

Studia Indologiczne 5 (1998)

SPIS TREŚCI

• JOANNA JUREWICZ: Projekt polskiej transkrypcji wyrazów sanskryckich i omówienie związanych z tym problemów	5
• MAŁGORZATA WIELIŃSKA: Zarys fonetyki sanskrytu i jej odbicie w piśmie	13
PIOTR BALCEROWICZ: Jak uczynić z krowy byt diachronicznie i synchronicznie homogeniczny, czyli o pojęciach <i>ūrdhvatā-sāmānya</i> i <i>tiraścīna- sāmānya</i>	22
JOANNA JUREWICZ: O Somie rosnącym z oceanu – analiza RV 4.58.1 (I)	62
MONIKA NOWAKOWSKA: Wstęp do mimansy	74
ANNA TRYNKOWSKA: Definicje sanskryckiego dworskiego poematu epickiego (<i>sarga- bandha</i> , <i>mahā-kāvya</i>) w klasycznych indyjskich traktatach z dziedziny teorii literatury (<i>alaṅkāra-śāstra</i>)	93
MAŁGORZATA WIELIŃSKA: System fonologiczny sanskrytu (I)	112
• RECENZJE:	145-195
PIOTR BALCEROWICZ: Joanna Jurewicz: <i>O imionach i kształtach Jednego: monizm indyjskiej filozofii Tradycji</i>	145
JOANNA JUREWICZ: Odpowiedź na artykuł recenzyjny „Nurty monistyczne i dualistyczne w filozofii indyjskiej”	166
• SPRAWOZDANIA:	196-199
MAREK MEJOR: Międzynarodowa konferencja „Świat kultury Tybetu”, Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, 17-18.10.1997	196
MAREK MEJOR: Wizyta profesora Richarda Gombricha (11-17 kwietnia 1997)	197
MAREK MEJOR: Pracownia Studiów nad Buddyzmem	197
PIOTR BALCEROWICZ: Trzecia międzynarodowa konferencja nt. Dharmakirtiego (4-6.11.1997)	197
MAREK MEJOR: Uroczyste posiedzenie Rady Naukowej Instytutu Orientalistycznego UW w dn. 9.XII.1997 z okazji 65. rocznicy powstania Instytutu	199

KOMITET REDAKCYJNY

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

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

- ① *nadsyłanie artykułów w formie wydruku tekstu opatrzonego dyskiecią 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. 724/98

ISSN 1232-4663

Projekt polskiej transkrypcji wyrazów sanskryckich i omówienie związanych z tym problemów*

JOANNA JUREWICZ

1. Samskryt to język indoeuropejski, którym posługiwali się Arjowie, przybywający na subkontynent indyjski poczynając od drugiej połowy drugiego tysiąclecia p.n.e. Najstarsza postać sanskrytu zaświadczona jest w czterech wedach (*Rg-veda*, *Sāma-veda*, *Yajur-veda* i *Atharva-veda*, ok. XIII-X p.n.e.). Kolejne fazy rozwoju sanskrytu wyznaczają: brahmany (poczynając od X p.n.e.), aranjaki i upaniszady (najstarsze datuje się na VI p.n.e.). Wszystkie te teksty tworzą tzw. literaturę objawioną (*śruti*). Po niej pojawiają się dzieła literatury zapamiętanej (*smṛti*). Jej początków należy szukać ok. VI p.n.e., a należą do niej: wedangi – teksty uzupełniające wedę, analizujące jej treść z punktu widzenia fonetyki, gramatyki, etymologii, metryki, astronomii i rytualistyki (por. 2); dwa eposy – *Mahā-bhārata* (ok. IV p.n.e. – IV n.e.) i *Rāmāyaṇa* (ok. II p.n.e. – II n.e.); purany (najstarsze – ok. IV n.e.).

Od ok. III-II p.n.e. rozwija się literatura filozoficzna, której treść wykładano (podobnie jak treść wedang) w sutrach – krótkich aforyzmach, łatwych do zapamiętania, a niemożliwych do zrozumienia bez odpowiedniego komentarza, co dało podstawy rozwoju bogatej literatury komentatorskiej. Najstarsze zabytki literatury pięknej – poezji i dramatu – sięgają I n.e., w VII wieku rozwijać się zaczyna proza poetycka. Literaturę sanskrycką przez wieśet lat przekazywano ustnie, najstarsze inskrypcje pochodzą z III p.n.e., napisy w alfabecie dewanagari pojawiają się dopiero w połowie pierwszego tysiąclecia n.e. Poczynając od drugiej połowy pierwszego tysiąclecia p.n.e., sanskryt staje się językiem warstw wykształconych i literackim.

2. Konieczność ustnego przekazu tekstów (zwłaszcza tekstów literatury śruti, uznawanych za odwieczne i niestworzone przez ludzi, które winny być przekazywane bez jakichkolwiek zniekształceń) stała się zasadniczym powodem szczególnych zainteresowań językoznawczych, ujawniających się w tekstach wedang (por. 1) i późniejszych traktatach gramatycznych. Dla rekonstrukcji wymowy sanskrytu fundamentalne znaczenie mają traktaty fonetyczne (*prātiśākhya*, *śikṣā*), zajmujące się problematyką odpowiedniej wymowy tekstów czterech wed, jak również traktaty gramatyczne, poczynając od dzieła Paniniego *Aṣṭādhyāyī* (V lub IV p.n.e., por. Wielińska (1994: 133-143), (1996: 135-159) oraz Wielińska (1998)).

3. W indologii do zapisu wyrazów sanskryckich stosuje się międzynarodową transliterację naukową. Wygląda ona następująco (Por. Wielińska (1988)):

* Niniejszy artykuł został przygotowany dla Rady Języka Polskiego. [Przyp. red.]

Samogłoski: *a, ā, i, ī, u, ū, r, ṛ, ḷ*
 Dyftongi: *e, ai, o, au*
 Spółgłoski zwarto-wybuchowe:
 welarne: *k, kh, g, gh, ṅ*
 palatalne: *c, ch, j, jh, ñ*
 retrofleksyjne: *t, th, d, dh, ṇ*
 zębowe: *t, th, d, dh, n*
 wargowe: *p, ph, b, bh, m*
 Półsamogłoski: *y, r, l, v*
 Szczelinowe: *ś, ṣ, s, h, ḥ (visarga)*
 Nosówka (*anusvāra*): *m̐*

4. Wszelako, wobec coraz częstszych kontaktów z kulturą Indii, a co za tym idzie, wobec coraz częstszego pojawiania się wyrazów sanskryckich w tekstach nienaukowych i popularno-naukowych, istnieje potrzeba wprowadzenia transkrypcji polskiej.

Transkrypcja naukowa nie nadaje się do tego celu z dwóch powodów. Po pierwsze, jej zasady są niejasne dla powszechnego odbiorcy, a nie sposób ich wyjaśniać w tekstach nieindologicznych, zwłaszcza popularnych, przeznaczonych dla masowego odbiorcy (takich jak np. artykuł w gazecie). Co więcej, nierzadko się zdarza, że nawet w popularno-naukowych tekstach indologicznych czy naukowych pozaindologicznych znajomość wszystkich aspektów fonetyki sanskryckiej wyrażanych w transliteracji naukowej po prostu nie jest potrzebna.

Po drugie, konieczność odmiany wyrazów przez przypadki w języku polskim sprawia, że wyrazy sanskryckie przybierają formę bardzo odległą od ich oryginalnej postaci, co tym samym godzi w podstawowy postulat transliteracji naukowej, jakim jest możliwie maksymalna zgodność zapisu z sanskryckim oryginałem. Innymi słowy, zapisany w transliteracji naukowej wyraz z polską końcówką przypadku zależnego przestaje być zapisem w tejże transliteracji (por. Balcerowicz (1995: 20-21)).

Punktem wyjścia dla proponowanego poniżej systemu zapisu wyrazów sanskryckich jest oryginalny zapis tekstu, por. Wielińska (1988). Jednakże, na jego kształt wpłynęły także względy fonetyczne (zwłaszcza w wypadku projektu prof. Byrskiego (por. 6.2.A)). Mimo to, nie jest on transkrypcją w ścisłym sensie tego słowa, nie oddaje bowiem w całości specyfiki sanskryckiej wymowy, por. Wielińska (1988). Starano się tutaj sprostać dwóm – w istocie sprzecznym – postulatami: z jednej strony postulatowi zachowania wierności sanskryckiej wymowie, z drugiej – postulatowi takiej jasności przekazu, jakiej transliteracja naukowa nie zapewnia odbiorcy pozbawionemu indologicznego wykształcenia, co oznacza uproszczenie i zniekształcenie sanskryckiej wymowy.

Należy z całą mocą podkreślić, że nie rozstrzyga się tutaj sposobu spolszczania sanskryckich wyrazów, o którym decyduje przede wszystkim uzus językowy. Proponowany system zapisu jest systemem zapisu wyrazów obcych za pomocą polskich znaków, a nie wyrazów polskich. Tym faktem należy tłumaczyć rozbieżności z regułami polskiej ortografii (pojawiające się w obu jego wersjach). Rozbieżności te są niezbędne dla realizacji postulatu zachowania możliwie jak największej wierności sanskryckiej wymowie. W toku spolszczania danego wyrazu rozbieżności te zapewne zginą i wyraz dostosuje się do ortograficznych i fonetycznych tendencji polszczyzny (por. np. „xero”, „fax” pisane jako „ksero”, „faks”, czy też „grill” wymawiany potocznie

„gryl”). Warto jednak zwrócić uwagę, że poprawny zapis transkrypcyjny może wskazać drogi takiego spolszczenia, aby wymowa danego wyrazu nie odbiegła zupełnie od wymowy oryginalnej (tak jak stało się z polskim już wyrazem „bramin”, w oryginale *brāhmaṇa* („brahmana”); por. Kempf (1958: 441), Słuszkiewicz (1959: 201) oraz problemy związane z nadpoprawnością w wymowie obcych wyrazów, 6.2.A).

5. Dyskusję nad sposobem zapisu wyrazów sanskryckich podjęto w 1957 roku i kontynuowano przez następne lata (Pobożniak (1957: 189-196), Kempf (1958: 439-444), Słuszkiewicz (1959: 203-208), Kempf (1959: 311-320), Słuszkiewicz (1961: 53-59), Tokarz (1969: 379-383), Słuszkiewicz (1969: 383-385), por. Załącznik). Nie zakończyła się ona ustaleniem jednolitego stanowiska, choć sformułowano w niej zasadnicze podstawy zapisu. Całościowy system transkrybowania wyrazów sanskryckich zaproponował prof. Maria Krzysztof Byrski (por. Byrski (1985: 27) oraz 6.2.A). Podobną próbę – choć z odmiennymi rozwiązaniami – podjęli redaktorzy Studiów Indologicznych (dr hab. Marek Mejer i mgr Piotr Balcerowicz, mgr Małgorzata Wielińska, por. Mejer (1994: 9-11), Balcerowicz (1994: 5-8) oraz 6.2.B). Równolegle w Krakowie (Instytut Filologii Orientalnej UJ, Zakład Filozofii Wschodu UJ) i we Wrocławiu (Instytut Filologii i Kultury Antycznej Uniwersytetu Wrocławskiego) kontynuowana jest tradycja zapisu prof. Tadeusza Pobożniaka, częściowo odmienna od obu powyższych propozycji (por. Galewicz-Marlewicz (1996), Kudelska (1995), Sachse (1988) oraz 6.1, Uwaga 1).

Zasadnicze kontrowersje pomiędzy zwolennikami wszystkich trzech transkrypcji dotyczą po pierwsze: sposobu zapisu „r” samogłoskowego (*r*, *r̄*), po drugie: sposobu zapisu spółgłosek palatalnych *c*, *ch*, *j*, *jh*, *ñ* oraz *ś*. O ile pierwsza kontrowersja jest ściśle indologiczna, o tyle druga wykracza swym zasięgiem poza zasięg indologii, wchodząc w obszar reguł polskiej ortografii (por. 4 oraz 6.2.A-B). Tutaj opinia Rady Języka Polskiego będzie miała szczególne znaczenie, zdecyduje ona bowiem o ostatecznym kształcie transkrypcji.

6. Projekt polskiej transkrypcji wyrazów sanskryckich podzielono na dwie części: najpierw omówione będą jego aspekty wspólne wraz z kontrowersją pierwszą (6.1), następnie zrelacjonowana zostanie istota drugiej kontrowersji (6.2.A-B).

6.1. Projekt polskiej transkrypcji wyrazów sanskryckich (część wspólna).

Samogłoski:	$a, \bar{a} \rightarrow a$	$\bar{n} \rightarrow n$
	$i, \bar{i} \rightarrow i$	zębowe: $t, th, d, dh, n \rightarrow t, th, d, dh, n$
	$u, \bar{u} \rightarrow u$	wargowe: $p, ph, b, bh, m \rightarrow p, ph, b, bh, m$
	$r, \bar{r} \rightarrow ry$ (por. Uwaga 1)	Półsamogłoski: $y \rightarrow j$
	$\bar{l} \rightarrow ly$	$r \rightarrow r$
Dyftongi:	$e \rightarrow e$	$l \rightarrow l$
	$ai \rightarrow aj$ (por. Uwaga 2)	$v \rightarrow w$
	$o \rightarrow o$	Szczelinowe: $\bar{s} \rightarrow sz$
	$au \rightarrow au$	$s \rightarrow s$
Spółgłoski zwarto-wybuchowe:		$h \rightarrow h$
welarne: $k, kh, g, gh \rightarrow k, kh, g, gh$		$\bar{h} (visarga) \rightarrow h$
	$\bar{n} \rightarrow n$	Nosówka (<i>anusvāra</i>):
retrofleksyjne: $\bar{t}, th \rightarrow t, th$		
	$\bar{d}, dh \rightarrow d, dh$	

m̄ → m (przed wargowymi i półsamogłoskami)

m̄ → n (przed gardłowymi, zębowymi i szczelinowymi)
m̄ → ń (przed palatalnymi)

Uwaga 1. W transkrypcji prof. Poboźniaka *r̄*, *r̄̄* zapisywane jest jako *ri* (por. Poboźniak (1957: 194), podobnie Kempf (1958: 441), Tokarz (1969: 380-381)). Wszelako, przyjęcie zapisu „ri” jako polskiego odpowiednika *r̄*, *r̄̄* sprawia, że nie odróżnia się on od polskiego zapisu sylab *ri*, *rī*.

Uwaga 2. Trzeba zwrócić uwagę na trudności, jakie pojawiają się w sytuacji odmiany rzeczowników (w celowniku i miejscowniku), których ostatnia sylaba tematu zawiera spółgłoskę przydechową, takie jak np. „Śurpanakha” / „Siurpanakha” (*Śurpanakhā* – imię siostry demona Rawany, negatywnego bohatera „Ramajany”), „Magha” (*Maghā* – dramatopisarz z VII/VIII n.e.), „Śatapatha” / „Siatapatha”, (*Śatapatha* – nazwa jednej z brahman), „Radha” (*Rādā* – imię ukochanej boga Kryszny), „śapha” / „siapha” (*śapha* – „kopyto”), „skambha” (*skambha* – „słup”); por. Kempf (1958: 443), Słuszkiewicz (1969: 384). Biorąc pod uwagę to, że przydech stanowi inherentną część głosek *th*, *dh*, *ph*, *bh*, propozycje typu „Śurpanaksze” / „Siurpanaksze”, „Magsze” („Magże?”), „Śatapatsze” / „Siatapatsze”, „Radsze” („Radże?”), „śapsze” / „siapsze”, „skambsze” („skambże?”) oznaczają daleko idące zniekształcenie oryginalnej postaci. W tej sytuacji najlepszym wyjściem jest unikanie form tych dwóch przypadków (tak proponuje Kempf (1958: 443)). Niestety, nie zawsze jest to możliwe. Pod rozwagę zatem warto wziąć możliwość zachowania przydechu i przyjęcia form „Śurpanaksze” / „Siurpanaksze”, „Maghsze” („Maghże?”), „Śatapathsze” / „Siatapathsze”, „Radhsze” („Radhże?”), „śaphsze” / „siaphsze”, „skambhsze” („skambhże?”), w których tematyczne „kh”, „gh”, „th”, „dh”, „ph”, „bh” przechodziłoby w celowniku i miejscowniku w „khsz”, „ghsz” („ghż?”), „thsz”, „dhsz” („dhż?”), „phsz”, „bhsz” („bhż?”).

6.2. Transkrypcja spółgłosek zwartych palatalnych: *c*, *ch*, *j*, *jh*, *ñ* oraz szczelinowej palatalnej *ś*

A. PROJEKT PROF. BYRSKIEGO

(por. Byrski (1985: 27), Herrmann (1995: 5-16), SMH (1994: 9-11))

Optuje za nim większość pracowników Zakładu Azji Południowej UW. Uznają* ją liczne naukowe wydawnictwa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe, m. in. w *Nowej Encyklopedii Powszechnej* PWN, Wydawnictwo Naukowe Semper, Wydawnictwo Akademickie Dialog i in.).

c → ć : także przed samogłoską: ćamu (*cāmu*, „naczynie”), ćitta (*citta*, „świadomość”)

ch → ćh : ćhaja (*chāyā* – „cień”), ićcha (*icchā* – „pragnienie”)

j → dź : także przed samogłoską: dźuti (*jūti* – „prędkość”), dźiwa (*jīva* – „dusza”)

jh → dźh : dźhasza (*jhaṣa* – „duże zwierzę wodne”)

ñ → ń : także przed samogłoską: jadźña (*vajña* – „ofiara”)

* Wydawnictwa z zasady zdają się jedynie na sugestie konsultantów / redaktorów – indologów i przyjmują proponowane rozwiązania. [Przyp. red.]

ś → *ś* : także przed samogłoską: śanti (*śānti* – „spokój”), Śiwa (*śiva* – imię boga)

ARGUMENTY ZA

1. Najważniejszym argumentem przemawiającym za przyjęciem tej wersji transkrypcji jest fakt szczególnych fonetycznych możliwości języka polskiego pozwalających na realizację palatalnych głosek sanskryckich w sposób zbliżony (choć nie identyczny, por. Wielińska (1988)) do ich rzeczywistej wymowy (podobnie jak specyfika języka angielskiego umożliwia zbliżone do oryginalnego wymówienie i zapis – gdyby to było konieczne – samogłosek długich i krótkich). Drugą istotną kwestią jest możliwość zaznaczenia palatalnych głosek nie za pomocą „i”, lecz za pomocą znaku diakrytycznego „’”. Głoska *i* w sanskrycie bowiem nie pełni funkcji zmiękczonej i właśnie ten fakt sprawia wiele trudności przy polskim zapisie sanskryckich wyrazów. Konsekwentne używanie znaku „’” dla oznaczenia palatalności spółgłoski pozwala na uniknięcie niewłaściwej wymowy, zmieniającej w sposób zasadniczy brzmienie danego wyrazu, choć stanowi to wyraźne złamanie reguł ortografii polskiej.

Nieortograficzny zapis wymusza właściwą wymowę w sposób następujący. Przede wszystkim ma to miejsce w wypadku zapisu *ś* początkowego przed samogłoską *i* jako „ś’”. Przy zapisie początkowego *ś* jako „si” zanika różnica między sanskryckimi wyrazami z początkową sylabą *śi* a wyrazami z początkową *si* (*Śiva*, ale *siva* – „szwacz”, *Śitā* – imię ukochanej boga Ramy, ale *śita* – „zimny”). Możliwe są tutaj dwojakiego rodzaju błędy. Z jednej strony istnieje prawdopodobieństwo zmiękczenia początku *si* i przeczytania np. wyrazu „Sita” jako „Śita” zamiast poprawnego „S-ita”. Z drugiej strony, przyjmując zapis początkowego *ś* jako „si” ryzykuje się, że wyrazy zaczynające się od *śi* wymówione zostaną na wzór polskich wyrazów „sinolog”, „sinusoida”, a więc powstanie np. „S-iwa” zamiast poprawnego „Śiwa” (por. Kempf (1958: 441), Słuszkiewicz (1959: 206), Słuszkiewicz (1961: 57). Por. też 6.2.B.)

Niebezpieczeństwo – aczkolwiek mniejsze – pozbawienia palatalnych głosek ich miękkości dotyczy również sytuacji, gdy początkowe *ś* poprzedza inną samogłoskę, lub gdy występuje w środku wyrazu: możliwe jest przeczytanie wyrazów „sianti”, „śmasiana” jako „s-janti”, „śmas-jana”. Podobnie rzecz się ma w wypadku zapisu *c*, *j* jako „ci”, „dzi”: „ciamu” może być przeczytane jako „c-jamu”, „dziuti” jako „dz-juti”. Wydaje się bowiem bowiem prawdopodobne, że przeciętny użytkownik języka polskiego, zdając sobie sprawę, że ma do czynienia z wyrazem obcym, pochodzącym z bardzo odległego języka, może się starać unikać palatalnych głosek „ś’”, „ć’”, „dź’”, tak typowych dla polszczyzny. Warto zwrócić uwagę na wynikającą z podobnych powodów nagminną nadpoprawność przy wymowie głoski „dź’” („maharad-ža”, zamiast poprawnego „maharadża”, tak jak „bud-żet” zamiast „budżet”, por. Słuszkiewicz (1959: 206), Słuszkiewicz (1961: 57)).

2. W indologii transkrypcję opartą na sanskryckiej stosuje się także dla języków średnio- i nowoindyjskich (np. hindi). Wymowa palatalnych głosek w tych językach bliższa jest wymowie polskiej (w wypadku hindi – na większości obszaru tego języka – jest wręcz taka sama). Co więcej, nieortograficzny zapis głosek palatalnych stanowi jedyny sposób odróżnienia zbitki głoski palatalnej i samogłoski (np. *śa*) od zbitki głoski palatalnej, samogłoski *i* oraz innej samogłoski (np. *śia* – czytaj: „s-ia”).

ARGUMENTY PRZECIW

1. Ta wersja transkrypcji jest w większym stopniu niezgodna z regułami polskiej ortografii, aniżeli wersja druga (6.2.B).

2. Niezgodność ta u niewykształconego indologicznie czytelnika może budzić wątpliwość, w jaki sposób należy wymawiać zapisane nieortograficznie słowa.

3. Rzeczowniki zakończone na *-a*, w których w końcowej sylabie pojawia się *c, j, ṅ, ś* (*kāca* – „szkło”, *gaja* – „słoń”, *yajña*, *aṁśa* – „część”), w dopełniaczu i celowniku liczby pojedynczej oraz w dopełniaczu liczby mnogiej uzyskują dwa polskie palatalizujące znaki: „” oraz „i” („kaći”, „gadźi”, „jadźni”, „ańsi”, por. Balcerowicz (1995: 25-26)). Wszelako zgodnie z tą wersją transkrypcji „i” nie pełni funkcji palatalizującej poprzedzającej je spółgłoski, stanowi jedynie końcówkę charakterystyczną dla tych przypadków. Warto zwrócić uwagę, że podobna sytuacja połączenia dwóch znaków palatalności występuje w wyrazach zaczynających się od *śi*, a transkrybowanych – zgodnie z oboma projektami – jako „śi”. Także tutaj „i” nie pełni funkcji zmiękczonej poprzedzającej je spółgłoski „ś”.

B. PROJEKT REDAKCJI STUDIÓW INDOLOGICZNYCH

(Mejor (1994: 9-11), Balcerowicz (1994: 5-8), (1995: 17-38), por. także Pobożniak (1957: 194), Tokarz (1961: 381)).

Ta wersja transkrypcji obowiązuje w Studiach Indologicznych, stosuje ją także* PWN (por. np. Frauwallner (1990)) i inne wydawnictwa (np. McGreal (1997)). Przyjmują ją również indologowie i filozofowie z Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Wrocławskiego (por. Galewicz-Marlewicz (1996), Kudelska (1996), Sachse (1988)).

c → *cz* : czamu (*cāmu*), czitta (*citta*),
ch → *czh* : czhaja (*chāyā*), iczczha (*icchā*)
j → *dź* : dźuti (*jūti*), dźiwa (*jīva*)
jh → *dźh* : dźhasza (*jhaṣa*)
ṅ przed spółgłoską → *ń* : pańcza (*pañca*)
ṅ przed samogłoską → *ni* : jadźnia (*yajña*)
ś przed spółgłoską → *ś* : śruti (*śruti* – „to, co usłyszane”)
ś przed samogłoską inną niż „i” → *si* : sianti (*śānti*)
ś przed *i* → *ś* : Śiwa (*śiva*)

ARGUMENTY ZA

Zasadniczą zaletą tej wersji transkrypcji jest jej zgodność z polską ortografią z jednym tylko wyjątkiem pisowni *ś* przed *i*.

ARGUMENTY PRZECIW

1. Polskie twarde zwarto-szczelinowe „cz”, „dź” jest odleglejsze od zwartych palatalnych sanskryckich *c, j* aniżeli polskie miękkie zwarto-szczelinowe „ć”, „dź” (por. Wielńska (1998)).

* Wydawnictwa z zasady zdają się jedynie na sugestie konsultantów /redaktorów – indologów i przyjmują proponowane rozwiązanie. [Przyp. red.]

2. Biorąc pod uwagę fakt, że – wobec zmiękczającej funkcji „i” w języku polskim – jego pojawienie się po twardych „cz”, „dż” (por. *prāyaścitta* – „pokuta”, *jīva*) jest trudne do wymówienia, istnieje niebezpieczeństwo, iż proponowany tu zapis doprowadzi do upodobnienia polegającego bądź na zmiękczeniu poprzedzających „i” twardych spółgłosek „cz”, „dż” (które wówczas lepiej zapisać zgodnie z pierwszą wersją transkrypcji – jako „ć”, „dź”: „prajaścitta”, „dźiwa”), bądź na przejściu „i” w „y” (powstanie wówczas „prajaśczytta”, „dżywa”), co jest bardzo odległe od sanskryckiego oryginału. Warto jednak zwrócić uwagę na zgodność tej ostatniej możliwości z tendencją polszczyzny (por. dawne „pocziwaj” i obecne „odpoczywaj”), więc prawdopodobieństwo jej wystąpienia jest duże. Ta sama sytuacja może mieć miejsce w wypadku zbitok palatalnych spółgłosek z innymi palatalnymi (por. *prāyaścitta*, *paścāt* – „przedtem”, *yajña*): ich zapis w postaci spółgłosek twardych zmusza do nienaturalnej dla polszczyzny wymowy „-szcz-”, „-dźń-” („prajaszczitta”, „paśczat”, „jadźnia”), co znowu może powodować albo zmiękczenie twardych „cz”, „dż” (dając znowu postać zgodną z pierwszą wersją transkrypcji: „prajaścitta”, „paścāt”, „dźńana”, „jadźńa”), albo w niektórych wypadkach zanik palatalności miękkich *ś*, *ñ* („prajaszcizta”, „prajaszczytta”, „paszczat”).

3. Niebezpieczeństwem jest również wspomniana już wcześniej (por. 6.2.A) nadpoprawność powodująca rozbitcie „dż” i wymowę „maharad-ža”, „Ad-žanta” zamiast poprawnego „maharadża”, „Adžanta”.

4. Ta wersja transkrypcji nie daje się zastosować w językach średnio- i nowoindyjskich.

PODZIĘKOWANIA

Autorka dziękuje zespołowi Zakładu Azji Południowej Instytutu Orientalistycznego UW za cenne uwagi: profesorowi dr hab. Marii Krzysztofowi Byrskiemu, mgr Piotrowi Balcerowiczowi, dr hab. Barbarze Grabowskiej, dr Tadeuszowi Herrmannowi, mgr Arturowi Karpowi, mgr Andrzejowi Ługowskiemu, dr hab. Markowi Mejorowi, mgr Annie Siekluckiej, dr Danucie Stasik, mgr Annie Trynkowskiej, dr Elżbiecie Walter, mgr Małgorzacie Wielińskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Balcerowicz 1994 = Balcerowicz, Piotr: „Słowo wstępne”, *SI* 1 (1994) 9-11.
- Balcerowicz 1995 = Balcerowicz, Piotr: „O treściach Pustyni Nubijskiej czyli o systemach spolszczania wyrazów indyjskich (w odpowiedzi na polemikę)”, *SI* 2 (1995) 17-38.
- Byrski 1985 = Byrski, Maria Krzysztof (przekł.): *Manusmryti czyli Traktat o Zacości, Kamasutra czyli Traktat o Miłowaniu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.
- Frauwallner 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Galewicz-Marlewicz 1996 = Galewicz, Cezary, Marlewicz, Halina (przekł.): *Z hymnów Rygwedy. Bogowie trojga światów*, Oficyna Literacka, Kraków 1996.
- Herrmann 1995 = Herrmann, Tadeusz: „Artykuł polemiczny”, *SI* 2 (1995) 5-16.
- Kempf 1958 = Kempf, Zdzisław: „O polskiej transkrypcji wyrazów indyjskich”, *Przegląd Orientalistyczny* 4, 28 (1958) 439-444.
- Kempf 1959 = Kempf, Zdzisław: „Orientalna transkrypcja czy transliteracja?”, *Przegląd Orientalistyczny* 3, 31 (1959) 311-320.
- Kudelska 1995 = Kudelska, Marta (przekł.): *Bhagawadgita. Pieśń czcigodnego Pana*, Oficyna Literacka, Kraków 1996.
- McGreal 1997 = McGreal, Ian P.: *Wielcy myśliciele Wschodu*, al fine, Warszawa 1997.
- Mejor 1994 = Mejor, Marek: „W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich (sanskryt, hindi)”, *SI* 1 (1994) 9-11.
= *Nowa Encyklopedia Powszechna*, 6 tomów, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1995-1997.
- Pobożniak 1957 = Pobożniak, Tadeusz: „Transkrypcja wyrazów indyjskich w języku polskim”, *Przegląd Orientalistyczny* 2, 22 (1957) 189-196.
- Sachse 1988 = Sachse, Joanna (przekł.): *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1988.
- SMH 1994 = *Słownik mitologii hinduskiej*, praca zbiorowa pod redakcją Andrzeja Ługowskiego, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1994.
- Słuszkiewicz 1959 = Słuszkiewicz, Eugeniusz: „Kilka uwag o transkrypcji polskiej wyrazów sanskryckich”, *Przegląd Orientalistyczny* 2, 30 (1959) 201-208.
- Słuszkiewicz 1961 = Słuszkiewicz, Eugeniusz: „Jeszcze raz o transkrypcji wyrazów sanskryckich”, *Przegląd Orientalistyczny* 1, 37 (1961) 53-59.
- Słuszkiewicz 1969 = Słuszkiewicz, Eugeniusz: „Uwagi w kwestii spolszczania wyrazów sanskryckich”, *Przegląd Orientalistyczny* 4, 72 (1969) 383-385.
- Tokarz 1969 = Tokarz, Franciszek: „W kwestii transkrypcji i spolszczania wyrazów sanskryckich oraz wyrazów prakryckich i ardhmagadhi”, *Przegląd Orientalistyczny* 4, 72 (1969) 379-382.
- Wielińska 1994 = Wielińska, Małgorzata: „Gramatyka – jej początki i miejsce w tradycji indyjskiej”, *SI* 1 (1994) 133-143.
- Wielińska 1996 = Wielińska, Małgorzata: „Wprowadzenie do systemu Asztadhaji”, *SI* 3 (1996) 135-159.
- Wielińska 1998 = Wielińska, Małgorzata: „Zarys fonetyki sanskrytu i jej odbicie w piśmie”, *SI* 5 (1998) 13-21.

Zarys fonetyki sanskrytu i jej odbicie w piśmie*

MAŁGORZATA WIELIŃSKA

W pracy nad tekstami sanskryckimi filolog ma do dyspozycji kilka rodzajów transkrypcji. Najbardziej czyni on użytek z transkrypcji fonetycznej i fonologicznej, najczęściej zaś korzysta z tzw. międzynarodowej transkrypcji naukowej, będącej w swej istocie transliteracją oddającą znaki sylabariusza indyjskiego poprzez alfabet łaciński, w razie potrzeby modyfikowany diakrytykami. Zaletą tej transliteracji jest niezależność od jakiegokolwiek języka, a co się z tym łączy, jej międzynarodowy charakter; wadą zaś – abstrahowanie od rzeczywistej wartości fonetycznej. Polskiemu indologowi ta transkrypcja nie zawsze wystarcza, gdyż nie pozwala ona na odmianę terminów w niej zapisanych zgodnie z regułami deklinacyjnymi języka polskiego. Ponadto w pracach popularno-naukowych odstrasza ona laika stopniem skomplikowania. Te dwa czynniki tłumaczą potrzebę opracowania polskiego systemu transkrypcyjnego. Dwie do tej pory zaoferowane propozycje wychodzą z odrębnych przesłanek. Dla szkoły redakcji *Studiów Indologicznych* naczelną zasadą stanowi zgodność z ortografią. Prof. Byrski za najważniejszą uznaje zgodność fonetyczną z sanskrytem. Zgodność z ortografią języka polskiego wydaje się nawet niepożądana, chodzi bowiem o podtrzymanie czy też wręcz wywołanie u czytelnika wrażenia obcości¹. Jednak także i dla tego systemu transkrypcyjnego punktem wyjścia jest oryginalny zapis tekstu sanskryckiego. Świadczy o tym choćby to, iż w tej transkrypcji (jak i w transkrypcji *Studiów Indologicznych*) nie uwzględnia się wartości fonetycznych nie zaznaczanych w piśmie, na przykład akcentu czy nosowości samogłosek (por. 2.1). Należy przy tym od razu dodać, iż przyjęcie zapisu za podstawę transkrypcji polskiej jest w wypadku sanskrytu całkowicie uzasadnione i wygodne², gdyż pismo w bardzo dużym stopniu odzwierciedla wymowę sanskrytu³.

* Niniejszy artykuł został pierwotnie przygotowany dla Rady Języka Polskiego. W jego obecnej wersji wprowadzono (oprócz korekty błędów zauważonych w czasie dzielącym te dwie wersje) kilka zmian, które wynikają przede wszystkim z tego, iż w trakcie pracy nad artykułem dotyczącym fonologii sanskrytu (Wielińska 1998), zmodyfikowałam nieco swoje poglądy. Te zmiany nie wpływają jednak na żadną z głównych tez tego artykułu i mają raczej charakter kosmetyczny. Rozszerzone lub dodane zostały też przypisy: 4, 11, 14, 18.

¹ Zob. Herrmann (1995: 12).

² W czasie, gdy powstawały najstarsze traktaty fonetyczne (zob. 1) i gramatyczne, pismo w Indiach albo nie było znane, albo nie było cenione. W indyjskich traktatach

Ze względu na pojawiający się w dyskusji argument o zgodności czy też podobieństwie fonetycznym, warto się bliżej przyjrzeć alfabetowi sanskryckiemu i jego realizacji fonetycznej.

1. Źródła naszej wiedzy o fonetyce i fonologii sanskrytu

Sanskryt jest językiem martwym, z czym łączy się podstawowa trudność związana z ustaleniem jego systemu fonetycznego. Co prawda sanskrytu używa się także obecnie, ale dla nikogo nie stanowi on pierwszego poznanego języka. Jego współczesna wymowa zależy od regionu Indii, z jakiego osoba posługująca się sanskrytem pochodzi, od poziomu jej wykształcenia i świadomości różnic między jej językiem ojczystym a sanskrytem, w szczególności zaś różnic w systemach fonologicznych⁴. W rekonstrukcji systemu fonetycznego sanskrytu pomocne są przede wszystkim (oprócz językoznawstwa historyczno-porównawczego) dzieła fonetyczne stworzone przez Hindusów. Najstarsze z nich noszą wspólną nazwę *prātiśākhya* (zgodnie z transkrypcją prof. Byrskiego: *prātiśakhja*, w drugiej transkrypcji: *Pratīśakhja*). Ich wiek jest różny, czas powstania określa się na mniej więcej okres od IX do IV wieku p.n.e..

2. Alfabet sanskrycki

Podana poniżej charakterystyka fonetyczna podstawowych znaków alfabetu sanskryckiego opiera się przede wszystkim na trzech najstarszych traktatach fonetycznych⁵. Każdej omówionej głosce sanskrytu przyporządkowano symbol z Międzynarodowego Alfabetu Fonetycznego (API), który najlepiej pasuje do opisu indyjskich fonetyków⁶.

Transkrypcję fonetyczną, zgodnie z powszechnie przyjętą konwencją, zapisano w nawiasach kwadratowych, fonologiczną zaś – w nawiasach ukośnych. Oprócz nich zastosowana została międzynarodowa transliteracja naukowa, wyróżniona kursywą, oraz dwa rodzaje transkrypcji polskiej. W wypadkach wątpliwych, gdy z tekstu nie wynika, o którą z tych transkrypcji chodzi, postawiono u góry jedynekę przed transkrypcją prof. Byrskiego, dwójkę zaś – przed transkrypcją *Studiów Indologicznych*. Jedyńska przed, a dwójka po transkrypcji wskazują, iż dana głoska jest jednakowo oddawana w obu systemach. Czasami dla większej przejrzystości tekstu transkrypcja polska została ujęta w nawiasy okrągłe.

fonetycznych mówi się o głoskach, nie o literach. Te głoski zapisywano później przy pomocy różnych alfabetów, spośród których najbardziej popularnym stał się dewanagari (*deva-nāgarī*).

³ Rozdźwięk między zapisem a wymową jest dużo większy w wypadku języków nowoindyjskich (por. przyp. 14), dlatego dla nich należałoby wypracować odmienne systemy transkrypcyjne, wychodzące od systemu transkrypcji sanskrytu, ale uwzględniające indywidualne cechy danego języka.

⁴ Por. ogromne różnice między współczesną a starożytną wymową łaciny i greki.

⁵ Są to: *Ṛg-veda-prātiśākhya* (RVP), *Taittirīya-prātiśākhya* (TP) i *Vājasaneyi-prātiśākhya*.

⁶ Po szczegółów odsyłam do mojego artykułu: Wiclińska (1998).

2.1. Samogłoski

Samogłoski sanskryckie (*i, ī; e; a, ā; o; u, ū*) tworzą trójkątny system wokaliczny.

$$\left. \begin{array}{ccc} i & & u \\ e & & o \\ & a & \end{array} \right\} + /:/ \text{ oprócz } /e/, /o/$$

Długość samogłosek jest dystynktywna, poza *e* /e/ oraz *o* /o/, które są zawsze długie. Fonetycznie powyższe samogłoski odpowiadają mniej więcej samogłoskom polskim, które stanowią ich odpowiedniki w obu transkrypcjach. Długości samogłosek nie uwzględnia żadna z tych transkrypcji. Samskryckie długie samogłoski nie różnią się od krótkich jakościowo, z wyjątkiem krótkiej samogłoski *a*, która jest bardziej przymknięta niż jej długi wariant. O jej dokładną wartość fonetyczną toczą się spory ([ə, ʌ, ø, e, o]⁷).

Do samogłosek zalicza się także *ṛ* /ṛ/, *ṝ* /ṝ:/ oraz, bardzo rzadkie, bo ograniczone do form jednego czasownika, *ṛ̥* [ṛ̥] (zawsze krótkie). W obu transkrypcjach *ṛ* i *ṝ* zapisuje się jako ry. Należy więc przypuszczać, iż polskie *ly* odpowiada sanskryckiemu *ṛ*, jednak ze względu na rzadkość tej samogłoski problem jej transkrybowania, o ile mi wiadomo, nie pojawił się.

Ponadto występują w sanskrycie dwa dyftongi: *ai* /aṯ/ oraz *au* /aṷ/, oddawane w obu transkrypcjach jako aj oraz au⁸.

Każda z samogłosek może zostać jeszcze dodatkowo wydłużona, przy czym owo wydłużenie nie stanowi cechy dystynktywnej sanskrytu i nie zawsze znajduje odzwierciedlenie w piśmie. Podobnie, cechą dystynktywną nie jest nosowość samogłosek, której nie zaznacza się graficznie.

2.2. Spółgłoski

Sanskryt posiada bardzo rozbudowany system spółgłoskowy. Pismo uwzględnia dwadzieścia spółgłosek zwarto-wybuchowych, pięć nosowych, osiem szczelinowych, trzy półotwarte, tzw. ¹anuswarę² i ¹anunasikę².

Spółgłoski zwarto-wybuchowe i nosowe

¹Pratiśakhje (²pratisiakhje) grupują te spółgłoski w pięć szeregów w zależności od miejsca artykulacji. Dwie pierwsze spółgłoski są zawsze bezdźwięczne, przy czym druga różni się od pierwszej posiadaniem przydechu. Trzecią spółgłoską jest dźwięczna nieprzydechowa, po której następuje jej przydechowy odpowiednik. Ciągi zostają zamknięte przez odpowiednie spółgłoski nosowe, które w sanskrycie są zawsze dźwięczne.

⁷ Jeśli /a/ rzeczywiście realizowano jako [o], to „o” musiało być wymawiane jako „o” otwarte (/o/ = [ɔ]).

⁸ Często do dyftongów zalicza się także *e* oraz *o*. Historycznie jest to uzasadnione (por. sandhi tych dwóch samogłosek), jednak ich monofongiczną wymowę zaświadczały nawet najstarsze traktaty fonetyczne.

Oto te szeregi w kolejności, w jakiej pojawiają się w 'pratiśakhjach (²pratiśakhjach)⁹:

- a) spółgłoski welarne: *k /k/, kh /k^h/, g /g/, gh /g^h/, ṅ /ṅ/ = ¹(k, kh, g, gh, ṅ)²;*
- b) spółgłoski palatalne: *c /c/, ch /c^h/, j /j/, jh /j^h/, ñ [ɲ] = ¹(ć, ch, dź, dźh, ṅ), ²(cz, czh, dź, dźh, ṅ/ni);*
- c) spółgłoski retrofleksyjne: *t /t/, th /t^h/, d /d/, dh /d^h/, ṇ /ṇ/ = ¹(t, th, d, dh, ṇ)²;*
- d) spółgłoski zębowe: *t /t/, th /t^h/, d /d/, dh /d^h/, n /n/ = ¹(t, th, d, dh, n)²;*
- e) spółgłoski wargowe: *p /p/, ph /p^h/, b /b/, bh /b^h/, m /m/ = ¹(p, ph, b, bh, m)².*

Spółród tych głosek wszystkie z wyjątkiem jednej są także fonemami sanskrytu. Fonemem sanskrytu nie jest nosowa spółgłoska palatalna, która występuje wyłącznie w połączeniu z palatalnymi spółgłoskami.

Spółgłoski półotwarte

Po spółgłoskach zwarto-wybuchowych 'pratiśakhje (²pratiśakhje) wymieniają cztery półsamogłoski: palatalną *y /j/*, zębowy wibrant *r /r/*, spółgłoskę lateralną *l /l/* oraz *v*, która zostanie omówiona pod spółgłoskami szczelinowymi. Obie transkrypcje zgodnie oddają te spółgłoski poprzez *j*, *r* oraz *l*.

Spółgłoski szczelinowe

Jedna ze spółgłosek szczelinowych, mianowicie dźwięczna spółgłoska wargowa *v* (¹w²), została już wspomniana powyżej. Zaklasyfikowanie jej do szczelinowych bazuje m.in. na świadectwie najstarszej 'pratiśakhji (²pratiśakhji)¹¹, która opisuje ją jako spółgłoskę dwuwargową /β/¹².

Bezdźwięczne szczelinowe fonemy sanskrytu to: spółgłoska zębowa *s /s/*, palatalna *ś /ç/* oraz retrofleksyjna *ṣ /ʃ/*. Pierwsza z tych spółgłosek nie sprawia specjalnej trudności w transkrypcji. Dla pozostałych dwóch wybrane zostały najbliższe im audytywnie głoski polskie: ¹(ś), ²(ś/si) oraz ¹(sz)².

Ostatnim fonemem wymienionym w 'pratiśakhjach (²pratiśakhjach) jest dźwięczna spółgłoska krtaniowa *h /h/*, oddawana w obu transkrypcjach poprzez *h*.

Pozostałe trzy spółgłoski szczelinowe to allofony */s/* oraz */r/*. Największy zasięg (w wygłosie i przed bezdźwięcznymi) ma tzw. *visarga* (¹wisarga²) *ḥ* będąca bezdźwięczną spółgłoską krtaniową [h]. Jednym z wariantów realizacyjnych */s/* i */r/* są także: przed bezdźwięcznymi spółgłoskami wargowymi – dwuwargowa

⁹ Przydech spółgłosek dźwięcznych zaznaczono tu jako ^h, możliwy jest także zapis ^{h̄} lub .. pod spółgłoską.

¹⁰ W wedyjskim spółgłoski /d/ i /d^h/ pomiędzy samogłoskami mają allofony, które oznacza się w piśmie. Są nimi *ḍ* (z kropką pod *l* w odróżnieniu od kółeczka pojawiającego się w transliteracji samogłoski *ḍ*) /ḍ/ oraz *ḍh* /ḍ^h/.

¹¹ Zob. RVP I.20. Na tę klasyfikację wpłynął także fakt, iż 'pratiśakhje (²pratiśakhje) zaliczają *v* do tzw. *antaḥ-stha*, których artykulację charakteryzuje częściowy kontakt miejsca i organu artykulacji.

¹² W TP II.43 została ona określona jako wargowo-zębowa (/v/ lub /v̄/).

bezdźwięczna szczelinowa [ɸ], a przed bezdźwięcznymi welarnymi – welarna bezdźwięczna szczelinowa [x]. Obie te spółgłoski pojawiają się niezwykle rzadko w manuskryptach (choć nie musi to świadczyć o tym, iż nie były one realizowane). Zamiast nich pisano wisargę i ona też jest w polskiej transkrypcji uwzględniana (jako h).

*Anusvāra*¹ (anuswara)² i *anunāsika*¹ (anunasika)²

Na koniec omówione zostaną głoski nosowe (tylko te zaznaczone w piśmie) wymienione w 'pratiśakhjach (²pratiśakhjach). Należą do nich: nosowe samogłoski oraz nosowe spółgłoski *y*, *v*, *l*, które (tzn. samogłoski i spółgłoski) są określane wspólnym terminem *anunasika*¹³, i *anuswara* (*m̐*). Ta ostatnia głoska, której charakterystyka fonetyczna stanowi dużą zagadkę, to allofon /n/ oraz /m/ (pojawiający się przed spółgłoską). Najprawdopodobniej duży wpływ na realizację *anuswary* miały różnice dialektalne. W obu transkrypcjach wykorzystuje się fakt, iż *anuswara* może upodobnić się do następującej po niej spółgłoski zwarto-wybuchowej i przejść w nosową spółgłoskę tego szeregu. Przed półsamogłoskami *anuswara* jest zapisywana jako *m*, a przed /s/, /ç/, /ʃ/ oraz /h/ – jako *n*.

Anunasiki, czyli nosowe samogłoski i trzy spółgłoski (których nosowość jest zapisywana), mogą zastąpić *anuswarę*, co oznacza, iż są one wariantami realizacyjnymi /n/ i /m/. W praktyce zamiast nosowej samogłoski pojawia się samogłoska z *anuswarą* i ta ostatnia jest uwzględniana w obu transkrypcjach polskich. Zaznaczanie w piśmie nosowości spółgłosek zdarza się niezwykle rzadko. Wyjątek stanowi *l*, ale ponieważ nosowe *l* występuje przede wszystkim na styku wyrazów, problemu polskiej transkrypcji tej głoski dotychczas nie dyskutowano.

3. Porównanie dwóch systemów polskich transkrypcji

Z tego pobieżnego szkicu dość jasno widać, iż od strony fonetycznej, a nawet fonologicznej, obie te transkrypcje są niezadowolające. Nie uwzględniają one takich cech dystynktywnych jak: (1) długość samogłosek, (2) artykulacja retrofleksyjna, (3) welarność (w wypadku samogłoski nosowej, która jest transkrybowana tak jak zębowa nosowa).

Poprzez identyczne oddawanie *wisargi* (bezdźwięcznej szczelinowej spółgłoski krtaniowej) i *dźwięcznej szczelinowej spółgłoski krtaniowej* wytwarza się wrażenie, iż pierwsza jest allofonem drugiej, a nie – jak ma to miejsce – allofonem /s/ i /r/ (por. też przyp. 20). Ponadto zapis przydechu jako *h* (np. *th*) sugeruje bifonematyczne (zamiast monofonematycznego) wartościowanie spółgłosek przydechowych.

Drugi rodzaj niedostatków tych transkrypcji nie prowadzi do utraty cech fonologicznych, ale do pewnych zniekształceń fonetycznych. Mamy z nimi do czynienia w wypadku: /r/, /l/, /ç/, /ʃ/, /h/ i /h/, które są zapisywane jako *ry* /rɪ/, *ly* /lɪ/, *ś* /sɪ/ /ç/, *sz* /ʃ/ oraz *h* /x/ (dla obu ostatnich fonów).

¹³ Samogłoskę nosową opatruje się w transkrypcji międzynarodowej grafemem *m̐*, półsamogłoski są zazwyczaj zapisywane jako *y̐*, *l̐*, *v̐*. Półksiężyc występuje też w alfabecie *devanagari* i nosi także nazwę *anunasiki*.

Do tej grupy należy też zaliczyć spółgłoski palatalne, których zapis wywołuje najczęściej emocji. Język polski nie ma palatalnych spółgłosek zwarto-wybuchowych. Obie transkrypcje oddają je poprzez afrykaty, przy czym szkoła prof. Byrskiego zachowuje w swej transkrypcji (ć /tɕ/, ǰ /tɕx/, dź /dʒ/, dźh /dʒx/) element palatalny. W *Studiach Indologicznych* ten element palatalny jest nieobecny (cz /tʃ/, czh /tʃx/, dż /dʒ/, dżh /dʒx/), co od strony fonetycznej czyni tę transkrypcję bardziej oddaloną od pierwowzoru sanskryckiego.

Powyżej wymienione wady obu transkrypcji nie dziwią. Trudno byłoby czego innego oczekiwać, jeśli wziąć pod uwagę odmiennosć systemów fonologicznych i fonetycznych sanskrytu i języka polskiego. Ten fakt przemawia za odrzuceniem zasady zgodności fonetycznej jako najważniejszej w tworzeniu transkrypcji polskiej. Tym bardziej, iż jak to zostało powiedziane we wstępie, nawet dla szkoły prof. Byrskiego tak naprawdę podstawę stanowi zapis tekstu sanskryckiego, a nie jego brzmienie¹⁴.

Przyjrzyjmy się zatem zasadzie zgodności z ortografią jako podstawie transkrypcji polskiej. Nie można ocenić systemu transkrypcji szkoły prof. Byrskiego pod tym względem, gdyż szkoła ta otwarcie się od tego kryterium odcina. Natomiast transkrypcja stosowana w *Studiach Indologicznych* zasadniczo jest z ortografią polską zgodna. Wyjątek stanowi tu (chyba zupełnie niepotrzebne) transkrybowanie *śi* jako *śi*, co ma zapobiec palatalizacji *s* w *śi* będącym transkrypcją *śi* (argument fonetyczny!). Biorąc jednak pod uwagę ilość poprzez transkrypcję utraconych fonemów, łamanie spójności całego systemu dla jednego fonemu w jednym tylko kontekście fonologicznym wydaje się nieuzasadnione. Wątpliwości można przecież rozwiązać przypisem, podaniem w nawiasie transliteracji bądź transkrypcji fonetycznej.

4. Dodatkowe argumenty w dyskusji nad polską transkrypcją sanskrytu

Oprócz dwóch powyżej omówionych zasad: fonetycznej i ortograficznej, pojawiają się w dyskusji nad polską transkrypcją dodatkowe, wspomagające argumenty¹⁵.

¹⁴ Bardzo wyraźnie widać to na przykładzie języków nowoindyjskich, które też zapisuje się przy użyciu obu diskutowanych transkrypcji. Por. w hindi: *vah* (on, ona, ono) transkrybuje się jako *wah*, wymawia się natomiast jako /vo/. Zwróćmy też uwagę na fakt, iż tak naprawdę polskimi głoskami najbliższymi fonetycznie sanskryckim *c* i *j* byłyby spalatalizowane *k* [k^h] i *g* [g^h], tak jak w wyrazach „kiedy” i „giermek”. W niektórych opisach fonetyki i fonologii języka polskiego spotyka się nawet opinie, iż w tych wyrazach (i im podobnych) mamy tu rzeczywiście do czynienia z palatalnymi spółgłoskami zwarto-wybuchowymi, a nie spalatalizowanymi welarnymi. Por. Dukiewicz-Sawicka (1995: 44, 144).

¹⁵ Nie wszystkie one zostały opublikowane, w szczególności dotyczy to argumentów wytaczanych przez zwolenników systemu transkrypcji prof. Byrskiego, którzy – choć system ten stosowany jest od dłuższego czasu – stosunkowo rzadko podejmowali dyskusję z transkrypcją prof. Słuszkiewicza, do której odwołuje się transkrypcja *Studiów Indologicznych*.

4.1. Zgodność z duchem języka polskiego

Ze strony zwolenników transkrypcji *Studiów Indologicznych* słychać opinie, iż polszczyzna nie lubi miękkiej wymowy, dlatego należałoby sanskryckie spółgłoski palatalne zapisywać raczej jako „cz” i „dź” niż jako „ć” i „dź”¹⁶. Tym samym wymaga się od polskiej transkrypcji sanskrytu, by była ona zgodna z fonotaktyką języka polskiego, a przecież powinna ona w takim stopniu, w jakim to możliwe, oddawać fonotaktykę sanskrytu.

4.2. Niezgodność z fonotaktyką (bądź ortografią) języka polskiego

Podobny (zob. 4.1) błąd leży u podstaw twierdzenia, które pojawia się wśród zwolenników transkrypcji prof. Byrskiego. Sprzeciwiają się oni bowiem połączeniu „cz” jako niezgodnemu z tendencją w języku polskim do przekształcania „cz” w „czy” (fonotaktyka języka polskiego). Niektórzy twierdzą nawet, iż zapis „cz” jest niezgodny z ortografią polską, myląc tym samym ortografię języka polskiego z jego fonotaktyką. Dodatkowym argumentem przeciw „cz”, opartym na czysto subiektywnym wrażeniu, ma być fakt, iż połączenie „cz” (a także „ścza” itp.) jest jakoby trudne do wymówienia¹⁷.

4.3. Podtrzymanie (wywołanie) wrażenia obcości

Innego rodzaju jest wymieniony już we wstępie argument szkoły prof. Byrskiego, że nieortograficzny zapis sygnalizuje czytelnikowi, iż ma on do czynienia z wyrazem obcym¹⁸. Wydaje się jednak wątpliwe, by odbiorca tekstu indyjskiego (albo indologicznego), który już ze względu na kontekst z łatwością odróżni słowa polskie od indyjskich, takiej dodatkowej pomocy w ogóle potrzebował. Tym bardziej, iż odmawia mu się jej w wypadku słów pozbawionych spółgłosek palatalnych, które nie należą w sanskrycie do rzadkości.

4.4. Wyrazy sanskryckie nie są wyrazami spolszczonymi

Z drugiej strony argumentuje się przeciwko zapisowi ortograficznemu, iż wyrazy sanskryckie pojawiające się w tekstach polskich nie są (przeważnie) wyrazami spolszczonymi, tzn. nie weszły one do inwentarza języka polskiego. Ich nieortograficzny zapis jest więc w pełni uzasadniony, tak jak uzasadnione jest pozostawienie oryginalnego zapisu np. wyrazów angielskich (por. *e-mail*). Porównując wyrazy sanskryckie ze słowami takimi jak *e-mail*, zapomina się jednak, iż te pierwsze w oryginale są zapisane w alfabetach indyjskich, a zapis w transkrypcji polskiej stanowi już ich zniekształcenie, czy też przystosowanie do

¹⁶ Zob. Mejer (1994: 9) i Balcerowicz (1994: 7).

¹⁷ Czy na przykład „chrząszcz” jest wyrazem łatwym do wymówienia? Niewątpliwie „cz” jest niezgodne z fonotaktyką języka polskiego, ale czy zgodne z nią są spółgłoski przydechowe? Transkrypcja prostego wyrazu sanskryckiego, jakim jest *duhkha* (duhkha), zawiera nieznaną w języku polskim połączenie trzech spółgłosek i jako taka może przeciętnemu Polakowi sprawić trudność. Czy jednak dlatego powinniśmy uprościć postać tego wyrazu?

¹⁸ Por. np. Stasik (1997: 14 i przyp. 25).

języka polskiego, i nie ma powodów, by najpierw nadawać im postać niezgodną z ortografią, by później, gdy zadomowią się one w polszczyźnie, zmienić ją na zgodną z regułami ortograficznymi.

4.5. Argument heurystyczny

Prześledźmy jeszcze losy argumentu heurystycznego. Otóż T. Herrmann (1995: 13) przekonuje, iż zaletą zapisu nieortograficznego jest fakt, że odbiorca tegoż „zastanowi się, jak to należy przeczytać i dlaczego zostało to tak zapisane”. Ten sam nieortograficzny zapis z powodu swej wartości heurystycznej staje się według P. Balcerowicza (1995: 23) przyczyną trojakiej niejasności: co do poprawności zapisu, co do odmiany i co do motywów, jakie kryją się za takim zapisem. (Zob. też 4.6).

4.6. Nadpoprawność

Jurewicz (1998: 9) za wadę systemu *Studiów Indologicznych* uznaje kryjące się w nim niebezpieczeństwo nadpoprawności, związane z tym, iż czytelnik zdaje sobie sprawę z tego, iż ma do czynienia z wyrazem obcym (!). Czy jednak zapis nieortograficzny, mający przecież u czytelnika wywołać refleksję nad celem i poprawną wymową takiego zapisu (por. 4.5), może go jednocześnie ustrzec przed błędem nadpoprawności? Nie trzeba też dodawać, iż wszystkie tutaj i w punkcie 4.5 wymienione stwierdzenia o rzekomej reakcji przeciętnego czytelnika nie poparte są żadnymi badaniami reprezentatywnej grupy użytkowników języka polskiego, odwołują się jedynie do wrażeń osoby piszącej i, jak widać, mogą być znakomicie wykorzystywane przez obie strony.

5. Propozycja rozwiązania kompromisowego

Kończąc chciałabym kilka słów poświęcić propozycji kompromisowej, która co prawda została już w trakcie żarliwych dyskusji nad transkrypcją wspomniana¹⁹, ale jak dotąd nie doczekała się poważnego potraktowania. Ów kompromis, który moim zdaniem jest najlepszym i jednocześnie najprostszym rozwiązaniem, polega na stosowaniu transkrypcji prof. Byrskiego z zachowaniem reguł ortografii języka polskiego²⁰. Dzięki temu wyzyskuje się zalety obu transkrypcji, tzn. fonetyczną zgodność z sanskrytem pierwszej z nich i zgodność z ortografią języka polskiego drugiej.

¹⁹ Zob. m.in. Mejer (1994: 9-10) i L. Cyboran: *Klasyczna joga indyjska*, PWN, Warszawa 1986. Za zwrócenie uwagi na tę drugą pozycję dziękuję M. Mejorowi.

²⁰ Można by też dodatkowo rozważyć rozróżnienie w tym systemie dźwięcznej spółgłoski krtaniowej /f/ i jej bezdźwięcznego odpowiednika (wisargi) [h] poprzez transkrybowanie pierwszej z nich jako h, drugiej zaś – jako ch.

BIBLIOGRAFIA

- Balcerowicz 1994 = Balcerowicz, Piotr: „Słowo wstępne”, *SI* 1 (1994) 5-8.
- Balcerowicz 1995 = Balcerowicz, Piotr: „O treściach Pustyni Nubijskiej czyli o systemach spolszczenia wyrazów indyjskich”, *SI* 2 (1995) 16-38.
- Dukiewicz–Sawicka 1995 = Dukiewicz, Leokadia i Sawicka, Irena: *Gramatyka współczesnego języka polskiego: Fonetyka i fonologia*, Instytut Języka Polskiego PAN, Kraków 1995.
- Herrmann 1995 = Tadeusz Herrmann: „Artykuł polemiczny”, *SI* 2 (1995) 6-16.
- Jurewicz 1998 = Jurewicz, Joanna: „Projekt polskiej transkrypcji wyrazów sanskryckich i omówienie związanych z tym problemów”, *SI* 5 (1998) 5-12.
- Mejor 1994 = Mejor, Marek: „W sprawie transkrypcji polskiej wyrazów indyjskich (sanskryt, hindi)”, *SI* 1 (1994) 9-11.
- RVP = *Ṛg-veda-prāṭiśākhya*, ed.: Müller, Max: *Rig-Veda-Pratisakhya, das älteste Lehrbuch der vedischen Phonetik. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1869.
- Stasik 1997 = Stasik, Danuta: *Podręcznik języka hindi, część I (Kurs podstawowy)*, 2. poprawione wyd., Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1997.
- TP = *Taittirīya-prāṭiśākhya*, ed.: Whitney, William D., *The Taittirīya-Prāṭiśākhya, with its Commentary, the Tribhāshyaratna: text, translation, and notes*, The American Oriental Society, New Haven 1871.
- Wielińska 1998 = Wielińska, Małgorzata: „System fonologiczny sanskrytu (I)”, *SI* 5 (1998) 112-144.

**Jak uczynić z krowy byt
diachronicznie i synchronicznie homogeniczny,
czyli o pojęciach *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiraścīna-sāmānya* ***

PIOTR BALCEROWICZ

Badacz buddyjskiej epistemologiczno-logicznej tradycji wywodzącej się od Dharmakīrtiego (Dharmakīrti; ok. 600-660 r.¹) z niekłamany zaskoczeniem może odnotować pojawienie się dwóch całkowicie nowych pojęć w pismach buddyjskich otwierających drugie tysiąclecie naszej ery. Są nimi mianowicie terminy *ūrdhvatā-sāmānya*, tj. homogeniczność² diachroniczna, oraz *tiryak-sāmānya*, tj. homogeniczność synchroniczna, lub też – kusząc się na bardziej dosłowne tłumaczenie – „powszechnik wertykalności” / „powszechnik jako wertykalność” oraz „powszechnik horyzontalny”³. Można przyjąć z dużą dozą prawdopodobieństwa, że

* Idee zawarte w niniejszym artykule oraz cały ciąg dowodowy zostały zaprezentowane po raz pierwszy przeze mnie podczas międzynarodowej konferencji poświęconej badaniom nad dżinizmem (*International Conference on Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*) odbywającej się w dniach 31 marca – 2 kwietnia 1995 w Toronto, a poniższe stronicie stanowią polską adaptację referatu także wygłoszonego. Por. moje sprawozdanie pt. „Międzynarodowa konferencja nt. studiów nad dżinizmem: filozofia, logika, rytuały i symbole (Toronto, Kanada, 31.03-2.04.1995)” w *SI* 2 (1995) 175-177.

¹ Wg Frauwallner (1961). Por. Frauwallner (1990) i Steinkellner-Much (1995: 23).

² Termin „homogeniczność” jako przekład elementu °-*sāmānya* w złożeniach *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* / *tiraścīna-sāmānya* został po raz pierwszy użyty w pracy Balcerowicz (1994: 56-59), gdzie poszczególne złożenia tłumaczyłem odpowiednio jako „homogeniczność wertykalna” (*ūrdhvatā-sāmānya*) i „homogeniczność horyzontalna” (*tirkak-* / *tiraścīna-sāmānya*). Do obecnego tłumaczenia – w wersji angielskojęzycznej (tj. „diachronic homogeneity” oraz „synchronic homogeneity”) – obydwu sanskryckich terminów, który moim zdaniem zdecydowanie adekwatniej oddaje samą treść tychże pojęć, sięgnąłem po raz pierwszy podczas wspomnianej już międzynarodowej konferencji poświęconej badaniom nad dżinizmem w Toronto, por. nota wstępna na s. 22.

³ W rzeczywistości w badanych przeze mnie tekstach napotykały dwa warianty terminu, który przekładam jako „homogeniczność diachroniczna”, tj. *ūrdhvatā-sāmānya* (dosł. „homogeniczność diachroniczności”, „homogeniczność oparta na diachroniczności”) lub „homogeniczność jako diachroniczność”; por. BTBh.1.7.1.2 (n. 16), PA.4.3-5 (n. 16),

Studia Indologiczne 5 (1998) 22-61.

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

ich pierwsze wystąpienie w pismach buddyjskich wiąże się z dziełem pt. „Doktryna o wielorakiej manifestacji Jedni” (*Citrādvaita-prakāśa-vāda*) Ratnakirtiego (Ratnakīrti), którego lata życia przypadają zgodnie z najnowszymi badaniami na okres 1000-1050⁴, a który był bezpośrednim uczniem Dźnianaśrimitry (Jñānaśrimitra). Kontekst, w jakim pojawiają się wspomniane terminy w traktacie Ratnakirtiego, wyznacza argumentacja hipotetycznego przeciwnika, wielokroć zaświadczone w pismach rywalizujących z buddyzmem systemów filozoficznych, np. u dźinistów, mimansaków czy najajików, odwołująca się do empirii i zjawisk percypowalnych zmysłowo. Skierowana jest ona przeciwko dwóm fundamentalnym koncepcjom buddyzmu mahajany (*mahā-yāna*) stanowiących oś buddyjskiej ontologii, tj. przeciwko tezie o przemijalności, tj. o chwilowym charakterze bytu (*kṣāṇikatva*, *kṣāṇika-vāda*)⁵, oraz przeciwko doktrynie głoszącej wyłączone istnienie świadomości (*vijñāna-vāda*, *vijñapti-mātratā*), zgodnie z którą byty i zjawiska przez nas percypowane są jedynie hipostazami konstytuującymi się w świadomości, w rzeczywistości całkiem pozbawionymi realnej podstawy obiektywnej istniejącej poza naszą świadomością (*nirālambanatā*) oraz jakiegokolwiek własnej, immanentnej natury (*niḥsvabhāvatā*). Aby odeprzeć zarzuty realistów dowodzące – wbrew mniemaniu buddyjskich idealistów – względnie trwałego charakteru, ciągłości i tożsamości postrzeganych bytów, Ratnakīrti posługuje się rzeczoną parą terminów – homogenicznością diachroniczną oraz homogenicznością synchroniczną – powiadając, co następuje: „Tak jak postrzeżenie jedności (tożsamości) [jednej i tej samej rzeczy jawi się] diachronicznie na mocy niewiedzy, chociaż zróżnicowanie [tej rzeczy na poszczególne odrębne] momenty jest znane dzięki percepcji zmysłowej⁶, w taki sam sposób postrzeżenie zróżnicowania [rzeczy

PALV.4.3-5 (n. 21), SViṬ.12.4 (n. 23), NAṬ.1 (n. 31), YAṬ.40 (n. 49), NKC.5.47 (s. 52), PNTAA.3.5 (s. 53), RA.3.5 (s. 53), SVR.11 (s. 54), ĀS. 4.4 (s. 54), DAT.2.4 (s. 54)) oraz *ūrdhva-sāmānya* („homogeniczność diachroniczna”; por. NAV.1 (n. 29), NAṬ.1 (n. 31)). Co może badacza omawianych tutaj zagadnień zdumiewać to brak językowej konwergencji, jakiej należałoby się spodziewać w formacji terminów technicznych odpowiadających obydwu pojęciom homogeniczności, tj. zamiast najczęściej zaświadczonej w tekstach nieskorelowanej strukturalnie pary »*ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya*« oczekiwalibyśmy raczej analogicznie względem siebie skonstruowanych złożzeń: albo **ūrdhva-sāmānya* – *tiryak-sāmānya*« albo **ūrdhvatā-sāmānya* – *tiryaktva-sāmānya*«. Kwestia, w jakim stopniu zarówno dostrzeżone oboczności *ūrdhvatā*-° i *ūrdhva*-°, przy braku analogiczne skonstruowanego wariantu *tiryaktva*-°, jak i wspomniany przeze mnie brak zgodności względem relacji zachodzących wewnątrz pary złożzeń, spełniać mogłyby rolę świadomie użytej znaczącej wskazówki odnoszącej się do odcieni znaczeniowych obydwu terminów technicznych i podkreślać ich hipotetycznie odmienny zakres odniesień czasoprzestrzennych, wymaga dalszych badań.

⁴ Mimaki (1992) i Kajiyama (1966: 9-10). Por. także Steinkellner-Much (1995: 99), którzy początek jego aktywności umieszczają dekadę wcześniej, tj. 990-1050 n.e.

⁵ Na ten temat por. Hattori (1968: 99-100, n. I.57).

⁶ Innymi słowy, o atomizacji danej rzeczy, pozornie niezmiennej i trwałej, na poszczególne momenty następujące jeden po drugim w czasie przekonujemy się naocznie, gdyż percepcja zmysłowa, zdaniem buddystów, wolna jest od konceptualizacji, i wskutek tego w bezpośrednim postrzeżeniu dany nam jest chwilowy

wzajem podobnych jawi się] synchronicznie na mocy wyłącznie niewiedzy, chociaż brak [tegoż] zróżnicowania (*sc.* jedność) [zostaje] rozpoznany (-a) dzięki [introspektywnej] percepcji [stanowiącej] własne wewnętrzne postrzeżenie^{7,8}.

Pierwszy z powyższych argumentów realisty, które Ratnakīrti referuje i stara się zbić przywołując ideę złudzenia powodowanego niewiedzą, skierowany jest bezpośrednio przeciwko doktrynie o przemijalnym, chwilowym charakterze wszechrzeczy i odwołuje się do powszechnie obserwowalnej ciągłości i tożsamości czy integralności jednej i tej samej rzeczy. Zdaniem realisty fakt, że możemy mówić wciąż o jednym i tym samym bycie (np. o człowieku płci żeńskiej), pomimo zachodzących w niej przemian z upływem czasu (niemowlę, dziewczynka, dziewczica, kobieta, starucha, itp.), czy też o jednej i tej samej substancji (np. o złocie), pomimo różnych form, jakie ona przybiera na osi temporalnej (np. pierścionek, dwudziestoczerokaratowe płatki pokrywające popiersie Lenina, kolczyk w nosie, wypełnienie dentystyczne, sztabka złota należąca do ofiary holocaustu, a

charakter rzeczy. Zostało to z całą mocą podkreślone przez Dignagę w jego słynnej definicji w PS.1.C,k3c-d: *pratyakṣam kalpanāpodham nāma-jāty-ādi-yojanā* – „percepcja wolna jest od konceptualizacji; [owa konceptualizacja z kolei] związana jest z nazwą, klasą itp.”, i powtórzone przez Śāṅkarasvaminā (Śāṅkarasvāmin) w NP. 4.1. To dopiero udział umysłu w procesie konceptualizacji stwarza iluzję jedności wiązki poszczególnych chwil składających się na pozór jednej i tej samej rzeczy. Na temat czysto naocznego charakteru percepcji i zagadnienia konceptualizacji w buddyzmie por. Balcerowicz (1995: 66-67, n. 87).

⁷ Termin *sva-saṃvedana* („własne wewnętrzne postrzeżenie”) oraz podobne, np. *sva-saṃvitti* – oznaczające dosłownie „samo-postrzeżenie” albo „samo[postrzegające się] postrzeżenie” czy też „samo[poznające się] poznanie” – konotują samoroźświelający (*svābhāsin*) charakter aktu poznawczego. Dzięki przyjęciu takiego rozwiązania zbędnym staje się kolejne meta-poznanie, czyli subiektywnie zorientowany akt poznawczy funkcjonujący na drugim, wyższym poziomie, który miałby poznawać pierwszopoziomowy, obiektywnie nakierowany pierwotny akt poznawczy ujmujący przedmioty zewnętrzne. W przeciwnym razie zachodziłaby potrzeba uznania meta-meta-poznania, tj. kolejnego aktu poznawczego funkcjonującego na jeszcze wyższym, trzecim poziomie, które ujmowałby treść meta-poznania poziomu drugiego. Nietrudno zorientować się, że takie przekonanie prowadzi w prostej linii do regresu w nieskończoność, gdyż do uchwycenia treści meta-meta-poznania (tj. postrzeżenia poziomu trzeciego) zmuszeni byłibyśmy przyjąć poziom czwarty wraz z meta-meta-meta-poznaniem itd.! Ideę tę wyraża Śāntaraksita (Śāntaraksita) np. w TSa.2012:

*svarūpa-vedanāyānyad vedakam na vyapekṣate /
na cāviditam astīdam ity artho 'yam sva-saṃvidah //* –

– „[Poznanie, które] ani nie wymaga innego [poznania] poznającego, aby poznać jego istotę (*sc.* treść), ani [samo] nie pozostaje niepoznane – oto [jest właściwe] znaczenie [terminu] »własne wewnętrzne postrzeżenie«”

⁸ CAPV. s. 136.2-3: *yathōrdhvam indriya-pratyakṣataḥ kṣāna-bhede pratīte 'py avidyā-vaśād ekatvādhyavasāyaḥ, tathā tiryak sva-saṃvedana-pratyakṣenākārābhede 'dhigate 'py avidyā-vaśād eva bhedāvasāyaḥ.*

przywłaszczona przez bank szwajcarski itp.), wyraźnie przeczy supozycji buddysty, jakobyśmy mieli w rzeczywistości do czynienia jedynie z szeregiem odrębnych, szybko następujących po sobie bytów, które nasz umysł łączy w całość. Tym, co zwraca naszą uwagę i co stanowi terminologicznie niezwykle istotny punkt zaczepienia dla dalszych badań, jest sposób – z pozoru błahy – w jaki Ratnakīrti opisuje nasze postrzeżenie hipostazowanej, pozornej tożsamości rzeczy: ciągłość jawi się nam diachronicznie (*ūrdhvam*), dosł.: „wertikalnie”, tj. zgodnie z następstwem czasu.

Drugi argument opiera się – zdaniem realisty – na bezsprzecznej wielorakości i jawnej mnogości percypowanych zjawisk, które w swej zróżnicowanej wielości zadają kłam drugiemu z założeń ontologicznych buddysty. Zgodnie z buddyjską tezą o wyłącznym istnieniu świadomości, liczne byty stanowiłyby li tylko epifenomeny jednej i tej samej świadomości, co można by sobie unaocznic dzięki wewnętrznemu oglądowi. W mniemaniu Ratnakīrtiego za iluzoryczność postrzeganych jednocześnie oddzielnych indywiduów, za ich uludną mnogość i odrębność, odpowiedzialność ponosi przyrodzona niewiedza (*avidyā*). Podobnie i w tym wypadku, na określenie sposobu, w jaki owa nierzeczywista mnogość bytów jawi się nam w postrzeżeniu, Ratnakīrti używa ważkiego przysłówka „synchronicznie” (*tiryak*), dosł. „horyzontalnie”, czyli jednocześnie. Już sam kontekst polemiczny, w jakim Ratnakīrti wykorzystuje obydwie pojęcia, wprawdzie jeszcze w wersji niekompletnej, tj. jako przysłówki *ūrdhvam* i *tiryāṅc*, a nie jako pełnoprawne wyrażenia nominalne *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* (aczkolwiek i samo to nie jest bez znaczenia), a konkretnie fakt, iż pojawiają się one nie w samodzielnym ustępie związanym bezpośrednio z dogmatyką buddyjską, lecz we fragmencie relacjonującym poglądy przeciwnika-realisty, może nasuwać przypuszczenie, że – co w dalszej części artykułu postaram się niezbicie wykazać – obydwie terminy nie są buddyjskiej proveniencji.

Zanim przejdę do szczegółowego omawiania historycznych zależności wynikających z użycia wspomnianych terminów technicznych, czuję się w obowiązku rzec parę słów o dwojakim tłumaczeniu przeze mnie wyrażenia *sāmānya*, jako „powszechnik” i „homogeniczność”. W większości sytuacji, kiedy termin *sāmānya* występuje w połączeniu z przymiotnikami (lub niekiedy przysłówkami) *tiryāṅc* (*tiryak*), *tiraścina* lub *ūrdhva* (albo z abstraktem *ūrdhvatā*), nie ma wątpliwości, że do czynienia mamy nie z powszechnikami, lecz z zagadnieniem homogeniczności, i tak też termin ten przekładam. Zarezerwowawszy termin „homogeniczność” dla przypadków, w których idea ta wyrażana jest bezpośrednio przez określniki „synchroniczny” i „diachroniczny” lub podobne (np. *krama*, *saha* itp.), w kontekstach również jednoznacznych, choć takich, gdzie mowa jest faktycznie o uniwersaliach przeciwstawionych jednostkowym rzeczom konkretnym, stosuję się do zwyczajowego przekładu *sāmānya* przez „powszechnik”. W kilku pozostałych miejscach sytuacja nie do końca jest tak jednoznaczna, jak na przykład w poniższym cytacie pochodzącym z dzieła Dźnianaśrimitry (Jñānaśrimitra; s. 26 i n.), lub nieco dalej w aforyzmie Samantabhadry (s. 41), i wtenczas przekładam termin *sāmānya* jako „powszechnik”, a w nawiasie umieszczam „homogeniczność” po to, aby czytelnik miał w pamięci, że mamy tu do czynienia z koncepcją homogeniczności.

Znamiennym jest fakt, że sama idea diachronicznej i synchronicznej homogeniczności – nie tylko w typowym sformułowaniu, ale nawet w żadnym innym alternatywnym wyrażeniu (*vide infra* ss. 36, 44) – zdaje się być zupełnie

nieobecna w buddyjskiej literaturze filozoficznej poprzedzającej traktat *Citrādvaita-prakāśa-vāda*, wliczając prace Dignagi (Dinnāga; V/VI w. n.e.⁹) i Dharmakirtiego (Dharmakīrti), a przynajmniej – pragnąc nieco osłabić kategoryczność niniejszej tezy – w zachowanym piśmiennictwie buddyjskim nie znajdujemy niczego, co by naprowadzało nas na trop takiej koncepcji. Co więcej, z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że żadnego z omawianych terminów nie napotykamy w dziełach bezpośredniego nauczyciela Ratnakirtiego, Dźnianaśrimitry (Jñānaśrīmitra)¹⁰. Jednocześnie nie znaczy to bynajmniej, jakoby Jñānaśrīmitra nie był świadom koncepcji homogeniczności. W rzeczy samej, odwołuje się on do niej wprost w traktacie *Vyāpti-carā* – jakkolwiek zupełnie nie posługuje się określeniami „diachroniczny” czy „synchroniczny” – charakteryzując pojęcie *sāmānya*: „Odnosnie tego [rozdzielenia percepcji i wniosku, w wypadku] percepcji [przedmiotem] jest rzecz jednostkowa¹¹ [jako byt] ujmowany [naocznie] oraz

⁹ Lata jego życia przypadają na okres albo 470-530 r. wg Hattori (1968: 4) albo 480-540 r. wg Frauwallner (1961: 125-148) i Steinkellner-Much (1995:1).

¹⁰ Siłą rzeczy należy umieścić go nieco wcześniej niż Ratnakirtiego (Ratnakīrti). Możemy śmiało przyjąć lata 980-1030, tj. datowanie zaproponowane w Kajiyama (1966: 8-9) i Mimaki (1992). Do ich osądu przychylają się także Steinkellner-Much (1995: 99): ok. 980-1040. Anantalal Thakur (JNB. – Wstęp, s. 3) wyraża przekonanie, że „Dźnianaśrimitra (Jñānaśrīmitra) historycznie rzecz biorąc stanowi ogniwo łączące dwóch wielkich logików, Waczaspatiego (Vācaspati) i Udajanę (Udayana). Najprawdopodobniej kariera literacka Dźnianaśrimitry przypada na pierwszą połowę wieku jedenastego n.e.”. Do tej opinii przychyliła się także A.S. Altekar (RNA. – Wstęp, s. 22).

¹¹ Termin *svalakṣaṇa* w rozumieniu buddyjskim – a w okresie szczytowego rozwoju myśli epistemologicznej w Indiach, zapoczątkowanym działalnością Dignagi i Dharmakirtiego, zbliżona interpretacja tego terminu została przejęta, w formie mniej lub bardziej przetworzonej, praktycznie przez cały nurt epistemologiczno-filozoficzny w Indiach – odnosi się do rzeczy jednostkowej jako konkretnego bytu indywidualnego i chwilowego, tj. danego naocznie w percepcji w momencie samej percepcji. Tak pojęta rzecz jednostkowa niedostępna jest umysłowi, który na podstawie serii doznań percepcyjnych konstytuuje mentalne odbicie przedmiotu (*pratibhāsa*), odpowiadające w tak przetworzonej, dyskursywnej postaci pojęciu powszechnika (*sāmānya*), w drodze procesu konceptualizacji, tj. rozumowego łączenia serii poszczególnych wrażeń percepcyjnych w całość i powiązania ich z warstwą werbalną. Zazwyczaj termin *svalakṣaṇa* (rzecz jednostkowa), konotujący chwilową manifestację czy konkretny byt istniejący w danym momencie, jest równoważny terminowi *vyakti* (indywiduum), odnoszącemu się z kolei bezpośrednio do indywidualnej manifestacji powszechnika. Indywidua w takim rozumieniu są przede wszystkim przeciwstawieniem uniwersaliów i nie muszą – tak na przykład sądzili przedstawiciele szkoły njaji (*nyāya*) zgodnie ze swymi założeniami ontologicznymi odrzucającymi chwilowe istnienie bytów – bezpośrednio konotować chwilowej natury bytu. Jednakże dla buddystów oraz dżinistów (choć z pewnymi zastrzeżeniami, nieistotnymi dla niniejszej dyskusji) te dwa terminy są synonimiczne, gdyż konkretna rzecz jednostkowa stanowiąca przeciwstawienie hipostazy powszechnika musi zarazem posiadać chwilowy charakter. Z tych też względów zachowuję w tłumaczeniu rozróżnienie terminologiczne, aczkolwiek czytelnik powinien

powszechnik (homogeniczność) [jako rzecz] uświadamiana rozumowo. Z kolei [w wypadku] wnioskowania [mamy do czynienia z] sytuacją przeciwną¹², [tj. przedmiotem wnioskowania jest zawsze powszechnik]. Spośród tych dwóch [rodzajów kryterium poznawczego], percepcja, ustanawiająca (*sc.* ukazująca) [daną rzecz], ma za swój przedmiot powszechnik (homogeniczność) w odniesieniu do (*sc.* obejmujący) serii (-ę) [chwil odnoszących się do danej rzeczy jednostkowej], chociaż [osoba] podejmująca celowe działanie postrzega [jedynie daną] chwilę [odnoszącą się do danej rzeczy jednostkowej] właśnie wówczas, [tj. w momencie postrzeżenia rzeczy jednostkowej lub podejmowania względem niej konkretnych działań]. Z kolei przy okazji ujmowania relacji nieodstępowania [percepcja uchwytująca tęże relację nieodstępowania] ma za swój przedmiot powszechnik (homogeniczność), gdyż przedmiot (*sc.* zakres) [takiego powszechnika stanowią bezwzględnie] wszystkie¹³ rzeczy jednostkowe należące do tej samej klasy

mieć w pamięci, że we wszystkich poniższych cytatach nie zachodzi praktycznie żadna różnica między pojęciami „rzecz jednostkowa” (*svalakṣaṇa*) i „indywiduum” (*vyakti*).

¹² Por. np. NBT.1.12 (s. 12 l.16-19): *dvididho hi viṣayo pramāṇasya: grāhyaś ca yad-ākāram utpadyate prāpaṇīyaś ca yam adhyavasyati. anyo hi grāhyo 'nyaś cādhyavaseyaḥ. pratyakṣasya hi kṣaṇa eko grāhyaḥ. adhyavaseyas tu pratyakṣa-balōtpannena niścayena santāna eva. santāna eva ca pratyakṣasya prāpaṇīyaḥ, kṣaṇasya prāpayitum aśakyatvāt.* – „Wszak przedmiot [dwojakiego] kryterium poznawczego jest dwojaki: zarówno ujmowany [bezpośrednio], którego forma pojawia się [w poznaniu naocznym], jak i taki, do którego trzeba dotrzeć [umysłem], który jest uświadamiany rozumowo. Przecież czym innym jest [rzecz] ujmowana [bezpośrednio], a czym innym jest [rzecz], do której trzeba dotrzeć [umysłem]. Albowiem [rzeczą] ujmowaną [bezpośrednio] w percepcji jest jedna chwila, podczas gdy uświadamianym rozumowo jest nic innego, jak ciąg [chwil ujmowanych] dzięki niepodważalnemu rozpoznaniu (*sc.* konceptualizacji) powstałemu na mocy (*sc.* mającemu za punkt wyjścia) percepcji (-ę). I to właśnie [ten] ciąg [chwil w przypadku] percepcji [stanowi przedmiot], do którego trzeba dotrzeć [umysłem], ponieważ nie jest możliwe dotarcie [umysłem] do [pojedynczej] chwili”.

¹³ Relacja nieodstępowania (na jej temat por. Balcerowicz (1996: 5-10, III. § II.1)) uprawomocniająca wnioskowanie typu „na gorze jest ogień, gdyż tam jest dym” musi z zasady obejmować bezwzględnie wszystkie wystąpienia ognia i wiązać je z obecnością dymu. Faktu, że praktycznie niemożliwe jest wnioskowanie odwołujące się do relacji nieodstępowania obejmującej wszystkie bez wyjątku wystąpienia dymu przy obecności ognia – gdyż nie da się wypowiadać o wszystkich przypadkach tego typu, zarówno przeszłych, jak i terażniejszych czy przyszłych, ze względu na niepostrzeżenie przypadków odległych w czasie i przestrzeni – był najwyraźniej świadom sam Kumāriła ostrożnie formułując całkowicie własną definicję relacji nieodstępowania (por. MŚV.5.4 (*anumāna-pariccheda*) 12ab: *bhūyo-darśana-gamyā ca vyāptiḥ* itp.), ale dopiero Pārthasārathi Miśra (por. NRĀ. ad MŚV.5.4.12 i nn.) zwrócił na to wyraźną uwagę proponując podejście pragmatyczne, zgodnie z którym przyjmuje się konkretną relację nieodstępowania za ważną i prawomocną dopóty, dopóki nie zostanie ona zafalsyfikowana. Na ten temat por. Takenaka 1994.

[obiektów], chociaż postrzega się [jedynie] jedną rzecz jednostkową [w danej chwili]¹⁴.

Pojęcie homogeniczności synchronicznej i diachronicznej pojawia się ponownie u Moksakarakagupty (Mokṣākaragupta)¹⁵ w „Podręczniku logiki buddyjskiej” (*Bauddhataṛka-bhāṣā*) o charakterze epigońskim, skomponowanym kilka dekad później, a będącym swoistym résumé zestawiającym całość dorobku buddyjskiej tradycji epistemologiczno-logicznej wywodzącej się od Dharmakirtiego. Tamże autor przystępuje do omówienia uniwersaliów i rzeczy jednostkowych stanowiących zakres wszelkiego poznania: „A zatem owa homogeniczność jest dwojaka: o charakterze synchronicznym (dosł. charakteryzująca się wertykalnością) i o charakterze diachronicznym (dosł. charakteryzująca się tym, co horyzontalne). Spośród tych [dwóch rodzajów], homogeniczność o charakterze diachronicznym [jest] zbiorem (*sc. seria*) licznych momentów odnoszących się do jednej i tej samej rzeczy jednostkowej, np. dzbana itp., odróżnianego od [wszystkich innych rzeczy jednostkowych] należących do tej samej klasy [obiektów, i ze swej strony stanowi] przedmiot percepcji ustanawiającej (*sc. ukazującej*) [daną rzecz]. Z kolei homogeniczność synchroniczna to [liczne] rzeczy jednostkowe [należące do tej samej klasy obiektów] odróżniane od [wszystkich innych obiektów] należących do innej klasy [obiektów; jest ona] przedmiotem percepcji ujmującej relację nieodstępowania¹⁶. Nawet pobieżne porównanie frazeologii i argumentacji wystarczyłoby, aby móc się przekonać, że Mokṣākaragupta przedstawiając obie definicje homogeniczności diachronicznej i synchronicznej opiera się bezpośrednio na sformułowaniach Dźnianaśrimitry znanych nam już z cytowanego ustępu *Vyāpti-caricā*. Poniższe zestawienie obydwu fragmentów odnotowuje jedynie kilka najwyraźniej namacalnych podobieństw terminologicznych i strukturalnych zachodzących między nimi:

¹⁴ VC. s. 166.16-19: *tatra pratyakṣasya svalakṣaṇaṃ grāhyam adhyavaseyaṃ ca sāmānyam. anumānasya tu viparyayaḥ. tatra sādhana-pratyakṣaṃ tadāvārthakriyārthinaḥ kṣaṇa-vikṣaṇe 'pi santānāpekṣayā sāmānya-viṣayam. vyāpti-grahaṇa-prakaraṇe punar eka-vyakti-darśane 'pi sarva-sajātiya-vyakti-viṣayatvena sāmānya-viṣayam.*

¹⁵ Na podstawie chronologii względnej opartej na materiałach tekstowych można go śmiało umieścić pomiędzy buddystami Dźnianaśrimitrą (Jñānaśrimitra), Ratnakīrtim (Ratnakīrti) i Ratnakarasiantim (Ratnākaraśānti) z jednej strony, a dżinistą Malliszeṇą (Mallīṣeṇa) z drugiej (jego monumentalne dzieło *Syād-vāda-maṅjarī* powstało w 1292). Okres działalności Moksakarakagupty można nieco bardziej uściślić; przypadałby on wówczas na lata 1050-1202; por. Kajiyama (1966: 6-11), na którego badania powołują się Steinkellner-Much (1995: 106). B.N. Singh (1988: 6) umieszczał go w X w. n.e., Vidyābhūṣaṇa (1920: 338) oraz Iyenagar (1952) lokowali go ok. roku 1100, podczas gdy wedle ustaleń zawartych w Krishnamācharya (1942), miałby on żyć w okresie 1100-1200.

¹⁶ BTBh.1.7.1.2 (Singh: s. 26.10-13 w rozdziale pt. *pramāṇa-phala-vyavasthā*): *tac ca sāmānyam dvividham: ūrdhvatā-lakṣaṇam tiryag-lakṣaṇam cēti. tatrākasyām eva ghaṭādi-vyaktau sajātiya-vyāvṛttāyām aneka-kṣaṇa-samudāyaḥ sāmānyam ūrdhvatā-lakṣaṇam sādhana-pratyakṣasya viṣayaḥ. vijātiya-vyāvṛttās tv aneka-vyaktayaḥ tiryak-sāmānyam vyāpti-grāhaka-pratyakṣasya viṣayaḥ.*

VC. s. 166.16-19:	BTBh.1.7.1.2 (s. 26.10-13):
<i>tatra sādhanā-pratyakṣam ... sāmānya- viśayah</i>	<i>tatra ... sādhanā-pratyakṣasya viśayah</i>
<i>kṣana-vikṣaṇe 'pi śantānāpekṣayā</i>	<i>aneka-kṣana-śamudāyah</i>
<i>sarva-śajātiya-vyakti-viśayatvena</i>	<i>ghaṭādi-vyaktau śajātiya-vyāvṛttāyām</i>
<i>vyāpti-grahana-prakarāṇe ... sāmānya- viśayam</i>	<i>vyāpti-grahaka-pratyakṣasya viśayah</i>
<i>eka-vyakti-darśane 'pi śarva-śajātiya- vyakti-viśayatvena</i>	<i>vijātiya-vyāvṛttās tv aneka-vyaktayah</i>

Wskazawszy na nagłe pojawienie się w literaturze buddyjskiej po roku 1000 n.e. terminów *ūrdhvatā-sāmānya* oraz *tiryak-sāmānya*, lub też idei homogeniczności synchronicznej i diachronicznej *per se*, nie znajdującej jednak pełnej manifestacji terminologicznej w użytych sformułowaniach, oraz na jej *loci classici*, przejdę obecnie do udokumentowania słuszności podstawowej tezy niniejszego artykułu, zgodnie z którą obydwa terminy – chociaż doprawdy idealnie wkomponowują się w zręby buddyjskiej teorii poznania i ontologii – zostały wprowadzone do dyskursu filozoficznego przez myślicieli dżinijskich. Zanim to jednak uczynię, postaram się szczegółowiej przedstawić na kilku poniższych stronicach zakres semantyczny obydwu pojęć filozoficznych o niezbitcie dżinijskim rodowodzie.

Pierwsza z tej pary, homogeniczność diachroniczna (*ūrdhvatā-sāmānya*), wyraża jedność i tożsamość albo konkretnej rzeczy, albo danej substancji z perspektywy temporalnych przemian. Innymi słowy, owa koncepcja odpowiedzialna jest za to, że w odniesieniu do szeregu manifestacji czy przemian, jakim podlega dany przedmiot wraz z upływem czasu, można mówić o nim jako o jednej i tej samej rzeczy. To właśnie ona pozwala łączyć poszczególne chwilowe manifestacje konceptualnie w jedną całość abstrahując od procesów zachodzących w danej rzeczy w czasie czy pomijając jakiegokolwiek typologizację przyporządkowującą tę rzecz do właściwej jej klasy czy bez brania pod uwagę obecnych uwarunkowań czy stanu, w jakim owa rzecz się znajduje. Z kolei homogeniczność synchroniczna (*tiryak-°* lub *tiraścīna-sāmānya*) klasyfikuje szereg odrębnych indywiduów w tej samej kategorii ze względu na posiadanie przez nie tej samej cechy, czy też całego zestawu przymiotów, w tym samym momencie. Pierwsza z powyższej pary dotyczy serii modyfikacji tej samej substancji lub tej samej rzeczy na przestrzeni czasu, które warunkują jej indywidualny charakter i gwarantują jej tożsamość, podczas gdy druga z nich charakteryzuje mnogość i wielościowy rozkład w danym punkcie czasowym szeregu podobnych rzeczy jednostkowych, które zostają sklasyfikowane jako byty należące do tej samej kategorii i opisane tym samym słowem, pomimo zachodzących między nimi różnic jednostkowych. Należy jednakże pamiętać, że obydwa rodzaje homogeniczności wiążą warstwę językową, poprzez którą dany powszechnik, lub też idea rzeczy w umyśle, znajduje swe odzwierciedlenie, ze sposobem, w jaki percypujemy i analizujemy świat i odzwierciedlają jedność i całość czy to wielości poszczególnych momentów czasowych składających się na jedną i tę samą rzecz, opisywanych tym samym słowem (*ūrdhvatā-sāmānya*), czy też mnogości pokrewnych indywiduów w

tym samym punkcie czasowym, opisywanych tym samym terminem (*tiryak-sāmānya*). Dlatego też przekładanie pojęć *tiryak-sāmānya* i *ūrdhvatā-sāmānya* odpowiednio terminami „powszechnik horyzontalny” („horizontal universality”) i „powszechnik wertykalny” („vertical universality”)¹⁷ nie oddaje esencjalnej treści obydwu pojęć i może z łatwością prowadzić do nieporozumień, wiążąc je bezpośrednio z pojęciem jednostkowych rzeczy konkretnych, zgodnie z tradycyjnym indyjskim (i nie tylko indyjskim) przeciwstawieniem pojęć *sāmānya* ↔ *viśeṣa*. Kluczową ideą leżącą u podstaw obydwu terminów jest nie przeciwstawienie uniwersaliów i rzeczy jednostkowych, lecz jedność i tożsamość danej rzeczy lub substancji – tak, jak zostaje ona odzwierciedlona w języku i umyśle – realizującej się w szerokim spektrum indywidualnych manifestacji, czy to chwilowych przejawów na osi czasu, czy też indywidualnych realizacji jako odrębnych bytów w tym samym momencie.

Locus classicus w literaturze dżinijskiej koncepcji dwojakiej homogeniczności – a jest to wystąpienie o co najmniej sto lat wcześniejsze niżli pierwsze bezpośrednie nawiązanie do tej koncepcji w dziełach buddyjskich – stanowi traktat *Parikṣāmukha* (*Parikṣāmukha*; „Wstęp do [logicznej] analizy”) Manikjanandina (Māṇikyanandin)¹⁸: „[3] Homogeniczność jest dwojaka, zgodnie ze zróżnicowaniem na synchroniczną (dosł. „jako to, co synchroniczne”) i diachroniczną (dosł. „jako diachroniczność”). [4] [Homogeniczność jako] to, co synchroniczne, (sc. h. synchroniczna) to permutacja (sc. zróżnicowane występowanie) podobnej [cechy w różnych rzeczach jednostkowych], jak na przykład »krowiość« w cielętach, jałówkach itp., [z których każde klasyfikuje się jako »krowę«]. [5] [Homogeniczność jako] diachroniczność (sc. h. diachroniczna) to [ta sama] substancja przenikająca [wszystkie swoje] uprzednie i następne aktualizacje, jak [na przykład] glina w [różnych stadiach typu] uformowana bryłka gliny ułożona na kole garncarskim itp.”¹⁹. W swoim „Przystępnym komentarzu” (*Parikṣāmukha-laghu-vṛtti*) do cytowanego dzieła Anantawirja (Anantavīrya)²⁰ dorzuca garść stosownych objaśnień, wskazując na niepodważalną

¹⁷ Tak czyni Mookerjee (1978: r. IX), Shastri (1990: 81 i nn.) oraz Shah (1967: 144, n. 188). Ten ostatni pisze ogólnie o dwóch rodzajach powszechnika: „two kinds of universal, one is called Ūrdhvatā-sāmānya and the other Tiryak-sāmānya”.

¹⁸ Najprawdopodobniej tworzył on w pierwszych dekadach X w. n.e.; Shastri (1990: 41) umieszcza go ok. 900 r. Proponując okres ok. r. 800, Vidyābhūṣaṇa (1920: 188) czyni to nazbyt pochopnie, gdyż Māṇikyanandin musiał żyć po Siddharsiganim (Siddharsigani), gdyż ten ostatni zdaje się zupełnie nie znać jego ważnego dzieła pt. *Parikṣāmukha-sūtra*.

¹⁹ PA.4.3-5: [3] *sāmānyam dvedhā tiryag-ūrdhvatā-bhedāt*. [4] *sadrśa-pariṇāmas tiryak, khaṇḍa-muṇḍādiṣu gotva-vat*. [5] *parāpara-vivarta-vyāpi-dravyam ūrdhvatā mṛd iva sthāsādiṣu*. Nt. intrygującego terminu *sthāsa* patrz *Dodatek II* na s. 54 i nn.

²⁰ Można śmiało zgodzić się z Mahendrakumārem Jainem (SVi. – Wstęp, ss. 77-92), który dowodzi, że Anantavīrya „musiał należeć do okresu po 959 AD, a przed 1025 r. n.e.” (SVi. – Wstęp, s. 80), a w dalszej części jeszcze bardziej uściśla: „Anantawirje można ulokować w okresie 950-990 n.e.” (SVi. Wstęp, s. 90). Vidyābhūṣaṇa (1920: 198) przypisuje mu stosunkowo późne lata życia, ok. 1039 r. n.e., podczas gdy Shastri (1990: 40) umieszcza go w IX w. Na pewno poprzedzał on Ratnakīrtiego (Ratnakīrti).

rolę aspektu temporalnego w koncepcji homogeniczności: „[4] [Māṇikyanandin] przedstawia pierwszy rodzaj [homogeniczności] wraz z ilustracją. Zważywszy, że jednostkowy niezmienny przymiot, jak np. »krowiość« itp. – zarówno w ujęciu konsekwentnym, jak i symultanicznym – stałby w sprzeczności z [idea] celowego działania i z racji tego, że niedorzecznością byłoby [zakładanie] występowania [tego jednostkowego niezmiennego przymiotu] w [licznych] rzeczach jednostkowych [w każdym z osobna] w swej kompletności, [dlatego też] o homogeniczności synchronicznej naucza się, że jest ona wyłącznie tym, czego naturę stanowi permutacja (sc. zróżnicowane występowanie) podobnej [cechy] w wielu [różnych] rzeczach jednostkowych». [5] Także drugi rodzaj [Māṇikyanandin] opisuje przy pomocy ilustracji. [Co się dotyczy wyrażenia »diachroniczność« w sutrze PA.4.5, należy je] uzupełnić [wyrażeniem] »homogeniczność« [wziętym z sutry PA.4.3]. Stąd też [otrzymujemy] następujące znaczenie: [homogeniczność] okazuje się [tutaj] być »homogenicznością [jako] diachroniczność (sc. h. diachroniczną)«. Czym jest ta substancja, [o jakiej wspomina Māṇikyanandin w sutrze]? Właśnie o niej orzeka się w [sutrze przy pomocy predykatu »przenikająca wszystkie swoje uprzednie i następne aktualizacje«]. Sens jest następujący: owa [homogeniczność diachroniczna] podąża za trzema czasami, [tj. obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jako coś, co] występuje w poprzednich i następnych [momentach w] czasie. Znaczy to, że – podobnie do przenikania [mnogości] form [koloru] niebieskiego itp., które stanowią immanentną naturę licznych [rzeczy] istniejących jednocześnie, przez jedno poznanie [też konkretniej] barwy, [tj. niebieskości, w przypadku homogeniczności synchronicznej] – jedno [poznanie] przenika [wiele] permutacji [jednej i tej samej substancji] następujących po kolei po sobie”²¹.

Szczególnego podkreślenia wymaga konieczność zachowania ostrożności przy lekturze buddyjskich i dżinijskich dzieł filozoficznych powstałych na przełomie I i II tysiąclecia n.e. i idące za tym odróżnianie omawianych terminów technicznych – na myśli mam tu w szczególności wyrażenie *ūrdhvatā-sāmānya* – od ich homofonów, tj. wyrażen z nimi współbrzmiających, aczkolwiek konotujących całkowicie inny, do nich nieprzystający zakres semantyczny. Przykładowo w komentarzu pt. *Siddhi-viniścaya-ṭikā* do nie zachowanej do naszych czasów „Rozprawy o doskonałości” (*Siddhi-viniścaya*) digamary Akalaniki (Bhaṭṭākalaṅka; ok. 778 r. n.e.) skomponowanym przez tegoż samego Anantawirję (Anantavīrya) faktycznie napotykamy po raz wtóry tenże sam zwrot *ūrdhvatā-sāmānya*. Autor posługuje się nim omawiając z jednej strony cztery rodzaje punktów widzenia (*nikṣepa, nyāsa*), stanowiących – obok teorii sposobów orzekania (*naya-vāda*) i teorii siedmiu skorelowanych predykatów (*sapta-bhaṅgī, syād-vāda*) – jeden z fundamentów, na których opiera się wypracowana przez

²¹ PALV.4.3-5, s. 46: [4] *prathama-bhedam sôdāharaṇam āha. nityāka-rūpasya gotvādeḥ krama-yaugapadyābhyām artha-kriyā-virodhāt pratyekam parisamāptyā vyaktiṣu vṛtti-ayogāc cāneka-sadṛśa-pariṇāmātmakam evēti tiryak-sāmānyam uktam.* [5] *dvitīya-bhedam api sadṛśāntam upadarśayati. sāmānyam itī vartate. tenāyam arthaḥ: ūrdhvatā-sāmānyam bhavati. kim tad dravyam? tad eva viśiṣyate. pūrvāpara-kāla-vṛtti tri-kālānuyāyīty arthaḥ. citra-jñānasyākasya yugapad-bhāvya-aneka-svabhāva-nīlādy-ākāra-vyūpti-vad ekasya krama-bhāvi-pariṇāma-vyāpitvam ity arthaḥ.*

filozofów dżinijskich teoria wieloaspektowości bytu (*anekānta-vāda*), z drugiej zaś – w procesie poznania zmysłowego zarówno procedurę formułowania reprezentacji w umyśle przedstawiających tak zwane „autentyczne” i „pozorne” substancje, jak również kwestię wiarygodności tychże reprezentacji i ich adekwatności w stosunku do prezentowanych rzeczy. W tak zawitym kontekście rzeczywiście pojawia się wyrażenie *ūrdhvata-sāmānya*, chociaż w znaczeniu całkiem odmiennym: „Tak też, wszelkie uchwycenie danej rzeczy jednostkowej jest poprzedzone uchwyceniem powszechnika (sc. esencjalnego charakteru) [odpowiadającego] owej [rzeczy jednostkowej], na przykład uchwycenie [za pomocą] dwóch [osobnych] sądów [dwóch różnych] rzeczy jednostkowych, [takich jak] kolumna i człowiek²², poprzedzone jest uchwyceniem powszechnika (sc. esencjalnego charakteru) »pionowości« tychże [dwóch rzeczy jednostkowych]. I [podobnie] poznanie [w formie] postrzeżenia [zmysłowego]²³ chwyta [zarówno] powszechnik [jak i] rzecz jednostkową; zatem

²² Tłumacząc dosłownie: „rzeczy jednostkowych, [takich jak] kolumna i człowieczeństwo (*puruṣatva*)”. Nie udało mi się, niestety, dojść przyczyn czy motywów, dla których użyto w powyższym kontekście formy zakończonej końcówką *abstractum* na °-*tva*, z zasady odnoszącej się do powszechnika.

²³ Dwa terminy pojawiające się w cytowanym ustępie – tj. *avagraha* (postrzeżenie [zmysłowe]) oraz, synonimiczny względem *apanoda* (rozstrzygnięcie [procesu poznawczego]), *avāya* (= *apāya*; sąd) – odnoszą się odpowiednio do pierwszego i trzeciego ogniwa w procesie czterostopniowego poznania zmysłowego (*mati-jñāna*). *Locus classicus*, gdzie napotykamy ów czterostopniowy podział, stanowi TS.1.15 (*avagrahēhāpāya-dhāraṇā*); w stosownych komentarzach (TSBh.1.15) do tego aforyzmu owe cztery stopnie zostały bliżej omówione, a szczegółowo zilustrowane w SSi.1.15 w sposób następujący: [1] *yathā cakṣuṣā śuklaṁ rūpaṁ iti grahaṇam avagrahaḥ*. [2] *yathā śuklaṁ rūpaṁ kiṁ balākā patākā vēti [ihā]*. [3] *utpatana-nīpatana-pakṣa-vikṣepādibhir balākā evāyam na patākēti [avāyaḥ]*. [4] *avetasya kālāntare 'vismaraṇa-kāraṇam dhāraṇā. yathā sāvāyam balākā pūrvāhṇe yām aham adrākṣam iti*. – „[1] Postrzeżenie [zmysłowe] to pochwytanie wzrokiem przykładowo białej formy. [2] [Rozważanie roztrząsa]: »Czy [ta] przykładowo biała forma to czapla czy chorągiew?« [3] Sąd [rozstrzyga]: »Ze względu na machanie skrzydłami, [które powoduje] lot wznoszący i lot opadający, itp. ta [biała forma] jest niewątpliwie czapłą, [a] nie chorągwią.« [4] Konkluzja (dosł. »utrzymanie [w mocy]«) jest przyczyną niezapominania – [nawet] po pewnym upływie czasu – tego, co zostało rozstrzygnięte sądem; na przykład: »To jest dokładnie ta sama czapla, którą widziałem dziś rano«”. Por. także TSBh.1.15 oraz PMi.1.1.26-29: 26. *akṣārtha-yoge darśanānantaram artha-grahaṇam avagrahaḥ*. 27. *avagrāhita-viśeṣākāṅkṣaṇam ihā*. 28. *ihita-viśeṣa-nirṇayo 'vāyaḥ*. 29. *smṛti-hetur dhāraṇā*. Szczegółową analizę czterostopniowego procesu poznania zmysłowego ze szczególnym uwzględnieniem opisu zawartego w TSBh.1.15 znajdzie czytelnik w Balcerowicz 1989. Sam termin „sąd” pojawia się u Akalanki (Bhaṭṭākalaṅka) w jednym z wersów (SVi.214):

*tat svārthāvāya evāyam anyāpohaḥ kathaṅcana /
avikalpaka-dṛṣṭeḥ syān na vikalpa-mano yataḥ //*

i zostaje przezeń lakonicznie objaśniony jako „nic innego jak wykluczenie czego innego”, tj. wyeliminowanie treści tej z dwóch hipotez, która okazała się nieprawdziwa („to nie jest

również owo [poznanie w formie postrzeżenia zmysłowego] jest poprzedzone uchwyceniem powszechnika (sc. esencjalnego charakteru) [»pionowości« wspólnego] tymże [dwóm rzeczom jednostkowym]. A [ponadto] powszechnik (sc. esencjalny charakter) nie jest nieodmienny od istnienia (sc. identyczny z istnieniem)²⁴, ponieważ miałby miejsce [błąd logiczny typu] *regressus ad infinitum*, ani uchwycenie go nie jest [równoznaczne z] uchwyceniem rzeczy jednostkowej, gdyż [następstwem byłaby] wadliwość²⁵ racji [logicznej]²⁶. W cytowanym ustępie zwrot *ūrdhvatā-sāmānya* z

chorągiew”), wskutek czego pozostawiamy treść hipotezy zweryfikowanej pozytywnie („to jest czapła”). Akalanka utrzymuje, że proces ten przebiega „jakoś; w jakiś sposób” posiłkując się enigmatycznym wyrażeniem *kathañcana*. Słowo to wraz z określeniami synonimicznymi, gł. *kathañcit*, choć niewiele wyjaśnia – najczęściej poza wskazaniem na wielce złożoną naturę danego procesu albo zasygnalizowaniem, że adekwatnym opisem zdarzenia byłaby analiza odwołująca się do teorii siedmiu skorelowanych predykatów i metody opisu modalnego (*sapta-bhañgī*; por. Balcerowicz (1995: 50-58) – należy do ulubionego zestawu środków wyrazowych stosowanych w literaturze filozoficznej przez dżinistów. Tym razem od komentatora dowiadujemy się, że Akalanka miał użyć określenia „jakoś” w znaczeniu „w jakikolwiek sposób, [t.j.] wskutek pojmowania samemu [bezpośrednio] albo wskutek przebudzenia (sc. uaktywnienia) [własnych] konceptualizacji lub ukrytych dyspozycji świadomościowo-behawioralnych” (SViT., s. 147.29 – SViT., s. 148.7; fragment oryginału odpowiadający tłumaczeniu został wyróżniony w druku): *tad iti nipātaḥ sa ity asya arthe draṣṭavyaḥ. sa eva upagato 'yam nirūpyamānaḥ. eva-bhinna-prakramah anyāpoha ity asyāntaram draṣṭavyaḥ, tato 'nyo vijāṭīyaḥ apohyate sva-viṣayād bhinno vyavasthāpyate yena vyavasāyena so 'nyāpoha eva svārthāvayo jainābhimataḥ. yadi vā, yathā-nyāsam eva-kāro 'stu tad-avāya eva anyāpoho nānya ity arthaḥ. kuta etat? ity-atrāha – kathañcana ity-ādi. k a t h a ñ c a n a k e n ā p i s v a y a m u p ā d ā n a t v a - p r a k ā r e ṇ a v i k a l p a - v ā s a n ā - p r a b o d h a - p r a k ā r e ṇ a v ā. avikalpaka-dṛṣṭeḥ avikalpa-darśanād syāt bhavet na vikalpa-mano yataḥ. etad uktam bhavati – yadi tad-avāya eva anyāpoho 'yam eva vā tad-avāyo na bhavet kintu anyā eva darśana-janito mānaso vikalpaḥ, tarhi tad-abhāva eva syāt iti. tathā hi – yadi tad-dṛṣṭiḥ kadācid upalambha-gocara-cāriṇi yuktam etat – 'yato vikalpa-manah' iti, nānyathā atiprasaṅgāt. na cāvam iti cintitam.*

²⁴ Jest to echo do koncepcji szkoły njaji-wajsiesziki, gdzie istnienie (*sattā, bhāva*) stanowiło główny, nadrzędny powszechnik (*mahā-sāmānya, para-sāmānya*). Na ten temat por. Balcerowicz (1996: 24-27, III. § V.1).

²⁵ Termin logiczny *vyabhicāra* (wadliwość; dosł. „odstępstwo, rozmijanie się”) odnosi się do sytuacji, kiedy racji w rzeczywistości „nie przenika” (*vyāpnoti*) własność do udowodnienia (*sādhyā*), tj. kiedy racja nie jest zawarta w sensie logicznym we własności do udowodnienia, a ujmując rzecz ściślej: kiedy – pomimo że racja występuje – własność do udowodnienia jest nieobecna. Por. TK.56: *hetoḥ sādhyābhāvavad-vṛttitvam vyabhicāraḥ*. – „Występowanie racji w [przypadku podmiotu logicznego, w którym] nieobecna jest własność do udowodnienia, [nazywa się] wadliwością (dosł. „rozmijaniem się [racji z własnością do udowodnienia]”).

²⁶ SViT.12.4, s. 742.10-12: *tathā yasya viśeṣasya yad grahaṇam tat tat-sāmānya-grahaṇa-pūrvakam yathā sthāṇu-puruṣatva-viśeṣāvāya-dvaya-grahaṇam tad-ūrdhvatā-sāmānya-grahaṇa-pūrvakam, sāmānya-viśeṣa-grahaṇam ca avagraha-jñānam, tataḥ*

całą pewnością nie jest poszukiwanym przez nas terminem technicznym „homogeniczność diachroniczna”, lecz użyty został jako najzwyklejsze złożenie znaczące „powszechnik (sc. esencjalny charakter) »pionowości« [wspólny] kolumnie i człowiekowi” i przekazuje myśl, że zarówno kolumnę, jak i człowieka charakteryzuje z natury postawa pionowa.

W świetle przeprowadzonych tutaj badań porównawczych całkowicie bezspornym pozostaje fakt, że to nie Māṅikyanandin jest prekursorem, jeśli chodzi o stworzenie koncepcji homogeniczności diachronicznej i synchronicznej. Już sama lakoniczność jego sformułowanej zdaje się implikować, że odwołuje się on do idei rozwiniętej i dobrze ugruntowanej, do siatki pojęciowej na tyle dobrze znanej jemu współczesnym, że terminy te nie tylko nie wymagały bliższych wyjaśnień z jego strony, ale nie zachodziła nawet potrzeba przeprowadzenia wykładu ugruntowującego samą koncepcję i uzasadniającą ją od strony logicznej. I rzeczywiście, niewiele wcześniej Siddharsigani (Siddharsigani)²⁷ mimochodem wykorzystuje obydwie pojęcia w swym komentarzu do traktatu pt. „Wstęp do logiki” (*Nyāyavatāra*), kiedy omawia naturę zjawiska rozpoznawania (*pratyabhijñāna*)²⁸: „[Proces rozpoznania przebiega następująco]: najpierw postrzeżenie [danego] przedmiotu pozostawia w podmiocie poznawczym ukrytą dyspozycję psychiczną; dzięki postrzeżeniu [przedmiotu] wyglądającego podobnie ukryta dyspozycja psychiczna przebudza się; [już] przebudzona, owa [ukryta dyspozycja psychiczna] generuje rozpoznanie, które za swój przedmiot ma przeszłą (sc. postrzeżoną uprzednio) rzecz, z [następującym] opisem: »to jest ten sam [przedmiot] lub należy on do tej samej klasy«, ponieważ owo [rozpoznanie] konstytuuje homogeniczność zróżnicowaną na diachroniczną i synchroniczną [i] ponieważ owo [rozpoznanie] nie powstaje [w wypadku osoby, u

tad api tat-sāmānya-grahaṇa-pūrvakam. na ca sattvato 'param sāmānyam, yato 'navasthā syāt. nāpi tad-grahaṇam viśeṣa-grahaṇam, yato hetor vyabhicārah.

²⁷ Shastri (1990: 27) umieszcza go na przełomie IX i X w. Jest on również autorem komentarza zatytułowanego *Heyōpādevā* do dzieła *Upadeśa-mālā* oraz zbioru przypowieści dydaktycznych pt. *Upamiti-bhava-prapañcā-kathā*. Pracę nad drugim z wymienionych dzieł ukończył pierwszego maja 906 r. n.e. (Vikrama Saṁvat 962), por. Vaidya (1928: XXI) oraz Chatterjee (1978: 287). Powiada się o nim, że – wg Vidyābhūṣaṇa (1920: 147) – był kuzynem króla-poety Maghy (Māgha; ok. 905 r.). W takim wypadku należałoby go datować nieco wcześniej niż Manikjanandina (Māṅikyanandin), tym bardziej, że zdaje się on zupełnie nie znać tego ostatniego.

²⁸ Nie należy tutaj mylić koncepcji rozpoznania / rozpoznawania (*pratyabhijñāna*) z pojęciem wspomnienia / wspomniania (*smṛti*). Podczas gdy to ostatnie pojawia się wyłączenie w umyśle bez najmniejszego udziału postrzeganych aktualnie przedmiotów i do aktywizacji wspomnienia potrzeba jedynie albo przebudzenia tzw. ukrytych dyspozycji psychicznych (*saṁskāra, vāsanā*), które powstały w umyśle w wyniku postrzeżenia pewnego przedmiotu lub sytuacji w przeszłości, albo też nieprzerwanego ciągu mentalnych obrazów zainicjowanych przez postrzeżenie lub przeżycie w przeszłości, to u podłoża aktu poznawczego o charakterze rozpoznania leży obecne postrzeżenie danej, aktualnie istniejącej rzeczy, i postrzeżenie owo inicjuje przywołanie z pamięci (tj. w terminologii indyjskiej: przebudzenie ukrytej dyspozycji psychicznej) uprzedniego postrzeżenia tej samej rzeczy lub rzeczy podobnej, należącej to tej samej kategorii obiektów.

której] postrzeżenie, za swą sferę doznaniową [mające] przeszłą (sc. już postrzeżoną) rzecz, nie miało [dotychczas] miejsca”²⁹. Obydwa możliwe ujęcia postrzeżanego przedmiotu opisywalne w kategoriach „to jest ten sam przedmiot lub należy on do tej samej klasy”, które stanowią o naturze aktu poznawczego o charakterze rozpoznania w pełni współbrzmia – na co zwraca uwagę sam Māṅikyanandin – z dwojakim podziałem pojęcia homogeniczności: rozpoznanie typu „to jest ten sam przedmiot” zawiera się w idei homogeniczności diachronicznej, podczas gdy rozpoznanie typu „ten przedmiot należy do tej samej klasy [co rzecz postrzeżona przeze mnie uprzednio]” sprowadza się do homogeniczności synchronicznej.

Do powyższego wątku powraca w swej glosie pt. *Nyāyāvātāra-tippaṇṇa* Devabhadrasūri³⁰. Powiada on mianowicie, że czynnik rozpoznania jest nieodzowną przyczyną zarówno bezbłędnego zidentyfikowania danego przedmiotu, jak i przypisania go do określonej klasy obiektów. Innymi słowy, akt poznawczy o charakterze przypomnienia jest kluczowy dla koncepcji homogeniczności: „[Obecnie parę słów komentarza odnośnie wyrażenia] rozpoczynającego się od [słów]: »owo [rozpoznanie]«. Jeśli [powstaje wątpliwość], dlaczego ukryta dyspozycja psychiczna] wytwarza dwojakie poznanie o charakterze rozpoznania [typu]: »to jest ten sam [przedmiot] lub należy on do tej samej klasy«, [to – by ją rozwiązać – od]powiada się [co następuje]: owo rozpoznanie dookreśla bez wyjątku te dwa [rodzaje homogeniczności, zgodnie z definicją sformułowaną ongiś przez Manikjanandina]: »Homogeniczność diachroniczna to [ta sama] substancja przenikająca [wszystkie swoje] uprzednie i następnne aktualizacje, jak [na przykład] glina w [różnych stadiach typu:] uformowana bryłka gliny ułożona na kole garncarskim, naczynie gliniane itp.« [PA.4.5], [oraz] »Homogeniczność synchroniczna to permutacja (sc. zróżnicowane występowanie) podobnej [cechy w różnych rzeczach jednostkowych], jak na przykład *krowiość* w cielętach, jałówkach itp.« [PA.4.4]. Jeśli z kolei dwojakie poznanie o charakterze rozpoznania nie wyłoniłoby się, wówczas homogeniczność zróżnicowana [wedle podziału] na rodzaj diachroniczny i synchroniczny nie dałaby się ukonstytuować. Jeżeli [ktoś nadal nie pojmuje] dlaczego – z uwagi na brak podstawy zależnej od następującej sekwencji: »Wpierw [ma miejsce] postrzeżenie [danego] przedmiotu, następnie [pozostawiona zostaje w umyśle] ukryta dyspozycja psychiczna, potem [dochodzi do] przebudzenia jej, w jego następstwie [pojawia się] poznanie o charakterze rozpoznania« – poznanie o charakterze rozpoznania nie [może się] pojawić przy zupełnie pierwszym kontakcie oczu [z danym przedmiotem, od]powiada się [co następuje]: ponieważ poznanie o charakterze rozpoznania nie powstaje w [wypadku] takiego człowieka, u którego postrzeżenie, za swą sferę doznaniową

²⁹ NAV.1: *prathamam artha-darśanam ātmani saṃskāram ādhatte, tādrśa-darśanād asau saṃskāraḥ prabudhyate, prabuddhaḥ pūrvārtha-viśayaṃ sa evāyaṃ taj-jātīyo vēty ullekkena pratyabhijñānam utthāpayati, tasyōrdhva-tiraścīna-bheda-sāmānyavyavasthāpakatvād, asaṃjāta-pūrvārtha-gocara-darśanasya tad-udayābhāvāt*. Na temat aktu poznawczego o charakterze rozpoznania por. DODATEK I § 3 na s. 53 (PNTAA.3.5).

³⁰ Będąc uczniem zarówno Hemaczandry Maladhariego (Hemacandra Maladhāri), jak i Śricandry (Śricandra), musiał on żyć ok. 1150 r.; por. Vidyābhūṣaṇa (1920: 211) i Vaidya (1928: XI-XXIII).

[mające] przeszłą (*sc.* postrzeżoną uprzednio) rzecz, nie miało miejsca. [Jest tak dlatego,] albowiem poznanie o charakterze rozpoznania [pojawia się dopiero wówczas,] kiedy [dochodzi do] przebudzenia ukrytej dyspozycji psychicznej wskutek postrzeżenia [przedmiotu] wyglądającego podobnie. A owo [przebudzenie jest możliwe jedynie wtedy,] gdy [obecna] jest ukryta dyspozycja psychiczna; i [sama] ukryta dyspozycja psychiczna [jest obecna] jedynie wtenczas, kiedy postrzeżenie [danej] rzeczy [miało uprzednio miejsce]³¹.

Trópiąc dzieje pojęcia dwojakiej homogeniczności dochodzimy wreszcie do postaci znamienitego filozofa i logika dżinijskiego, digambary Akalañki (Akalañka), którego lata życia przypadają mniej więcej na ósmy wiek³². Chociaż zdecydowanie jest prawdą, że nie stosuje on nigdzie w swych (zachowanych) pracach terminów *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* – a przynajmniej nigdzie nie natknął się na ich ślad – sama idea homogeniczności jest w jego pismach jak najbardziej obecna³³: pojawia się ona w jego traktacie pt. *Laghiyas-traya* oraz w odautorskim komentarzu do tego dzieła. Tamże ukrywa się ona wszak nie pod poznanymi już dwoma terminami, lecz wyrażona jest przez dwa szeregi wyrażeń

³¹ NAṬ.1: *tasyēty-ādi. nanu kim iti saṃskāraḥ sa evāyaṃ taj-jātīyo vēti dvaidhaṃ pratyabhijñā-jñānaṃ janayati? āha: tasya pratyabhijñā-jñānasya 'parāpara-vivartavyāpi-dravyam ūrdhva-sāmānyam mṛd iva sthāsa-kośādiṣu'* [PA.4.5]; *'sadrśa-pariñāmaḥ tiraścīna-sāmānyam khaṇḍa-mundādiṣu gotvavad'* [PA.4.4] *[iti] tayor dvayor api nirṇāyakatvāt. yadi punar dvaidhaṃ pratyabhijñā-jñānaṃ nōjjimbhate, tadōrdhva-tiraścīna-bheda-bhinna-sāmānya-vyavasthā na syād iti. atha pūrvam artha-darśanam, tataḥ saṃskāraḥ, tatas tasya prabodhaḥ, tad-anu pratyabhijñā-jñānaṃ iti-paramparāśrayaṇa-nibandhanābhāvāt prathamākṣa-sannipāte eva pratyabhijñā-jñānaṃ kim nōtpadyate ity āha: na sañjātaṃ pūrvārtha-gocaraṃ darśanaṃ yasya tasya puṃsaḥ pratyabhijñā-jñānōdayābhāvāt; pratyabhijñā-jñānaṃ hi tādrśa-darśanataḥ saṃskāra-prabodhe, sa ca sati saṃskāre, saṃskāraś ca pūrvam artha-darśana evēti.*

³² Tak ogólnikowo sądzi Chatterjee (1978: 328-9). Mahendrakumār Jain (SVi. Introduction, s. 90) datuje go na okres 720-780, Vidyābhūṣaṇa (1920: 184) zaś – na ok. 750, podczas gdy Shastri (1990: 32) umieszcza go ok. 778 r.

³³ N. J. Shah (1967: 144, n. 188), omawiając domniemane stanowisko samego Akalañki odnośnie wyrażeń *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya*, wiąże zagadnienie uniwersaliów z wyraźnie zarysowującym się podobieństwem dostrzegalnym wśród wszystkich indywiduów należących do jednej tej samej klasy przedmiotów. Uwaga ta mogłaby błędnie sugerować, że Akalañka był już doskonale obeznany z tymi terminami i sam ich użył przynajmniej raz. Taka sugestia, jak wykazuję na niniejszych stronach, zdecydowanie rozmija się z prawdą. Niewątpliwie należy także zrewidować zapatrywania N. J. Shaha, którego rozumienie koncepcji *tiryak-sāmānya* w stopniu znaczącym jest odległe od stanu faktycznego, kiedy wyjaśnia on rzeczony termin następująco: „By the second they (*sc.* dżiniści – P.B.) mean the similar modifications or characters e.g. dewlap and the like in the cows” (*sic!*). Jednocześnie trzeba oddać mu sprawiedliwość w wypadku jego objaśnień pierwszego z analizowanych terminów: „By the first (*sc.* *ūrdhvatā-sāmānya* – P.B.) they (*sc.* dżiniści – P.B.) mean the permanent substance that abide in the midst of he past, present and future modifications”.

synonimicznych. Są to mianowicie – co postaram się wykazać – wyrażenia, odpowiednio, *saha-vivartin* lub *saha-bhāvin* (»występujący jednocześnie«) oraz *krama-vivartin* lub *krama-bhāvin* (»występujący konsekwentnie«). We wspomnianym traktacie Akalaṅka używa tych terminów w odniesieniu do dwóch aspektów jednej i tej samej substancji:

„Jedno [poznanie³⁴] przejawia się wraz ze swymi podziałami, które [stanowią] reprezentacje [w umyśle] – istniejące [lub] nieistniejące – przedmiotu tego [poznania], które występują jednocześnie [lub] konsekwentnie, które są widzialne lub niewidzialne [i] które same w sobie nie [podlegają już dalszemu] zróżnicowaniu.

Tak jak uznaje się jeden chwilowy akt poznawczy wraz ze zróżnicowanymi reprezentacjami [w umyśle, albo] istniejącymi (aktualnymi), albo nieistniejącymi (nieaktualnymi), które same w sobie nie [podlegają już dalszemu] zróżnicowaniu, tak też jedną [i tę samą] substancję należy uznać za nie mającą ani początku ani końca wraz z [jej] podziałami, które występują jednocześnie [lub] konsekwentnie, [choć] same w sobie nie [podlegają już dalszym] podziałom [i] które są widzialne lub niewidzialne, ponieważ w przeciwnym razie, gdyby całokształt [niewidzialnych i] niepodzielnych atomów [składających się na postrzegalny przedmiot z jednej strony] i [całokształt] aktu poznawczego [z drugiej] były niczym zewnętrznym [w stosunku do siebie, tj. gdyby nie zachodziła między nimi żadna relacja], jak gdyby nie stanowiły wzajemnie swej własnej natury (sc. jak gdyby poznanie powstawało niezależnie od postrzeganego przedmiotu, a przedmiot jawił się podmiotowi poznawczemu niezależnie od natury poznania), [napotkalibyśmy wówczas] sprzeczność reprezentacji [w umyśle danego przedmiotu] jako [czegoś] jednego (sc. zachowującego własną tożsamość) i stałego (sc. ciągłego w czasie) względem ustalenia, [że jego] przeobrażenia [następują] ustawicznie³⁵.

³⁴ Albo też raczej, chcąc wyrazić rzecz bardziej precyzyjnie: „jedna reprezentacja [w umyśle postrzeżonego przedmiotu] (*pratibhāsa*)”, gdyż *ekaṃ* zostaje objaśnione przez komentatora terminem *pratibhāsa*; por. LT. § 36, s. 12.1-2: *evaṃ p r a t i b h ā s a - b a l e n a s v a - p a r a - m a t a - v i d h i - p r a t i ṣ e d h ā v a b h i d h ā y a s ā m p r a t a m a r t h a - k r i y ā - k ā r i t v a - b a l e n a t a u p r a t i p ā d a y i t u k ā m a ḥ p r a t h a m a ṃ k ṣ a ṇ i k ā k ā n t e a r t h a - k r i y ā m n i r ā k u r v a n n ā h a*.

³⁵ LT.2.34 s. 11.24-25:

*sad-asad-svārtha-nirbhāsaiḥ saha-krama-vivartibhiḥ /
dṛśyādrśyair vibhāty ekaṃ bhedaḥ svayam abhedakaiḥ //*

yathākaṃ kṣaṇikaṃ jñānaṃ sadbhir asadbhir vā pratibhāsa-bhedaiḥ svayam abhedakair iṣṭaṃ, tathākaṃ dravyaṃ saha-krama-bhāvibhiḥ svayam abhedakaiḥ bhedaḥ dṛśyair adrśyais ca anādi-nidhānam avagantavyam. bahir iva jñāna-paramāṇu-saṅcaye puno 'nyonyānātmakatve sarvathā-saṅkrama-vyavasthāyām eka-sthūla-nirbhāsa-virodhāt.

Przytoczony ustęp stanowi refutację hipotetycznego zarzutu sformułowanego przez buddystów, por. LTV. § 35 s. 11.22-23: *nanu pratikṣaṇa-vilakṣaṇa-jñānādi-lakṣaṇa-vyatiriktasya jīvādi-dravyasyāsambhavāt katham 'dravyaṃ śamset'* [LT.2.33] *ity-ādi uktam śobhet? ity-āśaṅkyāha [...]* – „Sformułowaśszy [wpierw] hipotetyczny zarzut, [jaki mogliby wytoczyć buddyści] – a mianowicie: »Skoro substancja, [jako byt trwały,

Powyższy *passus* nie pozostawia najmniejszych wątpliwości co do tego, że wyrażenia „występowanie jednoczesne” (*saha-vivartitva*) oraz „występowanie konsekwentne” (*krama-vivartitva*), użyte przez Akalanę, odpowiadają pojęciowo terminom *tiryak-sāmānya* i *urdhvata-sāmānya*. Innymi słowy, podział w obrębie określonej substancji na całe spektrum poszczególnych indywidualnych reprezentacji tejże substancji istniejących w tym samym punkcie na osi czasu, tj. kategoryzacja pewnej wybranej substancji, której werbalnym odzwierciedleniem jest słowo ją desygnujące, mentalnym zaś – pojęcie powszechnika, na poszczególne aktualizacje tejże substancji w formie rzeczy jednostkowych koegzystujących jednocześnie, czyli „występujących jednocześnie” (*saha-vivartin*), semantycznie pokrywa się ściśle z ideą homogeniczności synchronicznej. A zatem wszystkie manifestacje danej substancji w formie indywidualów ją reprezentujących uznane zostają za aktualne i potencjalnie percypowalne – tj. istniejące – przykładowo w chwili obecnej. Z kolei dystrybucja konsekwentna, tj. zróżnicowanie jednej i tej samej substancji, a raczej przedmiotu w jego rozwoju linearnym na osi czasu na poszczególne chwilowe aktualizacje „występujące konsekwentnie” (*krama-vivartin*) i tworzące swego rodzaju serię, z których w danym punkcie czasowym może istnieć tylko jedna aktualizacja, a pozostałe są nieistniejące, odpowiada za pojęcie indywidualum trwającego w czasie, choć podlegającego stopniowym przemianom. Z perspektywy jakiegokolwiek, arbitralnie wybranego punktu na osi czasu o aktualności i zdolności do bycia postrzeganym określonej chwilowej manifestacji dowolnego przedmiotu lub substancji można orzekać jako o czymś realnym i istniejącym, gdyż przeszłe i przyszłe aktualizacje tego przedmiotu lub substancji nie są ani aktualne, ani postrzegalne, tj. albo już się zaktualizowały i przeminęły bezpowrotnie, albo w formie potencjalnej czekają na swoją kolej, by się zmanifestować przez mgnienie w przyszłości. W taki oto sposób napotyka u Akalanę zestawienie pojęcia klasy szeregu manifestacji jednej i tej samej substancji w postaci mnogości indywidualów koegzystujących w chwili obecnej z ideą chwilowych manifestacji jednej i tej samej substancji rozłożonych w czasie i aktualizujących się jedna po drugiej, wspólnie odpowiedzialnych za reprezentację w umyśle (oraz w języku) jednej i tej samej rzeczy,

np.] istota żywa itp., nie jest możliwa jako zjawisko odmienne od poznania, które [ze swej strony] ma chwilowy charakter oraz [jest] zróżnicowane, jak [możliwe] jest wygłoszone [przez was w aforyzmie twierdzenie], że ‘należy uznać substancję [za realnie istniejącą]?’« – Akalańka [od]powiada [...]”. Pojawiający się w powyższym cytacie imiesłów uprzedni *āśaṅkya*, który poprzedza partykuła *iti*, po którym następuje w większości wypadków czasownik *āha* i który zostaje użyty przez komentatora Abhajačandrę (Abhayačandra) w szeregu innych miejsc, we wszystkich odnalezionych przeze mnie i zanalizowanych wystąpieniach znaczy niewątpliwie: „sformułowawszy hipotetyczny zarzut [hipotetycznego przeciwnika]”, „wyrzuciwszy następującą wątpliwość, [jaką może wygłosić adwersarz]”, „zakwestionowawszy poprawność rozumowania z pozycji przeciwnika”. Najwyraźniej imiesłów uprzedni *āśaṅkya*, wprowadzający w komentarzu kolejny aforyzm LT., nie został użyty w typowym dla siebie znaczeniu: „wyrzuciwszy własną wątpliwość”, „sformułowawszy swój zarzut”, gdyż następuje po nim wers Akalanę ugruntowujący stanowisko dżinijskie.

która może być identyfikowana jako wciąż ta sama rzecz jednostkowa, aczkolwiek podlegające zmianom.

Tak jak odkrycia idei homogeniczności nie można przypisać Siddhasziganemu, podobnie Akalaṅka miał niewątpliwie swych poprzedników jeśli chodzi o sformułowanie pojęć „występowania jednoczesnego” (*saha-vivartitva*) i „występowania konsekwentnego” (*krama-vivartitva*) i to mniej więcej całe stulecie wcześniej. Z całą pewnością jednym z nich – a na pewno jedynym (lub też jedynym *mi* znanym), w którego przypadku posługiwanie się parą omawianych pojęć jest niepodważalne – był Siddhasenagaṇi³⁶. Omawiając istotę substancji (*dravya*), przymiotów (*guṇa*) i przejawów (*paryāya*) – trzech pojęć ważkich dla metafizyki dźinijskiej – w swym niezwykle obszernym dziele pt. *Tattvārthādhigāma-ṭikā*, niekiedy nazywanym *Bhāṣyānusāriṇī*, stanowiącym komentarz do traktatu Umāsvāmina pt. „Traktat o rzeczywistości” (Umāsvāmin: *Tattvārtha-sūtra*), Siddhasenagaṇi odwołuje się do występowania jednoczesnego i konsekwentnego bezpośrednio: „Przymioty [charakteryzują się] zróżnicowanym potencjałem [ilościowym], ponieważ [można je] wyliczyć liczbami policzalnymi, niepoliczalnymi i nieskończonymi. Właśnie owe modyfikacje, które występują konsekwentnie i jednocześnie, gdyż są wszelakiego rodzaju (dosł.: „skierowane we wszystkie strony”!), [to] przejawy. Wobec tego [w TS.5.40] omówimy te [właśnie] przejawy, [takie jak] grudka [gliny], dzban, skorupa [potłuczonego dzbanu] itp., oraz [przymioty, takie jak] forma itp., wedle [ich] cech charakterystycznych [i] zgodnie z [ich] szczególnymi swoistymi potencjałami [ilościowymi] w sposób następujący: »Przymioty mają za [swe] podłoże substancję, [podczas gdy same] są pozbawione [dalszych] przymiotów«, jako że odnośnie tej [kwestii zarówno] przymioty [jak i] przejawy stanowią szczególne przemiany [określonej] substancji, lecz – jak to wykażemy [dalej] – przymioty i przejawy nie posiadają jakichkolwiek już innych [własnych] przymiotów i przejawów. Niemniej jednak – [pomimo, że] z drugiej strony [można powiedzieć,] uciekając się do (*sc.* z perspektywy) praktycznego sposobu orzekania, iż przymioty to [nic innego jak] przejawy – [istnieje] praktyka językowa, by wypowiadać się [o nich] z [pozycji ich] zróżnicowania: przymioty, takie jak forma itp., występują jednocześnie, [podczas

³⁶ Komentarz (*ṭikā*) Siddhasenaganiego do TS. powstał najprawdopodobniej w VII w., tj. poprzedza mniej więcej o jedno stulecie działalność Haribhadry I (Haribhadra; VIII w.), choć wiele wątpliwości wzbudza kwestia, któremu z licznych Siddhasenów należałoby przypisać autorstwo tego potężnego komentarza. Identyfikacja Siddhaseny, autora komentarza *Tattvārthādhigāma-ṭikā* ze słynnym logikiem Siddhaseną Diwakarą (Siddhasena Divākara), dokonana przez Winternitza (²1983: 557) wydaje się wielce nieprawdopodobna. Podobnie nie do zaakceptowania jest teza Ohiry (1982: 38) utożsamiająca komentatora z osobą Siddhaseny Suriego (Siddhasenasūri), którego datuje się na ok. r. 1185. Sukhlal (1974: 52-60) wyraża przekonanie, że autorem komentarza był Siddhasena Gandhahastin. Z kolei Vidyābhūṣaṇa (1920: 22) sądzi, że Siddhasenagaṇi i Siddhasena Gandhahastin, uczeń Bhāvasvāmina (Bhāsvāmin, 675-750 r.), to jedna i ta sama osoba. To, co pozostaje poza wszelką wątpliwością jest fakt, że samo zagadnienia autorstwa i datowania tego komentarza wymaga dalszych badań.

gdy] przejawy występują niejednocześnie, [choć] w rzeczywistości [mamy do czynienia tutaj z] następującą tożsamością: »przymioty to przejawy«³⁷.

Terminologiczne rozbieżności, jakie dają się zauważyć w przypadku sformułowań Siddhasenaganiego (Siddhasenagaṇi) i Akalaniki (Akalaṅka), są nieznaczne i w rzeczy samej nieistotne: *krameṇa bhavant* zamiast *krama-bhāvin* oraz *saha bhavant* w miejsce *saha-bhāvin*. Nieocenione pozostają uwagi Siddhasenaganiego zawarte w dalszej części komentarza, w której parafrazuje on obydwa terminy odpowiednio jako „występują[cy] niejednocześnie” (*ayugapad-avasthāyin*) i „występują[cy] jednocześnie” (*yugapad-avasthāyin*), dzięki czemu ustanawia on równoważność terminologiczną zachodzącą pomiędzy obydwooma szeregami wyrażen i, dodatkowo, umożliwia powiązać obydwa szeregi z interesującymi nas terminami *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya*. W tym kontekście nie bez znaczenia staje się nadanie przez Siddhasenę równoważnego statusu ontologicznego przymiotom (*guṇa*) i przejawom (*pariyāya*) i *de facto* utożsamienie ich na szerszej płaszczyźnie z racji tego, że – zdaniem Siddhasenaganiego – brak dostatecznych racji, aby uznać je za całkiem odrębne byty, czy też kategorie. W taki oto sposób zarówno przymioty, jak i przejawy stają się równoważnymi przekształceniami danej substancji. Zafalszowaniem byłaby wszak konstatacja, że między przymiotami a przejawami nie zachodzi najmniejsza różnica i można stosować te terminy wymiennie. Demarkację pól semantycznych zakreślanych przez terminy „przymiot” i „przejaw” wyznacza w rzeczywistości sposób dyskursywnej interpretacji postrzeganych danych mający miejsce w umyśle, która znajduje swe bezpośrednie odzwierciedlenie na płaszczyźnie werbalnej w praktyce językowej, czy też w uzusie językowym. Odróżnienie dokonane między obydwooma terminami nie wynika z hipotetycznie różnej natury zjawisk przez nie opisywanych, lecz leży w naturze samego umysłu i języka i zostaje uprawomocnione w wyniku odniesienia tychże terminów do dwóch nieco odmiennych aspektów tego samego zjawiska, jakim są modyfikacje czy przeistoczenia określonej substancji. Wyróżnikiem staje się w takim wypadku odniesienie przemian przez nie opisywanych do skali czasu i ich równoczesność albo niejednoczesność. W takim to ujęciu o substancji lub o jednostkowej rzeczy można rzec, że – przyjąwszy perspektywę danego punktu w czasie – przeobraża się ona, a raczej przejawia się różnorodnie, albo pod postacią własnych licznych koegzystujących atrybutów czy cech (w wypadku zarówno substancji, jak i rzeczy) albo jako zbiór indywiduów stanowiących jednostkowe realizacje (jedynie w wypadku substancji), z których to realizacji w formie atrybutów czy indywiduów wszystkie współwystępują dokładnie w tym

³⁷ TṬ.5.37 (tom 1, s. 428.1-8; interpunkcja zmodyfikowana – P.B.): *saṅkhyeyāsaṅkhyeyānanta-saṅkhyayā saṅkhyāyamānatvāt guṇāḥ śakti-viśeṣāḥ. ta eva krameṇa saha ca bhavantaḥ sarvato-mukhatvād bhedāḥ paryāyāḥ. tān piṇḍa-ghaṭa-kapālādīn rūpādīnś ca lakṣaṇato 'sādhāraṇa-śakti-viśeṣād abhidhāsyāmaḥ (TS.5.40): 'dravyāśrayā nirguṇā guṇāḥ' iti. atra dravyasya hi guṇa-pariyāyāḥ pariṇati-viśeṣāḥ sambhavanti, na tu guṇa-pariyāyāṇām kecid anye guṇa-pariyāyāḥ santīty evaṁ bhāvayīṣyāmaḥ. vyavahāra-naya-samāśrayaṇena tu guṇāḥ paryāyā itī vā bhedenā vyavahārah pravacane: yugapad-avasthāyino guṇā rūpādayaḥ, ayugapad-avasthāyinaḥ paryāyāḥ; vastutaḥ paryāyā guṇā ity aikātmyam.*

samym momencie, tj. „jednocześnie” (*yugapad*) lub „synchronicznie”. Mamy wtenczas do czynienia z przymiotami (*guṇa*). Z kolei z punktu widzenia sukcesywnie następujących po sobie zmian w obrębie danej substancji wraz z upływem czasu, tj. w ujęciu „niejednoczesnym” (*ayugapad*), czyli „diachronicznym”, przeistoczeniami są poszczególne stadia rozwojowe, jakim podlega dana substancja czy pojedyncza rzecz, od chwili jej powstania aż do zniszczenia (np. grudka gliny, dzban, skorupy potłuczonego dzbanu itp.). Warto zwrócić przy okazji uwagę na pojawiające się w tekście wyrażenie *sarvato-mukha*, dosłownie znaczące „skierowany we wszystkie strony”, które – użyte w odniesieniu do wszelakich modyfikacji określonej substancji – wskazuje najwyraźniej na ich „ukierunkowanie” temporalne, tj. zróżnicowane występowanie albo jednoczesne, albo niejednoczesne.

Pominąwszy pewną wskazówkę zawartą w komentarzu Vidjanandy (Vidyānandācārya) do traktatu Samantabhadry (Samantabhadra)³⁸ pt. „Pouczenie o [logicznej] poprawności” (*Yukty-anuśāsana*), nie posiadamy żadnych bezpośrednich dowodów na to, że ten ostatni był już obeznany z ideą dwojakiej homogeniczności. We wspomnianym dziele Samantabhadra umieszcza aforyzm, w którym zostają zestawione pojęcia *sāmānya* (powszechnik) i *viśeṣa* (rzecz jednostkowa) i który traktuje o dwóch możliwych do pomyślenia językowych środkach wyrazowych je odzwierciedlających:

„Różnorakie rzeczy jednostkowe są osadzone w powszechniku (homogeniczności)³⁹. Jednostka wyrażeniowa⁴⁰ [z natury swej] dysponuje dostępem (*sc.* odnosi się) do rzeczy jednostkowej⁴¹. Inna [z

³⁸ Datowanie jest wyjątkowo niepewne. Uznaje się go najczęściej za współczesnego Siddhasenie Diwakarze (Siddhasena Divākara); mógł on tworzyć najprawdopodobniej w VI albo VII stuleciu; Vidyābhūṣaṇa (1920: 182) umieszcza go ok. 600 r.; wg Williamsa (1963: 19) żył on ok. 450 r., zaś wg Matilala (1985: 241) – ok. 500 r.

³⁹ Zważywszy z jednej strony na przeciwstawienie uniwersaliów i konkretnych rzeczy jednostkowych, występujące w powyższej strofie, z drugiej zaś – ze względu na brak pewności, czy faktycznie *sāmānya* mogło zostać użyte w sensie homogeniczności w tekście pochodzącym ze stosunkowo wczesnego okresu, decyduję się w drodze wyjątku zachować w przekładzie terminu *sāmānya* znaczenie „powszechnik”.

⁴⁰ Należy pamiętać, że terminy synonimiczne względem siebie *śabda* i *pada*, które przekładam zwrotem „jednostka wyrażeniowa”, znaczą coś więcej niżli tylko „dźwięk” (tylko w przypadku terminu *śabda*) lub „[pojedynczy] wyraz, słowo”, lecz mają także znaczenie „wyrażenie, fraza”, a ponadto odnoszą się zarówno do tematu słowa, jego formy koniugowanej czy deklinowanej, jak i partykuły, sufiksu, całego wyrażenia, czy też zdania itp. Faktu tego byli świadomi nie tylko gramatycy indyjscy, czego dowodem jest chociażby stwierdzenie Vidjanandaczarji (Vidyānandācārya) w YAṬ. s. 92: *caturvidhaṃ hi padaṃ nāmākhyāta-nipātōpasarga-bhedāt kecid amāṃsata. karma-pravacanīyaṃ ca padam iti pañca-vidham anye*. Na ten temat por. moją uwagę w Balcerowicz (1995: 19, n. 9).

⁴¹ Cf. YAṬ.40, s. 91.22-92.1: *pakṣa-pāto hi svī-kāraḥ parigrahaḥ so 'syāstīti pakṣa-pāti viśeṣāntare pakṣa-pāti viśeṣāntara-pakṣa-pāti*; YAṬ., s. 91.19-20: *'padaṃ viśeṣāntara-pakṣa-pāti' viśeṣaṃ nayata iti viśeṣo dravya-guṇa-karma-bhedāt tri-vidhaḥ*;

kolei jednostka wyrażeniowa] prowadzi do (sc. wskazuje na) rzeczy jednostkowej, która ma powszechną naturę⁴², ponieważ [owa jednostka wyrażeniowa] operuje względem tego, co zawiera inne rzeczy jednostkowe (sc. powszechnika)^{43,44}.

Godnym uwagi jest fakt, że w stosownych objaśnieniach do przytoczonej powyżej strofy Samantabhadry, jakie znajdujemy w komentarzu YAṬ., egzegeta Widjanandaczarja (Vidyānandācārya)⁴⁵ – wedle wszelkiego prawdopodobieństwa współczesny Manikjanandinowi – nie pozostawia nawet cienia wątpliwości, że epistemologiczna tradycja dżinijska po Samantabhadrze pojmowała cytowane sformułowania jako jednoznaczne odniesienie do idei synchronicznej i diachronicznej homogeniczności: „[Stwierdzenie,] że »różnorakie rzeczy jednostkowe są osadzone w powszechniku (homogeniczności)« [oznacza, że] homogeniczność (powszechnik) jest dwojaka, tj. homogeniczność diachroniczna i homogeniczność synchroniczna. Spośród tych [dwóch rodzajów homogeniczności] homogeniczność diachroniczna to substancja ujmowalna [za pomocą] pojęć jedności i ciągłości w stosunku do przejawów, które występują konsekwentnie, a homogeniczność synchroniczna ma postać permutacji (sc. zróżnicowanego występowania) podobnych [rzeczy i] jest ujmowalna [za pomocą] pojęcia podobieństwa w stosunku do rozmaitych substancji oraz [w stosunku do] przejawów. Odnośnie tejsze [homogeniczności można stwierdzić, że] te [rzeczy,]

YAṬ. s. 92.15: *viśeṣam nayata iti dravyaṃ guṇaṃ karma ca nayate prāpayatīty arthaḥ*. Mowa tu o tym, że słowo lub wyrażenie zazwyczaj desygnuje („dysponuje dostępem do”) konkretną rzecz jednostkową, którą się wskazuje lub ma na myśli.

⁴² „Rzeczy jednostkowej, która ma naturę powszechną” oznacza „rzeczy jednostkowej, która jest powszechnikiem”, gdyż *samāna-bhāva* = *sāmānya*. Chodzi tu o ideę zaczerpniętą z wajsiesziki. Denotację drugiego rodzaju jednostek wyrażeniowych (*śabda*) stanowi zawartość konkretnej klasy indywiduów i dlatego też jednostka wyrażeniowa tego typu konotuje ideę trójki tzw. powszechników podrzędnych, drugorzędnych (*para-sāmānya*), zwanych „pośrednimi powszechnikami” (*sāmānya-viśeṣa*), na które składają się substancjalność, przymiotowość i czynność; por. YAṬ.40, s. 93.3-9: *anyad padaṃ jāti-viśayaṃ samāna-bhāvaṃ sāmānyaṃ viśeṣam nayate yathā gaur iti-padaṃ gotva-jāti-dvāreṇa dravye pravartamānaṃ jāti-padaṃ svāśraya-bhūta-dravya-viśeṣam api sāmānya-rūpaṃ prāpayati tathā guṇatva-jāti-padaṃ guṇatva-jāti-dvāreṇa guṇe vartamānaṃ guṇam api svāśrayaṃ viśeṣam jāti-rūpatāṃ nayate. tathā karmatva-jāti-padaṃ karmatva-jāti-dvāreṇa karmaṇi pravartamānaṃ karmāpi svādhikaraṇaṃ viśeṣam samāna-bhāvaṃ nayate*.

⁴³ Cf. YAṬ.40, s. 93.9-13: *'antar-viśeṣāntara-vṛttitaḥ'* iti antar-gataṃ viśeṣāntaram asyēty antar-viśeṣāntaraḥ samāna-bhāvaḥ samāna-pariṇāmas, tatra vṛtteḥ pravartanāt padasyēty-artha-vaśād vibhakti-pariṇāmaḥ. tad etena pradhāna-bhūta-sāmānyaṃ guṇi-bhūtaṃ viśeṣam padaṃ prakāśayatīti nigaditaṃ.

⁴⁴ YA.40 (s. 94):

*sāmānya-niṣṭhā vividhā viśeṣāḥ padaṃ viśeṣāntara-pakṣa-pāti /
antar-viśeṣāntara-vṛttito 'nyat samāna-bhāvaṃ nayate viśeṣam //*

⁴⁵ Shastri (1990: 37) datuje go na IX w., Vidyābhūṣaṇa (1920: 186-7) i Chatterjee (1978: 331) – na okres ok. 800 r., zaś Sukhlal (1974: 66) – na IX-X w.

których (sc. każdego z osobna) kompletność osadzona jest w homogeniczności (powszechniku), [to rzeczy jednostkowe] »osadzone w homogeniczności (powszechniku)«. Czym one [są]? [Są] to rzeczy jednostkowe, [tj.] przemiany. Jakiego [są one] typu? [Są one] »róznorodnie«: niektóre zachodzą konsekwentnie, niektóre zachodzą jednocześnie, [choć wszystkie są] przeobrażeniami jednej [i tej samej] substancji. Wśród nich [przeobrażenia] zachodzące jednocześnie – [zarówno te, które] mają postać translokacji, np. ruch wznoszący itp., [jak i takie, które] z natury nie [podlegają] translokacji – są trojaki: powszechne, powszechno-swoiste (sc. częściowo powszechne, częściowo swoiste) oraz swoiste. Własności powszechne to istnienie, poznawalność itp., własności powszechno-swoiste to substancjalność, żywotność (sc. zasada istoty żywej) itp., własności swoiste to przejawy rzeczy, które są zróżnicowane w poszczególnych substancjach [i] są skonkretyzowane w każdym indywidualnym przypadku⁴⁶. Tak oto różnorodnego typu są rzeczy jednostkowe, które – skoro są osadzone w jednej [i tej samej] substancji – są osadzone w homogeniczności (powszechniku) diachronicznej, ponieważ bez tejże [homogeniczności diachronicznej] nie byłyby możliwe⁴⁷. A zatem, homogeniczność diachroniczna (*ūrdhvatā-sāmānya*) dotyczy przejawów jednej i tej samej rzeczy jednostkowej lub substancji, które następują po kolei po sobie (*krama-bhāviṣu paryāyeṣu*) i „zachodzą konsekwentnie” (*krama-bhūva*), podczas gdy homogeniczność synchroniczna (*tiryak-sāmānya*) obejmuje równoczesne, tj. „zachodzące jednocześnie” (*saha-bhūva*) permutacje (sc. zróżnicowane występowanie) podobnych rzeczy (*sadrśa-pariṇāma*) należących do tej samej klasy, czy też jednoczesne wystąpienia rzeczy podobnych albo egzemplifikacje czy indywidualizacje konkretnej jednej i tej samej substancji.

Na wyrażenie „homogeniczność synchroniczna” natykamy się co najmniej raz jeszcze w dziele Widjanandy (Vidyānandācārya). Pojawia się ono w dalszej części jego komentarza jako ogniwo w wywodzie zmierzającym do obalenia wajsiesziki koncepcji przeciwstawiającej uniwersalia rzeczom jednostkowym. Tamże hipotetyczny przedstawiciel wajsiesziki wyraża sprzeciw skierowany przeciwko dżinijskiej tezie – sformułowanej przez Widjanandę powyżej – głoszącej, że

⁴⁶ Powyższa klasyfikacja stanowi pośrednie odwołanie się do tzw. [1] powszechników nadrzędnych (pierwszorzędnych) i [2] powszechników podrzędnych (drugorzędnych) oraz [3] nadrzędnych (pierwszorzędnych) rzeczy jednostkowych i [4] podrzędnych (drugorzędnych) rzeczy jednostkowych, tj. kategorii ontologicznych wajsiesziki. Na ten temat por. Balcerowicz (1996: 24-30, § V.1).

⁴⁷ YAṬ.40, s. 90.5-17: 'sāmānya-niṣṭhā vividhā viśeṣāḥ' iti. sāmānyam dvividham ūrdhvatā-sāmānyam tiryak-sāmānyam cēti. tatrōrdhvatā-sāmānyam krama-bhāviṣu paryāyeṣv ekatvānyaya-pratyaya-grāhyaṁ dravyam. tiryak-sāmānyam nānā-dravyeṣu paryāyeṣu ca sādṛśya-pratyaya-grāhyaṁ sadṛśa-pariṇāma-rūpam. tatra sāmānye niṣṭhā parisamāptir eṣāṁ te sāmānya-niṣṭhāḥ. ke te? viśeṣāḥ paryāyāḥ. kim-prakārāḥ? vividhāḥ kecit krama-bhūvaḥ kecit saha-bhūvaḥ eka-dravya-vṛttayaḥ. tatra krama-bhūvaḥ parispanda-rūpā utkṣepaṇādayaḥ, aparispandātmakāḥ sādharmaṇāḥ sādharmaṇāsādharaṇāś ca asādharaṇāś cēti trividhāḥ. sādharmaṇa-dharmāḥ sattva-prameyatvādayaḥ, sādharmaṇāsādharaṇāḥ dravyatva-jīvatvādayaḥ, asādharaṇāḥ prati-dravyam prabhidyamānāḥ pratiniyatā artha-paryāyā iti vividha-prakārā viśeṣā eka-dravya-niṣṭhatvād ūrdhvatā-sāmānya-niṣṭhāś tad-vyatirekeṇ āsambhūvyamānatvāt [...]

„różnorakie rzeczy jednostkowe są osadzone w homogeniczności (powszechniku)” (YA.40: *sāmānya-niṣṭhā vividhā viśeṣāḥ*), i usiłuje ustanowić własną, przeciwstawną tezę: „powszechnik tego typu osadzony jest w rzeczach jednostkowych”⁴⁸. Wytaczając szereg kontrargumentów zbijających tezę wajsiesziki Vidyānandācārya ucieka się m. in. do następującego stwierdzenia: „[Jeśli adwersarz odwoła się do następującej argumentacji] – »Skoro powszechnik (homogeniczność) [znajduje się w relacji] inherencji względem rzeczy jednostkowych o zróżnicowanej formie, [tzn.] w substancjach, przymiotach i czynnościach, [to] powszechnik (homogeniczność) osadzony jest w rzeczach jednostkowych« – [zareplikujemy następująco:] nie [jest to prawda], ponieważ ów [powszechnik (homogeniczność)] ma postać homogeniczności synchronicznej”⁴⁹. Nietrudno zauważyć, że Vidyānandācārya wykorzystuje w zasadzie – pomijając nieistotne modyfikacje (*krama-bhāvin*, *krama-bhuva*, *saha-bhuva*) – terminologię analogiczną do tej stosowanej przez Siddhasenaganiego (Siddhasenagaṇi), która w sposób nieznaczny odbiega od wyrażen użytych przez Akalaṅka (Akalaṅka).

Jak już zdążyłem napomknąć powyżej, terminy „homogeniczność synchroniczna” (*tiryak-sāmānya*) i „homogeniczność diachroniczna” (*ūrdhvatā-sāmānya*) musiały najpewniej wejść w użycie po śmierci Akalanki, tj. po ok. 800 r. Na przełomie IX i X wieku daje się ponadto zauważyć pewną płynność terminologiczną w odniesieniu do obydwu wyrażen: obok form *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* napotykamy zwroty oboczne, takie jak *ūrdhva-sāmānya* i *tiraścīna-sāmānya*⁵⁰. Ów brak jednorodności może świadczyć o stosunkowo niedawnej genezie samych terminów w okresie, zanim standardowe wersje w epoce późniejszej *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* nie stały się jeszcze obowiązującą normą. Nie znaczy to, że sama koncepcja jest także stosunkowo świeżej daty. W świetle powyżej przedstawionego materiału dowodowego nie można mieć najmniejszych wątpliwości, że idea homogeniczności synchronicznej i diachronicznej była znana w okresie poprzedzającym działalność Akalanki. Jej obecność w literaturze filozoficznej sprzed Akalanki daje się poświadczyć dzięki terminologicznemu powinowactwu wyrażen *tiryak-sāmānya* i *ūrdhvatā-sāmānya* z ich historycznie wcześniejszymi równoważnikami:

tiryak-sāmānya* : *ūrdhvatā-sāmānya

- (Siddhasenagaṇi) *kramaṇa bhavant* : *saha bhavant* (Siddhasenagaṇi)
 (Akalaṅka, Vidyānanda) *krama-bhāvin* : *saha-bhāvin* (Akalaṅka, Vidyānanda)
 (Vidyānanda) *krama-bhuva* : *saha-bhuva* (Vidyānanda)
 (Akalaṅka) *krama-vivartin* : *saha-vivartin* (Akalaṅka)
 (Siddhasenagaṇi) *yugapad-avasthāyin* : *ayugapad-avasthāyin* (Siddhasenagaṇi)

⁴⁸ YAṬ.40, s. 90.7-8: *nanv evaṁ-vidhaṁ viśeṣa-niṣṭhaṁ sāmānyam kasmān na syād iti cen na [...]*.

⁴⁹ YAṬ.40, ss. 91.3-5: *viśeṣeṣu vyatirikta-rūpeṣu dravya-guṇa-karmasu sāmānyasya samavāyād viśeṣa-niṣṭhaṁ sāmānyam iti cen na, tasya tiryak-sāmānya-rūpatvāt*.

⁵⁰ NAV.1 (Harakhchand: 29,13; Vaidya: 19,20-21) i NAṬ.1 (Harakhchand: 29,20-22); Vaidya: 19,31-20,18).

W poszukiwaniu dalszych i jeszcze wcześniejszych źródeł mogących zaświadczyć, że inni myśliciele indyjscy obeznani byli z koncepcją homogeniczności synchronicznej i diachronicznej – co wszak wcale nie pociąga bezpośredniej znajomości terminów *tiryak-sāmānya* i *ūrdhvatā-sāmānya* – dzięki metodzie wykorzystującej w tym celu szeregi wyrażen typu *krama-bhāvin* i *saha-bhāvin* i zbliżonych, które wraz z upływem czasu zostały wyparte przez terminy techniczne *tiryak-sāmānya* i *ūrdhvatā-sāmānya* i które stanowią ich semantyczne ekwiwalenty, należałoby zachować szczególną ostrożność w przypadku każdego wystąpienia wspomnianych wyrażen, gdyż odosobnione pojawienie się w danym tekście któregośkolwiek z poszukiwanych zwrotów czy wyrażen wcale nie musi dowodzić obecności idei homogeniczności w tymże tekście. W cytowanym już na stronie 33 fragmencie komentarza SViṬ.12.4 mieliśmy do czynienia ze zwodniczym przypadkiem homofonicznego złożenia *ūrdhvatā-sāmānya*, które Anantavīrya używa – miast odnieść je do pojęcia diachroniczności – na określenie „powszechnika (sc. esencjalnego charakteru) pionowości” wspólnego całej klasie bytów „stojących”, tj. charakteryzujących się postawą wyprostowaną (człowiek), czy też wertykalną (kolumna). W taki sam sposób mogą okazać się mylące wyrażenia, które zazwyczaj bywają używane jako odpowiedniki pojęć „homogeniczność synchroniczna” i „homogeniczność diachroniczna”. Uwaga powyższa dotyczy chociażby Samantabhadry, który posługuje się takimi brzmieniowo równoważnymi zwrotami w swych dziele *Āpta-mīmāṃsā* co najmniej raz. Są to mianowicie kolokacje *yugapat* [*sarva-bhāšana*], objaśniona przez Widjanandę zwrotem *akrameṇa* [*paricchedâtma*], oraz *krama-bhāvin*. Choć sądząc po pozorach można by odnieść obydwu wyrażenia do koncepcji homogeniczności synchronicznej i diachronicznej, byłoby to jednakże całkowicie błędne. W rzeczywistości w tej konkretnej sytuacji ich znaczenie dalekie jest od pojęć sugerowanych przez obydwu wyrażenia, gdyż wiążą się one bezpośrednio z procesem powstawania aktów poznawczych reprezentujących określone rzeczy przy współdziałaniu poszczególnych rodzajów kryteriów poznawczych:

„Kryterium poznawcze to poznanie prawdy. Jest ono [zarówno] jednoczesną reprezentacją wszystkich [bytów (tak mają się rzeczy w wypadku poznania doskonałego (*kevala*)), jak] i występuje konsekwentnie (tego typu reprezentacjami są pozostałe kryteria poznawcze)⁵¹. Owo poznanie [prawdy] składa się z teorii opisu modalnego⁵² i ze sposobów orzekania^{53;54}.

⁵¹ Odnośnie pięciorakiej dżinijskiej klasyfikacji kryteriów poznawczych por. Balcerowicz (1994: 23-33).

⁵² Na temat specyficznie dżinijskiej teorii wieloaspektowości bytu i związanej z nią metody opisu modalnego, warunkowego (*syād-vāda*), zwanej także teorią siedmiorakiego opisu warunkowego rzeczywistości (*sapta-bhaṅgi*), por. Balcerowicz (1994: 39-40, 50-58).

⁵³ Na ten temat por. Balcerowicz (1994: 41-50).

⁵⁴ W powyższym tłumaczeniu stosuję się do następującej, wprowadzonej przeze mnie emendacji tekstu ĀMi.101:

Teza – a raczej czysty domysł, poparty przez autorów wątpliwej wartości materiałami źródłowymi bez krytycznej oceny samej ich treści (*vide infra*) – wysunięta zgodnie przez Satkariego Mookerjee’ego (1978: Chpt. IX) i Indrę Chandrę Shastriego (1990: 81-82), jakoby idea synchronicznej i diachronicznej homogeniczności („horyzontalne i wertykalne powszechniki”, tj. „horizontal and vertical universalities”, zgodnie z frazeologią przez nich stosowaną) miała być obecna

*tattva-jñānaṃ pramāṇaṃ. taṃ yugapat sarva-bhāsanam /
krama-bhāvi ca. taj jñānaṃ syād-vāda-naya-saṃskṛtam //*

Z pewnych względów wymienionych w dalszej części poniższy tekst drukowany (ed. Pannālāl Jain) stanowi wersję wzbudzającą szereg wątpliwości co do swej poprawności:

*tattva-jñānaṃ pramāṇaṃ te yugapat sarva-bhāsanam /
krama-bhāvi ca yaj jñānaṃ syād-vāda-naya-saṃskṛtam //*

Proponowana przeze mnie emendacja zakłada, że zarówno *te* (*dualis neutrum*, *dualis femininum* albo *pluralis masculinum*?), jak i *yaj* (*singularis*), które w zwykłej konstrukcji syntaktycznej powinny być korelatem *tad*, nijak nie dadzą się sensownie (ani gramatycznie, ani treściowo) ze sobą połączyć w naturalny sposób i należy przyjąć wobec tego odpowiednio lekcję *taṃ* i *taj*. Po pierwsze, zmiana w tekście formy *singularis* (*tattva-jñānaṃ pramāṇaṃ*) na *dualis* (*te*) lub tym bardziej *pluralis* (*te*), co jest tym mniej prawdopodobne, nie miałyby najmniejszych podstaw. Formę *dualis* można by teoretycznie interpretować jako podkreślenie dwojakiemu podziału (*yugapat sarva-bhāsanam krama-bhāvi ca*), co mogło by być w jakiejś mierze – choć i tak nie do końca – dopuszczalne ze względu na tradycję w wypadku standardowego (i dla dżinistów narzucającego się samo przez się) podziału kryterium poznawczego na dwa podtypy: poznanie bezpośrednie (*pratyakṣa*) i poznanie pośrednie (*parokṣa*). Taki zabieg podkreślający za pomocą formy *dualis te* nowo wprowadzony, a nie powszechnie uznany dwojaki podział kryterium poznawczego (na „jednoczesną reprezentację” i „reprezentację konsekwentną”) nie miałby najmniejszego uzasadnienia, gdyż bezpośrednio narzucałby skojarzenia z podziałem *pratyakṣa – parokṣa*. Po drugie – w przeciwieństwie do lekcji zaświadczonej drukiem (*te ... yaj*) – oczekiwalibyśmy, że korelaty *tad ... yad* powinny być siłą rzeczy użyte w tej samej liczbie, czy to pojedynczej, podwójnej czy mnogiej. Po trzecie, *pratīka* w ĀmīV. potwierdza mój domysł, gdyż faktycznie czytamy w niej: *krama-bhāvi ca taj jñānaṃ*. Po czwarte wysoce problematycznym wydaje się sam sposób, w jaki korelaty *te ... yaj* mogłyby łączyć semantycznie zdanie podrzędne (*yaj jñānaṃ syād-vāda-naya-saṃskṛtam*) ze zdaniem głównym (*te yugapat sarva-bhāsanam krama-bhāvi ca*), pomijając w tym momencie samą kwestię podziału zdania podrzędnie złożonego na poszczególne komponenty syntaktyczne. Jedyny przekład możliwy do przyjęcia – zakładający wszak niezmiernie pokłady dobrej woli i możliwie małą dozę krytycznego zmysłu filologiczno-filozoficznego – co najwyżej wyglądałby moim zdaniem w przybliżeniu następująco: „Kryterium poznawcze to poznanie prawdy. T e d w a (*dual.*) / t e l i c z n e (*pl.*?) [poznania prawdy? / kryteria poznawcze?], k t ó r e j e s t poznaniem składającym się z teorii opisu modalnego i ze sposobów orzekania, j e s t jednoczesną reprezentacją wszystkich [bytów] oraz występuje konsekwentnie” (druk wytłuszczony wskazuje problemy niespójnej składni wynikające z niekoherentnego połączenia liczby podwójnej i pojedynczej).

już w dżinijskich pismach kanonicznych (*Siddhānta*, *Āgama*), jest pozbawiona jakichkolwiek podstaw. Po pierwsze takie wyrażenie jak **tirikkha-°* lub **tiriya-sāmaṇṇa* oraz **uddhattā-sāmaṇṇa*, czy też podobne im równoważne prakryckie odpowiedniki, w ogóle nie pojawiają się w dżinijskich pismach kanonicznych. Po drugie, pomimo usilnych i dogłębnych poszukiwań prakryckich odpowiedników sanskryckich wyrażen synonimicznych względem złożeń *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* (np. *krameṇa bhavant*, *saha bhavant*, *yugapad-avasthāyin*, *ayugapad-avasthāyin* itp., por. tabela na s. 44) w całym korpusie dżinijskich pism kanonicznych, nie udało mi się odnaleźć choćby jednego z nich. Pomimo ich nieobecności w dżinijskim Kanonie, w obszernym leksykonie myśli dżinijskiej *Jaina Lakṣaṇāvali* (JLA.) odnajdujemy z pewnym zaskoczeniem dwa hasła w wersji prakryckiej⁵⁵ odpowiadające poszukiwanym terminom technicznym, co mogło by nasuwać przypuszczenia, że po pierwsze obydwa wyrażenia były mimo wszystko znane dżinijskim twórcom pism kanonicznych, którzy komponowali w prakrytach, i po drugie – że ich obecność w pismach kanonicznych umknęła mej uwadze. Zapoznawszy się jednak dogłębniej z treścią obydwu haseł, czytelnik od razu przekonuje się, że autorowi tego – skądinąd nieocenionego – kompendium Balchandrze Siddhantashastriemu, nie tylko nie udało się zacytować *expressis verbis* choćby pojedynczego oderwanego ustępu zawierającego przynajmniej jedno z wspomnianych wyrażen w wersji prakryckiej, ale nawet nie silił się on, aby podać choć jeden odnośnik do któregośkolwiek z dżinijskich pism kanonicznych, w których moglibyśmy sami natrafić na poszukiwane terminy. Jedyne odsyłacze i cytaty, jakie tam znajdujemy, odwołują się do dzieł sanskryckich stosunkowo późnej daty. Mając to wszystko na uwadze, czuję się uprawniony w swojej ocenie, że podawanie tych haseł w wersji prakryckiej w JLA. przez Balchandę Siddhantashastriego, co bezpośrednio sugeruje obecność obu terminów technicznych w dżinijskich pismach kanonicznych czy też stosunkowo starych komentarzach w prakrytach, jest jawnym nadużyciem. W rzeczywistości jest wysoce nieprawdopodobne, aby tak wysublimowana koncepcja, jaką jest idea synchronicznej i diachronicznej homogeniczności, mogła się rozwinąć w pierwszym tysiącleciu historii myśli dżinijskiej po Wardhamanie Mahawirze (*Vardhamāna Mahāvīra*; VI/V w. p.n.e.⁵⁶), czy też w okresie, kiedy odnotowujemy stopniowe powstawanie dżinijskiego piśmiennictwa w prakrytach na przestrzeni mniej więcej pięciu wieków poprzedzających ostateczną redakcję Kanonu Pism Świętych na Synodzie w Valabhi (*Valabhī*) w V w. n.e.⁵⁷. Jak mi nie mam, jest raczej wykluczone, aby stopień rozwoju indyjskiej myśli filozoficznej w ogóle i poziom dyskursu filozoficznego w Indiach pierwszych wieków naszej ery, że nie wspomnę o epoce wcześniejszej, umożliwił jasne sformułowanie koncepcji synchronicznej i diachronicznej homogeniczności.

Należy w tym miejscu jasno podkreślić, że obydwa rodzaje homogeniczności nie powinny być mylone z powszechnie znanym przeciwstawieniem uniwersaliów (*sāmānya*) i rzeczy jednostkowych (*viśeṣa*), tj. z rozróżnieniem pojęcia klasy, która

⁵⁵ *uddhattā-sāmaṇṇa*: JLA. II:751; *tirikkha-sāmaṇṇa*: JLA. IV: 2318/2319.

⁵⁶ Na temat jego datowania por. Balcerowicz (1994: 14-15, n. 7).

⁵⁷ Por. Dundas (1992: 53-73).

zawiera wszystkie – tj. przeszłe, terażniejsze i przyszłe – poszczególne indywidua odznaczające się zestawem kluczowych cech charakterystycznych bez względu na czynnik czasu, i kategorii przedmiotów indywidualnych, stanowiących elementy tejże klasy. Pomijając już fundamentalnie różne w założeniu koncepcje homogeniczności i powszechnika (choć obydwa pojęcia są ze sobą w pewien sposób związane), jakiegokolwiek chronologiczne uporządkowanie klasy i jej elementów jest dla rozróżnienia uniwersalia – konkrety w gruncie rzeczy całkowicie irrelewantne. Co więcej, sama idea dwojakiej homogeniczności odnosi się do zagadnienia z gruntu odmiennego niżli typologie i klasyfikacje, tak typowe dla dżinijskiej myśli kanonicznej. Ustępy, które zdaniem Shastriego i Mookerjee'ego miałyby być bezspornymi ilustracjami homogeniczności („uniwersalności”, tj. „universality”, według ich terminologii) w Kanonic dżinijskim⁵⁸, są albo przykładami najzwyklejszych w świecie klasyfikacji, albo też typowymi stwierdzeniami opisującymi ontologiczny status – tj. charakter monistyczny lub pluralistyczny – kategorii omawianych przez kanonicznych autorów. Dokładnie taki charakter noszą całe partie tekstu zawarte przykładowo w pierwszym⁵⁹ i szóstym⁶⁰ rozdziale „Sutry o [dziesięciu] zagadnieniach” (pkt. *Thāṇaṅga-sutta* = skt. *Sthānāṅga-sūtra*) czy też fragmenty „Sutry [stanowiącej] wykład objaśnień” (pkt. *Viyāhapannatti-sutta* = skt. *Vyākhyā-prajñapti-sūtra*), popularnie zwanej „Błogosławioną Sutrą” (pkt. *Bhagavāi-viyāha-pannattī* = skt. *Bhagavatī-vyākhyā-prajñaptiḥ*; w skrócie *Bhagavatī-sūtra*)⁶¹, które kryją się za nieco enigmatycznymi odnośnikami, jakie znajdujemy u Shastriego, a które ja przytaczam w przypisach w całości. Na podobnej zasadzie zwykle skojarzenia, jakie mogą nasuwać szeregi typologiczne i drobiazgowo klasyfikacje powyższego typu, z czynnikiem temporalnym czy też

⁵⁸ Shastri (1990: 82): „When all the six categories of Dharma, Adharma, Ākāśa, Pudgala, Jīva and Kāla are considered as dravya or loka it is a case of horizontal universality. [...] many stages of jīva and pudgala [...] are the instances of vertical universality”.

⁵⁹ Szczególnie ThSū.1.2,11,12: [2] *ege āyā*. [...] [11] *ege jīve pādikkaeṇaṃ sarīraeṇaṃ*; [12] *egā jīvānaṃ apariāitā viguvvaṇā*.

⁶⁰ Szczególnie ThSū.6.458: *paṃca-vidhā saṃsāra-samāvannagā jīvā pannattā, tam-jahā – egimditā jāva paṃcemditā* [...] *neraiyā jāva devā, siddhā*.

⁶¹ ViySū.14.4: [1] [...] *poggale tītamaṇaṃtaṃ sāsayaṃ samayaṃ lukkhī, samayaṃ alukkhī, samayaṃ lukkhī vā alukkhī vā, pubbim ca ṇaṃ karaṇeṇaṃ aṇegavaṇṇaṃ aṇegarūvaṃ pariṇāmaṃ pariṇamaī, aha se pariṇāme nijjiṇṇe bhavati taō pacchā egavaṇṇe egarūve siyā? haṃtā, goyamā!* [...]; [2] [...] *poggale paḍuppannaṃ sāsayaṃ samayaṃ....? evaṃ ceva*. [...] [5] *jīve tītamaṇaṃtaṃ sāsayaṃ samayaṃ samayaṃ dukkhī, samayaṃ adukkhī, samayaṃ dukkhī vā adukkhī vā? puvvim ca ṇaṃ karaṇeṇaṃ aṇegabhāvaṃ aṇegabhūtaṃ pariṇāmaṃ pariṇamaī, aha se veyanijje nijjiṇṇe bhavati tato pacchā egabhāve egabhūte siyā? haṃtā, goyamā!* [...], etc.]

VViySū.25.2.3: *jīva-davvā ṇaṃ bhaṃte! kiṃ saṃkhejjā, asaṃkhejjā, aṇaṃtā? goyamā! no saṃkhejjā, no asaṃkhejjā, no aṇaṃtā. se keṇaṭṭheṇaṃ bhaṃte! evaṃ vuccāi: jīva-davvā ṇaṃ no saṃkhejjā, no asaṃkhejjā, no aṇaṃtā? goyamā! asaṃkhejjā neriyā jāva saṃkhejjāvāukāiyā, aṇaṃtā vaṇaspatikāiyā, asaṃkhejjā beṃdiyā, evaṃ jāva vemāṇiyā, aṇaṃtā siddhā, setenaṭṭheṇaṃ jāva aṇaṃtā*.

proste zestawienie pojęcia trwałości czy ciągłości określonej substancji z jej przeobrażeniami wraz z upływem czasu – jak to ma miejsce w wypadku dwóch aspektów jednego i tego samego elementarnego bytu (*asti-kāya*)⁶², o czym mowa jest w jednym z aforyzmów pochodzących z „Kompendium [traktującym o] zbiorach elementarnych bytów” (*Pañcāsti-kāya-samaya-sāra*)⁶³ autorstwa Kundakundy (Kundakunda; I w. n.e.) – nie stanowią dostatecznej wskazówki, że w danym tekście mamy do czynienia z zagadnieniem dwójdzielnej homogeniczności.

W odróżnieniu zarówno od kategoryzacji typu „uniwersalia – rzeczy jednostkowe”, jak i od względów typologicznych, obydwa rodzaje homogeniczności tworzą specyficzny lingwistyczno-epistemologiczny instrument służący wyjaśnieniu zauważalnego już na pierwszy rzut oka rozdzwieku w praktyce językowej dotyczącego użycia tego samego słowa lub wyrażenia, np. „krowa”, na oznaczenie albo pewnej grupy obiektów cechujących się ściśle określonym zespołem przymiotów, wspólnym bezwyjątkowo wszystkim elementom tejsze grupy, albo na opisanie całej serii momentów tworzących pewną całość, o której orzeka się własność bycia jednym i tym samym indywiduum. A zatem homogeniczność diachroniczna (*ūrdhvatā-sāmānya*) odpowiedzialna jest za specyficznie indywiduowy charakter każdego bytu i zarówno na płaszczyźnie językowej, jak i mentalnej wyjaśnia zjawisko utrzymywania przezeń własnej jednolitości, koherentności i tożsamości względem osi czasu. Innymi słowy, to właśnie pojęciu homogeniczności diachronicznej zawdzięczamy, zdaniem myślicieli dżinijskich, że możemy mówić o wciąż tej samej rzeczy, mimo że podlega ona nieustannie przemianom i w każdym momencie stanowi w pewnym sensie wciąż nowe indywiduum w porównaniu z konkretnym przedmiotem istniejącym w chwili poprzedniej. Z kolei homogeniczność synchroniczna (*tiryak-sāmānya*) wiąże się z kwestiami natury klasyfikacyjno-dystrybucyjnej i ujmuje ona pod pojęciem klasy zbiór poszczególnych rzeczy jednostkowych, które cechują się w tym samym punkcie czasowym podobnym zestawem istotnych typologicznie atrybutów. Pragnąc wyrazić powyższą myśl nieco inaczej, można by rzec, że obydwie kategorie homogeniczności dokonują podziału jednej i tej samej substancji lub rzeczy – z punktu widzenia językowej i konceptualnej, rozumowej ich reprezentacji – na serię atomowych

⁶² Na temat tzw. elementarnych bytów (*asti-kāya*, dosł. „rzeczywistych ciał”) por. Schubring (1978: 126-129, § 57) oraz Dundas (1992: 80-83). Śwetambarowie wyróżniają pięć takich elementarnych bytów: istota żywa (*jīva*) oraz cztery byty – tj. zasada ruchu (*dharma*), zasada bezruchu (*adharmā*), materia (*pudgala*) i przestrzeń (*ākāśa*) – które wspólnie składają się na tzw. byty nieożywione (*ajīva-kāya*), tj. cztery elementy nieożywione (*ajīva*). Owa piątka opisana jest w TS.5.1-2. Digambarowie uzupełniają tę listę o czas (*kāla*), tj. o szósty element nieożywiony (*ajīva-kāya*).

⁶³ PASS.6:

*te cēve atthikāyā tekkāliya-bhāva-pariṇadā ṇiccā /
gacchamti daviya-bhāvaṃ pariyaḍḍaṇa-lim̐ga-saṃjuttā //*

– „I te właśnie elementarne byty, które podlegają permutacji poprzez [różne] stany w trzech czasach [i które] są trwałe, utrzymują się w substancjalności (dosł. „stanie substancji”, *dravya-bhāva* = *dravyatva*) i wyposażone są w oznakę przejawów (*sc.* cechują się przejawami)”.

manifestacji. Stosownie do takiego ujęcia, jedna i ta sama substancja lub rzecz przejawia się albo przez całe spektrum swych indywidualnych reprezentacji koegzystujących dokładnie w jednym i tym samym momencie, albo ewoluuje w czasie przechodząc stopniowo przez poszczególne stadia licznych chwilowych, ograniczonych jednorazowo do pojedynczego momentu reprezentacji, które funkcjonują wyłącznie w obrębie danego szeregu składającego się na konkretną rzecz istniejącą w czasie. Posłużmy się zatem przykładem, ażeby móc zilustrować samą ideę homogeniczności. Otóż klasa »krów«, która zawiera cielęta, jałówki, rogate krowięta, dojne krowy pełną gębą itp. – pod warunkiem, że rozpatrujemy wszystkie jej indywidualne reprezentacje w danym momencie – stanowi przykład homogeniczności synchronicznej. Z kolei szereg następujących po sobie stadiów rozwojowych pewnego „krowiego indywiduum”, które rodzi się jako cielaczek i z czasem przeistacza się w dorodne cielę, dojrzewające bezrożne krowiątko, powabną jałówkę, w pełni dojrzałe, pełnoprawne krowiszczę z rogami i z rzewnymi, orzęsionymi oczyma dające pełnotłuste mleko, by ostatecznie skończyć jako soczysto-krwisty befsztyk itp., i pomimo rozlicznych przekształceń zachowuje przez cały czas swoją tożsamość na tyle, że możemy je z reguły zidentyfikować jako wciąż to samo zwierzę (nawet w wypadku ostatniego hipotetycznego ogniwa w powyższym łańcuchu), stanowi ilustrację homogeniczności diachronicznej. W taki oto sposób, jak mam nadzieję, udało mi się udzielić zadowalającej odpowiedzi na intrygujące pytanie zawarte w tytule niniejszego artykułu: „Jak uczynić z krowy byt diachronicznie i synchronicznie homogeniczny?”

Jak się zdaje, jedynym logicznie dopuszczalnym łącznikiem wiążącym oba rodzaje homogeniczności ze wczesnodżinijską myślą znajdującą swoje odzwierciedlenie w pismach kanonicznych jest specyficznie dżinijska koncepcja przejawów (*paryāva*), czyli permutacji, tj. zróżnicowanego występowania (*pariṇāma*). Nie sposób było nie zauważyć na powyższych stronicach, że w licznych jednoznacznych objaśnieniach zasady homogeniczności autorzy uciekają się do przykładów odwołujących się do takich właśnie przejawów i permutacji (tj. zróżnicowanego występowania) jednej i tej samej substancji, które następują jednocześnie albo po kolei. Oznaczać by to mogło, że pewne szczególne założenia metafizyczne dotyczące wieloaspektowej natury rzeczywistości zawarte w pismach kanonicznych mogły stanowić pożywny grunt dla procesu kształtowania się przyszłej koncepcji homogeniczności. Najprawdopodobniej jednak owa idea rozwinęła się paradoksalnie w konfrontacji ze wspomnianą na wstępie artykułu buddyjską doktryną o przemijalności, tj. o chwilowym charakterze bytu (*kṣaṇika-vāda*). Niewykluczone, że koncepcja homogeniczności była dżinijską odpowiedzią mającą na celu rozwikłanie aporii, która automatycznie wyłaniała się w wyniku uznania chwilowego, przemijalnego charakteru wszechrzeczy i która w rezultacie mogła zagrażać substancjalności i realności świata fenomenalnego, a ostatecznie racjonalności. Jeśli tak faktycznie rzeczy się przedstawiały – a memu przeświadczeniu o słuszności takiej właśnie tezy sam pragnę dać w tym miejscu wyraz – to rozwiązanie zaproponowane przez filozofów dżinijskich byłoby antyidealistycznym wysiłkiem mającym na celu udzielenie spójnego i całościowego wyjaśnienia bezspornego i namacalnego zmiennego potoku ulotnych, przemijających z każdą nową chwilą wciąż nowych reprezentacji bytów, wysiłkiem, który odwoływał się do realistycznych założeń ontologicznych inherentnie powiązanych z całokształtem dżinijskich przekonań, wysiłku, który umożliwił ostatecznie dżinijskim myślicielom

zachowanie realistycznie ukierunkowanej metafizyki. Niemniej jednak zagadnienie to wciąż pozostaje otwarte i wymaga dalszych szczegółowych badań. Bezpośrednio wyczuwalny rys dżinijskiej koncepcji dwojakiej homogeniczności, tj. atomizacja jednej i tej samej substancji lub rzeczy, stanowiącej denotację konkretnej reprezentacji na płaszczyźnie werbalnej, rozczłonkowująca tęże substancję na diachroniczną (rozwijającą się stopniowo) i synchroniczną (przebiegającą jednocześnie) serię monadycznych aktualizacji przybliża – jak zdążyłem o tym napomknąć wcześniej – samą ideę homogeniczności do wielokrotnie już wspomnianej teorii o chwilowym charakterze bytu głoszonej przez buddystów. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa to właśnie owa atomizacja, idealnie współgrająca z całym zespołem buddyjskich założeń metafizycznych, stała się decydującym motywem odpowiedzialnym za płynne przejście samej koncepcji homogeniczności i za niezauważalne wcielenie je w szersze ramy teoretyczne późniejszego buddyzmu.

Na zakończenie czuję się w obowiązku poczynić jeszcze jedną uwagę odnośnie samej warstwy terminologicznej obydwu wyrażen *tiryak-sāmānya* / *tiraścīna-sāmānya* i *ūrdhvatā-sāmānya*. W pewnej mierze zdumiewającym jawi się samo zaadaptowanie takich środków językowych jak *tiryak* / *tiraścīna* („poziomy; horyzontalny”) i *ūrdhva* / *ūrdhvatā* („pionowy; wertykalny”) – które w swych pierwotnych znaczeniach nasuwają na myśl przede wszystkim skojarzenia natury przestrzennej i wzrokowej, a które w naszym wypadku odgrywają rolę określników warunkujących charakter terminu *sāmānya* („powszechnik”) – do koncepcji czasu leżącej u podstaw idei homogeniczności omawianej na poprzednich stronach w nowej funkcji ważnych językowych elementów dookreślających czasoprzestrzenną dystrybucję atomicznych jednostek (aktualizacji) składających się na całościowe postrzeżenie danej rzeczy czy substancji. W konsekwencji bliższa, bardziej dogłębna analiza zagadnienia semantycznego przesunięcia obydwu terminów ze sfery czysto przestrzennej w dziedzinę czysto temporalną, przy silnym zaakcentowaniu przeciwstawienia jednostkowego punktu w czasie i linearnego upływu czasu, może przy okazji przyczynić się do pełniejszego zrozumienia sposobu, w jaki indyjska filozofia pojmowała, obrazowała i upostaciowała czas sam w sobie. Asocjacyjne powiązania zachodzące między pojęciami przestrzeni i czasu – zgodnie z tym, co konotują powyższe wyrażenia, które w pierwszym rzędzie odnosiły się do koncepcji przestrzennych, i których pole semantyczne dopiero wraz z upływem czasu zostało rozszerzone na wymiar czasowy – dają się zaobserwować w wypadku użycia pary przysłówków bez wątplenia odnoszących się początkowo do aspektów przestrzennych, mianowicie *ūrdhvam* = „powyżej, ponad, wysoko, do góry, u góry, w górę” oraz *adhas* = „poniżej, nisko, z dołu, na dole, w dół”. O czym należy pamiętać, w indyjskich tekstach – co wynika ze szczególnego układu manuskryptów i sposobu, w jaki przewraca się stronicę (stronę przeczytaną odkłada się do góry, „od nas”, strona czytana spoczywa bliżej nas na stosiku stron do przeczytania ułożonym horyzontalnie, równolegle względem stosiku stron przeczytanych) – używa się teź pary nierzadko w znaczeniu odpowiednio „poniżej, następnie, dalej, w dalszej części, później, *infra*, [patrz] poniżej / dalej” oraz „powyżej, wcześniej, uprzednio, w części poprzedniej,

supra, [patrz] powyżej / wcześniej”⁶⁴. Aby takie użycie zilustrować posłużę się tylko dwoma przykładami z dzieł dżinijskich: (1) *iti prapañcaviṣyāma ūrdhvam* (AJP. Vol. 1, p. 48.25) oraz (2) *ity ukta-prāyañ – prāyeñōktam adhaḥ. vaksyate ca ūrdhvañ [...]* (AJP. Vol. 2 p. 96.30 – p. 97.14). W taki oto sposób w szczególnym kontekście obcowania z tekstami pisanymi terminy *ūrdhvam* i *adhas* przesuwają nieco swój zakres odniesienia i obejmują dziedzinę czasoprzestrzeni stanowiąc odnośniki do partii tekstu albo do tej pory przeczytanego (*ūrdhvam*), albo pozostającego do przeczytania w przyszłości (*adhas*). Mając powyższe na uwadze nie jest wcale nieprawdopodobne, że to właśnie owo drugie, oboczne znaczenie słowa *ūrdhvam*, wiążące wymiar przestrzenny („ponad, u góry”) z aspektem temporalnym („*infra*; następnie”), przyczyniło się do wykrystalizowania się terminu technicznego *ūrdhva(tā)-sāmānya* zorientowanego czasowo.

Bez względu na to, jak dokładnie przedstawia się geneza terminów *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* / *tiraścīna-sāmānya*, względnie w jakiej pozostają one relacji do Kanonu dżinijskich pism świętych, ich historia ukazuje nam swego rodzaju kliniczny przypadek prostego, linearnego rozwoju idei, który możemy prześledzić w dżinijskich pismach filozoficznych. Co więcej, nagłe pojawienie się obydwu terminów w buddyjskiej literaturze filozoficznej około roku 1000 n.e. stanowi – a tezę tę udało mi się, jak mierniam, dowieść poza wszelką wątpliwość – jedyny w pełni udokumentowany wypadek bezpośredniego wpływu dżinijskich idei na zespół buddyjskich przekonań okresu klasycznego.

DODATEK I

Na poniższych stronach zebrałem szereg wystąpień terminów *ūrdhvatā-sāmānya* i *tiryak-sāmānya* / *tiraścīna-sāmānya* (zaznaczone w tekście podkreśleniem) pochodzących z dzieł dżinijskich okresu poprzedzonego aktywnością buddyjskiego teoretyka Moksżakaragupty (Mokṣākaragupta; po XI w. n.e.), wystąpień, które mogą okazać się przydatne dla dalszych studiów i badań nad genezą oraz terminologicznymi i konceptualnymi współzależnościami wiążącymi się z obydwoma analizowanymi terminami.

(1) Prabhācandra Sūri⁶⁵ – *Nyāya-kumuda-candra*, komentarz do *Laghīyas-traya*; NKC.5.47 s. 647 l.2: *dravyam ūrdhvatā-sāmānyam*.

⁶⁴ Na takie użycie *ūrdhvam* i *adhas* uwagę zwrócił Kāpadiā w AJP., tom 2, s. 324: „P. 48, l. 25 ‘Ūrdhvañ’ means ‘hereafter’” (raczej: „heretofore, before”), oraz s. 326: „P. 97, l. 14. ‘Adhaḥ’ means below. In a Ms. as we go on reading it, the folio or the leaf that is read, is placed below, and hence it is justifiable to use this word in this sense. In modern terminology it means *supra*. Similarly ‘ūrdhvam’ means above; but here it means *infra*.”

⁶⁵ Żył w XI wieku: 950-1020 wg Jhy (1991); 1037-1122 wg Shastriego (1990: 43). Vidyābhūṣaṇa (1920: 193-194) umieszcza go zdecydowanie za wcześnie: „był on autorem słynnego traktatu logicznego pt. *Prameya-kamala-mārtaṇḍa*, najwcześniejszego komentarza do *Parikṣamukhasutry* (*Parikṣāmukha-sūtra*) Manikjanandina (Māñikyanandin)” i musiał zatem żyć ok. 825 r. (s. 193).

(2) Abhayadeva Sūri⁶⁶ – *Tattva-bodha-vidhāyini*:

TBV.1.1 [*sarva-jñā-vāda*] s. 58.35: *tiryak-sāmānya-vādino 'pi gopāla-ghaṭikādau dhūma-sāmānyasyāgnim antareṇāpi darśanād vyabhicārāśaṅkayā 'gni-niyata-dhūma-sāmānyāvadhāreṇāva tad anumānam.*

TBV.2.1 [*śabdārtha-tat-sambandhāyor mīmāṃsā / Prājñākara-matasya nirasanam*] s. 267 21-24: *na ca samānāsamāna-pariṇāmātmaka-vyaktinām ānantyāt tiryak-sāmānyasya cākasya sarva-vyakti-vyāpino vyakty-upalakṣaṇa-bhūtasyānabhyupagamāt tad-abhyupagame 'pi tad-yogāt tāsām ānantyāviniṣṭter na saṅketas tāsu sambhavaṭīti vaktavyam, atad-rūpa-parāvṛttāgni-dhūma-vyaktinām ānantye 'pi yathā pratibandhaḥ parasparam niścīyate.*

(3) Vādidēva Sūri⁶⁷ – *Pramāṇya-naya-tattvālokālaṅkāra* oraz Ratnaprabha Sūri⁶⁸ – *Ratnākarāvātārikā*:

PNTAA.3.5: *anubhava-smṛti-hetukam tiryag-ūrdhvatā-sāmānyādi-gocaram saṅkalanātmakam jñānam pratyabhijñānam.*

RA.3.5: *anubhavaś ca pramāṇārpitā pratītiḥ, smṛtiś cānantarōktāiva; te hetur yasyēti kāraṇōpadeśaḥ. tiryak-sāmānyam ca gavayādiṣu gotvādi-sva-rūpa-sadrśa-pariṇāmātmakam. ūrdhvatā-sāmānyam ca parāpara-vivartavyāpi mṛtsnādi-dravyam; etad ubhayam ādir yasya visadrśa-pariṇāmāder dharmā-stomasya sa tiryag-ūrdhvatā-sāmānyādi-gocarō yasyēti viśayākhyānam. saṅkalanam vivakṣita-dharma-yuktatvena vastuṇaḥ praty-avamarśanam ātmā sva-bhāvo yasyēti sva-rūpa-nirūpaṇam. atrōdāharanti.*

PNTAA.3.6: *yathā taj-jātīya evāyam go-piṇḍaḥ; go-sadrśo gavayḥ; sa evāyam jinadatta ity-ādi.*

RA.3.5-6: *atra tāj-jātīya evāyam go-piṇḍa ity-āsmiṇ tiryak-sāmānyōdāharaṇe darśite 'pi go-sadrśo gavaya iti yat tatrāivōdāharaṇāntaram tan naiyāyika-kadāgraha-nigrahārtham. [...] sa evāyam jinadatta iti tūrdhvatā-sāmānyōdāharaṇam. [...].*

RA.5.2: *anugātākārā 'nuvṛtta-svabhāvāḥ gaur gaur ity-ādi-pratītiḥ, viśiṣṭākārā vyāvṛtta-rūpā śabalāḥ śyāmala ity-ādi-pratītiś tad-gocaravāt; iti tiryak-sāmānyā-guṇākhyā-viśeṣa-lakṣaṇānekāntatātmaka-vastu-siddhau hetuḥ. pracīṇōttarākārayoḥ yathā-saṅkhyena ye parityāgōpādāne, tābhyām yad avasthānam, tat sva-rūpa-pariṇāmenārtha-kriyā-sāmarthyā-ghaṭanāt kārya-kāraṇōpapatteḥ ity ūrdhvatā-sāmānyā-paryāyākhyā-viśeṣa-svarūpānekāntatātmaka-vastusiddhau hetuḥ. [...]*

PNTAA.5.3-5: [3] *sāmānyam dvi-prakāram tiryak-sāmānyam ūrdhvatā-sāmānyam ca. [4] prati-vyakti tulya pariṇatis tiryak-sāmānyam, śabala-śābaleyādi-*

⁶⁶ Shastri (1990: 42) i Vidyābhūṣaṇa (1920: 196) umieszczają go ok. roku 1000, podczas gdy Williams (1963: 9-10) przesuwa jego działalność do roku 1061.

⁶⁷ Urodził się w 1086 r n.e. (Saṁvat 1143) w Gudžaracie i zmarł w 1169 r. n.e. (Saṁvat 1226); por. PNTAA. (*Preface*) oraz Vidyābhūṣaṇa (1920: 198-200). Wg Shastrico (1990: 44) żył on w latach 1087-1170.

⁶⁸ 2 poł. XII stulecia, por. Vidyābhūṣaṇa (1920: 211,199): „While in Broach at the Aśvāvabodhatīrtha in Saṁvat 1238 or 1181 AD, he wrote another work called *Upadeśamākāvṛtti* [...]”.

piṇḍeṣu gotvaṃ yathā. [5] pūrvāpara-pariṇāma-sādhāraṇaṃ dravyam ūrdhvatā-sāmānyam kaṭaka-kaṅkaṇādy anugāmi-kāñcanavat.

RA.5.3: *tiryag ullekhinānuvṛttākāra-pratyayena grhyamāṇaṃ tiryak-sāmānyam, ūrdhvam ullekhinānugatākāra-pratyayena paricchidyamānam ūd ūrdhvatā-sāmānyam cēti. [...]*

[PNTAA.6.33: *tulye padārthe sa evāyam iti, ekasmimś ca tena tulya ity-ādijñānaṃ pratyabhijñānābhāsam.*] RA.6.33: *pratyabhijñānaṃ hi tiryag-ūrdhvatā-sāmānyādi-gocaram upavarṇitaṃ, tatra tiryak-sāmānyāliṅgite bhāve sa evāyam iti ūrdhvatā-sāmānyā-svabhāve cākasmin dravye tena tulya iti jñānam.*

[PNTAA.7.5: [*nayaḥ*] *samastas tu dvi-bhedo dravyārthikaḥ paryāyārthikaś ca.*] RA.7.5: [...]*nanu dravya-paryāya-vyatiriktau sāmānya-viśeṣau vidyete tatas tad-gocaram aparam api naya-dvayaṃ prāpnotīti cet. nātad anupadravam, dravya-paryāyābhyāṃ vyatiriktayoḥ sāmānya-viśeṣayor aprasiddheḥ. tathā hi: dvi-prakāram sāmānyam uktam [PNTAA.5.3]: 'ūrdhvatā-sāmānyam tiryak-sāmānyam ca.' tatrōrdhvatā-sāmānyam dravyam eva, tiryak-sāmānyam tu prati-vyakti-sadrśa-pariṇāma-lakṣaṇaṃ vyañjana-paryāya eva. sthūlāḥ kālāntara-sthāyinaḥ śabdānāṃ saṅketa-viśayā vyañjana-paryāyā iti prāvacanika-prasiddheḥ. viśeṣo 'pi vaisadrśya-vivarta-lakṣaṇaḥ paryāya evāntar-bhavatīti nātābhyāṃ adhika-nayāvakaśaḥ.*

(4) Vālideva Sūri – *Syād-vāda-ratnākara:*

SVR.3.5: *tiryak-sāmānyam ca gavādiṣu sadrśa-pariṇāmātmakam.*

SVR.11: *ūrdhvatā-sāmānyam ca pūrvāpara-pariṇāme sadhāraṇa-dravyam.*

(5) Abhayacandra – *Laghīyas-traya-vṛtti:* LTV. s. 67: *sāmānyam sadrśa-pariṇāma-lakṣaṇaṃ tiryak-sāmānyam.*

(6) Vīranandī Saiddhāntika-cakravartin – *Ācāra-sāra:*

ĀS. 4.4: *yat parāpara-paryāya-vyāpi dravyam tad ūrdhvatā, mṛd yathā sthāsa-kośādi-vivarta-parivartinī.*

ĀS. 4.5: *pariṇāmaḥ samas tiryak khaṇḍa-muṇḍādi-goṣu vā gotvaṃ viśeṣaḥ paryāya-vyatireka-dvi-bhedāt.*

(7) Bhojakavi – XIV/XV w. n.e., czyli wg ery Wikramy (Vikrama Saṃ.) 1500; por. Javāharlāl Sāhityaśāstrī (DAT., *Foreword*), DAT.2.4:

*ūrdhvatādi-sāmānyam pūrvāpara-guṇodayam /
piṇḍa-sthādika-saṃsthānānugatā mṛd yathā sthitā //*

DODATEK II

W nawiązaniu do dość osobliwego i raczej niespotykanego w literaturze wyrażenia, które przekładam jako „uformowana brylka gliny ułożona na kole garncarskim”, a które nie jest poświadczone w żadnym z dostępnych mi słowników i leksykonów sanskryckich czy też sanskryckich prac leksykograficznych – wyjąwszy odosobnione hasło „*sthāsakaḥ* [...] 1 Perfuming or smearing the body with fragrant unguents. -2 A bubble of water or any fluid” w słowniku Aptego pt. *Practical Sanskrit-English Dictionary* na s.1008 – pragnę przytoczyć *in extenso*, zważywszy na niedostępność cytowanej pracy w Polsce, szereg cennych wyjaśnień, których H.

R. Kāpadīā dostarcza w przypisie na s. 268 do krytycznego wydania AJP. (Vol. 2 odnośnie s. 19.16-17), a do których ja sam niewiele mógłbym dodać:

„Słowa *mṛt-piṇḍa* i *śivaka* występują na s. 123. 6-7 i ponownie – wraz z *sthāsaka* i *kapāla* – na s. 113. 5-6. *Śivaka* pojawia się także dodatkowo na s. 114.3. W komentarzu Kotjaczarji (Koṭyācārya) na s. 181 do *Viśeṣa* (w. 482) napotykamy wyrażenie *mṛt-piṇḍa-śivaka-sthāsaka-kośa-kuśūlādi-mṛt-paryāyah*. Z powyższego należy wnioskować, że słowo *ādi* znajdujące się na końcu złożenia *mṛt-piṇḍa-śivakādi* odnosi się do *sthāsaka*, *kośa*, *kuśūla* itp. Potwierdzają to wyrażenia *sthāsa*, *kośa* i *kuśūla*, na jakie natrafiamy na s. 104.27 w komentarzu Municzandry (Municandra) do AJP. W komentarzu Siddhasenaganiego (Siddhasenagaṇi; s. 308) do *Tattvarthasūtry* (*Tattvārtha-sūtra*) 5.31 czytamy: *mṛt-piṇḍa-śivaka-sthāsaka-kośa-kuśūla-ghaṭa-kapāla-śakala-śarkarā-pāṃśutruṭi-paramāṇavaḥ*. W *Durgapadaprakāśi* (*Durgapada-prakāśa*; s. 23b), komentarzu Prabhānandy (Prabhānanda) do *Vītarāgastoty* (*Vīta-rāga-stotra*; 7.1) znajdujemy: *sthāsa-kośa-kuśūlādi*. W komentarzu z grupy *avacūrṇi* (*avacūrṇi*; s. 74b) ucznia Wisialarādży (Viśālarāja) do tejże *Stoty* natrafiamy na złożenie *sthāsa-kośa-kuśūla-budhnōdara-karṇādi*. Grudka gliny przybiera rozmaite postaci zanim zostanie z niej wykonany garnek, dzban czy naczynie im podobne, a jej postaci otrzymują nazwy stosownie do kształtów, jakie się im nadaje. Tak oto kulista gałka gliny nazywa się *mṛt-piṇḍa*, bryłka gliny w kształcie lingi Śiwy zwie się *śivaka*, natomiast *sthāsaka* jest mianem nadanym grudce gliny mającej formę zwierciadła, nazwę *kośa* nadaje się formie przypominającej stągiew, a *kuśūla* – formie przypominającej korzec⁶⁹.

Dwa ustępy, na które powołuje się w powyższej nocie H. R. Kāpadīā brzmią w całości następująco:

(1) AJP.2 Vol. 1 s. 113.5-6: *tathā hi: mṛt-piṇḍa-śivaka-sthāsaka-ghaṭa-kapālādiṣu viśeṣeṇa sarvatrānuvṛtto mṛd-anvayah samvedyate*.

⁶⁹ „The words ‘*mṛt-piṇḍa*’ and ‘*śivaka*’ occur on p. 123. ll. 6-7, and these two along with ‘*sthāsaka*’ and ‘*kapāla*’ on p. 113, ll. 5-6. ‘*Śivaka*’ occurs also on p. 114, l. 3, too. In Koṭyācārya’s com. (p.181) on *Viśeṣa* (v. 482) we come across ‘*mṛt-piṇḍa-śivaka-sthāsaka-kośa-kuśūlādi-mṛt-paryāyah*’. So it follows that the word ‘*ādi*’ occurring in *mṛt-piṇḍa-śivakādi* stands for *sthāsaka*, *kośa*, *kuśūla* etc. This is borne out by *sthāsa*, *kośa* and *kuśūla* occurring on p. 104, l. 27 of Municandra’s com. on AJP. In Siddhasena Gaṇi’s com. (p. 308) on TS (V, 31) we have: ‘*mṛt-piṇḍa-śivaka-sthāsaka-kośa-kuśūla-ghaṭa-kapāla-śakala-śarkarā-pāṃśutruṭi-paramāṇavaḥ*’. In *Durgapadaprakāśa* (p. 23b), a com. by Prabhānanda on *Vītarāgastotra* (VII, 1) we have ‘*sthāsa-kośa-kuśūlādi*’. In its *avacūrṇi* (p. 74b) by a pupil of Viśālarāja we have ‘*sthāsa-kośa-kuśūla-budhnōdara-karṇādi*’. A lump of clay assumes different forms before a pot, a jar, or the like is made out of it. These forms are given names according to the shapes they assume. Thus a ball of clay is called ‘*mṛt-piṇḍa*’; a lump of clay which has a shape of a *liṅga* of Śiva ‘*śivaka*’; ‘*sthāsaka*’ is the name given to a lump of clay having the shape of a mirror; ‘*kośa*’ to that resembling a bucket; and ‘*kuśūla*’ to that resembling a granary.”

(2) AJPT.2 Vol. 1 s. 104.27-29: *tat-tat-kṛtau tat-tad-avasthā-bhāva-graha iti. tasya tasya sthāsa-kośa-kuśūlādeḥ kāryasya kṛtau karaṇe tasyās tasyās tat-tat-kārya-karaṇāṅkūlāyā avasthāyāḥ kumbha-kārādeḥ kārya-kartuḥ sambandhinyā bhāva-grahaḥ sattāṅgī-kārah.*

BIBLIOGRAFIA

- AGT. = Bhaṭṭākalaṅka: *Akalaṅka-grantha-traya*, ed. Mahendra Kumar Śāstri, *SJS* 12, Ahmedabad-Calcutta 1939.
- AJP. = Haribhadra Sūri: *Anekānta-jaya-patākā*, ed. with his own commentary and Muṅicandra Sūri's supercommentary by H. R. Kāpadīā, Vol. 1 & 2, *GOS* 88 7 105 (1940 & 1947).
- AJPT. = Muṅicandra Sūri: *Anekānta-jaya-patākōddyota-dīpikā-vṛtti-ṭippanaka*; cf. AJP.
- Āmī. = Samantabhadra Svāmi: *Āpta-mīmāṃsā*, ed. with two commentaries: *Aṣṭa-śatī* of Bhaṭṭākalaṅka and *Devāgama-vṛtti* of Vasunandi, ed. Pannālāl Jain, *SJG* 10(7), Kāśī (Benares) 1914.
- ĀMiV. = Vasunandi: *Āpta-mīmāṃsā-[devāgama]-vṛtti*; cf. ĀMī.
- ĀS. = Vīranandī Saiddhāntika-cakravartin: *Ācāra-sāra*, *MCDJG*, Bombay 1918 (Saṁ.: 1974). [wg JLA.]
- AŚ. = Bhaṭṭākalaṅka: *Aṣṭa-śatī*; cf. ĀMī.
- Balcerowicz 1989 = Balcerowicz, Piotr: „Some Remarks on the Sensuous Cognition (*matijñāna*) Process”, *JJ* Vol. XXIV, July 1989, Nr.1, Calcutta.
- Balcerowicz 1994 = Balcerowicz, Piotr: „Zarys dżinijskiej teorii poznania”, *SI* 1(1994) 12-67.
- Balcerowicz 1995 = Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – „Wprowadzenie w logikę”, Część pierwsza: *I. Thumaczenie, II. Tekst sanskrycki, III. Noty objaśniające § I, Skróty i Bibliografia*; *SI* 2 (1995) 39-87.
- Balcerowicz 1996 = Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – „Wprowadzenie w logikę”, Część druga: *III. Noty objaśniające §§ II-V, IV. Uwagi, V. Słowniczek wybranych indyjskich terminów logicznych, VI. Wykaz zastosowanych symboli logicznych i skrótów terminologicznych, Bibliografia uzupełniająca*; *SI* 3 (1996) 5-47.
- Banerjee 1981 = Banerjee, Satya Ranjan: „The Doctrines of Jainism and Jaina Logic”, wstęp do *Vidyābhūṣaṇa* (1909: 5-24).
- Bhatt 1989 = Bhatt, G. P.: *The Basic Ways of Knowing. An In-depth Study of Kumārila's Contribution to Indian Epistemology*, Second Revised Edition, Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Bhattacharya 1968 = *Sādhana-mālā*, Vol. II, *GOS* 41 (1968).
- BTBh. = Mokṣākaragupta: *Bauddha-tarka-bhāṣā*; (1) *Tarka-bhāṣā* and *Vāda-sthāna*, ed. H. R. Rangaswami Iyenagar, Mysore 1952. (2) ed. Embar Krishnamacharya, wraz z sanskryckim komentarzem wydawcy; *GOS* 44 (1942). (3) (2) Tłum. ang.: patrz: Kajiyama 1966. (4) ed., ang. tłum. wraz z przypisami: Dr. B.N.Singh, Foreword by Dr. G. C. Pandey, Asha Prahashan, Sadanand Bazar, Varanasi, 1988.
- CAPV. = Ratnakīrti: *Citrādvaita-prakāśa-vāda*, in *RNA*: 122-137.

- Chatterjee 1978 = Chatterjee, Asim Kumar: *A Comprehensive History of Jainism: up to 1000 A.D.*, Calcutta 1978.
- Chatterjee 1984 = Chatterjee, Asim Kumar: *A Comprehensive History of Jainism: 1000 A.D. to 1600 A.D.*, Calcutta 1984.
- DAT. = Bhojakavi: *Dravyānuvya-tarkaṇā*, ed. with a Hindi commentary of Thākur Prasāda Śarma and a foreword in Hindi by Javāharlāl Sāhityasāstrī and an introduction in Sanskrit by Javāharlāl Digambarīya Jain, *RCJŚ*, Bombay 1906.
- Dundas 1992 = Dundas, Paul: *The Jains, w Library of Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London – New York, 1992.
- Frauwallner 1961 = Frauwallner, Erich: „Landmarks in the History of Indian Logic”, *WZKS* 5 (1961) 125-148.
- Frauwallner 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej* (tłum. z niem.) t. I & II, PWN, Warszawa 1990.
- Harakhchand 1917 = Harakhchand, Bhagavandas (ed.), cf. NA. (1).
- Hattori 1968 = Hattori, Masaaki: *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya*, Harvard University Press, 1968.
- Iyenagar 1952 = Iyenagar, H. R. Rangaswami (ed.), cf. BTBh. (1).
- Jha 1991 = Jha, V.N.: Wstęp do NKC., 2nd edition, *SGDOS* 121, Delhi 1991.
- JLA. = *Jaina Lakṣaṇāvali (An authentic and descriptive dictionary of Jaina philosophical terms)*, ed. Balchandra Siddhantashastri, Vol. 1-3, Delhi 1972, 1973, 1978.
- JNB. = *Jñānaśrīmitra-nibandha-vāli – Buddhist Philosophical Works of Jñānaśrīmitra*, TSWS Vol. 5, ed. Anantalal Thakur, Patna 1959.
- Kajiyama 1966 = Kajiyama, Yuichi: *An Introduction to Buddhist Philosophy – An Annotated Translation of Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, MFL 10, Kyoto 1966.
- Krishnamācharya 1942 = Krishnamācharya, Embar (ed.), cf. BTBh. (2).
- LT. = Bhaṭṭākalaṅka: *Laghīyas-traya*, cf. AGT. ss. 1-26.
- LTV. = Abhayacandra: *Laghīyas-traya-vṛtti*, *MCDJG*, Bombay 1916 (Sam.: 1972). [wg JLA.]
- Matilal 1985 = Matilal, Bimal Krishna: *Logic, Language and Reality—Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Delhi 1985. [reprinted: 1997]
- Mimaki 1992 = Mimaki, Katsumi: „The intellectual sequence of Ratnākaraśānti, Jñānamīśra and Ratnakīrti”, *AS* 46/1 (1992) 297-306.
- Mīmāṃsā = *Studies in Mīmāṃsā—Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*; ed. R. C. Dwivedi, Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- Mookerjee 1978 = Mookerjee, Satkari: *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism – A Critical Study of Anekāntavāda*. 2nd ed., Motilal Banarsidass, Delhi 1978. [1st ed.: Calcutta 1944].
- MŚV. = Kumārila Bhaṭṭa: *Mīmāṃsā-śloka-vārtika*, with the Commentary *Nyāya-ratnākara* of Pārthasārathi Mīśra, ed Rāmasāstri Tailaṅga, *ChSS* 3 (1889-1899).

- NA. = Siddhasena Divākara: *Nyāyāvatāra*; with the *Vivṛti* of Siddharṣigaṇi and the *Ṭippaṇa* of Devabhadra; ed. (1) Bhagavandas Harakhchand; Ahmedabad, Patan 1917; (2) P.L.Vaidya, Shri Jain Shwetamber Conference, Bombay 1928.
- 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. Stecherbatsky, *BB* VII, 1918 [reprint: Biblio Verlag, Osnabrück 1970]; (2) w: Durveka Miśra: *Dharmmīttara-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.
- NBṬ. = Dharmottara: *Nyāya-bindu-ṭīkā*, cf. NB.
- NKC. = Prabhācandra Sūri: *Nyāya-kumuda-candra*, a commentary on *Laghīyas-traya* of Bhaṭṭākalaṅka; ed. by Mahendra Kumar Nyayāchārya. Vol. 1&2, *MCDJG* 38/39, Bombay 1938/1941. [reprint: *SGDOS* 121, Delhi 1991]
- NP. = Śāṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa*; wyd. tekstu sanskryckiego i polskie tłumaczenie w Balcerowicz (1995)
- NRĀ. = Pārthasārathi Miśra: *Nyāya-ratnākara*; cf. MŚV.
- NVi. = Bhaṭṭākalaṅka: *Nyāya-viniścaya*, cf. AGT. ss. 29-94.
- Ohira 1982 = Ohira, S.: *A Study of Tattvārthasūtra with Bhāṣya*, *LDS* 86 (1982).
- PA. = Māṇikyā Nandi: *Parīkṣāmukha-sūtra*, ed. with the Commentary *Parīkṣāmukha-lagu-vṛtti* of Anantavīrya, ed. by S.Ch. Vidyābhūṣaṇa, *BI* No. 1209, Calcutta 1909.
- PALV. = Anantavīrya: *Parīkṣāmukha-lagu-vṛtti*; patrz: PA.
- PASS. = Kundakunda: *Pañcāstikāya-samaya-sāra*, (1) ed. and transl. A. Chakravartinayar, *SBJ* 3, Arrah 1920 [reprint: Bharatiya Jnanpith, Delhi, 1975]
- PNTAA. = Vādideva Sūri: *Pramāṇya-naya-tattvālokālaṅkāra*, (1) with the commentary *Ratnākarāvatārikā* of Ratnaprabha Sūri, ed. by Hargovind Das and Bechar Das, *YJG* 22, Benares, 1911. (2) ed and transl. into English by Hari Satya Bhattacharya, Jain Sahitya Vikas Mandal, Bombay 1967.
- PS. = Dignāga: *Pramāna-samuccaya*; (1) patrz: Hattori 1968. (2) fragmenty tybetańskiego przekładu wydane przez Muni Jambuvijayaji w: Kaṇāda: *Vaiśeṣika-sūtra*, with the Commentary of Candrānanda, *GOS* 136 (1961).
- PSa. = Bhaṭṭākalaṅka: *Pramāṇa-saṅgraha*, cf. AGT. ss. 97-127.
- RA. = Ratnaprabha Sūri: *Ratnākarāvatārikā*; patrz: PNTAA.(1).
- RNA. = *Ratnakīrti-nibandhāvalī – Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti*, *TSWS* Vol. 3, ed. by A.S. Altekar, Patna 1957.
- SamSū. = *Samavāyaṅga-sutta* [*Samavāyāṅga-sūtra*]; with *Ṭhāṇaṅga-sutta* [*Sthānāṅga-sūtra*]; ed. Muni Jambuvijaya, *JĀG* 3, Bombay 1985.
- Schubring 1978 = Schubring, Walter: *The Doctrine of the Jainas*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978.

- Shah 1967 = Shah, Nagin J.: *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy – A Study*, LDS 11 (1967).
- Shastri 1990 = Shastri, Indra Chandra: *Jaina Epistemology*, PVRS 50, Vārāṇasī 1990.
- Singh 1988 = Singh, B.N.Singh (ed.), cf. BTBh.
- SSi. = Pūjyapāda Devanandin: *Sarvārtha-siddhi*, a Commentary on *Tattvārtha-sūtra* of Umāsvāmin; ed. Phulacandra Siddhānta Śāstri, Bharatīya Jñānapīṭh, Kāśī (Benares) 1944.
- Steinkellner- Much 1995 = Steinkellner, Ernst; Much, Michael Torsten: *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus – Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 214, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.
- STP. = Siddhasena Divākara: *Sammati-tarka-prakarāṇa*, ed. with the Commentary *Tattva-bodha-vidhāyini* of Abhayadeva Sūri by Sukhalāl Saṅghavi and Becardās Dośi, GPMG Vols. 1-5; Ahmedabad 1924, 1926, 1928, 1929, 1930) (= Saṁvat: 1980, 1982, 1984, 1985, 1987).
- Sukhlal 1974 = Pt. Sukhlalji's *Commentary on Tattvārtha-sūtra of Vācaka Umāsvāti*, transl. from Hindi by K.K. Dixit, LDS 44 (1974).
- SViṬ. = Anantavīrya: *Siddhi-viniścaya-ṭikā*, cf. SVi.
- SVi. = Bhaṭṭākalaṅka: *Siddhi-viniścaya*, ed with the commentary *Siddhi-viniścaya-ṭikā* of Anantavīrya, Vol. 1 & 2, ed. Mahendrakumār Jain, Bhāratīya Jñānapīṭh Prakāśan, 1959.
- SVR. = Vādideva Sūri: *Syād-vāda-ratnākara*, a commentary on *Pramāṇya-naya-tattvālokālaṅkāra* of Vādideva Sūri, ed. Motīlāl Lālājī, Vol. 1 & 2, Delhi 1988.
- Takenaka 1994 = Takenaka, Tomoyasu: „The Theory of anumāna in the Bhāṭṭa Mīmāṃsā: niyama and the Means to Determine niyama”; w *Mīmāṃsā*, s. 105-115.
- TBV. = Abhayadeva Sūri: *Tattva-bodha-vidhāyini*, cf. STP.
- TK. = Laugākṣi Bhāskara Śarmā: *Tarka-kaumudī*; ed. and translated by Rasik Vihari Joshi, PRSPS 8, Bewar (Rajasthan) 1986.
- ṬhSū. = *Ṭhāṇaṅga-sutta* [*Sthānāṅga-sūtra*]; with *Samavāyaṅga-sutta* [*Samavāyāṅga-sūtra*], ed. Muni Jambuvijaya, JĀG 3, Bombay 1985.
- Vaidya 1928 = Vaidya, P.L. (ed.), cf. NA. (2).
- TS. = Umāsvāmin: *Tattvārtha-sūtra*, ed. together with *Tattvārthādhigama-bhāṣya* by M.K. Mody, BI No.1044, Calcutta 1903-5.
- Tsa. = Śāntarakṣita: *Tattva-saṅgraha*, (1) ed. together with Kamalaśīla's *Pañjikā* by E. Krishnamacharya, 2 Vols., GOS 30, 31 (1926). (2) ed. by Svāmī Dvārikādāsa Śāstri, 2 Vols., BBS I, Vārāṇasī 1968. (3) tum. ang.: Ganganatha Jha, 2 Vols., GOS 80, 83 (1937, 1939).
- TSBh. = Umāsvāti: *Tattvārthādhigama-bhāṣya*, cf. TS.
- TṬ. = Siddhasenagaṇi: *Tattvārthādhigāma-ṭikā*, ed. Hiralal Rasikdas Kapadia, Part I & II, SDLJPFS 67/76, Bombay-Surat 1926/1930.
- VC. = Jñānaśrīmitra: *Vyāpti-carcā*, in JNB.: 161-178.

- Vidyābhūṣaṇa 1909 = Vidyābhūṣaṇa, Satis Chandra: *Nyāyāvātāra: the earliest Jaina Work on Pure Logic*, [1st ed.: Calcutta 1909; 2nd ed.: Arrah 1915]; First revised and re-arranged edition, with a preface and an introduction: „The Doctrines of Jainism and Jaina Logic” by Satya Ranjan Banerjee (ed.), Calcutta 1981.
- Vidyābhūṣaṇa 1920 = Vidyābhūṣaṇa, Satish Chandra: *History of Indian Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 1988 [1st edition: 1920].
- ViySū. = *Viyāhapaṇṇatti-sutta* [*Vyākhyā-prajñapti-sūtra* = *Bhagavati-sūtra*]; ed. Becharadas J. Doshi, *JĀG* 4 (Parts: 1, 2, 3), Bombay 1974, 1978, 1982.
- Williams 1963 = Williams, R.: *Jaina Yoga*, *LOS* 14, New York-Toronto 1963.
- Winternitz 1983 = Winternitz, M.: *A History of Indian Literature*, Vols. I-II, Calcutta 1927-33; Vol. III, 1-2: 1963-1967. [reprint: Motilal Banarsidass 1983]. [Original: *Geschichte der Indischen Literatur*, Vols. I-III, Leipzig 1909-1922.]
- YA. = Samantabhadra: *Yukty-anuśāsana*; with the *Ṭikā* of Vidyānandācārya; ed. Indra Lāl, *MCDJG*, Bombay 1921 (Sam.: 1977).
- YAṬ. = Vidyānandācārya: *Yukty-anuśāsana-ṭikā*; a commentary to *Yukty-anuśāsana* of Samantabhadra; cf. YA.

SKRÓTY

pkt. = prakryt, skt. = sanskryt.

- AS = Asiatische Studien
- BBS = Bauddha Bhārati Series, Vārāṇasī (Benares)
- BI = Bibliotheca Indica, Calcutta
- ChSS = Chowkhamba Sanskrit Series, Vārāṇasī (Benares)
- GOS = Gaekwad’s Oriental Series, Oriental Institute, Baroda
- GPMG = Gujarāta-purātattva-mandira-granthāvalī, Ahmedabad
- JĀG = Jaina-Āgama-grantha-mālā, Bombay
- JJ = Jain Journal, Calcutta
- LDS = Lalbhai Dalpatbhai Series, L.D. Institute of Indology, Ahmedabad
- LOS = London Oriental Series
- MCDJG = Māṇik Chandra Digambara Jaina Grantha-mālā, Bombay
- MFL = Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University
- PVRS = P.V. Research Series, Vārāṇasī (Benares)
- PRSPS = Pandit Rampratap Shastri Publications Series, Bewar (Rajasthan)
- RCJŚ = Raya-candra-jaina-śāstra-mālā, Bombay
- SGDOS = Sri Garib Dass Oriental Series, Delhi
- SDLJPFS = Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakodhar Fund Series, Bombay-Surat
- SI = Studia Indologiczne, Warszawa
- SJG = Sanātana-jaina-grantha-mālā, Kāśī (Benares)

- SJS = Singhī Jaina Series, Ahmedabad-Calcutta
TSWS = Tibetan Sanskrit Works Series, Kashi Prasad Jayaswal Research
Institute, Patna
YJG = Yašovijaya Jaina Grantha-mālā, Vārāṇasī (Benares)

O Somie¹ rosnącym z oceanu – analiza RV 4.58.1 (I)

JOANNA JUREWICZ

Niniejszy artykuł jest pierwszą częścią analizy hymnu RV 4.58, której część druga ukaże się w przyszłorocznym numerze *Studiów*. Zaproponowana tutaj interpretacja poszerza dotychczasowe rozumienie pad *a* i *b* pierwszej strofy hymnu. Jak się okaże, mają one kilka warstw znaczeniowych, których układ jest precyzyjnie przemyślany: odwołując do rozmaitych metafor RV wyrażają kosmogoniczny proces.

4.58.1: *samudrād ūrmīr mādhumām ūd ārad ūpāmsúnā sám amṛtatvām ānaḥ /
ghṛtāsya nāma gūhyam yād āsti jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ //*

„Z oceanu powstała fala miodowa, lodygą sięgnęła nieśmiertelności,
która jest tajemnym imieniem topionego masła, językiem bogów,
pętkiem nieśmiertelności.”

I. PADY *a* i *b*

Pojawiającą się w padzie *b* formę *amśúnā* można interpretować dwojako. Zazwyczaj przyjmuje się, że strofa opisuje proces przygotowywania napoju somicznego, w trakcie którego Somę mieszano z wodą i miodem, *amśúnā* zatem rozumiane jest jako *instrumentalis* towarzyszenia odnoszący się do fali miodu, wznoszącej się wzwyż wraz z *amśú* czyli Somą².

Wszelako, biorąc pod uwagę zaświadczoną w RV możliwość identyfikacji Somy z miodem³ można uznać miodową falę za określenie samego Somy i potraktować *amśúnā* jako *instrumentalis modi* określający sposób jego wznoszenia się w górę: czyni on to za pomocą lodygi. Tak oto obraz wylewu miodowej fali wyraża nie tylko niektóre aspekty rytuału tłoczenia Somy, lecz także wzrastanie rośliny.

¹ W niniejszej analizie wyraz *sóma* tłumaczę w rodzaju męskim (jak np. „basza”), pisząc dużą literą. W tym akurat wypadku dostosowanie się do reguł polskiej gramatyki i przypisanie Somie rodzaju żeńskiego w sposób fundamentalny zmienia znaczenie tej postaci i może być wręcz mylące. Zarazem, jak to zostanie wykazane poniżej, mimo iż pojawia się tutaj idea oczyszczania Somy i tworzenia zeń soku, cały czas chodzi o boga w różnych postaciach i rozróżnienie pomiędzy tymi postaciami za pomocą różnych wyrazów („Soma” – na określenie boga, „soma” – na określenie soku) jest niezgodne z całością koncepcji.

² Por. Geldner (1951: 488) i Elizarenkova (1989: 421), O’Flaherty (1981: 126-127).

³ Np. RV 6.44.10, 6.47.10, 8.48.1, 9.62.9,20, 9.74.4, 9.80.4,5.

Równocześnie trzeba przypomnieć, że wyraz *amśú* oznacza też „promień słońca”. Tym samym otrzymujemy następne znaczenie pady *b*, zgodnie z którym fala sięga nieśmiertelności promieniem. Okazuje się więc, że obraz ten odwołuje się również do wyobrażeń poranka, w którym słońce wschodzi z nocnego, identyfikowanego z oceanem nieba; wznoszący się wzwyż promień obrazuje wyobrażaną drogę słońca na niebiosach⁴.

Tak oto obraz miodowej fali wznoszącej się z oceanu ujawnia swą wieloznaczność: opisuje on narodziny nie tylko Somy–napoju, lecz także Somy–rośliny oraz dnia. Te dwa ostatnie znaczenia staną się podstawą dalszej analizy.

Warto zwrócić uwagę na specyficzny układ tych znaczeń: obraz wzrostu rośliny i obraz wschodzącego słońca mogą wzajemnie wyrażać swe desygnaty. Oba obrazy mają znaczenia dosłowne i symboliczne: w pierwszym wypadku obraz wzrostu rośliny odnosi się do biologicznego faktu, obraz wschodzącego słońca – do kosmicznego procesu, w drugim wzrastająca roślina nabiera znaczenia drogi tworzonej przez wschodzące słońce, słoneczny zaś promień oznaczać może również lodygę.

Co więcej, także sam obraz poranka ma w RV znaczenie nie tylko dosłowne, ale i symboliczne: opisuje on proces kreacji⁵. Tak oto ujawnia się kolejna warstwa obrazu wypływu miodowej fali, będącego także symbolem kosmogonii. Widać tutaj wyraźnie jego zbieżność z obrazem Agniego rodzącego się z wód (*apām nápāt*), pojawiającym się także w *Nasadiji*, w której z nieoznaczonej topieli (*apraketám salilám*) wylania się mocą żaru (*tápas*) załazek przyszłego świata (*ábhū*). Zgodnie z wyodrębnionym modelem kreacji *Nasadiji* akt ten dokonuje się w etapie czwartym⁶, wszelako obraz wznoszącej się fali wyraża też najpierwotniejsze objawienie rzeczywistości spełniające się w etapie pierwszym, gdyż strofa 11 hymnu 4.58 oceanem nazywa przedkreacyjną rzeczywistość.

Ostatecznie zatem obraz miodowej fali wznoszącej się z oceanu ujawnia następującą strukturę semantyczną: w warstwie zewnętrznej opisuje wzrost rośliny i wschód słońca, w warstwie wewnętrznej – proces kreacji. Trzeba podkreślić, że kosmogoniczne znaczenie odkryć można także w obrazie rosnącej lodygi: rozpiera ona niebo i ziemię stając się *axis mundi* (*skambhá*).

Tak pojmowany obraz wypływu miodowej fali przypomina pojawiający się w innym miejscu RV opis wschodu słońca symbolizowanego przez wznoszący się o poranku słup, na którym wynoszeni są na niebiosa Mitra i Waruna:

5.62.7: *hiraṇya-nirṇig áyo asya sthūṇā vi bhrājate divy àśvājanīva /*
bhadre kṣétre nīmitā tilvile vā sanéma mádhvo ádhigartyasya //

⁴ Tak jak obrazuje ją wznoszący się słup Mitry i Waruny w analizowanej poniżej RV 5.62.7-8.

⁵ Często sam poranek będący kosmiczną metaforą jest opisany nie wprost, lecz również metaforycznie, tak jak ma to miejsce w wypadku obrazu uwolnienia ze skały krów-jutrzenek czy też słońca.

⁶ Por. Jurewicz (1995).

„O złotej szacie, z brązu [jest] jego słup. Rozbłyskuje w niebie niczym bicz. Wzniesiony [jest] w niosącym szczęście albo płodnym polu. Obyśmy zdobyli miodu z zagłębienia!”

5.62.8: *híraṇya-rūpam uśáso vyùṣṭāv áyah-sthūṇam úditā súryasya/
á rohatho varuṇa mitra gártam átaś cakṣāthe áditīm dítīm ca //*

„O świecie jutrzeńek, o wschodzie słońca wstąpiłście do zagłębienia o złotym kształcie, na słupie z brązu, Mitro [i] Waruno. Stamtąd widzicie nieskończoność i [to, co] skończone.”

Określenie słupa złożeniem *híraṇya-nirṇij* kojarzy go z Somą odziewającym się w szatę (*nirṇij*), a równocześnie posiadającym złotą barwę (*híraṇya*, *hári*)⁷. Skojarzenie to wzmacnia się dzięki porównaniu słupa do bicia będącego symbolem błyskawicy i gromu – z tym ostatnim identyfikuje się nieraz w RV Somę⁸. Bicz błyskawicy-gromu wbija się w ziemię, tak jak wbija się w nią wznoszony z niej słup; co więcej, należy przypuszczać, że to właśnie dzięki temu staje się ona płodna i niosąca pomyślność: zapładnia on ją bowiem deszczem będącym jego nasieniem⁹. I znowu – zarówno z deszczem, jak i z nasieniem w RV utożsamia się Somę¹⁰.

Z drugiej strony, obraz płodnego pola przywodzi na myśl pole dobrze nawodnione. W ten sposób na mocy powyższych identyfikacji obraz słupa wznoszącego się z ziemi może mieć także znaczenie somicznej rośliny wyrastającej z oceanu.

Obecność tego znaczenia ujawnia też analiza wyrazu *gárta*. Wyrazem tym bowiem nazywano zagłębienie, w którym umieszczano słup (*skambhá*, *sthūṇa*) podtrzymujący dom, a który wypełniony był wodą bądź wodnymi roślinami¹¹. Przyjmując takie

⁷ Por. np. RV 9.107.4, 9.27.4, 9.71.1, 9.95.1. W RV 9.99.1 Somie tkają jasną szatę (*śukráṁ vavyantyo ásurāya nirṇijam*), w RV 9.69.5 Soma odziany jest w szatę świecąca (*ámṛktena rúsatā vāsasā hárir ámartyo nirṇijānāḥ pári vyata*). Warto też zwrócić uwagę na RV 9.86.14, gdzie opisuje się odzianą w szatę łodygę Somy pełniącą funkcję *skambhy*, co wyraźnie zbliża ten obraz do obrazu słupa (*ásarji skambhó divá údyato mádaḥ pári tridhātur bhūvanāny arṣati / aṁśúm rihanti matáyah pánipnatam girā yádi nirṇijam ṛgmīno yayúḥ*).

⁸ Soma = grom, por. RV 3.44.5, 9.47.3, 9.72.7, 9.111.3. Renou (1960: 41) uważa, że *aśvājanī* należy kojarzyć z miodowym biczem Aświnów (*kásā mádhumatī* w RV 1.22.3, *madhukaśā* w *Atharwawedzie*).

⁹ Por. Macdonell (1897: 83-85).

¹⁰ Por. np. RV 3.31.10, 9.41.3, 9.39.4.

¹¹ Auboyer (1949: 87), Heesterman (1957: 96). Auboyer (1968: 119-120). Auboyer (1949: 81-82, 101-103) zwraca też uwagę na ikonograficzne realizacje tego wyobrażenia, jakimi były figura lingi umieszczona w misie do ablucji i lotos wyrastający z oceanu. W obu wypadkach pełniące funkcję słupa zjawisko ma cechy pozwalające na skojarzenie go z Somą: w pierwszym wypadku jest to rygwedyjska identyfikacja Somy z nasieniem, w drugim – jego bycie rośliną. Elizarenkowa (1995: 70), Geldner (1951: 71) wyraz *gárta* przekładają jako „tron”, co ma swoje uzasadnienie w świetle solarnego znaczenia garty (por. niżej), choć jest już jego interpretacją, por. Auboyer (1949: 87-88), Bergaigne (1963, III: 122-124).

znaczenie wyrazu *gárta* trzeba założyć, że także słup Mitry i Waruny wyrastał z wypełnionego wodą zagłębienia, odtwarzając tym samym konstrukcję domu¹². Biorąc pod uwagę wykazaną powyżej możliwość identyfikacji słupa z Somą znowu potwierdza się znaczenie całego obrazu jako somicznej lodygi wyrastającej z oceanu.

Co więcej, nie tylko wznoszący się z garty słup Mitry i Waruny daje się rozumieć jako rosnąca z oceanu lodyga Somy, ale w istocie swej w obu tych obrazach kosmogoniczny poranek pojmowany jest jako przemiana Somy. Odkrywanie tego znaczenia rozpocznie nieco przewrotnie, a mianowicie od wykazania zasadniczej różnicy dzielącej oba obrazy: w RV 5.62.7-8 garta nie tkwi u podstawy słupa, jak to ma miejsce w wypadku oceanu stanowiącego podłoże somicznej lodygi, ale znajduje się na jego szczycie. Świadczy o tym możliwość oglądu skończoności i nieskończoności uzyskana przez Mitrę i Warunę. Jak należy przypuszczać, dopiero wyniesieni wzwyż zyskują oni odpowiednią perspektywę – tę samą, którą ma słońce krążące na wysokości niebios i obdarzone mocą postrzegania wszystkiego¹³. Przyjmując, że i tutaj garta pierwotnie oznacza dno, gdzie osadzony jest słup, odnosi się wrażenie, że wyrastając wynosi on je na szczyt siebie samego i tym samym świata.

Idea ta pozostaje w zgodzie z opisanymi przez Kuipera i Bodewitza wyobrażeniami poranka pojmowanego jako odwracanie naczynia symbolizującego nocne niebo: także i garta jest nocnym niebem, które o świcie odwraca się do góry dnem, wzbijając się równocześnie do góry i stając się tym samym jasną kopułą nieba dziennego¹⁴.

Samą zaś gartę wypełnia Soma, o czym świadczy pojawiająca się w strofie 7 prośba o możliwość uzyskania znajdującego się w niej miodu. Tym samym otrzymujemy obraz przekształceń, w których zasadniczą rolę odgrywa wypełnione Somą zagłębienie, wznoszące się o świcie wzwyż.

W RV 4.58 podnosząca się wzwyż fala jest lodygą rosnącej rośliny Somy. Zarazem, zgodnie ze świadectwami RV, Somę identyfikowano też z oceanem¹⁵. Okazuje się zatem, że również obraz miodowej fali można rozumieć jako wypływ cząstki Somy z samego siebie. Biorąc pod uwagę równoczesne znaczenie obrazu fali jako promienia słońca uzyskujemy obraz poranka będącego samoprzekształceniem Somy.

Istotą przemian Somy jest doprowadzenie go do najdoskonalszej postaci upajającego trunku. Zgodnie z padą *b* RV 4.58.1 miodowa fala lodygą–promieniem sięga nieśmiertelności. Idąc za pierwszym skojarzeniem trzeba przyjąć, że *amṛtatvá* jest określeniem somicznego trunku, powstałego w wyniku zmieszania wody z

¹² Za takim rozumieniem tego obrazu przemawia RV 5.62.5, w której siedzący w garcie Mitra i Waruna siedzą między płynnymi obiatami (*idāsu*): należy sądzić, że opisuje się tu moment zanim wznoszący się słup wyniesie gartę na niebiosy. W takim ujęciu płynne obiady odpowiadają oceanowi, z którego wypływa Soma oraz strugom identyfikowanych z topionym masłem wód rodzących Agniego.

¹³ Por. Macdonell (1897: 30).

¹⁴ Kuiper (1964), (1983), Bodewitz (1982). Wyobrażenie nadludzkich istot siedzących na odwróconym do góry dnem naczyniu nieba pojawia się explicite w Atharwawedzie 10.8.9, opisującej siedmiu wieszczów identyfikowanych z Wielką Niedźwiedzicą (por. Brereton 1991).

¹⁵ Por. Brereton (1981: 123).

Somą¹⁶. Łącząc to znaczenie z obrazem wzrastającej łądy należy uznać, iż celem jej wzrostu jest osiągnięcie owej najdoskonalszej, upajającej postaci. Wynika stąd, iż sam wzrost rośliny pojmowano jako kosmiczny proces tworzenia się somicznego nektaru.

Zgodnie z wieloma fragmentami RV Soma oczyszcza się nie tylko w osadniku na ziemi, lecz jego ostateczne oczyszczenie dokonuje się na słońcu, skąd – pod postacią deszczu – spływa on z powrotem na ziemię¹⁷. Można zatem przyjąć, iż uzyskanie postaci „nieśmiertelności” przez somiczną roślinę spełnia się, gdy jej szczyt wyznaczy miejsce najwyższego położenia słońca na niebiosach.

Do idei tworzenia się na słońcu ostatecznej postaci Somy nawiązuje również obraz trzech śladów Wisznu wypełnionych miodem (RV 1.154.4), przywołujący na myśl obraz zagłębienia uczynionego przez stopę bądź kopyto wstępującego na niebiosa boga-słońca. Należy przyjąć, że pierwszym śladem jest ziemia, drugim – przestwór, trzeci zaś ślad identyfikuje się z niebem oraz ze słońcem w jego najwyższym położeniu. Wszystkie one wypełnione są somicznym miodem, wszelako tylko trzeci ślad nazwany zostaje jego źródłem (RV 1.154.5), z czego należy wnosić, że ostateczne oczyszczenie Somy dokonuje się właśnie na słońcu, z którego wylewa się on z powrotem na ziemię pod postacią wód deszczowych¹⁸. Takie ujęcie wyjaśnia, dlaczego w dwóch miejscach RV to Wisznu tłoczy Indrce Somę¹⁹: jest on bowiem tym, którego ślady wynoszą somiczny nektar na niebiosa nadając mu najdoskonalszą postać w procesie kosmicznego tłoczenia.

Także garta wynoszona na słupie ma – podobnie jak trzeci ślad Wisznu – znaczenie nie tylko nieba, ale i słońca. Trzeba tutaj powrócić do wspomnianej już wcześniej wszechpostrzegającej mocy Mitry i Waruny, będącej także mocą słońca. W analizowanym obrazie Mitra i Waruna pojmowani być mogą jako uosobienie owej mocy. Warto przywołać w tym miejscu RV 4.1, która opis kosmogonicznego wschodu słońca, zdolnego do postrzegania tego, co prawe i tego, co fałszywe, kończy prośbą do Mitry i Waruny o prawdziwość myśli „we wszystkich domach”, tak jakby to oni gwarantowali realizację poznawczej mocy słońca nie tylko na niebiosach, ale i również na ziemi²⁰.

Przyjęcie interpretacji wypełnionej Somą garty jako słońca sprawia, iż znaczenie obrazu słupa Mitry i Waruny staje się identyczne jak znaczenie obrazu trzech śladów Wisznu: oto o poranku wznosi się słoneczne zagłębienie wypełnione Somą. Szczególnie ważny jest tutaj fakt, iż wynoszący gartę słup symbolizuje nie tylko drogę słońca na niebios, ale i błyskawicę. Powracając do wyobrażenia poranka jako odwrócenia do góry dnem naczynia nocnego nieba symbolizowanego przez gartę trzeba przyjąć, że odwraca się ona także wtedy, gdy symbolizuje słońce:

¹⁶ Por. Geldner (1951: 488).

¹⁷ Por. np. RV 9.27.5, 9.37.3, 9.66.5, 9.83.2.

¹⁸ Por. Jurewicz (1996: 63-65). Warto zwrócić uwagę, że także Wisznu – podobnie jak łądyga Somy i słup Mitry i Waruny – wstępując na niebiosy podtrzymuje światy: jego wypełnione Somą ślady tworzą świetlisty szlak wiodący wzwyż i pełniący zarazem funkcję skambhy.

¹⁹ RV 2.22.10, 8.3.8.

²⁰ RV 4.1.17-18. Tak samo rzecz się ma w 1.105.11.

wówczas podtrzymujący ją słup ocieka somicznym deszczem wylewającym się z niej jak ze źródła. Ujęcie to potwierdza się w możliwości interpretacji złożenia *hīraṇya-nīrṇij* jako wyrażającego fakt ociekania słupa topionym masłem identyfikowanym z deszczem. Przemawia za tym RV 5.62.4 utożsamiająca maślaną szatę ze strumieniami wód:

5.62.4: *ā vām āśvāsaḥ suyūjo vahantu yatā-raśmaya ūpa yantv arvāk /
ghṛtāsya nīrṇig ānu vartate vām ūpa śindhavaḥ pradīvi kṣaranti //*

„Niechaj was przywiozą rumaki dobrze zaprężone – o ściągniętych lejcach w dół niechaj przyjadą! Za wami ściele się szata z topionego masła [i] od dawna strumienie nadpływają.”

Identyfikacja garty ze słońcem pozostaje w zgodzie z wedyjskimi wyobrażeniami niebiańskiego kubła wynoszonego na niebiosach, z którego wylewa się deszcz, szczególnie zanalizowanymi przez Kuipera²¹. Zaproponowane tutaj rozwiązania uzupełniają jego koncepcje. Uczony wykazał bowiem zarówno symboliczną tożsamość kosmicznych wód i nocnego nieba, jak i tożsamość zawartości wyciąganego z ziemi kubła oraz deszczu, wszelako pominął możliwość identyfikacji zarówno wód nocnego nieba i zawartości kubła z Somą, jak i samego kubła z wypełnionym Somą słońcem²². Niniejsze badania świadczą o tym, że na znacznie większą uwagę zasługuje jedynie wspomniana przez Kuipera idea wypływu deszczu z gałęzi *aśwatthy* podtrzymującego świat, uznana przezeń jako jedno z wyjaśnień obecności wód na niebiosach²³. Jej źródła należy szukać właśnie w obrazach łodygi Somy uzyskującej postać nieśmiertelności²⁴ oraz

²¹ Kuiper (1983).

²² Choć dopuszczał istnienie podziemnego naczynia z Somą (1983: 142-143). To właśnie do identyfikowanego z niebiańskim kubłem słońca biegnie Soma w zacytowanej przez niego RV 9.86.3: *ātvo nā hiyāno abhi vājam arṣa svarvīt kōśam divo ādrimātaram / vṛṣā pavitre ādhi sāno avyāye sōmaḥ punānā indriyāya dhāyase //* Identyfikacja kubła ze słońcem rozwiązuje wątpliwość Kuipera (141) co do znaczenia złożenia *ādrimātara* określającego kubel, do którego biegnie Soma: matką słońca bowiem jest nocne niebo symbolizowane przez skałę, w której tkwi on w nocy ukryty niczym płód w jajku, por. np. RV 1.130.3. Warto dodać, że tym samym obraz miodowej fali zyskuje kolejne znaczenie: zgodnie z RV bowiem tłoczony na ziemi Soma wznosił się na niebiosach, gdzie wylewany był do słońca niczym do ofiarnego ognia. W takim ujęciu ocean symbolizuje ziemię, miodowa fala zaś – tłoczonego w ofierze Somę, osiągnięta zaś przez nią *amṛtatvá* – słońce. Do tego znaczenia powrócimy w drugiej części analizy RV 4.58.1.

²³ Kuiper (1983: 144): „There was perhaps an additional idea that rain could fall down from the branches of the *Aśvattha somasavana*, which reached into the third heaven (AS V.4.3 [= *Atharva-veda* – J.J.]) and supported the heaven like a pillar. This possibility will not be considered here.”

²⁴ Zwłaszcza, że już w RV Somę niekiedy nazywano drzewem, por. RV 1.91.6, 10.94.3.

identyfikowanego z Somą słupa wynoszącego pełne nektaru naczynie, odwracające się do góry dnem i oblewające słup deszczem.

Podsumowując powyższe stwierdzenia trzeba powiedzieć, że obrazy miodowej fali i słupa Mitry i Waruny opisują kosmogoniczny poranek pojmowany jako przemiany Somy, w trakcie których uzyskuje on swą najdoskonalszą postać upajającego trunku, manifestującą się w słońcu osiągniętym swoje najwyższe położenie. Wypełniający słońce trunek spływa z powrotem na ziemię pod postacią deszczu.

W owym solarnym charakterze Somy ujawniającym się z analizy RV należy szukać przyczyn, dla których nazywa się go i traktuje jak króla²⁵. Trzeba tutaj odwołać się do wyników badań Auboyer, dowodzących związku zachodzącego pomiędzy tronem, słupem ofiarnym (*yūpa*), drzewem kosmicznym, słońcem i czakrawartinem – władcą uniwersalnym²⁶. Tron, wsparty na rozpierającym połowy świata ofiarnym słupie, będący miejscem dla króla, symbolizuje wschodzące słońce. W analizowanych w niniejszej pracy obrazach obecne są – mniej lub bardziej bezpośrednio – wszystkie aspekty tej idei.

W obrazie słupa Mitry i Waruny funkcję tronu pełni garta, na której siedzą obaj królowie, sam słup zaś symbolizuje skambhę. Trzeba tu dodać, iż Brereton wykazał uderzające podobieństwo pomiędzy kosmiczną aktywnością Somy i Waruny pojmowanych jako ocean wstępujący na niebiosy²⁷, co – wraz z opisaną poniżej koncepcją boga wypełnionego Somą (str. 69) – pozwala na przyjęcie tezy, że Mitra i Waruna symbolizują Somę wynoszonego w słonecznym naczyniu. W zgodzie z nią pozostaje też zaproponowana powyżej (str. 66) interpretacja uznająca Mitrę i Warunę za uosobienie mocy poznawczych słońca, albowiem to właśnie Soma gwarantował nadludzką zdolność widzenia rzeczywistości (por. analiza pad *c* i *d*).

Natomiast w obrazie wzrastającej rośliny to lodyga staje się jupą-skambhą²⁸, na jej szczycie zaś – niczym na tronie – siedzi *amṛtatvá* – najdoskonalsza postać Somy manifestująca się w miarę wzrostu lodygi.

Królewski charakter Somy wypełniającego słoneczne naczynie ujawnia się także w obrazie wstępującego Wisznu: idea jego śladów zgodna jest z ideą niewidzialnego władcy zostawiającego przy tronie jedynie ślady swoich stóp²⁹. Nie można

²⁵ Por. np. Caland-Henry (1906: 54-63). Heesterman (1957: 75) jako przyczynę królewskiego charakteru Somy podaje jego związek z deszczem i płodnością. Wszelako, jak wynika z powyższych rozważań, Soma spływa na ziemię deszczem właśnie dlatego, że obecny jest w słońcu i to ten ostatni fakt spowodował pojmowanie go jako króla.

²⁶ Auboyer (1949: 74 i nast.).

²⁷ Brereton (1981: 119-125).

²⁸ Somę wprost nazywa się skambhą (por. RV 9.74.2, 9.86.14, 10.44.4), jego twórcza zaś funkcja polega na rozsuwaniu nieba i ziemi czy też podpieraniu nieboskłonu (por. RV 6.44.24, 9.70.2, 9.101.15, 9.110.9, 9.2.5, 9.86.35, 9.87.2, 9.89.6, 9.108.16).

²⁹ Auboyer (1949: 61-74). Idea zniknięcia Wisznu po uczynieniu kosmicznych śladów obecna jest w tym obrazie, por. Jurewicz (1996: 65). Identyfikacja garty i śladu Wisznu oraz garty i tronu pozwala wnosić, że w istocie swej tutaj sam tron jest śladem nicobecnego już boga.

wykluczyć, że u podłoża obrazu wypełnionych somicznym nektarem śladów leżała koncepcja boga tak nim przepelnionego, że z niego się on wylewał. Odkryć ją można w przydomku *virapsín*, nadawanym najczęściej Indrze i Marutom – jednym z ważniejszych pijców Somy przynoszących deszcz³⁰. Warto tu jednak zwrócić uwagę, że zabójstwu Wrytry przez Indrę nadawano także znaczenie poranka, a samego Indrę niekiedy identyfikowano ze słońcem³¹. O pojawiającym się tu związku słońca i stanu przepelnienia Somą świadczy także to, że *virapsá* – „obfitość, pełnia”, od której pochodzi *virapsín*, pojawiając się w RV trzy razy³², w dwóch miejscach oznacza obfitość brzemiennego somicznym deszczem słońca symbolizowanego przez pełne miodu studnie (RV 4.50.3: *avatá*) i kubły (RV 7.101.4: *kósa*)³³.

Warto tu dodać, że kosmogoniczny poranek wyrażany w analizowanych tutaj obrazach opisuje nie tylko dzienny cykl słońca, ale i całoroczny. W tym kontekście uderzający jest fakt, iż główne obchody ceremonii intronizacji króla *rājasūya*) miały miejsce na przełomie roku, a jej poszczególne obrzędy wskazują na to, że symbolizowała ona proces swoistego dojrzewania króla, przechodzącego fazy od embrionalnej do ostatecznie uformowanej, zamykające się w cyklach rocznych³⁴. Biorąc pod uwagę powtarzające się w opisach radžasuji identyfikacje królewskiego jadżamany z Somą oraz związek samej radžasuji z rytuałem Somy³⁵ można zaproponować tezę, iż istotnym znaczeniem tej ceremonii były kosmiczne narodziny Somy-słońca na początku dnia i roku usobionego w postaci króla³⁶.

2. PADY *c* i *d*.

W padach *c* i *d* forma Somy zwana *amṛtatvá* określona zostaje jako „tajemne imię topionego masła”. W dalszej części hymnu proces klaryfikacji topionego masła symbolizuje proces uzyskiwania somicznej wizji i pojmowany jest jako dokonujące się w sercu oczyszczanie wypitego Somy, dzięki czemu możliwe staje

³⁰ Za Grassmannem (1982: 1289).

³¹ Por. Jurewicz (1995a: 104) oraz np. RV 1.10.1-2, 1.16.1, 1.104.1.

³² Za Grassmannem (1982: 1289).

³³ O tym, że Wisznu upojony był Somą można wnosić z określenia jego kroków-śladów jako upajających się wolą (*yásya trí pūrṇā mádhunā padāny ákṣīyamāṇā svadháy_ mádanti*), por. Jurewicz (1996: 58-60).

³⁴ Por. Hesterman (1957: 7-11, *passim*).

³⁵ Por. Hesterman (1957: 150-151, 225-226, *passim*). Króla identyfikowano również z Waruną, także – jak to wykazano – utożsamianym w RV z Somą.

³⁶ Hesterman w swej analizie radžasuji dowodzi pojmowania króla jako *axis mundi* umożliwiającej ruch pomiędzy niebem i ziemią życiodajnych elementów: ognia i wody (1957: 120-123, *passim*), wszelako pomija możliwość identyfikacji króla z Somą manifestującym swe przemiany we wschodzącym słońcu i spadającym zeń deszczu, choć podaje tak wiele dowodów potwierdzających tę tezę, że ich przedstawienie wykracza poza ramy niniejszego omówienia.

się poznanie ostatecznej postaci rzeczywistości³⁷. Dlatego miodowa fala jest tajemnym imieniem masła: to Soma bowiem stanowi najgłębsze jego znaczenie³⁸.

Tym samym następuje połączenie tutaj obu procesów – kosmicznego i wewnętrznego: *amṛtatvá* określa najdoskonalszą formę Somy powstającą w trakcie wzrostu rośliny, wschodu słońca i mistycznej wizji. Tę jedność makro- i mikrokosmiczną uzupełnić można najwcześniej wspomnianym znaczeniem obrazu miodowej fali, jakim jest proces rytualnego tłoczenia somicznego soku. Warto zwrócić uwagę, że jeden z obrzędów radžasuji świadczy o postrzeganiu związku zachodzącego pomiędzy procesem przygotowywania topionego masła a cyklem słonecznym i roślinną wegetacją: *ghṛtá*, przygotowywana jako obiata dla Mitry, wytapiać się powinna samoistnie, co uzyskuje się poprzez wydojenie mleka do odpowiedniego bukłaka i tam go pozostawienie aż do skwaśnienia (*svayam mūrta*), po czym skwaśniałe mleko obwożone jest na rydwanie, dzięki czemu samo się ubija (*svayam mathita*), wreszcie zostawia się je w nasłonecznionym miejscu aż się całkowicie wytopi (*svayam vilīna*)³⁹. Solarna symbolika ujawnia się tutaj w obwożeniu mleka na rydwanie, z którego ono – jak powiadają teksty – wzbija się wzwyż – niczym słoneczny ptak⁴⁰. Równocześnie ostatnia faza przygotowywania masła wyraźnie przypomina dojrzewanie rośliny, dla którego również niezbędne są blask i ciepło słoneczne. Tym samym nawiązuje się tutaj do obu znaczeń obrazu miodowej fali. Warto zwrócić także uwagę, że układ ceremonii towarzyszących tworzeniu się masła zawiera ideę jego wytapiania się przez rok, tak jak rok (a nie tylko dzień) trwa wzrost lodygi Somy i wędrowka słońca po niebie⁴¹.

Otrzymany w kosmicznym, rytualnym i wewnętrznym oczyszczeniu nektar nazwany zostaje językiem bogów (*jihvā devānām*). Określenie to odwołuje się do wpływu, jaki wypity Soma wywierał na pijących, dając możliwość boskiego poznania i wyrażenia go w mowie.

Możliwość ta wynikała z faktu, iż pojmowano go jako łącznik pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, o czym wnioskować możemy z określenia go mianem „pępek nieśmiertelności” (*amṛtasya nābhi*). Także ta idea spajania obu aspektów rzeczywistości – twórczego i tworzonego – zawarta jest w obrazie miodowej fali wyrastającej lodygą z oceanu i wynoszącej słońce: stanowi ono płód łączący się pępowiną z wodami macierzyńskiego łona. Warto tutaj przywołać obraz poetów z *Nasadiji*, którzy w sercu myśleniem znajdują pokrewieństwo (*bāndhu*) sfery *sát*

³⁷ Por. RV 9.72.7, gdzie Soma, nazwany gromem Indry, oczyszcza się w sercu. Równocześnie wypity Soma oczyszczał myśl (*dhī*), por. Gonda (1963: 278-282).

³⁸ Por. Elizarenkova (1989: 757).

³⁹ Por. Heesterman (1957: 58).

⁴⁰ Por. Heesterman (1957: 62). Najprawdopodobniej kwaśnienie mleka w bukłaku symbolizuje przebywanie słońca wewnątrz nocnego nieba, tak jak symbolizuje ten stan obraz ugotowanego mleka skrytego w krowim wymieniu (RV 1.62.9, 4.3.9, 6.17.6, 8.89.7), czy słońca skrytego w skale (RV 1.130.3).

⁴¹ Por. Heesterman (1957: 61-62). Inne podobieństwa zachodzące pomiędzy wzrostem rośliny, tłoczeniem Somy i wyrobem topionego masła oraz ich związek ze słońcem przedstawione zostaną w drugiej części analizy.

(przejawionego aspektu rzeczywistości) w sferze *ásat* (aspektu nieprzejawionego)⁴². Ponieważ *bándhu* oznacza również pokrewieństwo z matką⁴³, a więc ma ten sam sens, co *nābhi*, możemy uznać, że poeci znajdując je, znajdują somiczną łodygę-pępowinę wyrastającą z oceanu nieprzejawienia. W RV 1.145.5 mianem *bándhu* nazywane jest słońce będące trzecim śladem Wisznu, co oznaczałoby, że w wizji swej poeci odkrywają nie tylko pępowinę, ale i rodzący się z niej płód – Somę-słońce.

Zarazem fakt, iż zgodnie z *Nasadijā* proces ten dokonuje się w sercu potwierdza słuszność przedstawionej przed chwilą tezy o jednoczesności procesów zewnętrznych i wewnętrznych: znalezienie *bándhu* to również znalezienie najdoskonalszej postaci wypitego Somy oczyszczonego we wnętrzu pijącego go człowieka. Trzeba tu uzupełnić, że *Nasadija* daje podstawy, by sądzić, iż aktywność poetów to aktywność dokonywana w somicznym upojeniu: instrumentem bowiem, którym się oni posługują, jest myślenie (*manīs..ā*) pobudzone właśnie przez Somę⁴⁴.

Warto dodać, iż przyjęcie interpretacji miodowej fali jako łodygi symbolizującej pępowinę łączącą nieprzejawione łono wypełnione wodami ze zrodzonym z nich płodem – słońcem wyjaśnia znaczenie pady *d* zacytowanej powyżej RV 5.62.8: usobieniem bowiem owego łona jest Aditi – wszechmacierz, którą – wraz z jej wszelkim skończonym tworem – postrzegają siedzący na słońcu Mitra i Waruna. Tym samym ich wizja nie różni się od wizji poetów z *Nasadiji*: tak jak oni widzą oba aspekty rzeczywistości (nieprzejawiony, symbolizowany przez Aditi i przejawiony będący przeciwieństwem nieskończoności). Należy sądzić, że stan owego wszechpostrzegania uzyskują oni dzięki upojeniu Somą wypełniającym słoneczną gartę, tak jak wytłoczonym na ziemi Somą upili się poeci⁴⁵.

Z przedstawionej powyżej analizy wynika, iż obraz wznoszącej się z oceanu miodowej fali przedstawiony w pierwszej strofie RV 4.58 jest znacznie bardziej

⁴² Por. Jurewicz (1995).

⁴³ Np. RV 1.164.33.

⁴⁴ Owa równoległość procesów makro- i mikrokosmicznych wyraża się również w ich umożliwiających poznanie charakterze: zgodnie bowiem z RV jednym z ważniejszych skutków nadejścia świtu jest powstanie możliwości widzenia i poznawania, co najdobitniej wyraża słynna gajatri w swej prośbie do Sawitara o pobudzenie myśli (*dhī*). Podobnie – jak to wykazano przed chwilą – Soma wywołuje mentalną aktywność człowieka.

⁴⁵ Uzyskujemy zatem następujący obraz: z jednej strony Mitra i Waruna są Somą czyli gwarantem mocy poznawczej słońca, z drugiej – sami są upojeni Somą i dzięki temu obdarzeni możliwością poznawania. Okazuje się więc, że i w nich zachodzą somiczne samoprzekształcenia: Soma bowiem upaja się Somą, czyli w sobie dokonuje samooczyszczenia. Heesterman (1957: 150) zwraca uwagę, że opisane tu podwójne rozumienie Somy pojawia się w RV 10.123 – symbolizowany przez Wenę (*venā*) Soma jest zarówno Somą, jak i upojonym Somą wieszczem. Nota bene, jest to jedyne miejsce w jego pracy, gdzie zdaje się on być najbliższej idei radžasuji jako narodzin Somy-słońca uosobionego w królu, powiada bowiem: „The king, proclaimed brahman by the brahmins at his birth, can well be compared to Vena—Soma—the sun licked by the priests” (*op. cit.* 150-151).

złożony, aniżeli dotychczas sądzono i opisuje nie tylko akt rytualny, ale i proces kreacji świata. Tak rozumiany staje się zasadniczą podstawą wizji opisywanej w następnych strofach hymnu. [cdn.]

BIBLIOGRAFIA

- Auboyer 1949 = Auboyer, Jeanine: *Le trone et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
- Auboyer 1968 = Auboyer, Jeanine: *Życie codzienne w dawnych Indiach (wiek ok. II p.n.e. – ok. VII n.e.)*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968.
- Bergaigne 1963 = Bergaigne, Abel: *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, wyd. 2, 4 tomy, Librairie Honoré Champion, Paris 1963.
- Bodewitz 1982 = Bodewitz, Henk W.: „The Waters in Vedic Cosmic Classifications”, *Indologica Taurinensia* 10 (1982) 45-53.
- Brereton 1981 = Brereton, Joel Peter: *The R̥gvedic Ādityas*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut 1981.
- Brereton 1991 = Brereton, Joel Peter: „Cosmographic images in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad”, *Indo-Iranian Journal* 34, 1 (1991) 1-17.
- Caland – Henry 1906 = Caland, W., Henry, V.: *L'agnis, t. oma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, Paris: Ernst Leroux 1906, 1907
- Elizarenkowa 1989 = Елизаренкова, Т.Я.: *Ригведа, Мандалы I-IV*; Изд. Наука, Москва 1989.
- Elizarenkowa 1995 = Елизаренкова, Т.Я.: *Ригведа, Мандалы V-III*; Изд. Наука, Москва 1995.
- Geldner 1951 = *Der Rig-Veda*, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner, 3 tomy, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1951-1952.
- Gonda 1963 = Gonda, Jan: *The vision of the Vedic poets*, Mouton & Co, The Hague 1963.
- Grassmann 1872 = Grassmann, H.: *Wörterbuch zum R̥gveda*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1872.
- Heesterman 1957 = Heesterman, Jan C.: *The Ancient Indian Royal Consecration. The r̥ajasūya described according to the yajus texts and annotated*, Mouton & Co, 's-Gravehage 1957.
- Jurewicz 1996 = Jurewicz, Joanna: „Trzy kroki Wisznu”, *SI* 3 (1996) 48-77.
- Jurewicz 1995 = Jurewicz, Joanna: „Rygwedyjski hymn o początku świata”, *Kwartalnik Filozoficzny* 23 (1995) 109-127.
- Kuiper 1964 = Kuiper, F. B. J.: „The bliss of Aśa”, *Indo-Iranian Journal* 8, 2 (1964) 96-129.
- Kuiper 1983 = Kuiper, F. B. J.: *Ancient Indian Cosmogony. Essays selected & introduced by J. Irwin*, Vikas Publishing House PVT LTD, Delhi 1983.
- Macdonell 1897 = Macdonell, Arthur A.: *Vedic Mythology*, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg 1897.
- O'Flaherty 1981 = O'Flaherty, Wendy Doniger: *The R̥gveda. An Anthology*, Penguin

-
- Books, London 1981.
- Renou 1960 = Renou, Louis: *Etudes védiques et pāṇinéennes*, vol. VI, Editions E. de Boccard, Paris 1960.
- RV = *Die hymnen des Rigveda*, herausgegeben von Theodor Aufrecht, Adolph Marcus, Bonn 1877.

Wstęp do mimansy

MONIKA NOWAKOWSKA

Mīmāṃsā jest jednym z bardziej niedocenianych systemów filozoficznych Indii. Złożyło się na to wiele czynników, między innymi obszerne, a niejasne i hermetyczne piśmiennictwo jej przedstawicieli. Często uznawano mimansaków jedynie za teologów czy dzielących „włos na cztery” strażników rytuału wedyjskiego. Dopiero współczesne badania nad epistemologią oraz hermeneutyką spowodowały wyraźny wzrost zainteresowania systemem. Niniejszy artykuł stanowi ogólne i podstawowe, nie podejmujące jednakże rozstrzygnięć, wprowadzenie do literatury i myśli mimansy¹.

1. Kłopoty terminologiczne. Słowo *mīmāṃsā* (fem.) jest derywatem formy desiderativum i intensivum *mīmāṃs* od pierwiastka √*man* („mniemać, myśleć”) i znaczy „pragnienie myślenia, przemyślenia; refleksja, dociekanie, namysł, badanie”. Pierwsze ślady użycia słów *mīmāṃsate* i *mīmāṃsā* pojawiają się już w okresie wedyjskim (*Taittirīya-saṃhitā*, 7.5.7.1, *Aitareya-brāhmaṇa*, 4.47.9, *Taittirīyāranyaka*, 8.8.2, *Kenōpaniṣad*, 2.1 i inne)². W brahmanach słowa te występują w kontekście dyskusji nad szczegółami rytuału, zwykle wprowadzając drobne rozważania alternatywnych form obrządku³. Czasownik *mīmāṃsante* służył do przytoczenia opinii konkretnych nauczycieli, a w *Czhandogja-upaniṣadzie* (ChU.5.11.1) zwrot *mīmāṃsām* √*kr* użyty został już w znaczeniu „roztrząsań” czysto filozoficznych⁴. Z czasem w miejsce typowych zdań *atha ... iti mīmāṃsante* pojawia się wyrażenie *atha (athātaḥ) ... mīmāṃsā*, wprowadzające rozważania teoretyczne nad rytuałem lub kwestiami filozoficznymi⁵.

W szóstce klasycznych systemów (*ṣaḍ-darśana*), *mīmāṃsā* tradycyjnie łączona jest z wedantą (*vedānta*), choć ich bardzo ściśle pierwotnie związki uległy z czasem

¹ Przy takim założeniu nie udało się uniknąć popadnięcia w „indyjski” styl traktatowy – często zbyt lakoniczny, sygnalizujący tylko problem, arbitralny. Szczegółowe kwestie będą, mam nadzieję, prezentowane szerzej w kolejnych artykułach.

² Porównaj Verpoorten (1987: 3).

³ Parpola (1981: 160).

⁴ Parpola (1981: 161). Porównaj ChU. 5,11,1: „[...] these extremely wealthy and immensely learned householders got together once and began a deep examination of these questions: ‘What is our self (ātman)? What is Brahman?’”

⁵ Stąd już niedaleko do *athāto dharma-jijñāsā*, pierwszej, tytułowej sutry *Mīmāṃsasutr*. Porównaj Parpola (1981: 161-162).

rozluźnieniu i zapomnieniu. Początkowo mīmāṃsā i vedānta zwane były Pūrva-mīmāṃsā (dalej PM) i Uttara-mīmāṃsā (dalej UM), albo też Karma- i Brahma-mīmāṃsā. O ile interpretacja drugiej pary określeń nie przysparzała kłopotów, oba odnoszą się bowiem wyraźnie do podstawowych dziedzin zainteresowań systemów i ich zbiorów sutr, o tyle pierwsza para budziła wiele wątpliwości.

Po pierwsze słowa *pūrva* i *uttara* rozumiano temporalnie, tzn. „pierwotna, wcześniejsza” i „wtóra, późniejsza”, uznając, że PM jako system powstała wcześniej niż UM. Takie samo znaczenie obu określeń przyjmowano w innej interpretacji, według której PM zajmować się miała wcześniejszą partią literatury wedyjskiej (sanhitami i brahmanami), a UM późniejszą (upaniśadami). Kolejna wersja interpretuje nazwę PM jako rozważania nad „pierwszą” częścią wed (którą jest *karma-kāṇḍa*, „rozdział dotyczący czynu [rytualnego]”), a UM jako rozważania nad ich „następną, wtórą” częścią (czyli „rozdziałem dotyczącym poznania [brahmana]” – *jñāna-kāṇḍa*), przy czym obie mimansy stanowią swoje dopełnienia. Inne odczytanie idzie dalej, uznając, że PM jest wstępnym badaniem, które ma za zadanie potwierdzić autorytet wed i wypracować metody ich interpretacji. Dopiero potem można przystąpić do zasadniczych rozważań nad brahmanem etc., czym zajmie się UM.

Zwróćmy uwagę, że szczególnie w świetle dwóch ostatnich interpretacji, PM i UM stanowią dwie części jednego systemu. Na podstawie analizy przywoływanych w obu zbiorach sutrowych (*Pūrva-mīmāṃsā-sūtra* [PMS] i *Uttara-mīmāṃsa-sūtra* [UMS], czyli *Vedānta-sūtra*) opinii nauczycieli, Asko Parpola uznał⁶, że powyższe rozumienie słów *pūrva* i *uttara* opierało się na błędnej analizie nazw PMS i UMS, oddzielającej mianowicie w obu przypadkach słowo *sūtra* i interpretując PMS jako PM-S (czyli sutry PM), a UMS jako UM-S (czyli sutry UM). Prawidłowa analiza powinna wydzielić z obu nazw MS, czyli P-MS i U-MS, gdzie *pūrva* i *uttara* nie tyle określają dwie gałęzie mimansy, ale dwie części jednego pierwotnie zbioru sutr, zwanego *Mīmāṃsā-sūtra*⁷. Dostyć szybko jednak rozdział dziedzin zainteresowania obu części, a co za tym idzie, narastających wokół nich szkół interpretacyjnych, spowodował ich niezależny rozwój, owocując powstaniem dwóch rozbudowanych i wewnętrznie rozczłonkowanych systemów – mimansy i wedanty.

Pierwotnie mimansa oznaczała egzegezę traktatów rytuału wedyjskiego. Wedy, stanowiące najwyższy i niepodważalny autorytet, wymagały interpretacji, poprawnej i równie autorytatywnej. Pojawiła się potrzeba tego, co nazywano mimansą (mīmāṃsā), czyli dociekaniami reguł, którymi ta interpretacja niosących objawienie prawdy tekstów powinna się kierować. Podstawowym zadaniem mimansy stało się wyłożenie przesłania słów wed i rozwiązanie ważnego problemu relacji między słowem i myślą. Drobiazgowo roztrząsano przepisy rytualne z wszystkimi ich uwarunkowaniami i zastrzeżeniami. Z czasem mīmāṃsā wypracowała własne interesujące koncepcje filozofii języka. Dokonywano analizy słów i zwrotów tworzących nakazy ofiarne, ich składni i znaczenia. Rozważano

⁶ Parpola (1981: 145-149).

⁷ Parpola (1981: 145-149).

naturę słowa i zdania w ogóle. Badano również źródła niezawodnego poznania – procedury poznawcze⁸. Stała się mimansa wzorem ścisłej metody badawczej.

2. Kłopotliwe sutry. Podstawowym tekstem mimansy właściwej są obszerne, stanowiące największy i prawdopodobnie najstarszy (początki powstawania 450-400r. p.n.e.?) zbiór tego rodzaju, *Mimansasutry* (*Mīmāṃsā-sūtra* [MS]). Tworzy je 2745 sutr, rozdzielonych na dwanaście lekcji (*adhyāya*), które z kolei podzielone są na cztery ćwiartki (*pāda*), oprócz lekcji 3, 6 i 8, złożonych z ośmiu ćwiartek. Sutry są różnej długości, zawierają od dwóch wyrazów do całych fraz, a niektóre sutry się powtarzają. MS stanowią klasyczny przykład sutr ‘typu B’ (w terminologii Renou⁹) powstałych po Paninim (ok. 400-350 p.n.e.), wykorzystujących opracowane przez gramatyka środki stylistyczne (nominalizacja, częste użycie terminów technicznych, złożzeń, abstraktów na *-tva* i *-tā* itd.), ale i wprowadzających już bogatą objaśniającą argumentację i dialektykę. Rozważania budowane są na kształt filozoficznej dyskusji; wychodząc od poddawanych w wątpliwość wstępnych punktów widzenia (*pūrva-pakṣa*), dochodzi się poprzez ich krytykę do konkluzji (*siddhānta*). Większość sutr MS jest raczej enigmatyczna i prawie od początku przysparzała kolejnym komentatorom mnóstwo problemów. Poddając się wielu interpretacjom przyczyniały się do powstania zarówno licznych pism polemicznych, jak i różnic stanowisk wśród następców.

Dodatkiem do MS jest zbiór 465 sutr tworzących cztery lekcje (*adhyāya*), zwany *Samkarṣa(ṇa)-kāṇḍa*. Zajmują się one mniej znaczącymi, drobnymi kwestiami rytualnymi. Dostatecznie szybko musiały popaść w zapomnienie, bowiem ważni komentatorzy MS nie obdarzyli ich swoją uwagą. Sam tekst został zrekonstruowany zupełnie niedawno dzięki nowo zdobytym manuskryptom¹⁰.

Tradycja przypisuje autorstwo MS Dżajminiemu (Jaimini, datowanie niepewne, prawdopodobnie między 250 p.n.e. a 300 n.e.¹¹), o którym brakuje bliższych informacji. Nie wiadomo, czy był jeden autor MS, czy nie miał jakiegoś poprzednika o tym samym nazwisku (Dżajmini jest przecież nazwiskiem rodowym). Jaimini jest w MS najczęściej przywoływanym uznanym autorytetem. Drugim często cytowanym mistrzem jest Badarajana (*Bādarāyaṇa*, III w n.e.?), uznawany za autora UMS, czyli *Wedantasutr* (*Vedānta-sūtra*, II-III w n.e.), które

⁸ Zobacz dodatek.

⁹ Por. Parpola (1994: 298-299), który powołuje się na niedostępny mi artykuł L. Renou: „Sur le genre du Sūtra dans la littérature sanskrite”, JA 251 (1963) 165-216. Renou zaproponował chronologiczny podział pism sutrowych na dwa dwa typy. Typ A (800-300 p.n.e.), związany ściśle z rytualnymi sutrami wed, jest opisowy, próbuje systematyzować reguły (*vidhi*) rytuału, osiągając coraz większą zwięzłość dzięki eliminowaniu materiału objaśniającego (*artha-vāda*) i stosowaniu metaregul (*paribhāṣā*). Szczytowym reprezentantem tego typu jest gramatyka Paniniego (400-350 p.n.e.). Typ B, który przejął środki stosowane przez autora *Aṣṭādhyayī*, reprezentowany jest na przykład przez komentarze do tejsze autorstwa Katjajany (*Kātyāyana*) oraz właśnie *Mimansasutry*.

¹⁰ Zobacz Verpoorten (1987: 7).

¹¹ Verpoorten (1987: 5).

zresztą powołują się na Dżajminiego w związku z kwestiami spekulacji rytualnej aż jedenaście razy. Niektórzy badacze¹², po rozpatrzeniu wzajemnych cytowań i przywoływań opinii mistrzów, przypuszczają więc, że Jaimini był autorem, czy też głównym kompilatorem obu zbiorów sutr, przy czym *Wedantasutry* miałyby później zostać przeformułowane przez Badarajanę.

O życiu Dżajminiego w zasadzie nic nie wiadomo, wzmianki są rzadkie i zaskakujące (np. *Pañca-tantra* 2.34). Nazwisko wskazywałoby na jego związki z kręgiem twórców *Dżajminijabrahmany* (*Jaiminiya-brāhmaṇa*) i *Dżajminijopaniszadbrahmany* (*Jaiminiyōpaniṣad-brāhmaṇa*). Datowanie więc samych MS¹³, jak i ich twórcy (twórców) jest trudne. Przyjmuje się, że MS zaczęły się formować około 450 – 400 r. p.n.e., a obecny kształt uzyskały znacznie później pod wpływem Dżajminiego (Dżajminich).

Jaimini rozwinął obecną w śrautasutrach (*śrauta-sūtra*)¹⁴ tendencję do objaśniania rytuału poprzez opis, a MS stały się ostatecznymi regułami interpretacyjnymi (*paribhāṣā*)¹⁵ zasad derywacji i relacji, jako środków rozumienia rytuału. MS mają charakter bardziej spekulacyjny niż śrautasutry, zawierają rozważania nad naturą wed, szkołami wedyjskimi, postacią ofiarnika etc., przy podstawowym założeniu, że sens ofiary jest możliwy do zrozumienia. Mimo że same w sobie MS zdają się skomplikowane, to jednak stale próbują objaśniać rzeczy i akty poprzez umieszczenie ich w sieci wzajemnych powiązań, odwołując się do percepcji, zasady niesprzeczności i struktur gramatycznych. Autor(rzy) MS starali się usilnie pozostawać jak najbliższej postrzegalnej rzeczywistości ofiary, nie uciekając się do opowieści kosmologicznych (o bogach, stworzeniu etc.). W gruncie rzeczy, jeśli pod słowem „filozofia” rozumieć pewien rodzaj racjonalnej refleksji nad danymi doświadczenia zmysłowego, dołączając do tego doświadczenie religijne, to pierwotna *mīmāṃsā* nie jest jeszcze filozofią¹⁶. Zakłada istnienie określonej rzeczywistości, w której mieści się pierwotne powiązanie słowa i aktu, wedy i ofiary, którą możemy badać, ale której nie możemy poddawać jakiemuś podstawowemu zwątpieniu. Mimo niewielkiej roli przypisywanej bogom przez mimansę można by ją było nazwać „teologią”¹⁷, w sensie rozważań dotyczących świata doświadczenia przesyconego wiarą, a przede wszystkim wiarą w Słowo. Można też byłoby ją nazwać, jak proponuje Clooney¹⁸, „rytualną ontologią”, rozumiejąc przez to rozważania zakładające realność i skuteczność rytuału jako konstruktywnego aspektu tego, co trzeba poznać. Namysł dotyczy przede wszystkim dharmy (*dharma*), przez którą Jaimini rozumie coś, co charakteryzuje przedmioty, słowa, teksty, osoby i akty w kontekście rytuału. „Czyjaś lub czegoś dharmą jest sposób, w jaki kogoś / coś traktujemy, stosujemy,

¹² A. Parpola (1981).

¹³ Clooney (1990: 52): „it is my working presumption throughout that Jaimini’s text as we have it took shape between the forth and second centuries B. C.”

¹⁴ Zobacz na przykład Gonda (1977: 489-514).

¹⁵ Zobacz Wielińska (1996: 142-143, § 1.4).

¹⁶ Porównaj Clooney (1990: 30).

¹⁷ Jak to robi na przykład Macdonell (1990: 339).

¹⁸ Clooney (1990: 30).

czy też do tego kogoś / czegoś odnosimy w czasie ofiary i w związku z ofiarą¹⁹. Czyn dharmiczny to czysty akt, nie związany z żadnym skutkiem, spełniany sam dla siebie, zgodnie ze Słowem i dzięki Słowu. W tym sensie podjęcie przez mimansę badania nad dharmą oznacza rozważania nad najmniejszymi szczegółami rytuału.

MS o tyle są bliższe brahmanom, a obce myśli upaniszadowej, że według koncepcji obecnych w brahmanach w akcie ofiary następuje ukonstytuowanie się człowieka i jego gwałtowne przeniesienie w nieprzemijający wymiar kosmiczny²⁰. Konstrukcja ołtarza ofiarnego miała być odwzorowaniem pierwotnej ofiary samostworzenia, a rytuał miał być ciągle i niezmiennie odtwarzany. Dopiero upaniszady przeniosły ofiarę do wnętrza człowieka; pusty rytuał stał się w perspektywie pożądanego wyzwolenia działaniem nieadekwatnym. Z kolei pojawienie się buddyzmu i jego odpowiedź na braminizm bliższa była w jakimś sensie duchowi brahmanów niż upaniszadów, choć Buddha postulował nie czyn ofiarny, a moralny. *Mīmāṃsā* powstała jako kolejny spadkobierca brahmanów, ale wybrała jeszcze inną drogę niż upaniszady i Buddha²¹. Jak zauważył Clooney, „W pewnym sensie, [...], buddyści i bramini, w tym i mimansakowie, spierali się o tożsamość i charakter spadkobierców wedyjskiej tradycji; pomijając ich polemiczne uwagi, nie uczestniczyli w sporze, który można by oderwać od tego konserwatywnego, zwróconego ku tradycji, kontekstu.”²² *Mīmāṃsā* zaoferowała zacierpniętą z samego środka ortodoksji odpowiedź na buddyjską rekonstrukcję tradycji. Z jednej strony, w świetle idei obecnych w świecie brahmanów i upaniszadów, bliższa była buddyzmowi, jeśli chodzi o wysokie wartościowanie czynu i unikanie nazwania wyższego „ja” oraz rzeczywistości wykraczającej ponad sam czyn. Z drugiej strony poprzez analizę aktu ofiarnego skutecznie odpowiadała na podstawowe buddyjskie zarzuty przeciwko ofierze. Przyjęty przez Dżajminiego radykalny pluralizm i skrajne podporządkowanie wszystkiego stale rozpoczynanej i stale spopieleranej ofierze nie mogły być akceptowane przez bramińską ortodoksję, która postrzegała akt ofiarny jako środek do osiągnięcia szczęścia. Tym trudniejsze były one do przyjęcia przez wedantę, poszukującą absolutnej, prawdziwej rzeczywistości. Jednakże nominalna²³ choćby zależność mimansy od wed i jej

¹⁹ Clooney (1990: 152): „One’s dharma is the way one is treated, acted upon, related to, during the sacrifice and in relation to the sacrifice”.

²⁰ Clooney (1990: 196).

²¹ Clooney (1990: 204).

²² Clooney (1990: 205): „In a sense, [...], the Buddhists and the brahmins – including the *Mīmāṃsakas* – were arguing about the identity and character of the heirs of the Vedic tradition; their polemical remarks notwithstanding, they were not participating in an argument which can be detached from that conservative, tradition-oriented context.”

²³ Zobacz Halbfass (1991: 23-49), który wskazuje, że *mīmāṃsā* wychodząc od egzegezy wed, obrała potem język i tematykę wręcz „świecką”, posługując się słownictwem (wyraźnie u Kumarili) swoich heterodoksyjnych przeciwników i roztrząsając kwestie z dziedziny natury świata, jego poznania i sposobów argumentowania.

nacisk na wypełnianie ofiary w każdym szczególe sprawiają, iż nie można byłoby uznać jej za system heterodoksyjny.

3. Komentarz. Niewiele wiemy o myślicielach tworzących w okresie pomiędzy autorem (autorami) MS a autorem pierwszego ważnego komentarza. Wymienia się imiona Upawarszy (Upavarṣa), Bodhajany (Bodhāyana) i Bhawadasy (Bhavadāsa), którego przywołuje Kumārila. Najbardziej znany jest „Komentator” (vṛttikāra), którego praca częściowo się zachowała, ponieważ Śabara przytoczył ją w swoim komentarzu do sutry 1.1.5. Fragment ten wskazuje na pojawienie się nowej tematyki w pismach mimansy. Vṛttikāra miał jako pierwszy zająć się epistemologią, poruszając ważne kwestie prawomocności poznania. Sama sutra Dźajminiego stwierdzała tylko nieadekwatność percepcji do poznania dharmy oraz szczególną rolę wezwania wedyjskiego jako źródła wiedzy. Tymczasem, prawdopodobnie pod wpływem njaji, warstwa teologiczna MS obrosła u Wryttikary teoretycznymi rozważaniami nad naturą doświadczenia, dowodami w poznaniu i ich prawomocności. Przypuszcza się, że „Komentator” podjął również pewne kwestie metafizyki, ponieważ Śabara wdał się przy tej okazji w obszernie rozważania nad naturą duszy²⁴.

Najsłynniejszy komentarz MS to *Śābara-bhāṣya* (ŚB), której autor, Śabara (Śabara Svāmin), żył prawdopodobnie w latach 350 – 400 n.e. na północy Indii, w dolinie Gangesu lub w Mithili. Obszerna ŚB na długo narzuciła potomnym swoją interpretację MS, które jako samodzielne i niezależne od ŚB dzieło zaczęto odczytywać zupełnie niedawno²⁵. Śabara wprowadził do MS dodatkową tematyczną jednostkę podziału (*adhikaraṇa*), grupującą zwykle cztery sutry. Każda *adhikaraṇa* rozpoczyna się sutrą, po której następuje właściwy temat rozważań (*viśaya*), będący często cytatem z któregoś autorytatywnego tekstu rytualnego. Pojedyncza *sūtra* MS w takim układzie traktowana była raczej jako tytuł²⁶, a cała ŚB stała się komentarzem do ponad 2000 cytatów (*udāharaṇa*), nie zawsze dosłownych, z literatury wedyjskiej i późniejszej, głównie z *Taittirīya-saṃhitā*, *Taittirīya-brāhmaṇa* i *Apastamba-śrauta-sūtra*. W zasadzie cały tekst utrzymuje formę klasycznej debaty, z wstępnymi punktami widzenia (*pūrva-pakṣa*), ich krytyką i konkludującymi twierdzeniami (*siddhānta*).

ŚB zawiera przede wszystkim drobiazgowo roztrząsania kwestii rytualnych (budowa i funkcja nakazu i zakazu rytualnego, ich oddziaływanie, znaczenie i rola czasownika etc.). Wprowadza klasyfikację zdań wed na (1) nakazujące, które wyrażają wezwanie (*vidhi*)²⁷, czyli rozkazującą moc czasownika (*codanā*)²⁸,

²⁴ Keith (1921: 8). Kwestię, ilu było „komentatorów” i kim byli, rozważa Frauwallner (1968: 107-113). Zobacz też DODATEK str. 88.

²⁵ Na przykład Clooney (1990).

²⁶ Verpoorten (1987: 9).

²⁷ Por. Clooney (1990: 138): „As something that can be talked about, arranged, divided into former and latter portions, the vidhi is the particular content of any given injunction: it is what is enjoined in a certain arrangement for this rite.”

²⁸ MD 1.1.2: „wezwaniami nazywają słowo [wyrażenie], które nakłania do [wypełniania] czynu rytualnego” (*codanā iti kriyāyāḥ pravartakam vacanam āhuḥ*).

(2) pouczające (*artha-vāda*), tj. stanowiące wyślowienie celu i obiektu czynności rytualnej, (3) mantry (*mantra*), czyli formuły recytowane podczas jej odprawiania oraz (4) nazwy tych czynności (*nāma-dheya*)²⁹. Zestawia również zespół reguł niezbędnych do egzegezy tekstu³⁰. Poza tym zawiera interesujące rozważania semantyczne, np. koncepcję „rozłamu” semantycznego w zdaniu (*vākya-bheda*)³¹. Pomocą we właściwym zrozumieniu przesłania wedyjskiego miała być gramatyka i Śabara wzorował się tutaj na pracach Paniniego, Katjajany, jak i Patańdzalego. Wszystkie rozważania ŚB wsparte są bogatą argumentacją, nierzadko logiczną. Najciekawszym filozoficznie fragmentem jest komentarz do sutry 1.1.5, w którym Śabara (a raczej Vṛttikāra) rozważa związek pomiędzy słowem a jego desygnatem (odwieczny³², niezniszczalny i niezależny od człowieka), wartość poznawczą percepcji i przyczyny jej zawodności. Wdaje się w polemikę z buddystami, a ściślej rzecz biorąc występuje przeciwko teorii głoszącej pustkę (*śūnya-vāda*), i utwierdza się na stanowisku realizmu ontologicznego. ŚB zawiera również szczegółowe badania procedur poznawczych (percepcja [*pratyakṣa*], wnioskowanie [*anumāna*] i przekaz słowny [*śabda*]), rozważania wartości autorytetu wed, wiele kwestii filozofii języka oraz dowód istnienia atmana (ważny przy założeniu sensowności rytuału: działania rytualne bez oparcia w pozamaterialnym świecie nie miałyby, według Siabary, żadnego uzasadnienia³³) etc. Bardzo interesującą koncepcją jest teza o przejawiającej się w czasowniku formułującym nakaz tajemniczej mocy nakłaniającej człowieka do czynu rytualnego, zwanej *bhāvanā* („siła stwórcza”)³⁴. Aby zaś odeprzeć zarzuty podważające sens czynu rytualnego, który powszechnie odbierano w Indiach jako momentalny i skończony (nie mógł więc przynieść obiecywanego przez wedy skutku, czyli osiągnięcia przez człowieka po jego śmierci nieba), Śabara wskazał na działanie enigmatycznej zasady metafizycznej zwanej *apūrva* („niczym nie poprzedzona”). Liczne zasługi zdobywane dzięki spełnianym czynom rytualnym tworzą tajemniczy, niedefiniowalny twór, apurwę,

Clooney (1990: 138): „[...] the codanā is the injunctive force behind the arrangement, the „power” present in the vidhi, this certain way of performing the ritual. It is the codanā which impinges on the hearer and makes him begin action; the vidhi constitutes the particulars of what he does when he acts.”

²⁹ MD.1.4.1-2.

³⁰ Porównaj Verpoorten (1987: 14).

³¹ W założeniu jedno zdanie typu *vidhi* może wzywać do wykonania jednej tylko czynności dzięki „wezwanii” (*codanā*) wyrażonemu czasownikiem. Obecność dwóch i więcej takich form czasownikowych zaburzała jednoznaczność. Aby temu zaradzić, wprowadzono podział na czasowniki pierwszorzędne i drugorzędne, uszczegóławiające główną czynność, do której wzywało zdanie wedyjskie.

³² Sutra MD 1.1.5: *autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas ...*

³³ Jak wskazuje Verpoorten (1990: 19), ŚB nie zna jeszcze koncepcji wyzwolenia i ponownych narodzin! Pamiętajmy, że dla Dżajminiego „niebo” (*svarga*) nie oznacza miejsca, ale najwyższe szczęście. Hiriyanna (1994: 299) wręcz stwierdza, że pojawienie się później na miejscu nieba ideału wyzwolenia (*mokṣa*) znamionuje przeobrażenie się mimansy z komentarza tylko do wed w system filozofii (*darśana*).

³⁴ MD 2.1.4. Porównaj Gächter (1990: 31-35).

który trwa po zakończeniu rytuałów aż do pojawienia się jego owocu (nieba, *svarga*). Ściśle związana z czasownikiem (który nie tylko oznacza działanie, ale i wyraża czystą aktywność stwórczą), idea apurwy łączyła w sobie koncepcję teologiczną, a raczej soteriologiczną, z gramatyką. U Dżajminiego była *apūrva* terminem jeszcze ściśle czasowym, oznaczając coś nowego, co wydarza się dzięki wezwaniu wedyjskiemu, związana była z relacją pomiędzy słowem a aktem (wraz z rzeczami niezbędnymi w rytuale), a nie z tym, co następuje po akcie ofiarnym. Dla Siabary *apūrva* zachowuje swoje znaczenie czasowe, ale przez „coś nowego” rozumiał on to, co pojawia się w następstwie ofiary: jej niewidzialny, trwały rezultat. Dżajmini nie potrzebował takiej koncepcji, ponieważ dla niego, jak i dla twórców brahmanów czy dla buddystów, czyn, nawet gdy był nietrwały i przemijający, miał sens. W gruncie rzeczy wzrastające znaczenie apurwy u Siabary wskazywałoby na postępującą dewaluację aktu rytualnego i narastającą potrzebę osadzenia jego znaczenia na jakiejś trwalszej podstawie, transcendentnej rzeczywistości (w tym przypadku zwanej *apūrva*).

Komentarz Siabary w znacznym stopniu odszedł od myśli MS, przeorganizował ją i uwspółcześnił, bardzo mocno wpływając na jej późniejszą percepcję. Język ŚB jest trudny, obfituje w techniczne słownictwo, liczne synonimy, terminy wieloznaczne i niejasne.

4. Założyciele szkół.

4.1. Kumārila. Kolejnym ważnym mistrzem mimansy, a jednym z najbardziej znaczących myślicieli indyjskich w ogóle, był Kumārila (Kumārila Bhaṭṭa, 600 – 700 n.e.). Prawdopodobnie urodził się na północy Indii, aby potem przenieść się na południe (wykazywał pewną znajomość języka tamilskiego). Według tradycji miał podjąć się zadania zwalczania coraz popularniejszego buddyzmu i czołowego filozofa buddyjskiego Dignagi (Dignāga, ok. 480 – 540)³⁵.

Kumarila jest autorem czterech prac.

4.1.1. Śloka-vārttika („Komentarz w strofach”, ŚV), to 3348 strof (*kārikā*) komentujących pierwsze trzydzieści sześć sutr ŚB, tworzących tzw. *Tarkapadē* (*Tarka-pāda*). Jak pisze Verpoorten, „jest to arcydzieło indyjskiej epistemologii i dialektyki, a także podsumowanie ówczesnej myśli filozoficznej”³⁶. Kumārila, w obronie miarodajności poznania na drodze percepcji oraz roli wed jako źródła dharmy, rozwinął teorię „immanentnej miarodajności” (*svataḥ-prāmānya*) aktu poznawczego, przypominającą sądownicze „domniemanie niewinności”. Żgodnie z nią każdy akt poznawczy jest z założenia prawdziwy i poprawny, chyba że dowiedzimy jego fałszywości³⁷. Odpowiada on rzeczywistości, jeśli tylko organy

³⁵ Verpoorten (1990: 22). Według Hattori (1968) Kumārila zaatakował dzieło Dignagi *Pramāṇā-samuccaya*.

³⁶ Verpoorten (1990: 22-23): „It is a masterpiece of Indian epistemology and dialectics, and a summary of the contemporaneous speculative thought.”

³⁷ MŚV.2. 60:

*svata eva hi tatrāpi doṣa 'jñānāt pramāṇatā /
doṣa-jñāne tv anutpanne na śaṅkyā niṣpramāṇatā //*

zmysłowe podmiotu poznawczego są w pełni sprawne i nieuszkodzone³⁸. Immanentna miarodajność przysługuje wszystkim procedurom poznawczym (ŚV 2.

³⁸ Temat ten pojawia się przy okazji rozważań Kumarili nad sutrą MS, 1.1.4 „Percepcja [jest] to powstanie uświadomienia, gdy zmysły człowieka pozostają w kontakcie z istniejącym [przedmiotem]; nie [jest ona] środkiem [do poznania dharmy], ponieważ poznaje [tylko to, co] istniejące [tu i teraz]” (*sat-saṃprayoge puruṣasyēndriyāṇām buddhi-janma tat pratyakṣam animittam vidyamānōpalambhanatvāt.*). Taką interpretację sutry przyjął na przykład Franco (1994: 520) i Hattori (1968: 63, 161). Ale już sam Śabara rozumiał wyrażenie *sat-saṃprayoga* jako złożenie typu *karma-dhāraya* i łączył słowo *puruṣasya* z *buddhi*, objaśniając: „uświadomienie [u] człowieka, które powstaje, gdy istnieje związek zmysłów z przedmiotem, to percepcja” (MD(1).1.1.4, ss. 21-22: *satīndriyārtha-sambandhe yā puruṣasya buddhir jāyate, tat pratyakṣam*). Jego interpretacją kierowali się w swoich przekładach sutry Verpoorten (1987: 7) i Frauwallner (1968: 23). Śabara nie uważał tej sutry za definicję percepcji, według niego miała ona jedynie podkreślać nieprzydatność percepcji w poznawaniu dharmy, ze względu na jej charakterystyczne cechy – funkcjonowanie tylko odnośnie istniejącego w teraźniejszości przedmiotu. Według tradycji, to już Bhavadāsa podzielił sutrę na dwie części, z których pierwszą uznał za definicję percepcji. Kumārila podjął szeroką dyskusję na ten temat (MŚV.4. 1-9) i zachowując interpretację Śabary odrzucił punkt widzenia Bhawadasy. Przede wszystkim wskazał na brak powiązania, przy przyjęciu stanowiska Bhawadasy, z poprzednią sutrą. Skoro celem MS jest badanie dharmy, nie ma potrzeby poruszać kwestii percepcji, która w żaden sposób wiedzy tej nie wzbogaci. Gdyby Jaimini chciał podjąć kwestię procedur poznawczych, podałby także definicję wnioskowania i innych. Poza tym, jeśli sutra stanowi jedno zdanie, nie powinno się go dzielić. Wreszcie percepcja nie może być definiowana w ten sposób, ponieważ również błędne akty poznawcze (*pratyakṣābhāsa*) powstają wtedy, gdy zmysły są w kontakcie z jakimś przedmiotem. Wysuwając takie argumenty, Kumārila uznał, że sutra nie może podawać definicji percepcji, najwyżej może być definicji powtórzeniem, jeśli tylko interpretować prefiks *saṃ-* w słowie *saṃprayoga* jako *samyak* („poprawny, właściwy”; MŚV.4.38) i czytać „percepcja to powstanie uświadomienia u człowieka, gdy [jego] zmysły funkcjonują właściwie” (MŚV.4.39). W obronie zaproponowanego przez Śabarę odczytania złożenia *sat-saṃprayoga* jako typu *karma-dhāraya* (np. przed zarzutami o redundantność *sat*, wszak wystarczyłoby samo *saṃprayoga*), Kumārila przypisał słówku *sat* funkcję wykluczenia błędnych tez o nadnaturalnej percepcji joginów itp. (MŚV.4.21). Przypisuje się im możliwość postrzegania przeszłości, jak i przyszłości, ale jeśli tylko mówi się w takim przypadku o percepcji, to ta z definicji ujmuje stany i rzeczy obecne tylko tu i teraz. W ten sposób według Kumarili sutra uwydatnia tylko pewną cechę percepcji, ale nie jest jej definicją. ŚB (opinia Wryttikary?) stwierdza również, modyfikując sutrę i zamieniając miejscami słówka *sat* i *tat*, że prawdziwa percepcja ma miejsce wtedy, gdy zmysły są w kontakcie z przedmiotem rzeczywiście istniejącym (MD(1).1.1.4 ss. 26: *kiṃ tārhi pratyakṣam? tat-saṃprayoge puruṣasyēndriyāṇām buddhi-janma sat-pratyakṣam*). W ten sposób chciano wykluczyć błędne akty poznawcze z zakresu percepcji. Kumārila jednak odrzucił to odczytanie wskazując na jego dalekie i niepotrzebne odejście od sutry. Kolejny Wryttikara (*vṛtti-kāra*), prawdopodobnie inny niż „Komentator” z ŚB (por. (Franco 1994: 521); Bhatt (1989: 149) przypuszcza, że to Upavarṣa, cytowany przez Dignagę (Hattori 1968: 66)), interpretuje sutrę jako wyszczególnienie przyczyn percepcji. Twierdzi, że poznanie, będące rezultatem (*phala*), jest czymś innym niż percepcja, będąca

47 ab: *svataḥ sarva-pramāṇānāṃ prāmāṇyam iti gamyatam*). W ten sposób chciał Kumārila uniknąć pułapki, w jaką wpadł system njaji, który przyjął regułę weryfikowania zgodności aktu poznawczego z rzeczywistością³⁹. Weryfikacja dokonywała się na drodze kolejnego aktu poznawczego, który w związku z tym wymagał również uprawomocnienia następnym aktem poznawczym itd. *Mīmāṃsā* szkoły Kumarili, trwając na stanowisku realistycznym, założyła więc prawomocność poznania przysługującą mu z natury.

Środek osiągnięcia poznania, jego miarodajne źródło i jednocześnie kryterium jego poprawności, stanowiła szóstka procedur poznawczych (*pramāṇa*), czyli słowo wed (*śabda*), percepcja (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*), porównanie (*upamāna*), domniemanie (*arthāpatti*) i niebyt, nieobecność (*abhāva*). Dużą partię ŚV stanowią rozważania ich dotyczące, towarzyszą im polemiki z teoriami percepcji njaji i buddystów. Podstawowym warunkiem prawomocności aktu poznawczego był według Kumarili wymóg, by ujmował rzecz jeszcze nieznaną. Zastrzeżenie takie wyłączało z grupy procedur poznawczych przypomnienie (*smṛti*)⁴⁰, którego przedmiotem z definicji był obiekt już znany⁴¹. Co miało być uznane za prawdę, nie tylko nie mogło zostać zanegowane przez kolejne akty poznania⁴², ale powinno także wskazywać na coś do tej pory nieznanego.

Rozwijając myśl Siabary, Kumārila wzmocnił jeszcze w swej pracy argumentację na rzecz niezawodności przesłania wedyjskiego. Odwieczne wedy nie są dziełem żadnego autora – ani człowieka, ani boga – a tylko osoba może popełniać błędy i się mylić⁴³. W ten sposób kanon wedyjski od niepamiętnych czasów skrupulatnie przekazywany przez mistrzów swoim uczniom stanowić miał miarodajną procedurę poznawczą – przekaz słowny, Słowo (*śabda*).

Według Kumarili w akcie poznania podmiot poznawczy ujmuje przedmiot poznania, ale nie sam akt poznawczy⁴⁴, który zresztą zanika, gdy tylko osiągnie obiekt

instrumentem, procedurą poznawczą (*pramāṇa*), a skoro żadnego innego skutku oprócz pojawienia się uświadomienia nie ma, to percepcją jest to, dzięki czemu rodzi się uświadomienie. W związku z tym nie ma innej przyczyny uświadomienia, którą można by nazwać percepcją, niż kontakt atmana, umysłu (*manas*), zmysłów i przedmiotu (por. Franco (1994: 522); Hattori (1968: 66)). Interpretacja ta znacznie odbiega od innych odczytań sutry. Wygląda na to, że autor prawdopodobnie połączył *sat-samprayoge* nie tylko z *indriyāṇām*, ale i *puruṣasya*; w ten sposób *puruṣa* nie oznacza osoby, ale atmana (*ātman*).

³⁹ MŚV.2.49-51.

⁴⁰ MŚV.5. 1.11 ab:

sarvasyānupalabdhe 'rthe prāmāṇyaṃ smṛtir anyathā /

⁴¹ Co więcej, w procesie przypomnienia nie zachodzi kontakt podmiotu poznawczego z przedmiotem poznania (MŚV.5.3.51-52), który to jest warunkiem percepcji (patrz powyżej).

⁴² MŚV.2.53.

⁴³ MŚV.2.62-63 i 2.97-101ab, bo nie ma wszechwiedzącego MŚV.2.116-120.

⁴⁴ Cała dyskusja w MŚV.5 (*śūnya-vāda*). A między innymi MŚV.5 (*śūnya-vāda*). 184-185.

poznania⁴⁵. W tym sensie akt poznawczy jest nietrwały, chwilowy (jak to również utrzymywali buddyści), a uświadamiamy sobie jego zajście na drodze domniemania (*arthāpatti*), wychodząc od faktu ujęcia przez nas przedmiotu poznawczego⁴⁶.

Z teorią poznania łączyła się koncepcja błędu, fałszu (*mithyātva*), nazwana później przez Mandanę Miśrę (Maṇḍana Miśra, ok. 700) *viparīta-khyāti*⁴⁷. Kumārila twierdził, że przedmiot błędnego aktu poznawczego istnieje, jest realnym obiektem, ale został ujęty w akcie poznania w błędnej (*viparīta*) formie (nie swojej). Błąd bierze się z niewłaściwej syntezy (*saṃsarga-graha*) w jednym akcie poznania dwóch aktów, aktualnej percepcji i przypomnienia sobie jakiegoś wcześniejszego aktu poznania⁴⁸.

Kumārila zaatakował również teorię gramatyków *sphoṭa-vāda*, według której za fonemami tworzącymi słowo (*pada*) kryje się stały byt, dźwięk zwany *sphoṭa*, (od \sqrt{sphu} – „pękać, wybuchać, rozsadzać”, a także „wykwitać, rozkwitać”), ujmowany przez umysł w nagłym rozbłysku zrozumienia sensu jako całości niezależnej od fonemów⁴⁹. ŚV odrzuca istnienie takiego bytu, utrzymując, że umysł chwyta znaczenie słowa bezpośrednio z fonemów (*varṇa*)⁵⁰. Ale jego właściwościami obdarzył Kumārila słowo (*śabda*), które uznawał za wieczny, niepodzielny i niezmienny byt⁵¹, objawiający się w świecie ludzkim za pomocą dźwięku (*dhvani*), pod postacią fonemów, sylab (*varṇa*)⁵². Fonemy te ujawniają się kolejno, aż do momentu wypowiedzenia całego słowa, kiedy to ostatni fonem z jednoczesnym przywołaniem wcześniej wypowiedzianych sylab „wprowadza słowo w dziedzinę znaczenia”⁵³. Zgodnie z koncepcją wyłożoną już przez Siabarę, uznał Kumārila relację między słowem a jego znaczeniem za odwieczną. Z kolei

⁴⁵ MŚV.4.52-56.

⁴⁶ Na przykład MŚV.5 (*śūnya-vāda*). 118 cd:

tadaiva hy asya saṃvittir arthāpattyoṣajayate //

oraz MŚV.5 (*śūnya-vāda*). 190.

⁴⁷ Nazwana tak w odniesieniu do teorii błędu zaproponowanej przez Prabhakarę, a nazwanej *akhyāti*. Porównaj Verpoorten (1987: 25).

⁴⁸ Hiriyanna (1994: 316). MŚV.5. 3 107-113:

⁴⁹ Zobacz na przykład Abhyankar (1961: 405).

⁵⁰ MŚV.5 (*sphoṭa*).131-135.

⁵¹ MŚV.6. 3-7.

⁵² MŚV.6.171-176.

⁵³ Verpoorten (1987: 26-27): „These *varṇas* evolve in succession until the whole word is enunciated. At this moment, the last *varṇa*, together with a backglance on the previously uttered syllables, pushes the word into the realm of the meaning.” MŚV.6.301-302:

*evam dhvani-guṇān sarvān nityatvena vyavasthitān /
varṇā anupatantaḥ syur artha-bhedāvabodhinaḥ //
ānupūrvī ca varṇānām hrasva-dīrgha-plutās ca ye /
kālasya pravibhāgās tair jāyante dhvani upādhyayaḥ //*

Patrz także MŚV.5 (*sphoṭa*). 108-109.

znaczenie zdania miało być tylko sumą znaczeń poszczególnych wyrazów, z zastrzeżeniem zachowania właściwego ich szyku⁵⁴.

Kumārila rozbudował ideę apurwy (*apūrva*) w interpretacji Siabary. Uważał, iż jest to potencja (*śakti*) mająca swoje oparcie (*āśraya*) w atmanie (*ātman*) ofiarnika⁵⁵. W ten sposób osiągnięcie upragnionego przez ofiarnika celu zależy ostatecznie od założenia istnienia wiecznego, niezmiennego „ja”. Sensu ofiary szuka się poza nią samą i jej wewnętrzną integralnością, opierając się na zasadzie obcej jej i jej światu czynów i rezultatów; przecież wieczny atman nie odprawia ofiar⁵⁶. Kumārila odszedł więc jeszcze bardziej od „czystego aktu ofiarnego” Dżajminiego, uznając, że pozorna sprzeczność (której Dżajmini nie postrzegali) pomiędzy obietnicą szczęścia zawartą w przesłaniu wedyjskim a obracaną w popiół ofiarą zostaje rozwiązana dzięki postulowanej przezeń idei apurwy (*apūrva*).

To tylko ważniejsze z kwestii poruszonych przez ŚV, która stała się punktem wyjścia wielu badań nad epistemologią, gramatyką i filozofią języka kolejnych mimansaków oraz wywołała liczne krytyki i polemiki ze strony przedstawicieli innych systemów.

4.1.2. Druga praca Kumārili, zatytułowana *Tantra-vārttika* („Objaśnienia doktryny”), jest komentarzem do MS od sutry 1.1.37 do końca trzeciej lekcji (*adhyāya*) włącznie. Olbrzymie dzieło, napisane prozą oraz w strofach, nie było jak dotąd szczegółowo badane.

4.1.3. *Ṭup-ṭikā*⁵⁷ jest krótkim komentarzem do dziewięciu ostatnich rozdziałów ŚB.

4.1.4. *Bṛhat-ṭikā* („Wielki komentarz”) zachował się do naszych czasów tylko w cytatach, głównie w pracy Siantarakszity (Śāntarākṣita, 725-785) *Tattva-saṁgraha*⁵⁸.

Wybitny myśliciel, erudyta, świetnie znający współczesne mu nurty filozoficzne, Kumārila „zdołał zapewnić swej szkole nieoczekiwane czołową pozycję poprzez skierowanie uwagi mimansy bardziej na zagadnienia epistemologiczne i gramatyczne niż na kwestie rytuału”⁵⁹.

⁵⁴ MŚV.5 (*vākya*). 110 cd-111:

atrābhīdhīyate yady apy asti mūlāntaram na naḥ ||
padārthānām tu mūlatvaṁ dṛṣṭam tad-bhāva-bhāvataḥ |
satyaṁ na vācakaṁ vākyaṁ vākyaṛthasyōpapadyate ||

Patrz także MŚV.5 (*vākya*). 228-231.

⁵⁵ Porównaj Clooney (1990: 241). MŚV.2.199:

tasmāt phale pravṛtasya yāgādeḥ śakti-mātrakam |
utpattau vāpi paścāder apūrvaṁ na tataḥ pṛthak ||

⁵⁶ Porównaj Clooney (1990: 243).

⁵⁷ Verpoorten (1987: 30): „Gloss (named) Ṭup („small”?; abridgement of *anus-ṭubh?*)”.

⁵⁸ Porównaj na przykład Kellner (1997).

⁵⁹ Verpoorten (1987: 31): „[Kumārila] managed to secure an unexpected foremost position for his school, by focusing attention in the M[īmāṃsā] on the epistemological and grammatical issues more than on the ritualistic ones.”

4.2. Prabhākara. Założycielem drugiej znanej szkoły mimansy był Prabhākara Miśra (600 – 700), prawdopodobnie współczesny Kumarili, chociaż żaden z nich w swych pracach nie wspomina imienia rywala. Co prawda Kumārila krytykował opinie znane nam z pism Prabhakary, ale nigdy nie nazwał swego oponenta. Sam Prabhākara wdał się w jednym miejscu w polemikę z opinią przypominającą stanowisko Kumarili Bhattya, ale wygląda na to, że cytował jakiegoś starszego autora, być może poprzednika Kumarili⁶⁰. Prabhākara był autorem dwóch prac. Komentarz do MS i ŚB, *Laghvī(-tīkā)* („Krótki komentarz”), zwany też *Vivarāṇa* („Objaśnienie?”), zachował się tylko pośrednio, cytowany w pracach innych autorów. *Brhatī(-tīkā)* („Wielki komentarz”), zwany również *Nibandhana* („Opracowanie?”), był prawdopodobnie komentarzem do całej ŚB, ale zachował się tylko częściowo: początek do drugiej pady szóstego rozdziału (*adhyaīya* 6, *pāda* 2) i kilka drobnych fragmentów z dalszej części zacytowanych przez Śālikanathę (Śālikanātha Miśra, ok. 800-950) w jego komentarzu *Ṛjūvimāla-pañcika*⁶¹.

Uważa się, że Prabhākara był najwierniejszym spadkobiercą myśli MS, podczas gdy system Kumarili był logicznym rozwinięciem i dopełnieniem Siabarowej interpretacji Dźajminiego⁶². Wyraziło się to choćby w rozumieniu przez obu autorów idei apurwy (*apūrva*). Prabhākara, interpretując apurwę jako początek ofiary, ściśle związany z ideą zobowiązania (*niyoga*) potencjalnego ofiarnika do czynu, próbował przywrócić znaczenie pierwotnemu związkowi słowa, celu i aktu, charakterystycznemu dla MS. Oddzielił kwestię apurwy od kwestii skuteczności aktów rytualnych i dystansu czasowego między ofiarą a obiecany niebem. Ponownie połączył apurwę z relacją między słowem a aktem (a nie aktu z jego rezultatami). Ponieważ celem wed miało być spełnianie rytuału, a nie zaspakajanie ludzkich pragnień, *apūrva*, niepowtarzalny wedyjski element, miała być działaniem, które się właśnie rozpoczęło. Szkoła Prabhakary skupiła się na sprawie samego rytuału i tak, jak u Dźajminiego, idea apurwy u Prabhakary była ideą tego, co nowe, a zwłaszcza początek działania. Wcale nie miała, jak chciał tego Śābara, a za nim Kumārila, rekompensować nietrwałości rytuału, ponieważ, według Prabhakary, główną troską mimansy wcale nie jest sposób osiągnięcia przez ofiarnika owoców dzieła ofiarnego. Fakt, że miał je uzyskać, był ważny, skoro bez tego zapewnienia człowiek nie podjąłby się aktu rytualnego. Ale wedyjskie wezwanie nie było nakierowane przede wszystkim na człowieka, a miało tylko na celu potwierdzić ludzki pogląd na świat⁶³. Idea wiecznego atmana, która dla Kumarili stanowiła podstawę koncepcji apurwy, u Prabhakary się nie pojawiła, ponieważ nie chciał on wykraczać poza akt rytualny w jakikolwiek wieczny, substancjalny byt, który miałby ugruntowywać sensowność rytuału.

Najważniejszą i najczęściej przywoływaną w filozoficznej literaturze indyjskiej koncepcją Prabhakary jest jego teoria błędu, zwana *akhyāti* („nierozpoznanie”),

⁶⁰ Zobacz Keith (1921: 10).

⁶¹ Prace Prabhakary, jak i poświęcone mu monografie (np. G. Jha: *The Prabhākara School of Pūrva-mīmāṃsā*), są jak dotąd w Polsce niedostępne i w opracowywaniu tego materiału musiałam zdać się na źródła pośrednie.

⁶² Na przykład opinia prezentowana przez Clooney (1990: 222).

⁶³ Porównaj Clooney (1990: 251).

według której błędne postrzeżenie (np. sznura jako węża) ma swoje źródło w nierozpoznawaniu przez obserwatora niewystępowania relacji pomiędzy aktem postrzeżenia (np. sznura) a przypominaniem sobie (np. węża). Błąd nie jest pojedynczym aktem poznania, ale złożeniem postrzeżenia i przypomnienia. Postrzeżenie, którego treścią jest „to oto”, nie jest więc fałszywe, a przypomnienie z natury swojej nie musi dotyczyć obiektu obecnego tu i teraz. Prawomocność postrzeżenia nie podlega wątpliwości, a przypomnienie (*smṛti*) z definicji nie jest poznawczo prawomocne. W gruncie rzeczy nie zachodzi tutaj żadne fałszywe poznanie, a tylko przeoczenie faktu zajścia nie jednego, a dwóch aktów poznawczych, i co za tym idzie, przeoczenie odrębności odpowiednio obu przedmiotów.

Odmienne niż Kumārila ujmował Prabhākara poznanie, na które według niego składały się trzy elementy (*tri-putī-pratyakṣa-vāda*) („teza o trzech naczyniach percepcji”): podmiot poznawczy (*ātman*), przedmiot poznania (*karman*) i bezpostaciowy rezultat (*phala*) poznania (*saṁvid*) („uświadomienie”), jednocześnie uświadamiany w akcie poznania (*saṁvedya*) i nie uświadamiany (*asaṁvedya*)⁶⁴, którego obecność się wnioskuje. Prabhākara odrzucił warunek, przyjęty przez Kumarilę, o koniecznej nowości materiału ujmowanego w miarodajnym akcie poznawczym. Dla niego bowiem wszelkie doświadczenie (*anubhūti*), niezależnie od tego, czy jego przedmiot był znany wcześniej czy nie, było miarodajne⁶⁵. To dotyczyć miało również tak zwanego błędnego postrzeżenia. Wiedza jest przede wszystkim środkiem i jej najważniejszą funkcją jest kierowanie ludzkim działaniem (*vyavahāra*). Każde poznanie wywołuje jakieś działanie, stąd w świetle takiego pragmatycznego kryterium, prawda staje się nie do odróżnienia od błędu. Poznanie jest zawsze niezawodne w aspekcie logicznym, ale praktycznie może działać lub nie. W pierwszym przypadku mówimy o prawdzie, w drugim o fałszu. Wartość poznawcza obu jest taka sama, ale tzw. fałsz jest bezwartościowy w praktyce.

Różnice między szkołami Bhattya i Prabhakary dotyczyły również porządku pewnych rytuałów, niektórych kwestii gramatycznych, jak i, co istotne, przyjętej liczby procedur poznawczych. Prabhākara nie uznawał bowiem „niepostrzeżenia” (*anupalabdhi*), zwanego również „niebytem” (*abhāva*), za odrębną procedurę poznawczą, twierdząc, iż umysł jest w stanie ujmować jedynie byty pozytywne⁶⁶.

5. Kumārila i Prabhākara zapoczątkowali dwa różne nurty mimansy, którymi podążali ich uczniowie i następcy. Z boku niejako sytuują się jeszcze poświęcone mimansie prace Mandany Miśry (Maṇḍana Miśra, ok. 700). Jednak kolejni mimansakowie, opowiadając się za Bhattą lub Prabhakarą, szli wskazanym przez nich tropem rozważań bądź głównie filozoficznych (teoria poznania itd.), bądź nadal rytualnych.

⁶⁴ Verpoorten (1987: 33).

⁶⁵ Hiriyanna (1994: 313).

⁶⁶ Verpoorten (1987: 35).

DODATEK – PRAMĀṆA

Etymologia słowa *pramāṇa* (*pra* + $\sqrt{mā}$, mierzyć, wymierzać) wskazuje na jego pierwotne znaczenie: „miara, wymierzania, sprawdzanie” poprawności poznania. Daje to podstawę do tłumaczenia *pramāṇa* jako „kryterium” poznawcze, potrzebne wówczas, gdy poznaliśmy jakiś przedmiot, ale nie mamy pewności co do wartości tej wiedzy⁶⁷.

Derywaty pierwiastka $\sqrt{mā}$ z przedrostkiem *pra-* są w literaturze wedyjskiej dosyć rzadkie i nie niosą w sobie znaczenia logicznego. Samo słowo *pramāṇa* z takim znaczeniem pojawia się w *Maitry-upaniṣad*, w tej jego części, którą tylko nominalnie klasyfikuje się jako jeszcze literaturę wedyjską. Skłoniło to M. Hiriannę (1957: 65) do wniosku, iż teoria *pramāṇa* jako koncepcja już logiczna rozpowszechniła się dopiero w okresie powedyjskim, gdy pojawiła się potrzeba zweryfikowania spornej tradycji⁶⁸. Cel i sens *praman* inaczej wysłowił B. K. Matilal: „Nasze przekonania uzyskują status poznania wtedy, gdy dowiedzie się ich prawdziwości. Dlatego filozofia zajmuje się między innymi ustaleniem kryteriów oraz cech charakterystycznych poznania; [to znaczy] kryteriów, które mogłyby ustanowić granice tego, co możemy poznać, i cech charakterystycznych, ze względu na które możliwe byłoby odróżnienie poznania od przekonań jedynie, których prawdziwość nie została dowiedziona.”⁶⁹

M. Hirianna (1957: 65-70) spróbował prześledzić rozwój koncepcji *pramāṇa*. Mianowicie Vātsyāyana (300-400), w swoim komentarzu do *Njjasutr* (*Nyāya-sūtra*) Akṣapady Gautamy (Akṣapāda Gautama, ok. 150 n.e.), *Nyāya-bhāṣya*, określa *njaję* (*nyāya*) następująco: *pramāṇair artha-parīkṣaṇam* (ND.1.1.1, s. 38), tzn. jest badaniem, „rozpatrywaniem” przedmiotu za pomocą *praman*. Vācaspati Miśra (ok. 850-1000) rozumie pod słowem *pramāṇaiḥ* nie wszystkie *pramāṇa*, a tylko jedną z nich, mianowicie „pięcio członowy sylogizm”⁷⁰. Takie ograniczenie byłoby usprawiedliwione w świetle kolejnej wypowiedzi Watsjajany: *pratyakṣāgamābhyām iṣṭitasyānvīkṣaṇam anvīkṣā, tayā pravartata ity ānvīkṣiki*⁷¹. To znaczy, że cel *njaji* stanowi rozpatrywanie czy też racjonalne rozważanie materiału uzyskanego na drodze percepcji oraz przekazu słownego. Jeśliby tak odczytać tę wypowiedź, to dwie z trzech *praman*, dosyć powszechnie uznanych w Indiach, percepcja i autorytatywne słowo (przyjęta tradycja słowna), byłyby *źródłami* poznania (ale wtedy niekoniecznie niezawodnego?), a trzecia, wnioskowanie, pozostałaby jedynym środkiem stwierdzania wartości poznawczej

⁶⁷ Porównaj na przykład: Balcerowicz (1994: 33-39), Jayatilleke (1963: 223) oraz Hirianna (1957: 65).

⁶⁸ Zobacz: Hirianna (1957: 65-66).

⁶⁹ Matilal (1986: 21-22): „Our beliefs acquire the status of knowledge when they are proven to be true. Philosophy, therefore, as part of its activity, aims at establishing criteria for, and characteristics of, knowledge, criteria which may possibly set limits to what we can know, and characteristics that may mark off knowledge from mere beliefs which are not proven to be true.”

⁷⁰ Zobacz Hirianna (1957: 66).

⁷¹ ND.1.1.1, str. 39.

uzyskanego materiału⁷². Pierwsze dwie ujawniałyby więc istnienie czy też naturę rzeczy, dotąd nie znanych, a informacje te weryfikowałoby wnioskowanie. Wskazywałoby to na istnienie co najmniej dwóch rodzajów praman, spełniających różne wykluczające się funkcje. Hiriyanna, chcąc uniknąć takiej konkluzji, zmodyfikował powyższą interpretację Watsjajany. Stwierdził, że w zacytowanym fragmencie wnioskowanie zostało wyróżnione, ponieważ rozumiane jest jako „wnioskowanie dla innego” (*parārthānumāna*), którego celem jest wykazanie drugiej osobie miarodajności jakiegoś twierdzenia. Dlatego też percepcja i przekaz słowny są tam tylko pomocniczymi pramanami. Tak interpretując Watsjajane, Hiriyanna stwierdził, że wszystkie pramany mają dwojaki zastosowanie. Mogą być zarówno źródłami poznania, jak i środkami jego weryfikacji. Taka podwójna funkcja jednakże powodowała wieloznaczność i niejasność samej koncepcji praman⁷³.

Poznanie na drodze percepcji zmysłowej czy też wnioskowania może być błędne lub nie. W takim kontekście *pramāṇa* mogła określać tylko źródła niezawodnego poznania (takie tłumaczenie słowa *pramāṇa* jest często stosowane), ale tak być nie musiało. Wygląda na to, iż ogólny termin *pramāṇa*, jak i poszczególne jego rodzaje (percepcja, wnioskowanie itd.) mają co najmniej trzy różne znaczenia. Oznaczają po pierwsze źródło wiedzy, poznania, bez jego wartościowania. Po drugie określają źródło niezawodnej wiedzy. Po trzecie, są środkami weryfikacji poznania.

Studium Hiriyanny ukazuje kłopoty badaczy z jednoznacznością interpretacją tego terminu. Tym trudniej przekładać tę ideę na języki europejskie. Najczęściej mówi się o „środkach prawdziwego poznania”, „źródłach niezawodnego poznania”, „means of valid cognitions”, „means of (right) knowledge” (np. B. K. Matilal) etc. Wymienione tłumaczenia niosą w sobie drugie ze wskazanych przez Hiriyannę znaczeń. Z kolei spotyka się również przekład „kryterium” lub „kryterium poznawcze”, które łączą w sobie ukazane przez Hiriyannę obie strony praman – poznawczą („cognitive side”) i weryfikującą („probative side”). Jak zauważył B. K. Matilal: „Kiedy mówimy o pramanie, musimy podkreślić jej dwojaki charakter: dowodowy i przyczynowy. *Pramāṇa* dostarcza materiału dowodowego czy też uzasadnienia dla uznania jakiegoś postrzeżenia za akt poznania. Uważana jest także za ‘najefektywniejszy’ czynnik przyczynowy, który powoduje powstanie określonego postrzeżenia. W ten sposób teoria praman staje się także (dodatkowo) teorią uzasadniania”⁷⁴. *Pramāṇa* oznacza według niego środek lub też sposób poznawania i autorytatywne źródło wiedzy. Oznacza również „dowód”, sposób dowodzenia, że coś istnieje lub ma miejsce.

Badania nad pramanami stały się więc badaniem podstawowych i najbardziej niezawodnych źródeł poznania, percepcji, wnioskowania, autorytetu itd.

⁷² Hiriyanna 1957: 66-67.

⁷³ Hiriyanna (1957: 68).

⁷⁴ Matilal (1986: 35): „While talking about *pramāṇa*, one has to emphasize its dual character: evidential and causal. A *pramāṇa* provides evidence or justification for regarding a cognitive episode as a piece of knowledge. It is also regarded as the ‘most effective’ causal factor that gives rise to a particular cognitive episode. The theory of *pramāṇas* in this way becomes (secondarily) a theory of justification as well.”

Uzasadnione jest również rozumienie terminu *pramāṇa* jako „świadczenie, dowód” czy też „kryterium”⁷⁵. W filozofii europejskiej istnieje idea „źródła poznania”, np. B. Russell dzielił wiedzę o rzeczach ze względu na sposób i źródło jej uzyskiwania dwojako: na wiedzę bezpośrednią (knowledge by acquaintance) i wiedzę przez opis (knowledge by description)⁷⁶. W jakiś sposób pierwsza obejmowałaby indyjską percepcję (ale Russell zaliczał tu również pamięć, przypomnienie!) a druga na przykład autorytatywne teksty. Słowo „źródło” byłoby dobrym tłumaczeniem, jeśli mielibyśmy na myśli percepcję czy wnioskowanie, ale już Słowo, tradycja, autorytet (*śabda*, *āgama*) można rozumieć dwojako – jako źródło wiedzy (prawdziwych informacji dotyczących dharma, wyzwolenia, atmana, etc.), ale i jako kryterium poprawności rezultatów poznawczych uzyskanych w inny sposób. Z kolei sam termin „kryterium” niesie w sobie znaczenie „probierz”, „zespół koniecznych warunków do uznania czegoś za coś”. W znacznym stopniu więc zawężałby nam pojęcie praman, które nie tylko weryfikują poznanie, ale same są źródłami i działaniami dostarczającymi już miarodajnej wiedzy, której dalej weryfikować nie ma potrzeby.

Powyższe wątpliwości miały zasygnalizować trudności związane z samą interpretacją koncepcji praman w tradycji indyjskiej. System mimamsy stał na stanowisku wyraźnego rozgraniczenia pramany i poznania. Słynny jest argument Kumarili o niemożności utożsamiania narzędzia czynności z samą czynnością i jej wynikiem⁷⁷. Powyżej więc, aby oddać instrumentalny charakter słowa *pramāṇa*, przyjęte zostało tłumaczenie „procedura poznawcza” i „miarodajna procedura poznawcza”. Nie możemy bowiem pomijać podstawowego zadania praman, tzn. przysparzania wiedzy. I gdy spojrzymy na uznane np. przez Kumarilę pramany (patrz: artykuł), wyraźnie dostrzeżemy, że są to najczęściej pewne działania, które przynoszą przy określonych warunkach informacje na temat świata i bazują na percepcji (za wyjątkiem słowa (*śabda*), które jest jedynym źródłem wiedzy na temat dharma i tego co niepostrzegalne). Procedurą poznawczą w naszym kontekście jest więc doświadczenie, rodzaj rozumowania oraz odwołanie się do autorytetu, w wyniku czego dochodzimy do prawomocnego, niezawodnego poznania.

⁷⁵ Na przykład Matilal (1986: 105).

⁷⁶ Russell (1995: 54-66)

⁷⁷ MŚV.4.74-75.

BIBLIOGRAFIA

- Abhyankar 1961 = Abhyankar, K. V.: *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Gaekwad's Oriental Series No. 134, Baroda 1961.
- Balcerowicz 1994 = Balcerowicz, P.: „Zarys dżinijskiej teorii poznania”. *SI* (1994) 12-67.
- Bhatt 1989 = Bhatt, G. P.: *The Basic Ways of Knowing. An In-depth Study of Kumārila's Contribution to Indian Epistemology*, Second Revised Edition, Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- ChU. = *Chāndogya-upaniṣad w: Upaniṣads. Translated from the Original Sanskrit by Patrick Olivelle*. Oxford University Press 1996.
- Clooney 1990 = Clooney, F. X.: *Thinking ritually: rediscovering the Pūrva-Mīmāṃsā of Jaimini*, De Nobili Research Library, Vienna 1990.
- Franco 1994 = Franco, E.: *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāsi's Scepticism*. Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- Frauwallner 1968 = Frauwallner, E.: *Materialien zur ältesten Erkenntislehre der Karmamīmāṃsā*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1968.
- Gächter 1990 = Gächter, O.: *Hermeneutics and Language in Pūrva Mīmāṃsā. A Study in Śābara Bhāṣya*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1990 (1983¹).
- Gonda 1977 = Gonda, J.: *The Ritual Sūtras. A History of Indian Literature: vol. I, fasc. 2*, ed. J. Gonda, Wiesbaden 1977.
- Halbfass 1991 = Halbfass, W.: *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*. State University of New York Press, Albany 1991.
- Hattori 1968 = *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Trans. and annotated by Masaaki Hattori. Harvard University Press, Cambridge 1968.
- Hiriyanna 1957 = Hiriyanna, M.: *Indian Philosophical Studies I*, Kavyalaya Publishers, Mysore 1957.
- Hiriyanna 1994 = Hiriyanna, M.: *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass 1994 (1993¹).
- Jayatileke 1963 = Jayatileke, K. N.: *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London 1963.
- Keith 1921 = Keith, A. B.: *The Karma-Mīmāṃsā*, Association Press, Calcutta 1921.
- Kellner 1997 = Kellner, B.: *Nichts bleibt nichts. Die Buddhistische Zurückweisung von Kumārilas Abhāvapramāṇa. Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha vv. 1647-1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapañjikā, sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 39. Wien 1997.
- Matilal 1986 = Matilal B. K.: *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford University Press 1986.
- Macdonell 1990 = Macdonell, A. A.: *A History of Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990 (1900¹).
- MD = (1) *Mīmāṃsā-darśanam*. Edited by Subbah Śāstrī with Śābara-

- bhāṣyam*, commentary *Prabhā* by Sri Vaidyanāthaśāstri, Ānandāśrama Sanskrit Series 97, 1929-1934. (2) *The Mīmāṃsā Darśana, with the Commentary of Śābara Swāmin*, edited by Paṇḍita Maheśa Chandra Nyāyaratna. Bibliotheca Indica 45, Calcutta 1863-1887.
- MŚV = *The Mīmāṃsā-Śloka-Vārtika of Kumārila Bhatta with the Commentary Called Nyāyaratnākara by Pārtha Sārathi Miśra*. Ed. by Rāmaśāstrī Tailanga. The Chowkhambā Sanskrit Series No. 21, Benares 1899.
- ND = *Nyāya-darśana (=Nyāya-sūtra) with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārtika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā and Viśvanāthas's Vṛtti*. ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha, *Kalikātā-saṃskṛta-grantha-mālā* 18, Metropolitan Printing and Publishing House, Calcutta 1936.
- Parpola 1981 = Parpola, A.: „On the Formation of the Mīmāṃsā and the Problems concerning Jaimini. With particular reference to the teacher quotations and the Vedic Schools”. *WZKS* 25 (1981) 145-177.
- Parpola 1994 = Parpola, A.: „On the Formation of the Mīmāṃsā and the Problems concerning Jaimini. With particular reference to the teacher quotations and the Vedic Schools (Part II)”. *WZKS* 38 (1994) 293-308.
- PB = *Prabhākara's Bṛhatī on Jaimini's Mīmāṃsāsūtras edited in part with Śālikanātha Miśra's Rjuvimalapañcikā by A. Ch. Sastri*. Chowkhamba Skt. Ser. 391, Benares 1929.
- Russell 1995 = Russell, B.: *Problemy filozofii*. PWN, Warszawa 1995.
- Staal 1969 = Staal, J. F.: „Sanskrit Philosophy of Language”. *Current Trends in Linguistics*, vol.5: *Linguistics in South Asia*. Edited by Thomas A. Sebeok, Mouton, The Hague-Paris 1969.
- Strauss 1983 [a] = Strauss, O.: „Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā” w: Otto Strauss: *Kleine Schriften*. Glasenapp-Stiftung, Band 24. Wiesbaden 1983.
- Strauss 1983 [b] = Strauss, O.: „Mīmāṃsā – die altindische Rituallehre in ihrer methodischen Bedeutung” w: Otto Strauss: *Kleine Schriften*. Glasenapp-Stiftung, Band 24. Wiesbaden 1983.
- ŚV = Kumārila Bhaṭṭa: *Ślokavārttika [Formerly Published as Çlokavartika]*. Translated from the original Sanskrit with extracts from the commentaries of Sucarita Miśra (the Kāśikā) and Pārthasārathi Miśra (the Nyāyaratnākara) by Ganganatha Jha. *Bibliotheca Indica* No. 146. The Asiatic Society, Calcutta 1985 (1908¹).
- Verpoorten 1987 = Verpoorten, J. M.: *Mīmāṃsā Literature. A History of Indian Literature*: vol. VI, fasc. 5, ed. J. Gonda, Wiesbaden 1987.
- Wielńska 1996 = Wielńska, Małgorzata: „Wprowadzenie do systemu Asztadhjaji”, *SI* 3 (1996) 135-154.

**Definicje sanskryckiego dworskiego poematu epickiego
(*sarga-bandha, mahā-kāvya*)
w klasycznych indyjskich traktatach
z dziedziny teorii literatury (*alaṅkāra-śāstra*)**

ANNA TRYNKOWSKA

Już pobieżne zapoznanie się z klasycznymi indyjskimi traktatami z dziedziny teorii literatury wystarczy do stwierdzenia, że w centrum uwagi ich autorów stała pojedyncza dwuwersowa strofa. Wprawdzie nigdy nie ograniczali swych tez zaznaczeniem, że to jej przede wszystkim one dotyczą, jednak ilustrowali je prawie wyłącznie właśnie sanskryckimi albo – rzadziej – prakryckimi dwuwierszami, własnymi lub innych twórców. Znajdujemy wśród nich zarówno jednozwrotkowe miniatury poetyckie – muktaki (*muktaka*), jak i dwuwiersze, które pierwotnie wchodziły w skład dłuższych dzieł literackich. Teoretycy poddawali je bardzo wnikliwej analizie, czyniąc celne spostrzeżenia nad zastosowanymi w nich technikami poetyckimi.

Takie ukierunkowanie alankarasiastry (*alaṅkāra-śāstra*) w naturalny sposób wynikało z charakteru badanej przez nią klasycznej literatury indyjskiej (*kāvya*), w której pojedyncza – nieodmiennie dwuwersowa – strofa odgrywa rolę szczególną. Przejawia się ona nie tylko w ogromnej popularności najkrótszej formy kawji – wspomnianej wyżej muktaki. Także strofy będące częściami większych utworów literackich – zarówno dwuwiersze powplatanie w teksty dzieł zaliczanych do prozy poetyckiej (*gadya-kāvya*) oraz dramatów, jak i zwrotki dłuższych poematów – choć osadzone w pewnym kontekście, zawsze jednak pozostają w wyższym czy niższym stopniu niezależne pod względem składniowym i semantycznym; przeważająca ich liczba po odizolowaniu może więc z powodzeniem funkcjonować samodzielnie.

Tylko nieliczni klasyczni indyjscy teoretycy literatury podjęli próbę odniesienia swych tez do form dłuższych niż muktaka. Poświęcone temu zagadnieniu partie ich prac są jednak na ogół krótkie i powierzchowne. Traktują przy tym nie o konkretnych gatunkach klasycznej literatury indyjskiej, lecz ogólnie o „utworach literackich” (*prabandha*), którym to terminem obejmowano każde większe od dwuwiersza dzieło – od różnej długości poematów przez gadjakawję (*gadya-kāvya*) do dramatu.

Niektórzy przedstawiciele alankarasiastry sformułowali natomiast definicje (*lakṣaṇa*) poszczególnych gatunków kawji – choć zwięzłe, mogą jednak być dla badacza pewną pomocą.

W niniejszym artykule prezentuję, w miarę możliwości w porządku chronologicznym, tekst sanskrycki, przekład filologiczny z sanskrytu na język

polski i krótkie omówienie najciekawszych definicji sanskryckiego dworskiego poematu epickiego – wszystkich trzech powstałych we wczesnym okresie rozwoju klasycznej indyjskiej teorii literatury (do IX w. n.e. włącznie) oraz wybranych z okresu późniejszego.

Na dwie pierwsze z nich natrafiamy już w dwóch najstarszych znanych nam traktatach z zakresu alankarasiasty, a mianowicie *Kawjalankarze* (*Kāvya-lamkāra* = „Ozdoby literackie”) Bhamahy (Bhāmaha) oraz *Kawjadarśi* (*Kāvya-darśa* = „Zwierciadło literatury”) Dandina (Daṇḍin), najprawdopodobniej bliskich sobie w czasie i pochodzących z drugiej połowy VII¹ lub pierwszej połowy VIII² w. n.e.. Nie włączając się do długotrwałego, dotąd nie rozstrzygniętego, a bez nowych dowodów zapewne nierozstrzygalnego sporu co do nieznacznego pierwszeństwa chronologicznego jednej albo drugiej z tych prac³, na początku przedstawię krótszą definicję Bhamahy:

„Utwór literacki podzielony na [części noszące nazwę] *sarga* (*sarga-bandha*) jest [zwany też] wielkim poematem (*mahā-kāvya*), gdyż mówi o wielkich rzeczach i jest długi. Jego styl jest elegancki, ma bogatą treść, zawiera ozdoby literackie (*alamkāra*) i jest oparty na prawdziwych zdarzeniach⁴.

Jego akcja ma pięć ogniw (*sam̐dhi*): naradę, poselstwo⁵, wymarsz / przemarsz [armii], bitwę, triumf [głównego] bohatera. Nie potrzebuje nadmiernego komentarza, ma pomyślne zakończenie.

Choć mówi o [wszystkich] czterech celach życia (*catur-varga*), najwięcej poucza o [celu życia noszącym nazwę] *artha*. Jest zgodny z naturą świata i zawiera jeden po drugim wszystkie smaki (*rasa*).

[Autor], przedstawivszy najpierw [jakiegoś] bohatera z [pochwałą jego] rodu, męstwa, wiedzy itd., nie powinien [potem] opowiadać o jego zabiciu [przez innego bohatera], chcąc wykazać [w taki sposób] wyższość [tego] drugiego.

Jeśli nie pragnie się, by ów [bohater] przeniknął [całą] akcją poematu i odniósł [na końcu] triumf, to jego przedstawienie i pochwała na początku są bezużyteczne.”⁶

¹ Grincer (1987: 9, 10, 274).

² Gerow (1977: 228).

³ Bibliografię podają: Winternitz (1983: 11), De (1923: 64), Kane (1923: XXV-XXXV) wraz z prezentacją argumentów obu stron, Keith (1928: 375-376). Patrz też: Kuijp (1986).

⁴ Lub: „na tym, co dobre”, „na tym, co piękne”. Za przekładem danym wyżej przemawia jednak o wiele większa konkretność tego nakazu; znajduje on przy tym uzasadnienie w praktyce literackiej.

⁵ Dosł.: „posła”.

⁶ KA-Bh.(1). I.19-23, s. 3:

*sarga-bandho mahā-kāvyaṃ mahatāñ ca mahac ca yat /
agrāmya-śabdāṃ arthyañ ca sālaṅkāraṃ sad-āśrayam //19//
mantra-dūta-prayāñjī-nāyakābhīyudayaiś ca yat /*

Treściwe sformułowania autora *Kawjalankary* wymagają, naturalnie, pewnego komentarza. W pierwszym wersie pierwszej strofy swej definicji sanskryckiego „wielkiego poematu” zwrócił on uwagę odbiorców na dwuznaczność nazwy tego gatunku literackiego, jego zdaniem wskazującej nie tylko na rozmiary zaliczanych do niego dzieł, ale również na charakter ich treści: powinny one mianowicie „mówić o wielkich rzeczach”, czyli – najprawdopodobniej – opowiadać o wielkich bohaterach i wielkich zdarzeniach.

Drugi wers tejże strofy zawiera, między innymi, wyjaśnienie dotyczące źródeł wątków sargabandh. Bhāmaha pouczył tutaj, że nie mogą one być w całości wytworami wyobraźni poetów, lecz muszą mieć podstawę w prawdzie. Ponieważ stwierdzenia swego nie uściślił, chcąc ustalić, co dokładniej ono oznacza, trzeba się odwołać do praktyki literackiej. Przypomnę więc, że wszystkie znane nam mahakawje są oparte albo na opowieściach z indyjskiej tradycji epickiej, w klasycznych Indiach uznawanych za wiarygodne relacje ze zdarzeń przeszłości, albo na faktach historycznych (najstarszy zachowany utwór sanskrycki reprezentujący drugą z wymienionych kategorii – *Navasāhasānka-carita* „Czyny Nawasahasanki”) Parimali Padmagupty (Parimala Padmagupta) pochodzi jednak przypuszczalnie dopiero z 1005 roku n.e.⁷, świadectw zaś wcześniejszego powstawania lub niepowstawania tego rodzaju dzieł brak; pytanie, czy omawiane stwierdzenie autora *Kawjalankary* odnosi się także i do nich, pozostaje zatem bez odpowiedzi).

Mahakawje opowiadające o tych samych co itihasy (*itihāsa*) zdarzeniach zarazem różnią się od nich znacznie stylem. Zapewne właśnie po to, by zaznaczyć tę, będącą przeciwagą dla podobieństw, różnicę, zamieścił Bhāmaha w drugim wersie pierwszej strofy swej definicji sargabandhy również ogólną charakterystykę jej stylu: podobnie jak w innych gatunkach kawji daleko odbiegającego od prostoty indyjskich tekstów epickich, wyrafinowanego, kunsztownego, obfitującego w rozmaite ozdoby literackie.

W następnych strofach autor *Kawjalankary* dalej ograniczył wybór wątków sanskryckich mahakawji. Zalecił sięganie po opowieści heroiczne, których główni bohaterowie, pełni wszelkich zalet, zmagając się z wrogami prowadzą działania polityczne i militarne zmierzające do osiągnięcia celów ze sfery arthy, uwieńczone zabiciem przeciwników i sukcesem; dające jednak sposobność odzwierciedlenia w

pañcabhiḥ sandhibhir yuktaṁ nātivyākhyeyam rddhimat //20//
catur-vargābhīdhāne 'pi bhūyasārthōpadeśakṛt |
yuktaṁ loka-svabhāvena rasaiś ca sakalaiḥ pṛthak //21//
nāyakam prāg upanyasya vaṁśa-vīrya-śrutādibhiḥ |
na tasyāiva vadham brūyād anyōtkarṣābhīdhītsayā //22//
yadi kāvya-śārīrasya na sa vyāpitayēṣyate |
na cābhīyudaya-bhāk tasya mudhādau grahaṇa-stavau //23//

Por.: KA-Bh.(2)., ss. 7-8 = KA-Bh.(2).(second edition)., ss. 7-9. Przekład na język angielski daje także Nobel (1925: 140-141). Patrz również: Warder (¹1989-1994: 169-171).

⁷ Lienhard (1984: 216); Warder (⁶1989-1994: 1).

dziele także i innych aspektów świata rzeczywistego: pouczenia w nim o trzech pozostałych celach życia oraz zaprawieniu go kolejno wszystkimi smakami.

Dwie ostatnie strofy swej definicji sanskryckiego dworskiego poematu epickiego poświęcił Bhāmaha prezentacji i ocenie dwóch, znanych mu albo z praktyki literackiej, albo z wykładów innych przedstawicieli alankarasiastry, wariantów kompozycji tego rodzaju utworów. W pierwszym z nich dzieło rozpoczyna się pochwałą głównego bohatera. W drugim na początku wystawia się wroga głównego bohatera, tego ostatniego natomiast gloryfikuje się pośrednio, opowiadając o jego zwycięstwie nad tak pełnym zalet przeciwnikiem. Aprobate autora *Kawjalankary* zyskała tylko pierwsza z wymienionych możliwości, drugą zaś, nie wyjaśniając powodów, stanowczo odrzucił.

W omawianej definicji sargabandhy nie znajdujemy żadnej wzmianki o opisach, najwyraźniej więc Bhāmaha nie uważał ich obecności za cechę wyróżniającą tego gatunku literackiego.

A oto jak zdefiniował sanskrycką mahakawję Daṇḍin:

„Utwór literacki podzielony na [części noszące nazwę] *sarga* jest [zwany też] wielkim poematem. Daję [teraz] jego definicję. Zaczyna się od błogosławieństwa, hołdu albo wskazania przedmiotu, [o którym będzie opowiadać].

Ma za źródło opowieść z tradycji epickiej lub jest inny, [ale także] oparty na prawdziwych zdarzeniach⁸. Jego akcja jest podporządkowana [dążeniu do osiągnięcia] owocu w postaci czterech celów życia, jego [główny] bohater jest inteligentny i szlachetny.

Jest ozdobiony opisami: miasta, oceanu, góry, pór roku, wschodu księżyca, wschodu słońca; igraszek w ogrodzie, igraszek w wodzie, picia wina, rozkoszy zespolenia miłosnego; miłości w rozłące i ślubów, narodzin / dorastania synów; a także narady, poselstwa⁹, wymarszu / przemarszu [armii], bitwy, triumfu [głównego] bohatera.

Nie jest zwięzły, jest pełen smaków i uczuć (*bhāva*). Ma nie za długie sargi, ułożone w miłych dla ucha rodzajach metrum, dobrze / pięknie połączone jedne z drugimi¹⁰,

⁸ Lub: „na tym, co dobre”; lub: „na tym, co piękne”. Autor najstarszego znanego nam komentarza do *Kawjadarśi*, Ratnaśrījñāna (X w. n.e.), w RŚ., s. 11 wyjaśnił, że *sarga-bandha* musi być oparta na tym, co: „piękne” (*śobhana*), czyli na: „[jakiejś opowieści o] czynach pełnego wielkich zalet króla itd.” (*adhiguṇa-rāja-caritādi*). Inny komentator traktatu Dandina, Taruṇavācaspati (daty jego życia nie są znane, De (1923: 72) uważa jednak ułożony przez niego komentarz za stary), omawiane złożenie zinterpretował w KĀ-T., s. 12 jako: „oparty na [jakiejś opowieści o] bohaterze mającym chwalebne czyny” (*ślāghya-carita-nāyakāśrayam*). Anonimowy zaś autor komentarza do *Kawjadarśi* zatytułowanego *Hṛdayaṅgama* (data jego powstania nie jest znana, De (1923: 72) uważa go jednak za stary) zrozumiał je jako: „oparty na [jakiejś opowieści o] dobrym człowieku” (*sat-puruṣa-samāśrayam* – H., s. 14). Patrz jednak: przyp. 4.

⁹ Dosł.: „posła”.

z których każda ma zakończenie ułożone w innym metrum / innych rodzajach metrum [niż jej pozostałe strofy]¹¹. Zawiera piękne ozdoby literackie (*alamkṛti*¹²). [Taki] poemat zachwyca ludzi i zachowuje się do następnego conu (*kalpa*).

Poemat zaś, któremu brakuje niektórych elementów wymienionych w tej definicji, nie jest [uważany za] wadliwy, jeśli elementy zawarte w nim są udane i zadowalają znawców.

Przedstawwszy najpierw [głównego] bohatera od strony [jego] zalet, [potem opowiedzenie o] zniszczeniu przez niego wrogów – ta droga jest piękna z natury;

[lecz] opisawszy [najpierw] także ród, męstwo, wiedzę itd. wroga, [potem] wykazanie wyższości [głównego] bohatera za pomocą [opowiedzenia o jego] zwycięstwie nad nim – [ta droga] też mi się podoba.”¹³

¹⁰ Słowo *sam̐dhi* = „połączenie, złącze” w klasycznej indyjskiej teorii literatury używane jest, jak wiadomo, jako termin oznaczający: „ogniwo akcji”. *Susam̐dhi* może więc znaczyć nie tylko: „mający dobre / piękne połączenia”, ale również: „którego akcja ma dobre / piękne ogniwa”. Taką interpretację będącego elementem definicji Dandina określenia: *susam̐dhibhiḥ* znajdujemy w komentarzu Tarunawaczaspatiego (KĀ-T., s. 13) i *Hrydajangamie* (H., s. 14). Za wyżej danym jego przekładem przemawia jednak składnia zdania, którego jest częścią: dotyczy w nim ono nie „wielkiego poematu”, lecz jego rozdziałów. Autor *Kawjadarsi* miał tutaj najprawdopodobniej na myśli powszechną w praktyce literackiej technikę zawierania w końcowych strofach sarg sanskryckich mahakawji aluzji do sarg następných, a w strofach początkowych nawiązań do sarg poprzednich – stworzone w taki sposób „złącza” umożliwiają naturalne przejście z jednej sargi do drugiej. Ratnaśridźniana wyjaśnił omawiane określenie jako: „te, które mają piękne, czyli wyraźne połączenia jednej z drugą, czyli wzajemne odniesienia do treści” (*susam̐dhibhiḥ sobhanaḥ spaṣṭaḥ sandhi paras-para-saṅgatatvam anyo 'nya-vyapekṣā arthato yeṣāṃ taiḥ / – RŚ., s. 23*).

¹¹ Lub: „z których każda zawiera opowieść o innym zdarzeniu”.

¹² Synonim słowa *alamkāra*, również w klasycznej indyjskiej teorii literatury używany jako termin o tym samym znaczeniu, znacznie jednak rzadziej.

¹³ KĀ.(1). I.14-22, ss. 15-25:

sarga-bandho mahā-kāvyaṃ ucyate tasya lakṣaṇam /
āṣīr namaskriyā vastu-nirdeśo vāpi tan-mukham //14//
itihāsa-kathōdbhūtam itarad vā sad-āśrayam /
catur-varga-phalāyattam caturōdāta-nāyakam //15//
nagarārṇava-śaila-rtu-candrārkhodaya-varṇanaiḥ /
udyāna-salila-kriḍā-madhu-pāna-ratōtsavaiḥ //16//
vipralambhair vivāhaiś ca kumārōdaya-varṇanaiḥ /
mantra-dūta-prayāñjī-nāyakābhyudayair api //17//
alamkṛtam asaṃkṣiptam rasa-bhāva-nirantaram /
sargair anativistūrṇaiḥ śravya-vṛttaiḥ susam̐dhibhiḥ //18//
sarvatra bhinna-vṛttāntair upetaṃ loka-rañjanam /

Porównując dwie wyżej przytoczone definicje sanskryckiego dworskiego poematu epickiego, z łatwością dostrzegamy w nich prawie identyczne i całkowicie identyczne sformułowania oraz analogie budowy: obie rozpoczynają się zdaniem: *sarga-bandho mahā-kāvyaṃ* = „utwór literacki podzielony na [części noszące nazwę] sarga jest [zwany też] wielkim poematem”; obie zawierają użyte w tych samych przypadkach złożenia: *sad-āśraya* = „oparty na prawdziwych zdarzeniach” i *mantra-dūta-prayānāji-nāyakābhūdaya* = „narada, poselstwo, wymarsz / przemarsz [armii], bitwa, triumf [głównego] bohatera”; dwie ostatnie strofy obu z nich wypełnia przedstawienie i osąd dwóch sposobów kompozycji sargabandhy, przy czym następującym fragmentom *Kawjalankary*: *nāyakaṃ prāg upanyasya* („przedstawiwszy najpierw [jakiegoś] bohatera”), *vamśa-vīrya-śrutādibhiḥ* („z [pochwałą] rodu, męstwa, wiedzy itd.”) i *anyōtkarṣābhidhīṣayā* („chcąc wykazać wyższość innego [bohatera]”) odpowiadają w *Kawjadarsī*: *prāg upanyasya nāyakaṃ* („przedstawiwszy najpierw [głównego] bohatera”), *vamśa-vīrya-śrutādīni varṇayitvā* („opisawszy ród, męstwo, wiedzę itd.”) i *nāyakōtkarṣa-kathanam* („wykazanie wyższości [głównego] bohatera”). Świadczą one, jak się wydaje, o zapożyczeniach w jedną lub drugą stronę albo o czerpaniu ze wspólnego źródła.

Już podczas przeglądu podobieństw łączących wyżej zacytowane definicje ujawniają się również dzielące je różnice. Wprawdzie zarówno Bhāmaha, jak i Daṇḍin wymienili w nich te same pięć motywów o charakterze politycznym i militarnym, w dodatku nazywając je tymi samymi słowami, osadzili je jednak w zupełnie innych kontekstach: dla autora *Kawjalankary* były one ciągiem powiązanych w układ przyczynowo-skutkowy zdarzeń, o których trzeba opowiedzieć w kolejnych fazach akcji sanskryckiej mahakawji, dla autora *Kawjadarsī* natomiast – sytuacjami, które w dziele zaliczanym do tego gatunku literackiego powinno się opisać. Prezentując zaś za pomocą bardzo podobnych sformułowań te same dwie możliwości kompozycji sargabandhy, Bhāmaha i Daṇḍin zajęli wobec nich odmienne stanowiska: autor *Kawjadarsī*, w przeciwieństwie do autora *Kawjalankary*, wydał przychylną opinię o obu.

O wielu cechach sanskryckiego dworskiego poematu epickiego, na które zwrócił uwagę Bhāmaha, Daṇḍin nie wzmiankował; wskazał za to na inne, nie odnotowane z kolei przez autora *Kawjalankary*. Wśród tych ostatnich za najważniejszą należy uznać obecność we wszystkich utworach reprezentujących wyżej wspomniany gatunek literacki partii deskrypcyjnych. W dwóch strofach swej definicji, trzeciej i

kāvyaṃ kalpāntara-sthāyi jāyate sad-alamkṛti //19//
nyūnam apy atra yaiḥ kaiścīd aṅgaiḥ kāvyam na duṣyati /
yady upātteṣu sampattir ārādhayati tadvidah //20//
gunataḥ prāg upanyasya nāyakaṃ tena vidviṣam /
nirākaraṇam ity eṣa mārgaḥ prakṛti-sundaraḥ //21//
vamśa-vīrya-śrutādīni varṇayitvā ripor api /
taj-jayān nāyakōtkarṣa-kathanam ca dhinoti naḥ //22//

Por.: KĀ.(6)., fasc. I, ss. 16-23 = KĀ.(7)., ss. 3-4 = KĀ.(5)., ss. 11-16 = KĀ.(2)., ss. 2, 2-3 = KĀ.(4)., ss. 8-12 = KĀ.(3)., ss. 10-15. Przekład na język angielski dają także: Winternitz (1983: 13), Nobel (1925: 141-144, 146, 147), Sliweczyńska (1994: 30-31). Patrz również: Lienhard (1984: 161-163), Warder (¹1989-1994: 171).

czwartej, autor *Kawjadarsī* zamieścił listę opisów, których większość powinna się znaleźć w każdej sanskryckiej mahakawji. Wymieniając je w logicznej kolejności, zarazem dokonał ich klasyfikacji. Podzielił je mianowicie na opisy tła (miejsca i czasu) zdarzeń oraz opisy sytuacji, wśród których wyróżnił trzy grupy tematyczne: „mały” ciąg miłosny, kulminujący w zespoleniu, „wielki” ciąg miłosny, prowadzący do wychowania syna, a wreszcie ciąg polityczno-militarny, uwieńczony zwycięstwem w bitwie. W strofie ostatniej zaś, mówiąc o opisanu zalet wroga głównego bohatera, tym samym zasygnalizował występowanie w sargabandhach trzeciego typu partii deskrypcyjnych: opisów postaci.

Następny w porządku chronologicznym znany nam indyjski teoretyk literatury, Vāmana (przełom wieków VIII i IX n.e.¹⁴), w pracy *Kāvyaśāstra-sūtra[-vṛtti]* („Sutry o ozdobach literackich [z objaśnieniami]”) oświadczył:

„Definicji zaś [gatunków literackich noszących nazwy] *kathā*¹⁵ i *ākhyāyikā*¹⁶ oraz *mahā-kāvya* nie daję, gdyż niezbyt mam do nich serce. Można je poznać z innych [źródeł].”¹⁷

Nieco późniejszy od Wamany Rudraṭa (IX w. n.e.¹⁸) najwyraźniej się z nim nie zgadzał. Klasyfikację literatury musiał, wręcz przeciwnie, uznawać za zadanie ciekawe, a w każdym razie ważne, rezultaty zaś prób jej przeprowadzenia podjętych przez poprzedzających go przedstawicieli alankarasiastry za niezadowolające, skoro cały ostatni rozdział swego traktatu, zatytułowanego – tak samo jak praca Bhamahy – *Kawjalankara (Kāvyaśāstra)*, poświęcił prezentacji własnej, oryginalnej propozycji w tej sprawie.

Dzieląc utwory literackie na „małe” (*laghu*) i „wielkie” (*mahat*), te ostatnie, do których naturalnie zaliczył mahakawję, scharakteryzował następująco:

„(...) wielkimi są [zwane] długie [utwory literackie], w których mówi się o [wszystkich] czterech celach życia, zawierające wszystkie smaki i wszystkie motywy literackie”¹⁹.

Idąc w ślady Bhamahy²⁰, Rudraṭa orzekł tutaj, że sama długość dzieła literackiego nie wystarczy, by zaliczyć je do kategorii „wielkich”. Wyraził pogląd,

¹⁴ Gerow (1977: 233), Grincer (1987: 10).

¹⁵ Gatunek klasycznej indyjskiej prozy poetyckiej. Patrz: Lienhard (1984: 228-234), Warder (1989-1994: 187-199).

¹⁶ Gatunek klasycznej indyjskiej prozy poetyckiej. Patrz: Lienhard (1984: 228-234), Warder (1989-1994: 181-185).

¹⁷ KAS., objaśnienie do: I.3.32, s. 12:

*yac ca kathākhyāyike mahā-kāvyaṃ iti / tal-lakṣaṇaṃ ca nātīva
hṛdayaṃgamam ity upekṣitam asmābhiḥ / tad anyato grāhyam /*

¹⁸ Gerow (1977: 239), Grincer (1987: 21).

¹⁹ KA-R. XVI.5, s. 168:

*(...) mahānto yeṣu ca vitateṣv abhidhīyate catur-vargaḥ /
sarve rasāḥ kriyante kāvya-sthānāni sarvāṇi //5//*

²⁰ KA-Bh.(1). I.19.

że w tym celu okazałym rozmiarom musi towarzyszyć bogactwo treści, osiągnięte dzięki spełnieniu trzech wymienionych postulatów. Zbierając je zaś razem w jednej strofie zasugerował ponadto, że świat przedstawiony takiego utworu powinien być nie tyle możliwie jak najrozleglejszym, ile kompletnym odzwierciedleniem rzeczywistości.

Rudraṭa dokonał także podziału utworów literackich na „wymyślone” (*utpādyā*) i „nie wymyślone” (*anutpādyā*). Oto sformułowane przez niego ich charakterystyki:

„(...) wymyślonymi [zwane] są [utwory literackie], których całą akcję wymyśla poeta; w niektórych [wymyślonych utworach literackich poeta] wymyśla też [głównego] bohatera i jego stosowne pochodzenie. Te zaś [utwory literackie], w których poeta obleka w swe słowa szkielec znany z tradycji epickiej itd. – cały główny wątek albo jeden epizod któregoś eposu itd. – [zwane] są nie wymyślonymi.”²¹

Wbrew temu, czego moglibyśmy oczekiwać na podstawie znanych nam indyjskich dworskich poematów epickich oraz przytoczonych w niniejszym artykule stwierdzeń Bhamahy²² i Dandina²³ dotyczących źródeł mahakawji, również i ten gatunek literacki podzielił Rudraṭa na dwie wyżej wymienione kategorie. Nasuwające się przypuszczenie, że dał w ten sposób świadectwo powstawaniu w Indiach dworskich poematów epickich o wątkach w całości fikcyjnych, nie znajduje żadnego potwierdzenia w faktach – istnienia dzieł takich ani wcześniejsi, ani późniejsi od niego autorzy i komentatorzy definicji mahakawji nie odnotowali, wątki zaś wszystkich utworów należących do tego gatunku literackiego zachowanych do naszych czasów są, jak pamiętamy, zaczerpnięte albo z indyjskiej tradycji epickiej, albo z historii. Najprawdopodobniejsze wydaje się, że Rudraṭa, nie zważając ani na praktykę literacką, ani na nakazy poprzedzających go przedstawicieli alankarasiastri, obok mahakawji „nie wymyślonych” dopuścił układanie „wymyślonych” przez analogię do podziału cechującego gadjakawję²⁴, by nie naruszyć symetrii swej klasyfikacji²⁵.

²¹ KA-R. XVI.3-4, ss. 167-168:

(...) *utpādyā yeṣāṃ śarīram utpādayet kaviḥ sakalam /
kalpita-yuktōtpattiṃ nāyakam api kutracit kuryāt //3//
pañjaram itihāsādi-prasiddham akhilaṃ tad-eka-deśam vā /
paripūrayet sva-vācā yatra kavis te tv anutpādyāḥ //4//*

²² KA-Bh.(1). I.19.

²³ KĀ.(1). I.15.

²⁴ Patrz: Lienhard (1984: 228-234), Warder (1989-1994: 181-199).

²⁵ Inną interpretację dwóch wyżej zacytowanych strof zaproponował autor komentarza do *Kawjalankary*, Namisādhu (XI w. n.e. – Grincer (1987: 21)). Zauważył on, że Rudraṭa utwory „wymyślone” podzielił dalej na takie, w których płodami wyobraźni poety są zarówno cała akcja, jak i główny bohater, oraz takie, których akcja jest w całości fikcyjna, główny bohater zaś to postać rzeczywista. Wśród podanych przez Namisadhu przykładów dzieł reprezentujących pierwszą z tych subkategorii żadnej mahakawji nie znajdujemy. Orzekł on za to, że mówiąc o drugiej z nich, Rudraṭa miał na myśli, między innymi, dworskie poematy epickie takie jak utwór Maghy

„Nie wymyślonymi” dworskimi poematami epickimi Rudraṭa w swym traktacie już się więcej nie zajmował. Aż trzynastcie dalszych strof jego ostatniego rozdziału wypełnił natomiast zaleceniami przeznaczonymi dla ewentualnych twórców sargabandh „wymyślonych”:

„(...) w wymyślonym wielkim poemacie [autor] powinien umieścić najpierw opis pięknego miasta, potem zaś pochwałę [panującego] w nim rodu [głównego] bohatera.

[Następnie] powinien przedstawić [głównego] bohatera – oddanego [dążeniu do osiągnięcia] trzech celów życia (*tri-varga*), mającego [wszystkie] trzy moce królewskie (*śakti*)²⁶, pełnego wszelkich zalet, kochanego przez wszystkich poddanych i pragnącego zwyciężyć [wrogów] –

oraz całe jego królestwo, którym włada on zgodnie z prawem, a także jego królewskie zajęcia. W pewnej chwili powinien opisać nadejście [którejs] pory roku – jesieni itd..

[Potem, informując o tym, że] główny bohater pragnie osiągnąć dharmę (*dharma*) itd. dla siebie albo dla przyjaciela / przyjaciół, powinien opisać jego wroga – jakiegoś człowieka dobrze urodzonego itd., pełnego zalet.

[Opowiadając o tym, jak] główny bohater słyszy o zamiarach wroga od swego szpiega, od posła wroga lub od kogoś [innego], powinien przedstawić wzburzenie królów [zgromadzonych] w jego sali audiencyjnej, mających myśli i słowa rozpalone gniewem.

[Następnie] powinien opowiedzieć o tym, jak główny bohater, naradziwszy się z ministrami i postanowiwszy, czy wroga należy ukarać, wymaszerowuje [z armią z miasta] albo wysyła [do wroga] wymownego posła.

(Māgha, II połowa VII w. n.e. – Warder (⁴1989-1994: 133)). Z sądem tym nie sposób się jednak zgodzić. *Śiśupāla-vadha* („Zabicie Śiśupali”) bowiem, jak wiadomo, choć zawiera wiele elementów pomysłu swego autora, opiera się na epizodzie *Mahabharaty*. Doskonale więc pasuje do wyżej przytoczonej charakterystyki dzieł „nie wymyślonych” i do tej właśnie kategorii musiał ją zaliczać Rudraṭa. Namisādhu w swych wyjaśnieniach nie wykazuje zresztą konsekwencji, jako jeden z przykładów utworów „nie wymyślonych” podając... *Kiratardżunię* (*Kirātârjunīya* = „[Poemat o] Ardżunie i Kiracie”) Bharawiego (Bhāravi, I połowa VI w. n.e. – Lienhard (1984: 184), Warder (³1989-1994: 199), czyli wzór, który w swym dziele naśladował Magha!

²⁶ *Mantra-śakti* – moc płynąca z inteligencji i wiedzy, osobistej oraz doradców; *prabhū-śakti* (*prabhutva-śakti*, *prabhāva-śakti*) – moc płynąca z bogatego skarbcza i silnej armii; *utsāha-śakti* – moc płynąca z własnej odwagi, energii oraz wytrwałości w działaniu. Patrz: Hara (1981). Do długiej listy cytatów z sanskryckich prac naukowych i dzieł literackich będących definicjami wyżej wymienionych terminów lub przykładami ich użycia, którą daje Hara, warto dodać: Māgha: *Śiśupāla-vadha* II.26 wraz z komentarzem Mallinathy (Mallinātha, koniec XIV w. n.e. – De (1923: 228) lub XV w. n.e. – Kane (1923: CXIX)) – patrz np.: ŚV., s. 37.

Potem w ciągu [opowiadania o] wymarszu [głównego] bohatera [z armią z miasta] / przemarszu [głównego] bohatera [z armią przez kraj], gdy nadarzy się okazja, powinien opisać: poruszenie wśród mieszkańek miasta, wieś, górę, rzekę, las, gaj, staw, pustynię, ocean, wyspę / kontynent, świat

[i] obóz armii [oraz] stosowne igraszki młodych [mężczyzn i kobiet] w wyżej wymienionych miejscach; [a także] zachód słońca, zmierzch, ciemność, następnie wschód księżycy

i noc [oraz] muzykę, picie [wina] i igraszki miłosne podczas nocnych spotkań młodych [mężczyzn i kobiet]. [Potem] zaś powinien dalej ciągnąć opowiadanie.

Powinien opowiedzieć też o tym, jak wróg głównego bohatera, niecierpliwiący się, podobnie jak on nadciąga ku niemu [z armią] albo z jakiegoś powodu przebywa w [swym] oblężonym [przez niego] mieście.

[Następnie] powinien opowiedzieć o tym, jak żołnierze, myśląc: „o świcie trzeba będzie walczyć”, bojący się, że zostaną zabici, w nocy, nieprzerwanie pijąc wino, wysyłają wiadomości do żon.

Na końcu powinien opowiedzieć o tym, jak główny bohater i jego wróg, uzbrojony się, ustawiony swe armie w szykach bojowych, toczą zadziwiającą walkę, w której [główny] bohater, [choć] z trudem, odnosi całkowity triumf.

Powinien również podzielić taki poemat na części noszące nazwę *sarga*, w każdej z nich podjąć inny temat i połączyć²⁷ je mocno jedne z drugimi za pomocą wzajemnych związków.”²⁸

²⁷ Użyte tutaj słowo: *saṁdhīn* Namisādhu zrozumiał inaczej, jako: „ogniwa akcji, noszące nazwy: *mukha*, *pratimukha*, *garbha*, *vimarśa* i *nirvahaṇa*” (*saṁdhīn mukha-pratimukha-garbha-vimarśa-nirvahaṇākhyaṇ* – Namisādhu: komentarz do: KA-R. XVI.19, s. 169).

²⁸ KA-R. XVI.7-19, ss. 168-169:

(...) *utpādye pūrvam san-nagarī-varṇanam mahā-kāvye /
kurvīta tad-anu tasyām nāyaka-vamśa-praśamsām ca //7//
tatra tri-varga-saktam samiddha-śakti-trayam ca sarva-guṇam /
rakta-samasta-prakṛtiṁ vijigīṣuṁ nāyakaṁ nyasyet //8//
vidhivat-paripālayataḥ sakalam rājyam ca rāja-vṛttam ca /
tasya kadācid upetaṁ śaradādim varṇayet samayam //9//
svārtham mitrārtham vā dharmādīm sādhaṣyatas tasya /
kulyādiṣv anyatamam pratipakṣam varṇayed guṇinam //10//
sva-carāt tad-dūtād vā kuto 'pi vā śṛṇvato 'ri-kāryāni /
kurvīta sadasi rājñām kṣobham krodhēddha-citta-girām //11//
saṁmantrya samam sacivair niścītya ca daṇḍa-sādhyatām śatroḥ /
tam dāpayet prayāṇam dūtām vā preṣayen mukharam //12//
atha nāyaka-prayāṇe nāgarikā-kṣobha-janapadādri-nadīḥ /
aṭavī-kānana-sarasī-maru-jaladhi-dvīpa-bhuvanāni //13//*

Choć pozornie wykład ten traktuje wyłącznie o dziełach istniejących tylko w teorii, pominięcie go w niniejszym przeglądzie definicji sanskryckiego dworskiego poematu epickiego byłoby błędem. W rzeczywistości bowiem Rudraṭa przedstawił w nim przekazany przez tradycję idealny model tego gatunku literackiego – taki właśnie albo bardzo podobny mieli w pamięci wszyscy poeci tworzący sanskryckie mahakawje poczynając od Aśwaghoszy (Aśvaghōṣa, I w. n.e.²⁹ lub przełom wieków I i II n.e.³⁰), kierując się nim przy wyborze wątków z indyjskiej tradycji epickiej lub historii i dokonywaniu w nich zmian oraz wprowadzaniu do swych utworów elementów własnego autorstwa.

Rudraṭa omówił treść sargabandhy obszerniej niż którykolwiek z wcześniejszych i późniejszych od niego klasycznych indyjskich teoretyków literatury. Wyjątkowo dokładnie zaprezentował kolejne zdarzenia składające się na jej akcję. Na swej liście tematów opisu, które powinno się w niej podjąć, wymienił prawie wszystkie podane przez Dandina³¹ (pomiął wyłącznie „wielki” ciąg sytuacji miłosnych, ciąg polityczno-militarny zaś, podobnie jak Bhāmaha³², osadził w odmiennym kontekście, uznając za układ wynikających jedno z drugiego zdarzeń, o których w sanskryckim dworskim poemacie epickim należy opowiedzieć – mówiąc o nich, ani razu nie użył żadnego ze słów utworzonych od pierwiastka *varṇ* = „opisywać”), dodając do nich wiele nowych. Jego zasługa leży jednak przede wszystkim w tym, że nie poprzestał, jak poprzedzający go i następujący po nim przedstawiciele alankarasiastry, na wyliczeniu w logicznym porządku składników treści sanskryckiej mahakawji, lecz szczegółowo wyłożył jej kompozycję. Udzielił nawet wskazówek co do rozmieszczenia w niej niektórych smaków i to nie tylko heroicznego (*vīra*) i erotycznego (*śṛṅgāra*), związanych, naturalnie, ze zdarzeniami i sytuacjami odpowiednio: militarnymi i miłosnymi, lecz także dwóch innych – pojawiające się w trzeciej i dwunastej z wyżej zacytowanych trzynastu strof słowa

*skandhāvāra-niveśaṃ krīdāṃ yūnāṃ yathā-yathāṃ teṣu /
ravy-astamayaṃ saṃdhyāṃ saṃtamasam athōdayaṃ śāśinaḥ //14//
rajanīm ca tatra yūnāṃ samāja-saṃgīta-pāna-śṛṅgārān /
iti varṇayet prasaṅgāt kathāṃ ca bhūyo nibadhnīyāt //15//
pratināyakam api tadvat tad-abhimukham amṛṣyamāṇam āyāntam /
abhidadhyāt kārya-vaśān nagarī-rodha-sthītaṃ vāpi //16//
yoddhavyaṃ prātar iti prabandha-madhu-pīti niśi kalatrebhyaḥ /
sva-vadhaṃ viśaṅkamānān saṃdeśān dāpayet subhātān //17//
saṃnahya kṛta-vyūhaṃ savismayaṃ yudhyamānayoḥ ubhayoḥ /
kṛcchreṇa sādhu kuryād abhyudayaṃ nāyakasyānte //18//
sargābhīdhāni cāsmīn avāntara-prakaraṇāni kurvīta /
saṃdhnīn api saṃśliṣṭāṃs teṣāṃ anyonya-saṃbandhāt //19//*

Przekład na język angielski dają: Nobel (1925: 148-150) oraz Smith (1985: 29-30).
Patrz też: Warder (¹1989-1994: 171-172).

²⁹ Lienhard (1984: 164), Warder (²1989-1994: 144).

³⁰ Lienhard (1984: 164).

³¹ KĀ.(1). I.16-17, 22. W zdecydowanej większości wypadków słowa, którymi nazwał je Daṇḍin, Rudraṭa zastąpił synonimami.

³² KA-Bh.(1). I.20.

krodha („gniew”) i *vismaya* („zdziwienie”) to przecież obowiązujące w klasycznej indyjskiej teorii literatury nazwy uczuć stałych (*sthāyi-bhāva*), których odpowiednikami w utworach literackich są rasy: *raudra* i *adbhuta*.

Definicja, którą w swym traktacie *Śṛṅgāra-prakāśa* („Światło rzucone na smak erotyczny”) dał Bhodża (Bhoja, XI w. n.e.³³), choć złożona z zaledwie jednej strofy i na pewno nie wystarczająca, zasługuje jednak na uwagę:

„[Utwór literacki], w którym poeta upiększa nie upiększoną treść opowieści z tradycji epickiej, jest [zwany] sargabandhā.”³⁴

Podobnie jak Bhāmaha w pierwszej strofie swej definicji, Bhoja przeciwstawił tutaj sargabandhę nie innym gatunkom kawji, lecz opowieściom z indyjskiej tradycji epickiej, na których opierają się jej wątki. Precyzyjniej niż autor *Kawjalankary* sformułował spostrzeżenie, że o tych samych zdarzeniach opowiada ona zupełnie innym stylem – w odróżnieniu od prostego stylu itihās stylem „upiększonym”, czyli wytwornym, wyszukany, ozdobionym mnogością różnych alankar.

W XI rozdziale *Śṛṅgaraprakāśi* (*Śṛṅgāra-prakāśa*) Bhoja zacytował też całą definicję Dandina³⁵. Stwierdził również, że mahakawja to dzieło metryczne³⁶, a także, ponownie idąc w ślady Bhamahy, że jej akcja ma pięć ogniwi³⁷. Z definicji autora *Kawjalankary* skorzystał ponadto, przytaczając dwa jej fragmenty: wyjaśnił, że „wielki poemat” zwie się tak, „gdyż mówi o wielkich rzeczach i jest długi”³⁸, oraz podkreślił, że utwór zaliczany do wyżej wymienionego gatunku literackiego, choć owocem jego akcji jest osiągnięcie wszystkich czterech celów życia, „najwięcej poucza o [celu życia noszącym nazwę] *artha*”³⁹.

To na pierwszy rzut oka bezładne zestawienie wypowiedzi autora *Śṛṅgaraprakāśi* i wcześniejszych od niego przedstawicieli alankarasiastry uważniejszemu spojrzeniu ujawnia się jako wykład przemyślany i logiczny. Bhoja znał nie tylko *Kawjalankarę* Bhamahy i *Kawjadarsię*, lecz również *Kawjalankarę*

³³ Gerow (1977: 270), Grincer (1987: 16).

³⁴ ŚP., s. 470: *yasminn itihāsārthān apesālān peśālān kavīḥ kurute / sa (...) sarga-bandhāḥ syāt* // Patrz też: Raghavan (1963: 627).

³⁵ ŚP., ss. 478-479 (= KĀ.(1). I.21-22) oraz ss. 479-480 (= KĀ.(1). I.14-20). Poprzedza ją (ss. 470-479) lista zalet (*guṇa*) i ozdób (*alamkāra*) utworu literackiego (*prabandha*), na której znajduje się, między innymi, większość wymienionych przez Dandina cech charakterystycznych sargabandhy. Bhodża opatrzył je tutaj objaśnieniami, sformułowanymi jednak w innym niż w *Kawjadarsī*, wyżej wspomnianym kontekście, a także przykładami, zaczerpniętymi jednak nie tylko z mahakawji, lecz również z gadjakawji i klasycznych dramatów indyjskich, a nawet z indyjskiej literatury epickiej. Patrz: Raghavan (1963: 312-315: „Bhoja’s Prabandha-guṇas”, 402-407: „Bhoja’s Prabandhālmkāras”).

³⁶ ŚP., s. 480: *mahā-kāvya (...) padyaṃ*.

³⁷ ŚP., s. 480: *pañca-sandhi-mahā-kāvyaṃ*. Por.: KA-Bh.(1). I.20.

³⁸ ŚP., s. 480: *mahatām ca mahac ca yat*. (= KA-Bh.(1). I.19).

³⁹ ŚP., s. 480: *bhūyasārthōpadeśakṛt* (= KA-Bh.(1) I.21).

Rudraty, w swych pracach cytował bowiem z wszystkich tych traktatów⁴⁰. Przytoczenie przez niego w całości jedynie definicji Dandina musi więc oznaczać jego świadomy wybór propozycji, którą uważał za najlepszą z trzech przedstawionych. Na tym jednak nie poprzestając, za stosowne uznał uzupełnić ją czterema jego zdaniem cennymi – a w *Kawjadarśi* nieobecnymi – spostrzeżeniami, zaczerpniętymi z definicji Bhamahy, którą najwyraźniej oceniał także wysoko (dwa z nich zacytował dokładnie, dwa natomiast ujął we własne słowa – w pierwszym wypadku wyrażając się ściślej, w drugim zaś zwięźlej). Definicja Rudraty zapewne nie zyskała jego uznania, nie przytoczył bowiem żadnego jej fragmentu. Od siebie dodał wreszcie ważne stwierdzenie, że mahakawja to utwór metryczny, którego brak zarówno w definicjach Dandina i Bhamahy, jak i w definicji Rudraty.

Vidyānātha (przełom wieków XIII i XIV n.e.⁴¹ lub początek XIV w. n.e.⁴²) w pracy *Pratāparudra-yaśo-bhūṣaṇa* („Ozdoba sławy Prataparudry”) zdefiniował indyjski dworski poemat epicki następująco:

„Opis: miasta, oceanu, góry, pór roku, wschodu księżyca, wschodu słońca; igraszki w ogrodzie, igraszki w wodzie, picie wina, rozkosze zespolenia miłosnego;

miłość w rozłące i ślub, opis narodzin / dorastania syna; a także narada, poselstwo⁴³, wymarsz / przemarsz [armii], bitwa, triumf [głównego] bohatera –

- [utwór literacki], w którym opisuje się te [obiekty i sytuacje], jest zwany wielkim poematem. Akceptuje się też [wielki poemat], w którym brakuje niektórych z tych osiemnastu [opisów].”⁴⁴

Widjanatha zacytował tutaj prawie dokładnie trzecią i czwartą strofę definicji Dandina, nawiązał do siódmej, pozostałe natomiast odrzucił. Pomiął w ten sposób wszystkie wymienione przez autora *Kawjadarśi* cechy charakterystyczne mahakawji oprócz jednej, najwyraźniej jego zdaniem najważniejszej, którą jest obecność wyżej wymienionych opisów; tym samym zaś uznał ją za jedyny wyróżnik tego gatunku literackiego⁴⁵.

⁴⁰ Raghavan (1963: 675-678 [zapożyczenia z KA-Bh.], 678-679 [zapożyczenia z KĀ.], 682-685 [zapożyczenia z KA-R.]).

⁴¹ Grincer (1987: 28).

⁴² Gerow (1977: 280).

⁴³ Dosł.: „poseł”.

⁴⁴ PYBh.(1). II.68-70, s. 67:

*nagarārṇava-śaila-rtu-candrârkôdaya-varṇanam /
udyāna-salila-kriḍā-madhu-pāna-ratôtsavâḥ //68//
vipralambho vivāhaś ca kumārôdaya-varṇanam /
mantra-dūta-prayāñāji-nāyakâbhyudayā api //69//
etāni yatra varṇyante tan mahā-kāvyaṃ ucyate /
eṣāṃ aṣṭā-daśānāṃ yaīḥ kaiścīd ūnam apīṣyate //70//*

Przekład na język francuski: PYBh.(2), ss. 64-65.

⁴⁵ W swym komentarzu do PYBh. syn Mallinathy, Kumārasvāmin (XV w. n.e. – De

Zapoznajmy się wreszcie z definicją sformułowaną w traktacie *Sāhitya-darpaṇa* („Zwiersciadło literatury”) przez Wiśwanathę (Viśvanātha, XIV w. n.e.⁴⁶):

„Utwór literacki podzielony na [części noszące nazwę] sarga jest [zwany też] wielkim poematem. Ma on [albo] jednego [głównego] bohatera – boga

lub kszatriję (*kṣatriya*) z dobrego rodu – inteligentnego, szlachetnego, pełnego zalet, [albo kilku głównych bohaterów] – [kolejnych] królów z jednej dynastii lub wielu dobrze urodzonych [kszatrijów].

Wymaga się, by [jego] głównym smakiem był jeden z następujących smaków: erotyczny, heroiczny lub spokojny (*sānta*); a także, by zawierał wszystkie [inne] smaki jako [smaki] podrzędne, [podporządkowane temu jednemu]. Jego akcja powinna mieć wszystkie ogniwa, [jakie ma akcja] nataki (*nāṭaka*).

[Jego] akcja ma za źródło tradycję epicką lub jest inna, [ale także] oparta na [jakiejś opowieści o] dobrym człowieku / dobrych ludziach. Powinien mówić o [wszystkich] czterech celach życia, a [osiągnięcie] jednego z nich powinno być owocem jego akcji.

Na [jego] początku znajdują się: [albo] hołd lub błogosławieństwo, albo tylko wskazanie przedmiotu, [o którym będzie opowiadać]; w niektórych [sargabandhach] na początku znajdują się: nagana złych ludzi itd. oraz pochwała zalet dobrych ludzi.

Ma osiem lub więcej⁴⁷ sarg – nie za krótkich, nie za długich, z których każda zawiera strofy ułożone w jednym metrum, [a] na końcu strofę / strofy ułożone w innym metrum / innych rodzajach metrum;

w niektórych [sargabandhach] widać, że pewna sarga jest ułożona w wielu rodzajach metrum. Na końcu sargi powinna się znajdować aluzja do opowieści, która ma być zawarta w następnej sardze.

(1923: 230)), zapewne zdziwiony powyższą – oczywiście nie wystarczającą – definicją, opatrzył ją następującym wyjaśnieniem: „Jest to [tylko] część [definicji sargabandhy, w której stwierdza się ponadto], że dzieli się ona na sargi, owocem jej akcji jest [osiągnięcie] czterech celów życia, jej [główny] bohater jest inteligentny i szlachetny itd.. Z jej całością zaś można się zapoznać w *Kāvjadarśi*.” (RĀ. do: PYBh.(1). II.68-70, s. 68: *etac ca sarga-nibandha-catur-varga-phala-caturôdātta-nāyakatvādinām upalakṣaṇam / tat-prapañcas tu kāvyādarśe draṣṭavyaḥ /*). Sam Widjanatha jednak podobnego zastrzeżenia nie poczynił.

⁴⁶ Gerow (1977: 28), Grincer (1987: 13).

⁴⁷ Jako pierwsze narzuca się tłumaczenie: „więcej niż osiem”. Za przykładem danym wyżej przemawia jednak fakt, że słynna *Kumāra-sambhava* („Narodziny Kumary”) Kalidasy (Kālidāsa, przełom wieków IV i V n.e. – Lienhard (1984: 171) lub V w. n.e. – Warder (³1989-1994: 123)), dzieląca się na najmniej sarg ze wszystkich znanych nam sanskryckich mahakawji, ma ich właśnie osiem. Autor komentarza do *Sahitjadarpany*, Rāmacaraṇa Tarkavāgīśa (przełom wieków XVII i XVIII n.e. – De (1923: 240), Kane (1923: CLXXVII)) wyjaśnił omawiane złożenie jako: „nie mniej niż osiem” (*aṣṭānyūna* – Rāmacaraṇa Tarkavāgīśa: komentarz do: SD.(1). VI.320, s. 372).

Świt / zmierzch, słońce, księżyc, noc, wieczór, ciemność, dzień, ranek, południe, polowanie, góra, pory roku, las, ocean, miłość w połączeniu i miłość w rozłącze, pustelnik, raj, miasto, ofiara, bitwa, wymarsz / przemarsz [armii], ślub, narada, narodziny / dorastanie syna itd. –

– te [obiekty i sytuacje] powinny zostać opisane w nim wraz ze [swymi] elementami i subelementami, gdy nadarzy się okazja. Jego tytuł tworzy się od imienia poety, od akcji, od imienia [głównego] bohatera lub od imienia innego [bohatera];

tytuł sargi zaś tworzy się od opowieści, która ma być w niej zawarta.”⁴⁸

Strofy te opatrzył Wiśwanatha kilkoma zdaniem objaśnień, w których, między innymi, pouczył, że: „elementy ogniów akcji powinno się zawrzeć w nim, gdy nadarzy się okazja”⁴⁹, oraz poinformował, że mówiąc o elementach i subelementach obiektów i sytuacji, które jego zdaniem powinno się opisać w sanskryckiej mahakawji, miał na myśli: „igraszki w wodzie, picie wina itd.”⁵⁰.

⁴⁸ SD.(1). VI.315-325, ss. 372-374:

*sarga-bandho mahā-kāvyaṃ tatrāko nāyakaḥ suraḥ //315//
sad-vamśaḥ kṣatriyo vāpi dhīrōdāta-guṇānvītaḥ /
eka-vamśa-bhavā bhūpāḥ kulajā bahavo 'pi vā //316//
śṛṅgāra-vīra-sāntānām eko 'ṅgī rasa iṣyate /
aṅgāni sarve 'pi rasāḥ sarve nātaka-saṁdhayaḥ //317//
itihāsōdbhavaṃ vṛttam anyad vā saj-janāśrayam /
catvāras tasya vargāḥ syus teṣv ekaṃ ca phalaṃ bhavet //318//
ādau namaskriyāśir vā vastu-nirdeśa eva vā /
kvacin nindā khalādīnām satām ca guṇa-kīrtanam //319//
eka-vṛttamayaiḥ padyair avasāne 'nya-vṛttakaiḥ /
nātisvalpā nātīdirghāḥ sargā aṣṭādhikā iha //320//
nānā-vṛttamayaḥ kvāpi sargaḥ kaścana dṛśyate /
sargānte bhāvi-sargasya kathāyāḥ sūcanam bhavet //321//
saṁdhya-sūryēndu-rajani-pradoṣa-dhvānta-vāsarāḥ /
prātar-madhyāhna-mṛgayā-śaila-rtu-vana-sāgarāḥ //322//
saṁbhoga-vipralambhau ca muni-svarga-purādhvarāḥ /
raṇa-prayāṇōpayama-mantra-putrōdayādayaḥ //323//
varṇanīyā yathā-yogaṃ sāṅgōpāṅgā amī iha /
kaver vṛttasya vā nāmnā nāyakasyētarasya vā //324//
nāmāsya sargōpādeya-kathayā sarga-nāma tu /*

Przekłady na język angielski: SD.(2)., ss. 265-266 oraz Nobel (1925: 152-154).

⁴⁹ SD.(1)., objaśnienie do: VI.317, s. 374: *saṁdhy-aṅgāni yathā-lābham atra vidheyāni*. Przekład na język angielski: SD.(2)., s. 266.

⁵⁰ SD.(1)., objaśnienie do: VI.324, s. 374: *jala-keli-madhu-pānādayaḥ*. Przekład na język angielski: SD.(2)., s. 266.

Jest oczywiste, że za podstawę do stworzenia powyższej charakterystyki sargabandhy posłużyła autorowi *Sahitjadarpany* definicja Dandina. Jej część końcową – drugi wers strofy szóstej i strofy od siódmej do dziewiątej – całkowicie wprawdzie zignorował, powtórzył za to prawie wszystkie stwierdzenia zawarte w pozostałych jej wersach. Dokładnych cytatów z niej jednak, poza zaczerpniętym z jej pierwszej strofy początkowym: *sarga-bandho mahā-kāvyaṃ* („utwór literacki podzielony na [części noszące nazwę] sarga jest [zwany też] wielkim poematem”), tutaj nie znajdujemy. Oddając myśli autora *Kawjadarśi* własnymi słowami szczególną uwagę zwracał Wiśwanatha na jasność swych wypowiedzi. Te ze słów i sformułowań użytych przez Dandina, które oprócz zamierzonych przez niego mają również inne znaczenia, mogące spowodować ich błędne zrozumienie, zastąpił jednoznacznymi, np.: (1) *kumāra*⁵¹ = „syn”, ale i „ksiączę” → *putra* = „syn”; (2) *sargair (...) sarvatra bhinna-vṛttāntair upetaṃ*⁵² = „ma (...) sargi (...), z których każda ma zakończenie ułożone w innym metrum / innych rodzajach metrum [niż jej pozostałe strofy]”, ale i „ma (...) sargi (...), z których każda zawiera opowieść o innym zdarzeniu” → *padyaair avasāne 'nya-vṛttakaiḥ (...) sargā (...) iha* = „ma sargi (...), z których każda zawiera (...) na końcu strofę / strofy ułożone w innym metrum / innych rodzajach metrum”. Niestety, nie we wszystkich wypadkach wybrana przez niego interpretacja wydaje się tą właściwą: *sad-āśrayam*⁵³ = „oparty na prawdziwych zdarzeniach”, ale i „oparty na tym, co dobre” lub „oparty na tym, co piękne” → *saj-janāśrayam* = „oparta na [jakiejś opowieści o] dobrym człowieku / dobrych ludziach”. Sens zaś zbyt lakonicznych stwierdzeń autora *Kawjadarśi* wyłożył nieco lub o wiele szerzej, np.: *sargair (...) susandhibhiḥ (...) upetaṃ*⁵⁴ = „ma (...) sargi (...) dobrze / pięknie połączone jedne z drugimi” → *sargānte bhāvi-sargasya kathāyāḥ sūcanam bhavet* = „na końcu sargi powinna się znajdować aluzja do opowieści, która ma być zawarta w następnej sardze”.

Na zapożyczeniach z definicji Dandina nie poprzestając, Wiśwanatha dołączył do nich dalsze uwagi na temat części cech wyróżniających sanskryckiego dworskiego poematu epickiego odnotowanych przez autora *Kawjadarśi*: wzmiankował o jeszcze innych możliwościach rozpoczęcia dzieł należących do tego gatunku literackiego, dokonał klasyfikacji ich głównych bohaterów, dokładniej omówił zasady zaprawiania ich smakami i pouczenia w nich o celach życia oraz ich strukturę metryczną, a także sprecyzował liczbę ich sarg. Swą charakterystykę sanskryckiej mahakawji uzupełnił nieobecny w definicji Dandina, lecz zawartym już w definicji Bhamahy⁵⁵ nakazem, by akcja utworów reprezentujących ten gatunek literacki składała się z pięciu ogniw, oraz ciekawym spostrzeżeniem dotyczącym tytułów sargabandh i ich rozdziałów.

Złe wypada ocena przedstawionej przez Wiśwanathę listy obiektów i sytuacji, które jego zdaniem powinno się opisać w każdym sanskryckim poemacie epickim,

⁵¹ KĀ.(1). I.17.

⁵² KĀ.(1). I.18-19.

⁵³ KĀ.(1). I.15.

⁵⁴ KĀ.(1). I.18-19.

⁵⁵ KA-Bh. I.20.

gdy nadarzy się okazja. Umieścił on na niej prawie wszystkie tematy opisu podane przez autora *Kawjadarsī*⁵⁶, dodając do nich kilka dalszych. Wyliczył je jednak w zmienionej kolejności, tym samym zaś całkowicie zatarł dokonaną przez Dandina ich klasyfikację, bynajmniej nie proponując własnej – w następstwie wymienionych przez niego motywów trudno się bowiem dopatrzeć jakiegokolwiek logiki.

BIBLIOGRAFIA

- De 1923 = De, Sushil Kumar: *Studies in the History of Sanskrit Poetics*, vol. I, *Chronology and Sources*, London 1923.
- Gerow 1977 = Gerow, Edwin: *Indian Poetics*, A History of Indian Literature, ed. by Jan Gonda, vol. V, fasc. 3, Otto Harasowitz, Wiesbaden 1977.
- Grincer 1987 = Гринцер, П.А.: *Основные категории классической индийской поэтики*, Москва 1987.
- H. = *Hydayāṅgama*; patrz: KĀ.(5).
- Hara 1981 = Hara, Minoru: „Utsāha”, *The Journal of Oriental Research*, *The Kuppaswami Sastri Research Institute Silver Jubilee Volume*, ed. by S.S. Janaki, The Kuppaswami Sastri Research Institute, Madras 1981, ss. 15-30.
- KĀ. = Daṇḍin: *Kāvyaḍarśa*. (1) *Kāvyaḍarśa of Daṇḍin*, ed. with an original commentary by Rangacharya Raddi Shastri, Government Oriental Series A 4, second edition, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1970. (2) *Kāvyaḍarśa of Daṇḍin*, Sanskrit text and English translation by S.K. Belvalkar, Poona 1924. (3) *Kavyalakṣaṇa of Daṇḍin (also known as Kāvyaḍarśa)*, with commentary called *Ratnaśrī* of Ratnaśrījñāna, ed. by Anantalal Thakur and Upendra Jha, Darbhanga 1957. (4) *Śrīmad-ācārya-daṇḍi-mahā-kavi-racitaḥ kāvyādarśaḥ, śrī-jīvananda-vidyāsāgara-bhaṭṭācārya-viracitayā vyākhyayā sahitaḥ*,

⁵⁶ KĀ. I.16-17, 22.

- Madras 1952. (5) *The Kāvyaḍarṣa of Daṇḍin*, with the commentary of Taruṇavāchaspati and also with an anonymous incomplete commentary known as *Hṛidayāṅgama*, ed. by M. Rangacharya, Madras 1910. (6) *The Kāvyaḍarṣa of Śrī Daṇḍin*, ed. with a commentary by Premachandra Tarkabāgīśa, fasc. I-V, Bibliotheca Indica, New Series 30, 33, 38, 39, 41, Calcutta 1862-1863. (7) *Daṇḍin's Poetik (Kāvyaḍarṣa)*, Sanskrit und Deutsch, herausgegeben von O. Böhtlingk, Leipzig 1890.
- KA-Bh. = Bhāmaha: *Kāvyaḍaṅkāra*. (1) *Kāvyaḍaṅkāra of Bhāmaha*, ed. with introduction etc. by Batuk Nāth Śarmā and Baldeva Upādhyāya, with a foreword by A.B. Dhruva, The Kashi Sanskrit Series (Haridas Sanskrit Granthamala) 61 (Alaṅkāra Śāstra Section 2), Benares 1928. (2) *Sri Kavyalankara by Sri Bhamaha*, with English translation and notes by P.V. Naganatha Sastry, Tanjore 1927 (second edition: *Kāvyaḍaṅkāra of Bhāmaha*, ed. with English translation and notes by P.V. Naganatha Sastry, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna 1970).
- Kane 1923 = Kane, P.V.: *A History of Sanskrit Poetics*, „Nirnaya-sagar” Press, Bombay 1923.
- KA-R. = Rudraṭa: *Kāvyaḍaṅkāra; The Kāvyaḍaṅkāra (A Treatise on Rhetoric) of Rudrata*, with the commentary of Namisādhu, ed. by Durgāprasād and Wāsudev Laxmaṅ Śāstrī Paṅśīkar, Kāvyaḍalā 2, third edition, „Nirnaya Sāgar” Press, Bombay 1928.
- KAS. = Vāmana: *Kāvyaḍaṅkāra-sūtra[-vṛtti]; The Kāvyaḍaṅkāra-sūtras of Vāmana*, with his own vṛtti, ed. by Durgāprasāda and Kāśināth Pāṇḍurang Parab, rev. by Wāsudev Laxmaṅ Śāstrī Paṅśīkar, Kāvyaḍalā 15, third rev. edition, „Nirnaya-Sāgar” Press, Bombay 1926.
- KĀ-T. = Taruṇavācaspati; patrz: KĀ.(5).
- Keith 1928 = Keith, A. Berriedale: *A History of Sanskrit Literature*, Oxford University Press, Oxford 1928.
- Kuijp 1986 = Kuijp, Leonard W.J. van der: „Bhāmaha in Tibet”, *Indo-Iranian Journal* 29 (1986), ss. 31-39.
- Lienhard 1984 = Lienhard, Siegfried: *A History of Classical Poetry. Sanskrit-Pali-Prakrit, A History of Indian Literature*, ed. by Jan Gonda, vol. III, fasc. 1, Otto Harasowitz, Wiesbaden 1984.
- Nobel 1925 = Nobel, J.: *The Foundations of Indian Poetry and Their Historical Development (General Outlines)*, Calcutta Oriental Series 16 E 9, Calcutta 1925.
- PYBh. = Vidyānātha: *Pratāparudra-yaśo-bhūṣaṇa*. (1) *Pratāparudriya of Vidyānātha*, with *Ratnāpaṇa* of Kumārasvāmin, second rev. & enlarged edition by V. Raghavan, Madras 1979. (2) *Le Pratāparudriya de Vidyānātha*, avec le commentaire *Ratnāpaṇa* de Kumārasvāmin, traduction par Pierre-Sylvain Filliozat, Publications de l'Institut Français d'Indologie 26, Pondichéry 1963.
- RĀ. = Kumārasvāmin: *Ratnāpaṇa*; patrz: PYBh.(1).
- Raghavan 1963 = Raghavan, V.: *Bhoja's Śṛṅgāra Prakāśa*, Madras 1963.
- RŚ. = Ratnaśrījñāna: *Ratna-śrī*; patrz: KĀ.(3).

- SD. = Viśvanātha: *Sāhitya-darpaṇa*. (1) *Sāhitya-Darpaṇa by Viśvanātha Kavirāja*, with the commentary of Rāmacharaṇa-Tarkavāgīśa Bhattāchārya, annotated with introduction and explanatory commentaries by Durgāprasāda Dviveda, sixth edition, „Nirṇaya-Sāgar” Press, Bombay 1936. (2) *The Mirror of Composition, A Treatise On Poetical Criticism, being an English Translation of The Sāhitya-Darpaṇa of Viśwanatha Kaviraja*, the first 128 pages rev. from the work of J.R. Ballantyne, and the rest by Pramadā-Dāsa Mitra, reprinted from Bibliotheca Indica Edition of 1865, Motilal Banarsi Dass, Banaras 1956.
- Smith 1985 = Smith, David: *Ratnākara's Haravijaya. An Introduction to the Sanskrit Court Epic*, Oxford University South Asian Studies Series, Oxford University Press, Delhi-Bombay-Calcutta-Madras 1985.
- Śliweczyńska 1994 = Śliweczyńska, Bożena: *The Gītagovinda of Jayadeva and the Kṛṣṇayātrā. An Interaction between Folk and Classical Culture in Bengal*, *Orientalia Varsoviensia* 6, Oriental Institute, Warsaw University 1994.
- ŚP. = Bhoja: *Śṛṅgāra-prakāśa* XI; *Maharaja Bhojaraja's Srīngara Prakasha, The Great tenth century work on Sanskrit and Prakrit Rhetoric*, second vol., prakashas 9 to 14, ed. by G.R. Josyer, Mysore 1963.
- ŚV. = Māgha: *Śīsupāla-vadhā*; *The Śīsupālavadhā of Māgha*, with the commentary (*Sarvankashā*) of Mallinātha, ed. by Durgāprasāda and Śivadatta, eighth edition, rev. by T. Śrinivāsa Venkatrāma Śarmā, „Nirnaya-sagar” Press, Bombay 1923.
- Warder 1989-1994 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. I, *Literary Criticism*, rev. edition, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna-Bangalore-Madras 1989 (first edition 1972); vol. II, *The Origins and Formation of Classical Kāvya*, Motilal Banarsidass, second rev. edition, Delhi 1990 (first edition Delhi 1974); vol. III, *The Early Medieval Period (Śūdraka to Viśākhadatta)*, Motilal Banarsidass, second rev. edition, Delhi 1990 (first edition Delhi 1977); vol. IV, *The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta)*, Motilal Banarsidass, reprint, Delhi 1994 (first edition Delhi 1983); vol. VI, *The Art of Storytelling*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Winternitz 1922 = Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Litteratur*, dritter Band, Leipzig 1922.

System fonologiczny sanskrytu (I)

MAŁGORZATA WIELIŃSKA

O tym, iż fonetyka i fonologia sanskrytu nie są dziedzinami przykuwającymi szczególną uwagę indologów, można się łatwo przekonać, biorąc do ręki jakikolwiek podręcznik sanskrytu. Fonetyka jest tam prawie zawsze omawiana razem z pismem i ogranicza się do opisu przybliżonej wymowy znaków sylabariusza sanskryckiego, któremu towarzyszy krótki akapit o akcencie. Całość zajmuje przeciętnie dwie strony¹. Ten smutny los sanskryt dzieli z innymi językami martwymi. Już same terminy fonetyka i fonologia kojarzą się raczej z językami żywymi niż z martwymi, w których badaniu brak nam podstawowego i nieocenionego źródła wiedzy, jakim są użytkownicy języka. Nie znaczy to jednak, iż studia fonetyczne tych języków należy z góry skazać na niepowodzenie, choć niewątpliwie wymagają one odmiennych metod pracy. Analiza tekstu mówionego musi zostać zastąpiona przez studiowanie materiału zgromadzonego przez językoznawstwo porównawczo-historyczne oraz, nierzadko, informacji, jakich o swym języku udzielili nam ludzie nim się posługujący. Niemożność skonfrontowania wyników badań z żywą mową sprawia jednak, iż nasza analiza fonetyczna pozostanie niedoskonała, pewnych problemów nie uda się bowiem w sposób zadowalający rozwiązać.

W wypadku sanskrytu jesteśmy w szczególnie korzystnej sytuacji, gdyż sanskryt, uważany za język święty, był przedmiotem gruntownych studiów gramatycznych i fonetycznych. Cywilizacja indyjska jest w swych korzeniach cywilizacją słowa, a nie pisma, zatem Hindusów interesowała forma dźwiękowa języka, a nie jego zapis. Do zajęcia się fonetyką przyczynił się też z pewnością fakt, iż niedokładny przekaz wed groził poważnymi sankcjami religijnymi. Należy jednak od razu dodać, iż aczkolwiek fonetyczna wiedza Hindusów była zaskakująco precyzyjna, nie może ona pretendować do miana bezbłędnej. Jej słabą stroną stanowi niedostateczna znajomość fizjologii narządów mowy.

Badania fonetyczne Hindusów zaowocowały powstaniem dwóch rodzajów dzieł: starszych – *pratiśākhjī* (*prāṭiśākhya*) i młodszych (przynajmniej w znanym nam kształcie²) – *śikṣā* (*śikṣā*). Oba wiążą się ze szkołami wedyjskimi, przy czym ten

¹ Wyjątków jest niewiele, np. Macdonell (1916). Po części należą do nich także gramatyki o charakterze porównawczo-historycznym, takie jak Whitney (1924), Wackernagel (1957), Burrow (1955). Tam jednak punkt ciężkości spoczywa na diachronii, a nie synchronii.

² Varma (1961: 5) przypuszcza, iż przed *pratiśākhjī* istniały już *śikṣā*, na których te pierwsze bazowały.

związek jest silniejszy w wypadku pratisiakhji³. Pratisiakhje objaśniają padapathę (*pada-pāṭha*) i jej relację z sanhitapathą (*saṁhitā-pāṭha*), nie są więc traktatami fonetycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu. Śiksze mają bardzo różnorodny charakter, niektóre zajmują się opisem artykulacji poszczególnych głosek, na inne składają się długie listy wyrazów występujących w danej wedzie (np. listy wyrazów o wygłosowym *n* lub zawierających *b* itp.⁴). Ich lokalizacja czasowa i geograficzna natrafia na jeszcze większe problemy niż ma to miejsce w wypadku pratisiakhji⁵.

1. Uwagi wstępne: pratisiakhje

Niniejszy artykuł stanowi próbę przedstawienia systemu fonologicznego sanskrytu z okresu, w którym był on środkiem komunikowania się, jeśli już nie szerokich mas społeczeństwa indyjskiego, to przynajmniej klas wyższych. Za granicę przyjęto tu umownie powstanie *Asztadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*, V w. p.n.e.). Taki cel ogranicza znacznie liczbę źródeł, na których można się w tej pracy oprzeć. Nie pozwala on np. na uwzględnienie śiksze, które w większości datuje się na X-XV w. n.e.⁶, kiedy to sanskryt był już wyłącznie językiem kultury i religii i w sposób naturalny ulegał wpływom języków średnio- i nowoindyjskich.

pratisiakhje są dużo starsze od śiksze, ale odpowiedzi na pytanie, które z nich pochodzą z okresu przed Paninim (Pāṇini), jest mniej więcej tyle, co uczonych zajmujących się tą tematyką. Nie brak przy tym skrajnych opinii, według których wszystkie pratisiakhje powstały przed lub – według innych – po Paninim⁷.

Mianem najstarszej pratisiakhji określano najczęściej trzy spośród nich: *Wadzasanejipratisiakhje* (*Vājasaneyi-prāṭisākhya*, VP), *Taittirijapratīśākhje* (*Taittirīya-prāṭisākhya*, TP) i *Rygvēdapratīśākhje* (*Ṛg-veda-prāṭisākhya*, RVP)⁸. W dyskusji odwoływano się niejednokrotnie do zasady głoszącej, iż im mniej elementów gramatycznych dana pratisiakhja zawiera, tym jest ona starsza⁹. Scharfe (1977: 128) uznaje RVP i TP za prawie pozbawione tych elementów. VP wykazuje

³ Niektóre śiksze łączy z daną wedą tylko ich tytuł. Do śiksze należy także *Pāṇinīyā Śikṣā* (PŚ), związana z gramatyką Paniniego (Pāṇini) i niekiedy nawet błędnie mu przypisywana.

⁴ Por. Varma (1961: 29).

⁵ Przyczyn tego jest kilka: chaotyczny plan śiksze, duże różnice między poszczególnymi manuskryptami (co często uniemożliwia ustalenie oryginalnej wersji tekstu), niewielka ilość wzmianek pozwalających określić region geograficzny, gdzie dana śiksza powstała; brak cytatów z innych dzieł, w tym także z dzieł fonetycznych i gramatycznych, oraz fakt, iż śiksze były bardzo rzadko komentowane. Por. Varma (1961: 28).

⁶ Por. Varma (1961: 28-52).

⁷ Po szczegóły dotyczące datowania pratisiakhji i ich relacji do *Asztadhjaji* odsyłam do Cardona (1976: 273-275).

⁸ Por. Cardona (1976: 356 przyp. 428).

⁹ Wspomniana powyżej zasada uzależniająca datowanie pratisiakhji od wpływów gramatycznych była poddawana w wątpliwość. Whitney (1994: 378) rozważając wiek TP wspomina, iż nie można wykluczyć, iż jej archaiczna forma została specjalnie użyta jako bardziej pasująca do charakteru traktatu.

według niego więcej wpływów gramatycznych, najwięcej zaś – trzy pozostałe: *Atharva-veda-prāṭiśākhya* (AVP), *Catur-ādhyāyikā* (ŚAVP), będąca także pratisiakhją *Atharwawedy*, ale należąca do szkoły Siaunaki (*Śaunaka*), oraz *Rk-tantra*, czyli pratisiakhją *Samawedy*¹⁰. O ile można się zgodzić z kolejnością dwóch pierwszych pratisiakhji, o tyle kryteria, których Scharfe użył dla określenia stopnia gramatyczności pozostałych, nie są jasne.

Dużo bardziej przekonujące argumenty zaprezentował Thieme (1935: 81-98), wykazując, iż VP powstała po *Ashtadhjaji*, co znajduje dodatkowe potwierdzenie w tradycji indyjskiej przypisującej autorstwo tej pratisiakhji Katjajanie (Kātyāyana, IV w. p.n.e.), którego wartiki do sutr Paniniego znamy z *Mahabhaszji* (*Mahā-bhāṣya*).

Odmiennego zdania jest Varma (1961: 21), który proponuje następującą kolejność:

- | | |
|------------------------|-----------------------------|
| 1. RVP, | 5. późniejsze fragmenty TP, |
| 2. trzon TP, | 6. młodsza warstwa ŚAVP, |
| 3. VP i trzon ŚAVP, | 7. <i>Rk-tantra</i> . |
| 4. <i>Aṣṭādhyāyī</i> , | |

W takiej sytuacji trudno się dziwić opinii Whitneya (1994: 378), który przy ówczesnym (1. wyd. w 1882) stanie wiedzy uznał rozważania o chronologii pratisiakhji za jałowe. Wydaje się, że jego pesymistyczna konkluzja nie straciła na swej aktualności. Z tego też względu dla potrzeb niniejszego artykułu przyjmuje się, iż wszystkie pratisiakhje mogą nam dostarczyć wiadomości o wymowie sanskrytu w badanej fazie. Dwie pratisiakhje zostały tu co prawda pominięte, ale z innych powodów niż ich datowanie. Są to: *Rk-tantra*, będąca nietypową pratisiakhją, w której elementy gramatyczne dominują nad fonetycznymi¹¹, oraz AVP, gdyż omawia ona prawie wyłącznie zasady sandhi i fonotaktykę *Atharwawedy*, nie zawiera natomiast ani jednej reguły o charakterze czysto fonetycznym¹². Tym samym artykuł ten bazuje na RVP, TP, VP, ŚAVP oraz na *Ashtadhjaji*, bo choć jej celem nie jest opis fonetyczny sanskrytu, to z poszczególnych reguł można wysnuć wnioski dotyczące fonetyki sanskrytu.

Na koniec warto sobie uprzytomnić dodatkowe trudności, jakie towarzyszą ustaleniu systemu fonologicznego sanskrytu. Wbrew wrażeniu, jakie mogą odnieść studenci indologii, sanskryt nie był językiem jednolitym. Jego postać ulegała zmianom spowodowanym przez czynniki historyczne i geograficzne, tak że można mówić nie tylko o dialektach sanskrytu, ale nawet o dialektach wedyjskiego¹³. I wreszcie nie należy zapominać, iż na te różnice dialektalne nakładały się wpływy języków średnio- i nowoindyjskich, jakim sanskryt był poddawany.

¹⁰ Do tej listy można jeszcze dodać *Samapratīśākhjā* (*Sāma-prāṭiśākhya*), zwaną także *Puṣpa-* lub *Phulla-sūtra*, która zajmuje się relacją między rycami (*rc*) i samanami (*sāman*), co jest raczej nietypowe dla pratisiakhji i dla tego artykułu nieistotne. Za Gondą (1975: 321).

¹¹ Za Gondą (1975: 321).

¹² Gonda (1975: 309) przypuszcza, iż forma krótszej wersji AVP reprezentuje starszy etap w rozwoju pratisiakhji.

¹³ Por. Elizarenkova (1989), Witzel (1989).

2. Fonologia a fonetyka

Fonologia jest stosunkowo nową gałęzią nauki. Za jej twórcę uchodzi N. Trubiecki (1890-1938), którego praca *Grundzüge der Phonologie* (1939) stanowi do dziś aktualny wykład teorii fonologicznej¹⁴.

Fonetyka, najogólniej rzecz ujmując, zajmuje się badaniem dźwięków mowy. Wykracza ona też poza ramy językoznawstwa i po części należy do nauk przyrodniczych. Jej gałęziami są fonetyka artykulacyjna, akustyczna, eksperymentalna oraz najmniej zbadana – fonetyka audytywna. Pierwsza i ostatnia odwołują się do medycyny, pozostałe korzystają z osiągnięć fizyki.

W przeciwieństwie do fonetyki, fonologia jest dyscypliną ściśle językoznawczą i jej punkt ciężkości koncentruje się wokół funkcji komunikatywnej głosek, wiąże się zatem z konkretnym językiem. Fakt, iż fonologia wyłoniła się, i to całkiem niedawno, z fonetyki, prowadzi do pewnych niejednoznaczności terminologicznych. Nazwą fonetyka określa się bowiem zarówno fonetykę właściwą (scharakteryzowaną powyżej), jak i fonetykę i fonologię razem wzięte.

Do podstawowych terminów fonologii należy fonem, będący zbiorem dystynktywnych cech głoski i stojący w opozycji do fonu, definiowanego jako najmniejsza częśćka formy dźwiękowej, której nie można podzielić na żadne mniejsze (czasowo) następujące po sobie segmenty¹⁵. Innymi słowy: fon to minimalny segment formy dźwiękowej (niepodzielny w czasie), który w przeciwieństwie do fonemu nie został jeszcze sklasyfikowany pod kątem jego funkcji w danym języku.

Główne zadanie fonologii to określenie inwentarza fonemów badanego języka oraz ich scharakteryzowanie (także poprzez wyliczenie ich wariantów). Pierwszym krokiem prowadzącym do tego jest ustalenie inwentarza fonów, co odbywa się poprzez segmentację wypowiedzi. Po niej następuje klasyfikacja otrzymanych segmentów, polegająca w tym wypadku na odpowiedzi na pytanie, które z tych elementów pełnią funkcję komunikatywną w danym języku, a dokładniej: czy mogą one spowodować zmianę znaczenia¹⁶. Do tego celu służy wyszukiwanie par wyrazów różniących się tylko jedną głoską (np. koń – kot) lub, jeśli to niemożliwe – wyrazów podobnych, gdzie porównywane głoski znajdują się w identycznym otoczeniu fonetycznym¹⁷. Ze zrozumiałych względów¹⁸ ta część wstępna prowadząca do ustalenia inwentarza fonemów sanskrytu nie zostanie tu w pełni przedstawiona; przykłady, zarówno zgromadzone w załączniku (str. 143 i nn.), jak i przytoczone w

¹⁴ Zaczątki fonologii można już wcześniej dostrzec. Jej prekursorami są m.in. nasi rodacy: J. Baudouin de Courtenay (1845-1929) i Mikołaj Kruszewski (1851-87).

¹⁵ Por. cechy dystynktywne w teorii Jakobsona lub Chomsky'ego i Halle.

¹⁶ Z tego stwierdzenia wynika już jasno, iż w tym artykule korzysta się raczej ze strukturalizmu europejskiego niż amerykańskiego.

¹⁷ Por. *mādhya* – *ādhya* w załączniku.

¹⁸ Przy 44 (n) fonemach sanskrytu należałoby przedstawić 946 par takich wyrazów (zgodnie ze wzorem: $\frac{n(n-1)}{2}$). Nawet jeśli w niektórych wypadkach udało by się znaleźć

szeregi wyrazów (tak jak np. dla języka polskiego: *ta* – *te* – *to* – *tu*), to i tak liczba przykładów byłaby nadal ogromna i przekraczająca ramy tego artykułu.

artykule, ograniczają się tylko do głosek podobnych fonetycznie. Należy jeszcze wspomnieć, iż co prawda powyżej mowa jest o zestawianiu par wyrazów, ale tak naprawdę porównuje się morfemy¹⁹. Zmiany fonetyczne zachodzące na styku morfemów wykraczają już poza granice fonologii i są przedmiotem badań morfonologii.

W analizie fonologicznej niejednokrotnie pojawia się termin wariant fonetyczny. Jeśli dwa fony mogą być użyte w tym samym kontekście fonetycznym bez spowodowania zmiany znaczenia, to są one wariantami fakultatywnymi jednego fonemu²⁰. Fony, których występowanie jest uzależnione od otoczenia fonetycznego, nazywa się pozycyjnymi bądź kombinatorycznymi. Dokładniej: fony te muszą spełniać trzy warunki, które sformułował Trubiecki (⁷1989: 44-47)²¹. Po pierwsze, te dwa fony nie pojawiają się w tym samym otoczeniu fonetycznym. Po drugie, muszą one być podobne artykulacyjnie lub akustycznie, co oznacza, że posiadają przynajmniej jedną cechę, która odróżnia je od innych fonemów danego języka. Po trzecie, dwa fony spełniające dwa powyższe warunki nie mogą wystąpić obok siebie w takim kontekście fonetycznym, w którym pojawia się jeden z nich²². Warianty kombinatoryczne będą tu także określane mianem allofonów.

3. Graficzne przedstawienie systemu fonologicznego sanskrytu

Graficzna ilustracja systemu fonologicznego sanskrytu tutaj zastosowana jest zgodna z konwencją użytą przez Ternesę (1987: m.in. 102-105). Odzwierciedla ona metodę przyjętą przy przedstawianiu Międzynarodowego Alfabetu Fonetycznego (API), tzn. samogłoski są ujęte w trójkąt bądź czworokąt fonetyczny, spółgłoski zaś – w tabelę, w której kolejność kolumn i rzędów odpowiada w dużym stopniu tej w API. W konwencji użytej przez Ternesę dąży się do unikania redundancji, dlatego też uwzględnione zostają w niej tylko te cechy, które w danym systemie są dystynktywne. I tak np. jeśli w jakimś języku nie ma opozycji wargowej – dwuwargowej (tzn. nie ma takich dwóch fonemów, które różnią się tylko tą cechą), nie wprowadza się oddzielnej szpalty „dwuwargowe spółgłoski”, ale umieszcza się je we wspólnej kolumnie „spółgłoski wargowe”. Metoda ta pociąga za sobą pewne uproszczenia, a nawet pozorne zakłamania fonetyczne, które jednak można dość łatwo usunąć w opisie poszczególnych fonemów. Trzeba bowiem pamiętać, iż przedstawienie graficzne stanowi tylko pomoc wizualną, której towarzyszy opis systemu fonologicznego.

W artykule tym zostały wykorzystane trzy rodzaje transkrypcji: fonetyczna, fonologiczna (obie w zapisie *API*)²³ i tzw. międzynarodowa transkrypcja naukowa

¹⁹ Przy porównywaniu większych segmentów należy uwzględnić granice morfemów (junkturę). Por. np. przyp. 134.

²⁰ Zob. Trubiecki (⁷1989: 44).

²¹ Są to reguły III i IV u Trubieckiego.

²² Użyteczność tego warunku ilustruje 4.2.6.3.

²³ Paru słów wyjaśnienia wymaga zastosowana tu metoda oznaczania spółgłosek przydechowych. W pracach fonetycznych po bezdźwięcznych spółgłoskach przydechowych zapisuje się ^h, po dźwięcznych zaś: ^h, ^{h̄} lub .. pod spółgłoską. W tym artykule przyjęto jednolitą konwencję zapisu, tzn. zarówno po spółgłoskach

sanskrytu (transliteracja). Aby nie spowodować nieporozumień, zgodnie z przyjętym wśród fonetyków zwyczajem, zapis fonetyczny jest ujęty w nawiasy kwadratowe, a fonologiczny – w ukośne. Transliterację wyróżnia się dwójako: kursywą lub za pomocą nawiasów < >.

3.1 System samogłoskowy

i
u
e o
a

} + /:/ oprócz /e/, /o/

Dyftongi: /aj, au/.

3.2 System spółgłoskowy²⁴

Spółgłoski: (<i>consonants</i>)	wargowe (<i>labial</i>)	zębowe (<i>dental</i>)	retrofleksyjne (<i>retroflex</i>)	palatalne (<i>palatal</i>)	gardłowe (<i>guttural</i>)
bezdźwięczne nieprzydechowe spółgłoski zwarte (<i>voiceless unaspirated plosives</i>)	p <p>	t <t>	ʈ <ṭ>	c <c>	k <k>
bezdźwięczne przydechowe spółgłoski zwarte (<i>voiceless aspirated plosives</i>)	p ^h <ph>	t ^h <th>	ʈ ^h <ṭh>	c ^h <ch>	k ^h <kh>
dźwięczne nieprzydechowe spółgłoski zwarte (<i>voiced unaspirated plosives</i>)	b 	d <d>	ɖ <ḍ>	j <j>	g <g>
dźwięczne przydechowe spółgłoski zwarte (<i>voiced aspirated plosives</i>)	b ^h <bh>	d ^h <dh>	ɖ ^h <ḍh>	j ^h <jh>	g ^h <gh>
spółgłoski nosowe (<i>nasals</i>)	m <m>	n <n>	ɳ <ṇ>		(ŋ <ṅ>)
wibrant (<i>tap</i>)		r <r>			

bezdźwięcznych, jak i dźwięcznych umieszcza się ^h.

²⁴ W tym artykule stosuje się zarówno polską, jak i obcą (przeważnie łacińską) terminologię fonetyczną. O wyborze danego terminu decydowała jego precyzja, przy czym pierwszeństwo przyznano nazewnictwu polskiemu. Nazwy spółgłosek pochodzą od miejsca artykulacji (z wyjątkiem spółgłosek retrofleksyjnych), dlatego też używa się tu terminu palatalne (polski wyraz „podniebienne” nie jest jednoznaczny). Czasami ze względów stylistycznych terminy polskie i obce stosuje się zamiennie. Wyjątkowo w wypadku „spółgłosek gardłowych” odstępuje się od wymogu precyzji (por. przyp. 111).

bezdźwięczne spółgłoski szczelinowe (<i>voiceless fricatives</i>)		s <s>	ś <ś>	ç <ç>	
dźwięczne spółgłoski szczelinowe (<i>voiced fricatives</i>)	β (v) <v>				ɦ <ɦ>
spółgłoska półotwarta (<i>approximant</i>)				j <y>	
spółgłoska boczna (<i>lateral approximant</i>)		l <l>			

4. Uwagi szczegółowe

4.1 Samogłoski

4.1.1 Monoftongi

Samogłoski sanskryckie tworzą trójkątny, dwuklasowy i trójstopniowy system. Cechą dystynktywną samogłosek jest stopień ich otwarcia, reprezentowany przez trzy stopnie trójkąta, oraz dla dwóch z tych stopni – także miejsce artykulacji.

Pratisiakhje nie dostarczają zbyt wielu informacji pozwalających na sporządzenie dokładnej charakterystyki fonetycznej samogłosek sanskryckich. Najmniej tego typu wskazówek zawierają RVP i VP. W obu (jak i w pozostałych pratisiakhjach) /a/ określone zostało jako samogłoska „gardłowa” (*kaṅṭhya*), /i/ jako palatalna (*tālavya*), a /u/ jako wargowa (labialna, *oṣṭhya*). Już jednak ten krótki opis wymaga kilku słów wyjaśnienia. Warto tu odnotować fałszywą klasyfikację /u/ jako samogłoski wargowej, nie ze względu na jej nieprawdziwość, ale jako sugestię, iż wymowie tej samogłoski towarzyszyło silne zaokrąglenie ust. Dużo więcej problemów powoduje nadanie /a/ miana głoski „gardłowej”²⁵, co grupuje ją razem z *h* i wisargą i rozumiane dosłownie jest błędne. Zamiast skwitować ten fakt krótkim stwierdzeniem o jego niepoprawności, proponuję zastanowić się, co mogło skłonić fonetyków indyjskich do takiej klasyfikacji. Nasuwają się tu trzy wytłumaczenia. Pierwszym byłoby odczytanie *kaṅṭhya* jako wskazówki, iż w czasie artykulacji /a/ organy głosowe w obrębie ust przyjmują neutralną pozycję. Tę hipotezę potwierdzałyby TP II.12²⁶. Drugie rozwiązanie podpowiada nam RVP XIII.5a (*āhur ghoṣam ghoṣavatām akāram*), według której „formę dźwięczności” (*ghoṣa*) w głoskach dźwięcznych stanowi *a*²⁷. To

²⁵ Por. 4.2.5.2.

²⁶ TP II.12: „W [trakcie artykulacji] *a* wargi i szczęki nie [są] zbyt blisko ani zbyt otwarte” (*avarṇe nātyupasaṃhṛtam oṣṭha-hanu nātyvāstam*).

²⁷ Warto tu krótko przedstawić wyobrażenia Hindusów o przebiegu artykulacji. Poniższy opis został oparty przede wszystkim na RVP XIII.1-4 i TP II.1-11. ŚAVP bowiem poświęca temu zagadnieniu bardzo niewiele miejsca (I.12-13), a uwagi VP (I.6-14), dość skrótowe i sprawiające wrażenie podsumowania, są najwyraźniej adresowane do osób, które szczegóły artykulacji już znają. Artykulacja zaś przebiega według autorów pratisiakhji następująco. Powietrze wydychane z płuc przechodzi przez głośnię (dosł. „szczelinę gardła” *kaṅṭhasya kha*). Jeśli głośnia jest otwarta, powstaje *śvāsa*, jeśli jest zamknięta – *nāda*. *Nāda* i *śvāsa* tworzą tzw. materię głosek (*prakṛti*), którą dla głosek

stwierdzenie wydaje się dziwne, ale nie zapominajmy, iż Hindusi nie znali dokładnie fizjologii narządów mowy. Jeśli więc autor RVP uważał *a* za część składową czy też materię głosek dźwięcznych, nadanie tej samogłosce nazwy gardłowa jest w pełni usprawiedliwione. I wreszcie, przymiotnik *kaṇṭhya* może sugerować, iż fonetyczna realizacja samogłoski /a/ bliższa była a tylnemu ([ɑ]) niż przedniemu ([a]).

Najwięcej wiadomości o samogłoskach znajdziemy w TP, która dokładnie opisuje układ organów głosowych przy artykulacji poszczególnych głosek. Z sutr II.12-24 TP wyłania się obraz niesymetrycznego trójkąta fonetycznego, w którym samogłoska /o/ jest bardziej otwarta niż odpowiadające jej przednie /e/. Tej opinii nie wyraża żadna z pozostałych pratisiakhji, co ewentualnie daje przyczynek do rozważań nad różnicami dialektalnymi sanskrytu. TP potwierdza za to przypuszczenie o silnym zaokrągleniu warg przy artykulacji /u/.

Cechą dystynktywną wszystkich samogłosek poza *e* oraz *o* (i poza dyftongami, o których poniżej) jest ich długość. Samogłoski *ā*, *ī* oraz *ū* występują w dwóch wariantach: krótkim (*hrasva*: /a, i, u/) i długim (*dīrgha*: /a:, i:, u:/); *e* i *o* (a także dyftongi) są fonetycznie długie (/e/ = [e:], /o/ = [o:]). Tradycyjnie uważa się, iż długa samogłoska zawiera dwie matry (*mātra**), krótka – jedną, połowa matry odpowiada długości jednej spółgłoski.

4.1.1.1 Krótka samogłoska *a*

Z długością samogłosek wiąże się interesujący problem. Otóż, o ile dla *ī* oraz *ū* różnice ilościowe nie pociągają za sobą zmian jakościowych, o tyle w wypadku *ā*

bezdźwięcznych jest *śvāsa*, dla dźwięcznych – *nāda*, a dla dźwięcznych przydechowych i dla *h* – według RVP: *śvāsa* i *nāda*, a według TP – stan pośredni między nimi, powstający, gdy głośnia przyjmuje pozycję pomiędzy całkowitym zamknięciem i otwarciem. Autor TP uważa też, iż bezdźwięczne spółgłoski przydechowe zawierają więcej śwasy niż ich nieprzydechowe odpowiedniki. Dalsze zróżnicowanie głosek wiąże się z różnorakim wysiłkiem (*karāṇa*), który towarzyszy artykulacji i przez który rozumiano stopień zbliżenia miejsca i organu artykulacji. Fonetycy indyjscy wymieniają trzy karany: *spr̥ṣṭa* („zamknięty”), *īṣat-spr̥ṣṭa* (lub w RVP: *duḥ-spr̥ṣṭa*, „niecałkowicie zamknięty”) oraz *vivr̥ta* („otwarty”; lub w RVP: *aspr̥ṣṭa*, „nie zamknięty”). Ten opis w przybliżeniu odpowiada rzeczywistości fonetycznej. Hindusi nie wiedzieli co prawda, iż dźwięczność głosek związana jest z drganiem wiązań głosowych (których nie znali), ale prawidłowo zaobserwowali, iż dźwięczne głoski powstają wówczas, gdy głośnia jest zamknięta, a bezdźwięczne – przy otwartej głośni. Interpretacja przydechu nie należy nawet we współczesnej fonetyce do najłatwiejszych zadań, nie więc dziwnego, iż także Hindusi mieli kłopoty z opisem aspiracji. Trafnym jest przypisanie tej samej *prakṛti* bezdźwięcznym spółgłoskom przydechowym i nieprzydechowym, bowiem na początku artykulacji obu tych rodzajów spółgłosek wiązadła głosowe są otwarte, a następnie w trakcie artykulacji spółgłosek przydechowych stopniowo się zamykają, czemu audytywnie odpowiada aspiracja. Dźwięczny przydech powstaje wtedy, gdy część chrząstkowa głośni (chrząstki nalewkowe) jest otwarta, a jej część mięśniowa pozostaje zamknięta, czemu towarzyszą drgania wiązań głosowych. Na podstawie: Pétursson-Neppert (1991: 74-75).

* Dosłownie: „miara; miara długości”. [Przyp. red.]

mamy do czynienia ze sprzężeniem obu tych zmian. W najprawdopodobniej najstarszej pratisiakhji (RVP) brak jeszcze wzmianki o tym zjawisku. TP II.27²⁸ wspomina, iż niektórzy uważają krótkie *a* za bardziej przymknięte od długiego. Autor VP²⁹ odczuwa potrzebę dodania reguły o jednorodności (*savarṇa*)³⁰ krótkiego i długiego *a*. Podobnie Pāṇini (A.8.4.68) kończy swój traktat sutrą przywracającą krótkiemu *a*, dla potrzeb gramatyki uznawanemu za jednorodne z długim, jego faktyczną wartość fonetyczną³¹. ŚAVP I.36 stwierdza po prostu: *saṁvyṛto 'kāraḥ* („[Samogłoska] *a* [jest bardziej] przymknięta”).

Powyższe informacje pozwalają przypuszczać, iż krótkie /a/, pierwotnie jakościowo identyczne ze swym długim wariantem, z czasem zaczęło podlegać zmianom, prowadzącym do zróżnicowania jakościowego tych dwóch samogłosek. Ta innowacja, początkowo zapewne ograniczona do jednego regionu, z czasem rozszerzyła się na pozostałe i została w spadku przekazana językom nowoindyjskim, gdzie objęła także inne samogłoski³².

Przedmiotem rozlicznych dyskusji jest wartość fonetyczna sanskryckiego krótkiego /a/. Wackernagel (?1957: § 3) sugeruje, iż *a* wymawiano jako krótkie przymknięte „ö”, „o” lub „e”, przez co najprawdopodobniej rozumiał [ø], [o] i [e] (?)³³. Whitney (?1924: §21) porównuje wymowę *a* do [ʌ], ale powołuje się przy tym na jemu współczesną wymowę sanskrytu. Weber w komentarzu do VP I.72 używa opisowych i w związku z tym wielce nieprecyzyjnych określeń: artykulacja *a* była zakryta (przytłumiona) i głucha (*eine bedeckte, dumpfe Aussprache*), co według niego tłumaczy, dlaczego w niektórych wyrazach sanskryckie *a* przeszło w pali w *e* lub *o*³⁴. Masica (1991: 111) twierdzi, iż krótkie *a* odpowiadało centralnej samogłosce *szwa* [ə]. Za tą propozycją przemawia dzisiejsza wymowa *a* w niektórych językach nowoindyjskich³⁵.

Trudno się pokusić o podsumowanie powyższych dyskusji, ale wydaje się, iż najmniej prawdopodobna jest propozycja Wackernagela, jeśli ją rozumieć dosłownie, a nie jako przybliżenie. W tym drugim wypadku *a* należałoby zinterpretować jako bliżej nieokreśloną centralną samogłoskę ([ə]?)³⁶.

²⁸ *saṁvyṛta karaṇataram ekeṣām*.

²⁹ VP I.72: *savarṇavac ca*.

³⁰ Dwie głoski nazywa się jednorodnymi (*savarṇa*), jeśli mają one identyczne miejsca artykulacji i wysiłek (*prayatna* = *karaṇa*), któremu odpowiada stopień oddalenia od siebie narządów mowy. Por. A.1.1.9 (*tulyāśya-prayatnaṁ savarṇam*) i VP I.43 (*samāna-sthāna-karaṇāśya-prayatnaḥ savarṇaḥ*).

³¹ Pāṇini nie precyzuje, jak *a* jest wymawiane (nie należy to do zadań gramatyki, *vyākaraṇa*). Jego regułę (*a a*) można zrozumieć dopiero w świetle świadectwa pratisiakhji.

³² Por. Masica (1991: 111) i dla języka hindi: Stasik (?1997: 9-10).

³³ Zapis fonetyczny na podstawie realizacji fonetycznej wspomnianych samogłosek w niemieckim, przy uwzględnieniu, iż mają być one przymknięte.

³⁴ Por. teorię, iż obie te samogłoski są wynikiem palatalizacji bądź labializacji *a*. Zob. von Hinüber (1986: § 157).

³⁵ Por. np. wymowę *a* w hindi: Stasik (?1997: 9).

³⁶ Por. w tym kontekście dyskusje na temat indoeuropejskiego *szwa*: Burrow (1979).

4.1.1.2 Samogłoski \tilde{r} i \tilde{l} ³⁷

Do samogłosek prostych (*samānākṣara*) fonetycy indyjscy zaliczają również samogłoskowe \tilde{r} oraz \tilde{l} , przy czym pierwsza z nich występuje w dwóch wariantach: krótkim i długim³⁸. Poza TP wszystkie pratisiakhje mają wyraźne kłopoty z \tilde{l} ³⁹, zazwyczaj uważają je za wariant r . Najbardziej jasne stanowisko zajmuje w tej sprawie ŚAVP, która zawiera regułę zalecającą podstawienie w pierwiastku *kṛp* w miejsce $r - \tilde{l}$ ⁴⁰. RVP I.11 i VP I.44 wspominają o ośmiu prostych samogłoskach (*a, i, u, r* wraz z ich długimi wariantami), co także sugeruje, iż \tilde{l} uznawano za wariant r . Przeciwno temu świadczy fakt, iż obie te samogłoski można z sobą skonstrastować. Co prawda znalezienie pary wyrazów różniących się tylko tymi samogłoskami jest skazane na niepowodzenie, ale w wyrazach takich jak *klṛpti* i *kṛpana*⁴¹ (zob. załącznik, str. 143 i nn.) r i \tilde{l} występują w takim samym otoczeniu fonetycznym i trudno byłoby uzasadnić, iż t następujące po p w pierwszym z nich wymusza wymowę \tilde{l} zamiast r ⁴².

W pratisiakhjach nie ma zgody co do wymowy tych dwóch samogłosek. RVP I.18 uważa je za samogłoski welarne (*jihvā-mūliya*), choć odpowiadające im spółgłoski r i \tilde{l} są przez nią określane jako dźwiękowe (por. 4.2.4 i 4.2.6). Z fonetycznego punktu widzenia zarówno nazwanie tych samogłosek welarnymi, jak i przyznanie im innego miejsca artykulacji niż spółgłoskom r i \tilde{l} , wydaje się bardzo wątpliwe⁴³. Nic więc dziwnego, iż RVP pozostaje w swej opinii odosobniona. TP nadaje \tilde{r} i \tilde{l} miano dźwiękowych, według VP \tilde{r} jest samogłoską dźwiękową, \tilde{l} zaś zębowa⁴⁴. ŚAVP uważa, iż częściami składowymi \tilde{r} i \tilde{l} są odpowiednio spółgłoski r i \tilde{l} ⁴⁵. Warto zwrócić uwagę, iż VP jako jedyna pratisiakhja rozróżnia \tilde{r} i \tilde{l} pod względem miejsca artykulacji⁴⁶. Podobnie czynił też Katjajana, o czym świadczy jego piąta wārtika do

³⁷ Por. 4.2.6.3.

³⁸ Niektóre pratisiakhje wspominają co prawda czasami o długim wariantcie \tilde{l} , ale praktycznie nigdzie on nie występuje.

³⁹ TP I.2, w przeciwieństwie do VP i RVP, wspomina o dziewięciu (a nie ośmiu) prostych samogłoskach.

⁴⁰ Por. ŚAVP I.64 (*kṛpe rephasya la-kārah*) oraz I.65 (*na kṛpādīnām*: „Ale nie w wypadku *kṛpa* etc.”).

⁴¹ Oba te wyrazy pojawiają się już w wedach.

⁴² Por. 4.2.6.3, gdzie \tilde{l} zostało ostatecznie sklasyfikowane jako wariant kombinatoryczny \tilde{l} .

⁴³ Nie podejmuję się wyjaśnić, co mogło przyczynić się do określenia tych dwóch samogłosek mianem welarnych.

⁴⁴ W obu tych wypadkach podobne miejsca artykulacji zostają przyznane spółgłoskom r i \tilde{l} .

⁴⁵ Por. współczesną wymowę tych samogłosek w hindi: Stasik (1997: 9).

⁴⁶ W tradycji gramatycznej r uważane jest za samogłoskę retrofleksyjną, co ma raczej więcej wspólnego z dążeniem do regularności systemu (*a* zaliczono do głosek welarnych) niż z opisem faktycznej wymowy r . Por. PŚ 17 (numeracja zgodna z wersją zawartą w *Agnipuranie*).

A.1.1.9. Warttika ta postuluje uznanie dla potrzeb gramatyki obu tych samogłosek za jednorodne⁴⁷.

4.1.2 Dyftongi

Oprócz samogłosek prostych sanskryt posiada dwa dyftongi zstępujące: /aj/, /au/. Ich monotematyczną interpretację potwierdza ŚAVP I.40⁴⁸.

Przedstawiony tu podział na monoftongi i dyftongi odbiega od znanego z pratisiakhji bądź z podręczników sanskrytu, gdzie do dyftongów zalicza się także *e* oraz *o*. Jak można się domyślać, argumentem przemawiającym na korzyść tradycyjnej klasyfikacji są reguły sandhi wewnętrznej, zgodnie z którymi *e* i *o* przed samogłoskami przechodzą odpowiednio w *ay* oraz *av* (podobnie jak *ai* w *āy* i *au* w *āv*), oraz (być może) fakt, iż pratisiakhje określają *e*, *o*, *ai* i *au* wspólnym mianem „samogłosek złożonych” (*saṁdhy-akṣara*). Jednocześnie to właśnie pratisiakhje dostarczają najlepszych dowodów na konieczność monoftongicznej interpretacji *e* i *o*. Wszystkie one wskazują bowiem na to, iż *ai* i *au* mają dwa miejsca artykulacji, *e* i *o* natomiast – jedno.

ŚAVP I.40 stwierdza najpierw ogólnie, iż choć sandhjakszary (*saṁdhy-akṣara*) są złożone z dwóch samogłosek, traktuje się je jak jedną samogłoskę (por. przyp. 48). Następnie zaraz dodaje: *nāi-kārāu-kārayoḥ sthāna-vidhau* („[Tak] nie [jest w wypadku] *ai* i *au*, jeśli chodzi o regułę dotyczącą miejsca artykulacji”, I.41). Dokładne znaczenie tej sutry pozostaje niejasne, ale nawet Whitney (³1994: 41), według którego *e* i *o* są dyftongami (s. 40), za jedyny prawdopodobny cel tej sutry uważa zapobieżenie przyznania *ai* i *au* tylko jednego miejsca artykulacji (jak w wypadku *e* i *o*). Za taką interpretacją przemawia też fakt, iż w innym miejscu ŚAVP (I.35) mówi się, iż *a* jest bardziej otwarte niż *e* i *o*, co wyklucza uznanie *a* za element składowy tych ostatnich. Pozostałe pratisiakhje są bardziej jednoznaczne niż ŚAVP. Autor RVP XIII.15-16, przytaczając opinię innych fonetyków o dwóch elementach składowych sandhjakszar, dodaje, iż w *e* i *o* tych dwóch części nie można od siebie rozdzielić. TP II.26 (tak jak VP I.73) ogranicza podwójne miejsce artykulacji tylko do *ai* i *au*. Podobnie jak w ŚAVP, *e* zostaje scharakteryzowane jako bardziej przymknięte niż *a* (TP II.16). Opis artykulacji *o* w TP odbiega od tego, co przekazują inne pratisiakhje. Samogłoski *o* i *a* mają według TP II.13 identyczny stopień otwarcia, za to różnią się od siebie zbliżeniem warg (II.14), charakterystycznym dla wymowy *o* (i to przez cały okres jej trwania). VP uznaje podniebienie twarde za miejsce artykulacji *e* (TP I.66) oraz wargi – za miejsce artykulacji *o* (I.70).

Podsumowując, *e* i *o* niewątpliwie wymawiano wcześniej jako dyftongi, o czym dobitnie świadczą reguły sandhi. Jednak już w okresie staroindyjskim obecna była (obserwowana do dzisiaj w językach nowoindyjskich⁴⁹) tendencja do monoftongicznej wymowy dawnych dyftongów. Dla *e* i *o* ten proces został

⁴⁷ Warttika 5 (Mbh. I.27): *r-kāra-l-kārayoḥ savarṇa-vidhiḥ*.

⁴⁸ *saṁdhy-akṣarāṇi saṁsprṣṭa-varṇāny eka-varṇavad-vṛttiḥ*: „Samogłoski złożone składają się z [dwóch] samogłosek, ale są traktowane jak jedna głoska”.

⁴⁹ Zob. Masica (1991: 110-111) i dla hindi: Stasik (²1997: 10).

zakończony jeszcze przed powstaniem pratisiakhji, zaliczenie ich do monoftongów wydaje się więc w pełni uzasadnione⁵⁰.

4.1.3 Nosowość samogłosek

Samogłoski są w sanskrycie w pewnych okolicznościach wymawiane nosowo, ich nosowość nie jest jednak cechą dystynktywną. Może ona rekompensować wypadnięcie wygłosowej w morfemie nosowej spółgłoski (por. A.8.3.2-12) albo stanowi wariant realizacyjny wygłosowych samogłosek. RVP I.26 zaleca nosową wymowę wygłosowych monoftongów (poza *e* i *o*), jeśli nie należą one do pragryhji*. Autor TP XV.6 cytuje tę opinię, ale wydaje się jej nie podzielać. Pāṇini (A.8.4.57) wymienia ją jako opcję; nadmienia też, iż partykuła \bar{a} w wedzie wymawiana jest nosowo (A.6.1.126). Nie trzeba w zasadzie dodawać, iż nie uda nam się skontrastować samogłoski ustnej z nosową.

4.1.4 Dodatkowe wzdłużenie samogłosek (*pluta*)

Cechę niedystynktywną stanowi także dodatkowe wzdłużenie, któremu mogą ulec wszystkie samogłoski. Wzdłużona samogłoska (*pluta*) jest trzy razy dłuższa od samogłoski krótkiej. O jej występowaniu informuje m.in. *Ashtadhjaji* (A.8.2.82-108)⁵¹. Zgodnie z jej świadectwem *pluta* pojawia się przede wszystkim na końcu zdania i ogranicza się (przeważnie⁵²) do ostatniej samogłoski. Typowe sytuacje, w których samogłoska zostaje wzdłużona do stopnia *pluta*, to: odpowiedź na powitanie, przywoływanie kogoś, wahanie, obietnica, pochwała, porównanie oraz czynności ofiarne.

4.2 Spółgłoski

4.2.1 Podział spółgłosek według pratisiakhji

Podział spółgłosek wygląda we wszystkich pratisiakhjach dość podobnie. Spółgłoski określa się tam mianem *vyañjana* i dzieli na *sparśa*, obejmujące spółgłoski zwarto-wybuchowe i nosowe, *antaḥ-stha*, czyli tzw. półsamogłoski (*y*, *r*, *l*, *v*), oraz *uṣmān*. Sparsie (*sparśa*) zostały zgrupowane w pięć szeregów w

⁵⁰ Dla tych, których powyższa argumentacja nie przekonała, przedstawiam schemat fonemów samogłoskowych przy założeniu dyftongicznego charakteru *e* i *o*.

$$\left. \begin{array}{cc} i & u \\ & a \end{array} \right\} + /:/$$

Dyftongi: / aḷ, aḷi, au, aḷu /.

* *pragrhya* – samogłoska występująca na końcu wyrazu i nie podlegająca regułom sandhi. Najbardziej znanymi (ale nie jedynymi) pragryhjami są samogłoski występujące na końcu form *dualis*. Pragryhjami są także wedyjskie końcówki lokatiwu: *i* lub \bar{u} , składające się z jednej samogłoski wyrazy, takie jak *i*, *u* (częściowo z wyjątkiem \bar{a}) itd. [Przyp. red.]

⁵¹ Por. także RVP VII-IX.

⁵² Por. A.8.2.86, 104-105.

zależności od miejsca artykulacji (*k, kh, g, gh, ṅ; c, ch, j, jh, ṅ; ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ; t, th, d, dh, n; p, ph, b, bh, m*). Dwie pierwsze spółgłoski szeregu są zawsze bezdźwięczne, przy czym druga różni się od pierwszej posiadaniem przydechu. Trzecią spółgłoską jest dźwięczna nieprzydechowa, po której następuje jej przydechowy odpowiednik. Ciągi zostają zamknięte przez odpowiednie spółgłoski nosowe.

O ile co do podziału spółgłosek na sparsie i *antah-stha* nie ma między pratisiakhjami różnic, o tyle każdy z tych traktatów przedstawia odrębne listy spółgłosek nazwanych *uṣmān*. RVP I.10,12 wylicza osiem takich spółgłosek (*h, ś, ṣ, s, ḥ, jihvā-mūliya, upadhmāniya, m*), TP I.9 – sześć (*h, ś, ṣ, s, jihvā-mūliya, upadhmāniya*), VP VIII.23-24 (W: VIII.21) – cztery (*ś, ṣ, s, h*)⁵³. VP VIII.25-31 (W: VIII.23-29⁵⁴) dodaje nową kategorię spółgłosek nazwanych *a(-)yoga-vāha*⁵⁵ i obejmujących poza czterema brakującymi uszmanami RVP: nasikję (*nāsikya*) oraz cztery jamy (*yama*)⁵⁶.

4.2.2 Spółgłoski zwarto-wybuchowe

Sanskryt posiada 20 spółgłosek zwarto-wybuchowych, które w tabeli przedstawionej w 3.1 zostały ujęte w cztery rzędy, będące wynikiem funkcjonowania dwóch cech korelacyjnych: przydechu i dźwięczności. Warto tu nadmienić, iż w sanskrycie przydech był najprawdopodobniej dość mocny, dużo bardziej niż ma to miejsce np. w języku angielskim bądź niemieckim⁵⁷. Do takiego przypuszczenia skłania fakt, iż niektóre pratisiakhje opisują aspirację jako towarzyszący głównej spółgłosce dźwięk *h* (dla spółgłosek dźwięcznych)⁵⁸ lub odpowiedni⁵⁹ *uṣmān* (dla spółgłosek bezdźwięcznych)⁶⁰. Nie oznacza to jednak, iż pratisiakhje optują za bifonematyczną interpretacją spółgłosek przydechowych, ich uwagi stanowią raczej uproszczoną charakterystykę artykulacji tych spółgłosek.

Pięciu szeregom znanym z pratisiakhji odpowiada w omawianej tabeli pięć kolumn. W opisie wymowy tych spółgłosek nie ma dużych różnic między pratisiakhjami. Najmniej dokładna jest RVP I.18-20 określająca poszczególne ciągi

⁵³ ŚAVP używa co prawda terminu *uṣmān*, ale nie wylicza głosek, które nim są określane.

⁵⁴ W edycji Webera VP VIII.23 błędnie: *yoga-vāha*.

⁵⁵ Nazywają się one *a-yoga-vāha*, bo nigdy nie występują samodzielnie, zawsze są związane z innymi głoskami takimi jak *a*. Inaczej tę nazwę zinterpretował Patańdzali, według którego *ayoga-vāha* zawdzięczają swoją nazwę temu, iż Pāṇini nie wymienił ich wraz z innymi głoskami w śiwasutrach (*śiva-sūtra*). Por. Mbh. I 28.16-19.

⁵⁶ Por. 4.2.2.1.

⁵⁷ Zarówno w niemieckim, jak i angielskim przydech nie jest cechą fonologiczną, dotyczy tylko *t, p, k* i występuje przede wszystkim przed akcentowaną samogłoską, w niemieckim dodatkowo w wygłosie.

⁵⁸ Por. RVP XIII.5 i TP II.9.

⁵⁹ Tzn. *kh* powstaje z połączenia *k* i *ḥ* (*jihvā-mūliya*), *ch* = *c* + *ś*, *ṭh* = *ṭ* + *ś*, *th* = *t* + *s*, *ph* = *p* + *ḥ* (*upadhmāniya*).

⁶⁰ Por. RVP XIII.5. Taką interpretację sugeruje też ŚAVP nazywająca spółgłoski przydechowe *soṣmān*. Warty podkreślenia jest fakt, iż pratisiakhje dostrzegły różnicę między aspiracją spółgłosek bezdźwięcznych i dźwięcznych. Por. przyp. 27.

(w kolejności zgodnej z tabelą) jako: *oṣṭhya* (wargowe = labialne), *danta-mūliya* (dziaśłowe = alveolarne), *mūrdhanya* (kakuminalne = retrofleksyjne), *tālavya* (palatalne) i *jihvā-mūliya* (tylnojęzykowe = welarne). Obserwacje pozostałych pratisiakhji są bardziej szczegółowe, rozróżniają one bowiem miejsce i organ artykulacji. Dla spółgłosek labialnych funkcja organu artykulacji przypadła według ŚAVP I.25 dolnej wardze, o czym zapewne przesądziła dążność do regularności opisu⁶¹. VP I.80 stwierdza, zgodnie z fonetyczną rzeczywistością, iż dla spółgłosek wargowych miejsce i organ artykulacji są identyczne, tzn. nie można ich od siebie odróżnić. Tego samego zdania wydaje się być także autor TP (II.39) wymieniający jako organ artykulacji wargi (*dualis*)⁶².

Organem artykulacji niezwykle częstych w sanskrycie spółgłosek zębowych jest we wszystkich pratisiakhjach (poza oczywiście RVP) czubek języka (*jihvāgra*)⁶³, miejscem zaś według VP I.69 i ŚAVP I.24 – zęby (*danta*), a według TP II.38 – dziaśła (*danta-mūla*). Jeśli przyjąć, iż symbol API oznacza spółgłoskę dziaśłową, to realizację fonetyczną fonemu /t/ według VP i ŚAVP można zapisać jako [t̪].

Wiele zamieszania spowodował opis wymowy spółgłosek retrofleksyjnych zawarty w pratisiakhjach⁶⁴. Organem artykulacji nazywają one zawinięty (*prativeṣṭita*) czubek języka (*jihvāgra*), miejscem artykulacji zaś – *mūrdhan*. I właśnie to ostatnie słowo wywołało ożywione dyskusje. Jego słownikowymi znaczeniami są: „głowa; najwyższa, pierwsza, najważniejsza lub główna część lub punkt; szczyt, wierzchołek; początek”. Z tym pierwszym znaczeniem związana jest najmniej trafna nazwa tych spółgłosek, określanych jako cerebralne (dosł. mózgowe). Za takim tłumaczeniem *mūrdhanya* opowiada się m.in. Wackernagel (²1957: § 143). Müller (w komentarzu do RVP I.19) uważa, iż *mūrdhan* oznacza sklepienie podniebienia (*Gaumendach*) i proponuje nazwać te spółgłoski kakuminalnymi (dosł. szczytowymi). Termin ten się nie przyjął, podobnie jak zaproponowany przez Boppa i używany przez Whitneya „lingual” (spółgłoski językowe). Whitney (³1994: 24) tłumaczy *mūrdhanya* jako „główny” (*capital*)⁶⁵, ale ponieważ *capital* w języku angielskim oznacza także duże litery, decyduje się on ostatecznie na neutralny termin „lingual”⁶⁶. Stosowana tutaj

⁶¹ Dla pozostałych spółgłosek organ artykulacji jest usytuowany poniżej miejsca artykulacji.

⁶² Por. przyp. 99.

⁶³ Por. VP I.76, TP II.38, ŚAVP I.24.

⁶⁴ Por. TP II.37, ŚAVP I.22 i VP I.67,78.

⁶⁵ Tłumaczenie *mūrdhanya* jako „główny” jest związane z dwiema trudnościami. Po pierwsze, nie wiadomo dokładnie, dlaczego akurat spółgłoski retrofleksyjne, dość rzadkie w sanskrycie, miałyby być tym mianem określane. Allen (1953: 53) co prawda uważa, iż właśnie ich nietypowość dla indoeuropejskiego systemu spółgłosek mogła przyciągnąć uwagę fonetyków indyjskich, ale wydaje się to mało przekonujące. Po drugie, we wszystkich pratisiakhjach *mūrdhan* jest miejscem artykulacji, co nie znajduje odzwierciedlenia w tłumaczeniu *capital*, zaproponowanym przez Whitneya.

⁶⁶ Wadą terminu *lingual* jest jego zbyt duża neutralność. Podobnie jak termin „spółgłoski retrofleksyjne”, nie oddaje on sanskryckiego *mūrdhanya*, ale w przeciwieństwie do tego drugiego nie charakteryzuje on artykulacji tej grupy spółgłosek

nazwa tych spółgłosek nie jest tłumaczeniem *mūrdhanya*, ale określeniem dość często wykorzystywanym w językoznawstwie i mającym tę zaletę, iż dokładnie oddaje pozycję języka w trakcie artykulacji tych głosek (retrofleksyjny = zgięty do tyłu).

Spośród spółgłosek palatalnych najczęściej pojawia się w sanskrycie *c /c/*, najrzadziej zaś – *jh /j^h/*⁶⁷. Opis artykulacji tej grupy spółgłosek jest identyczny we wszystkich *pratisiakhjach*⁶⁸. Według nich w trakcie wymowy spółgłosek palatalnych środkowa część języka (*jihvā-madhya*) dotyka podniebienia twardego (*tālu*), są one więc w sposób oczywisty spółgłoskami zwarto-wybuchowymi. Ich wymowa jako spółgłosek zwarto-szczelinowych, powszechna obecnie w językach nowoindyjskich, pojawiła się najpierw na wschodzie Indii⁶⁹.

Charakterystyka spółgłosek welarnych, którą prezentują *pratisiakhje*⁷⁰, jest bardzo zagadkowa. Pojawiają się tam takie terminy jak *jihvā-mūla* „podstawa języka” i *hanu-mūla*, „podstawa szczęk”. O ile pod nazwą „podstawa języka” skrywa się zapewne to, co my nazwalibyśmy tylną częścią języka, o tyle termin *hanu-mūla* jest mniej jednoznaczny. Jeśli jednak rozważyć możliwe warianty, okaże się, iż *hanu-mūla* musimy oddać przez „tylną część podniebienia”, a dokładniej przez „podniebienie miękkie”. Opisane przez *pratisiakhje* spółgłoski nie są bowiem z całą pewnością uwularnymi, natomiast faryngalne spółgłoski zwarto-wybuchowe nie istnieją, tzn. fizjologicznie nie jesteśmy ich w stanie wypowiedzieć. Pewną trudność sprawia to, iż VP I.83 i ŚAVP I.20 jako miejsce artykulacji tych spółgłosek wskazują podstawę języka, a nie, tak jak można by oczekiwać, podniebienie miękkie. Wydaje się jednak, iż do takiej decyzji mógł przyczynić się fakt, iż nazwy pozostałych ciągów spółgłosek zwarto-wybuchowych pochodzą od miejsca, a nie organu artykulacji. Autor TP II.35, zgodnie z naszymi oczekiwaniami, stwierdza, iż *jihvā-mūla* jest organem artykulacji, a *hanu-mūla* – jej miejscem.

Jak już w punkcie 2. zostało nadmienione, by udowodnić fonematyczność powyżej opisanych głosek należy pokazać, iż każda z nich powoduje zmianę znaczenia wyrazów. Przykłady przedstawione w załączniku (str. 143 i nn.) dokumentują tylko w niewielkim stopniu ten proces. Spośród spółgłosek zwarto-wybuchowych porównano tam z sobą głoski do siebie podobne: welarne z palatalnymi, zębowe z retrofleksyjnymi oraz nieprzydechowe z przydechowymi.

4.2.2.1 Warianty fonetyczne spółgłosek zwarto-wybuchowych

i można by nim równie dobrze określić inne głoski, przy których wymowie język bierze udział.

⁶⁷ Spółgłoska *jh* jest w sanskrycie tak rzadka, iż można by poddać w wątpliwość jej fonemiczny charakter. Kwestia ta wymaga jednak szczegółowego zbadania i tutaj, podobnie jak w wypadku fonetycznej charakterystyki fonemu *y* (por. 4.2.6.1), pozostaje się przy tradycyjnej opinii.

⁶⁸ Por. TP II.36, VP I.66,79 oraz ŚAVP I.21.

⁶⁹ Zob. Masica (1991: 158).

⁷⁰ Zob. TP II.38, VP I.65,83 oraz ŚAVP I.20.

Warianty fonetyczne zostaną poniżej tylko krótko scharakteryzowane. Ich dokładnej analizie będzie poświęcona druga część tego artykułu⁷¹.

a) [l] i [l^h] jako allofony /d/ i /d^h/

Według niektórych fonetyków indyjskich *d* /d/ ma w wedyjskim dwa warianty: między samogłoskami jest ono wymawiane jako [l], w pozostałych otoczeniach – jako [d]. Podobnie sprawa przedstawia się w wypadku *dh* /d^h/, którego wariantami są odpowiednio [l^h] i [d^h]⁷².

b) *y* /j/ jako wariant fakultatywny *j* /ɟ/

VP IV.164 (W: IV.163)⁷³ wspomina o wariacie fakultatywnym spółgłoski *j* /ɟ/, która między samogłoskami (jeśli drugą samogłoską nie jest *r*) może być wymówiona jako *y* /j/.

c) *Abhinidhāna*

Abhinidhāna polega, jak to tłumaczy RVP VI.5, na zatrzymaniu głosu i dotyczy pierwszej spółgłoski w zbitce oraz spółgłoski w pauzie. Wydaje się, iż owo zatrzymanie głosu można zinterpretować jako brak eksplozji⁷⁴.

Przyjrzyjmy się wyrazom *dīpa* („lampa”) i *dīpti* („blask, piękno”). W pierwszym z nich po artykulacji samogłoski *ī* wargi stykają się, tworząc w ten sposób przegrodę, przed którą gromadzi się powietrze. Faza, w czasie której przegroda zostaje przełamana, nazywa się eksplozją. Bezpośrednio po niej rozpoczyna się w wyrazie *dīpa* artykulacja *a*. W drugim przykładzie wargi co prawda stykają się, ale do eksplozji nie dochodzi. W tym czasie język dotyka zębów, tworząc drugą przegrodę, gdzie dopiero następuje eksplozja⁷⁵. Należy jeszcze dodać, iż autor RVP (VI.11) dostrzegł różnicę między *abhinidhāna* spółgłoski dźwięcznej i bezdźwięcznej, co dodatkowo potwierdza utożsamienie *abhinidhāna* z brakiem eksplozji. Po *abhinidhāna* spółgłoski dźwięcznej słychać bowiem ton (drgają wiązadła głosowe), *abhinidhāna* spółgłoski bezdźwięcznej towarzyszy cisza⁷⁶.

d) *Yama*

Jeśli drugą spółgłoską zbitki jest nosówka, *pratisiakhje* nakazują dodanie tzw. jamy (*yama* „bliźniak”). Jamy są w przeciwieństwie do spółgłosek nosowych, określanych jako *anunāsika*, głoskami czysto nosowymi (*nāsikya*). Ich organem i miejscem artykulacji jest *nāsikā-mūla* „podstawa nosa” (VP I.82), przez Allena (1953: 75) zinterpretowana jako języczek. Wydaje się więc, iż artykulacja spółgłoski wraz z jamą

⁷¹ Por. też 4.2.5.5.

⁷² Por. RVP I.21-22 i TP XIII.16.

⁷³ *svarāt svare samāna-pade jo yaṁ na tu ṛ-kāre*.

⁷⁴ Por. Allen (1953: 71-73).

⁷⁵ Zapis fonetyczny: [di:p^hti] lub z uwzględnieniem junktury: [di:p^h+ti]. Oczywiście, możliwa jest także wymowa *dīpti*, w której obie spółgłoski (*p* i *t*) posiadają fazę eksplozji ([di:p+ti]).

⁷⁶ Nie wszyscy fonetycy uznawali istnienie *abhinidhāna*. Por. RVP VI.8.

wyglądałaby tak, że w fazie eksplozji miałyby miejsce opuszczenie podniebienia miękkiego (wraz z języczkiem), dzięki czemu powietrze uchodziłoby zarówno przez usta, jak i przez nos. Odpowiada to więc temu, co w tabeli API określone jest mianem „nasal release”. Na przykład *agni* należałoby wtedy wymówić jako [agⁿni].

4.2.2.2 Interpretacja reguł sandhi

Na styku morfemów dochodzi w sanskrycie do wymiany fonemów, uwarunkowanej fonetycznie i morfologicznie i będącej przedmiotem badań morfonologii.

Wspomniane zmiany sprowadzają się przede wszystkim do dwóch procesów: asymilacji i neutralizacji. Pierwszy z nich zachodzi na styku morfemów i polega na upodobnieniu się głosek do ich otoczenia. Z tym drugim mamy do czynienia w wygłosie, jego rezultatem jest zniesienie opozycji fonologicznych, takich jak np. posiadanie lub brak przydechu (*anuṣṭubh* ⇒ *anuṣṭub*), dźwięczność i bezdźwięczność (*anuṣṭub* ⇒ *anuṣṭup*)⁷⁷, bycie welarną lub palatalną spółgłoską (*vāc* ⇒ *vāk*)⁷⁸ itp.

Jeden ze sposobów ujęcia tych procesów polega na wprowadzeniu zapisu morfonematycznego (ujętego tutaj w podwójne nawiasy ukośne). Rozważmy deklinację dwóch wyrazów: *vanij* („kupiec”) i *rājan* („król”). Pierwszy z nich przyjmuje trzy warianty: *vanik* (w nominatiwie singularis i lokatiwie pluralis), *vanig* (w instrumentalis, datiwie, ablatiwie dualis i pluralis) oraz *vanij* (w pozostałych przypadkach), co morfonematycznie można przedstawić jako //βaŋij³//, gdzie trójka sygnalizuje ilość fonemów tworzących szereg alternacyjny tego morfonemu. Podobnie *rājan* zapisujemy jako //ra:ja³n³// z dwoma szeregami alternacyjnymi: /a: – a – Ø/ i /n – ŋ – Ø/⁷⁹.

Innym, dla sanskrytu dydaktycznie najlepszym i powszechnie stosowanym, sposobem opisu zjawisk morfonologicznych jest sformułowanie zasad sandhi i podział tematów imiennych na klasy deklinacyjne, a pierwiastków – na klasy koniugacyjne.

4.2.3 Spółgłoski nosowe

Pratīsiakḥje wymieniają pięć spółgłosek nosowych i charakteryzują je jako wymawiane poprzez nos i usta (*anunāsika*)⁸⁰. Najczęściej używanymi spośród nich jest spółgłoska wargowa (dokładniej: dwuwargowa) i zębowa. Obie mogą wystąpić zarówno między samogłoskami, jak i w zbitce spółgłoskowej i są ponad wszelką wątpliwość fonemami sanskrytu.

Nieco trudniejsze zadanie stanowi udowodnienie fonemicznego charakteru nosowej spółgłoski retrofleksyjnej, która w większości wypadków albo jest

⁷⁷ Zgodnie z A.8.4.56 obie formy (z dźwięczną i bezdźwięczną spółgłoską) mogą pojawić się w pauzie.

⁷⁸ Tzn. w pauzie nie można rozpoznać, czy dany wyraz jest zakończony spółgłoską przydechową czy nieprzydechową (por. *yudh* „wojna” – *pād* „stopa” w pauzie: *yut* – *pāt* lub rzadziej: *yud* – *pād*), dźwięczną czy bezdźwięczną (*akṣi-pat* „tyle, ile można zobaczyć” – *pād*: *akṣi-pat* – *pāt*), welarną czy palatalną (*vāc* „mowa” – *nak* „noc”: *vāk* – *nak*).

⁷⁹ Lub //ra:jaN⁵// z szeregiem alternacyjnym /a: – a:n – an – a – ŋ/.

⁸⁰ Por. RVP I.13, TP II.30, ŚAVP I.11,27 i A.1.1.8.

spółgłoską wtórną, powstałą z nosowej spółgłoski dentalnej wskutek obecności r , \bar{r} , r lub \bar{s} w tym samym wyrazie, albo pojawia się jako pierwszy element zbitki z inną spółgłoską retrofleksyjną. To zdaje się sugerować jej interpretację jako wariantu kombinatorycznego $n/n/$. Przeciwko takiej konkluzji przemawia jednak fakt, iż w nielicznej grupie wyrazów takich jak *kāṇa* („jednooki”), *gaṇa* („grupa”), *guṇa* („nić, zaleta, cecha”) itp.⁸¹ retrofleksyjnej nosówki nie tylko nie można zaklasyfikować do jednej z dwóch wymienionych grup, ale nawet udaje się ją skontrastować z dentalną nosówką⁸². Z tego też względu nie pozostaje nam nic innego jak uznać η / η / za fonem sanskrytu.

Z jeszcze bardziej skomplikowaną sytuacją mamy do czynienia w wypadku dwóch pozostałych spółgłosek nosowych. Żadna z nich nie występuje między samogłoskami lub na początku wyrazu, ich obecność ogranicza się do zbitek ze spółgłoskami należącymi do ich szeregu. Przed pospiesznym zaszeregowaniem ich jako wariantów / n / (lub / m /) powstrzymują nas dwa problemy z nimi związane: wygłosowa pozycja \dot{n} w nominatiwie singularis wyrazów rodzaju męskiego kończących się na *-āñc* oraz możliwość przynajmniej teoretycznego skontrastowania zbitki *-jm-* z *-jñ-*.

Przyjrzyjmy się najpierw spółgłosce welarnej. Jej wygłosowa pozycja ogranicza się tylko do przymiotników złożonych na *-āñc*, takich jak np. *prāñc* „wschodni”. Proces prowadzący do utworzenia nominatiwu singularis rodzaju męskiego można następująco zapisać: *prāñc + s* \Rightarrow *prāñc + Ø* \Rightarrow *prāñk* \Rightarrow *prāñ*.

Widać teraz wyraźnie, iż wygłosowa welarna nosówka powstała w wyniku wypadnięcia drugiego w zbitce *k*. Mamy tu klasyczny przykład „narodzin” nowego fonemu⁸³, potwierdzony dodatkowo przez fakt, iż *pratisiakhje* fakultatywnie pozwalają na powtórne wsunięcie *k* między wygłosowe \dot{n} i następującą po nim spółgłoskę syczącą⁸⁴. Omawiane przymiotniki pojawiają się już w wedach, w

⁸¹ Diachronicznie próbuje się także te formy wywieść od indoeuropejskiego $*r$ lub częściej od $*l$. Por. Masica (1991: 160). W ustalaniu systemu fonologicznego danego języka decydująca rola przypada jednak synchronii, dlatego proponowane etymologie nie zmieniają faktu, iż n i η są fonemami sanskrytu.

⁸² W załączniku n i η zostały skontrastowane poprzez wskazanie podobnego otoczenia fonetycznego, w którym obie te głoski mogą wystąpić. Zrezygnowano tu z przytoczenia tak wydawałoby się idealnej pary jak *pan* (*panate*) i *paṇ* (*paṇate*). Pierwszy z tych pierwiastków występuje bowiem już w *Rygwedzie*, drugi – dopiero w *Mahabharacie*. Poza tym Mayrhofer (1956-76: II 194) wywodzi *paṇ* od wedyjskiego czasownika *pr* (*prṇoti*) lub *spr* (*sprṇoti*). Nie ma tu sprzeczności z tym, co powiedziano w przyp. 81, gdyż omawiane tam wyrazy (*kāṇa*, *guṇa*, *gaṇa*) pojawiają się już w wedach, tzn. η jest tam spowodowane przez indoeuropejskie $*r$ lub $*l$.

⁸³ Podobnie przebiegał proces uzyskania przez welarną nosówkę statusu fonemu w języku niemieckim. Początkowo pojawiała się ona tylko z welarną spółgłoską zwarto-wybuchową, później wskutek wypadnięcia tejże stała się fonemem niemieckiego. Ten dawny stan rzeczy oddaje jeszcze ortografia, por. *singen* /zɪŋən/ „śpiewać” (w odróżnieniu od *sinnen* /zɪnən/ „zastanawiać się”). Należy jeszcze tu dodać, iż \dot{n} straciło status fonemu w językach średnioindyjskich (por. von Hinüber [1986: § 202]), jest za to fonemem w niektórych językach nowoindyjskich. Por. Masica (1991: 96).

⁸⁴ *Pratisiakhje* różnią się między sobą co do spółgłoski, przed którą dodanie *k*

związku z tym uznanie welarnej spółgłoski nosowej za fonem sanskrytu wydaje się w pełni uzasadnione. Jego marginalny charakter został w tabeli unaoczniony poprzez nawiasy, w które /ŋ/ zostało tam ujęte.

W przeciwieństwie do *ñ* palatalna nosówka jest tylko fonem, a nie fonemem sanskrytu. Wobec istnienia w sanskrycie wyrazów zawierających zbitkę *-jm-* (np. w *ojman* „siła, moc”⁸⁵), najprościej byłoby uznać [ɲ] za allofon /n/. Obie te głoski spełniają wszystkie warunki wymienione przez Trubieckiego, tzn. są do siebie podobne; otoczenia fonetyczne, w których występują, wykluczają się wzajemnie ([ɲ] pojawia się tylko przed lub po palatalnej spółgłosce zwarto-wybuchowej, [n] – w pozostałych otoczeniach) i nie mogą zostać użyte obok siebie⁸⁶.

4.2.3.1 *Anusvāra*

Fonetycy indyjscy wymieniają jeszcze jeden dźwięk nosowy, którego charakterystyka fonetyczna stanowi przedmiot żarliwych dyskusji indologów. Chodzi tu mianowicie o anuswarę (*anusvāra*). To, że jej fonetyczna identyfikacja napotyka ogromne trudności, wynika z dwóch czynników. Po pierwsze, pratisiakhje nie zgadzają się między sobą w jej opisie. Po drugie, informacje przez nie przekazane są zbyt skąpe i zbyt zagadkowe, by umożliwić klasyfikację anuswary.

Pratisiakhje uważają anuswarę albo za głoskę czysto nosową (*nāsikya*), albo za wymawianą przez nos i usta (*anunāsika*)⁸⁷. VP I.74 określa ją jako czysto nosową, organem artykulacji jest jednak nie *nāsikā-mūla*, jak dla jam (*yama*, por. 4.2.2.1.d), ale *hanu-mūla*⁸⁸. Z kolei TP II.30 uznaje anuswarę za *anunāsika*. W ŚAVP wyraz *anusvāra* w ogóle się nie pojawia, pratisiakhja ta używa wyłącznie terminu *anunāsika*.

Według RVP I.11 *anusvāra* posiada zarówno cechy samogłoski, jak i spółgłoski, ale by otrzymać osiem uszmanów, o których wspomina RVP (I.12) należy zaliczyć anuswarę do spółgłosek. TP i VP zdają się ją traktować jako spółgłoskę⁸⁹.

następuje. VP IV.14 wymienia tylko *s*, TP V.32 – *s* i *ś*, ŚAVP II.9 oraz RVP IV.6 – *ś*, *ś* i *s* (por. też A.8.3.28), przy czym w RVP owa reguła jest przytoczona jako opinia innych fonetyków, z czego należy wnioskować, iż autor RVP się z nią nie zgadzał.

⁸⁵ Masica (1991: 159) wspomina o jeszcze innych takich wyrazach, ale ich nie wymienia. W wypadku *ojman* mamy tu do czynienia z sufiksem *-man*, według PW I.1120 przystępującym do *uj* (*vaj*). Przy takiej interpretacji można by [oj+man] skonstruować z [yaɟ+na], chociaż – jak to zostało już wspomniane – tego typu par się unika, gdyż zmiany na styku morfemów należą do morfonologii.

⁸⁶ Por. § 2.

⁸⁷ Por. RVP XIII.4 i przyp. 80.

⁸⁸ VP I.83: *jihvā-mūlīyānusvārā hanu-mūlena*. Por. 4.2.2.

⁸⁹ Autor TP w części poświęconej artykulacji samogłosek przytacza opinię innych fonetyków, według których układ narządów mowy w trakcie artykulacji anuswary i swarabhakti jest podobny do tego w trakcie artykulacji *r* i *l*. To mogłoby wskazywać, iż owi fonetycy uważali anuswarę za samogłoskę. Fakt, iż autor TP tę opinię przypisał innym, świadczy o tym, iż według niego anuswara była spółgłoską. Bardziej jednoznaczna jest w tej kwestii VP. W części dotyczącej podwojenia spółgłosek

Sytuacja przedstawia się więc następująco: samogłoska z następującą po niej anuswarą była realizowana jako nosowa samogłoska, przy czym nosowość mogła być albo synchroniczna, albo asynchroniczna, lub jako samogłoska z następującą po niej bliżej niesprecyzowaną nosową spółgłoską⁹⁰.

Anuswara pojawia się prawie wyłącznie na styku morfemów jako wariant /m/ lub /n/⁹¹. pratisiakhje dodatkowo ograniczają jej występowanie do pozycji przed syczącymi i *h*; przed spółgłoskami zwarto-wybuchowymi *m* i *n* przechodzą w nosową spółgłoskę odpowiedniego szeregu⁹², przed *y*, *l*, *v* – w nosowy wariant tychże⁹³. Według Paniniego (A.8.3.23-24; 8.4.58-59) w tych dwóch ostatnich wypadkach *anusvāra* jest fakultatywna.

4.2.4 Wibrant

Zgodnie ze świadectwem prawie wszystkich pratisiakhji (poza TP) *r* jest apikalną⁹⁴ spółgłoską dźwiękową (alweolarną, *danta-mūliya*)⁹⁵. Jedyne autor TP (II.41) uważał, iż organem artykulacji *r* była środkowa część przedniej części języka (*jihvāgra-madhya*), miejscem zaś – tylna część dźwięka (*pratyag-danta-mūla*), co przemawiałoby za interpretacją *r* jako laminalnej spółgłoski postalweolarnej.

Cechą charakterystyczną artykulacji *r* (podobnie jak pozostałych półsamogłosek) jest częściowy kontakt (*īṣat-sprṣta*) organu i miejsca artykulacji. Żadna z pratisiakhji nie opisuje dokładnie wymowy *r*, wydaje się jednak, iż nie mamy innej możliwości niż zinterpretowanie jej jako spółgłoski drżącej o najprawdopodobniej niewielkiej ilości lub tylko jednej wibracji. Tym bardziej, że RVP XIV.8 w części dotyczącej błędów w wymowie jako jeden z nich wylicza „zbyt duży kontakt” (*atisparśa*) i „jąkanie się” (*barbaratā*) towarzyszące artykulacji *r*⁹⁶.

Z tego też względu oddałam *r* poprzez symbol /r/ (ang. *tap*), oznaczający dźwiękową spółgłoskę drżącą o jednej wibracji. Decyzja ta jest niewątpliwie arbitralna i może spotkać się z krytyką, ale jej zaletę stanowi fakt, iż poprzez

czytamy bowiem: *nānūsvarah* („Anuswara nie [zostaje podwojona]”, VP IV.109 [W: IV.107]). Reguła ta byłaby zbędna, gdyby autor VP uznawał anuswarę za samogłoskę.

⁹⁰ Por. Allen (1953: 40-46).

⁹¹ Wyjątek stanowi tu grupa wyrazów o wątpliwej etymologii (np. *amśa*, *amhati*, *māmsa*, *simha* itp.), w których podział na morfemy nie jest pewny. Jednak także i w tym wypadku gramatycy indyjscy próbowali takiego podziału dokonać, np. wywodzili oni *māmsa* od *man* (Uṅ. 3,64), *simha* – od *sic* (Uṅ. 5,62).

⁹² Zob. Allen (1953: 40-41)

⁹³ Por. TP V.28 i VP IV.9. ŚAVP zna tylko nosowe *l*, w pozostałych wypadkach zachodzi nazalizacja samogłoski (II.32,35). Podobnie RVP IV.3. Przykładami na nosową półsamogłoskę są: *sayyoga* („połączenie”), *taḥ lokam* („ten świat [accusativus singularis]”), *kiṅ vadati* („co on mówi?”). Według Paniniego (A.8.4.58-59) nosowe półsamogłoski pojawiają się fakultatywnie, stąd możliwe są też formy: *saṃyoga*, *taḥ lokam*, *kiṃ vadati*.

⁹⁴ Tzn. wymawianą przy pomocy czubka języka.

⁹⁵ Por. RVP I.20, ŚAVP I.28 oraz VP I.68,77.

⁹⁶ RVP XIV.8 a: *atisparśo barbaratā ca rephe*. Możliwe jest też tłumaczenie: „[Błędem] w [wymowie] *r* [jest] zbyt duży kontakt [sprawiający wrażenie] jąkania się”.

umieszczenie tego symbolu w rzędzie nazwanym „wibrant” wskazuje się na pożądaną artykulację *r* (z niewielką ilością wibracji)⁹⁷.

4.2.5 Spółgłoski szczelinowe

Do spółgłosek szczelinowych (spirantów) zostało tu zaliczonych pięć fonemów: dwa dźwięczne (*v*, *h*) i trzy bezdźwięczne (*s*, *ś*, *ṣ*).

4.2.5.1 *Antaḥ-stha v*

Interpretacja informacji dotyczących *v*, których dostarczają pratisiakhje, nie należy do najłatwiejszych zadań.

RVP I.20 i (najprawdopodobniej⁹⁸) ŚAVP określają *v* jako głoskę wyłącznie wargową (*oṣṭhya*), co wskazywałoby na jej bilabialny charakter. Według TP II.43 w trakcie artykulacji *v* zęby stykają się z brzegami obu (dualis!) warg (dosłownie: z oboma brzegami warg)⁹⁹, co można dwojako zinterpretować: albo jako bardzo szczegółową charakterystykę wymowy bilabialnej spółgłoski¹⁰⁰, albo jako opis

⁹⁷ Przyznając, iż fakt umieszczenia takiego błędu w RVP może świadczyć o tym, iż *r* było raczej wymawiane jako wibrant. Jednak ponieważ żadna z pratisiakhji nie wspomina, iż w trakcie artykulacji *r* zachodzi kilkakrotne zwarcie i otwarcie narządów mowy, lepszym rozwiązaniem wydaje się uznanie *r* za /r/.

⁹⁸ ŚAVP I.25 wspomina tylko ogólnie, iż organem artykulacji spółgłosek wargowych jest dolna warga. Z faktu, iż ŚAVP nie zawiera osobnej reguły o artykulacji *v*, może wynikać, iż – podobnie jak dla RVP – była ona także dla autora ŚAVP spółgłoską dwuwargową.

⁹⁹ W opisie artykulacji poszczególnych szeregów spółgłosek autor TP wymienia organ artykulacji w instrumentalis, miejsce artykulacji zaś – w lokatiwie. Np. TP II.35: *hanū-mūle jihvā-mūlena ka-varge sparśayati*. Wyjątek stanowią dwie sutry: II.39, opisująca wymowę zwartych spółgłosek wargowych, i II.43. W II.39 pojawia się tylko instrumentalis dualis (*oṣṭhābhyām pa-varge*), co zdaje się sugerować, iż obie wargi są organem (a więc i miejscem) artykulacji. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w II.43 (*oṣṭhāntābhyām dantair va-kāre*). W tej sutrze sytuacja jest bardziej skomplikowana poprzez fakt występowania dwóch wyrazów w instrumentalis. Nasuwają się dwie możliwe interpretacje: albo według autora TP w czasie artykulacji *v* obie wargi (dokładniej ich brzegi) stykały się z zębami, co rzeczywiście ma miejsce, gdy /β/ wymawia się z rozciągniętymi ustami (i wargami naciągniętymi na zęby, por. przyp. 100), albo sutrę tę należy poprawić. W tym drugim wypadku zamiast emendacji Whitneya (por. przyp. 101), która wydaje się mało prawdopodobna, proponowałabym dołączenie do sutry *vā* (*oṣṭhāntābhyām dantair <vā> va-kāre*), co oznaczałoby, iż *v* jest wymawiane przy pomocy warg albo zębów. Wypadnięcie *vā* przed *vakāre* łatwo wytłumaczyć jako błąd skryby (haplologia). Jest to oczywiście tylko sugestia, której (nie)poprawności nie można dowieść bez porównania manuskryptów TP.

¹⁰⁰ Por. opis wymowy [β] u von Essena (1979: 106): „W trakcie wymowy wargowych spółgłosek [szczelinowych] dolna warga jest zbliżona do górnej, tak że istnieje między nimi tylko mała szczelina; kąciaki ust i usta są lekko przyciągnięte do

spółgłoski wargowo-zębowej¹⁰¹. Autor VP (I.81) uważa, iż w trakcie artykulacji *v* brzeg zębów (*dantâgra*) dotyka wargi. Ten opis sugerowałby, iż *v* było spółgłoską wargowo-zębową (labiodentalną).

Aby tym obu wariantom *v* móc przyporządkować odpowiednie symbole API, należy się jeszcze zastanowić nad sposobem pokonania przeszkody, z jakim mamy do czynienia w artykulacji tej głoski, innymi słowy: musimy odpowiedzieć na pytanie, czy *v* było spółgłoską szczelinową czy półotwartą. Zadanie to nie należy do najłatwiejszych, gdyż informacje zawarte w pratisiakhjach nie są jednoznaczne. pratisiakhje różnią się, które zostają scharakteryzowane jako „mające mały kontakt” (*īṣat-spr̥ṣṭa*)¹⁰², i uszmany, których artykulacja jest „otwarta” (*vivṛta*)¹⁰³, czyli właściwie identyczna z samogłoskami. Wydawałoby się, iż nic prostszego niż *antaḥ-stha* uznać za szczelinowe, uszmany – za półotwarte. Problem polega tylko na tym, iż *antaḥ-stha* to *v*, *y*, *r* i *l*; uszmanami są zaś *s*, *ś*, *ṣ* i *h* (= szczelinowe). Jeśli jednak zinterpretujemy *īṣat-spr̥ṣṭa* jako „mające częściowy kontakt”, podział pratisiakhji stanie się jaśniejszy. W artykulacji trzech pozostałych *antaḥ-stha* mamy bowiem zawsze do czynienia z owym częściowym kontaktem¹⁰⁴, w wypadku *r* rozumianym raczej czasowo (bowiem w trakcie wibracji obserwujemy zwarcie i rozwarcie narządów mowy). Podczas wymowy *l* czubek języka dotyka dziąsła, a strumień powietrza uchodzi po bokach języka. Odwrotnie dzieje się w czasie artykulacji *y*, kiedy boczne części języka stykają się z zębami. To przemawiałoby za nadaniem *v* miana spółgłoski szczelinowej, gdyż zarówno w jej wariacie bilabialnym /β/, jak i labiodentalnym /v/ ma miejsce kontakt wargi dolnej z górną lub w tym drugim wypadku – z zębami¹⁰⁵.

zębów; język leży płasko, podniebienie miękkie jest podniesione” (*Bei den Lauten [= Engellauten (M.W.)] der Labialklasse ist die Unterlippe der Oberlippe bis auf einen schmalen Spalt angenähert; Mundwinkel und Lippen sind leicht gegen die Zähne angezogen; die Zunge liegt flach, das Gaumensegel ist gehoben*).

¹⁰¹ Whitney uważa, iż opis zawarty w TP II.43 odpowiada spółgłosce wargowo-zębowej, ale najchętniej poprawiłby tę sutrę na: *adhar-oṣṭhānte dantair va-kāre*. Por. jego uwagi do TP II.43.

¹⁰² Zob. ŚAVP I.30.

¹⁰³ Zob. ŚAVP I.31.

¹⁰⁴ Por. 4.2.4 i 4.2.6.

¹⁰⁵ Whitney (³1994: 27-28) uważa, iż *v* było pierwotnie wymawiane jako bilabialna spółgłoska, ale przypisuje jej wartość angielskiego *w* (czyli [w]). Argumentuje on to tym, że tylko w tym wypadku można *v* nazwać półsamogłoską (semivowel). Trudno byłoby jednak udowodnić, że autorzy pratisiakhji nazwali *y*, *r*, *l* i *v* *antaḥ-stha* ze względu na ich fonetyczne podobieństwo z samogłoskami. Przeczy temu przypisanie tym spółgłoskom wysiłku artykulacyjnego określonego jako *īṣat-spr̥ṣṭa*. Wydaje się, że dużo większą rolę w nadaniu takiej nazwy odegrały reguły sandhi. Poprzez tłumaczenie *antaḥ-stha* jako półsamogłoski na pierwszy plan wysuwa się fonetyczna interpretacja i fonetyczne podobieństwo tych spółgłosek do samogłosek. Tym samym konieczność uznania *v* za [w] wynika z przypisania *antaḥ-stha* tłumaczenia „półsamogłoski”, na co autorzy pratisiakhji nie mieli żadnego wpływu.

Warto tu dodać, iż głoska /β/ jest audytywnie bardzo podobna do /b/, a – jak wiadomo – *v* i *b* były już w sanskrycie często z sobą myłone. Z tego względu w tabeli w 3.1 wariant bilabialny został uznany za podstawowy¹⁰⁶. O tym, iż *v* i *b* są fonemami sanskrytu świadczy para: *vala* – *bala* (zob. załącznik).

Śiksze rozróżniają trzy rodzaje *v*: mocne na początku wyrazu, słabe – w środku i bardzo słabe – na jego końcu¹⁰⁷. W pierwszym momencie można powiedzieć, iż opis śiksz odnosi się do okresu średnioindyjskiego. Trudno się też z taką opinią nie zgodzić. Tym ciekawsza jest zatem uwaga Paniniego (A.8.3.18), iż według Siakatajany (*Sākaṭāyana*) wygłosowe *v* i *y*, po których następuje samogłoska, a poprzedza je samogłoska *ā* lub *bho*, *bhago* albo *agho*, wymawiano słabiej niż w pozostałych pozycjach. „Słabiej”¹⁰⁸ oznacza, iż wysiłek w pokonaniu przeszkody w trakcie artykulacji był mniejszy niż w pozostałych otoczeniach, tzn. szczelina tworzona przez organ i miejsce artykulacji jest większa. Sugerować to może wymowę *v* jako półotwartej spółgłoski wargowo-zębowej [v] lub spółgłoskowej samogłoski [ʊ] (lub [w]¹⁰⁹?). Podobną regułę znajdziemy również w ŚAVP II.24. Widać więc, iż proces, o którym wspominają śiksze, rozpoczął się już dużo wcześniej. Ponieważ zarówno Pāṇini, jak i autor ŚAVP wymieniają imię Siakatajany, należy się domyślać, iż oni sami owej opinii nie podzielali. Ten słabszy wariant *v* można w takim razie uważać za allofon *v* w jednym z dialektów sanskrytu¹¹⁰.

4.2.5.2 Uszman *h*

Drugą dźwięczną spółgłoską szczelinową jest *h*, określone przez Pratiśākhje jako spółgłoska „gardłowa”, czyli w terminologii fonetycznej: dźwięczna spółgłoska krtaniowa (laryngalna) /fi/.

Paru słów wyjaśnienia wymaga fakt umieszczenia /fi/ w tej samej kolumnie co /k/ itd.. Mamy tu do czynienia z jednym z tych wypadków, kiedy dążenie do uniknięcia redundancji prowadzi do zniekształceń fonetycznych. Gdybyśmy jednak tego zniekształcenia chcieli uniknąć, trzeba by dodać jeszcze jedną kolumnę, w której wszystkie rzędy oprócz jednego byłyby puste. Ponieważ sanskryt nie posiada welarnej spółgłoski szczelinowej, lepszym rozwiązaniem wydaje się umieszczenie /fi/ we wspólnej kolumnie ze spółgłoskami welarnymi i nadanie jej nazwy „spółgłoski gardłowe”¹¹¹.

¹⁰⁶ Można też rozważyć przyjęcie dwuwargowej i wargowo-zębowej wymowy za dwa równoważne warianty, odpowiadające raczej różnicowaniu geograficznemu (dialekty) niż czasowemu (rozwój historyczny). Być może wymowa bilabialna odegrała istotną rolę w procesie zlania się *b* i *v* w dialektach wschodnich, wymowa labiodentalna zaś zapobiegła temu w dialektach zachodnich.

¹⁰⁷ Zob. Varma (²1961: 129).

¹⁰⁸ Dosłownie: „lżejszy wysiłek” (*laghu-prayatnatara*).

¹⁰⁹ Jest to półotwarta labiowelarna spółgłoska, taka jak we francuskim *oui* /wi/ i angielskim *when* /wen/.

¹¹⁰ Spółgłoska *v* ma także wariant nosowy: zob. przyp. 93.

¹¹¹ Wyjątkowo, pożądaną cechą jest niejednoznaczność tego terminu. Mianem spółgłosek gardłowych (gutturalnych) określano bowiem zarówno spółgłoski welarne

Podobnie jak spółgłoski zwarto-wybuchowe, także *h* ma przed nosówkami szczególnie allofon. Przypomnijmy, iż w tym pierwszym wypadku Pratiśikhje zalecają wsunięcie tzw. jamy między spółgłoskę zwarto-wybuchową i nosówkę (por. 4.2.2.1.d). Pomiedzy *h* i nosówkę wchodzi tzw. *nāsikya*, będąca głoską czysto nosową¹¹². W tej chwili najbardziej prawdopodobną interpretacją *h* i nasikji wydaje mi się uznanie, iż mamy tu do czynienia z asynchroniczną nazalizacją *h*¹¹³.

4.2.5.3 Spółgłoski syczące

Trzema bezdźwięcznymi szczelinowymi fonemami sanskrytu są spółgłoski syczące: dentalna *s* /s/, palatalna *ś* /ç/¹¹⁴ i retrofleksyjna *ṣ* /ʃ/. Pratiśikhje opisują je zwykle razem z odpowiednimi spółgłoskami zwarto-wybuchowymi. TP II.45 zauważa dodatkowo, iż w trakcie wymowy spółgłosek syczących środkowa część organu artykulacji nie styka się z miejscem artykulacji. ŚAVP I.23 porównuje układ języka w czasie artykulacji *ṣ* do rynny.

Spośród tych trzech najczęściej występuje w sanskrycie spółgłoska *s*, ona ma też najwięcej wariantów. Do nich należy również sycząca spółgłoska retrofleksyjna, która jako allofon /s/ pojawia się w zbitkach z innymi spółgłoskami retrofleksyjnymi albo w wyniku cerebralizacji *s*, zachodzącej po samogłosce innej niż *ā* oraz po spółgłoskach welarnych¹¹⁵. Podobnie jak to można było zaobserwować w wypadku nosowej spółgłoski retrofleksyjnej, w niektórych wyrazach obecności *ṣ* nie uda się sprowadzić do jednej z tych dwóch sytuacji. Z tego względu należy /ʃ/ uznać za fonem sanskrytu.

4.2.5.4 *Visarga*, *jihvā-mūliya* i *upadhmāñīya*

Pratiśikhje wymieniają trzy dodatkowe spółgłoski szczelinowe, które nie zostały tu jeszcze omówione. *Visarga* (*h* [h]) została określona, podobnie jak *h*, mianem *kañṭhya*, różni się jednak od tej głoski brakiem dźwięczności. *Upadhmāñīya* (*ḥ*) to bezdźwięczna głoska bilabialna [ɸ], *jihvā-mūliya* (*ḷ*) zaś – zgodnie ze swoją nazwą – bezdźwięczna głoska welarna [x]. Wszystkie one są uważane za uszmamy (*uṣmān*) bądź za *a(-)yoga-vāha*¹¹⁶.

Żadna z tych głosek nie pojawia się w tabeli w 3.1, gdyż żadna z nich nie jest fonemem sanskrytu. Na pierwszy rzut oka można by podejrzewać, iż [h] i [ɦ] oraz [ɸ] i [β] są wariantami tego samego fonu. Rzeczywiście, przynajmniej w wypadku pierwszej pary brano pod uwagę taką możliwość. Jednak zasady sandhi

(obecnie w opisach fonetyki języka polskiego często nazywane tylnojęzykowymi), jak i faryngalne. Nazwa „gardłowa” doskonale też pasuje do krtaniowego *h* /ɦ/.

¹¹² Por. RVP I.20, TP XXI.14, ŚAVP I.100 i VP I.74,80.

¹¹³ Por. Allen (1953: 77).

¹¹⁴ Wbrew podobieństwu ortograficznemu nie jest to polskie *ś* /ç/.

¹¹⁵ Zob. A.8.3.57-59. Między głoską powodującą cerebralizację a *s* może stać nosówka, *visarga* lub sycząca.

¹¹⁶ Zob. 4.2.1.

jednoznacznie przyporządkowują te trzy fony fonemowi /s/ oraz, co z fonetycznego punktu widzenia trudniej uzasadnić, także /r/¹¹⁷.

Nie jest celem tego artykułu przedstawienie wszystkich reguł sandhi, w szczególności wyjątków języka wedyjskiego. Wystarczy pokrótce przypomnieć, iż *s* i *r* przechodzą w wisargę przed bezdźwięczną spółgłoską wargową, welarną i przed syczącymi. Fakultatywnie zamiast wisargi mogą się pojawić: w pierwszym wypadku – *upadhmanīya*, w drugim – *jihvā-mūliya*, w trzecim – odpowiednia sycząca. Te warianty są jednocześnie kombinatoryczne, bo ograniczone tylko do pewnego otoczenia fonetycznego, i fakultatywne, bo w tych otoczeniach mogą, ale nie muszą zostać użyte.

4.2.5.5 *Svara-bhakti*

Wymowa zbitki spółgłoskowej, której początkowym elementem jest *r* (bądź *l*), może zostać ułatwiona dzięki tzw. *svara-bhakti*, polegającej na dodaniu samogłoski. Klasyczny przykład stanowi zbitka, w której na drugim miejscu stoi *uṣmān*¹¹⁸. Między *r* i spółgłoskę zostaje wsunięta samogłoska, przeważnie *r̥*, czasami *i* lub *u*¹¹⁹. Na przykład *karhi* byłoby ze *svara-bhakti* wymawiane jako [kar̥fi]. Fonologicznie mamy tu jednak nadal do czynienia ze zbitką /r̥fi/, co podkreśla m.in. RVP VI.10.

4.2.6 Spółgłoski półtzwarte

Paru słów wyjaśnienia wymaga rozbicie tzw. półsamogłosek i przydzielenie ich do różnych kategorii głosek. Zrywa się w ten sposób z tradycją sięgającą jeszcze czasów pratisiakhji, które *y*, *r*, *l*, *v* opatrzyły wspólną nazwą *antah-stha*. Przyczyną tego kroku jest fakt, iż decydująca rola w procesie przyporządkowania danej głoski do jakiejś grupy przypadła w tym artykule kryteriom fonetycznym (przede wszystkim artykulacyjnym), a nie regułom sandhi¹²⁰. Trudno byłoby zaś fonetycznie uzasadnić przynależność tak różnorodnych głosek jak *r* i *l* do tej samej kategorii.

Dwie (*r*, *v*) spośród tzw. półsamogłosek zostały już omówione (zob. 4.2.4 i 4.2.5.1), pozostały jeszcze: *y* i *l*.

¹¹⁷ Krótkie streszczenie problemów związanych z fonologiczną interpretacją wisargi: Allen (?1972: 16 przyp. 10).

¹¹⁸ Według RVP VI.13 *svara-bhakti* ma miejsce, gdy po *r* następuje spółgłoska. TP XXI.15, ŚAVP I.101-2 i VP IV.16 dopuszczają *svara-bhakti* tylko wtedy, gdy drugą spółgłoską jest *uṣmān*, przy czym według autora VP pierwszą spółgłoską w zbitce może być także *l*. RVP VI.14 wspomina, iż nie wszyscy fonetycy uznają istnienie *svara-bhakti* oraz że część z nich uważa, iż charakter *svara-bhakti* jest uzależniony od samogłoski poprzedzającej zbitkę lub po niej następującej.

¹¹⁹ Por. przyp. 118 i przekształcenia, jakim *r̥* uległo w językach średnioindyjskich (zob. von Hinüber [1986: § 122-127]).

¹²⁰ Z tego samego powodu *e* i *o* zostały w tym artykule uznane za monoftongi. Por. też przyp. 105.

4.2.6.1 *Antaḥ-stha y*

Wszystkie pratisiakhje uważają *y* za spółgłoskę palatalną, której organem artykulacji jest środek języka (*jihvā-madhya*)¹²⁷. TP II.40 precyzuje, iż w czasie artykulacji *y* brzegi środkowej części języka (*jihvā-madhyānta*) dotykają podniebienia twardego.

Podobnie jak w części poświęconej *v*, pojawia się problem, czy uznać *y* za spółgłoskę szczelinową /j/ czy półotwartą /j/. Analogii z *v* jest jeszcze więcej. Uwaga śiksza o trzech wariantach oraz sutra Paniniego (A.8.3.18) o „słabszym wysiłku” towarzyszącym artykulacji *v* odnoszą się także do *y* (por. 4.2.5.1). W tym miejscu warto jeszcze przypomnieć, iż w niektórych prakrytach nagłosowe *y* przeszło w *j*¹²². Wydaje się więc, iż możemy postąpić tak jak w wypadku *v* i uznać wariant szczelinowy /j/ za podstawowy. Od tego tutaj odstąpiono i wybór ostatecznie padł na korzyść interpretacji *y* jako spółgłoski półotwartej, choć przyznając, iż problem wymaga jeszcze zastanowienia. Dlatego też przypisanie *y* symbolu /j/ traktując raczej jako przejściowe rozwiązanie. Jednak w sytuacji, gdy argumenty przemawiające za uznaniem *y* za spółgłoskę szczelinową nie są, jak sądzę, tak silne jak w wypadku *v*¹²³, lepiej jest pozostać przy tradycyjnej opinii¹²⁴.

4.2.6.2 *Antaḥ-stha l*

Zaliczenie /l/ do spółgłosek charakteryzowanych jako *īṣat-sprṣṭa* jest po części spowodowane tym, iż pratisiakhje miejsce artykulacji definiowały jako miejsce kontaktu lub największego zbliżenia między organami mowy¹²⁵. I tak, pratisiakhje uznały za miejsce artykulacji *l* zęby (*danta*)¹²⁶ bądź dziąsła (*danta-mūla*)¹²⁷, za organ zaś – czubek (*jihvāgra*)¹²⁸ lub środek czubka języka (*jihvāgra-madhya*)¹²⁹. Rzeczywiście, w trakcie artykulacji *l* czubek języka styka się z dziąsłami (bądź zębami), ale artykulacja ma miejsce po jego bokach (lub częściej tylko z jednej strony)¹³⁰, gdzie odstęp między organem i miejscem artykulacji nie jest tak mały, by można go określić mianem *īṣat-sprṣṭa*¹³¹.

4.2.6.3 Niezależny charakter fonemów samogłoskowych

¹²¹ Por. RVP I.19, ŚAVP I.21 i VP I.66,79.

¹²² Zob. von Hinüber (1986: § 165).

¹²³ W wypadku *v* istotnym argumentem jest fakt już wczesnego mylenia *v* z *b*. Por. Wackernagel (1957: §161). Przejście *y* w *j* należy natomiast do okresu późniejszego. Inne argumenty są podobne.

¹²⁴ Spółgłoska *y* ma też nosowy wariant: zob. przyp. 93.

¹²⁵ Por. TP II.31 (*svarāṅām yatrôpasamhāras tat sthānam*) i II.33 (*anyeṣām tu yatra sparśanam tat sthānam*).

¹²⁶ VP I.69 i ŚAVP I.24.

¹²⁷ RVP I.20 i TP II.42.

¹²⁸ VP I.77 i ŚAVP I.24.

¹²⁹ TP II.42.

¹³⁰ Dlatego /l/ jest także nazywane spółgłoską boczną (lateralną).

¹³¹ Spółgłoska *l* ma także nosowy wariant: zob. przyp. 93.

Jeśli – jak już zostało wspomniane – samogłoski \ddot{i} , \ddot{u} , \ddot{r} , \ddot{l} przechodzą przed samogłoską w y , v , r i l , to pojawia się pytanie, czy pary $\ddot{i} - y$ itd. nie są wariantami tego samego fonemu. Sama myśl wydaje się w pierwszym momencie dość absurdalna, ale takiej ewentualności nie można a priori wykluczyć.

W wypadku trzech pierwszych samogłosek odpowiedź jest dość prosta. Wszystkie one występują w dwóch postaciach: krótkiej i długiej. Trudno byłoby więc się zdecydować, czy np. [i] i [j], czy może [i:] i [j:] są wariantami tego samego fonemu. Żadna z tych par nie spełnia dodatkowo drugiego warunku wymienionego przez Trubieckiego¹³²: podobieństwa artykulacyjnego bądź akustycznego. Co prawda wszystkie te fony są do siebie podobne, ale nie łączy je nic, co by je odróżniało od innych głosek, dokładniej: parze [i] i [j] (lub [i:] i [j:]) nie można przyporządkować cechy odróżniającej ją od [i:] (albo [i]).

Sprawa komplikuje się w wypadku [l] i [l], które spełniają dwa pierwsze warunki Trubieckiego. Zgodnie z trzecim warunkiem [ll] i [ll] nie mogą się pojawić w takich otoczeniach, w których występuje [l] lub [l]. Sanskryt nie zna żadnego z tych połączeń. Jedynie VP dopuszcza istnienie [ll]. Jest to bowiem jedyna pratisiakhja, według której *svara-bhakti* zachodzi także wtedy, gdy pierwszy element zbitki stanowi l ¹³³. Na przykład zgodnie z VP IV.16 *śata-valśa* („mający sto gałęzi”) wymawia się jako [çatʰa+βal|çʰa]. Reguła ta jest obligatoryjna, co oznacza, iż w tym otoczeniu (przed uszmanem, po którym następuje samogłoska) pojawia się zawsze [ll], nigdy samo [l]. Tak więc nawet w świetle tych informacji, trzeci warunek Trubieckiego zostaje spełniony i nie pozostaje nam nic innego jak uznać [l] i [l] za warianty tego samego fonemu, tutaj oznaczonego symbolem /l/.

4.2.7 Podwojenie spółgłosek

Podobnie jak samogłoski, także spółgłoski mogą posiadać krótkie i długie warianty. Sanskryt zna długie (tzn. podwojone) spółgłoski, zwane również geminatami, ale długość spółgłosek nie jest jego cechą fonologiczną. Jej pojawienie wiąże się z czterema sytuacjami.

Podwojone spółgłoski znajdują się na styku morfemów, jak np. w *citta* „dostreżony; pragnienie, umysł”. W tym wypadku spółgłoski są jednak przedzielone junkturą /cit+tá/ i – co się z tym łączy – nie tworzą geminaty¹³⁴.

Z typowym przykładem długiej spółgłoski występującej na styku morfemów mamy do czynienia w sytuacji, gdy wygłosowa nosówka jest poprzedzona przez krótką samogłoskę. Wszystkie pratisiakhje¹³⁵ zalecają jej geminację, jeśli następuje po niej samogłoska¹³⁶. Jest to dość znana reguła sandhi i nie trzeba dodawać, iż nie uda nam się znaleźć takiej pary wyrazów, które w tym otoczeniu fonetycznym

¹³² Zob. § 2.

¹³³ Por. 4.2.5.5.

¹³⁴ Por. parę wyrazów pozornie różniących się tylko podwojeniem spółgłoski: *mata* „pomyślany” /ma+tá/ – *matta* „pijany, szalony, podniecony” /mat+tá/.

¹³⁵ Por. RVP VI.4, ŚAVP III.27, VP IV.106 (W: IV.104), TP IX.18-19, A.8.3.32.

¹³⁶ Np. *pratyāññ iti* [pratʰjaññ+iti].

kontrastowałyby krótką i długą spółgłoskę¹³⁷.

Trzeci rodzaj podwojenia spółgłosek, zachodzący na styku lub w środku morfemu, doczekał się wyczerpującego omówienia w pratisiakhjach. Poszczególne traktaty różnią się nieco między sobą w opisie szczegółów, ale dla celów tego artykułu nie są to różnice istotne¹³⁸. Wszystkie pratisiakhje¹³⁹ zgadzają się co do tego, iż podwojeniu ulega pierwsza (lub druga, jeśli pierwszą jest *h* lub *r*) spółgłoska w zbitce¹⁴⁰. Reguły dotyczące geminacji spółgłosek w zbitkach są obligatoryjnymi w pratisiakhjach, a fakultatywnymi w *Ashtadhjaji*¹⁴¹. I tutaj należy powtórzyć to, co odnosiło się do podwojenia nosówek: także w tym wypadku długość spółgłosek nie jest cechą dystynktywną.

I wreszcie spółgłoski podwojone pojawiają się również w niewielkiej liczbie wyrazów takich jak np. *kukkura* „pies”. W większości są to jednak wyrazy zapożyczone z języków średnioindyjskich lub takie, które pod wpływem tych języków zmieniły swą postać (por. *kurkura* „pies” w *Atharwawedzie*). Nie mogą więc one stanowić argumentu przemawiającego na korzyść uznania długości spółgłosek za cechę fonologiczną sanskrytu.

5. Suprasegmentalia

Do opisu fonologicznego należy też omówienie cech suprasegmentalnych (prozodycznych) danego języka. Jedną z nich została już tu wspomniana, mianowicie długość samogłosek i spółgłosek. Tym, co należałoby jeszcze poruszyć, jest akcent w sanskrycie, a w szczególności w jego starszej formie – wedyjskim, gdyż akcent, początkowo będący cechą fonologiczną języka staroindyjskiego, z czasem tę funkcję utracił. Opisowi akcentu sanskryckiego zostanie poświęcona trzecia część tego artykułu.

6. Podsumowanie

Powyższe przedstawienie fonologii sanskrytu z pewnością nie jest wyczerpujące i nie daje odpowiedzi na wszystkie pytania wiążące się z fonetyką sanskrytu. Niewykluczone, iż pewne elementy tego opisu z czasem będą musiały ulec modyfikacji. Pewnym pocieszeniem dla autorki może być fakt, iż nawet analiza systemów fonologicznych języków współczesnych nierzadko zawiera „ciemne plamy”, zjawiska, których nie udało się jednoznacznie zinterpretować¹⁴². Pozostaje tylko za Ternešem (1987: 99) powtórzyć, iż język nie jest układanką, którą można do

¹³⁷ Innym przykładem geminacji na styku morfemów jest zalecane wyłącznie przez ŚAVP III.26 podwojenie spółgłoski w pauzie.

¹³⁸ Por. RVP VI.1-3, ŚAVP III.28-32, VP IV.99-116 (W: IV.97-114), TP XIV.1-11.

¹³⁹ Zob. RVP VI.1-2, ŚAVP III.28,31; VP IV.99-100 (W: IV.97-98), TP XIV.1,4.

¹⁴⁰ Np. na styku morfemów: [kar+^httɾ], [mukk+ta] i w ich wnętrzu: [ʼaççβa], [mu:r^hdd^han]. To podwojenie spółgłoski jest często zaznaczane graficznie.

¹⁴¹ Por. A.8.4.46-52.

¹⁴² Por. próby fonologicznej interpretacji centralnej samogłoski [ə] w wielu językach europejskich, takich jak niemiecki, angielski, francuski itp..

końca i z łatwością ułożyć. Od siebie dodam – na pewno jednak warto tego próbować.

BIBLIOGRAFIA

- A. = *Aṣṭādhyāyī*, ed.: Böhtlingk, Otto: *Pāṇini's Grammatik* herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen; Haessel, Leipzig 1887 [reprint: Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1964, 1971, 1977].
- Allen 1953 = Allen, W. Sidney: *Phonetics in Ancient India* (London Oriental Series I), Oxford University Press, London – New York – Toronto 1953.
- Allen 21972 = Allen, W. Sidney: *Sandhi, the theoretical, phonetic, and historical bases of word-junction in Sanskrit* (*Janua Linguarum* 17), Mouton, The Hague – Paris 1972.
- AVP = *Atharva-veda-prāṭisākhya*, ed.: Kānta, Sūrya: *Atharva Prāṭisākhya, edited with an introduction, English translation, notes and indices*, Mehar Chand Lachhman Das, Delhi 1968.
- Burrow 1955 = Burrow, T.: *The Sanskrit Language*, Faber and Faber, London 1955.
- Burrow 1979 = Burrow, T.: *The problem of shwa in Sanskrit*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- Cardona 1976 = Cardona, George: *Pāṇini. A survey of research*, Mouton & Co. B. V. Publishers, The Hague – Paris 1976.
- Elizarenkova 1989 = Elizarenkova, T. Y.: „About traces of a Prakrit dialectal basis in the language of the Ṛgveda”, *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes* (*Publications de l'Institut de Civilisation Indienne*, Série in-8°, Fasc. 55) (ed.: Colette Caillat, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1989), ss. 1-17.
- von Essen 51979 = von Essen, Otto: *Allgemeine und angewandte Phonetik*, Akademie Verlag, Berlin 1979.
- Gonda 1975 = Gonda, J.: *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)* [= J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. I.1], Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975.
- von Hinüber 1986 = von Hinüber, Oskar: *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1986.
- Macdonell 1916 = Macdonell, Arthur A.: *A Vedic Grammar for Students*, Oxford University Press, Oxford 1916.
- Masica 1991 = Masica, Colin P.: *The Indo-aryan languages*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney 1991.
- Mayrhofer 1956-76 = Mayrhofer, Manfred: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg (I: A-Th, 1956; II: D-M, 1963; III: Y-H. Nachträge und Berichtigungen, 1976).
- 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).
- Pétursson-Neppert 1991
PŚ = Pétursson, Magnús i Neppert, Joachim: *Elementarbuch der Phonetik*, Helmut Buske Verlag, Hamburg 1991.
= *Pāṇinīyā Śikṣā*, ed.: Ghosh, Manmohan: *Pāṇinīyā Śikṣā or the Śikṣā Vedāṅga ascribed to Pāṇini*, Asian Humanities Press, Delhi – Madras 2¹⁹⁸⁶ (1. wyd.: 1938, Calcutta).
- PW = O. Böhtlingk, R. Roth, *Sanskrit-Wörterbuch* (tzw. "große Petersburger Wörterbuch"), 7 tomów, St. Petersburg: die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1855-75 [1: Die Vocale, 1855; 2: (k-ch) 1858; 3: 1861 (j-dh); 4: 1865 (n-ph); 5: 1868 (b-m und Verbesserungen von a-m); 6: 1871 (y-v); 7: 1875 (ś-h nebst den Verbesserungen und Nachträgen zum ganzen Werke)].
- RVP = *Ṛg-veda-prātiśākhya*, ed.: Müller, Max: *Rig-Veda-Pratisakhya, das älteste Lehrbuch der vedischen Phonetik. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1869.
- ŚAVP = *Śaunakiyātharva-veda-prātiśākhya*, ed.: Whitney, William D.: „The Atharva-veda Prātiśākhya, or Çāunakiyā Caturādhyāyikā. Text, translation and notes”, *Journal of the American Oriental Society* 7 (1862): 333-615. [2. wyd.: (*The Chowkhamba Sanskrit Studies XX*) The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1962; 3. poprawione wyd.: Parimal Publications, Delhi 1994.]
- Scharfe 1977 = Scharfe, Hartmut: *Grammatical literature* [= J. Gonda (ed.), *A History of Indian Literature*, vol. V.2], Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- Stasik 2¹⁹⁹⁷ = Stasik, Danuta: *Podręcznik języka hindi, część I (Kurs podstawowy)*, 2. poprawione wyd., Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1997.
- Ternes 1987 = Ternes, Elmar: *Einführung in die Phonologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987.
- Thieme 1935 = Thieme, Paul: *Pāṇini and the Veda; Studies in the early history of linguistic science in India*, Globe Press, Allahabad 1935.
- TP = *Tāittirīya-prātiśākhya*, ed.: Whitney, William D., *The Tāittirīya-Prātiśākhya, with its Commentary, the Tribhāshyaratna: text, translation, and notes*, The American Oriental Society, New Haven 1871.
- Trubiecki 7¹⁹⁸⁹ = Trubetzkoy, Nikolaus S.: *Grundzüge der Phonologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989 (tł. polskie: *Podstawy fonologii*, PWN, Warszawa 1970).
- Trubiecki 1939 = zob. Trubiecki (7¹⁹⁸⁹).
- Uṅ. = *Uṅādi-sūtra*, wg wyd. Vasu, Śrīśa Chandra: *The Siddhānta Kaumudī of Bhaṭṭojī Dikṣita*, edited and translated into English, 2. wyd.: Motilal Banarsidass, Delhi 1962.
- Varma 2¹⁹⁶¹ = Varma, Siddheshwar: *Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi 1961 (1. wyd.: w serii: *James G. Forlong Fund 7*; Royal Asiatic Society, London 1929).

- VP = *Vājasaneyi-prātiśākhya*¹⁴³, ed.: 1) Weber, Albrecht: „Das Vājasaneyi-Prātiśākhya”, *Indische Studien* (Berlin 1858) 4: 65-160, 177-331; 2) Rastogi, Shr. Indu: *The Śuklayajuh-Prātiśākhya of Kātyāyana, critically edited from original manuscripts with English translation of the text (The Kashi Sanskrit Series 179)*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1967.
- Wackernagel = Wackernagel, Jakob: *Altindische Grammatik, I: Lautlehre* (wyd. ²1957 poprawione 1. wyd. z 1896 i rozszerzone o wstęp: *Introduction générale* L. Renou), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.
- Whitney ⁵1924 = Whitney, William Dwight: *A Sanskrit Grammar*, Leipzig 1924 (5. reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1983).
- Whitney ³1994 = zob. ŚAVP
- Witzel 1989 = Witzel, M.: „Tracing the Vedic Dialects”, *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes (Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, Fasc. 55)* (ed.: Colette Caillat, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1989), ss. 97-265.

¹⁴³ Numeracja cytatów jest zgodna z drugim wydaniem VP. W wypadku odstępstw między tymi dwoma wydaniem, numeracja według edycji Webera została podana w nawiasie, np. VP VIII.23-24 (W: VIII.21).

ZAŁĄCZNIK

Zgromadzone w załączniku słowa pochodzą przede wszystkim z *wed*, *brahman*, *upaniszad*, *Mahabharaty* i *Ramajany*. Obok transkrypcji naukowej podaje się ich zapis fonologiczny i znaczenie, przy czym to ostatnie ma raczej charakter hasłowy i nie pretenduje do miana wyczerpującego. W wyrazach pojawiających się w tekstach, w których zaznaczano akcenty, uwzględniono także akcent. Zrezygnowano zaś z zaznaczania akcentu wynikającego z reguł gramatycznych, a nie potwierdzonego w żadnym tekście. Pary wyrazów, w których tylko kontekst fonetyczny jest podobny, wyróżniono symbolem \approx . W większości podano tu formy tematyczne (z wyjątkiem pierwiastków¹⁴⁴), odstępstwa od tej reguły zostały zaznaczone.

1) Samogłoski

/a/ – /a:/	<i>bala</i> /bala/ „siła, moc”	<i>bāla</i> /ba:la/ „chłopiec, dziecko”
/ī/ – /ī:/	\approx <i>sita</i> /sita/ „jasny”	\approx <i>sītā</i> /si:ta:/ „bruzda”
/u/ – /u:/	<i>kula</i> /kūla/ „ród, rodzina”	<i>kūla</i> /kú:la/ „brzeg”
/ṛ/ – /ṛ:/	<i>dātṛi</i> /da:tṛi+ṇi/ „dające” (lokatiwus singularis neutrum)	<i>dātṛi</i> /da:tṛi+ṇi/ „dające” (nominatiwus, akuzatiwus pluralis neutrum)
/ṛ/ – [l] (/l/)	\approx <i>kṛpaṇā</i> /kṛpaṇā/ [kṛpa ṇa] „nędzny, żaloszny”	\approx <i>klṛti</i> /klṛti/ [ˈklṛti] „przygotowanie, ukończenie”
/e/ – /ā/	<i>deva</i> /deβā/ (/devā/) „niebiański, bóg”	<i>daiva</i> /da:βā/ (/da:ivā/) „boski”
/o/ – /au/	<i>goḥ</i> /go+s/ [go+h] „krowa” (ablatiwus, genetiwus singularis)	<i>gauḥ</i> /gau+s/ [gau+h] „krowa” (nominatiwus, wokatiwus singularis)

2) kU / cU

/k/ – /c/	<i>kala</i> /kala/ „nieartykułowany”	<i>cala</i> /cala/ „poruszający się”
/k ^h / – /c ^h /	<i>khala</i> /k ^h āla/ „spichlerz”	<i>chala</i> /c ^h āla/ „oszustwo”
/g/ – /j/	<i>gala</i> /gala/ „szyja”	<i>jala</i> /jala/ „woda”
/g ^h / – /j ^h /	\approx <i>gharma</i> /g ^h armā/ „ciepło, upał” ¹⁴⁵	\approx <i>jharjhara</i> /j ^h arj ^h ara/ „rodzaj bębna”

3) tU / t̥U

/t/ – /t̥/	<i>pata</i> /pata/ „lot, upadek”	<i>paṭa</i> /paṭa/ „tkanina”
/t ^h / – /t̥ ^h /	<i>pāṭhya</i> /pa:t ^h +jā/ „niebiański”	<i>pāṭhya</i> /pa:t̥ ^h +ja/ „to, co powinno być recytowane”

¹⁴⁴ W ten sposób chciano uniknąć porównywania abstrakcji gramatycznych, które nie pojawiają się w języku, a przynajmniej nie w takiej postaci, która dla tego artykułu byłaby pożądana. Por. np. \sqrt{klp} , który teoretycznie można by skontrastować z $\sqrt{kṛp}$.

¹⁴⁵ Idealną parą do *jharjhara* byłoby *gharghara*, ale ponieważ jest to onomatopeja, zrezygnowano tu z jej przytoczenia.

/d/ – /d̪/	<i>nada</i> /nadá/ „ryczący, byk”	<i>naḍa</i> /naḍá/ „rodzaj trzciny”
/dʰ/ – /d̪ʰ/	≈ <i>mādhya</i> /ma:dʰjə/ „środkowy”	≈ <i>āḍhya</i> /a:d̪ʰjə/ „bogaty”

4) przydechowe / nieprzydechowe

/p/ – /pʰ/	<i>pāla</i> /pa:la/ „opiekun, władca”	<i>phāla</i> /pʰá:la/ „lemiesz pługa”
/b/ – /bʰ/	<i>bala</i> /bala/ „siła, moc”	<i>bhala</i> /bʰála/ „z pewnością”
/t/ – /tʰ/	<i>pata</i> /pata/ „lot, upadek”	<i>patha</i> /patʰa/ „droga”
/d/ – /dʰ/	<i>godā</i> /go+dā:/ „dający krowy”	<i>godhā</i> /go+dʰā:/ „rzemień”
/c/ – /cʰ/	<i>calana</i> /cal+ana/ „poruszanie się, drżenie”	<i>chalana</i> /cʰal+ana/ „oszukiwanie”
/j/ – /jʰ/	<i>jarjara</i> /jarjara/ „zniszczony”	<i>jharjhara</i> /jʰarjʰara/ „rodzaj bębna”
/t̪/ – /t̪ʰ/	≈ <i>pāṭana</i> /pa:t̪+ana/ „rozbijanie, niszczenie”	≈ <i>pāṭhaka</i> /pa:t̪ʰ+aka/ „nauczyciel”
/d̪/ – /d̪ʰ/	≈ <i>jāḍya</i> /ja:d̪ja/ „głupota”	≈ <i>āḍhya</i> /a:d̪ʰjə/ „bogaty”
/k/ – /kʰ/	≈ <i>udaka</i> /udaká/ „woda”	≈ <i>nakha</i> /nakʰá/ „paznokieć”
/g/ – /gʰ/	≈ <i>saṅga</i> /sam+gá/ „wojna”	≈ <i>saṅgha</i> /sam+gʰa/ „tłum, horda”

5) nosowe

/m/ – /n/	<i>mata</i> /ma+tá/ „pomysłany”	<i>nata</i> /na+tá/ „pochylony”
/n/ – /ŋ/	≈ <i>kanaka</i> /kánaka/ „złoto”	≈ <i>kaṇa</i> /káṇa/ „ziarnko”
/m/ – /ŋ/	≈ <i>kamala</i> /kámala/ „jasnoczerwony”	≈ <i>kaṇa</i> /káṇa/ „ziarnko”

6) szczelinowe

/s/ – /ʃ/	<i>lasita</i> /las+ita/ „grany”	<i>lašita</i> /laš+ita/ „upragniony”
/s/ – /ç/	<i>āsita</i> /a:s+ita/ „siedzenie”	<i>āṣita</i> /á:ç+ita/ „jedzenie”
/ç/ – /ʃ/	<i>durviṣa</i> /dur+viçə/ „to, do czego jest trudno wejść”	<i>durviṣa</i> /dur+viṣə/ „trudno osiągalny”
/b/ – /β/	<i>bala</i> /bala/ „siła, moc”	<i>vala</i> /βalá/ (/valá/) „jaskinia”
/fi/ – /gʰ/	<i>moha</i> /móha/ „utrata zmysłów, błąd”	<i>mogha</i> /mógʰa/ „próżny, niepotrzebny”

7) r / l

/r/ – /l/	<i>roka</i> /roká/ „blask”	<i>loka</i> /loká/ „przestrzeń, świat”
/j/ – /r/	<i>yata</i> /ja+tá/ „kontrolowany”	<i>rata</i> /ra+tá/ „oddany, przyjemny”
/j/ – /l/	<i>kāya</i> /ka:ja/ „ciało, pień”	<i>kāla</i> /ka:la/ „czas”

R E C E N Z J E

Nurty monistyczne i dualistyczne w filozofii indyjskiej*

artykuł recenzyjny

PIOTR BALCEROWICZ

Recenzja książki:

Joanna Jurewicz: *O imionach i kształtach Jednego: monizm indyjskiej filozofii Tradycji*; Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Orientalistycznych, Prace orientalistyczne – Tom XXXVII; PWN, Warszawa 1994, ss. 228.

Do rąk czytelnika trafiło jakiś już czas temu studium, poświęcone wybranym zagadnieniom indyjskiej metafizyki starożytnej, które ze wszech miar zasługuje na rzetelne zainteresowanie podyktowane różnymi względami. Rozprawa ta stanowi jedną z nielicznych prac specjalistycznych w języku polskim dotyczących filozofii indyjskiej. W rzeczy samej brak było dotychczas w dziejach polskiej indologii i badań nad filozofią indyjską obszerniejszego krytycznego opracowania monograficznego omawiającego zagadnienie monizmu w indyjskiej tradycji filozoficznej i jego powiązań z zespołem indyjskich wyobrażeń kosmologiczno-mitologicznych. Praca owa, będąca przedrukiem rozprawy doktorskiej autorki, skłania jednakże do licznych uwag krytycznych dotyczących zarówno kwestii metodologicznych, jak i merytorycznych. Aby nie narażać się na zarzut gołosłownego krytycyzmu, zmuszony jestem omówić rozprawę doktorską J.J. w miarę szczegółowo.

Już sam podtytuł tej rozprawy (*Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*) jest mylący, i to co najmniej z dwóch względów. Po pierwsze wątpliwości może budzić przekładanie sanskryckiego terminu *śruti* pojęciem „Tradycja”. Jakkolwiek słusznie przeciwstawia J.J. owo pojęcie terminowi *śruti* (s. 9), to już dalsze jej wyjaśnienia są albo nieścisłe, albo też błędne. Termin *śruti* nie oznacza dosłownie „tego, co usłyszane” (s. 9) – w sanskrycie byłby to bowiem imiesłów bierny *śruta* – lecz „słuch; słuchanie; objawienie ustne”. W pierwotnym ujęciu chodzi tu o święte sylaby i strofy wedyjskie o boskiej proveniencji, „usłyszane” przez mitycznych wieszczów (*ṛṣi*), a objawione im wedle mitologii lub tradycji niektórych szkół filozoficznych albo bezpośrednio przez byt absolutny (*brahman*), albo przez istotę doskonałą, o charakterze boskim, obdarzoną wszechwiedzą (*īśvara* – np. w tradycji wajsiesziki). Początkowo określenie *śruti* (objawienie) odnosiło się jedynie do czterech wed, a dopiero z czasem – co umknęło uwadze J.J. – rozciągnięto tę kategorię na wedyjską literaturę egzegetyczną, tj. teksty rytualno-magiczno-

* Ze wzgl. na krytyczny charakter recenzji autorstwa Piotra Balcerowicza redakcja *Studiów Indologicznych* zdecydowała się udostępnić tekst recenzji Pani dr Joannie Jurewicz przed publikacją. Jednocześnie redakcja pragnie gorąco przeprosić Panią dr Joannę Jurewicz za to, że na ustosunkowanie się do tej recenzji pozostawiono jej niewiele czasu. Ponadto redakcja oświadcza, że wyłączną odpowiedzialność za treść recenzji ponosi Piotr Balcerowicz.

Studia Indologiczne 5 (1998) 145-195 (Recenzje).

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

mitologiczne, określane mianem brahmanów (*brāhmaṇa*), i pustelnicze teksty mistyczne znane jako aranjaki (*āranyaka*) i upaniszady (*upanīṣad*). Z kolei wyraz *smṛti* znaczy dosłownie „pamięć, wspomnienie; przywoływanie do pamięci”, a następnie – „przekaz tradycji; autorytatywna tradycja”; zatem mianem *smṛti* określano grupę tekstów o genezie „człowieczej”. Bynajmniej *smṛti* nie znaczy „to, co zapamiętane” (s. 9) – w sanskrycie byłby to imiesłów bierny *smṛta*. Wyszczególniając grupy tekstów składających się na tak rozumiany kanon autorytatywnej literatury, J.J. pomija trzy ważne kategorie: podręczniki rytuału wedyjskiego (*Śrauta-sūtra*) oraz obrzędów domowych (*Gṛhya-sūtra*), traktaty polityczno-prawne (*Nīti-śāstra*) oraz pisma prawnicze (*Dharma-śāstra*). Brak wzmianki o tej ostatniej kategorii jest tym bardziej znamieny, że J.J. z jednej strony stwierdza, że „Bhagawadgita, Moksadharmaparwan i Manusmṛti zaliczane są do obszernej grupy tekstów Tradycji” (s. 9), z drugiej zaś – tego ostatniego traktatu nie daje się żadną miarą zaklasyfikować do jakiegokolwiek z trzech kategorii „tekstów Tradycji” przez nią wymienionych (nie jest to epopeja ani *Vedāṅga*, ani *Pūraṇa*). Choćby już z samego faktu, że *Manu-smṛti* bywa częstokroć określane jako *Mānava-dharma-śāstra*, jasno wynika, że należy ono do tej samej obszernej grupy pism, co *Yājñavalkya-dharma-śāstra*, *Parāśara-dharma-śāstra* itp. Pominięcie tej kategorii nie jest sprawą błahą choćby i z tego względu, że w okresie późniejszym termin *smṛti* stosuje się przede wszystkim do tychże kodeksów obyczajowo-prawniczych, z czym wiąże się dwuznaczność samego terminu *smṛti*. Zagadnieniu temu J.J. nie poświęca jednak ani słowa.

Podtytuł pracy J.J. jest mylący jeszcze z innego względu. W świetle tego, że autorka ogranicza się do zaledwie trzech tekstów: *Manusmṛti* (*Manu-smṛti*, MS), *Bhagawadgīty* (*Bhagavad-gītā*, BHG) – stosując skróty odwołując się nie do zwyczajowo przyjętych, lecz przyjmując konwencję wg J.J.) i *Mokszadharmaparwanu* (*Mokṣa-dharma-parvan*, MDP), przy czym dwa ostatnie stanowią fragmenty eposu *Mahabharata* (*Mahā-bhārata*, MBH), ogólnikowe mówienie o tradycji, czy nawet zawężając – o Tradycji, jest nieporozumieniem. Nadużycie słowa „tradycja” w tytule mogłoby sugerować, że praca J.J. omawia obszerniej całą tradycję filozoficzną Indii, a przynajmniej określony prąd metafizyczny, a nie ogranicza się do bardzo wąskiej grupy tekstów nie będących nawet filozoficznymi traktatami *sensu stricto*! Domniemanie, że J.J. kusi się o w miarę wyczerpujące omówienie pism zaliczanych do kategorii *smṛti*, zdaje się potwierdzać ona sama jednoznacznie także w „Zakończeniu”: „Praca niniejsza stanowi próbę interpretacji tekstów smṛti [...]” (s. 218). Zastanawia, dlaczego autorka – omawiając zagadnienia filozoficzne zawarte w *Bhagawadgīcie* i *Mokszadharmaparwanie*, tj. fragmentach eposu *Mahā-bhārata*, nie wspomina choćby słowem o trzecim fragmencie *Mahabharaty*, nie bez znaczenia dla kwestii filozoficznych, tj. o części XIV księgi, pt. *Anugītā*, która – będąc zgodnie z tradycją (choć nie faktycznie) powtórzeniem pouczeń Krysny na życzenie Ardżuny – stanowić miała swego rodzaju aneks do *Bhagawadgīty*. Jedyne odniesienie do fragmentu *Anugītā* jest informacja w bibliografii na s. 221 (P. Deussen: *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-parvan, Bhagavad-gītā, Mokṣa-dharma, Anugītā*). Nie tylko całkowitym milczeniem pomija J.J. w swej analizie materiał tekstowy zawarty w epopei pt. *Rāmāyaṇa* (aczkolwiek ten epos o charakterze przede wszystkim artystycznym, o dość bogatej warstwie mitologicznej, niewielkie ma znaczenie – poza nielicznymi ustępami – dla badacza filozofii indyjskiej), w obszernej epice religijnej (gł. purany) czy w niezmiernie bogatej literaturze quasi-naukowej (*vedāṅga*), ale nawet nie usiłuje powiązać poszczególnych fragmentów MDP z określonymi prądami filozoficznymi.

Jest to o tyle istotne dla rozprawy J.J., gdyż należy pamiętać, że MDP jest szalenie niejednorodną kompilacją tekstów filozoficznych związanych z różnymi nurtami myślowymi i różnymi okresami historycznymi. Sama kompilacja oderwanych fragmentów związanych z różnymi prądami intelektualnymi w jeden zbiór nie była aktem jednorazowym, lecz długotrwałym procesem dołączania coraz to nowych fragmentów na koniec zbioru. W rezultacie powstał wielce niejednorodny korpus tekstów, w obrębie którego daje się wyodrębnić kilka różnych nurtów

myślowych: (1) najstarsze ustępy stanowiące kontynuację refleksji religijno-mitologicznej zawartej w literaturze wedyjskiej, które nie wykazują wpływu szkoły sankhji, (2) szereg tekstów odzwierciedlających stadia rozwojowe systemu sankhji-jogi, (3) fragmenty późniejszego okresu odzwierciedlające doktryny religijne i wykazujące dominujący wpływ idei sankhji.

Obecność wpływów koncepcji związanych ze szkołą sankhji i jogi (*sāṃkhya-yoga*) w analizowanych przez J.J. pismach jest w wielu wypadkach kluczowa, gdyż te dwa ściśle ze sobą powiązane systemy filozoficzne opierają się na dualizmie beczynnego bytu będącego czystą, niezróżnicowaną, zindywidualizowaną i wyzuta z treści przedmiotowej świadomością (*puruṣa*), aczkolwiek pozbawiona jest ona aspektu samoświadomości i samooglądu, oraz aktywnej, twórczej i nieświadomej pramaterii (*prakṛti* = *mūla-prakṛti* = *pradhāna* = *avyakta*), która pod wpływem obecności bytu świadomego ewoluuje i wylania z siebie cały widzialny świat (*vyakta*), włącznie ze świadomością przedmiotową. W rezultacie samo już występowanie dualistycznych koncepcji szkół sankhji i jogi musi jednocześnie wykluczać, a w wypadku wyraźnych wpływów – podważać lub osłabiać, tezę o monizmie badanych przez J.J. tekstów.

Wobec powyższego, chcąc omawiać zagadnienia monizmu w tak zróżnicowanym tekście, jakim jest *Mokṣa-dharma-parvan*, należałoby wprzód wyodrębnić te fragmenty, które niewątpliwie są lub mogą być przejawem idei monistycznych, oraz osobno wyróżnić rozdziały ściśle związane z dualizmem szkoły sankhji i jogi, aby uniknąć nieporozumień i zafałszowań. Takim rozdziałem, skądinąd kluczowym dla badań nad rozwojem szkoły sankhji-jogi i jej wczesnej fazy rozwojowej, jest np. obszerny fragment pojawiający się w MDP trzykrotnie w zmodyfikowanej formie (wedle wydań, których dane bibliograficzne podaję pod koniec: MBhā.I.12.187 = MBhā.II.12.194 = MBhā.II.12.247-249 = MBhā.II.12.285; na ten temat por. pracę Geralda J. Larsona *Classical Sāṃkhya – An Interpretation of its History and Meaning*, 2nd revised edition: Ross-Erikson, Santa Barbara = Motilal Banarsidass, Delhi 1979, ss. 109-110, oraz Ericha Frauwallnera *Historię filozofii indyjskiej*, PWN, Warszawa 1990, tom 1, n. 158), co wskazuje na proces historycznej ewolucji samych idei filozoficznych w nim zawartych. Przed wysuwaniem konkluzji należałoby także wyjaśnić ewentualną obecność motywów dualizmu szkoły sankhji-jogi w ustępach wiążących się bezpośrednio z ideami monistycznymi, czego autorka jednakże nie czyni. Poczynione uwagi odnośnie szeregu warstw historycznych i doktrynalnych w MDP dotyczą także niejednolitej *Bhagavadgīty*, w badaniach nad którą należy zachować szczególną uwagę i jasno wyodrębnić ustępy związane z dualistycznymi tezami sankhji i jej właściwą terminologią. Do nich należą fragmenty rozdziału siódmego, ósmego, trzynastego, czternastego oraz pojedyncze słoki w innych rozdziałach (np. 3.3), gdzie niekiedy termin *sāṃkhya* pojawia się explicite (por. Larson, *op. cit.*, ss. 108-130, a szczególnie 127-130). W obliczu dużego zróżnicowania tekstu MDP, zarówno pod względem treści, jak i rozciągłości chronologicznej, nie sposób się zgodzić z twierdzeniem, że „zwięzła BHG zawiera kwintesencję bogatej treści MDP” (s. 201).

Brak analizy badanych tekstów pod kątem ich złożoności oraz zaniechanie wyjaśnienia widocznych wpływów idei dualistycznych stanowi jeden z najpoważniejszych błędów metodologicznych pracy J.J. Nie można poważnie traktować jako argumentu, jakoby za wyraźny w wielu ustępach dualizm metafizyczny odpowiedzialne były ograniczenia natury metrycznej (s. 17, n. 33)! W przypadku jednej, a nawet i kilku pojedynczych strof, byłoby to możliwe do pomyślenia, lecz nie w przypadku, gdy mamy do czynienia z mnogością takich fragmentów. Metrums nie stanowiło dla twórców indyjskich istotnego ograniczenia i potrafili oni precyzyjnie formułować swe myśli nie tylko w prozie. Wersowane fragmenty pojawiają się w upaniszadach, tj. pismach mistyczno-filozoficznych, z których najstarsze datują się na pierwszą połowę pierwszego tysiąclecia p.n.e. Najważniejszy zachowany tekst klasycznej sankhji pt. *Sāṃkhya-kārikā* autorstwa Iśwarakryśny (Iśvarakṛṣṇa) składa się z 72 (lub 73 zależnie od edycji) wersów.

Buddyjski logik, Śāntaraksita (Śāntaraksita, VIII w. n.e.), skomponował monumentalne dzieło polemiczne z zakresu teorii poznania i metafizyki w 3646 wersach. Przykładów można by mnożyć w nieskończoność. Powiadając, że „Bramińscy metafizycy, pragnąc opisać relacje zachodzące zarówno między stwórcą a stworzeniem, jak i poszczególnymi elementami bytu zależnego, musieli się uciekać do terminologii sugerującej dualistyczną (czy nawet pluralistyczną!) interpretację owych relacji, nie zawsze podkreślając tożsamość ich członów. W niniejszych rozważaniach podjęto próbę wykazania, iż dualizm ten ma charakter metodologiczny: służy do precyzyjniejszego opisu istoty relacji zachodzących między różnymi aspektami jednego bytu” (s. 16-17), J.J. stara się przekonać czytelnika, że indyjscy filozofowie będący pod wpływem sankhji formułowali tak naprawdę monistyczną ontologię w pojęciach dualistycznych (a wręcz pluralistycznych!), gdyż nie byli w stanie tego uczynić bezpośrednio, a ponadto postępowali tak w sposób celowy. Powyższy wywód, w którym autorka stara się zredukować dualizm sankhji do monistycznej wizji świata, wspiera cytatem z oderwanego, czysto monistycznego rozdziału *Mokszadharmaparvanu*: „[Tego, który] jest jeden zwą różnorako”. Zupełnie to tak, jak gdybyśmy skonstatowali, że Kartezjusz posługując się pojęciami *res cogitans* i *res extensa*, odwołując się do opozycji duszy i ciała, w rzeczywistości pragnął jedynie przedstawić swoją głęboko ukrytą monistyczną wizję świata, tyle tylko, że na tej drodze napotykał problemy natury terminologicznej, a z kolei po to, by móc precyzyjnie mówić o jedności świata i substancji, odwoływał się do powyższego dualizmu ze względów metodologicznych, a na poparcie zaś tak zdumiewającej tezy odwołałibyśmy się do jego stwierdzenia z „Rozprawy o metodzie”: „usiłowałem znaleźć ogólne zasady, czyli pierwsze przyczyny wszystkiego tego, co jest lub też co być może na świecie, nie biorąc dla tego celu pod rozwagę nic ponad samego Boga (podkreślenie – P.B.) [...]” (przeł. W. Wojciechowska, PWN 1981, s. 74)!

Kolejnym poważnym błędem metodologicznym jest całkowite zignorowanie historycznej wielowarstwowości omawianych tekstów oraz brak choćby namiastki rysu filozoficzno-historycznego, który by umieścił omawiane przez J.J. teksty zarówno w czasie, jak i wskazał na ich rolę i miejsce w ówczesnych prądach myślowych. Postawa ahistoryczna, do której przyznaje się autorka na s. 14 (n. 19) – „[...] nie jest celem pracy diachroniczna analiza rozwoju danych koncepcji w okresie smryti [...] lecz próba rekonstrukcji myśli w ujęciu synchronicznym, jako pewnej całości, której świadectwem jest tekst” – jest nie do zaakceptowania w przypadku zbioru pism, które powstawały na przestrzeni co najmniej kilku wieków i odzwierciedlały zróżnicowany dyskurs filozoficzny. Pamiętajmy, że *Mahā-bhārata*, której częścią jest zarówno *Mokṣa-dharma-parvan*, jak i *Bhagavad-gītā*, poddana została ostatecznej redakcji ok. połowy pierwszego tysiąclecia naszej ery, podczas gdy najstarsze jej fragmenty filozoficzne sięgają być może nawet V/IV w. p.n.e. Aby móc sobie uzmysłowić skalę błędu wynikłego z ahistorycznego podejścia do omawianych tekstów wystarczy sobie wyobrazić z jakimi konsekwencjami musielibyśmy się liczyć, gdybyśmy postanowili przeanalizować zapatrywania filozofów greckich na zagadnienia mechaniki i geometrii, a za źródło informacji posłużyłyby nam „Żywoty i poglądy słynnych filozofów” Diogenesa Laertiosa (PWN, Warszawa 1982), przy czym to dzieło i cytaty tam zawarte potraktowalibyśmy jako zastaną, homogeniczną „całość, której świadectwem jest tekst”, i pominęlibyśmy w takim „ujęciu synchronicznym” całkowicie kilka wieków ewolucji myśli greckiej.

Reasumując, nawet jeśli by chwilowo przyjąć, że całość analizy została przeprowadzona przez J.J. w sposób metodologicznie nie budzący najmniejszych wątpliwości, to próba rekonstrukcji mitu o stworzeniu (jego wielce wątpliwy schemat graficzny zamieszcza J.J. na s. 28a) – pomimo aspiracji do rekonstrukcji schematu kreacji, jaki „powtarza się we wszystkich kosmogonicznych tekstach” (s. 21) – ogranicza się wyłącznie do materiału

zawartego tylko w trzech tekstach i takie zawężenie badanego materiału nie daje najmniejszej podstawy do uogólnień, jakie sugeruje podtytuł całej rozprawy.

Z innych błędów natury metodologicznej i formalnej można ułożyć całą listę. W żadnym miejscu w swej pracy autorka nie precyzuje, co dokładnie rozumie pod pojęciem „monizm” w odniesieniu do wczesnej metafizyki indyjskiej. Czytelnik może się jedynie domyślać, że nie chodzi tu o monizm reprezentowany przez szkoły lokajatów i czarwaków, tj. indyjskich materialistów. Także na gruncie myśli indyjskiej monizm nie jest pojęciem jednolitym, a to, jaki charakter przybiera, zależy od metafizycznej zasady, jaką przyjmuje się za leżącą u podstawy wszelkiego bytu. O tym zaś, że nie musi to być zasada duchowa, jak to ma miejsce w przypadku metafizycznego idealizmu, przypominają z jednej strony różnorakie odmiany materializmu, od materializmu mechanistycznego czy dialektycznego po monizm reprezentowany przez środowisko związane z tzw. „Monistenbund” założonym przez Wilhelma Ostwalda (1853-1932) w 1906 r., z drugiej zaś – tzw. monizm neutralny (tj. ani materialistyczny, ani idealistyczny), którego wyrazicielem był Bertrand Russell, formułujący swe przekonania w tym względzie zapewne pod wpływem idei Williama Jamesa („Does Consciousness Exist?” oraz „Some Problems on Philosophy”), do czego się przyznaje m. in. w wykładzie-eseju „On Scientific Method in Philosophy” (Oxford 1914, reprint w *Mysticism and Logic*, 1917, ss. 76-93), a na gruncie polskim opracowany systematycznie przez Tadeusza Kotarbińskiego reizm.

Pozostając przy kwestiach związanych z prądami metafizycznego idealizmu, należałoby sobie ponadto jasno uświadomić, jak w konkretnych tekstach pojmowany jest sam absolut i – w ślad za filozofami indyjskimi – odróżniać pojęcie absolutu nieosobowego od personifikacji absolutu czy boga osobowego (s. 170 i nn.); niestety, autorka zdaje się na kartach swej pracy traktować obie idee zamiennie.

Zgoła fundamentalnym niedociągnięciem całej analizy jest popełniony przez autorkę błąd *petitio principii*; przyjmuje ona mianowicie bez żadnej uprzedniej analizy i warunków wstępnych, że u podłoża indyjskiej refleksji metafizycznej musiało leżeć „założenie monistyczne”, a następnie nadawszy mu moc wyjaśniającą posługuje się nim jako udowodnionym założeniem konsekwentnie w dalszej części analizy (np. s. 33, 62). Procedura ta stosowana jest nie tylko w ustępach z natury niejasnych czy mogących budzić wątpliwości interpretacyjne, ale także w przypadku licznych fragmentów bezspornie odnoszących się do systemu dualistycznej sankhji-jogi. Niech za ilustrację tak wątpliwej badawczo metody posłuży podrozdział „2.2.1.1 Czasoprzestrzeń i trzy przymioty. Determinujący charakter kategorii” (ss. 66-78), na wstępie którego autorka po raz kolejny formułuje swoje „założenie monistyczne”: „dynamiczny charakter aspektu przejawionego pozwala na utrzymanie konsekwentnie monistycznego poglądu” (s. 66). Na poparcie tezy monistycznej tezy – „W procesie samopercepcji wewnątrz Żłotego Jaja kolejny Podmiot – Wielka Jaźń, kontynuując absolutny akt poznania, wyodrębnia trzy porządkujące kategorie [...]. Są to: istność (*sattva*, N), pasja (*rajas*, N) i mrok (*tamas*, N)” (s. 67) – J.J. cytuje strofy z *Bhagawadgity* (14.5-9) skądinąd powszechnie uznawane za bezspornie związane z metafizyką sankhji (por. Larson, *op. cit.*, s. 109 i n.), a konkretnie z procesem wyłaniania się świata z pramaterii, która ewoluuje dzięki i przez swoje trzy nacechowane etycznie własności, dobroć (*sattva*), namiętność (*rajas*) i oćpienie (*tamas*). Jest to jeden z najbardziej charakterystycznych rysów systemu sankhji! *Nota bene* tym trzem sankhjijskim własnościom czy przymiotom (*sattva*, *rajas* i *tamas*) autorka poświęca cały podrozdział. Zarówno w samym tytule podrozdziału, jak i w cytowanym przeze mnie tuż powyżej zdaniu autorka określa je mianem porządkujących kategorii, choć nie wyjaśnia, co nadawałoby tym własnościom (*guna*) status kategorii. Kolejnym krokiem jest odwołanie się do podobnych ustępów z *Mahabharaty*, tj. MDP 12.187 (s. 68). Lecz – jak zauważyłem powyżej – rozdział MDP 12.187 jest związany bezpośrednio z dualistycznym systemem sankhji. Na ten sam rozdział J.J. powołuje się

jeszcze wielokrotnie, m. in. na s. 120 i n. (rozdział „3.1 Mechanizm deformacji aktu poznania”), s. 146, s. 173. W podobny sposób J.J. dokonuje nadinterpretacji innych tekstów, które jednoznacznie stanowią wykład doktryny wczesnej sankhji (s. 98-109, rozdział „2.3. Człowiek”), i trudno się dziwić, że w rezultacie autorce bez trudu udaje się dopatrzeć w przytaczanych przez siebie cytatach monistycznych założeń. Tamże J.J. zdaje się wprawdzie zauważać, że pojęcie duszy czy czystej niezróżnicowanej świadomości (*puruṣa*), stanowiącej wraz z pramaterią (*prakṛti*) podłoże dualizmu sankhji, nie bardzo pasuje do koncepcji monistycznej, jednakże fakt ten nie stoi na przeszkodzie konstatacji, że „dwuznaczność tego terminu (= *puruṣa* – P.B.) stanowi niewątpliwie konsekwencję monistycznego założenia, zgodnie z którym człowiek to w istocie swej obleczony w ciało byt absolutny” (s. 99). Procedura taka stanowi wyraz albo całkowitego niezrozumienia zarówno samego tekstu, jak i problematyki, albo pomieszania pojęć i systemów filozoficznych.

W systemie wczesnej sankhji do dualizmu wiecznych zasad „czysta świadomość ↔ pramateria” odwoływano się nagminnie stosując pojęcie diady „znawca pola (*kṣetra-jñā*) ↔ pole (*kṣetra*)”, por. np. Larson, *op. cit.*, s. 131 i n., oraz Erich Frauwallner, *Historia...*, tom 1, s. 287. Samo wystąpienie tych terminów stanowi wskazówkę, że mamy do czynienia albo z metafizyką sankhji, albo z jej przemożnym wpływem. Owa diada pojawia się w pracy J.J. wielokrotnie (m.in. na s.17 n. 34, s. 105, s. 160 n. 77), lecz ów oczywisty ontologiczny dualizm J.J. interpretuje konsekwentnie jako „Absolut [, który] manifestuje się dwoiście, jako Podmiot i Przedmiot swej percepcji”!

Wpływy sankhji na badane przez siebie teksty, a konkretnie sankhjijską terminologię, dostrzega J.J. sporadycznie (s. 16 n. 31, s. 17. n. 34), bezpośrednio zaś – tylko w jednej z cytowanych przez siebie strof (s. 160). Z długoletnimi wynikami badań, m.in. Ericha Frauwallnera (np. *Teil B*, ss. 38-335, w zbiorze *Kleine Schriften*, hrsg. von G. Oberhammer und E. Steinkellner, Glasenapp-Stiftung 22, Wiesbaden 1982, w tym szczególnie ss. 57-68 artykułu „Untersuchungen zum Mokṣadharmā. Die Sāṃkhyaistischen Texte”, przedruk z WZKM 33, 1926, ss. 55-82), z których jednoznacznie wynika – na co wskazuje też sam kontekst – że cytowana śloka przedstawia dualistyczne założenia szkoły sankhji, J.J. rozprawia się w krótkim przypisie do tejsze strofy (n. 77) i kwituje je następująco: „dualistyczne ujęcie tego problemu stanowi metodę opisu subtelnego zależności między oboma (chodzi to o dualizm „Pole” ↔ „Znawca Pola” – P.B.) aspektami absolutnego bytowania [...]”.

Usiłowanie udowodnienia „założenia monistycznego” za wszelką cenę rzutuje także na rzetelność czysto filologicznej analizy źródeł i manipulację cytatami, na co składa się zarówno ignorowanie kontekstu, jak i wybiórcze zestawianie ze sobą cytatów w zależności od potrzeb. Obydwa te nierzetelne zabiegi autorki postaram się zilustrować na przykładzie. W tym celu przeanalizuję krok po kroku strukturę argumentacji J.J. na stronach 86-87, gdzie stara się ona dowieść „dwoistego charakteru aktywności Absolutu wewnątrz postrzegalności” (podrozdział 2.2.2.3), który ma stanowić dowód „monistycznego założenia”. Pragnąc wykazać tezę o „dwoistym charakterze aktywności Absolutu”, autorka posługuje się szeregiem strof pochodzących z 291. rozdziału *Mokṣadharmaparvanu*. [Krok 1] Trudno się w rzeczy samej dziwić, że autorka w tym miejscu natrafia na dwoistą naturę bytu, gdyż w analizowanym przez nią obszernym ustępie mamy do czynienia z wykładem na temat filozofii sankhji, czego J.J. nie zauważa. Sam ustęp rozpoczyna się jednoznaczną prośbą Judhiszthiry, by mędrzec Wasisztha wyłożył podstawy filozofii *sāṅkhya* (*sāṅkhya tv idānīm kārtsnyena vidhiṃ prabūdhīm prabrūhi pṛcchate*). Nawet gdyby czytelnik oryginału po kilku stronach lektury zapomniał, o czym traktuje rozdział MDP 291, to kilka wersów poprzedzających cytowany przez J.J. wyrwany z kontekstu fragment aforyzmu MDP 291.35 zostaje mu jednoznacznie przypomniane, że właśnie zaznajamia się z wykładem o systemie *sāṅkhya* (MDP 291.18: *sāṅkhya ca paṭhyate śāstre*). Ponadto dwa wersy (MDP 291.37-40) następujące praktycznie bezpośrednio po

cytowanym przez J.J. aforyzmie MDP 291.35 opisują sposób, w jaki – wedle sankhji – nieożywiona materia (*prakṛti*) ożywia się w kontakcie z purusą (*puruṣa*) oraz jak nieaktywny puruṣa w kontakcie z pramaterią pozornie się uaktywnia! [Krok 2] Następnie J.J. jako kontynuację cytuje MDP 295.2, a więc strofę pochodzącą z innego rozdziału (także stanowiącego wykład systemu sankhji!) z przypisem: „MDP stosuje tu terminologię sankhji, która aspekt przejawiony określa terminem *avyakta* – ‚nieprzejawione’.” A wystarczyłoby przeczytać poprzedni wers (MDP 295.1), by się zeń dowiedzieć, że mowa jest wprost o metafizyce sankhji. [Krok 3] Podobnie założenia, że jeden absolut przejawia się dwuaspektowo poprzez wiedzę i niewiedzę, ma dowodzić fragment MDP 295.4-9. Jednakże już sama terminologia występująca w tym fragmencie wskazuje, że mamy niezbitcie do czynienia z teorią sankhji. Nawet gdyby znajomość podstaw filozofii indyjskiej nie wystarczała, aby w przytoczonym przez J.J. ustępie stanowiącym klasyczny opis wyłaniania się dwudziestu czterech pierwiastków rzeczywistości (*tattva*) w obecności czystego bytu świadomego (*puruṣa*) dostrzec najbardziej charakterystyczny rys systemu sankhji, wystarczyłoby zerknąć na poprzedzający wers, gdzie wyraźnie stwierdza się, że ów cały ustęp traktuje o dualistycznej sankhji (!): „Posłuchaj na wstępie owego pouczenia – zgodnie z tym, jak zostało ono wyłożone przez wieszczów – [na temat] tejże szkoły sankhji” (MDP 295.3b-d: [...] *vai tan nibodhānupūrvaṣaḥ / yathōktam ṛṣibhis tāta sāmkhyaśāyasya nīrdarśanam //*). Co najbardziej zadziwia to fakt, że J.J. posługuje się tutaj cytatami z 295. rozdziału MDP wybiórczo – tj. przytacza MDP 295.2 oraz MDP 295.4-9, ale opuszcza MDP 295.1 oraz MDP 295.3, które *expressis verbis* stwierdzają, że mowa tu nie o monizmie, ale o dualistycznej sankhji! [Krok 4] Ciągąc swój wywód (s. 87-89), J.J. dokonuje przeskoku i nagle w analizie strof rozdziału MDP 295 wplata inne ustępy *Mokṣadharmaparvanu* (MDP 206.12, MDP 208.24) i *Bhagavadgīty* (BHG 5.15, BHG 13.17) oraz ustęp z *Jogasutr* 2.5 (które skądinąd niewiele mają wspólnego z grupą tekstów *smṛti!*), jak gdyby stanowiły one jeden ciąg logiczny. Taką metodą układanki możemy w rezultacie obronić najbardziej nawet karkołomną tezę. [Krok 5] Dokonawszy przeskoku, autorka na stronie 87 stwierdza: „owa dwoistość przejawionego świata wyrażona zostaje jako istniejąca w jego obrębie opozycja wiedzy i niewiedzy” i powołuje się na wers MDP 206.12, który w rzeczywistości mówi jedynie o tym, że „niewiedza cechująca się rozumem [i] poczuciem indywidualności [jest] podstawą wiedzy”. Po pierwsze zgoła inną informację niesie konstatacja, iż zachodzi opozycja wiedza ↔ niewiedza (J.J.), a czym innym jest uwaga, że „niewiedza jest podstawą wiedzy” (MDP 206.12)! Po drugie, strofa, na którą powołuje się J.J., nawiązuje do wyjaśnień szkoły sankhji odnośnie tego, jak to się dzieje, że (1) ośrodek wolicjonalno-kognitywny (*buddhi*), tj. konstytuująca się pod wpływem czystego bytu świadomego (*puruṣa*) przedmiotowa świadomość, czyli wyłoniona z pramaterii bezosobowa świadomość stanowiąca odbicie poznawanych przedmiotów, i poczucie indywidualności (*aḥam-kāra*, tj. samoświadomość, zindywidualizowana świadomość własnej odrębności), które z racji tego, że same – stanowiąc ewoluty z gruntu nieświadomej pramaterii – zaliczają się do kategorii bytów związanych z niewiedzą (*ajñāna*), umożliwiają bytowi świadomemu (*puruṣa*) osiągnięcie wyzwalającej wiedzy (*jñāna*). Nie tylko nie ma tu logicznie rzecz ujmując miejsca na opozycję, ale o takowej nawet nie wspomina cytowany ustęp. O opozycji jest wprawdzie mowa cztery strofy wcześniej, ale jest to opozycja „pramateria ↔ czysta świadomość”, czyli innego typu niżli opozycja „wiedza ↔ niewiedza”: (MDP 206.8: *prakṛtyā kṣetra-bhūtās tā narāḥ kṣetra-jñā-lakṣaṇāḥ / tasmād etā viśeṣeṇa naro 'tīyur vipaścitaḥ //*). [Krok 6] Na tak wątpliwym materiale dowodowym J.J. buduje konkluzję: „Tak oto Absolut manifestuje się w świecie dwoiście [...]” (s. 88)! Dokładnie w taki sam sposób przeinaczając i zestawiając wybiórczo fragmenty bezspornie przedstawiające dualistyczną filozofię sankhji (MDP 203.31, 294.43) z innymi ustępami wysnuwa ona wnioski o wyobrażeniach monistycznych na s. 146 i n.

Jak wykazałem, autorka czysto wybiórczo traktuje cytaty, dostosowując je tak, aby pasowały do jej modelu, i nie odgrywa tutaj najmniejszej roli fakt, że dopasowywane fragmenty mogą należeć do różnych tradycji filozoficznych i różnych epok historycznych. W taki sposób mamy skonstruowany na połowie (sic!) strony 41 obraz kreacji rozumu i zmysłów złożony z cytatów MS 1.15, MDP 291, MDP 240 oraz o tysiąc lat późniejszego komentarza Medhatithiego! Nawet jeśli te fragmenty miałyby należeć do tego samego prądu myślowego, to tezę o ich bliskim powinowactwie należałoby wprzódy udowodnić. Ponadto obraz zarysowany w cytowanym fragmencie MDP 240 nie tyle przedstawia przebieg kreacji, co relację zachodzącą pomiędzy rozumem a danym organem zmysłowym w trakcie procesu percepcji. Powyższe uwagi dotyczą także wywodu na stronie 23 i n. („Stan absolutu przed stworzeniem”). W taki sam sposób na stronie 49 i n. autorka posiłkuje się cytatami z ŚAT (*Śata-patha-brāhmaṇa*) i BAU (*Bṛhad-āraṇyakōpaniṣad*), choć omawia treść MS i MDP; na s. 31 i n. autorka miesza teksty *śruti*, *smṛti* i komentarze do tych tekstów; roztrząsając rozumienie idei iluzji (*māyā*) w okresie epickim (s. 115-6) J.J. posługuje się komentarzem Siankary, o całe milenium późniejszym; na s. 200 i nn. (§ 4.5.5) w swym omówieniu „celu ostatecznego czynu idealnego” J.J. ogranicza się tylko do materiału BHG, a następnie dokonuje uogólnienia na całą metafizykę *smṛti*. Podobnych przypadków można by mnożyć.

W kontekście swej monistycznej wizji umieszcza J.J. także system jogi, któremu poświęca nawet osobny podrozdział ss. 174-180 (rozdział „4.4.2. Joga”). Nie tylko w tym podrozdziale, ale w żadnym innym zdaniu całej pracy J.J. nie wspomina o tym, że system jogi był w omawianym przez nią okresie ściśle związany z systemem sankhji i że czerpał większość swych założeń metafizycznych, także w okresie klasycznym. Związki między obydwoma systemami do tego stopnia były nierozdzielne (por. Ericha Frauwallnera *Historia...*, tom 1, s. 277 i n.), że niektórzy badacze (np. Larson, *op. cit.*, s. 131 i n.) wysuwali tezę, iż w okresie epickim – tj. w epoce *Mahabharaty* – należy mówić o jednym systemie sankhji-jogi. Tak ściśle powiązania między sankhją i jogą powinny zatem skłaniać do szczególnej ostrożności przy poszukiwaniu wątków monistycznych.

Okazuje się, że założenie monistyczne udziela odpowiedzi także w kwestiach pozatekstualnych o zabarwieniu socjologicznym. W „Zakończeniu” (s. 218) dowiadujemy się, że to „właśnie w monistycznym założeniu należy szukać przyczyny wielkiej obfitości i złożoności przepisów regulujących życie społeczne bramińskich Indii”. Zastanawiające jest, w jaki sposób monistyczna wizja świata miałyby znajdować swe odzwierciedlenie w sferze relacji społecznych w ogóle, a w szczególności dlaczego miałyby się przekładać akurat na złożone struktury i bogatą obyczajowość kastowego społeczeństwa indyjskiego, a nie na proste formy. Czy wedle tej zasady *mutatis mutandis* (w założeniu) jednoklasowe społeczeństwo radzieckie miałyby sugerować złożoną ontologię i pluralistyczne założenia metafizyczne idei marksistowsko-leninowskich?

Poza wyżej wytkniętymi niedociągnięciami metodologicznymi, które niekiedy trudno wyodrębnić od błędów rzeczowych, w pracy znalazło się szereg tych ostatnich. Z braku miejsca omówię tylko niektóre.

Niejasne, nieściśle albo po prostu jawnie błędne są informacje zawarte w nocie 29 na stronie 16 dotyczące sześciu systemów ortodoksyjnych. Pomijając już sam fakt, że pojęcie sześciu indyjskich „ortodoksyjnych systemów filozoficznych” (*ṣaḍ-darśana*), jakim posługuje się J.J., w epoce, do której się ona odwołuje, było *de facto* nieznanne i pojawiło się dopiero kilka wieków później, to nawet sam podział na sześć wyliczonych przez J.J. ortodoksyjnych (*āstika*) systemów zostaje zaświadczony po raz pierwszy dopiero półtora tysiąca lat później, a mianowicie w kompendium pt. *Viśva-sāra-tantra* (XII w.). Listy sześciu tradycyjnych (niekoniecznie ortodoksyjnych) systemów filozoficznych były dość płynne; jedno z fundamentalnych dzieł doksograficznych, *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*, wymienia buddyzm, naję, sankhję, dżinizm,

wajsieszikię i mimansę jako sześć głównych systemów. Do list dołączano także materialistów (*cārvāka*, *lokāyata*), prąd myślowy *ānvikṣikī* itp. Nieporozumieniem jest mówienie o istnieniu systemu njaji w okresie epickim (por. J.J.: „njaja (ok. II przed Chr. – II po Chr.)”). Podstawowe dzieło logiczno-epistemologicznego systemu njaji, Njajasutry (*Nyāya-sūtra*), skomponowane przez Akszapadę Gautamę (Akṣapada Gautama), powstało najprawdopodobniej dopiero w II-III w. n.e. Przed tym okresem możemy co najwyżej mówić o istnieniu nurtu *ānvikṣikī*, który można by określić – choć nie do końca słusznie – proto-njaja, a który był związany z jednej strony z zagadnieniami retoryki i sztuką prowadzenia debaty filozoficznej, a z drugiej – z nurtem soteriologicznym. O tym, że tego prądu intelektualnego żadną miarą nie da się zaklasyfikować jako systemu ortodoksyjnego czy bramińskiego świadczy fakt, iż tradycyjnie – por. np. informacje zawarte w traktacie polityczno-prawnym pt. *Artha-śāstra* Kautilji (Kauṭilya, ok. IV/III w. p.n.e.) – z tym nurtem myślowym związani byli także, obok przedstawicieli m.in. szkół *sankhji* i *jogi*, znieawidzeni przez myślicieli wszystkich kierunków ortodoksyjnych indyjscy materialści (*lokāyata*). Dziwi także [dez]informacja dotycząca systemu filozofii przyrody, wajsiesziki (*vaiśeṣika*): „wajsieszika (ok. I przed Chr. – I po Chr.)”. Z czasów wskazanego przez J.J. dwuwieczu nie posiadamy praktycznie żadnych informacji na temat wajsiesziki! Datowanie autora najstarszego zachowanego i przerezagowanego później tekstu tego systemu pt. *Vaiśeṣika-sūtra* Kanady (*Kaṇāda Kaśyāpa*) jest wielce niepewne i możemy przypuszczać, że żył on mniej więcej w epoce Dżiny Mahawiry i Buddy Siakjamuniego, tj. ok. VI-V w. p.n.e. O prawie tysiącu lat rozwoju tego systemu nie wiemy praktycznie nic, oprócz tytułów nie zachowanych dzieł (są to np. komentarze do aforyzmów Kanady: *Vaiśeṣika-kaṭandī*, *Vākya*, *Vaiśeṣika-sūtra-bhāṣya*, *Ātreya-bhāṣya* = *Ātreya-tantra*, *Rāvaṇa-bhāṣya*, Vādīndra: *Vaiśeṣika-sūtra-vārttika*, Bhaṭṭavādīndra: *Kaṇāda-sūtra-nibandha*). Zreformowana szkoła wajsiesziki pojawia się dopiero w osobie Prasiastapady (Praśastapāda; znany on jest w literaturze filozoficznej systemu także jako Praśasta, Praśastamati, Praśastadeva, Praśastakaradeva) i skomponowanego przezeń obszernego kompendium *Padārtha-dharma-saṅgraha* (znane jest ono powszechnie jako *Praśastapāda-bhāṣya*) około II poł. VI w. i rozwija się jeszcze całkiem dynamicznie przez kilka następnych stuleci, choć brak już tak wybitnych postaci pokroju Prasiastapady. Trudno dociec, do jakich faz rozwojowych w obrębie danego systemu odnoszą się informacje podawane przez J.J. odnośnie pozostałych systemów ortodoksyjnych. Przykładowo „ok. V. w. po Chr.” w przypadku *sankhji* odnosić się może jedynie do powstania podstawowego dzieła *sankhji* klasycznej pt. *Sāṃkhya-kārikā* autorstwa Iśwarakryśny (Īśvarakṛṣṇa), który musiał być współczesnym buddyjskiemu filozofowi Wasubandhu (Vasubandhu; ok. 400-480). Okres klasyczny *sankhji* przypada jednak na całe pierwsze tysiąclecie n.e., a jej renesans w wydaniu teistycznym przypada na XVI wiek, że nie wspomnę o kilku wiekach rozwoju proto-*sankhji* w okresie epickim. Podobnie nieściśle są informacje dotyczące pozostałych trzech systemów filozoficznych wymienionych przez J.J. Data powstania najważniejszego zachowanego tekstu szkoły *jogi*, *Jogasutr* (*Yoga-sūtra*), który poprzedza wielowiekowa tradycja, a którego autorem miał być wedle tradycji Patañdzali (Patañjali), nie jest znana, a badania tekstowe wskazują, że większość aforyzmów musiała powstać najprawdopodobniej po II w. p. n.e., najmłodsze partie tekstu pochodzą zaś sprzed IV w. n.e. Komentarz do *Jogasutr* (*Yoga-bhāṣya*), autorstwo którego przypisywane jest mitycznemu wieszczowi Wjasie (Vyāsa), a który stanowi źródło wielu cennych informacji na temat tej szkoły, powstał być może około V/VI w. n.e. Tak więc uwaga J.J.: „joga (ok. II przed Chr. lub IV po Chr.)” wskazuje na wiek, w którym *Jogasutry* w rzeczywistości albo jeszcze nie zostały skomponowane (II w. p.n.e.), albo już istniały (IV w. n.e.), co samo w sobie jest nieściśle. Dziwi swoją drogą użyty przez J.J. spójnik „lub”, który w kontekście historycznym musi mieć charakter alternatywy stanowczej (wyłączającej, tj. dysjunkcji). Wszak w odniesieniu do zdarzeń historycznych w kontekście chronologicznym alternatywa oddawana słowem „lub” nie oznacza $p \vee q$ lecz $\sim(p \equiv q)$ ze względu na ich

szczególny, niepowtarzalny charakter, jak w przykładowym zdaniu: „Piotr Abélard został pozbawiony przez kanonika Fulberta męskości w 1118 roku lub w 1120 roku”. W taki też sam sposób tak sformułowana uwaga J.J. znaczyć może jedynie: „joga istniała albo ok. II w. p.n.e., albo w IV w. n.e.”, gdyż poszczególne argumenty alternatywy wykluczają się tak samo jak człony tytułu pewnego pisma logiczno-metodologicznego rzeczzonego Abélarda, „Sic et non”. Zastanawia tylko aż tak duża nieprecyzyjność w datowaniu. Z kolei podstawowym tekstem mimansy są sutry (*Mīmāṃsā-sūtra*) przypisywane legendarnemu Dżajminiemu (Jaimini), a okres ich stopniowego powstawania przypada prawdopodobnie na pierwszą połowę pierwszego tysiąclecia p.n.e., aczkolwiek wszelkie dotychczasowe próby bliższego ich datowania kończyły się niepowodzeniem i wokół tego tematu narosło wiele kontrowersji. Dwaj główni przedstawiciele tego systemu to Prabhākara i Kumāriḷa, których lata życia przypadają na wiek VII-VIII n.e. Trudno w takim wypadku powiedzieć, co miała na myśli autorka podając następującą informację: „mimansa (ok. III-II przed Chr.)”? Równie sporny jest okres powstania podstawowego dzieła wedanty, *Wedantasutr* (*Vedānta-sūtra*, znane także jako *Brahma-sūtra*), przypisywanych niekiedy Badarajanie (Bādarayāṇa): przypadają one mniej więcej na epokę, w której powstawały *Mimansasutry*; aczkolwiek niewykluczone jest, że ostatecznej kompilacji poddano ten zbiór dopiero ok. III w. n.e. Czołowym myślicielem nurtu wedanty w skrajnie monistycznej wersji był Śiānkara (Śāṅkara) żyjący ok. I poł. VIII w. n.e. Wobec powyższego nie wiem, do jakiego etapu w rozwoju wedanty odnosi się uwaga J.J.: „wedanta (ok. III-IV po Chr.)”, gdyż wskazana przez nią epoka historyczna nie przypada ani na okres konstytuowania się mimansy jako systemu filozoficznego, ani na okres jej bujnego rozkwitu.

Autorka przyjmuje za pewnik, iż istniało coś takiego jak jednorodna, spójna metafizyka *smṛti*, i wielokroć posługuje się terminami „metafizycy smṛti” (m.in. ss. 59, 92, 93, 169, 172) oraz „metafizyka bramińska” (m.in. s. 65), nie określając ich bliżej. W świetle wielkiej różnorodności prądów i idei w obrębie samych tylko ortodoksyjnych szkół filozoficznych, o czym wspominałem powyżej, mówienie o jednej, homogenicznej „metafizyce smṛti” jest zdecydowanie nadużyciem.

Nieco uwagi pragnąłbym poświęcić dającym się zauważyć nieścisłościom czy wręcz zafałszowaniom natury filozoficznej. Poniżej wspominał wybiórczo tylko o niektórych z nich. Falszywym jest stwierdzenie, że „oczywiste dla Europejczyka rozróżnienie między bytem a poznaniem, duchem a materią, rzeczą a czynnością itd. nie mają zastosowania w filozofii indyjskiej” (s. 11). Nie wdając się w dłuższą dyskusję, wystarczy tylko nadmienić, że rozróżnienie między bytem a poznaniem zostaje poczynione choćby w opisie absolutu w tradycji monistycznej wedanty – że nie wspomnę tu o innych systemach – za pomocą trzech immanentnych atrybutów, tj. „byt – poznanie (czysta świadomość) – szczęśliwość” (słynna formuła *sat-cid-ānanda*). Świadomość opozycji między duchem (*ātman*, *brahman*, *puruṣa*, *jīva*) a materią (*dravya*, *prakṛti*, *ajīva*) żywa jest we wszystkich systemach. Nie sposób zrozumieć przykładowo metafizyki *sāṅkhji* czy ontologii dżinijskiej ani założeń szkół *njajiwajsijsziki* nie posługując się owymi przeciwstawieniami. O braku rozróżnienia między rzeczą (*artha*, *vastu*, *svalakṣaṇa*, *padārtha* itp.) a czynnością (*kriyā*, *vṛtti*, *pravṛtti*, *vyāpāra* itp.), przynajmniej w aspekcie kategorii gramatycznych, można mówić co najwyżej w przypadku języka Indian Hopi (por. np. „Kategorie gramatyczne” w: Benjamin Lee Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 1982, ss. 135-152), a w pewnej mierze – w odniesieniu do strony funkcjonalnej elementów językowych w strukturze syntaktycznej – języka tybetańskiego, ale w samych Indiach takie rozróżnienie było jednym z kluczowych zarówno na płaszczyźnie analizy języka, jak i w filozofii.

Autorka zdaje się utożsamiać „filozofię indyjską” z filozofią bramińską (np. s. 13) zapominając, że liczne prądy filozoficzne (np. adźiwikowie, dżinizm, buddyizm czy lokajatowie-czarwakowie) rozwijały się – przynajmniej po części – w środowiskach

niebramińskich i stały bezpośrednio w opozycji do tradycji bramińskiej. Szczególnie filozofia rozwinięta przez indyjskich materialistów i sceptyków (np. wielki erudyta Jayarāsi Bhaṭṭa) zadaje kłam fałszywemu uogólnieniu, jakoby w Indiach „filozofia prawdziwa to filozofia skuteczna – prowadząca do wyzwolenia” (s. 13).

Na s. 21 natrafiamy na utożsamienie „tekstów filozoficznych” z „tekstami kosmologicznymi”. Wprawdzie zdarza się, że pisma o charakterze kosmologicznym, kosmogonicznym czy mitologicznym zawierają także cenny materiał filozoficzny, jednakże nie należy tych dwóch pojęć mieszać. Na tej samej stronie (n. 1) zastanawia, o jaką klasykę chodzi, gdy autorka pisze: „termin »filozoficzny« używany jest tu w znaczeniu klasycznym: dotyczący tego, co konieczne w bycie (*Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, 1983, s. 103)”. Takie ujęcie przywodzi na myśl w pierwszym rzędzie perspektywę tomistyczną, a szerzej – scholastyczną (por. *aliquid fixum et quietum in ente* w: Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, Marietti, Torino-Roma 1934, I,20, 4), nieco chyba odległą od dyskursu indyjskiego. Przynajmniej zgodnie ze swym źródłostwem, powszechnie wiadomo, że „filozofia” znaczy tyle co „umiłowanie mądrości”, od φιλέω – „miłuję” σοφία – „mądrość”. Stwierdzając następnie, że w Indiach „w zakres tak pojmowanej (tj. „klasycznie” – P.B.) filozofii wchodziły zagadnienia związane nie tylko z metafizyką, lecz także z przyrodoznawstwem, astronomią, psychologią, polityką, teorią społeczną itp.”, autorka sugeruje, że miałyby to być zjawisko dla filozofii raczej nietypowe. Wobec tego zastanawiam się, gdzie należałoby umieścić Platońskie *Państwo*, Arystotelesowską *Fizykę* czy Theodora W. Adorna *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*?

Pisząc o „tożsamości nasienia i Imienia [...] z nasienia bowiem rodzi się mająca Imię Podmiotowa manifestacja Absolutu” (s. 35), autorka dokonuje pomieszczenia relacji tożsamości ze związkiem przyczynowo-skutkowym. Że są to dwie odrębne kategorie, także na gruncie filozofii indyjskiej (relacja tożsamości oddawana jest zwykle terminami *svabhāva* lub *tādātmya*, związek przyczynowo-skutkowy to *kārya-kāraṇa-bhāva*), nie trzeba chyba nikogo przekonywać.

Wątpliwości budzi teza, że „dynamiczny charakter aspektu przejawionego pozwala na utrzymanie konsekwentnie monistycznego poglądu” (s. 66) oraz przypis 15: „W podobny sposób pojmowali rzeczywistość starożytni Grecy od czasu Parmenidesa, por. W. Tatkiewicz 1983, t. 1, s. 166”. Tamże u Tatkiewicza (1983: I 166) znajdujemy rozdział pt. „POGLĄDY PLOTYNA. SYSTEM EMANACYJNY”, w którym pisze on m.in.: „Takie rozwiązanie (tj. system emanacyjny – P.B.) wymagało przemiany samego pojęcia bytu: istotę jego stanowi nie *trwanie, jak chcieli eleaci lub Platon* (podkreślenie – P.B.), lecz *stawanie się*. To *dynamiczne* pojęcie bytu umożliwiało stworzenie monistycznego systemu: nie ma wielu bytów, lecz jest jeden byt, rozwijający się i przybierający różnorodne postaci”. Zatem w ustępie, na który powołuje się J.J., mowa jest wyłącznie o neoplatonizmie w wydaniu Plotyna, a nie ogólnie o „starożytnych Grekach od czasu Parmenidesa”. Supozycja J.J., jakoby w podobny sposób mieli pojmować rzeczywistość starożytni Grecy od czasu Parmenidesa (którego imię na s. 166 w ogóle się nie pojawia), zostaje podważona już przez cytowany przez nią samą ustęp.

Domniemanie autorki, iż „wydaje się, że koncepcję substancjalności niewiedzy (*avidyā* – P.B.) kontynuuje późniejsza wajsieszika, wprowadzając kategorię nieistnienia (*abhāva*)” (s. 88), stoi całkowicie w sprzeczności z założeniami systemu wajsiesziki. Poza swym nieugruntowanym domysłem, autorka nie powołuje się na żadne źródła, by uzasadnić swą tezę, czymkolwiek miałyby być owa substancjalność niewiedzy. W jednym zdaniu J.J. dokonuje pomieszczenia pojęć na kilku płaszczyznach. Po pierwsze pluralistyczna metafizyka systemu wajsiesziki uznawała substancję i przymioty za dwie całkiem odrębne i nieredukowalne kategorie ontologiczne (kategorii tych było pierwotnie sześć, później dołączono do nich siódmą, tj. nieistnienie / negację). Poznanie, wiedzę, niewiedzę, wszelkiego rodzaju afekty, doznania

psychiczno-kognitywne uznawano za przymioty duszy (*ātman*), tj. jednej z dziewięciu substancji. Owa ontyczna przepaść między przymiotowym charakterem zjawisk poznawczych a substancjalnością duszy była kluczową dla przeprowadzenia ważnego dowodu *per analogiam* na istnienie tej ostatniej, który przedstawia się w skrócie następująco: „Każdy przymiot zawarty jest w podłożu; poznanie itp. są przymiotami, a zatem zawarte są w podłożu; istnieje podłoże poznania itp.; tym podłożem musi być wieczna dusza”. W świetle powyższego nie sposób mówić o „substancjalności niewiedzy” w systemie wajsiesziki. Po drugie, nieistnienie czy negacja (*abhāva*) nie jest w wajsieszice uznawana za substancję (*dravya*, pierwsza kategoria), lecz stanowi ona wprowadzoną stosunkowo późno osobną, siódmą kategorię ontologiczną (por. „*Saṅkarasvāmin: Nyāya-praveśa – część II, Studia Indologiczne* (1996) 3, s. 26 i nn.). Po trzecie, kategoria nieistnienia została w wajsieszice wprowadzona – w rezultacie sporów ze szkołą mimansy na temat tego, jak jest możliwe poznanie, że coś nie istnieje – po to, aby wyjaśnić status treści postrzeżenia, w którym stwierdza się nieobecność określonego przedmiotu w określonym miejscu (por. np. S. Ch. Vidyabhushana: *History of Indian Logic*, Calcutta 1920 [reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1988], s. 415 i nn.), tj. skąd np. wiemy, że osioł nie stoi przy żłobie. Bynajmniej nie rozchodzi się w wypadku kategorii nieistnienia (*abhāva*) o proces kreacji. Po czwarte, napotykamy tu nieporozumienie ściśle terminologiczne, tj. utożsamienie terminu *avidyā* (niewiedza, tj. brak poznania wyzwającego w indyjskiej soteriologii) z terminem *ajñāna* (niewłaściwe, błędne poznanie) lub z *anupalabdhi* (brak postrzeżenia), gdyż tylko te ostatnie wiążą się z pojęciem *abhāva*; *avidyā* mając inne znaczenie w takich kontekstach w ogóle nie występuje.

Na s. 93 znajdujemy następujące stwierdzenie: „W metafizyce smryti nie tylko myśl, ale również akt myśl tę realizujący oceniany być może według kryteriów logicznych”, które budzi wątpliwości z kilku względów. Po pierwsze, okres, jaki autorka bada, wyprzedza o kilka stuleci epokę, w której można już mówić o logice w Indiach. Po drugie, o ile rozumiem, mówiąc o ocenie określonej problematyki według kryteriów logicznych, autorka musi mieć na myśli wartościowanie logiczne, tj. przypisanie określonej wartości logicznej danemu zdaniu wyrażającemu określony sąd, gdyż domeną kryteriów logicznych jest właśnie analiza prawdziwości wypowiedzi. Oto zaś jedno z wielu współczesnych generalnych sformułowań definicji wartości logicznej: „Ogólnikowo biorąc przez wartość logiczną rozumie się w metalogice pewnej ogólnej zdaniowej każdy element uniwersum matrycy charakterystycznej tej logiki, bądź jeszcze ogólniej dowolny element uniwersum dowolnej matrycy logicznej języka S_0 (tj. języka logiki rzędu zerowego – P.B.)” (Witold A. Pogorzelski: *Elementarny słownik logiki formalnej*, Białystok 1992, s. 519). Mniemam jednak, że autorce chodziło raczej o prawdziwość i fałszywość wyrażen zdaniowych w klasycznym rozumieniu logiki o dwuwartościowej matrycy i symbolicznej zerowej zaczerpniętej z Boole’owskiej algebry (por. George Boole: *The Mathematical Analysis of Logic*, Oxford 1847, s. 49). Jednakże pojęcia *ṛta* i *anṛta* (s. 91), które J.J. wykorzystuje, mają tyle wspólnego z wartościowaniem logicznym co z np. wyprawą na jeden z dwóch biegunów Ziemi. Ponadto wartościowaniu logicznemu mogą podlegać co najwyżej zdania reprezentujące określone sądy, ale nie myśl czy „akt myśl tę realizujący” (s. 91)! Kilka ustępów dalej autorka dokonuje pomieszania wartościowania logicznego z moralnym (ss. 94-95, 109). Sporadycznie autorka miesza ogólne zagadnienia epistemologiczne z aksjologią (np. s. 92 o „sądach wartościujących”). Pozostając przy temacie zagadnień logicznych, normy logiczne z zasady nie bardzo przystają do rozważań mistycznych na temat niewyraźności i natury bytu absolutnego (operowanie szeregiem kategorii wzajemnie sprzecznych w odniesieniu do bogactwostwórcy doskonale jest znane choćby z pism mistyków chrześcijańskich i z problematyką logiczną niewiele ma wspólnego) i konstatacja, że „Myśl bramińska nie przestrzega prawa wyłączonego środka w odniesieniu do Absolutu” („the Brahmanic thought, as far as the Absolute is concerned, does not obey the law of excluded middle”, s. 226) jest nad wyraz odważną tezą.

Próba opisu pola semantycznego sanskryckiego terminu *buddhi* (s. 102), związanego z dualistyczną filozofią *sankhji*, poprzez skontrastowanie go z okcydentalnymi pojęciami *ratio* i intelekt, jest chybiona, jeśli chodzi o filozofię indyjską, a w odniesieniu do filozofii europejskiej ogólnikowa i nie poparta żadnymi źródłami. Prawdą jest, że termin *buddhi* bywa tłumaczony – z braku lepszego – jako „intelekt” czy też „rozum”. Ale bywa też tłumaczony jako „will”, „decision”, „the minds”, „conation” itp. Jest to w rzeczywistości pierwszy przejawiony (*vyakta*) wytwór nieprzejawionej i nieświadomej pramaterii (*prakṛti*), który w obecności czystego, wewnątrznie nieodróżnicowanego bytu świadomego (*puruṣa*) staje się ośrodkiem wolicjonalno-kognitywnym i nabiera charakteru przedmiotowej świadomości, jeszcze pozbawionej poczucia indywidualności i tożsamości. Niewiele ma to wspólnego z intelektem i *ratio*.

Autorka zakłada, „iż podmiotem wyzwalamym się nie jest człowiek – konkretne indywiduum. [Mokszą] to wyzwolenie Absolutu” (s. 142). Taka myśl bywała wyrażana w filozofii indyjskiej w systemach monizmu idealistycznego, np. w szkołach *adwajta-wedanty*, lecz jednocześnie istniał nurt (dużo liczniejszy) uznający wyzwolenie poszczególnych indywiduów. Trzymając się samych cytatów z *Mokszadharmaparwanu* przytaczanych przez J.J. na stronie poprzedniej (MDP 270.18-21, s. 141, n. 75), kilka wersów wcześniej w MDP 270.11 mowa jest wprost o wyzwoleniu pojedynczej istoty żywej (*jantu*), będącej jedną z wielu sobie podobnych, a używa się w tym ustępie terminów *jīva*, *dehin*, *jantu*, wskazując na wielość istot żywych dążących do wyzwolenia lub też je osiagających.

W kontekście czynu wyzwalamym J.J. porusza kwestię niewzruszonego umysłu i powściągniętych zmysłów (s. 169 i n.). Słusznie wiąże ona „zalecenie nieruchomości” z koncepcją *karmana*, tj. czynu nacechowanego etycznie. W nurtach ascetycznych znano szereg praktyk medytacyjnych mających na celu całkowite opanowanie i powściągnięcie aktywności umysłu i zmysłów (wspomina o tym także J.J. na s. 179), co miało na celu z jednej strony uzyskanie wyzwalamym poznania, z drugiej zaś – powstrzymanie się od wszelkiego czynu, a poprzez to – zahamowanie procesu wytwarzania czy gromadzenia dalszego *karmana*. *Locus classicus* stanowi tu drugi aforyzm pierwszej księgi historycznie nieco późniejszych *Jogasutr* Patańdzalego: „Joga to powściągnięcie funkcji psychicznych” (*yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ*). Równolegle stosowano także powszechnie w tym samym celu jako uzupełnienie różnorodne ćwiczenia ascetyczne zmierzające do opanowania i powściągnięcia funkcji ciała. Do nich zaliczono także znane powszechnie pozycje jogiczne (*āsana*) omówione – obok innych praktyk ascetycznych – m.in. w drugim rozdziale *Jogasutr*. Te szeroko rozpowszechnione praktyki zadają kłopot twierdzeniu J.J., że „zalecenie nieruchomości dotyczy, jak się wydaje, nie wszystkich zmysłów, lecz tylko zmysłów rozumu, podczas gdy zmysły czynu pozostają w bezustannym ruchu [...]” (s. 168). Na tych samych stronicach J.J. zdaje się zapominać o istotnym rozróżnieniu dwóch istniejących nurtów etycznych i miesza etykę ascetyczną z etyką laicką. Owo istotne rozróżnienie przybrało nawet formalny i instytucjonalny kształt w buddyzmie i dżinizmie, gdzie wedle tego kryterium przebiega podział gminy na wyznawców świeckich i mnichów. Podział ów uwarunkowany jest zarówno czynnikami praktycznymi i odmiennymi wymogami życia ascety i osoby świeckiej prowadzącej przykładowo gospodarstwo czy zajmującej się handlem, oraz odrębnymi celami, jakie owe dwie grupy sobie stawiają: osiągnięciem wyzwolenia albo też zdobyciem pomyślności w życiu doczesnym (przy czym pojęcie „życie doczesne” rozciągać się może również na przyszłe wcielenia!). O owej dwutorowości wspominają praktycznie wszystkie systemy religijno-filozoficzne (np. *Vaiśeṣika-sūtra* 1.1.2: „To, dzięki czemu następuje realizacja pomyślności po śmierci lub wyzwolenie to imperatyw”, *yato 'bhyudaya-niḥśreyasa-siddhiḥ sa dharmah*) i należy mieć to na uwadze. Z całą pewnością zaś BHG nie jest wyrazem etyki ascetycznej *sensu stricto*, a tyczy się przede wszystkim laikatu. Ardżuna, do którego Kriśna kieruje swe pouczenia i zalecenia w *Bhagawadgicie*, nie jest typem umartwiającego się ascety, lecz wojownikiem rzuconym w wir wojny, którego nurtuje szereg wątpliwości. Podobnie wiele

fragmentów MDP reprezentuje etykę świecką. Z tego też względu takie cytaty traktujące o niemożności zaprzestania działania (s. 168-9) należy postrzegać we właściwym im kontekście ziemskiej egzystencji i nie transponować zawartych w nich wyobrażeń w sposób nieuprawniony na sferę mistyczno-ascetyczną. Omawiane obecnie strony 168-9 są niezwykle twórcze i bogate w treść, gdyż dają mi okazję do poczynienia jeszcze trzeciej uwagi. Doszukiwanie się genezy tzw. zmysłów czynu (*karmēndriya*) w założonej na początku rozprawy monistycznej koncepcji metafizyki *smṛti*, wedle której absolut w aspekcie nieprzejawionym ma być reprezentowany przez „niewzruszony rozum, umysł oraz zmysły”, z drugiej zaś – ma się przejawiać przez aktywne zmysły czynu, jest wywodem ahistorycznym i nie znajduje poparcia w źródłach, a J.J. nawet nie podejmuje trudu, aby je przytoczyć. Także i tutaj autorka powinna poprzestać na swym wcześniejszym – jakże trafnym – podsumowaniu, z którym nie sposób się nie zgodzić: „w badanych tu tekstach poznanie zmysłów czynu nie zostało nigdzie (podkreślenie – P.B.) *explicite* przedstawione” (s. 76). A przy okazji intryguje, co kryje się pod mglistym pojęciem „epistemicznej wielości” (s. 175)?

W omawianej pracy natrafiamy także na szereg założeń i wyobrażeń bezkrytycznie przejętych z tradycji europejskiej, które w odniesieniu do Indii okazują się całkowicie nieadekwatne. Stwierdzenie, że „w badanych dziełach metafizyka zakłada substancjalną tożsamość bytu koniecznego i zależnego” (s. 15), oraz przyrównanie „koncepcji zakładającej substancjalną tożsamość bytu koniecznego i zależnego” do „upaniszadowej równoważności, ty jesteś Tym” (s. 16), pozbawione jest wszelkich podstaw z tego względu, że pojęcia bytu koniecznego i przygodnego (kontyngentnego) – doskonale znane choćby z dowodu ontologicznego na istnienie Boga sformułowanego w *Proslogionie* przez Anzelma z Aosty, biskupa Canterbury, i z tzw. piątej drogi Tomasza z Akwinu (argument *ex contingente et necessario*) – są całkowicie obce filozofii indyjskiej. Co więcej, wbrew własnej konstatacji wygłoszonej w kontekście bytu koniecznego i zależnego, „iż pojęcia filozofii europejskiej nie są tu adekwatne”, autorka posługuje się nimi w dalszej części pracy z pozadzroszczenia godną konsekwencją (ss. 61, 146).

J.J. powiada, że „byt absolutny stanowi przyczynę sprawczą, materialną i celową świata” (s. 21). Faktycznie odnajdujemy w Indiach odpowiedniki „przyczyny materialnej” (*causa materialis*), „p. formalnej” (*c. formalis*) i „p. sprawczej” (*c. efficiens*) – a są to *samavāyi-kāraṇa* (przyczyna inherentna), *asamavāyi-kāraṇa* (p. nieinherentna), *nimitta-kāraṇa* (p. sprawcza) – jednakże dla tego, co za Stagirytą filozofia okcydentalna przez wieki określała „przyczyną celową” (*causa finalis*; τὸ τέλος), trudno byłoby znaleźć miejsce w indyjskiej typologii przyczyn, a to ze względu na dość szczególne pojmowanie w Indiach relacji przyczynowo-skutkowej ściśle w kategoriach temporalnych. Pewną namiastką idei przyczyny celowej stanowić mogłoby podejście szkoły sankhji do roli pramaterii (*prakṛti*) w procesie samorealizacji czystego bytu świadomego (*puruṣa*). Podobnie autorka na stronie 26 posługuje się pojęciem symbolu w opisie procesu kreacji, która miałaby się wedle J.J. składać z trzech faz: „fazy Symbolu, fazy blasku i mroku odzwierciedlającej sytuację, w której Przedmiot [...] określony może być jedynie w sposób pośredni”, „fazy Imienia, czyli rzeczywistości dyskursywnej umożliwiającej poznanie przedmiotu poprzez kategorię Imienia [...]” oraz „fazy Kształtu, tj. rzeczywistości postrzegalnej [...]”, po czym wywód swój podsumowuje następująco: „w twórczym procesie samopercepcji Prabyt poznaje siebie manifestującego się kolejno w Symbolu, Imieniu i Kształcie”. Uwadze autorki w rzeczy samej nie umknął fakt, że trudno w myśli indyjskiej znaleźć idee odpowiadające koncepcji stworzonej przez nią samą oraz na próżno szukać w interpretowanych przez nią ustępach pojęcia symbolu, toteż zauważa ona niezwłocznie: „Należy zaznaczyć, iż bramińscy metafizycy nie nazywali pierwszej fazy procesu twórczego polegającej na rozżarzeniu się Prabytu. Termin ten (= „Symbol” – P.B.) został wprowadzony dla jasności analizy (sic! podkreślenie – P.B.)” (s. 26, n. 24). Jedynym zaś źródłem, na jakie się także J.J. powołuje, odnośnie terminu „symbol” to cytat z *Małego słownika terminów i pojęć filozoficznych*

(europejskich)! Wprowadzanie dodatkowych pojęć tego typu może co najwyżej, jak mniemam, zaciemnić zrozumienie oryginalnych idei filozoficznych.

Wyróżniwszy za R. Caillat (*Jeux et sports*, Paris 1967) cztery typy zabawy, autorka – wpisując w analizowane teksty współczesne idee – formułuje śmiałą tezę, „iż wszystkie typy zabawy istniały w Indiach w okresie smryti” (s. 110, n. 168), tj. teksty *smryti* miałyby stanowić egzemplifikację czterech wyróżnionych typów. Nie do końca słusznym jest także stwierdzenie, że „zabawa stanowi specyficznie ludzki czynnik kulturotwórczy” (s. 110), o czym nieorientowany czytelnik może się przekonać sięgnąwszy do licznych prac etologów i socjobiologów, w tym do klasycznych już prac Konrada Lorenza, czy też do fundamentalnych prac [1] o szympanсах (*Pan troglodytes*) w stanie dzikim Jane Goodall („Chimpanzees of the Gombe Stream Reserve”, w: *Primate Behaviour*, ed. I. De Vore, New York 1965) oraz J. Goodall i J. van Lawick’a („The Behaviour of free-living chimpanzees of the Gombe Reserve”, w: *Animal Behaviour Monographs* 1 (1968) 161-311), [2] o orangutanach Terry’ego L. Maple (*Orang-utan Behaviour*, Van Nostrand Reinhold, London-Toronto-Melbourne 1980, ss. 42-67) oraz [3] do prac monograficznych i zbiorowych dotyczących zabawy: specjalistycznych, np. *Play in Animals and Humans* (ed. by Peter K. Smith, Basil Blackwell Publishers, Oxford 1984), lub bardziej popularnych (np. *National Geographic*, Dec. 1994).

Na s. 141 autorka mówi o problemie człowieczej „pychy, której skutkiem jest bunt stworzenia przeciw Stwórcy”, co zaskakuje po pierwsze z tego względu, że w przytaczanych przez nią na poprzednich stronach cytatach pojęcie pychy się w ogóle nie pojawia, po drugie zaś z tej racji, iż obcym jest wyobrażeniom indyjskim sam obraz – dobrze znany z mitologii judeochrześcijańskiej – stworzenia buntującego się pod wpływem pychy przeciwko swemu boskiemu stwórcy i trudno nawet byłoby znaleźć sanskrycki termin adekwatnie oddający ideę „pychy” w takim rozumieniu. Innym przykładem interpretowania myśli indyjskiej przez pryzmat wyobrażeń związanych z tradycją judeochrześcijańską znajdujemy na stronie 147, gdzie mowa o „człowieku, który powołany jest do istnienia po to, aby stanowić widzialny przejaw mocy poznawczej Prabytu”. Nie udaje mi się dostrzec rzekomej analogii (s. 25) pomiędzy obrazem przedkreacyjnym, zarysowanym przez J.J. na stronach 23-25, a powszechnie znanym, cytowanym przez J.J. ustępem z księgi *Genesis* 1.1-2. W obrazie wedyjskim mamy wszechobecną, nieodróżnicowaną ciemność bez żadnego podmiotu poznającego („Na początku był wszechkształtny mrok”, „Nie istnieje wówczas żaden [podmiot] poznający” itp., por. ss. 24-25); z kolei w wizji *Genesis* pojawia się dualistyczny obraz ziemi – pustkowia, bezmiaru wód, ciemności oraz świadomego „tchnienia Boga unoszącego się nad wodami”. Sprzeciw budzi stwierdzenie, że „rozpoznanie dokonuje Absolut za pomocą swego najdoskonalszego instrumentu percepcji, jakim jest człowiek (podkreślenie – P.B.)” (s. 19). Cytowana opinia wywodzi się z przekonania wyrosłych na gruncie teologii chrześcijańskiej i jest nieprzystająca w odniesieniu do indyjskiej filozofii i wyobrażeń kosmologicznych, choć samo w sobie zagadnienie, w jaki sposób udzielano w Indiach odpowiedzi na pytanie, dlaczego zasadniczo (gdyż zdarzały się od tej reguły odstępstwa, np. w dżinizmie) jedynie człowieka uznawano za zdolnego osiągnąć wyzwolenie, jest niezwykle interesujące; problemowi temu jednak J.J. nie poświęca najmniejszej uwagi.

W pracy J.J. niekiedy na obraz przekonania Hindusów nakładają się najwyraźniej osobiste przekonania autorki: (1) „[...] istota aktu poznawczego jest podobna do aktu seksualnego: Podmiot kieruje się ku przeciwstawnemu mu Przedmiotowi po to, by poprzez poznanie własnej z nim tożsamości lub poprzez miłosne zespolenie z ową tożsamością urzeczywistnić i zlikwidować dwoistość. Między Podmiotem a Przedmiotem (poznania, miłości) zachodzi swoiste napięcie wyrażające się w chęci »wzięcia w posiadanie« Przedmiotu. W momencie połączenia pojawia się satysfakcja (w wypadku aktu poznawczego), czy rozkosz (w wypadku aktu seksualnego), po

czym następuje zwolnienie napięcia spowodowane zanikiem (lub maksymalnym zmniejszeniem) przestrzeni dzielącej Podmiot od Przedmiotu, jak również faktem spełnienia pragnienia” (s. 49). W cytowanym przy tej okazji ustępie z ŚAT. nie ma ani słowa o podobieństwie między poznaniem a aktem seksualnym, co więcej: słowo *rati*, kluczowe dla wyводу autorki w § 1.2.3.4.c nie pojawia się ani razu! Takież przekonanie, mające odzwierciedlać „ambiwalentny stosunek Podmiotu do Przedmiotu”, a nie poparte żadnym cytatem, pojawia się na stronie 50: „Najwyższym wyrazem pragnienia jest akt seksualny, gniewu zaś – zabójstwo”. Ku memu ubolewaniu nie byłem w stanie jednak znaleźć w pracy J.J. informacji na temat, kto w akcie seksualnym ma być Podmiotem, a kto – Przedmiotem.

Trudno też ocenić, na ile przekonanie, że „prawdziwość sądu to przede wszystkim jego zgodność z perspektywą, z której jest on akurat formułowany” (s. 18), jest osobistym zdaniem autorki, a na ile ma ono znajdować oparcie jej zdaniem w indyjskiej literaturze filozoficznej, gdyż J.J. nie poświęca temu zagadnieniu więcej miejsca. O ile mi wiadomo, jedynym systemem indyjskim, w którym już w okresie epickim faktycznie mowa jest *explicite* o relatywności prawdziwości sądu względem przyjętej perspektywy, to dźinizm i rozwinięte w jego ramach teoria punktów widzenia i sposobów orzekania oraz metoda opisu modalnego (por. „Zarys doktryny dźinijskiej”, *Studia Indologiczne* (1994) 1, ss. 9-58). O względnej prawdziwości formułowanych sądów można mówić dopiero kilka stuleci później w przypadku buddyzmu mahajany i w wedancie (koncepcja prawdy względnej i najwyższej, absolutnej).

Wiele stwierdzeń autorki nie jest przez nią ani udowodnionych, ani popartych materiałami źródłowymi lub też zdaje się moim zdaniem nie znajdować w ogóle odzwierciedlenia na gruncie indyjskim. Do nich należy na przykład teza, że „aby możliwy stał się proces (kreaty – P.B.), nieróżnicowany Prabyt dokonuje samoograniczenia” (s. 26); przekonanie, iż „jak wynika z przedstawionego modelu kreaty, wyodrębnienie Podmiotu poprzedzone jest określeniem Przedmiotu absolutnej percepcji za pomocą odpowiedniej kategorii” (s. 33); „przekonanie o ontycznym charakterze przemian poznawczych” (s. 66); teza, iż „w filozofii smryti nie istnieje rozdział między teoretycznym obrazem rzeczywistości a rzeczywistością samą” (s. 66); założenie o substancjalnym charakterze kategorii, tj. stwierdzenie, że dla twórców tekstów *smryti* takie pojęcia, jak czas, czyn ofiarny, dharma, adharma, czy same przymioty miały charakter substancjalny (s. 66) oraz „fakt pojmowania kategorii jako ontologicznie pozytywnej substancji” (s. 78); założenie o celowości organizacji aspektu przejawionego absolutu (pojawiającego się na początku samej analizy i ją poprzedzającego) mające swe odzwierciedlenie w konstatacji, iż „musi on umożliwiać przeprowadzenie procesu samopoznania” (s. 66); wiara w „ontyczny charakter pojęć epistemicznych” (s. 88); uznanie, iż *mokṣa* (tj. j e d y n i e s t a n wyzwolenia, bycia wyzwolonym; wyzwolenie) to zarazem „wyzwolenie (stan) i wyzwalenie się (proces)” (s. 144); wsparta dalekimi i powierzchownymi analogiami teza, iż poprzez cztery fazy życia ludzkiego realizuje się proces samopoznawczy absolutu (s. 214 i nn.).

Kilka słów chciałbym poświęcić zagadnieniu „numerologii”, jakie przewija się w omawianej pracy. Zastanawiam się, jakie matematyczne operacje stosuje J.J., lub też na jakich źródłach się opiera – gdyż o ile mi wiadomo, niczego takiego nie znajdziemy w tekstach indyjskich – kiedy dowodzi, że „Wielka Jaźń dzieli się najpierw na trzy części, z których każda dzieli się ponownie na trzy – w ten sposób powstaje p i ę ć (podkreślenie – P.B.) elementów” (s. 72). Jakkolwiek by liczyć: $3^2 = 9$. Jeszcze bardziej godna przytoczenia w całości jest stosowna nota 35: „Pięć elementów, a nie dziewięć – prawdopodobnie jest to przejaw wynikającej z monistycznego założenia tendencji do maksymalnego ograniczenia ilości twórczych elementów. Jeżeli dany element podzieli się na trzy i każdy z powstałych elementów podzieli się znów na trzy, to najmniejsza ilość, jaką uzyska się z połączenia powstałych w drugim podziale elementów, będzie pięć: dwa elementy krańcowe zawierają będą jeden element, element środkowy – trzy elementy,

pozostałe dwa – po dwa elementy”. Pomijając samą specyfikę owego wywodu pseudo-matematycznego, trudno nie przyznać, że faktycznie łatwiej pogodzić z monistycznym obrazem piątkę elementów niżli dziewiątkę czy np. 1001 elementów. Nie sposób nie zgodzić się z podsumowaniem tych rozważań natury „meta-matematycznej”: „W badanych przeze mnie tekstach nie znalazłam (podkreślenie – P.B.) *explicite* przedstawionej podobnej analizy rzeczywistości” (s. 75). Nic dziwnego, gdyż Hindusom arkana matematyki były doskonale znane i praktycznie wykorzystywane, a tego typu wielce szkodliwe pseudo-matematyczne analizy przedstawiane publicznie przez niektórych indologów stwarzają z gruntu fałszywe przekonanie u osób postronnych, jakoby indyjska analiza matematyczna i logiczna była na żenująco niskim poziomie, a refleksja filozoficzna wielce irracjonalna. Z nadinterpretacją opartą na podobnych założeniach „numerologicznych” mamy do czynienia ponownie na stronie 98: „Reguła trzech przymiotów, opisująca czasoprzestrzenną zasadę manifestacji Absolutu, wyznacza dalszy sposób samoprzejawiania się, którego istotą jest podział na trzy składowe. Fakt, iż tworząc człowieka Prabyt rozszcza się na cztery stany (*caturvarṇyam*) może być wyjaśniony determinującym wpływem nie tylko reguły trzech przymiotów, lecz także prawa dharmy i adharmy [...]”. Dziwny to argument – nie znajdujący poparcia w źródłach – tym bardziej, że nie sprawdza się choćby w przypadku zakładanego *a priori* w modelu J.J. przekształcania się Prabytu w pięć zmysłów itp., pięć żywiołów itp.

J.J. prowadzi swój wywód powołując się na cytaty, które są całkowicie irrelewantne, tj. albo żadną miarą nie dowodzą tez, jakie autorka pragnęłaby za ich pomocą udowodnić, albo też kluczowe dla konstruowanego modelu teoretycznego terminy (czy też ich synonimy) w ogóle w nich nie występują. Oto tylko niektóre przykłady: [1] s. 31: chcąc dowieść, że rolę twórczą w procesie kreacji odgrywa myśl, J.J. cytuje strofy ze słynnego hymnu wedyjskiego *Nasadija*, w którym m.in. czytamy: „Pragnienie na początku nim ośwładnęło, które było myśli [*manas*] nasieniem [...]”, z czego wynika, że rolę twórczą w procesie kreacji odgrywa pragnienia, a nie myśl; [2] s. 38: ze strofy MS 1.14 nie wynika, że „Prabyt [...] myśli o sobie jako o Podmiocie poznającym”; strofa ta przedstawia jedynie obraz emanacji poczucia indywidualności (*aham-kāra*, tj. samoświadomość, zindywidualizowana świadomość własnej odrębności) z umysłu (*manas*); [3] s. 49: wspomniane przeze mnie słowo *rati* (*vide supra* s. 160) nie występuje ani razu; [4] s. 60: w cytacie MDP 228.29-30 nie pojawia się „mrok”; [5] s. 52: MDP 291.39 nie daje podstaw do interpretowania wyrażenia „Mający postać” jako „Poznający własną postać”; [6] s. 64: w strofach BAU 3.7.15,23 nie pojawia się „dwuaspektowość bytowania Absolutu” ani też przeciwstawienie pojęć *brāhman* ↔ *ātman*, czego cytaty te miałyby dowodzić; [7] s. 75: MDP 210.32-34 nie ma nic wspólnego z chęcią poznawczą; [8] s. 84: BHG 7.14 nie dowodzi, że „Absolut, manifestując się w stworzeniu, równocześnie wprowadza siebie w błąd”; [9] s. 89: „Hipoteza, zgodnie z którą kategoria dharmy opisuje aktywność poznającego Absolutu-Podmiotu, kategoria adharmy zaś – manifestację poznawanego Absolutu-Przedmiotu (por. 1.2.3.4)” nie znajduje potwierdzenia we wskazanym rozdziale 1.2.3.4 (ss. 46-53) – żaden z cytatów nie daje podstaw do ustanowienia jakiegokolwiek ekwiwalencji; terminy *dharma* i *adharmā* pojawiają się jedynie w dwóch cytatach (z czego drugi, MSBH 1.26, jest komentarzem wyjaśniającym pierwszy, MS 1.26), a w nich mowa jest zaledwie o ekwiwalencji *dharma* = szczęście oraz *adharmā* = nieszczęście; [10] co najmniej dwa cytaty przeczą tezie J.J., „iż dusza stanowi określenie Absolutu wcielonego w konkretne przedmioty (podkreślenie – P.B.)” (s. 140), a są to nn. 66 (s. 138), 75 (s. 141); [11] s. 175: w cytacie MDP 294.20 (n. 141), który ma objaśniać znaczenie terminu „joga”, a który w rzeczywistości traktuje o naturze atmana, termin „joga” nawet się nie pojawia; [12] s. 185: w BHG 18.5 mowa jest jedynie o tym, że „ofiara, dar i asceza oczyszczają”, za to ani słowa o ich związkach z wiedzą czy o ich „epistemicznej strukturze”, cokolwiek to ostatnie miałoby oznaczać; [13] s. 193: RV 10.90.11 ma dowodzić, że „Purusza [...] zostaje złożony w ofierze samemu sobie”, strofa zaś ta zapytuje

jedynie: „Gdzie podzielili Purusę itd.?” (*agens* w liczbie mnogiej!); [14] s. 200: w strofie MDP 286.39 – zamiast o poznaniu – mowa jest wyłącznie o ofiarach i darach; [15] s. 212: MS 1.52 ma dowodzić, że „aśram czwarty urzeczywistnia aspekt nieprzejawiony [Absolutu]”, choć mowa w nim jedynie o boskim czuwaniu i śnie odpowiednio powołującym świat do życia i go unicestwiający; [16] s. 213: MDP 212.2 wspomina jedynie o aspekcie przejawionym i nieprzejawionym, nie ma zaś tam mowy o ludzkim poznaniu.

Niekiedy J.J. nie podaje szczegółowych odnośników do źródeł. I tak przykładowo czytelnik z chęcią dowiedziałby się, w jakim miejscu w MDP powiada się – jeśli w ogóle – że „istnieją dwa konieczne warunki wszelkiego procesu: ograniczenie oraz podział” (s. 25), tym bardziej, że wspomniana zasada stanowi podstawę dla dalszego wywodu autorki. Należałoby też wskazać choćby jeden przykład na gruncie filozofii zachodniej obrazujący twierdzenie, że „w podobny sposób niebyłt pojmowała starożytna filozofia grecka: nie jako to, co rzeczywiście nie istnieje, lecz jako to, co nieokreślone” (s. 97). Owo ogólnikowe stwierdzenie staje się fałszywe np. w przypadku tego, co czytamy u Stagiryty: [1] o niebycie jako bycie nieistniejącym w *Metafizyce* 1030a: „Na przykład, możemy zapytać o jakość: czym ona jest, tak że będzie ona jakąś istotą, ale nie w znaczeniu bezwarunkowym, lecz tak jak w przypadku Nie-Bytu, o którym pewni filozofowie mówią dialektycznie (*λογικώς*), że »jest«, ale nie w znaczeniu bezwarunkowym, lecz że jest nieistniejący; tak samo rzecz ma się z jakością” (Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. II s. 723, tłum. Kazimierz Leśniak, PWN, Warszawa 1990), [2] o bycie i niebycie w znaczeniu prawdy i fałszu (*Met.* 1051a/b) czy [3] o niebycie jako nicości (*O powstawaniu i niszczeniu* 318a). Podobnie, narażając się na zarzut bezpodstawności, J.J. nie powołuje się na żadne źródło, kiedy wspomina o istnieniu ofiary, która jest innego typu niż „wlewanie obiady do ognia” (s. 194) i która ma być najczęściej przytaczana przez metafizyków bramińskich. Nie precyzuje też bliżej, jakiego typu jest to ofiara, pozostawiając rzecz domyślności czytelnika.

W omawianej pracy wyłowilem kilka istotnych błędów i nieścisłości filologicznych, z których wymieniam przede wszystkim te, które mają kluczowe znaczenie dla toku wywodu J.J. i konstruowanego przez nią modelu teoretycznego. [1] Czasownik *vy-avaṣṭhā*, od którego pochodzi imiesłów bierny *vyavasthita* (s. 25), nie znaczy, jak chciałaby J.J., „odróżnić”, lecz (zwrótnie) „ukonstytuować się; zostać / być ukonstytuowanym, ustanowionym, powstałym”, zatem i w tłumaczeniu powinno być: „Ani noc, ni dzień [...] nie było *u s t a n o w i o n e*”, zamiast „...odróżnione”. Użycie tego ostatniego automatycznie sugerowałoby – jak chce J.J. – istnienie jakiegoś „kryterium różnicującego” (s. 25), tj. podmiotu (w intencji autorki: absolutu), w którego gestii leżałoby dokonywanie rozróżnienia między nocą a dniem, bytem a niebytem itp. (co rzecz jasna doskonale pasowałoby do prezentowanego przez nią czytelnikowi modelu), lecz o żadnym takim podmiocie w tekście nie ma bezpośrednio mowy! *Ergo*, następujący po cytowanym fragmencie wywód wynika z niewłaściwego przekładu. [2] Niepoprawnym jest tłumaczenie [...] *bhagavān* [...] *mahā-bhūtādi-vṛttāujāḥ* jako „Pan [...], [który posiada] aktualną moc nad początkiem wielkiego bytu” (s. 30); ustęp ten należałoby raczej przełożyć: „Pan [...], który posiada moc sprawczą nad *ż y w i o ł a m i* i t p .”, gdyż słowo *ādi* znaczy tu tyle co „itp.”, a *mahā-bhūta* (żywioł) nie nastęrcza najmniejszych wątpliwości interpretacyjnych. Autorka odwołuje się jednakże do słownika Moniera Monier-Williamsa, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899 [liczne wznowienia], s. 762 (*bhūtādi* – „original or originator of all beings”), przeczoza jednak istotny fakt, że tamże znajduje się również informacja, iż wyrażenie *bhūtādi* funkcjonuje albo jako przydomek osobowego absolutu („N. of Mahā-Puruṣa or the Supreme Spirit”), albo jako określenie w filozofii sankhji ahankary (tj. zindywidualizowanej świadomości własnej odrębności, samoświadomości; chodzi tu o szczególny kontekst, w którym mowa o emanacji żywiołów z *ahankary*). W przypadku wyrażenie *bhūtādi* traktowanego jako

przydomek osobowego absolutu wyraz *ādi* (początek) nie jest jednakże rzeczownikiem pospolitym, lecz wskazuje na jednostkowość absolutu i stanowi w praktyce synonim do *Mahā-puruṣa* czy *Bhagavant*, „Początek [Stworzeń]”. Nawet przyjąwszy przez chwilę, że przekład J.J. jest faktycznie dopuszczalny, to znaczenie, jakie byśmy otrzymali, dalekie byłoby od zamierzonego w przekładanej przez nią strofie: „absolut (= ‚Pan’) [...], [który posiada] aktualną moc [sprawczą] nad absolutem (= ‚początkiem wielkiego bytu’)”! Co najistotniejsze jednak, stosowne hasło w słowniku Monier-Williamsa, na które powołuje się J.J., to nie *mahā-bhūtādi*, lecz *bhūtādi*! Na ss. 44-45 powraca termin *mahā-bhūta*, gdzie odradza się dla odmiany w przekładzie: „będący taki jak mahat (*buddhi*)”, co zostaje poparte bezpodstawnym wywodem filozoficzno-lingwistycznym i wątpliwą polemiką z jak najbardziej słusznym wyjaśnieniem Medhatithiego: „pięć wielkich żywiołów i inne [rzeczy]”. [3] Na s. 30 J.J. twierdzi, że *pratibuddha* („przebudzony”) „tłumaczy się także jako »oświecony, oświe t l o n y« (podkreślenie – P.B.)”, ciąg luźnych skojarzeń zaś związany z takim rozumieniem terminu *pratibuddha* (który *nota bene* nie konotuje żadnych asocjacji świetlnych) stanowi podstawę do dalszego wywodu o „blasku” absolutu oraz o absolutcie, który „oświeśla siebie”. Na poparcie swego przekładu J.J. powołuje się na słownik Monier-Williamsa, s. 668. Tamże faktycznie czytamy: „illuminated, enlightened”. Jednakże doszukiwanie się w znaczeniu terminu *pratibuddha* (od *prati√budh* – „przebudzić się” oraz kausatywnie „obudzić; pouczyć, poinstruować”) czegokolwiek, co mogłoby wskazywać na powiązanie ze światłem, wynika zapewne z dosłownego rozumienia przez J.J. dwuznacznych słów angielskich (*illuminate* / *enlighten* → *light*), ale nie sanskryckich! W odróżnieniu od angielskiego *illuminated*, imiesłów *pratibuddha* nie ma nic wspólnego z *illumina*cją i blaskiem i można by tłumaczyć go nieprecyzyjnie jako „oświecony”, ale w żadnym razie „oświecony”! Rzecz interesująca, na poparcie swej karkołomnej tezy, wedle której „blask stanowi załączek postrzegalności”, J.J. cytuje dodatkowo strofy MDP 175.11-13, w których w ogóle nie ma mowy o blasku ani o świetle! [4] Na s. 31 autorka dowodzi, że *manas* znaczy nie tylko „świadomość, myśl, wyobrażenie”, ale także „wola, pragnienie, skłonność”, i powołuje się na słownik Monier-Williamsa, s. 63. Tamże owo drugie znaczenie znajdujemy j e d y n i e w związkach frazeologicznych z czasownikami (m.in. w znaczeniu „kierować myśl ku”), np. *manah√kr* („make up one’s mind, feel inclination for”) itp. Samoistnie występujący termin *manas* znaczenia takiego, jakie pragnie mu nadać J.J., nie posiada, przynajmniej w słowniku Monier-Williamsa. Niewyjaśnione pozostają względy, jakimi kierowała się J.J. tłumacząc na s. 32 termin *mānasa* (etymologicznie związany bezpośrednio ze słowem *manas*) jako „[Bóg] Myśli”; *mānasa* występuje tam jednak w jednym ze swych dwóch podstawowych znaczeń: „umysł” (obok „myśl”). Pozostając przy najwyraźniej problematycznym zagadnieniu myśli i umysłu, frazę *mānaso brahmā* J.J. tłumaczy na s. 34 jako „wyMYŚLony Brahma” (sic!), zamiast po prostu: „Brahma [będący] umysłem”. [5] Na s. 36 autorka wyraża opinię, że „w *Puruszasukcie* (RV 10.90) wyrażone jest *explicite* przekonanie, iż byt powstały w kreacji utożsamia się z bytem pierwotnym – oba określane są tym samym mianem ‚Purusza’”, a wywód swój poprzedza schematem, którego środkowym (i kluczowym) ogniwem jest sekwencja: „Purusza → Wiradź → Purusza”. Wystarczy sięgnąć do oryginału, by się przekonać, że twierdzenie owo jest przynajmniej częściowo fałszywe: w sanskrycie powyższy ciąg przedstawia się następująco: *pūruṣa* → *virāj* → *pūruṣa*, *ergo* ogniwiu pierwotne ≠ ogniwiu końcowe, gdyż *pūruṣa* jest derywatem słowa *pūruṣa* i w pierwszym rzędzie znaczy „to, co związane jest z puruszą (*pūruṣa*); to, co wywodzi się z puruszy”. W jednym z podstawowych słowników literatury wedyjskiej, *A Practical Vedic Dictionary* (Suryakanta, Oxford University Press, Delhi 1981, s. 439), w artykule hasłowym „*pūruṣa*” znajdujemy następujące dwa wyrazy hasłowe, które wskazują, że autor słownika – odwołując się do tradycji – dostrzegł różnicę między tymi wyrażeniami: (1) „*pūr-u-ṣa*” = *pūruṣa* x.97.17 [...]” (jest to odsyłacz do hasła poprzedzającego: „*pūr-ú* [*√př*] *m. puruṣa* man iv.38.3 [...]”) oraz (2) „*pūr-u-ṣa*” *m.* Primordial

Male x.90.3 *áto jyāyāms ca pūruṣaḥ 'virāṭ'*. Wprawdzie niezaprzeczalnym pozostaje fakt, że tradycja o co najmniej dwa tysiąclecia późniejsza dokonywała identyfikacji obu wyrażen (*pūruṣa* = *pūruṣa*), ale przy analizie filologiczno-filozoficznej pierwotnego znaczenia omawianej strofy niezbędną zdaje się choćby drobna uwaga omawiająca wskazane przeze mnie różnice leksykalne. [6] J.J. powiada, że „[...] nazwa »zmysły wiedzy« (= *buddhīndriya*; termin ściśle związany z *sankhją* – P.B.) jest nieprzypadkowa i prawdopodobnie wynika z przekonania o jednorodności rozumu i pięciu zmysłów rozumu” (s. 41). Gdyby faktycznie dało się szukać odzwierciedlenia genetycznej zależności i jednorodności na podstawie tak zinterpretowanego nazewnictwa, jak chciałaby tego autorka, to analogicznie także *karmēndriya* (zmysły działania) powinny nosić miano *buddhīndriya* lub **aham-kārēndriya* (na podst. np. MHB 12.252-253), gdyż są również genetycznie związane z przedmiotową świadomością (*buddhi*). Określenie *buddhīndriya* wskazuje w rzeczywistości na charakter odbioru bodźców zmysłowych albo ich celowość, mianowicie poprzez albo dla ośrodka wolicjonalno-kognitywnego, jakim jest *buddhi*. [7] Poświęcając cały rozdział (3.3.1, s. 136 i nn.) pojęciom oznaczającym *de facto* istotę żywą, tj. *dehin*, *śarīrin* i *jīva*, autorka nie wspomina o słowach *prāṇin* i *jantu* („pojedyncza żywa istota; indywiduum”), które w tym szeregu powinny się znaleźć, tym bardziej, że pierwsze z nich pojawia się nawet w przytoczonym przez nią cytacie, drugie zaś związane jest z cytatami MDP 270.18-21 na s. 141 i występuje w MDP 270.11. Można by ponadto oczekiwać, że jeśli już J.J. powołuje się na tak odległych myślicieli jak Ramanudża, Wallabha itp., powinna ona choć słowem wspomnieć o kluczowej roli tych pojęć (a w szczególności terminów *jīva* i *prāṇin*) w soteriologii i nurtach etycznych pierwszego tysiąclecia p.n.e. (gł. proto-sankhji, buddyzmu i dżinizmu) oraz w nurtach pluralistycznych owego okresu, gdzie terminy te oznaczały albo „istotę żywą”, albo „duszę”, zarazem wykluczając pojęcie absolutu (*ātman* = *brahman*) lub też będąc synonimami do *ātman*. Dlatego też dziwi stwierdzenie: „trwający w człowieku atman, wędrujący z ciała do ciała pod postacią duszy” (s. 154). [8] Na s. 174 (n. 140) autorka powołuje się na MDP 203.39 (*agnir dāru-gato yadvad bhinne dārau na dṛśyate* etc.) oraz na rzekomy dodatkowy „Przyp. 569, s. 1133: *agnir yathā hy upayena mathivā dāruṃ dṛśyate / tathāivātma śarīrastho yogenāivātra dṛśyate*”. J.J. nie zauważa, że przypis 569 zawiera nie dodatkowe objaśnienia, lecz emendację zaproponowaną przez wydawcę po dłuższej dyskusji przezeń przeprowadzonej odnośnie zasadności licznych *variae lectionis*! [9] Autorce pewne trudności sprawia konstrukcja – bardzo typowa dla sanskrytu filozoficznego, z użyciem sufiksu ^o-*tva*, tworzącego z reguły *nomina abstracta* (np. *sat* – „to, co istnieje”, a *sattva* – „istnienie”), w przypadku zależnym ablatiwu – którą zastępuje się zdania podrzędne przyczynowe. Przykładowo frazę *anādītvād ananantatvāt* J.J. tłumaczy jako „z [powodu] braku początku [i] końca” (s. 26), zamiast „ponieważ nie ma początku, ponieważ nie ma końca” (aczkolwiek w tym przypadku niezrozumienie konstrukcji gramatycznej nie pociąga za sobą istotnego zniekształcenia znaczenia); fraza owa stanowi w rzeczywistości parafrazę (równoważnik) pełnego zdania: **yasmān nāsty ādir, yasmān nāsty antaḥ*. Złożenie *apratibuddhatvāt* znaczy „ponieważ jest nieprzebudzony”, a nie „z [powodu] braku rozumu” (s. 114). W funkcji podobnej do wspomnianego sufiksu w ablatiwie (^o-*tvāt*) występować może ^o-*bhāvāt* (choć najczęściej z negacją: ^o-*abhāvāt*, tj. „ponieważ [x] nie jest [y]; ponieważ nie ma [x]; ponieważ [x] nie istnieje”; w takich wypadkach agens jest w dopełniaczu). Klasyczny przykład takiej konstrukcji znajdujemy w wyrażeniu *indriyāṇāṃ pṛthag-bhāvād* (s. 41), które znaczy po prostu „ponieważ zmysły są [od siebie] różne (osobne)”, a nie „Z [powodu] rozmaitych stanów zmysłów”. [10] Argumenty wyłożone na s. 26 przemawiające za tłumaczeniem terminu *nāman* jako „imię”, a nie „nazwa”, są irrelewantne. [11] Autorka konsekwentnie tłumaczy derywaty od czasownika *√smṛ* przyjmując znaczenie „zapamiętać”, np. „*smṛta* – „zapamiętano”; powszechnie jednak czasownik *√smṛ*, a szczególnie imiesłów bierny *smṛta*, używany jest w pismach filozoficznych w znaczeniu „być tradycyjnie uznawanym za; być znanym jako

(przyjmowanym za) ... zgodnie z tradycją; zgodnie z tradycją uznaje się / wiadomo, że ...” (por. np. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, s 1272: „handed down, prescribed; [...] declared or propounded in the law-books, [...] termed, styled, named”). Przykładowo MDP 335.18a-b: *tasya cintayataḥ sṛṣṭiṃ mahān ātma-guṇaḥ smṛtaḥ* (wedle J.J.: „Zapamiętano [jego] przymiot Wielkiej Jaźni, gdy rozmyślał on o kreacji”, s. 39) należałoby – abstrahując od pewnych trudności, jakich nastręcza sama fraza *mahān ātma-guṇaḥ* oraz nieścisłości w rozumowaniu autorki – przetłumaczyć: „Za przymiot bytu świadomego (= *ātman*) uznaje się przedmiotową świadomość (= *buddhi*) [należącą do] niego, rozmyślającego o stworzeniu”. Podobnie na s. 40: „[On jest] Panem [...] – tak zapamiętano” zamiast poprawnego: „zgodnie z tradycją uznaje się go za Pana [...]”; *rāga-dveṣau rajaḥ smṛtam* znaczy „radžas uważany jest wedle tradycji za namiętność i nienawiść”, zamiast „Radžas [to] namiętność [i] nienawiść – [tak] zapamiętano” (s. 69); podobnie ss. 73, 146. [12] J.J. tłumaczy wyrażenie *sarva-bhūta-kṛd-avyayam* (s. 42) jako „niezmienny twórca wszystkich bytów”. Gdyby *avyaya* rozumieć predykatywnie względem *kṛd*, to złożenie wyglądałoby następująco: *sarva-bhūta-avyaya-kṛd*. Pamiętamy jednak, że *avyaya* zarówno bywa przydomkiem Wisznu i Śiwy, jak i określa Brahmana (absolut); zatem całe złożenie znaczy: „Niezmienny (sc. Brahman), [który jest] twórcą wszystkich bytów”. [13] Na s. 75 J.J. zdaje się z chęcią poznawczą (w sanskrycie byłoby to np. *jijñāsā*) utożsamiać występujący w przytaczanym tekście termin *trṣṇā* („pragnienie, żądza”); termin *trṣṇā* („żądza”) pojmowany jest jednak powszechnie w Indiach jako nacechowany negatywnie czynnik emocjonalny wiążący istoty w kręgu wcieleń, na co nawet wskazuje przytoczony przez samą autorkę fragment MDP: *trṣṇā-baddham jagat sarvaṃ*. Ponadto *trṣṇā* nie niesie z sobą żadnych konotacji epistemologicznych, w odróżnieniu od chęci poznawczej. [14] Słowo *pāpa* znaczy „grzech”, a nie „grzesznik” (s. 93). [15] Na s. 191: *manasaś cēndriyāṇāṃ aikāgrya* to nie „jednolitość umysłu [i] zmysłów”, lecz ich „skupienie, koncentracja”, zatem i teza autorki o „idealnie jednorodnym instrumencie absolutnej samopercepcji”, opierająca się na tym błędnie przekładanym cytacie, traci wszelką podstawę. [16] Jawnie nieprawdziwym jest twierdzenie, że „uderzająca wieloznaczność wyrazu *ātman* jest wieloznacznością pozorną” (s. 201 i nn.). Aby się o realnej wieloznaczności wyrazu *ātman* przekonać, wystarczy chociażby zerknąć do oryginalnych przykładów użycia tego terminu wyszczególnionych przykładowo w słownikach (1) V.S. Apte: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna 1965 [third edition], czy (2) O. Böhtlingk, R. Roth: *Sanskrit-Wörterbuch*, Petersburg 1855. [17] Wyrazy *pravṛtti* / *pravṛtta* oraz *nivṛtti* / *nivṛtta* (s. 212-213) znaczą odpowiednio „uaktywnienie / aktywny” oraz „powściągnięcie / powściągnięty”, a nie „zwrócenie / zwrócony [do świata]” oraz „odwrócenie / odwrócony [od świata]”.

W pracy o aspiracjach filozoficznych zaskakuje parokrotne (s. 21,70) powoływanie się wyłącznie na *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* (PAX, Warszawa 1983) – który *nota bene* jest słownikiem „dla studiujących filozofię chrześcijańską” i zdecydowanie nie jest adekwatnym źródłem w odniesieniu do niechrześcijańskich nurtów myśli filozoficznej – jako na ostateczny autorytet w sprawach filozofii europejskiej. Razi także brak szerszego i samodzielnego ujęcia diskutowanych zagadnień na tle filozoficznym oraz zaskakuje stosunkowo uboga, jak na szeroko zakrojoną w zamierzeniu pracę monograficzną, bibliografia.

W niniejszym omówieniu poprzestałem na wskazaniu najpoważniejszych błędów metodologicznych i merytorycznych oraz na bliższej analizie przede wszystkim pierwszych czterdziestu stron omawianej pracy. W odniesieniu do dalszych fragmentów pracy J.J. wskazałem tylko poważniejsze niedociągnięcia, gdyż przy wnikliwszej analizie – zważywszy, że na dalszych stronach ilość błędów, nieścisłości i nadinterpretacji tekstów sanskryckich jest tak samo liczna – niniejszy artykuł recenzyjny dorównałby zapewne swymi rozmiarami omawianej książce. W żadnej mierze nie udało się autorce zrealizować dwóch celów, jakie sobie postawiła

we wstępie: „po pierwsze – ukazanie monistycznego charakteru prezentowanej w badanych dziełach metafizyki [...]; po drugie – zwrócenie uwagi na fakt, iż wszelkie końcowe rozwiązania szczegółowych problemów stanowią konsekwencję monistycznego założenia, co pozwala na ujęcie bramińskiej filozofii w spójny wewnętrznie system” (s. 15). Nie można żadną miarą mówić o spójnym systemie filozoficznym w wypadku, gdy mamy do czynienia z różnorodnymi grupami tekstów, które powstawały na przestrzeni kilkuset lat na ogromnym obszarze obejmującym północną część subkontynentu indyjskiego od Beludżystanu po Bengal. Usiłowanie zaś wciśnięcia obszernego i bogatego dziedzictwa starożytnej myśli indyjskiej w wąskie ramy nurtu monistycznego równoznaczne jest z fałszowaniem obrazu refleksji filozoficznej w Indiach i odmawianiem Hindusom zdolności do przeformułowywania własnych zapatrywań. Przedstawione przeze mnie mankamenty skłaniają do przekonania, że rozprawa Joanny Jurewicz okazuje się być pracą pozbawioną większej wartości jeśli chodzi o badania nad filozofią indyjską i w nikłym stopniu, jeśli w ogóle, może stanowić wiarygodne źródło informacji na temat monizmu w tradycji indyjskiej. Wspomniane przeze mnie nadużycia interpretacyjne dyskwalifikują zawarte w niej rezultaty badawcze oraz konkluzję-uogólnienie autorki zawartą w zakończeniu (s. 218), jakoby „teksty smryti” przedstawiały „teorię bytu, zgodnie z którą świat postrzegalny, tożsamy w swej substancji z bytem absolutnym, jest widzialną manifestacją epistemicznej aktywności Absolutu”.

Pozostając przy frapujących zagadnieniach relacji podmiot-przedmiot w kontekście boskim pozwolę sobie w ramach podsumowania zacytować hasło „podmiot” autorstwa Bronisława F. Trentowskiego (1808-1869) zaczerpnięte ze *Słownika Wileńskiego*:

„**Podmiot (subiectum)** znaczy w umiejętności to, co jest **pod miotem** lub pod jaźnią, pod istotą myślącą i osobistą. Ponieważ przedmiot będący **przed miotem** lub **kmiotem** znaczy świat ze wszystkimi rzeczami lub głównie i pierwiastkowo zewnętrzna cielesność: przeto **podmiot** będący **pod miotem** lub **kmiotem** odnosi się do ducha i wyraża wewnętrzną a posłuszną nam siłę. Jakoż jaźni ludzkiej będącej **kmiotem** i **miotem** lub osobistą, wolną i przyczynowości zdolną istotą, posłuszne są zarówno ciało i dusza. Ciało to jest **przedmiot**, a dusza jej **podmiot**. Odróżniaj **podmiot** od **kmiotu** (...) **Kmiot** – **subiectum**, lecz tylko wtedy, gdy nie ducha własnego lub ogólnego, lecz istotę osobistą, obcą lub Bożą czyni się ogółu rzeczy lub przedmiotów przeciwstawem”.

Witold Doroszewski opatrzył z kolei powyższe wyjaśnienia następującym komentarzem (*Elementy leksykografii i semiotyki*, PWN, Warszawa 1970, s. 147; hasło to jest wykorzystane przez Witolda Doroszewskiego także w: *Język, myślenie, działanie*, PWN, Warszawa 1982, s. 111): „Te wywody moglibyśmy zacytować w rozdziale poprzednim jako językowe przykłady mitotwórczości wyrazowej, załamywania się myśli pod ciężarem słów, zatrucia psychiki wyrazami (»*intoxication lexicale*«)...” Myślę, że komentarz Witolda Doroszewskiego do objaśnień Bronisława F. Trentowskiego stanowi trafną konkluzję w odniesieniu do spekulacji na temat „monizmu indyjskiej filozofii tradycji”.

Odpowiedź na artykuł recenzyjny „Nurty monistyczne i dualistyczne w filozofii indyjskiej”

JOANNA JUREWICZ

Fakt, iż napisana przeze mnie parę lat temu książka doczekała się wreszcie recenzji, odnotowałam z przyjemnością, truizmem bowiem nicomal zdaje się stwierdzenie, że nauka rozwija się nie tylko dzięki badaniom, ale i w ścieraniu się różnych poglądów i w twórczej dyskusji prowadzonej w gronie ludzi związanych we wspólnym wysiłku poszerzania naszej wiedzy o świecie. Wszelako, w miarę czytania recenzji P.B. z coraz większym rozczarowaniem przekonywałam się, że w tym wypadku o dyskusji nie może być mowy – z powodów zarówno merytorycznych, jak i pozamerytorycznych, będących tym, co Herbert nazywał „kwęsią smaku”. Recenzja ta w niewielkim stopniu dotyczy tego, co w mojej książce rzeczywiście się znajduje, tak, że można by żartobliwie ująć, iż nastąpiła tu przypadkowa zbieżność nazwiska i tytułu. Szczegółowe odpowiedzi na pytanie, jak mogło dojść do takich rozbieżności pomiędzy treścią mej pracy, a tym, do czego odnosi się P.B., wytrwały Czytelnik znajdzie na kilkunastu następnych stronach, teraz jedynie wymienię najskuteczniejsze sposoby tworzenia „głowy Turka” – jak mówią Francuzi – głowy, którą tworzy się po to, by móc ją efektownie ściąć. P.B. bowiem zaiste – na motywach mej książki – kreuje nową rzeczywistość i czyni ją podstawą swej płomiennej i demaskatorskiej polemiki. A tworzy on ją w sposób następujący.

1. Wyrwa z kontekstu zdania – zarówno zresztą z mojej książki, jak i ze źródeł – tym samym w sposób istotny przeinaczając ich sens. Po czym polemizuje ze stworzonym przez siebie sensem.
2. Dostrzega w mej pracy stwierdzenia, tezy oraz cytaty i odniesienia, których w niej nie ma oraz nie dostrzega stwierdzeń, tez, cytatów i odniesień w niej obecnych. Po czym wykazuje ich zbędność (w pierwszym wypadku) lub konieczność ich obecności (w drugim).
3. Nadaje stwierdzeniom marginalnym lub nieistotnym – z punktu widzenia całości wyводу – rangę najważniejszych, nierzadko wyciągając z nich zbyt daleko idące wnioski i w ten sposób wykrzywia lub wręcz sprowadza do absurdu proporcje mojej książki oraz proponowaną w niej argumentację. Po czym podejmuje polemikę – w wielu wypadkach chybioną; choć nawet jej całkowita słuszność – wobec drugorzędności poruszanych kwestii – nie podważyłaby zasadności podstawowych tez pracy. W podobny sposób P.B. dyskutuje zagadnienia wychodzące całkowicie poza zakres tematyczny omawianej publikacji.
5. Na tej podstawie P.B. formułuje swoją druzgocącą ocenę pracy.
6. Równocześnie zalewa Czytelnika nieuzasadnionymi z punktu widzenia książki i jej recenzji informacjami, stwarzając w ten sposób wrażenie mocnych podstaw swego argumentu oraz wzmacniając wrażenie bezwartościowości mej pracy.
7. Wszystkie swoje uwagi P.B. formułuje w sposób autorytatywny i arbitralny, jakby nie dostrzegając, że dotyczą one problemów – w najlepszym wypadku – dyskusyjnych.
8. Wielokrotnie powtarza deprecjonujące moją książkę określenia – na każdej stronie i w każdym możliwym znaczeniu; nota bene wobec zalewu zbędnych informacji te stwierdzenia uderzają swą klarownością i prostotą. One z pewnością zostaną w pamięci Czytelników.

I właściwie dlatego zdecydowałam się zareagować.

*

Swoją odpowiedź na recenzję P.B. rozpocznę od ustosunkowania się do trzech głównych zarzutów. Następnie wykażę – na jednym przykładzie, zasadniczym z punktu widzenia recenzji – w jaki sposób P.B. buduje swój krytyczny argument. Ostatnią część pracy stanowią będą szczegółowe odpowiedzi na pozostałe zarzuty P.B.

Cytaty z recenzji P.B. wraz z numerami stron podawać będę kursywą. Numery stron mojej pracy opatrzę skrótem MFT (Monizm Filozofii Tradycji).

I. CZĘŚĆ PIERWSZA – ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY MERYTORYCZNE

1. Odpowiedź na zarzut pierwszy – charakter interpretowanych tekstów

Pierwszy zarzut dotyczy charakteru wybranych przeze mnie tekstów. Zwłaszcza MDP (= *Mokṣa-dharma-parvan*) budzi zastrzeżenia P.B., podkreślającego złożoność i niejednorodność tego tekstu (s. 147-148). Wszelako, każdy Czytelnik mej pracy wie o tym, iż jestem tego faktu świadoma, czemu daję wyraz na stronach 10-11 mojej książki. Zdaniem P. B., interpretacja całościowa tak złożonych tekstów, kompilowanych przez wiele setek lat (ich daty powstania czytelnik znajdzie na stronach 9-10 mej pracy oraz na 148 stronie recenzji) jest nie do przyjęcia jako postawa „ahistoryczna”. Nie zgadzam się z tym oponentem: nawet bardzo duże teksty – niezależnie od sposobu ich powstawania – zaczynają w pewnym momencie funkcjonować w kulturze jako całość i fakt ten stanowi podstawę do takiego ich ujmowania w badawczym procesie. P.B., wyjaśniając istotę kompilacji tekstów (s. 146), twierdzi, że jest to *długotrwały proces dołączania nowych fragmentów na koniec zbioru*. Pojawia się zatem pytanie: jakiego charakteru jest to proces? Nie wiem, co P. B. sądzi na ten temat, jasno tego nie wyraził, ale – moim zdaniem – nie można przyjąć, że jest to proces przypadkowy i bezmyślny (por. MFT s. 13). Takie założenie uwłacza intelektualnym możliwościom tych, którzy tej kompilacji – z pokolenia na pokolenie – dokonywali. Jak wiadomo, przekaz wiedzy Objawienia i Tradycji dokonywał się w Indiach z wielką starannością, a świadomość ciągłości pokoleniowej była na tyle silna, że można mówić o kontynuacji jednej „linii” kompilacyjnej, realizowanej przez kolejne pokolenia myślicieli. W pracy swej za tę linię uznałam „konieczność ustalenia nowych, zgodnych z duchem czasu ram ortodoksji” (MFT s. 13), wykazując historyczną złożoność czasów, w których teksty te powstawały. Ustalenie owo dokonywało się w długotrwałym procesie reinterpretacji treści bramińskiego kanonu, by wykazać jego możliwie najszerszą znaczeniową pojemność i dzięki temu „harmonijnie uporządkować koncepcje stare, pochodzące jeszcze z Objawienia, z koncepcjami nowymi” (MFT s. 14). Badane przeze mnie teksty pojmuję jako owoc takich wysiłków.

Przyjmując świadomy charakter kompilacji wielkich tekstów, nie mogę zgodzić się z P.B., iż postawa analizująca je jako całość jest *nie do zaakceptowania* (s. 148). Uprawnione są bowiem oba ujęcia: zarówno analiza poszczególnych fragmentów tworzących całość, jak i całościowe ujęcie utworu. Dlatego zarzut, że moja rozprawa nie prezentuje innych możliwości stanowisk opartych na analizie poszczególnych części jest zaskakujący i stwierdzenie P.B.: *brak analizy badanych tekstów pod kątem ich złożoności (...) stanowi jeden z najpoważniejszych błędów metodologicznych pracy J.J.* (s. 147) miałoby znaczenie, gdybym pisała pracę analityczną. Wszelako we *Wstępie* wyraźnie podkreślałam swoje całościowe podejście, zaznaczając zarazem, iż jestem świadoma możliwości innego typu podejścia (MFT s. 14). Nauka jest tworem zbiorowości i tylko współlistnienie wielu badawczych nurtów może faktycznie poszerzać naszą wiedzę o świecie.

2. Odpowiedź na zarzut drugi – niejednorodność filozoficzna i historyczna interpretowanych tekstów

Z tym, co powiedziałam przed chwilą, wiąże się zarzut drugi, dotyczący odwoływania się do tekstów z *różnych tradycji filozoficznych i różnych epok historycznych* (s. 152). Rozpocznę od kwestii historycznej różnorodności tekstów. W pracy istotnie odwołuję się do tekstów wcześniejszych – głównych tekstów Objawienia (*Rygwedy, Śatapathabrahmany* oraz upaniśad *Bryhadaranjaki* i *Czhandogji*). Fakt ten zaznaczam we *Wstępie* (MFT s. 15), uzasadniając to przekonaniem o ciągłości tradycji myślowej: wiele idei czy pojęć smryti, a nawet sposób ich opisu, bądź bezpośrednio wywodzi się ze śruti, bądź tekst do nich wprost nawiązuje. Niekiedy

zatem nie jest możliwe rzetelne wyjaśnienie danego problemu bez odwołania do myśli wcześniejszej. W wielu miejscach mej pracy fragmenty Objawienia poprzedzone są uwagą o konieczności odwołania się do nich, choć niekiedy – przynaję – wprowadzam je wprost. Żywiłam jednak nadzieję, że czytelnik będzie miał w pamięci to, co jasno wyraziłam we *Wstępie*.

Drugą grupą tekstów do których się odwołuję, a które nie należą czasowo do epoki smryti, są komentarze – przede wszystkim Medhatithiego. We *Wstępie* (MFT s. 14-15) podkreśliłam, że będę czynić to możliwie jak najrzadziej, gdyż często w ujęciach komentatorów widać piętno dorobku późniejszej myśli i własnych poglądów. Jednak niekiedy analizowany fragment tekstu był tak niejasny, że odwołanie się do komentarza stanowiło punkt wyjścia jakiejś propozycji jego interpretacji. Zwracam uwagę, że posługiwanie się komentarzami w analizie myśli indyjskiej jest powszechnie przyjęte, to zaś, co powiedziałam we *Wstępie*, wyraźnie odzwierciedla moją ostrożność w tej materii.

Warto wspomnieć o liczebności oraz kontekście odwołań do myśli innej niż smryti, jakie się pojawiają w mojej książce. W samym tekście na 525 fragmentów tekstów myśli bramińskiej 24 jest z Objawienia, 24 z Medhatithiego, 1 Wjasy i 2 Śankary, pozostałe zaś pochodzą z analizowanych przeze mnie tekstów smryti. Z częścią wypowiedzi komentatorskich polemizuję uznając, że myśl smryti ujmuje rzecz inaczej (np. z rozumieniem niektórych złożzeń z wyrazem *ātman* przez Śankarę – MFT s. 202-203, czy niektórych aspektów twórczego procesu przez Medhatithiego – MFT s. 39). Co więcej, w większości wypadków główny argument budowany jest nie na fragmentach pochodzących spoza smryti. Oto przykład podany przez P.B., który twierdzi, że analizując pojęcie *māyā* w okresie smryti *J.J. posługuje się komentarzem Śankary, o całe milenium późniejszym* (s. 152). Całość analizy pojęcia *māyā* znajduje się na stronach 83-85 mej pracy, a nie na przytoczonych przez P.B. stronach 115-116, na nich bowiem jedynie do niej powracam i tu cytuję Śankarę – tylko raz – przy propozycji przekładu wyrazu *māyā*, z wyraźnym podkreśleniem, iż jest to wniosek z całości dotychczasowej analizy. Można wysunąć zastrzeżenie, czy rozumienie tego pojęcia przez Śankarę rozstrzyga na korzyść przyjętego przekładu, wszelako usunięcie tego odwołania w niczym nie zmienia samego przekładu opartego na przedstawionej w pracy analizie. A poza tym – czy w takiej sytuacji wyraz „posługuje się” jest w ogóle użyty poprawnie? Podobne wątpliwości – w najlepszym wypadku co do poprawności użycia wyrazów – budzą inne przykłady przytoczone na s. 152, a ilustrujące zarzut o niewłaściwym odwoływaniu się do tekstów z różnych epok.

3. Odpowiedź na zarzut trzeci – nieuprawniona monistyczna interpretacja tekstów „dualistycznych”

Trzeci zarzut dotyczy kwestii obecności w badanych przeze mnie tekstach pojęć i idei charakterystycznych dla klasycznej sankhji i jogi. P.B. zarzuca mi, iż w pracy mającej na celu wykazanie monizmu myśli smryti, posługuję się tekstami świadczącymi o wpływach *dualistycznych koncepcji szkół sankhji i jogi* (s. 147), bądź ściśle z nimi związanymi (por. s. 147, *passim*).

Temu, że jestem świadoma problemu daję wyraz we *Wstępie* (MFT s. 14), zwracając uwagę na fakt, iż teksty smryti „stanowią świadectwo emancypujących się w łonie ortodoksji nurtów, a zatem bezcennym materiałem do analizy rozwoju przyszłych koncepcji”, podając jako przykład właśnie dualistyczną doktrynę sankhji klasycznej i powołując się na cytowane także przez P.B. (s. 147) dzieło Larsona (1979). Następnie przedstawiam tezę Edgertona (1965), który wprost dopatruje się dualizmu sankhji w metafizyce BHG (= *Bhagavad-gītā*; MFT s. 15). Dalej stwierdzam obecność w badanych przeze mnie tekstach „terminów charakterystycznych dla ortodoksyjnych systemów filozoficznych”, takich jak np. para *puruṣa* i *prakṛti* (MFT s. 16). Uważny Czytelnik mej książki dostrzeże także, iż znana jest mi interpretacja związanych z

konceptami sankhji rozdziałów MDP (wyd. kryt.: 187, 239-240): albowiem przy okazji analizy MDP 187 w dwóch miejscach (MFT s. 99, przyp. 126; s. 160, przyp. 77) powołuję się na cytowanego także przez P.B. (s. 147) Frauwallnera (1990, t. 1), wspominając również inne rozprawy dotyczące tej kwestii (Buitenen 1988, Hulin 1978).

Dalej we *Wstępie* stwierdzam, iż obecność terminologii stosowanej także w późniejszych klasycznych szkołach nie oznacza, że w badanych przeze mnie tekstach ich koncepcje występują w tej ostatecznie uformowanej, klasycznej postaci (MFT s. 16), podając przykłady odmiennego rozumienia poszczególnych terminów oraz współistnienia różnych idei (MFT s. 16, przyp. 31; s. 22, przyp. 7; s. 40, przyp. 79). Analiza tekstów wskazuje, że terminologia stosowana w szkołach sankhji i jogi w jednoznacznie dualistycznym znaczeniu, w tekstach smryti nie musi wyrażać dualizmu ontycznego.

Stawiam więc tezę (MFT s. 16-17), że dualizm ten ma charakter metodologiczny, uzasadniając to trudnościami, na jakie natrafia precyzyjny i wyrazisty opis monistycznej koncepcji. Trudności te ujawniają się w omawianych przeze mnie bramińskich próbach bezpośredniego wyrażenia ontycznej jedności wszechrzeczy, owocujących opisem pełnym sprzeczności (podrozdział 2.2.2.1) lub tautologii (podrozdział 4.5.5). P.B. zatem słusznie rozumie moją tezę, iż bramińscy filozofowie *nie byli w stanie* (s. 148) bezpośrednio wyrazić idei monistycznych i celowo uciekali się do terminologii dualistycznej czy nawet pluralistycznej. W istocie swej nikt nie jest w stanie tego uczynić, nie popadając w sprzeczności, nie tworząc tautologii lub nie mnożąc językowych płaszczyzn i bytów. Dlatego konsekwentni mistycy najchętniej milczą (Kołakowski 1988: 103 i n.).

Wreszcie dodaję (MFT s. 17), iż tradycyjnym bramińskim ujęciem rzeczywistości był monizm, tak więc można przyjąć, że asymilacyjno-reinterpretacyjne wysiłki bramińskich myślicieli zmierzały ku temu, by emancypujące się dualistyczne koncepcje włączyć w nurt dotychczasowej ortodoksji (por. też MFT s. 14, przyp. 19).

Nie mogę zatem się zgodzić z zasadnością zarzutu P.B., jakoby nie wyjaśniała ewentualnej obecności motywów *du al i z m u* szkoły sankhji-jogi w ustępach wiążących się bezpośrednio z ideami *m o n i s t y c z n y m i* (s. 147).

To, co tu przedstawiłam jest dobrym przykładem sposobu, w jaki P.B. stwarza rzeczywistość mającą niewiele wspólnego z moją książką. Uzupełnię ten opis uwagą, że stwierdzenie P.B., jakoby tezę o monistycznym charakterze myśli smryti wspierała cytatem z *oderwanego, czysto monistycznego rozdziału MDP* (s. 148) jest błędne. Po pierwsze, cytat ten nie ma wspierać tej tezy, lecz relatywistyczne rozumienie pojęcia prawdy przez bramińskich myślicieli (P.B. tego nie zauważa, o czym świadczy jego przypuszczenie, iż takie rozumienie pojęcia prawdy jest przejawem mych osobistych przekonań i nie znajduje potwierdzenia w tekstach, s. 160, por. też niniejsza odpowiedź s. 182). Po drugie, MDP 217 nie jest bardziej monistyczny aniżeli jakikolwiek inny rozdział tego dzieła. Natomiast długi wywód recenzenta dowodzący metrycznej perfekcji bramińskich filozofów (s. 147) stanowi reakcję zbyt gwałtowną i w gruncie rzeczy niepotrzebną, gdyż zdanie o ewentualnych trudnościach w wyrażeniu myśli spowodowanych np. ograniczeniami metrum, dodaję w przypisie i w oczywisty sposób nie stanowi ono zasadniczego argumentu za udowadnianymi w pracy tezami.

Niestety, mój oponent nie tylko sprzeniewierza się ogólnie przyjętym zasadom prowadzenia naukowej dysputy, ale co więcej, formułując zarzuty, popełnia merytoryczny błąd. Mówiąc bowiem o dualistycznej sankhji i jodze, niewątpliwie ma na myśli ich późniejszą, klasyczną postać: tak pojmowaną sankhję opisuje na s. 147 swej recenzji, jogę na s. 152. O istnieniu takiej postaci sankhji i jogi nie może być mowy w badanych przeze mnie tekstach. Odwołam tu się do cytowanego przez P.B. Larsona, który podsumowując swą analizę MDP pod kątem obecności w tym dziele elementów sankhji i jogi, pisze: „Our conclusion is that Sāṃkhya as a differentiated system did not really begin to emerge until well into what we have called the

second period. Moreover, we note that many of the later classical notions are still missing even in the early phases of this differentiation". (Larson 1979: 133)¹. I na następnej stronie: „In other words, all of the texts in this second period, even those which offer a description of an emerging Sāṃkhya system, can only be characterised as proto-Sāṃkhya speculations”. Natomiast jego zdaniem joga „in this text is not the full-blown classical yoga of Patañjali. It is, rather, a broad group of traditions all of which emphasise a self-discipline, meditation and concentration for the purpose of achieving salvation”. (Larson 1979: 132).

Podkreślam więc, że nie można mówić – tak jak czyni to P.B. – o pojawiających się w badanych przeze mnie tekstach *rozdziałach ściśle związanych z dualizmem szkoły sankhji i jogi* (s. 147), o *oczywistym ontologicznym dualizmie* (s. 150) czy też o *indyjskich filozofach będących pod wpływem sankhji* (s. 148), którzy mieliby przedstawiać swe poglądy w badanych przeze mnie tekstach, lub o *widocznych wpływach idei dualistycznych* (s. 147) i *przemocnym wpływie sankhji* (s. 150) na te teksty itp.. Podobnie termin *sāṃkhya*, którego obecność w tekstach smryti zauważa P.B. (s. 147), nie oznacza jeszcze klasycznej jej postaci. Z tego zaś, co powiedziałam na temat nieobecności klasycznej postaci sankhji wynika również, że bezpodstawny jest zarzut P.B., iż *już samo występowanie dualistycznych koncepcji szkół sankhji i jogi musi jednocześnie wykluczać, a w wypadku wyraźnych wpływów – podważać lub osłabiać tezę o monizmie badanych przez J.J. tekstów* (s. 147), jak również zarzut *redukcji dualizmu sankhji do monistycznej wizji świata* (s. 148).

Z tych samym powodów błędny jest schemat podziału MDP dokonany przez P.B.: nie istnieje bowiem trzecia grupa tekstów *wykazujących dominujący wpływ idei sankhji* (s. 147). Schemat ten jest błędny także dlatego, że jego podstawę stanowi fałszywe założenie, iż kryterium podziału MDP powinna być obecność lub nieobecność idei sankhji i jogi – tak jakby wyłącznie ku tej fazie myślowej zmierzała bramińska tradycja filozoficzna (nie zgadzam się tutaj z Frauwallnerem 1990: I, 135-136). Biorąc pod uwagę bogactwo idei tego tekstu, jest to ogromne uproszczenie, a jeśli się uwzględni obszerność MDP, *szereg tekstów odzwierciedlających stadia rozwojowe systemu sankhji-jogi* (s. 147) – tworzący grupę drugą zaproponowanego przez P.B. podziału – okazuje się dość krótki. Zdaniem Larsona „attempts to postulate various stages of development of Sāṃkhya in this [second – przyp. J.J.] period – e.g., Johnston's scheme of an original atheistic Sāṃkhya followed by a theistic stage and culminating in a final atheistic stage – are seldom convincing”. (Larson 1979: 130).

Odnoszę wrażenie, jakby P.B. wyciągał zbyt daleko idące wnioski z czynionych przez badaczy uwag dotyczących ewentualnych związków zachodzących pomiędzy koncepcjami smryti i koncepcjami późniejszych klasycznych systemów. Pozostając przez chwilę jeszcze przy Larsonie: jednoznacznie stwierdzając brak obecności klasycznej postaci sankhji w tekstach smryti, w swej analizie poszukuje on tych fragmentów, które mogą okazać się ważne z punktu widzenia formowania się tej przyszłej postaci. Omawia zatem zarówno podobieństwa zachodzące pomiędzy ideami MDP a ideami sankhji (np. stwierdza dualistyczne ujęcie MDP 294.37-38, s. 119), jak i dzielące je różnice (np. s. 113-116), stwierdzając we wnioskach, że „monistic trends are frequently parallel or subsume dualistic tendencies” (s. 130). Opisując system jogi zauważa, że „generally, these traditions emphasise a dualism of self and world, although the precise conception of each side of the dualism varies widely, as we have seen”

¹ Larson, poszukując tekstów ważnych z punktu widzenia formowania się myśli sankhji, dzieli myśl bramińską na cztery okresy: 1. okres spekulacji wedyjskich i wczesnych upaniszad, 2. okres spekulacji proto-sankhji (średnie upaniszady, *Mokṣa-dharma-parvan*, *Buddha-carita*, *Caraka-saṃhitā*, IV pne – I ne), 3. spekulacje sankhji klasycznej (*Sāṃkhya-kārikā*, *Yoga-sūtra*, I-XI), 4. renesans sankhji XV-XVII), Larson (1979: 75).

(s. 132). Wszelako problem polega na tym, że nie bardzo jest jasne, do jakich przedstawionych wcześniej tez autor się tutaj odwołuje, żaden z cytowanych przez niego fragmentów opisujących jogę nie wyraża „dualizmu Jaźni i świata”. I sam Larson podkreśla zgodność jogicznych koncepcji wyzwolenia z ortodoksyjnym ujęciem Objawienia: „The ultimate state of salvation in most of these traditions is much like that of the older Upaniṣads or else plainly theistic”. (s. 132). O poszukiwaniu przez Larsona dualistycznych wątków w BHG pisze sam P.B. (s. 147); w tym duchu Larson interpretuje pojawiającą się w rozdziale drugim sankhja-jogę, ujmującą – jego zdaniem – rzeczywistość „in terms of dualism between the self and the soul and what is not self” (s. 128): niezrodzona, wieczna dusza jest odrębna od materii uczynionej z trzech gun. Jako dowód przytacza BHG 2.45bcd, umieszczającą – jego zdaniem – ostateczny cel ludzkiego istnienia poza trzema gunami: Ardżuna ma być *nistraigunya*. Wszelako zacytowana przezeń śloka powiada, że Ardżuna ma być także *nitya-sattva-stha*, do czego Larson się nie ustosunkowuje. A właśnie tutaj ujawnia się niejednoznaczność tekstów smryti, w których *sattva* może oznaczać „istnienie”, „rozum” (*buddhi*), ale najczęściej (zwłaszcza w BHG) – najwyższą gunę. A więc jest Ardżuna *nistraigunya* czy nie jest? A co za tym idzie: w wyzwoleniu wychodzi poza materię czy nie? W konkluzjach swej analizy dotyczącej tekstów smryti Larson powiada: „In the Gita however, the tendency is to relate the highest principle which is beyond the twenty five to Kṛṣṇa as an incarnation of Viṣṇu. Of course, this transcends the dualistic tendency and leads one back to the old Vedic pantheism or monism” (s. 133).

Podobnie ostrożnie kwestię obecności elementów sankhji i jogi w tekstach smryti ujmuje Frauwallner, gdy pisze, że „pogłębianie się przepaści między duszą a materią stworzyło przesłankę dla powstania rygorystycznego dualizmu w systemie sankhji” (Frauwallner 1990, t. 1: 287), nigdzie nie mówiąc o jednoznacznie ontycznym charakterze tej przepaści.

Podsumowując kwestię trzech głównych zarzutów stwierdzam, że gdyby P.B. wątpliwości swe wyraził w sposób ogólnie przyjęty w środowisku naukowym i gdyby swoje zarzuty formułował w sposób poprawny merytorycznie, skłonna byłabym się zastanowić, czy nie powinnam była zebrać informacji rozproszonych w przypisach i w jednym miejscu książki omówić zagadnienie obecności elementów sankhji i jogi.

Między nami mogłaby się również wywiązać fascynująca dyskusja dotycząca dwóch pierwszych omówionych przeze mnie kwestii – sposobu badawczego ujęcia dużych tekstów oraz prawomocności odwoływania się do tekstów wcześniejszych i późniejszych wobec tekstów badanych. Niestety, z tym, co pisze P.B., dyskutować się nie da. Pozostaje mi tylko wyrazić swój żal, że zaprzepaścił dobrą okazję do twórczej wymiany myśli.

II. CZĘŚĆ DRUGA – WYKAZANIE ISTOTY BUDOWY ARGUMENTU

Pozamerytoryczny charakter recenzji P.B. ujawnia się szczególnie wyraziście w jego wnikliwej analizie mojego argumentu dotyczącego „dwoistego charakteru aktywności Absolutu wewnątrz postrzegalności” (podrozdział 2.2.2.3). Wprowadza ją mocno sformułowany zarzut: *Usiłowanie udowodnienia „założenia monistycznego” za wszelką cenę rzutuje także na rzetelność czysto filologicznej analizy źródeł i manipulację cytatami, na co składa się zarówno ignorowanie kontekstu, jak i wybiórcze zestawianie ze sobą cytatów w zależności od potrzeb* (s. 150). W świetle tego, co powiedziała przed chwilą, widać bezpodstawność oskarżeń o usiłowanie udowodnienia założenia monistycznego za wszelką cenę, natomiast bezpodstawność zarzutu nierzetelnego traktowania badanych tekstów ujawnia się dzięki uważnemu przyjrzeniu się sposobowi, w jaki P.B. ilustruje swój zarzut, rozpoczynając następująco: *Obydwa te nierzetelne zabiegi autorki postaram się zilustrować na przykładzie. W tym celu przeanalizuję krok po kroku argumentację J.J. na stronach 86-87, gdzie stara się ona dowieść „dwoistego*

charakteru aktywności Absolutu wewnątrz postrzegalności” (podrozdział 2.2.2.3), który ma stanowić dowód „monistycznego założenia” (s. 150). Otóż i ja bardzo bym chciała prześledzić krok po kroku ten fragment recenzji P.B., Czytelnika zaś, który dotychczas nie wziął mej książki do ręki, gorąco zachęcam, by uczynił to teraz.

P.B. pisze, iż chcąc wykazać tezę o dwoistym charakterze aktywności Absolutu w podrozdziale 2.2.2.3 autorka posługuje się szeregiem strof pochodzących z 291. rozdziału *Mokszadharmaparwanu* (s. 150). Jest to nieprawda. W 2.2.2.3 przytoczona zostaje jedna część wiersza strofy pochodzącej z MDP 291: jest to MDP 291.5c (wspomniana zresztą przez P.B. chwilę później), która wcale nie stanowi ilustracji tezy o dwoistym charakterze aktywności Absolutu, ale tezy o omraczającej naturze świata. Podkreślam, że P.B. nie popełnia tu błędu literowego, cała bowiem argumentacja w „Kroku 1” (s. 150) oparta jest na tym fałszywym założeniu, uzupełnionym o inne nieprawdziwe informacje.

Rozdział MDP 291 bowiem nie rozpoczyna się jednoznacznie prośbą *Judhiszthiry*, by *medrzec Wasisztha* wyłożył podstawy *sankhji* (s. 150), ale prośbą *Judhiszthiry* do *Bhiszmy* (rozmowa tych dwóch postaci jest dialogową kanwą MDP), by ten wytłumaczył mu, czym jest to, co niszczy (śara), a czym to, co nie niszczy (akśara). Nie ma tu żadnej wzmianki o *sankhji* – jakkolwiek rozumianej. *Bhiszma* opowiada *Judhiszthirze* rozmowę, jaka miała miejsce między *Wasiszthą* a królem *Dżanaką*, który zadaje to samo pytanie, co *Judhiszthira*, uzupełniając je pytaniem o najwyższego brahmana, a nie wspominając nic o *sankhji*.

Natomiast zacytowany przez P.B. bez podania referencji fragment (*sāṅkhye tv idānīm kārtsnyena vidhiṁ prabrūhi pṛcchate*) pochodzi z MDP 290 (strofa 2) – rozdziału nie mającego nic wspólnego z rozpoczynającą się w MDP 291 rozmową *Wasiszthy* i *Dżanaki*. Warto tu dodać, że MDP 290 jest bardzo dobrym przykładem na „nieklasycyzm” terminów i idei *sankhjijskich*. Uczniowie *Kapili* są tutaj przedstawieni jako ci, którzy za pomocą wiedzy poznają liczne przedmioty wraz z ich błędami, co pozostaje w zgodzie z rozumieniem istoty *sankhji* nie tylko przez jej klasycznych przedstawicieli, ale również w wielu tekstach smryti, w których jest ona badaniem teoretycznym w opozycji do jogi – praktyki (por. niżej, s. 179-179). Przedmioty przez nich poznawane to wszelkie typy istot zamieszkujących świat, transmigracja oraz opisywane jako wyposażone w różną ilość *gun* wyzwalające stany medytacyjne. Najwyższym bóstwem jest *Narajana*, objawiający się w momencie wyzwolenia, nazywany również *atmanem*. W *Narajanie* zanika *Znawca Pola*. Omawiając błędy (*doṣa*) obecne w ciele, które należy usunąć w procesie wyzwolenia, uczniowie *Kapili* przedstawiają świat jako spowity mają *Wisznua*, zaś sam *Narajana* przedstawiony jest jako pożerający świat przy jego końcu, co jest pochodzącą z wczesnego Objawienia metaforą ontycznej tożsamości pożerającego *Stwórcy* i pożeranego stworzenia.

Okazuje się zatem, że po pierwsze, P.B. przypisuje mi analizę szeregu strof z MDP 291, której nie dokonuję. Po drugie, by wykazać rzekomy *sankhjijski* (a więc klasyczny i dualistyczny w jego rozumieniu) charakter tego rozdziału przytacza strofę z rozdziału innego (MDP 290.2), nie podając jego referencji. Po trzecie, rozdział MDP 290, z którego P.B. przytacza strofę, nie stanowi dowodu na obecność klasycznie dualistycznej doktryny.

P.B. jednak argumentuje dalej, twierdząc, że gdyby nawet *Czytelnik* zapomniał, że MDP 291 opisuje *sankhję*, to kilka wersów poprzedzających cytowany przez *J.J.* wyrwany z kontekstu fragment aforyzmu MDP 291.35 zostaje mu to jednoznacznie przypomniane, że właśnie zaznajamia się z wykładem o systemie *sankhji* (MDP 291.18: *sāṅkhye ca paṭhyate śāstre*) (s. 150).

O cytowanej przeze mnie ćwiartce MDP 291.5c i jej roli w 2.2.2.3 już pisałam, jak również o tym, że początkowe strofy MDP 291 nie mówią nic o *sankhji*. Trzeba tu jednak koniecznie przytoczyć całość strofy MDP 291.18, gdyż wtedy okaże się, iż P.B. albo celowo wyrywa jedną ćwiartkę z kontekstu, albo nie rozumie całości strofy i rozdziału. Strofa ta brzmi następująco:

sāṅkhye ca paṭhyate śāstre nāmabhir bahudhātmakāḥ / vicitra-rūpo viśvātmā ekākṣara iti smṛtaḥ //. MDP 291 opisuje kreację świata i w strofie 18 wymienia imiona pierwszej postaci Absolutu, jakie nadaje jej sankhja: „W nauce sankhji ten o wielorakiej naturze nazywany jest imionami różnokształtny, jaźń wszystkiego, mający jedną sylabę²” (warto dodać, że w strofie 16 MDP przedstawia tę pierwszą postać Absolutu w obrazach wyraźnie nawiązujących do rygwedyjskiej *Purusasukty*, w strofie 17 zaś wymienia inne imiona tej postaci, takie jak *hiranya-garbha*, *bhagavant*, *buddhi* oraz nadawane przez joginów imiona *mahant*, *virīṅca*). Tak więc – wbrew temu, co twierdzi P.B. – MDP 291.18 nie ma na celu przypomnienia, iż wykląda tu się system sankhji.

Po czym P.B. – próbując dalej udowodnić obecność klasycznych idei sankhji w MDP 291 – stwierdza, że *dwa wersy (MDP 291.37-40) następujące praktycznie bezpośrednio po zacytowanym przez J.J. aforyzmie MDP. 291.35 opisują sposób, w jaki – wedle sankhji – nieożywiona materia (prakṛti) ożywia się w kontakcie z puruszą (puruṣa) oraz jak nieaktywny puruṣa w kontakcie z pramaterią pozornie się uaktywnia!* (s. 151). Wszelako, zasadność interpretacji tych czterech wersów MDP w duchu klasycznego dualizmu sankhji podważona jest przez fakt, iż pojawiającą się w tych wersach dwudziestą piątą tattwę wprost identyfikuje się z Wisznu pojmowanym w kategoriach monizmu Objawienia: jest on bezpostaciowym (*amūrta*) stwórcą tego, co przejawione (*vyakta*) i co stanowi jego postać (Wisznu nazywany jest *sarva-mūrta*); tym samym tekst nawiązuje do *Bryhadaranjaki* 2.3.1 (por. MFT s. 61). Jako obecnego w swych postaciach sprawcę poznania nazywa się Wisznu „posiadającym się” (*ātmavant*), a to z kolei odwołuje się do *Bryhadaranjaki* 1.2.1 (por. MFT s. 62). Takie wprowadzenie oznacza, że następujący po nim opis kreacji świata, jego funkcjonowania oraz wyzwolenia należy interpretować w duchu ortodoksyjnego monizmu. Tak jak to już wielokrotnie mówiłam, fakt występowania terminów (takich jak *tattva*, *catur-vimśa*, *pañca-vimśa*, *nirguṇa* itp.), które stosować będzie także sankhja klasyczna, nie uprawnia przyjęcia tezy o jej obecności w tekstach smryti, nie dowodzi tej obecności wyrażona w tym fragmencie sama idea poznawczej relacji zachodzącej pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, którą postulują również filozofowie Tradycji.

Zresztą wobec zasygnalizowanego na początku faktu, iż nie ilustruję tezy o dwuaspektowym charakterze bytowania Absolutu w postrzegalności strofami pochodzącymi z MDP 291, cała powyższa dyskusja na temat tego rozdziału jest właściwie niepotrzebna. Biorąc jednak pod uwagę zdumiewającą niesolidność P.B. w relacjonowaniu jego treści uznałam za konieczne dać się w nią wciągnąć.

Dopiero przy „Kroku 2” i „Kroku 3” powracamy do tego, co naprawdę jest w mojej pracy: P.B. twierdzi, że *J.J. jako kontynuację cytuje MDP 295.2, a więc strofę pochodzącą z innego rozdziału.* (s. 151). Rozumiem, że P.B. przyjmuje, iż kontynuuję tutaj to, co powiedziałam przy okazji MDP 291.35c (bo przed strofą MDP 295.2 nie ma żadnego innego cytatu). Tym samym mijają się z prawdą, gdyż fragmenty MDP 295.2, 4-9 nie odnoszą się do omraczającej natury świata, ale do współistnienia w świecie wiedzy i niewiedzy, ilustrują zatem nową myśl. Nie wiem, jakim sposobem P.B. uznaje, że fragmenty te stanowią *klasyczny opis wyłaniania się dwudziestu czterech pierwiastków rzeczywistości (tattva) w obecności czystego bytu świadomego (puruṣa)*, (s. 151), gdyż w opisie tym, przedstawiającym proces powstawania poznania, wychodzi się od zmysłów – najgrubszej twórczej manifestacji – i kolejno przedstawia coraz jej subtelniejsze formy aż do poznającego Absolutu, więc jest to opis procesu wyzwalającego. Wymienia się tu ponadto osiem takich stadiów, a nie dwadzieścia cztery (jak w

² Aparat krytyczny podaje także wersje: *ekākṣara* (prawdopodobniejszą nawet aniżeli przyjęte *ekākṣara*) oraz *ekākṣaram*.

sankhji klasycznej), z czego można też wnosić, że pojawiające się w strofach 7-8 określenie Absolutu jako „Dwudziesty Piąty” (*pañca-vimśa*) ma charakter raczej konwencjonalny. W tej sytuacji uważam za uzasadnione moje stwierdzenie, iż w tym fragmencie MDP stosuje się jedynie „terminologię sankhji” (MFT s. 86). We fragmencie tym ponadto nie ma nic, co by mogło świadczyć o dualistycznym rozumieniu tego fragmentu.

Nic takiego także nie występuje w dwóch strofach MDP 295 (1 i 3), przytaczanych przez P.B., w których pojawia się termin *sāṅkhya*, a których ja nie zacytowałam. Warto je tutaj przytoczyć. Pierwsza z nich brzmi: *sāṅkhya-darśanam etāvad uktam te nṛpa-sattama / vidyāvidyē tv idānīm me tvam nibodhānupūrvaśaḥ //* Pady *a* i *b* odnoszą się do treści rozdziału poprzedniego: „Dotąd opowiadałem ci o doktrynie sankhji”. Pady *c* i *d* wprowadzają nową kwestię: „A teraz posłuchaj wedle kolejności o wiedzy i niewiedzy”. Czyli z tej strofy nie wynika, że *mowa jest wprost o metafizyce sankhji* (s. 157). Z kolei strofa 3 jest następująca: *paras-param avidyām vai tan nibodhānupūrvaśaḥ / yathōktam ṛṣibhis tāta sāṅkhyasyāsya nidarśanam //* „Posłuchaj teraz o wzajemnej niewiedzy wedle kolejności – tak jak opisywana jest przez wieszczów nauka sankhji”³. I tyle. Wprawdzie istotnie zapowiada się wykład sankhji, ale nie ma tu nic o dualizmie ontycznym (podobnie jak w MDP 295.1). Co zatem P.B. miał na myśli pisząc, że strofy te *expressis verbis stwierdzają, że mowa tu nie o monizmie, ale o dualistycznej sankhji* (s. 151)? Znowu powtórzę, że obecność samego wyrazu *sāṅkhya*, jak i innych pojawiających się także w sankhji klasycznej nie stanowią wystarczającej podstawy do takich stwierdzeń⁴.

³ Nota bene ciekawe jest, dlaczego Wasisztha, opisując proces powstawania wiedzy, określa go jako „wzajemną niewiedzę”, ale P.B. cytując tę strofę akurat pominął padę *a*.

⁴ Co więcej dodam, iż rozdziały MDP 294 i 295 należą do tych nielicznych w MDP, w których pojawiają się stwierdzenia wyrażające dualizm (MDP 294.38-39, 45, MDP 295.20-21, 38). Wszelako nawet tutaj nie zawsze da się jednoznacznie stwierdzić, czy jest to dualizm ontyczny, m. in. z powodu niejasności terminów pozbawionych charakterystycznej dla późniejszej sankhji jednoznaczności, np.: w MDP 294.34 określenia *avyakta* („nieprzejawione”) i *adhiṣṭhātṛ* („nadzorca”) odnoszą się do tej samej zasady, podczas gdy w klasycznej sankhji *avyakta* to określenie prakryti (por. np. *Sāṅkhya-kārikā* XI, LVII, LXVIII), *adhiṣṭhāna* zaś jest funkcją puruszy (*Sāṅkhya-kārikā* XVII), które pojmowane są – rzecz jasna – oddzielnie (por. np. *Sāṅkhya-kārikā* XI). Z kolei w MDP 294.35 dwudziesta piąta tattwa (Dwudziesty Piąty – *pañca-vimśa*) identyfikowana jest z Wielką Jaźnią (*mahant ātman*), co z perspektywy klasycznej sankhji również oznacza identyfikację puruszy z prakryti. W rozdziale następnym (MDP 295.15-17) opisuje się wyzwolenie jako proces zaniku Dwudziestego Piątego – Znawcy Pola w Polu – czyli w prakryti, która wtedy zostaje jedna, osiągając stan niezniszczalności (*akṣaratva*) i braku *gun* (*nirguṇatva*), co sprzeczne jest z założeniami sankhji klasycznej, w której nie ma stopienia się dwóch zasad rzeczywistości w jedną w wyzwoleniu, występuje ono natomiast w systemach monistycznych. Wreszcie rozdział MDP 296 (ostatni w wypowiedzi Wasiszthy) przedstawia opis Dwudziestego Szóstego (*ṣaḍ-vimśa*), którego poznanie umożliwia ostateczne wyzwolenie (MDP 296.11,20), podczas gdy charakterystyczne dla Dwudziestego Piątego myślenie w kategoriach inności daje tylko całościowe poznanie prakryti (MDP 296.10). W MDP 306.52-83 Dwudziesty Szósty pojawia się w opisach reinterpretujących pojęcia sankhji w kategoriach monistycznych, odwołujących się do Objawienia (zgodnie z MDP 306.76d Dwudziestego Szóstego widzą *tat-parāyanāḥ* – „oddani temu”, czyli brahmanowi, por. BHG 5.17), a zarazem podkreślających, że także taki jest punkt widzenia sankhajików i joginów (MDP 306.83, na ten temat Edgerton (1965: 316, 317), Larson (1979: 133)). Tym samym można sądzić, że wprowadzenie

Arbitralne stwierdzenia P.B. o oczywistej obecności dualistycznych koncepcji klasycznej sankhji w przytoczonych przeze mnie strofach MDP 295 są zatem bezpodstawne, podobnie jak bezpodstawne są budowane w nich oskarżenia przeciwko mojej naukowej rzetelności.

„Krok 4” rozpoczyna się zdaniem o dokonywaniu *przeskoku i wplataniu w analizę MDP 295 innych ustępów* MDP i BHG oraz *Jogasutr* (s. 151). Takie ujęcie wykazuje złą wolę P.B.: nie może być tu mowy o wplataniu w analizę MDP 295 innych fragmentów tekstów, gdyż zostaje ona zakończona, natomiast myśl jest kontynuowana i ilustrowana nowymi przykładami analizowanych tekstów. *Jogabhaszja* 2.5 pojawia się w przypisie i jej przywołanie ma na celu wykazanie kontynuacji sposobu myślenia smryti, czego rzeczywiście nie wyraziłam wprost, ale Czytelnik łatwo może się tego domyślić czytając dodatkową uwagę o substancjalności niewiedzy w późnej wajszeszice (szczegółowo na ten temat por. Część III). Nie sądzę zatem, by były tu podstawy do określania takiego układu cytatów *metodą układanki*, pozwalającej na obronę *najbardziej nawet karkołomnej tezy* (s. 151).

Zarzuty „Kroku 5” także są sformułowane tendencyjnie: istotnie, fragment MDP 206.12 nie mówi wprost o współistnieniu wiedzy i niewiedzy w świecie, ale o powstawaniu wiedzy z niewiedzy, dlatego właśnie przytoczyłam BHG 5.15, gdzie owo współistnienie wyrażane jest bardziej wprost. Poza tym wyjaśnienie tej niejasności czytelnik znaleźć może w omówieniu obu tych strof (MFT s. 87-88): niewiedza jest początkiem procesu twórczego, ale nie zanika ona w miarę powstawania wiedzy, lecz współistnieje wraz z wiedzą jako przejaw aktywności absolutnego Przedmiotu poznawanego przez Podmiot. Wątpliwość P.B. dowodzi, iż należało wyrazić to jaśniej, ale nie sądzę, by ten brak jasności całkowicie uniemożliwił zrozumienie tego fragmentu pracy.

Natomiast nieprawdą jest, jakoby – zgodnie z tym, co twierdzi P.B. – strofa MDP 206.12 nawiązywała do *wyjaśnień szkoły sankhji odnośnie tego, jak to się dzieje, że ośrodek wolicjonalno-kognitywny (buddhi) tj. konstytuująca się pod wpływem czystego bytu świadomego (puruṣa) przedmiotowa świadomość (...) i poczucie indywidualności (ahaṁ-kāra [...]), które z racji tego, że same – stanowiąc ewoluty z gruntu nieświadomej pramaterii – zaliczają się do kategorii bytów związanych z niewiedzą (ajñāna), umożliwiają bytowi świadomemu (puruṣa) osiągnięcie wyzwalającej wiedzy (jñāna)* (s. 151).

Po pierwsze, MDP 206 zaczyna od stwierdzenia, że wyzwolenie polega na tym, iż ludzie „wchodzą w najwyższego Wisznu – najwyższą Jaźń – boga niezniszczalnego, niezmiennego, o nieprzejawionej siedzibie, najdoskonalszego z bogów”⁵, czyli umieszcza następujące dalej treści w monistycznej perspektywie, pojawienie się zaś pary *kṣetra – kṣetrajña* (MDP 206.8) nie wystarcza – jak to wykazałam powyżej – by wnosić o klasycznych koncepcjach sankhji. Po drugie, treścią rozdziału MDP 206 jest opis, w jaki sposób powstaje niewiedza i ponowne narodziny w wymiarze zarówno jednostkowym, jak i absolutnym, a więc proces wręcz przeciwny do opisywanego przez P.B.

Wypowiedź swą P.B. kończy: *Dokładnie w taki sam sposób przeinaczając i zestawiając wybiórczo fragmenty bezspornie przedstawiające dualistyczną filozofię sankhji (MDP 203.31, 294.43) z innymi ustępami wysnuwa ona wnioski o wyobrażeniach monistycznych na s. 146 i n. (s. 151).*

Po pierwsze, w świetle tego, co powiedziałam powyżej (a co Czytelnik znajdzie również w książce), uważam, że określanie mego wywodu jako *przeinaczanie i wybiórcze zestawianie* jest

Dwudziestego Szóstego na zakończenie wypowiedzi Wasiszthy ma na celu reinterpretujący zabieg wprowadzenia dualistycznych koncepcji w monistyczny obieg.

⁵ MDP 206.2: *paramāṁ paramātmānaṁ devam akṣayam avyayam / viṣṇum avyaktasamsthānaṁ viśante deva-sattamaṁ ||*

całkowitym mijaniem się z prawdą. Po drugie, nie jest prawdą, by zarówno wymienione przez P.B. strofy MDP, jak i całe lekcje *bezsposornie przedstawiały dualistyczną filozofię sankhji*. W rozdziale MDP 203 opis kreacji świata, jego funkcjonowania i procesu wyzwolenia rozpoczyna się od stwierdzenia, że „Wasudewa jest tym wszystkim – ustami każdego brahmana”⁶, co jest nawiązaniem do rygwedyjskiej koncepcji Agniego i bezpośrednim wyrażeniem monizmu. W rozdziale pojawiają się terminy charakterystyczne dla późniejszej sankhji, posiadające jednak inne znaczenie: np. w strofie 9 Wisznu nazywa się zarówno purusza, jak i nieprzejawionym brahmanem, w strofie 38 Wasudewę – puruszę uznaje się za czyncę wszystkich czynów. Na temat rozdziału 294 por. przyp. 5 niniejszej wypowiedzi.

Z tego, co powiedziałam powyżej wynika, iż zarzuty P.B. zbudowane są zarówno na nieznaności badanych przeze mnie tekstów, jak i na nieznaności stanu badań dotyczących obecności elementów sankhji w tekstach smryti, jak wreszcie również – na nieznaności treści mojej pracy, co znalazło swój najdobitniejszy wyraz w „Kroku 1”. I doprawdy, trudno się oprzeć wrażeniu, że formułowany przez P.B. (s. 151) zarzut o *czysto wybiórczym traktowaniu cytatów i dostosowywaniu ich tak, aby pasowały do modelu*, bez brania pod uwagę faktu, że *dopasowywane fragmenty mogą należeć do różnych tradycji filozoficznych i różnych epok historycznych* kieruje się przeciw niemu samemu.

III. CZĘŚĆ TRZECIA. ODPOWIEŹ NA ZARZUTY SZCZEGÓŁOWE

Powyższe uwagi pozostają w mocy także w odniesieniu do zarzutów szczegółowych. Odpowiedź na nie rozpocznę od omówienia pozostałych problemów związanych z obecnością sankhji – jogi w badanych przeze mnie tekstach.

Chodzi tutaj przede wszystkim o zarzut o popełnianie błędu *petitio principii* (s. 149). Do samej tej kwestii jeszcze powrócę, na razie chcę się zająć podanym przez P.B. przykładem: jego zdaniem, strofy BHG 14.5-9, którymi wspieram swą monistyczną tezę, powszechnie uznawane są za *bezsposornie związane z metafizyką sankhji* (s. 149); na poparcie tych słów recenzent przytacza Larsona (1979: 109 nn.). Larson na temat powyższych strof BHG twierdzi jedynie: „the guṇas (...) are characterised mainly as psychic qualities or conditions which determine rebirth. At points, however, (...) the guṇas seem to constitute the very nature of prakṛti, and it may be possible to see in this account the beginning of the synthesis of the psychic guṇas with the old evolutionary guṇas” (s. 129). Pozostaje to w zgodzie z wydzielonymi przeze mnie rodzajami własności gun (ontyczne, epistemiczne i psychiczne, MFT s. 67-68), natomiast nic w słowach Larsona nie daje podstaw do wnoszenia o obecności w tym fragmencie BHG dualistycznej doktryny sankhji. Larson omawia te strofy wraz z wybranymi strofami rozdziału BHG 13, opisującymi różnicę zachodzącą pomiędzy Polem i Znawcą Pola, po czym dodaje: „This dualistic emphasis, however, is overlaid in XIII 12-17 with the typical monistic doctrine of the Gītā” (s. 129). Od siebie dodam, że strofy BHG 14.3-4 – bezpośrednio poprzedzające cytowany w mej pracy opis trzech gun – opisują kreację świata w sposób bardzo wyraźnie nawiązujący do wyobrażeń Objawienia: Ionem Kryszny jest brahman, w którym sam Kryszna – dający nasienie ojciec – składa zarodek (*garbha*) i stąd powstają wszystkie istoty. Należy sądzić, iż taki układ świadczy o chęci wykazania ortodoksyjnego charakteru teorii gun. Natomiast sam opis trzech gun w rozdziale 14 BHG nie ma nic wspólnego z opisem *wytaniania się świata z pramaterii, która ewoluuje dzięki i przez swoje trzy nacechowane etycznie własności, dobroć (sattva), namiętność (rajas) i otepienie (tamas)* – jak twierdzi P.B. (s. 149), a

⁶ MDP 203.8ab: *vāsudevaḥ sarvam idaṁ viśvasya brahmaṇo mukham /*

więc z opisem kosmogonicznym, ale jest analizą rozmaitych ich własności oraz ich wpływu na los pośmiertny, kończy się zaś opisem wyzwolonego.

Wbrew stwierdzeniom P.B. (s. 149), wyjaśnienie, co nadaje gunom status kategorii znajduje się na s. 66 mej pracy: „umożliwiają precyzyjne opisanie manifestacji Prabytu”, na s. 68 zaś wyraźnie przedstawiam, w jaki sposób guny pozwalają na uporządkowanie zarówno poznawanego w procesie kreacji Przedmiotu, jak i poznawczego stosunku zachodzącego pomiędzy absolutnym Podmiotem i Przedmiotem.

Raz jeszcze powtórzę, iż występowanie w badanych przeze mnie tekstach elementów charakterystycznych dla sankhji klasycznej nie oznacza, że pojawia się ona w nich w swej ostatecznie uformowanej – a więc dualistycznej – postaci; nawet w tak ważnym dla sankhji MDP 187 i jego wariantach są tylko dwa zdania sugerujące dualizm, o których piszę w przypisie 77 na s. 160. Odwołując się do tego przypisu (s. 150), P.B. przedstawia moje poglądy w zniekształconej postaci, wyrywając z całości wywodu końcowe, podsumowujące zdanie i opuszczając rozpoczynające ostrożne „wydaje się”. Dzięki temu jego twierdzenie o tym, że jedynie kwituję *długoletnie wyniki badań m. in. Ericha Frauwallnera (s. 150)* wydaje się uzasadnione. Na marginesie zwracam uwagę, że Frauwallner urodził się w 1898, podczas gdy jego *Untersuchungen zum Mokṣadharmā* powstały w 1926 roku, czas owych „długoletnich badań” jest względnie krótki – nawet zakładając, iż w owych czasach karierę naukową robiło się znacznie szybciej niż obecnie.

Podobnie, żaden z tekstów cytowanych przeze mnie w podrozdziale „2.3. Człowiek” nie stanowi *jednoznacznie wykładu doktryny wczesnej sankhji (s. 150)* w rozumieniu P.B., czyli doktryny dualistycznej, nie jest również prawdą, iż *samo wystąpienie tych terminów (znawca pola i pole) stanowi wskazówkę, że mamy do czynienia albo z metafizyką sankhji, albo z przemożnym jej wpływem i że wyraża tu się oczywisty ontyczny dualizm (s. 150)*. Uznawanie interpretacji występujących w badanych przeze mnie tekstach pary pojęć *puruṣa – prakṛti* w duchu monizmu za *wyraz albo całkowitego niezrozumienia zarówno samego tekstu, jak i problematyki, albo pomieszania pojęć i systemów filozoficznych (s. 150)* ujawnia te właśnie braki u samego P.B., a oskarżanie mnie o nadinterpretację jest – najogólniej mówiąc – nieuzasadnione.

Teraz powrócę do zarzutu rozpoczynającego ten wywód – zarzutu błędu *petitio principii*. Fakt, iż w niektórych wypadkach teza o monizmie filozofii smryti (której udowodnienie jest treścią całej pracy) rzeczywiście służy wyjaśnieniu szczegółowych metafizycznych problemów nie jest tego rodzaju błędem. Także bowiem w tym potwierdza się słuszność całościowej hipotezy. Uważam, że przyjęcie monizmu wyjaśnia więcej niejasnych kwestii (np. faktu, iż odnoszącą się do Absolutu nazwę *ātman* stosowano także w funkcji zaimka zwrotnego), aniżeli przyjęcie dualizmu czy pluralizmu. Natomiast pojawiające się na s. 33 mej pracy zdanie: „Wobec monistycznego założenia sformułowanie »pomedytowawszy, wody stworzył« nie może oznaczać stworzenia bytu ontycznie odrębnego” istotnie wymaga przeformułowania i bezpośredniego wyjaśnienia analizowanej w tym miejscu strofy MS 1.8, w której Brahma stwarza Wody „pragnąc stworzyć ze swego ciała rozmaite istoty”: oznacza to, że z Wód powstaną rozmaite istoty oraz że Wody to ciało Brahmy, a to świadczy o ontycznej tożsamości. Dziękuję za zwrócenie uwagi, ale zdumiewa mnie niezyczliwość P.B. pragnącego się dopatrzeć w niejasnym wyrażeniu *zgoła fundamentalnych niedociągnięć (s. 149)*.

Tutaj też chcę odnieść się do poczynionej przez P.B. uwagi (s. 152), że cytowany przeze mnie fragment MDP 240.4-5 (MFT s. 41) *nie tyle przedstawia przebieg kreacji, co relację zachodzącą pomiędzy rozumem a danym organem zmysłowym w trakcie procesu percepcji*. Jej zasadność jest co najmniej wątpliwa, gdyż w tym samym przypisie 82, na s. 41, w którym podaję oryginalną wersję tego fragmentu (uzupełniając ją odwołaniem do MDP 187.18-19), stwierdzam niemożność jednoznacznego rozstrzygnięcia, czy chodzi w nim o kreację czy o

percepcję jednostkową, dodając, iż kontekst pozwala wnosić o kosmogonicznym charakterze procesów opisywanych w tych strofach.

Kończąc zaś kwestie związane z obecnością elementów sankhji i jogi w tekstach smryti pragnę dodać, iż tę samą ostrożność – jak w wypadku elementów sankhji – badacze wykazują wobec elementów jogi (por. Larson 1979: 116-188, 132, Frauwallner 1990: 160-168), toteż nie można mówić – tak jak to czyni P.B. – o *systemie jogi* (s. 152), którego obecność podważałaby monistyczny charakter ujęcia, czyli o systemie dualistycznym (por. s. 147). To, że nie wspominam w mej pracy o ścisłych związkach jogi z sankhją w okresie smryti jest zarzutem bezpodstawnym, gdyż kwestia ta wykracza poza temat mej pracy. Na poparcie swego zarzutu P.B. przytacza Larsona (1979), który – jego zdaniem – *wysuwał tezę, iż w okresie epickim – tj. w epoce Mahabharaty – należy mówić o jednym systemie sankhji-jogi (s. 131 i n.) (s. 152)*. Warto zwrócić uwagę, że zdaniem Larsona, złożenia takie jak *sāṃkhya-yoga, karma-yoga, dhyāna-yoga* odnoszą się prawdopodobnie do różnych tradycji w obrębie ogólnej, niezróżnicowanej tradycji jogi (Larson 1979: 121-122). I biorąc pod uwagę ową niezróżnicowaną tradycję jogi, fragmenty tekstów smryti, w których podkreśla się tożsamość sankhji i jogi „probably reflect precisely the opposite. They represents attempts to deny a process of differentiation which begins to occur in later times. In other words, there was probably a »school« or tradition of Sāṃkhya-yoga which was claiming an independent position apart from the older unindifferentiated traditions. This »school« emphasized only a kind of metaphysical knowledge as sufficient of salvations. Interest in this »school« centred in the enumeration of tattvas and in the realization of the distinction between the field and the field knower. Less emphasis was placed in this »school« on practice and meditation” (s. 122). Czyli z terminu *sāṃkhya-yoga* nie można wnosić o ścisłym związku dwóch szkół w okresie epickim – tak jak to czyni P.B., odnosi się on bowiem – zdaniem Larsona – do myślowej tradycji poszukującej wyzwolenia w metafizycznych dociekaniach (tak jak sankhja klasyczna), a nie w „praktyce i medytacji” (tak jak klasyczna joga) i w ten sposób przeciwstawiającej się ogólnej tradycji jogicznej. Innymi słowy, teksty smryti zaświadczały raczej początki rozdziału sankhji i jogi, a nie ich *nierozdzielne* związki (s. 152). Natomiast Frauwallner (1990, t. 1) na cytowanej przez P.B. stronie 277 (i następnej 278, s. 152) omawia wyłącznie związek sankhji i jogi w ich klasycznej postaci, nie wspominając okresu smryti.

Przejdę teraz do innych szczegółowych zarzutów dotyczących klasycznych systemów filozoficznych. Podając ich daty (chodziło mi o ogólne zaznaczenie czasu ich powstawania), opierałam się na dostępnych mi opracowaniach dotyczących tych systemów (Frauwallner 1990, Hulin 1978, Larson 1979, Larson-Bhattacharya 1987, Potter 1981, Radhakrishnan 1958, 1960, Renou-Filliozat 1947, 1953). Niemniej dziękuję za nader obfite informacje oraz uściślenia.

Jeśli chodzi o datowanie *Jogasutr*, to pochodzi ono od Cyborana, podającego opinie różnych badaczy; przytoczona przeze mnie jest opinią Glasenappa (Cyboran (1986: 310)). Dodam tutaj, iż nie sądzę, że „lub” w *kontekście historycznym musi mieć znaczenie zawsze alternatywy stanowczej* (s. 153). P.B. myli tu dwie płaszczyzny. Jedną stanowi płaszczyzna wydarzeń rzeczywistych i tutaj się z nim zgadzam: dane wydarzenie miało miejsce albo wtedy, albo wtedy⁷. Druga wszelako płaszczyzna dotyczy tego, co o danym wydarzeniu stwierdzić możemy i tutaj mogą być różne możliwości, nie zawsze bowiem dysponujemy odpowiednią ilością źródeł, by to jednoznacznie stwierdzić. P.B. chyba się orientuje, że taka sytuacja zdarza się w indologii aż nadto często i właśnie z tym wypadkiem mamy tutaj do czynienia. I niewiele tu pomoże epatowanie logicznymi symbolami – jak się okazuje, chybione.

⁷ Lub – w wypadku wydarzeń długotrwałych – i wtedy i wtedy.

Chyba także wyłącznie epatowanie erudycją miał na celu długi wywód dotyczący początków pojęcia *śaḍ-darśana* (s. 152). Nie mogę bowiem uwierzyć, by P.B. istotnie uważał jego przytoczenie za konieczne z merytorycznego punktu widzenia. Innymi słowy, nie mogę uwierzyć, by pojawiające się w mej pracy zdanie (MFT s. 16): „teksty smryti prezentują przejściową formę myśli i nierzadko pojawiają się w nich terminy charakterystyczne dla ortodoksyjnych systemów filozoficznych” mogło być rozumiane w sposób, który wywołałby następującą reakcję: *Pomijając już sam fakt, że pojęcie sześciu indyjskich „ortodoksyjnych systemów filozoficznych” (śaḍ-darśana), jakim się posługuje J.J., w epoce, do której ona się odwołuje, było de facto nieznanie i pojawiło się dopiero kilka wieków później, to nawet sam podział na sześć wyliczonych przez J.J. ortodoksyjnych (āstika) systemów zostaje zaświadczone po raz pierwszy dopiero półtora tysiąca lat później* (s. 152). Zostawiam to bez komentarza, zwracając jedynie uwagę, iż z zacytowanego zdania wyraźnie widać, że nie posługuję się tutaj terminem *śaḍ-darśana*, a ogólnym określeniem „ortodoksyjnych systemów filozoficznych”, to zaś, że nie doszukuję się w badanych przeze mnie tekstach jakiegokolwiek filozoficznego systemu obejmowanego pojęciem *śaḍ-darśana* jest oczywiste nawet na podstawie niniejszej wypowiedzi.

Pozostając jeszcze chwilę przy sześciu ortodoksyjnych systemach filozoficznych, cieszę się, że P.B. podjął dyskusję z moim *nieugruntowanym domysłem* (s. 155-156) o substancjalności niewiedzy w późniejszej wajszeszice (MFT s. 88, przyp. 83). Nie można chyba sądzić, że pisząc w jednym zdaniu o kwestii wykraczającej poza zakres przedmiotu moich badań, roszczę sobie pretensję do czegokolwiek więcej poza *domniemaniem* (s. 155). Wprawdzie podaję robocze jego uzasadnienie, rozumiejąc ową „substancjalność niewiedzy” jako kontynuację sposobu pojmowania tej idei przez wcześniejszą myśl, ale w oczywisty sposób należy to traktować jako punkt wyjścia dla ewentualnych badań czy też propozycję do dyskusji. P.B. ucina ją na samym wstępie, wymieniając cztery powody niesłuszności mej supozycji, będącej – jego zdaniem – przejawem *pomieszania pojęć na kilku płaszczyznach* (s. 155). Spieszę więc na nie odpowiedzieć.

Ad 1. Wyrazu „substancjalność” w odniesieniu do niewiedzy używam nie w znaczeniu bycia substancją w systemie wajszesziki, ale w znaczeniu faktu ontologicznie pozytywnego, nie będącego tylko prostym brakiem wiedzy. Zgadzam się, że w tym kontekście użycie wyrazu „substancjalność” jest niejednoznaczne, ale myślę, że można było zrozumieć, o co mi chodzi.

Ad 2. Uwaga P.B. o tym, że kategoria nieistnienia została wprowadzona stosunkowo późno, jest niepotrzebna, gdyż ja mówię dokładnie to samo (MFT 88, przyp. 83).

Ad 3. Epistemologiczne przyczyny, dla których wprowadzono kategorię nieistnienia podawane przez P.B. tylko potwierdzają słuszność mego *nieugruntowanego domysłu*, gdyż po pierwsze dowodzą fundamentalnego znaczenia poznania dla formułowania teorii ontologicznych, a po drugie, potwierdzają ontologicznie pozytywny charakter nieistnienia. Fakt, że teza ta nie została sformułowana tutaj w kontekście zagadnień kosmogonicznych nie ma tu nic do rzeczy.

Ad 4. Dziękuję za uściślenie terminologiczne, ważne dla myśli późniejszej, ale nie przystające do badanych przeze mnie tekstów, gdzie *anupalabdhi* – o ile mnie pamięć nie myli – nie występuje wcale, natomiast *ajñāna* oznacza nie tylko poznanie wyzwalające, ale i całą wyzwalającą postawę (por. np. BHG 13.7-11). W badaniu rozwoju myśli analiza filologiczna nie zawsze jest przydatna, gdyż ta sama idea (np. idea niewiedzy) może być różnie wyrażana w różnych okresach, i to, że *avidyā* nie występuje w wajszeszice w kontekstach wiążących niestnienie z niewiedzą nie jest argumentem przeciwko mojemu *nieugruntowanemu domysłowi*. W najważniejszym z punktu widzenia rozwoju idei bhakti rozdziale BHG (11) wyraz ten nie pojawia się wcale.

Przejdę teraz do kwestii rozpoczynającej recenzję P.B., mianowicie do kwestii tytułu mej pracy. Pojawiające się tam uwagi krytyczne przeczą samemu znaczeniu pojęcia „tytuł”,

będącego z istoty swej ogólną zapowiedzią tego, co w pracy jest omawiane, uznanie zaś faktu występowania w tytule ogólnego terminu „tradycja” za *nadużycie* (s. 146) uważam – w najlepszym razie – za przesadzone. Tego, jakie dzieła będą w mej książce analizowane, Czytelnik dowiaduje się z pierwszego zdania *Wstępu*. Nigdzie w pracy nie daję podstaw, by sądzić, że rozszerzam zakres badań poza materiał zawarty w MDP, BHG i MS i że używając wyrazów „smryti”, „Tradycja”, „filozofia bramińska”, zarówno w tytule, jak i w pracy, poza ten materiał wykraczam. Nie wiem, w jaki sposób mogłoby to *sugerować*, że *praca J.J. omawia obszerniej całą tradycję filozoficzną* (s. 146). Dodam, że tytuł wymienia omawiany w pracy *określony prąd metafizyczny*, którego brak zarzuca mi P.B. (s. 146): jest nim monizm. Nie uważam także, by MBH i BHG są *bardzo wąską grupą tekstów* (s. 146), nota bene P.B. gdzie indziej zarzuca mi zbyt szeroki zakres badań (np. s. 166).

Na s. 148 P.B., chcąc ukazać bezpodstawność mej *aspiracji do rekonstrukcji schematu kreacji* oraz nieprzystawalność tytułu do treści mojej rozprawy, przeinacza sens podawanego cytatu, opuszczając początek zdania, które w całości brzmi: „Warto jednak zaznaczyć, iż podstawowy i najogólniejszy schemat kreacji powtarza się we wszystkich kosmogonicznych tekstach” (MFT s. 21). Wyciąganie wniosku, że mówiąc o „kosmogonicznych tekstach” mam na myśli jakiegokolwiek wykraczające poza analizowane przeze mnie w pracy MDP, BHG oraz MS, jest bezpodstawne. Takim jest także nieudowodniony zarzut o wątpliwej jakości (s. 148) graficznego schematu kreacji.

Nie widzę żadnego powodu analizowania szczegółowych sposobów rozumienia pojęć *śruti* i *smṛti*, bo nie było to tematem mojej pracy. Natomiast dziękuję za zwrócenie uwagi na kwestię ich przekładu, choć nie był on tak odległy od rzeczywistego ich znaczenia, jakby mogło się wydawać z długiego wywodu P.B. na ten temat; w przytoczonych przez P.B. znaczeniach tych słów zawiera się znaczenie „tego, co usłyszane” i „tego, co zapamiętane”: *śruti* to *święte sylaby i strofy wedyjskie* (s. 145), a więc to, co usłyszane przez wieszczów, *smṛti* to *pamięć*, ale i *wspomnienie* (s. 146), a więc to, co zapamiętane przez ludzi.

Śrautasutry i gryhjasutry należą do wedang (por. Winternitz (1991: 268-289), Renou-Filliozat (1947: 301-304), Mylius (1983: 87-96)), natomiast powinnam wymienić osobno dharmasutry (dziękuję). Nitiśasutry wymieniam na s. 9, przyp. 2. W tymże przypisie wyjaśniam, dlaczego nie analizuję puran. *Anugītā* jest dziełem wtórnym w stosunku do tekstów omawianych przeze mnie (por. Larson 1979: 108, Frauwallner 1990: I, 133-134), choć istotnie należało ją – jako część Mahabharaty – wspomnieć. Także dziękuję za zwrócenie uwagi. Natomiast P.B. sam przyznaje, że *Rāmāyaṇa* ma niewielkie znaczenie dla badacza indyjskiej filozofii (s. 146, por. też Frauwallner 1990: I, 132), odpowiadając sobie tym samym na zarzut braku analizy treści tego eposu w mej książce. Nie wiem, dlaczego miałabym analizować *literaturę quasi-naukową* wedang (s. 146).

Rozumiem, że mówiąc, iż badane przeze mnie teksty nie są filozoficznymi tekstami *sensu stricto* (s. 146), P.B. czyni aluzję do tego, co powiedziałam we *Wstępie* (MFT s. 11). Wyrwane z kontekstu zdanie sugeruje, iż nie panuję nawet nad doбором tekstów przeznaczonych do analizy. Określając je w ten sposób, miałam na myśli, iż są one także tekstami literackimi i ich treść nie ogranicza się wyłącznie do problematyki filozoficznej. Jest to oczywisty wniosek wypływający z przedstawionego wcześniej ogólnego opisu treści tych dzieł (MFT s. 10-11).

Dodam tu także, że cytowane przez P.B. (s. 152) pojawiające się w mej pracy zdanie „właśnie w monistycznym założeniu należy szukać przyczyny wielkiej obfitości i złożoności przepisów regulujących życie społeczne bramińskich Indii” (MFT s. 218) zostało zupełnie wyrwane z objaśniającego je kontekstu, dzięki czemu mogło stać się podstawą wyrażanych przez P.B. wątpliwości oraz nieadekwatnego porównania.

Ponieważ P.B. formułuje zarzuty bardzo mocno, powtarzając je z propagandową wręcz częstotliwością, muszę ustosunkować się do nich wszystkich, choć już z tego co powiedziałam

dotychczas, wynika niemerytoryczny charakter jego krytyki. Skupię się teraz na pięciu grupach zarzutów, przedstawionych na s. 159-165. Każdą z nich wprowadzę zdaniem, którym mój oponent rozpoczyna jej omawianie, aby unaocznic nieadekwatność zarzutów P.B. wobec do tego, co rzeczywiście znajduje się w mojej pracy, jak również niepowtarzalny styl jego polemiki. Na końcu – jako szóstą – omówię grupę zarzutów związanych z kwestiami filozoficznymi.

1. Zarzut dotyczący osobistych przekonań obecnych w pracy (s. 159)

W pracy J.J. niekiedy na obraz przekonań Hindusów nakładają się najwyraźniej osobiste przekonania autorki (s. 159)

Tę grupę zarzutów P.B. rozpoczyna nieprawdziwą i nieelegancką sugestią, że prezentowany przeze mnie w pracy sposób rozumienia aktu seksualnego przez bramińskich myślicieli stanowi przejaw moich osobistych poglądów.

Wbrew temu, co twierdzi P.B., właśnie cytowany na s. 49 mej książki fragment ŚAT wyraża przekonanie o podobieństwie – a właściwie tożsamości – aktu poznawczego, seksualnego i kosmogonicznego: tak bowiem należy rozumieć obraz Stwórcy przyjmującego postać myśli (*manas*), by dokonać seksualnego aktu z mową (*vāc*), w wyniku czego rodzą się bóstwa ziemi, przestworu, nieba i stron świata. To przekonanie o tej tożsamości wyraża także pojawiający się nieco później fragment BAU (MFT s. 52). Zgadzam się, że powinnam bardziej szczegółowo objaśnić pojawiający się w tym fragmencie obraz, choć sądzę, że przy odrobinie dobrej woli można było go zrozumieć i bez mojej pomocy. Brak słowa *rati* w fragmencie ŚAT nie umniejsza wartości wyводу, powtórzę raz jeszcze, iż w analizie indologicznej samo śledzenie występowania słów nie wystarczy, czasem trzeba śledzić wędrówkę pojęcia wyrażanego w różnych czasach i tekstach różnymi wyrazami.

Przekonanie o ambiwalentnym stosunku Podmiotu do Przedmiotu w akcie kosmogonicznym popieram cytatami, z których wynika, że pragnienie i gniew postrzegano jako dwa aspekty tej samej twórczej aktywności, natomiast pojawiające się na s. 50 mej pracy stwierdzenie, iż „najwyższym wyrazem pragnienia jest akt seksualny, gniewu zaś zabójstwo” stanowi próbę wyjaśnienia, dlaczego właśnie te dwa przeciwstawne sobie uczucia uznawano za przejaw jednej i tej samej aktywności. Resztę uwag P.B. pozostawiam bez komentarza.

Kwestii relatywistycznego rozumienia pojęcia prawdy w tekstach smryti poświęcam *więcej miejsca* – wbrew temu, co twierdzi P.B. (s. 160). Po pierwsze, już w samym *Wstępie* (MFT s. 17-18) ilustruję ją cytatem z MDP (o czym wspomniałam w odpowiedzi na zarzut trzeci), po drugie, wprowadzam opis dwóch aspektów bytowania Absolutu stanowiących podstawę takiego właśnie pojmowania prawdziwości sądu (MFT s. 61). Natomiast o tym, że dżiniści sformułowali relatywistyczną koncepcję prawdy, piszę w przypisie 40 na s. 18, więc dlaczego wspomina też o tym P.B., cytując napisaną przez siebie pracę na ten temat?

Okazuje się zatem, iż wszystkie proponowane przeze mnie rozwiązania, a kwestionowane przez P.B., znajdują poparcie w tekstach i bezpodstawną jest sugestia, jakoby przedstawiała tu poglądy osobiste.

2. Zarzut dotyczący nieudowodnionych tez (s. 160-160)

Wiele stwierdzeń autorki nie jest przez nią ani udowodnionych, ani popartych materiałami źródłowymi lub też zdaje się moim zdaniem nie znajdować w ogóle odzwierciedlenia na gruncie indyjskim. (s. 160).

Odpowiadam zatem:

1. Pojawiające się w mej pracy zdanie „aby możliwy stał się proces (krecacji), nieróżnicowany Prabyt dokonuje samoograniczenia” (MFT s. 26) jest ogólnym wnioskiem z zacytowanej tuż

przed nim strofy MDP 199.19, w której stwierdza się, że Prabyt jest niezmienny z powodu braku początku i końca. Tezę o samoograniczeniu się Prabytu w twórczym procesie rozwijam szczegółowo w podrozdziale 2.2.1.1., zwłaszcza na s. 70-74, podając fragmenty MDP i BHG pozwalające ją przyjąć.

2. W zdaniu „jak wynika z przedstawionego modelu kreacji, wyodrębnienie Podmiotu poprzedzone jest określeniem Przedmiotu absolutnej percepcji za pomocą odpowiedniej kategorii” (MFT s. 33) odwołuję się – jak widać – do przedstawionego w pracy modelu kreacji, a nie tekstów i stanowi ono ogólne podsumowanie tego, co dotychczas omawiałam.

3. Teza o przekonaniu metafizyków smryti o ontycznym charakterze przemian epistemicznych – poza tym, że potwierdza się w toku analizy procesu kreacji pojmowanego jako bytowa przemiana pod wpływem myślenia – explicite wyrażona jest w podanych przeze mnie fragmentach BHG i MDP (MFT s. 28, przyp. 33; od razu dodam, że piszę również, iż „konceptę tę rozwijają także inne systemy ortodoksyjnych szkół bramińskich”, podając jako przykład *Jogabhaszę* Wjasy 2.36). Tym samym nieprawdziwe jest stwierdzenie P.B. (s. 160), że pojawiające się w mej pracy (MFT s. 33) „przekonanie o ontycznym charakterze przemian poznawczych”, oraz o „ontycznym charakterze pojęć epistemicznych” (MFT s. 88) nie znajduje oparcia w tekstach.

4. P.B. kwestionuje postulowaną przeze mnie tezę, iż „w filozofii smryti nie istnieje rozdział między teoretycznym obrazem rzeczywistości a rzeczywistością samą” (MFT s. 66), będącą ogólnym wnioskiem założenia (także kwestionowanego przez P.B.) o substancjalnym czy ontologicznie pozytywnym charakterze kategorii (MFT s. 66, 78). P.B. wyrwa z kontekstu poszczególne zdania, tworząc wrażenie ich absurdalności, toteż przypomnę, że „substancjalny” stosuję w pracy jako synonim „ontologicznie pozytywny” oraz że mówiąc o takim właśnie charakterze kategorii, miałam na myśli, iż nie są one czysto teoretycznym opisem rzeczywistości, lecz i rzeczywistością samą – manifestującym się w niej zjawiskiem lub aktem, czego dowodzę na s. 66-74, 89-98 mej pracy. Explicite wyrażone poparcie tej tezy znaleźć można w cytowanych fragmentach opisów trzech gun (MFT s. 67) oraz dharmy i adharmy (MFT s. 91), natomiast nie wiem, na jakich podstawach P.B. kwestionuje ontologicznie pozytywny charakter czynu i ofiary w filozofii realistycznej, a taką jest filozofia smryti.

5. Zdanie o celowości organizacji aspektu przejawionego, który „musi umożliwiać przeprowadzenie procesu samopoznania” (MFT s. 66), jest ogólnym wprowadzeniem tezy omawianej szczegółowo w następnych rozdziałach, co jednoznacznie wynika z kontekstu, w którym zdanie to występuje. Tak samo rzecz ma się ze stwierdzeniem (MFT s. 144), że *mokṣa* to zarazem stan i proces.

6. Natomiast zarzucaną powierzchowność tezy o realizacji absolutnego procesu samopoznania w czterech etapach ludzkiego życia, recenzent powinien udowodnić.

Kwestia rozumienia sposobu przejścia od trzech elementów do pięciu w twórczym procesie omówiona została przez P.B. bardzo tendencyjnie i w sposób zdradzający wyjątkową niezyczliwość – skierowaną zresztą nie tylko wobec mnie (s. 160). Po pierwsze, z tego, co pojawia się w przypisie 35 na s. 72 mej pracy jasno wynika, że nie stosuję tutaj żadnych *matematycznych operacji*, których P.B. się doszukuje (s. 160), proponuję tylko – odnosząc do teorii trzech przymiotów opisanej w następnym podrozdziale – odtworzyć możliwe przyczyny takiej zmiany rytmu kreacji. Po drugie, równie jasno wynika, iż rekonstrukcję tę traktuję wyłącznie jako hipotezę, w tymże przypisie podają także inne możliwości wyjaśnienia tego faktu. Podobnie dokonana na s. 98 mej pracy *nadinterpretacja* (s. 161) jest próbą wyjaśnienia kolejnej zmiany rytmu kreacji (pojawienie się podziału na cztery), w oczywisty sposób nie mającą podstaw matematycznych. Dodam, że obie powyższe propozycje są całkowicie poboczne i nie budują na nich żadnego istotnego z punktu widzenia całości rozumowania argumentu.

Natomiast sprzeczne z zasadami naukowymi i mało eleganckie jest formułowanie zdań ogólnych o *wielce szkodliwych pseudo-matematycznych analizach przedstawianych publicznie przez niektórych indologów* (s. 161). Konieczność podawania nazwisk oraz źródeł – zwłaszcza w takiej sytuacji – jest bodaj oczywista.

Tak więc – podobnie jak rzecz się miała w wypadku poprzednim – zarzut P.B., iż proponuję tezy nie udowodnione i nie poparte materiałem źródłowym jest bezpodstawna. Złą wolą lub niezrozumieniem moich wywodów można tłumaczyć tak tendencyjną ich interpretację.

3. Zarzut dotyczący popierania argumentu irrelewantnymi cytatami (s. 161-162)

J.J. prowadzi swój wywód powołując się na cytaty, które są całkowicie irrelewantne, tj. albo żadną miarą nie dowodzą tez, jakie autorka pragnęłaby za ich pomocą udowodnić, albo też kluczowe dla konstruowanego modelu teoretycznego terminy (czy też ich synonimy) w ogóle w nich nie występują. (s. 161).

Ustosunkuję się kolejno do podanych przez P.B. przykładów.

Ad [1] s. 31: Wyrażenie „nasienie myśli” oznacza „skutek myśli”, a zatem pragnienie określone jako nasienie myśli jest skutkiem myśli, tak więc dowodzi się tutaj, że rolę twórczą w kreacji odgrywa myśl (a także i pragnienie).

Ad [2] s. 38: Ciekawi mnie, jak P.B. rozumie *obraz emanacji poczucia indywidualności (ahaṃkāra, tj. samoświadomość, zindywidualizowana świadomość własnej odrębności) z umysłu* i dlaczego – nawet przyjmując to, co on powiedział (choć taki opis nosi piętno sposobu myślenia sankhji klasycznej) – interpretowanie obrazu powstawania samoświadomości nie można interpretować jako „myślenia o sobie jako o Podmiocie poznającym”.

Ad [3] s. 49: Odpowiedziałam na s. 182 niniejszej wypowiedzi.

Ad [4] s. 60: Cytat MDP 228.29-30 przywołuję, by wykazać przekonanie o całkowitym przeciwieństwie pomiędzy aspektem nieprzejawionym i przejawionym, odwołując się do stosowanych przeze mnie w pracy symboli (mrok i blask). Dziękuję za zwrócenie uwagi na możliwość nieporozumienia, ale przytaczanie tego jako dowód irrelewantności cytatu dowodzi wyjątkowej nieżyczliwości.

Ad [5] s. 62: Interpretacja wyrażenia „Mający postać” jako „Poznający własną postać” – jest parafrazą i tak ją właśnie nazywam. Jeżeli nie przekonuje P.B. zaproponowana tam argumentacja, powinien udowodnić jej fałszywość.

Ad [6] s. 64: Strofa z BAU została zacytowana po to, by wykazać, że jeden Absolut poznaje samego siebie, a nie po to, by wykazać dwuaspektowość bytowania Absolutu wyrażaną w parze *brahman – ātman*, opisywaną na wcześniejszych stronach. Trudno mi uwierzyć, by P.B. tego nie dostrzegł, chociaż zgadzam się, że jest to ujęte skrótowo i że cytat BAU należało wprowadzić w nowym akapicie.

Ad [7] s. 75: MDP 210.32-24 mówi o pożądaniu (*trṣṇā*), które przenika i wiąże cały świat, a więc konstytuującym jego istnienie. Przyjmując epistemiczny charakter owego istnienia, interpretuję trysznę jako poznawczą chęć, choć potwierdzam, iż sam cytat nie precyzuje charakteru owego pożądania.

Ad [8] s. 84: Istotnie, pojedynczy cytat BHG 210.32-24 nie dowodzi, że „Absolut, manifestując się w stworzeniu, równocześnie wprowadza siebie w błąd”. Zwracam zresztą uwagę, jak ostrożnie hipotezę tę sformułowałam rozpoczynając powyższe zdanie „Użycie tego właśnie wyrazu wydaje się sugerować...”, choć z całości mego wywodu wynika, że jest ona bardzo prawdopodobna.

Ad [9] s. 89: Odwołuję się tutaj do wcześniejszego podrozdziału (1.2.3.4) wyłącznie po to, by przypomnieć, że zaproponowałam w nim rozumienie dharmy i adharmy jako manifestacji absolutnego Podmiotu i Przedmiotu, właściwy zaś dowód takiego ich rozumienia zaczyna się właśnie tutaj (2.2.2.4). Nie wiem, jak można było tego nie zauważyć.

Ad [10]. W obu fragmentach MDP (MDP 180.1,26, MDP 270.18-21) nie ma niczego, co by przeczyło tezie, „iż dusza stanowi określenie Absolutu wcielonego w konkretne Podmioty (nie *przedmioty*, jak u P.B.)”. Jeśli P.B. wnioskuje to na podstawie występowania w nich pojęcia *jīva*, to mam wątpliwości, czy przeczytał to, co napisałam na temat znaczenia tego pojęcia w tekstach smryti, zwłaszcza pojawiające się na s. 138-139 fragmenty MDP 326.38 oraz BHG 15.7-10 wprost stwierdzające tożsamość duszy i Absolutu.

Ad [11] s. 175: Po pierwsze, MDP 294.12 jest kolejnym cytatem MDP wymienionym po cytacie, w którym wyraz *yoga* się pojawia (MDP 203.39) i ilustruje sposób rozumienia jogi w MDP umożliwiającej „postrzeżenie tego, co niewidzialne” (MFT s. 174). W oczywisty sposób widać tutaj, że odchodzę od filologicznych znaczeń, gdyż wprowadzające te cytaty zdanie rozpoczynam: „MDP przyrównuje jogę do rozpalać ognia”. Zgadzę się, że lepiej byłoby zacząć je od nowego akapitu. Co więcej, w tej sytuacji termin *yoga* wcale nie musi się pojawiać w cytacie, by mógł on służyć objaśnieniem, czym jest joga, gdyż metafory w nim stosowane jednoznacznie wskazują, że chodzi tu o jogę (por. też Larson 1979: 118). Jak to już wspomniałam, należy unikać „pułapki filologizmu” postulującego poszukiwania znaczenia myśli wyłącznie na podstawie powtarzających się terminów (lub ich synonimów), a nie śledzenia wyrażanych przez nie pojęć i idei.

Ad [12] s. 185: Istotnie, BHG 18.5 nie mówi nic o poznawczym charakterze ofiary, daru i ascezy, ale wyraża się on właśnie w ich oczyszczającym charakterze, który omawiam na s. 162 mej pracy. Ich epistemiczną strukturę wyjaśniam poniżej tego fragmentu (MFT s. 185).

Ad [13] s. 193: Zgadzę się, jest to za duży skrót, powinnam odwołać się do całości *Puruszasukty*.

Ad [14] s. 200: Ale wszystkie te czyny stanowią różne aspekty ofiary (*vajña*) oraz daru, interpretowanych jako poznawcze działanie, por. podrozdziały 4.5.3 i 4.5.4, na końcu których znajduje się kwestionowany przez P.B. cytat MDP 286.39.

Ad [15] s. 212: MS 1.52 nie ma na celu dowiedzenia, że „śram czwarty urzeczywistnia aspekt nieprzejawiony [Absolutu]”, lecz rozpoczyna ów dowód przedstawiając sposób rozumienia aspektu nieprzejawionego jako snu Absolutu, czyli zaniechania przez niego jakiegokolwiek zwróconej ku światu aktywności (MFT s. 212-214). Nie mogę uwierzyć, by P.B. tego nie dostrzegł.

Ad [16] s. 213: Podobnie nie mogę uwierzyć, by P.B. istotnie sądził, że MDP 212.2 ilustruje zdanie poprzedzające ten cytat, a nie po nim następujące. Fragment ten ma na celu pokazać, jak mocno identyfikowano aspekt przejawiony ze śmiercią, nieprzejawiony z nieśmiertelnością, co naprawdę nie powinno budzić wątpliwości.

Z tego, co powiedziałam powyżej wynika, iż – choć niektóre kwestie wyrażone są w mej pracy zbyt skrótowo czy niekiedy niejasno – nie ma tu żadnych podstaw do formułowania ogólnego zarzutu o ilustracji mych wywodów irrelewantnymi cytatami.

4. Zarzut dotyczący braku odnośników do źródeł (s. 162)

Niekiedy J.J. nie podaje szczegółowych odnośników do źródeł. (s. 162).

Pierwszy z podanych przez P.B. przykładów ilustrujących ten zarzut jest dla mnie po prostu niezrozumiały. Przytoczę tutaj zacytowany przez P.B. (s. 162) fragment mej pracy wraz z jego kontekstem: „Zgodnie z tym, co powiada MDP, istnieją dwa konieczne warunki wszelkiego procesu: ograniczenie oraz podział: to, co nieograniczone i niepodzielne zawsze trwa w nieporuszeniu” (MFT s. 26). I tutaj następuje cytat MDP 199.19: „Z [powodu] braku początku [i] końca [jest] ono niedwoiste i niezmienne, z [powodu] niezmienności jest niedwoiste, z [powodu] zaś braku dwoistości jest najwyższe. (MFT s. 27)”. W przypisie odwołuję się do MDP 199.13, 293.47 oraz do BHG 13.31. Albo P.B. odmawia prawomocności jakimkolwiek

uogólnieniu dokonywanemu na podstawie naprawdę ewidentnych źródeł, albo nie przewrócić kartki.

Rzeczywiście brakuje odwołania do tekstu ilustrującego stwierdzenie, że także starożytna filozofia grecka pojmowała niebyt jako to, co nieokreślone (por. np. Tatkiewicz 1983: 36). Przy okazji dziękuję za zwrócenie uwagi (s. 155), iż cytowany przeze mnie Tatkiewicz (1983: I 166, MFT s. 66, przyp. 15) pisze o dynamicznym pojmowaniu bytu warunkującym zachowanie monistycznego poglądu wyłącznie przez Plotyna. Natomiast, jeśli mego oponenta nie przekonuje powyższa teza w odniesieniu do myśli smryti, powinien ją udowodnić.

Mówiąc o istnieniu innych ofiar niż wlewanie obiaty do ognia (MFT s. 194, przyp. 230) miałam na myśli ofiary nie będące ofiarą z somy i innych płynnych obiat, czyli przede wszystkim ofiary zwierzęce. Istotnie, dokonałam tu skrótu i należało to precyzyjniej wyrazić, ale zarzucanie mi aż *bezpodstawności* (s. 162), to doprawdy przesada. Zwracam uwagę, że sam P.B. co najmniej skrótowno tu myśl swą wyraża, twierdząc, że to właśnie ofiara *innego typu niż „wlewanie obiaty do ognia”* (...) *ma być najczęściej przytaczana przez metafizyków bramińskich* (s. 21): jednoznacznie bowiem w przypisie stwierdzam, że to właśnie ofiara będąca wlewaniem obiaty do ognia jest najczęściej przytaczana przez bramińskich metafizyków.

Uważam zatem, iż formułowanie zarzutu o niepodawaniu odnośników do źródeł na podstawie kilku przykładów, z których jeden w ogóle przeczy zasadności tego zarzutu, drugi – ilustruje go tylko częściowo, trzeci zaś obrazuje nadmiernie skrótowne ujęcie, jest podyktowane raczej złą wolą, aniżeli chęcią naukowej dyskusji.

5. Zarzut dotyczący błędów i nieściśłości filologicznych (s. 162-165)

W omawianej pracy wyłowilem kilka istotnych błędów i nieściśłości filologicznych, z których wymieniam przede wszystkim te, które mają kluczowe znaczenie dla toku wywodu J.J. i konstruowanego przez nią modelu teoretycznego. (s. 162).

Tu – podobnie jak w poprzednich wypadkach – ustosunkuję się kolejno do przedstawionych przez P.B. przykładów.

Ad [1]. P.B. podaje tylko jedno ze znaczeń czasownika *vy-ava* √*sthā*, wszelako jego podstawowym znaczeniem jest „rozdzielić, rozróżnić”. Ale nawet przyjąwszy jego interpretację, w niczym ona nie zmienia słuszności mego wywodu, jako że bez względu na to czy powiemy, że dzień i noc oraz byt i niebyt są „ustanowione” czy „odróżnione”, ich brak oznacza brak jakiegokolwiek punktu odniesienia i określa stan, w którym „byt utożsamia się z niebytem” itd. (MFT s. 25). Ergo – posługując się sformulowaniem P.B. (s. 162) – *następujący po zacytowanym fragmencie wywód* opiera się nie tylko na poprawnym rozumieniu słowa *vyavasthita*, ale także na sensie całości zdania.

Ad [2]. Rzeczywiście, w badanych przeze mnie tekstach, *mahā-bhūta* oznacza „wielkie żywioły”, tak więc najbardziej oczywistym przekładem złożenia *mahā-bhūtādi* (MS 1.6) jest „wielkie żywioły itd.”... Wszelako w badanych przeze mnie tekstach opisy kreacji nie zawsze rozpoczynają ją od wielkich żywiołów (w samym MS opisana jest ona oddzielnie, wyprowadza się je od manasu, por. MFT s. 43-44). Tak więc można spróbować poszukać innego znaczenia wyrażenia *mahā-bhūtādi*. Na poparcie zaproponowanego przeze mnie przekładu tego wyrażenia jako „początek wielkiego bytu” przytaczam pojawiający się w MDP 175.11-13 opis kreacji, w którym rozpoczyna się ona od manifestacji „Boga znanego pod imieniem Myśli (*mānasa*)” przyjmującego postać wielkiego (*mahant*) przestworu (MFT 30-31). Opis ten – z racji wywodzenia kreacji z Myśli – zachowuje archaiczne myślenie (bez względu na to, jak istotny jest równocześnie z punktu widzenia badań genezy koncepcji mahatu w *sankhji*) i pojawienie się w nim wielkiej postaci Absolutu interpretować można jako powstanie przestrzeni czy też „miejsca” na przyszły świat. Określenie jej jako „wielka” ma – moim zdaniem – wyrażać jej wymierność: „częstka Absolutu przestaje być wyrażalna, a staje się

»wielka« (MFT s. 31). Z tej perspektywy wyjaśniam znaczenie wyrażenia *mahant ātman* jako „Wielkie Ja” powstające na skutek myślenia Absolutu o sobie samym w swej pierwszej – wielkiej – manifestacji twórczej (s. 39) oraz znaczenie *mahā-bhūta* (w znaczeniu „wielkich żywiołów”) jako „inherentnie związanych z pierwotnym »wielkim miejscem«” (s. 43-44), podając fragment MDP 177.3 pozwalający sądzić, że w taki sposób rozumie to metafizycy smryti. Korzystając z okazji biję się w piersi, gdyż popełniłam tu błąd, filologicznie uzasadniając słuszność tej tezy: wyrażenie „będący taki jak mahat” musi oczywiście wyglądać *mahad-bhūta*. Niemniej pozostała argumentacja pozostaje w mocy.

Odwołując się do podawanego przez słownik Monier-Williamsa znaczenia wyrazu *bhūtādi* chciałam potwierdzić możliwość rozumienia *ādi* nie jako „itp.”, ale jako „początek”. Nie ma w tym wypadku znaczenia, że nie jest to hasło *mahā-bhūtādi*. O tym, że wiem, iż w *sankhji* istniała *ahankara bhūtādi* świadczy przypis 20 na s. 68 mej pracy, w którym twierdząc, że takie jej określenie sięga również koncepcji pierwotnego wielkiego „miejsca” na mający powstać świat.

Natomiast fakt, iż złożenie *bhūtādi* jest również przydomkiem osobowego Absolutu tylko potwierdza moją tezę. Szczególnie dobitnie jej słuszność wyraził sam P.B. w proponowanym przez siebie przekładzie MS 1.6a,c *bhagavān* (...) *mahā-bhūtādi-vṛttāujās* jako *absolut* (= ‘Pan’) [...]. [który posiada] aktualną moc [sprawczą] nad absolutem (= początkiem wielkiego bytu) (s. 162). Zdaniem P.B. jest to znaczenie *dalekie od zamierzonego* w przekładanej przeze mnie strofie, lecz w istocie swej dokładnie o to chodzi w monistycznie pojmowanej kreacji: Absolut ma moc sprawczą nad samym sobą i ją aktualizuje – działa na samego siebie (por. MFT s. 62).

Dodam wreszcie, że nie polemizuję z Medhatithim, przywołuję nawet fragmenty MDP potwierdzające jego tezę. Niemniej uważam, że w tego typu tekstach możliwe są niekiedy różne interpretacje, co więcej, fakt ten uznaję za celowy zabieg bramińskich myślicieli, chcących przyswoić swym koncepcjom i pojęciom różne idee.

Ad [3]. Zgadzam się z argumentami P.B. dotyczącymi znaczenia wyrazu *pratibuddha*. Zwracam jednak uwagę, iż to, że twórczą manifestację pojmowano jako pojawienie się blasku, potwierdza analizowana w tym miejscu strofa MS 1.6 („Pan (...), [który] rozprasza mrok, objawił się, czyniąc to widzialnym”, MFT s. 30). Ponadto dodaję (MFT s. 30, przyp. 40), że określenie prabytu jako *pratibuddha* oznacza wyjście ze stanu uśpiania i nie trzeba chyba szczególnych dowodów na to, że stan obudzenia ściśle wiąże się z blaskiem. Dlatego nie wiem, na jakich podstawach P.B. określa tę tezę jako *karkołomną* (s. 163). Przy okazji wspomnę, że MDP 175.11-13, które P.B. uznaje za dowodzące proponowanego w pracy znaczenia *pratibuddha*, ilustruje już nową myśl. Zgadzam się, że można w pierwszej chwili mieć tu wątpliwość, ale chyba nie aż tak wielkie.

Ad [4]. Nie wiem, które z proponowanych przeze mnie (MFT s. 31) przekładów wyrazu *manas* („wola, pragnienie, skłonność”) miał na myśli P.B. pisząc *owo drugie znaczenie znajdujemy j e d y n i e w związkach frazeologicznych z czasownikami* (s. 163). Bez względu zresztą na to, o które mu chodziło, nie ma on racji, gdyż Monier-Williams w nawiasie podaje szczegółowe realizacje podstawowego znaczenia nawias poprzedzającego, którymi są – w wypadku wyrazu *manas* – m. in. „wola, pragnienie, skłonność” (1984: 783).

Zaproponowany przeze mnie przekład wyrazu *mānasa* (MDP 176.2, MFT s. 32) jako „[Bóg] Myśli” jest filologicznie poprawne, podobnie jak przekład P.B., nie wiem tylko, na jakich podstawach opiera on swą pewność, że właśnie jego rozumienie jest właściwe. „WyMYŚLony Brahma” to oczywiście zabawa słowem i próba literackiego ujęcia tej frazy – być może nieodpowiednia w poważnej pracy naukowej.

Ad [5]. P.B. popełnia tu poważny merytoryczny błąd. Bez względu na to, co twierdzi Suryakanta (P.B. cytuje go w sposób uniemożliwiający zrozumienie), wzdłużenie ‘*ū*’ w drugim ‘*pūruṣa*’ w RV 10.90.3 spowodowane jest względami metrycznymi, por. Macdonell (1917:

197), Grassmann (1872: 844) oraz padapatha. Wyraz ten nie może być *derywatem słowa pūruṣa* – jak twierdzi P.B. (s. 163). Zwracam ponadto uwagę, że forma *pūruṣa* pojawia się także w trzeciej strofie *Puruszasukty* w odniesieniu do pierwotnego Puruszy nieprzejawionego, tak więc chybiona jest również próba przypisania tej formy wyłącznie przejawionej postaci Puruszy (s. 163) i dowodzi ona nieznamość całego hymnu.

Ad [6]. To, że termin *buddhīndriya* jest ściśle związany z *sankhją* (s. 164) nie ma tu nic do rzeczy i interpretacja P.B. tego terminu w jej świetle (opatrzone sformułowaniem w *rzeczywistości* dowodzącym w najlepszym wypadku niemożności wykroczenia poza przedmiot własnych badań) niczego nie wyjaśnia w odniesieniu do tekstów smryti.

Ponadto moja teza, że nazwa „zmysły wiedzy» jest nieprzypadkowa i prawdopodobnie wynika z przekonania o jednorodności rozumu i pięciu zmysłów rozumu” (MFT s. 41, przyp. 83), odnosi się nie do „zmysły rozumu” (*buddhīndriya* – jak pisze P.B., s. 164), lecz synonimicznego terminu „zmysły wiedzy” (*jñānēndriya*). Na poparcie tej tezy przytaczam badania Buitenena (1988: 213), dowodzące tożsamości Wielkiej Jaźni i wiedzy i nie jest ona tak absurdalna, jak to przedstawia P.B. Oto mamy dwie nazwy zmysłów poznających: *buddhīndriya* i *jñānēndriya*. Pierwszy człon pierwszej nazwy tworzy *buddhi*, co wyraźnie dowodzi przekonania o ścisłym ich z nią związku (por. MFT s. 41). Członem drugiej nazwy jest „wiedza” (*jñāna*) identyfikowana z Wielką Jaźnią (por. MDP 197.10, MFT przyp. 83, s. 41), identyfikowaną z kolei także z rozumem (por. MFT s. 40), czyli i *jñānēndriya* ostatecznie odwołuje się do rozumu. O jednorodności zmysłów i rozumu można wnosić – rzecz jasna – nie tylko z samej nazwy, ale i z zacytowanych przeze mnie fragmentów opisujących przekształcanie się rozumu (MFT s. 40-41). Domniemania P.B. na temat nazwy *karmēndriya* są chybione i dowodzą, że jednak nie przyjrzał się on dokładnie proponowanemu przeze mnie schematowi kreacji, zgodnie z którym zmysły czynu powstają z czynnego umysłu.

Ad [7]. Nie zgadzam się z tezą P.B., jakoby pojęcia *dehin*, *śārīrin*, *jīva* oznaczały *de facto* „istotę żywą” (s. 164), tak jak oznaczają ją *jantu* i *prāṇin*, więc nie widzę konieczności ich omówienia. W każdym razie owo „*de facto*” nie odnosi się do badanych przeze mnie tekstów.

Przytaczając rozumienie pojęcia *jīva* przez innych filozofów niż okresu smryti, ograniczyłam się tylko do przedstawicieli wedanty, bo w ich myśli najwyraźniejsza jest kontynuacja wielu idei smryti (choć niekiedy w duchu dualistycznym, jak u Madhwy). Nie sądzę, by konieczne było przedstawianie – nawet w dużym skrócie – poglądów na ten temat głoszonych przez protosankhjąjików, buddystów, dżinistów oraz przedstawicieli nurtów pluralistycznych, choć rozumiem, że stwierdzenie „trwający w człowieku atman, wędrujący z ciała do ciała pod postacią duszy” (MFT s. 154) dziwi w kontekście tych systemów.

Ad [8]. P.B. popełnia tutaj kolejny poważny błąd. Wydanie krytyczne Mahabharaty emendację zaznacza gwiazdką w samym tekście. Natomiast pojawiające się w aparacie oznaczone gwiazdką przypisy (tak jak na przykład cytowany przeze mnie przypis 569, MFT s. 174) podają fragmenty uznane przez autorów wydania za dodatkowe w stosunku do podstawowego tekstu, co wyjaśnione jest we wstępie do wydania krytycznego (Sukthankar 1933, 1: XXXI-XLVII, XCII-CII). Zwracam uwagę, że kwestionowaną przez P.B. strofę podaje kilka manuskryptów, przypis 569 poprzedzony jest bowiem następującą uwagą: „After 39, K 6.7 Vi Bo 6-9, Da3. a4 Dn1. n4 Ds D2. 3. 6. 8. 9 T G1-3. 6 M1. 5-7 Kumbh. ed. ins. (czyli „inserts” – J.J.)”.

Ad [9]. Nie widzę istotnej znaczeniowej różnicy pomiędzy propozycją moją („z [powodu] braku początku i końca”) i P.B. (*ponieważ nie ma początku, ponieważ nie ma końca*). To samo dotyczy przekładu *apratibuddhatvāt*. Natomiast rzeczywiście lepszy przekład jest *apratibuddhatva* jako „nieprzebudzenie”, choć nieprzebudzenie jest stanem braku rozumu (*buddhi*). Powinno być to wyjaśnić. Jeśli chodzi o *indriyāṇām pṛthag-bhāvāt*, to gramatycznie możliwe są obie interpretacje (zwłaszcza biorąc pod uwagę znaczenie wyrazu *bhāva* w tekstach smryti). Więc po co pisać o *trudnościach, które sprawia Autorce konstrukcja*

– bardzo typowa dla sanskrytu filozoficznego – z użyciem sufiksu *-tva* (...) którą zastępuje się podrzędne zdanie przyczynowe (str. 164). Tym bardziej, że język tekstów smryti to nie jest jeszcze język klasycznej filozofii.

Ad [10]. Należy wykazać irrelewantność tych argumentów.

Ad [12]. Zgadzam się, iż derywaty czasownika $\sqrt{\text{smr}}$ lepiej przekładać w sposób proponowany przez P.B. Nie zgadzam się jednak z zaproponowanym przez niego tłumaczeniem MDP 335.18a-b, które dokonane jest z perspektywy sankhji klasycznej, jest więc obciążona błędem anachronizmu. Uwaga o *nieścistościach w rozumowaniu autorki* (s. 165) bez wyjaśnienia, na czym one polegają, jest co najmniej nie na miejscu.

Ad [12]. Nie widzę zasadniczej różnicy pomiędzy moim przekładem: „niezmienny twórca wszystkich bytów” oraz przekładem P.B.: *niezmienny (sc. Brahman), [który jest] twórcą wszystkich bytów*. Oto tragiczna zaiste niemożność wyjścia poza detal.

Ad [13]. Na ten temat por. wyżej s. 184 niniejszej wypowiedzi.

Ad [14]. Słowo *pāpa* znaczy zarówno „grzech”, jak i „grzesznik” (por. Monier-Williams 1984: 618); w tym wypadku trzeba przyjąć to drugie znaczenie, bo mało prawdopodobne jest: „Grzech, nie uzyskawszy doskonałej dharmy lgnie do grzechu” (MDP 251.2 *alabdhvā nipuṇam dharmam pāpaḥ pāpe prasajjati* /). Zwłaszcza, że dalej jednoznacznie mowa jest o człowieku postępującym grzesznie (*pāpakṛt*).

Ad [15]. *Aikāgrya* to istotnie „skupienie, koncentracja”. Ale o tym, że chodzi tutaj o jednolitość organów poznawczych świadczą fragmenty opisujące stopniowy zanik ich funkcji zachodzący w procesie jogicznego powściągnięcia (por. MFT s. 152 i n., zwłaszcza zacytowany na s. 154 MDP 208.19). W zacytowanej przeze mnie strofie MDP 232.2 (MFT s. 154) wprost mówi się o jedności (*ekatva*) „rozumu, umysłu, zmysłów [i] medytującego Siebie”. Na tych wszystkich fragmentach opieram swoją tezę o „idealnie jednorodnym instrumencie absolutnej samopercepcji” (MFT s. 191), a nie tylko na jednym, cytowanym przez P.B., tak więc nawet przekładając wyraz ten zgodnie z jego sugestią, nie traci ona *wszelkiej podstawy* (s. 165).

Ad [16]. Należy udowodnić *jawną nieprawdziwość* (s. 165) twierdzenia o pozornym charakterze wieloznaczności wyrazu *ātman*. Słowniki podają mnogość kontekstów – ja analizuję wyłącznie kontekst smryti i nadal podtrzymuję moją tezę. Uzasadniając ją w podrozdziale 4.5.5, opieram się na oryginalnych tekstach, nie rozumiem więc, po co P.B. rozstrzelił to słowo w swej recenzji, jakby chciał sugerować, że sięgam tylko do przekładów. O tym, jak bardzo istotne jest w tej analizie oryginalne brzmienie strof świadczy fakt, iż znajdują się one w głównym tekście pracy, a nie – jak w pozostałych rozdziałach – w przypisach.

Tak więc, choć P.B. słusznie zwraca uwagę na nieścistości niektórych moich tłumaczeń i niekiedy skrótowe ujęcie ich interpretacji, podawane przez niego przykłady nie dowodzą ani tego, że są to *istotne błędy*, ani ich *kluczowego znaczenia* dla mego wywodu. Podkreślam, że dwa zarzuty P.B. są poważnymi błędami – znacznie poważniejszymi aniżeli te, które odkrył w mojej pracy.

6. Zarzuty dotyczące kwestii filozoficznych (s. 149, 155-159)

Przejdę teraz do grupy zarzutów związanych z zagadnieniami filozoficznymi. Wydaje się, iż P.B. uważa, że nie można użyć żadnego terminu czy pojęcia nie uzasadniając przy okazji jego genezy i możliwych sposobów jego rozumienia. W ten sposób nigdy nie wyszłoby się poza preliminaria, nie mówiąc o jakiegokolwiek syntezie, będącej przecież istotnym elementem pracy naukowej.

Na s. 149 P.B. zarzuca mi, że nie precyzuję, co rozumiem *pod pojęciem „monizm” w odniesieniu do wczesnej metafizyki indyjskiej*. Czytelnik może się jedynie domyślać, że nie chodzi tu o monizm reprezentowany przez szkoły lokajatów i czarwaków, tj. indyjskich materialistów. O tym, że nie chodzi tu o indyjskich materialistów, Czytelnik wie z samego

tytułu pracy: o ile mi wiadomo, nigdy nie byli oni zaliczani w obręb ortodoksyjnej Tradycji (smryti), wręcz przeciwnie. Pojęcia „monizm” używam w znaczeniu koncepcji „zakładającej substancjalną tożsamość bytu koniecznego i zależnego” (MFT s. 15), który tutaj sprowadza się do Absolutu (MFT s. 19). To, że *na gruncie myśli indyjskiej monizm nie jest pojęciem jednolitym* (jak przypomina P.B. na s. 149), nie ma tu znaczenia, tym bardziej nie mają nic do rzeczy sposoby rozumienia monizmu w filozofii europejskiej, wymienione szczegółowo przez P.B. Praca moja nie jest pracą analizującą rozumienie monizmu w różnych filozoficznych tradycjach.

Natomiast mówiąc o *filozofach indyjskich* (s. 149), odróżniających pojęcie Absolutu nieosobowego od osobowego, P.B. nie może mieć na myśli twórców BHG (do której odwołuję się na s. 170 i nn. mej pracy) pojmujących Krysę zarówno osobowo, jak i bezosobowo.

Nie wiem również, na jakiej podstawie P.B. sądzi, iż utożsamiam „filozofię indyjską” z „filozofią bramińską” (s. 154), w każdym razie tych podstaw nie daje fragment na podanej przez niego s. 13 mej pracy. Powiadam tam istotnie, iż „w starożytnych Indiach ostatecznym celem filozofii było rzeczywiście zastosowanie jej w praktyce: filozofia prawdziwa to filozofia skuteczna”. Zdanie to wszelako odwołuje się do zdania poprzedniego, w którym wyraźnie mówię o „filozofii bramińskiej” w takim znaczeniu, w jakim używam tego terminu w całej pracy: w znaczeniu „filozofii smryti”. *Nota bene* fakt, iż wiele nurtów filozoficznych rozwijało się w opozycji do tradycji bramińskiej nie świadczy koniecznie o odrzuceniu przez nie wyzwalającej praktyki jako podstawowego celu filozofii, trudno bowiem wyobrazić sobie bardziej praktyczną filozofię aniżeli buddyzm.

Natomiast istotnie w zdaniu „oczywiste dla Europejczyka rozróżnienie między bytem a poznaniem, duchem a materią, rzeczą i czynnością itd., nie mają zastosowania w filozofii indyjskiej” (MFT s. 11) powinno być „w filozofii smryti”. Dziękuję za uściślenie, choć nie do końca jest dla mnie jasne, po co P.B. wspomina język hopi? (s. 154)

Zdumiewa mnie zarzut *utożsamiania „tekstów filozoficznych” z „tekstami kosmologicznymi”*, uzupełniony zdaniem, że *zdarza się, że pisma o charakterze kosmologicznym, kosmogonicznym czy mitologicznym zawierają także cenny materiał filozoficzny, jednakże nie należy tych dwóch pojęć mieszać* (s. 155). Nie wiem, o jakich tekstach P.B. mówi, ale w tekstach smryti nie sposób dokonać podziału na pisma kosmologiczne, kosmogoniczne czy mitologiczne oraz filozoficzne. Stwierdzenie to jest doprawdy nieadekwatną reakcją na – niewinne w moim przekonaniu – zdanie: „Większość tekstów filozoficznych okresu smryti na wstępie przedstawia proces kreacji” (MFT s. 21).

Na s. 155 P.B. zarzuca mi, że wobec myśli smryti stosuję rozumienie filozofii jako badanie tego, „co konieczne w bycie”; jęgo zdaniem *takie ujęcie przywodzi na myśl w pierwszym rzędzie perspektywę tomistyczną, a szerzej – scholastyczną (...), nieco chyba odległą od dyskursu indyjskiego*. Bez względu na tomistyczne pochodzenie tej definicji, uważałam ją (i nadal uważam) za dobrze pasującą do filozofii smryti zajmującej się par excellence tym, co w bycie konieczne, a mianowicie Absolutem. Pomijając tomistyczny kontekst, pozostaje ona w zgodzie z najogólniejszymi definicjami filozofii pojmowanej jako „badanie najbardziej abstrakcyjnych i ogólnych cech świata oraz kategorii, w których myślimy” (Blackburn 1994: 123). Fakt posługiwania się terminem wywodzącym się z danego prądu myślowego nie oznacza, iż traktuję mój przedmiot badań właśnie z jego perspektywy i nic w mej pracy nie daje podstaw, by sądzić, że proponuję w niej tomistyczne czy scholastyczne ujęcie. To samo dotyczy zarzutu P.B. sformułowanego na stronie 158, w którym kwestionuje on zasadność stosowania terminów „byt konieczny” – „byt zależny” w odniesieniu do filozofii bramińskiej. Próbuąc wyrazić myśl bramińską w europejskim języku, nie mogłam całkowicie zrezygnować z europejskiego aparatu pojęciowego i ograniczyłam się do kilku najbardziej podstawowych pojęć, które istotnie

staralam się stosować konsekwentnie, na wymienionych zaś przez P.B. stronach mej pracy (MFT s. 61, 146) nie zauważyłam jakiegoś porażającego ich nagromadzenia.

Przy okazji dodam, że wbrew temu, co P.B. pisze (s. 155), nie zamierzam sugerować – opisując szczegółowo, jakie dziedziny wiedzy wchodziły w zakres filozofii w starożytnych Indiach – że jest to *zjawisko dla filozofii raczej nietypowe*. Ja po prostu stwierdzam, jak to było w Indiach – i to wszystko.

Kwestionowanie przez P.B. prawomocności stosowania pojęć w ich ogólnym znaczeniu ujawnia się także w zarzucie dotyczącym terminu „kryteria logiczne” (s. 156, MFT s. 93). Terminu tego używam w najogólniejszym znaczeniu kryteriów prawdziwościowych i nie mogę uwierzyć, by P.B. sądził, iż przypisuję pojęciom *ṛta / satya* i *anṛta* znaczenie logiczne takie, jakie zna współczesna europejska logika. Nie ma ani słowa w mej pracy pozwalającego na wyciągnięcie takiego wniosku. Chodziło mi o fakt, iż w myśli smryti także czyn – a nie tylko myśl – może być wartościowany jako prawdziwy lub fałszywy, a pojęcie prawdy definiuję jako zgodność myśli i czynu ze stanem rzeczy (por. MFT s. 92). Od razu uprzedzę zastrzeżenia, że definicję tę formuję nie tylko na podstawie materiału smryti, ale również przywołując komentatora *Jogasutr* – Wjasę, traktując jego ujęcie jako precyzyjne wyrażenie tego, co w tekstach smryti obecne jest *implicite*. Mogę się zgodzić, że nie jest to potrzebne, ale wycofanie ujęcia Wjasy nie obala tezy o pojawiającym się w badanych przeze mnie tekstach przekonaniu o możliwości prawdziwościowego wartościowania czynu – a nie tylko myśli. Pouczenie P.B., że badany przeze mnie okres *wyprzedza o kilka stuleci epokę, w której można już mówić o logice w Indiach* (s. 156) dowodzi po raz kolejny niezbyt starannego przeczytania mej pracy; fakt, iż wiem, że logika nie miała w tekstach smryti zastosowania znajduje swój wyraz w przypisie 18 na s. 14. Ponadto nie dokonuję na s. 94-95, 109 mojej książki *pomieszania wartościowania logicznego z moralnym* (s. 156), piszę tylko o ich współistnieniu, wyciąganie zaś z pojawiającego się na s. 92 określenia „sądy wartościujące” wniosku o *sporadycznym mieszanu ogólnych zagadnień epistemologicznych z aksjologią* (s. 156) w oczywisty sposób idzie zbyt daleko.

Niepotrzebny jest wywód P.B. dotyczący nieprzystawalności idei mistycznych do norm logicznych opatrzonej sarkastyczną uwagą o *odważności takiej tezy* (s. 156), sama bowiem o owej nieprzystawalności piszę (MFT s. 11), nigdy też nie uważałam tej tezy za odkrywczą i nigdzie w mej pracy tak jej nie formuję.

Na s. 157 i n. P.B. kwestionuje także zasadność przekładów terminu *buddhi* jako „rozum”, podając inne możliwości przekładu, niczego w ten sposób nie dowodząc. Po raz kolejny podkreślam, w tekstach smryti termin *buddhi* nie jest związany z *dualistyczną filozofią sankhji* (s. 157) i proponowane przez P.B. znaczenie tego pojęcia, sformułowane z pozycji *sankhji* klasycznej (i znowu opatrzone wzruszającym w *rzeczywistości*), nie znajduje w nich potwierdzenia, określenie zatem mego wyjaśnienia jako *chybionego, jeśli chodzi o filozofię indyjską* (s. 157) jest nieuzasadnione. Jeśli zaś chodzi o zarzut ogólnikowości i niepoparcia żadnymi źródłami przedstawionego przeze mnie znaczenia europejskich pojęć „rozum” i „intelekt” odpowiem nań następująco, odnosząc się także do wszystkich innych zarzutów dotyczących stosowania terminów i pojęć ogólnych: ich podstawowy zakres semantyczny jest jasny dla wykształconych członków danej kultury i naprawdę nie ma konieczności odwoływania się do fachowej literatury w każdym wypadku ich użycia.

Stwierdzenie P.B., że zakładam, iż „podmiotem wyzwalam się jest nie człowiek, lecz Absolut” (MFT s. 142, s. 157), jest zdecydowanie za słabe: ja nie tylko zakładam, ale i udowadniam. Fakt, że istniały nurty filozoficzne pojmujące inaczej kwestię wyzwolenia nie ma tu nic do rzeczy. Zdumiewająca jest pewność, z jaką P.B. wyraża opinie na temat znaczenia rozmaitych pojęć i idei pojawiających się w tekstach smryti: w zacytowanych przeze mnie

strofach MDP 270.18-21 oraz w MDP 270.11 (MFT s. 140-141) nie ma niczego, co świadczyłoby o ontycznej odrębności wyzwających się istot.

By wykazać, że nie mam racji, formułując tezę o nieruchomości zmysłów rozumu i aktywności zmysłów czynu w trakcie spełniania czynu idealnego, P.B. powołuje się na *Jogasutry* (s. 157), których ujęcie tej kwestii wyraźnie różni się od ujęcia smryti, przywoływane zaś przezeń *powszechnie* stosowane jogiczne praktyki niczego nie dowodzą, gdyż mnie interesuje teoretyczny postulat idealnego czynu formułowanego przez BHG, a nie jego rzeczywista realizacja.

Niezrozumiałe są przyczyny długiego wywodu P.B. o rozróżnieniu etyki ascetycznej i etyki laickiej, popartego przykładami z praktyk buddyjskich, dżinijskich oraz cytatem z *Wajśeszikasutr* (s. 157). Jego teza o konieczności rozdzielania obu etyk jest nieprawdziwa w odniesieniu do BHG, gdyż tekst ten – obok rozdziałów zalecających aktywne życie – zawiera też rozdziały zalecających zachowania ascetyczne (np. rozdział 6). Stoi ona także w sprzeczności z koncepcją czterech aśramów, umożliwiających realizację obu etyk przez jednego człowieka w jednym życiu.

Zarzuty dotyczące genezy zmysłów czynu (s. 158) sformułowane są arbitralnie i tendencyjnie. Na s. 76-77 mej pracy dokonuję próby rekonstrukcji tego, co *explicite* nie zostało przedstawione – czyli sposobu pojmowania zmysłów czynu w monistycznej myśli. W oczywisty sposób jest to hipoteza – używam tam nawet słowa „można przypuszczać”. Opiera się ona wszelako na tekstach – wbrew temu, co twierdzi P.B.

Natomiast „epistemiczna wielość” (MFT s. 175) to wielość zjawisk świata spowodowana aktywnością poznawczą Absolutu. Nie mogę uwierzyć, by P.B. naprawdę nie wiedział (s. 158), o co mi chodzi w kontekście całej pracy.

Z pojawiającego się na s. 158-159 zarzutu dotyczącego zasadności używania pojęcia „Symbol” w odniesieniu do pierwszego etapu kreacji wnoszę, iż memu oponentowi wprowadzenie fazy Symbolu nie pomogło w zrozumieniu schematu kreacji. Trudno. Można dyskutować, na ile było to konieczne, ale w tym, co napisał P.B., niestety nie ma już miejsca na dyskusję. Przyjmuję znaczenie tego wyrazu podawane przez *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych* (1983), gdyż znajdująca się tam definicja dość dobrze – moim zdaniem – oddaje istotę pierwszej fazy twórczego procesu samopoznania. Pragnę podkreślić, że w czasach, w których pisałam swą pracę, *Mały słownik* uznawany był za najlepszą polską pracę tego typu⁸, nie widziałam zaś (i nadal nie widzę) konieczności odwoływania się w tak drobnych sprawach do większej liczby źródeł zachodnich (odwołuję się tutaj też do słownika Lalande’a 1962). Znowu potwierdza się niemożność P.B. do wyjścia poza poziom nieskończonego definiowania i nieopanowanych skojarzeń w obrębie posiadanej wiedzy.

Zresztą ujawnia się tu także nieprawdziwość formułowanych przez niego zarzutów oraz tendencyjność ich wyrażania. Powyższy bowiem zarzut należy do grupy zarzutów wprowadzonych następującym zdaniem: *W omawianej pracy natrafiamy także na szereg założeń i wyobrażeń bezkrytycznie przejętych z tradycji europejskiej, które w odniesieniu do Indii okazują się całkowicie nieadekwatne* (s. 158). Należy do nich omówiona już kwestia stosowania pojęć „byt konieczny” – „byt zależny”, teraz omówię wszystkie pozostałe.

Na s. 158 P.B. kwestionuje stosowanie przeze mnie terminu „przyczyna celowa”, uzasadniając to brakiem takiego pojęcia w indyjskiej filozofii klasycznej. Uzasadnienie to nie ma żadnego zastosowania wobec filozofii smryti, w której Absolut jest przyczyną celową świata (w znaczeniu takim, w jakim ją – używając słów P.B. – za *Stagirytą filozofia*

⁸ I do dziś dnia uznawany jest za mający „wysoką rangę w środowisku filozoficznym”, por. Krajewski (1966: 6).

okcydentalna przez wieki określała, s. 158), choć istotnie także w tych tekstach nie stworzono terminu odpowiadającego europejskiej „przyczynie celowej”. Wszelako brak terminu nie musi oznaczać braku idei.

Skłonność P.B. do uzasadniania swych zarzutów obecnością lub brakiem w badanych przeze mnie tekstach pojęć stosowanych w późniejszej filozofii klasycznej ujawnia się także na s. 155, gdzie – dowodząc, iż relacje tożsamości i związek przyczynowo-skutkowy pojmowano w filozofii indyjskiej jako odrębne kategorie – podaje on istnienie odrębnych terminów (*svabhāva* / *tādātmya* oraz *kārya-kāraṇa-bhāva*), mających zupełnie inne znaczenie lub wręcz nie pojawiających się w tekstach smryti. Idea tożsamości ojca i syna (jak również – choć rzadziej – matki i córki) sięga najwcześniejszych tekstów Objawienia, wyrażając się m. in. w takich twórczych schematach: *puruṣa – virāj – puruṣa* (RV 10.90.5), *āditi – dākṣa – āditi* (RV 10.72.4-5) i jest podstawą monistycznych koncepcji kosmogonii. Właśnie na tym polega istota monistycznej myśli wyrastającej z mistycznego doświadczenia, że przyjęte przez nasz rozum pojęcia i porządkowanie świata zostają złamane: przyczyna i skutek są tym samym, bo istnieje tylko jeden byt.

Na s. 159 zdziwienie P.B. budzi fakt pojawienia się na s. 141 mej pracy pojęcia „pycha” z dwóch powodów: po pierwsze, zwraca on uwagę, że w cytowanych na poprzednich stronach fragmentach tekstów pojęcie to się w ogóle nie pojawia, po drugie, jego zdaniem sama idea pychy – w rozumieniu judeo-chrześcijańskim – obca jest wyobrażeniom indyjskim. Odpowiadam zatem, że końcowy akapit rozdziału trzeciego jest akapitem podsumowującym cały rozdział, a nie tylko poprzednich stron, co jasno wynika z rozpoczynającego go zdania. To, że pojęcie „pychy” nie pojawia się wcześniej, nie ma tu nic do rzeczy, jako że celem jego wprowadzenia była właśnie próba wyrażenia myśli smryti za pomocą wyobrażeń judeo-chrześcijańskich i wykazania, że z ich perspektywy kwestia jednostkowego odmówienia udziału w absolutnym procesie samopoznania „nabiera szczególnie dramatycznego wymiaru” (MFT s. 141) buntu części przeciw całości. Wbrew temu, co twierdzi P.B., sanskrycki termin *abhimāna* często jest przekładany jako „pycha”, a jej istota polega na tym samym, co istota pychy w rozumieniu judeo-chrześcijańskim: na poziomie najogólniejszym w obu wypadkach chodzi o sytuację, w których stworzenie uznaje siebie za równego Stwórcy, choć oczywiście szczegółowe rozwiązania są różne, wynikające z odmiennych założeń: w monistycznej wizji smryti częśćka uznaje siebie za całość, w dualistycznej wizji judeo-chrześcijańskiej to, co nie jest Bogiem, uznaje się za Boga.

Natomiast nie rozumiem, w jaki sposób teza, że człowiek „powołany został po to, aby stanowić przejaw widzialnej mocy poznawczej Prabytu” (MFT s. 147) oraz teza, że „rozpoznania dokonuje Absolut za pomocą swego najdoskonalszego instrumentu percepcji, jakim jest człowiek” (MFT s. 19) mogą być przykładem interpretowania myśli indyjskiej przez pryzmat wyobrażeń związanych z tradycją judeo-chrześcijańską (s. 159) – przecież z punktu widzenia tej tradycji takie rozumienie roli człowieka jest zupełną herezją!

Dodam tutaj, iż stwierdzenie P.B., że problemowi, dlaczego akurat człowiek się wyzwala *J.J. nie poświęca najmniejszej uwagi* (s. 159) ponownie budzi wątpliwość, na ile starannie P.B. przeczytał moją pracę, gdyż najobszerniejszy jej rozdział („Wyzwolenie”, MFT s. 142-211) poświęcony jest temu właśnie zagadnieniu.

Skoro P.B. *nie udało się dostrzec* (s. 159) analogii zachodzącej pomiędzy opisem stanu przedkreacyjnego w tekstach smryti i księdze *Genesis*, to trudno. Analogia ta polega na wyobrażeniu stanu świata sprzed kreacji jako ciemności i nieładu (w dalszych strofach hymnu *Nasadija* pojawia się także obraz tchnienia Stwórcy i wód, o tym wszelako istotnie nie piszę).

Natomiast kwestionowanie tezy (s. 159), iż „zabawa stanowi specyficznie ludzki czynnik kulturotwórczy” (MFT s. 110, przyp. 168) jest polemiką nie ze mną, lecz z J. Huizingą (1985), choć szczerze mówiąc, ja się tutaj z Huizingą zgadzam, a fakt, że i szympansy i inne małpy się

bawią, nie dowodzi jeszcze ani zdolności tworzenia przez nich kultury, ani ewentualnego oparcia jej na zabawie – nawet gdyby były zdolne ją tworzyć.

*

Tak oto ciągnie się przez tyle stron recenzji owo ścinanie „głowy Turka” – polemika P.B. z czymś, co stworzył on na motywach mej pracy. Nawet jednak przyjmując, że głowę tę stwarzał on z mniejszym zapalem i że istotnie w swoim tekście chciał odnieść się do mojej książki za pomocą merytorycznej dyskusji, także wówczas okazałoby się, iż jego krytyka jest pozbawiona podstaw. Opiera się ona bowiem na niedostatecznej znajomości badanych przeze mnie tekstów i stanu badań oraz na upraszczaniu pojawiających się w nich problemów, jak również na zupełnym braku dobrej woli lub niezrozumieniu czy nieznanomości treści pracy. Formułując powyższe uwagi, nie mogłam się oprzeć wrażeniu, że P.B. kwestionuje zasadność tworzenia syntezy na podstawie posiadanej wiedzy i zasadność abstrahowania od różnorodności szczegółowych znaczeń pojęć oraz że nie jest w stanie wyjść poza obszar własnego przedmiotu badań. Nieliczne rzeczywiste zarzuty giną w zalewie intelektualnej niesolidności i popisów, maksymalnie utrudniających naukową dyskusję, czego doprawdy boleśnie doświadczyłam, pisząc swoją odpowiedź. Zacytowanie słów mojego Dziadka – profesora Witolda Doroszewskiego – komentujących przykład pseudonaukowego wywodu dowodzi, iż chyba nie o merytoryczną dyskusję tutaj chodziło.

BIBLIOGRAFIA CYTOWANA

- Blackburn 1994 = Blackburn, Simon: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza 1997.
- Buitenen 1988 = Buitenen, J. A. B. van: *Studies in Indian Literature and Philosophy*, ed. by Ludo Rocher, Motilal Banarsidass 1988.
- Cyboran 1986 = Cyboran, Leon, *Klasyczna joga indyjska – Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, PWN, Warszawa 1986.
- Edgerton 1965 = Edgerton, Franklin: *The beginnings of Indian Philosophy. Selections from the Rigveda, Atharva Veda, Upaniṣads and Mahābhārata*, George Allen & Unwin, London 1965.
- Frauwallner 1926 = Frauwallner, Erich: „Untersuchungen zum Mokṣadharmā. Die Sāṃkhyaistischen Texte”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 33 (1926) 55-82.
- Frauwallner 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej*, PWN, Warszawa 1990.
- Grassmann 1872 = Grassmann, H.: *Wörterbuch zum R̥gveda*, F. A. Brockhaus, Leipzig 1872.
- Huizinga 1985 = Huizinga, J.: *Homo ludens*, Czytelnik 1985.
- Hulin 1978 = Hulin, Michel: *Sāṃkhya Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1978.
- Kołąkowski 1998 = Kołąkowski, Leszek: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1988.
- Krajewski 1996 = Krajewski, Władysław (red.): *Słownik pojęć filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1996.
- Lalande 1962 = Lalande, Andre: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

- Larson 1979 = Larson Gerald J.: *Classical Sāṃkhya*, 2 wyd., Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- Larson-Bhattacharya 1987 = Larson, Gerald J.; Bhattacharya, Ram Shankar: *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV, *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- Macdonell 1917 = Macdonnell, Arthur A.: *A Vedic Reader for Students*, Clarendon Press, Oxford: 1917.
= *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, opracowali Antoni Podsiad, Zbigniew Więckowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.
- Monier-Williams 1984 = Monier-Williams, Monier, *Sanskrit-English Dictionary*, wyd. 3, Munshiram Manoharlal, Delhi 1984.
- Mylius 1983 = Mylius, Klaus: *Geschichte der Literatur im alten Indien*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1983.
- Potter 1981 = Potter, Karl H.: *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. III, *Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1981.
- Radhakrishnan 1958, 1960 = Radhakrishnan, Sarvepalli, *Filozofia indyjska*, 2 tomy, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, 1960.
- Renou-Filliozat 1947, 1953 = Renou, Louis, Filliozat, Jean, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, 2 tomy, tom 1: Editions Payot, tom 2: Ecole Française d'Extreme Orient, Paris 1947, 1953.
- Sukthankar 1933 = Sukthankar V. S. (ed.): Mahābhārata (wyd. kryt.), tom 1, *The Ādiparvan being the first book of the Mahābhārata the great epic of India*, BORI 1933.
- Winternitz 1991 = Winternitz, Maurice: *A History of Indian Literature*, 2 tomy, Munshiram Manoharlal Publishers, wyd. 3, Delhi 1991.

S P R A W O Z D A N I A

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA „ŚWIAT KULTURY TYBETU”

17–18 października 1997

Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

W dn. 17-18 października 1997 r. w Sali Senatu w Pałacu Kazimierzowskim UW odbyła się międzynarodowa konferencja pt. „Świat kultury Tybetu” w ramach *Dni Tybetu*. Organizatorami konferencji byli mgr Agata Bareja-Starzyńska (Sekcja Ludów Azji Środkowej) i dr hab. Marek Mejer (Zakład Azji Południowej) z Instytutu Orientalistycznego UW.

W konferencji wzięli udział wybitni specjaliści w zakresie tybetologii z uniwersytetów europejskich (Hamburg, Bonn, Berlin, Oslo, St. Petersburg) i indyjskich (Benares). W ciągu dwóch dni wygłoszono 9 wykładów, z których większość ilustrowana była slajdami. Odbyły się także dwa wernisaże malarstwa (prof. Manjula Chaturvedi, Indie) i grafiki (prof. Andrzej Strumiłło).

Uroczystego otwarcia konferencji dokonał Prorektor UW, prof. dr hab. Jan Madey, oraz Dyrektor Instytutu Orientalistycznego UW, prof. dr hab. Krzysztof Byrski. Podczas otwarcia dokonano prezentacji cennego daru Jego Świątobliwości Dalajlamy Tybetu i Rządu Emigracyjnego z siedzibą w Indiach w postaci kompletu ksiąg tybetańskiego kanonu buddyjskiego (*Kandzur, bKa'-gyur*). Pan Thupten Kunga, lektor języka tybetańskiego w Instytucie Orientalistycznym, odczytał kilka fragmentów z jednej z ksiąg.

Następnie swoje odczyty (w języku angielskim) przedstawili uczestnicy konferencji; referat dr H. Eimera z Bonn został odczytany po polsku. Każdy z dwóch dni konferencji kończył wernisaż wystawy połączony z dyskusją na temat prezentowanych obrazów i grafik.

Konferencja adresowana była do orientalistów, religioznawców, kulturoznawców, etnografów i geografów, historyków sztuki i do studiujących filozofię, zarówno naukowców, jak i studentów. W sumie w konferencji wzięło udział ok. 100 osób, głównie studentów UW, ale była też grupa studentów orientalistyki z Poznania (UAM) oraz grupa licealistów.

Materiały konferencji zostaną przetłumaczone na język polski i, wraz z bogatym materiałem ilustracyjnym, opublikowane w przyszłym roku.

Program konferencji

17 października 1997: (1) Helmut Eimer (Bonn): „Tibetan Kanjur”; (2) Per Kvaerne (Oslo): „Canonical tradition and popular religion in Tibetan Buddhism”; (3) David Jackson (Hamburg): „The principles of composition in Tibetan thangka paintings”; (4) Ajay Kumar Singh (Varanasi): „Western Himalayan bronzes”; (5) Manjula Chaturvedi (Varanasi): „Himalayan landscapes” (wystawa obrazów).

18 października 1997: (1) Vladimir Uspensky (Sankt Petersburg): „Tibetan book”; (2) Jens-Uwe Hartmann (Berlin): „Tibetan translations of Buddhist literature”; (3) Per Kvaerne (Oslo), „Bon religion”; (4) Veronika Ronge (Bonn): „Tibetan arts and crafts”; (5) Karenina Kollmar-Paulenz (Bonn): „Śambhala – a Tibetan Buddhist utopian concept: its development and impact on Western society”; (6) Andrzej Strumiłło: „Azjatyckie inspiracje” (wystawa grafik ze zbiorów Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie).

[Marek Mejer]

Studia Indologiczne 5 (1998) 196-199 (*Sprawozdania*).

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

WIZYTA PROFESORA RICHARDA GOMBRICHA

Richard Gombrich, profesor sanskrytu w Uniwersytecie Oksfordzkim, odwiedził w dn. 11-17 kwietnia 1997 r. Warszawę, a następnie Kraków, z cyklem wykładów. Profesorowi Gombrichowi towarzyszyła małżonka, dr Sanjukta Gupta, również ceniony sanskrytolog. 11 kwietnia prof. Gombrich wygłosił w Sali Senatu UW wykład pt. „Can Classical Indology Discover Anything Important?” Przedtem JM Rektor Uniwersytetu Warszawskiego, prof. dr hab. Włodzimierz Siwiński, wręczył prof. Gombrichowi medal Uniwersytetu i list gratulacyjny w uznaniu jego zasług dla wspierania polskiej indologii. Prof. R. Gombrich, jako prezydent Pali Text Society (zał. 1881), przekazał w darze (marzec 1996) indologom warszawskim komplet wydawnictw PTS, w tym korpus tekstów kanonu palijskiego.

[Marek Mejor]

PRACOWNIA STUDIÓW NAD BUDDYZMEM

W dniu 28 października 1997 na posiedzeniu Rady Naukowej Instytutu Orientalistycznego UW została powołana Pracownia Studiów nad Buddyzmem. Kierownikiem Pracowni został wybrany dr hab. Marek Mejor. Wniosek zaakceptowała Rada Wydziału Neofilologii (4.11.1997) a następnie Senat UW (10.12.1997). Cele Pracowni Studiów nad Buddyzmem są naukowe i dydaktyczne. Przede wszystkim – z uwagi na to, że w tradycji buddyzmu można wyróżnić trzy kręgi pod względem językowo-kulturowym, a mianowicie: indyjsko-cejloński, tybetańsko-mongolski i sino-japoński – pragniemy, aby były one reprezentowane zarówno w badaniach naukowych, jak i ofercie dydaktycznej Pracowni. W semestrze zimowym 1997/98 prowadzony był wykład dla studentów orientalistyki nt. historii buddyzmu, a w roku akademickim 1998/99 prowadzony jest wykład ogólnouniwersytecki pt. „Zarys historii i doktryny buddyzmu”, który cieszy się dużym zainteresowaniem wśród studentów. Podjęto prace nad przygotowaniem wielojęzycznego słownika terminologii buddyjskiej.

[Marek Mejor]

TRZECIA MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NT. DHARMAKIRTIEGO
(Hiroszima, Japonia, 4–6.11.1997)

W dniach 4–6 listopada 1997 r. odbyła się w Hiroszynie trzecia międzynarodowa konferencja nt. Dharmakirtiego (*The Third International Dharmakīrti Conference*), zorganizowana przy współpracy Wydziału Filozofii Indyjskiej Uniwersytetu w Hiroszynie i wsparciu Bukkyō Dendō Kyōkai i Japan Society for the Promotion of Science. *Spiritus moventes* zarówno tej konferencji, jak dwóch poprzednich poświęconych dorobkowi Dharmakirtiego, jednego z najważniejszych logików i filozofów buddyjskich, byli Prof. Ernst Steinkellner z wiedeńskiego Instytutu Tybetologii i Buddologii oraz Prof. Shōryū Katsura z Uniwersytetu w Hiroszynie. Na konferencję przybyło ponad stu uczestników z całego świata.

W ciągu trzech dni konferencji ogłoszono około czterdziestu referatów w siedmiu blokach tematycznych. (1) „*Apoha* and Philosophy of Language”: Johannes Bronkhorst: „Nāgārjuna and *apoha*”; Futoshi Ōmae: „Dharmakīrti as a *varṇavādin*”; Hideyo Ogawa: „Bhartṛhari on Representations (*buddhyākāra*)”; Ole Pind: „Dharmakīrti as Interpreter of Dignāga’s *apoha* theory: The Case of PV I.125-30”. (2) „On *Pramāṇavārttika* Chap. II” Claus Oetke: „The Problem of the Disjunction in *Pramāṇavārttika*”; Eli Franco: „Two circles or Parallel Lines?”; Richard Hayes: „Whose Experience Validates What for Dharmakīrti?”. (3) „Dharmakīrti and Logic”: Motoi Ono: „Dharmakīrti on *asādhāraṇa-anaikāntika*”; Brendan Gillon: „The Development of Indian Logic up to Dharmakīrti”; Tom J. F. Tillemans: „How much of a Proof Is Scripturally Based Inference (*āgamāśrītanumāna*)”; Takashi Iwata: „On the Interpretation of the Subject (*dharmīn*) of the Inference Negating Invariable Entities in Buddhist Logic”; Ernst Steinkellner: „Yogic Cognition and Tantric Goal: Examples of Dharmakīrti’s *kāryānumāna*-Theorem in Use as a Methodological Tool”; Noboru Ueda: „On the Deduction of *vyāpti* from the Second Condition of *hetu*”; Jonardon Ganeri: „Dharmakīrti’s *trairūpya* and the Role of the Second Condition of *hetu*”; Shōryū Katsura: „Indian Proof Procedure Compared with Toulmin’s Model”; Karunesh Shukla: „Buddhist *pramāṇa* Tradition in the Yogācāra System”. (4) „Dharmakīrti and Ontology”: Narayan Gurung: „Dharmakīrti’s *Pramāṇavārttika* on *punarjanmasiddhi*”; Horst Lasic: „Dharmakīrti and his Successors on the Determination of Causality”; Tomoyuki Uno: „Ontological Affinity between the Jainas and the Mīmāṃsakas Viewed by Kaṇakagomin”; Raghunath Ghosh: „Is Relation Really Unreal? A Critique of Dharmakīrti”; Alex Wayman: „Does the Buddhist ‘Momentary’ Theory Preclude Anything Permanent?”. (5) „Dharmakīrti and his Successors”: Birgit Kellner: The Causality of Perception and the Notion of Perceptibility—A reconsideration of the Term *upalabdihilakṣaṇaprāpti*; Ryūsei Keira: „Kamalaśīla’s Interpretation of *anupalabधि* in the *Madhyamakāloka*”; Tofu Funayama: „Kamalaśīla’s Interpretation of *abhrānta* (Non-erroneous) in the Definition of Direct Perception”; Seitetsu Moriyama: „Kamalaśīla’s Proof of Non-substantiality (*niḥsvabhāva*) and the Reversed Formula from the *prasaṅga* (*prasaṅgaviparyāya*)”; Vincent Eltschinger: „Śubhagupta’s *śrutiparīkṣā*: Tibetan Text Analysis and Dharmakīrtian background”; Taiken Kyūma: „*bheda* and *virodha*”; Kazumufi Oki: „On *pravṛtti*”; Tadashi Tani: „Reinstatement of ‘Extrinsic Determination on Logical Necessity’ (*bahirvyāpti*): Jñānaśrīmitra’s ‘Proof of Momentary Existence’”. (6) „Dharmakīrti and Non-Buddhist Philosophers”: Piotr Balcerowicz: „Taxonomic Approach to *dṛṣṭāntābhāsa* in *Nyāyabindu* and in Siddharṣiṅga’s *Nyāyāvatāravivṛtti*—Dharmakīrti’s Typology and Jaina Criticism thereof”; Kyō Knao: „On *anyathānupapatti* and *avīta/āvīta*”; Helmut Krasser: „Dharmakīrti and Kumārīla on the refutation of the Existence of God”; Ernst Prets: „Dharmakīrti’s Refutation of *kevalānvayin* and *kevalavyatirekin* Reasons in the Light of Naiyāyika’s View”; Chishō Mamoru Namai: „Śrīdhara’s Criticism on the Buddhist *cittasantāna* Theory”; Shōdō Yamakami: „Bhāsarvajña on Perception”. (7) „Dharmakīrti and Tibetan Buddhism”: Peter Schwabland: „The Function of Affirming and Negating Cognition in Early Tibetan Exegeses regarding the Definition of Valid Cognition”; Chizuko Yoshimizu: „*dṛśya* and *vikalpa* or *snang ba* and *btags pa* Associated in a Conceptual Cognition”; Hideomi Yaita: „*Yogācārabhūmi* and Dharmakīrti on Perception”; Ronald M. Davidson: „Masquerading as *pramāṇa*”; Toshihiko Kimura: „New Chronology of Dharmakīrti”; Helmuth Tauscher: „Phya pa chos kyi seng ge’s opinion on *prasaṅga* in His *dBu ma’i shar gsum gyi stong thun*”; Leonard van der Kuijp: „When a Definiens Requires a Definition: Some Remarks on *mthsan nyid* by Mtshur ston Gzhon nu seng ge (ca. 1150-1220)”; George Dreyfus: „Getting Oriented in the Tibetan Tradition: A Contribution”.

Jednym z najdonioślejszych wyników konferencji może okazać się uściślenie chronologii dotyczącej życia samego Dharmakirtiego na lata ok. 550-620 (referat Toshihiko Kimury).

Większość przedstawionych referatów ukaże się drukiem w 1998 roku.

[Piotr Balcerowicz]

UROCZYSTE POSIEDZENIE RADY NAUKOWEJ
Instytutu Orientalistycznego UW w dn. 9 grudnia 1997
z okazji 65. rocznicy powstania Instytutu

W dniu 9 grudnia 1997 r. w Sali im. Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim odbyło się uroczyste posiedzenie Rady Naukowej Instytutu Orientalistycznego UW z okazji 65. rocznicy powstania Instytutu. W programie pierwszej, otwartej części posiedzenia Rady Naukowej IO UW przedstawiono komunikaty poświęcone studiom indologicznym. Wśród zaproszonych gości znaleźli się JM Rektor Uniwersytetu Warszawskiego, JE Ambasador Indii w Polsce, Dziekan Wydziału Neofilologii i in.

Uroczystego otwarcia posiedzenia i powitania gości dokonała Pani Prof. dr hab. Jolanta Tubielewicz, Przewodnicząca Rady. Następnie zabrał głos JE Ambasador Indii w Polsce, Pan Nalin Surie. Przedstawił on krótko sylwetkę założyciela naszego Instytutu, Profesora Stanisława Schayera (1899-1941), wspominał o jego przyszłościowej wizji studiów indologicznych, uwzględniających obok klasycznego studium sanskrytu także nauczanie języków nowoindyjskich, o rozwoju i rozkwicie tych studiów w naszym Uniwersytecie. Pan Nalin Surie dokonał następnie odsłonięcia pamiątkowej mosiężnej plakietki z napisem „Sala Profesora Stanisława Schayera (1899-1941)”, która zostanie umieszczona nad salą konferencyjną Instytutu Orientalistycznego. Potem głos zabrał JM Rektor, Prof. dr hab. Włodzimierz Siwiński. Gratulując orientalistom i indologom rocznicowego spotkania i dokonań naukowych, przy okazji przedstawił projekty rozwoju Uniwersytetu, uwzględniając także istotną rolę studiów orientalistycznych w nowych perspektywach współpracy i wymiany międzynarodowej. Po Rektorze krótko zabrał głos Dziekan Wydziału Neofilologii, Prof. dr hab. Jacek Wiśniewski, po czym prof. dr hab. Krzysztof Byrski, Dyrektor Instytutu Orientalistycznego, odczytał ozdobny list gratulacyjny od Pana Andrzeja Wawrzyniaka, Dyrektora Muzeum Azji i Pacyfiku.

W dalszej części posiedzenia pracownicy Zakładu Azji Południowej IO UW przedstawili krótkie komunikaty (w języku angielskim) informujące o stanie badań w poszczególnych subdyscyplinach indologii. Kolejno wystąpili:

(1) Dr hab. Marek Mejor: „Indology at the Warsaw University”; (2) Dr Danuta Stasik: „Hindi studies in Warsaw”; (3) Dr Elżbieta Walter: „Bengali studies in Warsaw”; (4) Mgr Joanna Kusio: „Dravidian studies in Warsaw”; (5) Mgr Anna Sieklucka: „The essence of Panjabiyat”; (6) Mgr Artur Karp: „On the meaning of ‘eighteen’ in the Indian tradition” (mini-wykład z przeżroczami); (7) Mgr Piotr Balcerowicz: „Sociological implications of the Buddhist–Jaina debate on logic”.

Teksty komunikatów zostały potem zebrane i opracowane przez M. Mejora i przekazane na ręce Ambasadora Indii i Dyrektora IO UW.

[Marek Mejor]

Studia Indologiczne 5 (1998) 196-199 (Sprawozdania).
Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski