieszanem nie mogłoby również być i to, że „dża” każe się Polakowi wymawiać jako „dża”?

5) Pozostał ostatni punkt: tuż poniżej przesławnej „kiciakakoci” kol. Balcerowicz bez ogródek stwierdza, że przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej ignorują fakt (to znaczy: nie wiedzą!), że system spolszczania wyrazów indyjskich przyjęty w *Studiach Indologicznych* jest zgodny (z jednym wyjątkiem) z zasadami polskiej ortografii. Otóż nie! Nie jest to prawda. Gdyby bowiem przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej tego nie wiedzieli, znaczyłoby to, że nie znają oni nawet polskiej ortografii. (Chyba że nie znają oni również transkrypcji prof. Słuszkiewicza, co też nie jest prawdą: brzmi zaś wręcz groteskowo!) Niezależnie od tego, kim są owi przedstawiciele, muszą oni ją znać jako zespół indologów, gdyż *ex definitione* są

ludźmi wykształconymi. Istnieje jednak inna możliwość: może kol. Balcerowiczowi szło o to, że przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej, posługując się systemem transkrypcji zaproponowanym przez prof. Byrskiego nie liczą się z zasadami polskiej ortografii. Ale tego mogą się domyślić nieliczni. I jeśli w zdaniu, które o tym mówi, właśnie o to chodzi, nie powinno ono brzmieć tak, jak brzmi: zasady logicznego myślenia jeszcze ciągle obowiązują.

P.S. Powyższe uwagi nawet w najmniejszym stopniu nie są zamierzone jako próba nacisku na Kolegów Redaktorów *Studiów Indologicznych*; chodzi w nich wyłącznie o rozpatrzenie problemu transkrypcji wyrazów indyjskich. Uważam, że redakcja każdego czasopisma ma wyłączne prawo do decydowania o profilu własnych publikacji.

O treściach Pustyni Nubijskiej czyli o systemach spolszczania wyrazów indyjskich

w odpowiedzi na polemikę Tadeusza Herrmanna
wyrażoną w SI 2 (1995) 5-16

PIOTR BALCEROWICZ

Reguły dyskusji oraz dbałość o godność dysputantów powinny zobowiązywać do tego, aby artykułowanych przez adwersarzy polemik nie ignorować, gdy się je już pozna. Czuję się zatem w obowiązku odpowiedzieć na szereg zarzutów, jakie kol. Tadeusz Herrmann formułuje w swoim „Artykule polemicznym” w *Studiach Indologicznych* 2 (1995) 5-16¹. Skorzystam przy tym z okazji, aby poruszyć także zagadnienia natury bardziej ogólnej implikowane przez problematykę spolszczania wyrazów indyjskich.

Posługując się argumentami odnoszącymi się do pojęcia systemu transkrypcji, kol. T. Herrmann miesza cztery kluczowe pojęcia, które nie tylko się ze sobą nie pokrywają, ale każde z nich spełnia odmienne funkcje i dlatego też należy jasno je rozdzielać.

Po pierwsze, pisząc o systemie transkrypcji wiernie oddającym wymowę wyrazów indyjskich (np. na s. 12 mowa o palatalnych, aspiracie [ṣ́] i palatalnym [ṇ̃]), kol. T. Herrmann najwyraźniej ma na myśli system transkrypcyjny oddający możliwie wiernie wartości fonetyczne leksemów w danym języku indyjskim. W takim wypadku należałoby zatem mówić o systemie transkrypcji fonetycznej, która w sposób możliwie najbardziej adekwatny powinna odzwierciedlać strukturę fonetyczną języków indyjskich. Z wielu powodów jednak trudno sobie wyobrazić sprawny system transkrypcji fonetycznej w odniesieniu przynajmniej do klasycznych języków indyjskich, takich jak sanskryt czy prakryty. Jedną z przyczyn – obok uciążliwości wynikających z wprowadzenia dodatkowej notacji fonetycznej, paralelnej względem systemu transkrypcji naukowej (*vide infra*) – jest fakt, iż trudno w czasach współczesnych mówić o standardowym, jednolitym systemie wymowy wyrazów sanskryckich, a tym bardziej prakryckich, zarówno przez wzgląd na wariacje dialektyczne w wymowie w okresie historycznym, jak i zważywszy na fakt, że fonetyka martwych języków klasycznych przystosowywana jest obecnie – co wynika choćby nawet ze zjawiska interferencji – przez samych użytkowników języków indyjskich do fonetyki ich rodzimych języków nowoindyjskich, pomimo że istnieje wciąż żywa tradycja wśród panditów. Inaczej wymówi sanskryckie wyrazy *vyākaraṇa* i *rahasya* Bengalczyk (odpowiednio:

¹ Niniejszym pragnę wyrazić podziękowania Małgorzacie Wielińskiej za szereg cennych uwag.

[¹bækərəŋ], [¹rəhəʃʃə]) czy mieszkaniec Delhi (odpowiednio: [¹vja:kərəŋ], [¹rahəs¹ə]). Dotychczas nie czyniono prób, by taki system transkrypcji fonetycznej wprowadzić na większą skalę do indologii, i poza badaniami lingwistycznymi raczej potrzeba taka nie zachodzi. By tę fonetyczną płaszczyznę transkrypcji, którą ma na myśli kol. T. Herrmann – choć jasno nie określa jej tym mianem – zobrazować i wskazać na jej niefunkcjonalność dla zwykłego użytkownika (choć system ten ma wiele innych niepodważalnych zalet), posłużę się jako przykładem niniejszym zdaniem angielskim i niemieckim: [ʃrɪz ¹ʃeɪvɪŋ ^hɜ: ¹bɪəd] oraz [vi: ¹haɪst ¹ɛr].

Po drugie, kol. T. Herrmann mianem „transkrypcji” określa system, który przyjęło się nazywać naukową transkrypcją wyrazów indyjskich, a który stanowi obecnie obowiązujący model we współczesnej indologii. System ten jest w rzeczywistości systemem transliteracji, tj. oddawania pisowni alfabetów indyjskich (np. zapisu przy pomocy alfabetu *nāgarī*, alfabetu syngaleskiego itp.) z wykorzystaniem symboli graficznych alfabetu łacińskiego opatrzonych dodatkowo znakami diakrytycznymi. Ze ów system transliteracji nie przekłada automatycznie ciągu kodów znakowych z alfabetów indyjskich na poszerzoną grafikę alfabetu łacińskiego, lecz dodatkowo następuje przy tym obróbka samego tekstu, świadczy chociażby oddanie niniejszym ciągiem graficznym

*ṛatrabhidheyaṃ vācyam tac cēha pramāṇam; tasyāiva prakaraṇena
pratipādyatvāt, tat pramāṇēty avayavena lakṣayati. prayojanam
dvidhā: śrotuḥ kartuṣ ca.*⁷

następującego stwierdzenia pochodzącego ze wstępnego fragmentu manuskryptu traktatu *Nyāyāvātāra-vivṛti* Siddharsziganina (Siddharṣiganin), a zapisanego standardową² wersją alfabetu *devanagarī* przy zachowaniu specyfiki zapisu typowego dla manuskryptów³:

तत्राभिधेयंवाच्यंतोहप्रमाणं । तस्यैवप्रकरणेनप्रतिपाद्यत्वात् । तत्रमाणेत्यवयवेनलक्षयतिप्र
योजनंद्विधाश्रोतुःकर्तुश्च ।

Różnorodne, jakże ważne zabiegi transliteracyjne – niejednokroć tak oczywiste, że ich istota i doniosłość umyka uwadze samego badacza czy wydawcy – dokonywane na oryginalnym tekście sanskryckim zachowanym w oryginalnej pisowni, a mające miejsce przy takiej transformacji, jak przykładowo podział ciągu graficznego na wyrazy, wprowadzenie (choćby szczątkowej) interpunkcji, podział na akapity czy inne wyróżnienie fragmentów tekstu (np. wytłuszczenie tekstu głównego, oznaczenie dołączonego doń komentarza, podział na wersy itp.)⁴,

² Piszę „standardową”, gdyż w samym manuskrypcie nawet ciąg liter (a nie tylko ich kształt, co dotyczy w głównej mierze ligatur) różni się znacznie od obecnie przyjętego dla alfabetu *devanagarī*, i tak np. स्वे to स्वे, र to रे, वा to यो itd.

³ Mam tu na myśli przede wszystkim zapis ciągły bez zaznaczania przerw międzywyrazowych oraz nieco odmienne operowanie znakami przestankowymi, co m.in. odróżnia różne wersje tekstowe zachowane w manuskryptach od tekstu w wydaniu książkowym (np. od wydania krytycznego).

⁴ Pamiętajmy, że manuskrypty, zarówno sanskryckie jak i prakryckie, pisane były jednym ciągiem; nie wyróżniano w nich w żaden sposób poszczególnych partii tekstu

przemieszczenie krótkiego „i” zgodnie z wymową (ति ⇒ ti)⁵ itp., fakultatywne zaznaczanie połączeń międzywyrazowych (तस्यैव ⇒ tasyāiva lub tasyaiva) itp., wskutek których taki tekst oryginalny zmienia się nie do poznania, są niezbędne, aby sam system transliteracji był funkcjonalnie optymalny, a rezultat jak najbardziej przejrzysty i czytelny. Od systemu transliteracji (transkrypcji naukowej) nie wymaga się, aby był on zgodny z zasadami ortografii jakiegoś języka, co najwyżej z zasadami funkcjonalności i spójności. To o tej warstwie rozumienia terminu „transkrypcja” pisze kol. T. Herrmann, m.in. na s. 7 powołując się na przykład transkrypcji języka chińskiego. Pozostając przy przykładowym zdaniu angielskim i niemieckim, zgodnie z zasadami tak rozumianej transkrypcji wyglądają one następująco: *She's shaving her beard* oraz *Wie heißt er?* (po takim przekształceniu nie różnią się one rzecz jasna od swego angielskiego i niemieckiego oryginału, gdyż w obydwu wypadkach mamy do czynienia z alfabetem łacińskim!).

Po trzecie, kol. T. Herrmann przytaczając na ss. 5-6 przykłady spolszczeń (np. Paryż, Lipsk, Neapol, Szekspir, Wolter, Waszyngton, do których można by dorzucić jeszcze spolszczoną wersję „Szopen” nazwiska polsko-francuskiego kompozytora) mówi o zjawisku naturalnej asymilacji wyrazów obcych w języku polskim, dokonującej się w jednostkowych przypadkach na przestrzeni dziesiątków lat czy nawet stuleci w sposób po części spontaniczny, nieukierunkowany i nie ujęty w żaden sformalizowany system. Pojawiające się powyżej angielskie zdanie wzorcowe w tymże trzecim znaczeniu „transkrypcji” swego odpowiednika posiadać rzecz jasna nie będzie, gdyż nie zaszły żadne procesy, które w sposób naturalny wprowadziłyby do języka polskiego na stałe taką frazę. Rzecz ma się nieco inaczej w wypadku wzorca niemieckiego, który się zadomowił w polszczyźnie jako *wichajster*⁶.

Od trzech powyższych sposobów pojmowania „transkrypcji” powinniśmy odróżnić system spolszczania (transkrypcji polskiej) wyrazów indyjskich, którego zadaniem jest funkcjonalne przyswojenie językowi polskiemu wyrazów indyjskich. Przykładowe zdania angielskie i niemieckie mogłyby zostać spolszczone na przykład następująco: *,„szis szejwink cher biert” oraz „wi chajst er?”. Nie chodzi w tym wypadku bynajmniej o zamierzenie zreplikowania warstwy fonetycznej języków indyjskich za pomocą aparatu, jaki daje nam do dyspozycji alfabet czy system fonetyczny języka polskiego, jako że zamiar taki jest niemożliwy do zrealizowania z wielu powodów (najważniejsze to iloczasy samogłoskowy i spółgłoski cerebralne). Jedyne cel takiego systemu stanowi uporanie się z problemami, jakie stawia przed indologami – użytkownikami języka polskiego – zjawisko deklinacji. W konfrontacji z odmianą wyrazów przez przypadki w języku

(akapity, rozdziały itp.) ani też nie odróżniano tekstu głównego (np. sutry) od komentarza.

⁵ O takim przemieszczeniu możemy oczywiście mówić jedynie przy potraktowaniu zapisu indyjskiego jako linearnej sekwencji graficznej. Abstrahując tu od dużo bardziej skomplikowanego problemu, w jaki sposób postrzegano w Indiach poszczególne – ustrukturyzowane dwuwymiarowo, tj. zarówno wertykalnie jak i linearnie – symbole (gł. ligatury z samogłoskami innymi niż ^ॠa^ॡ) pisma sylabicznego. Osobnym zagadnieniem jest także sposób, w jaki dokonuje się proces konwersji z dwuwymiarowo ustrukturyzowanym systemem na system linearny.

⁶ Rzecz jasna, nastąpiło w tym wypadku przesunięcie znaczenia.

polskim, transkrypcja naukowa (transliteracja) potraktowana samoistnie jest całkowicie bezużyteczna, co łatwo wykazać na przykładzie imion Ṛṣṇā i Ṛādhā . Przy jakiegokolwiek próbie deklinacji obydwu imion musimy posłużyć się już regułami deklinacyjnymi należącymi nie do systemu transliteracji, lecz zastosować obce mu rzecz jasna stosowne reguły języka polskiego. Przyjmując za deklinowany temat wersje obydwu imion w transkrypcji naukowej (transliteracji), w dopełniaczu otrzymujemy *, Ṛṣṇy i *, Ṛādhy ". Rezultat jednak niewiele ma już z transkrypcją naukową wspólnego, gdyż w obydwu wypadkach zostały zagubione dwa stosowne niezmiernie ważne elementy semantyczne, mianowicie wyróżniki rodzaju gramatycznego: „-a” oraz „-ā”, które stanowią istotną – a w wypadku kontaktów między przedstawicielami obu płci zapewne dla wielu osób decydującą – dystynktywną część obydwu sememów. W miejscowniku z kolei otrzymamy odpowiednio Ṛṣṇie i Ṛādsze ⁷, gdzie na zjawisko zaniku wyróżnika rodzaju gramatycznego nakłada się także utrata przydechu w wypadku słowa Ṛādhā . W rezultacie takiego posiłkowania się systemem odmiany deklinacyjnej języka polskiego przy odmianie tematów w wersji transliterowanej bezpośrednio z języków indyjskich ulegają rozkładowi dwie z kilku podstawowych zasad, jakie legły u podstaw stworzenia koherentnego systemu transliteracji: zachowanie podstawowych wyróżników warstwy fonetycznej oraz semantycznej na poziomie notacji. Dodatkowo napotykamy przy takim zabiegu problem koegzystencji dwu systemów graficznych w ramach jednej frazy, gdzie jeden i ten sam fonem [ʃ] lub [ʃ̣]⁸ oddawany jest rozmaicie – jak to ma miejsce w naszym przykładzie – raz jako ś , innym razem zaś – jako sz .

W wyniku zastosowania dwóch systemów w odniesieniu do jednej frazy mogą pojawić się jeszcze inne komplikacje. Weźmy tym razem dla przykładu nazwę rzeki Yamunā . W celowniku przybierze ona formę *, Yamuny ”, gdzie – oprócz

⁷ Lub *, Ṛṣṇe i *, Ṛādsze / *, Ṛādhe ? Odmiana Ṛādhā \Rightarrow Ṛādsze (także Ṛadsze) może budzić o tyle wątpliwości, że po pierwsze polska końcówka „-sze” odnosi się do tematów na „-ch-”, a nie na „-h-”, po drugie zaś – indyjska głoska -dh- stanowi jeden fonem, a nie zbitkę dwóch spółgłosek „d + h”.

⁸ W rzeczywistości mogą to być dwa fonemy o zbliżonej wartości, ale dla normalnego użytkownika języka nie zachodzi oczywiście najmniejsza potrzeba oddawania ich wartości za pomocą różnych grafemów, podobnie jak nie zaznacza się specjalnie (wyjawszy cele, jakim służy transkrypcja fonetyczna) dwóch różnych fonemów oddawanych jednym znakiem. Przyjawszy nawet, że mielibyśmy tu do czynienia faktycznie z dwoma zbliżonymi fonemami, z punktu widzenia praktyki językowej w wymowie przeciętnego użytkownika języka polskiego różnica między nimi zatarałaby się. Nawet jeden i ten sam symbol [ʃ] ma w istocie nieco odmienną wartość na gruncie języka angielskiego (np. w shibboleth [$\text{ʃ}^{\text{b}}\text{ɒ}^{\text{l}}\text{e}^{\text{θ}}$]) czy niemieckiego (np. Spinner [$\text{ʃ}^{\text{p}}\text{ɪ}^{\text{n}}\text{ɐ}$]). Zważywszy na realia językowe odrzucam możliwość łączenia dwóch odrębnych systemów fonetycznych (polskiego i indyjskich) w wymowie pojedynczego deklinowanego słowa czy krótkiej frazy u tej samej osoby w tym samym akcie artykulacyjnym; osoba spolszczająca dany termin indyjski i używająca go jako jeden z komponentów ciągu wyrażeniowego postuluje się będzie fonetyką polską – i to nawet nie tylko dlatego, że fonetyka języków indyjskich będzie jej zapewne nieznana. Napotkawszy deklinowaną frazę *, Ṛṣṇy i Ṛādhy ”, przeczyta się ją raczej jako [$\text{ˈkr}^{\text{ɪ}}\text{ʃ}^{\text{n}}\text{ɪ}$] i [$\text{ˈradh}^{\text{ɪ}}$], a nie: [$\text{ˈkr}^{\text{ɪ}}\text{ʃ}^{\text{n}}\text{ɪ}$] i [$\text{ˈra}^{\text{d}}\text{ɦ}^{\text{ɪ}}$].

zaniku rodzaju gramatycznego – ten sam grafem ʻyʼ oddaje dwa różne fonemy, tj. $[\text{j}]$ oraz $[\text{i}]$. Podobnych przykładów, które prowadziłyby do zamieszania, można by mnożyć. W świetle powyższego nie można się zgodzić ze stwierdzeniem kol. T. Herrmanna, że „wyrazów zapisanych w transkrypcji naukowej [...] najlepiej nie odmieniać” (s. 10). Stwierdzenie owo milcząco zawiera sugestię, że odmiana w ramach transkrypcji naukowej (transliteracji) byłaby zasadniczo możliwa, aczkolwiek niewskazana. Jak wykazałem, jakakolwiek próba tego typu rozrywa ramy ustanowione przez zasady transliteracji. Niewątpliwie kol. T. Herrmann ma słuszość, gdy na s. 11 wzywa do tego, by „lansować aż do skutku transkrypcję naukową”. Ale jak wynika z pobieżnego przedstawienia problematyki związanej z powszechnym zastosowaniem takiego postulatu w praktyce, transkrypcja naukowa (transliteracja) w wypadkach, gdy zachodzi konieczność deklinacji wyrazów, problemów nie tylko nie rozwiązuje, lecz je mnoży, a przynajmniej nie potrafi temu zadaniu sprostać (bo też i nie w tym celu została pomyślana). Stąd też – aczkolwiek nie tylko – bierze się potrzeba zastosowania w języku polskim tylko jemu właściwego systemu spolszczania wyrazów indyjskich.

Wskazując w tym kontekście na s. 10 na fakt, że w zapisie popularnym Francuzi wyrażają sanskryckie ʻjʼ przez „dj” (np. skt. $\text{ʻjainaʼ} \Rightarrow$ fr. „djaina”), Niemcy zaś oddają sanskryckie ʻcʼ – np. w wyrazie ʻcandraʼ – „przez ʻtschʼ (= Tschandra)”⁹, myli kol. T. Herrmann podstawowy cel, jakiemu miałby służyć system spolszczania wyrazów indyjskich (tj. uporanie się z problemami wynikającymi z deklinacji) z celem, jaki przyświeca popularnemu zapisowi wyrazów indyjskich w języku np. niemieckim, angielskim czy francuskim. W tym ostatnim wypadku chodzi wyłącznie o postulat aproksymacji wartości fonetycznej oryginału wynikający z faktu, że modelowym użytkownikiem popularnego tekstu jest osoba nieobeznana z systemem transkrypcji naukowej (transliteracji), osoba, która wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nawet nie miałaby najmniejszego zamiaru – albo też brak jej byłoby odpowiednich kompetencji – by się z takim systemem zaznajomić w celu przypuszczalnie jednorazowej lektury. Nie przeczę, że ten drugi cel przyświeca także systemowi spolszczania wyrazów indyjskich; jest to jednakże cel drugorzędny, jakkolwiek w wielu wypadkach niezmiernie ważny: nie można wszak oczekiwać, ażeby przykładowo w polskiej edycji indyjskich bajek, przeznaczonej dla osoby nastoletniej, wyrazy indyjskie podawano w transkrypcji naukowej. Stanowiłoby to niepotrzebne utrudnienie lektury i nie spełniałoby celu dydaktycznego, a szerzej: łamałoby niektóre maksymy konwersacyjne Herberta Paula Grice’a, przede wszystkim maksymę ilościową i sposobu (*vide infra*).

Nie sądzę, aby można się było pokusić – jak tego życzyłby sobie kol. T. Herrmann – o „sprawny system transkrypcji nienaukowej [...]”, w którym być może „będziemy musieli zapisywać nie tylko pojedyncze wyrazy, ale również całe zdania, cytaty, urywki tekstu” (s. 10). Sam zresztą kol. T. Herrmann zarzuca tę ideę już na następnej stronie, dochodząc do wniosku, że z różnych względów „jest to mało realne”. Myślę, że nie zachodzi nawet potrzeba, aby za pomocą systemu

⁹ Jak słusznie kol. T. Herrmann zauważa na s. 10, „Niemcy nie mają naszego miękkiego ʻcʼ ”. Zdaje się jednak pomijać fakt, że niemieckie $[\text{tʃ}]$ (np. w ʻCembaloʼ $[\text{tʃ} \text{ɛ} \text{m} \text{b} \text{a} \text{l} \text{o}]$ czy w ʻKlatschʼ $[\text{k} \text{l} \text{a} \text{t} \text{ʃ}]$) nie do końca odpowiada również polskiemu „cz” $[\text{tʃ}]$. Jest ono być może równie oddalone od sanskryckiego oryginału, jak polskie „c”; do kwestii tej powrócę w dalszej części artykułu.

spolszczania (tj. „systemu transkrypcji nienaukowej”) oddawać dłuższe frazy zdaniowe.

Reasumując powyższe wywody, systemowi spolszczania wyrazów indyjskich należy stawiać dwa nierównorzędne cele umożliwiające w ogóle samo posługiwanie się wyrazami indyjskimi w języku polskim: z jednej strony chodzi tu o sprawne i efektywne dopasowanie wyrazów do systemu deklinacji języka polskiego, z drugiej – o przybliżenie ich brzmienia czytelnikowi nie dysponującemu odpowiednio szeroką (tj. ugruntowaną w wiedzy indologicznej) kompetencją językową, wszystko zaś przy maksymalnym zachowaniu postulatów zrozumiałości, operatywności i funkcjonalności na gruncie języka polskiego. Do obszaru objętego tym postulatem zaliczyć należy m.in. kryterium zachowania zasad ortografii, i to wcale nie ze względu na puryzm językowy, lecz przez wzgląd na wspomniany postulat funkcjonalności i zrozumiałości samego zapisu, w tym przede wszystkim dla zwykłego czytelnika. Tworząc taki system spolszczania należy również antycypować zachowania językowe czytelnika modelowego¹⁰. Ponadto należy też pamiętać, że względem spolszczonych wyrazów indyjskich – z chwilą, gdy zostają wprowadzone do języka – zaczynają obowiązywać doskonale znane z semiotyki i pragmatyki cztery maksymy konwersacyjne (maksyma ilości, jakości, relewantności i sposobu) H.P. Grice’a¹¹, będące rozwinięciem zasady współdziałania (współpracy, Co-operative Principle), z którymi twórca systemu

¹⁰ Takich pojęć jak „encyklopedia”, „czytelnik modelowy”, „konwersacja”, „fabuła”, „intryga” itp. używam w znaczeniach dobrze znanych z prac z dziedziny semiotyki, por. np. Umberto Eco: *Lector in fabula*, PIW, Warszawa 1994.

¹¹ Definicje owych czterech maksym konwersacyjnych przedstawiają się następująco:

„I. *Maxims of Quantity*

1. *Make your contribution as informative as required.*
2. *Do not make your contribution more informative than is required.*

II. *Maxims of Quality*

1. *Do not assert what you believe to be false.*
2. *Do not assert that for which you lack adequate evidence.*

III. *Maxim of Relation*

Say only things which are relevant.

IV. *Maxims of Manner*

1. *Avoid obscurity of expression.*
2. *Avoid ambiguity.*
3. *Be brief (avoid unnecessary prolixity).*
4. *Be orderly”.*

Patrz: Grice, Herbert Paul: „Logic and Conversation”, William James Lectures, Harvard University 1967, w: *Syntax and semantics 3: Speech acts*, ed. P. Cole, Academic Press, New York 1981, ss. 183-198. [Wyd. pol.: „Logika a konwersacja”, tłum. Barbara Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980]. Por. także: Tokarz, Marek: *Elementy pragmatyki logicznej*, Logika i Zastosowania Logiki, PWN, Warszawa 1993, ss. 219-226 i 235. Por. też Posner, Roland: „Semantics and Pragmatics of Sentence Connectives in Natural Language”, w: *Speech Act Theory and Pragmatics*, ed. John R. Searle, London 1980, ss.169-203.

spolszczenia – jako autor określonego przekazu niesionego przez leksemę, jakie zostają ustanowione wraz z przyjęciem określonego systemu spolszczenia, oraz szerzej: jako użytkownik nadający następnie sam komunikaty przy użyciu stworzonego przez siebie systemu – powinien się liczyć. Przeciwno przynajmniej trzem maksymom konwersacyjnym występuje system spolszczenia przyjęty przez tzw.¹² szkołę warszawską, a wywodzący się od prof. M.K. Byrskiego.

Wprowadzanie do systemu spolszczenia „niekonwencjonalnego (dla przeciętnego odbiorcy-Polaka) zapisu” (s. 12) wyrazów indyjskich, niepotrzebnie dokonującego gwałtu na polskiej ortografii, godzi w maksymę konwersacyjną sposobu postulującą, aby komunikować w sposób maksymalnie zrozumiały, pozwalający uniknąć niezamierzonych niejasności i wieloznaczności. Oddanie po polsku sanskryckich wyrazów *śudra* i *rāja* itp. przez „śudra” i „radża”, nie tylko jest sprzeczne z polską ortografią (a tej sprzeczności można wszak uniknąć w innym systemie!), ale – i to właśnie z powodu owej rzekomej „wartości heurystycznej”, do której kol. T. Herrmann przywiązuje na s. 12 taką wagę – prowadzi u odbiorcy do trojakiej niejasności. Po pierwsze, taki zapis wywołuje u czytelnika modelowego wątpliwość co do samej poprawności ortograficznej zapisu (przy następnym wystąpieniu tak zapisanego terminu wątpliwość owa zapewne zniknie), po wtóre rodzi pytania odnośnie form tych terminów w przypadkach zależnych, po trzecie zaś prowadzi do roztrząsania motywów, jakie kryją się za taką a nie inną pisownią. Ten ostatni element występuje ponadto przeciwko podstawowej konwersacyjnej zasadzie współdziałania H.P. Grice’a, głoszącej, że wypowiedź powinna wnosić do konwersacji taki wkład, jakiego się na danym etapie od nadawcy oczekuje, nie tracąc z pola widzenia celu samej konwersacji. Otóż przy lekturze dramatu indyjskiego, w którym pojawiałaby się postać o imieniu „Śakuntala” czy „Dżajadewa”, nieistotną jest na tym etapie informacja, jaką dokładnie wartość fonetyczną niesie głoska „ś” czy „dź” (ew. „dż”), chyba że w fabule czy intrydze z punktu widzenia strategii tekstowej akurat aspekt fonetyczny imienia okazuje się kluczowy. Udzielanie czytelnikowi informacji odnośnie fonetyki języków indyjskich na wstępnym etapie lektury, kiedy to z imienia przedstawia się bohaterów opowieści, występowałoby także przeciw konwersacyjnej maksymie relewantności („wypowiadaj tylko sądy, które wnoszą do konwersacji informacje w danej chwili relewantne”). Przykładowo, jeśli dziecko zapyta mnie przy okazji oglądania filmu, jak się nazywa czerwona substancja rozlana bezładnie po białych, sztywno wykrochmalonych koszulach wyczerpanych panów biorących udział w burzliwej wymianie zdań z zastosowaniem karabinów maszynowych w filmie Quentina Tarantino pt. „Pulp Fiction”, a chodzi mu o substancję, która symuluje na płaszczyźnie optoleptycznej ludzkie płyny ustrojowe zawierające hemoglobinę, to odpowiem po prostu: [ˈkɛtʃɔp]. Na tym określonym etapie konwersacji następujący wywód:

„Wiesz, Jasiu, po angielsku pisze się to *k-e-t-c-h-u-p* i dlatego niektórzy w Polsce mówią ‘keczup’, a tak w ogóle to ten glutaminian sodu, który ma na celu zakonserwowanie pomidorów i który w tym *keczapie* występuje jest podobno szalenie niezdrowy, ale tym to się nie zajmuj, bo babcia całe życie to jadła i sam widzisz: świetnie się trzyma, nawet

¹² Na temat „tzw.” *vide infra*.

za dobrze i dlatego – a niech ją... – wciąż mieszkamy w tej ciasnocie...”

jest z jednej strony po prostu nierelwantny (gwałci maksymę relewantności), z drugiej zaś – nie wnosi do konwersacji tego, czego się ode mnie jako nadawcy komunikatu oczekuje (godzi w zasadę współdziałania), mianowicie rzeczowej odpowiedzi na pytanie; chociaż nie sposób mu odmówić wartości heurystycznej.

Dla odmiany, zapisanie owych imion w spolszczonej wersji „Siakuntala” i „Dżajadewa” (a nawet *„Dziajadewa”, choć takiego zapisu nie dopuszcza tzw. szkoła warszawska) – tj. tak, jak zaleca system przyjęty w *Studiach Indologicznych* – podobnych wątpliwości w czytelniku modelowym nie wzbudzi. Co więcej, pojawiająca się w tym ostatnim zniemacka informacja np. w wyrazie „Śiwa” (jest to jedyny „nieortograficzny” wyjątek¹³), skontrastowana np. z komplementarnym innym wyrazem (np. „Sita”) pojawiającym się w intertekstualnej encyklopedii czytelnika modelowego, choć może być zaczerpnięta nawet z tego samego tekstu, jest jak najbardziej relewantna, gdyż natychmiast umieszcza wyraz „Sita” w zbiorze terminów typu pochodzenia obcego <sinologia, sinusoida, ...> (tj. klasyfikuje ten konkretny grafem „si-” jako nośnik bezdźwięcznej głoski świszczącej zębowej) i kontrastuje go z typologią reprezentowaną przez zbiory <siano, ...; Siakuntala, ...> oraz <świnia, ...; śramana, ...>. Najmniejszych problemów nie nastręcza również zamiar ominięcia problemów, jakie rodzą spolszczenia „śudra” i „radża” sanskryckich „śudra” i „rāja” (zmodyfikowane *„radzia” zachowywałoby polską ortografię), o ile zapisze się je wedle zasad przyjętych w *Studiach Indologicznych*, tj. „siudra” i „radża”. Ostatni zapis jest w świetle maksym konwersacyjnych również jak najbardziej relewantny.

Na s. 11 kol. T. Herrmann warunkowo dopuszcza możliwość skonstruowania takiego systemu spolszczania, „który uwzględni nie tylko właściwą wymowę palatalnych, lecz również długość samogłosek i specyfikę spółgłosek cerebralnych. Długość samogłosek można by zaznaczać podwojeniem samogłoski lub umieszczeniem dwukropka obok, cerebralność spółgłosek jakimś umownym znakiem obok (np. małym iksem, przecinkiem, apostrofem etc.)”. W rzeczywistości system spolszczania, jaki postuluje tu kol. T. Herrmann, stanowiłby próbę systemu transkrypcji naukowej (transliteracji), który za podstawę brałby aparat graficzny alfabetu polskiego i od strony formalnej niewiele różniłby się od powszechnie stosowanego na świecie standardowego systemu transkrypcji naukowej. Dla czytelnika modelowego tworzyłby jednak taką samą barierę formalną, a optyczną zapewne jeszcze większą, co standardowy system transkrypcji naukowej. Pojawiłyby się za to jeszcze inne problemy: w odmianie przez przypadki przykładowo sanskryckie *īkā* przybrałoby prawdopodobnie jedną z (mało czytelnych) postaci: *„t_xiika”, *„t_iiika”, *„t[’]iika” (postępuję tu wedle wskazówek kol. T. Herrmanna). Jeszcze gorzej byłoby z odmianą; czy np. w narzędniku mielibyśmy *„t_xiikaac”, *„t_iiikaac”, *„t[’]iikaac”, czy może *„t_xiice”, *„t_iiice”, *„t[’]iice” (w tym drugim wypadku tracimy długą głoskę *ā*, wyróżnik rodzaju)? A co należałoby począć – gdyby za radą kol. T. Herrmanna długość samogłosek zaznaczać podwojeniem samogłoski – z niezliczonymi wyrazami prakryckimi typu *vae* (skt. *vrajah*), *lākīe* (skt. *rājakīyah*)? Czy należałoby je

¹³ Na temat wyjątków w systemie *vide infra*.

zapisać jako *„vace”¹⁴, *„laaakiiee”? Kto by się też ze spolszczenia *„saad,iaa” domyślił, że chodzi tu o prakrycki wyraz *saadiā* (skt. *śakaṭikā*), a nie o **sādiā* czy **sāḍiaa*? Rzeczą oczywistą jest, że taki system spolszczania, którego celem w założeniu miałyby być ułatwienie odbioru (czy nawet asymilacji) terminów indyjskich, wywołałby skutek przeciwny do zamierzonego. Zatem to przede wszystkim dla powodów formalno-funkcjonalnych należy owe pomysły odrzucić, a nie tylko „ze względów estetycznych” (s. 10), które stanowią ostatecznie – jak sam kol. T. Herrmann to wyłuszcza – w znacznej mierze kryterium subiektywne. Powyższa ilustracja takiego hipotetycznego systemu spolszczania przybiera oczywiście postać skrajną – choć przecież skrupulatnie wcieliłem w życie tylko idee kol. T. Herrmanna – a większość wyrazów indyjskich, jak np. *ṭikā*, w taki sposób spolszczonych przestałoby być czytelnymi.

Jednakże w owej fonetycznej realizacji zasady *reductio ad absurdum*, której egzemplifikację stanowi wyraz *ṭikā*, kryje się cenna i praktyczna myśl formalna. Przyjrzyjmy się jednak wpiery odmianie deklinacyjnej dwóch wersji sanskryckiego terminu *ṭrajñā*, a spolszczonego wedle zasad tzw. szkoły warszawskiej i standardu *Studiów Indologicznych*:

pradźña	pradźnia
pradźñi	pradźni
pradźñi	pradźni
pradźñę	pradźnię
pradźñą	pradźnią
pradźñi	pradźni
pradźño!	pradźnio!

i porównajmy z zasadami powyżej przedstawionego hipotetycznego systemu spolszczania. Od strony formalnej wprowadzenie do odmiany wyrazu „pradźña, pradźñi, pradźñę...” znaku *ˆ* nad n, aby wskazać na palatalizację (zamiast napisać *„pradźni, pradźnię...” albo „pradźni, pradźnię...”), jest takim samym zabiegiem, co oddanie *ṭikā* przez *„tṣiikaa”, *„t,iikaa” albo *„t’iikaa”, itd. Innymi słowy, do odmiany wyrazu, który już i tak odzwierciedla (aczkolwiek jedynie w wielce przybliżonym stopniu) warstwę fonetyczną sanskryckiego oryginału *ṭrajñā*, wprowadzony zostaje dodatkowy znak diakrytyczny (choć zaczerpnięty z samego języka polskiego i w szerszej perspektywie językowi temu nieobcy), który w danym wyrazie jest nie tylko zbędny i obcy (np. w „pradźni!”), który nie tylko nic dodatkowego nie wnosi (poza omawianą powyżej wartość heurystyczną), lecz przeczy intencjom jego autora i użytkowników, aby „nie wprowadzać przy tym nowych znaków diakrytycznych” (s. 12).

Powstaje zatem pytanie, co powstrzymuje twórców i użytkowników takiego systemu spolszczania przed konsekwentnym poprowadzeniem do samego końca tej idei wprowadzania innych dodatkowych, częstokroć obcych (bo przecież w wersji deklinowanej „pradźni” znak *ˆ* jest takim właśnie obcym wtrąceniem do formy „pradźni”!) znaków diakrytycznych do swego systemu? Pragnę podkreślić, że nie chodzi mi tutaj w pierwszym rzędzie o kwestie polskiej ortografii, lecz o stronę

¹⁴ Wszak w prakrytach mamy do czynienia zarówno z *e* długim (*ē*) jak i krótkim (*ĕ*); czy wobec tego sanskryckie *e*, a ściślej *ē* (zawsze długie), powinno być oddawane w spolszczeniu jako „ce”?

formalną i koherencję samego systemu oraz o obowiązujące pragmatyczne maksymy zachowań językowych, zakładające współdziałanie autora i czytelnika. Redundantny zabieg wprowadzenia dodatkowego zbędnego znaku diakrytycznego ॠ do formy „pradźni” (bo „pradźni” przeczyta się tak samo jak „pradźni”) i podobnych (np. redundantne ॠ w „kićaka-koć”, w „paści” czy w „radźi”¹⁵) jest także dodatkową komplikacją i w jaskrawy sposób występuje przeciwko pierwszej maksymie konwersacyjnej Grice’a, tj. maksymie ilości. Przeniósłszy zagadnienie kodowania znaczeń na szerszą płaszczyznę dyskursywną, dla tych samych wszak powodów za niepoprawne uznaje się pleonazmy („pomylić się mylnie” itp.).

W świetle przeprowadzonej analizy system zaproponowany przez prof. M.K. Byrskiego nie zapewnia spełnienia pierwszego warunku funkcjonalnego systemu spolszczania wyrazów indyjskich, tj. nie gwarantuje sprawnego i efektywnego przystosowania wyrazów indyjskich do systemu deklinacji języka polskiego, i to nie tylko ze względu na jego niekompatybilność względem systemu deklinacji obowiązującego w języku polskim, ale także z powodu nieekonomicznego operowania w nim informacją, a ściślej: z powodu generowania nadinformacji, jaką niosą tworzone w nim leksemy. System ów nie potrafi w pełni sprostać także drugiemu warunkowi: czytelnikowi nie dysponującemu odpowiednio zasobną encyklopedią nie przybliży w sposób możliwie najprostszy brzmienia wyrazów indyjskich (wszak czytelnik może się zastanawiać: „Dlaczego ‘radźa’, a nie np. ‘radźia’? Czy zachodzi tu jakaś kluczowa fonetyczna różnica? Czy wartość fonetyczna głoski jest tak specyficzna, by pisać nieortograficznie?”). Ponadto proponowany system – przez wzgląd na dość swobodne obchodzenie się z polską ortografią – zawiera potencjalnie w swej strukturze formalne niebezpieczeństwa, na jakie wskazałem na przykładzie wyrazu *īkā*. System spolszczania godzący się w sposób wybiórczy na pewne tylko odstępstwa – i na wynikające z tego komplikacje – a odrzucający wprowadzenie innych oznaczeń nieortograficznych, które zarówno strukturalnie jak i funkcjonalnie posiadają taki sam status, nie może w żadnym wypadku zostać określony „systemem logicznym, koherentnym i ścisłym” (s. 13). Rodzi się zatem retoryczne pytanie, czy przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej nie występują przeciwko drugiej części drugiej maksymy konwersacyjnej Grice’a, maksymy jakości („Nie wygłaszaj poglądów, o których fałszywości jesteś przekonany, ani nawet poglądów, dla których nie masz dostatecznego uzasadnienia”¹⁶)?

Jeśli chodzi o ważne zagadnienie wymowy głosek palatalnych, nie jestem w stanie odpowiedzieć kol. T. Herrmannowi na jego (ironiczne w zamyśle, lecz dotyczące kwestii dużo poważniejszych, niż ironizowanie na ten temat mogłoby sugerować) pytanie, „ile procent ‘ć’ wykazałyby czule aparaty pomiarowe” (s. 9) w wypadku sanskryckiego ॠ, czy nawet niemieckiego [tʃ]. W tym wypadku należałoby przeprowadzić szereg szczegółowych badań porównawczych, wykonać szczegółowe zapisy spektrum fonetycznego interesujących nas tu głosek, i dopiero na tej podstawie można by się wypowiadać z dużą precyzją. O ile mi jednak wiadomo, tego typu analiz porównawczych w Polsce dotychczas nie

¹⁵ Bo tak przecież powinny konsekwentnie wyglądać te przypadki zależne, skoro jako temat przyjmie się „kićaka-koća”, „paśća”, „radźa”.

¹⁶ Wersja wg M. Tokarz, *op. cit.*, s. 220.

przeprowadzano¹⁷. Przynajmniej o tym, że różnice w wymowie głosek palatalnych (w tym wypadku obchodzą nas przede wszystkim fonetyczne odpowiedniki w innych językach indyjskich sanskryckich spółgłosek [c̣, [cḥ, [j̣, [jḥ]) są obserwowalne, można się z łatwością przekonać, zaglądając do literatury przedmiotu¹⁸. Wskazówką, że mówiąc o współczesnych językach indoaryjskich nie mamy do czynienia z „czystymi”¹⁹ spółgłoskami palatalnymi, jest ich rozwinięta nazwa: „spółgłoski palatalno-alweolarnie”. Już chociażby w obrębie samego języka bengalskiego dają się dostrzec zasadnicze modyfikacje historyczne i regionalne w odniesieniu do sposobu artykulacji interesujących nas tu głosek palatalnych, nie wspominając nawet o miejscu ich artykulacji, tj. o ich „miękkości” czy „twardości”. I tak z jednej strony spółgłoski transkrybowane jako [c̣, [cḥ, [j̣ i [jḥ] w niektórych prakrytach wschodnich, w historycznym bengalskim oraz w niektórych odmianach regionalnych są głoskami palatalnymi eksplozywnymi [c, ch, j, jh], w standardowym bengalskim przekształciły się one dla odmiany w palatalne afrykаты [c̣, c̣h, j̣, j̣h]²⁰. Niektórzy tradycyjni gramatycy indyjscy (Hemācandra, Vararuci, Mārkaṇḍeya) w sposób mniej lub bardziej bezpośredni wskazywali na „niepalatalność” spółgłosek palatalnych w językach średnioindyjskich²¹: w niektórych prakrytach (np. *māgadhī*) „czystego” palatalnego [c̣ i [j̣] oraz ich aspirowanych odpowiedników po prostu nie było i z tego względu chcąc oddać „czysty” dźwięk palatalny posługiwano się ligaturą *yc̣* oraz *yj̣*²². Także prace na temat fonetyki języka hindi nie potwierdzają tezy przedstawicieli tzw. szkoły warszawskiej, że indyjskie [c̣ i [j̣] są „czysto” palatalne i odpowiadają polskiemu „ć” i „dź”: również w dialektach hindi są to najczęściej palatalne afrykаты [c̣, c̣h, j̣, j̣h]²³. V. Pořízka charakteryzuje np. [c̣ jako „[c̣], palatalizované č, mezi českým č a t’ [...]”²⁴, co wskazuje jedynie bezspornie na bliższe pokrewieństwo (lecz nie identyczność) z polskim „ć” niż „cz”.

¹⁷ Chciałbym wyrazić nadzieję, że temat analiz porównawczych polskiego i indyjskich systemów fonetycznych zostanie przez polskich indologów w przyszłości podjęty.

¹⁸ Np. klasyczna już praca dotycząca współczesnego języka bengalskiego i historycznych języków wschodnioindyjskich (prakryty): Chatterji, Suniti: *The Origin and Development of the Bengali Language*, Part I & II, Calcutta 1926.

¹⁹ Tj. „czystymi” jeśli chodzi miejsce artykulacji, a nie „czystymi” w znaczeniu „pozbawionymi aspiraty”.

²⁰ Por. S. Chatterji, *op. cit.*, s. 464 i nn.

²¹ Szerzej traktuje o tych zagadnieniach Chatterji, *op. cit.*, s. 238 i nn. (à propos staroindyjskich) i nn. ss. 245-250 (à propos średnioindyjskich) oraz Masica, Colin P.: *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge 1991 (s. 158 na temat palatalnych w staroindyjskich).

²² S. Chatterji, *op. cit.*, s. 248.

²³ Por. S. Chatterji, *op. cit.*, oraz Okala, Manjari: *Aspects of Hindi Phonology*, Motilal Banarsidass, 1983.

²⁴ Pořízka, Vincenc: *Hindština, Hindi Language Course*, vol. I, Praga 1972, s. 25.

Jeszcze bardziej skomplikowaną jest kwestia oddawania bengalskich sybilantów, których wartości różnią się silnie od polskiego „s”, „ś” i „sz”²⁵. Przyrównywanie polskich głosek syczących do sanskryckiej trójki sybilantów pod względem ich rzekomej adekwatności, co się w Polsce zazwyczaj przyjmuje za pewnik (por. Marek Mejer „W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich”, *SI* 1 (1994) 10), nie do końca jest słuszne. Rzeczywiście w obydwu wypadkach mamy do czynienia z trzema wariantami w obrębie sybilantów, jednakże ich wartości fonetyczne wzajemnie się nie pokrywają. Chatterji (*op. cit.*, s. XXIX oraz 242) uznaje – co raczej nie budzi oporów wśród badaczy – że wartość fonetyczna sanskryckiego ṣ to [ç] (a zatem zbliżone do niemieckiego [ç], np. w „kichern”), a nie [ʃ] (to ostatnie występuje np. w bengalskim)! Idąc w ślady M. Mejora (*op. cit.*, s. 10 l. 11-18) powołującego się na przykład pewnego indyjskiego sanskrytologa, który na konferencji naukowej wyrażał swoje uznanie dla wymowy sanskryckiej w wersji polskiej²⁶, wyróżniającej się na akustycznym tle angielsko- i francuskojęzycznym, mógłbym i ja dla odmiany napomknąć o moich odmiennych doświadczeniach w tym względzie. W bezpośredniej konfrontacji z indyjskimi znawcami sanskrytu i prakrytów z Indii Północnych i Północno-zachodnich (Uttar Pradeś i Gudżarat) i reprezentantami tradycji mówionej w tych językach – którzy wyszedłszy naprzeciw mej prośbie zarzucili kurtuazję na korzyść rzeczowych uwag – miałem się okazję przekonać (i być poprawianym), że polskie „ś” w moim wykonaniu to nie sanskryckie ṣ, że nie wspomnę już o nieprzystawalności polskich samogłosek²⁷; a pragnę podkreślić, że owo zróżnicowanie w obrębie samogłosek, którego na próżno szukać w polszczyźnie, jest równie ważne (a niekiedy ważniejsze) niż opozycje dystynktywne niektórych spółgłosek.

Jak z powyższego krótkiego rysu fonetycznego wynika, ani polski grafem „ć” ani „cz” nie nadaje się do adekwatnej reprezentacji palatalnych spółgłosek indyjskich, gdyż po pierwsze, fonetyczne denotacje tych pierwszych różnią się znacznie od swych indyjskich odpowiedników, po drugie zaś – przebogata rozpiętość wartości fonetycznych w przypadku tych drugich uniemożliwia jakiegokolwiek konsekwentne oddawanie ich wartości fonetycznej za pomocą dwóch możliwych w języku polskim znaków („ć / dź” lub „cz / dź”), co zmusza nas ostatecznie do zastosowania jakiejś wielce nieprecyzyjnej konwencji. Trudno nie przyznać racji kol. T. Herrmannowi, że zamieszczeniem byłoby kazać Polakowi wymawiać „dża” jako „dża”(s. 16). Byłoby to nonsensowne i, o ile mi wiadomo, nikt tak nie czyni.

²⁵ Wprawdzie powszechnie mówi się o jednym sybilancie w języku bengalskim, tj. o palatalno-alweolarnym [ʃ], który wyparł pozostałe dwa: zębowe [s] oraz retrofleksyjne [ʃ], ale w praktyce językowej mamy do czynienia z wariantami fonemu [ʃ]; por. S. Chatterji, *op. cit.*, s. 546 i nn.

²⁶ Można przyjąć, że jednym z głównych powodów tegoż uznania było odróżnianie w mowie w sposób naturalny wszystkich trzech głosek „ś”, „s” i „sz” (zasadniczo brak tego trojkiego rozróżnienia w językach nowoindyjskich); z całą jednak pewnością podstaw po temu nie mógł dawać naturalny brak w języku polskim iloczasu [ɑ:], [i:] i [u:] ani też nieodróżnianie głosek cerebralnych i zębowych.

²⁷ Mam wszelkie zaś podstawy po temu by sądzić, że moja polska wymowa reprezentuje standardową wymowę języka polskiego i nie cierpię na żadną wadę wymowy (np. seplenienie), która zniekształcałaby moją artykulację polskich sybilantów.

Przyjawszy jednak pewną konwencję spolszczania (zarówno „ć / dź” jak i „cz / dż” należą do tych konwencji), wymawiamy już dalej wyrazy indyjskie w polskim tekście zgodnie z ową przyjętą konwencją. Zgodnie z nią będzie się w ciągłym tekście polskim, w którym występują pojedyncze spolszczone i deklinowane wyrażenia indyjskie, wymawiało indoaryjskie [dʱi] jako [dh], [t] jako [t], [ɛ:] jako [e], [ū:] jako [un] lub [um], akcent przyciskowy będzie się kładło wedle zasad polskich, będzie się pomijało akcenty tonalne w gudżarati i pendżabskim i wiele innych zjawisk fonetycznych, niezwykle istotnych z punktu widzenia użytkownika języków indyjskich. Inaczej rzecz będzie się oczywiście przedstawiała w przypadku tekstu zapisanego w transkrypcji naukowej, tj. tekstu skomponowanego w jednym z języków indyjskich i transliterowanego przy użyciu rozbudowanego alfabetu łańciskiego, gdzie z góry będzie się zakładało adekwatność kodu graficznego, choć niekoniecznie wierność fonetyczną (wielu zjawisk fonetycznych nie zaznacza się przecież nawet w samych alfabetach indyjskich).

Przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej, pragnąc w miarę możliwości konsekwentnie oddawać fonetykę indyjską przy pomocy środków dostępnych w alfabecie polskim, powinni byli także ująć w swym systemie możliwie wierną reprezentację indyjskiego przydechu, co jest w języku polskim tylko do pewnego stopnia możliwe. W większości języków indoaryjskich mamy do czynienia z dwojakiego rodzaju aspiratami: dźwięcznymi i bezdźwięcznymi, które cechuje odpowiedni przydech: [h] / [h̥] lub [ɦ]. Poza względami praktycznymi (gł. chodzi tu o unikanie komplikowania samego zapisu oraz redundancji – wszak bezdźwięczność lub dźwięczność przydechu implikowana jest przez bezdźwięczność lub dźwięczność spółgłoski głównej, nośnika przydechu) nic nie stałoby na przeszkodzie, aby aspirację zapisywać adekwatniej jako „ch” lub „h” ([x] lub [h])²⁸, odpowiednio do bezdźwięczności lub dźwięczności danej spółgłoski, np. sanskryckie [kʰ] ⇒ pl. „kch”, skt. [gʱ] ⇒ pl. „gh”, itd. Tak jednak nikt nie czyni. Jak zatem widać, przy konstruowaniu systemu spolszczania należy brać po uwagę również dodatkowe względy praktyczne: funkcjonalność systemu i jego prostotę, a to zakłada unikanie redundantnych informacji w kodzie graficznym. Że takimi względami kierował się przy tworzeniu systemu spolszczania wyrazów indyjskich także prof. M.K. Byrski, daje się zauważyć choćby w zaproponowanej przezeń notacji aspirat (redukcja ich wszystkich do „h”), w pominięciu zapisu długich samogłosek oraz spółgłosek cerebralnych. Jednak nie udało się tych wad uniknąć w wypadku spółgłosek palatalnych (np. redundantne [ʃ] w „-ci”, „-dzi”, „-fi”).

Nie widzę powodu, dla którego należałoby wprowadzić system spolszczania, jaki miał wady likwidować, je pomnaża. System przyjęty w *Studiach Indologicznych* nie jest od wad wolny. Zarzuty kierowane pod jego adresem podzieliłbym na dwie podstawowe grupy. Do pierwszej zaliczyłbym brak oddania w wersji spolszczonej spółgłosek cerebralnych oraz zjawiska iloczasu samogłosek. Nie sądzę, aby wady te można było wyeliminować w sposób efektywny, a to z tego prostego względu, że fonetyka polska żadnego z tych dwóch zjawisk nie przewiduje. Należy przy tym pamiętać, że przez cały czas dyskutujemy jedynie możliwość i sposoby oddawania

²⁸ Przyjmując, że przynajmniej niektórym Polakom ta opozycja może być nadal aktywnie znana.

fonetyki indyjskiej przy zastosowaniu wyłącznie aparatu, jaki daje nam do dyspozycji język polski, a nie konstruujemy nowego systemu transliteracji. Do drugiej kategorii zaliczyłbym nieortograficzny zapis „śi” przed spółgłoskami (np. „Śiwa”) oraz oddawanie sanskryckiego ॠ i ॡ przez „cz” i „dż”. Dla uniknięcia nieporozumień, jakie powstałyby, gdyby zapisać ortograficznie *,Siwa”, uznając za w pełni uzasadnione wprowadzenie dodatkowej informacji leksemowej, cechy wyróżniającej (*vide supra*). Alternatywą dla „cz” i „dż” pozostają jedynie „ć” i „dź”, które jednak nie są rozwiązaniem najszcześniejszym, gdyż one także nie oddają w pełni wartości fonetycznej pierwowzoru indyjskiego. Kol. T. Herrmann wskazuje na jeszcze dwa przykłady klas grupujących odstępstwa od polskiej ortografii: „wajśja” i „radźanja” itp. Jak sądzę, przytoczone ilustracje są raczej w pierwszym rzędzie odstępstwem od reguł polskiej fonetyki, w której nie „przewidziano” takich wewnątrzwyrazowych połączeń „-śj-” i „-nj-” w wypadku półsamogłoski „-j-”. W rzeczywistości struktura graficzna i wątpliwości odnośnie poprawności ortograficznej są wtórnym rezultatem przeniesienia innego niż w języku polskim zachowania się fonetycznego sanskryckich głosek palatalnych „ś” [ç] i „ñ” [ɲ] na grunt kodu graficznego języka polskiego. Oddanie zaś tych wyrazów w zapisie *,wajśia” i *,radźania” sugerowałoby mylnie odmienne brzmienie oryginału (skt. ॠ-śa i ॡ-ña zamiast ॠ-śya i ॡ-nya). Od żadnej z wad wymienionych przeze mnie w powyższych grupach nie jest wolny system tzw. szkoły warszawskiej. Zważywszy zaś, że posiada on liczne dodatkowe wady (m.in. nieczytelność i niespójność) uznając za racjonalnie uzasadnione przyjęcie w *Studiach Indologicznych* systemu mniej wadliwego oraz potraktowanie tego ostatniego jako spełniającego wymagania postulatu standardowego systemu spolszczania.

Kilka uwag pragnąłbym poświęcić temu, co określiłem mianem wyjątków występujących w systemie spolszczania przyjętym w *Studiach Indologicznych* i ich rzeczywistemu statusowi. Słuszność niewątpliwie należy przyznać oczywistemu stwierdzeniu kol. T. Herrmanna na s. 7, że „chodzi o zbudowanie systemu transkrypcji wszystkich wyrazów indyjskich, czyli – w przypadku sanskrytu – transkrypcję całego zasobu leksykalnego tego języka [...]”, oraz przekonaniu, że „system transkrypcji dotyczy zatem wszystkich wyrazów (!) danego języka, opiera się na ściśle określonych, konwencjonalnie ustalonych zasadach (inaczej nie jest systemem), posiada określonych autorów (twórców) i nie toleruje wyjątków”. Konstatacji, że „w czysto formalnym systemie [...] zasady zależą wyłącznie od woli i wyobraźni jego twórców” (ss. 9-10), kłam zadaje pragmatyczne kryterium liczenia się z oporem prezentowanym przez przedmiot poddawany formalizacji; innymi słowy przy konstruowaniu systemów formalnych twórcy muszą liczyć się z wieloma ograniczeniami (tzw. realiami), które dowolność niwelują. Ale zastanówmy się jednak przez moment, w jaki sposób zazwyczaj buduje się pewien system i chroni się go przed wyjątkami od strony formalnej. Odwołam się tutaj do sposobu konstruowania rachunku zdań, a będzie to przykład zaczerpnięty z klasycznej już pracy Alonzo Churcha, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton – New Jersey, Princeton University Press 1956, ss. 69-167). Na początku dla języka rzędu zerowego zostają zdefiniowane terminy pierwotne, zasady syntaktyczne (w tym zdefiniowane też zostają funktory i spójniki) umożliwiające operowanie terminami pierwotnymi i innymi wyrażeniami systemu a także weryfikujące poprawność konstruowanych wyrażen złożonych (np. formuł),

wyłożone zostają reguły operacyjne umożliwiające dokonywanie przekształceń (np. reguła odrywania, reguła podstawiania) oraz ustanowione zostają wzajemnie niezależne i niesprzeczne aksjomaty, a na ich podstawie następnie wyprowadzony zostaje szereg twierdzeń. Do pewnego stopnia podobnie postępuje się dalej w stosunku do języka pierwszego rzędu. Już na etapie opisu reguł semantycznych (s. 73 i nn.) wyróżnia się określone sytuacje jednostkowe i przypisuje w takich wypadkach określony *modus operandi*, np.:

- „a. f denotes f .
- b. A form which consists of a variable a standing alone has the value t for the value t of a , and the value f for the value f of a .
- c. Let A and B be constants. Then $[A \supset B]$ denotes t if either B denotes t or A denotes f . Otherwise $[A \supset B]$ denotes f ”, itd.

W strukturalnie zbliżony sposób byłoby możliwe zaprezentowanie spójnego formalnie systemu spolszczeń przyjętego w *Studiach Indologicznych* jako pozbawionego wyjątków:

- a. „ś” w połączeniu z „i” przed spółgłoską reprezentuje शि .
- b. „ś” w połączeniu ze spółgłoską lub w wygłosie reprezentuje श् .
- c. „s” w połączeniu z „i” przed spółgłoską reprezentuje सि .
- d. „s” w połączeniu z „i” przed samogłoską inną niż „i” reprezentuje श् .
- e. „s” w pozostałych wypadkach reprezentuje स् .

Postępując dalej w ten sposób, tj. ustanawiając aksjomaty i reguły przekształceń, ustanowiłoby się ostatecznie kompletny system spolszczania całego zasobu leksykalnego sanskrytu, który nie przewiduje wyjątków. Zatem i ja, gdy mówię o wyjątkach pojawiających się w systemie spolszczania przyjętym w *Studiach Indologicznych*, mam w rzeczywistości na myśli nie wyjątki w ramach systemu, lecz wyjątki na poziomie metasystemowym i na poziomie pewnych oczekiwań pozasystemowych, jak np. metasystemowa dążność do zastosowania minimum reguł transformacyjnych i do oddania maksymalnej liczby zjawisk fonetycznych charakterystycznych np. dla sanskrytu. Z systemem językowym konstruowanym w zbliżony sposób mamy do czynienia także na gruncie czysto indyjskim, a mowa jest o *Aṣṭādhyāyī*, gdzie tzw. wyjątki (jako sytuacje jednostkowe) uwzględnione zostają już w samym systemie i w nim zintegrowane za pomocą reguł szczegółowych.

Kilka słów chciałbym poświęcić wyrażeniu „tzw. szkoła warszawska”, jakie wywołało emocjonalną reakcję kol. T. Herrmanna, i wyłuszczyć powody, dla których celowo i konsekwentnie używałem go aż do tego momentu. *Słownik poprawnej polszczyzny* pod red. Witolda Doroszewskiego, PWN, Warszawa 1980, s. 1030, podaje w haśle „zwać” następującą definicję kontrowersyjnego zwrotu:

tak zwany (skrót: tzw.) „używane przed wyrazem (określeniem), które należy rozumieć z pewnym zastrzeżeniem, albo przed terminem, który się właśnie wprowadza dla danego tekstu”.

Pierwszym z dwóch powodów, dla których posłużyłem się wyrażeniem „tzw. szkoła warszawska”, a nie *,„szkoła warszawska”, jest kwantyfikacyjna funkcja wyrażenia „tzw.” (pierwsza część słownikowej definicji). Wyrażenie „szkoła warszawska” zastosowane bez ograniczenia kwantyfikatorskiego odnosi się do

wszystkich indologów związanych z warszawskim ośrodkiem akademickim, a do nich zaliczyć trzeba m.in. St. Schayera, E. Słuszkiewicza, M.K. Byrskiego, T. Herrmanna, a także liczne grono absolwentów oraz samych redaktorów *Studiów Indologicznych* (w tym piszącego te słowa). Nie całą społeczność akademicką związaną z indologią warszawską daje się zaliczyć do grona zwolenników systemu prof. M.K. Byrskiego. Zaistnienie osoby St. Schayera, E. Słuszkiewicza czy też członków komitetu redakcyjnego zmusza do użycia wyrażenia „szkoła warszawska” z pewnym zastrzeżeniem, które odnosi się do zasięgu samego wyrażenia, a nie do natury jego denotacji. Owo zastrzeżenie, oddawane przeze mnie skrótem „tzw.”, ma jedynie charakter kwantyfikacyjny i nie należy tego mylić z innym odcieniem, jaki sam skrót może konotować w pewnych kontekstach, np. gdy poddaje się w wątpliwość faktyczną naturę przedmiotu stanowiącego denotację terminu opatrzonego skrótem „tzw.” i prawomocność takiego zabiegu, np. w wyrażeniach „tzw. inteligent”, „tzw. redaktorek”, „tzw. przysługa”. W takich wypadkach rzecz jasna wyrażenie „tzw.” nadaje odcień pejoratywny lub lekceważący. Dowodu na to, że żadnych wątpliwości przy odczytaniu mego tekstu być nie mogło, dostarcza sam kol. T. Herrmann na ss. 11-12, gdzie po tentatywnych próbach abdukcji w rozumieniu Charlesa S. Peirce’a²⁹, którą Eco w *Traktacie o semiotyce* 2.14.2³⁰ przyrównuje do „wyodrębnienia topiku”, oraz po wstępnym wysunięciu hipotez interpretacji, na podstawie selekcyjnych ograniczeń kontekstowych zaktualizował strukturę dyskursywną zakodowaną w manifestacji linearnej tekstu zgodnie z intencją empirycznego nadawcy przekazu:

„Niezależnie od tego, czym jest tzw. warszawska szkoła, kontekst wypowiedzi kol. Balcerowicza jest oczywisty (przynajmniej dla indologów warszawskich): szkoła warszawska są to ci, którzy zaakceptowali częściowo nowy system transkrybowania wyrazów indyjskich, który zaproponował swoim kolegom indologom, chyba gdzieś na początku lat osiemdziesiątych, prof. (wtedy jeszcze nie profesor) Byrski”.

Powodem drugim jest fakt, że wyrażenie „szkoła warszawska” nie było nigdy – o ile mi wiadomo – dotychczas oficjalnie użyte w żadnej publikacji (same zaś zasady spolszczenia regulowane w tym systemie nie zostały oficjalnie nigdy ogłoszone drukiem w osobnym opracowaniu na ten temat!), a zatem wprowadzałem je jako termin do pewnego stopnia nowy. Piszę „do pewnego stopnia nowy”, gdyż sam ten termin od lat funkcjonuje roboczo w środowisku indologicznym, o czym kol. T. Herrmann mógłby się być przekonać choćby podczas rozmów w kulisach w trakcie Międzynarodowej Konferencji Sanskrytologicznej w Krakowie w 1993 roku czy podczas Międzynarodowego Seminarium Buddologicznego w Liwie w 1994 (patrz *Sprawozdania*, SI 1 (1994) 148-151). Nie mam oczywiście nic przeciwko temu, aby system, jaki dotychczas określałem mianem „tzw. szkoły warszawskiej”, miał być od tej pory – zgodnie z sugestią kol. T. Herrmanna (s. 9) – konsekwentnie dalej nazywany od nazwiska twórcy *systemem prof. M.K. Byrskiego*, analogicznie

²⁹ Peirce, Charles S.: *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge 1931.

³⁰ Eco, Umberto: *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975; tłum. ang.: *A Theory of Semiotics*, Indiana Bloomington Press, Bloomington 1979.

do systemu prof. E. Słuszkiewicza, który stanowi podstawę systemu *Studiów Indologicznych* (choć nie jest z nim tożsamy).

Wiele uwagi kol. T. Herrmann poświęca w swej polemice słowu „zamieszanie”, które się pojawiło w pierwszym numerze *Studiów Indologicznych* zarówno w artykule M. Mejora „W sprawie transkrypcji wyrazów indyjskich”:

„[...] 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”,

jak i w moim „Słowie wstępnym”:

„Z uwagi na istniejące rozbieżności dotyczące systemu oddawania wyrazów indyjskich w języku polskim – wiele zamieszania 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”.

Choć przez obydwu wspomnianych autorów wyrażenie „zamieszanie” zostało użyte w takim samym znaczeniu, stało się ono w swej wersji ze „Słowa wstępnego” przedmiotem nadinterpretacji ze strony kol. T. Herrmanna (s. 12-13), nadinterpretacji, której motywów nie będę starał się tutaj dociekać. Nawet z bardzo pobieżnej analizy cytowanego ustępu ze „Wstępu” wynika, że koreferentem terminu „zamieszanie” są „rozbieżności dotyczące systemu oddawania wyrazów indyjskich w języku polskim”, a nie sam system „tzw. warszawskiej szkoły”. Dla jasności pragnę jeszcze raz podkreślić, że pod mianem „zamieszanie” rozumiem jedynie sytuację – przede wszystkim w odniesieniu do czytelników nie będących indologami, choć nie tylko – powstałą w wyniku wprowadzenia systemu prof. M.K. Byrskiego jako równoległego do (a w intencji autora i zwolenników: w miejsce) systemu dotychczas z powodzeniem użytkowanego, wskutek czego mamy do czynienia w obrębie jednej wąskiej dyscypliny z dwoma systemami spolszczenia konkurującymi ze sobą.

Zmieniając temat, przy eksplikacji zasad przyjętych w nowozałożonym czasopiśmie naukowym, kiedy zachodzi potrzeba ustalenia pewnych wstępnych reguł jako punktu wyjściowego, trudno się ze względów oczywistych pokusić o szerszą dyskusję. W świetle powyższego uważam, że zarzut apodyktyczności wysunięty pod moim adresem przez kol. T. Herrmanna na s. 11:

„[...] w „Słowie wstępnym” kol. Balcerowicza nawet śladu czegoś takiego jak dyskusja nie widać. Kol. Balcerowicz po prostu apodyktycznie stwierdza: wydaje mu się przy tym, że to, o czym mówi, dotyczy oczywistych faktów”,

jest bezzasadny. Jest on tym bardziej chybiony, iż w tymże „Słowie wstępnym” (s. 6) znajdujemy wyraźną *explicite* zachętę do dalszej dyskusji:

„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”.

Na s.16 kol. T. Herrmann – podkładając pod użyty przeze mnie czasownik „ignorować” znaczenie „nie wiedzieć” – dokonuje nadużycia interpretując moje stwierdzenie, że przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej zdają się całkowicie ignorować zasady polskiej ortografii (s. 7), jako supozycję, jakoby mieli oni nie znać zasad polskiej ortografii. Że sam kol. T. Herrmann jest w rzeczywistości świadom faktycznego znaczenia owego zwrotu przeze mnie użytego, świadczy następujący ustęp na tej samej stronie:

„Istnieje jednak inna możliwość: może kol. Balcerowiczowi szło o to, że przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej, posługując się systemem transkrypcji zaproponowanym przez prof. Byrskiego nie liczą się z zasadami polskiej ortografii. Ale tego mogą się domyślić nieliczni. I jeśli w zdaniu, które o tym mówi, właśnie o to chodzi, nie powinno ono brzmieć tak, jak brzmi: zasady logicznego myślenia jeszcze ciągle obowiązują”.

Wprawdzie wyrazy „ignorancja” (tj. „niewiedza”) oraz „ignorować” („pomijać, lekceważyć”) są etymologicznie ze sobą spokrewnione, ale nie zachodzi między nimi równoważność semantyczna, podobnie jak „wiedzieć [o czymś]” nie implikuje „wiedzy”. Trudno byłoby ignorować coś, o czym się nie wie! Ale nawet założywszy przez moment, jak tego pragnąłby kol. T. Herrmann, że „ignorować” może także znaczyć „nie wiedzieć, nie znać”, to opierając się o zasady logicznego myślenia – a konkretnie wykorzystując pojęcie implikatury i odwołując się do pojęć zaczerpniętych z szeroko rozumianej logiki implikatury (znajdującej swe sformułowanie w systemach Grice’a i Gazdara³¹) – postaram się wykazać, że nie zachodziła nawet możliwość innego zinterpretowania mej spornej konstatacji, którą pozwolę sobie zacytować w pełnym brzmieniu:

K: „Kolejnym poważnym argumentem zdecydowanie przemawiającym na korzyść systemu spolszczenia wyrazów indyjskich przyjętego w *Studiach Indologicznych* jest fakt, że jest on zgodny – z jednym wyjątkiem (tj. kategoria „Śiwa”, „śiła” itp.) – z zasadami polskiej ortografii, co zdają się całkowicie ignorować przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej”.

Przypisywaną mi przez kol. T. Herrmanna tezę opiszę makrozdaniem³²: „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej nie znają zasad polskiej ortografii”, i oznaczę symbolem γ . Konstatację **K** opiszę makrozdaniem, będącym – na podstawie aksjomatu $U(\alpha \wedge \beta) \Rightarrow (U\alpha \wedge U\beta)$ – koniunkcją zdań: „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej mają własny system spolszczenia wyrazów indyjskich” (α)

³¹ H.P. Grice, *op.cit.*; Gazdar, Gerald: *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, London – New York 1979. W poniższej prezentacji odwołam się do formalizacji dokonanej przez M. Tokarza, *op. cit.*, s. 235 i nn.

³² Przyjmuję tu znaczenie „makrozdanie” za U. Eco, *op. cit.*, s. 150 i nn.

oraz „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej ignorują zasady polskiej ortografii” (β), i oznaczę je symbolem $U(\alpha \wedge \beta)$, gdzie U jest funktorem wypowiedzi, a formułę $U\alpha$ czytamy: „ a stwierdził, że α ”. Też, jaką kol. T. Herrmann chce udowodnić, jest: $U(\alpha \wedge \beta) \Rightarrow B\gamma$, gdzie B jest funktorem logiki przekonań **LI**, którym rządzą prawa wyznaczone adekwatnie przez semantykę opisaną klasą wszystkich właściwych algebr filtrowych **PFA**³³, i który opisuje stan przedmiotowych przekonań osoby a w chwili t ; co w rozwinięciu czytamy: „ a jest przekonany (wierzy), że...”. W tym wypadku $a =$ „Piotr Balcerowicz”, zaś $t = 1.06.1994$ (tj. moment wyznaczony datą widniejącą pod „Wstępem” do *Studiów Indologicznych* 1 (1994) 8).

Założywszy tymczasowo za kol. T. Herrmannem, że „ignorować” faktycznie posiada – oprócz znaczenia „lekceważyć; nie liczyć się z; pomijać” – także znaczenie „nie wiedzieć; nie znać”, zdanie β mogłoby implikować konwersacyjnie tylko jedno z dwóch zdań następującej alternatywy $\beta_1 \vee \beta_2$, gdzie β_1 to „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej nie liczą się z zasadami polskiej ortografii”, β_2 zaś – „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej nie znają zasad polskiej ortografii”; mielibyśmy więc do wyboru albo $U\beta \Rightarrow B\beta_1$ albo $U\beta \Rightarrow B\beta_2$.

Wypowiedź α daje się zanalizować jako koniunkcja $\alpha_1 \wedge \alpha_2 \wedge \alpha_3 \wedge \alpha_4 \wedge \dots \wedge \alpha_n$ szeregu zdań implikowanych przez kontekst wypowiedzi: „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej związani są z wyższą uczelnią” (α_1), „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej dysponują (w założeniu spójnym) zespołem przekonań w odniesieniu do języka polskiego” (α_2), „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej dokonują spolszczeń wyrazów indyjskich” (α_3), „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej chodzili do polskiej szkoły” (α_4) [...] „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej posiadli znajomość języka polskiego zarówno w mowie jak i piśmie przynajmniej w minimalnym stopniu” (α_n). Przynajmniej niektóre elementy koniunkcji $\alpha_1 \wedge \alpha_2 \wedge \alpha_3 \wedge \dots \wedge \alpha_n$ implikują zdanie δ : „przedstawiciele tzw. szkoły warszawskiej znają ortografię polską”, np. $\alpha_1 \Rightarrow \delta$, $\alpha_4 \Rightarrow \delta$, itp.; a zatem $\alpha \Rightarrow \delta$. Następnie na podstawie *modus tollendo ponens* – w wyniku czego otrzymujemy $(\beta_1 \vee \beta_2) \wedge \neg \beta_2 \Rightarrow \beta_1$ – oraz na podstawie aksjomatu $U(\alpha) \Rightarrow (B\alpha \wedge \neg B\beta)$, bez trudu daje się wykluczyć możliwość interpretacji $B\beta$ jako $B\beta_2$. Łatwo przy tym zauważyć, że $\delta = \neg \beta_2 = \neg \gamma$. Skoro mamy $U(\alpha \wedge \beta) \Rightarrow \neg B\gamma$, to nieprawda, że $U(\alpha \wedge \beta) \Rightarrow B\gamma$; *quod erat demonstrandum*. Innymi słowy konstatacja **K** nie implikuje konwersacyjnie tezy $B\gamma$ kol. T. Herrmanna, *ergo* kol. T. Herrmann popełnił błąd logiczny.

Kilkakrotnie w polemice (np. na s. 6) natrafiamy na zarzut, że posługiwanie się zarówno przez Marka Mejora jak i piszącego te słowa argumentem subiektywnym, jakim jest kryterium estetyczne, jest zabiegiem niestosownym, i zostaje określone przez kol. T. Herrmanna jako „pseudo-estetyczne odczucie” (s. 6). W związku z tym pragnę zauważyć, że nie jestem jedynym z dyskutantów, u którego „poziom myślenia subiektywnego nie został [...] oddzielony od poziomu myślenia obiektywnego” (s. 13), co postaram się niniejszym wykazać na kilku przykładach. Takie kryterium subiektywne pojawia się w następującej ocenie: „[...] „Gandhi” (jest taka ulica w Ursynowie), wymawiany notorycznie „Gandī”. Nawiasem

³³ Por. M. Tokarz, *op. cit.*, s. 171 i nn. Formalizacja aksjomatów **LI** odpowiadających maksimum Grice’a por. M. Tokarz, *op. cit.*, s. 238-9.

mówiąc, wymowa „Gand-hi” budzi zgorszenie, niedowierzanie i kpinę [podkreślenie – P.B.]”³⁴, kiedy to kol. T. Herrmann w swej argumentacji powołuje się bezpośrednio na nacechowane negatywnie odczucia (a zatem subiektywne wrażenie) osób, którym poprawna wymowa nazwy ulicy jest nieznaną. Na marginesie, nawet zjawisko powszechnej, acz niepoprawnej wymowy („Gandi” zamiast „Gandhi”, „Neru” zamiast „Nehru”) nie uprawomocnia w najmniejszej mierze dążenia do zrezygnowania z wymowy poprawnej, tak jak nagminna wymowa „keczup” nie ruguje poprawniejszej „keczap”. Samo wystąpienie w obydwu nazwiskach aspiracji nie usprawiedliwia niepoprawnej wymowy, gdyż zjawisko zbitek spółgłoskowych z pewną namiastką przydechu znane jest polszczyźnie; otóż spotykamy kilka przypadków, gdzie „h” lub „ch” występuje w połączeniu ze spółgłoską, albo ją poprzedzając (pochwała, chcieć, schnięcie, powierchniowy, chrapać, chromy), albo po niej następując (odchody, wchodzić, powierchniowy, inherencja, obchód)³⁵. Sama nagminność występowania form *,„wyszłem” czy *,„umią” nie nadaje wszak tym wyrażeniom rangi zgodności z normami języka polskiego. „Względami estetycznymi” jako argumentem operuje kol. T. Herrmann także na s. 11. Powracając w tym kontekście do dziedziny semantyki, pragnę wskazać, że przymiotniki „komiczny” (ss. 6-7) i „groteskowy” (ss. 13-16), którym kol. T. Herrmann poświęca wiele uwagi, a które budzą w nim krańcowo odmienne stany emocjonalne, *ergo* subiektywne, są synonimami. Moją ciekawość pobudzają nieznaną mi czysto obiektywne i naukowe motywy (bo naturalnie nie miałyby prawa w takim wypadku odgrywać najmniejszej nawet roli odczucia subiektywne) i ciągi skojarzeniowe leżące u podłoża oburzenia kol. T. Herrmanna, jakiemu daje on wyraz na s. 13, wywołanego posłużeniem się przeze mnie sanskryckim złożeniem *kicaka-koca* jako przykładem słowa zawierającego nagromadzenie głosek palatalnych. Przypominam przy okazji, że argument estetyczny (tj. efekt groteskowy względnie komiczny) wykorzystany przez M. Mejora i przeze mnie ma tylko wartość uzupełniającą i nie buduje się na jego podstawie całego systemu. Przytoczona zaś przez kol. T. Herrmanna na s. 14 strofa sanskrycka, zaczerpnięta z *Indii* Bashama, w rzeczywistości nie jest dla zakresu naszego dyskursu relewantna, gdyż stanowi ona egzemplifikację świadomego zabiegu poety indyjskiego zamierzającego osiągnąć taki właśnie a nie inny cel estetyczny; podobnych kunsztownych wprawek, a częstokroć niebanalnych przykładów aliteracji poezji (czy prozy!) najwyższych lotów, można by przytoczyć wiele, także w prakrytach. Mimo że kol. T. Herrmann z uporem piętnuje odwoływanie się przez M. Mejora i przeze mnie do argumentów natury estetycznej, to nie ma niczego zdrożnego w owym kryterium estetycznym, aczkolwiek ma ono

³⁴ Nawiasem mówiąc, przez jakiś czas zdarzyło mi się mieszkać przy ulicy Indiry Gandhi (która znajduje się na Górnym Mokotowie, a nie na Ursynowie) i takich reakcji nie zaobserwowałem. Co więcej: często słyszałem poprawną wymowę nazwy tej ulicy (aczkolwiek przyznając: jest to moja subiektywna ocena).

³⁵ Większość przykładów zaczerpnąłem z artykułu kol. T. Herrmanna.

faktycznie charakter po części subiektywny i trudno je ująć w sposób ścisły. Do niego właśnie, jako do jednego z podstawowych kryteriów poprawności językowej, odwołuje się Witold Doroszewski we wstępie do *Słownika poprawnej polszczyzny* pt. „O poprawności językowej, błędach językowych i kryteriach oceny tych pojęć” (ss. VII-XII) na s. X.

Mówiąc enigmatycznie o tym, że „redaktorzy narzucili sobie sztuczne ograniczenia i nie potrafili się z nich wyplątać” (s. 9), wspominając o „posiadaniu własnej koncepcji transkrybowania wyrazów indyjskich” przez piszącego te słowa (s. 13) czy też o „wydumanych ustaleniach redaktorów *Studiów Indologicznych*” (s. 14-15), kol. T. Herrmann dokonuje świadomie zafałszowania rzeczywistej sytuacji, gdyż skądinąd mu wiadomo, czemu też sam daje wyraz (s. 15), że system spolszczenia zastosowany w *Studiach Indologicznych* ma za sobą pewną tradycję.

Zbliżając się ku końcowi mej odpowiedzi na polemikę kol. T. Herrmanna chciałbym zwrócić jeszcze uwagę na pewną interesującą ze względów socjologicznych presupozycję, leżącą u podłoża następującej wypowiedzi kol. T. Herrmanna: „[...] stwierdzenie, że lepiej dla ucha (polskiego!?) brzmi «działa» niż «dziala» – pomijając jego subiektywność – mogłoby sugerować, że «działa» w uszach poniekąd brzmi bardziej dostojnie i po męsku, ba! bardziej arystokratycznie [podkreślenie – P.B.] niż zabawowo-komediowe, dziecinne i plebejskie «dziala»” (s. 6-7). Zarysowana w powyższym cytacie typologia posługuje się opozycją między tym, co męskie, a tym, co niemęskie, a zatem opozycją, której niepodważalne podstawy empiryczne nie mogą budzić w nikim wątpliwości, choć samo już zaszeregowanie aspektu męskiego jako tego, co dostojne i arystokratyczne, niemęskiego zaś – jako zabawowo-komediowego, dziecinne i plebejskie, może budzić uzasadnione wątpliwości niekoniernie ze względu na to, co szczególnie w kręgach kultury anglosaskiej określa się obecnie jako politycznie poprawne (cf. *political correctness*). Niniejszym poprzestaną jedynie na odnotowaniu zaistnienia takiej presupozycji w tekście kol. T. Herrmanna.

Na zakończenie mych uwag pragnąłbym się pokusić o sformułowanie istotnej – jak mi się zdaje – z punktu widzenia aktualizacji warstwy linearnej tekstu zasady efektywnego współdziałania tekstowego zachodzącego między autorem a czytelnikiem; obydwaj wszak posługują się pewnymi strategiami tekstualnymi operującymi pojęciem czytelnika modelowego i autora modelowego:

Spośród możliwych strategii tekstowych i spośród możliwych światów konotowanych przez tekst, niech czytelnik empiryczny wybiera te, które zapewniają możliwie najadekwatniejsze i najbogatsze odczytanie tekstu, przy uwzględnieniu najprawdopodobniejszej z możliwych strategii autora modelowego jako hipotezy interpretacyjnej.

Mówiąc zaś językiem potocznym: tekst powinniśmy czytać w dobrej wierze z intencją zrozumienia autora. Jak sądzę, owej zasady efektywnego współdziałania tekstowego nie należałoby tracić z pola widzenia przy polemicznej wymianie poglądów. Bez wątpienia każda wymiana poglądów wnosi na swój sposób coś nowego do dyskursu, choćby przez sam fakt, że prowokuje do zabrania głosu i zmusza do precyzyjniejszego sformułowania problematyki. Jak słusznie mawiał

Nagardżuna, *yadīha loke vādo na bhavet mugdhānām bāhulyam syāt*³⁶. Ja się czuję niniejszą wymianą polemiczną wzbogacony.

³⁶ *Upāya-hṛdaya* s. 3, l. 16 („gdyby na tym świecie nie było dyskusji, byłaby obfitość głupców”). Rekonstrukcja tekstu sanskryckiego wg.: Tucci, Giuseppe: *Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Oriental Institute, Baroda 1929.

Śāṅkarasvāmin: Nyāya-praveśa –
– „Wprowadzenie w logikę”

*opracował, przełożył z sanskrytu i opatrzył komentarzem**
PIÓTR BALCEROWICZ

CZĘŚĆ PIERWSZA¹

I. Tłumaczenie

1. „Zarówno dowód jak i refutacja, wespół ze [swoimi] paralogizmami, [służą] uświadomieniu drugiej [osoby]²; Z kolei percepcja i wnioskowanie, wespół ze [swoimi] paralogizmami, [służą] własnemu uświadomieniu”³.

Oto podsumowanie [niniejszego] traktatu⁴.

2. Spośród tych [dwóch procedur] dowód to [ciąg] zdań [wyrażających] podmiot logiczny (tezę) [dowodu]⁵ itd. Wszak to poprzez [ciąg] zdań [wyrażających]

* Niniejszym pragnę wyrazić podziękowania Markowi Mejorowi za jego cenne sugestie.

¹ CZĘŚĆ PIERWSZA zawiera *I. Tłumaczenie, II. Tekst sanskrycki, III. Noty objaśniające § I oraz Skróty i Bibliografię*. CZĘŚĆ DRUGA, która ukaże się w *SI 3* (1996), zawiera *III. Noty objaśniające §§ II-V, IV. Uwagi oraz V. Słowniczek wybranych terminów logicznych*.

² Słowo *para*, dosł. „drugi, inny”, oznaczać może albo „drugą osobę; kogoś innego”, albo też „przeciwnika”.

³ Nt. roli i znaczenia tzw. strofy streszczającej (*saṅgraha-śloka*) zob. Mimaki 1980.

⁴ Przekładanie *śāstra* poprzez *doctrine* u Tachikawy (1971: 120) jest całkowicie pozbawione podstaw i mylnie. Jego uwagi zaś (130: n.2) uzasadniające takowe rozumienie terminu *śāstra* są chybione. Por. CZ. DRUGA–UWAGI § 1.

⁵ W trakcie lektury niniejszego tłumaczenia należy pamiętać, że zarówno wyrażenie „podmiot logiczny” jak i „teza” są przekładami – zależnie od kontekstu – jednego i tego samego sanskryckiego słowa *pakṣa*; por. n. 36. Obszerniejsze omówienie powyższego terminu znajdzie czytelnik w nocie objaśniającej (CZĘŚĆ DRUGA) § IV.

następujące trzy elementy:] podmiot logiczny (tezę) [dowodu], rację [i] przykład⁶, daje się zademonstrować rzecz nieznaną dysputantom.

2.1. Spośród owych [trzech elementów dowodu], podmiot logiczny (teza) [dowodu] to dobrze znane substratum, [odnośnie] którego sam [mówca] zamierza udowodnić, że nacechowane jest ono dobrze znanym⁷ oznaczniakiem⁸. Następujące uzupełnienie [powyższej] wypowiedzi [jest zrozumiałe samo przez się: podmiot (teza) dowodu] nie [może być] sprzeczny (-a) z percepcją i innymi [uznanymi kryteriami, por. § 3.1]. Zatem przykładowo [takimi tezami orzekającymi określoną własność o podmiocie logicznym są]: „słowo (dźwięk) jest trwałe” albo „[słowo (dźwięk)] jest nietrwałe”⁹.

⁶ Fakt, że Siankaraswamin wymienia tylko te trzy ogniwa, jest polemiką skierowaną przeciwko podówczas powszechnie uznanemu pięciostopniowemu sylogizmowi szkoły njaji. Por. nota objaśniająca, s. 75.

⁷ Por. NPV. ad loc.: *tatra prasiddham vādi-prativāḍibhyām pramāna-balena pratipannam* – „W tym wypadku «dobrze znany» [oznaczają] «uznany zarówno przez mówcę, jak i adwersarza na mocy kryteriów poznawczych»”.

⁸ Por. NM.1 (rekonstrukcja oryginału wedle G. Tucciego na podstawie przekładu tybetańskiego):

*paḥṣādi-vacanāṇīti sādhanam; tatra hi svayam /
sādhyatvenēpsitaḥ paḥṣo viruddhārthānirākṛtaḥ //*

– „Dowód to [ciąg] zdań [składający się z] tezy itd. Pośród owych [elementów dowodu], teza jest tym, co sam [mówca] zamierza udowodnić [i] co nie jest obalone przez rzeczy [z nim] sprzeczne”.

⁹ Na pierwszy rzut oka można przedstawić powyższe dwie tezy symbolicznie jako $\forall x(P(x) \Rightarrow S(x))$ („dla każdego x , jeśli x jest słowem, to x jest trwałe”) oraz $\forall x(P(x) \Rightarrow \neg S(x))$ („dla każdego x , jeśli x jest słowem, to x jest nietrwałe”), gdzie P oznacza „słowo” i stanowi podmiot logiczny dowodu, S zaś symbolizuje predykat „jest trwały (sc. wieczny, niezmienny)” i odnosi się do własności, której obecność w podmiocie zamierza się udowodnić; \forall jest kwantyfikatorem uniwersalnym (zwanym też kwantyfikatorem wielkim, ogólnym) i czytamy go „dla każdego”, „dla wszelkich”. Zważywszy jednak, że logicy indyjscy posługiwali się w takim wypadku pojęciem relacji nieodstępowania (*vyāpti*, dosł. „r. przenikania”; por. nota objaśniająca *II. Relacja nieodstępowania* (CZĘŚĆ DRUGA); relację tę będziemy oddawać dalej symbolem R), przy czym umieszczali określone własności w ich podłożu (podmiocie logicznym), to adekwatniej jest oddać dwie powyższe tezy odpowiednio jako $R(s, p)$ oraz $\neg R(s, p)$, dla $p \in P$ i $s \in S$. Czytamy: „własność s (trwałość) znajduje się w relacji nieodstępowania względem (dosł. przenika) podłoża p (słowo)”. Dwa powyższe zdania egzemplifikujące podmiot logiczny (sc. dwie tezy) można by jednak ująć nie jako dwie ilustracje, lecz jako swoistą tzw. [pseudo]definicję aksjomatyczną, która udziela odpowiedzi na pytanie „czym jest podmiot logiczny” zestawiając różnorodne występowania danego terminu. Na temat definicji aksjomatycznej por. Kotarbiński (1961: 43-44). Należałoby tu poczynić jeszcze dodatkową uwagę: kontekst dla powyższych przykładów stanowi dyskusja przedstawicieli szkoły njaji z mimansakami, w której chodziło pierwotnie o udowodnienie autorytetu Słowa, w znaczeniu „objawienia wedyjskiego”. Początkowo nie chodziło zatem o słowo w sensie percypowanej fali akustycznej czy też o słowo w jakimkolwiek znaczeniu lingwistycznym. Termin *śabda* jest wieloznaczny, a oznaczać

2.2. Racja ma trojaka postać¹⁰. Jakaż to więc trójpostaciowość? [Są to]

- /1/ nacechowanie podmiotu [własnością do udowodnienia]¹¹,
- /2/ obecność [własności do udowodnienia] w obiektach równokształtnych z podmiotem¹² oraz
- /3/ nieobecność [własności do udowodnienia] w obiektach różnokształtnych z podmiotem logicznym¹³.

Czymże jest zatem obiekt równokształtny z podmiotem, a czym – obiekt różnokształtny z podmiotem? Obiekt równokształtny z podmiotem to rzecz podobna ze względu na podobieństwo własności do udowodnienia, [która cechuje

może także „dźwięk” lub „wyrażenie, frazę”, a nie tylko pojedyncze słowo, o czym należy tutaj pamiętać; ponadto w kontekstach gramatycznych *śabda* może się odnosić zarówno do tematu słowa, jego formy koniugowanej czy deklinowanej, partykuły, sufiksu, całego wyrażenia, zdania itp. Zważywszy na ową wieloznaczność termin ten będą oddawał także poprzez „jednostkę wyrażeniową”.

¹⁰ Idea trójpostaciowości racji znana była w okresie poprzedzającym działalność Dignagi i nie można jest zatem przypisywać temu ostatniemu. Wspomina o niej autor *Tarkasiasy* – według tradycji chińskiej miał nim być Wasubandhu – s. 13, 1.16-17: **asmābhis tri-lakṣaṇo hetuḥ sthāpitaḥ. tad yathā: pakṣa-dharmaḥ sapakṣa-sattvaṃ vipakṣa-vyāvṛttiś ca*. Por. próbę formalno-logicznej analizy owych trzech kryteriów racji logicznej w Oetke 1989.

¹¹ Rzecz charakterystyczna, Śaṅkaraswamin pomija całkowitym milczeniem pierwsze kryterium poprawności racji, tj. „nacechowanie podmiotu logicznego własnością do udowodnienia”. Na ten zaskakujący fakt zwraca uwagę sam Haribhadra w komentarzu NPV. *ad loc.* (s. 16,1.22-24): *nirvacanaṃ tv idaṃ sādhya-dharmēty-ādi. asya gamanikā: ihōpacāra-vṛttyā dharme sādhyatvaṃ adhikṛtyōcyate. sādhyas cāsau dharmas ca sādhya-dharmaḥ. anityatvādiḥ*. – „Jednakże owa własność do udowodnienia itp. nie zostaje omówiona [we *Wprowadzeniu w logikę*. Wobec tego przedstawiam] gramatyczną parafrazę tego [terminu]: tutaj w komentarzu [opartym] na użyciu metaforycznym stwierdza się dowodliwość w stosunku do [danej] własności [podmiotu; innymi słowy:] to, co jest do dowiedzenia, jest zarazem własnością [podmiotu, na przykład] cecha nietrwałości itp.” Nacechowanie podmiotu logicznego własnością do udowodnienia (*pakṣa-dharmatā*) stanowi zarazem w późniejszej logice buddyjskiej drugie ogniwo tzw. dwustopniowego sylogizmu (por. nota objaśniająca III.8 (CZEŚĆ DRUGA)).

¹² Definicję obiektu równokształtnego z podmiotem (jako rzeczy, która posiada tę samą własność do udowodnienia, co podmiot logiczny) znajdujemy u Dharmakirtiego w NB.2.9: *sādhya-dharma-sāmānyena samāno rthaḥ sapakṣaḥ*. – „Obiekt równokształtny z podmiotem logicznym to rzecz podobna ze względu na podobieństwo własności do udowodnienia”.

¹³ Obiekt różnokształtny z podmiotem logicznym Dharmakirti definiuje w NB.2.10 następująco: *na sapakṣo 'sapakṣaḥ. tato 'nyas tad-viruddhas tad-abhāvaś ca*. – „Obiekt różnokształtny z podmiotem nie jest obiektem równokształtnym z podmiotem. Jest on (*sc.* obiekt różnokształtny z podmiotem) różny od tamtego (*sc.* od obiektu równokształtnego z podmiotem) [jako rzecz] z tamtym sprzeczna i [jako rzecz] tamtym nie będąca”. Dharmakirti posługuje się tutaj nieco odmiennym terminem *asapakṣa*, zamiast *vipakṣa*.

zarówno podmiot jak i obiekt równokształtny z podmiotem]¹⁴. Przykładowo, gdy się dowodzi, że słowo jest nietrwałe, obiektem równokształtnym z podmiotem, [tj. rzeczą] nietrwałą, jest np. dzban itp. Obiekt różnokształtny z podmiotem to taki, w którym własność do udowodnienia nie występuje¹⁵. [Przykładowo, gdy się dowodzi, że słowo (dźwięk) jest nietrwałe, to w poniższej ilustracji wyrażającej negatywną relację nieodstępowania (*vyatireka*) obiektem różnokształtnym z podmiotem jest „przestrzeń”, będąca rzeczą niewytworzoną, a zatem trwałą]: „Cokolwiek jest trwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie¹⁶ – niewytworzone, na przykład przestrzeń”¹⁷. W tym [powyższym przykładowym dowodzie odnoszącym

¹⁴ Symbolizując podmiot logiczny (*pakṣa*) poprzez *P*, własność do udowodnienia (*sādhya*) poprzez *S*, a obiekt równokształtny z podmiotem logicznym (*sapakṣa*) poprzez *U*, to ten ostatni definiowany jest następująco:

$$U \equiv_{df} \forall x((P(x) \wedge S(x)) \Rightarrow (U(x) \wedge S(x))) \wedge \neg \exists x(P(x) \wedge U(x)),$$

co czytamy: „dla każdego *x*, jeśli *x* jest podmiotem logicznym i posiada własność do udowodnienia, to *x* jest obiektem równokształtnym z podmiotem logicznym i posiada własność *S*, ponadto nie istnieje takie *x*, że *x* jest zarazem podmiotem logicznym i obiektem równokształtnym z podmiotem logicznym”. Ten ostatni warunek, tj. „ $U \neq P$ ”, nie jest wprawdzie wyrażony w tekście *explicite*, ale jest tu implikowany i stanowi o istocie logicznego przykładu (*drṣṭānta*). Por. nota objaśniająca § III.3.6. Symbol \exists wyraża kwantyfikator egzystencjalny (zwanym niekiedy także kwantyfikatorem małym, szczegółowym), który czytamy: „dla pewnego”, „istnieje taka zmienna, że”.

¹⁵ Zdefiniowawszy uprzednio obiekt różnokształtny z podmiotem (*sapakṣa*), Siankaraswamin wykorzystuje go jako termin pochodny w definicji obiektu różnokształtnego z podmiotem (*vipakṣa*), który będziemy symbolizować poprzez *V*:

$$V(x) \equiv_{df} \forall x((P(x) \wedge S(x)) \Rightarrow \exists x(V(x) \wedge \neg S(x))),$$

„dla każdego *x*, jeśli *x* jest podmiotem *P* i posiada własność *S*, to istnieje takie *x*, że *x* jest obiektem różnokształtnym z podmiotem i nie posiada własności *S*”. Por. nota objaśniająca § III.3.6. Podobnie jak się rzecz miała w wypadku implicytnego warunku o nietożsamości podmiotu i obiektu różnokształtnego z podmiotem (patrz n. 14), także i tutaj drugi warunek nie jest wyrażony *explicite*; jednakowoż odgrywa on niezwykle ważną rolę w przykładach logicznych, gł. w przykładzie negatywnym (*vaidharmya-drṣṭānta*). Przykład negatywny posłużył przedstawicielom szkoły njaji do wysunięcia krytyki skierowanej przeciwko madhjamikom, a zarzucającej im logiczną niedowodliwość buddyjskiej tezy o „pustce” (*śūnya-vāda*) ze względu na niemożność skonstruowania odpowiedniego przykładu negatywnego bez popadnięcia w sprzeczność; na ten temat por. Dermott 1970, Matilal 1970 oraz Shaw 1974.

¹⁶ *Participium präteriti passivi: drṣṭa*, dosł. „widziany, obserwowany, postrzegany”, utworzone jest od $\sqrt{drś}$ = „widzieć, obserwować, postrzegać”. Derywaty tego pierwiastka czasownikowego używane są powszechnie w języku filozoficznym w znaczeniu technicznym implikującym niezmienną doświadczenia i konieczność zachodzenia obserwowanych relacji: „doświadczać wciąż w tej samej postaci; niezmiennie postrzegać daną rzecz wciąż jako taką; kosztować zgodnie z doświadczeniem”. Dlatego frazy predykatywne, w których występuje *drṣṭa*, tłumaczył będąc wedle schematu: „[*x*] jest [*y*], jak wskazuje doświadczenie”.

¹⁷ W rzeczywistości typowe zdanie stanowiące przykład składa się z dwóch części. Pierwsza wyraża tzw. relację nieodstępowania (*vyāpti*), druga zaś wymienia

się do nietrwałości słowa (dźwięku)] własność bycia wytworzonym albo też własność bycia bezpośrednim wynikiem świadomej aktywności¹⁸ występuje wyłącznie w obiektach równokształtnych z podmiotem; w obiektach różnokształtnych z podmiotem [zaś własność ta] nigdy nie występuje. Tak oto [przedstawia się] racja w wypadku [dowodu] nietrwałości [słowa (dźwięku)] itp.

2.3. Przykład jest dwojaki:

/1/ [przykład] oparty na podobieństwie (p. pozytywny) oraz

/2/ [przykład] oparty na odmienności (p. negatywny).

Spośród tych [dwóch rodzajów], na początek¹⁹ [przykład] oparty na podobieństwie (pozytywny) to taki, w którym orzeka się występowanie racji wyłącznie w obiektach równokształtnych z podmiotem. Zatem przykładowo [w wypadku wnioskowania dowodzącego nietrwałego charakteru słowa (dźwięku)]: „To co jest wytworzone, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe, na przykład dzban itp.” Podobnie [przedstawia się *mutatis mutandis* przykład] oparty na odmienności (negatywny); [jest to zatem taki przykład,] w którym stwierdza się całkowite niewystępowanie racji, gdy zachodzi niewystępowanie [własności] do udowodnienia. Zatem przykładowo [w wypadku tego samego wnioskowania dowodzącego nietrwałego charakteru słowa (dźwięku)]: „To co jest trwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie – niewytworzone, na przykład przestrzeń”. Jednostka wyrażeniowa «trwały» wyraża tutaj niewystępowanie [w danym obiekcie] cechy nietrwałości; podobnie jednostka wyrażeniowa «niewytworzony» [wyraża] niewystępowanie [w danym obiekcie] cechy bycia wytworzonym; tak jak niewystępowanie występowania to [po prostu] niewystępowanie²⁰.

[Niniejszym] omówiono [elementy dowodu, takie jak] podmiot logiczny (teza) itd.

przykładowy obiekt odpowiednio równo- czy też różnokształtny z podmiotem (*vide infra* § 2.3). Powyższe zdanie wyraża tzw. negatywną relację nieodstępowania (*vyatireka*). Na temat relacji nieodstępowania por. nota objaśniająca *II. Relacja nieodstępowania* (CZEŚĆ DRUGA).

¹⁸ Haribhadra wyjaśnia termin *prayatna* jako „aktywność jednostki obdarzonej świadomością” (NAV., s. 17, l. 18: *prayatnaś cetanā-vato vyāpārah*), choć w kontekście językowym termin ten – zgodnie ze swym znaczeniem doskonale znanym z literatury gramatycznej – oznaczać może po prostu artykulację.

¹⁹ Por. użycie *tāvat* z greckim *ἐν μὲν . . . ἐν δὲ*, np. *ἐνα μὲν οὖν τροπὸν* (*vide infra* przypis 161 w nocie objaśniającej *V. O przyczynowości w szkole wajsiesziki i w buddyźmie* (CZEŚĆ DRUGA): *Phys.* 194^b16,24).

²⁰ Tachikawa pragnąłby tutaj najwyraźniej widzieć sformułowanie zasady podwójnego przeczenia, gdyż błędnie tłumaczy tę frazę: „the absence of the absence is presence”: $\neg(\neg p)=p$. Jednakże tekst, jaki mamy przed oczyma (co potwierdzają komentarze), brzmi *bhāvābhāvo 'bhāva iti* (także w edycji Tachikawy!), a nie *abhāvābhāvo bhāva iti*. Por. CZ. DRUGA–UWAGI § 2. Przekłady tybetańskie sugerują z kolei inne lekcje:

1. ཡི་ལྟར་ཡོད་དང་མེད་དག་ཡོད་ཅེས་སྒྲུས་པ། (ed. Bhattachryya: § 9) = **yathā bhāvābhāvau bhāva iti*;
2. དེམིར་ན། ཡོད་དང་མེད་ལ་མེད་པ་ཞེས་པའོ། (ed. BIT: s.6 l.10-11) = **yathā bhāvābhāvayor abhāva iti*.

2.4. [Ciąg] zdań [wyrażających] owe [trzy elementy stanowi] dowód, [który prezentuje się] w momencie uświadamiania drugiej [osoby]. Zatem przykładowo:

- /1/ „słowo jest nietrwale” [stanowi] wyrażenie tezy;
- /2/ „ponieważ jest wytworzone” [stanowi] zdanie [wyrażające] własność podmiotu logicznego, [tj. relację nacechowania podmiotu logicznego własnością do udowodnienia]²¹;
- /3a/ „cokolwiek jest wytworzone, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwale, tak jak dzban itp.” [stanowi] zdanie [wyrażające] uogólnienie [relacji nieodstępowania] na obiekty równokształtne z podmiotem, [tj. wyraża pozytywną relację nieodstępowania (*anvaya*)];
- /3b/ „cokolwiek jest trwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie – niewytworzone, na przykład przestrzeń” [stanowi] zdanie [wyrażające] negatywną relację nieodstępowania.

Tylko²² owe [trzy typy zdań] nazywa się stopniami sylogizmu.

3.1. Paralogizm²³ tezy²⁴ [stanowi] to, co się zamierza wprowadzić udowodnić²⁵, [lecz] co jest sprzeczne z percepcją itd. [Wyróżnia się dziewięć typów tego paralogizmu,] a mianowicie [kiedy]

²¹ Tak naprawdę to powyższe zdanie wyraża rację (*hetu*) charakteryzowaną trzema kryteriami. Wspomniana powyżej relacja nacechowania podmiotu logicznego własnością do udowodnienia (*pakṣa-dharmatva*) stanowi zaledwie jedno kryterium (por. § 2.2).

²² Jest to oczywiście polemika z tradycją uznającą tzw. pięciostopniowy sylogizm (*pañcāvayava*) i dziesięciostopniowy sylogizm (*daśāvayava*).

²³ Odnosnie terminu *ābhāsa* (paralogizm), dosł. „pozór, imitowanie tego, czym się nie jest”, będącego derywatem *ābhās* = „upodabniać się do; jawić się [fałszywie] jako; stanowić pozór czego innego”, por. NBT.3.55: *pakṣavad ābhāsanta iti pakṣābhāsāḥ* („Paralogizmy tezy są tym, co jawi się [fałszywie] jako teza”) oraz NAV.21: *pakṣavad ābhāsata iti pakṣābhāsāḥ*. Uwagę zwraca tutaj fakt, że zarówno w traktacie buddyjskim jak i dżinijskim autorzy posługują się tą samą definicją. Pole semantyczne terminu *ābhāsa* możemy prześledzić także na przykładzie paralogizmu racji, który objaśnia Siddharszigani (*Siddhārṣigani*) w NAV.22 posługując się serią wyrażen bliskoznacznych: *tad-ābhātā ābhānam ābhā tasyēva samyag-hetor ivābhā asyēti tad-ābhas, tad-bhāvaḥ tattā, hetv-ābhāsatā bhavatiṭy arthaḥ*. – „To, co charakteryzuje się przypomnieniem, jawieniem się [jako], wyglądem jak owa poprawna racja, to «pozorujący ją». Stan tego, [co ją pozoruje], to jej pozór, co znaczy paralogizm racji”. Na podobnym przykładzie Hemaczandra (*Hemacandra*) w PMi.2.1§35 podkreśla fakt, że paralogizm jawi się fałszywie jako coś, czym nie jest: *ahetavo hetu-vad ābhāsamānāḥ hetv-ābhāsāḥ [...]*. – „Paralogizmy racji jawią się niczym [poprawna] racja, [choć] nie są racją [...]”. Na temat terminu *ābhāsa* w buddyjskiej literaturze epistemologicznej por. Inami 1991. Sam termin *ābhāsa* pojawia się już w okresie *upanisad* w znaczeniu „pozór, przejaw”, MU.29-30 (s. 221):

*yathā svapne dvayābhāsam spandate māyayā manaḥ /
tathā jāgrad dvayābhāsam spandate māyayā manaḥ //
advayam ca dvayābhāsam manaḥ svapne na saṁśayaḥ /
advayam ca dvayābhāsam tathā jāgran na saṁśayaḥ //*

- /1/ [teza jest] sprzeczna z percepcją,
- /2/ [teza jest] sprzeczna z wnioskowaniem,
- /3/ [teza jest] sprzeczna z tradycją,
- /4/ [teza jest] sprzeczna z powszechnym osądem,
- /5/ [teza jest] wewnętrznie sprzeczna,
- /6/ [teza, w której] oznacznik²⁶ [podmiotu jest] niedowiedziony²⁷,
- /7/ [teza, w której podmiot jest] niedowiedziony jako rzecz znaczonej,
- /8/ [teza, w której] obydwaj [są] niedowiedzione oraz
- /9/ [teza, w której] relacja [orzeczanego podmiotu jako rzeczy znaczonej z oznacznikiem jest] dobrze znana, [ergo nie zachodzi potrzeba dowiedzenia takiej oczywistej tezy].

Względem owych [dziewięciu typów paralogizmu tezy podajmy przykłady]:

- /Ad.1/ [teza jest] sprzeczna z percepcją, np. „słowo jest niesłyszalne”,
- /Ad.2/ [teza jest] sprzeczna z wnioskowaniem, np. „dzban jest trwały (sc. wieczny)”,
- /Ad.3/ [teza jest] sprzeczna z tradycją, np. [w wypadku] przedstawiciela systemu wajsiesziki dowodzącego, że „słowo jest trwałe”²⁸,
- /Ad.4/ [teza jest] sprzeczna z powszechnym osądem, np. „ludzka czaszka jest [rytualnie] czysta, gdyż stanowi organ żywej istoty, tak jak koncha czy muszla perłowca, [które są używane w rytualnych obrzędach]”²⁹,
- /Ad.5/ [teza jest] wewnętrznie sprzeczna, np. „moja matka jest bezpłodna”³⁰,

– „Niczym za sprawą iluzji myśl we śnie ożywia się mając pozór dwoistości, tak też za sprawą iluzji myśl na jawie ożywia się mając pozór dwoistości. I [tak jak] nie ma wątpliwości że myśl we śnie jest jednolita, [choć] ma pozór dwoistości, podobnie nie ma wątpliwości, że na jawie [myśl] jest jednolita, [choć] ma pozór dwoistości.”

²⁴ Por. §.2.1 oraz nota objaśniająca, s. 75. W wypadku paralogizmu określanego mianem *pakṣābhāsa* termin *pakṣa* stosować się będzie do drugiego znaczenia: „teza”, na co wskazują egzemplifikacje tego typu paralogizmu.

²⁵ A ściślej: to, w stosunku do czego zamierza się udowodnić występowanie określonej własności.

²⁶ Pomiędzy oznacznikiem (*viśeṣaṇa*), tj. „przymiotem, cechą; tym, co oznacza”, a rzeczą oznaczaną (*viśeṣya*), tj. „substratum; podłożem; tym, co jest oznaczane”, zachodzi nierozdzielny związek semantyczno-ontologiczny. Haribhadra definiuje oznacznik jako „to, co oznacza, czyli cecha charakterystyczna własności do dowiedzenia” (NPV. s.20, 24: *viśiṣyate anenēti viśeṣaṇam sādhyā-dharma-lakṣaṇam*), a rzecz oznaczaną jako „synonimiczną z podłożem” (NPV. s.21, l.12: *viśeṣyo dharmīty anarhāntaram*).

²⁷ Tachikawa tłumaczy *aprasiddha*-^o błędnie jako „is not admitted to exist”. W rzeczywistości chodzi tutaj o brak zgodności obu stron biorących udział w dyspacie co do faktycznej natury przedmiotu stanowiącego podmiot logiczny. Por. n. 7.

²⁸ W takim wypadku stałby on w sprzeczności z własną doktryną, gdyż powszechnie wiadomo, że system wajsiesziki uznaje słowo za nietrwałe, por. VS.2.2.31-37.

²⁹ Jako ilustrację zaprezentowano tu cały sylogizm, choć faktycznym przykładem tezy, który stoi w sprzeczności z powszechnym osądem, jest jedynie twierdzenie (*pratijñā*) tego sylogizmu: „ludzka czaszka jest [rytualnie] czysta”.

³⁰ Por. Chmielewski (1981: 60 i nn.).

- /Ad.6/ [teza, w której] oznacznik [podmiotu jest] niedowiedziony, np. dla przedstawiciela systemu sankhji [następująca teza] buddysty: „słowo jest niszczone”³¹,
- /Ad.7/ [teza, w której podmiot logiczny jest] niedowiedziony jako rzecz znaczone, np. dla buddysty [następująca teza] przedstawiciela systemu sankhji: „dusza jest świadoma”³²,

³¹ W tym wypadku zachodzi niezgodność poglądów odnośnie cechy podlegania zniszczeniu i dlatego też oznacznik podmiotu logicznego uważa się tu za niedowiedziony. Zgodnie z buddyjską tezą o przemijalności bytu, wszystko podlega zniszczeniu, także słowo. W przeciwieństwie do buddystów, sankhja wyznaje teorię, że byty nie mogą ulegać zniszczeniu, gdyż składają się z ewolutów niezniszczalnej materii (*prakṛti*). Haribhadra (NVP.21, s. 2-6) wyjaśnia tę kwestię następująco: *vināṣīti sādhyā-dharmaḥ. ayaṃ ca bauddhasya sāṅkhyāṃ prati aprasiddha-viśeṣaṇaḥ. na hi tasya siddhānte kiñcid vinaśvaram asti. yata uktam: tad etat trailokyāṃ vyakter apaiti nityatva-pratiśedhāt. apetaṃ apy asti vināśa-pratiśedhād ity* -adi āha.* – „«Zniszczalny» stanowi własność do udowodnienia. [Owa teza] buddysty dla przedstawiciela systemu sankhji stanowi niedowiedziony oznacznik, gdyż w systemie owego [przedstawiciela sankhji] nie istnieje nic, co podlega zniszczeniu; jako że zostało powiedziane, co następuje: «Cały ten trójświat odchodzi z przejawu, [tj. przestaje być przejawiony], gdyż [twierdzić co innego, znaczyłoby] zaprzeczać trwałości [świata. Przecież świat] – choć odszedł (sc. stał się nieprzejawiony) – istnieje [nadal], gdyż przeczy się [jego absolutnemu] zniszczeniu»”*. [* Cytat pochodzi z YBh.3.13, s.129, l.3-5; por. tłum.: Woods (1914: 214, l.8-14).]

³² Sankhja, tak jak większość systemów indyjskich, uznaje realność duszy, która ma stanowić substratum osobowości, podczas gdy buddyści – jak się generalnie przyjmuje (wyjawszy przedstawicieli tezy o realności osobowości (*pudgala-vāda*) – odrzucają realność jakiegokolwiek podłoża osobowości, a także istnienie tej ostatniej. Co najwyżej mówią oni o werbalnej hipostazie, za pomocą której opisuje się na płaszczyźnie tzw. prawdy konwencjonalnej (*saṃvṛti, vyāvahārika-satya*) – w odróżnieniu od prawdy najwyższej, ostatecznej (*pāramārthika-satya*) – zjawisko współwystępowania poszczególnych elementów, tzw. pięciu agregatów (*skandha*), tworzących to, co powszechnie – aczkolwiek fałszywie – postrzega się jako strumień osobowości, duszę (*ātman, pudgala*). Por. NPV.21.13-14: *cetanatvaṃ sādhyā-dharmaḥ. iti pakṣaḥ sāṅkhyasya bauddhaṃ prati aprasiddha-viśeṣyaḥ, ātmano 'prasiddhatvāt. sarve dharmā nirātmāna ity abhuypagamāt.* – „Bycie świadomym stanowi własność do udowodnienia. Jest to teza sankhji, [w której podmiot logiczny jest] dla buddysty niedowiedziony jako rzecz znaczone, ponieważ [uważa on istnienie] duszy za niedowiedzione, gdyż uznaje wszystkie elementy konstytutywne rzeczywistości za pozbawione [realnej, trwałej] natury”. Pojawiający się w cytowanym ustępie termin *nirātman* znaczy tyle co „pozbawiony natury; bez istoty”; od niego wywodzi się znane pojęcie buddyjskie *nairātmya* („bezistotowość, nierealność”), które z kolei pojawia się w dwóch kluczowych terminach buddyjskich: hinajanicznym *pudgala-nairātmya* („nierealność, iluzoryczność osobowości”) oraz mahajanicznym *dharmā-nairātmya* („iluzoryczność elementów konstytutywnych rzeczywistości”). Por. Schayer (1931: IX-XXIII). W tym konkretnym kontekście – zważywszy na wieloznaczność samego wyrazu *ātman* (natura; dusza; podmiot poznawczy itp.) –

- /Ad.8/ [teza, w której] obydwie [są] niedowiedzione, np. [następująca teza] przedstawiciela systemu wajsiesziki³³ [jawi się taką właśnie tezą, w której zarówno oznacznik podmiotu jak i sam podmiot są niedowiedzione,] dla buddysty: „dusza jest inherentną przyczyną szczęścia itp.”³⁴;
- /Ad.9/ [teza, w której] relacja [orzecanego podmiotu jako rzeczy znaczonej z oznacznikiem jest] dobrze znana, np. „słowo jest słyszalne”³⁵.

można by jednakże termin ten rozumieć także jako „pozbawiony duszy”. Zapewne dwuznaczność taka była też przez Haribhadrę zamierzona.

³³ Aby móc w miarę adekwatnie ukazać znaczenie powyższego argumentu należałoby tę wypowiedź umieścić w jej kontekście filozoficznym. Zainteresowanych odsyłam do noty objaśniającej § V (CZEŚĆ DRUGA), w której omawiam pokrótce pojęcie przyczyny w szkole wajsiesziki i buddyzmu.

³⁴ By podsumować powyższy wywód posłużę się wyjaśnieniami komentatora Haribhadry (NPV. *ad loc.*, s. 21, l. 16-23): *tatrātmā dharmī. sukhādi-samavāyī-kāraṇatvaṃ sādhyā-dharmaḥ. vaiśeṣikasya hi kāraṇa-trayāt kāryam bhavati, tad yathā: samavāyī-kāraṇāt asamavāyī-kāraṇān nimitta-kāraṇāc ca. tathā hi: tantavaḥ paṭasya samavāyī-kāraṇam tantu-samyogo 'samavāyī-kāraṇam turī-veṃādayas tu nimitta-kāraṇam. iṭṭham ātmā sukha-duḥkhēcchādīnām samavāyī-kāraṇam. ātma-maṇaḥ-samyogo 'samavāyī-kāraṇam. sraḥ-candanādayo nimitta-kāraṇam. ity evam vaiśeṣikasya bauddham prati aprasiddhōbhayaḥ. na tasyātmā viśeṣyaḥ siddho nāpi samavāyī-kāraṇam viśeṣaṇam, sāmagryā eva janakatvābhyupagamāt.* – „W tym wypadku dusza stanowi substratum [określonej cechy]. Bycie przyczyną materialną (inherentną) szczęścia itp. stanowi własność do udowodnienia. Wszak dla przedstawiciela wajsiesziki skutek pojawia się za sprawą trzech przyczyn, mianowicie: za sprawą przyczyny materialnej (inherentnej), za sprawą przyczyny formalnej (nieinherentnej) i za sprawą przyczyny sprawczej. Rzecz ma się następująco: nici stanowią przyczynę materialną (inherentną) sztuki materii, powiązanie nici stanowi [też] przyczynę formalną (nieinherentną), czółenko zaś i krosno stanowią przyczyną sprawczą [sztuki materii]. Podobnie dusza [według wajsiesziki jest] przyczyną materialną (inherentną) [emocji takich jak] szczęście, ból, pragnienie itp.; powiązanie duszy i umysłu jest przyczyną formalną (nieinherentną); girlandy, drzewo sandałowe i inne [symbole statusu społecznego i bogactwa] stanowią przyczynę sprawczą [szczęścia]. Zatem obydwie, [tj. oznacznik orzecanego podmiotu oraz orzekany podmiot] jako rzecz znaczone, choć akceptowane przez przedstawiciela wajsiesziki w sposób przedstawiony powyżej [jawią się] buddyście jako niedowiedzione, ponieważ dla tegoż [buddysty] ani dusza, tzn. rzecz znaczone, ani przyczyna materialna (inherentna) nie są udowodnione (*sc.* ani istnienie duszy ani zasadność uznawania przyczyny materialnej (inherentnej) nie są udowodnione), gdyż akceptuje [on] powstawanie [skutków] wyłącznie za sprawą zespołu [przyczyn]”.

³⁵ Taka analitycznie prawdziwa teza jest oczywista, więc błędem jest jej udowadnianie. Por. NPV. *ad loc.*, s. 21, l. 24: *prasiddho vādi-prativādinor avipratīpatyā sthitaḥ sambandho dharmā-dharmi-lakṣaṇo yasmin sa tathā-vidhaḥ.* – „[Paralogizm, w którym relacja pomiędzy substratum a własnością jest dobrze znana, tzn. jest udowodniona, jako że pomiędzy mówcą a adwersarzem nie ma [w tym punkcie] niezgody, jest właśnie tego typu”.

Zdania [wyrażające] owych [dziewięć paralogizmów] stanowią błędy tezy³⁶ [sylogizmu], gdyż obalają istotę własności, [jaką chce się orzec o podmiocie logicznym (są to przypadki 1-5)], gdyż [za ich pomocą] nie jest możliwe zademonstrowanie [dowodu przeciwnikowi (przypadki 6-8)] albo bezcelowe jest dowodzenie (przypadek 9).

[Niniejszym] omówiono typy paralogizmu tezy.

3.2. [Racja] niedowiedziona, [racja] nierozstrzygająca oraz [racja] sprzeczna to paralogizmy racji³⁷.

3.2.1. Spośród owych [czterech typów paralogizmu racji, racja] niedowiedziona [dzieli się na] cztery podtypy, a mianowicie:

/1/ [racja jest] niedowiedziona dla obydwu, [tj. dla mówcy i adwersarza]³⁸,

/2/ [racja jest] niedowiedziona dla jednego z dwóch [dysputantów]³⁹,

/3/ [racja jest] niedowiedziona [będąc] wątpliwą, oraz

/4/ [racja jest] niedowiedziona względem podłoża.

Względem owych [czterech podtypów paralogizmu racji niedowiedzianej] podajmy przykłady:

/Ad.1/ [racja jest] niedowiedziona dla obydwu, gdy się [na przykład] dowodzi, że słowo jest nietrwałe [i jako rację podaje się]: „ponieważ [słowo] jest widzialne”,

/Ad.2/ [racja jest] niedowiedziona dla jednego z dwóch [dysputantów, gdy się na przykład dowodzi, że słowo jest nietrwałe i jako rację] zwolennikowi [teorii o] manifestacji słowa⁴⁰ [podaje się]: „ponieważ [słowo] jest wytworzone”,

/Ad.3/ [racja jest] niedowiedziona [będąc] wątpliwą, [kiedy] wskazuje się – chcąc dowieść, [że tutaj na górze] jest ogień – [na przykład] na masę [jakiejś] materii⁴¹, która wzbudza [uzasadnioną] wątpliwość⁴², że jest [ona] mgłą itp.⁴³,

/Ad.4/ [racja jest] niedowiedziona względem podłoża, [kiedy na przykład chcąc dowieść [tezę]: „przestrzeń jest substancją” [podaje się] zwolennikowi teorii

³⁶ NPV. s.22, l.13-14: *pratijñā pakṣa ity anarthāntaram* – „Twierdzenie i teza są wyrażeniami synonimicznymi”. Por. n. 5.

³⁷ Por. § 2.2 oraz nota objaśniająca, s. 75.

³⁸ Por. NPV. *ad loc.*, s.22, l. 22: *ubhayor vādi-prativādinoh*.

³⁹ Por. NPV. *ad loc.*, s.22, l. 22: *anyatarasya vādinah prativādino vā*.

⁴⁰ Chodzi tutaj o szkołę mimansy (*mīmāṃsā*), wedle której słowo jest wieczne, a jedynie w pewnych okolicznościach się manifestuje.

⁴¹ Por. NPV. *ad loc.*, s. 23, l. 9-10: *bhūta-saṅghataḥ sūkṣmaḥ kṣity-ādi-samūhaḥ*. – „«Masa [jakiejś] materii» to znaczy lotne skupisko ziemi (*sc.* kurzu) itp.”.

⁴² Por. NPV. *ad loc.*, s. 23, l. 10-12: *sandihyamānaḥ kim ayaṁ dhūma uta bāṣpa uta reṇu-vartir iti sandeham āpadyamānaḥ* – „«Wzbudza(jący) wątpliwość» to znaczy podpada(jący) pod następującą wątpliwość: «jest li to dym lub mgła, a może słupek pyłu?»”.

⁴³ Por. NPV. *ad loc.*, s. 23, l. 9-10: *ādi = reṇu-varty-ādi* – „«Itp.» wskazuje na słupek pyłu itp.”. Kontekst dla powyższego przykładu stanowi omówiony szerzej w nocie objaśniającej (s. 75) pięciostopniowy sylogizm indyjski.

o nieistnieniu eteru (przestrzeni)⁴⁴ [następującą rację:] „ponieważ [eter (przestrzeń)] jest podłożem przymiotów⁴⁵”.

3.2.2. [Wyróżnia się] sześć podtypów paralogizmu racji nierozstrzygującej:

- /1/ [racja] łączna,
- /2/ [racja] rozłączna,
- /3/ [racja zarówno] występująca w części [klasy] obiektów równokształtnych z podmiotem logicznym, jak i zawierająca [wszystkie] obiekty różnokształtne z podmiotem logicznym,
- /4/ [racja zarówno] występująca w części [klasy] obiektów różnokształtnych z podmiotem logicznym, jak i zawierająca [wszystkie] obiekty równokształtne z podmiotem logicznym,
- /5/ [racja] występująca [zarówno] w części [klasy] obiektów równokształtnych z podmiotem logicznym, jak i w części [klasy] obiektów różnokształtnych z podmiotem logicznym oraz
- /6/ [racja] nie rozmiągająca się [z konsekwencją z nią] sprzeczną⁴⁶.

Względem owych [sześciu podtypów paralogizmu racji nierozstrzygującej] podajmy przykłady].

/Ad.1/ [Racja] łączna, [np. w następującym sylogizmie]: „słowo jest trwałe, ponieważ jest poznawalne”. Wszak owa⁴⁷ [własność poznawalności, stanowiąca rację,] jest nierozstrzygująca, gdyż jest łączna (*sc. wspólna*) dla podmiotów trwałych i nietrwałych, [tj. cechę bycia poznawalnym dzielą zarówno wszystkie obiekty równokształtne z podmiotem logicznym (*sapakṣa*), jak i wszystkie obiekty różnokształtne z podmiotem logicznym (*vipakṣa*). W takim wypadku stajemy przed alternatywą:] czy „słowo jest nietrwałe, ponieważ jest poznawalne, jak dzban”, czy też „[słowo] jest trwałe, ponieważ jest poznawalne, jak przestrzeń”?

/Ad.2/ [Racja] rozłączna, [np. w następującym sylogizmie]: „[słowo jest] trwałe, ponieważ jest słyszalne”. Wszak owa [własność słyszalności] jest racją [budzącą poniższą] wątpliwość, gdyż [po pierwsze] jest wykluczona [w

⁴⁴ *ākāśa* jest terminem dwuznacznym: jako rezerwuar zawierający w sobie wszelkie byty rozciągle odpowiada pojęciu przestrzeni, będąc zaś nośnikiem dźwięku, tj. piątym żywiołem, daje się adekwatnie przekładać jako „eter”. Wydaje się, że nie sposób połączyć obydwu aspektów w tłumaczeniu. Pamiętać przy tym należy, że przestrzeń pojmowano w Indiach jako jedną z substancji. Trudno ocenić, kogo miał na myśli Śaṅkaraswamin, wskazując na „zwolennika teorii o nieistnieniu eteru (przestrzeni)”. Por. CZ. DRUGA–UWAGI § 3.1-2.

⁴⁵ Haribhadra (NPV. *ad loc.*, s. 23, l. 15-16) wymienia owe przymioty przestrzeni: *guṇās cāsya ṣaṭ, tad yathā: saṅkhyā pariṇāmaṁ prthaktvaṁ samyogo vibhāgaḥ śabdaś cēti*. – „Owa [przestrzeń] posiada sześć przymiotów, mianowicie: liczba (*sc. pojedynczość*), rozciągłość, jednostkowość („bycie osobnym”), łączliwość (*sc. wchodzenie w kontakt z innymi obiektami*), podzielność oraz dźwięk”.

⁴⁶ Dosł. „nie odstępująca [konsekwencji z nią] sprzecznę”, tj. racja, która nie daje się uchronić przed konsekwencją z nią sprzeczną.

⁴⁷ Tachikawa tłumaczy błędnie „This [mark] is inconclusive”. *tad (neutrum)* nie może się odnosić bezpośrednio do racji (*hetuḥ to masculinum*), lecz wskazuje na własność poznawalności (*prameyatvaṁ to neutrum*), będącą w istocie racją.

wypadku] podmiotów trwałych i nietrwałych, [tj. cechy słyszalności nie dzielą z podmiotem ani jakiegokolwiek obiekty równokształtne z owym podmiotem logicznym (*sapakṣa*), ani jakiegokolwiek obiekty różnokształtne z tymże podmiotem logicznym (*vipakṣa*),] a [po drugie] rzecz pozbawiona jednocześnie cechy trwałości i nietrwałości jest niemożliwa⁴⁸. [W takim wypadku stajemy przed wspomnianą wątpliwością]: „Jakim bytem⁴⁹ jest [zatem] ów [dźwięk] posiadający własność słyszalności?”

/Ad.3/ [Racja zarówno] występująca w części [klasy] obiektów równokształtnych z podmiotem logicznym, jak i zawierająca [wszystkie] obiekty różnokształtne z podmiotem logicznym, np. [w następującym sylogizmie]: „słowo nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności⁵⁰, ponieważ jest nietrwałe”. Podmiotem [tutaj] jest to, co nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności⁵¹. Obiekty równokształtne z nim to błyskawica, przestrzeń itp. Nietrwałość, [która stanowi tutaj rację], istnieje w części z

⁴⁸ Ze względu na trzy kryteria ważności, jakim musi podlegać racja (*vide supra* § 2.2), nie wystarczy wskazać na nieodstępującą cechę podmiotu logicznego (warunek I: *pakṣa-dharmatva*), która także odnosi się do racji, lecz należy ponadto wykazać, że wysunięta racja spełnia dwa pozostałe kryteria, tj. charakteryzuje wszystkie obiekty równokształtne z podmiotem oraz jest nieobecna we wszystkich w obiektach różnokształtnych z podmiotem. Innymi słowy musi to być taka racja, w wypadku której istnieje przynajmniej jeden obiekt równokształtny z podmiotem oraz przynajmniej jeden obiekt różnokształtny z podmiotem logicznym. Słyszalność jest jednakże cechą związaną wyłącznie z dźwiękiem (słowem, por. n. 9 na temat wieloznaczności terminu *śabda*), gdyż cokolwiek jest słyszalne jest też dźwiękiem (słowem). Dlatego też nie istnieje – naturalnie poza samym dźwiękiem – jakiegokolwiek trwały ani nietrwały obiekt, który spełniałby warunek bycia słyszalnym. Stąd też racja jest w tym wypadku rozłączna, tj. tej szczególnej własności podmiotu nie dzielą, ani obiekty z nim równokształtne ani obiekty różnokształtne. Por. NPV. *ad loc.*, s. 25, l. 4-5: *tatrēdaṃ śrāvaṇatvaṃ sva-dharmināṃ vihāya na sapakṣe ākāśādau nāpi vipakṣe ghaṭādau vartata iti saṃśaya-nimittam*. – „Wyjąwszy [fakt, że] ta cecha słyszalności, będąca specyficzną cechą [słowa (dźwięku), występuje]w nim (*sc.* w słowie/dźwięku), [cecha słyszalności] nie występuje ani w obiektach równokształtnych z podmiotem, takich jak przestrzeń, ani w obiektach różnokształtnych z podmiotem, takich jak dzban; a zatem [tę rację] cechuje wątpliwość”.

⁴⁹ Tj. trwały czy nietrwały? (*kiṃ nityasyāhosvid anityasyāsyēti* – NPV. *ad loc.*, s. 25, l. 10-11).

⁵⁰ Por. n.18.

⁵¹ W tym miejscu następuje wyraźne przesunięcie semantyczne terminu *pakṣa*, wbrew pierwotnej definicji, wedle której „podmiot to dobrze znane substratum, [odnośnie] którego sam [mówca] zamierza udowodnić, że nacechowane jest ono dobrze znaną cechą” (*vide supra* § 2.1). „Powstanie bezpośrednio w wyniku nieświadomej aktywności (spontanicznie)” (*aprayatnānantariyakatva*) powinno być zatem cechą, której obecność w podmiocie – w powyższym wypadku „słowo” – zamierza się udowodnić. W tym wypadku termin *pakṣa* jest użyty zatem w znaczeniu *sādhya* (własność do udowodnienia), *sapakṣa* odnosi się zatem do obiektów posiadających własność do udowodnienia.

nich, tj. w błyskawicy itp.⁵², lecz [nie istnieje] w przestrzeni itp. [Jak się rzekło,] podmiot [stanowi tutaj] to, co nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności. Obiekty różnokształtne z nim to dzban itp. W tych wszystkich [obiektych różnokształtnych z podmiotem] istnieje nietrwałość. Dlatego także owa⁵³ [nietrwałość] jest nierozstrzygająca ze względu na podobieństwo (posiadanie wspólnej własności) [w wypadku] błyskawicy i dzbana. [Ciągłe pozostaje wątpliwość] czy „słowo powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, ponieważ jest nietrwałe, jak dzban” czy też „[słowo] nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, ponieważ jest nietrwałe, jak błyskawica itp.”?

/Ad.4/ [Racja zarówno] występująca w części [klasy] obiektów różnokształtnych z podmiotem logicznym, jak i zawierająca [wszystkie] obiekty równokształtne z podmiotem logicznym, np. [w następującym sylogizmie]: „słowo powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, ponieważ jest nietrwałe”. Podmiotem⁵⁴ [tutaj] jest to, co powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności. Obiekty równokształtne z nim to dzban itp. We wszystkich tych obiektach równokształtnych z podmiotem, takich jak dzban itp. istnieje nietrwałość. [Jak się rzekło,] podmiot [stanowi tutaj] to, co powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności. Obiekty różnokształtne z nim to błyskawica, przestrzeń itp. W części z nich, [na przykład] w błyskawicy itp., istnieje nietrwałość; [własność ta] nie [występuje jednakże] w przestrzeni. Dlatego także owa⁵⁵ [nietrwałość stanowiąca rację] jest – tak jak poprzednio [w § 3.2.1. ad.3] – nierozstrzygająca ze względu na podobieństwo (posiadanie wspólnej własności) [w wypadku] błyskawicy i dzbana.

/Ad.5/ [Racja] występująca [zarówno] w części [klasy] obiektów równokształtnych z podmiotem logicznym, jak i w części [klasy] obiektów różnokształtnych z podmiotem logicznym, np. [w następującym sylogizmie]: „słowo jest trwałe, gdyż jest bezpostaciowe”. Podmiotem [tutaj] jest to, co trwałe. Obiekty równokształtne z nim to przestrzeń, niepodzielne atomy itp. W części z nich, [na przykład] w przestrzeni itp. istnieje bezpostaciowość, [lecz] nie w niepodzielnym atomie. [Jak się rzekło,] podmiot [stanowi tutaj] to, co trwałe. Obiekty różnokształtne z nim to dzban, szczęście itp. W części z nich, [na przykład] w szczęściu, istnieje bezpostaciowość, [lecz] nie w dzbanie. Dlatego także owa⁵⁶ [bezpostaciowość stanowiąca rację] jest nierozstrzygająca ze względu na podobieństwo (posiadanie wspólnej własności) [w wypadku] szczęścia i przestrzeni.

⁵² Warto tutaj zwrócić na aliterację: *vidyud-ādaṁ vidyate*. Zabieg aliteracji stał się nagminny w późniejszej literaturze filozoficznej.

⁵³ Podobnie i tutaj Tachikawa niewłaściwie przekłada „Therefore, this [mark] is also inconclusive”, gdyż *etad* jest rodzaju nijakiego, *hetuḥ* zaś rodzaju męskiego. Gramatycznie *etad* odnosić się może jedynie do własności nietrwałości (*anityatvam*), co potwierdza także Haribhadra, NPV. *ad loc.*, s. 25, l. 24: *yasmād evaṁ tasmād etad api anityatvaṁ [...]*.

⁵⁴ Por. n. 51.

⁵⁵ *etad* wskazuje na *anityatvam*, a nie na *hetu*. Por. nn. 47 i 53.

⁵⁶ *etad* wskazuje na *amūrtatvam*, a nie na *hetu*. Por. nn. 47 i 53.

/Ad.6/ [Racja] nie rozmiijająca się [z konsekwencją z nią] sprzeczną, np. [w zestawieniu następujących sylogizmów]: „słowo (dźwięk) jest nietrwałe, ponieważ jest wytworzone, jak dzban” [oraz] „słowo (dźwięk) jest trwałe, ponieważ jest słyszalne, niczym [powszechnik, jakim jest] istota słowa (dźwięku)”. Chociaż są to dwie [osobne racje,] mimo to – ponieważ obydwie [stanowią] powód do wątpliwości – zostają w rzeczywistości zespolone jako [racja] nierozstrzygająca⁵⁷.

3.2.3. [Wyróżnia się] sześć podtypów paralogizmu racji sprzeczej, a mianowicie:

- /1/ [racja] dowodząca czegoś przeciwnego do istoty własności,
- /2/ [racja] dowodząca czegoś przeciwnego do cechy wyróżniającej [towarzyszącej] własności,
- /3/ [racja] dowodząca czegoś przeciwnego do istoty substratum oraz
- /4/ [racja] dowodząca czegoś przeciwnego do cechy wyróżniającej [towarzyszącej] substratum.

Odnosnie owych [czterech] podtypów paralogizmu racji sprzeczej podajmy przykłady].

/Ad.1/ [Racja] dowodząca czegoś przeciwnego do istoty własności, np. [w następującym sylogizmie]: „słowo jest trwałe, ponieważ jest wytworzone lub ponieważ powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności”. Owa racja jest spreczna, gdyż występuje wyłącznie w obiektach różnokształtnych z podmiotem⁵⁸.

⁵⁷ Por. CZ. DRUGA–UWAGI § 4.

⁵⁸ Powyższa racja nie spełnia drugiego i trzeciego kryterium poprawnej racji. Po pierwsze, nie występuje ona w obiektach różnokształtnych z podmiotem, gdyż można przedstawić pozytywną relację nieodstępowania (*anvaya*) i pozytywny przykład (*sādharmyeṇa dṛṣṭānta*), dowodzące czegoś odmiennego:

3a. *yad yat kṛtakah prayatnānantariyako vā, tat tad anityaḥ, ghaṭavat* („cokolwiek jest wytworzone lub powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, jest nietrwałe, jak dzban”).

Po drugie, nietrudno ukazać negatywną relację nieodstępowania (*vyatireka*) i negatywny przykład (*vaidharmyeṇa dṛṣṭānta*), które także prowadzą do odmiennych rezultatów:

3b. *yad yad akṛtako 'prayatnānantariyako vā, tat tan nityaḥ, ākāśavat* („cokolwiek jest niewytworzone lub nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, jest trwałe, jak przestrzeń”).

Następnie łatwo już poprowadzić do końca wnioskowanie wedle schematu pięciostopniowego sylogizmu:

4. [zastosowanie (*upanaya*):] *tathā śabdaḥ kṛtakah prayatnānantariyakaś ca* (oto przecież słowo zarówno jest wytworzone jak i powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności),

5. [konkluzja (*nigamana*):] *tasmāt kṛtakatvāt prayatnānantariyakatvāc cānityaḥ śabdaḥ* (zatem skoro [słowo] zarówno jest wytworzone jak i powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, to słowo jest nietrwałe).

W świetle powyższego, cytowana racja – zamiast dowodzić, że słowo jest trwałe – bezpośrednio dowodzi tezy przeciwniej: „słowo jest nietrwałe”.

/Ad.2/ [Racja] dowodząca czegoś przeciwnego do cechy wyróżniającej [towarzyszącej] własności, np. [w następującym sylogizmie]: „oczy itp.⁵⁹ służą [komu] innemu⁶⁰, ponieważ są złożone, jak poszczególne części łóżka czy siedziska”⁶¹. Tak jak owa racja dowodzi służebnego charakteru

⁵⁹ NPV. *ad loc.*, s. 28, l.6: *ādi-śabdāt śeṣēndriya-mahad-ahaṅkārādi*-parigrahaḥ* – „jednostka wyrażeniowa «itp.» obejmuje swym zakresem semantycznym pozostałe organy zmysłowe, umysł, poczucie indywidualności itp.”. [* Edycja A.B. Dhruvy błędnie: *ahaṅkārādi.*]

⁶⁰ Dosl. „mają za cel innego/innych”, tj. pełnią rolę służebną, nie stanowią celu samego w sobie i dla siebie. Tym „innym”, względem którego zmysły, umysł, poczucie indywidualności itp. pełnią rolę służebną, jest w tym przypadku dusza, mająca być bytem niezłożonym, a więc nieuwarunkowanym i niezależnym.

⁶¹ Por. NPV. *ad loc.*, s. 28, l.5-15: *kaḥ punar evam āha? sāṅkhyo bauddham prati. [...] pārārthyam sādhyā-dharmaḥ. asya ca viśeṣo 'samhata-parārthatvam iṣṭam, anyathā siddha-sādhyatāpattiyā prayoga-vaikalya-prasaṅgaḥ. saṅghātavād iti hetuḥ. tatra dvayor bahūnām vā melakaḥ saṅghātas tasya bhāvaḥ saṅghātavām tasmāt saṅghātavāt. śayanāsanādy-aṅgavad iti dṛṣṭāntaḥ. [...] yathātatad aṅgāni saṅghātavād devadattādi-parārthāni vartante evam cakṣur-ādayo 'pīti bhāvārthaḥ. adhunā viruddham āha. ayam ity-ādi. ayam hetuḥ saṅghātava-lakṣaṇo yathā yena prakāreṇa pārārthyam parārtha-bhāvam cakṣur-ādinām sādhyati tathā tenāiva prakāreṇa saṅghātavām api sāvayavatam api parasayātmanaḥ sādhyati. tenāpy avinā-bhūtavāt.* – „Któż to wypowiada się w ten sposób? [Otóż ten sylogizm wygłasza] przedstawiciel sankhji do buddysty. [...] «Służebny charakter względem innego» stanowi własność do udowodnienia. Z kolei cechą wyróżniającą w zamierzeniu owego [przedstawiciela sankhji] ma być służenie temu, co jest niezespalone (niezłożone; *sc.* duszy), gdyż w przeciwnym wypadku – [tj. gdyby nie zamierzało się przypisać organom zmysłowym itp. służebnego charakteru względem tego, co jest niezespalone (*sc.* duszy) – prowadziłoby to] do niepożądanego konsekwencji, że wypowiedzenie [tego dowodu] byłoby wadliwe (por. CZ. DRUGA–UWAGI § 5), jako że pociągałoby [wpierw] potrzebę udowodnienia tego, co [przyjmuje się za] udowodnione. [Wyrażenie] «ponieważ są złożone» [stanowi] rację. [Obecnie następuje wyjaśnienie konstrukcji gramatycznej wyrażenia:] w tym wypadku zespolenie dwóch albo wielu [elementów stanowi rzecz] złożoną; jej stan to (gramatycznie *abstractum*): «bycie złożonym», [które użyte jest w przypadku zależnym *ablativus* wyrażającym przyczynę:] «dlatego», [co w całości znaczy] «ponieważ są złożone». Przykładem jest [frazę]: «jak poszczególne części łóżka czy siedziska». [...] Znaczenie [przykładu] jest następujące: w taki sam sposób, w jaki ich części funkcjonują służąc komu innemu, np. Dewatacie (≈ Kowalskiemu) itp., ponieważ są [same] złożone, podobnie także oczy i inne [organy zmysłowe, umysł, poczucie indywidualności itp. funkcjonują służąc komu innemu]. Obecnie przedstawiamy przeciwną [konsekwencję, jaką daje się wyciągnąć z tej samej racji, a] rozpoczynającą się [słowami]: «[Tak jak] owa [racja]». [Zatem] «tak jak», tj. w taki sposób, w jaki owa racja zawierająca się [w stwierdzeniu] o byciu [rzeczą] złożoną dowodzi «służebnego charakteru względem innego», tj. stanu służenia komu innemu, «tak samo», tj. dokładnie w taki sam sposób [dowodzi owa racja] «takoż zespolonego charakteru», tj. faktu posiadania zarazem części, «w wypadku [owego] innego», tj. w wypadku duszy, ponieważ również owa [druga konsekwencja] jest nierozdzielnie związana [z pierwszą]”.

względem innych w wypadku oczu itp., tak samo dowodzi [ona] także zespolonego⁶² charakteru w wypadku [owego] innego, [jakim jest dusza], ponieważ nie rozmią się z obydwoma [konsekwencjami]⁶³.

⁶² Obydwa terminy /1/ *saṅghāta* (złożony) i /2/ *samhata* (zespolony), choć są różnymi derywatami \sqrt{han} (/1/ °-*ghāta* oraz /2/ °-*hata*) poprzedzonego prefiksem *sam-*, pozostają względem siebie synonimiczne. Dodatkowo konotują ideę zależności: to, co składa się z części, jest zależne. Podobnie to, co jest niezłożone/niezespolone, jest także niezależne.

⁶³ Dosł. „nie odstępuje obydwu [konsekwencji]”, tj. nie daje się ona uchronić przed obydwoma konkluzjami, innymi słowy, można z niej wywieść obydwie – wzajemnie sprzeczne – konsekwencje. Reasumując, argumentacja daje się przedstawić w dwóch etapach.

ⓐ Przedstawiciel *sankhji* pragnie po pierwsze dowieść istnienia duszy (*ātman* = *puruṣa*), jako bytu niezłożonego, tj. niezależnego i samoistnego (*asaṅghāta* = *asamhata*). W tym celu przedstawia cytowany sylogizm:

1. teza: „oczy itp. (*P*) służą innemu (*S*)”: $\{P\} \in S$,
2. racja: „ponieważ są złożone (*H*)”, tj. „oczy itp. są złożone oraz: jeśli coś jest złożone, to służy innemu”: $(\{P\} \in H) \wedge \forall x(x \in H \rightarrow x \in S)$, czyli:

T1: $((\{P\} \in H) \wedge \forall x(x \in H \rightarrow x \in S)) \rightarrow \{P\} \in S$ („jeżeli: jeśli *P* jest złożone oraz jeśli coś jest złożone, to służy innemu, to *P* służy innemu”); następnie dokonuje substytucji $\{P\}$ za *x*: T1': $((\{P\} \in H) \wedge (\{P\} \in H \rightarrow \{P\} \in S)) \rightarrow \{P\} \in S$ („jeżeli: jeśli *P* jest złożone oraz jeśli *P* jest złożone, to *P* służy innemu, zatem *P* służy innemu”).

Po drugie, przedstawiciel *sankhji* czyni jednocześnie milcząco dodatkowe założenie: „służyć innemu” znaczy w rezultacie „służyć temu, co już nikomu więcej nie służy”; w przeciwnym razie mielibyśmy – wedle niego – do czynienia z nieskończoną serią bytów, z których każdy komuś służy. Aby zapobiec owemu *regressus ad infinitum*, postuluje się byt ostateczny, niezależny i niezłożony, który jedynie czyni użytek z pozostałych bytów uwarunkowanych, złożonych. Ponadto, na mocy prawa transpozycji prostej ($p \rightarrow q = \neg q \rightarrow \neg p$), przesłanka druga („jeśli coś jest złożone, to służy innemu”) jest równoważna: „jeśli coś nie służy niczemu innemu, to jest niezłożone”. Zatem ową dodatkową cechą wyróżniającą (*viśeṣa*) jest „służenie temu, co jest niezłożone” (*asamhata-parārthatvam*), warunkowi temu powinny podlegać obiekty złożone, uwarunkowane. Oznaczmy tę dodatkową cechę wyróżniającą przez *V*; spełniać ona powinna następującą implikację: T2: $\forall x(x \in S \rightarrow x \in V)$, tj. „jeśli dany obiekt służy komu innemu, to służy temu, co samo jest niezłożone”. W rezultacie cały powyższy dwustopniowy wywód przedstawiciela *sankhji* daje się przedstawić jako koniunkcja: T3: $((\{P\} \in H) \wedge \forall x(x \in H \rightarrow x \in S)) \rightarrow \{P\} \in S \wedge \forall x(x \in S \rightarrow x \in V)$, lub z substytucją: T3': $((\{P\} \in H) \wedge (\{P\} \in H \rightarrow \{P\} \in S)) \rightarrow \{P\} \in S \wedge \forall x(x \in S \rightarrow x \in V)$. Na marginesie warto zauważyć, iż dowodzenie przez przedstawicieli *sankhji* istnienia bytu niezłożonego, tj. ostatecznego, nieuwarunkowanego, któremu służą byty złożone, przez co spełniają cel swego istnienia, przywodzi na myśl – formalnie i strukturalnie pokrewny i logicznie równie wadliwy – teleologiczny dowód na istnienia boga.

ⓑ Jego adwersarz replikuje z kolei następująco. Po pierwsze uznaje poprawność schematu T1: $((\{P\} \in H) \wedge \forall x(x \in H \rightarrow x \in S)) \rightarrow \{P\} \in S$, jednakże wskazuje, że z poprzednika implikacji (z racji): $\forall x(x \in H \rightarrow x \in S)$ daje się wyprowadzić – odwołując się do empirii – przeciwieństwo dodatkowej cechy wyróżniającej, tj. $\neg V$. Mianowicie doświadczenie wskazuje, że obiekty złożone służą zawsze innym obiektom złożonym.

/Ad.3/ [Racja] dowodząca czegoś przeciwnego do istoty substratum, np. [w następującym sylogizmie]⁶⁴: „istnienie nie jest substancją⁶⁵, nie jest

Por. NPVP. *ad loc.*, s. 62, l.1: *samhata-param praty evopakāra-janakatvena teṣāṃ śayanāsanādīnām darśanāt*. – „W doświadczeniu codziennym obserwuje się, że owe [obiekty złożone, takie jak] łóżko, siedzisko itp., powstają, by wspomagać wyłącznie [kogoś] innego, kto jest zespolony (złożony)”. Zatem na podstawie doświadczenia możemy jedynie dokonać uogólnienia: sprzęty domowe służą istocie złożonej z organów, narządów itp., organy zmysłowe także służą istocie z nich złożonej, więc jeśli dana rzecz złożona komuś służy, to służy komuś, kto jest istotą złożoną (nie jest to oczywiście dowód logiczny lecz wnioskowanie *per analogiam*). Symbolicznie: T4. $((x \in H) \wedge (\forall x(x \in H \rightarrow x \in S))) \rightarrow (x \notin V)$. Konsekwencja $(\neg V)$, jaką zdołał wyprowadzić adwersarz, jest sprzeczna z dodatkową cechą wyróżniającą (V), która towarzyszyć powinna własności do udowodnienia (S). Z zestawienia twierdzeń T3 i T4 – T3. $((\{P\} \in H) \wedge (\forall x(x \in H \rightarrow x \in S))) \rightarrow \{P\} \in S) \wedge (\forall x(x \in S \rightarrow x \in V))$ oraz T4. $((x \in H) \wedge (\forall x(x \in H \rightarrow x \in S))) \rightarrow (x \notin V)$ – wyprowadza on sprzeczność: $(x \in V) \wedge (x \notin V)$. Na jej podstawie racja zostaje uznana za wadliwą, gdyż wprowadzić nie prowadzi ona bezpośrednio do zaprzeczenia własności do dowiedzenia, tj. do $\neg S$, ale do przeciwieństwa cechy wyróżniającej związanej z S , tj. do $\neg V$.

⁶⁴ Mamy tutaj do czynienia z dowodem przedstawiciela systemu wajsiesziki, który usiłuje wykazać, że istnienie – uznawane przezeń za nadrzędny powszechnik ogarniający wszystkie byty – jest kategorią ontologiczną niezależną od trzech pierwszych kategorii, tj. substancji, przymiotu czy czynności. A skoro istnienie zachowuje swoją tożsamość, nie dając się sprowadzić do jakiegokolwiek innej kategorii, należy je uznać za osobną kategorię ontologiczną. Por. Nota objaśniająca § V. *O przyczynowości w szkole wajsiesziki i w buddyźmie* (CZEŚĆ DRUGA).

⁶⁵ Wedle wajsiesziki substancja albo nie jest związana z żadną inną substancją, albo związana jednocześnie z wieloma. Ponieważ kategoria istnienia wiąże się bezpośrednio zawsze z jakąś jedną jedyną konkretną substancją, to nie podpada pod żaden z dwu typów możliwych substancji, *ergo* nie jest substancją. Ponadto system wajsiesziki uznaje, że istnienie – dzięki zasadzie inherencji – występuje we wszystkich dziewięciu substancjach, dzięki czemu można w ogóle mówić o istnieniu owych dziewięciu substancji. Pod tym względem istnienie zbliżone jest do trzech pośrednich powszechników (*apara-°* albo *avāntara-sāmānya*), tj. do substancjalności, przymiotowości i czynności. Jest to wobec tego drugi powód, dla którego istnienia nie można uznać za substancję, lecz za osobną kategorię ontologiczną. Por. NPV. *ad loc.*, s.29, l.14-17: *vaiśeṣikasya hi adravyaṃ dravyaṃ aneka-dravyaṃ ca dravyam. tatrādravyaṃ dravyaṃ ākāśa-kāla-dig-ātmanah paramāṇavaḥ. aneka-dravyaṃ tu dvy-aṅukādi-skandhāḥ. eka-dravyaṃ tu dravyaṃ nāsti. eka-dravyavāms ca bhāvaḥ. ity ato dravya-lakṣaṇa-vilakṣaṇatvān na dravyaṃ bhāva iti*. – „Przecież dla przedstawiciela wajsiesziki [istnieją dwa typy substancji]: substancja «niesubstancjalna» oraz substancja «wielosubstancjalna». Spośród tych [dwóch rodzajów], substancją «niesubstancjalną», [tj. taką substancją, która jest jednorodna i nie daje się utworzyć ani na niczego nie tworzy,] są niepodzielne atomy, jak eter, czas, przestrzeń i dusza. Substancją «wielosubstancjalną» są z kolei cząstki składające się z dwu i więcej atomów. Z drugiej strony nie istnieje zupełnie żadna «jednosubstancjalna» substancja, [tj. taka substancja, która za podłoże ma wyłącznie jedną jedyną substancję.] Istnienie zaś posiada [zawsze] jedną substancję, z czego wynika, że istnienie nie jest substancją,

czynnością⁶⁶ [ani] nie jest przymiotem⁶⁷, ponieważ posiada jedną substancję [jako swój nośnik] oraz ponieważ występuje w przymiotach i czynnościach,

ponieważ pozbawione jest cechy charakterystycznej substancji, [tj. ponieważ posiada zawsze tylko jedną substancję, zamiast albo być całkowicie pozbawionej innej substancji, jak to jest w wypadku tzw. substancji «nsubstancjalnej» albo posiadać wiele substancji jednocześnie, na wzór tzw. substancji «wielosubstancjalnej»]. Powszechnik substancjalności, grupujący wszystkie substancje, występuje z konieczności w nich wszystkich. Jest to kolejny punkt zbieżny z powszechnikiem-istnieniem. Por. NPV. *ad loc.*, s.29, l.18-19: *dr̥ṣṭāntaḥ sāmānya-viśeṣaḥ. sa ca dravyatva-guṇatva-karmatva-lakṣaṇaḥ. dravyaṃ hi navasu dravyeṣu vartamānatvāt sāmānyaṃ guṇa-karmabhyo vyāvartamānatvād viśeṣaḥ.* „Przykładem [w cytowanym sylogizmie] są pośredni powszechnik, a jest nim substancjalność, przymiotowość i bycie czynnością. Ze swej strony substancjalność jest powszechnikiem, ponieważ – [będąc powiązana z substancjami relacją inherencji] – występuje we [wszystkich] dziewięciu substancjach, [a jednocześnie] odróżnia się od [dwóch pozostałych drugorzędnych powszechników, jakimi są] przymiotowość i bycie czynnością, gdyż jest [w nich] nieobecna”.

⁶⁶ W systemie wajsiesziki zakłada się jednorodność danej czynności, przez co jedna czynność nie może występować w drugiej na mocy inherencji. Innymi słowy czynność nie może być czynnością dla innej czynności na płaszczyźnie metafizycznej, gdyż tworzyłaby się wówczas hierarchiczna struktura: czynności, meta-czynności itd. (abstrahując oczywiście od przyczynowo-skutkowej serii czynności!). A skoro istnienie występuje w czynnościach – w przeciwnym razie nie istniałaby żadna czynność – to nie może ono być czynnością. Por. NPV. *ad loc.*, s. 30, l. 3-5: *tathā na karma bhāvaḥ karmasu bhāvāt karmatvat. yadi ca bhāvaḥ karma syān na tarhi karmasu varteta niṣkarmatvāt karmaṇām. vartate ca karmasu bhāvaḥ. sat karmēti pratīteḥ.* – „Podobnie istnienie nie jest czynnością, ponieważ występuje w czynnościach, tak jak [powszechnik] «bycie czynnością». Jeśliby jednak istnienie miało być [mimo wszystko] czynnością, to w takim wypadku nie mogłoby występować w czynnościach, jako że czynności są pozbawione [meta-]-czynności. Lecz istnienie występuje w czynnościach, gdyż wiadomo, że czynność jest czymś istniejącym”.

⁶⁷ Podobnie w wajsieszice dowodzi się, że istnienie nie jest przymiotem. Nadrzędny powszechnik, jakim jest istnienie, nie może także być przymiotem, gdyż swoim zasięgiem obejmuje również przymioty, które wszak istnieją. Znane jest zaś skądinąd założenie, że przymiot (cecha) określać może jedynie substancję i nie występuje nigdy w innym przymiocie. Dzięki niemu unika się regresu w nieskończoność (tj. przymiotu, który jest przymiotem przymiotu...). Powszechnik przymiotowości występuje we wszystkich przymiotach nadając im wspólne miano przymiotów. Istnienie zatem wykazuje podobieństwo z przymiotowością, gdyż tak jak ona, występuje w przymiotach. Por. NPV. *ad loc.*, s. 30, l.3: *na guṇo bhāvo guṇeṣu bhāvād guṇatvat. yadi ca bhāvo guṇaḥ syān na tarhi varteta guṇeṣu nirguṇatvād guṇānām. vartate ca guṇeṣu bhāvaḥ. san guṇa iti pratīteḥ.* – „Nie jest istnienie przymiotem, ponieważ istnieje w przymiotach, tak jak przymiotowość. A jeśliby istnienie było przymiotem, to nie mogłoby w takim razie występować w [innych] przymiotach, jako że przymioty są pozbawione [meta-]-przymiotów. Lecz istnienie występuje w przymiotach, gdyż wiadomo, że przymiot jest czymś istniejącym”. Por. VS.1.2.9: *guṇa-karmasu ca bhāvān na karma na guṇaḥ.* – „A ponieważ [istnienie]

tak jak pośrednie powszechniki”. A przecież tak jak owa racja dowodzi, że istnienie nie jest substancją itp., tak samo dowodzi [ona] także, że istnienie jest nieistnieniem, ponieważ nie rozmija się z obydwiema [konsekwencjami]⁶⁸.

/Ad.4/ [Racja] dowodząca czegoś przeciwnego do cechy wyróżniającej [towarzyszącej] substratum; na przykład taka właśnie racja – [znajdująca swe sformułowanie w słowach: „ponieważ posiada jedną substancję [jako swój nośnik] oraz ponieważ występuje w przymiotach i czynnościach”, która zostaje wypowiedziana] w związku z tąże właśnie poprzednią tezą⁶⁹

występuje zarówno w przymiocie jak i w czynności, nie jest [ono] ani czynnością ani przymiotem”.

⁶⁸ Tj. można z niej wywieść obydwie konsekwencje. Śankaraswamin wskazuje, że skoro przedstawiciel wajsiesziki wygłasza powyższy sylogizm, to na podstawie tej samej racji zmuszony jest również zaakceptować poniższy sylogizm: „istnienie nie jest istnieniem, ponieważ posiada jedną substancję [jako swój nośnik] oraz ponieważ występuje w przymiotach i czynnościach, tak jak pośrednie powszechniki”. Otóż przy jego założeniach ontologicznych cokolwiek posiada jedną substancję jako swój nośnik i co występuje odpowiednio albo w substancji, albo w przymiocie, albo też w czynności, musi być jednym z drugorzędnych powszechników; żaden zaś z drugorzędnych powszechników nie jest pierwszorzędnym powszechnikiem (*sc.* istnieniem). Rezultatem powyższej racji musi być zatem sprzeczność, polegająca na możliwości wywiedzenia z tej samej racji dwu sprzecznych konkluzji uznających lub nie uznających podmiot logiczny (tutaj: istnienie). Por. wyjaśnienia w NPV. *ad loc.*, s. 30, l. 10-16: *yathāṭad vaktum* śakyate na dravyaṃ bhāvaṃ eka-dravyatvād dravyatvavad** evam idam api śakyate bhāvo bhāva eva na bhavati eka-dravyatvād** dravyatvavat. na ca dravyatvaṃ bhāvaḥ sāmānya-viśeṣāt. [...] na ca guṇatvaṃ [...] na ca karmatvaṃ [...] sāmānya-viśeṣāt.* – „Tak jak można powiedzieć o istnieniu, że nie jest substancją, ponieważ posiada jedną substancję [jako swój nośnik], tak jak substancjalność, dokładnie tak samo można powiedzieć, że istnienie nie jest w żadnym wypadku istnieniem, ponieważ posiada jedną substancję [jako swój nośnik], tak jak substancjalność. A substancjalność nie jest istnieniem, tj. głównym powszechnikiem, gdyż jest [ona] pośrednim powszechnikiem. W taki sam sposób przymiotowość nie jest [istnieniem, ani cechą czynności], [...] ponieważ są pośrednimi powszechnikami”. [* Edycja A.B. Dhruvy błędnie: *yatathāṭad vaktum.* ** Edycja A.B. Dhruvy czyta bez reguł *sandhi*: °-*dravyavāt dravyatvavat [...] eka-dravyatvāt.*]

⁶⁹ Termin *pūrva-pakṣa* (dosł. „pierwsza teza”) jest wyrażeniem technicznym na określenie tezy i wywodu przeciwnika, które przedstawia się w dziele filozoficznym jako pierwsze, aby je potem obalić przedstawiając kontrtezę (*uttara-pakṣa*, dosł. „druga teza; teza-odpowiedź”) i doprowadzić do konkluzji. Zarówno ów dialektyczny schemat indyjskich dzieł filozoficznych, jak i specyficzna struktura językowa stanowią wyraźne odzwierciedlenie charakteru i przebiegu debat filozoficznych, jakie odbywały się podczas zgromadzeń (*sabhā*) organizowanych z najróżniejszych okazji najczęściej przez wpływowe osobistości życia politycznego czy religijnego. Debaty filozoficzne (*vāda*) była ściśle sformalizowana i przebiegała wedle określonych „ścieżek” debaty (*vāda-mārga*), czego opis znajdujemy w najprzeróżniejszych pracach, niekoniecznie traktujących o retoryce czy epistemologii, m.in. w CS. (*Siddhi-sthāna*) 12 oraz CS. (*Vimāna-sthāna*) 8.27-65, AŚ.15.180 (*Tantra-yukti*), NS. i NSBh.1.2.1, PMi.2.1.30 itp.

[powyższego sylogizmu /Ad.3/ brzmiącą: „istnienie nie jest substancją, nie jest czynnością [ani] nie jest przymiotem”] – dowodzi, że to, co jest cechą wyróżniająca tego⁷⁰ właśnie substratum (tu: istnienie, będące podmiotem logicznym z poprzedniego sylogizmu), mianowicie „bycie czynnikiem, który prowadzi do zrozumienia, [że dana rzecz] jest istniejąca (*sc. istnieje*)”⁷¹, jest zarazem czymś przeciwnym, [tj. dowodzi] „bycia czynnikiem, który nie prowadzi do zrozumienia, [że dana rzecz] jest istniejąca (*sc. nie istnieje*)”⁷², ponieważ nie rozmija się z obydwoma [konsekwencjami]⁷³.

3.3. Paralogizm przykładu jest dwojakiego rodzaju: (pozytywny) oparty na podobieństwie oraz (negatywny) oparty na odmienności.

3.3.1. Spośród tych [dwóch paralogizmów przykładu], na początek (pozytywny) paralogizm przykładu oparty na podobieństwie [dzieli się na] pięć podtypów, mianowicie:

Por. także Vidyabhusana (1920: 24-35, 62-63, 378-380), Frauwallner 1957, Oberhammer (1992: 244-6).

⁷⁰ Tachikawa (1971: 126), tłumacząc powyższy ustęp jako „That mark *has* a given attribute”, łączy najwyraźniej *asyāva* z *hetu*, co jest błędne zarówno syntaktycznie jak i w danym kontekście. Po pierwsze, w zwrocie użytym przez Siankaraswamina *asyāva dharmiṇo yo viśeṣaḥ*, „*asya*” wskazuje jednoznacznie na substratum (*dharmin*) występujące w poprzednim sylogizmie (Ad.3), co uwypukla Haribhadra: *asyāva dharmiṇo bhāvākhyasya yo viśeṣaḥ*. Ponadto cecha wyróżniająca, o której mowa, charakteryzuje w pierwszym rzędzie podmiot logiczny – w tym przypadku istnienie (*bhāva*) – a nie rację, jak chciałby Tachikawa.

⁷¹ Tj. nadrzędny powszechnik, istnienie, jest pojmowany jako czynnik umożliwiający konstatację, że dana rzecz istnieje. Na przykład prowadzi on do zaistnienia substancji, przymiotu oraz czynności, tj. trzech podrzędnych powszechników, por. NPV. *ad loc.*, s. 31, l. 3-4: *dharmī bhāva eva tad-viśeṣaḥ sat-pratyaya-kartṛtvam. yata uktam sad iti yato dravya-guṇa-karmasu sā sattā*. – „Substratum [stanowi tutaj] jedynie istnienie; jego cechą wyróżniającą jest «bycie czynnikiem, który prowadzi do zrozumienia, [że dana rzecz] jest istniejąca (*sc. istnieje*)», ponieważ to, na podstawie czego można skonstatować o substancji, przymiocie i czynności, że istnieją, jest istnieniem”.

⁷² Por. NPV. *ad loc.*, s. 31, l. 7-9: *tathā hy etad api vaktum śakyata eva bhāvaḥ sat-pratyaya-kartā na bhavati eka-dravyavattvād dravyatvat**. *na ca dravyatvaṃ sat-pratyaya-kartṛ dravya-pratyaya-kartṛtvāt. evaṃ guṇa-karma-bhāva-hetvor api vācyam*. – „Wszak także w podobny sposób można w rzeczy samej skonstatować, że istnienie nie jest czynnikiem, który prowadzi do zrozumienia, [że dana rzecz] jest istniejąca (*sc. istnieje*), ponieważ [owo istnienie] posiada jedną substancję [jako swój nośnik], tak jak [drugorzędny powszechnik, jakim jest] substancjalność. Substancjalność zaś nie prowadzi do zrozumienia, [że dana rzecz] jest istniejąca (*sc. istnieje*), ponieważ [tak naprawdę jest ona jedynie] czynnikiem, [który prowadzi do] zrozumienia, [że dana rzecz] jest substancją, [a nie, że dana rzecz istnieje]. Podobną konstatację należy wyrazić w stosunku do dwóch [pozostałych] racji, jakimi są bycie przymiotem (przymiotowość) i bycie czynnością”. [* Najprawdopodobniej błąd w edycji A.B. Dhruvy: *dravyatvat*, jest wynikiem haplografii.]

⁷³ Tj. można z niej wywieść obydwie konsekwencje.

- /1/ [przykład] z niedowiedzioną własnością przesłanki (racji),
- /2/ [przykład] z niedowiedzioną własnością do udowodnienia,
- /3/ [przykład] z niedowiedzionymi obydwoma,
- /4/ [przykład] pozbawiony pozytywnej relacji nieodstępowania oraz
- /5/ [przykład] z odwrotną pozytywną relacją nieodstępowania.

Względem owych [pięciu podtypów (pozytywnego) paralogizmu przykładu opartego na podobieństwie podajmy stosowne ilustracje].

- /Ad.1/ [Przykład] z niedowiedzioną własnością przesłanki (racji), np. [w następującym sylogizmie]: „słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom. [Konstatacja pozytywnej relacji nieodstępowania wygląda następująco:] cokolwiek jest bezpostaciowe, jest – jak wskazuje doświadczenie – trwałe, tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom”. A przecież [w tym przykładzie] trwałość [stanowiąca] własność do udowodnienia [faktycznie] znajduje się w niepodzielnym (niewidzialnym) atomie; [z kolei] bezpostaciowość będąca własnością przesłanki (racji) [w owym atomie] się nie znajduje, gdyż atomy, [jakkolwiek niewidzialne], posiadają postać.
- /Ad.2/ [Przykład] z niedowiedzioną własnością do udowodnienia, np. [w następującym sylogizmie]: „słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, tak jak rozum. [Konstatacja pozytywnej relacji nieodstępowania wygląda następująco: cokolwiek jest bezpostaciowe, jest – jak wskazuje doświadczenie – trwałe, tak jak rozum.]” A przecież [w tym przykładzie] bezpostaciowość będąca własnością przesłanki (racji) [faktycznie] znajduje się (*sc. dotyczy*) w rozumie; [z kolei] trwałość [stanowiąca] własność do udowodnienia [w rozumie] się nie znajduje, gdyż rozum, [jakkolwiek bezpostaciowy,] jest nietrwały.
- /Ad.3/ [Przykład] z niedowiedzionymi obydwoma [może być] dwojakiemu rodzaju: rzeczywisty oraz nierzeczywisty. Jeśli w tychże [powyższych] sylogizmach (ad.1) i (ad.2) dokonamy substytucji „tak jak dzban” [w miejsce odpowiednio „tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom” i „tak jak rozum”, to otrzymamy przykład] z niedowiedzionymi obydwoma, [tj. zarówno z niedowiedzioną przesłanką (racją) jak i z niedowiedzioną własnością do udowodnienia,] w którym [podmiot przykładu] istnieje, ponieważ [przykładowy] dzban jest zarazem nietrwały i posiada postać⁷⁴. Jeśli [z kolei dokonamy odpowiednio substytucji] „tak jak eter (przestrzeń)”, [to otrzymamy przykład] z niedowiedzionymi obydwoma, [tj. zarówno z niedowiedzioną przesłanką (racją) jak i z niedowiedzioną własnością do udowodnienia, i to taki przykład,] w którym [podmiot przykładu] nie istnieje,

⁷⁴ Sylogizm, z wadliwym rzeczywistym przykładem (rodzaj pierwszy), utworzony w ten sposób wyglądałby następująco: **nityaḥ śabda 'mūrtatvād ghaṭavat. sādharmyeṇa yad amūrtam tan nityam dr̥ṣṭam yathā ghaṭaḥ*. – „[1. Teza:] słowo jest trwałe, [2. racja:] ponieważ jest bezpostaciowe, jak dzban; [3.a. określenie pozytywnej relacji nieodstępowania (*anvaya*) i przykład (pozytywny) oparty na podobieństwie:] cokolwiek jest bezpostaciowe, jest – jak wskazuje doświadczenie – trwałe, tak jak dzban”. Przykład taki określany jest mianem rzeczywistego, gdyż jego podmiot, tj. dzban, faktycznie istnieje, choć nie spełnia warunków poprawnej racji.

[zakładając, że sylogizm taki wygłasza się] do zwolennika teorii o nieistnieniu eteru (przestrzeni)⁷⁵.

/Ad.4/ [Przykład] pozbawiony pozytywnej relacji nieodstępowania to taki, w którym ukazuje się [zwykle] współwystępowanie własności do udowodnienia i przesłanki bez [jednoznacznego wyrażenia] pozytywnej relacji nieodstępowania, na przykład: „w dzbanie [występuje] cecha bycia wytworzonym i nietrwałość”⁷⁶.

/Ad.5/ [Przykład] z odwrotną pozytywną relacją nieodstępowania, np. kiedy zamiast skonstatować: „cokolwiek jest wytworzone, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe”, mówi się [błędnie]: „cokolwiek jest nietrwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie – wytworzone”⁷⁷.

3.3.2. Również (negatywny) paralogizm przykładu oparty na odmienności [dzieli się na] pięć podtypów, a mianowicie:

- /1/ [przykład] z niewykluczoną własnością do udowodnienia,
- /2/ [przykład] z niewykluczoną przesłanką (racją),
- /3/ [przykład] z niewykluczonymi obiema,
- /4/ [przykład] pozbawiony negatywnej relacji nieodstępowania oraz
- /5/ [przykład] z odwrotną negatywną relacją nieodstępowania.

Względem owych [pięciu podtypów (negatywnego) paralogizmu przykładu oparte] na odmienności podajmy stosowne ilustracje].

⁷⁵ Analogicznie sylogizm, z wadliwym nierzeczywistym przykładem (rodzaj drugi), utworzony w ten sposób przybiera następujący kształt: **nityaḥ śabdo 'mūrtatvād ākāśavad. sādharmaṇya yad amūrtam tan nityam dr̥ṣṭam yathā ākāśam.* – „[1. Teza:] słowo jest trwałe, [2. racja:] ponieważ jest bezpostaciowe, jak eter; [3.a. określenie pozytywnej relacji nieodstępowania (*anvaya*) i przykład (pozytywny) oparty na podobieństwie:] cokolwiek jest bezpostaciowe, jest – jak wskazuje doświadczenie – trwałe, tak jak eter (przestrzeń)”. Ze względu na fakt, że istnienie eteru bywa podważane, to i sam przykład – o ile taki sylogizm pojawia się w dyspacie z osobą zaprzeczającą istnieniu eteru (por. n. 44) – nosi miano nierzeczywistego.

⁷⁶ Przykład ten nie spełnia kryterium czysto formalnego, jakim jest jasna konstatacja pozytywnej relacji nieodstępowania, która ma wyrażać ontologiczną zależność łączącą w sposób konieczny i niezmienny dwie własności. W naszym przypadku wyglądałaby ona następująco: **yat kṛtakam tad anityam dr̥ṣṭam yathā ghaṭaḥ* („cokolwiek jest wytworzone, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe, tak jak dzban”). Nie wystarczy jednak stwierdzić, że dwie własności występują w tym samym substratum, gdyż takie współwystępowanie dwóch cech może być w pełni przypadkowe.

⁷⁷ Por. NPV. *ad loc.*, s. 33, l. 7-9: *yathā hy anityaḥ śabdaḥ prayatnānantariyakatvād ity atra yad yad anityam tat tat prayatnānantariyakam. anityānām api vidyud-ādīnām aprayatnānantariyakatvāt.* – „Tak na przykład [odwrotną pozytywną relacją nieodstępowania] w takim [sylogizmie, jak]: «słowo jest nietrwałe, ponieważ powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności», [będzie] «cokolwiek jest nietrwałe, powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności». [Cytowana pozytywna relacja nieodstępowania jest błędna], ponieważ [istnieją byty] nietrwałe, jak błyskawica itp., które nie powstają bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności”.

- /Ad.1/ [Przykład] z niewykluczoną własnością do udowodnienia, np. [w następującym sylogizmie]: „słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom. [Konstatacja negatywnej relacji nieodstępowania wygląda następująco:] cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać, tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom”. A przecież, z jednej strony, bezpostaciowość, stanowiąca własność przesłanki (racji), jest [faktycznie] wykluczona [w wypadku] niepodzielnego (niewidzialnego) atomu, ponieważ atomy [w rzeczywistości] posiadają postać. Z drugiej strony⁷⁸, trwałość stanowiąca [w wypadku słowa] własność do udowodnienia nie zostaje wykluczona, ponieważ atomy są [w rzeczywistości] trwałe.
- /Ad.2/ [Przykład] z niewykluczoną przesłanką (racją), np. [w tymże samym sylogizmie (Ad.1) gdy w miejsce „tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom” podstawimy jako przykład wyrażenie:] „tak jak czynność”. [Rezultatem będzie następujący sylogizm: „słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, tak jak czynność. Konstatacja negatywnej relacji nieodstępowania wyglądałaby tu następująco: cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać, tak jak czynność”. W tym nowym przykładzie] trwałość, stanowiąca własność do udowodnienia, jest [faktycznie] wykluczona [w wypadku] czynności, ponieważ czynność jest nietrwała. [Z kolei] bezpostaciowość, stanowiąca własność przesłanki (racji) nie jest wykluczona, ponieważ czynność jest bezpostaciowa.
- /Ad.3/ [Przykład] z niewykluczonymi obiema, [tj. zarówno z niewykluczoną własnością do udowodnienia jak i z niewykluczoną przesłanką (racją)], np. [w tymże samym sylogizmie (Ad.1) gdy w miejsce „tak jak niepodzielny (niewidzialny) atom” podstawimy jako przykład wyrażenie:] „tak jak eter (przestrzeń)”. [Rezultatem będzie następujący sylogizm: „słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe, tak jak eter (przestrzeń). Konstatacja negatywnej relacji nieodstępowania wyglądałaby tu następująco: cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać, tak jak eter (przestrzeń)”. Założeniem jest, że przedkłada się ów sylogizm] osobie uznającej istnienie eteru (przestrzeni)⁷⁹. Zatem zarówno trwałość (własność do udowodnienia) jak i bezpostaciowość (własność przesłanki) nie są wykluczone [w wypadku eteru (przestrzeni)], ponieważ eter (przestrzeń) jest zarazem trwały i bezpostaciowy.

⁷⁸ Frazą „z jednej strony ... z drugiej strony...” staram się oddać charakterystyczne podwójne wystąpienie *iti* ukazujące dwa aspekty powyższego wadliwego przykładu. W poprawnie skonstruowanej konstatacji negatywnej relacji nieodstępowania zarówno własność przesłanki jak i własność do udowodnienia nie powinny występować w podmiocie owej konstatacji. Powyższa ilustracja spełnia wprawdzie warunek drugi („atomy posiadają postać”), lecz nie spełnia pierwszego („atomy są trwałe” zamiast oczekiwanego „atomy są nietrwałe”).

⁷⁹ Por. n. 44.

- /Ad.4/ [Przykład] pozbawiony negatywnej relacji nieodstępowania⁸⁰ to taki, w którym wskazuje się – [jednakże] bez [jednoznacznego] zanegowania [jednocześnie] własności do udowodnienia i przesłanki – na istnienie obiektu różnokształtnego z nimi⁸¹, [tj. zarówno z własnością do udowodnienia jak i przesłanką], na przykład: „w dzbanie występuje – jak wskazuje doświadczenie – postaciowość i nietrwałość”⁸².
- /Ad.5/ [Przykład] z odwrotną negatywną relacją nieodstępowania, np. kiedy zamiast skonstatować: „cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje

⁸⁰ Haribhadra (NPV. s.34, 1.6-7) objaśnia znaczenie *alpha-privativum* w terminie *avyatireka* następująco: *avidyamāna-vyatirekaḥ avyatirekaḥ anirdaṣita-vyatireka ity arthaḥ*. – „[Przykład] pozbawiony negatywnej relacji nieodstępowania to [przykład, w którym] negatywna relacja nieodstępowania nie występuje, co oznacza: [przykład, w którym] negatywna relacja nieodstępowania nie zostaje wskazana”.

⁸¹ Interpretowanie przez Tachikawę złożenia *tad-vipakṣa-bhāvaḥ* jako „the fact that the given example is a thing dissimilar to the *pakṣa*” jest nieprawidłowe zarówno pod względem gramatycznym jak i zważywszy na treść. Po pierwsze *tad-vipakṣa-bhāvaḥ* pojawia się bezpośrednio po *sādhya-sādhana-nivṛtyā*, a zatem pierwszy element *tad-* złożenia nie może wskazywać na nic innego jak tylko na *sādhya-sādhana-*. W żadnym wypadku *tad-* nie może odnosić się do *pakṣa-*, gdyż zarówno w powyższej ilustracji (ad.4) jak i w dwóch poprzednich przykładach (ad.2 i ad.3), *pakṣa* nie pojawia się samodzielnie (co mogłoby jedynie wówczas dawać podstawę do rozumienia *tad* jako *pakṣa*), lecz zawsze w towarzystwie *sādhana*. Po drugie, interpretowanie złożenia *tad-vipakṣa-bhāvaḥ* jako „fakt, kiedy dany przykład jest rzeczą różną od pakszy” pozbawione jest głębszego sensu, jako że Śāṅkaraswamin określa niniejszym naturę wadliwego powyższego podtypu paralogizmu. Poprawny przykład negatywny musi wskazywać na obiekt, w którym zarówno własność do udowodnienia, jak też przesłanka (racja) są w sposób konieczny nieobecne. *Mutatis mutandis*, wadliwym przykładem negatywnym musi być zatem taki przykład, w którym wskazany obiekt nie spełnia jednego z tych dwóch warunków. Musi to też być błąd analogiczny do wadliwego przykładu pozbawionego pozytywnej relacji nieodstępowania (*vide supra* 3.3.1.4), w którym z kolei ukazuje się jedynie współwystępowanie – choćby i przypadkowe – obydwu elementów (*saha-bhāvaḥ pradarśyate*). Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Tachikawa dał się zasugerować podstawowemu znaczeniu terminu *vipakṣa*, „obiekt różnokształtny z podmiotem logicznym sylogizmu”. Należy jednak pamiętać, że wspomniany termin może oznaczać po prostu „obiekt różnokształtny z pewnym x”. Zresztą sam Śāṅkaraswamin bezzwłocznie wyjaśnia znaczenie złożenia *tad-vipakṣa-bhāvaḥ* dostarczając stosownej ilustracji: *mūrtatvam anityatvam ca dṛṣṭam*, w której występują łącznie własność do udowodnienia (*sādhya*) i przesłanka (*sādhana*), a nie podmiot logiczny. Podobnie komentator Haribhadra (NPV. s.34, l. 9-10) nie pozostawia nam najmniejszych wątpliwości, co do słusznej interpretacji: *tad-vipakṣa-bhāvaḥ sādhya-sādhana-vipakṣa-bhāva-mātram*.

⁸² Też i racją, do jakich odnosi się ów przykład, pozostaje nadal ten sam sylogizm, co w §§ 1-3: „słowo jest trwałe, ponieważ jest bezpostaciowe”. Przykładem poprawnym, tj. takim, który jednoznacznie wskazuje negatywną relację nieodstępowania, wykluczający tym samym jakąkolwiek przypadkowość w niewystąpieniu dwóch własności jednocześnie, byłby: **yad anityam tan mūrtam dṛṣṭam* (cokolwiek jest nietrwałe, posiada – jak wskazuje doświadczenie – postać).

doświadczenie – postać”, mówi się [błędnie]: „cokolwiek posiada postać, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe”⁸³.

3.4. Zdania wyrażające powyższe [typy] paralogizmów tezy, paralogizmów racji i paralogizmów przykładu stanowią paralogizm dowodu⁸⁴.

4. Z kolei⁸⁵ w celu uświadomienia siebie samego istnieją jedynie dwa kryteria poznawcze: percepcja i wnioskowanie⁸⁶.

⁸³ Por. NPV. *ad loc.*, s. 34, l. 16-17: *tathā hy anityaḥ śabdāḥ prayatnānantarīyakatvād ity atra yad aprayatnānantarīyakaṁ tan nityam iti. vyatireko vidyutā vyabhicārah.* – „Tak na przykład [odwrotną negatywną relacją nieodstępowania] w takim [sylogizmie, jak]: «słowo jest nietrwałe, ponieważ powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności», [będzie] «cokolwiek nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, jest trwałe». Tak [sformułowana pozornie poprawna] negatywna relacja nieodstępowania jest aberracją ze względu na błyskawicę, [tj. jest błędna, ponieważ nie obowiązuje w wypadku błyskawicy, która choć nie powstaje bezpośrednio w wyniku świadomej aktywności, to jest mimo wszystko nietrwała]”. Występujący tu termin *vyabhicāra* może oznaczać po prostu ogólną niezgodność z podaną normą albo stanowić przykład odstępstwa od dowodzonej zasady; termin ten może w swym znaczeniu specjalistycznym logicznym odnosić się do sytuacji, kiedy w przykładzie występuje racja, jednakże nieobecna jest własność do udowodnienia, por. TK.56: *hetoḥ sādhyābhāvavad vṛttitvaṁ vyabhicārah.* – „Występowanie racji przy nieobecności własności do udowodnienia stanowi aberrację”. W przykładzie negatywnym i w negatywnej relacji nieodstępowania powinniśmy spodziewać się zatem, że ową aberrację cechować będzie brak negacji własności do udowodnienia (*sādhyā-viparīta*) przy występowaniu zanegowanej racji (*hetu-viparīta*). Z taką też sytuacją mamy do czynienia w powyższym przypadku: błyskawicę cechuje wprawdzie własność przeciwna do racji (*aprayatnānantarīyakatva*; racją jest *prayatnānantarīyakatva*), jednakże brak tu cechy przeciwnej do własności do udowodnienia (*nityatva*).

⁸⁴ Ścisłej rzecz ujmując: ciąg składający się ze zdań, z których przynajmniej jedno stanowi jeden z wyżej wymienionych typów i podtypów paralogizmów tezy, paralogizmów racji lub paralogizmów przykładu, jest paralogizmem dowodu. Twierdzenie to wyraża oczywistą ideę, że poprawny dowód musi być być ciągiem poprawnie – zarówno pod względem logicznym jak i językowym – skonstruowanych zdań. Por. NAV. 26.: *nirgataṁ samyak-prayuktatvād avadyaṁ pāpaṁ pakṣādi-doṣa-lakṣaṇaṁ dauṣṭyam [...] iti niravadyam.* – „[Dowód] bez zarzutu to taki [dowód], względem którego zarzut – tj. mankament [czyli] wadliwość charakteryzująca się defektami tezy itp. (por. paralogizmy tezy, racji i przykładu: §§ 3.1-3) – został oddalony, ponieważ [dowód] został wypowiedziany w sposób poprawny”.

⁸⁵ Adwersatywna partykuła *tu* przeciwstawia cel kryteriów poznawczych celowi dowodu, który służy uświadomieniu innych (por. §§1-2).

⁸⁶ Buddyjska tradycja, uznając zasadniczo dwa kryteria poznawcze wymienione powyżej, stoi w opozycji do innych szkół filozoficznych Indii. I tak:

• szkoła mimansy uznaje pięć (Prabhākara) lub sześć (Kumārila Bhaṭṭa) takich kryteriów poznawczych: percepcję (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*), tradycję, tj. „słowo [objawione]” (*śabda*), analogię (*upamāna*), domniemanie (*arthāpatti*) oraz

„nieistnienie”, dowód negatywny (*abhāva*, por. MŚV. *Abhāva-pariccheda*, ss. 473 i nn.);

- szkoła njaji dopuszcza cztery kryteria poznawcze: percepcję (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*), tradycję, tj. „słowo [objawione]” (*śabda*), analogię (*upamāna*), por. NS.1.1.3;

- tradycja sankhji i jogi oraz szkoła wajsyziki mówią o trzech kryteriach: percepcji (*pratyakṣa*), wnioskowaniu (*anumāna*), tradycji (*śabda*); por. SKā.4 (*dṛṣṭam anumānam āpta-vacanam [...] trividham pramānam*), YS.1.7;

- dżiniści mówią o dwóch kryteriach poznawczych, tj. o poznaniu pośrednim (*parokṣa*) i poznaniu bezpośrednim (*pratyakṣa*), choć wyróżnia się tam dwa nurty różnorako interpretujące obydwie rodzaje; nurt tradycyjny (por. TS.1.9-13) poznanie pośrednie dzieli na (a) percepcję zmysłową (*abhinibodha*, *matī-jñāna*), (b) podtypy poznania rozumowego: wnioskowanie (*anumāna*), pamięć (*smṛti*), rozumowanie (*tarka*) itp., (c) przekaz, tradycję (*śabda*, *āgama*); poznanie bezpośrednie z kolei nurt ów dzieli na (a) telestezję (*avadhi*), (b) telepatię (*manah-paryāya*) i poznanie doskonałe (*kevala*); przeciwstawiając się tej tradycji Siddhasena Divākara (NA.1) pod terminem *pratyakṣa* rozumie percepcję, zaś *parokṣa* zawiera według niego pozostałe podtypy poznania, takie jak wnioskowanie, tradycję, analogię itp.; na ten temat por. Balcerowicz (1994/a: 17-21, 23-39);

- indyjscy materialisci, czarwakowie (*cārvāka*) odrzucają wszystkie kryteria poznawcze poza percepcją; por. TSaP.1859: *na ca pratyakṣād anyat pramānam asti* („nie istnieje żadne inne kryterium poznawcze poza percepcją”).

- związani ze szkołą materialistów, indyjscy sceptycy – a ich przedstawicielem był Dżajaraśi (Jayarāśi, VIII w.) – z zasady poddawali w wątpliwość niezawodność jakiegokolwiek kryteriów poznawczych, poczynając od percepcji, por. TUS.6(0) [s.269]: *tad evaṁ pratyakṣaṁ nōpapadyate* – „Zatem – [jak wykazano] powyżej – percepcja nie zostaje ustanowiona!”.

W obrębie buddyzmu – na co pierwszy zwrócił uwagę Tucci (1929: XVII, n.1), na niego zaś powołuje się A. B. Dhruva, cf. NS., *Notes*, ss. 83-84 – istniały jednakże nurty uznające więcej niż dwa kryteria. I tak jogaczarowie (*yogācāra*) uznawali trzy kryteria poznawcze, tj. percepcję (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*) oraz tradycję (*āgama*). Sthiramati w swej glosie (*Tīkā*) objaśniającej komentarz (*Bhāṣya*) Vasubandhu do aforyzmów (*kārikā*) Majtreji pt. *Madhiantawibhaga* (*Madhyānta-vibhāga-śāstra*) wymienia trzy kryteria poznawcze (MVṬ. ed. Pandeya: s. 98, l. 13-15): *ata āha: pramāna-trayaṁ niśrityēti pramāna-trayāvirodhena: pramāna-trayaṁ punaḥ pratyakṣaṁ anumānam āgamaś ca*. Por. także MVŚ.3,12b: *trayād yukti-prasiddhakam* oraz VMSV. s. 26, l. 10-11: *yuktir yogah. sa punar āptōpadeśo ’numānam pratyakṣaṁ ca. tena tri-prakāreṇa yogena yo janītaḥ sa yoga-vihitaḥ*. Podobną trójkę kryteriów poznawczych wymienia także Asanga: BBh.4 (Dutt: s.25 l.17-21 ≅ Wogihara: s.37 l.22 – s.38 l.1): *sattāṁ yuktārtha-panḍitānāṁ vicakṣaṇānāṁ tārīkānāṁ mīmāṃsakanāṁ tarka-paryāpannāyāṁ bhūmau sthītānāṁ svayaṁ prātibhānikyāṁ pāthag-janikyāṁ mīmāṃsānucaritāyāṁ pratyakṣam anumānam āptāgamam pramānam niśritya suvidita-suniścita-jñāna-gocara-jñeyam* vastūpapatti-sādhana-yuktyā prasādhitam vyavasthāpitam*. [*Wogihara: *suniścita-jñāna-gocaro jñeyam*]. Z dzieła buddyjskiego, uznawanego przez długi czas za anonimowe, pt. „Sedno metod [skutecznych w dyspacji]” (*Upāya-hṛdaya*), którego autorstwo tradycja chińska (cf. Tucci (1929: XI)) oraz najnowsze badania (Kajiyama 1991) przypisują Nagardżunic, wynika

4.1. Spośród tych [dwóch kryteriów poznawczych] percepcja jest wolna od konceptualizacji⁸⁷. Takie poznanie, które pozbawione jest konceptualizacji – [znajdującej swe odzwierciedlenie w] nazwach, klasach itp., [a dotyczące] rzeczy [postrzegalnych zmysłowo], jak barwo-kształty itp. – jest ową [percepcją. Derywacja tego terminu daje się wyjaśnić w sposób następujący:] «percepcja», ponieważ operuje⁸⁸ względem poszczególnych zmysłów⁸⁹.

jednoznacznie, że w obrębie buddyzmu istniała także szkoła uznająca identyczne kryteria poznawcze, co tradycja njaji, por. UH., s. 6, 1.11-12: **kim caturvidham. pratyakṣam anumānam upamānam āgamaś ca*, oraz UH., s.13, 1.3.4: **atha kati-vidham pramānam? catur-vidham pramānam: pratyakṣam anumānam upamānam āgamaś cēti*. Por. także Hattori (1968: 78-79, n. 1.12).

⁸⁷ Definicja owa jest niemalże identyczna ze słynną definicją Dignagi w PS.1.C,k3c-d: *pratyakṣam kalpanāpoḍham nāma-jāty-ādi-yojanā* – „percepcja wolna jest od konceptualizacji; [owa konceptualizacja z kolei] związana jest z nazwą, klasą itp.”. Por. tłumaczenia tybetańskie: མཛོན་སྤྱུལ་རྟོག་དང་སྤྱུལ་བའལ་མིང་དང་རྟོག་སྤྱུལ་སྤྱིར་བའོ། (Vasudhararakṣita & Señ-rgyal: „Percepcja jest wolna od konceptualizacji; [konceptualizacja z kolei] jest powiązana z nazwą, klasą itp.”) oraz མཛོན་སྤྱུལ་རྟོག་པ་དང་སྤྱུལ་བ། མིང་དང་རྟོག་སྤྱུལ་བསྟོན་པའོ། (Kanakavarman & Dad-paḥi Śes-rab = P 5700 Ce.2a²-3: „Percepcja jest wolna od konceptualizacji; [konceptualizacja z kolei] jest zmieszana z nazwą, klasą itp.”). Szerzej na temat tybetańskich przekładów por. Mejor 1991. Powyższa zbieżność stanowiła zapewne jeden z powodów, dla których przez długi czas za autora *Njajaprawesi* uznawano Dignagę, a nie Śaṅkaraswaminę. Definicję percepcji, zbliżoną do powyższej, choć rozszerzoną, formułuje także Dharmakīrti (Dharmakīrti) w NB.4: *pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam*. – „percepcja jest wolna od konceptualizacji i niebłądna”. Powyższa buddyjska definicja percepcji stanowi wyraz fenomenalizmu epistemologicznego i nominalizmu, zgodnie z którym pojęcia i nazwy stanowią jedynie hipostazy językowe.

⁸⁸ Tachikawa w sposób chybiony oddaje znaczenie powyższego ustępu: „It is called perception (*pratyakṣa*) because it occurs to each (*prati*) sense (*akṣa*)” przekładając *varṭate* jako „występuje”. W rzeczy samej √*vṛt* oznaczać może „występować”; w owym znaczeniu derywaty tego pierwiastka, pojawiają się także w samej *Njajaprawesi* (*vṛtti* = „występowanie” w § 3.2.2.). Jednakże w spornym miejscu pierwiastek ów pojawia się w innym doskonale znanym znaczeniu „funkcjonować, być czynnym, być aktywnym, operować (względem czegoś); oddziaływać (na)”. W tym sensie pierwiastek ten może występować albo w połączeniu z miejscownikiem albo też z biernikiem i partykułą *prati* („względem, wobec”). W wypadku, gdy derywaty √*vṛt* stałyby w związku z dopełnieniem w miejscowniku, zaiste możliwa byłaby wątpliwość, o jakie znaczenie chodzi, np. *ghatāḍau varṭate* (por. NPV. s. 25, l. 4-5, *vide supra* n. 48): (1) „występuje w dzbanie itp.” czy (2) „oddziaływuje na dzban”, *dravyeṣu varṭamānatvāt* (NPV. s. 29, 1.18-19, *vide supra* n. 65): (1) „ponieważ występuje w substancjach” lub (2) „ponieważ funkcjonuje względem substancji”, *varṭate guṇeṣu* (NPV. s. 30, 1.3, *vide supra* n. 67): (1) „występuje w przymiotach” lub też „funkcjonuje względem przymiotów” itp. W takich wypadkach rzecz jasna rozstrzygającym jest kontekst. Najmniejszych wątpliwości nie pozostawia partykuła *prati*, gdyż

4.2. Wnioskowanie to ogląd rzeczy na podstawie oznaki (racji)⁹⁰. Oznaka (racja) z kolei została omówiona [w § 2.2.] jako trójpostaciowa. Jakiegokolwiek poznanie, które odnosi się do rzeczy stanowiącej przedmiot wnioskowania⁹¹, które powstaje na podstawie tej⁹² [oznaki, i które jest sformułowane wedle wzoru:] „tutaj jest

jednoznacznie wskazuje ona na znaczenie „(funkcjonować, być czynnym, aktywnym) względem”.

⁸⁹ Jest to jedna z wielu możliwych etymologii, a raczej semi-derywacji o charakterze ekstrapolacji semantyczno-filozoficznej: *prati* + *akṣa* = *praty-akṣa*. Siankaraswamin stara się tutaj dwojako oddać co najmniej dwa spośród licznych znaczeń prefiksu *prati*: (1) *explicite* jego referencyjność („ku, względem, wobec”) oraz (2) jego charakter dystrybutywny („każdy, poszczególny”) poprzez powtórzenie dopełnienia (*akṣa*). Powyższa fraza cytowana jest później przez Durwekę Miśrę w DhPr.1.3., s.38, 1.9.10: *evaṃ ca vighṇan akṣam akṣam prati vartata iti*. Nieco odmienną etymologię podaje Dharmottara w NBṬ.1.3: *pratyakṣam iti. pratigatam āśritam akṣam. «aty-ādayaḥ krāntādy-arthe dviṭīyayā» iti samāsaḥ*. – „«Percepcja», [ponieważ] odnosi się do zmysłu, tj. się [na nim] opiera*. Jest to złożenie [utworzone w zgodzie z regułą]: «[prefiksy z grupy] *ati-*° (dosł. „nad-°”) itp.** [używane są] z biernikiem, kiedy [całe złożenie ma wyrażać] znaczenie ‘przekraczający’ itp.» [Patañjali odnośnie *warttiki* 4 (najprawdopodobniej Saunagi (Saunāga)) do Pāṇ.2.2.18, MBh. t.1, s. 416, l. 20-21]”. Być może do cytowanego sformułowania Dharmottary nawiązuje Siddarṣigaṇi w NAV.1: *tataś cākṣam pratigatam pratyakṣam* (por. Balcerowicz 1994/a: 19, n.15). Na temat buddyjskich etymologizacji terminu *pratyakṣa* por. także Hattori (1968: 76-77, n. 1.11).

* Dokładnie o jakiego rodzaju relację odniesienia względem zmysłów chodzi w wypadku percepcji, a także w jaki sposób opiera się ona na organach zmysłowych, wyjaśnia bliżej Durweka Miśra (DhPr. *ad loc.*): *pratigatam ity-ādi. akṣam indriyaṃ gatam āśritam janyatayā, na tv ādheya-bhāvena*. – „[Percepcja] odnosi się do zmysłu, tj. [na nim] się opiera [w tym znaczeniu], że z niego powstaje, a nie w znaczeniu, że ma być [w owym zmyśle] ulokowana”.

** Podgrupa «*aty-ādayaḥ*» należy do grupy (*gaṇa*) «*prādayaḥ*» odnośnie sutry Pāṇ.1.4.58 (u Böhtlingka: *gaṇa* 154, prefiks *ati-*° wymieniony na poz. 16, *prati-*° – na poz. 20). Dokładny sens prefiksu *prati-*° nie zostaje podany w cytowanej *wartice*; rzecz jasna znaczenie „przekraczający”, jakie się w niej pojawia odnosi się jedynie do prefiksu *ati-*°. Tak jak prefiks *prati-*° kryje się jest pod „itp.” w *aty-ādi*, tak też jego znaczenie ukryte jest pod „itp.” w *krāntādi*. W przeciwnym razie *warttika* ta, cytowana jako podstawa słowotwórcza, musiałaby wskazywać na coś całkowicie odmiennego znaczeniowo: *praty-akṣa* = „to, co wychodzi poza zmysły”, a w rezultacie złożenie, utworzone na takiej podstawie nie mogłoby w żadnym wypadku oddawać znaczenia, o jakie chodzi Dharmottarze („to, co opiera się na zmysłach”).

⁹⁰ Na ten temat por. CZ. DRUGA–UWAGI § 6 oraz Hattori (1968: 77-78, n.1.11).

⁹¹ Przedmiot wnioskowania (dosł. „to, co chce się wywnioskować; [własność] do wywnioskowania”) definiuje Dharmakirti w NB.2.8: *anumeyo ‘tra jijñāsita-viśeṣo dharmī*. – „Przedmiot wnioskowania to substratum [charakteryzujące się] cechą wyróżniającą, którą tutaj [we wnioskowaniu] chce się poznać”.

⁹² Z definicji *anumānaṃ liṅgād artha-darśanam* („wnioskowanie to ogląd rzeczy na podstawie oznaki”) jednoznacznie wynika, że oznaka (racja) stanowi konieczny

ogień, [ponieważ tu jest dym]” lub też „słowo jest nietrwałe, [ponieważ jest wytworzone]”⁹³, to wnioskowanie.

4.3. W obydwu przypadkach, [tj. zarówno w wypadku percepcji jaki i poznania], samo owo poznanie jest już rezultatem, ponieważ ma formę rozpoznania, gdyż aktywna poznawczo apercpeja posiada kryteriopoznawczy charakter⁹⁴.

warunek poprawnego wnioskowania, które się na niej *de facto* opiera. Nieścista – o ile nie bezsensowna – byłaby zatem charakterystyka wnioskowania, pomijająca ten kluczowy warunek, w stylu: „Stosownie, poznanie przedmiotu wnioskowania o postaci «tutaj jest ogień» lub «słowo jest nietrwałe», to wnioskowanie”. Takiego błędu jednakże nie udaje się uniknąć Tachikawie, który przekłada *tasmāt* (dosł. „stąd; z tego; na podstawie tego, [co właśnie opisano]”, czyli „na podstawie tej oznaki (racji)”) jako „accordingly” (s. 128: „Accordingly, the cognition of an inferential object in the form “here is fire,” or “sound is impermanent,” is also called inference”). W wypadku wystąpienia wątpliwości sięgnięcie po komentarz wystarczyłoby, aby je rozwiązać. Stwierdza się w nim (NPV. *ad loc.*, s.36, l.4) mianowicie jednoznacznie: *tasmād trirūpāl liṅgād* – „Na podstawie tego [to znaczy] na podstawie trójpostaciowej oznaki (racji)”. Podobny błąd translatorski popełnia Tachikawa ponownie w § 5.2 (por. n. 96).

⁹³ Owe dwie powyższe ilustracje wzięte w dosłownym sformułowaniu i bez jakichkolwiek uzupełnień stanowiłyby zaledwie dwie tezy i nie ponadto; jednakże jest zrozumiałe, że czytelnik indyjski automatycznie musiał je uzupełniać o stosowne racje, które pozwalałyby na wyprowadzanie jakichkolwiek wniosków. Racje owe rzecz jasna były w tym kontekście na tyle oczywiste, że nie wymagały osobnego sformułowania. Kompletne sformułowanie owych wnioskowań znajdujemy w komentarzu NPV. *ad loc.*, s. 36, l. 5-6: *agnir atra dhūmāt, anityaḥ śabdāḥ kṛtakatvāt tad anumānam iti. udāharana-dvayaṁ tu vastu-sādhana-kārya-svabhāvākhyā-hetu-dvaya-khyāpanārtham*. Cytowany ustęp wyjaśnia przy okazji sens, jakiemu ma służyć podanie dwóch różnych typów wnioskowania: „Dwie ilustracje zaś [podano] w celu ukazania dwóch rodzajów racji, zwanych skutkiem i immanentną naturą (por. CZ. DRUGA–UWAGI § 7), które dowodzą realnie istniejącej rzeczy”. Racja będąca skutkiem wskazuje na konkretną relację przyczynowo-skutkową i objawia się jako efekt pewnej określonej przyczyny, którą daje się z niej, jako z skutku, wywnioskować (w powyższym przykładzie z dymu – jego przyczynę, tj. ogień). Racja jako immanentna natura odwołuje się z kolei do określonych powiązań ontologicznych zachodzących pomiędzy dwoma zjawiskami lub własnościami. Taką relacją ontologiczną jest zależność zachodząca pomiędzy byciem wytworzonym i nietrwałością w wypadku drugiej ilustracji, gdzie wnioskuje się o naturze słowa. Ta konkretna relacja odwołuje się do starożytnego przekonania panującego w Indiach, że cokolwiek ma początek, musi też mieć swój kres (choć zależność ta nie obowiązywała w odwrotną stronę). Dharmakīrti uznaje wnioskowanie o istnieniu ognia na podstawie dymu za przykład wnioskowania o rzeczy będącej przyczyną postrzeżonego skutku (NB.2.18: *kāryaṁ yathāgnir atra dhūmād iti*). Z kolei wedle niego ilustracją wnioskowania z immanentnej natury danej rzeczy wnioskowanie typu: „To jest drzewo (sc. ten przedmiot należy do klasy drzew), ponieważ jest to drzewo asioka” (NB.2.17: *yathā vṛkṣo 'yaṁ śimśapātvād iti*).

⁹⁴ Sens tej wypowiedzi jest następujący: zarówno percepcja jak i wnioskowanie stanowią poznanie, tj. ostateczny rezultat procesu poznawczego (*jñāna=phala=adhigama*). Tak rozumiane poznanie, utożsamione z apercpeją

5.1. Poznanie będące konceptualizacją [odnoszącą się] do innej rzeczy [niż rzecz w danej chwili percypowana] jest paralogizmem percepcji. [Przykładowo] takie poznanie, które pojawia się u [osoby] dokonującej procesu pojęciowego: «[to jest]

(rozpoznaniem, pojęciem), jakim jest percepcja i wnioskowanie, opiera się na określonym procesie doń prowadzącym i odwołuje się do określonej metody epistemicznej i kryterium poznawczego; *ergo* zawiera już w sobie ideę kryterium poznawczego (*pramāṇa*) i z celem mija się dokonywanie rozróżnienia między rezultatem poznania a metodą jego uzyskania. Uznając, że poznanie jest jednocześnie kryterium poznawczym jak i rezultatem procesu poznawczego (*jñāna=pramāṇa=phala*), Siankaraswamin przeciwstawia się tym samym m.in. stanowiskom zajmowanym przez szkoły mimamsy i njaji. Wedle tych ostatnich proces poznawczy zawierał cztery czynniki: podmiot poznawczy (*pramātṛ*), kryterium poznawcze (*pramāṇa*) jako instrument, przedmiot poznania (*prameya*) oraz rezultat procesu poznawczego (*pramiti*). Komentator *Njajasutr*, Vātsyāyana Pakṣilasvāmin, wymienia je na wstępie swego komentarza NBh.1.1.1: *tatra yasyēpsā-jihāsā-prayuktasya pravṛtīḥ sa pramātā, sa yenārthaṁ pramiṇoti tat pramāṇam, yo 'rthaḥ pramiyate tat prameyam, yad artha-vijñānaṁ sā pramitiḥ*. Podobnego zdania w tej materii, co buddyści, byli także dżiniści. Por. Balcerowicz (1994/a: 33-39). Szczegółową analizę językową powyższego fragmentu – w tym kluczowego złożenia *savyāpāravat* = „aktywny poznawczo”, choć dosł.: „posiadający to, czemu towarzyszy aktywność poznawcza” – znajdujemy w NPV. s.36, l.14-17: *saha vyāpāreṇa viśaya-grahaṇa-lakṣaṇena vartata iti savyāpāram. pramāṇam iti gamyate. savyāpāram asyā vidyata iti savyāpāravatī. khyātīr iti gamyate. savyāpāravatī cāsau khyātīś ca savyāpāravat-khyātīḥ pratīḥ. tasyāḥ savyāpāravatyāḥ khyāteḥ pramāṇatvam iti. etad uktaṁ bhavati. viśayākāraṁ jñānam utpadyamānaṁ viśayaṁ grhṇad evōtpadyate iti pratīteḥ grāhakākārasya pramāṇatēti*. – „To, co funkcjonuje wraz z aktywnością poznawczą cechującą się postrzeganiem przedmiotu, to to, czemu towarzyszy aktywność poznawcza; [przez co] rozumie się: kryterium poznawcze, [któremu towarzyszy aktywność poznawcza]. To, co posiada to, czemu towarzyszy aktywność poznawcza, [tj. to, co posiada kryterium poznawcze], to to, co aktywne poznawczo; [przez co] rozumie się: apercpepcja [aktywna poznawczo]. To, co jest zarazem aktywne poznawczo i stanowi apercpepcję, to aktywna poznawczo apercpepcja, czyli zrozumienie. [Podsumowując:] to, o czym tu pouczono sprowadza się do tego, że owa apercpepcja, która jest aktywna poznawczo, posiada kryteriopoznawczy charakter, [tj. stanowi zarazem kryterium poznawcze]. Poznanie, które powstaje mając formę [poznawanego] przedmiotu, powstaje wyłącznie jako postrzegające [ów] przedmiot. Zatem zrozumienie – [scharakteryzowane w powyższy sposób jako poznanie i] posiadające formę postrzegającą [przedmiot] – stanowi kryterium poznawcze”. Przy interpretacji cytowanego fragmentu należy mieć na uwadze ciąg wyrażen synonimicznych: poznanie (*jñāna*) = apercpepcja (*khyāti*) = zrozumienie (*pratīti*). Terminy te zostają utożsamione z kryterium poznawczym (*pramāṇa*), gdyż stanowi on ich element składowy. W świetle tego, co zostało powiedziane powyżej, przekładanie przez Tachikawę fragmentu *savyāpāravat-khyāteḥ pramāṇatvam iti* jako: „They (= perception and inference – P.B.) are called means of cognition because they appear to involve an activity,” jest raczej szalenie nieprecyzyjną parafrazą myśli, jaką zamierzał przekazać Siankaraswamin.

dzban» lub «[to jest] sztuka materii», stanowi paralogizm percepcji, ponieważ jej przedmiotem nie jest rzecz jednostkowa, będąca [ową] rzeczą [percypowaną]⁹⁵.

5.2. Poznanie poprzedzone paralogizmem racji stanowi paralogizm wnioskowania. Paralogizm racji z kolei omówiono już [poprzednio w § 3.2] jako składający się z licznych podtypów. Takie poznanie, [odnoszące się] do rzeczy stanowiącej przedmiot wnioskowania, które pojawia się na podstawie tegoż⁹⁶ [paralogizmu racji] u [osoby] nieuczonyj⁹⁷, jest paralogizmem wnioskowania.

6. [Wypowiedzi] wytykające błędy [zawarte] w dowodzie stanowią [akty] refutacji, [tj. obalenia dowodu]. Błąd [zawarty] w dowodzie [oznacza jakiś] brak. Błąd [zawarty] w tezie [sprowadza się do] sprzeczności [tezy] z percepcją itp., [tj. dziewięciu paralogizmów tezy wyszczególnionych w § 3.1]. Błąd [zawarty] w racji [sprowadza się do] bycia niedowiedziona, nierozstrzygającą lub sprzeczną, [tj. do paralogizmów racji wymienionych w § 3.2]. Błąd [zawarty] w przykładzie [sprowadza się do] bycia [przykładem] z niedowiedziona własnością przesłanki (racji) itp., [tj. do paralogizmów przykładu scharakteryzowanych w §§ 3.3.1-2]. Wytknięcie [któregoś z] tych [błędów], tj. uświadomienie [takiego błędu zawartego w ciągu dowodowym] dysputantowi stanowi refutację.

7. [Wypowiedzi] wytykające nierzeczywiste błędy [zawarte] w dowodzie stanowią paralogizmy refutacji. [Można dokonać ich następującej typologii]:

- /1/ wypowiedź [zarzucająca] kompletnemu (sc. poprawnemu) dowodowi [jakiś] brak;
- /2/ wypowiedź [zarzucająca] nienagannej tezie [jakiś] błąd [rzekomo zawarty w] tezie;
- /3/ wypowiedź [zarzucająca] racji dowiedzionej błąd bycia racją niedowiedziona;

⁹⁵ Z definicji percepcji sformułowanej w § 4.1 wynika, że za pomocą percepcji postrzega się wyłącznie fenomen, rzecz jednostkową, a poznanie w ten sposób uzyskane pozbawione jest całkowicie procesu konceptualizacji, poprzez który owej rzeczy jednostkowej przydaje się następnie stosowną nazwę, dokonuje się jej kategoryzacji itd. Haribhadra (NPV. *ad loc.*, s.36, l.23) wyjaśnia, że ową „inną rzeczą [niż rzecz w danej chwili percypowana]” jest przedmiot stanowiący powszechnik: *arthântare sāmānya-lakṣaṇe*. Reasumując, jeśli w procesie poznawczym mamy do czynienia nie tylko z czystym postrzeżeniem fenomenu, lecz przy okazji postrzega się daną rzecz jednostkową jako desygnat pewnej nazwy, a ponadto gdy dokonuje się usytuowanie percypowanego jednostkowego fenomenu w określonej siatce typologicznej i pojęciowej, to proces ów musi zostać określony mianem paralogizmu percepcji.

⁹⁶ Z samego kontekstu jest oczywistym, że *tasmāt* w tekście – analogicznie do *tasmāt* w §.4.2 – odnosi się do *hetv-ābhāsa* i powinno być rozumiane jako *hetv-ābhāsāt*, a nie „dlatego; z tego względu”. Nie trzeba sięgać do komentarza Haribhadry (NPV. *ad loc.*, 37, l.1-2: *tasmāt hetv-ābhāsāt*), aby uniknąć błędu, jaki popełnia Tachikawa po raz wtóry (por. n. 92) przekładając *tasmāt* jako „accordingly”!

⁹⁷ Haribhadra (NPV. *ad loc.*, s.37, l.2-3) uściśla: *avyutpannasya asiddhādi-svarūpānabhijñāsya* – „U osoby nieuczonyj [znaczy:] u osoby nie obeznanej z istotą [typów racji, takich jak racja] niedowiedziona itp. [omówionych w § 3.2]”.

/4/ wypowiedź [zarzucająca] racji rozstrzygającej błąd bycia racją nierozstrzygającą;

/5/ wypowiedź [zarzucająca] racji niesprzecznnej błąd bycia racją sprzeczną;

/6/ wypowiedź [zarzucająca] nienagannemu przykładowi [jakiś] błąd [charakterystyczny] dla nagannego przykładu.

Powyższe [wypowiedzi] stanowią [jedynie] paralogizmy refutacji. Wszak teza przeciwnika nie zostaje obalona za ich pomocą, gdyż jest bez zarzutu.

[Na stwierdzeniu] powyższego [niniejszym] się poprzestaje.

Na wstępie⁹⁸ poruszono zaledwie znaczenie [podstawowych] terminów [logicznych] celem wyznaczenia jedynie [podstawowych] kierunków⁹⁹ [w obrębie logiki]. To, co stanowi podłoże logicznej ścisłości lub podłoże logicznej nieścisłości w ich wypadku jest szczegółowo nakreślone gdzie indziej¹⁰⁰.

Tak oto kończy się traktat pt. „Wprowadzenie w logikę”.

II. Tekst sanskrycki*

⁹⁸ Następująca wzmianka Tachikawy: „At the outset [i.e. in this introduction]”, która uznaje *ādau* („na wstępie, na początku”) za odniesienie do niniejszego niewielkiego podręcznika pt. „Wprowadzenia w logikę”, wydaje się jak najbardziej uzasadniona, choć żaden z komentatorów nie zwraca na to uwagi. Haribhadra wzmiankuje jedynie lakonicznie (NPV. *ad loc.*, s.37, l. 19-20): *ādau prathamam* – „Na wstępie [znaczy] najpierw”.

⁹⁹ Powyższe wyrażenie *diñ-mātra-siddhaye* Mironov (1927) traktuje jako argument przemawiający za autorstwem Dignagi, gdyż jego zdaniem wyraz *dig* (*diñ*) jest bezpośrednią aluzją, jaką czyni sam autor do swojego imienia (*Diñnāga*). Jak słusznie zauważa Keith (1928): „The remark is specially apposite if the author really were *Diñnāga*. [...] Nor is it quite legitimate to pass over the possible play in *diñmātrasiddhaye*”. W rzeczy samej nie można traktować ani tej frazy, ani stosownej wzmianki w kolofonie komentarza Haribhadry (*vide infra* n. 100), jako rozstrzygającego argumentu przemawiającego na korzyść alternatywy przyjmującej autorstwo Dignagi, choć mogłyby one stanowić doskonałe świadectwo wspierające taką tezę, o ile się ją wprzód udowodniło.

¹⁰⁰ Owo „gdzie indziej”, które Haribhadra w kolofonie swego komentarza uściśla jako „w «Kompedium kryteriów poznawczych» i innych [pracach]” (*sānyatra pramāṇa-samuccayādau*) stanowiło podstawę do utożsamiania autora *Njajaprawesi* z Dignagą, autorem wymienionego z tytułu dzieła pt. *Pramāṇa-samuccaya*. Wzmianka taka nie musi wskazywać na Dignagę jako na autora niniejszego podręcznika.

* Niniejsza edycja oparta jest na następujących wydaniach *Njajaprawesi* :

1. *Part One: The Nyāya-praveśa – Sanskrit Text with Commentaries*, ed. by A. B. Dhruva, Oriental Institute, Baroda 1930;
Part Two: Nyāya-praveśa of Ācārya Diñnāga – Tibetan Text, ed. by Vidushekhara Bhattacharyya, Oriental Institute – Central Library, Baroda 1927.
2. *Nyāya-praveśa-sūtram Nyāya-praveśa-vṛtti-sahitam* (tekst tybetański) – *Bibliotheca Indo-Tibetica No. VI*, Sārṇath-Vārāṇasī 1983.

Nyāya-praveśaka-sūtram

1. sādhanam dūṣaṇam cāiva sâbhâsam para-samvide /
pratyakṣam anumānam ca sâbhâsam tv ātma-samvide //
iti śâstrârtha-saṅgrahaḥ //
2. tatra pakṣâdi-vacanāni sādhanam. pakṣa-hetu-drṣṭânta-vacanair hi prâśnikānām
apratīto 'rthaḥ pratipādyata iti //
- 2.1. tatra pakṣaḥ prasiddho dharmī prasiddha-viśeṣaṇa-viśiṣṭatayā¹⁰¹ svayaṁ
sādhyatvenēpsitaḥ. pratyakṣâdy-¹⁰²aviruddha iti vākya-śeṣaḥ. tad yathā: nityaḥ
śabdo 'nityo vēti //
- 2.2. hetus tri-rūpaḥ. kim punas trairūpyam. pakṣa-dharmatvaṁ sapakṣe sattvaṁ
vipakṣe cāsattvaṁ iti // kaḥ punaḥ sapakṣaḥ. ko vā vipakṣa iti // sādhyā-dharma-
sāmānyena samāno 'rthaḥ sapakṣaḥ. tad yathā: anitye śabde sādhye ghaṭâdir
anityaḥ sapakṣaḥ // vipakṣo yatra sādhyam nâsti. yan nityam tad akṛtakaṁ drṣṭam
yathākâsam iti. tatra kṛtakatvaṁ prayatnānantarīyakatvaṁ¹⁰³ vā sapakṣa evâsti
vipakṣe nâsty eva. ity anityâdau hetuḥ //
- 2.3. drṣṭânto dvididhaḥ: sâdharmyeṇa vaidharmyeṇa ca // tatra sâdharmyeṇa tāvat:
yatra hetoḥ sapakṣa evâstitvaṁ khyāpyate. tad yathā: yat kṛtakatvaṁ tad anityam
drṣṭam, yathā ghaṭâdir iti // vaidharmyeṇâpi: yatra sādhyâbhāve hetor abhāva eva
kathyate. tad yathā: yan nityam tad akṛtakaṁ drṣṭam yathākâsam iti. nitya-
śabdenâtrānityatvasyâbhāva ucyate. akṛtaka-śabdenâpi kṛtakatvasyâbhāvaḥ, yathā
bhāvâbhāvo 'bhāva iti // uktāḥ pakṣâdayaḥ //
- 2.4. eṣāṁ vacanāni para-pratyāyana-kāle sādhanam. tad yathā: anityaḥ śabda iti
pakṣa-vacanam. kṛtakatvād iti pakṣa-dharma-vacanam. yat kṛtakaṁ ta anityam

Powyższy tekst został skonsultowany także z edycją Tachikawy (1971: 140-144). Dla wygody czytelnika uznałem za stosowne dokonać czytelnego podziału na tematyczne paragrafy i sekcje. Numeracja tych ustępów zasadniczo nie pochodzi ode mnie, lecz zaczerpnąłem ją – z pewnymi zmianami (§§ 4,5) – ze wspomnianej edycji Tachikawy, uznając za bezcelowe dokonywanie całkowicie nowego podziału tak krótkiego tekstu. Zachowanie takiej numeracji ułatwi też czytelnikowi konsultację obu źródeł.

¹⁰¹ Edycja A.B. Dhruvy: *prasiddha-viśeṣeṇa viśiṣṭatayā*. Zważywszy, że *pratīka* w NAV. brzmi nieco odmiennie: *prasiddha-viśeṣaṇa-viśiṣṭatayā*, podobnie NPP. (s. 44) zamiast *viśeṣa* czyta *viśeṣaṇa*, mamy podstawy – podążając za tradycją komentatorów – do dokonania powyższej emendacji tekstu podstawowego. Por. Tachikawa (1971: 140 oraz n.5): *prasiddha-viśeṣaṇa-viśiṣṭatayā*. Sens nie ulegnie zmianie bez względu na to, jaką lekcję przyjmujemy.

¹⁰² NP (s. 1.7) błędnie: *pratyakṣady-°*. Por. NPV. (s. 16.1-2): *pratyakṣâdy-viruddha iti vākya-śeṣaḥ*.

¹⁰³ Tachikawa błędnie: *prayatnānantarīyakatvaṁ*.

dr̥ṣṭam̐, yathā ghaṭādir iti sapakṣānugama-vacanam. yan nityam̐ tad akṛtakam̐
dr̥ṣṭam̐ yathākāsam̐ iti vyatireka-vacanam // etāny eva trayo 'vayavā ity ucyante //

3.1. sādhayitum iṣṭo 'pi pratyakṣādi-viruddhaḥ pakṣābhāsaḥ, tad yathā: /1/
pratyakṣa-viruddhaḥ, /2/ anumāna-viruddhaḥ, /3/ āgama-viruddhaḥ, /4/ loka-
viruddhaḥ, /5/ sva-vacana-viruddhaḥ, /6/ aprasiddha-viśeṣaṇaḥ, /7/ aprasiddha-
viśeṣyaḥ, /8/ aprasiddhōbhayaḥ, /9/ prasiddha-sambandhaś cēti // tatra

[1] pratyakṣa-viruddho yathā: āsrāvaṇaḥ śabda iti //

[2] anumāna-viruddho yathā: nityo ghaṭa iti //

[3] āgama-viruddho yathā: vaiśeṣikasya nityaḥ śabda iti sādhayataḥ //

[4] loka-viruddho yathā: śuci nara-śiraḥ-kapālam̐, prāṇy-aṅgatvāc, chaṅkhyā-
śuktivad iti //

[5] sva-vacana-viruddho yathā: mātā me vandhyēti //

[6] aprasiddha-viśeṣaṇo yathā: bauddhasya sāṅkhyam̐ prati vināśi śabda iti //

[7] aprasiddha-viśeṣyo yathā: sāṅkhyasya bauddham̐ prati cetana ātmēti //

[8] aprasiddhōbhayo yathā: vaiśeṣikasya bauddham̐ prati sukhādi-samavāyi-
kāraṇam̐ ātmēti //

[9] prasiddha-sambandho yathā: śrāvaṇaḥ śabda iti //

eṣām̐ vacanāni dharmā-svarūpa-nirākaraṇa-mukhena pratipādanāsam̐bhavataḥ
sādhana-vaiphalyataś cēti pratijñā-doṣāḥ // uktāḥ pakṣābhāsāḥ //

3.2. asiddhānaikāntika-viruddhā hetv-ābhāsāḥ //

3.2.1. tatrāsiddhaś catuḥ-prakāraḥ, tad yathā: /1/ ubhayāsiddhaḥ, /2/
anyatarāsiddhaḥ, /3/ sam̐digdhāsiddhaḥ, /4/ āśrayāsiddhaś cēti // tatra

[1] śabdānityatve sādhye cākṣuṣatvād ity ubhayāsiddhaḥ //

[2] kṛtakatvād iti śabdābhivyakti-vādinam̐ praty anyatarāsiddhaḥ //

[3] bāṣpādi-bhāvena sandihyamāno bhūta-saṅghāto 'gni-siddhāv upadiśyamānaḥ
sam̐digdhāsiddhaḥ //

[4] dravyam̐ ākāśam̐ guṇāśrayatvād ity ākāśasattva-vādinam̐ praty āśrayāsiddhaḥ //

3.2.2. anaikāntikaḥ ṣaṭ-prakāraḥ: /1/ sādharmaṇaḥ, /2/ asādharmaṇaḥ, /3/ sapakṣāika-
deśa-vṛttir vipakṣa-vyāpī, /4/ vipakṣāika-deśa-vṛttiḥ sapakṣa-vyāpī, /5/ ubhaya-
pakṣāika-deśa-vṛttiḥ, /6/ viruddhāvvyabhicārī cēti // tatra

[1] sādharmaṇaḥ śabdaḥ prameyatvān nitya iti. tad dhi nityānitya-pakṣayoḥ
sādharmaṇatvād anaikāntikam. kim̐ ghaṭavat prameyatvād anityaḥ śabda āhosvid
ākāśavad prameyatvān nitya iti //

[2] asādharmaṇaḥ śrāvaṇatvān nitya iti. tad dhi nityānitya-pakṣābhyām̐ vyāvṛttatvān
nityānitya-vinirmuktasya cānyasyāsam̐bhavāt sam̐śaya-hetuḥ. kim̐-bhūtasyāsyā
śrāvaṇatvam̐ iti //

[3] sapakṣāika-deśa-vṛttir vipakṣa-vyāpī yathā: aprayatnānantarīyakaḥ śabdo
'nityatvāt. aprayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ. asya vidyut-ākāśādīḥ sapakṣaḥ. tatrāika-

deśe vidyud-ādaṁ vidyate 'nityatvaṁ nākāśādaṁ. aprayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ. asya ghaṭādir vipakṣaḥ. tatra sarvatra ghaṭādaṁ vidyote 'nityatvaṁ. tasmād etad api vidyud-ghaṭa-sādharmyeṇāikāntikam. kiṁ ghaṭavad anityatvāt prayatnānantarīyakaḥ śabdaḥ āhosvid vidyud-ādīvad anityatvād aprayatnānantarīyaka itī //

[4] vipakṣāika-deśavṛttiḥ sapakṣa-vyāpī yathā: prayatnānantarīyakaḥ śabdo 'nityatvāt. prayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ. asya ghaṭādiḥ sapakṣaḥ. tatra sarvatra ghaṭādaṁ vidyate 'nityatvaṁ. prayatnānantarīyakaḥ pakṣaḥ. asya vidyud-ākāśādir vipakṣaḥ. tatrāika-deśe vidyud-ādaṁ vidyate 'nityatvaṁ nākāśādaṁ. tasmād etad api vidyud-ghaṭa-sādharmyeṇa pūrvavad anaikāntikam //

[5] ubhaya-pakṣāika-deśa-vṛttir yathā: nityaḥ śabdo 'mūrtatvād itī. nityaḥ pakṣaḥ. asyākāśa-paramāṇv-ādiḥ sapakṣaḥ. tatrāika-deśa ākāśādaṁ vidyate 'mūrtatvaṁ na paramāṇau. nityaḥ pakṣaḥ. asya ghaṭa-sukhādir vipakṣaḥ. tatrāika-deśe sukhādaṁ vidyate 'mūrtatvaṁ na ghaṭādaṁ. tasmād etad api sukhākāśa-sādharmyeṇānaikāntikam //

[6] viruddhāvvyabhicārī yathā: anityaḥ śabdaḥ kṛtakatvād ghaṭavat. nityaḥ śabdaḥ śrāvaṇatvāt śabdatvavad itī. ubhayoḥ saṁśaya-hetutvād dvāv apy etāv eko 'naikāntikaḥ samuditāv eva //

3.2.3. viruddhaś catuḥ-prakāraḥ, tad yathā: /1/ dharma-svarūpa-viparīta-sādhanaḥ, /2/ dharma-viśeṣa-viparīta-sādhanaḥ, /3/ dharmi-svarūpa-viparīta-sādhanaḥ, /4/ dharmi-viśeṣa-viparīta-sādhanaś cēti // tatra

[1] dharma-svarūpa-viparīta-sādhano yathā: nityaḥ śabdaḥ kṛtakatvāt prayatnānantarīyakatvād vēti. ayam hetur vipakṣa eva bhāvād viruddhaḥ //

[2] dharma-viśeṣa-viparīta-sādhano yathā: parārthāś cakṣur-ādayaḥ saṅghātavāc chayanāsanādy-aṅga-viśeṣavad itī. ayam hetur yathā pārārthyaṁ cakṣur-ādīnāṁ sādhayati tathā saṁhatatvam api parasyātmanaḥ sādhayati. ubhayatrāvyabhicārāt //

[3] dharmi-svarūpa-viparīta-sādhano yathā: na dravyaṁ na karma na guṇo bhāvaḥ eka-dravyavattvāt guṇa-karmasu ca bhāvāt sāmānya-viśeṣavad itī. ayam hi hetur yathā dravyādi-pratiśedhaṁ bhāvasya sādhayati tathā bhāvasyābhāvatvam api sādhayati. ubhayatrāvyabhicārāt //

[4] dharmi-viśeṣa-viparīta-sādhano yathā: ayam eva hetur asminn eva pūrva-pakṣe 'syāiva dharmiṇo yo viśeṣaḥ sat-pratyaya-kartṛtvaṁ nāma tad-viparītam asat-pratyaya-kartṛtvam api sādhayati. ubhayatrāvyabhicārāt //

3.3. drṣṭāntābhāso dvividhaḥ: sādharmaṇa vaidharmaṇa ca //

3.3.1. tatra sādharmyeṇa tāvad drṣṭāntābhāsaḥ pañca-prakāraḥ, tad yathā: /1/ sādhana-dharmāsiddhaḥ, /2/ sādhyā-dharmāsiddhaḥ, /3/ ubhaya-dharmāsiddhaḥ, /4/ ananvayaḥ, /5/ viparītānvayaś cēti // tatra

[1] sādhana-dharmāsiddho yathā: nityaḥ śabdo 'mūrtatvāt paramāṇuvat. yad amūrtaṁ tan nityaṁ dṛṣṭaṁ yathā paramāṇuḥ. paramāṇau hi sādhyāṁ nityatvam asti sādhana-dharmo 'mūrtatvaṁ nāsti mūrtatvāt paramāṇūnām iti //

[2] sādhyā-dharmāsiddho yathā: nityaḥ śabdo 'mūrtatvād buddhivat. yad amūrtaṁ tan nityaṁ dṛṣṭaṁ yathā buddhiḥ // buddhau hi sādhana-dharmo 'mūrtatvam asti sādhyā-dharmo nityatvaṁ nāsti. anityatvād buddher iti //

[3] ubhayāsiddho dvi-vidhaḥ. sann asaṁś cēti. tatra ghaṭavad iti vidyamānōbhayāsiddhaḥ. anityatvān mūrtatvāc ca ghaṭasya. ākāśavad ity avidyamānōbhayāsiddhaḥ. tad-asattva-vādināṁ prati //

[4] ananvayo yatra vinānvayena sādhyā-sādhanaayoḥ saha-bhāvaḥ pradarśyate. yathā ghaṭe kṛtakatvam anityatvam ca dṛṣṭam iti //

[5] viparītānvayo yathā: yat kṛtakaṁ tad anityaṁ dṛṣṭam iti vaktavye yad anityaṁ tad kṛtakaṁ dṛṣṭam iti bravīti //

3.3.2. vaidharmyeṇāpi dṛṣṭāntābhāsaḥ pañca-prakāraḥ, tad yathā: /1/ sādhyāvyāvṛttaḥ, /2/ sādhanāvyāvṛttaḥ, /3/ ubhayāvyāvṛttaḥ, /4/ avyatirekaḥ, /5/ viparīta-vyatirekaś cēti // tatra

[1] sādhyāvyāvṛtto yathā: nityaḥ śabdo 'mūrtatvāt paramāṇuvat. yad anityaṁ tan mūrtaṁ dṛṣṭaṁ yathā paramāṇuḥ. paramāṇor hi sādhana-dharmo 'mūrtatvaṁ vyāvṛttaṁ mūrtatvāt paramāṇūnām iti. sādhyā-dharmo nityatvaṁ na vyāvṛttaṁ nityatvāt paramāṇūnām iti //

[2] sādhanāvyāvṛtto yathā: karmavad iti. karmaṇaḥ sādhyāṁ nityatvaṁ vyāvṛttam. anityatvāt karmaṇaḥ. sādhanā-dharmo 'mūrtatvaṁ na vyāvṛttam. amūrtatvāt karmaṇaḥ //

[3] ubhayāvyāvṛttaḥ. ākāśavad iti. tat sattva-vādināṁ prati. tato nityatvam amūrtatvaṁ na ca vyāvṛttam. nityatvād amūrtatvāc cākāśasyēti //

[4] avyatireko yatra vinā sādhyā-sādhana-nivṛtṭyā tad-vipakṣa-bhāvo nidarśyate. yathā ghaṭe mūrtatvam anityatvaṁ ca dṛṣṭam iti //

[5] viparīta-vyatireko yathā: yad anityaṁ tan mūrtaṁ dṛṣṭam iti vaktavye yan mūrtaṁ tad anityaṁ dṛṣṭam iti bravīti //

3.4. eṣāṁ pakṣa-hetu-dṛṣṭāntābhāsānāṁ vacanāni sādhanaābhāsam //

4. ātma-pratyāyanārthaṁ tu pratyakṣam anumānaṁ ca dve eva pramāṇe //

4.1. tatra pratyakṣam kalpanāpoḍhaṁ. yaj jñānam arthe rūpādau nāma-jāty-ādikalpanā-rahitam tad. akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam //

4.2. anumānaṁ liṅgād artha-darśanam. liṅgaṁ punas tri-rūpam uktam. tasmād yad anumeye 'rthe jñānam utpadyate 'gnir atrānityaḥ¹⁰⁴ śabda iti vā tad anumānam //

¹⁰⁴ W edycji A. B. Dhruvy brak zachowania reguł *sandhi*: *atra anityaḥ*.

4.3. ubhayatra tad eva jñānaṃ phalam adhigama-rūpatvāt. savyāpāravat-khyāteḥ pramāṇatvam iti //

5.1. kalpanā-jñānam arthāntare pratyakṣābhāsam. yaj jñānaṃ ghaṭaḥ paṭa iti vā vikalpayataḥ samutpadyate tad artha-svalakṣaṇāviśayatvāt¹⁰⁵ pratyakṣābhāsam //

5.2. hetv-ābhāsa-pūrvakaṃ jñānam anumānābhāsam. hetv-ābhāso hi bahu-prakāra uktaḥ. tasmād yad anumeye 'rthe jñānam avyutpannasya bhavati tad anumānābhāsam //

6. sādhana-doṣōdbhāvanāni dūṣaṇāni // sādhana-doṣo nyūnatvam. pakṣa-doṣaḥ pratyakṣādi-viruddhatvam. hetu-doṣo 'siddhānaikāntika-viruddhatvam. drṣṭānta-doṣaḥ sādhana-dharmādy-asiddhatvam. tasyōdbhāvanaṃ prāśnika-pratyāyanaṃ dūṣaṇam //

7. abhūta-sādhana-doṣōdbhāvanāni dūṣaṇābhāsāni // saṃpūrṇo sādhanē nyūnatva-vacanam. aduṣṭa-pakṣe pakṣa-doṣa-vacanam. siddha-hetuke 'siddha-hetukaṃ vacanam. ekānta-hetuke 'nekānta-hetukaṃ vacanam. aviruddha-hetuke viruddha-hetukaṃ vacanam. aduṣṭa-drṣṭānte duṣṭa-drṣṭānta-doṣa-vacanam. etāni dūṣaṇābhāsāni. na hy ebhiḥ para-pakṣo dūṣyate, niravadyatvāt tasya // ity uparamyate //

padārtha-mātram ākhyātam ādau diṅ-mātra-siddhaye /
yātra yuktir ayuktir vā sānyatra suvicāritā //

// iti nyāya-praveśaka-sūtraṃ samāptam //

III. Noty objaśniające

I. Autor traktatu, rzeczywisty jego tytuł, komentarze i chronologia

I.1. Jak już wspomniałem powyżej (por. nn. 87, 99 i 100), niektórzy badacze na początku naszego stulecia (Satischandra Vidyābhūṣana, Vidhushekhara Bhattacharya) autorstwo *Njajaprawesi* przypisywali Dignadze, przy czym opierali się głównie na materiałach tybetańskich. Odwołując się z kolei do tradycji chińskiej, druga grupa badaczy (m.in. Tucci, Mironow i Dhruva) utrzymywała, że *Wprowadzenie w logikę* zostało skomponowane przez ucznia Dignagi (Diñnāga, ok. V/VI w.: 470-530 (Hattori 1968: 4) albo 480-540 r. (Frauwallner 1961: 140)), Śāṅkaraswamina (por. Dhruva (1930: V-XIII)). Mimo że do dnia dzisiejszego brak

¹⁰⁵ Edycja A. B. Dhruvy ma w tekście głównym: °-svalakṣaṇa-viśayatvāt, choć stosowna *prātika* w NPV. na s. 36, l.23 brzmi: °-svalakṣaṇāviśayatvāt. Podobnie Tachikawa (1971:140, n. 69): „Skt. -svalakṣaṇaviśaya- (D) should be -svalakṣaṇāviśaya- (V p. 36, l.23)”. Ale por. brak negacji w przekładzie tybetańskim: རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཡུལ་ཉིད་ལས་ (cd. Bhattacharya, § 59).

rozstrzygających argumentów przemawiających zdecydowanie za którąkolwiek z tych dwóch hipotez, obecnie za autora *Njajaprawesi* przyjmuje się powszechnie Śiankaraswamina. Na temat tłumaczeń *Njajaprawesi* na język tybetański i chiński por. Tachikawa (1971: 111).

I.2. Kolejna kontrowersja dotycząca tłumaczonego tekstu wiąże się z samym tytułem dzieła. Z reguły w literaturze indologicznej cytuje się ów traktat opatrując go tytułem *Nyāya-praveśa*. O słuszności takiego brzmienia świadczyłyby tytuły komentarzy: *Nyāya-praveśa-vṛtti*, *Nyāya-praveśa-pañjikā*, *Nyāya-praveśa-ṭippana*. Jednakże kolofon manuskryptu, jaki stanowił podstawę wydania A.B. Dhruvy, posługuje się tytułem *Nyāya-praveśaka-sūtra*, por. Dhruva (1930: XXXI), i taki też tytuł nadaje dziełu A.B. Dhruva. Z kolei za wersją *Nyāya-praveśaka* przemawiałby komentarz Haribhadry: on sam we wstępnej inwokacji (*maṅgala*) do komentarza określa go mianem *Nyāya-praveśaka-vyākhyā*:

samyag-jñānasya vaktāraṃ praṇipatyā jijñēśvaraṃ /
nyāya-praveśaka-vyākhyāṃ sphuṭārthāṃ racayāmy aham //
racitāṃ api sat-prajñair vistareṇa samāsataḥ /
asat-prajño 'pi saṅkṣipta-ruciḥ sattvānukampayā //

Podobne brzmienie tytułu dzieła komentowanego przez Haribhadrę znajdujemy w kolofonie NPV.:

nyāya-praveśakaṃ yad vyākhyāyāv āptam iha mayā puṇyam /
nyāyādhigama-sukhadaṃ saṃlabhatā bhavyo janas tena //
samātā cēyam śiṣya-hitā nāma nyāya-praveśaka-ṭikā //

Tytułem w takiej wersji posługuje się także Pārśvadeva zarówno na wstępie swego subkomentarza: *nyāye praveśayati tad-abhijñāṃ karoti śiṣyaṃ yac chāstram śrūyamāṇam tan nyāya-praveśakam* (NPP. s. 38, l. 7-8), *nyāya-praveśakam iti prathite suśāstre*, jak i na końcu: *iha jagadi nyāya-praveśakam vyākhyāya mayā yat puṇyam āptam prāptam tatra puṇati surabhī-karoti puṇāti vā pavitri-karoti ātmānam iti [...]*. Podobnie autor glosy do *Njajaprawesi*, Śricandra, określa swoją pracę mianem *Nyāya-praveśaka-ṭippana*, co oznacza, że traktat Śiankaraswamina znalazł on pod tytułem *Nyāya-praveśaka*, a nie *Nyāya-praveśa*.

Kolejna wątpliwość odnosi się do trzeciego członu tytułu: °-*sūtra* czy °-*śāstra*? Zachowany manuskrypt *Njajaprawesi* kończy się słowami: *iti nyāya-praveśaka-sūtram samāptam*. Z kolei Haribhadrasuri na wstępie powiada: *nyāya-praveśakākhyāṃ śāstram ārabhyate iti* (s. 9, l. 15-16). Przed chwilą cytowany Pārśvadeva określa z kolei dzieło Śiankaraswamina terminem *śāstra*: *[...] yac chāstram śrūyamāṇam tan nyāya-praveśakam*; podobnie w kolofonie (s. 81, l. 28-29):

nyāya-praveśa-śāstrasya sad-vṛtter iha pañjikā /
sva-parārtham dṛṣṭvā spaṣṭā pārśvadeva-gaṇi-nāmnā //

Na podstawie dowolności, z jaką komentatorzy posługują się terminem *śāstra* i *sūtra*, można przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że oryginalny tytuł traktatu elementu tego był pozbawiony; zarówno *śāstra* jak i *sūtra* określają jedynie charakter dzieła i nie stanowią części samego tytułu. Ponadto cytowane już wyjaśnienie Haribhadry – „rozpoczyna się traktat [noszący] nazwę

«Wprowadzający w logikę» (*nyāya-praveśakākhyam̐ sāstram ārabhyate iti*) – potwierdza tę hipotezę. Możemy założyć, że tytuł oryginału w rzeczywistości brzmiał jednak *Nyāya-praveśa*, a nie *Nyāya-praveśaka*; ta pierwsza wersja pojawia się w kolofonie NPP. w formie *Nyāya-praveśa-sāstra*. Miano *Nyāya-praveśaka* nadawane dziełu najprawdopodobniej należy wiązać przydawkowo z elementem *sāstra* czy *sūtra*, względem którego stanowi złożenie *bahu-vr̥hi*: „[traktat] wprowadzający w logikę”.

I.3. Pozostaje nam kilka słów powiedzieć o komentarzach do *Njajaprawesi* i ich chronologii. O doniosłości tłumaczonego traktatu Śaṅkaraswamina świadczy fakt, że był on komentowany także przez autorów niebuddyjskich. Dźinijskie dzieła komentatorskie, jakie się zachowały, nie były z całą pewnością jedynymi. Należy przypuszczać, że *Njajaprawesiawrytti* Haribhadry wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nie była pierwszą tego typu pracą, że istniały wcześniejsze komentarze (bez wątplenia autorów buddyjskich!), które się nie zachowały. Sam Haribhadra zdaje się ten fakt potwierdzać choćby w inwokacji własnego komentarza:

*nyāya-praveśaka-vyākhyām̐ sphuṭārthām̐ racayāmy aham //
racitām̐ api sat-prajñair̥ vistareṇa samāsataḥ /*

Bez wątplenia do zachowania się akurat dźinijskich komentarzy do *Njajaprawesi* przyczynił się fakt, że to właśnie gminy dźiniskie przetrwały w Indiach do dnia dzisiejszego, a wraz z nimi – piśmiennictwo. Komentarz *Nyāya-praveśa-vṛtti* Haribhadrasuri II skomponował najprawdopodobniej na przełomie XI/XII w., por. Dhruva (1930: XXXII-XXXIII); Vidyabhusana (1920: 208-210) umieszcza powstanie tego komentarza ok. roku 1120 r. Subkomentarz pt. *Nyāya-praveśa-pañjikā*, będący głosem do komentarza Haribhadry, Pārśvadevagaṇi napisał w 1113 r., por. Dhruva (1930: XXXIII). Oznacza to, że rok wcześniej, tj. w roku 1112, skomponował Śrīcandra swoją glosę pt. *Nyāya-praveśaka-ṭippana*; por. Dhruva (1930: XXXIII).

SKRÓTY I BIBLIOGRAFIA

- AKBh. = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa-bhāṣya*, (1) ed. P. Pradhan (2 wydanie poprawione: A. Haldar), *TSWS* Vol. VIII, Patna 1975 [1 wyd.: P. Pradhan, *TSWS* Vol. VIII, Patna 1967]. (2) ed. Śaṅkṛtyāyana, Benares 1932.
- AŚ. = Kauṭilya: *Artha-śāstra*, (1) ed. R. Shama Sastri, *BS* 37 (1909). (2) tłumaczenie: Meyer, Johann Jakob: *Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, Das Arthaśāstra des Kauṭilya*, Leipzig 1928. (3) Kangle, R.P.: *The Kauṭilya Arthaśāstra: Part I – A critical edition with a glossary; Part II – English translation; Part III – A Study*, UBS Nos. 1, 2, 3, Bombay 1960, 1963, 1965.
- ĀTV. = Udayana: *Ātma-tattva-viveka*, (1) ed. Dhundhiraja Sastri, *ChSS* 84 (1940). (2) ed. i tłum. wybranych fragmentów: Matilal (1970:103-108).
- AYVD. = Hemacandra: *Anya-yoga-vyavaccheda-dvātriṃśikā*, edited with the Commentary *Syād-vāda-mañjarī* of Malliṣeṇa by A.B. Dhruva, *BSPS* 83 (1933).

- Balcerowicz 1994/a = Balcerowicz, Piotr: „Zarys dźinijskiej teorii poznania”, *SI* 1(1994)12-67.
- Balcerowicz 1994/b = Balcerowicz, Piotr: „Poznanie i wolność w filozofii indyjskiej – od Upaniszad do Krishnamurtiego”, *PO* 1/1994.
- BBh. = Asaṅga: *Bodhisattva-bhūmi*; (1) *Bodhisattvabhūmi being the XVth Section of Asangapada's Yogacarabhūmi*, ed. Nalinaksha Dutt, *TSWS* Vol. VII, Patna 1966. (2) *Bodhisattvabhūmi: A Statement of whole course of the Bodhisattva*, ed. Unrai Wogihara, Tokyo 1930.
- Bocheński 1956 = Bocheński, I.M.: (1) *Formale Logik*, Freiburg-München 1956 [wydanie 4, *Orbis Academicus Probl.-Gesch. d. Wiss.* 53, 1978]. (2) przekład angielski: *A History of Formal Logic*, Revised translation by Ivo Thomas of the German edition, University of Notre Dame Press, 1961.
- BTBh. = Mokṣākaragupta: *Bauddha-tarka-bhāṣā*; (1) ed. Embar Krishnamacharya, *GOS* 44 (1942). (2) Tłum. ang.: patrz: Kajiyama 1966. (3) Ed. & transl. with Notes by Dr. B.N.Singh, Foreword by Dr. G.C.Pandey, Asha Prahashan, Sadanand Bazar, Varanasi 1988.
- Cardona 1967 = Cardona, George: „*Anvaya* and *vyatireka* in Indian grammar”, *ALB* 31-32 (1967-68) 313-352.
- Cardona 1981 = Cardona, George: „On Reasoning from *anvaya* and *vyatireka* in Early Advaita”, *Studies in Indian Philosophy*, Ahmedabad 1981.
- Chaudhuri 1976 = Chaudhuri, Sukomal: *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, *CSCRS* No. CXIV, Calcutta 1976.
- Chmielewski 1981 = Chmielewski, Janusz: „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym”, *Studia semiotyczne* XI (1981) 21-106.
- CS. = *Caraka-saṃhitā*, (1) ed. Jayadeva Vidyālaṅkāra, Vols. 1-2, Motilal Banarsidass, Dilli 1973. (2) ed. and transl. in English, Vols. 1-6, Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society, Jamnagar 1949.
- Dasgupta 1991 = Dasgupta, Surendranath: *The Mahābhāṣya of Patañjali, with annotations (Āhnikas I-IV)*, ed. Sibajiban Bhattacharyya, New Delhi 1991.
- Dermott 1970 = Dermott, A.C.S.: „Empty subjects in late Buddhist logic”, *JIP* 1 (1970) 22-29.
- Derrida 1968 = Derrida, Jacques: „Les fins de l'homme” (referat wygłoszony podczas *Colloquium on the topic „Philosophy and Anthropology”, New York, October 1968*), (1) w: *Marges de la philosophie*, Paris 1972, ss. 129-164; (2) wyd. ang.: „The Ends of Man”, w: *The End of Philosophy*, ed. R.Tylor, 1975, ss. 125-158; (3) tłum. polskie „Kres człowieka” w: Derrida: *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1992, ss.129-160.
- DhPr. = Durveka Miśra: *Dharmōttara-pradīpa*; [being a sub-commentary on Dharmottara's *Nyāya-bindu-ṭīkā*, being a commentary on Dharmakīrti's *Nyāya-bindu*], ed. Pt. Dalsukhbhai Malvania, *TSWS* Vol. 2, Patna 1971; cf. NB. i NBṬ.
- Dhruva 1930 = Dhruva, A.B.: „Introduction”, ss.V-XXXV, cf. NP. (1).
- DOT 13 = *XXIII. Deutscher Orientalistentag, vom 16. bis 20. September 1985, Ausgewählte Vorträge*, hrsg. von Einar von Schuler, Stuttgart 1989.
- Faddegon 1918 = Faddegon, B.: *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts*, Amsterdam 1918.
- Franco 1990 = Franco, Eli: „Valid reason, true sign”, *WZKS* 34 (1990) 199-208.

- Franco 1987 = Franco, Eli: *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāsi's Scepticism*, ANIS 35, 1987 [edycja: *Tattvōpaplava-simha*].
- Frauwallner 1933 = Frauwallner, Erich: „Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam”, *WZKM* 40 (1933) 300-304 [reprint: Frauwallner 1982, s. 479-483].
- Frauwallner 1953 = Frauwallner, Erich: *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. und 2. Band, Salzbug 1953/1956 [przekład polski: *Historia filozofii indyjskiej*, t. I & II, PWN, Warszawa 1990].
- Frauwallner 1957 = Frauwallner, Erich: „Vasubandhu's Vādaividhi”, *WZKSO* 1 (1957) 104-146 [reprint: Frauwallner 1982, ss. 716-758].
- Frauwallner 1961 = Frauwallner, Erich: „Landmarks in the History of Indian Logic”, *WZKSO* 5 (1961) 125-148.
- Frauwallner 1982 = Frauwallner, Erich: *Kleine Schriften*, hrsg. von G. Oberhammer und E. Steinkellner, Wiesbaden, 1982.
- Hattori 1968 = Hattori, Masaaki: *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya*, (wydanie tłumaczeń tybetańskich i tekstu sanskryckiego oraz tłum. ang.), HOS No. 47, Harvard University Press, 1968.
- Hattori 1980 = Hattori, Masaaki: „*Apoḥa* and *Pratibhā*”, w SAIS (1980: 61-74).
- HB. = Dharmakīrti: *Hetu-bindu*.
- HBT. = Arcaṭa Bhaṭṭa: *Hetu-bindu-ṭīkā; Hetu-bindu-ṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the Subcommentary entitled Āloka of Durveka Miśra*, ed.by Pt. Sukhlalji Sanghavi and Muni Jinavijayaji, *GOS* (1949).
- Heestermann 1992 = *Ritual, State and History in South Asia, Essays in Honour of J. C. Heestermann*, ed. A.W. van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S. Oort, Leiden – New York – Köln 1992.
- Inami 1989 = Inami, M.: „On pakṣābhāsa”, w Steinkellner (1991: 69-83).
- Ingalls 1951 = Ingalls, Daniel Henry Holmes: *Materials For The Study Of Navya-Nyāya Logic*, *HOS* 40, 1951. [Reprint: Motilal Banarsidass 1987]
- de Jong 1972 = Jong, J.W. de: „The problem of the absolute in the Madhyamaka school”, *JIP* 2 (1972) 1-6.
- JNB. = *Jñānaśrīmitra-nibandha-vālī* – Buddhist Philosophical Works of Jñānaśrīmitra, *TSWS* Vol. 5, ed. Anantalal Thakur, 1959.
- Kajiyama 1966 = Kajiyama, Yuichi: „An Introduction to Buddhist Philosophy – An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta”, *MFL* 10 (1966).
- Kajiyama 1991 = Kajiyama, Yuichi: „On the Authorship of the Upāyahṛdaya”. w: Steinkellner (1991: 107-117).
- Kalupahana 1975 = Kalupahana, David J.: *Causality: the Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975.
- Keith 1928 = Keith, A. Berriedale: „The Authorship of Nyāyapraveśa”, *IHQ* 4 (1928) n°1 14-22.
- Kotarbiński 1961 = Kotarbiński, Tadeusz: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, 2 wyd., Ossolineum 1961. [1 wyd.: Lwów 1929]
- Leśniak 1990 = Leśniak, Kazimierz (tłum.): „Fizyka” w: *Arystoteles – Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990.
- Liddell-Scott = Liddell, Henry George; Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, with a Supplement 1968, Oxford 1973.

- Matilal 1970 = Matilal, Bimal Krishna: „Reference and existence in Nyāya nad Buddhist logic”, *JIP* (1970) 83-110.
- Matilal 1980 = Matilal, Bimal Krishna: „Double negation in Navya-Nyāya”, w SAIS (1980: 1-10).
- MBh. = Patañjali: *Mahā-bhāṣya; The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, ed. F. Kielhorn, third edition, revised and furnished with additional readings, references and selected critical notes by K. V. Abhyankar, vols. 1-3, Poona [1: 1962, 2: 1965, 3: 1972]; [reprint of the first edition 1880-1885: Osnabrück 1970].
- MBhā. = *Mahā-bhārata*, Vols. 1-4, Calcutta 1834, 1836, 1837, 1839.
- Mejor 1991 = Mejor, Marek: „On the date of the Tibetan Translations of the *Pramāṇasamuccaya* and the *Pramāṇavārttika*”, w: Steinkellner (1991: 175-197).
- Met. = (1) *Aristotelis Metaphysica*, ed. W. Jaeger, *OXONII* (1957). (2) *Aristotle's Physics*, Revised text with Introduction and Comm. by W.D. Ross, Oxford 1939, 1955, 1960.
- Mélanges Lamotte* = *Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, *PIOL* 23, Louvain-La-Neuve 1980.
- Mimaki 1980 = Mimaki, Katsumi: „Sur le rôle de l'*antarāśloka* ou du *saṅgrahaśloka*”, w: *Mélanges Lamotte*, ss. 233-244.
- Mironov 1927 = Mironov, N.D.: „Dignāga's Nyāyapraveśa and Haribhadra's *ṭīkā* on it”, (1) *Jaina Shasan*, Extra (Divali) No., Benares 1911. (2) [Reprint] w: *Aus Indiens Kultur – Festsaugabe für Richard von Garbe*, ed. Julius von Negelein, Erlangen 1927.
- Mironov 1931 = Mironov, N.D.: „*Nyāyapraveśa* I, Sanskrit text, edited and reconstructed”, *T'oung Pao* 1-2 (1931) 1-24, Leiden.
- MMK. = Nāgārjuna: *Mūla-madhyamaka-kārikās*, ed. by L. de La Vallée Poussin, BB Vol. IV, St. Petersburg 1903-13.
- MŚV. = Kumārila Bhaṭṭa: *Mīmāṃsā-śloka-vārtika*, with the Commentary *Nyāya-ratnākara* of Pārthasārathi Miśra, ed. by. Rāmaśāstri Tailaṅga, *ChSS* 3 (1889-1899).
- MU. = *Maṇḍukyōpaniṣad*; w *Ten Principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya*, vol. 1, Motilal Banarsidass 1964.
- MVBh. = Vasubandhu: *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*, cf. MVŚ. (1) i (2).
- MVŚ. = Maitreya: *Madhyānta-vibhāga-śāstra*, Vasubandhu: *Bhāṣya*, Sthiramati: *Ṭīkā*. (1) Ed. by Ramchandra Pandeya, Motilal Banarsidass, 1971. (2) Yamaguchi, Susumu: *Madhyāntavibhāgaṭīkā de Sthiramati. Exposition systematique du Yogācāravijñaptivāda*. T. 1: Texte sanscrit. T. 2: Trad. japonaise. T. 3: Versions tibet. et chin. Nagoya 1934, 1935, 1937.
- MVṬ. = Sthiramati: *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā*, cf. MVŚ. (1) i (2).
- NA. = Siddhasena Divākara: *Nyāyāvatāra*; Ed. with *Vivṛti* of Siddharṣigaṇi and *Ṭippaṇa* of Devabhadra, by /1/ Bhagavandas Harakhchand; Ahmedabad, Patan 1917; /2/ P.L.Vaidya, Shri Jain Shwetamber Conference, Bombay 1928; reprint: *VIRB* 1 (1971) 1-95.
- NAṬ. = Devabhadrasūri: *Nyāyāvatāra-ṭippaṇa*, cf. NA.
- NAV. = Siddharṣigaṇi: *Nyāyāvatāra-vivṛti*; cf. NA.

- NB. = Dharmakīrti: *Nyāya-bindu*; (1) *Nyāya-bindu, with Nyāya-bindu-ṭīkā of Dharmottara*, ed. Th. Stcherbatsky, *BB* VII, 1918 [Reprint: Biblio Verlag, Osnabrück 1970]; (2) cf. DhPr.
- NBṬ. = Dharmottara: *Nyāya-bindu-ṭīkā*, (1) cf. NB.; ; (2) cf. DhPr; (3) tłum. ang.: Stcherbatsky (1932).
- NK. = Śrīdhara: *Nyāyakandalī*; komentarz do VS., (1) tekst sanskrycki: cf. PBh.; (2) tłumaczenie fragmentów: w Faddegon (1918: 359-509).
- NM. = Dignāga: *Nyāya-mukha*, ed. and transl. into English by Giuseppe Tucci from Chinese and Tibetan sources in *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, 15 Heft, Heidelberg 1930.
- NMa. = Jayantabhaṭṭa: *Nyāya-mañjarī*, ed. with *Ṭippani-Nyāya-saurabha* by the editor, Vol. 1 & 2, ed. by K.S.Varadacharya, *ORIS* 116 (1969).
- NP. = Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa*; (1) *Part One: The Nyāya-praveśa – Sanskrit Text with Commentaries*, ed. by A. B. Dhruva, *GOS* 38 (1930). (2) *Part Two: Nyāya-praveśa of Ācārya Diinnāga – Tibetan Text*, ed. by Vidushekhara Bhattacharyya, *GOS* 39 (1927). (3) *Nyāya-praveśa-sūtram Nyāya-praveśa-vṛtti-sahitam* (tekst tybetański) – *BIT VI*, Sārnath-Vārāṇasī 1983.
- NPP. = Pārsvadevagaṇi: *Nyāya-praveśa-pañjikā*; cf. NP. (1).
- NPṬ. = Śrīcandra: *Nyāya-praveśaka-ṭippana*; cf. NP. (1).
- NPV. = Haribhadra II: *Nyāya-praveśa-vṛtti*; cf. NP. (1).
- NS. = Akṣapāda Gotama: (1) *Nyāya-sūtra (Nyāya-darśana) with the commentary Nyāya-bhāṣya of Vātsyāyana*, ed. Jayanārāyana Tarkapañcāna, *BI* Nos. 56, 67, 70, 1865. (2) *Nyāya-darśana (=Nyāya-sūtra) with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭīkā and Viśvanāthas's Vṛtti*. ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha, *KSGM* 18 (1936).
- NBh. = Vātsyāyana: *Nyāya-bhāṣya*, cf. NS.
- NV. = Uddyotakara: *Nyāya-vārtika*, cf. NS (2).
- NVṬṬ. = Vācaspati Miśra: *Nyāya-vārtika-tātparyā-ṭīkā*, cf. NS (2).
- Oberhammer 1992 = Oberhammer, G.: „Der frühe Nyāya, Bemerkungen zur inneren Gestalt seines Denkens”, w: Heestermann 1992, ss. 244-258.
- Oetke 1989 = Oetke, Claus: „Zur Interpretation der drei Merkmale des logischen Grundes”, w *DOT* (13: 391-402).
- Oetke 1992 = Oetke, Claus: „Pragmatic Implicature and Text-Interpretation (The Alleged Logical Error of the Negation of the Antecedent in the Mūlamadhyamakakārikās)”, *StII* 16 (1992) 185-233.
- Oetke 1994/a = Oetke, Claus: *Vier Studien zum altindischen Syllogismus*, *PHI* Band 2, Reinbek 1994.
- Oetke 1994/b = Oetke, Claus: *Studies on the Doctrine of Trairūpya*, *WSzTuBK* Heft 33, Wien, 1994.
- P. = Candrakīrti: *Prasanna-padā Madhyamaka-vṛtti*, ed. by L. de La Vallée Poussin, *BB* Vol. IV, St. Petersburg 1903-13.
- PA. = Māṅikyanandin: *Parīkṣā-mukha-sūtra, with Parīkṣā-mukha-laghu-vṛtti of Anantavīrya*, ed. by S.Ch.Vidyabhushana, *BI* No. 1209, 1909.
- PALV. = Anantavīrya: *Parīkṣā-mukha-laghu-vṛtti*, cf. PM.
- Pāṇ. = Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī*, ed. Otto Böhtlingk, Leipzig 1887 [reprint: Hildesheim – New York 1971].

- Passow 1970 = Passow, Franz: *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, 5 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970. [Reprint wydania: Leipzig 1841]
- PBh. = Praśastapāda: *Praśastapāda-bhāṣya* (= *Padārtha-dharma-śaṅgraha*); komentarz do VS.; *The Bhāṣya of Praśastapāda together with Nyāyakandalī of Śrīdhara*, ed. by Vindhyeśvarīprasāda Dvivedin, VSS 6 (1985). [reprint: SGOS 13 (1984)].
- Phys. = *Aristotelis Physica*, ed. David Ross, OXONII (1957).
- PMī. = Hemacandra: *Pramāṇa-mīmāṃsā*, ed. and transl. by Satkari Mookerjee and Nathmal Tatia, Tara Publications, Varanasi 1970.
- Pr. = Kaiyaṭa: *Pradīpa; Patañjali's Vyākaraṇa Mahā-bhāṣya with Kaiyaṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota*, ed. Raghunāth Kāśīnāth Śāstrī and Śivadatta D. Kudāla, Vols. 1-5, Bombay 1951, 1935, 1937, 1942, 1945.
- PS. = Dignāga: *Pramāṇa-samuccaya*; (1) Hattori, Masaaki (ed. i tłum.): *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya*, Harvard University Press, 1968. (2) fragmenty tybetańskiego przekładu wydane przez Muni Jambuvijayaji, cf. VS.
- PVṬ. = Dharmottara: *Pramāṇa-viniścaya-ṭīkā*, cf. Steinkellner-Krasser 1989.
- Radhakrishnan = Radhakrishnan, Sarvepalli: *Indian Philosophy*, 2 vols, London 1927. [tłum. polskie: *Filozofia indyjska*, t. I & II, PAX, Warszawa, 1958 (t.1) i 1960 (t.2).]
- RNA. = Ratnakīrti: *Ratnakīrti-nibandhā-valī*, ed. Anantalal Thakur, TSWS Vol. III; K.P. Jayasal Research Institute, 1957.
- Ross 1908-1952 = Ross, W.D.: *The Works of Aristotle*, translated into English by..., Oxford 1908-1952.
- SAIS 1980 = *Sanskrit and Indian Studies*, Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls, ed. M. Nagatomi, B.K. Matilal, J.M. Masson, E.D. Dimock Jr., Dordrecht-Boston-London 1980.
- Schayer 1931 = Schayer, Stanisław: *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V, XII, XIII, XV, XVI), Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, PAU-PKO 14 (1931).
- Schayer 1932 = Schayer, Stanisław: „Studien zur Indische Logik. I. Der indische und der aristotelische Syllogismus”, *BIAPSL* No. 1-3 (1932) 98-102. [reprint: Schayer (1988: 410-414)].
- Schayer 1933 = Schayer, Stanisław: „Studien zur Indische Logik. II. Altindische Antizipationen der Aussagenlogik”, *BIAPSL* 1-3 (1933) 90-96. [reprint: Schayer (1988: 415-421)].
- Schayer 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów*, pod. red. M. Mejora, Warszawa 1988.
- Shaw 1974 = Shaw, J.L.: „Empty terms: the Nyāya and the Buddhists”, *JIP* 2 (1974) 332-343.
- SKā. = Īśvarakṛṣṇa: *Sāṃkhya-kārikā* oraz *Yukti-dīpikā* (tekst anonimowy) (1) Edited with the Commentary *Yukti-dīpikā* of Vācaspati by Ram Chandra Pandeya, Motilal Banarsidass, 1967; (2) ed. and transl. into English by Shiv Kumar and D.N. Bhargava, Vol. 1 & 2, Delhi 1990, 1992.
- Staal 1960 = Staal, Frits J.: „Correlations between language and logic in Indian thought”, *BSOAS* 2 (1960) 109-122. [Reprint w: Staal (1988: 59-80)]

- Staal 1973 = Staal, Frits J.: „The concept of *pakṣa* in Indian logic”, *JIP* 2 (1973) 156-166. [Reprint w: Staal (1988: 129-139)]
- Staal 1988 = Staal, Frits J.: *Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics*, Chicago-London 1988.
- Stcherbatsky 1930/1932 = Stcherbatsky, Theodor: *Buddhist Logic*, 2 vols, *BB* 26, Издательство Академии Наук СССР, Ленинград/Leningrad 1930/1932.
- Sūy. = *Sūyagaḍaṅga* (*Sūtrakṛtāṅga*), (1) with Śilāṅka’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, *Uttarādhyāyana Sūtra* and *Sūtrakṛtāṅga*, SBE. Vol. 45, Oxford 1895.
- SVM. = Malliṣeṇa: *Syād-vāda-mañjarī*, komentarz do *Anyā-yoga-vyavaccheda-dvātrimśikā* Hemacandry; cf. AYVD.
- §DS. = Haribhadrasūri: *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*, with *Laghu-vṛtti* of Mañibhadra; *ChSS* 95 (1929).
- §DSL. = Mañibhadra: *Ṣaḍ-darśana-samuccaya-laghuvṛtti*, cf. §DS.
- Steinkellner 1991 = Steinkellner, Ernst (ed.): *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989*, *BzKuGA* 8, Wien 1991.
- Steinkellner-Krasser 1989 = Steinkellner, Ernst und Krasser, Helmut: „Dharmotaras Exkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im *Pramāṇaviniścaya*”, *BzKuGA* 3, Wien 1989.
- Tachikawa 1971 = Tachikawa, Musashi: „A Sixth-Century Manual of Indian Logic (A Translation of the *Nyāyapraveśa*)”, *JIP* 1 (1971), 11-45.
- TK. = Laugākṣi Bhāskara Śarmā: *Tarka-kaumudī*; ed. and translated by Rasik Vihari Joshi, *PRSPS* 8 (1986).
- Tokarz 1993 = Tokarz, Marek: *Elementy pragmatyki logicznej*, PWN, Warszawa 1993.
- TR. = Varadarāja: *Tārkika-rakṣā*; ed. M.M. Vindhyeśvari Prasād, Benares.
- TS. = Umāsvāmin: *Tattvārtha-sūtra*, wydane z komentarzem: *Tattvārthādhigama-bhāṣya*, M.K.Mody, *BI* No. 1044, 1903.
- TSa. = Śāntarakṣita: *Tattva-saṅgraha*, (1) ed. together with Kamalaśīla’s *Pañjikā* by E. Krishnamacharya, 2 vols., *GOS* 30/31 (1926). (2) ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstri, *BBS* Vol. I, Vārāṇasī 1968. (3) tłum. ang.: Ganganatha Jha, 2 Vols., *GOS* 80/83 (1937/1939).
- TSaP. = Kamalaśīla: *Tattva-saṅgraha-pañjikā*, a commentary to Śāntarakṣita’s *Tattva-saṅgraha*, cf. TSa. 1,2,3.
- TŚ. = *Tarka-śāstra* (dzieło anonimowe, przypisywane Vasubandhu), rekonstrukcja tekstu sanskryckiego w Tucci 1929.
- Tucci 1929 = Tucci, Giuseppe: *Pre-Diinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Oriental Institute, Baroda 1929.
- TUS. = Jayarāśi: *Tattvōpaplava-siṃha*, cf. Franco 1987.
- Vidyabhusana 1920 = Vidyabhusana, Satish Chandra: *History of Indian Logic*, Calcutta 1920. [reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1988.]
- UH. = *Upāya-hṛdaya* (Nāgārjuna?), rekonstrukcja tekstu sanskryckiego w Tucci 1929.
- VMS. = Vasubandhu: *Vijñapti-mātratā-siddhi* (*Vimśatikā*, *Trimśikā*) avec le commentaire de Sthiramati, ed. Sylvain Lévi, Paris 1925.
- VMSV. = Sthiramati: *Vijñapti-mātratā-siddhi-vṛtti*, cf. VMS.

- VS. = Kaṇāda: *Vaiśeṣika-sūtra*, with the Commentary of Candrānanda, ed. Muni Jambuvijayaji, *GOS* 136 (1961). [wydanie zawiera fragmenty tybetańskiego przekładu: Dignāga: *Pramāṇa-samuccaya*]. cf. (1) PBh., (2) NK. oraz (3) VSU.
- VSU. = Śaṅkara Miśra I: *Vaiśeṣika-sūtrōpaskāra*, [komentarz do VS.] ed. Vidyāsāgara Bhaṭṭācārya, Kalikātā (Calcutta) 1886.
- VVā = Vasubandhu: *Vāda-vidhāna*; cf. Frauwallner 1933.
- VVi = Vasubandhu: *Vāda-vidhi*; cf. Frauwallner 1957.
- Wickstleed-Cornford 1929 = Wickstleed, P.; Cornford, F.M.: *Aristotle – the Physics*, *LOEB*, 1929.
- Woods 1914 = Woods, James Haughton: *The Yoga-System of Patañjali*, *HOS* 17 (1914).
- YBh. = Veda-Vyāsa: *Yoga-bhāṣya*, cf. YS. (1) i (2).
- YS. = Patañjali: *Yoga-sūtra*; (1) wydanie sanskryckie: *Yogasūtra of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspatimiśra*, ed. by Rajaram Shastri Bodas, Revised and Enlarged by the Addition of the Commentary of Nāgojī Bhaṭṭa by Vasudev Shastri Abhyankar, *BSPS* 46 (1917). (2) tłumaczenie cf. Woods 1914.

CZASOPISMA:

- ALB = Adyar Library Bulletin, Madras
- ANIS = Alt- und Neu-Indische Studien, Seminar für Kultur und Geschichte Indiens, Universität Hamburg, Stuttgart
- BB = Bibliotheca Buddhica, St. Petersburg / Leningrad
- BBS = Baudha Bhāratī Series, Vārāṇasī
- BI = Bibliotheca Indica, Calcutta
- BIAPSL = Bulletin International de l'Academie Polonaise des Science et des Lettres, Kraków
- BIT = Bibliotheca Indo-Tibetica, Sārṇath-Vārāṇasī
- BS = Bibliotheca Sanskrita (Government Oriental Library Series), Mysore
- BSPS = Bombay Sanskrit and Prakrit Series, Bombay
- BzKuGA = Österreichische Akademie der Wissenschaften, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Wien
- ChSS = Chowkhamba Sanskrit Series, Benares
- CSCRS = Calcutta Sanskrit College Research Series, Calcutta
- GOS = Gaekwad's Oriental Series, Baroda
- HOS = Harvard Oriental Series, Cambridge, Massachusetts
- IHQ = Indian Historical Quarterly
- JIP = Journal of Indian Philosophy, Dordrecht
- KSGM = Kalikātā-saṁskṛta-grantha-mālā, Calcutta
- MFL = Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, Kyoto
- ORIS = Oriental Research Institute Series, Mysore
- OXONII = Scriptorum Classicorum, Bibliotheca Oxoniensis – Oxford Classical Texts

PAU-PKO	= Polska Akademia Umiejętności – Prace Komisji Orientalistycznej, Kraków
PHI	= Philosophia Indica – Einsichten · Ansichten, Reinbek
PIOL	= Publications de L’Institute Orientaliste de Louvain
PO	= Przegląd Orientalistyczny, Warszawa
PRSPS	= Pandit Rampratap Shastri Publications Series, Bewar (Rajasthan)
SGOS	= Sri Garib Oriental Series, Delhi
SI	= Studia Indologiczne, Warszawa
StII	= Studien zur Indologie und Iranistik, Reinbek
TSWS	= Tibetan Sanskrit Works Series, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna
UBS	= University of Bombay Studies, Bombay
VIRB	= Vaishali Institute Research Bulletin, Vaishali
VSS	= Vizianagaram Sanskrit Series, Benares
WSzTuBK	= Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Wien

Walka Indry z Wrytrą a *Nāsadiya**

JOANNA JUREWICZ

Uznaje się powszechnie, że mit walki Indry z Wrytrą jest mitem kosmogonicznym¹. Jean Varenne (1982: 75) mit ten zalicza do mitów związanych z tradycją rycerską w odróżnieniu od mitów bramińskich, których najważniejszym rygwedyjskim przedstawicielem jest słynna *Nāsadiya* (10.129). Jego zdaniem, różnice zachodzące w opisie procesu powstawania świata w obu tradycjach dotyczą raczej sposobu ujęcia i szczegółowych rozwiązań, natomiast w najgłębszej swej podstawie ogólna idea kreacji przedstawiana przez obie tradycje jest podobna. Rozprawa Jeana Varenne'a poświęcona jest prezentacji i analizie wspomnianych powyżej różnic. W niniejszej pracy natomiast chciałabym się skoncentrować na podobieństwach zachodzących pomiędzy oboma sposobami opisu procesu powstawania świata. Co więcej, chciałabym wykazać, że wiele symboli pojawiających się w obu wątkach, a uznawanych przez Varenne'a za odmienne, wyraża w istocie te same idee i że można podważyć zasadność podziału na tradycję rycerską i bramińską w odniesieniu do obu tych wątków. Należałoby raczej uznać, że oba opisy są tworem jednej myślowej tradycji.

Z analizy procesu twórczego przedstawionego w hymnie 10.129² wynika, iż proces kreacji pojmowano jako proces samopoznania, w trakcie którego rzeczywistość objawia się sama sobie poprzez coraz to precyzyjniejsze samookreślanie w akcie stopniowego podziału na kolejne przedmioty i podmioty. Najogólniej rzecz biorąc, proces ten wygląda następująco: ze stanu całkowitej niemożności poznawczej, wyrażonego za pomocą negacji i pytań, w którym nie istnieje możliwość jakiegokolwiek nazwania rzeczywistości wobec braku podstawowych pojęć *sát* i *ásat* (strofa 1-2ab) następuje przejście do stanu, w którym rzeczywistość zostaje w zdaniu twierdzącym określona jako To Jedno (*tád ékam*), zawierające w sobie sprzeczność (wyrażoną przez metaforę bezwietrznego oddechu) i posiadające moc – *svadhā*, pojęcie oznaczające – jak można sądzić – nie tylko możliwość i zdolność, lecz także wolność warunkującą wewnętrzną sprzeczność Tego Jednego (strofa 2cd). Hymn nie precyzuje natury tego

* Zastosowana w niniejszej pracy spolszczona transkrypcja wyrazów indyjskich nie pochodzi od autorki lecz Kolegium Redakcyjnego.

¹ Brown (1942: 85-98), Brown (1965: 23-34), Kuiper (1970: 91-138); por. też Brockington (1990: 17-18).

² Szczegółowa analiza poznawczego charakteru procesu kreacji w 10.129 por. Jurewicz 1995 oraz „Rygwedyjski hymn o początku rzeczy (Rygweda 10.129)” w *Kwartalniku Filozoficznym* (złożone do druku).

pierwszego przejścia ze stanu opisywanego wyłącznie za pomocą negacji i pytań do stanu dającego się wyrazić w zdaniu twierdzącym.

Właściwy proces twórczego poznania, którego celem ma być odróżnienie *sát* (prawdy-bytu) od *ásat* (nieprawdy-niebytu), następuje dopiero po tym akcie. To Jedno dzieli się na mrok skrywający i skrywany, co należy interpretować jako pierwszy podział na sferę podmiotową i przedmiotową, dzięki któremu możliwe jest rozpoznanie homogeniczności obu tych sfer i porównanie ich do wody (*salilá*, strofa 3ab), stanowiącej – jak można przypuszczać – symbol stanu pierwotnej jednorodności. Następnie dokonuje się kolejny podział poprzez określenie skrywającej sfery mroku – wód jako pustki (*tuchyá*), skrywanej zaś jako *ābhū* (mające być). Owo *ābhū* rodzi się w pustce mocą żaru ascetycznego (*tápas*, strofa 3cd). Oznacza to, że w mrocznej pustce podmiotowej pojawia się światło mającego zaistnieć przedmiotu. Jak wynika z hymnu, jaśniejący zrodzony przedmiot identyfikuje się z Tym Jednym.

Dalszy proces poznania koncentruje się w obrębie blasku. Stwórcza aktywność ascetyczna zostaje utożsamiona z aktywnością *par excellence* mentalną: przedmiotowe jaśniejące To Jedno określa się jako nasienie (czyli najprawdopodobniej potomstwo, *rétas*) myśli – *mánas*. To ono właśnie jest ogarnięte przez pragnienie (*kāma*) poznania (strofa 4ab). Efektem owego ogarnięcia przedmiotu przez pragnienie są wieszczowie (*kavi*), stanowiący – jak się zdaje – manifestację podmiotowej mocy poznawczej Tego Jednego w obrębie jego jaśniejącej sfery. Ich poznanie jest dwustopniowe: najpierw w akcie mentalnym (*manīṣā*) określają mroczną pustkę jako niebyt-falsz (*ásat*), świetliste *ābhū* jako byt-prawdę (*sát*), znajdując zarazem zachodzące pomiędzy nimi pokrewieństwo (*bándhu*): obie sfery stanowią dwie części Tego Jednego, poza którym nie ma nic innego (strofa 4cd). Potem wieszczowie powtarzają pierwotny podział Tego Jednego na sferę podmiotową i przedmiotową w obrębie bytu-prawdy – dzielą ją na pół, wydzielając tym samym sferę męską i żeńską (czyli, jak można sądzić, sfery podmiotową i przedmiotową, *retodhā*, *práyati* z jednej strony, *mahimán*, *svadhā* z drugiej). Prawdopodobnie tym samym dzielą świat na dzień i noc, niebo i ziemię (strofa 5)³.

Przedstawiony zatem w hymnie 10.129 proces kreacji można najogólniej podzielić na następujące etapy:

1. Pierwszy akt przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia: objawienie się Tego Jednego oddychającego bezwietrznie swą wolą (*svadháyā*).
2. Mrok (*támas*) wyrażający stan ukrycia, zasłonięcia tego, co ma powstać.
3. Wody (*salilá*) jako pierwsza wyraźna postać niewyraźnej rzeczywistości.
4. Narodziny tego, co ma powstać (*ābhū*) w ascetycznym żarze (*tápas*).
5. Pragnienie (*kāma*) wobec tego, co jest nasieniem myśli.
6. Wieszczowie (*kavi*).

Jak się za chwilę okaże, wszystkie wymienione powyżej etapy twórczego samoprzekształcania pojawiają się w obrazie walki Indry z Wrytrą.

³ Pomijam tutaj dwie ostatnie strofy hymnu 10.129.

Etap pierwszy. Pierwszy akt przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia: objawienie się Tego Jednego oddychającego bezwietrznie swą wolą (*svadhāyā*).

(2cd: *ānīd avātām svadhāyā tād ékam /
tásmād dhānyán ná parāḥ kīm canāsa //*)

Opis walki Indry z Wrytrą zazwyczaj zaczyna się od przedstawienia następującego obrazu: Indra rodzi się, pije somę i rośnie, stając się tym samym zdolny do walki. Oto kilka przykładów:

„Który ledwo zrodzony – pierwszy myślący bóg – bogów mocą myśli przewyższył, czyjej porywczosci horyzonty się przeraziły – z powodu mocy męstwa... to, o ludzie, Indra!”⁴.

„Kiedy zrodziłeś się, nie [mając] poprzedników, o Hojny, by zabić Wrytrę, wtedy rozciągnąłeś ziemię i utwierdziłeś niebo”⁵.

„Niebo i ziemia jednomyślnie wspomogły wraz ze wszystkimi bogami tę jego porywczosć, kiedy przyszedł, pobudzając swą potęgę Indry, [gdę] wypiwszy somę, pełen mocy myśli – urósł”⁶.

„[Indra] rodzący się wypełnił horyzonty”⁷.

„Urósł niezmiernie Indra pijący sok somy, oba wypełnił horyzonty mocą”⁸.

„W trzech naczyniach soku [somy] się napił, w jego upojeniu Indra zabił węża”⁹.

„O Niepodstępny, prawdziwą [jest] ta twoja moc, że ledwo zrodzony, napiłeś się somy...”¹⁰

„Ty, ledwo zrodzony, dla upojenia wypileś somę w najwyższych niebiosach”¹¹.

Metaforę narodzin można rozumieć dwojako: albo jako pojawienie się nowego istnienia, albo jako pojawienie się nowej formy istnienia. Nie wydaje się, by na podstawie opisów walki Indry z Wrytrą można było jednoznacznie ustalić

⁴ 2.12.1: *yó jātá evá prathamó mánasvān devó devān krátunā paryābhūṣat /
yásya śúṣmād rodasī ábhyasetām nṛmñásya mahná sá janása indraḥ //*

Na temat analizy pojęcia *krātu* (jak również innych rygwedyjskich pojęć dotyczących aktywności mentalnej) por. Reat (1990: 58-143).

⁵ 8.89.5: *yáj jāyathā apūrvya māghavan vṛtra-hātyāya /
tāt pṛthivīm aprathayas tād astabhñā utá dyām //*

⁶ 10.113.1: *tám asya dyāvā-pṛthivī śácetasā viśvebhir devair ánu śúṣmam āvatām /
yád aít kṛṇvānó mahimānam indriyām pītvī sómasya krátumāñ avaradhata //*

⁷ 4.18.5d: *ā ródasī aprñāj jāyamānaḥ.*

⁸ 4.16.5: *vavakṣá indro ámitam rjīṣy ubhe á paprau ródasī mahitvā /*

⁹ 2.15.1: *trí-kadrukeṣv apibat sutasyāsyá máde áhim indro jaghāna /*

¹⁰ 3.32.9: *ádrogha satyám táva tán mahitvám sadyó yáj jātó ápibo ha sómam /*

¹¹ 3.32.10ab: *tvám sadyó apibo jātá indra mādāya sómam paramé vyòman.* Hymny w całości poświęcone narodzinom Indry: 3.48, 4.18. Należy tu dodać, że w niektórych hymnach Indrę rodzą bogowie, por. 2.13.5, 3.49.1. Narodziny Indry są odtwarzane w ofierze, w trakcie której poi się go somą i karmi np. 6.17.1-3, 6.30.1, 10.28.1-3.

interpretację¹². Natomiast należy zwrócić uwagę, że 10.129 również nie precyzuje, dlaczego i w jaki sposób doszło do takiej zmiany w przedkreacyjnej rzeczywistości, że można było o niej zacząć mówić w bardzo konkretnych zdaniach twierdzących. Podobnie żaden inny spekulatywny kosmogoniczny hymn *Rygwedy* nie wyjaśnia natury pierwszego impulsu twórczego. Wydaje się, że kwestię tę pozostawiano otwartą. Z pewnością jednakże narodziny – jakkolwiek rozumiane – oznaczają zasadniczą zmianę zachodzącą w rzeczywistości.

Zrodzony Indra roślinie¹³. Samo pojęcie wzrostu implikuje zmianę formy, przejście od formy niewielkiej do formy potężnej, gwałtownego – jak można przypuszczać – rozszerzenia¹⁴.

Symbolem zasadniczej zmiany dokonującej się w Indrze może być także wypicie przez niego somy. Uczucie powiększenia własnych rozmiarów stanowi jedno z podstawowych doznań po wypiciu somy, zgodnie zaś z wieloma hymnami, swe powiększenie Indra zawdzięcza właśnie wypitej przez niego somie¹⁵. Lecz nie tylko z powodu wywołania wzrostu Indry akt wypicia somy można identyfikować z pierwszym etapem kreacji w 10.129. Warto w tym miejscu zacytować hymn 10.119 – jedyny w *Rygwedzie* poświęcony w całości opisowi efektów picia somy:

„Tak, oto myśl moja: «wygrałbym krowę [czy] konia» – czyżbym się somy napił?

„Niczym wiatry oszalałe wzwyż mnie porwały wypite [krople somy] – czyżbym się somy napił?

„Wzwyż mnie wypite [krople somy] porwały jak ręce rumaki rydwan – czyżbym się somy napił?

„Zbliżyła się do mnie modlitwa – jak rycząca [krowa] do syna miłego – czyżbym się somy napił?

„Jak cieśla siodło rydwanu – zginam sercem modlitwę – czyżbym się somy napił?

„Nie większą od pyłka w oku zdaje mi się piątka plemion – czyżbym się somy napił?

„Oba horyzonty nie [są] równe nawet memu skrzydłu – czyżbym się somy napił?

¹² Kosmogoniczne hymny 10 mandali wprowadzają niekiedy obraz narodzin rzeczywistości z samej siebie (w 10.129 z oddychającego bezwietrznie Tego Jednego mocą ascetycznego żaru rodzi się znów To Jedno), ale pojawia się on w trakcie omawiania późniejszych stadiów kreacji (w fazie powstawania blasku). Koncepcja powstawania w twórczym procesie tego, co wcześniej istnieje, jest również obecna w micie walki Indry z Wrytrą, lecz formułuje się ją także dopiero w czwartym etapie procesu twórczego (por. niżej).

¹³ Por. np. 3.32.11, 3.30.5, 6.30.1, 10.89.11.

¹⁴ W zacytowanym powyżej fragmencie hymnu 2.12 to właśnie porywczoci, gwałtowności (*súšma*) Indry przestraszyły się światy. Cały obraz stwarza atmosferę nagłej aktywności: w innym miejscu Indra „ledwo zrodzony” już pije somę, por. np. 3.32.9-10.

¹⁵ Należy tu zwrócić uwagę, że zgodnie z niektórymi hymnami Indra roślinie nie tylko dzięki somie, lecz także dzięki pochwalnym hymnom (np. 2.11.2), śpiewanych przez braminów (np. 5.31.4).

„Przewyższyłem niebo mocą, tę ziemię wielką – czyżbym się
somy napił?
„Nuże, ja ziemię tę położyłbym tu albo tam – czyżbym się somy
napił?
„Szybko ziemię roztrzaskałbym tu albo tam – czyżbym się somy
napił?
„W niebie jedno me skrzydło, nisko drugim przeorałem [ziemię] –
czyżbym się somy napił?
„Ja jestem [tym] o wielkiej mocy, wzniosłem się pod chmury –
czyżbym się somy napił?
„Idę – dom ozdobiony bogom, obiatę wiozący – czyżbym się
somy napił?”¹⁶

Jak wynika z hymnu, wspomniane już wyżej wrażenie powiększania własnych rozmiarów stanowi jedno z ważniejszych posomicznych doświadczeń – poświęcone mu są aż trzy strofy (6, 7, 8). Obok makropsji, hymn wymienia także doznanie niezwyklej fizycznej lekkości i wzlatywania nad ziemię (strofy 2, 3), przekonanie o własnej nadludzkiej mocy (strofy 8, 12), o szeroko pojętych możliwościach

- 16 /1/ *īti vā me máno gām áśvaṃ sanuyām īti / kuvīt sómasyâpām īti //*
/2/ *prá vātā iva dódhata ún mā pītā ayaṃsata / kuvīt...*
/3/ *ún mā pītā ayaṃsata rátham áśvā ivôśávaḥ / kuvīt...*
/4/ *úpa mā matir asthita vāśrā putrám iva priyám / kuvīt...*
/5/ *ahám táṣṭéva vandhúram páry acāmi hṛdā matim / kuvīt...*
/6/ *nahī me akṣipác canāchāntsuḥ páñca kṛṣṭáyah / kuvīt...*
/7/ *nahī me ródasi ubhé anyám pakṣám canā prāti / kuvīt...*
/8/ *abhi dyām mahinā bhuyam abhímām pṛthivim mahim / kuvīt...*
/9/ *hántáhám pṛthivim imām ní dadhānīhá vēhá vā / kuvīt...*
/10/ *ośám ít pṛthivim ahám jañghānānīhá vēhá vā / kuvīt...*
/11/ *divi me anyáh pakṣò 'dhó anyám acikṛṣam / kuvīt...*
/12/ *ahám asmi mahā-mahò 'bhinabhyám údīṣitaḥ / kuvīt...*
/13/ *grhó yāmy āram-kṛto devébhyo havya-vāhanaḥ / kuvīt...*

Nie jest jasne, czy podmiotem lirycznym hymnu jest bóstwo (Indra lub Agni), czy też człowiek – wieszcz, por. L. Renou (1956: 115-117, 252), O’Flaherty (1981: 131 – 132), Elizarenkowa (1972: 249-251, 393-394), Geldner (1951: 344-346). Wizja siebie jako skrzydlatej istoty nie musi koniecznie oznaczać, iż chodzi tu o boga: T. J. Elizarenkowa zwraca uwagę, że skrzydła nie były w *Rygwedzie* atrybutem bóstwa, z wyjątkiem Wiśwakarmana, który skrzydłami (*pátatraiḥ*) zespawał niebo i ziemię (10.81.3), choć sama też przyjmuje interpretację słowa *pakṣá* jako „skrzydło”. Jak słusznie stwierdza O’Flaherty (1981: 132), „poeta może po prostu odczuwać, że lata”, co jest częstym objawem ponarkotycznej ekstazy. L. Renou i T. J. Elizarenkowa przyjmując wersję *pakṣá* – „skrzydło” odwołują się do przedstawionej w 10.90 koncepcji gigantycznego Człowieka, w którym zawiera się cały wszechświat. Motyw ten kontynuuje – jak się zdaje – *Atharwaweda* wspominając o złotym ląbędziu lecącym do nieba, którego skrzydła mają rozpiętość 1000 dni, a w którego piersi tkwią bogowie (10.8.18). W *Siatapathabrahmanie* (6.1.1.1 i nn.) Człowiek ten – odtwarzany w agniczajaniu – ma kształt ptaka. Wyraz *pakṣá* znaczy również „bok” i jeśli przyjmie się tę możliwość, twórca hymnu wyraźnie kojarzy się z Indrą: horyzonty są równe jego połowie (6.30.1).

stwórczych i niszczących realizujących się zarówno wobec świata (strofy 9, 10), jak i wobec wyrażającego świat słowa (strofy 4, 5). Wynikałoby stąd, iż stan posomiczny to taki, w którym znikają wszelkie ograniczenia zarówno fizyczne jak i umysłowe, pochodzące z wnętrza człowieka i z zewnątrz¹⁷, w którym doświadcza się niczym nie ograniczonej wolności.

W innym miejscu stan posomiczny utożsamia się ze stanem, w którym przestaje obowiązywać największe ograniczenie ludzkiej kondycji, a mianowicie śmierć:

„Wypiliśmy somę, staliśmy się nieśmiertelni, przyszliśmy do światła, znaleźliśmy bogów”¹⁸.

Tym samym pijący somę człowiek – istota ograniczona i śmiertelna – na pewien czas staje się wolny i nieśmiertelny, realizując tym samym stan wewnętrznej sprzeczności. W 8.48.12 wyraźnie stwierdza się fakt współistnienia śmiertelności i nieśmiertelności wywołany przez somę:

„Który Indu w nasze serca, o ojcowie, nieśmiertelny w śmiertelnych wszedł, temu somie złożmy obiatę...”¹⁹

Pomijając wyraźnie potwierdzony w hymnie 10.119 fakt uczucia nieskrępowanej swobody doświadczany w wyniku wypicia somy, już sama możliwość realizacji czynności wewnętrznie sprzecznej mogła być uważana za przejaw wolności.

W hymnie 10.129 kluczowym pojęciem dla opisu aktu przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia jest pojęcie *svadhā* – możliwość, zdolność, lecz także – jak się wydaje – wolność²⁰. Wyras ten bowiem w *Rygwedzie*

¹⁷ Ludzie, którzy mogliby uniemożliwić realizację zamierzenia czy pragnienia, wydają się – wedle strofy 6 – mali, nic nie znaczący.

¹⁸ 8.48.3: *āpāma sōmam amṛtā abhūmāganma jvōtir āvidāma devān*. Podobnie w hymnie 9.113 prosi się somę o nieśmiertelność (analiza tego hymnu por. niżej).

¹⁹ 8.48.12a-c: *yō na induh pitaro hr̥sū pītō 'martyo mārtyāṃ āvivēsa / tasmai sōmāya haviṣā vidhema*.

²⁰ W taki sposób pojęcie *svadhā* w 10.129 interpretuje F. K. Geldner: To Jedno oddycha bezwzględnie „aus eigenem Antrieb” – „z własnej woli, nie będąc przymuszane”. Na ten temat por. też niżej. Wyras *svadhā* występuje w *Rygwedzie* w rozmaitych kontekstach, używany już to w liczbie pojedynczej, już to w mnogiej: łączy się z czasownikami oznaczającymi rodzenie czy powiększanie, zarówno siebie, jak i kogoś (np. 1.81.4 – Indra wedle swadhy rośnie, by walczyć z Wrytrą, por. też 8.88.5, 10.88.1 – bogowie dla podtrzymania świata rozprzestrzeniają Agnię przez swadhę); z czasownikami oznaczającymi ruch, [przy]chodzenie (1.144.2 Agni idzie swadhami, w 8.32.6 Indrę prosi się o przyjście przez swadhę). Indra swadhą pije somę (3.35.10, 3.71.11), przez swadhę Agni staje się łaskawy (3.17.5, por. też 7.35.3), świeci (7.8.3), swadhą Soma się oczyszcza (9.72.5), przez swadhę rośnie (9.68.4), swadhami szkodzi się też dobremu (7.104.9). We wszystkich tych kontekstach wyras ten można tłumaczyć jako „moc” wypływającą z własnej natury wykonującego, utożsamianą nie tylko ze zdolnością i możliwością wykonania danej aktywności, lecz także z wolnością do jej spełnienia. Ten charakter nieskrępowanej woli gwarantującej swobodne działanie ujawnia się w formach typu *anu svadhām*, *svadhā[m] anu*. W 1.33.11 wedle swadhy popłynęły wody, uwolnione przez Indrę, w 4.52.6 wedle swadhy jutrzienka oświeciła

stosowany był niekiedy na określenie zdolności czy też możliwości wykonania czynności niecodziennej, nie związanej doczesnymi ograniczeniami. Taką czynnością wydawał się na przykład ruch słońca, które bez żadnej podpory wznosi się w niebie:

„Nie podtrzymywane, nie przywiązane... w jaki sposób wzniesione nie spada w dół? Jaką swadhą się porusza? Kto [to] ujrzał? Podpora zebrana strzeże nieboskłonu”²¹.

W podobnym znaczeniu wyraz *svadhā* pojawia się w 10.27.19, gdzie zastępuje ona koło:

„Ujrzałem wiezioną z daleka gromadę obracaną przez swadhę pozbawioną koła”²².

Także w 10.129 wyraz *svadhā* jest mocą pozwalającą na spełnienie wykraczającej poza codzienne ograniczenia czynności: to przez nią lub dzięki niej To Jedno oddycha bez tchu. Warto tu zwrócić uwagę, że oddychanie bez tchu jest jednoczesnym zachodzeniem czynności przeciwstawnych: oddychania i nieoddychania.

W podobnym znaczeniu zdolności do realizacji współlistnienia przeciwieństw wyraz *svadhā* pojawia się także w hymnie 1.164.30, 38:

„Oddychające – leży – o szybkim kroku – żywe – poruszające się – nieruchome wśród rzek. Życie umarłego wędruje dzięki swadhom nieśmiertelne, [mając] wspólne łono ze śmiertelnym”²³.

„W tył i w przód chodzi ujęty swadhą nieśmiertelny, [mając] wspólne łono z śmiertelnym”²⁴.

mrok, w 10.38.5 wschodzi słońce, w 9.72.5 wedle swadhy Soma się oczyszcza. Należy też dodać, że już w *Rygwedzie* pojawia się niekiedy późniejsze znaczenie słowa *svadhā* – jako ofiary za przodków (np. 10.14.3), por. niżej.

²¹ 4.13.5, 4.14.5: *ánāyato á nibaddhaḥ kathāyām nyānān uttāno 'va padyate ná / kāyā yāti svadhāyā kó dadarśa divāḥ skambhāḥ sāmṛtaḥ pāti nākam //*

²² *ápaśyam grāmaṁ váhamānam ārád acakrāyā svadhāyā vārtamānam*. Słuszną wydaje się sugestia Griffitha (1991: 549), by obracającą się bez koła gromadę identyfikować z gwiazdami. Wszelako, bez względu na to, jak rozumieć tę metaforę, *svadhā* niewątpliwie zastępuje koło w codziennym doświadczeniu niezbędne, by uprawić coś w ruch.

²³ *anáç chaye turá-gātu jīvám éjad dhruvám mádhya á pastyānām / jīvo mṛtāsya carati svadhābhir ámartyo mártynā sáyoniḥ //*

²⁴ *ápān prān eti svadhāyā grbhūtó 'martyo mártynā sáyoniḥ*. Warto tu przytoczyć opinię L. Renou (1967: XVI 91): „à vrai dire le seul sens avéré pour *svadhā* dans le RV «autonomie». Ponieważ jednak w tym wypadku chodzi o stan umarłego, znaczenie tego słowa może ewoluować w stronę znaczenia „strawa dla przodków”, charakterystycznego dla hymnów pogrzebowych 10 mandali (14-17) oraz hymnów *Atharwawedy*. Tak też tłumaczy wyraz *svadhābhiḥ* w strofie 30 Griffith (1991: 112) „by offerings to the Death”, natomiast występujący w liczbie pojedynczej w niemal identycznym kontekście strofy 38 jako „by strength inherent”. Elizarenkowa (1972: 203, 204) przekłada w strofie 30: „по своей воле”, w strofie 38 „своим обычаем”,

W pierwszej połowie strofy 30 pojawia się obraz żywego istnienia (*jīvá*, n.), pełnego sprzeczności („leży o spieszonym kroku”, „porusza się nieruchome”). Dalej przedstawia się życie (*jīvá*, m.) i to ono właśnie – choć nieśmiertelne – dzięki swadhom ma wspólne łono ze śmiertelnym²⁵. Hymn najprawdopodobniej opowiada się za monistyczną wizją rzeczywistości (por. strofa 46), można więc przypuszczać, że „wspólność łona” jest wyrazem przekonania o ontycznej tożsamości nieśmiertelnego i śmiertelnego. W 10.129 przedstawiony zostaje proces twórczy, w którym rzeczywistość zwana Tym Jednym (*tád ékam*, n.) przechodzi do stanu ostatecznego rozdzielenia współistniejącej w niej sprzeczności (oddechu i bezdechu), wyrażonego w rozszczepieniu w obrębie tego, co przejawione, na sferę męską i żeńską. W innych hymnach kosmogonicznych rozdział ten jest przedstawiany jako podział na niebo i ziemię²⁶. Jeśli przyjmiemy niebo za symbol tego, co nieśmiertelne, ziemię zaś za symbol śmiertelności, można założyć, że obraz rzeczywistości przedstawiony w 1.164 jest podobny: z łączącego przeciwieństwa żywego istnienia (*jīvá*, n.) powstaje życie (*jīvá*, m.), równoważnik nieśmiertelności i śmiertelność (symbolizowana przez umarłego – *mṛtá*). Ich wspólnym łonem jest wewnętrznie sprzeczne żywe istnienie, tym zaś, co łączy je w nim jest *svadhá*²⁷. Ale nawet, jeśli odrzuci się możliwość takiej porównującej interpretacji 1.164 i 10.129, w zacytowanym powyżej fragmencie nieśmiertelność i śmiertelność współistnieją ze sobą (*ámartyo mártvena, jīvo mṛtasya*), a ich związek jest wzmocniony przez ich wspólne pochodzenie (*sáyoni*), w czym niewątpliwie udział ma *svadhá*.

Z kolei w strofie 38 powiada się, że nieśmiertelny, mający wspólne łono ze śmiertelnym, porusza się dzięki swadhom w przód i w tył, co można interpretować nie tylko: „raz w przód, a raz w tył”, lecz także właśnie jako wewnętrznie sprzeczną

Geldner (¹1951: 234, 235) odpowiednio: „nach eigenem Ermessen”, „durch Eigengesetz”, O’Flaherty (1981: 79): „as his nature wills”, „as his own nature wills”.

²⁵ Wyraz *svadhābhiḥ* może wyrażać przyczynę czy też sposób odnosząc się zarówno do *cáratī* jak i do *ámartyo mártvena sáyoniḥ*. W drugim wypadku niewątpliwie chodzi o połączenie dwóch przeciwstawnych sobie stanów: śmiertelności i nieśmiertelności. W pierwszym można się zastanawiać, czy fakt wędrówki życia nie był również uważany za coś niezwykłego, wymagającego swadhy. Podobnie w strofie 38 *svadháyā* może określać *ápāñ práñ eti*, jak i *ámartyo mártvena sáyoniḥ*, przy czym tutaj oba sformułowania mogą być interpretowane jako opisujące sytuację wewnętrznie sprzeczną.

²⁶ Sam wyraz *dív* może być zarówno rodzaju męskiego, jak i żeńskiego, ale niebo wyobrażane bywa jako męski odpowiednik ziemi, por. 6.51.5, gdzie niebo jest ojcem, a ziemia matką (*dyaus pítah pṛthivī mātár*). Powstanie w kreacji nieba i ziemi por. 10.81.3; 10.82.1; 10.90.14.

²⁷ Renou (1967: XVI 91) uważa, że rozróżnienie między *jīvá*, neutrum i *jīvá*, masculinum jest zapowiedzią pojęcia *jīvá* w znaczeniu indywidualnej duszy późnych *Upaniszad*. W takim ujęciu *jīvá* w rodzaju męskim mogłaby oznaczać manifestującą się we wszechświecie i człowieku jedyną rzeczywistość – jedyne żywe To Jedno z hymnu 10.129.

aktywność, równoczesny ruch w przód i w tył²⁸. W obu zdaniach wyraz *svadhā* pojawia się – jak się zdaje – nieprzypadkowo i ma na celu wyrażenie niecodzienności przedstawionego obrazu, polegającej właśnie na współlistnieniu przeciwieństw.

Zgodnie zaś z tym, co powiedziano powyżej, z punktu widzenia zwykłych doświadczeń twórcy hymnu, możliwość realizacji wewnętrznie sprzecznej aktywności mogła być traktowana jako najwyższy przejaw wolności. W takim ujęciu wyraz *svadhā* mógłby być przekładany jako „swa-wola” w znaczeniu „własna, niezawisła od nikogo wola”.

W hymnach opisujących walkę Indry z Wrytrą wyraz *svadhā* używany jest w znaczeniu zdolności umożliwiającej swobodną aktywność, uzależnioną wyłącznie od woli wykonującego. Indra zarówno rośnie, jak i pije somę pod wpływem *swadhy*:

„Przez moc myśli wielki, straszny wedle woli powiększył potęgę.
Dla chwały dostojny, o pięknych wargach, o bułanych koniach, w
złożone dłonie ujął grom metalowy, wypełnił ziemski przestwór,
rozepchnął świełiste przestrzenie w niebie. Nikt taki jak ty się nie
zrodził i nie narodzi. Wszystko przerosłeś”²⁹.

„Sięgnąłeś siłą poza krańce nieba, nie ogarnia cię przestwór
ziemski, Indro, wedle woli wzrosłeś”³⁰.

„Indro, przez wolę swą właśnie napij się soku!”³¹

„Pij somę zgodnie ze swą wolą dla upojenia!”³²

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę przy hymnie 9.113, gdzie w strofie 10 wyraz *svadhā* pojawia się jako jeden z efektów wypicia somy. Strofę tę zacytuję w nieco szerszym kontekście:

„Gdzie krok zgodny z pragnieniem w trójnieboskłonie, w
trójniebie nieba, gdzie światy jaśniejące, tam mnie nieśmiertelnym
uczyn – Indu, pływ dla Indry.

„Gdzie pragnienia [i] życzenia, gdzie wzniesienie rudego³³, gdzie
svadhā i nasylenie, tam mnie nieśmiertelnym uczyn – Indu, dla
Indry pływ.

²⁸ Jako aktywność wewnętrznie sprzeczną można także interpretować aktywność opisaną w strofie 31: „Ujrzałem pasterza niecznużonego, [naraż] przy[chodzącego] i odchodzącego. On, odziewający się w skupione i rozproszone [zarazem], obraca się wewnątrz światów”: *āpaśyam gopām ānipadyamānam ā ca pārā ca pathibhiś cārantam / sā sadhrīcīḥ sā viśūcīr vāsāna ā varīvarti bhūvaneṣv antāḥ //*

²⁹ 1.81.4-5: *krátvā mahāṁ anuśvadhām bhīmā ā vāvṛdhe śávaḥ / śriyā ṛśvā upākāyor ní śiprī hārivān dadhe hāstayor vājram āyasām //*
ā paprau pārtivam rájo badbadhé rocanā divi / ná tvāvām indra kās canā ná jātó na janiṣyaté 'ti viśvam vavakṣitha //

³⁰ 8.88.5: *prā hí ririkṣā ójasā divó antebhyas pári / ná tvā vivyāca rája indra pārthivam ānu svadhām vavakṣitha //*

³¹ 3.35.10: *indra píba svadhāyā cit sutāsya /*

³² 3.47.1: *pibā sómam anuśvadhām mādāya /* (por. też 3.51.11).

³³ *bradhnāsya viśtāpa* interpretowane jest na ogół jako najwyższe miejsce słońca.

„Gdzie trwają radości, uciechy, upojenia i zachwyty, gdzie spełnione pragnienia pragnień, tam mnie nieśmiertelnym uczyn – Indu, dla Indry płyn”³⁴.

Opisany w tym hymnie stan jest stanem doskonałej wolności pozwalającej na swobodne i nieskrępowane spełnianie pragnień. Jest to – zgodnie z tym, co powiedziano powyżej – charakterystyczny stan dla uniesienia posomicznego. Z kontekstu można wnosić, że pojawiający się tu wyraz *svadhā* nie musi oznaczać – tak jak chcą wszyscy dostępni mi tłumacze *Rygwedy* – obiaty dla ojców³⁵, lecz właśnie możliwość i zdolność do realizacji pragnień i życzeń, owego swobodnego „kroku zgodnego z pragnieniem” i do uzyskania tym samym zadowolenia i satysfakcji, warunkujących „radości, uciechy, upojenia i zachwyty”. Inaczej rzecz ujmując, *svadhā* może być tym, co pośredniczy między posiadaniem pragnienia i życzenia (*kāma/nikāma*) a ich realizacją (*tṛpti*). Należy bowiem sądzić, że stan, o którego uzyskanie prosi się somę, raczej nie jest stanem pośmiertnym. Określenie jego jako miejsca, gdzie władca syn Wivaswata identyfikowany z Jamą (strofa 8, por. niżej), mogło być porównaniem stanu posomicznego ze stanem, w jakim znajduje się duch umarłego, a nie utożsamieniem obu tych stanów. Jeżeli bowiem soma była rzeczywiście halucynogenem dającym określone doznania, mało jest prawdopodobne, by pito ją w celu otrzymania szczęścia po nie wiadomo kiedy mającej nastąpić śmierci, czy w celu szybkiego uzyskania śmierci gwarantującej owo szczęście, lecz po to, by owej podobnej pośmiertnej szczęśliwości doświadczyć tu i teraz, jeszcze za życia, w trakcie odprawiania ofiary. Wyraża to strofa 6, opisująca sytuację pożądaną, stanowiącą punkt wyjścia dla ewentualnych zmian stanów świadomości, a będącą zarazem typową, można rzec, codzienną ofiarą:

„Gdzie brahman, o Oczyszczający się, rytmiczną mowę mówiąc, z żarnem się w somie raduje, przez somę radość rodząc – Indu, płyn dla Indry”³⁶.

I dopiero potem pojawiają się strofy opisujące stan następujący dzięki wypiciu somy w tej konkretnej, ofiarnej sytuacji:

³⁴ /9/ *yátrānukāmām cāraṇām tri-náké tri-divé divāḥ /*
lokā yātra jyótimaṅtas tātra mām amṛtaṁ kṛdhindrāyēndo pári srava //
 /10/ *yātra kāmā nikāmās ca yātra bradhnāsya viṣṭāpam /*
svadhā ca yātra tṛptiś ca tātra...
 /11/ *yátrānandāś ca módáś ca múdaḥ pramúda āsate /*
kāmasya yátrāptāḥ kāmās tātra...

³⁵ O’Flaherty (1981: 134): „where the dead are fed”, Elizarenkova (1972: 142): „где пища для умерших”, Renou (1980: IX 66): „où la nourriture-funèbre”, Geldner (1951: 120): „wo die Geistespeise ... ist”. Jedynie Grassmann (1872: 1623) rozróżnia *svadhā* jako „własna wola, natura, moc” i jako „napój ofiarny” i uważa, iż w w 10 strofie 113 hymnu wyraz ten występuje w znaczeniu pierwszym.

³⁶ /6/ *yātra brahmā pavamāna chandasyām vācam vādan /*
grāṇṇā sōme mahīyāte sōmenānandām janāyann indrāyēndo pári srava //

„Gdzie światło niezniszczalne, w którym świecie jasność złożona,
w tym nieśmiertelnym świecie złóż mnie, o Oczyszczający się –
Indu, płyn dla Indry.

„Gdzie król – syn Wiwaswata, gdzie forteca nieba, gdzie te młode
wody – Indu, płyn dla Indry, itd.”³⁷

Jak pokazano powyżej, wedle niektórych hymnów soma pozwala na doświadczenie uczucia wykroczenia z ograniczeń doczesności i uzyskania wolności nawet od śmierci. Sama soma określana bywa jako nieśmiertelna³⁸; zacytowana przed chwilą 9 strofa hymnu 119 porównuje stan posomiczny do miejsca, w którym włada król śmierci Jama. Obraz nieśmiertelnej somy przebywającej w śmiertelnych kojarzy się z obrazem nieśmiertelnego życia mającego wspólne łono ze śmiertelnym z 1.164. Można założyć, że pojawiające się słowo *svadhā* w 10 strofie hymnu 113 oznacza nie tylko zdolność do nieskrępowanej realizacji pragnień, lecz także wyraża wewnętrzną sprzeczność stanu posomicznego, w którym następuje współlistnienie stanu nieśmiertelnego i śmiertelnego, co stanowi najprawdopodobniej – zgodnie z tym, co już kilkakrotnie wspomniano – najwyższy przejaw wolności.

Z powyższych uwag wynika, iż wypicie somy przez Indrę (podobnie jak jego narodziny i wzrost) może stanowić symbol zasadniczej przemiany pozostającej w przedkreacyjnym stanie rzeczywistości, objawienia jej wolnej³⁹, wewnętrznie sprzecznej natury i tym samym uaktualnienia jej twórczych możliwości wyrażających się w możliwości przejścia stanu nieprzejawienia do stanu manifestacji. Można zarazem sądzić, że obraz oddychającego bezwietrznie swą wolą Tego Jednego nawiązuje do pijącego swą wolą somę Indry.

Etap drugi. Mrok (*támas*) wyrażający stan ukrycia, zasłonięcia tego, co ma powstać.

(3a: *táma āsīt támasā gūḷhām āgre*)

Sam wyraz *vrtrá* pochodzi od pierwiastka \sqrt{vr} i oznacza dosłownie: „zamykający, zatrzymujący, przeszkadzający, przykrywający, zasłaniający”. W 1.32.5a powiada się, że Indra – przekładając dosłownie – „zabił zamykającego bardziej [niż] zamykający” (*āhan vrtrām vrtratāram*).

³⁷ /7/ *yātra jyótir ājasraṁ yāsmīn loké svār hitām /*
tāsmīn mām dhehī pavamānāmīte loké ākṣita indrāyēndo...

/8/ *yātra rājā vaivasvató yātrāvaródhanam divāḥ /*
yātrāmūr yahvātūr āpas tātra mām amītam kṛdhīndrāyēndo...

³⁸ Por. wyżej, por. też np. 1.84.4, gdzie soma nazywana jest nieśmiertelnym upojeniem: *imām indra sutām piba jyēṣṭham amartyam mādām*.

³⁹ Varenne (1982: 81-85) zwraca uwagę na towarzyszące często opisom Indry epitety wywodzące się z pierwiastka $\sqrt{śak}$ – „być zdolnym, być w stanie, móc”. Podkreśla też niezależność i samowładność Indry wyrażaną w dokonującej się *yathā-vaśam* aktywności i dużej liczbie epitetów rozpoczynających się od *sva-*^o: Indra jest *sva-rāj*, *svā-kṣatra*, *svā-pati* (s. 88), i – co jego zdaniem jest mniej jasne – posiada *svadhā* (s. 93).

W kontekście Wrytry często pojawiają się formy pochodzące od pierwiastka \sqrt{vr} . Wrytra jest tym, który zamyka, zasłania czy też przykrywa wody (*vavṛvāms*): „Wrytrę wody zamykającego zabił”⁴⁰. Równocześnie sam jest zamknięty, zasłonięty i przykryty mrokiem (*tāmasā pārivrta*): „...Kiedy [Indra] potężny siłą rozplątał Wrytrę wody niosącego, zamkniętego mrokiem”⁴¹.

W 10.129 w pierwszej strofie, przy opisie niewyraźnego stanu rzeczywistości, pojawia się pytanie: *kim āvarivah*. Forma pojawiającego się tu czasownika może pochodzić zarówno od pierwiastka $\bar{a}\sqrt{vr}$, jak i $\bar{a}\sqrt{vrt}$. Możliwe, że ta wieloznaczność jest celowa i że kreację świata pojmowano jako wprowadzenie się w ruch równoznaczne z odsłonięciem się i samoobjawieniem. Prawdopodobne jest jednakże, że 10.129 odwołuje się w tym miejscu do przedkreacyjnego stanu zamknięcia, zasłonięcia i przykrycia wyrażanego przez metaforę Wrytry⁴².

Również Wrytra kojarzony bywa z mrokiem. Hymn 1.32 po opisie półwiciartowanego przez Indrę Wrytry stwierdza: „W długim mroku leżał wróg Indry”⁴³. A w innym miejscu czytamy: „Górował mrok, chwiejąc wód podstawą – góra we wnętrzościach Wrytry”⁴⁴.

Jak wspomniano przed chwilą, według zaproponowanego modelu kreacji, w trzecim etapie dwie sfery mroku symbolizują stan wzajemnego ukrywania się: mrok jest mrokiem skryty (*gūlham*). Powiedziano także, że już samo pojęcie *vṛtra* zawiera w sobie ideę ukrywania czy też zasłaniania. Wszelako obraz ten wzmacniony jest przez stosowanie przy opisach Wrytry form pochodzących od pierwiastka \sqrt{guh} . Hymn 8.6.17 proponuje następującą dwuznaczną wizję: *yā imē rōdasī mahī samīcī samājagrabhīt / tāmobhir indra tām guhaḥ*. Okolicznik *tāmobhiḥ* może odnosić się do aktywności Indry, wówczas przekład zdania wyglądałby następująco: „Ukryłeś, Indro, mrokami tego, który te wielkie horyzonty połączone pochwyił”. Obraz ten wydaje się spójny z tym, co stwierdza zacytowany powyżej hymn 1.32.10, zgodnie z którym zabity Wrytra leżał w długim mroku, a także z ideą kreacji rozumianej jako zasłanianie tego, co

⁴⁰ 4.16.7a: *apó vṛtrām vavṛvāmsam pārāhan*. Por. też 6.20.2. Wrytra jest *naḍivṛt*, np. 1.52.2; 8.12.26; *aṇavṛt*, np. 2.19.2.

⁴¹ 10.113.6cd: *vṛtrām yād ugró vy āvṛscad ójasāpó bibhrataṁ tāmasā pārivrtaṁ /*

⁴² *Jadžurweda* 2.5.2 podaje następujące etymologie słowa *vṛtra*: jako pochodzące od \sqrt{vrt} : *yād ávartayat tād vṛtrāsya vṛtratvām* (1), oraz nieco dalej – od \sqrt{vr} : *yād imān lokān āvṛnot tād vṛtrāsya vṛtratvām*.

⁴³ 1.32.10d: *dirghām tāma āśayad indra-śatruḥ*. Zdanie to na ogół rozumiane jest jako zdanie, w którym *dirghām tāmas* jest okolicznikiem miejsca: O’Flaherty (1981: 150): „he who found Indra an enemy to conquer him sank into long darkness”, Geldner (1951: 38): „In langes Dunkel versank der Indrabemeisterte”, Elizarenkova (1989: 41): „в долгий мрак прогрузился тот кому Индра враг”, Griffith (1991: 21): „The foe of Indra sank to during darkness” – bądź okolicznikiem czasu: Renou (1969: XVII 17): „il était couché pour une longue ténèbre, celui qui avait Indra pour ennemi”. Prawdopodobna jest także interpretacja *dirghām tāmas* jako określenia Wrytry; przekład wtedy wyglądałby następująco: „długi mrok leżał – wróg Indry”.

⁴⁴ 1.54.10ab: *apām atiṣṭhad dharūṇa-hvaram tāmo ’ntār vṛtrāsya jaṭhāreṣu pāvataḥ /*

pierwotne i odsłanianie tego, co wtórne⁴⁵. Wszelako *támobhiḥ* może określać także aktywność Wrytry: „Ukryłeś, Indro, tego, który te wielkie horyzonty połączone mrokami pochwyił”. W takim ujęciu, to Wrytra w mroku ukrywałby świat. Najprawdopodobniej – jak to często ma miejsce w *Rygwedzie* – dwuznaczność ta jest zamierzona.

Również sam Wrytra się ukrywa:

„W ukryciu złożonego, ukrytego, skrytego, czarownika zakrytego w wodach mieszkającego, wody i niebo wstrzymującego – węża zabił bohater dzięki męstwu”⁴⁶.

Z kolei dzięki zabiciu Wrytry ujawnia się to, co ukryte:

„[Indro,] ukryte niebo i ziemię znalazłeś”⁴⁷.

„Zabił węża, uwolnił siedem rzek, otworzył jakby zamknięte otwory”⁴⁸.

Warto tu zwrócić uwagę, że Wrytra symbolizuje stan zarówno zamykania, jak i bycia zamkniętym. Z jednej strony skrywa i zamyka wody, z drugiej w zacytowanym powyżej fragmencie 2.11.5 stwierdza się, że to właśnie on przebywa w wodach⁴⁹. W 1.80.2 zabicie Wrytry jest jego wypędzeniem z wód:

„To ciebie upoiło bycze upojenie – soma wyciśnięta, przez orła przyniesiona, dzięki której siłą Wrytrę z wód wyгнаłeś, o Gromowładny”⁵⁰.

Z kolei w 4 strofie tegoż hymnu powiada się, że Indra wypędził Wrytrę z nieba i ziemi, które przecież – zgodnie z tym, co powiedziano powyżej – są przez niego zatrzymane: „Z ziemi Wrytrę wypędziłeś, z nieba”⁵¹.

Wynikałoby stąd, że Wrytra przebywa w tym, co równocześnie jest w nim ukryte. W ten sposób Wrytra symbolizuje stan rzeczywistości podobny do 10.129.3, gdzie mrokiem zostaje nazwana sfera zarówno okrywająca jak i okrywana. Nosi on w sobie to, co w procesie twórczym (symbolizowanym przez jego poćwiartowanie) się objawi. Nosząc, niejako utożsamia się ze swą własną zawartością. Jeśli wyobrazimy sobie Wrytrę jako węża, który nie tyle otoczył swymi splotami stworzenie, lecz który stworzenie pożarł⁵² i teraz kryje się ono w jego

⁴⁵ Por. 10.81.1, gdzie stwórca świata „zasłaniając pierwsze wstąpił w następne” (*prathamachád ávarām ā viveśa*). Por. też niżej.

⁴⁶ 2.11.5: *gūhā hitām gūhyaṃ gūlhām apsv āpīvṛtaṃ māyīnaṃ kṣiyāntam / utó apó dyām tastabhvāmsam áhann áhim śūra vīryeṇa //*

⁴⁷ 8.96.16c: *gūlhé dyāvā-prthivī ánv avindo /*

⁴⁸ 4.28.1cd: *ánhann áhim áriṇāt saptá síndhūn āpāvṛṇod āpīhitēva khāni*. Por. też 3.39.6, 8.100.6.

⁴⁹ Obraz przebywania Wrytry w wodach może też odnosić się do trzeciej fazy kreacji, w której Wrytra – symbol rzeczywistości przedkreacyjnej – zostaje zalany przez płynące wody.

⁵⁰ *sá tvāmadad vṛṣā mádaḥ sómah śyenā-bhrta sutāḥ / yēnā vṛtrám nír adbhyó jaghántha vajrinn ójasā //*

⁵¹ 1.80.4ab: *nír indra bhūmyā ádhi vṛtrám jaghántha nír diváh.*

⁵² Por. 10.111.9: *srjáḥ síndhūmr áhinā jagrasānām ād íd etāḥ prá vivijre javéna /*

wnętrznosciach, obraz owej tożsamości będzie jaśniejszy: Wrytra stanie się zarazem pożerającym i pożerany.

Wrytra może być zatem rozumiany jako symbol stanu rzeczywistości znajdującej w wyjściowym punkcie kreacji, rozszczepiającej się na sferę skrywającą i skrywaną. I choć to, co skrywane nie jest tu wyraźnie określone jako mrok⁵³, a więc trudno mówić w tym wypadku o monistycznym ujęciu, wszelako jednak sama idea okrywania tego, co ma powstać przez to, co nie powstanie (co – zgodnie z symboliką mitu – zostanie unicestwione), pozostaje ta sama, jak w hymnie 10.129.

Etap trzeci. Wody (*salilá*) jako pierwsza wyrażalna postać niewyraźnej rzeczywistości.

(3b: *apraketám salilám sárvam ā idám*)

Jednym z ważniejszych skutków wrytrahatji jest uwolnienie wód (*áp*), lub rzek (*sínđu*), często siedmiu:

„Żony Dasy – o wężu-pasterzu – stanęły zatrzymane wody jak krowy przez Paniego. Co było wód zamkniętym otworem, to otworzył Wrytrę zabijając”⁵⁴.

„Ty wody uwolniłeś, by płynęły – niczym ręce rumaki w wyścigu – kiedy Wrytrę zabiłeś”⁵⁵.

„Z tobą – towarzyszem, Somo, w przyjaźni twojej, Indra wody uczynił płynącymi dla człowieka. Zabił węża, uwolnił siedem rzek, otworzył jakby ukryte otwory”⁵⁶.

„Bycza [jest] ta twoja potęga, Indro, przez którą do wielkiego oceanu wypuściłeś wody”⁵⁷.

Wody symbolizują powstanie ruchu – wyrwane z zamknięcia spieszą się do oceanu:

„Spieszą matki wody z szybkością – zabiłeś Wrytrę, zwyciężyłeś jasność”⁵⁸.

W jednym z hymnów identyfikują się z ciągłym ruchem:

múmuksamāṇā utá yá mumucré'dhéd etá ná ramante níktāḥ //

⁵³ Choć *de facto* jest mrokiem, jest bowiem zasłonięte przez mrocznego Wrytrę. Por. też zacytowany powyżej 1.54.10, gdzie góra znajdująca się we wnętrznosciach Wrytry identyfikuje się z mrokiem.

⁵⁴ 1.32.11: *dāsá-patnīr áhi-gopā atīṣṭhan níruddhā ápaḥ painēva gávah / apám bílam ápihitám yád áśíd vṛtrám jaghanvám ápa tát vavāra //*

⁵⁵ 3.32.6ab: *tvám apó yád dha vṛtrám jaghanvám átyām iva práśṛjah sártavájau /*

⁵⁶ 4.28.1: *tvá yujá táva tát soma sakhyá indro apó mānave sasrútas kah / áhann áhim áriṇāt saptá síndhūn ápāvṛṇod ápihitēva khāni //*

⁵⁷ 8.3.10ab: *yēnā samudrám áśṛjo mahír apás tát indra vṛṣṇi te sávaḥ*. Por. też np. 1.57.6, 2.19.3, 4.17.2,3, 4.42.7, 7.23.4, 6.17.12, 6.30.5, 6.32.5, 6.47.5, 6.57.4, 8.6.13, 8.15.8, 8.32.2, 10.11.8, 10.66.8, 10.104.9.

⁵⁸ 8.89.4cd: *árṣantv ápo jávasā ví mātáro hāno vṛtrám jáyā svāḥ*. Por. też 3.30.9, 4.17.2,3, 4.21.8.

„Dla czyniącego ład boga Sawitara i dla Indry – zabójcy węża nie zatrzymują się wody. Dzień w dzień idzie światło wód – jakie było ich pierwsze stworzenie?”⁵⁹

Pojawiający się tutaj wyraz *aktú* ma dwa przeciwstawne znaczenia: „światło” i „noc”. W 10.129 proces twórczy jest przedstawiany jako powstanie blasku z mroku. Zalewające rzeczywistość przedkreacyjną wody (por. niżej) są symbolem tego, co mroczne i nieprzejawione. Równocześnie, w nich – tak jak we Wrytrze – zawiera się to, co ma się objawić symbolizowane przez blask. Wody są stanem przejściowym między mrokiem nieprzejawienia i światłem przejawienia, należą zatem do obu sfer⁶⁰: mogą być więc być utożsamiane zarówno ze światłem, jak i z nocą.

W 10.129 w stanie przedkreacyjnym rzeczywistość oddycha bez tchu. Wydaje się, że wyłonienie świata jest zarazem przydaniem tchu bezwietrznemu oddechowi Tego Jednego⁶¹ i tym samym rozbiciem go na dwie sfery: oddychającą przez technienie (przejawioną) i nie oddychającą, pozbawioną technienia (nieprzejawioną). Także w jednym z hymnów poświęconych wrytrahatji uwolnienie wód jest wyobrażane jako uwolnienie zamkniętego – jak można sądzić – przez Wrytrę oddechu:

„To twoje męstwo, uczynione [przez ciebie] Indro, tancerzu, pierwsze, pierwotne należy ogłosić, kiedy boga potęgą wypuściłeś oddech, wypuszczając wody”⁶².

Wedle 1.32.10 wody zalewają rzeczywistość przedkreacyjną symbolizowaną przez Wrytrę:

„Pośrodku nie zatrzymujących się, nie odpoczywających strumieni złożone ciało Wrytry ukryte – rozchodzą się wody. W długim mroku leżał wróg Indry”⁶³.

Potwierdzałoby to słuszność zaproponowanej w trakcie analizy 10.129 tezy, zgodnie z którą powstanie wód jest rozpoznaniem homogeniczności całości przedkreacyjnej rzeczywistości. I dlatego w 3.39.6 to właśnie z wód Indra wydobywa to, co ukryte, a czym jest – jak można sądzić – jaśniejące stworzenie (na temat symboliki blasku por. niżej):

⁵⁹ 2.30.1: *ṛtām devāya kṛvaté savitrā indrāyāhi-ghné ná ramanta āpah / āhar-ahar yāty aktúr apām kiyāty ā prathamāḥ sarga āsām //*

⁶⁰ W 10.129 wody zostały uznane za symbol całej rzeczywistości pozostającej w stanie przedkreacyjnym i stanowiły w istocie swej wyobrażenie stanu granicznego: jako symbol należały już do sfery przejawienia, treścią swą wszelako odnosiły się do jednolitego w swym nieprzejawieniu Tego Jednego.

⁶¹ W hymnach 10.72.2, 10.81.3 pojawia się obraz spawania dwóch sfer rzeczywistości, co symbolizuje zarówno powstanie oddechu, jak i blasku.

⁶² 2.22.4: *tāva tyán náryam ṛtó 'pa indra prathamām pūrvyām divi pravācyam kṛtām / yád devāsya śavasā prāriṇā āsuṁ rinānn apāḥ /*

⁶³ 1.32.10: *ātiṣṭantīnām aniveśanānām kṣṣṭhānām mādhye nihitam śārīram / vṛtrāsya niṇyām ví caranty āpo dirghām tāma āśayad indra-śatruḥ //*

„Indra w czerwonej znalazł zebrany miód – o stopach i kopytach – na pastwisku krowy: w ukryciu złożony, ukryty, skryty w wodach ujął dłonią prawą [ten] o Hojnej Prawicy”⁶⁴.

Wydobywanie tego, co kryje się we wnętrzu Wrytry może być pojmowane jako wydobywanie z zalewających Wrytrę wód.

Etap czwarty. Narodziny tego, co ma powstać (*abhū*) w ascetycznym żarze (*tápas*).

(3cd: *tuchyénābhv āpihitam yád āsīt*
tápasas tán mahinājāyataikam)

Kolejnym etapem kreacji jest powstanie blasku wyrażane w *Nasadiji* w opisie ascetycznego rozżarzenia się Tego Jednego. Jako skutek zabicia Wrytry akt ten przedstawiany jest za pomocą wielu symboli.

Unicestwienie Wrytry jest unicestwieniem mroku. W hymnie 6.72.1 czytamy:

„Indro-Somo, wielką [jest] ta wasza moc, wy wielkie pierwotne uczyniliście [czyny], wy słońce znaleźliście, jasność, wy wszystkie mroki zabiliście i szyderców”⁶⁵.

W wyniku zabójstwa Wrytry rodzą się jutrzeńki i słońce, wznoszone na niebo po to, by w ich blasku można było widzieć świat:

„Kiedy, Indro, zabiłeś pierworodnego z węży i potem czarowników przełamałeś czary, rodząc słońce, niebo, jutrzeńkę, wtedy zaiste wrogów nie znalazłeś”⁶⁶.

„Ty wód zamknięcia otworzyłeś, przyniosłeś górze pełne wilgoci bogactwo, kiedy, Indro, potęgą Wrytrę-węża zabiłeś. Potem słońce wzniosłeś na niebo, by [można było] widzieć”⁶⁷.

„Indro-Somo, zapaliliście jutrzeńkę, słońce wzwyż wyprowadziliście razem ze światłem, podparliście niebo podporą, rozciągnęliście matkę ziemię”⁶⁸.

Innym symbolem powstania blasku może być krzesanie ognia rozbłyskującego między kamieniami. W hymnie 2.12.3 czytamy:

⁶⁴ 3.39.6: *indro mādhu sámbhṛtam usrīyāyām padvād viveda śaphávan náme góh / gúhā hitám gúhyaṁ gúlhám apsú háste dadhe dáksīṇe dáksīṇāvān //*

W przekładzie wyrazu *náma* idę za Grassmannem (1872: 711).

⁶⁵ *indrā-somā māhi tād vām mahitvám yuvám mahāni prathamāni cakrathuḥ / yuvám sūryam vividáthur yuvám svār víśvā támāmsy ahatam nidás ca //*

Por. 5.31.3, 10.89.2.

⁶⁶ 1.32.4: *yád indráhan prathama-jám ahīnām ān māyinām ámināḥ prôtá māyāḥ / āt sūryam janáyan dyām uśásam tādītnā sátruṁ ná kilā vivitse //*

⁶⁷ 1.51.4: *tvám apám apidhānāvṛṇor āpādhārayaḥ párvate dānumad vásu / vṛtrám yád indra sávasāvadhīr ahīm ād it sūryam divy árohayo dṛśe //*

⁶⁸ 6.72.2: *indrā-somā vāsáyatha uśásam út sūryam nayatho jyótiṣā sahá / úpa dyām skámbhathu skámbhanenāprathataṁ pṛthivīm mātáram ví //*

Por. też np. 2.12.7, 2.13.5, 2.19.3, 6.30.5; 6.44.23, 8.89.1.

„Kto zabiwszy węża, wypuścił siedem rzek i krowy wygnał z kryjówki Wali, kto między dwoma kamieniami zrodził ogień, [kto] zagarnia [łup] w bitwach – to, o ludzie, Indra!”⁶⁹

W innym miejscu Indra pożera Wrytrę tak jak ogień jadło:

„Jak ogień jadło szczękami chciwie pożarł Wrytrę-węża pobitego Indry bronią”⁷⁰.

Wydaje się, iż nie bez powodu pożerający Wrytrę Indra porównany zostaje właśnie do ognia: może to oznaczać, że powstający blask unicestwia mroczny stan przedkreacyjny symbolizowany przez Wrytrę. Symbolem powstania blasku może być także zdobycie somy:

„Zwyciężyłeś krowy, zwyciężyłeś, bohaterze, somę, w dół spuściłeś siedem rzek, by płynęły”⁷¹.

Soma bowiem często określana jest jako złota (*hári*)⁷², ponadto często kojarzono ją ze słońcem⁷³, z miodem⁷⁴ i ze złocistym topionym masłem⁷⁵.

Podobnie symbolicznym określeniem powstania blasku może być uwolnienie krów, nazywanych niekiedy – podobnie jak jutrenki – czerwona (*usríya*):

„W dół spuściłeś płodne [wody], pochylileś góry, wygnałeś czerwona, wypileś miód miły”⁷⁶.

„Indra słońce wznosił na niebo, by daleko [można było] widzieć. Rozłupał skałę z krowami”⁷⁷.

„Krowy wygnał dla Angirasów, objawiając będące w ukryciu. Niskiego odepchnął Walę”⁷⁸.

⁶⁹ *yó hatvâhim áriṇāt saptá síndhūn yó gā udājad apadhā válasya / yó ásmanor antár agnīm jajāna saṁvṛk samátsu sá janāsa índrah //*

W interpretacji *apadhā* idę za Grassmannem (1872: 72). Staal (1983: 82) twierdzi, że „the Indians did not use the percussion method” rozpalania ognia. Powyższy fragment *Rygwedy* przeczy – jak się zdaje – temu twierdzeniu.

⁷⁰ 10.113.8cd: *raddhām vṛtrām áhim índrasya hánmanâgnír ná jámbhais tṛṣv ánnam āvayat*. W *Jadžurwedzie* (2.12.4.6-7) Wrytra wchodzi do wnętrza Indry i identyfikowany jest z brzuchem (*udára*) i głodem (*kṣút*).

⁷¹ 1.32.12: *ájayo gā ájayaḥ sūra sómam ávasṛjaḥ sártave saptá síndhūn //* Por. 6.17.1.

⁷² Por. np. 9.69.5, 9.97.9.

⁷³ 1.46.10, 1.135.3, 8.3.20, 9.76.4, 9.86.29, 9.86.32.

⁷⁴ Por. np. 6.20.3, 10.24.1.

⁷⁵ Por. np. 4.58, 1, 7, 9.

⁷⁶ 10.138.2: *ávāsṛjaḥ prasvāḥ svañcáyo girín úd āja usrā úpibo mádhu priyám /*

⁷⁷ 1.7.3: *índro dīrghāya cákṣasa ā sūryam rohayaḍ diví /*

ví góbhír ádrim airayat //

⁷⁸ 8.14.8: *úd gā ājad āngirobhya āviṣ kṛṇvān n gūhā satīḥ /*

arvāñcam nunude valám //

Wypędzenie krów por. też 1.33.3, 1.83.5, 1.174.4, 3.34.3, 4.28.5, 5.29.3, 6.17.3, 10.112.8.

Kolejnym symbolem pojawienia się blasku może być uderzenie czy też rozszczepienie Wrytry gromem:

„On podtrzymał ziemię i rozciągnął, gromem zabiwszy Wrytrę wody uwolnił”⁷⁹.

„Kiedy w ramiona, Indro, bierzesz grom wzbudzony upojeniem, by zabić węża...”⁸⁰

Grom określany jest jako *śubhrá* – jasny (2.11.4), *dyumát* – świetlisty (5.31.4). Został on wyciosany (*√takṣ*⁸¹) z metalu nazywanego *āyasá*, co oznacza prawdopodobnie miedź lub brąz⁸², jego kolor jest żółty (*hárīta*) lub złoty (*hári*, *híranya*):

„Oto jego grom żółty, który [jest] metalowy, złocisty – pragnący, złocisty – w [jego] ramionach, błyszczący, o pięknych wargach – pocisk złocistego gniewu. W Indrze żółte kształty się zmieszały”⁸³.

W niektórych miejscach broń Indry określa się jako gorący piorun:

„Uderz tych [nieprzyjaciół] piorunem najbardziej rozżarzone!”⁸⁴.

Uderzenie mrocznego Wrytry jaśniejącym złotym gromem lub rozżarzonego piorunem odwołuje się do obrazu pojawienia się blasku w mroku⁸⁵.

Warto tutaj dodać, że identyfikacja tego aktu z etapem kreacji, w którym pojawia się blask, pozwala na zrozumienie strofy hymnu 8.100.9, w której powiada się, że grom otoczony wodą leży wewnątrz oceanu. W wyniku bowiem pojawienia się blasku zasadniczo zmienia się obraz rzeczywistości: w zalewającym przedkreacyjną rzeczywistość oceanie (symbol tego, co nieprzejawione) jaśnieje to, co przejawione. Podobną treść niesie wizja Agniego płonącego w wodach (*apām nápāt*, por. np. 1.96.1; 2.35), a także – najprawdopodobniej – wizja podnoszącej się w oceanie trzykrotnie podzielonej miodowej fali topionego masła (4.58.1,4,5), jak i późniejsze obrazy Złotego Jaja pływającego w wodach (por. np. Śat. 11.1.6.1).

Sam Wrytra zostaje pocięty przez Indrę na kawałki. Jak powiada hymn 1.32:

⁷⁹ 1.103.2ab: *sá dhārayat pṛthivīm papráthac ca vājreṇa hatvā nīr apāḥ saśarja /*

⁸⁰ 8.96.5ab: *ā yád vājraṁ bāhvōr indra dhātse mada-cyūtam āhaye hāntavā u*. Por. też np. 4.22.5, 6.17.10, 8.100.7, 10.111.6. Na temat pojęcia *vājra* w *Wedzie* por. Gonda (1954: 40 nn.)

⁸¹ Grom wyciosany por. np. 1.32.2, 1.61.6, 5.31.4, 8.48.3.

⁸² Por. Allchin (1973: 217) i Rairservis (1971: 345 nn.).

⁸³ 10.96.3: *só asya vājro hárīta yá āyasó hárir nikāmo hárir ā gábhastyoḥ / dyumnī suśipró hári-manyu-sāyaka indre ní rūpā hárītā mimikṣire //*

Por. też 1.57.2.

⁸⁴ 3.30.16b: *jahī ny ésv asánim tāpiṣṭhām*. Por. też 3.30.17, 10.89.12.

⁸⁵ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że uderzenie jaśniejącym gromem wybija otwór we Wrytrze, w którym także znajduje się blask (symbolizowany przez słońce, jutrzienki, ogień, somę, krowy), co oznaczałoby, że blask wydobywa blask, a to z kolei potwierdzałoby tezę, iż kreacja jest pojmowana jako swoiste samonarodziny, por. niżej.

„Zabił Wrytrę – bardziej [niż] zamykającego, rozłożystego – Indra wielkim gromem – bronią. Jak gałęzie toporem porąbane leży wąż płasko na ziemi. Bez nóg, bez rąk zaatakował Indrę. Grom w jego grzbiet uderzył. Wół pragnący stać się przeciwnikiem byka... wszędzie Wrytra leżał pocięty. [...] Przez leżącego w ten sposób – jak przez trzcinę przeciętą – pobudzające umysł przepływają wody, które właśnie Wrytra mocą otoczył”⁸⁶.

Akt poćwiartowania mrocznego Wrytry i wydobywanie na jaw zawartości jego wnętrza lub tego, co zasłaniał, symbolizuje wyraźnie akt rozdzielenia mrocznego aspektu rzeczywistości od aspektu jasnego.

I wreszcie, symbolem pojawienia się blasku może być także posomiczny stan, identyfikowany z doznaniem jasności⁸⁷. Z uzyskaniem blasku kojarzy się też wypędzenie mrocznego Wrytry z nieba i ziemi (1.80.2) lub z międzyprzestworza (8.3.20). Należy tu zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Z niektórych zacytowanych powyżej fragmentów hymnów wynika, że pojawienie się blasku symbolizowanego przez ogień i somę jest w istocie swym pojawieniem się czegoś, co istniało już przed kreacją: Indra wypija somę, którą potem wydobywa; Soma zresztą niekiedy towarzyszy Indrze w jego kreatywnej aktywności (por. np. 6.72.2), podobnie jak Agni (por. np. 3.12.4). Zgodnie z tym, co powiedziano w trakcie analizy 10.129, kreacja w *Rygwedzie* nie jest rozumiana jako kreacja *ex nihilo*, ale jako objawianie i porządkowanie już istniejącej rzeczywistości: z Tego Jednego mocą ascetycznego żaru rodzi się znów To Jedno. Ten zwrotny charakter procesu stwórczego, przedstawiany często jako akt samonarodzin, jeszcze wyraźniej jest ujęty w 10.72.4-5: z Aditi (*āditi*) rodzi się Daksza (*dākṣa*), z Dakasy – Aditi, podobnie w 10.90.5 z Puruszy (*puruṣa*) rodzi się Wiradź (*virāj*), z Wiradźa znów Purusza. Wszelako ta idea twórczych samonarodzin pojawia się także w wątku walki Indry z Wrytrą: dzięki Somie rodzi się Soma, dzięki Agniemu – Agni⁸⁸.

Etap piąty. Pragnienie (*kāma*) wobec tego, co jest nasieniem myśli.

(4ab: *kāmas tād āgre sām avartatādhi*
mānaso rétaḥ prathamām yād āsīt)

Pojęcie myśli (*mānas*) pojawia się przy opisach samego Indry. Przypomnę zacytowaną już na s. 88 pierwszą strofę hymnu 2.12:

„Który ledwo zrodzony – pierwszy myślący bóg – bogów mocą myśli przewyższył, czyjej porywczosci horyzonty się przeraziły – z powodu mocy męstwa... to, o ludzie, Indra!”

⁸⁶ /5/ *āhan vṛtrām vṛtratāraṃ vyāmsam indro vājrena mahatā vadhēna /*
skāndhāmsīva kūliśenā vīvrknāhiḥ śayata upapṛk pṛthivyāḥ //
/7/ *apād ahasṭo apṛtanyad indram āsya vājram ādhi sānau jaghāna /*
vṛṣṇo vādhriḥ pratimānaṃ būbhūṣan purutrā vṛtró aśayad vyāstah //
/8/ *nadām ná bhinnām amuyā śayānaṃ māno rūhāṇā āti yanty āpaḥ /*
yāś cid vṛtró mahinā paryātiṣṭhat tāśām āhiḥ patsutaḥ-śīr babhūva //

⁸⁷ Por. np. 8.48,3,6, a także hymny zacytowane powyżej, przy analizie pierwszego etapu kreacji.

⁸⁸ Por. przyp. 55.

A w innym miejscu czytamy:

„Bykiem zaiste jesteś, dla obdarowywania się zrodziłeś, bycza twoja potęga, samowładna, śmiała twa myśl, niszczące wrogów męstwo twoje”⁸⁹.

W hymnie 10.103.9 Indra wraz z Waruną, Aditjami i Marutami zostaje określony jako *mahāmanas* – „mający wielką myśl”. *Mānas* jako władza inspirująca do walki z Wrytrą *explicite* pojawia się w hymnie do Bryhaspatiego: „Pomyślną myśl skieruj ku walce z Wrytrą...”⁹⁰ Wszelako wyraz ten pojawia się także w kontekście walki Indry:

„Wedle jego woli popłynęły wody. Urósł pośród spławnych [rzek]. Myślą skupioną – najpotężniejszym pociskiem Indra zabił go po [wsze] dni”⁹¹.

„Indro, [ledwo] zrodzony, mocną myśl uczyniłeś: jeden, zaiste, dążysz do walki z wieloma. Oświeciłeś potęgą skałę, znalazłeś zagrodę krów czerwonych”⁹².

Wprawdzie w powyższych cytatach nie wymienia się imienia Wrytry, jednakże wywołują one obrazy kojarzące się z jego zabójstwem. Należy zwrócić uwagę, że we wszystkich tych fragmentach *mānas* jest tym, co poprzedza walkę. Podobna idea zostaje wyrażona w bardzo syntetyczny sposób w 10.129: pragnienie ogarnia to, co było myśli pierwszym nasieniem. Wydaje się, iż można owo nasienie – czyli potomstwo – myśli identyfikować z tym, co w procesie twórczym powstaje, czyli z jaśniejącą cząstką Tego Jednego, i że cały proces twórczy jest kreacją myśli objawiającej własne potomstwo⁹³. W takim ujęciu myśl byłaby czynnikiem inspirującym twórczą aktywność.

Mānas jest władzą poznawczą⁹⁴ i decydującą. Oznacza też władzę związaną z upodobaniami – to manasowi Indry musi odpowiadać zarówno ofiara, jak i wyciskana w ofierze soma:

„Jaka ofiara szczęście twej myśli i pragnieniu [przyniesie]? Jaka pieśń, Indro? Jaki kapłan?”⁹⁵

⁸⁹ 5.35.4: *vṛṣā hy āsi rādhase jajñiṣe vṛṣṇi te śavaḥ / svā-kṣatram te dhṛṣṇān mānaḥ satrāhām indra paūmsyam //*

Por. też wypowiedź Indry w 8.100.5.

⁹⁰ 2.26.2b: *bhadram mānaḥ kṛṇusva vṛtra-tūrye /*

⁹¹ 1.33.11: *ānu svadhām akṣarann āpo asyāvardhata mādhya á nāvyañām / sadhrīcīnena mānasā tám indra ójiṣṭhena hānmanāhann abhī dyūn //*

⁹² 5.30.4: *sthīrām mānas cakṛṣe jātā indra vēśīd éko yudhāye bhūyasaś cit / ásmānaḥ cic chāvasā didyuto ví vidó gāvām ūrvām usrīyāñām //*

⁹³ W taki sposób pojmowała stworzenie świata późniejsza myśl bramińska, por. np. Śat. 10.5.3.1 nn.

⁹⁴ Por. 1.164.5: „głupiec pytam się myślą nie rozpoznając” (*pākāḥ pṛchāmi mānasāvijānan*). Szczegółowa analiza pojęcia *mānas* w *Rygwedzie* por. Reat (1990: 107-120).

⁹⁵ 6.21.4: *kās te yajñō mānase sām várāya kó arkā indra katamāḥ sá hótā /*

„W rozpalonym ogniu wyciśnięta, Indro, soma. Ciebie wiozą rumaki najlepiej wiozące. Taką jak twoja myślą wołam: Indro, przyjdź dla naszego wielkiego dobrobytu. Przyjdź! Zawsze przychodziłeś – z wielką myślą pragnącą – na picie somy”⁹⁶.

„Tego samowładnego byka te dwa mocne sklepienia wyciosały. Pierwszy wśród najwyższych zasiadasz – pragnie somy twa myśl”⁹⁷.

Tak pojmowany *mānas* wręcz utożsamia się z pragnieniem; nie dziwi zatem fakt, że w podobnych kontekstach pojawia się także pojęcie *kāma*:

„Napij się wedle pragnienia, takiego jakie masz, doskonałego [napoju] somicznego zmieszanego z gęstym sokiem. Kiedy zrodziłeś się tego dnia, w pragnieniu tego wypileś górski napitek z lodygi...”⁹⁸

„Te somy do milego pragnienia Indry popłynęły”⁹⁹.

W takim ujęciu *kāma* – podobnie jak *mānas* – stanowiłaby inspirację do twórczej walki z Wrytrą. Należałoby tutaj uzupełnić, że – zgodnie z tym, co przed chwilą powiedziano – w wyrazie *mānas* zawiera się zarówno „myśl”, jak i „chęć”. Pojawiające się w 10.129 „nasienie myśli” (*mānaso rétaḥ*) to potomstwo myśli i chęci, 10.129 zatem także wyraża – choć *implicite* – uprzedniość pragnienia wobec blasku. Natomiast symbolem pragnienia rozumianego nie jako inspiracja twórcza, lecz jako jedna z faz kreacji, może być grom. Określany jest on bowiem często jako pragnący (*nikāma, uśát*):

„[Ten] bóg, który [jest] najbardziej boski, rodzący się, wielki przez zdobycze, przez wielkie porywczosći, w ramiona biorąc grom pragnący, gwałtownie wstrząsnął niebo i ziemię”¹⁰⁰.

W 10.129 pragnienie ogarnia świetliste *ābhū* – załączek tego, co przejawione. W symbolicznie gromu blask i pragnienie właściwie utożsamiają się: grom stanowi jaśniejące pragnienie rozbijające mroczny stan przedkreacyjny i tym samym wprowadzający blask w mrok. Już w *Rygwedzie* pojawia się idea kreacji rozumianej jako akt seksualny. W istocie swej akt ogarnięcia zrodzonego, świetlistego Tego Jednego przez pragnienie może przywodzić na myśl miłosne

⁹⁶ 6.40.3-4ab: *sámiddhe agnaú sutá sóma á tvā vahantu hárayo váhiṣṭhāḥ /
tvāyatā mānasā johavimīndrāyāhi suvitāya mahé naḥ //*
á yāhi śásvad uśatā yayāthēndra mahā mānas soma-péyam /

⁹⁷ 8.61.2: *tām hí sva-rājam vṛṣabhām tám ójase dhiśāne niṣtataksātuḥ /
útopamānām prathamó ní ṣīdasi sóma-kāmaḥ hí te mānaḥ //*

Por. też 4.25.3, 10.116.2, 7.24.2.

⁹⁸ 3.48.1cd-2ab:

sādhóḥ piba pratikāmām yáthā te rásāsiraḥ prathamām somyásya //
yáj jáyathās tát áhar asya káme mśóḥ piyūṣam apibo giri-ṣṭhām /

⁹⁹ 9.8.1a: *eté sómā abhí priyām indrasya kāmam akṣaran.* Por. też 3.50.1, 9.85.4.

¹⁰⁰ 4.22.3: *yó devó devátamo jáyamāno mahó vájebhir mahádbhiś ca śúśmaiḥ /
dádhāno vájraḥ bāhvór uśántam dyām ámena rejayat prá bhūma //*

Por. także 10.96.3 (przyp. 83) oraz 6.17.10.

zespolecie rzeczywistości z własną przejawioną cząstką: poza Tym Jednym przecież nie istnieje nic innego, co mogłoby ogarniać pragnieniem, To Jedno zatem ogarnia pragnieniem siebie samo. Jeden z hymnów *Rygwedy* identyfikuje kreację z kazirodczym stosunkiem ojca z córką (10.61.5-7)¹⁰¹. Podobnie można interpretować wspomniane już hymny 10.72, 10.90, gdzie opisany zostaje proces samonarodzin: z rzeczywistości o określonym znaku (Aditi – żeński, Purusza – męski) powstaje forma o znaku przeciwnym (męska w wypadku Aditi – Daksza, żeńska – najprawdopodobniej – w wypadku Puruszy – Wiradž), z której znów rodzi się pierwsza forma rzeczywistości. Wprawdzie hymny nie precyzują mechanizmu owych samonarodzin, ale wydaje się, że wyłonienie własnego przeciwieństwa jest elementem koniecznym, by – przez spełniony z nim akt miłosny, jak można sądzić – móc się ponownie narodzić.

Pragnący grom Indry mógłby kryć w sobie symbolikę erotyczną, choć trudno powiedzieć, czy kazirodczą. Warto dodać, że niektóre hymny podkreślają przeciwstawność Indry, gromu i tego, co on uwalnia z jednej strony oraz Wrytry z drugiej, choć nie jest to opozycja seksualna:

„Ty wody uwolniłeś, by płynęły – niczym ręce rumaki w
wyścigu – kiedy Wrytrę zabiłeś leżącego, o Indro, ruchomą
bronią, bezbożnego, zamykającego boskie [wody]”¹⁰².

Leżący, a więc nieruchomy Wrytra przeciwstawia się ruchomej broni Indry oraz ręcznym wodom, wobec których – określonych mianem „boskie” – pozostaje w opozycji także jako bezbożny. W 1.7.2 sam Indra nazywany jest złotym (*hiranyáya*), Wrytra zaś – zgodnie z tym, co już powiedziano – identyfikuje się z mrokiem. Z kolei w 2.11.10. pojawia się przeciwstawienie nieludzkiego Wrytry ludzkiemu Indrze.

Etap szósty. Wieszczenie (*kavi*).

(4cd-5: *sató bándhum ásati nír avindan*
hṛdī pratisya kaváyo maniṣā.
tiraścīno vítato raśmír eṣām
adháh syid āśíd upári svid āśít
retodhā āsan mahimāna āsan
svadhā avástāt práyatih parástāt)

W 10.129 twórczą aktywność Tego Jednego podejmują wieszczowie, którzy realizując ją w mikroskali ostatecznie porządkują rzeczywistość. W micie walki Indry z Wrytrą wieszczowie odgrywają szczególną rolę jako ci, którzy samego Indrę pobudzają do istnienia i powodują jego wzrost. W 8.3.4 czytamy:

„On tysiakkrotnie przez wieszczów mocą uczyniony rozciągnął się
jak ocean”¹⁰³.
„Ta twoja moc Indry najwyższa daleko – podtrzymali ją ongiś
poeci”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Por. O’Flaherty (1975: 25-26). Na ten temat por. też Varenne (1982:101).

¹⁰² 3.32.6: *tvám apó yád dha vrtrám jaghanvám átyām iva práśrjaḥ sártavâjau /*
śáyānam indra cáratā vadhéna vavṛvāmsam pári devír ádevam //

¹⁰³ 8.3.4ab: *ayám sahasram řśibhiḥ sahas-kṛtaḥ samudrá iva paprathe /*

W takim ujęciu aktywność wieszczów stanowi punkt wyjścia dla wrytrahatji, a nie jej końcowe stadium. Niekiedy pojawiają się wzmianki, iż to Indra właśnie wywiera wpływ na wieszczów (por. np. 6.26.3). Sami wieszczowie pojawiają się niekiedy jako aktywni uczestnicy wydarzeń nie nazwanych wprost wrytrahatją, wszelako przynoszących te same skutki, polegające na wydobyciu ukrytego blasku (co w pierwszym zacytowanym poniżej fragmencie wyrażone jest wprost, w dwóch pozostałych – symbolicznie – jako rozdmuchanie w skale ognia i znalezienie ukrytych krów):

„Ci pełni ryty pierwsi wieszczowie byli na bogów sympozjonie – ukryte światło znaleźli ojcowie o mantrach prawdziwych, zrodzili jutrzeźki”¹⁰⁵.

„Pełni ryty wieszczowie, obejrzawszy fałsze, znowu stąd wstąpili na wielkie drogi. Oni ramionami rozdmuchany ogień w skale [znaleźli]”¹⁰⁶.

„Idą w górę krowy zmieniające miejsce zgodnie z ładem, które znalazł ukryte Bryhaspati, Soma, żarna i mądrzy wieszczowie”¹⁰⁷.

W kosmogonicznych hymnach 10 mandali ważną rolę odgrywa ofiara jako aktywność porządkująca przejawiony wszechświat. Szczególnie wyrazisty pod tym względem jest – jak wiadomo – hymn 10.90, w którym rzeczywistość zwana Purusą poćwiartowana zostaje jako obiata przez bogów, wieszczów i sadhjów¹⁰⁸. Trudno teraz rozstrzygnąć, czy idea ofiarnego ćwiartowania Puruszy ma związek z rozplataniem Wrytry przez Indrę, wszelako warto zwrócić uwagę, iż jedna i druga aktywność ma charakter porządkujący: w wyniku rytualnego podziału Puruszy wyznaczone zostają konkretne elementy postrzegalnego świata, zarówno kosmosu, jak i społeczeństwa; poćwiartowanie Wrytry także symbolizuje oddzielenie blasku od mroku i wprowadzenie ładu. W 10.129 o ofierze mówi się *implicite*: jej wyobrażeniem może być rozpięcie sznura (lejców-promienia, *raśmī*) przez wieszczów¹⁰⁹. Również walka Indry z Wrytrą bywa kojarzona z ofiarą:

„Indro, ofiara byłaby twoim pokrzepieniem i mile jadło ofiarne z wyciśniętej somy, godzien ofiary będąc wspomagaj ofiarą ofiarę, ofiara twój grom w zabójstwie Wrytry wspomogła”¹¹⁰.

¹⁰⁴ 1.103.1ab: *tāt ta indriyām paramām parācair ādhārayanta kavāyaḥ purēdam*. Por. też 2.19.4 oraz przyp. 6.

¹⁰⁵ 7.76.4: *tā id devānām sadhamāda āsann ṛtāvānaḥ kavāyaḥ pūrvyāsaḥ / gūlhām jyōtiḥ pitāro ānv avindan satyā-mantrā ajanayann uśāsam //*

¹⁰⁶ 2.24.7a-c: *ṛtāvānaḥ praticākṣyānr̥tā pūnar āta ā tasthuḥ kavāyo mahās pathāḥ / té bāhūbhyām dhamitām agnim āśmani*.

¹⁰⁷ 10.108.11b-d: *ūd gāvo yantu minatīr ṛtēna / bṛhas-pātir yā āvindan nīgūlhāḥ sōmo grāvaṇā ṛśayaś ca viprāḥ //*

¹⁰⁸ Inne hymny opisujące powstanie świata w ofierze to 10.81.1,5, 10.82.1,4, 10.130.

¹⁰⁹ Pojęcie *raśmī* w kontekście ofiary pojawia się w 10.36.6: ofiara jest *pracīna-raśmī* – „o sznurze [lejcach-promieniu] napiętym na wschód”, w 2.5.2 siedem *raśmī* ofiary napiętych jest w Agnim. Z kolei w 10.52.4, 10.124.1 ofiara jest *saptā-tantu* – „o siedmiu niciach”.

¹¹⁰ 3.32.12: *yajñō hi ta indra vārdhano bhūd utā priyāḥ sutā-somo miyēdhaḥ /*

Wszelako wzmianki te są rzadsze, aniżeli ma to miejsce przy okazji wcześniejszych pięciu etapów.

Źródła monizmu, panenteizmu i poznawczego wymiaru kreacji. W opisach tego stwórczego zmagania się można także dostrzec załączki monistycznego i panenteistycznego ujęcia rzeczywistości, pojawiającego się już w 10.129 i charakterystycznego dla późniejszej bramińskiej myśli śruti i smryti. Jak wynika z wielu hymnów, narodziny Indry i wypicie przez niego somy oznaczają nie tylko zasadniczą zmianę w samym Indrze, lecz także w świecie. W hymnie 4.22.3 czytamy:

„[Ten] bóg, który [jest] najbardziej boski, rodzący się, wielki przez zdobycze, przez wielkie porywczosci, w ramiona biorąc grom pragnący, gwałtownie wstrząsnął niebo i ziemię”¹¹¹.

Podobnie w 4.17.2:

„Od wzburzenia przy twych narodzinach, zadrżało niebo, zadrżała ziemia ze strachu przed twoim gniewem, dygotały góry o dobrej podstawie, rozdarły się pustynie, popłynęły wody”¹¹².

Wedle niektórych hymnów Indra jest *pratimāna* (*pratimāna*) nieba i ziemi – równym siłą przeciwnikiem, odpowiednikiem¹¹³, dosłownie przeciwniara; to określenie sugeruje ścisłą odpowiedniość zachodzącą między światem a Indrą: zmiana w Indrze musi spowodować zmianę w odwzorowującym go świecie. Wedle innych – zrodzony Indra wchodzi w świat, czy wręcz staje się światem:

„Ty, ledwo zrodzony, dla upojenia wypieś somę w najwyższych niebiosach. Kiedy wstąpiłeś w niebo i ziemię, wtedy stałeś się pierwszym karmicielem śpiewaka”¹¹⁴.

„Ty, Indro, przewyższasz siłą wszystkie zrodzone – taki stałeś się wszystkimi światami”¹¹⁵.

W takim ujęciu zrozumieliśmy staję się wpływ Indry na sposób bytowania świata: rodzący się Stwórca, znajdujący się w stanie twórczego podniecenia wchodzi w świat, zmieniając zasadniczo jego kształt i funkcjonowanie. W zacytowanej

yajñēna yajñām eva yajñīyaḥ sán yajñás te vájram ahi-hátya ávat //

Ofiara jest także jednym ze skutków zabicia Wrytry, por.8.89.6.

¹¹¹ 4.22.3: *yó devó devátamo jāyamāno mahó vājebhir mahádbhīś ca śúṣmaih / dádhāno vájram bāhvór usántam dyām ámena rejayat prá bhūma //*

¹¹² *táva tviṣó jāniman rejata dyaú réjad bhūmir bhīyāsā svásya manyóḥ / ṛghāyánta subhvāḥ párvatāsa árdan dhánvāni saráyanta ápaḥ //*

Por. też 4.19.4. W niektórych hymnach to strach przed rykiem Indry i jego gromem wywołuje drżenie świata; por. 1.52.10, 1.80.14, 2.11.9.

¹¹³ Por. np. 1.52.12-13, 10.111.5.

¹¹⁴ 3.32.10: *tvám sadyó apibo jātá indra mādāya sómam paramé vyóman / yád dha dyāvā-prthivī áviveṣīr áthābhavaḥ pūrvyāḥ kārúdhāyāḥ //*

¹¹⁵ 10.153.5: *tvám indrábhībhūr asi víśvā jātāny ójasā / sá víśvā bhūva ábhavaḥ //*

powyżej 2 strofie hymnu 4.17 płynące wody mogą odnosić się do wód uwolnionych przez Indrę w twórczym akcie (por. strofa 1 i 3), lecz także mogą być – z uwagi na kontekst, w jakim występują – symbolem rozpadu dotychczasowego ładu świata, podobnie jak rozdzierane góry i rozstępujące się pustynie. Narodziny Indry łamią dotychczasowe reguły, którymi rządzi się stworzenie, tworząc tym samym podstawy dla dalszej kreatywnej aktywności. Można bowiem uznać, że aktywność Indry jest porządkowaniem istniejącego już świata, niejako wtórną interwencją Stwórcy, szczegółowo go porządkującą. Wszelako, walka Indry z Wrytrą jest aktywnością *par excellence* kreatywną, w jej trakcie powstaje niebo, ziemia i przestwór, jak również poszczególne elementy świata¹¹⁶. Wydaje się zatem, że zachodząca w świecie gwałtowna zmiana spowodowana narodzinami Indry jest metaforą sprowadzenia go do stanu pierwotnego chaosu, że rozdygotany świat to świat jeszcze niestworzony, nieukształtowany, to niejako dopiero miejsce na świat czy też jego tworzywo wprawione w ruch i drżenie przez Stwórcę. Przypuszczenie potwierdza się w fakcie, iż sama kreacja często jest unieruchomieniem tego, co ruchome:

„Obym tego wielkiego wielkie – prawdziwe prawdziwego – dokonania ogłosił: w trzech naczyniach napił się somy, w jej upojeniu węża Indra zabił.

„W bezpodstawnym niebo utwierdził wielkie, horyzonty wypełnił, międzyprzestworze. On podtrzymał ziemię i rozciągnął – w somy upojeniu Indra to uczynił”¹¹⁷.

Stąd zaś wynikałoby, iż pierwszy etap kreacji, będący zasadniczą zmianą polegającą na przejściu od tego, co niewyraźne, do tego, co możliwe do wyrażenia, zachodzi w całej rzeczywistości, zarówno w Stwórcy jak i w stworzeniu oraz, że symbolizowany jest on nie tylko przez narodziny Indry, jego wzrost i wypicie przez niego somy, lecz także przez wywoływane tym drżenie rzeczy.

W analizie hymnu 10.129 założono, że wizja rzeczywistości prezentowana w tym hymnie jest wizją nie tylko monistyczną, lecz także panenteistyczną: jaśniejący aspekt przejawiony stanowi tylko cząstkę tego, co nieprzejawione, co pozostaje w odwiecznym mroku. Warto wszelako postawić pytanie, czy źródło owego panenteizmu nie należy zacząć szukać już w micie walki Indry z Wrytrą. Indra bowiem, choć – jak powiedziano powyżej – wchodzi w wszechświat, to równocześnie rozmiarami swymi i mocą wyrasta ponad wszechświat:

¹¹⁶ Por. np. 1.56.5, 1.63.1, 1.103.2, 2.12.2, 2.13.10, 2.15.2,3, 3.30.9, 3.32.8, 5.31.6, 6.17.7, 6.30.2,3, 6.44.24, 6.72.2, 8.6.5, 8.96.6, 10.89.1,4, 10.111.2 nn., 10.113.4-5.

¹¹⁷ 2.15.1-2: *prá ghā nv àsya mahatá mahāni tasyā satyāsya káraṇāni vocam / tri-kadrukeṣv apibat sutásyāsya máde áhim índro jaghāna // avamśe dyām astabhāyad bhāntam ā ródasī aprṇad antárikṣam / sá dhārayad pṛthivīm papráthac ca sómasya tā máda índraś cakāra //*

Por. 10.111.2-5. Jedną z częściej występujących grup pierwiastków wyrażających stwórczą aktywność Indry są pierwiastki oznaczające podtrzymywanie, ustalanie, utwierdzanie, zatrzymywanie, takie jak $\sqrt{dhṛ}$, np. 1.103.2, 2.15.2, 3.32.8, 6.30.2, 6.17.7, $\sqrt{dṛnh}$, np. 2.12.2, \sqrt{stabh} , np. 2.15.2, 3.30.9, 6.17.7, 10.153.3, 3.30.9, 10.55.1, 10.89.4, \sqrt{skambh} , np. 6.44.24, 6.72.2, \sqrt{ram} 2.12.2, $\sqrt{sthā}$, np. 1.56.5.

„Rosły Indra wystawał ponad noc i dzień, ponad międzyprzestworze, nad siedzibę oceanu, nad wiatru rozległości, nad krańce ziemi, nad rzeki, nad plemiona”¹¹⁸.

„Ani nieba, ani międzyprzestworza, ani ziemi nie ogarnęły gromowładnego Indry”¹¹⁹.

Niekiedy powiada się, że świat równy jest jakiejś części ciała Indry:

„Wystawał Indra ponad niebo i ziemię. Jego połowa równa horyzontom”¹²⁰.

„Niebo twej wielkości nie dorównałoby, kiedy jednym biodrem przykryłeś ziemię”¹²¹.

„Nawet te, Indro, bezbrzeżne horyzonty, które pochwyciłeś, [są] zaiste twą pięścią”¹²².

Hymny nie precyzują charakteru obecności Indry w świecie i ich wzajemnej odpowiedniości połączonej z przekonaniem o wykraczaniu Stwórcy poza stworzenie; wszelako sama ta idea mogła wpłynąć na kształtowanie się monizmu i panenteizmu charakterystycznych dla późniejszej bramińskiej filozofii.

Na zakończenie warto też dodać, że w hymnie 4.19.3 pojawia się aluzja do poznawczego wymiaru kreacji, prezentowanych w 10.129 w późniejszych opisach procesów twórczych:

„Zabiłeś węża oblegającego topiele, utorowałeś koryta [rzek] wszechniosące. Węża nienasyconego, rozciągniętego, nie do obudzenia, nie budzącego się, głęboko uśpionego, Indro, w poprzek siedmiu potoków leżącego, gromem rozdarłeś w [jego] braku stawów”¹²³.

W hymnie tym rzeczywistość symbolizowana przez Wrytrę identyfikuje się ze stanem uśpiania. W 10.129 punktem wyjścia kreacji jest poznawcza niemoc, choć nie utożsamiana z uśpianiem. Natomiast warto tu zacytować – wybiegając już bardzo daleko w przyszłość – *Manusmṛiti*, które w taki sposób rozpoczyna swój opis kreacji:

„To zewsząd było takie jak mrok – nieznanne, pozbawione cech, nieokreślone, niemożliwe do rozpoznania, jakby uśpione”¹²⁴.

¹¹⁸ 10.89.11:

*prâktûbhya indrah prâ vṛdhô âhabhyaḥ prântarikṣât prâ samudrâsya dhâséh /
prâ vâtasya prâthasaḥ prâ jmô ântât prâ sindhubhyo ririce prâ kṣitibhyaḥ //*

¹¹⁹ 8.6.15: *nâ dyâva indram ôjasâ nântarikṣâni vajrinam /
nâ vivyacanta bhûmayaḥ //* Por. 7.21.6, 1.52.14.

¹²⁰ 6.30.1cd: *prâ ririce divâ indrah pṛthivyâ ardhâm id asya prâti rôdasî ubhé //*

¹²¹ 3.32.11cd: *nâ te mahitvâm ânu bhûd âdha dyaûr yâd anyâyâ sphigyâ kṣâm
âvasthâḥ //*

¹²² 3.30.5cd: *imé cid indra rôdasî apâre yât saṅgrbhñâ maghavan kâśir it te //*

¹²³ 4.19.2cd-3: *âhann âhim pariśâyânam ârṇaḥ prâ vartanir arado viśvâ-dhenâḥ //
âtrṇṇyantam vîyatam âbudhyâm âbudhyamânam susupânânam indra /
saptâ prâti pravâta âśâyânam âhim vâjreṇa vî riṇâ aparvân //*

¹²⁴ 1.5: *âsîd idam tamo-bhûtam aprajñâtam alakṣaṇam /*

Czyżby początek tego wyobrażenia leżał w obrazie Indry zabijającego mrocznego, śpiącego Wrytrę?

Zakończenie. Z powyższych rozważań wynika, że przedstawione w micie walki Indry z Wrytrą i w 10.129 procesy kreacji zgadzają się w swym podstawowym zarysie, zwłaszcza w odniesieniu do pierwszych pięciu etapów: proces ten jest skutkiem zasadniczej zmiany zachodzącej w rzeczywistości i polega na rozbiciu jej pierwotnej mrocznej postaci, ujawnieniu tego, co ukryte, zalaniu jej przez wody, wprowadzeniu blasku i pragnienia. Całość procesu inspirowana jest przez pragnącą myśl. Tak wyglądałby najogólniejszy opis wydarzeń twórczych przedstawionych w obu hymnach, choć kolejność etapów oraz szczegółowe rozwiązania niekiedy mogą się różnić. W świetle tego, co zostaje powiedziane, nie wydaje się słuszne zaklasyfikowanie przez J. Varenne'a wrytrahatji do tradycji rycerskiej, a *Nasadiji* do bramińskiej. Wydaje się raczej, iż 10.129 jest późniejszą formą opisu procesu rozumianego tak samo w obu wątkach; jej odmiennosc wynika nie tyle z faktu, że powstawała w innych kręgach społeczeństwa, lecz z tego, że z biegiem czasu zmienił się sposób wyrażania myśli metafizycznej. Nasuwają się tutaj dwa zasadnicze pytania, którymi zakończyć chciałabym niniejsze rozważania, traktując je jako punkt wyjścia do dalszych badań. Po pierwsze, czy można stwierdzić, że 10.129 jest spekulatywnym, swoiście „zdemitologizowanym” opisem mitycznego wątku walki Indry z Wrytrą? I po drugie, czy interpretacja hymnu 10.129 jako twórczego procesu samopoznania jest również słuszna w odniesieniu do walki Indry z Wrytrą? Innymi słowy, czy można uznać, że jest to mitologiczny obraz twórczego procesu samopoznania polegającego na przejściu ze stanu uspienia mocy poznawczych do aktu poznawczego?

BIBLIOGRAFIA

- Allchin 1973 = Allchin, B., Allchin R.: *Narodziny cywilizacji indyjskiej*, Warszawa, 1973.
- Brockington 1990 = Brockington, J.: *Święta nie hinduizmu*, Warszawa 1990.
- Brown 1942 = Brown, W.N.: „The Creation Myth of the Rig Veda”, *JAOS*, LXII (1942) 85-98.
- Brown 1965 = Brown, W.N.: „Theories of Creation in the Rig Veda”, *JAOS* LXXXV, 1 (1965) 23-34.
- Elizarenkowa 1972 = Елизаренкова, Т.Я.: *Ригведа, Избранные гимны*, Москва 1972.

apratarkyam avijñeyam prasuptam iva sarvaśaḥ //

- Elizarenkowa = Elizarenkova, T.Я.: *Rigveda, Mandali I-IV*, Moskwa 1989.
1989
- O'Flaherty 1975 = O'Flaherty, W. D.: *Hindu Myths*, Marmondsworth 1975.
- O'Flaherty 1981 = O'Flaherty, W. D.: *The R̥gveda. An Anthology*, London 1981.
- Geldner 1951 = Geldner, F. K.: *Der Rig-veda, aus dem Sanskrit ins deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Cambridge, Massachusetts, 3 vols., 1951.
- Gonda 1954 = Gonda, J.: *Aspects of Early Viṣṇuism*, Utrecht 1954.
- Grassmann 1872 = H. Grassmann: *Wörterbuch zum R̥gveda*, Leipzig 1872.
- Griffith 1991 = Griffith, R. T. H.: *The hymns of the R̥gveda*, Delhi 1991 (reprint na podstawie poprawnionego wydania z 1973 r.).
- Jurewicz 1995 = Jurewicz, Joanna: „The R̥gveda 10.129 – an attempt of interpretation”, *International Conference on Sanskrit and Related Studies, September 23-26, 1993 (Proceedings)*, Cracow Indological Studies Col. 1, Cracow 1995, ss. 141-149.
- Kuiper 1970 = Kuiper, F.B.J.: „Cosmogony and Conception”: *A Query, History of Religions* 10 (1970) 2, ss. 91-138.
- Rairservis 1971 = Rairservis, W., A., jr: *The Roots of Ancient India*, Chicago-London 1971.
- Reat 1990 = Reat, N. R.: *Origins of Indian Psychology*, Berkeley 1990.
- Renou 1956 = Renou, L.: *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris 1956.
- Renou 1967 = Renou, L.: *Études védiques et pāṇinéennes*, tom 16, Paris 1967.
- Renou 1969 = Renou, L.: *Études védiques et pāṇinéennes*, tom 17, Paris 1969.
- L. Renou 1980 = Renou, L.: *Études védiques et pāṇinéennes*, tom 9, Paris 1980 (2 wydanie).
- Staal 1983 = Staal, F.: *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, Berkeley 1983.
- Śat. = *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with extracts from the commentaries of Sāyana, Harisvāmin and Dvivedagaṅga*, edited by Dr Albrecht Weber, Otto Harrassowitz, Leipzig 1924 [reprint of the edition Berlin 1855].
- Varenne 1982 = Varenne, Jean: *Cosmogonies védiques*, Paris 1982.

P.S. W poprzednim numerze *Studiów Indologicznych* stwierdziłam, że przekład Whitneya i Elizarenkowej *mahīva dyaaur* podyktowany jest sugestią Sajany utożsamiającego *mahī* z *mahatī*. Oczywiście, niesłusznie posądziłam tłumaczy o uleganie wpływom Sajany: *mahī* rozumiane jako *femininum* od \sqrt{mah} może określać *dyaaur* (*masculinum* lub *femininum*). Równocześnie w trakcie obróbki redakcyjnej (niezależnej już ode mnie*) do przypisu wkradło się błędne rozbiecie

* Od redakcji: wszystkie publikowanie w *Studiach Indologicznych* prace przesyłane są autorom do ostatecznej korekty. Podobnie też artykuł Joanny Jurewicz ukazał się po uprzedniej korekcie samej autorki.

złożenia *ṛta-vrdhā* oraz podawanej przez manuskrypty padapathy wersji *vadhatmanā*.

[J.J.]

**Tekst i kontekst –
– dwie wersje *Rām-lalā-nahachū* Tulsidasa¹**

DANUTA STASIK

Tekst utworu Tulsidasa pt. *Rām-lalā-nahachū* (dalej RN) w najpopularniejszej opublikowanej wersji (dalej RNO) składa się z 20 strof pieśni typu sohar², czyli z 40 dwuwierszy³. Jej autentyczność była podawana w wątpliwość⁴ szczególnie z powodu dwuwiersza zawierającego wzmiankę o „nieobyčajnym” zachowaniu króla Dasirathy* na widok młodej kobiety z kasty ahirów⁵:

अहिरिनि हाथ दहेँड़ि सगुन लेइ आवइ हो ।

उनरत जोबनु देखि नृपति मन भावइ हो ॥ (RNO.5B)⁶

(Nadchodzi pasterka z pomyślnością wróżącym dzbanem jogurtu w ręce, a Król na widok kwitnącej młodości raduje swe serce (lub: a Król na widok falującej piersi raduje swe serce⁷).

¹ Prezentowany tu artykuł jest nieznacznie zmienioną polską wersją referatu wygłoszonego na 6. *Międzynarodowej Konferencji nt. wczesnej literatury w językach nowoindoaaryjskich*, jaka się odbyła w Seattle w dn. 7–9 lipca 1994. Patrz: sprawozdanie w niniejszym tomie.

² *Sohar* – rodzaj pieśni okolicznościowych mających za cel przynieść pomyślność, śpiewanych m.in. z okazji narodzin syna; także pieśń powitalna. W dialekcie awadhi *sohar* jest synonimem pieśni weselnej.

³ Wszystkie uwagi dotyczące RNO odnoszą się do tekstu opublikowanego w: Śukla (1958: 3-5).

⁴ Por. np.: Miśrabandhu, *Hindī navaratna*, ss. 82 i 99; cyt. za: M. Gupta (1972: 133) oraz opinia Gupty, tamże, s. 320.

* Zastosowana w niniejszej pracy spolszczona transkrypcja wyrazów indyjskich nie pochodzi od autorki lecz Kolegium Redakcyjnego.

⁵ *Ahīr* – kasta pasterzy i mleczarzy; członek tej kasty.

⁶ W uwagach dotyczących RNO cyfra oznacza pełną strofę typu sohar, litera zaś wchodzący w jej skład dwuwiersz: A – pierwszy, B – drugi.

⁷ Dwojakie tłumaczenie na język polski wynika tu ze znaczenia słów उनरत जोबनु – imiesłów उनरत utworzony jest od czasownika उनर- (współczesne standardowe hindi – उमड़ना) m.in. „wystąpić z brzegów”; rzeczownik जोबनु (współczesne standardowe hindi यौवन) w podstawowym, dosłownym znaczeniu określa „młodość”, we wtórnym, przenośnym – „piers kobiecą”.

Pośród innych powodów, dla których wątpiono w jej autentyczność, wymieniano pojawienie się *jeṭhi* (żony starszego brata męża) Kausialji (RNO.9A) oraz błędy kompozycyjne występujące w tekście (RNO.8B i 10A; 11A i 11B)⁸.

Mataprasad Gupta w swej pracy pt. *Tulsidās* ujawnił istnienie najstarszego spośród odkrytych rękopisów RN, różniącego się od ogólnie znanej RNO⁹. Omawiając RNO i wersję tekstu znalezionej przez siebie (dalej RNG)¹⁰, M. Gupta wyraźnie faworyzował tę ostatnią i ją właśnie uznał za autentyczną, odmawiając tym samym autentyczności RNO¹¹. Jednakże w swej książce przytoczył zaledwie część RNG (16 dwuwierszy z 26). Jej pełny tekst ukazał się dopiero po śmierci M. Gupty w artykule jego syna Sialigrama Gupty pt. „Tulsidās aur Rāmji kā nahachū”¹².

Wydaje się, że porównanie obu wersji jest zadaniem zarówno interesującym, jak i obiecującym, albowiem można założyć, że ich cechy wspólne i odrębne, przejawiające się w uwzględnieniu lub pominięciu poszczególnych epizodów wydarzenia, stanowią wyraz pewnych obrazów rzeczywistości ujawniających się w trakcie rytuału *nahachū*. Wydaje się także, że taka analiza może pomóc znaleźć odpowiedź na pytanie, czy któryś z owych obrazów, jakkolwiek poetyczny, jest spójniejszy i czy któryś z nich można uznać za autentyczny utwór Tulsidasa.

Prześledźmy zatem bieg wydarzeń przedstawionych w obu wersjach.

TEKSTY

a. RND

Jak już wspomniano RNO zawiera 40 dwuwierszy składających się na 20 strof pieśni typu *sohar*. Mówią one o rytuałach *māyan* i *nahachū* odprawionych w domu króla Dasiarathy w Ajodhji (RNO.1A, 2A i 13A)¹³. Na początku jesteśmy świadkami wzniesienia namiotu weselnego (*mārav*) i rytualnego obmycia Ramy w wodzie gangesowej (RNO.3). Po przygotowaniu miejsca dla odprawienia obrzędu (*cauk*)¹⁴ Rama zasiada na tronie (RNO.4). Nadchodzą pięknie ubrane kobiety z kast służebnych, by wziąć udział w obrzędzie *māyan* i przynoszą ze sobą różne potrzebne w nim (dobrowróżbne) przedmioty. Kowalowa (*loharini*) nadchodzi z żelazną obrączką (*barāyan*), a żona mleczarza (*ahirini*) z dzbanem jogurtu (*dahēri*) (RNO.5). Nadzwyczaj zgrabna żona sprzedawcy betelu (*lābolini*) przynosi betel, a

⁸ M. Gupta (1972: 133 i 235-37).

⁹ Tamże, s. 133 i n.

¹⁰ Warto tu odnotować, że M. Gupta nigdzie nie wspomniał, w jakich okolicznościach wszedł w posiadanie tego rękopisu.

¹¹ Tamże, ss. 208-11 i 234-40. Porównaj także artykuł M. Gupty w *HSK* (t. 2: 520-1). Sprawę można by uznać za stosunkowo błahą, gdyby nie fakt, że M. Gupta jest uznanym autorytetem w kwestiach dotyczących Tulsidasa. W cenionych słownikach i opracowaniach na temat literatury hindi hasła dotyczące Tulsidasa są właśnie jego autorstwa, na niego też powołują się autorzy wielu studiów.

¹² Ś. Gupta (1974: 437-42).

¹³ Uwagi na ten temat por. także Stasik (1994: 113).

¹⁴ *Cauk* – czworokąt różnej wielkości usypany na ziemi z mąki, kolorowych proszków itp., którego wnętrze stanowią wzory o magicznym znaczeniu. Wykorzystuje się go w trakcie różnych obrzędów religijnych i ceremonii, m.in. zaślubin.

krawcowa (*darajini*) parę ubrań pięknie pachnącą szafranem (RNO.6). Szewcowa (*macini*) pojawia się z parą butów (RNO.7A), a żona ogrodnika (*maliniyā*) z koroną weselną (*maur*; RNO.7B). Kobieta z kasty bari (*bariniyā*)¹⁵ przynosi parasol (*chātā*) (RNO.8A). Na końcu zjawia się żona balwierza (*nauniyā*) i ze swadą śpiewa piosenkę typu *gāri/gālī*¹⁶ w pokojach kobiet (*ranivās*; RNO.8B). Następnie *jeṭhi* poleca Kausalji rozpocząć odprawianie rytuału *nahachū* (RNO.9A). Kausalja siada trzymając Ramę na kolanach i nakrywa jego głowę krajem swego sari (RNO.9B). Powtórnie zostaje przywołana balwierzowa; podchodzi do Ramy z ostrzem do obcinania paznokci (*naharnī*) w ręce (RNO.10). Śpiewa *gālī*, której adresatem jest rodzina Dasiarathy:

काहे रामजिव साँवर लछिमन गोर हो ।
कीदहूँ रानि कौसिलहि परिगा भोर हो ॥
राम अहहिँ दसरथ कै लछिमन आन क हो ।
भरत सनुहन भाइ तौ श्रीरघुनाथ क हो ॥

(RND.12)

(Dlaczego ciemny jest Rama, Lakszmana jasny jest? Czyżby królowa Kausalja błąd popełniła gdzieś? Rama Dasiarathy jest synem, Lakszmana zaś z innego ojca jest; a przecież braćmi Śri Raghunathy Bharata i Siatrughna są też!)

Balwierzowa dumna z przypadającej jej roli dotyka dłonią paznokci Ramy, po czym obmywa mu nogi i obciawszy paznokcie barwi jego stopy laką (*jāvak*) (RNO.13B-15).

Po ceremonii następuje rozdzielenie darów (*nichāvar*) (RNO.16). Balwierz ładuje je na wóz i zabiera do swego domu. Tam cała rodzina cieszy się nimi, a później zasypia nie niepokojona przez żadne troski (RNO.17).

W tym samym czasie w domu Dasiarathy kobiety śpiewają w swoich komnatach *gālī* pod adresem Ramy, bawią się parodiując różne scenki, serca wszystkich przepełnione są radością (RNO.18). Na ten widok Królowa odczuwa bezgraniczne szczęście i rozdaje hojne dary (RNO.19A).

b. RNG

¹⁵ Członkowie kasty bari (*bāri*) na codzień zajmują się wytwarzaniem tradycyjnych naczyń z liści. Ponadto w trakcie różnorodnych obrzędów, procesji rytualnych odpowiedzialni są za trzymanie/niesienie parasola (symbolu szacunku i powagi) nad głównymi postaciami danej ceremonii (ludźmi lub/i wizerunkami bóstw).

¹⁶ *Gāri / gālī* – frywolne, prześmiewcze piosenki śpiewane przez kobiety w czasie obrzędów weselnych; stanowią ich niezbędny element. William G. Archer zauważa, że: „W tych żartach o charakterze seksualnym daje się upust poskramianej energii, która – zastosowana w małżeństwie – musi je uczynić płodnym”. Archer (1985: 7).

RNG jest krótsza od RNO i składa się z 26 dwuwierszy¹⁷. W pierwszym z nich kobiety zwołują się na wesele i obrzęd *nahachū*, które się odbywają w Dżanakpurze (RNG.1). Z kolei opisuje się przyniesienie dzbanów z wodą gangesową i przygotowanie *cauku* (RNG.2). Przywołuje się balwierzową (RNG.3), po czym mówi się, że Awadhpur/Ajodhja (sic!) pięknie wygląda w jarzących się światłach (RNG.4). Nadzwyczaj wyróżniona przez los balwierzowa dotyka stóp Ramy odczuwając wielką dumę z tego, że to ona odprawia ów rytuał (RNG.6). Pięć kobiet siada razem i nakładają kurkumę [na ciało Ramy]; balwierzowa śpiewa *gālī* niemal identyczne jak w RNO.10 (RNG.8-9). Kausalja odpowiada jej w bardzo dowcipny sposób:

मे तोहि पुछो नउनिया दुइ कर जोरि हे।

तोहरे नउआ काहे सांवर तोह काहे गोरि हे॥ (RNG.10)

(Pytam się ciebie balwierzowo składając swe obie ręce, dlaczego, choć twój balwierz ciemny, to ty jednak jasna jesteś?)

Namiet z zielonego bambusu, trawy *dubi* (*Panicum/Cynodon dactylon*) i liści mango zostaje skropiony kamforą (RNG.12). Cztery książęta siadają na czerwonym jedwabiu (*jājim*) rozpostartym na ziemi, po czym przywołuje się kapłana (*brāhmaṇ*; RNG.13). Balwierzowa przygotowuje ołtarz (*bedī*) pokrywając go wonną pastą z drzewa sandałowego (RNG.14). Gdy Kausalja zasiada na niskim drewnianym siedzisku (*maciā*), rozbrzmiewa następująca pieśń (RNG.15):

केहि एहे पोखरा खनावल घाट बधावल हे।

काकर भरीहै कहार तौ केहि नेहवाएब हे॥

राजा दशरथ पोखरा खनावल घाट बधावल हे।

कोसिला के भरीहै कहार तौ प्रभु को नेहवाएब हे॥ (RNG.16-17)

(Kto kazał wykopać ten staw i stopnie przy nim zbudować? Czyj nosiwoda napełni go wodą i kogo w nim potem wykąpią? Król Dasiaratha kazał wykopać staw i stopnie przy nim zbudować. Nosiwoda Kausalji napełni go wodą i Prabhu w nim potem wykąpią)¹⁸.

Balwierzowa obcina Ramie paznokcie i barwi mu stopy laką (*mahāuri*) (RNG.18-19). W końcu następuje rozdanie hojnych darów (*nichāvar*) (RNG.20-22)¹⁹, ale

¹⁷ W RNG numerowane są poszczególne dwuwiersze, które stanowią kompozycyjną całość.

¹⁸ Przypomina ona do złudzenia pieśń zanotowaną w Biharze w latach czterdziestych przez Williama G. Archera, śpiewaną w trakcie rytualnego obmywania panny młodej:

„Who dug a tank and made the steps?

Who brings water for Rām to wash?

King Dasrath dug the tank and made the steps

Rām’s mother brings water for him to wash”. [Archer (1985: 38)].

¹⁹ Por. z dwuwierszami zamieszczonymi w: R. Tripāthī (red.), *Grāmya sāhitya* (brak danych); cyt za: Bh. P. Sinh (1976: 127).

balwierzowa uważa, że są one zbyt skromne i domaga się konia (RNG.23). Chociaż Kausialja zapewnia ją, że podaruje konia, kiedy Rama powróci do domu po obrzędzie zaślubin, to balwierzowa upiera się, by natychmiast dano jej konia dla męża i jedwabne sari dla niej samej (RNG.24-25).

Można tu dodać, że kolofon RNG, który także wydrukowano, zawiera imię skryby (Kisioradas z Gaji w okręgu Sonaut) oraz datę sporządzenia rękopisu (1665 r. wg ery Wikrama²⁰, piąty dzień jasnej połowy miesiąca magh, poniedziałek).

RND I RNG: KOMENTARZE NT. KONTEKSTU

M. Gupta porównując obie wersje w swej pracy pt. *Tulsidās* stwierdził, że pojawia się w nich dwanaście niemal identycznych dwuwierszy²¹, gdzie indziej zaś, że trzynaście²². Kiedy jednak dokładnie się przyjrzymy obu tekstom, znajdziemy sześć dwuwierszy, których treść i układ są niemal identyczne, a mianowicie: RNO.10A i RNG.3, RNO.11A i RNG.5, RNO.12A i RNG.8, RNO.12B i RNG.9, RNO.13A i RNG.1, RNO.13B i RNG.6. Przedstawiamy je poniżej:

RNO	RNG
10A नाउनि अति गुनखानि तौ बेगि बोलाइ हो । करि सिंगार अति लोन तौ बिहसति आई हो ॥	3 नाउनि अति गुन आगरि बेगि बोलाइअ । करि सिंगार नउनिआ बिहसति आइअ ॥
11A कानन कनक तरीवन बेसरि सोहइ हो । गजमुकुता कर हार कंठमनि मोहइ हो ॥	5 कानन पेन्हु तरिवन नक बेसरि सोभिअ । गले सोभै गजमोती कै हार कंठहि मन मोहिअ ॥
12A काहे रामजिव साँवर लछिमन गोर हो । कीदुहँ रानि कौसिलहि परिगा भोर हो ॥	8 काहे राम तुम्ह साँवर लछुमन गोर हे । कीदुह रानी कोसिलहि परिगौ भोर हे ॥
12B राम अहहिँ दसरथ कै लछिमन आन क हो । भरत सबुहन भाइ तौ श्रीरघुनाथ क हो ॥	9 श्रीराम भए दशरथ को लछुमन आन को । भथ्र चतुरगुन भए दोउ चतुर सुजान को ॥
13A आजु अवधपुर आनँद नहछू राम क हो । चलहु नयन भरि देखिय सोभाधाम क हो ॥	1 आजु जनकपुर याह नहछू राम को । चलहु सखी सब देखन सोभा स्याम को ॥
13B अति बड़भाग नउनियाँ छुए नख हाथ सों हो । नैनन्ह करति गुमान तौ श्रीरघुनाथ सों हो ॥	6 धन नउनिया को भाग चरन छुवहि हाथ सो । मुख भरि करहि गुमान श्री रघुनाथ सो ॥

Znajdziemy także jeden dwuwiersz (RNO.10B i RNG.18) oraz sześć pojedynczych wersów (w RNO.3A i RNG.12, RNO.3B i RNG.2, RNO.4B i RNG.15, RNO.15B i RNG.19, RNO.16B i RNG.21/22, RNO.20B i RNG.26), które są do siebie w większym lub mniejszym stopniu podobne, mianowicie:

RNO	RNG
10B कनक-चुनिन सों लसित नहरनी लयि कर हो । आनँद हिय न समाइ देखि रामहिँ बर हो ॥	18 हाथहि सोभित नहरनी नाउनि अति सुंदरि हे । प्रभु को बदन निरेखहि हँसी मुख मोरि हे ॥
3A आल हि बाँस के माँड़व मनिगन पूरन हो ।	12 काचहि बास कर माडव हरिअर दुबि हे ।

²⁰ Rok 1608 po Chr.

²¹ M. Gupta (1972: 209-10) i HSK (t. 2: 520). Liczbę tę (12) powtarzają inni autorzy; por. np.: V. Garg (1974: 43) i Ś. Gupta (1974: 438).

²² M. Gupta (1959: 313).

3B गंगाजल कर कलस तौ तुरित मँगाइय हो ।	2 कनक कलसा गंगा जल भरि लाइअै
4B मानिकदीप बराय बैठि तेहि आसन हो ॥	15 सोने का कलसा उपर बरही मानिक दीप हे ।
15B जावक रचि क अँगुरियन्ह मृदुल सुठारी हो ।	19 पातरी अगुली महाउरि अति छबि छाजिआ ।
16B भरि गे रतनपदारथ सूप हजार हो ।	21 के दीहल रतन पदारथ भरि गएउ सूप हे ।
	22 कोसिला दीहल रतन पदारथ भरि गएउ सूप हे ।
20B जे यह नहछू गावैं गाइ सुनावइँ हो ।	26 जो एहि नहछू गावही गाए सुनावही ।

Jak wynika z powyższych cytatów, w obu wersjach jest dwadzieścia wersów, które można uznać za bliższe lub dalsze odpowiedniki. Ich kolejność w obu tekstach jest następująca:

RNO:	RNG:
3A (wers 1)	12 (wers 1)
3B (wers 1)	2 (wers 1)
4B (wers 2)	15 (wers 1)
10A	3
10B	18
11A	5
12A	8
12B	9
13A	1
13B	6
15B (wers 1)	19 (wers 1)
16B (wers 2)	21 (wers 2) /22 (wers 2)
20B (wers 1)	26 (wers 1)

Zatem sześćdziesiąt wersów w RNO i trzydzieści dwa wersy w RNG bądź są od siebie na tyle różne, iż nie można ich uznać za ekwiwalenty, bądź też zawierają elementy pojawiające się tylko w jednej z nich. Wśród tych ostatnich w RNO należy wymienić fragmenty, które dotyczą nadejścia kobiet z różnych kast (5-7B), *jeṭhi* Kausialji (9A), szczególnej roli żony balwierza w odprawieniu rytuału *nahachū* (14), opisu balwierza zabierającego dary do domu i dzielącego radość z powodu ich otrzymania z pozostałymi członkami swojej rodziny (17) oraz te, które opisują radosną zabawę w komnatach kobiecych po zakończeniu obrzędu (18). Z kolei w RNG, są to fragmenty dotyczące udziału w rytuale pięciu kobiet (7, 11), przygotowania ołtarza ślubnego przez balwierzową (14), pieśń o stawie, który kazał wykopać Dasiaratha (18) i żądanie przez balwierzową większej zapłaty za swą posługę (23-25).

Język i kompozycja obu wersji różnią się od siebie.

Język RNO podobny jest do języka innych utworów Tulsidasa napisanych w awadhi, szczególnie zaś do języka *Barvai-rāmāyaṇ*²³. Wersja ta stanowi poza tym doskonały przykład poematu poświęconego pojedynczemu wydarzeniu (*khaṇḍ-*

²³ D. Śrīvāstava (1957), szczególnie ss. 347-48 i 352, określa język obu utworów jako wschodnie awadhi.

kāvya)²⁴. Po wstępie tok wydarzeń stopniowo się rozwija aż do momentu kulminacji, czyli obcięcia Ramie paznokci i nałożenia laki na jego stopy, później zaś następuje rozdzielenie darów. Podkreślić tu należy, iż spełniają one oczekiwania wszystkich – rodzina balwierza jest w pełni usatysfakcjonowana, zaś rodzina Dasiarathy może się oddać radosnej zabawie. Król Dasiaratha promienieje [szczęściem] na swoim tronie, a tym, którzy śpiewają o *nahachū* Ramy, obiecuje się wszelką pomyślność.

Język RNG jest pod wyraźnym wpływem bhodźpuri. Wersja ta ma formę dialogu pomiędzy śpiewającymi osobami, co jest charakterystyczną cechą pieśni ludowych, w tym także pieśni weselnych²⁵. Całość kończy się w nagły, nieoczekiwany sposób – balwierzowa, niezadowolona z darów, domaga się dodatkowego wynagrodzenia. Konfliktowa sytuacja nie zostaje rozładowana, gdyż na tym kończy się narracja. Jedynie tym, którzy śpiewają o *nahachū* Ramy, podobnie jak w RNO, obiecuje się wszelką pomyślność. Właśnie ta różnica kompozycyjna nabiera znaczenia, gdy rytuał *nahachū* rozpatruje się w szerszym kontekście społecznym, do czego powrócimy w dalszym toku rozważań.

Jak już wspomniano, badacze wskazywali na różne błędy w tekście RNO. Za jeden z nich uznano pojawienie się *jeṭhi* Kausalji (RNO.9A), przy czym termin *jeṭhi* był rozumiany przez M. Gupta i innych autorów jako „żona starszego brata męża”²⁶. Rzeczywiście, jeśli przypiszemy temu wyrazowi takie znaczenie, fragment ów będzie sprzeczny z faktami ustalonymi w tradycji *Ramajany* – żadne źródło nie może wspominać o żonie starszego brata męża Kausalji, która była główną (najstarszą) królową na dworze Dasiarathy, gdyż nigdzie się nie mówi o starszym bracie króla Dasiarathy. Należy jednak pamiętać, że termin ten może się także odnosić do kobiety starszej wiekiem i jako taki jest synonimem rzeczownika *jyesthā*, czyli „starsza (wiekiem) krewna/powinowata”²⁷. Osoby takie, ze względu na swój wiek, mają prawo pouczać młodszych, udzielać im rad i wskazówek. Nie zmienia to faktu, że samo prawo do przeprowadzenia obrzędu przysługuje pani domu, czyli Kausalji²⁸. I w rzeczy samej, w tekście RNO *jeṭhi* jedynie poucza Kausalję, by ta rozpoczęła odprawianie rytuału.

Kolejny błąd M. Gupta dostrzegł w dwuwierszach 8B i 10A. W pierwszym z nich balwierzowa śpiewa *gālī* w pokojach kobiecych, w drugim mówi się o jej przywołaniu. Jeśli wyjąć te dwa dwuwiersze z kontekstu i razem zestawić, rzeczywiście mogą się one wydać co najmniej niespójne. Jednak nie można pominąć faktu, że dwuwiersz 8B od 10A rozdziela strofa 9, w której Kausalja zbliża się do tronu i zasiada na nim wraz z Ramą. Wobec tej zmiany miejsca wydaje się całkiem naturalne, że balwierzową, której uczestnictwo w mającym się rozpocząć rytuale jest niezbędne, a która najwyraźniej pozostała na poprzednim miejscu, trzeba ponownie przywołać²⁹.

Rozpatrując przytoczoną powyżej strofę 12 rozpoczynającą się pytaniem balwierzowej „Dlaczego ciemny jest Rama, Lakszmana jasny jest?”, potem

²⁴ Por. *HSK* (t. 1: 212-13) oraz M. Gupta (1972: 379).

²⁵ Por. np.: W. G. Archer (1985) i A. K. Agarwala (1982).

²⁶ Np.: M. Gupta (1972: 235-36), Ś. Gupta (1974: 438) i V. Garg (1974: 43).

²⁷ Por. B. Avasthī (1990: I 363).

²⁸ Por. Bh. P. Sinh (1976: 138).

²⁹ Por. tamże, s. 139.

nawiązującej bezpośrednio do Kausalji, a później do Bharaty i Siatrughny, M. Gupta się dziwi: „Skoro raz się mówi, że Kausalja zblądziła, dlaczego później się stwierdza, że Rama jest [synem] Dasiarathy, a Lakszmana kogoś innego? Poza tym, jak Bharata i Siatrughna mogli być obaj nazwani braćmi³⁰ Ramy? Bharata i Rama byli do siebie podobni, ale Siatrughna wyglądał jak Lakszmana” i na potwierdzenie swoich słów cytuje odpowiedni fragment *Rāmcāritmānas* (dalej RCM; 1.311.3B-4A)³¹. W cytacie tym widać wyraźnie, że M. Gupta nie dostrzega faktu, iż balwierzowa za obiekt swego żartobliwego ataku obiera całą rodzinę Ramy – czterech braci, ich matki i króla Dasiarathę. Zawężając grono adresatów do Ramy oraz jego rodziców i (przyrodnich) braci odczytuje tę strofę inaczej i dochodzi do błędnych wniosków. W strofie tej przecież nie chodzi o rzeczywiste podobieństwo braci do siebie! Ponadto ujawnia się tu także widoczna irytacja M. Gupty spowodowana rzuceniem na Kausalję podejrzeń o niewierność, a przecież taki właśnie, czyli frywolny, ale i zarazem prześmiewczy charakter mają *gālī*, choćby ich adresatem były osoby jak najbardziej godne. Autor RN dobrze o tym pamięta, M. Gupta jakby się starał o tym zapomnieć³².

Inna kwestia pojawiająca się w dyskusji na temat RN dotyczy tego, czy utwór mówi o rytuale poprzedzającym wesele Ramy czy obrzęd inicjacji (*upanayan*). Pytanie to pojawia się w związku z miejscem, w którym odbywa się *nahachū*³³. W RNO jednoznacznie się stwierdza, że uroczystość odbywa się w domu Dasiarathy w Awadhpurze/Ajodhji. W RNG na początku wymienia się Dżanakpur, ale później pojawia się nazwa Ajodhji. Wymienianie zaś Ajodhji jako miejsca odprawienia rytuału nie daje się pogodzić z faktem, że Rama po złamaniu łuku Śiwy, co przesądziło o jego małżeństwie z Siłą, pozostaje w Dżanakpurze do czasu ceremonii zaślubin. Z kolei, *nahachū* zwyczajowo dokonuje się w domu pana młodego (Ajodhja) przed wyruszeniem orszaku weselnego (*bārat/bārāt*) do domu panny młodej (Dżanakpur). Niektórzy autorzy zakładają, że rytuał mógł się odbyć w miejscu pobytu wyznaczonym stronie pana młodego na czas trwania obrzędów weselnych (*janvās*), albo w jakimś tymczasowym obozie³⁴. Dlaczego jednak

³⁰ Wyraz „brat” (por. oryginał hindi poniżej) został tu przez Guptę użyty dość niefortunnie i może sugerować, że Bharata i Siatrughna (lub jeden z nich) nie byli braćmi Ramy. Tymczasem, jak wiadomo z tradycji, Rama, Bharata, Lakszmana i Siatrughna – wszyscy czterej – byli braćmi, jakkolwiek przyrodnymi (z trzech różnych matek), i nikt nie podaje tutaj tego faktu w wątpliwość. Z następnego zdania widać jasno, że Gupcie chodzi o fizyczne podobieństwo braci, ciemnych – Ramy (syn Kausalji) i Bharaty (syn Kajkeji) oraz jasnych – Siatrughny i Lakszmany (bliźniacy zrodzeni przez Sumitrę). Warto może dodać, że czwórka ta tworzyła dwie nierozłączne pary – Ramie zawsze towarzyszył Lakszmana, a Bharacie Siatrughna.

³¹ जब एक बार यह कहा जाता है कि कौशल्या को धोखा हुआ, तो उसी के आगे यह कैसे कहा जा सकता है कि राम दशरथ के हैं और लक्ष्मण दूसरे के हैं? फिर, भरत और शत्रुघ्न दोनों किस प्रकार राम के भाई कहे जा सकते हैं? भरत और राम एक अनुहरि के थे, किंतु शत्रुघ्न तो लक्ष्मण की अनुहरि के थे (...); M. Gupta (1972: 236).

³² Por. Bh. P. Sinh (1976: 139-40).

³³ Uwagi na ten temat por. także: Stasik (1994: 113).

³⁴ Por. S. P. Bahadur (1980: 47-48).

miejsce to nazwano po prostu Ajodhją? Na podstawie RCM (I.345.4-346) i *Jānakī-maṅgal* (207-211) wiadomo, że królowe niecierpliwie czekały na powrót orszaku weselnego do Ajodhji i tam właśnie przywitały synów. Poza tym, kobiety (szczególnie z kast wyższych) nie wchodziły (i nadal nie wchodzi) w skład orszaku. Zatem, jeśli przypuścimy, że *nahachū* odprawiono w tymczasowym obozie, możemy założyć, iż postąpiono tak, by zadośćuczynić kobietom z rodziny pana młodego, pragnącym ten obrzęd wypełnić oraz, że nie stanowiły one części orszaku weselnego³⁵. Jakkolwiek ów problem rozwiążemy, nie powinniśmy mieć żadnych wątpliwości, że RN opisuje rytuał poprzedzający ceremonię zaślubin³⁶. W RNO Ramę cztery razy określa się jako pana młodego, dwa razy przy użyciu rzeczownika *bar* (9B, 10B) i dwa razy – *dūlah* (9B, 19A)³⁷. RNG również jednoznacznie się odnosi do kontekstu zaślubin, o czym świadczy użycie rzeczownika *byāh* („zaślubiny; wesele”, 1) i formy *biāhi* (absolutivum od czasownika „poślubić”, 24).

Przyjrzyjmy się teraz społecznemu kontekstowi *nahachū*.

Zaślubiny stanowią jedno z najważniejszych wydarzeń w życiu hindusa. Stanowią one okazję dla długiej serii obrzędów (pośród nich są m. in. *māyan* i *nahachū*), w których konieczna jest obecność i usługi wielu kast; usługi te są z kolei szczerze wynagradzane³⁸. L. Fruzzetti trafnie zauważa w swej pracy na temat bengalskiej ceremonii zaślubin: „Cel rytuału osiąga się przez właściwe wypełnienie różnorodnych czynności, użycie wymaganych przedmiotów i uczestnictwo określonych osób. Ponieważ spokój i harmonia powinny panować w trakcie przebiegu dobrowolnego rytuału takiego jak zaślubiny, paony³⁹ nie tylko muszą być rozdane, ale także powinny być przyjęte z wdzięcznością. Odmowa jest sama w sobie złowróżbna (*amaṅgal*). Choć wyklócanie się nie powinno mieć miejsca, *ginnimā*⁴⁰ będzie się starała zwiększyć zapłatę w wypadku, gdyby *paona* została uznana za zbyt skromną.”⁴¹

Jako wydarzenie społeczne, zaślubiny są także wspaniałą okazją, by wspólnie dzielić radość w czasie przygotowywania i odprawiania różnorodnych obrzędów. Dotyczy to szczególnie kobiet, na których spoczywa więcej obowiązków wiążących się z tymi obrzędami, niż na mężczyznach. Harmonijną i radosną atmosferę niezbędną dla doprowadzenia całego przedsięwzięcia do pomyślnego końca najlepiej wyrażają pieśni weselne śpiewane przez kobiety⁴².

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. Bh. Miśra (1974: 289-90).

³⁷ Por. także Bh. P.Sinh (1976: 129-36, 138).

³⁸ L. M. Fruzzetti (1990: 16, 18, 43-45); L. Dumont (1980: 98, 109-10).

³⁹ *Paona* – „należność za usługi”.

⁴⁰ *Ginnimā* – „pani domu”.

⁴¹ L. M. Fruzzetti (1990: 44).

⁴² W kontekście tym ważne są uwagi poczynione przez A. K. Agarwalę: „Istota systemu kastowego (...) polega na przestrzeganiu pewnych granic. Jednak w wydarzeniach społecznych takich, jak zaślubiny, odnaleźć można okazjonalne wypadki tego, co można by określić jako naruszenie tych granic”. I dalej: „...w kulturowej i geograficznej jednostce, jaką stanowi wieś śluby (i święta ku czci bóstw wioskowych) są jedynymi okazjami dopuszczającymi niezwykle stopień swobody w kontaktach

W świetle powyższych uwag wydaje się, że RNO zawiera nie tylko pełniejszy, ale i trafniejszy obraz społecznego wydarzenia, którego główną postacią jest Rama – Bóg i bohater, a także jego rodzina. Dominuje tu atmosfera pełna szczęścia, zadowolenia i radosnej zabawy, nie zarysowuje się żaden konflikt. Jakkolwiek wersja ta tkwi głęboko w tradycji ludowej, zarazem jednak pokazuje niezwykle (królewski i boski) charakter wydarzenia. I tak, przy wznoszeniu namiotu weselnego używa się bambusa, ale przystrajają się go klejnotami i sznurami pereł; *cauk* zdobi się diamentami⁴³; Rama zasiada nie na jedwabnym materiale rozłożonym na ziemi, lecz na tronie ustawionym pomiędzy złotymi kolumnami; także Kausialja siedzi nie na zwykłym drewnianym siedzisku (*maciā*), lecz na tronie. Ponadto, nie tylko ludzie uczestniczą w ceremonii – obecni są także bogowie (2A). Innymi słowy, RNO porównana z RNG jawi się jako utwór bardziej dopracowany i wyrafinowany w swej formie.

WNIOSKI

Analiza tekstów RNO i RNG wykazuje, że mają one wystarczająco dużo cech wspólnych, by przypuszczać, że albo jedna z nich czerpała z drugiej, albo obie mają jakieś wspólne nie znane nam źródło. W każdym z tych wypadków najważniejsze się wydaje pytanie nie tyle o wiek rękopisów RN (jakkolwiek kwestia ta jest sama w sobie istotna), ile o to, który z tekstów mógł być/był skomponowany przez Tulsidasa? Przeprowadzona tutaj analiza wskazuje, że pod względem literackim RNO stoi wyżej niż RNG. Wersja ta nie zawiera też tak wielu błędów, jak to wskazywał M. Gupta⁴⁴. Oczywiście, by móc rozsądzić tę kwestię w rzetelny sposób, niezbędna jest dalsza praca z rękopisami. Jest to szczególnie istotne ze względu na fakt, iż w obu wersjach można dostrzec wiele błędów redakcyjnych i drukarskich.

Należy tu także powiedzieć o jednej sprawie, otóż sąd M. Gupty na temat RNO nie wydaje się obiektywny. Wiele razy odnosi się wrażenie, że prawdziwą przyczyną negatywnej opinii M. Gupty była ujawniająca się szczególnie na początku utworu, jak to sam określa, *amaryādit śrṅgāriktā*⁴⁵ (niekonwencjonalna/niecenzuralna erotyczność). Jakże Dasiaratha – ojciec czcigodnego Ramy, wielki król, strażnik dharmy – mógłby ulec urokowi kobiety z niskiej kasty⁴⁶? Czy rzeczywiście niektóre fragmenty RNO powinniśmy postrzegać

pomiędzy różnymi kastami. Być może to jest właśnie powód, dla którego zajmują one tak trwałe miejsce w życiu wsi indyjskiej”. A. K. Agarwala (1982: 23, 24). Por. także Bh. P. Sinh (1976: 126).

⁴³ Podobny sposób dekoracji por.: RCM, 1.287-289.

⁴⁴ M. Gupta (1972: 238).

⁴⁵ Tamże, s. 319.

⁴⁶ Tamże, ss. 133, 236-237, 319-20. W miejscu tym należałoby nadmienić, że wg RCM (I.142.1–151.3) Dasiaratha był wcieleniem Manu Swajambhuwy, praojca ludzkości. Stało się tak na skutek prośby samego Manu, któremu po długiej ascezie ukazał się Najwyższy Bóg (Wisnu) pod postacią Ramy. Manu wyraził wtedy pragnienie posiadania potomka takiego jak Rama. Żona Manu, Siatarupa, dołączyła się do tej prośby. I tak, dzięki łasce Boga, po pewnym czasie oboje zstąpili na świat jako Dasiaratha i Kausialja, a później narodził im się jako syn Rama.

w taki właśnie sposób, czy też inaczej, powinno to wynikać z obiektywnych rozważań popartych odpowiednimi dowodami, czego, jak się wydaje, nie można powiedzieć o stwierdzeniach M. Gupty⁴⁷.

Przedstawiona tu analiza świadczy także o potrzebie przygotowania nowego, krytycznego wydania RN⁴⁸, niewielkiego objętościowo, lecz bardzo znamiennego utworu, który może wzbogacić naszą wiedzę o poetyckim świecie Tulsidasa.

BIBLIOGRAFIA

- Agarwala 1982 = Agarwala, Atul Kumar: *Marriage Songs in Harauti*, [rozprawa doktorska] Christian-Albrechts-Universität, Kiel 1982.
- Archer 1985 = Archer, William G.: *Songs for the Bride. Wedding Rites of Rural India*, red. Barbara Stoler Miller, Columbia University Press, New York 1985.
- Ārya-Agravāl 1974 = Ārya, Rāmsvarūp i Girirājśaraṇ Agravāl (red.): *Tulsī mānas sandarbh*, Mānas Catuśśatī Āyojan Samiti, Sambhal 1974.
- Avasthī 1990 = Avasthī, Baccūlāl: *Tulsī śabda-koś*, tom 1/2, Books N' Books, Delhi 1990.
- Bahadur 1980 = Bahadur, S.P.: *Complete works of Goswami Tulsidas*, Prachya Prakashan, Benares 1980.
- Dumont 1980 = Dumont, Louis: *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications* (complete revised English edition), The University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Fruzzetti 1990 = Fruzzetti, Lina M.: *The Gift of a Virgin. Women, Marriage, and Ritual in a Bengali Society* (first Indian edition), Oxford University Press, Delhi 1990.
- Garg 1974 = Garg, Vedprakāś: „Tulsīdāsī kī kṛtiyā”, w: Ārya-Agravāl (1974: 40–57).
- M. Gupta 1959 = Gupta, Mātāprasād: „Rāmkāvya”, w: Varmā (1959: 300-31).
- M. Gupta 1972 = *Tulsīdās*, Hindī Pariśad Prakāśan, Allahabad 1972.
- Ś. Gupta 1974 = Gupta, Sāligrām: „Tulsīdās aur Rāmī kā nahachū”, w: Ārya-Agravāl (1974: 437–42).
- HSK = Varmā, Dhīrendra i in. (red.): *Hindī sāhitya koś*, tom 1/2: Jñān Maṇḍal Limiṭeḍ, Benares 1985/1986.
- Miśra 1974 = Miśra, Bhagīrath: „Aiśvaryarūpopāsak maryādā Rāmbhakt kavi”, w: Śarmā–Snātak (1974: 270–313).
- Bh. P. Sinh 1976 = Sinh, Bhagavatī Prasād: „Rāmlalā nahachū: punārvicār”, w: Sinh T. (1976: 126-44).
- T. Sinh 1976 = Sinh, Tribhuvan (red.): *Tulsī: Sandarbh aur samīksā*, Tulsī Śodh Sanstān, Benares 1976.

⁴⁷ Por. Bh. Miśra (1974: 290).

⁴⁸ Powinniśmy tutaj odnotować, że było to także postulatem samego M. Gupty w: (1959: 314) i (1972: 211). Por. także V. Garg (1974: 43) i Bh. P. Sinh (1976: 143-44).

- Stasik 1994 = Stasik, Danuta: „Boskie zaślubiny – wesele Ramy i Sity oczami Tulsidasą”, w: *Studia Indologiczne*, tom I (94) 110-118, IO UW, Warszawa 1994.
- Śarmā–Snātak 1974 = Śarmā, Devendranāth i Vijayendra Snātak (red.): *Hindī sāhitya kā bṛhat itihās*, tom 5, Nāgarīpracāriṇī Sabhā, Benares 2031 (1974).
- Śrīvāstav 1957 = Śrīvāstav, Devakinandan: *Tulsīdās kī bhāṣā*, Lakhnau Viśvavidyālay, Lakhnau 2014 (1957).
- Śukla 1958 = Śukla, Rāmcandra i in. (red.): *Tulsī-granthāvalī*, tom 2, Nāgarīpracāriṇī Sabhā, Benares 2015 (1958).
- Varmā 1959 = Varmā, Dhīrendra (red.): *Hindī sāhitya*, vol. 2, Bhāratīy Hindī Pariṣad, Allahabad 1959.

Czterdzieści lat studiów nad językiem i literaturą hindi w Instytucie Orientalistycznym UW*

DANUTA STASIK

Język hindi jako przedmiot wykładowy w Instytucie Orientalistycznym UW zagościł po raz pierwszy w roku akad. 1938/39. Z opracowania *Skład Uniwersytetu i spis wykładów na rok akad. 1938-39*¹ wynika, że zajęcia z hindi były prowadzone na dwóch poziomach, przy czym kurs I (dla początkujących) prowadził prof. Stanisław Schayer, a kurs II – Hiranmoy Ghoshal, lektor języków nowoindyjskich. Niestety, nie ponadto na temat tych zajęć nie wiadomo, a ów krótki epizod obecności języka hindi w IO UW, przerwał wybuch wojny.

Pierwsze lata powojenne nie były najszcześniejszym okresem dla rozwoju warszawskiej indologii. Istniejąca w momencie reaktywowania IO UW Katedra Filologii Indyjskiej w 1950 r. ze względu na braki kadrowe została przemianowana na Katedrę Ludów Azji Środkowej i powierzona prof. Marianowi Lewickiemu, skutkiem czego przez kilka kolejnych lat na Uniwersytecie Warszawskim nie było samodzielnego ośrodka indologicznego. Jedynie prof. Zygmunt Rysiewicz, językoznawca i indoeuropeista, prowadził zajęcia z sanskrytu w Katedrze Językoznawstwa Ogólnego.

Sytuacja uległa zmianie w roku akad. 1953/54, gdy zorganizowanie Katedry Filologii Indyjskiej w Instytucie Orientalistycznym UW powierzono prof. Eugeniuszowi Słuszkiewiczowi, kierownikowi Katedry Językoznawstwa Ogólnego w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Prowadzone wówczas zajęcia związane były ze studiami nad sanskrytem i klasyczną kulturą indyjską. Niebawem jednak, dwa lata później, w roku akad. 1955/56, w warszawskim ośrodku indologicznym wprowadzono studia poświęcone językowi i literaturze hindi.

Otwarcie nowego kierunku wiązało się z rozpoczęciem w Katedrze pracy przez mgr Tatianę Rutkowską, absolwentkę Uniwersytetu Leningradzkiego, uczennicę prof. A. P. Barannikowa. Prof. Barannikow był wybitnym znawcą języka i literatury hindi. Spod jego pióra wyszło wiele wartościowych prac, m. in. doskonale opracowany podręcznik pt. *Хиндустани*², a także monumentalny przekład na język rosyjski *Rāmcaritmānas*³, średniowiecznego eposu autorstwa

* W imieniu wszystkich uczniów, autorka dedykuje niniejszy artykuł Naszej Nauczycielce – dr Tatianie Rutkowskiej, która w latach 1955-1994 wykładała gramatykę i literaturę hindi w Sekcji Indologii IO UW.

¹ Warszawa 1938, ss. 75 oraz 80.

² А. П. Баранников: *Хиндустани (урду и хинди)*, Ленинград 1934.

³ А. П. Баранников (wstęp, przekład i komentarz): *Тулсидас. Рамајана или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы*, Москва-Ленинград 1948.

Tulsidasa. Właśnie pod kierunkiem prof. Barannikowa T. Rutkowska napisała pracę pt. *Гипотезы происхождения индийского шрифта*, na podstawie której otrzymała w r. 1949 tytuł magistra. W tym miejscu wypada podkreślić, że rozpoczęcie w 1955 r. przez T. Rutkowską zajęć z języka hindi zapoczątkowało nieprzerwaną, już czterdziestoletnią, tradycję akademickich studiów nad tym językiem i jego literaturą w powojennej historii IO UW. Wszyscy absolwenci warszawskiej indologii, dla których język i literatura hindi były wiodącym przedmiotem oraz ci, którzy poznawali hindi jako kolejny język indyjski, są przede wszystkim właśnie jej uczniami.

Początki pracy T. Rutkowskiej były niezmiernie trudne ze względu na praktycznie nie istniejący, choćby podstawowy księgozbiór dotyczący hindi. Książki wypożyczano z bibliotek zagranicznych, fotografowano je, niekiedy przenoszono na mikrofilmy bądź, wcale nierzadko, mozolnie kopiowano ręcznie. Owe trudności, na szczęście z biegiem lat coraz mniej dotkliwe, nie zniechęcały samej kadry, jak i studentów, do pogłębiania wiedzy w zakresie interesujących ich problemów.

Na przestrzeni lat program nauczania języka hindi ulegał wielu zmianom i przeobrażeniom. W pierwszych latach naukę języka rozpoczynano od wspomnianego powyżej podręcznika prof. Barannikowa pt. *Хиндустани*. Zatem w zgodzie z samym układem podręcznika, kurs nauki obejmował zarówno bardziej rozpowszechnioną (szczególnie w okresie panowania brytyjskiego) odmianę języka zwaną hindustani (urdu) zapisywaną w zmodyfikowanym alfabecie arabskim, jak i literackie hindi zapisywane w dewanagari. W późniejszych latach ze względu na brak polskiego podręcznika korzystano także z innych opracowań obcojęzycznych, przede wszystkim rosyjskich, angielskich i czeskich⁴. Wkrótce, w roku akad. 1956/57, program studiów poszerzono o zajęcia poświęcone literaturze hindi prowadzone także przez T. Rutkowską, w czasie których studenci zaznajamiali się z próbkami tekstów pochodzących z różnych epok i obszarów regionu języka hindi.

W roku 1961 zdecydowano się rozwinąć studia nad muzułmańskim nurtem kultury Indii Ph., czemu sprzyjać miało wprowadzenie osobnych zajęć z języka urdu, które prowadziła w zależności od potrzeb dydaktycznych mgr Alicja Karlikowska, wychowanka Zakładu.

Pod koniec lat siedemdziesiątych wypracowano zasadniczy model nauczania, który z niewielkimi zmianami wprowadzonymi na początku lat dziewięćdziesiątych obowiązuje do dziś. Zwrócono w nim baczna uwagę nie tylko na bierne opanowanie języka i umiejętność czytania tekstów, lecz także na praktyczną znajomość języka. Przyczynili się do tego w dużym stopniu dawni absolwenci Zakładu – Agnieszka Kowalska-Soni i Maria Krzysztof Byrski, którzy na początku lat sześćdziesiątych wyjechali do Indii na stypendium Fundacji Paderewskiego.

A. Kowalska-Soni studiowała na Uniwersytecie Allahabadzkim, gdzie w czasie kilkuletniego pobytu zdobyła nie tylko wspaniałą znajomość języka i współczesnej literatury hindi, ale także tamtejszego środowiska literackiego. Z kolei M. K. Byrski kontynuował swe studia na uniwersytecie w Benaresie, gdzie doktoryzował się w roku 1966 w zakresie studiów nad klasycznym dramatem indyjskim. Oboje po powrocie z Indii podjęli pracę w Zakładzie, A. Kowalska-Soni w r. 1965, zaś M.

⁴ М.ин. Дымшиц, З. М.: Учебник языка хинди, ч. I, Москва 1969 oraz Pořízka, Vincenc: *Hindština, Hindi Language Course*, vol. I, Praga 1972. Zobacz niżej uwagi T. Rutkowskiej, s. 162.

K. Byrski od 1966, prowadząc m. in. zajęcia z języka hindi. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych A. Kowalska-Soni po raz kolejny wyjeżdża wraz z rodziną do Indii, gdzie przebywa do dziś. Do grona nauczycieli hindi w r. 1978 dołącza, zajmujący się także sanskrytem i pali, mgr Artur Karp, od 1982 r. (w ramach godzin zleconych) mgr Anna Sieklucka, a od 1984 r. mgr Danuta Stasik (od 1986 r. na etacie).

Od 1983 r. nauczycielom polskim w pracy dydaktycznej pomagają lektorzy indyjscy, przyjeżdżający do Polski w ramach polsko-indyjskich umów rządowych. Kolejno byli to: dr Gopinathan z Uniwersytetu w Kalikat w Kerali (rok akad. 1983/84); dr Surender Bhutani (1984/85 – 1986/87); dr Manju Gupta, przedwcześnie zmarła w r. 1994 wykładowczyni języka hindi w Central Institute of Hindi, współtłumaczka (wraz z prof. M. K. Byrskim) na język hindi *Pana Tadeusza* (1987/88 – 1989/90); dr Hari Mohan Sharma z Uniwersytetu Delhijskiego (1990/91 – 1992/93) oraz dr Abdul Bismillah z Uniwersytetu Jamiya Millia Islamiya w Delhi, znany prozaik i poeta tworzący w języku hindi (1993/94 – 1994/95). Ponadto, dzięki stypendiom rządu indyjskiego do Central Institute of Hindi, a także w ramach polsko-indyjskiej umowy kulturalnej, w trakcie studiów najlepsi studenci mają możliwość wyjazdu do Indii, gdzie bezpośrednio poznają nie tylko sam język, ale przede wszystkim społeczeństwo i kulturę Indii Płn.

Do chwili obecnej 41 osób uzyskało stopień magistra na podstawie prac dotyczących literatury i języka hindi. Zakres tematyczny tych prac jest bardzo zróżnicowany i obejmuje zarówno wczesny okres rozwoju języka i literatury, jak i współczesny. Można tu dla przykładu wymienić niektóre z bardziej interesujących prac, np.: *Padāvalī Miry Bāi w rozwoju poezji bhakti* Lidii Lewandowskiej-Nayar (1988), *Typy bohaterów w „Bihārī Satsāi” Bihārīlāla* Barbary Wielanier (1992), *Satyryczny obraz współczesnego społeczeństwa Indii w powieści Śrīlāla Sukli pt: „Rāg darbārī”* Joanny Szwojnickiej (1989), *Film hindi a prasowa krytyka filmowa lat siedemdziesiątych* Marii Skakuj (1981) czy *Próba analizy niektórych elementów programu języka hindi w delhijskich szkołach podstawowych i średnich* Jolanty Prądzyńskiej (1980).

Równolegle z działalnością dydaktyczną pracownicy Zakładu przez cały czas doskonaliły swoje kwalifikacje i prowadzą prace badawcze. Dotychczas obroniono trzy rozprawy doktorskie z zakresu literatury hindi.

W roku 1968 T. Rutkowska uzyskała tytuł doktora na podstawie rozprawy *Основные черты средневековой литературы хинди*, której promotorem był prof. dr hab. Eugeniusz Słuszkiewicz, a recenzentami prof. E. P. Czełyśzew z Akademii Nauk ZSRR oraz prof. dr hab. Józef Bielawski z IO UW. W swojej rozprawie, niestety nie opublikowanej, dr Tatiana Rutkowska dokonała przeglądu średniowiecznej literatury hindi (od *ādikal* do *ritikal*) pod kątem jej najistotniejszych, wyróżniających cech formalnych.

W roku 1974 mgr Agnieszka Kowalska-Soni doktoryzuje się na podstawie rozprawy doktorskiej *Inteligentni bohaterowie nowej literatury hindi (1960-1970). Problem osobowości kulturowej*, której promotorem był prof. dr hab. Eugeniusz Słuszkiewicz, a recenzentkami doc. dr hab. Hanna Wałkowska z Uniwersytetu Wrocławskiego i doc. dr hab. Ija Lazari-Pawłowska z Uniwersytetu Łódzkiego. Ta niezmiernie ciekawa, lecz niestety także nie opublikowana rozprawa z pogranicza literaturoznawstwa i socjologii, stanowi wnikliwą analizę stanu świadomości pisarskiej autorów młodego pokolenia lat 1960-70.

W roku 1990 tytuł doktora uzyskała Danuta Stasik na podstawie rozprawy *Image of Culture Contact in Contemporary Hindi Literature: an Indian in Great Britain, Canada and the United States*. Promotorem rozprawy był doc. dr hab. M. K. Byrski, a recenzentami prof. Lothar Lutze z Uniwersytetu w Heidelbergu oraz dr R. S. McGregor z Uniwersytetu w Cambridge. Rozprawa została opublikowana w wersji książkowej w r. 1994 przez indyjskie wydawnictwo naukowe Manohar z New Delhi pod tytułem *Out of India. Image of the West in Hindi Literature*⁵.

W minionym powojennym czterdziestolecu powstało wiele różnych prac i artykułów poświęconych literaturze hindi od najwcześniejszego okresu rozwoju do czasów współczesnych.

Okresem początkowym oraz średniowieczem w literaturze hindi zajmowała się przede wszystkim T. Rutkowska. Spod jej pióra wyszły m.in. następujące artykuły: „Narodziny literatury hindi”⁶, „Refleksje nad wczesnośredniowieczną balladą indyjską”, „Средневековая индийская баллада Нарпати Нальхы (попытка сравнительно-типологического анализа)”, „W kręgu Ramajany”, „Kanon a wartość dzieła literackiego (w obronie literatury riti)”, „Historical Elements in the Riti Poetry (on the Example of Bhuṣaṅ’s Works)”, by wymienić tu najważniejsze z nich. T. Rutkowska jest także pomysłodawczynią i główną autorką pierwszego polskiego akademickiego opracowania historii literatury hindi pt. *Zarys historii literatury hindi* wydanego w 1992 r. nakładem Wydawnictw UW. W pracy tej T. Rutkowska przedstawiła rozwój literatury hindi od jej prapoczątków do okresu współczesnego, zaś autorką podrozdziału omawiającego najnowsze dzieje literatury hindi po 1947 r. jest D. Stasik.

W ostatnich latach średniowieczna literatura hindi jest także obiektem badań D. Stasik. Ich efektem są dwa referaty zaprezentowane na międzynarodowych konferencjach indologicznych: „The Divine Marriage: Nuptials of Rām and Sītā as Seen by Tulsī” (konferencja *Sanskrit and Related Studies*, Kraków 1993; wersja polska „Boskie zaślubiny – wesele Ramy i Sity oczami Tulsidasā”⁷) oraz „Text and Context: Two Versions of Tulsidās’ Rām-lalā-nahachū” (*VIIth Conference on Early Literature in New Indo-Aryan Languages*, Seattle 1994)⁸.

Literatura współczesna była głównym obiektem zainteresowań badawczych A. Kowalskiej-Soni. W artykułach jej autorstwa, takich jak: „Współczesna poezja hindi a rodzima tradycja literacka”⁹, „Nowe drogi poezji hindi po roku 1947”¹⁰, a także we wspomnianej wyżej rozprawie doktorskiej, literatura hindi stanowi wyjściowy punkt szerszych rozważań na temat społeczeństwa i kultury indyjskiej. Dzięki świetnej znajomości ówczesnego środowiska literackiego hindi i wyjątkowej przenikliwości autorki, są one do dziś aktualne i niejednokrotnie zadziwiają trafnością wybiegających w przyszłość spostrzeżeń.

Literatura współczesna, szczególnie ukazująca problemy indyjskiej diaspory na Zachodzie, a tym samym dotycząca zagadnienia zderzenia kultur, stanowiła

⁵ Patrz recenzja Bożeny Śliwczyńskiej w niniejszym tomie, ss. 165-167.

⁶ Dane bibliograficzne wymienionych tu artykułów dr Tatiany Rutkowskiej zamieszczamy w pełnym wykazie bibliograficznym jej prac na końcu opracowania.

⁷ *Studia Indologiczne* I (1994) 111-118.

⁸ Polska wersja – patrz niniejszy numer *SI*, ss. 115-126.

⁹ *PO* 1 (65), 1968.

¹⁰ *PO* 3 (67), 1968.

przedmiot zainteresowań D. Stasik, którym najpełniejszy wyraz dała we wspomnianej już rozprawie doktorskiej. Ponadto D. Stasik jest autorką m. in. następujących artykułów dotyczących tego tematu: „Work as an Element of Cultural Contact in Modern Hindi Prose”¹¹, „Wybrane aspekty kontaktu kultur w literaturze hindi”¹², „Środowisko człowieka jako element kontaktu kultur”¹³, „Percepcja Zachodu we współczesnej literaturze hindi”¹⁴, „Environment as an Element in Contact of Cultures. The Hero of Hindi Fiction in the West”¹⁵.

Prof. M. K. Byrski, znawca zagadnień dotyczących klasycznego teatru indyjskiego, poświęcił również sporo uwagi współczesnemu teatrowi i filmowi hindi, m. in. w artykułach: „Indyjski teatr ludowy”¹⁶, „Bombay philum – the Kaliyugi avatara of Sanskrit drama”¹⁷ oraz „Trzy nurty współczesnego teatru indyjskiego”¹⁸. M. K. Byrski jest także autorem przekładów dwóch współczesnych dramatów hindi. Pierwszy z nich pt. *Szpak i papuga* autorstwa Lakszminarajana Lala¹⁹ jest inspirowany formą ludowego teatru nautanki rozpowszechnionego na północy Indii. Drugi z nich – *Kozę Sarweśwaradajala Sakseny*, w 1983 r. zaprezentowali aktorzy Teatru Powszechnego w czasie sesji naukowej poświęconej teatrowi arabskiemu, indyjskiemu i japońskiemu, zorganizowanej przez IO UW²⁰. W czasie tej sesji T. Rutkowska przedstawiła także historię i rozwój dramatu w języku hindi²¹.

Zagadnienia dotyczące językoznawstwa języka hindi nie są niestety najmocniejszą wizytówką warszawskiego ośrodka. Jediną pozycją związaną z tą dziedziną badań jest I część *Podręcznika języka hindi* autorstwa D. Stasik, wydana w 1994 r. przez Wydawnictwo Akademickie *Dialog*.

Poza działalnością dydaktyczną i naukową obraz dokonań polskich indologów w dziedzinie przybliżania polskiemu odbiorcy kultury północnych Indii nie byłby pełny, gdybyśmy nie wspomnieli o polskich przekładach z języka hindi.

Największymi osiągnięciami w tej dziedzinie może się pochwalić Juliusz Parnowski, z wykształcenia archeolog, który samodzielnie nauczył się hindi i kilku innych języków orientalnych (urdu, pendżabi, dogri, perskiego i in.). Jest on autorem przekładu powieści współczesnego pisarza Phaniśwarnatha Renu pt. *Mailā āñca*²², utworu zaliczanego do grupy najwybitniejszych w literaturze języka hindi. Podkreślić tu należy, że J. Parnowski w niezwykle trafny sposób potrafił oddać w języku polskim złożoną i jakże dla nas odległą rzeczywistość indyjskiej wsi. Fakt

¹¹ *Acta Philologica* (20) 1991, ss. 205-214.

¹² *Etnografia Polska*, vol. XXXVI (1) 1992, ss. 119-134.

¹³ *Etnografia Polska*, vol. XXXVII (1) 1993 ss. 81-91.

¹⁴ *Acta Universitatis Wratislaviensis*, no. 1465, *Classica Wratislaviensia* XVI, 1993, ss. 109-114.

¹⁵ *Acta Universitatis Wratislaviensis*, no. 1523, *Classica Wratislaviensia* XVII, 1993, ss. 71-77.

¹⁶ *Dialog*, nr 4, 1971, ss. 119-123.

¹⁷ *Pushpanjali* IV: November 1980, ss. 111-118.

¹⁸ *Ex Oriente Theatrum*. IO UW, 1983, ss. 68-75.

¹⁹ *Dialog*, nr 4, 1971, ss. 86-106.

²⁰ Patrz materiały z sesji *Ex Oriente Theatrum*, *op. cit.*

²¹ Por. przypis 5.

²² Polski przekład *W Meri Gandżu, zwykłej wiosce*, Warszawa 1982.

ten tym bardziej zasługuje na uwagę, iż oryginał pisany jest językiem trudnym, pełnym regionalizmów niejednokrotnie komentowanych na użytek czytelnika indyjskiego. J. Parnowski (wraz z M. K. Byrskim, A. Karlikowską, A. Ługowskim i T. Rutkowską) jest także autorem większości spośród przekładów 14 opowiadań ojca współczesnej prozy hindi Premczanda, zawartych w zbiorze *Pańska studnia*, do którego wstęp napisała T. Rutkowska²³. Dokonał on także przekładu 14 współczesnych opowiadań, jakie się złożyły na tomik zatytułowany *Sandały* ze wstępem pióra A. Kowalskiej-Soni²⁴. Nie sposób tu zresztą wymienić dużej liczby przekładów J. Parnowskiego, które na przestrzeni lat ukazywały się i nadal się ukazują w różnorodnych periodykach²⁵. Warto może nadmienić, że wśród nich znalazły się nie tylko utwory współczesnych wybitnych twórców takich jak: Kamaleśwar, Śrikant Warma, Gadżanan Madhaw Muktibodh, Bhiszm Sahn, Ganga Prasad Wimal czy Sarweśwardajal Skasena, lecz także fragmenty utworów takich średniowiecznych klasyków, jak Kabir²⁶ i Tulsidas, a ponadto utwory ludowe przełożone z dialektów hindi.

Opowiadania hindi (obok opowiadań bengalskich) złożyły się także na tomik pt. *Taniec siedmiu zasłon*²⁷ w przekładzie T. Rutkowskiej, A. Karlikowskiej (hindi), B. Grabowskiej i E. Walterowej (bengali), do którego wstęp napisała T. Rutkowska. Na zbiór ten złożyło się m. in. 12 opowiadań hindi, w tym przekład znanego opowiadania Premczanda „Śatrañ ke khilañ” („Partia szachów”).

W podsumowaniu przedstawionego tu szkicu dotyczącego kierunków badań naukowych i pracy dydaktycznej, jakie w minionym czterdziestolecu prowadzono w IO UW w zakresie studiów nad językiem i literaturą hindi, należy podkreślić, że choć udało się wykonać już wiele pracy, to jednak sporo jeszcze zostało do zrobienia, m. in. jeśli chodzi o podręczniki akademickie. Wydaje się jednak, że całościowa ocena dokonań warszawskich indologów zajmujących się hindi wypada pozytywnie – ich prace są znane i cenne również poza granicami Polski, czego wyrazem mogą być przede wszystkim zaproszenia do udziału w różnorodnych międzynarodowych konferencjach i seminariach, a także m. in. indyjskie nagrody Excellence Award przyznane w 1991 r. T. Rutkowskiej i J. Parnowskiemu w podziękowaniu za pracę na rzecz przybliżenia Polakom kultury indyjskiej. Wypada żywić nadzieję, że w przyszłości powstanie jeszcze wiele cennych prac zarówno z dziedzin bogato dotychczas reprezentowanych w warszawskim dorobku, jak i z tych, które nie zdołały się w pełni rozwinąć.

*

²³ Warszawa, 1971.

²⁴ Warszawa, 1976.

²⁵ Patrz: Bibliografia wybranych przekładów autorstwa J. Parnowskiego na końcu opracowania.

²⁶ Warto tu może przypomnieć przedwojenny przekład pieśni Kabira autorstwa St. Schayera. Pamiętać jednak należy, że Schayer przełożył nie jego oryginalne utwory, lecz ich adaptację autorstwa Rabindranatha Thakura: *Rabindranath Tagore, Pieśni Kabira*, z oryginału bengalskiego tłumaczył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył St. Schayer, Warszawa 1923.

²⁷ Warszawa, 1977.

Przy opracowaniu niniejszego artykułu korzystano m. in. z następujących opracowań i materiałów:

- Album magistrów Instytutu Orientalistycznego (1951-1992)*, Warszawa 1993.
Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego 1932-1982, Warszawa 1986.
Karlikowska, Alicja: „Historia studiów indologicznych”, *ibidem*, ss. 49-54.
Mejor, Marek (oprac.): „Stanisław Schayer (1899-1941) – Kronika życia i działalności”, w: Stanisław Schayer: *O filozofowaniu hindusów*, Warszawa 1988, ss. XIII-XX.
Rutkowska, Tatiana: „Powojenna indologia polska”, *Przegląd Orientalistyczny* 4/100 (1976) 403-412.
Sesja Jubileuszowa XXX-lecia Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego (21-22.I.1964). Komunikaty Naukowe, Warszawa 1964.
Skład Uniwersytetu i spis wykładów na rok akad. 1936-37, Warszawa 1936.
Skład Uniwersytetu i spis wykładów na rok akad. 1937-38, Warszawa 1937.
Skład Uniwersytetu i spis wykładów na rok akad. 1938-39, Warszawa 1938.

*

* * *

BIBLIOGRAFIA PRAC DR TATIANY RUTKOWSKIEJ

Książki i artykuły

- 1964 „Z problematyki twórczości Premchanda (1880-1936)”. W: *Sesja Jubileuszowa XXX-lecia Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego (21-22.I.1964). Komunikaty Naukowe*. Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 62-65.
- 1973 „Narodziny literatury hindi”. *PO* 2 (86) 93-102.
- 1973 „Zarys dziejów indologii rosyjskiej i radzieckiej”. *PO* 4 (88) 331-337.
- 1974 „W kręgu Ramajany. 1574-1974”. *PO* 4 (92) 367-372.
- 1976 „Powojenna indologia polska”. *PO* 4 (100) 403-412.
- 1976 „Refleksje nad wczesnośredniowieczną balladą indyjską”. *Przegląd Humanistyczny* 2 (1976) 99-104.
- 1976 „Scientific activities of Polish indologists in People’s Poland”. *Dialectics and Humanism* (Warsaw) III: 3-4 (1976) 261-268.
- 1979 „Kanon a wartość dzieła literackiego (w obronie literatury riti)”. *PO* 1 (109) 15-24.
- 1979 „Средневековая индийская баллада Нарпати Нальхы (попытка сравнительно-типологического анализа)”. W: *Литературы Индии. Сборник статей*. Москва, Издательство „Наука”, ss. 41-48.
- 1983 „Historical Elements in the Riti Poetry (On the Example of Bhuṣaṅ’s Works)”. W: *Proceedings of the Fourth International Conference on the Theoretical Problems of Asian and African Literatures*. Bratislava, ss. 185-191.
- 1983 „Dramat hindi”. W: *Ex Oriente Theatrum. Materiały z sesji naukowej poświęconej teatrom: arabskiemu, indyjskiemu, japońskiemu*. Warszawa, IO UW, ss. 88-98.

- 1986 „Влияние теории классической поэтики (аланкары) на литературу хинди позднего средневековья”. W: *Sanskrit and World Culture*, Berlin, ss. 120-123.
- 1989 „Канон и значение литературного произведения (в защиту литературы рити)”. W: *Литературы Индии. Сборник статей*. Москва, ss. 98-107.
- 1991 (z D. Stasik) „Polaiṅṅ mē hindī”. *Śantidut – Voice of Indian Immigrants*, Oslo, t. 2, 6, ss. 16-19.
- 1992 (z D. Stasik) *Zarys historii literatury hindi*. Warszawa, Wydawnictwa UW.
- 1993 „Premcand: Hindī gadya ke pitā”. W: *Gaganāñcal*, t. 16, 4, Delhi, ss. 149-151.

Recenzje

- 1967 (z A. Karlikowską) *История и культура древней Индии (к XXVI международному конгрессу востоковедов)*. Москва 1963. PO 4 (64) 364-368.
- 1977 *Sandaḷy. Współczesne opowiadania hindi*. Z hindi tłum. J. Parnowski. Słowo wstępne: A. Soni. Warszawa 1976. PO 3 (103) 238-239.
- 1978 Вимлеш Канти Верма: Учебник по хинди. София 1976. PO 1 (105) 85-87.
- 1985 Jan Kieniewicz: *Drogi do Indii*. Warszawa 1983. PO 1-4 (133/136) 143-145.
- 1985 Satyajit Ray: *Podróże profesora Śanku*. Tłum. z bengalskiego E. Walterowa. Warszawa 1982. PO 1-4 (133/136) 145-146.

Przekłady

- 1958 Kriszna Czandra: „Ćwierć mili drogi”. PO 1958 3 (27) 299-304.
- 1966 (z A. Karlikowską) Premczand: „Sati”. PO 1 (57) 41-48.
- 1967 Kriszna Czandra: „Grób”. PO 2 (62) 143-149.
- 1971 (z A. Karlikowską) Premczand: „Partia szachów”. PO 4 (80) 367-375.
- 1971 (Przedmowa, opracowanie, tłum. w:) Premczand: *Pańska studnia*. Z języka hindi tłumaczyli: J. Parnowski, oraz K. Byrski, A. Karlikowska, A. Ługowski, T. Rutkowska. Przedmowa i opracowanie: T. Rutkowska. Warszawa, Czytelnik.
- 1974 Kryszan Czandar: „Róża i miłość”. PO 1 (89) 39-46.
- 1976 Aggiej: „Wróg”. PO 4 (96) 395-398.
- 1976 Mannu Bhandari: „Zepsute pieniądze”. *Kontynenty* 12 (155) 44-45.
- 1977 (Wybór, wstęp, tłum.): *Taniec siedmiu zastón. Opowiadania indyjskie*. Tłum. z hindi: A. Karlikowska, T. Rutkowska; tłum. z bengalskiego: B. Grabowska, E. Walterowa. Wybór i wstęp: T. Rutkowska. Warszawa, Czytelnik.
- 1980 „Mądrości radży Birbala”. *Literatura na świecie* 10 (114) 196-201.
- 1981 „Bajki o różach”. PO 4 (120) 371-374.
- 1989 *Baśnie i legendy indyjskie*. Przekład z hindi: T. Rutkowska, G. Karska. Łódź, Wydawnictwo Łódzkie.

- 1992 *W poszukiwaniu złotego ptaka. Bajki i legendy indyjskie*. Przekład z hindi: T. Rutkowska. Warszawa.

Inne

- 1960 „Radar's lexicon: Hindi”. *Radar's International Edition* I: nr 3, s. 8; 10; nr 4, s. 10; 26; nr 5, s. 30; nr 6, s. 32.
- 1961 „Radar's lexicon: Hindi”. *Radar's International Edition* II: nr 1, s. 32; nr 2, s. 32; nr 3, s. 12; nr 4, s. 23; nr 5, s. 27; nr 6, s. 32.
- 1961 „India-Poland”. *Radar's International Edition* II: nr 3. s. 18.
- 1972 „Literatura nowoindyjska (hindi, pendźabska, marathi). 18 haseł. W: *Mały słownik pisarzy świata*. Wyd. II. Warszawa, Wiedza Powszechna.
- 1974 „Hindi literatura”. W: *Encyklopedia Powszechna*. Warszawa, PWN. T. II, s. 204.
- 1976 „Urdu literatura”. W: *Encyklopedia Powszechna*. Warszawa, PWN. T. IV: 1976, s. 541.
- 1980 „Report on Research”. W: Winand Callewaert (red.): *Early Hindi Devotional Literature in Current Research. Proceedings of the International Middle Hindi Bhakti Conference*. Leuven, ss. 150-151.

BIBLIOGRAFIA WYBRANYCH PRZEKŁADÓW AUTORSTWA J. PARNOWSKIEGO

- 1971 Premczand: *Pańska studnia*. Tłum. z hindi: J. Parnowski (12 opowiadań) oraz K. Byrski, A. Karlikowska, A. Ługowski, T. Rutkowska. Przedmowa i opracowanie: T. Rutkowska. Warszawa, Czytelnik.
- 1972 Yugal: „Pograżenie”. *PO* 4 (84) 351-354.
- 1974 Nanak Singh: „Opowiadanie”. Przekład z pendźabi. *Kobieta i Życie* nr 47/1242 (24.11.1974) 18.
- 1978 „Z poezji urdu (wiersze Zauqa i Galiba)”. *PO* 2 (106) 157-158.
- 1976 *Sandały, współczesne opowiadania hindi*. Tłum. z hindi: J. Parnowski. Wstęp: A. Soni. Warszawa, Czytelnik.
- 1977 Amrita Pritam: „Sweter”. Przekład z pendźabi. *PO* 4 (104) 321-327.
- 1977 Jaiwant Dalawi: „Grzech”. *Tygodnik kulturalny* 27 (3.07.1977) 6.
- 1979 *Sohar [ludowe pieśni gratulacyjne]*. Przekład z majthili i bhodźpuri. *PO* 1 (109) 45-46.
- 1979 Śrikant Warma: „Artysta”. *PO* 3 (111) 303-306.
- 1980 Kabir: „Poczje”. *PO* 2 (114) 145-146.
- 1980 Gadżanan Madhaw Muktibodh: „Antybohater”. *Literatura na świecie* 10 (114) 56-91.
- 1980 Raghuvir Sahay: „Zwycięzca”. *Literatura na świecie* 10 (114) 92-95.
- 1982 Phaniśwarnath Renu: *W Meri Gandżu, zwykłej wiosce*. Przekł. z hindi: J. Parnowski. Warszawa, Czytelnik.
- 1983 Tulsi Das: „Ramczaritmanas” (fragmenty). *PO* 1-4 (125/126) 103-106.

- 1983 Bhiszm Sahni: „Dojeżdżamy do Amritsaru”. *Kontynenty* (1983) 332-34.
- 1983 Farig Bukhari: „Stryjek Hassu”. *Kontynenty* 8 (1983) 36-37.
- 1985 Mahinder Singh Sarna: „Srebrnik”. *PO* 1-4 (133/136) 93-98.
- 1987 Keśaw Dube: „Szarwark”. *PO* 4 (144) 469-472.
- 1988 Ganga Prasad Wimal: „Poza drzewami”. *PO* 3 (147), s. 263.
- 1988 Sarweśwardajal Saksena: „Świtem do zmierzchu”. *PO* 3 (147), s. 264.
- 1989 Gurdew Singh Rupana: „Jeszcze jedna śmierć”. *PO* 1-2 (149/150) 75-78.
- 1990 O.P. Śarma: „Wojna”, *PO* 1-2 (153/154) 87-89.
- 1990 Saadat Hasan Manto: „Otwórz!”. Przekład z urdu. *PO* 3-4 (155/156) 299-301.
- 1991 Iśwar Ciandar: „Człowiek o poważnej twarzy”. *PO* 1-4 (157/160) 65-70.
- 1992 Balraj Komal: „Studnia”. *PO* 1-4 (161/164) 61-65.
- 1993 Krysna Sobti: „Pieniądz zmienia wartość”. *PO* 1-2 (165/166) 43-47.
- 1993 Ajit Kaur: „Nie zabijajcie”. Przekład z pendżabi. *Więź* 1 (411) 115-123.
- 1994 Mohan Rakeś: „Polowanie”. *PO* 1-2 (169/170) 47-51.
- 1994 Madan Mohan: „Dziad”. *Więź* 7 (429) 135-140.
- 1994 Narendr Kadżuria: „Jesienny liść”. *Więź* 7 (429) 140-143.

Kilka uwag na temat AV 6.6.3

MAŁGORZATA WIELIŃSKA

W pierwszym numerze *Studiów Indologicznych* ukazał się wybór kilku hymnów *Atharwawedy* (AV), który przez autorkę tłumaczenia, Joannę Jurewicz, został opatrzony tytułem „Atharwaweda. Pieśni nienawiści i miłości”. Uwagę moją przykuła strofa trzecia AV 6.6, a w szczególności długi przypis mający przekonać czytelnika do przedstawionej mu interpretacji. Pomimo obszerności tych wywodów kilka spraw wymaga dopowiedzenia bądź sprostowania. Są to zastrzeżenia na tyle istotne, że – jak sądzę – stawiają pod znakiem zapytania trafność przekładu.

Dla przypomnienia – oto jak J. Jurewicz tłumaczy AV 6.6.3:

„Kto nas, o Somo, za wrogów uważa,
który[kolwiek] krewny, który[kolwiek] obcy,
cofnij mu jego siłę! Zaiste, zabij niczym Ziemia [i] Niebo!”

Warto przytoczyć tłumaczenie tej strofy zaproponowane przez Whitneya, tym bardziej że również J. Jurewicz powołuje się na nie, choć nie we wszystkim się z nim zgadza¹.

„Whoever, o Soma, shall assail us, of the same kindred and also a
stranger – draw (tr) away his strength, like the great sky, even now
(?)”. [Whitney (1905: I 286)].

Nowymi elementami w tłumaczeniu J. Jurewicz są: słowo „zabij” oraz „niczym Ziemia [i] Niebo” w miejsce Whitneyowskiego „like the great sky”², przy czym tylko druga kwestia doczekała się omówienia i uzasadnienia. Powody wprowadzenia pierwszej z wymienionych zmian zostały pominięte milczeniem, a czytelnik w związku z tym – skazany na domysły. Wszystkie te różnice dotyczą pady **d**, która – jak zauważa J. Jurewicz i trudno się z jej twierdzeniem nie zgodzić – „nie jest jednoznaczna”. Należy przy tym zwrócić uwagę na fakt, który nie został dostatecznie uwypuklony, że część z tych trudności interpretacyjnych jest tylko

¹ W trakcie pracy nad tym artykułem nie udało mi się skorzystać z tłumaczenia Elizarenkowej, na które J. Jurewicz także się powołuje.

² Pewne różnice występują też w tłumaczeniu sanskryckiego *abhidāsati*, które Whitney oddaje przez „assail”, a J. Jurewicz przez „za wrogów uważa”. Tutaj jednak różnica ta, jak się wydaje, jest związana z tym, że J. Jurewicz polega na znaczeniu czasownika *abhi√dās* podanym u M-W (s. 63, kol. 1), podczas gdy Whitney idzie za parafrazą Sajany.

pochodną problemów, jakie nastęrcza ustalenie poprawnej wersji tekstu sanskryckiego tej strofy.

Wszystkie manuskrypty dostępne Vishva Bandhu, a także Whitneyowi zawierają tekst AV 6.6.3 w następującym brzmieniu:

Samhitā-pāṭha: *yó nah somābhidāsati sánābhir yás ca níṣtyah/*
āpa tāsya bālam tira mahīva dyaúr vadhatmánā//

Pada-pāṭha: *yáh/ nah/ soma/ abhi 'dāsati/ sá 'nābhih/ yáh/ ca/ níṣtyah/*
*āpa/ tāsya/ bālam/ tira/ mahī 'ivá/ dyaúh/ vadhatmánā//*³.

J. Jurewicz tłumaczenie oparła na wydaniu Rotha i Whitneya, którzy wprowadzili do tekstu dość istotną poprawkę. Wbrew świadectwu padapathy, w której – jak wiadomo – rozdzielane są poszczególne wyrazy, nie zaś człony złożenia⁴, nie uznali oni *vadha-tmánā* za złożenie, lecz za dwa osobne słowa. Stąd, według nich pada **d** wygląda następująco: *mahīva dyaúr vadha tmánā* [Roth-Whitney (1856: 106)]. Należy jednak podkreślić, że jest to tylko zasugerowana przez nich emendacja, i aczkolwiek przemawiają za nią całkiem ważkie argumenty (o których później), nie znajduje ona potwierdzenia w żadnym z manuskryptów⁵.

Rozbicie bądź nie *vadha(-)tmánā* i związane z tym konsekwencje to tylko jeden z problemów, na które można się natknąć przy tłumaczeniu pady **d**. Inne to: interpretacja *mahīva* oraz nieco zagadkowy wyraz *tman*.

Po tych wstępnych, ale istotnych uwagach proponuję przejść do zagadnień szczegółowych.

1. mahīva.

Whitney interpretuje *mahī* jako określenie słowa *dyaus*, czyli według niego *mahīva dyaus* oznacza: „jak wielkie niebo”. I nie wydaje się, by takie tłumaczenie było, jak przedstawił to J. Jurewicz, spowodowane wyłącznie sugestią Sajany, który rzeczywiście oddaje *mahī* przez *mahatī*. Argument, iż przymiotnik *mahi* występuje tylko w neutrum, a więc nie może utworzyć formy femininum *mahī*, jest chybiony, gdyż i tak poprawna postać *nominatiwu* sing. femininum brzmiałaby **mahih*. Przyjrzyjmy się za to dokładniej samemu tematowi *mahī*. Zarówno M-W (s. 794, kol. 1), jak i dużo dokładniej *Słownik Petersburski* (PW V, 609) informują, iż *mahī* obok rzeczownikowego posiada także znaczenie przymiotnikowe. Niezwykle

³ Za wydaniem: Vishva Bandhu (1960-64: II 650) oraz Pandurang Pandit (1895-98, II 15). Zaznaczając akcenty, co w paru wypadkach uniemożliwiło konsekwentne rozgraniczenie wyrazów, nie uwzględniam swarity (*svarita*) zależnej od poprzedzającego ją akcentu *udāṭta*. W dalszej części artykułu akcenty uwzględniam tylko w dłuższych cytatach.

⁴ Trzeba pamiętać, że w manuskryptach wyrazy pisano zazwyczaj jednym ciągiem lub gdy wymagała tego struktura materiału (dziura, zgrubienie itp.), przerwa mogła nastąpić w środku wyrazu. Dlatego też sama *samhitā-pāṭha* nie rozstrzygnie wątpliwości, czy *vadhatmánā* jest złożeniem czy dwoma oddzielnymi wyrazami (*vadha tmanā*). Z tego też względu, podobnie jak J. Jurewicz, korzystam z wydania tekstu AV według szkoły Sianaki (*Śaunaka*), a nie z AV kaszmirskiej (*Paippalāda* AV), z której nie zachowała się *pada-pāṭha*, a i *samhitā-pāṭha* zawiera wiele błędów.

⁵ Por. przyp. 13.

pouczające przykłady podaje Böhtlingk, przy czym szczególnie istotne są tu strofy RV 3.30.9 oraz RV 1.131.1, 4, gdzie *mahī* określa *bhūmi* i *pr̥thivī*⁶. Jest więc jasne, że *mahī* nie oznacza w tym kontekście ziemi, a *mahī pr̥thivī* bądź *mahī bhūmi* należy przetłumaczyć jako „wielka ziemia”. Po inne (a jest ich sporo) przykłady użycia *mahī* w znaczeniu przymiotnikowym odsyłam do PW⁷.

Gwoli ścisłości należy dodać, iż kwestią sporną jest geneza wyrazu *mahī*. Zarówno Böhtlingk jak i, najprawdopodobniej pod jego wpływem, Monier-Williams twierdzą, iż *mahī* jest oboczną formą femininum od *mah*, przymiotnika używanego prawie wyłącznie w *Wedach*. Zgodnie z *Asztadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*, ok. V w. p.n.e.), a przede wszystkim *Ganapathā* (*Gaṇa-pāṭha*)⁸, możliwe jest utworzenie tej formy od *maha*⁹, Sajana natomiast widzi w niej zniekształcone femininum od

⁶ Poniżej podaję przykłady dwóch z wymienionych strof. Ponieważ nie silę się na oryginalność, dołączam przekład Geldnera.

a) RV 3.30.9 [Müller (1890-92: II 220)]:

*nī sāmanām iṣirām imdra bhūmim mahīm apārām sādane samattha /
āstabhnād dyām vṛṣabhō am̐tāriṣam āṣamtv āpas tvāyehā
prāsūtāḥ //*

Geldner (1951: I 364): „Du, Indra, hast die gütige (?), eifrige, große, unbegrenzte Erde an ihren Platz gesetzt. Er stützte den Himmel, der Bulle, den Luftraum; auf dein Geheiß sollen hier die Gewässer fließen”.

b) RV 1.131.1 [Müller (1890-92: I 594)]:

*imdrāya hī dyaūr āsuro ānamnatēmdrāya mahī pr̥thivī vārīmabhir
dyumnāsātā vārīmabhiḥ /
imdraṁ viśve sajośaso devāso dedhire purāḥ imdrāya viśvā sāvanāni
mānuṣā rātāni samtu mānuṣā //*

(Sajana oddaje *mahī* przez *mahatī*, a *pr̥thivī* przez *bhūmi*).

Geldner (1951: I 184): „Dem Indra hat sich ja der Asura Himmel, dem Indra die große Erde in ganzer Ausdehnung gebeugt, im Kampf um die Herrlichkeit in ganzer Ausdehnung. Den Indra stellten alle Götter einmütig an ihre Spitze. Dem Indra sollen alle menschlichen Somaopfer, die menschlichen Spenden gehören”.

Podobnie w RV 1.131.4 *mahī* określa *pr̥thivī*. Podkreślenia moje.

⁷ Obecnie, już po zapoznaniu się z moimi zastrzeżeniami i listownej wymianie uwag, także J. Jurewicz gotowa jest przyznać, iż „*mahī* rozumiane jako femininum od *mah* może określać *dyaūr*” (por. *postscriptum* J.J. na s. 113). Trudno się jednak z cytowanych słów jak i z całego przypisu zorientować, czy oznacza to wycofanie się z przedstawionego w poprzednim numerze tłumaczenia, które – przypomnijmy – opierało się głównie na przeświadczeniu o niemożności wyrażenia przez *mahī* znaczenia przymiotnikowego, chyba że za poważny argument uznamy stwierdzenie: „Wydaje mi się wszelako, że przedstawia się tu obraz miażdżenia wroga tak, jak zmiażdżyłyby go między sobą Niebo i Ziemia”. [Podkreślenia moje].

⁸ *Ganapatha*, której autorem jest najprawdopodobniej Panini, to lista (*pāṭha*) grup (*gaṇa*) wyrazów, w tym przede wszystkim tematów imiennych, do których to grup odwołuje się Panini w swoich sutrach.

⁹ Zgodnie z P.4.1.41 (*sid-gaurādibhyaś ca*) sufiks femininum *ī* (*Ñiṣ*) przystępuje do tematów utworzonych przy pomocy sufiksu zawierającego wyróżnik *ṣ* (*ṣit*) oraz do tematów wymienionych w ganie *gaurādi*. Do gany tej należy m.in. *maha* (GP 81.59).

*mahi*¹⁰. Niezależnie jednak od przyjętej teorii przymiotnikowe znaczenie *mahī* nie ulega wątpliwości, a w związku z tym znikają powody, dla których należałoby odstąpić od tłumaczenia Whitneya. Zwłaszcza że obraz nasuwający się przy tej „tradycyjnej” interpretacji, a w szczególności ten zasugerowany przez Sajaną, czyli ciśnięcie w przeciwnika gromem, jest całkowicie zgodny ze strofą poprzednią¹¹. O

Nie można mieć jednak żadnej pewności, czy już za czasów Paniniego przymiotnik *maha* był w tej ganie wymieniony. Por. też przyp. 10.

¹⁰ Propozycja Sajany jest dość skomplikowana i budzi wiele zastrzeżeń. Oto odpowiedni fragment jego komentarza do słowa *mahīyai*, które występuje w RV 1.113.6 [Müller (1890-92: I 499)]: *mahīyai. mahyai. maher in sarva-dhātubhya it̄n-pratyayah. kṛd-ikārād aktina iti n̄ṣ.*

Forma *mahīyai* jest nieregularna, stąd pierwszym krokiem Sajany jest przywołanie prawidłowego *mahyai*. Następnie Sajana objaśnia wyraz *mahī*: „Do [pierwiastka] *mah* [przystępuje] *i* (*iN*): afiks (*pratyaya*) *i* (*iN*) [dołączony zostaje na mocy] «[*iN* przystępuje] do wszystkich pierwiastków» (= Uṇ. 560 [= 4.117]). Na podstawie [ganasutry] «Do [tematów zakończonych] na krótką samogłoskę *i* [należącą do] sufiksu pierwotnego (*kṛt*) innego niż *ti* (*KtiN*)» (= GP 162.18) [przystępuje sufiks femininum] *ī* (*ṆīṢ*)”. Powyższe tłumaczenie wymaga kilku słów wyjaśnienia. Po pierwsze, Uṇ. 560 do naszych czasów zachowała się w brzmieniu: *sarva-dhātubhya in*. W powyższym tłumaczeniu przyjąłam, że Sajana cytuje tylko początek sutry. Praktyka taka jest często stosowana, także w tekstach gramatycznych; nie dziwi więc jej użycie przez Sajaną, choć w tym wypadku konstrukcja zdania jest trochę dziwna (dwukrotne pojawienie się *iN*). Możliwe jednak, iż przytoczona sutra pełni funkcję objaśnienia do ogólnego stwierdzenia, że do czasownika *mah* przystępuje sufiks *iN*. Wobec ogromnych trudności, jakie sprawia ustalenie pierwotnego tekstu *Unadisutr*, nie można wykluczyć ewentualności, iż Sajana znał tę sutrę w brzmieniu: *in sarva-dhātubhyaḥ*. Wydaje się to wszakże mało prawdopodobne, gdyż zazwyczaj w sutrach najpierw wymieniany jest element, do którego afiks przystępuje, a później sam afiks. Teoretycznie jednak taka możliwość istnieje i wtedy tłumaczenie tego fragmentu komentarza Sajany wyglądałoby następująco: „[Na mocy] «*iN* [przystępuje] do wszystkich pierwiastków» (= Uṇ. 560 [= 4.117]) do [pierwiastka] *mah* [dołączony zostaje] afiks *iN*”. Po drugie, fakt przytoczenia przez Sajaną ganasutry wskazuje, iż uznawał on sufiksy *unādi* za *kṛt*, co dla gramatyków należących do szkoły Paniniego jest rzeczą co najmniej wątpliwą. Por. Abhyankar (1961: 72). Takie naginanie reguł gramatycznych jest jednak częste. W tym samym komentarzu Sajana podaje dwa wytłumaczenia nieregularnej formy *mahīyai*. Według pierwszego, do *mahyai* zostaje włączony wedyjski infiks *ī*, o którym wzmianki na daremno można by szukać u Paniniego. Druga zaś propozycja zakłada rozszerzenie zakresu działania P.7.3.113 i przyłączenie augmentu *yā* (*yāṭ*) do tematu zakończonego na *ī*, a nie, jak nakazuje to wspomniana sutra, tylko do tematu femininum o wygłosowym *ā*. Po tym przykładzie zaliczenie sufiksów *unādi* do *kṛt* wywołuje mniejsze zdumienie. Warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że Sajana pomija dużo prostszy sposób utworzenia *mahī* przy pomocy P.4.1.41. Może to ewentualnie (choć nie jest to argument wystarczający, by wyciągać tak daleko idące wnioski) sugerować, iż za jego czasów GP 81 nie zawierała słowa *maha*.

¹¹ Por. tłumaczenie J. Jurewicz: „(...) tego uderz w twarz gromem (...)”, w sanskr.: *vājrenāśya mūkhe jāhi* [Roth-Whitney (1856: 106)].

ile mi zaś wiadomo, brak jest w *Wedach* motywu miażdżenia kogoś przez Niebo i Ziemię¹².

I jeszcze kilka słów warto poświęcić sugestii Whitneya, gdyż nie została ona przez J. Jurewicz przekazana precyzyjnie. Whitney bowiem nie tyle uważa, że zapis *mahīva* powinien być rozumiany jako *mahīm iva*, ile wskazuje na fakt, iż poprawienie *mahīva* na *mahīm 'va* pozwoliłoby na bardziej przekonujące tłumaczenie: „as the sky [subjects] the earth”. O tym natomiast, iż takie znaczenie możliwe jest bez emendacji tekstu, informuje Lanman¹³.

2. vadha(-)tmanā

Kolejnym problemem obszernie dyskutowanym przez J. Jurewicz jest kwestia interpretacji drugiej połowy pady **d**. Jak twierdzi Whitney (1905: I 286) – a co pozwolę sobie powtórzyć, gdyż w omawianym przypisie J. Jurewicz wkraśl się błąd, który choć oczywisty, może utrudnić śledzenie wywodów – wszystkie manuskrypty AV zawierają złożenie *vadha-tmanā*. Wobec świadectwa padapathy można by uznać, że sprawa jest rozstrzygnięta. Whitney jednak oprócz stwierdzenia, że jest to „merely an unintelligent corruption”, przytacza bardzo poważne argumenty przemawiające za jego tezą. Wskazuje on bowiem na fakt, że AV 6.6.3 to w rzeczywistości RV 10.133.5, która to strofa w wydaniu Müllera (1890-92: IV 437) brzmi:

*yó na imdrābhidāsati sánābhir yás ca níṣtyaḥ /
áva tāsya bālaṃ tira mahīva dyaúr ádha tmánā nábhamām
anyakéṣām jyākā ádhi dhánvasu//¹⁴.*

¹² Por. chociażby Macdonell (1897), szczególnie s. 126 i 127. Jeśli zaś taki obraz w *Wedach* się pojawia (nie wykluczam mojego błędu, gdyż nie pretenduję do miana znawcy literatury wedyjskiej), należałoby się nań powołać, bowiem prawdziwą trudnością w interpretacji zaproponowanej przez J. Jurewicz jest zgodność jej koncepcji z mitologią wedyjską, a nie pozycja *iva*, które w wypadku porównań kilkuwyrazowych stoi zwykle po pierwszym, rzadziej – po drugim wyrazie [por. Macdonell (1987: 219)].

¹³ Ze względu na wagę informacji zawartych w uwagach Whitneya do tłumaczenia AV 6.6.3 pozwolę sobie przytoczyć je w całości. Whitney (1905: I 286):

„Ppp. [tj. Paippalāda AV (M.W.)] reads, in **a**, *ye na somā 'bhidāsataḥ*. The verse is RV X.133.5, which reads *indra* for *soma* in **a**, *áva* for *úpa* in **c**, and *ádha tmánā* at the end. For this last, the *vadhatmánā* (not divided in the pada-text) of all the AV. mss. seems merely an unintelligent corruption (altered in our text to *vadha tmánā*). The comm., however, naturally makes no difficulty of understanding it as = *vadhātmanā* (explaining it by *aśanirūpeṇa*) and as qualifying *āyudhena* understood. The emendation *mahīm 'va* would give a better sense: «as the sky [subjects] the earth». [To my thinking, it is licit, without emendation, to interpret *mahīva* as a correct graphic representation of *mahīm iva* with «elision and crasis» (see references under this head in my Noun-Inflection, JAOS X.599 and p. 331 top), as in RV IV.1.3, *ráthyeva* = *ráthiam iva*.]”

Zdanie w nawiasie [] pochodzi od Lanmana, o czym można się dowiedzieć ze wstępu (tom I, s. xxviii-xxix). Zjawisko elizji spółgłoski *m* przed samogłoską omawia także Wackernagel (1957: 333 § 283a).

¹⁴ Geldner (1951: III 366) tłumaczy tę strofę następująco:

Różnice, oprócz tej wynikającej z zastosowania innego metrum¹⁵, a pociągającej za sobą skrócenie strofy w AV, są w zasadzie mało istotne z wyjątkiem fragmentu, który w RV odpowiada końcowej części pady **d** *Atharwawedy* 6.6.3. Zamiast występującego w AV *vadha-tmanā* RV zawiera *adha tmanā*. I dopiero w świetle tego faktu stwierdzenie Whitneya nabiera wagi. Tak naprawdę więc Whitney sugeruje, iż poprawną wersją tekstu jest *adha tmanā*. W edycji Whitney wybiera rozwiązanie kompromisowe i decyduje się na połowiczną emendację tekstu, czyli rozbitcie złożenia na *vadha tmanā*, nie poprawia jednak samego wyrazu *vadha* na *adha*. Stąd też w jego tłumaczeniu pojawia się ostrożny znak zapytania po „now”, odpowiadającym w rzeczywistości sanskryckiemu *adha*.

3. *tmanā* / *tman*

Przypomnę, iż J. Jurewicz, powołując się na wskazówkę Whitneya, uważa, że *tmanā* pełni w AV 6.6.3 rolę partykuły wzmacniającej. Drugą możliwością, o której wspomina, jest uznanie tego słowa za *instrumentalis* sing. od *tman* „sam, się”.

Sprawa jest dużo bardziej skomplikowana. Rzeczywiście wiele słowników zawiera osobne hasło *tman*, czasami z odnośnikiem do *ātman*. Niezależnie jednak od słowników, do których należy podchodzić z pewną ostrożnością¹⁶, warto zastanowić się nad sugestią Sajany¹⁷. Komentując wyraz *tmanā*, cytuje on sutrę Paniniego (Pāṇini, P.6.4.141), według której w mantrach¹⁸ temat *ātman* w

Welcher Verwandte, o Indra, und welcher Fernstehende uns nachstellt, dessen Stärke halte nieder, und sei dann wie der große Himmel selbst! – Die Sehnen usw. [tj. Die Sehnen der anderen Schwächlinge sollen an dem Bogen entzwei gehen! – zob. Geldner (1951: III 365). (M.W.)].

¹⁵ AV 6.6.3 – *anushtubh*, RV 10.133.5 – *mahā-paṅkti*. Część pozostała po odrzuceniu 32 sylab odpowiadających anushtubhowi tworzy refren powtarzający się w całym hymnie RV 10.133 z wyjątkiem ostatniej strofy.

¹⁶ Słowniki są tylko pewnego rodzaju drogowskazem, a nie ostatecznym autorytetem. Należy bowiem pamiętać, iż zostały one przygotowane nie na podstawie wszystkich znanych dzieł, ale tylko ich określonej liczby, a wyraz użyty w jednym tekście może znaczyć co innego w innym. Ponadto trafność tłumaczenia, w szczególności terminów technicznych, zależy też od tego, jak dobrze daną dziedzinę znał edytor. Tak np. w wypadku terminologii bądź zagadnień gramatycznych najbardziej godny polecenia, oprócz słowników specjalistycznych, jest PW. Co się zaś tyczy *tmanā*, fakt występowania tematu *tman* w słownikach można wytłumaczyć względami praktycznymi. (Ktoś nie znający *Ashtadhjaji* na pamięć, widząc w tekście wyraz *tmanā*, naturalnie będzie go szukał pod literą *t* a nie *ā*).

¹⁷ Dziwi nieco wybiórcze korzystanie ze źródeł, przypomnę bowiem, iż J. Jurewicz na kometarz Sajany się powołuje, pomija jednak jego uwagi dotyczące *tmanā*.

¹⁸ Wyraz *mantra* występuje w *Ashtadhjaji* kilkakrotnie, ale rzeczą wątpliwą jest, czy Panini wszędzie używał go w tym samym znaczeniu. Zwykle uważa się, iż *mantra* odnosi się do sanhit, czasami zawęża się użycie tego terminu do *Rygwedy* i *Jadźurwedy*. Ta ostatnia opinia ma swe źródło w *Mahabhaszji*, gdzie w komentarzu do warttiki 4 do P.1.1.68 (Mbh. I 176.23) Patańdźali stwierdza, iż *mantra* to *ṛc* i *yajus*. Z kolei w Kāś. do P.2.4.80 znajdujemy informację, iż *mantra* oznacza literaturę wedyjską (*mantra-*

instrumentalis sing. traci początkową samogłoskę *ā*; innymi słowy, poprawną formą *instrumentalis* sing. od *ātman* jest wówczas *tmanā*. Pójdźmy dalej tym tropem. Panini dopuszcza zjawisko elizji *ā* tylko w *instrumentalis*. Katjajana (Kātyāyana) w warttice¹⁹ do P.6.4.141 dodaje, iż wypadnięcie *ā* należącego do *ātman* następuje w ogóle przed sufiksami²⁰. Patańdzali (Patañjali) podaje zarówno przykład potwierdzający opinię Katjajany (np. *tmanyā*), jak i niezgodny z nią (*ātmanah*), a na koniec neguje potrzebę warttiki²¹. Żaden z trzech wielkich gramatyków, ani – o ile mi wiadomo – ich następcy, nie wymieniają tematu *tman*. Nie zawiera go *Ganapatha*, która obejmuje także późniejszy materiał leksykalny²². Oczywiście, argument *ex silentio* nie jest w pełni przekonujący, ale w zestawieniu z sutrą P.6.4.141 może sugerować, iż Panini nie uznawał osobnego tematu *tman*, formę *tmanā* zaś sklasyfikował jako *instrumentalis* od *ātman*. Ponadto wydaje się, iż w recenzjach sanhit (być może tylko RV i YV²³) znanych Paniniemu nie występowała forma *ātmanā*. Natomiast w IV w. p.n.e. w recenzjach południowo-indyjskich²⁴ elizja *ā* w *ātman* była najprawdopodobniej tak częsta, iż skłoniło to Katjajanę do znacznego rozszerzenia zakresu obowiązywania P.6.4.141, choć i on nie posunął się tak daleko, by wyróżnić temat *tman*.

Skonfrontujmy teorię gramatyczną z praktyką, czyli tekstami wedyjskimi. Przy pomocy nieocenionego indeksu Vishva-Bandhu (1935-65) udało mi się sprawdzić formy tematu „*tman*” występujące samodzielnie (a więc nie w złożeniach). Jak jednak sądzić, wyniki są i tak miarodajne. I zasadniczo zgadzają się z tym, co znamy z *Ashtadhjaji*. W sanhitach *tman* pojawia się 9 razy, *tmanam* – raz, *tmani* – 2 razy, *tmane* – 7, wymienione w *Mahabhaszji* (*Mahā-bhāṣya*) *tmanyā* – 18 razy.

grahaṇam tu chandasa upalakṣaṇārtham – „[Słowo] mantra zaś zostało użyte w celu wskazania literatury wedyjskiej”. Por. Abhyankar (1961: 279) i Thieme (1935: 38).

¹⁹ *Vārttika* – krótka reguła, stylem (przede wszystkim zwięzłością) zbliżona do sutry. Najślynniejszym autorem warttik do *Ashtadhjaji* jest Katjajana, którego dzieło znamy z komentarza Patańdzalego, czyli z *Mahabhaszji*.

²⁰ Warttika 1 do P.6.4.141: *mantreṣv ātmanah pratyaya-mātra-prasaṅgaḥ* (Mbh. III 224.23), co oznacza: „W mantrach [reguła o elizji samogłoski *ā*] należącej do [tematu] *ātman* [ma] zastosowanie (*prasaṅga*) przed wszystkimi sufiksami”. Tłumaczenie, w szczególności interpretacja *ātmanah* – na podstawie parafrazy Patańdzalego. Na temat słowa *mantra* – zob. przyp. 18.

²¹ Por. Mbh. III 224.24-225.3. Argumentem za odrzuceniem warttiki jest opinia, iż w wypadku form wedyjskich operacje gramatyczne zostają podporządkowane temu, co znajduje się w tekstach (*iṣṭānuvidhiś chandasi bhavati*). Warto zauważyć, iż przy pomocy tego samego argumentu można zanegować sutrę P.6.4.141. Tak daleko jednak Patańdzali się nie posuwa.

²² Na podstawie indeksów do *Mahabhaszji* i *Ashtadhjaji*: Pathak-Chitrao (1927 i 1935). Wydaje się też, iż znaczący jest brak wzmianki o wyrazie *tman* w *Mahabhaszji*. Dla Patańdzalego byłoby to przecież świetne wytłumaczenie faktu, iż w sanhitach występują zarówno formy zgodne jak i niezgodne z warttiką Katjajany. Mógłby on bowiem stwierdzić, iż w jednym wypadku mamy do czynienia z formą utworzoną od *tman*, a w drugim – od *ātman*.

²³ Por. przyp. 18.

²⁴ Z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, iż Katjajana pochodził z południa Indii. Por. Patańdzali w komentarzu do wartt. 1 (Mbh. I 8.8-9).

Daje to razem 37-krotne występowanie form nie uwzględnionych przez Paniniego przy 133-krotnym użyciu *tmanā*. Różnica jest nie tylko znaczna, ale i znacząca. Trochę inaczej wygląda sprawa z *ātmanā*. Otóż na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż teoria Paniniego nie znajduje potwierdzenia, gdyż *ātmanā* napotykamy w sanhitach wielokrotnie (ok. 116 razy). Ciekawy i dający wiele do myślenia jest jednak fakt, iż ani razu *ātmanā* nie pojawia się w *Rygwedzie*, przy jednoczesnym występowaniu w tej sanhicie *tmanā* (aż 58 razy!)²⁵. To zdaje się potwierdzać trafność obserwacji Paniniego, a w każdym razie czyni ją na tyle prawdopodobną, iż warto ją wziąć pod uwagę²⁶.

Kwestią niezależną od powyższych rozważań jest znaczenie *tmanā*. W rozwianiu wątpliwości, czy należy to słowo rozumieć jako *instrumentalis* czy też pełni ono funkcję partykuły, nie pomogą wielcy gramatycy indyjscy. *Vyākaraṇa* bowiem nie zajmuje się znaczeniami wyrazów, o których decydują użytkownicy języka. Wydaje się jednak, iż dla Paniniego i późniejszych gramatyków *tmanā* było wyłącznie formą *instrumentalis*. Słowo *tmanā* nie pojawia się bowiem w żadnej ganie obejmującej wyrazy nieodmienne (*avyaya*), choć wymienione są tam np. *uccais*, *nicais* (GP 254.6-7) itp. Böhtlingk (PW III, 406-7) podaje obszerną listę przykładów użycia w *Wedach* *tmanā*, które według niego w danym kontekście można uznać jedynie za partykułę. We wszystkich tych wypadkach komentatorzy indyjscy konsekwentnie objaśniają *tmanā* jako *instrumentalis* od *ātman* nie wspominając o możliwości uznania go za awjaję.

4. Interpretacja tradycyjna: komentarz Sajany

Po tych rozważaniach zobaczymy dokładnie, jak AV 6.6.3, a w szczególności ostatnią ćwiartkę tej strofy, interpretuje Sajana²⁷. Jego komentarz przytaczam w

²⁵ Nie chcę przez to bynajmniej zasugerować, iż Panini znał tylko *Rygwedę*. Byłoby to zresztą karkołomne zadanie zważywszy na fakt, iż w *Asztadhjaji* kilkakrotnie pojawiają się wyrazy: *rc*, *yajus* i *sāman*. Na temat recenzji AV użytej przez Paniniego – zob. Thieme (1935: 39, 41, 66). Niezwykle istotne w tym kontekście byłoby dokładne określenie, co Panini rozumiał przez mantry (por. przyp. 18). Kuszając (ale, oczywiście, na tym etapie badań są to wyłącznie spekulacje) wydaje się próba dalszego zawężenia znaczenia tego wyrazu i ograniczenia go tylko do ryczów (*rc*). [Por. także definicję w *Prasthāna-bheda* Madhusudany Saraswatiiego (Madhusūdana Sarasvatī), ed. A. Weber (*Indische Studien I*, Berlin 1850; repr. 1973) s. 14.6 ff.; tłum. P. Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I.1 s. 47 – przyp. M.M.].

²⁶ Problem wymaga jeszcze dokładniejszego zbadania, w szczególności analizy przykładów niezgodnych z *Asztadhjaji*. Może też stanowić dodatkowy argument w dyskusji na temat tekstów wedyjskich, które znał Panini, czy też chronologii i percepcji *Wed*. Mam nadzieję, iż w którymś z następnych artykułów powrócę do tego zagadnienia.

²⁷ Zdaję sobie, oczywiście, sprawę z poważnych wątpliwości, jakie budzi kwestia autorstwa komentarza do AV [zob. Gonda (1975: 310)]. Nawet jednak jeśli jego autorem nie był Sajana, komentarz ten wyraża poglądy osoby osadzonej w kulturze indyjskiej i choć można się z tą tradycyjną interpretacją nie zgadzać, dobrze jest ją znać.

całości także z tego względu, iż J. Jurewicz powołuje się w toku swoich rozważań na opinię Sajany, pomijając przy tym dość istotne tego komentarza fragmenty.

[Sajana:] *he soma yaḥ śatruḥ sanābhiḥ samāna-janmā dāyādaḥ naḥ asmān abhidāsati upakṣapayati. yaś ca niṣṭyaḥ nikṛṣṭaḥ śatruḥ asmān bādhatē. tasya balam apa tira apajahi. tatra dṛṣṭāntaḥ mahivēti. yathā mahī mahatī dyauḥ vadha-tmanā: vadhaḥ*²⁸ *hanyante anena janā iti aśanir vadhaḥ. „hanaś ca vadhaḥ” (P.3.3.76) iti ap tat-samniyogena vadhādeśaś ca. „mantreṣv āny āder ātmanaḥ” (P.6.4.141) iti ātmana ā-kāra-lopah. vadhātmanā aśani-rūpeṇa āyudhena nihanti. tathā vajreṇa tasya balaṃ vṛścēty arthaḥ.*²⁹

Co można w przybliżeniu³⁰ przetłumaczyć następująco:

„O Somo, który wróg [będący] krewnym (*sanābhi*) [tzn.] potomkiem (*dāyāda*) mającym to samo pochodzenie (*samāna-janman*) nas (*naḥ = asmān*) uważa za wrogów [tzn.] atakuje (*upaṅkṣi* Caus.). Który obcy [czyli] wróg niskiego rodu nas gnębi (*√bādḥ*). Tego siłę cofnij [tzn.] zniszcz (*apaṅhan*). Przykładem na to [jest] *mahīva* [tzn.] jak *mahī*, [czyli] ogromne (*mahatī*), niebo [bronią] mającą postać gromu (*vadha-tman*). *Vadha* [tzn.] to, czym są zabijani ludzie, [czyli] *vadha* [to] piorun. Na podstawie „[Dla wyrażenia czynności sufiks *aP* przystępuje] do *han*, w miejsce którego [staje] *vadha*” [= P.3.3.76] [zostaje dołączony sufiks] *a* (*aP*) i w związku z jego obecnością [podstawiony zostaje] substytut *vadha*. Na mocy [sutry] „W mantrach³¹, przed końcówką *instrumentalis* singularis (*āN*) [następuje elizja] początkowej [głoski tematu] *ātman*” [= P.6.4.141] wypada głoska *ā* [należąca do] *ātman*. [Wedyjskiemu *vadha-tmanā* odpowiada sanskryckie] *vadhātmanā* [tzn.] bronią mającą postać pioruna zabija (*niḥhan*). W ten sposób „piorunem podetnij jego siłę” takie [jest] znaczenie”.

²⁸ W niektórych manuskryptach występuje wariant *vadhā*. Zob. Vishva Bandhu (1960-64: II 650) i Pandurang Pandit (1895-98: II 15).

²⁹ Za Vishva Bandhu (1960-64: II 650), zob. także Pandurang Pandit (1895-98: II 15). Wyróżnienie drukiem tłustym komentowanych fragmentów strofy pochodzi ode mnie.

³⁰ Przekład komentarzy nie jest sprawą najłatwiejszą. Po pierwsze, co widać na omawianym przykładzie, częste są w nich objaśnienia gramatyczne, które ze względu na swój techniczny charakter wymagają oprócz przekładu obszernego omówienia. Po drugie, dość specyficzna jest technika pisania takich komentarzy. Wykorzystuje się bowiem w nich elementy komentowanego tekstu, które następnie są parafrazowane. To zakłóca strukturę zdania czy też sprawia, iż może się wydawać, że mamy do czynienia ze zdaniem niepełnym gramatycznie. Wrażenie to znika dopiero po porównaniu komentarza z tekstem głównym. Po trzecie, niejednokrotnie nie do oddania jest różnica między wyrazem komentowanym a jego parafrazą. Na przykład, w przytoczonym fragmencie Sajana objaśnia formę *naḥ* poprzez *asmān*. Dla obu tych wyrazów nie udało mi się znaleźć różnych odpowiedników w języku polskim.

³¹ Na temat słowa *mantra* w *Asztadhjaji* – zob. przyp. 18.

W kwestiach diskutowanych w niniejszym artykule Sajana zajął następujące stanowisko. Po pierwsze, według niego *mahī* jest określeniem słowa *dyaus*. Po drugie, (co nie dziwi, jeśli pamiętać, iż *Wedy* są uważane za teksty święte) przyjął tekst strofy taki, jakim go przekazują *samhitā-pāṭha* i *pada-pāṭha*, czyli uznał on *vadha-tmanā* za złożenie. Po trzecie, zgodnie z *Ashtadhjaji* zinterpretował *tmanā* jako instrumentalis od *ātman*, z takim właśnie znaczeniem. Naturalnie Sajana nie dostrzegł trudności związanych z użyciem złożenia *vadha-tman* w AV. Co prawda złożenia z *ātman* są rzeczywiście charakterystyczne dla sanskrytu późniejszego, ale też podejście historyczne było dla Sajany nie do zaakceptowania. Prawdopodobnie bowiem uważał on słowo, a więc ogólnie język, za odwieczne i niezmienne³². Takie założenie zaś uniemożliwia uznanie, a być może także, zauważenie rozwoju sanskrytu. Poza tym nie do przyjęcia było dla niego stwierdzenie, iż jakiś wyraz występujący w *Wedach* jest nieprawidłowy. Nawet Patańdzali twierdził, iż reguły gramatyczne muszą zostać podporządkowane formom znajdującym się w *Wedzie*, gdyż te *a priori* są prawidłowe (por. przyp. 21).

5. „Zabij”

I wreszcie problem ostatni, wspomniany przeze mnie na wstępie, czyli słowo „zabij” występujące w tłumaczeniu J. Jurewicz. Gdy porównamy tekst sanskrycki w wydaniu Rotha – Whitneya (1856), którą to wersję przyjęła J. Jurewicz, z zaproponowanym przekładem, trudno się oprzeć wrażeniu, iż poprzez „zabij” tłumaczone jest sanskryckie *vadha*. Czy jednak zinterpretowanie *vadha* jako 2 os. sing. imperatiwu od pierwiastka defektywnego *vadh* jest w ogóle możliwe? Z dostępnych mi gramatyk i słowników wedyjskich czy też ogólnych dotyczących sanskrytu i wedyjskiego jedynie u Macdonella (1910: 324 § 426 oraz 1987: 415)³³ udało mi się znaleźć wyraz *vadha* w ten sposób określony³⁴. Macdonell nie podaje jednak tak bardzo w tym wypadku pożądanego uzasadnienia; dość trudna jest więc polemika z jego opinią. Najistotniejszych argumentów przeciwko uznaniu *vadha* za formę imperatiwu dostarcza *Ashtadhjaji* oraz bogata literatura wedyjska. Zgodnie z gramatyką Paniniego *vadh* zastępuje pierwiastek *han*: obligatoryjnie w benediktivie i aoryście Par. (na podstawie P.2.4.42 interpretowanej wraz z 35 oraz zgodnie z P.2.4.43) a fakultatywnie – w aoryście Ātm. (P.2.4.44). Prawie całkowicie zgadza się to z tym, co znajdujemy w *Wedach*. Z form nie uwzględnionych przez Paniniego, w *sanhitach* i *brahmanach* sporadycznie pojawia się 1 i 3 os. sing. pot. Par., raz w *brahmanach* i 3 razy w *upaniśadach* – 3 os. sing.

³² Por. komentarz Patańdzalego do początkowej części wartyki 1 (Mbh. I 6.17-7.25). O różnych poglądach na temat pozycji oraz „świętego” charakteru sanskrytu – zob. Deshpande (1979), w szczególności strony 1-21.

³³ Macdonell (1910: 324) po wyrazie *vadha* daje krótką informację, iż forma ta znajduje się w AV. Niewykluczone jest więc, iż chodzi właśnie o AV 6.6.3.

³⁴ Zob. np. Kielhorn (1970: 166-7), M-W (s. 916, kol. 3), PW (VI 659-60). Co prawda Whitney (1963: 153) umieścił formę *vadha* pod pierwiastkiem *vadh*, *badh*, ale opatrzył ją znakiem zapytania. W późniejszym zaś od *The Roots...*, które ukazały się po raz pierwszy w 1885, tłumaczeniu AV Whitney (1905: I.286) nie wspomniał już o możliwości interpretacji *vadha* jako imperatiwu od *vadh*.

ind. praes. pass.³⁵. Nie ma więc ani jednego przykładu na imperativus³⁶. Jest to chyba najbardziej przekonujący argument. Stąd, przyjmując wersję tekstu AV 6.6.3 występującą u Rotha – Whitneya (1856), należy zgodnie z sugestią Whitneya uznać *vadha* za zniekształcony wyraz *adha*³⁷.

Reasumując: nie ma powodów, by odstąpić od tłumaczenia *mahîva dyaus* jako „wielkie niebo”. Nie przemawiają za tym argumenty gramatyczne, a i przyjęcie interpretacji tradycyjnej znakomicie pasuje do całego hymnu i dopiero uzasadnienia (dużo poważniejszego od przedstawionego przez J. Jurewicz) wymaga przetłumaczenie *mahî* jako „ziemia”³⁸.

Co się tyczy pady **ḍ**, to istnieją dwie możliwości. Pierwsza to oparcie się na tekście przekazany przez padapathę i pójście za wskazówkami Sajany. Wówczas przekład końcowej części strofy wyglądałby:

„cofnij [mu] jego siłę, jak wielkie Niebo, [bronią] w postaci pioruna”.

Skorzystanie z wersji tekstu zaproponowanej przez Rotha – Whitneya oznacza, iż daliśmy się przekonać argumentom wysuniętym przez Whitneya. W tym wypadku, biorąc pod uwagę RV 10.133.5, padę **ḍ** AV 6.6.3 należałoby przetłumaczyć:

„cofnij [mu] więc jego siłę zaiste (*tmanā*), jak wielkie Niebo”

lub: „cofnij [mu] więc jego siłę, jak samo (*tmanā*) wielkie Niebo”.

SKRÓTY I BIBLIOGRAFIA

Abhyankar 1961 = Abhyankar, Kashinath Vasudev: *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Oriental Institute, Baroda 1961.

³⁵ Ponadto w wedangach kilka razy występuje 3 os. pl. ind. praes. pass. i 3 os. sing. pot. pass., a jeden raz w *Pariśiṣṭa* – 3 os. pl. ind. praes. Par.

³⁶ Powyższe na podstawie indeksu Vishva Bandhu (1935-65).

³⁷ J. Jurewicz nie jest jedyną osobą, która w tłumaczeniu umieszcza słowo „zabij”. Por. Griffith (1968: I 248):

„Soma, whoever troubleth us, be he a stranger or akin,
Deprive him of the strength he hath: slay him thysself like mighty
Dyaus!”

Naturalnie nie stanowi to żadnego argumentu przemawiającego na korzyść takiej właśnie interpretacji. O tym zaś, jak różnorodne i dziwaczne mogą być przekłady, niech zaświadczą dwa poniższe cytaty, będące tłumaczeniem AV 6.6.3.

V. N. Shastri (1984: I 366): „O man of learning! deprive of strength the man whosoever destroys us, be he a kin or stranger, like the wide sky which kills the worms and germs with thunder-bolt”.

Chand (1982: 215): „O King, whoever troubleth us, be he a stranger or akin, deprive him of the strength he hath, slay him with thy deadly missile as Sun does remove darkness!”

Podkreślenia moje.

³⁸ Co prawda Whitney dopuszcza możliwość przetłumaczenia *mahî* jako ziemia (jest to zresztą całkiem poprawne gramatycznie), ale ze swoją interpretacją łączy zupełnie odmienny obraz: podporządkowania ziemi niebu.

- Ātm. = Ātmanepada.
 AV = *Atharva-veda*.
 Chand 1982 = Chand, Devi (ed., tt.): *The Atharvaveda. Sanskrit text with English translation*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1982.
 Deshpande 1979 = Deshpande, Madhav M.: *Sociolinguistic Attitudes in India, A Historical Reconstruction* (= *Linguistica Extranea*, Studia 5), Karoma Publishers, Ann Arbor 1979.
 Geldner 1951 = Geldner, Karl Friedrich (tt.): *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen* (= *Harvard Oriental Series* 33-35); 3 tomy, Cambridge Mass. 1951.
 Gonda 1975 = Gonda, J.: *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)* [= J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. I.1], Harrassowitz, Wiesbaden 1975.
 GP = *Gaṇapāṭha* (numeracja wg wydania Böhtlingka, *Pāṇini's Grammatik*: cf. P.).
 Griffith 1968 = Griffith, Ralph T. H. (tt.): *The Hymns of the Atharvaveda translated with a popular commentary*, 2 tomy, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.
 Kās. = *Kāśikā*: Sharma, A., Despande, Kh., Padhye, D. G. (ed.): *Kāśikā, A Commentary on Pāṇini's Grammar*, 2 tomy, Sanskrit Academy, Osmania University, Hyderabad 1969-70.
 Kielhorn 1970 = Kielhorn, F.: *A Grammar of the Sanskrit Language* (= *The Chowkhamba Sanskrit Studies* 80), 6. wyd.: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.
 Macdonell 1897 = Macdonell, Arthur A.: *Vedic Mythology* [= *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde (Encyclopedia of Indo-Aryan Research)*, III.1.A: ed.: G. Bühler], Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg 1897.
 Macdonell 1910 = Macdonell, Arthur A.: *Vedic Grammar* [= *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde (Encyclopedia of Indo-Aryan Research)*, I.4: ed.: H. Lüders, J. Wackernagel], Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg 1910.
 Macdonell 1987 = Macdonell, Arthur A.: *A Vedic Grammar for Students*, 11. wyd.: Oxford University Press, Delhi 1987.
 Mbh. = *Mahābhāṣya*: Abhyankar, K. V. (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 tomy, Poona (1: 1962, 2: 1965, 3: 1972).
 Müller 1890-92 = Müller, F. M. (ed.): *Rig-Veda-Samhitā. The Sacred Hymns of the Brāhmans together with the Commentary of Sāyaṇācārya*, 4 tomy, 2. wyd.: London, I-II: 1890, III-IV: 1892.
 M-W = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*; new edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of E. Leumann and C. Capeller and other scholars; Oxford 1899.

- P. = Pāṇini: *Pāṇini's Grammar* herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk; Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1977 [3. reprint wydania z 1887].
- Pāndurang Pandit 1895-98 = Pandit, Shankar Pāndurang (ed.): *Atharvavedasamhitā with the Commentary of Sāyaṇāchārya*; Bombay, vol. I-II: 1895, vol. III-IV: 1898.
- Par. = Parasmaipada.
- Pathak-Chitrao 1927 = Pathak, Shridhar Shastri; Chitrao, Siddheshvar Shastri: *Word index to Patañjali's Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1927.
- Pathak-Chitrao 1935 = Pathak, Shridhar Shastri; Chitrao, Siddheshvar Shastri: *Word index to Pāṇini-sūtra-pāṭha and pariśiṣṭas*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1935.
- PW = Böhtlingk, O., Roth, R.: *Sanskrit-Wörterbuch*, (tzw. „das große Petersburger Wörterbuch”), 7 tomów, St. Petersburg: die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1855-75.
- Roth-Whitney 1856 = Roth, R., Whitney, W. D. (ed.): *Atharva Veda Sanhita herausgegeben von ... Erster Band. Text*. Berlin 1856.
- RV = *Ṛg-veda*.
- Shastri 1984 = Shastri, Acharya Vaidya Nath (tł.), *The Atharva Veda*, 2 tomy, Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha, Delhi. [Brak daty wydania, wstęp datowany: 1984.]
- Thieme 1935 = Thieme, Paul: *Pāṇini and the Veda; Studies in the early history of linguistic science in India*, Globe Press, Allahabad 1935.
- Uṇ. = *Uṇādi-sūtra*, wg wyd. Vasu, Śrīśa Chandra: *The Siddhānta Kaumudī of Bhaṭṭojī Dikṣita*, edited and translated into English, 2. wyd. : Motilal Banarsidass, Delhi 1962.
- Vishva Bandhu 1935-65 = Vishva Bandhu (ed.), *A Vedic Concordance*, vol. I-IV (16 tomów), I: Saṁhitās: (I.1: Lahore 1942) I.1²: Hoshiarpur 1976; I.2: Hoshiarpur 1955; I.3: Hoshiarpur 1956; I.4: Hoshiarpur 1959; I.5: Hoshiarpur 1962; I.6: Hoshiarpur 1963. II: Brāhmaṇas: (II.1: Lahore 1935) II.1²: Hoshiarpur 1973; (II.2: Lahore 1936) II.2²: Hoshiarpur 1973. III: Upaniṣads: III.1-III.2: Lahore 1945. IV: Vedāṅgas: IV.1-2: Hoshiarpur 1958; IV.3: Hoshiarpur 1959; IV.4: Hoshiarpur 1961. Vishveshvaranand Vedic Research Institute.
- Vishva Bandhu 1960-64 = Vishva Bandhu (ed.), *Atharvaveda (Śaunaka) with the pada-pāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur. [I: 1960 (kāṇḍa I-IV); II: 1961 (VI-X); III: 1961 (XI-XVIII); IV.1: 1962 (19-20); IV.2: 1964 (index). Ciągła numeracja tomów I-IV.1.]
- Wackernagel 1957 = Wackernagel, Jakob: *Altindische Grammatik*, Band I: *Lautlehre*; Vandhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.
- wartt. = warttiki Katjajany, patrz Mbh.
- Whitney 1905 = Whitney, W. D. (tł.): *Atharva-veda Samhitā. Translated with a critical and exegetical commentary by W. D. Whitney revised and brought nearer to completion and edited by Charles Rockwell Lanman*; 2 tomy, Cambridge, Massachusetts 1905.

- Whitney 1963 = Whitney, W. D.: *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*, Motilal Banarsidass, Delhi 1963.
YV = *Yajur-veda*.

R E C E N Z J E

MAREK MEJOR

Artykuł recenzyjny¹:

***An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles.* General Editor A.M. Ghatage, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona:**

- Vol. I: Part 1: a-akṣināśana (pp. 1-216), 1976,**
Part 2: akṣināsāntara-¹āṅka (pp. 217-504), 1977,
Part 3: ¹āṅka-achambaṭkāram (pp. 505-719), 1978,
Vol. II: Part 1: aj-atijāta (pp. 721-976), 1979,
Part 2: atijāta-atṛṣṇa (pp. 977-1224), 1980,
Part 3: atṛṣṇaj-advyeaka- (pp. 1225-1477), 1981,
Vol. III: Part 1: adh-adhimāsāhata (pp. 1479-1638), 1982.

O projekcie ułożenia encyklopedycznego słownika sanskrytu informuje krótko w przedmowie do pierwszej części tomu pierwszego główny wydawca prof. A.M. Ghatage. Prace nad słownikiem rozpoczęły się w r. 1948 w Deccan College Postgraduate & Research Institute pod kierunkiem dr. S.M. Katre, ówczesnego dyrektora Linguistic Department tegoż Instytutu. Od 1971 projektem kieruje prof. Ghatage.

Założenia pierwotne projektu przewidywały wyeksцерpowanie dwóch tysięcy tytułów tekstów sanskryckich oraz prace przygotowawcze. Okazało się jednak, że z różnych względów nie da się utrzymać tych założeń. Ograniczono więc liczbę tekstów do wyeksцерpowania, zaniechano opracowania nowych krytycznych wydań sanskryckich tekstów leksykograficznych, zrezygnowano z wszechstronnego wyzyskania materiałów epigraficznych, nie podjęto projektu zaproszenia do współpracy w zakresie słownictwa wedyjskiego i buddyjskiego uczonych spoza Instytutu w Punic. Do r. 1968 zgromadzono zbiór ok. 8 milionów fiszek zawierających materiał leksykalny z ponad tysiąca utworów sanskryckich.

W 1973 komitet redakcyjny opublikował zeszyt próbny (*Dictionary of Sanskrit on Historical Principles, Specimen Fascicule*. Gen. Editor A.M. Ghatage, Joint Gen.

¹ Jest to polska wersja mojej recenzji opublikowanej w *Studien zur Indologie und Iranistik* 16/17 (1992) 149-160; por. recenzję tomu III pióra prof. O. von Hinübera w *Indo-Iranian Journal* 37:1 (1994) 47-50. O dziejach leksykografii indyjskiej szczegółowo informuje praca: Claus Vogel: *Indian Lexicography*, w: *A History of Indian Literature*, ed. J. Gonda, Vol. V, Fasc. 4. Wiesbaden 1979. Dobrą pomocą dla studiujących sanskryt jest krótki przewodnik bibliograficzny: Akira Yuyama: *A Select Bibliography on the Sanskrit Language for the Use of Students in Buddhist Philology*, A Revised Edition, *Bibliographia Indica et Buddhica*, Pamphlets, No. 1, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1992.

Editor M.A. Mehendale, Editor G.V. Devasthali), który – wraz z dodatkowym kwestionariuszem zawierającym 60 szczegółowych pytań – rozesłano do sanskrytologów na całym świecie (ze strony polskiej współpracował z redaktorami słownika prof. E. Słuszkiewicz). Profesorowie J.W. de Jong i F.B.J. Kuiper swoje krytyczne uwagi ogłosili w artykule „Some comments on the Specimen Fascicule of the Dictionary of Sanskrit on Historical Principles”, Canberra, April 1974, ss. 18 (maszynopis powielany). [Autor niniejszej recenzji wyraża podziękowanie prof. Kuiperowi za nadesłanie kopii tego artykułu].

Komitet redakcyjny po zapoznaniu się z recenzjami dokonał ostatecznej redakcji materiału leksykalnego i w 1976 opublikował pierwszy zeszyt słownika.

Jak pisze we wstępie główny wydawca, *An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles* (w skrócie: *Poona Dictionary* = *PD*) ma spełniać przede wszystkim zadanie dostarczenia wszelkich wymaganych informacji o wyrazach sanskryckich, takich jak: najstarsze zaświadczone występowanie wyrazu, kompletny zestaw znaczeń, tak powszechnych jak i technicznych, ich pochodzenie w różnych okresach i w różnych gałęziach nauki, ich status aktualności użycia, derywacja i etymologia, zmiany znaczenia w trakcie historycznego rozwoju i ich wzajemne relacje.

Edytor podkreśla fakt, że ekscerpcji tekstów sanskryckich dokonano całkowicie na nowo, niezależnie od istniejących już słowników. *Poona Dictionary* będzie znacznie przewyższać objętością słownik sanskrycko-niemiecki Böhtlingka i Rotha (tzw. *Petersburger Wörterbuch* = *PW*), do dziś pozostający jedynym naukowym i najkompletniejszym słownikiem sanskrytu. Świadczy o tym liczba tytułów dzieł literatury sanskryckiej, które poddano ekscerpcji (1500) i ich ramy czasowe (od hymnów wedyjskich do tekstów z XVIII w.). Pięciu zeszytom *PD* (hasła *a-atṛṣṇa*, 1224 strony dwukolumnowe formatu in folio) odpowiada w *PW* 107 kolumn.

Wydawcy przyjęli zasadę, że *PD* będzie się ukazywał w kolejnych zeszytach. Pierwszy zeszyt tomu pierwszego (*PD* I.1) zawiera obszerny wstęp, w którym główny wydawca wyłożył teoretyczne zasady słownika historycznego, przedstawił zarys leksykografii nowożytnej i podjął próbę określenia charakteru, zakresu i celów historycznego słownika sanskrytu. Osobny paragraf wstępu dotyczy specjalnych problemów związanych z ułożeniem takiego słownika.

Na str. xxix-lxx znajduje się lista skrótów tytułów cytowanych tekstów sanskryckich wraz z opisem bibliograficznym. Listę uzupełnia tematyczny wykaz tychże tekstów z podaniem przybliżonej chronologii. Na str. lxxxii-lxxxvi zamieszczono praktyczne wskazówki dla użytkowników *PD* (Reader's Guide). Część wstępną zamyka spis skrótów dzieł pomocniczych, takich jak słowniki, gramatyki itp.

Przedstawię teraz szczegółowe uwagi krytyczne, które się nasunęły podczas korzystania z wydanych zeszytów *PD*. Chciałbym przy tym zaznaczyć, że moje uwagi opierają się głównie na materiale sanskryckich tekstów buddyjskich i filozoficznych; nie zabieram głosu w sprawach leksyki wedyjskiej czy tekstów typu *kāvya*, *nāṭya* (poezja, dramat). Pomimo tego stosunkowo szczupłego zakresu tekstów sanskryckich wziętych tu pod uwagę w toku analizy stosownych haseł w *PD* ujawniły się poważne problemy o ogólnym charakterze. Zastrzeżenia dotyczą takich spraw jak: jakość i dobór użytych do ekscerpcji wydań tekstów sanskryckich, brak haseł, hasła skonstruowane ahistorycznie, hasła wadliwie wybrane z kontekstu lub błędnie objaśnione, zupełny brak odniesień do studiów

leksykalnych uczonych zachodnich i japońskich. Poniżej przedstawiam najpierw uwagi dotyczące wstępu (z pominięciem zagadnień teoretyczno-leksykograficznych) a następnie już poszczególnych haseł w kolejności alfabetu dewanagari. [Uwaga: np. I.1,39b oznacza tom pierwszy, zeszyt pierwszy, strona 39, kolumna prawa].

W części wstępnej *PD* I.1 zwracają uwagę dość liczne błędy drukarskie, na szczęście łatwe do wykrycia i korekty. Z uznaniem natomiast należy podkreślić, że partie słownika drukowane w dewanagari wydają się być wolne od błędów.

Znaczną niedogodność dla użytkownika stanowi umieszczenie wykazu cytowanych tekstów sanskryckich wraz z zaznaczeniem ich tematyki i autora dopiero w I.3 (ss. lxxxix-cxxvii). Tamże, na s. cxxviii znajduje się uzupełnienie listy skrótów dzieł pomocniczych z I.1, nota bene tak ważnych dzieł jak: *PW* (zob. wyżej), *pw* (= *Petersburger Wörterbuch in kürzerer Fassung*), *DBHS* (? dlaczego tak, skoro powszechnie używa się skrótu *BHSD* = *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*), *Alt. Gr.* (= *Altindische Grammatik* J. Wackernagel'a), *MW* (= Monier-Williams: *Sanskrit-English Dictionary*), i in.

Zwraca uwagę ogromny rozrzut czasowy i jakościowy edycji tekstów będących podstawą ekscerpcji wyrazów. Znajdujemy tu teksty wydane jeszcze w pierwszej połowie XIX w. (np. *Nalodaya*, ed. Ferdinand Benary, Berlin 1830 [zob. o tym E. Windisch: *Geschichte der Sanskrit-Philologie*, Straßburg 1917, s. 95]) i wydane na początku lat 70-tych naszego stulecia (np. *Madhyānta-vibhāga-śāstra*, ed. R. Pandeya, Delhi 1971). Rzecz jasna, wydawcy musieli sięgnąć po wydania sprzed stu i więcej lat w przypadku, gdy chodziło o jedyne istniejące wydanie danego tekstu. Tu dotykamy bardzo ważnego zagadnienia z punktu widzenia historycznego słownika sanskrytu. Literatura sanskrycka jest objętościowo ogromna i stosunkowo niewiele tekstów doczekało się dobrych krytycznych wydań. Prof. Ghatage pisze tak: „But while most of the ancient works in Greek and Latin are carefully edited and supplied with indices, much of important Sanskrit literature either lies buried in MSS, or is indifferently edited and lexicographical help is known only for a small portion of it” (*PD* I.1, xiib). Ale wtedy, gdy mamy takie właśnie krytycznie wydane teksty, należy z nich bezwzględnie korzystać.

Tymczasem wydawcy *PD* zbyt często (a nawet powiedziałbym, że niekiedy beztrząsco) opierają się na edycjach złych, niekompletnych lub wprost rekonstruowanych na sanskryt na podstawie wersji chińskich i/lub tybetańskich (!). Dotyczy to przede wszystkim ważnego tekstu buddyjskiego *Śālistamba-sūtra* (w rejestrze *PD* I.3 tego tekstu w ogóle nie ma). Otóż *Śālistamba-sūtra* istnieje po sanskrycku jedynie w postaci obszernych cytatów w utworach o kilka stuleci późniejszych od tego tekstu (gł. w *Prasanna-padā*, *Śikṣā-samuccaya*, *Abhidharma-kośa-vyākhyā*), całość zaś zachowała się po tybetańsku i w kilku wersjach chińskich. Wydawcy *PD* oparli się na edycji A.N. Shastri'ego (Madras 1950), tymczasem edycja La Vallée Poussin'a (*Théorie des douze causes*, Gand 1913, ss. 68-90) przewyższa o klasę pracę Shastri'ego. Shastri podjął się rekonstrukcji tekstu sanskryckiego w oparciu o zachowane fragmenty sanskryckie i wersje tybetańskie i chińskie, ale nie konsultował pracy La Vallée Poussin'a. Edycja Shastri'ego, pełna wątpliwych rekonstrukcji, często nie zaznaczanych w aparacie krytycznym (nota bene znacznie uboższym od aparatu La Vallée Poussin'a), stała się podstawą ekscerpcji wyrazów historycznego słownika sanskrytu. Dodajmy jeszcze, że wydawcy *PD* nie wzięli pod uwagę odnalezionego w Lhasie (niekompletnego)

manuskryptu sanskryckiego, którego tekst zgadza się prawie w całości z tekstem *Sialistambasutry* (ed. V.V. Gokhale w: P.L. Vaidya, *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*, Part I, Darbhanga 1961, ss. 107-116).

Innym tego rodzaju przykładem jest tekst traktatu Asangi *Abhidharma-samuccaya*, którego niekompletny oryginał sanskrycki (odkryty w Tybecie przez Rahulę Sanskrytjajanę (Rāhula Saṃskryāyana)) stanowi zaledwie trzy piąte całości; resztę zrekonstruował wydawca P. Pradhan na podstawie chińskiego i tybetańskiego przekładu (Santiniketan 1950) ale tak, że nie łatwo jest odróżnić oryginał od części zrekonstruowanej. (Por. V.V. Gokhale, „A Rare Ms of Asaṅga’s *Abhidharma-samuccaya*”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 11:1-2, 1948, s. 207-213).

Podobnie użycie edycji N.N. Law’a komentarza Jasiomitry *Abhidharma-kośa-vyākhyā* (Londyn 1949), w ogóle prawie nie używanego przez uczonych z powodu niekompletności (tylko trzy pierwsze rozdziały) i arbitralnych koniunktur, podaje w wątpliwość wartość wyekscerpowanej leksyki. Standardowym wydaniem tego ważnego tekstu jest krytyczne wydanie Unrai Woghary, Tokio 1932-34, zaopatrzone w noty porównawcze z wersją tybetańską i w cenny indeks.

Do listy edycji o wątpliwej wartości dorzucimy jeszcze wydanie innego ważnego tekstu buddyjskiego: *Prātimokṣa-sūtra of the Mūlasarvāstivādin*, ed. A.Ch. Banerjee (Kalkuta 1954). Oto jak ocenił tę pracę J.W. de Jong: „...Banerjee not only misread innumerable passages but also completely failed to indicate correctly the missing parts in the manuscript. Moreover, Banerjee’s restorations of missing words are in many cases far off the mark. The text as established by Banerjee often makes no sense at all.” (*Indo-Iranian Journal* 19:1-2, 1977, s. 128).

I dalej. Edytorzy *PD* za podstawę ekscerpcji wzięli pierwsze wydanie *Abhidharmakosiaḥśazi* (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*, ed. P. Pradhan, Patna 1967). Tymczasem wydanie to roi się od błędów edytorskich i drukarskich (zob. długą listę poprawek w: A. Hirakawa, *Index to the Abhidharma-kośa-bhāṣya*, Part I, Part III, Tokyo 1973, 1978; listę tę trzeba jeszcze uzupełnić); w każdym razie istnieje już drugie wydanie z r. 1975 (niestety również obciążone wieloma błędami).

Tu na marginesie uwaga – w I.1, xxix (Abbreviations of books quoted) znajduje się objaśnienie sposobu cytowania tekstu *Abhidharmakosi*, które jest błędne. Trzon *Abhidharmakosi* stanowią zwrotki mnemotechniczne zwane *kārikā* a nie *śloka* (to samo odnosi się do *Mūla-madhyamaka-kārikā* Nagardżuny, zob. I.1,xlviii); poza tym przyjęło się cytować *Abhidharmakosie* oznaczając cyfrą rzymską rozdział a arabską kolejną karikę (np. AK III.18).

Madhyānta-vibhāga-śāstra w edycji Ramchandry Pandeyi (Delhi 1971) ma podtytuł, nie uwzględniony w opisie bibliograficznym (I.1,xlvi), przez co zaciera się złożony charakter tego tekstu („Containing the *Kārikās* of Maitreya, *Bhāṣya* of Vasubandhu and *Ṭikā* by Sthiramati”). Dodajmy, że wydanie to opiera się na wcześniejszych edycjach: (a) Susumu Yamaguchi, *Madhyāntavibhāgaṭikā de Sthiramati. Exposition systematique du Yogācāravijñaptivāda*. T. 1: Texte sanscrit. T. 2: Trad. japonaise. T. 3: Versions tibet. et chin. Nagoya 1934, 1935, 1937; (b) Gadjin M. Nagao, [Vasubandhu:] *Madhyāntavibhāgabhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise*, Ed. for the First Time From a Sanskrit Manuscript, Tokyo 1964.

Wydawcy *PD* wymieniają ponadto edycję *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭikā of Sthiramati* (ed. G. Tucci, V. Bhattacharya, *Calcutta Oriental Series* No. 24,

Kalkuta 1932), nie zaznaczając, że chodzi o część pierwszą zawierającą jedynie rozdział pierwszy traktatu. Dalsze części się nie ukazały drukiem.

Spostrzegam brak niektórych ważnych tekstów: nie ma na przykład mahajanistycznego tekstu *Vajra-cchedikā* (ed. E. Conze, *Serie Orientale Roma XIII*, Roma 1957), nie ma traktatu logicznego *Apoḥa-siddhi*, chociaż tytuł figuruje w spisie I.1, xc (na wszelki wypadek informuję, że tekst był wydany dwukrotnie: H. Shastri, *Six Buddhist Nyaya Tracts in Sanskrit, Bibliotheca Indica New Series 1226*, Calcutta 1910; D. Sharma, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, The Hague 1969).

Trzeba także zwrócić uwagę na to, że do niektórych tekstów sanskryckich, które ponadto istnieją w przekładach tybetańskich i/lub chińskich, uczeni sporządzają zestawienia koniektur w oparciu o krytyczne wyzyskanie wszystkich wersji tekstu. Tak np. J.W. de Jong opracował listę poprawek do tekstu *Prasanna-padā* Czandrakirtiego (ed. La Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica*, St. Petersburg 1904-13) w *Indo-Iranian Journal* („Textcritical Notes on the *Prasannapāda*”, *IJJ* vol. 20:1-2, April 1978, s. 25-59; 20:3-4, October 1978, s. 217-252) oraz poprawki do tekstu Kszemendry pt. *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* (*Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā, Pallavas 42-108*, Tokyo 1979); ponadto uczyony ten wydał na podstawie nowoodkrytego manuskryptu jeden z najważniejszych filozoficznych tekstów buddyjskich: *Mūla-madhyamaka-kārikā* Nagardżuny (Madras 1977).

Jeśli chodzi o traktat Dharmakirtiego pt. *Pramāṇa-vārttika* (zob. I.1, cix) nie uwzględniono znakomitego krytycznego wydania R. Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary, Text & Critical Notes, Serie Orientale Roma XXIII*, Roma 1960; nie uwzględniono wzorowej edycji L. Schmithausena *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ, mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*, Wien 1965. Tę listę można by jeszcze długo ciągnąć.

Nie ma takiego tekstu: *Vijñapti-bhāṣya* Sthiramati (zob. I.3, cxviii); Sthiramati jest autorem zachowanego w sanskrycie komentarza pt. *Trimśikā-bhāṣya* (ed. S. Lévi, Paris 1925).

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na rubrykę „Subject-wise Classification and Approximate Chronology of the Works” (zob. I.1, lxxiii-lxxx), której punkt 14 zawiera wykaz tekstów buddyjskich. Na podstawie nowszych badań (gł. E. Frauwallnera, por. zwłaszcza jego „Landmarks in the History of Indian Logic”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 5, 1961, s. 125-148) można obecnie uściślić datowanie niektórych tekstów i autorów. Tak np.: *Abhidharma-kośa* – poł. V w. (autor: Vasubandhu – ok. 400-480); autorem traktatu logicznego *Nyāya-praveśa*² jest Śaṅkarasvāmin (ok. 500-560, wg Frauwallnera, op. cit., s. 140) a nie jak podaje PD I.1, cv Dignāga (ok. 480-540, wg Frauwallnera); *Tattva-saṅgraha* Kamalaśili datuje się na 760-763 (Frauwallner, op. cit., s. 143) a nie 750-763 jak podaje PD; słownik buddyjskich terminów *Mahā-vyutpatti* powstał na początku IX w. (ok. 812, por. N. Simonsson, *Indo-tibetische Studien I. Die Methoden der tibetischen Übersetzer*, Uppsala 1956); Kszemendry *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* datuje się z 1052 r. (vide mój artykuł w: *Studia Indologiczne* 1 (1994) 84-105).

² Por. polski przekład w *SI* 2 (1995) 39-85.

Wreszcie i taka uwaga: przy opisie mikrofilmów należałoby jednak zawsze podawać sygnaturę biblioteki, w której są przechowywane.

Teraz przechodzę już do omówienia poszczególnych haseł słownika.

I.1, 39b: „**akampanīyatva**, n. the state of being not disturbed”. Jako jedyne źródło wymienia się tekst z pocz. XVII w. pt. *Yatīndra-mata-dīpikā* (wedanta Ramanudży). Tymczasem wyraz ten jest zaświadczony w tekście z poł. V w., we wzmiankowanej wyżej *Abhidharmakosī* Wasubandhu (ed. Pradhan, s. 441.16): *vitarka-vicāra-prīti-sukhair akampanīyatvād āneñjyaṃ caturthaṃ dhyānam* // (tzn. czwarta dhjana jest nieporuszona/stała, gdyż się cechuje stanem ‘niezaniepokojenia’ ze strony wymienionych czterech elementów, takich jak witarka i in.). Por. *Critical Pali Dictionary* [dalej: *CPD*] I.1,4b: „*a-kampanīya*, mfn. not to be shaken, immovable”.

I.1, 105b: „**akurvāt-patha**, m. the course of action (karmapatha) of one who does not do some act himself, but causes it to be done by others”. Źródło: *Sphuṭārtha(-Abhidharma-kośa-vyākhyā)*, [autor: Yaśomitra, ok. pocz. VII w.]. Wydaje się jednak, że podstawą ekscerpacji powinien być tekst macierzysty, tj. *Abhidharma-kośa* [dalej: *AK*], który powstał ok. poł. V w., podczas gdy subkomentarz Jasiomity jest mniej więcej o dwa stulecia późniejszy; ponadto referencja w *PD* do *AK* IV.4-6 jest błędna – wyrażenie *akurvāt-patha* występuje jedynie w *AK* IV.4ab (ed. Pradhan, s. 196.7): *trividhāmala-rūpōkti-vyddhy-akurvāt-pathādibhiḥ* / („[Niepowiadomienie (*avijñapti*) istnieje – twierdzą wajbhasziki. Skąd to wiadomo?] Ponieważ wymieniona została trojaka forma (*rūpa*) oraz czysta forma (*rūpa*), [dalej,] ze względu na przyrost [*karmana*] oraz ze względu na ścieżkę działania kogoś, kto sam nie działa i [wreszcie] ze względu na inne [powody]”). U Jasiomity (ed. Wogihara, s. 352.14-16) znajduje się objaśnienie: *akurvataḥ panthā akurvāt-paithaḥ / pareṇa kārayataḥ svayam akurvataḥ karma ity arithaḥ* /. Nb. zarówno przekład tybetański (*Peking Tanjur*, vol. Gu., fol. 193b7) jak i chiński (Taisho 1560, vol. 29, s. 316a16) opuszczają człon wyrażenia *-patha* (zob. *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* I, s. 177 sub *trividha-*).

I.1, 136b: „**akopa**, m. 1A) absence of anger.” Źródła: *Mahā-bhārata* (ok. 400 przed Chr.-ok. 400 po Chr.) oraz *Dīpa-kalikā* (1390-1450). Wyraz w podanym znaczeniu występuje w tekście z poł. V w. *AK* IV.111cd (ed. Pradhan, p. 267.7): *aṅga-cchede ’py akopāt tu rāgiṇaḥ kṣānti-śīlayoḥ* / („Nawet jeśli [jego] członki zostaną odcięte [i chociaż jest on wciąż] wzburzony, jednak z braku gniewu [bodhisattwa w pełni uzyskuje dwa rodzaje doskonałości: doskonałość] ciepłowości i moralności”). Por. też *CPD* I.1, 8b: „*akopa*, mfn. without anger”.

I.1, 137b: „**akauṭilya**, n. absence of crookedness, straightforwardness”. Źródła: *Jayākhyā-saṃhitā* (ok. 450), dwa teksty Siankaraczarji (788-820) oraz komentarz do *Manu-smṛti* z XV w. Tymczasem wyraz ten spotykamy już w buddyjskim tekście z ok. r. 300-350 *Abhisamayālamkāra* (ed. Conze; zob. tamże ad IV.43: „no crookedness” (= tyb. *gya gyu med*); por. *Mahā-vyutpatti* sub *gya gyu can: kuṭīla* [2447, 7325]; *jihma* [7324]).

I.1, 216a: „**akṣi-tārakā**, f. pupil of the eye”. Źródła: *Anekārtha-saṃgraha* (Hemacandra, 1089-1172), *Medinī-kośa* (Medinikāra, 1200-1275), *Śabda-ratna-samāvaya-kośa* (Śāhajī, 1684 r.). Tymczasem wyraz zaświadczony jest w tekście z poł. V w., mianowicie w *AK* (ed. Pradhan, s. 33.15). Okazuje się, że odnośny

fragment *AK* zawierający ten wyraz jest cytowany w *PD* I.3, 698b sub *acchacarman* (sic). Zob. niżej omówienie *PD* II.1, 753b (*ajājī-puṣpavat*).

I.1, 226a: brak hasła **akṣīnāsrava**, mfn. „ten, którego skazy nie zostały zniszczone”. Wyraz występuje w *AK* VI.58b (ed. Pradhan, s. 376.19): *atyantam anapoddhrtāyām tad-bija-dharmatāyām akṣīnāsravo vā punaḥ katham arhan bhavati...* / („Jakże znowu ktoś, kogo skazy nie zostały zniszczone może zostać arhatem jeśli to, co stanowi istotną naturę ich załączków nie zostało kompletnie zniszczone?”). Por. też *CPD* I.1, 14b: „*a-khīṇa-āsava*, mfn. one whose *āsava* are not destroyed”.

I.3, 596a: „**āṅgāra-karṣū**, f. trench of live charcoals”. Źródło: *Abhidharma-kośa* ad VI.58 (ed. Pradhan, s. 376.20). Wyraz zaświadczony jest jednakże już znacznie wcześniej, bo w poemacie Aśwaghoszy pt. *Buddhacarita*, datowanym na ok. poł. I w. (ed. Johnston, XI.30c): *āṅgāra-karṣū-pratimeṣu teṣu kāmeṣu...* / („...trenches full of red-hot charcoal”). Ponadto należy zwrócić uwagę, że w *AK* cytowane wyrażenie stanowi część wyrażenia dłuższego, mianowicie wchodzi w skład tytułu sutry: *Āṅgāra-karṣūpama (-sūtra)*, tj. „(Sutra zawierająca) przypowieść o żarzącym się węglu” (por. *CPD* I.1, 28a sub *āṅgāra-kāṣū*). Wyraz *āṅgāra-karṣū* występuje także w innym ważnym tekście buddyjskim *Mahā-vaṣṭu* (ed. Senart, II, s. 327.3-4), który w najstarszych swoich partiach sięga II w. przed Chr. (zob. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, § I.36 n. 13). Wobec jednak faktu, że fragment tekstu zawierający interesujący nas wyraz jest prawie na pewno późniejszym dodatkiem (zob. Senart, II, s. xxvi n. 3; Edgerton, loc. cit.: „some additions being as late as the 4th century A.D. and perhaps later yet”), najstarszym świadectwem występowania tego wyrazu pozostaje (prawdopodobnie) *Buddha-carita* Aśwaghoszy z I w. po Chr.

II.1, 753b: „**ajājī-puṣpavat**, adv. like the flower of Cuminum cyminum”. Źródło: *Pramāṇa-vārttika-bhāṣya* (autor: Prajñākaragupta, ok. 800 r.). Zob. na temat jakości użytego tu wydania (R. Sankrityayana) uwagi krytyczne Frauwallnera (*Kleine Schriften*, s. 883-885). Wyraz zaświadczony jest w tekście z poł. V w. – *AK* ad I.44a (ed. Pradhan, s. 33.15): *cakṣur-indriya-paramāṇavas tāvad akṣi-tārakāyām ajājī-puṣpavad avasthitāḥ / acchacarmāvacchādītās tu na vikīryante /* („Atomy zmysłu wzroku są rozmieszczone na źrenicy oka niczym [ziarenka] na kwiecie kminku, lecz nie rozpraszają się, gdyż są osłonięte przezroczystą błoną”). Okazuje się przy tym, że wyrazy *akṣi-tārakāyām ajājīpuṣpavat* (zob. wyżej ad *PD* I.1, 21a) przytoczone zostały w *PD* I.3, 698b jako objaśnienie wyrazu *acchacarman* (sic).

II.1, 876a: „**aṇimādiprādurbhāva**, m. appearance of the supernatural powers *aṇiman* and others”. Jako źródło wymienia się *Jogasutry* (*Yoga-sūtra* III.45) w brzmieniu: *sthūla-sva-rūpa-sūkṣmānvayatva-saṃyamād bhūta-jayaḥ / tato 'ṇimādi-prādurbhāvaḥ kāya-sampat tad-dharmānabhighātaś ca /*. W rzeczywistości przytoczono tekst dwóch sutr: III.44-45 jako całość, przy czym wszystkie konsultowane przeze mnie wydania *Jogasutr* podają inny tekst sutry 44: *sthūla-sva-rūpa-sūkṣmānvayārthavattva-saṃyamād bhūta-jayaḥ* (np. *Vivarāṇa*, *Gaekwad's Oriental Series* XCIV, Madras 1952, lub ed. V.S. Abhyankar, *Bombay Sanskrit and Prakrit Series* XLVI, 1917, i in.; por. też L. Cyboran, *Klasyczna joga indyjska*, Warszawa 1986, s. 181-184).

II.1, 879ab: przy wyrazie **aṇu** brak odnośnika do *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* F. Edgertona [dalej: *BHSD*], gdzie cytuje się jedyne zaświadczone występowanie tego wyrazu w znaczeniu „ziarenko piasku” w tekście pochodzącym

z ok. II w. (*Lalita-vistara*, ed. Leffman, s. 360.17: *gaṅgānubhiḥ sammitāḥ*). W związku z tym nasuwa się pytanie, czym się kierowali wydawcy *PD* raz wprowadzając hasła z *BHSD* (por. np. *acintya-srī*, *PD* I.3, 680a), innym znowu razem nie tylko nie uwzględniając haseł lecz także pomijając w ogóle referencje do *BHSD*. W wypadku tekstów buddyjskich użytkownik słownika musi sam sprawdzić ‘podejrzane’ wyrazy w *BHSD*.

Co się tyczy samego hasła **anu**, jako ilustrację znaczenia „B.ii) – an atom (philosophical meaning)” podano m.in. cytat z *AK* III.85 (ed. Pradhan, s. 176.15): *paramāṇur anus tathā* /, który – poza tym, że jest prostym wymienieniem dwóch terminów technicznych – nie wnosi niczego nowego do lepszego ich zrozumienia. Dlatego proponuję inny fragment, *AK* ad III.85 (ed. Pradhan, s. 176.18): *sapta paramāṇavo 'nuḥ saptāṇavo loha-rajah* / („Siedem najmniejszych drobin (‘atomów’) tworzy jedną drobinę, siedem drobin tworzy [cząsteczkę zwaną] ‘pyłek żelaza’”).

II.2, 1045b: „**atiprasaṅga-doṣa**, m. fault of unjustified application or extension”. Źródła: *Prakarāṇa-pañcikā* (autor: Śālikanāthamiśra, 900-950 r.), *Tarka-bhāṣā* (autor: Keśavamīśra, XIII w.), *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* (XVI w.), *Paribhāṣā-vṛtti* (Śīradeva). Co się tyczy datowania, Frauwallner umieszcza Śālikanāthę w VIII w. (*Historia filozofii indyjskiej*, II, s. 17), A. Subrahmanya Sastri podaje daty jego życia 780-825 r. (ed. *Prakarāṇa-pañcikā*, Banaras Hindu University, 1961); L. Renou datuje *Paribhāṣā-vṛtti* na XIII w. (ed. *Durghaṭa-vṛtti*, I.1, s. 12 n. 1). Wyraz zaświadczony jest u Buddhapality, autora buddyjskiego z ok. 500 r. (zob. Ch. Lindtner, „Buddhapālita on Emptiness”, *Indo-Iranian Journal* 23:3, 1981, s. 188), którego cytuje Candrakīrti w swoim dziele *Prasanna-padā* (VI w.) (ed. La Vallée Poussin, s. 14.1-2): *ācārya-buddhapālitas tv āha / na svata utpadyante bhāḥ tad-utpāda-vaiyarthyaḥ atiprasaṅga-doṣāc ca* / („Mistrz Buddhapālita powiada, że rzeczy nie powstają same z siebie, ponieważ [takie] ich powstanie byłoby bezcelowe (bez sensu) i ponieważ [takie] twierdzenie miałoby absurdalne konsekwencje w postaci błędu [nadmiernego rozszerzenia] [dając podstawę do tezy o wiecznym powstawaniu wszystkiego]”). Por. także *CPD* I.2, 84b: „**atiprasaṅga**, m. too extended connection (a term used by Grammarians = too general applicability of a rule)”. Zob. też S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa 1988, s. 124: „hiper-ewentualność, nadmiar ewentualności”.

II.2, 1075a: „**ati-māna**, m. i) excessive arrogance or conceit or pride”. Jeden z objaśniających cytatów zaczerpnięty został z buddyjskiego traktatu *Abhidharma-samuccaya* (autor: Asaṅga, IV w.) (ed. Pradhan, s. 45.7): *atimānaḥ katamaḥ / sadṛśāt śreyān asmi śreyas sadṛśo 'smīti vā yā cittasyōnnatiḥ* / („Co to jest nadmierna pycha? Wzbudzenie myśli, że ‘ja jestem lepszy od podobnego mi’ lub ‘ja jestem podobny do lepszego’”). Tymczasem tekst *Abhidharmasamuczejai*, jak już o tym była wyżej mowa, zachował się w oryginale sanskryckim jedynie częściowo (ok. 2/5 całości), zaś reszta tekstu sanskryckiego została zrekonstruowana przez jego wydawcę P. Pradhana. I oto cytowany tu fragment pochodzący właśnie ze zrekonstruowanej części tekstu stał się materiałem źródłowym historycznego słownika sanskrytu! Dalej, wydawcy *PD* umieścili cytat z *Abhidharmakosī*, co by sugerowało identyczność sformułowania. Tymczasem definicja wyrazu *atimāna* w *AK* (ed. Pradhan, s. 285.1) brzmi następująco: *samād viśiṣṭo 'smīty atimānaḥ* / („Jestem lepszy od równego mi, oto jest nadmierna pycha”). Lekcja *atimānaḥ* (wbrew ed. Pradhana = *adhimānaḥ*) poświadczona jest

przez Jasiomitę. Parę linijek wcześniej w *AK* (ed. Pradhan, s. 284.24n.) znajduje się definicja *māna*, która zawiera elementy zbliżone do definicji *atimāna* w *Abhidharma-samuccaya* (*hīnād viśiṣṭaḥ samena vā samo 'smīti manyamānasyōnnatir mānaḥ*). Źródłem tych definicji jest z pewnością *Jñānaprasthāna*, traktat kanoniczny abhidharmy sarwastiwadinów (przed II w. po Chr.) i zachowany jedynie w przekładzie chińskim z IV w., które przytacza w oryginalnym brzmieniu sanskryckim *Abhidharma-kośa* (ed. Pradhan, s. 285.4-6): *yat tarhi śāstre nava māna-vidhā uktāḥ / śreyān asmīti māna-vidhā, sadṛśo 'smīti māna-vidhā, hīno 'smīti māna-vidhā, asti me sadṛśaḥ, asti me hīnaḥ, nāsti me śreyān, nāsti me sadṛśaḥ, nāsti me hīnaḥ, iti / („Czemu zatem Pismo wymienia dziewięć rodzajów pychy: jestem lepszy – oto jest [rodzaj] pychy, jestem równy – oto jest [rodzaj] pychy, jestem gorszy – oto jest [rodzaj] pychy, jest lepszy ode mnie, jest mi równy, jest gorszy ode mnie, nie jest lepszy ode mnie, nie jest mi równy, nie jest gorszy ode mnie?”)*. Nie chodzi mi przy tym o wdawanie się w analizę doktrynalną owych definicji tylko o pokazanie, jak bardzo niedokładne lub wręcz błędne są czasami referencje w *PD*, przez co czytelnik zmuszony jest podejmować samodzielne mozolne badania (które jednak same w sobie mogą się okazać bardzo owocne).

II.2, 1121b: brak wyrażenia **ativiprakṛṣṭa-tva** (n. bycie, znajdowanie się (na)zbyt daleko, w nadmiernej odległości), które występuje trzykrotnie w *AK* (ed. Pradhan, s. 103.21, 108.16, 446.7).

Tamże, złożenie **ativiprakṛṣṭa-deśa**, „belonging to a very distant or remote place” (*AK*, ed. Pradhan, s. 1.13) jest niekompletne – powinno być: *ativiprakṛṣṭa-deśa-kāla*, „nadmiernie oddalony w miejscu i w czasie” (chodzi o określenie przedmiotów, co do których dwie klasy istot: prątekbuddowie i śrawakowie nie mają kompletnego poznania, cechującego jedynie zupełnie oświeconego Buddę). Skutkiem niewłaściwie wybranego wyrazu hasłowego cytat objaśniający z komentarza Jasiomitry również jest nietrafnie dobrany – powinno być raczej: *ativiprakṛṣṭa-deśeṣu, ativiprakṛṣṭa-kāleṣu ca* (ed. Wogihara, s. 4.29n.).

II.2, 1211b: brak wyrazu **a-tīraṇa** (n., dosł. ‘nie-przekraczanie, nie-przechodzenie’, jako termin techniczny oznaczają ‘(o)sąd, orzekanie’). Wyraz ten spotykamy w *AK* ad I.41cd (ed. Pradhan, s. 29.22): *pañca-vijñāna-sahajā dhīr na dṛṣṭir atīraṇāt / („Poznanie zrodzone wespół z pięcioma kategoriami świadomości nie jest poglądem, ponieważ nie [jest/nie stanowi] orzekania/sądu”)*. Por. glossę Jasiomitry (ed. Wogihara, s. 80.5n.): *atīraṇād iti / asaṃtīraṇāt / saṃtīraṇaṃ punar viśayōpanidhyāna-pūrvakam niścayākarṣaṇam / („atīraṇa = saṃtīraṇa; saṃtīraṇa jest to wydanie sądu poprzedzone przemyśleniem na nowo przedmiotu”)*. Por. też *BHSD* s. 254 (*tīraṇa*), s. 556 (*saṃtīraṇa*); *Pali Text Society Dictionary* sub *tīraṇa*; *Mahā-vyūtpatti* 7471; Wogihara, *Sanskrit-Chinese-Japanese Dictionary*, 2nd. ed., Tokyo 1979, s. 26.

III.1, 1508b: „**adharmā**, m. (E) the principle of inertia (having physical extension)”. Źródła: *Mahā-purāṇa* (Jinasena i Guṇabhadra, 815-877 r.), *Yāsaś-tilaka-campū* (Somadevasūri, 959 r.), *Tātparya-vṛtti* (Jayasena, 1150-1200 r.), *Sihānāṅga-ṭikā* (Abhayadeva, XII w.), *Nemi-nīrvāṇa* (Vāgbhaṭa), *Syād-vāda-maṅjarī* (Mallīṣeṇa), *Ṣaḍ-darśana-samuccaya* (Rājaśekhara, 1325-1375 r.), *Sarva-darśana-saṃgraha* (Śāyaṇamādhava, 1350-1375 r.). Ten podstawowy dla dogmatyki dżinijskiej termin spotykamy w głównym dziele Umaswatiego (Umāsvāti, Umāsvāmin) *Tattvārthādhigama-sūtra*, którego datowanie *PD* I.1, lxxv

określa na ok. 100 r. (ok. 300-400, według Frauwallnera, *Historia filozofii indyjskiej*, II, s. 188-9). Wyraz ten występuje w następujących sutrach (ed. Jacobi, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, 1906, s. 287-325, 512-551): V, 1, 7, 13, 17. Jacobi przekłada termin *dharma* jako „Regung” (= ‘zasada ruchu’) zaś *a-dharma* jako „Hemmung” (= ‘zasada inercji’) (por. też Frauwallner, op. cit., s. 190 i przypisy).

Na tym kończę przegląd wybranych haseł z *PD*. Na podstawie wskazanych tu przykładów widoczne są rozmaite problemy, które wymagać będą poważnej rewizji. Najogólniej można by scharakteryzować *Poona Dictionary* tak: jest to ogromny zbiór materiału leksykalnego uporządkowany wstępnie podług kryterium historyczności z dodatkiem przekładów angielskich. Po dodatkowe informacje (etymologia, słownictwo wedyjskie i buddyjskie itp.) wydawcy odsyłają do istniejących słowników specjalistycznych i dzieł pomocniczych ale niekonsekwentnie. Całe przedsięwzięcie oparto wyłącznie na siłach i materiałach krajowych: zespół redakcyjny składa się z sanskrytologów z Deccan College, zaś materiał leksykalny czerpano w przeważającej mierze z tekstów wydanych i opracowanych w Indiach.

Ocena końcowa po tym, co przedstawiono wyżej w recenzji, nasuwa się sama – jakkolwiek trzeba z szacunkiem uznać ogrom pracy włożony w przygotowanie tak kolosalnego dzieła, jakim będzie *An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles*, to jednak nie jest to jeszcze dzieło, które stanowiłoby ostatnie słowo sanskryckiej leksykografii. Odnosi się wrażenie, że słownik *PD* ma charakter przejściowy, przygotowawczy. Jako największy (zaplanowany) zbiór leksyki sanskryckiej, choćby nawet wstępnie opracowanej, ma on oczywiście swoją wartość. Po to jednak, ażeby stanowił prawdziwe narzędzie pracy naukowej, które zastąpi dotychczasowe słowniki (*PW*, *pw*, *MW* i in.), potrzebne są daleko idące korekty i zmiany: należy jeszcze raz wnikliwie przejrzeć cały materiał leksykalny w oparciu o najlepsze krytyczne wydania tekstów i liczne szczegółowe opracowania leksyki zrobione przez uczonych nie tylko indyjskich, ale zachodnich i japońskich. Na razie bowiem, z powodu niedokładnej ekscerpji wyrazów w oparciu o liche edycje tekstów i niekonsekwentne odsyłacze do dzieł pomocniczych, posługiwanie się *PD* jest uciążliwe i zmusza do ostrożności i do samodzielnych studiów nad ustaleniem stanu faktycznego (co *nota bene* wychodzi na dobre użytkownikowi). I już zupełnie na koniec uwaga – jeśli ten ogromny słownik, zaplanowany na 60 tomów (*sic*) będzie się ukazywał w dotychczasowym (ślimaczym) tempie, to... kto będzie jego użytkownikiem?

P.S. Już po napisaniu tych słów otrzymałem z Indii trzy zeszyty *PD* składające się na tom IV (Poona, 1991-1993), które zawierają hasła **anauvidya-anicita** (s. 1959-2446).

TATIANA RUTKOWSKA

Recenzja książki:

Danuta Stasik: *Podręcznik języka hindi. Część I. (Kurs podstawowy)*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1994, ss. 241.

1. Podręczniki hindi w praktyce nauczania języka na indologii warszawskiej.

Nauka języka hindi na indologii w Instytucie Orientalistycznym UW rozpoczęła się w połowie lat pięćdziesiątych. Pomijając urozmaicone dzieje procesu dydaktycznego, ograniczę się tu do krótkiego scharakteryzowania podręczników języka hindi, którymi posługiwali się wykładowcy i studenci w ciągu minionego czterdziestolecia. Z braku podręczników polskich wszystkie były w językach obcych.

Do końca lat sześćdziesiątych w obiegu był tylko jeden podręcznik wybitnego indologa rosyjskiego A.P. Barannikowa, znanego i cenionego w Indiach tłumacza średniowiecznego eposu *Ramajana* Tulsidasa³. Przyjmując, że urdu i hindi to dwie formy literackie jednego potocznego języka hindustani, autor zajął się przede wszystkim językiem hindustani-urdu. W konsekwencji w podręczniku już od pierwszych lekcji została zastosowana zmodyfikowana grafia arabska, właściwa językowi urdu, oraz w znacznym stopniu leksyka arabsko-perska. Z tych języków zostały też zapożyczone pewne elementy gramatyki.

Podręcznik składa się z dwóch części: zwięzłego wykładu gramatyki opisowej i części tekstowo-gramatycznej przeznaczonej do regularnych zajęć ze studentami (60 lekcji w konwencji typowo podręcznikowej). O ile dialogi i teksty stanowią świetny materiał dydaktyczny, tym wyraźniejszym mankamentem jest brak jakichkolwiek ćwiczeń, tak bardzo przydatnych w nauce obcego języka.

Aż 45 lekcji zapisanych jest w całości alfabetem arabskim, podczas gdy w *devanāgarī* (pismo indyjskie) – tylko 15. Taki układ podręcznika zmuszał studentów do solidnego opanowania pisma arabskiego, co było z pożytkiem dla ich dalszej nauki, zważywszy że z sanskrytem (a więc pismem indyjskim) zapoznają się już na pierwszym roku i mają z tym językiem kontakt do końca studiów. Dzięki znajomości pisma arabskiego studenci korzystający z podręcznika Barannikowa uzyskali łatwy dostęp do jedyne w swoim rodzaju, znakomitego słownika J.Platts⁴. Zgodnie z językowymi założeniami Barannikow zamieścił na końcu podręcznika dwa słowniczki: urdu-rosyjski i hindi-rosyjski.

Z metodologiczną precyzją wykładu gramatyki wyraźnie kontrastuje w tym podręczniku ideologiczno-polityczne zabarwienie części tekstów, stosownie do obowiązujących wówczas w ojczyźnie autora kanonów. Teksty zredagowane według wymagań ówczesnej epoki nie dostarczały oczywiście oczekiwanych informacji o realiach indyjskich. Szkoda, że musiało to wystąpić w pionierskim skądinąd dziele. Typowo podręcznikowe ogólne tematy z obfitą potoczną leksyką (hindustani) a także kilka związanych tematycznie z Indiami innych tekstów (*Drawidowie i Aryjczycy*, *Indyjscy Muzułmanie*, *Kompania Wschodnioindyjska*, *Kalkuta itd.*) wypełnia w pewnej mierze tę lukę.

³ Баранников А. П.: *Хиндустани (Урду и Хинди)*, Ленинград 1934.

⁴ Platts, John T.: *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English*, Delhi 1959 [I wyd. 1884].

Ograniczona dostępność podręcznika Barannikowa stwarzała wiele trudności zarówno studentom jak i wykładowcom. Brak środków technicznych (np. fotokopiarki, maszyny z czcionką arabską i dewanagari) zmuszał do pracochłonnego i uciążliwego ręcznego powielania tekstów.

Pod koniec lat 60-tych książkę Barannikowa zastąpił nowy podręcznik hindi, także w języku rosyjskim⁵. Pod wpływem tego podręcznika, zdominowanego już przez hindi, nauka urdu znalazła się na dalszym planie. Język urdu nauczany był tylko okresowo i to jako drugi język nowoindyjski w niewielkim wymiarze godzin. Podręcznik ten funkcjonował na warszawskiej indologii do początku lat 80-tych. W tym czasie wystarczający dla potrzeb studiów był pierwszy tom, ponieważ wyczerpywał prawie całą gramatykę podstawową. Części druga i trzecia dostosowane były przede wszystkim do charakteru studiów indologicznych w Rosji. Obejmowały one co najmniej trzyletni kurs językowy w zwiększonym wymiarze godzin. Celem tych studiów była gruntowna znajomość gramatyki, sztuka przekładu (w obie strony) oraz aktywne posługiwanie się językiem w mowie i piśmie.

Konstrukcja części pierwszej podręcznika była tak pomyślana, aby 15 wstępnych lekcji zapewniało opanowanie zasad fonetyki i pisma dewanagari. W tej części nie ma komentarza gramatycznego, natomiast za nowatorską mogła w owym czasie uchodzić metoda pamięciowego opanowywania całych zdań. Pozostałych 17 lekcji obejmuje podstawowy zasób wiedzy gramatycznej objaśnianej przy pomocy tekstów i zróżnicowanych zestawów ćwiczeń. W podręczniku Barannikowa nie było w ogóle ćwiczeń; w podręczniku Dimšica jest ich po kilkanaście w każdej lekcji. W komentarzach do tekstów zwraca uwagę wyakcentowanie frazeologii i idiomatyki specyficznych dla języka hindi. Obok dobrze skomponowanych tekstów o tematyce ogólnie-obyczajowej, również i w tym podręczniku występują opisy realiów kraju jego autorów (przemyśl moskiewskiego metra, Zoo, organizacja ochrony zdrowia w ZSRR itp.). Celem takiej kompozycji tekstów było prawdopodobnie przygotowanie studentów także do propagowania wiedzy o swoim kraju w Indiach. Każdy z trzech tomów podręcznika zawiera ilustrowane załączniki ułatwiające opanowanie słownictwa z wybranych obszarów tematycznych.

W ciągu kilku ostatnich lat, poczynając od roku 1981, na indologii warszawskiej posługiwano się czeskim podręcznikiem języka hindi, autorstwa znanego i zasłużonego dla praskiej indologii V. Pořízki⁶. Podręcznik ten zawiera część wstępną (fonetyka, pismo) i tekstowo-gramatyczną (20 lekcji). Jego specyfiką są dwujęzyczne komentarze (czeski i angielski), dzięki czemu może być wykorzystywany zagranicą, a także sygnowane teksty i dialogi pochodzące wyłącznie ze źródeł indyjskich. Dialogi uzupełniają obszerny czterdziestostronicowy załącznik zawierający rozmówki, potoczne zdania i wyrażenia. W kilku lekcjach występują zestawy zdań obiegowych typu: instrukcja, polecenie, zakaz, rada itp. odnoszące się do zachowań w miejscach publicznych (*nie deptać trawy, wejście wzbronione, na moście idziemy lewą stroną, prosimy nie palić, plucie wzbronione itp.*). Pomysł godny upowszechnienia. Ograniczona liczba ćwiczeń nie odzwierciedla w pełni materiału gramatycznego zawartego w poszczególnych

⁵ Дымшиц, З. М. и др.: *Учебник языка хинди*, ч. I-III, Москва 1969, 1980, 1983.

⁶ Pořízka, V.: *Hindština, Hindi Language Course*, vol. I, Praga 1972.

lekcjach. Co gorsza, w natłoku reguł gramatycznych nie zawsze udało się zachować należyłą hierarchię ich ważności. Przeplatanie się istotnych i mniej ważnych, a nawet drugorzędnych kwestii gramatycznych ogranicza czasem przejrzystość wykładu. W sumie jednak zakres przedstawionych i analizowanych zagadnień gramatycznych wyczerpuje w pełni program. Tym bardziej, że do dyspozycji jest w podręczniku bardzo rozbudowany, kilkudziesięciostronicowy suplement, pozwalający pogłębić wiedzę gramatyczną.

W latach 80-tych pomocne w nauczaniu były gramatyki hindi angielskiego indologa R.S. McGregora⁷ i Amerykanina E. Bendera⁸ oraz indyjskie podręczniki w hindi⁹. Zaletą tych ostatnich są znakomite autentyczne teksty i bardzo bogaty materiał ćwiczeniowy. W ostatnich latach wrócił do łask podręcznik Dimšica, ale już w połączeniu z pozostałymi wymienionymi.

Przedstawiony w wielkim skrócie przegląd materiałów dydaktycznych, z których w minionym czterdziestolecu korzystała warszawska indologia, stanowi tło dla oceny kolejnego, wielce pozytywnego wkładu do dydaktyki, jakim jest pierwszy w języku polskim *Podręcznik języka hindi* Danuty Stasik.

2. Danuta Stasik: *Podręcznik języka hindi*.

Podręcznik Danuty Stasik jest pierwszą niezwykle pożyteczną próbą systematyzacji podstawowych zasad gramatyki języka hindi. Pozycja ta przygotowana w języku polskim uzupełnia wykorzystywane dotychczas podręczniki zagraniczne (rosyjskie, angielskie, czeski, hindi), a pod wieloma względami może je z powodzeniem zastąpić. Z polskich pozycji o charakterze podręcznikowym są jedynie w obiegu, i to w ograniczonym zakresie, *Gramatyka hindi* i *Dialogi hindi* Dariusza Gąsiora z UAM w Poznaniu¹⁰. Przedwczesna śmierć wyrwała niestety ze środowiska polskich indologów tego utalentowanego młodego autora, który zaledwie zdążył zaprezentować swoje wielkie możliwości.

W odróżnieniu od publikacji poznańskiej, D. Stasik nie ograniczyła się w swojej koncepcji do wykładu gramatyki. Jej podręcznik zawiera również teksty, dialogi, zestawy ćwiczeń, załączniki oraz słowniczek hindi-polski. Mamy tu więc do czynienia z podręcznikiem języka w pełnym tego słowa znaczeniu, niezbędnym do regularnych studiów indologicznych. Zawiera on cały podstawowy zasób wiedzy gramatycznej, potrzebnej do w miarę swobodnego posługiwania się tym językiem. Nauka języka na podstawie tego podręcznika powinna zająć mniej więcej półtora do dwóch lat.

Podręcznik składa się z 11 rozdziałów. Obszerny wstęp wprowadza uczącego się w całokształt złożonej problematyki języka hindi, z uwzględnieniem jego ewolucji

⁷ McGregor, R.S.: *Outline of Hindi Grammar with Exercises*, Delhi 1986, oraz McGregor R.S. i Kalsi, A.S.: *Exercises in Spoken Hindi*, Cambridge 1970.

⁸ Bender, E.: *Hindi Grammar and Reader*, Philadelphia 1967.

⁹ *Kendriy Hindī Sansthān, Gahan Hindī Śikṣaṇ, An Intensive Course in Hindi*, vols. I- III, Delhi 1973.

¹⁰ Gąsior, Dariusz: *Gramatyka hindi dla lektoratów*, część I, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1990. Tegoż autora: *Dialogi hindi*, część I, Skrypt dla studentów lektoratu hindi, UAM, Poznań 1990.

historyczno-kulturowej oraz specyficznego obecnie statusu języka ogólnopaństwowego. W sposób zwięzły i przejrzysty zostały objaśnione terminy językowe hindustani, hindi i urdu, z bardzo trafnym i pożądanym wyekspozowaniem społeczno-kulturowego i religijnego kontekstu funkcjonowania przede wszystkim języków hindi i urdu. Jest to tym ważniejsze, że dyskusja dotycząca tożsamości tych dwóch języków wciąż trwa.

Wstęp wprowadza także w problematykę fonetyki i stylów językowych w regionie hindi. Podrozdział o fonetyce zawiera nader potrzebne uwagi porównawcze o wymowie niektórych spółgłosek hindi i polskich. Bardzo przydatne informacje o wykształceniu, statusu społecznego, pochodzenia i wyznania. Materiał gramatyczny zawarty w głównej części podręcznika został rozmieszczony w taki sposób, aby umożliwić stopniowe opanowanie reguł językowych. Szczególnie trudne do zrozumienia i zapamiętania kwestie gramatyczne, zwłaszcza te, które nie mają odpowiednika w językach europejskich, są omawiane w sposób szczegółowy i przystępny, z dobrze ilustrującymi je przykładami. Chodzi tu przede wszystkim o konstrukcję ergatywną (rozdz.VIII), czasowniki intensywne (rozdz.IX), czasowniki kauzatywne (rozdz.X), konstrukcję wyrażającą posiadanie (rozdz.V) itp. Większa część *Podręcznika* została poświęcona prezentacji zasad morfologii hindi. Zwięzłość i precyzja wywodów pozwoliła ująć tę problematykę w sposób wyczerpujący, niemalże kompletny. Wiadomo mi, że w przewidywanej drugiej części szczegółowiej zostaną przedstawione te czasy i tryby, które posiadają oprócz prostych (syntetycznych) także formy złożone (analityczne). Dotyczyć to będzie głównie czasu przyszłego, trybów przypuszczającego i warunkowego. Będą też uwzględnione zagadnienia składni i słowotwórstwa. Składnia w obecnym *Podręczniku* obejmuje najważniejsze konstrukcje zdaniowe, od zdań prostych po zdania podrzędnie i współrzędnie złożone (w tym też wyjątkowe zjawisko łamania konstrukcji, s.128). Dział ten będzie wymagał poszerzenia w przygotowywanej drugiej części. Co się tyczy słowotwórstwa, autorka ograniczyła się na razie do jednego, ale najbardziej produktywnego i rozpowszechnionego sufiksu *-vala*, który tworzy różnorodne formy imienne od prawie wszystkich części mowy. Ważny dział słowotwórstwa, który zgodnie z koncepcją D. Stasik został prawie pominięty w tomie pierwszym *Podręcznika*, znajdzie swoje rozwinięcie w drugiej jego części. Należy oczekiwać, że ukaże on całe bogactwo i wspaniałość języka hindi. Mam nadzieję, że uwzględni nie tylko liczne złożone zapożyczenia (głównie z sanskrytu i perskiego), lecz także szeroki zasób sufiksów i morfemów produktywnych z wymienionych języków oraz rdzennie hindi.

Na szczególną uwagę zasługują w *Podręczniku* starannie dobrane teksty i dialogi hindi dołączone do każdego wykładu gramatycznego. Autorka skorzystała tu ze współpracy z Abdulem Bismillahem, znanym pisarzem indyjskim, wykładowcą praktycznej nauki języka hindi w sekcji indologii Instytutu Orientalistycznego UW. Dzięki temu teksty mają autentyczny, naturalny charakter, prześięknięty *indyjskością*. Dotyczą one różnorodnych sytuacji, realiów, obyczajowości i typowego sposobu prowadzenia konwersacji. Znajdziemy tu spacer po Delhi i Benaresie, obchody święta Holi, przygotowania do ślubu itp. Z pewnością przybliży to studentom kraj, który stał się przedmiotem ich zainteresowań, i pobudzi ich do jego głębszego poznania. Okażą się w tym pomocne także komentarze do tekstów. Każdy rozdział kończy się typowym zestawem ćwiczeń

mających utrwalić omówione reguły gramatyczne. Jest ich wystarczająco dużo, by mogły być pomocne zarówno na zajęciach uniwersyteckich jak i w pracy domowej. Załączniki (stopnie pokrewieństwa, kalendarz, flora i fauna, ciało ludzkie, zawody) stanowią pouczającą i niezbędną część *Podręcznika*. W kolejnym wydaniu lub w zamierzonej drugiej części *Podręcznika* chętnie widziałabym także w formie załącznika wymienione np. popularne potrawy i przyprawy indyjskie, typowe stroje, instrumenty muzyczne, uzupełnienie ważniejszych świąt itp.

W starannie przygotowanym tekście znalazły się drobne usterki, ale także dziwne potknięcia (może winien komputer?): np. długie *ū* w wyrazie *cakū* powinno być w odmianie krótkie (s. 25); we fragmencie tekstu *szkoła dziewczynek* zamiast postpozycji dopełniacza *kī* powinna być postpozycja *kā* (s.36); *do baje hain* – to godzina druga a nie czwarta (s.145); w przykładzie *chah baje subah ko / din ke chah baje* – zamiast wyrazu *din* (dzień) powinno być jednak *subah* (ranek, s.146), a jeśli jest to świadomie użyta forma potoczna, celowe byłoby wyjaśnienie; data *janvari kī dūsri tārīkh* – to drugi stycznia, a nie dziesiąty; *dūsri disambar ko* to drugiego grudnia, nie dziesiątego (s.188).

Ogólnie biorąc *Podręcznik* został przygotowany z niezwykłą skrupulatnością, a gruntowna wiedza teoretyczna jego autorki oraz dobra znajomość współczesnej literatury i świetne wycucie językowe zagwarantowały opracowaniu należyta jakość. O podręcznikach myśli się zwykle, że są suche i nudne. *Podręcznik* dr Danuty Stasik przeczy zdecydowanie takim opiniom. Jest napisany ze swadą, lekko i z niezwykłą jasnością. Jest to więc książka ciekawa, wciągająca czytelnika, niekoniecznie językoznawcę. Indyjska kolorystyka i ornamentyka okładki jest udanym dziełem współpracy rodzinnej (projektował Stanisław Stasik).

Wydawnictwu Akademickiemu DIALOG należy się specjalne uznanie za staranne i błyskawiczne wydanie *Podręcznika*.

BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA

Recenzja książki:

Danuta Stasik: *Out of India. Image of the West in Hindi Literature*. Manohar, New Delhi 1994, ss. 132.

Danuta Stasik, indolog z Uniwersytetu Warszawskiego, w swojej książce *Out of India*, wydanej przez renomowane wydawnictwo indyjskie Manohar, zajmuje się niezwykle ważnym zjawiskiem zderzenia kultur i towarzyszącym temu procesom. Autorka bada owo zjawisko na przykładzie kontaktów imigrantów indyjskich z Zachodem (reprezentowanym przez Wielką Brytanię, Kanadę i Stany Zjednoczone Ameryki Północnej) po 1947 roku, tzn. po odzyskaniu niepodległości przez Indie. Wobec problemu spotkania dwóch kultur nie pozostaje obojętna współczesna literatura w języku hindi i ona też jest źródłem studiów autorki. Utwory literackie opisują bowiem nie tylko nową rzeczywistość, w której się znaleźli bohaterowie, ale również głęboko zakorzenione w tradycji indyjskiej zjawiska społeczno-kulturowe. D. Stasik postrzega kontakt z Zachodem jako proces, w którym pewne aspekty kultury indyjskiej mogą zostać najlepiej zbadane (s. 9).

Temat migracji pojawia się w wielu utworach literatury hindi, spośród których autorka wybrała do swych badań 22 prace (5 powieści, 1 poemat, 11 opowiadań). W swym wyborze kierowała się różnorodnością opisu wielu aspektów kontaktu z Zachodem. Analizowane utwory ukazują obraz imigracji indyjskiej od wczesnych lat 50-tych do późnych lat 70-tych.

Książkę *Out of India* rozpoczynają: wstęp, prezentujący problematykę w niej zawartą (ss. 9-12), oraz uwagi o transkrypcji (ss. 13-14). Część zasadnicza książki dzieli się na cztery rozdziały. Każdy z nich ma swój własny wstęp, a na końcu umieszczone są wnioski. Rozdział pierwszy *Indian Immigration to the West* przedstawia historię imigracji Indusów do trzech krajów – Wielkiej Brytanii, Kanady i Stanów Zjednoczonych. Rozdział drugi *Contemporary Hindi Fiction Heroes in the West* zawiera charakterystykę bohaterów udających się na Zachód zgodnie z trzema podstawowymi kryteriami. Są to: społeczne pochodzenie bohaterów, ich wykształcenie zdobyte w Indiach bądź poza nimi oraz praca podejmowana przez bohaterów podczas pobytu za granicą. Rozdział trzeci *The Process of Entering Western Culture* poświęcony jest analizie procesu wkraczania przybywających z Indii bohaterów w nową rzeczywistość i adaptacji do niej. Autorka przedstawia dwa osobne obrazy pobytu Indusów poza Indiami – w Wielkiej Brytanii, której kulturę cechuje stosunkowo duża homogeniczność, oraz w bardziej kulturowo heterogenicznych – Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. Ukazuje też relacje zachodzące między społeczeństwami przyjmującymi i wnikającymi w nie imigrantami indyjskimi oraz ich wzajemne reakcje. W rozdziale czwartym *The Spheres of Contact with the West in Contemporary Hindi Literature*, najobszerniejszym, autorka wyodrębnia podstawowe sfery kontaktu imigranta indyjskiego z szeroko rozumianą kulturą Zachodu – sferę komunikacji werbalnej i wizualnej. Zwraca uwagę na różne czynniki kontaktu międzykulturowego – kolor skóry, środowisko naturalne (klimat) i stworzone przez człowieka (architektura) oraz pracę. Wszystkie omawiane problemy są egzemplifikowane odpowiednimi fragmentami utworów literackich w hindi. Książkę kończą wnioski (*Conclusion*), bibliografia i indeks. Fragment bibliografii prezentujący teksty źródłowe (ss. 115-118) autorka podzieliła na dwie części. W pierwszej *Hindi Source Texts* umieściła utwory bezpośrednio wyzyskane i cytowane w książce (22 pozycje). W części drugiej *Other Selected Works in Hindi Related to the Contact with the West* znajdują się inne prace związane z prezentowaną problematyką (43 pozycje), z których większość została napisana przez znanych i cenionych autorów literatury hindi.

Zjawisko spotkania kultur i powstające wtedy zależności budzą zainteresowanie badaczy. Tak się również dzieje w wypadku kontaktu kultury indyjskiej i zachodniej, jednakże zazwyczaj spogląda się na to zjawisko głównie z zewnętrznego, zachodniego punktu widzenia. Zamysł D. Stasik zbadania tego zjawiska na podstawie dzieł literackich w języku hindi zasługuje na szczególną uwagę, albowiem pozwala prześledzić cały proces z perspektywy indyjskiej, a nie zachodniej, jak to się działo dotychczas. Utwór literacki został potraktowany tu przede wszystkim jako niezwykle ważne źródło informacji, mogących stanowić przedmiot badań społeczno-kulturowych, a nie tylko jako źródło doznań estetycznych. Opisując dzieje bohaterów literackich, autorzy przekazują nam swoją wizję świata. W dramatycznym momencie znalezienia się w obcej rzeczywistości wszystko staje się chaosem. Szok, rozczarowanie i narastające poczucie obcości

towarzyszą bohaterom indyjskim nieustannie w nowym środowisku. Ich wizja świata kłóci się z tym, co ich otacza. Bagaż rodzimej tradycji początkowo przeszkadza w adaptacji do innych warunków. Nie jest łatwo pogodzić się z rolą obcego. Wcześniej lub później przychodzi chwila konieczności poznania odmiennego systemu, w którym chce się funkcjonować. Wraz z poznawaniem tego systemu stopniowo rozpoczyna się proces odkrywania na nowo własnej tradycji, umacniania się jej wartościami. Różnorodna i odwieczna kultura indyjska staje się cennym dobrem i powodem do dumy dla imigrantów indyjskich nie mogących się odnaleźć w innym świecie. Wyobcowani przybysze z Indii zaczynają się czuć dowartościowani – reprezentują przecież prastarą, w pełni ukształtowaną i wyrafinowaną kulturę. Odnalezienie swego miejsca w świecie, docenienie własnej kultury jest pozytywnym rezultatem dramatycznie przebiegającego procesu zderzenia różnych kultur.

Danuta Stasik w książce *Out of India* wnikliwie analizuje liczne aspekty kontaktu międzykulturowego. Ich prezentacja jest przejrzysta. Zachowane są proporcje między kwestiami teoretycznymi z zakresu socjologii kultury a odnalezieniem ich i omówieniem w utworach literackich hindi. Należy zwrócić jeszcze raz uwagę na zastosowanie przez autorkę oryginalnej metody badawczej, pozwalającej ujrzeć spotkanie z Zachodem oczami Indusów. Obraz tego spotkania w indyjskiej twórczości literackiej okazuje się niespodziewanie odmienny od naszych oczekiwań. Jest krytyczny wobec kultury Zachodu i ukazuje żywotność rodzimej kultury wśród wykształconych (często w systemie zachodnim) Indusów.

Książka *Out of India* to bardzo cenna pozycja w literaturze indologicznej. Zapoczątkowała ona nowy typ studiów nad problemami kreującymi rzeczywistość indyjską w Indiach i poza nimi. Sama autorka pisze w ostatnim akapicie swojej pracy: „Na zakończenie wypada wyrazić nadzieję, iż studium (...) pomoże nam zrozumieć jakie miejsce w szerszej strukturze społeczno-kulturowej zajmuje indywidualne przesłanie autorów. Analiza ta wskazuje także, w jakim kierunku mogłyby się efektywnie rozwijać dalsze badania nad literaturą hindi poświęconą problemowi kontaktu z Zachodem, wzbogacając nasze zrozumienie kultury indyjskiej, jak i zachodniej. Jest to szczególnie ważne w czasach, gdy, dzięki postępowi technicznemu wymiana poglądów w skali światowej staje się częścią współczesnej rzeczywistości” (ss. 113-114). Należy zatem mieć również nadzieję, że dalsze studia Danuty Stasik nad literaturą hindi i zagadnieniem kontaktu międzykulturowego wypełnią owo przesłanie i przyniosą równie interesujące wyniki, jak te zaprezentowane w książce *Out of India. Image of the West in Hindi Literature*.

S P R A W O Z D A N I A

IX ŚWIATOWA KONFERENCJA SANSKRYTU (Melbourne, Australia, 9 – 15. 01. 1994)

W dniach od 9 do 15 stycznia 1994 r. odbyła się w Melbourne w Australii kolejna, dziewiąta już Światowa Konferencja Sanskrytu (IXth World Sanskrit Conference). Organizatorami konferencji były uniwersytety La Trobe i Deakin, przy współdziałaniu International Association of Sanskrit Studies oraz z pomocą Australia – Council, National Centre for South Asian Studies (Melbourne), Indian Council for Cultural Relation (New Delhi) i sponsorów – firmy Johnston Opals i linii lotniczych Qantas oraz Ansett Australia.

Funkcję sekretarza organizacyjnego Konferencji („Organizing Secretary”) pełnił dr G.M. Bailey (La Trobe), zaś dr P. Bilimoria (Deakin) był wiceprzewodniczącym („Vice-president”). Honorowym przewodniczącym był profesor J.W. de Jong (A.N.U.), przewodniczącym – dr I.W. Mabbett (Monash University), wspomagającymi wiceprzewodniczącymi dr E. Franco (La Trobe) i profesor S. Lienhard (Sztokholm).

Przybyło około 400 uczestników, w tym około połowę stanowili goście z Indii; liczna była grupa Holendrów, Amerykanów i, oczywiście, Australijczyków. Polskę reprezentowała mgr Iwona Milewska (UJ, Kraków), która wygłosiła referat pt. „Teaching Sanskrit – A Challenge”.

Obrazy Konferencji przebiegały w 19 różnych sekcjach tematycznych (1. vyakarana, 2. językoznawstwo, 3. współczesny sanskryt, 4. sanskryt i komputer, 5. studia wedyjskie, 6. epos i purany, 7. agamy i tantry, 8. literatura, 9. hinduizm, 10. buddyzm, 11. dżinizm, 12. filozofia, 13. nauka i medycyna, 14. historia, 15. dharmasāstra, 16. rytuał, 17. sztuka i archeologia, 18. studia nad rękopisami, 19. varia).

W programie ponadto zapowiedziano 7 dodatkowych paneli (1. muzykologia, 2. medycyna i alchemia, 3. Asiatic Society of Bengal: studium i przekład *Manavadharmasāstry*, 4. tradycja panditów a zachodnia episteme w indologii, 5. współczesna indologia i analiza kulturowa, 6. erotyka w literaturze sanskryckiej i angielskiej (na przykładzie Kalidasy i Szekspira), 7. sanskryt i środowisko naturalne) oraz imprezy towarzyszące (m.in. wieczór indyjski ze współczesnym i klasycznym tańcem oraz koncertem muzyki indyjskiej w wykonaniu grupy pod kierunkiem dra Adriana Mc Neil’a z Uniwersytetu Monash, wystawa wydawnictw).

Nie sposób wymieni tu choćby części referatów. Do najbardziej interesujących należy zaliczyć wykład prof. R.K. Sharmy „Some Aspects of the Oral Transmission of the Mahabharata”, relacja prof. H. von Stietencrona o postępie wieloletnich prac

Studia Indologica 2 (1995) 168-175 (Sprawozdania).

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

zespołu badaczy nad dwutomowym dziełem „Epic and Puranic Bibliography”, H. Bakker’a uwagi „Towards a Critical Edition of the Skandapurana”, dyskusja znakomitych badaczy Bhartrharięgo – J. Bronkhorsta i A. Aklujkara.

[na podst. informacji Iwony Milewskiej opr. Red.]

VI MIĘDZYINTERNARODOWA KONFERENCJA
NT. WCZESNYCH LITERATUR W JĘZYKACH NOWOINDOARYJSKICH
(Seattle, Stany Zjednoczone, 7–9 lipca 1994)

W dniach 7–9 lipca 1994 r. w Seattle odbyła się kolejna, szósta już, Międzynarodowa Konferencja nt. wczesnej literatury w językach nowoindoaryjskich (6th International Conference on Early Literature in New Indo-Aryan Languages). Jej organizatorem był University of Washington w Seattle.

Poprzednie konferencje z tej serii miały miejsce kolejno w Leuven (1979), Bonn (1982), Lejdzie (1985), Cambridge (1988) oraz Paryżu (1991). Zgodnie z ustaloną już tradycją odbywają się one co trzy lata i stanowią stałe forum wymiany myśli dla indologów zajmujących się wczesnymi literaturami w językach nowoindoaryjskich.

W konferencji wzięło udział ok. 60 osób reprezentujących różne ośrodki uniwersyteckie Ameryki Północnej, Południowej, Europy i Indii; wygłoszono 34 referaty. Obrady miały miejsce na terenie kampusu uniwersyteckiego w Seattle. Sesja inauguracyjna odbyła się 7 lipca, a otwarcia obrad dokonał przewodniczący komitetu organizacyjnego konferencji, prof. Alan Entwistle z Department of Asian Languages and Literature tamtejszego uniwersytetu.

Sesję naukową rozpoczął prof. Peter Gaeffke z University of Pennsylvania (Filadelfia) referatem pt. „Krishna Plays of Parsi Theater”. Kolejne wystąpienia miały miejsce w ramach dwóch równoległych sekcji tematycznych.

7 lipca tematem obrad był islam w kontekście indyjskim (Islam in the Indian Context) oraz metafory (Metaphors). W sesji poświęconej islamowi wygłoszono następujące referaty:

Netty Bonouvrię (Uniwersytet w Lejdzie): „Early Sant Tradition and Sufism in Medieval India”; prof. Alan Entwistle (University of Washington, Seattle): „Representations of ‘Alā ‘uddīn Khaljī”; dr Carol Salomon (University of Washington, Seattle): „On the Concept of Shari‘at in Baul Songs”; dr Zawahir Moir (SOAS, Londyn): „Bībī Imām Begam and the End of the Ismā‘īlī Ginānic Tradition”; dr Françoise Mallison (Ecole Française d’Extrême-Orient, Paryż): „Religious Lyrics Shared by Tāntrik Mahāmargīs and Ismā‘īlī Khojās” oraz Naseem Hines (University of Washington, Seattle): „The Snake-bite Episodes of *Candāyan*: A Journey within Journey”.

W drugiej sekcji tematycznej przedstawiono poniższe referaty:

prof. David Curley (Western Washington University): „Hunter, Hunted, Hunting: the Tiger and the Deer”; Galina Russeva-Sokolova (Ośrodek Studiów Orientalistycznych, Sofia): „Dancing in the *Sūrsāgar*: Two Meanings for One

Metaphor”; Thomas de Bruijn (Uniwersytet w Lejdzie): „Images of the Last Day, Jayasi’s *Akhiri Kalam* and Indian Islam”; dr Richard Cohen (University of Pennsylvania, Filadelfia): „The Apabhraṃśa Cariu as Courtly Poem” oraz Timothy Lenz (University of Washington, Seattle): „A New Interpretation of the *Raul-vel* Inscription from Dhar (M.P.)”.

Następnego dnia wystąpienia w sekcjach dotyczyły tradycji ustnych (Oral Traditions) i krytyki tekstów (Text Criticism). W pierwszej sekcji ogłoszono następujące referaty:

dr S. M. Pandey (Uniwersytet w Neapolu): „*Bārah māsa* in *Cāndayan* and Folk Traditions”; dr Hasu Yajnik (Akademia Literatury, Ahmedabad): „Oral Tradition of *Rāma-kathā* in Gujarati Folk Songs”; dr Mandrakanta Bose (University of British Columbia, Vancouver): „Rabindranath and *Padāvalī* Literature”; dr Vidyut Aklujkar (University of British Columbia, Vancouver): „Between Pestle and Mortar: Women in the Marathi Sant Tradition” oraz prof. Daniel Gold (Cornell University, Ithaca): „The Yogī Who Pissed Off the Mountain: Nāth Traditions from Rajasthan”.

W sekcji dotyczącej krytyki tekstów przedstawiono referaty:

dr R. S. McGregor (Cambridge University): „Viṣṇudās and the Rāma Legend”; dr Danuta Stasik (Instytut Orientalistyczny UW): „Text and Context: Two Versions of Tulsīdās’ *Rām-lalā-nahachū*”; Rebecca Manring (University of Washington, Seattle): „*Advaitaparakāśa*: Questions of Authenticity in Vaiṣṇava Hagiography”; prof. Kenneth Bryant (University of British Columbia, Vancouver): „The Bottom of the Page: Textual Variants in the Sūrdās Poetic Corpus”; dr Heidi Pauwels (SOAS, Londyn): „Techniques and Creativity in the Poetry of Harirām Vyās” oraz prof. Norman Zide (University of Chicago): „Structing Mīrā”.

9 lipca równoległe do siebie odbywały się posiedzenia poświęcone przede wszystkim hagiografii, a na koniec obrad – tematów różnym. W tym dniu przedstawiono następujące referaty:

dr Hugh van Skyhawk (Uniwersytet w Heidelbergu): „Father Thomas Stephens and the *Kristapurāṇa*”; Whitney Sanford (University of Pennsylvania, Filadelfia): „The Gopīs as Role Models: Understanding Paramānand’s Function as a Saint”; prof. Eleanor Zelliott (Carleton College, Northfield, Minnesota): „Saint-Poets with Families: A Maharashtrian Phenomenon”; prof. David Lorenzen (El Colegio de México, Meksyk): „Singing About Saints: Hagiographic Bhajans”; Sam Mitchell (University of Hawaii): „Kabīr According to Others: Sikh, Dādū and Kabīr Panths”; David Swain (University of Chicago): „Transformations in Kabīr Hagiography: Pre-modern to Modern Text”; dr Sagaree Sengupta (University of Texas, Austin): „Bhāratendu Hariścandra’s *Uttarārdha bhaktamāl*”; prof. David Haberman (Indiana University, Bloomington): „A Theology of Place: Pilgrimage in the *Caurāsī baiṭhak caritra*”; prof. Frances Pritchett (Columbia University, New York): „From (Braj) Bhasha to Urdu: The Linguistic Conundrum of *Āb-e Hayāt*”; Allen Keislar (University of California, Berkeley): „The Concept of Transcendental Sexuality in *Rasik Commentary*” oraz dr Mariola Offredi (Uniwersytet w Wenecji): „Some Concepts of Gorakh Yoga through Analysis of 3 Nāthpanthī Mss.”.

W sesji zamykającej konferencję prof. Entwistle podziękował uczestnikom za udział w konferencji i wyraził zadowolenie z wysokiego poziomu ogłoszonych referatów oraz następujących po nich dyskusji. Prof. Peter Gaeffke zaproponował utworzenie stałej organizacji stowarzyszającej osoby zajmujące się badaniem

wczesnych literatur w językach nowoindoaaryjskich oraz rozpoczęcie wydawania czasopisma poświęconego tej tematyce. Propozycja spotkała się z dużym zainteresowaniem, ale w czasie konferencji nie podjęto w tej sprawie wiążących decyzji. Postanowiono zaś, że miejscem następnej konferencji, w roku 1997, będzie Wenecja, a jej organizatorem tamtejszy uniwersytet reprezentowany w Seattle przez dr Mariolę Offredi. Wzorem pięciu poprzednich konferencji, referaty przedstawione w czasie obrad ukażą się we wspólnym tomie, którego wydawcą ma być wydawnictwo Manohar z New Delhi.

[Danuta Stasik]

IIAS Seminar
IDEOLOGY AND STATUS OF SANSKRIT
IN SOUTH AND SOUTHEAST ASIA
(Leiden, Holandia, 17-19.11.1994)

W dn. 17-19 listopada 1994 r. na Uniwersytecie w Leiden w Holandii odbyło się seminarium poświęcone problemom ideologii i statusu sanskrytu w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej, którego głównym organizatorem był dr Jan Houben – wspomagany przez Esther Guitjens – z Uniwersytetu w Leiden. Udział wzięli m.in.: A. Aklujkar (Kanada), S. Bhate (Indie), J. Bronkhorst (Szwajcaria), M. Deshpande (USA), H. Hock (USA), J.D. Kelly (USA), H. Kniffka (Niemcy), Sh. Pollock (USA), A. Radicci (Włochy), P. Raster (Niemcy), J. Terwiel (Niemcy), A. Wezler (Niemcy). Wygłoszono 28 referatów. Mgr Iwona Milewska z Krakowa przedstawiła referat pt „Western Approaches to Sanskrit as Exemplified by Grammar Handbooks”.

Celem Seminarium było przedstawienie ogólnego spojrzenia na społeczno-historyczne i geograficzne aspekty użycia sanskrytu w Azji Płd. i Pł.-Wsch., zastosowanie i ocena współczesnych socjo-lingwistycznych teorii (lub wypracowanie nowych) w kontekście tego tematu, następnie rozpoznanie mocnych i słabych punktów rozmaitych metodologicznych ujęć zagadnienia, wskazanie najpilniejszych potrzeb badawczych oraz najbardziej owocnych kierunków badań.

Seminarium zakończyła dyskusja – „Ideology and Status of Sanskrit: Research Needs and Methodological Issues”, której efektem były co najmniej dwie konkluzje: 1. aby uznać to seminarium za pierwsze w mającej nastąpić serii spotkań, 2. by próbować rozszerzyć krąg indologów i zaprosić do wspólnej dyskusji językoznawców, filozofów, socjologów i in.

[na podst. informacji Iwony Milewskiej opr. Red.]

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NT. STUDIÓW NAD DŻINIZMEM:
FILOZOFIA, LOGIKA, RYTUAŁY I SYMBOLE
(Toronto, Kanada, 31.03-2.04.1995)

W dniach 31 marca – 2 kwietnia 1995 odbyła się w Toronto międzynarodowa konferencja poświęcona badaniom nad dżinizmem (*International Conference on Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*), zorganizowana staraniem Centrum Badań Południowoazjatyckich Uniwersytetu w Toronto (*Centre for South Asian Studies, University of Toronto*) oraz organizacji *International Mahavir Jain Mission*. Owa trzydniowa konferencja była pierwszą w historii badań indologicznych międzynarodową konferencją w całości poświęconą szerokiemu spektrum zagadnień bezpośrednio wiążących się z dżinizmem, a obejmujących swym zasięgiem kwestie filozoficzne, przejawy życia religijnego, sztukę, historię oraz współczesną problematykę społeczną. Celem konferencji było zgromadzenie czołowych naukowców prowadzących badania nad dżinizmem z całego świata, prezentacja stanu badań w tej dziedzinie w głównych ośrodkach naukowych oraz wymiana doświadczeń.

Przewodniczącym konferencji był prof. Narendra K. Wagle z Uniwersytetu w Toronto. W konferencji wzięło udział 28 indologów, a wystąpienia ujęto w kilka bloków tematycznych. Referatom przysłuchiwała się ponadto kilkudziesięcioosobowa grupa przedstawicieli społeczności dżinijskiej z Kanady i Stanów Zjednoczonych, która z jednej strony niezmiernie przyczyniła się finansowo do zorganizowania samej konferencji, z drugiej zaś – jej aktywne uczestnictwo w każdorazowej wymianie zdań po wygłoszonych referatach, aczkolwiek niezmiernie zaangażowane, kierowało przebieg samej dyskusji na tory nie zawsze bezpośrednio związane z omawianymi kwestiami, co samej dyskusji nadawało niekiedy charakter już nie tyle popularno-naukowy, co popularny. Stanowi to wyraźną wskazówkę, że naukowe konferencje powinny ograniczać się do grona specjalistów, a wymiana poglądów – o ile ma być płodna – winna być ściśle odgraniczona od jakiegokolwiek działalności popularyzatorskiej.

Podczas sesji inauguracyjnej w dniu 31 marca, poświęconej w całości problematyce filozoficznej (*Jain Religion, Philosophy and Logic*), wygłoszono następujące referaty:

Johannes Bronkhorst (Universite de Lausanne): „The Buddha and the Jainas Reconsidered”; Colette Caillat (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres): „Traces of ‘Trifunctional’ Structure in the Jaina Tradition?”; Jayandra Soni (Universität Marburg): „Aspects of Jaina Epistemology with Special Reference to Vidyānanda”; Piotr Balcerowicz (Polska Akademia Nauk): „On the Jaina Notions of *tiryak-sāmānya* and *ūrdhvatā-sāmānya*”; Olle S. Qvarnström (Lundus Universitet): „Haribhadrasūri and the Beginnings of Doxography in India”; Tomoyuki Uno (Hiroshima University): „A Debate between Materialists and Jainas on the Interpretation of *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2.4.12”.

Tenże cykl tematyczny kontynuowano drugiego dnia konferencji (1 kwietnia), podczas którego zaprezentowano następujące referaty:

Christopher Key Chapple (Loyola Marymount Univeristy): „Centrality of the Real in Haribhadra’s Yoga Texts”; Christian Lindtner (University of Copenhagen):

„Haribhadra on Dharma”; Fujinaga Sin (Miyakonjo National College of Technology): „On the Epistemology of Samantabhadra”; Kristi L. Wiley (University of California at Berkeley): „*Aghātiyā Karmas*: Determinates of Rebirth in Jainism”.

Dalszą część dnia poświęcono wybranym zagadnieniom społeczno-historycznym (*Dynamics of Jaina Community, Past nad Present*), które zostały przedstawione w następujących wystąpieniach:

D.C. Johnson (University of Minnesota): „Jain Libraries, Evolution and Change”; Nalini Balbir (Universite de Paris-III): „About a Debate on the Nature of the Kevalin’s Body in the Seventeenth Century”; John E. Cort (Columbia University): „The Limits of Reform Among the Svetāmbara Mūrtipūjaka Jains”; Paul Dundas (University of Edinburgh): „Jainism without Monks? A Case of Kadua Sah”; James Ryan (California Institute of Integral Studies): „Jainas in Context: Tirthankaras, Siddhas, Arhat, Nun and Layperson in the *Cīvakacintāmaṇi*”.

Trzeci blok tematycznie związany ze sztuką dżinijską i estetyką (*Jaina Art and Aesthetics*) zainauguowały na zakończenie drugiego dnia konferencji dwa wystąpienia: Janice Leoshko (University of Texas at Austin): „Re-viewing Early Jaina Art”; Padmanabh Jaini (University of California at Berkeley): „Jaina Monks from Mathura: Literary Evidence for Their Identification on Kushana Sculptures”, po czym teatr tańca indyjskiego *Janak Khendry Dance Company* zaprezentował balet pt. „Sthulibhadra and Kosha” w choreografii do muzyki Ashita Desai, oparty na motywach przypowieści o mnichu dżinijskim Sthulibhadrze, znanej z kanonicznej literatury dżinijskiej.

Tematykę z pogranicza dżinijskiej historii sztuki i teorii estetyki kontynuowano trzeciego dnia konferencji (2 kwietnia) w następujących referatach: Mandakranta Bose (University of British Columbia): „*Uparūpakas* in the Jaina Tradition”; A.K. Warder (University of Toronto): „Jaina Aesthetics”.

Pozostałą część trzeciego dnia konferencji wypełniły wystąpienia prezentujące wyniki badań nad przejawami życia religijnego społeczności dżinijskiej (*Jaina Rituals, Symbols and Worship*), zarówno prezentujące ową tematykę w ujęciu historycznym jak i odnoszące się bezpośrednio do współczesności:

J.P. Sharma (University of Hawai’i at Mānoa): „The Jinasattvas: Class and Gender in the Social Origins of Jaina Heroes”; Marcus John Banks (University of Oxford): „Representing the Bodies of the Jainas”; Leslie C. Orr (Concordia University): „Jain Worship in Medieval Tamilnadu”; Mary Whitney Kelting (University of Wisconsin at Madison): „Who’s running the *pūjā*? A Jaina Women’s Maṇḍaḷa and the Rituals of Performance”; Sushil Jain (University of Leicester): „The Ritual of *abhiśeka* and Bahubali’s *mahāmastakābhiśeka*”; Robert Zybendos (Institute Français de Pondichery): „The *āhāradāna* to a Digambara Ascetic: the Ritual and its Significance”.

W trakcie wystąpień zarysowały się dwa kontrastujące ze sobą, aczkolwiek pod wieloma względami komplementarne podejścia do kwestii badawczych: z jednej strony u części naukowców związanych z europejskimi ośrodkami akademickimi dominowały metody wypracowane przez europejską filologię orientalną i klasyczną, z drugiej zaś w większości referatów wygłoszonych przez indologów amerykańskich zauważalny był przemożny wpływ metodologii nauk społecznych. Kontrast ów przejawiał się nie tylko w sposobie ujmowania tematyki, ale także w wyborze samego przedmiotu zainteresowań badawczych.

Wygłoszone referaty ukażą się drukiem pod koniec bieżącego roku w materiałach z konferencji nakładem oficyny wydawniczej Uniwersytetu w Toronto. Lokalna sieć telewizyjna (*Asian Television Network*) przygotowała zaś obszerny program poświęcony konferencji.

Następna światowa konferencja na temat dżinizmu ma się odbyć zgodnie z postanowieniami uczestników wiosną 1997 roku na Uniwersytecie w Lund w Szwecji.

[Piotr Balcerowicz]

WYSTAWA PRAC INDOLOGICZNYCH
„KRÓLEWIC INDYJSKI W POLSKI STRÓJ PRZYBRANY”

24-28 kwietnia 1995

Sala Lustrzana, Pałac Potockich, Uniwersytet Warszawski

W dniach 24-28 kwietnia 1995 r. odbyła się w Pałacu Potockich na Uniwersytecie Warszawskim wystawa prac indologicznych zatytułowana „Królewic indyjski w polski strój przybrany”.

„Tytuł wystawy – czytamy w folderze opracowanym przez M. Mejora – nawiązuje wprost do tytułu siedemnastowiecznego poematu pióra Mateusza Ignacego Kuligowskiego pt. *Królewic indyjski w polski strój przybrany albo historia o świętym Jozafacie królewicu indyjskim i o świętym Barlaamie pustelniku pustyni Sennaar nazwanej* (Kraków 1688). Jest to schrystianizowana wersja legendy o żywocie Buddy, zniekształcona zupełnie przez długą drogę, którą, poprzez liczne przeróbki i przekłady, przebył motyw literacki.”

Celem wystawy było ukazanie początków zainteresowania Indiami (relacja Krzysztofa Pawłowskiego z Goa z r. 1596), następnie okresu pionierskich prac dotyczących języka i kultury dawnych Indii (m.in. *Dzieje starożytne Indii* Joachima Lelewela, *Gramatyka sanskrytu* Walentego Skorochoda-Majewskiego), ale przede wszystkim dorobku warszawskiego ośrodka indologicznego.

W pierwszej sali wystawowej obrazującej dzieje zainteresowań Indiami i krajami sąsiednimi pokazano unikatowy kodeks miniatur południowoindyjskich *Metamorfozy bogów indyjskich* ze zbiorów Gabinetu Rycin BUW. Kodeks ten, pochodzący z XVII/XVIII w. i zawierający kilkadziesiąt wielobarwnych przedstawień bóstw i postaci mitologii indyjskiej, przywiózł do Francji nieznany podróżnik, stamtąd zaś księga trafiła do biblioteki króla Stanisława Augusta. (Współczesną edycję przygotowała i opracowała indologicznie Marta Jakimowicz-Shah, KAW, Warszawa 1983.) W sąsiedniej gablocie wyłożono egzemplarz *Królewica indyjskiego* Mateusza Kuligowskiego z 1688 r.

W tejże sali można było obejrzeć ponadto m.in. pierwsze prace magisterskie, indeksy i dyplomy studentów Instytutu Orientalistycznego UW: Antoniego Kałuskiego i Konstantego Regameya (1907-1981), zachowane w Archiwum UW.

W drugiej sali, Sali Lustrzanej, przedstawiono dorobek warszawskiego ośrodka indologicznego, począwszy od prac prof. Stanisława Schayera (1899-1941), założyciela Instytutu Orientalistycznego UW (1932) i twórcy warszawskiej szkoły

indologii, poprzez prace jego uczniów i współpracowników (Regamey, Kunst, Jaworski, Falkówna, Skurzak), do prac powojennych. Tutaj pokazano najpierw prace prof. Eugeniusza Słuszkiewicza (1901-1981), indologa i językoznawcy, ucznia prof. Gawrońskiego, który powołał do życia w 1953 r., po długotrwałej przerwie, Katedrę Filologii Indyjskiej na UW, następnie prace jego ucznia i następcy, prof. M. Krzysztofa Byrskiego, doktora Benares Hindu University, oraz liczne prace indologów związanych z Instytutem Orientalistycznym UW.

Niniejsza wystawa odbyła się pod honorowym patronatem Jego Eksceleencji Ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej w Indiach prof. dr hab. Marii Krzysztofa Byrskiego. Uroczystego otwarcia wystawy dokonała Jej Ekscelencja Ambasador Indii w Polsce Pani Shashi Tripathi.

Organizatorami wystawy byli mgr Krystyna Wojakowska (kierownik biblioteki IO UW) i dr Marek Mejor (Seksja Indologii IO UW), przy współpracy Biblioteki UW oraz pracowników Sekcji Indologii: dr Danuty Stasik, dr Bożeny Śliwczyńskiej i mgr Anny Trynkowskiej. Na podstawie zebranych przy okazji wystawy informacji bibliograficznych organizatorzy zamierzają w przyszłości opublikować bibliografię indologii polskiej.

[Marek Mejor]

*Studia Indologiczne 2 (1995) **Error! Bookmark not defined.** (Studia Indyka).*
Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski