

ISSN 1232-4663

**STUDIA
INDOLOGICZNE**

17 (2010)

**WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet warszawski
warszawa 2010**

STUDIA INDOLOGICZNE
JOURNAL OF INDOLOGICAL STUDIES

Komitet redakcyjny / Editorial Board

Filip Majkowski – fmajkowski@uw.edu.pl

Katarzyna Marciniak – katarzyna.marciniak@interia.eu

Marek Mejor – m.mejor@uw.edu.pl

ADRES REDAKCJI / ADDRESS

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

Faculty of Oriental Studies
University of Warsaw
Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warsaw, Poland

Tel. (+48) 22 828 55 77

www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ISSN 1232-4663

Druk i oprawa:
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego
Zam. 180/2011

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
From the Editors	7

Artykuły

WILLEM CALAND – Über den Aberglauben betreffend die Haarwirbel des Pferdes [Translated into German by Willem Bollée]..	9
--	---

BARBARA GRABOWSKA – Asceza Parwati	18
--	----

MICHAŁ LIPNICKI – W poszukiwaniu metody interpretacji logiki indyjskiej. Przyczynek do metodologii komparatystyki logicznej	41
--	----

OŁENA ŁUCYŚZYNA – Przedmiot autorytatywnej wypowiedzi (<i>āpta-vacana</i>) w klasycznej sankhji (na podstawie komentarzy do karik 4–7 Sankhjakariki)	68
--	----

FILIP MAJKOWSKI – Tybetańska literatura medyczna na przykładzie drugiego rozdziału czwartej księgi tybetańskiego traktatu <i>Rgyud bzhi</i> : diagnozowanie choroby z moczem	98
--	----

KATARZYNA MARCINIAK – Najstarszy zachowany manuskrypt buddyjskiego tekstu sanskryckiego <i>Mahāvastu</i>	127
--	-----

JAKUB WILANOWSKI-HILCHEN – The Urdu Language in South Asia.	158
--	-----

Sprawozdania

The 2 nd International Conference of Oriental Studies: “Oriental Studies – Past and Present”, Warsaw, 22-23 rd November, 2010	173
---	-----

Od Redakcji

Drodzy Czytelnicy!

Przedstawiamy Państwu nowy tom *Studiów Indologicznych*, który ukazuje się już po raz siedemnasty, obecnie w zmienionej szacie graficznej. Jednak zmiany nie dotyczą wyłącznie wyglądu czasopisma. Przede wszystkim zmienił się skład komitetu redakcyjnego: z zespołu odeszli dr hab. Piotr Balcerowicz, dr Anna Trynkowska i dr Monika Nowakowska.

W tym miejscu pragniemy wyrazić gorące podziękowania ustępującym Redaktorom za ich wieloletni wielki i bezinteresowny wkład pracy w wydawanie pierwszego w Polsce fachowego czasopisma indologicznego. *Studia Indologiczne* ukazują się od 1994 roku i zyskały sobie uznanie w kraju, a także za granicą, dzięki publikowaniu artykułów w językach obcych. *Studia Indologiczne* znajdują się na liście punktowanych czasopism Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (6 pkt.). Wysoką pozycję czasopismo osiągnęło wspólnym wysiłkiem – autorów i redaktorów, którym raz jeszcze składamy podziękowania.

Z dawnego składu pozostał prof. Marek Mejer, współzałożyciel czasopisma, obecnie zaś do redakcji dołączyli mgr Katarzyna Marciniak i mgr Filip Majkowski. Po dyskusji nowy komitet redakcyjny postanowił zmodyfikować nieco poprzednio sformułowane zasady edytorskie. Główna modyfikacja dotyczy mianowicie stosowanych przez polskich indologów sposobów zapisu wyrazów indyjskich. Ponieważ nie udało się przewyciężyć zasadniczych różnic dzielących środowisko indologów (zob. przebieg gorącej debaty w pierwszych numerach *Studiów Indologicznych*), uznaliśmy, że nie ma sensu dalej obstawać przy jednym tylko sposobie zapisu i wprowadzamy niniejszym swobodę wyboru tegoż przez autorów tekstów. Rzecz jasna, dotyczy to autorów piszących po polsku. Będziemy przy tym starali się częściej pozyskiwać artykuły, sprawozdania, recenzje itp. w językach obcych. Zresztą już teraz artykuły opatrzone są krótkimi streszczeniami w języku angielskim.

Inną nowością jest rozszerzenie zakresu tematycznego czasopisma. *Studia Indologiczne* są mianowicie czasopismem naukowym poświęconym szeroko rozumianym zagadnieniom kultury indyjskiej w jej różnych przejawach i formach, zarówno w Azji, jak i poza Azją. Publikujemy artykuły i materiały związane nie tylko z kulturą – dawną i współczesną – samych Indii, lecz także takie, które dotyczą oddziaływania kultury indyjskiej w Tybecie, Mongolii, Chinach, Japonii itd., a szczególnie wpływów buddyzmu.

Zmodyfikowane zasady edytorskie oraz inne informacje zostały umieszczone na stronie internetowej:

www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne.¹

Tamże znajdują się wszystkie numery archiwalne.

Mamy głęboką nadzieję, że *Studia Indologiczne* w jeszcze większym stopniu przyczynią się do rozwoju polskiej (i międzynarodowej) indologii. Zapraszamy do współpracy.

¹ W tym miejscu pragniemy złożyć podziękowania Pani Beacie Kryśkiewicz za pomoc w opracowaniu strony.

From the Editors

Dear Readers!

We present you with the new volume of the *Journal of Indological Studies*, published now for the seventeenth time with a slightly changed layout. There are, however, more changes. First of all, we have a new editorial board. The members of the former team, Dr. hab. Piotr Balcerowicz, Dr. Anna Trynkowska and Dr. Monika Nowakowska have decided to discontinue their editorial co-operation. We would like to thank them heartily for all the years of their untiring work and great contribution they have made.

Our *Journal* is the first in Poland professional periodical devoted to Indological studies. It has been published since 1994 and during this time won much recognition both in Poland and abroad, as we also publish articles in foreign languages. The *Journal* has been put on the official register of periodicals of the Polish Ministry of Science and Higher Education and authors are granted 6 points for each published article. The *Journal* has gained its high position owing to the efforts of both the authors and the editors, whom once again we would like to thank very much.

Prof. Marek Mejor, one of the *Journal's* co-founders and member of the previous editorial board, is joined now by two new editors, Katarzyna Marciniak, M.A. and Filip Majkowski, M.A. Editorial rules have been slightly modified and they concern mainly the system of rendering Indian (Sanskrit, Pali, etc.) words in Polish transcription. As we have not been able to surpass the different opinions on this subject existing among Polish Indologists, we have decided that there is no use in keeping strictly to only one system and henceforth we accept all of them. Of course, this concerns only those authors who write in Polish. In future we would like to have more articles published in foreign languages and already now each text is accompanied by an abstract written in English.

Another novelty is broadening the scope of topics of the articles published in the *Journal*. As it is a periodical devoted to a wide concept

of Indian culture, its various forms and aspects, both in Asia and outside, we welcome articles concerning not only India itself, but also the study of Tibet, Mongolia, China, Japan etc., as long as it is connected with the influence of Indian culture, most notably Buddhism.

Modified editorial rules and other relevant information can be found at www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne.² Archival issues of the *Journal of Indological Studies* are also available on this website.

We hope that the *Journal of Indological Studies* will further contribute to the development of Polish (and world) Indological studies.

² We would like to thank Mrs. Beata Kryśkiewicz for her invaluable help in preparing this website.

Über den Aberglauben betreffend die Haarwirbel des Pferdes¹

WILLEM CALAND

[Translated into German by Willem Bollée]

Unser Mitglied J.J.M. de Groot² beschließt seinen Aufsatz³ mit dem Titel *Etwas Näheres über den Aberglauben der Haarwirbel am Pferd in Ost-Asien*⁴ mit der Frage: „wird Kenntnis vom oesëran⁵– Aberglaube in anderen Gegenden Asiens, wie Vor- und Hinterindien, Persien, Arabien und Mongolien/Tatarei, etwas Licht auf die Geschichte (der Verbreitung des Pferdes) werfen? Wir bezweifeln das nicht, aber wer verhilft uns zu der Erkenntnis?“

Weil bislang, soweit mir bekannt, niemand die Stimme des Herrn de Groot gehört hat, werde ich versuchen hier einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage zu liefern. Der Glaube nämlich, daß man an bestimmten Haarwirbeln oder -krausen beim Pferd sehen kann, ob es gute oder schlechte Charaktereigenschaften besitzt und ob es seinem Reiter Glück oder Unglück bescheren wird, kommt schon ziemlich früh auch bei den Indern vor. Es war bekannt, daß dieser Aberglaube auf der Insel Java blühte und in

¹ So die Übersetzung Michael Witzels des Titels „Over het bijgeloof der haarwervels op het paard“ in Caland, *Kleine Schriften*. Stuttgart: Steiner, 1990, p. XXII. Die Bearbeitung des Artikels, der ursprünglich in den *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen. Letterkunde*. Amsterdam, 1911, pp. 177-185 erschien, ist von W. Bollée, dessen Anmerkungen unten mit (WB) gekennzeichnet sind. Was Caland c.s. als Aberglaube bezeichnet, ist das natürlich für die Inder nicht, und heute würde man wohl eher von Volksglaube oder Folklore reden. Die alte niederländische Schreibweise indonesischer Wörter konnte der Herausgeber leider der jetzigen nicht anpassen, aber die „Hindoes“ von Caland wurden durch „Inder“ ersetzt (WB).

² Der Akademie der Wissenschaften, Amsterdam (?), Berlin. Professor Jan Jakob Maria de Groot (1854-1921) war Sinologe in Leiden seit 1904 und in Berlin seit 1912 (WB).

³ In den *Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië* Jg. 1899, Teil VI, VI. Reihe, pp. 201-212 (WB).

⁴ „Iets naders omtrent het bijgeloof der haarwervels op het paard in Oost-Azië“ (WB).

⁵ D. h. Haarwirbel (WB).

seinem obigen Artikel teilt Herr de Groot uns mit, daß es den Japanern und Chinesen ebenfalls bekannt gewesen ist. Bei den Indern gehört es zur Hippologie und ist bei ihnen zu einer Art Wissenschaft geworden. Zwei Texte, [178] deren Entstehungszeit ich jedoch nicht annähernd angeben kann, geben uns ausgiebig Auskunft über diesen Aberglaube. Das eine Werk heißt *Āsvavaidyaka*, ‘Pferdeheilkunde’, und steht auf den Namen des Jayadattasūri; das andere hat den Titel *Āsvacikitsita* in der gleichen Bedeutung und mit Nakula⁶ als angeblichem Verfasser. Beide metrischen Texte sind in *ślokas*, erschienen in der Bibliotheca Indica,⁷ und beruhen auf einem älteren Original, dem hippologischen Werk des Śālihotra, eines Muni, der sich auf diesem Gebiet großen Ruhm erworben hat. Sein Name erscheint bereits im *Mahābhārata*, u.a. in der Episode von Nala und Damayanti⁸, und im *Pañcatantra*, wo auch eine Strophe von ihm mitgeteilt wird.⁹ Das ursprüngliche Buch des Śālihotra existiert sicherlich noch, denn Albrecht Weber berichtete 1876,¹⁰ daß sich zwei Versionen dieses Textes in London befinden, aber laut dem Aufrechtschen *Catalogus Catalogorum* gibt es vollständige Hss nur in Britisch-Indien. Das erste des acht Kapitel umfassenden Werkes befindet sich in einer Hs in der India Office Library;¹¹ dieses Kapitel enthält freilich, wenn ich richtig sehe, nicht die Lehre der *āvartas*. Ein solches Werk soll schon 1361 ins Arabische übersetzt worden sein. So lange wir den Text des Śālihotra nicht haben mögen die zwei genannten Werke vorläufig Auskunft geben. Der Autor des

⁶ S. Gopalan veröffentlichte ein anderes Werk von Nakula: *Āsvāśāstra*. Tanjore Sarasvati Mahal Series 56. (Tanjore: T.M.S.S.M. Library, 1952), während V. Vijayaraghavacharya in seiner Übersetzung Hemasūri als Autor dieses *Āsvāśāstra* angibt: Hemasuri, *Asvasastra or the science of the horse*. Tirupati, 1928 (siehe <http://www.thefreelibrary.com/Reading+and+riding:+horses+in+image+and+text>). Gopalan benutzte ein Ms, in dem die *āvartas* auf farbigen Abbildungen von Hengsten angegeben sind (WB).

⁷ *The Āsvavaidyaka (A Treatise on the diseases of the horse compiled by Jayadattasūri)*. Edited by Kavirāj Umeśa Chandra Gupta Kavīratna. Bibliotheca Indica 107. Calcutta: Asiatic Society, 1887. – Nakulas *Āsvacikitsita* ist ein Appendix zu Śālihotra in dessen genannten Ausgabe (WB).

⁸ Mbh III 69,25 and 81,90 (WB).

⁹ Pañcat V 9,75 *proktam atra viṣaye bhagavatā Śālihotreṇa, yat: kapīnām medhasā doṣo vahni-dāha-samudbhavaḥ / āsvānām nāsam abhyeti tamaḥ sūryōdaye yathā* // „wie das Dunkel bei Sonnenaufgang, so vergehet durch Affenmark jegliche Krankheit bei Pferden, die entstanden durch Feuerbrand“ (Theodor Benfey, *Pantschatantra* II. Leipzig, 1859, p. 348f. [WB]).

¹⁰ *Akad. Vorlesung über indische Literaturgeschichte*², S. 285 Anm. 305. – Siehe jetzt Ekanath D. Kulkarni, *Bhoja: Śālihotra*. Poona: Deccan College, 1953 (WB).

¹¹ Catalogue of Sanskrit Mss in the Library of the India Office. Part V, p. 986.

einen, Nakula, beruft sich *expressis verbis* auf Śālihotra als seine Autorität und der Verfasser des anderen Textes sagt *implicite* das gleiche.¹²

Über auspiziöse und inauspiziöse Haarwirbel sagt uns Jayadatta, daß zwanzig davon als magisch günstig, sechsundzwanzig als das Gegenteil betrachtet werden. Die Günstigen sind: 1. auf der Oberlippe (*prapāṇa*); 2. an den Mundecken; 3. auf dem Stirn zwei, drei oder vier: der Besitz eines Pferdes mit solchen Wirbeln verspricht großen Reichtum; 4. drei Haarwirbel, auch [179] auf dem Stirn, über einander heißen *niḥśreṇi* (Leiter): diese Kennung kundet dem Besitzer Erfolg in allem was er unternimmt; 5. da, wo die Haare über dem Stirn anfangen, fördert ein solcher Wirbel den Sieg im Kampf; 6. am Hals nahe der Stelle des „klingelbandes“ (*ghaṇṭā-bandha*). Dieser Wirbel heißt *deva-maṇi* (‘Götter-Kleinod’) und bedeutet Glück; 7. an der Ohrwurzel; 8. auf den Vorarmen; 9. an der Stelle zwischen den Ohren, wo die Mähnen anfangen; 10. auf dem Kopf (*mastaka*): bes. der letzte ist günstig; 11. vier Haarwirbel auf der Brust; 12. einer an der Kehle (die Stelle unter der sub 6. erwähnten): dieser kundet Reichtum und Erfüllung aller Wünsche; 13. auf der Bauchhöhle (*randhra*); 14. auf der Höhle darüber (*uparandhra*)¹³ und schließlich die Haarwirbel, welche den Attributen Viṣṇus ähnlich sind, nämlich 15-20: mit einem Muschelhorn, einem Diskus, einer Keule, einem Blitz, einer Muschelschale und einer Lotusblüte: vor allem diese sind sehr günstig.

Die ungünstigen Haarwirbel, deren Zahl 76 schwieriger zu spezifizieren ist, befinden sich: 1. auf der Nase (*protha*) zwischen den Nüstern: dieser deutet auf den Untergang des Besitzers; 2. über den Nüstern: dieser sagt dem Besitzer Leid vorher; 3. auf den Wangen: die sind tödlich; 4. unter den Augen: dieser Wirbel ist erschreckend und sagt den Untergang der Besitzerfamilie vorher; 5. auf der Schläfe: deutet ebenfalls auf den Untergang des Besitzers; 6. auf den Augenbrauen: ein solcher kleiner Haarwirbel bedeutet Trennung von Freunden und Misserfolg jeglicher Unternehmung; 7. auf der Halsmuskel, Hals und Scheitel; 8. an den Achseln: diese Haarwirbel machen, daß der Besitzer bald im Kampf fallen wird; 9. auf den Ganaschen rechts und links; 10. am Kinn; 11. auf den Ohren; 12. am *galaka*, d.i. am unteren Kehlgang; 13. auf der Schulter; 14. auf dem *kūrca*, womit wohl die Fessel direkt über dem Huf gemeint ist; 15. auf

¹² Kulkarni 1953: 20ff. vergleicht den Text von Śālihotra mit dem von Nakula (WB).

¹³ Nakula, *Aśvaśāstra*, *Āvartādhyāya* 31: *yasyoparandhra-bhāge romāvartaḥ prajāyate śrīmān / tasya svāmī vijayī raṇa-mūrdhni bhavati śatruṇām //*. *Uparandhra* ist nicht erwähnt in Śālihotra.

der *kalā*: der Röhre, acht Fingerbreiten über dem *kūrca*: ein Haarwirbel dort prophezeit, daß der Reiter [180] von Pfeilen getötet werden wird; 16. am Widerrist; am *vāha* vor dem Widerrist: ein solcher *āvarta* deutet dem Besitzer den Tod mit seinen Söhnen an; 18. am *kīkasa* = *kākasa* über dem *vāha*: ein Pferd mit einem solchen Haarwirbel ist ominös; es wird mit seinem Bereiter in der Schlacht getötet und von reißenden Tieren verschlungen werden; 19-22. Haarwirbel mitten auf der Brust, dort, wo der Reiter sitzt, auf dem Herzen, am Knie prophezeihen zweifellos dem Reiter den Untergang; das Pferd (23) mit Haarwirbeln auf den Flanken ruiniert dem Bereiter mit seiner Gesellschaft schnell, so wie die Sonne den Nebel verschwinden läßt; ein Wirbel (24) am weichen Huftteil macht den Reiter unglücklich und ebenso (25) an der Kastanie und (26) an den Knien. Ferner gilt von Haarwirbeln 27. am Nabel; 28. am Skrotum; 29. am Kreuz; 30. an der Wurzel des Schwanzes, daß sie Armut vorhersagen. Ein Wirbel am Unterleib deutet auf Krankheit; als *infaustus* gilt ebenfalls ein Haarwirbel am Anus und (33) am *frenulum praeputii*; der Haarwirbel mit dem Namen *liṅga* auf dem fleischigen Teil der *clunes* (34) und auf der Hose (35) verkünden dem Bereiter den Verlust seiner ganzen Habe.

Außer diesen sogenannten *liṅgāvarta* unterscheidet man noch die „hundertpfote“ (*śatapadī*), einen Wirbel von dieser Form; die Knospe (*mukula*) in der Form einer Muskatbaumknospe, den „Klumpen, Verdichtung“ genannten *āvarta*, von einer kompakten Haarmasse gebildet; die Sandale (*pāduka*) und Halbsandale (*ardha-pāduka*); die Muschelschale (*śukti*) und achtens den *vatsāvalīḍhaka*, den einer Kalbszunge ähnlichen *āvarta*. Die Beschreibung endet mit der Mitteilung, daß die günstigen zehn Wirbel wie folgt mit den Göttern in Zusammenhang gebracht werden: der auf der Lippe (*prapāṇa*) ist den Windgöttern gewidmet; der am Stirn dem Feuergott; die zwei auf der Brust den beiden *Aśvins*; die zwei am Kopf dem Sonnen- und dem Mondgott; die zwei an der Scheitelöffnung dem Kriegsgott und dessen Sohn (*Viśākha*); die zwei an der oberen Scheitelöffnung¹⁴ *Viṣṇu* und *Śiva*. Diese zehn [181] *āvartas* sind am meisten auf einem Pferd gesucht.¹⁵ Im folgenden wird klar werden, daß die hier genannte Dekade von alters her bekannt gewesen ist.

Mit der hier gegebenen Auflistung der *āvartas* nach Jayadatta stimmt, wenigstens in der Hauptsache, die Mitteilung eines anderen Autors überein,

¹⁴ D. h. wohl Scheitelnarbe (WB).

¹⁵ Soll man aus dem unmittelbar folgenden *apy ekena vihīnās ced bhaveyur aśubhās tadā* beschliessen, daß sie alle zehn zusammen gefordert sind?

dessen Werk zum Glück wohl datiert werden kann, nämlich Varāhamihira in seiner von unserem Vorsitzenden herausgegebenen und ins Englische übertragenen *Bṛhatsaṃhitā*.¹⁶ Der gemeinte Passus aus diesem Werk,¹⁷ das aus der ersten Hälfte des 6. Jh. n.u.Z. datiert, lautet wie folgt: „Ungünstig sind die (Haarwirbel) unter den Augen, am Kinn, an der Wange, in der Herzgegend, Kehle, Nase, Schläfe, Hüfte, Abdomen, Knie, Skrotum, Nabel, Schulter und am Anus, an der linken Seite des Bauches und an den linken Beinen. Welche sich auf der Oberlippe (*prapāṇa*) befinden, der Kehle, dem Ohr, auf der Rückenmitte, über den Augen, an den Lipen, den Oberschenkeln, den Vorderbeinen (*bhuja*), dem Bauch, der Flanke und die an der Stirn sind günstig. Einen ständigen Wirbel nimmt man auf der Unterlippe an, einen in den Haaren an der Stirn, jeweils zwei an der Scheitelöffnung (*randhra*) und der oberen Öffnung (*uparandhra*), auf dem Kopf und zwei auf der Brust.“ Auch hier gibt es also die zehn guten Wirbel, von Jayadatta am Ende seiner Liste erwähnt.

Nicht alles ist gleichermaßen klar; in der Liste der günstigen und ungünstigen Wirbeln scheint eine Diskrepanz zu herrschen, weil z.B. in beiden Aufzählungen die Kehle genannt wird, im Original mit dem gleichen Wort angegeben. Dem Kommentator zufolge ist mit „unter den Augen“ die Stelle unter den Wangen gemeint; nach der Wortbedeutung ist es der unterste Teil des Auges, dort wo die Tränendrüse endet. Es ist nicht sicher was mit „Öffnung“ und „obere Öffnung“ gemeint ist; der Kommentator sagt, daß „Öffnung“ die Stelle zwischen Bauch und Nabel, und „obere Öffnung“ die Stelle darüber ist; auch nicht klar. [182]

Außer in den genannten Texten findet man noch in einem anderen Werk eine Auflistung von Wirbeln, nämlich im *Mahābhārata* und zwar in der Episode von Nala und Damayantī, welche bestimmt nicht zu den jüngsten Stücken gehört, aber sicher wohl für älter gehalten werden darf als die bereits zitierten Texte und jedenfalls vor dem Anfang unserer Zeitrechnung gestellt werden muß. Wenn König Ṛtuparṇa seinem Wagenlenker Vāhuka-Nala den Wunsch kenntlich gemacht hat, schnell zum *svayamvara* der Damayantī zu fahren, wählt Nala Pferde aus, die mager, von edler Rasse, von allen schlechten Merkmalen bar und mit den zehn günstigen Haarwirbeln versehen sind (*śuddhān dasabhir āvartaiḥ*). Der König beanstandet aber Nala's Auswahl der Pferde, Nala antwortet freilich:

¹⁶ Hendrik Kern, *The Bṛhatsaṃhitā of Varāhamihira*. Calcutta: Bibliotheca Indica 46, 1865 (WB).

¹⁷ Bṛhats. 66, 2-4.

*eko lalāṭe dvau mūrdhni dvaudvau pārśvopapārśvayoḥ /
dvaudvau vakṣasi vijñeyau prayāṇe caika eva tu //*¹⁸

„ein Wirbel kann auf der Stirn gefunden werden, zwei auf dem Kopf, zwei jeweils an der Unter- und Oberflanke, zwei auf der Brust und einer am *prayāṇa*.“ Auch diese Passage enthält einige Schwierigkeiten. Erstens das Wort *prayāṇa*, das laut Nīlakaṇṭha ‘Rücken’ heißen soll. Es ist jedoch meiner Ansicht nach zweifelsfrei, daß wir es hier mit dem gleichen Wort wie in den aus Varāhamihira und Jayadatta zitierten Passus zu tun haben, wo die zehn günstigen *āvartas* beschrieben werden; statt *prayāṇe* ist sicher *prapāṇe* (‘auf der Oberlippe’) zu lesen.¹⁹ Was *pārśvopapārśvayoḥ* angeht fällt der Parallelismus mit *randhroparandhrayoḥ* in den beiden erwähnten Texten auf. Wenn man die Ausdrücke einander gleichstellt, geht daraus also hervor, daß die Auflistung der zehn guten Wirbel in all unseren Texten übereinstimmt.

Deshalb sind bei den Indern zehn besonders günstige Haarwirbel bekannt. Hiervon stimmt der auf den Haaren [183] der Stirn mit dem *baja kēpranggoel* unserer Archipel²⁰ überein, während er auch den Japanern bekannt ist, cf. L. Th. Mayer, *Een blik in het Javaansche Volksleven* (Leiden: E.J. Brill, 1897), Teil I, p. 147 (Nr 2) und die Abbildung in den *Bijdragen* (vide supra, p. 177), p. 204. Ein mit dem *āvarta* auf der Oberlippe gezeichnetes Pferd bei den Indern stimmt mit dem *boedjangga ngoembara* überein: ein Pferd mit einem schwarzen Haarwirbel auf der Oberlippe (Mayer, p. 148, Nr 3, cf. p. 150, Nrn 16 und 20). Bezieht man die weitere Aufzählung der günstigen *āvartas* laut Varāhamihira und Jayadatta ein, wird man unschwer noch andere Übereinstimmungspunkte aufweisen können. Auch die ungünstigen Wirbel der Inder, Malaysier und Japaner stimmen zum Teil überein; am meisten fällt wohl die Übereinstimmung zwischen dem *āvarta* auf dem *āsrupāta* mit dem *taḍah-loeh* oder *taḍah heloeh* (*Bijdragen* 1899, p. 203) der Malaysier auf, der ebenfalls bei den Japanern vorkommt und laut Mitteilung de Groot auch dem Chinesen als ungünstig gilt, der ihn ‘Tränenfänger’ oder ‘Tränentropfen’ nennt, was in etwa das gleiche meint wie das Sanskritwort *āsrupāta*.

¹⁸ Mbh Crit. ed. III 3,320*,1. Hier darf nicht verschwiegen werden, daß bereits Nīlakaṇṭha das Fehlen dieser Strophe in einigen seiner Quellen erwähnt. Freilich kann, und wenn diese Stelle eine Interpolation ist, der *śloka* mit den zehn günstigen Wirbeln nicht verdächtigt werden.

¹⁹ Die Crit. Ed. des Mbh hat dies nicht zur Kenntnis genommen und liest im Prātika-Index *prayāṇe* (WB).

²⁰ Heute: Indonesien (WB).

Obwohl die Übereinstimmung nun nicht so vollkommen ist besteht doch Grund zur Annahme, daß der Haarwirbelaberglaube, wenigstens in Indonesien, wie so vieles sonst auch von den Indern stammt. Hierfür sprechen vor allem zwei Umstände, erstens die Tatsache, daß den Javanern schon früh eine bestimmte Überlieferung des obigen Werkes von Śālihotra über Hippologie bekannt gewesen sein muß. Herr Dr Juynboll²¹ war so freundlich mir diesbezüglich Auskunft zu geben, daß das Wort *śālihotra* an einer Stelle im altjavanischen *Rāmāyana* vorkommt, deren Übersetzung mir dieser Gelehrte wohlwollend lieferte; sie lautet: „Diejenigen, die in der Kenntnis der Elefanten erfahren waren, bestiegen ausgelassen tolle Elefanten, vorsichtig auf sie kletternd. Solche, die sich mit Pferden auskannten stachen (?) mit ihrem Dolch.“²² Das Wort *śālihotra* wird hier also laut Dr Juynboll nicht mehr als Eigenname, sondern, wie auch schon bei den Indern der Fall ist, im Sinne von „das Werk von Śālihotra“ oder „Kenntnis von Pferden, Hippologie“ verwendet. Wenn man also zwar [184] nicht annehmen darf, daß es eine javanische Bearbeitung des Buches von Śālihotra gegeben hat, haben die Inder offenbar ihre hippologischen Kenntnisse doch nach Java herübergebracht.

Es ist auch auffällig, daß so viele Bezeichnungen für Haarwirbel auf Java reines Sanskrit sind (z.B. *boedjangga* = *bhujamga*; *nilakanta* = *nīlakaṇṭha*; *radjawahana* = *rājavāhana*; *śrilabha* = *śrīlābha*; *wishnoe-moerti* = *viṣṇumūrti*). Der zweite Grund, der uns unterstellen läßt, daß der Aberglaube, von dem hier die Rede ist, aus Indien eingeführt wurde, ist die Beobachtung, daß er bei den Indern auch in anderen Fällen als bei Pferden eine Rolle spielt. Ob die Haarwirbel günstig oder ungünstig sind, ist nämlich auch von Gewicht bei der Wahl einer Frau. So wird im Śāṅkhāyana *Gṛhyasūtra* (I,5,9) ein Mädchen als Ehefrau empfohlen, auf deren Nacken sich zwei nach rechts gewandte Haarwirbel (*āvartas*) befinden: eine solche wird ihrem Gatten sechs männliche Kinder schenken. Im *Kauśikasūtra*²³ wird eine bestimmte Opfergabe für den Fall vorgeschrieben, daß ein Junge oder Mädchen zwei Haarwirbel auf dem Kopf haben, deren eine nach links gewandt ist.

Auch heute legen die kanaresischen Schafhirte in Hospet und die dravidischen Landwirte (Pallis) großen Wertauf die Haarwirbel bei der

²¹ Dr Hendrik Herman Juynboll (1867-1945) (WB).

²² „Zij die ervaren waren in de olifantenkennis bestegen uitgelaten dolle olifanten, met zorg hen bestijgende: zij die bedreven waren in de paardenkennis staken (?) met hun dolk.“

²³ Kauś. Sū. 124,1; der Text wird verdorben sein. Mit Weber die Worte *savyāvṛd ekodeśāvartas* als Glosse zu streichen ist wohl nicht möglich, gerade weil der Begriff *savyāvṛd* im Kontext nötig ist.

Wahl einer Gattin.²⁴ Varāhamihira zufolge wird die Frau, deren tiefliegende Nabel einen rechtsläufigen Haarwirbel zeigt,²⁵ gelobt; eine solche freilich getadelt, deren Pudendum einen Haarwirbel nach links aufweist. Ferner gilt es für Zugochsen als ein gutes Zeichen, wenn sie auf der linken Seite einen linksläufigen und auf der rechten Seite einen nach rechts gewandten Haarwirbel haben.²⁶ Zur Verdeutlichung darf noch daran erinnert werden, daß mit „nach rechts und nach links gewandt“ gemeint ist, [185] daß der nach rechts gerichtete Haarwirbel sich mit der Sonne, d.h. im Uhrzeigersinn wendet und der nach links gewandte in entgegengesetzte Richtung. Auf der merkwürdigen chinesischen Abbildung des Pferdes im obigen Artikel de Groot's unterscheide ich deutlich zwei Arten von Haarwirbeln, einige rechts- und andere linksläufig. Es ist mir nicht bekannt, ob die Chinesen der Bewegung nach rechts oder nach links auch die gleiche Bedeutung beimessen als die Inder, bei denen das *pradakṣiṇam* und *prasavyam* eine so große Rolle spielt. Wäre dies nicht der Fall, könnte man diese Tatsache als ein Argument gelten lassen zugunsten der These, daß die Chinesen der Aberglaube aus Indien übernommen haben.

Daß der Haarwirbel-Aberglaube auch den Arabern wichtig ist beweist eine Mitteilung von Nachtigal in seinem Werk *Sahāra und Sūdān* (Teil I, p. 500), auf das unser Mitglied Houtsma so freundlich war mich hinzuweisen. Dort heißt es: „Sie (die Araber) ziehen aus den zufälligsten Eigenschaften, wie besonders aus der Richtung und Anordnung des Haarwuchses am Halse, auf der Stirn und in den Weichen, die gewagtesten Schlüsse über Temperament, Ausdauer und Geschwindigkeit der Tiere.“²⁷ Es kommt mir sehr akzeptabel vor, daß auch die Araber diese Lehre den Indern entliehen haben, weil es, wie oben erwähnt, bekannt ist, daß schon früh Werke über Hippologie ins Persische²⁸ und Arabische (p. 178) übertragen wurden.

²⁴ Edgar Thurston, *Ethnographic Notes in Southern India*. Madras: Government Press, 1906, p. 84.

²⁵ *Bṛhatsamhitā* 70,4,17.

²⁶ Ebenda, 61,13.

²⁷ Siehe über die Beduinen Linda Tellington-Jones & Sybil Taylor, *Die Persönlichkeit Ihres Pferdes*. Stuttgart: Kosmos, 1995 = 2003, p. 54f. (Wirbel am Körper). Dieses populäre Buch (deutsche Übersetzung von *Getting in Touch – Understanding and Influence Your Horse's Personality*. North Pomfret, Vermont: Trafalgar Square Publ., 1995 – zeigt, p. 21, daß dieser „Abergläube“ auf eigenen modernen Beobachtungen beruhen kann. Siehe über die Wirbel besonders pp. 46ff. (WB).

²⁸ Siehe Joseph Earles, *A treatise on horses, entitled Salihoter, or, a complete system of Indian farriery*. Compiled originally by a society of learned pundits, in the Shanscrit language: translated thence into Persian by Abdallah Khan Feroze Jung, ... which is

[Sollte uns irgendwann das ganze Werk des Śālihotra noch erreichen, wird vielleicht das letzte Wort über den Haarwirbel-Aberglaube gesprochen werden können; bis zu dem Zeitpunkt müssen wir uns mit diesen fragmentarischen Gegebenheiten begnügen, welche übrigens alle darauf hinweisen, daß auch hier die indische Kultur ihren Einfluß hat gelten lassen.]

Summary

W. Caland's article "On the superstitions concerning a horse-topknot", originally published in Amsterdam in 1911, is now presented in an annotated translation into German made by Willem Bollée. The author has drawn the information concerning the ancient Indian folk beliefs about the horses' topknots (*āvarta*) from the Sanskrit treatises on "hippology", or the medical science of the horses (*aśvaśāstra*). The specific features of horses' topknots were duly classified by ancient Indian masters with regard to their auspicious or inauspicious magical effects. Caland also collected relevant passages from other Sanskrit literary works, like both epics, etc. Interestingly, the existence of such superstitious beliefs has been traced in Indonesia; they were also known to the Arabs.

now translated into English. Calcutta: George Gordon, 1788. Ferner Sven Oloff, *Die Pferdeheilkunde des Abdullah Khan, emir am Hofe des Großmoguls Shah Jahan*. Diss. München, 1988 (WB).

Asceza Parwati

BARBARA GRABOWSKA

Według dworskiego poematu epickiego *Narodziny Kumary* (*Kumārasambhava*) Kalidasy (Kālidāsa, V w.; WARDER 1990: 123), jednego z najbardziej znanych tekstów sanskryckich, bogini Parwati (Pārvatī) zdobyła miłość swego męża Śiwy (Śiva) długotrwałą, surową ascezą. Tę wersję Kalidasy potwierdza tradycja puraniczna, m.in. *Matsja-*, *Skanda-* i *Śiwapurana* (*Matsya-*, *Skanda-*, *Śiva-purāṇa*). Poddają się temu przekazowi także twórcy średniowieczni: Widjapati (Vidyāpati) z Mithili z XV wieku, i poeci bengalscy: Krittibas (Kṛttivās), autor bengalskiej wersji *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*), Mukundaram (Mukundarām) z XVI wieku, Ramprasad Sen (Rāmprasād Sen) i Dżanakinath (Jānakīnāth) z drugiej połowy XVIII wieku. Niektóre teksty jednak, w tym pochodzące z Bengalów: *Padmapurana* (*Padmapurāṇa*), poematy Dżagadździwana (Jagajjīvan) z XVII wieku i Bharatczandry Raja (Bhāratcandra Rāy) z drugiej połowy XVIII wieku twierdzą, że Śiwę podbiły po prostu młodzieńcze wdzięki Parwati. Asceza była zbędna.

Warto zanalizować i porównać teksty sanskryckie i bengalskie podejmujące ten wątek.

Oto krótkie streszczenie opowieści:

Demona Tarakę (Tāraka), który wygnał bogów z niebios, mógł pokonać tylko syn Śiwy, ale Śiwa oddawał się ascezie na szczytach Himalajów. Parwati, córka Władcy Gór, Himawanta (Himavat) i Menaki (Menakā), była jedyną kobietą zdolną skusić go do małżeństwa. Gdy bogini zapragnęła zwrócić na siebie uwagę Śiwy, niebianie wysłali jej do pomocy Kamę (Kāma), by wzbudził jego pożądanie, ale bóg spopielił go ogniem swego trzeciego oka. Zrozpaczona Parwati zaczęła uprawiać surową ascezę. W końcu Śiwa przybył do niej w przebraniu, by poddać ją ostatecznej próbie. Mimo że przedstawił w złym świetle swój wygląd i swe obyczaje, Parwati nie zrezygnowała i w rezultacie, w nagrodę za jej stałość, Śiwa zgodził się ją poślubić.

Opowieść można podzielić na następujące elementy składowe:

- Narodziny Parwati,
- Dzieciństwo bogini,
- Demon Taraka,
- Spoielenie Kamy,
- Asceza Parwati,
- Rozmowa Śiwy i Parwati,
- Pożądanie Śiwy.

Narodziny Parwati Parwati jako wcielenie Sati

Parwati jest uważana za wcielenie Sati (Satī), córki Dakszy (Dakṣa), poprzedniej żony Śiwy. I tak ze strofy 21. pierwszego rozdziału *Narodzin Kumary* (KS: 8)¹ dowiadujemy się, że Sati, szlachetna córka Dakszy, poprzednia żona Śiwy, z powodu zhańbienia przez ojca, porzuciła ciało za pomocą jogi i wstąpiła w łono żony Władcy Gór.

Powtarza to dokładnie Mukundaram:

*[Sati] Straciła życie w ofierze Dakszy i widząc, że cnotliwy,
Okazała łaskę Himalajowi.
Czy zdołam wypowiedzieć szczęście boga o śnieżnych szczytach?
Matka świata stała się jego córką.
Jak można zmierzyć szczęście Menaki?
Z jej łona narodziła się Durga. (CM: 73)²*

Podobną wzmiankę na ten temat można znaleźć w tekście Ramprasada:

*O córko Dakszy, zhańbiona przez Dakszę porzuciłaś ciało,
Pojawiłaś się okazując łaskę Władcy Gór. (KK: 7)³*

¹ KS (1) 1.21, s. 8:

*Aihāvamānena pituḥ prayuktā dakṣasya kanyā bhavapūrvapatnī /
Satī satī yogavisṣṭadehā tām janmane śailavadhūm prapede //*

² CM, s.73:

*Dakṣayayajñāśāle satī parāṇ tejyā /
puṇyavān dekhīyā Himālaye kaila dayā //
tuṣār-śekharī bhāgya nivediba ki /
bhuvana-jananī haiyā hailā yār jhi //
Menakār bhāgya kata kariba gaṇan /
yāhār udare Durgā labhilā janam //*

³ KK, s. 7:

*dākṣāyaṇī dehatyāge dakṣe apamān /
śikharīke dayā kari tava adhiṣṭhān //*

Parwati jako wcielenie Wielkiej Bogini

Część tekstów jednak wyraźnie stwierdza, że Parwati to wcielenie Wielkiej Bogini, Najwyższej Rzeczywistości, Mahadewi Mahamaji (Mahādevī Mahāmāyā), która na prośbę bogów rodzi się z łona Menaki (ŚP: 485-497). *Śiwapurana* podaje sporo informacji na temat okoliczności narodzin Parwati i genealogii jej matki.

Mena (Menā), Menaka, żona Himawanta, to jedna z trzech córek Swadhy (Svadhā), wnuczka Dakszy i Prasuti (Prasūti). Mena opiekowała się z oddaniem Sati, swą ciotką, gdy ta żyła w Himalajach z Śiwą i pragnęła, by stała się ona jej córką (ŚP: 475). Umartwiała się w tym celu przez 27 lat i w końcu bogini pojawiła się przed nią okazując jej łaskę. Mena poprosiła o stu męźnych synów i o to, by bogini przyszła na świat z jej łona (ŚP: 493). Pierworodnym synem Meny był Majnaka (Maināka), który chroniąc się w oceanie jako jedyny uratował się przed Indrą obcinającym skrzydła górom (ŚP: 494).

Bogini urodziła się o północy, dziewiątego dnia miesiąca madhu (marzec-kwiecień) na wiosnę, gdy konstelacja Mrygaśiras (Mṛgaśiras) była w koniunkcji z księżycem. Himawant nadał córce imię Kali (Kālī), gdyż wyglądała jak niebieski lotos, krewni zaś nazywali ją Parwati⁴. Gdy Kali chciała poddać się umartwieniom, matka rzekła: „O nie” (sansk. *u mā*) i dlatego mówiono na nią Uma.

Podobnie okoliczności narodzin Parwati przedstawia bengalska *Padmapurana* (BP: 35-36). Bogini wstępuje w łono Menaki na prośbę bogów. Na polecenie Brahmę mieli oni obmyślić sposób, dzięki któremu narodzi się syn Śiwy. Udali się wobec tego na brzeg oceanu i sławili boginię.

*Tyś wcieleniem spokoju, piękna, przebaczenia i energii,
Tyś głodem, pragnieniem i snem. Tyś wcielona Brahmani,
Tyś matką trójświata, pojaw się na świecie.
Tyś opiekunem wszystkich istot, ruchomych i nieruchomych.
Matko wyznawców, matko wszystkich ludzi,
Matko bogów, żono Hary,
Jeśli w twoim domu narodzi się chłopiec,
Wtedy zdołamy zabić wszystkie demony.* (BP: 35-36)⁵

⁴ *Parvata*, sanskr. ‘góra’, to jedno z określeń jej ojca.

⁵ BP, s. 35-36:

*Tumi śānti tumi kānti kṣamā śaktirūpā /
Kṣudhā tṛṣṇā nidrā tumi brahmāṇī svarūpā //*
*Tumi trijagata mātā prakāśa samsāre /
Tumi pālana kartā vyāpta carācare //*

Bogini obiecała, że zstąpi na świat w postaci Durgi (Durgā) w domu Himalaji. Uradowani niebianie uprzedzili Władcę Gór, że urodzi mu się córka, a Indra poradził mu w tajemnicy, by splodził ją w chwili zwanej *māhendra*. Parwati przyszła na świat po ośmiu miesiącach i ośmiu dniach. Przy jej narodzinach uczestniczyły boginie i boginki, planety spoglądały życzliwie. Radość ogarnęła wszystkich bogów.

Naśladuje tę wersję Bharatczandra (AM: 114). Bogowie zaniepokojeni ascezą Śiwy i tym, że jest on pozbawiony Śakti (*śaktihīna*), wygłosili hymn pochwalny na cześć Mahamaji i usłyszeli wtedy głos z nieba oznajmiający, że bogini narodziła się już w domu Himalaji. Menaka nazwała ją Umą. Poślubi ją Śiwa.

Nieco odmienną wersję podaje jednak tekst Dżagadździwana; bogini jest u niego przybraną córką Menaki i wieszca, noszącego tu imię Hemanty.

W ogniu stosu pogrzebowego, na którym spłonęła po śmierci swego męża Pierwsza Bogini (Ādyā), zrodzona z tchnienia Dharmy, pojawiło się płaczące niemowlę (JJ: 1-76). To przyszła żona Śiwy. Brahma poradził, by dziewczynkę zrodzoną z ognia, umieścić w żelaznej skrzyni i puścić na wody morza. Płynącą skrzynię ujrzał wieszcz Hemanta, umartwiający się na brzegu morza. Uznał, że ta skrzynia to owoc jego ascezy, wydobył ją, otworzył i zobaczył dziewczynkę. Niezmiernie uradowany wziął ją na ręce, udał się do domu i oddał żonie. Menaka, udając kobietę w zaawansowanej ciąży, wyruszyła na rynek pokazując się ludziom, a potem po powrocie wezwała akuszerkę do porodu. Gdy akuszerka przybiegła do jej domu, usłyszała już płacz niemowlęcia. Tak bogini stała się córką Hemanty i Menaki.

Tajemnica narodzin bogini

W zbiorze Widjapatiego, poświęconym dziejom Śiwy i Parwati, zatytułowanym *Haragaurī-padāvalī* (VP: 220-232), nie znajdujemy żadnej wzmianki o narodzinach bogini, ale poeta ułożył kilka pieśni ją sławiących. Zadaje w nich istotne pytanie, czy ktoś wie, jak się zrodziła i stwierdza, że nikt nie zna jej początku.

*Piękna bogini z gęstymi włosami,
Ujawnij się, daj się poznać.*

*Bhakter janani sarvva loker janani /
Dever janani mata harer gharani //
Yadyapi tomār ghare janmen kumār /
Tabē pāri sakal asur māribār //*

*Jedna przybierasz tysiące postaci,
 Wypełniasz pole walki z wrogami.
 Gdy ciało twoje czarnego koloru,
 Nazywać cię trzeba Kali.
 Gdy jasną barwę przybierasz, bogini,
 Imieniem twoim jest Wani.
 Przybierasz postać słonecznego kręgu,
 Pracządną wtedy cię zowią.
 A kiedy woda jest twoją postacią,
 Ganga na ciebie wołają.
 W domu Brahmy – Brahmani twe imię,
 W siedzibie Hary zaś – Gauri.
 Kamalą jesteś w domu Narajany,
 Czy wie ktoś, jak się zrodziłaś? (VP 220.1)⁶*

Z jednej z następnych pieśni wynika, że początku bogini, objawionej w Wedach, nie znają nawet tak wielcy bogowie, jak Wisznu, Śiwa i Brahma.

*Zwyciężaj Bhagawati, Bhimo, Bhawani,
 Objawiona w czterech Wedach, matko Wed.
 Hari, Hara i Brahma przybywają, by ciebie pytać.
 Nikt nie zna początku twego istnienia. (VP: 220.4)⁷*

Dzieciństwo bogini i wizyta mędrca.

Po opisie narodzin bogini Kalidasa i poeta bengalski Mukundaram, naśladowujący dość wiernie swego słynnego poprzednika, opiewają jej wspaniale rozkwitającą urodę i wspominają o przybyciu mędrca Narady, który przepowiada jej małżeństwo z Śiwą.

⁶ VP, s. 220.1:

*Viditā devi viditā ho aviralakeśa śohantī /
 ekaneka sahasako dhārīnī ariraṅgā pūraṇantī //
 kajjalarūpa tuya kālī kahiyao ujjalarūpa tuya vāṇī /
 ravimaṇḍala paracaṇḍā kahiye gaṅgā kahiye pāni //
 brahmā ghara brahmāṇī kahiye hara ghara kahiye gaurī /
 nārāyaṇa ghara kamalā kahiye ke jāna utapati tori //*

⁷ VP, s. 220.4:

*jaya jaya bhagavati bhīmā bhavānī /
 cāri vede avataru brahmavādinī //
 hari hara brahmā puchaita bhame /
 ekao na jāna tuya ādi marame //*

Śiwapurana wzmiankuje o dziecięcych zabawach bogini na piaszczystych brzegach Gangi (Gaṅgā) piłką i lalkami wśród towarzyszek (ŚP: 501). Dorastała w domu rodziców oczarowując cały świat swą pięknnością i zaletami. Pewnego dnia przybył tam Narada (Nārada) i przepowiedział, że poślubi ona nagiego jogina, który nie ma ani matki, ani ojca. Ten jogin to Śiwa, ona zaś stanie się jego ukochaną na zawsze. Dzięki ascezie jej ciało przybierze złotą barwę i będzie znana jako Złocista (Svarṇagaurī).

Piękną scenę z dzieciństwa bogini zawiera *Hymn na cześć Kali (Kālīkīrttan)* Ramprasada Sena. Rodzice rozpieszczali swą piękną córeczkę i starali się spełnić jej wszystkie kaprysy. Pewnego dnia Menaka popadła w rozpacz, gdyż Uma, płacząc żałośnie, zażądała księżycy z nieba. Lament dziecka uspokoił Himawant dając córeczce do ręki lusterko.

*Władco Gór; nie mogę uspokoić Umy,
Uma płacze obrażona, nie chce ssać piersi,
Odsuwa twaróg i masło.
Jest późna noc, na niebo wszedł księżyc,
Uma woła: złap i daj mi go.
Nie mogę uspokoić Umy.
Od płaczu zapuchły jej oczy, buzia pobladła.
Czyż matka może to znieść?
Chodź, chodź, mamó – woła, trzyma mnie za palec,
Nie wiem, dokąd chce iść.
Powiedziałam jej – czyż księżyc można złapać?
Rzuciła we mnie ozdobami.
Władca Gór wstał i czule wziął na ręce Umę.
Wesoło śmiejąc się rzekł – masz, złap księżyc.
I dał jej do ręki lusterko.
Gdy ujrzała w lusterku swą twarz, piękniejszą niż setki księżyców,
Ucieszyła się niezwykle. (KK: 1)⁸.*

⁸ KK, s. 1:

*girivara āṛ āmi pārine he prabodh dite umāre /
umā kemde kare abhimān nāhi kare stanapān nāhi khāy kṣīr nanī sare //
ati avāṣeṣ niṣi gagane udāy śaṣī bale umā dhare de uhāre /
āmi pārine he prabodh dite umāre //
kāmdīye phulāle āmkhi malin o much dekhi māye ihā sahite ki pāre /
āy āy mā mā bali dhariye kar-aṅguli yete cāy nā jāni kothā re //
āmi kahilām tāy cāmd ki re dharā yāy bhūṣaṅ pheliyā more māre /
uṭhe base girivar kari bahu samādar gaurīre laiṃyā kole kare //
sānande kahiche hāsi dhara mā ei lao śaṣī mukur laiṃyā dila kare
mukure heriyā mukh upajila mahāsukh vinindita koṭi śasadhare //*

Równie zabawną scenkę zawiera poemat Bharatczandry (AM: 116). Gdy mędrzec Narada, grając na lutni przybył do siedziby Władcy Gór, ujrzał małą Gauri bawiącą się w towarzystwie sześćdziesięciu czterech jogiń. Dziewczynka zrobiła z gliny lalki wyobrażające Śiwę i Gauri i dawała im ślub. Narada pokłonił jej się. Bogini zganiła starego bramina stwierdzając, że kłanianie się jej jest niestosowne. Narada rozgniewał się, mówiąc: „*Mnie uważasz za starca, a siebie za dziewczynkę, a jesteś matką mojego ojca. Uważasz się za wnuczkę, mnie nazywasz starcem i śmiejesz się. Sprawię, że poślubisz starca z siwą brodą, przyprowadzę ci narzeczonego z chwiejącymi się na wietrze zębami. Dowiesz się później, że jestem jego swatem.*”⁹ Mędrzec oznajmił witającym go rodzicom, że mężem ich córki będzie Śiwa.

Zupełnie nietypowe podejście prezentuje Dżagadździwan (JJ: 19-56). Nic nie wspomina o kłopotach bogów z Taraką. Jego Śiwa nie jest medytującym beznamiętnym joginem, lecz bogiem spragnionym połączenia z boginią, swą przyszlą żoną, dorastającą dopiero w domu wieszczą Hemanty. Narada doradził mu, by stworzył wspaniały ogród, który posłuży jako miejsce spotkania. Bóg miejsce na ogród otrzymał od góry Windhja (Vindhya), byka sporządził boski rzemieślnik Wiśwakarman (Viśvakarman), a nasiona dała ogrodniczka Ganga. Śiwa przez dwanaście dni orał pole, a potem zasiał nasiona. Rósł ogród i jednocześnie rosła bogini.

*Rośliny wypuściły kielki, miały jeden listek,
Matka świata skończyła rok.
Pan pola widzi, że kwiaty osiągnęły 20 cm wysokości,
Durga skończyła wtedy dwa lata.
Gdy Wielka Bogini miała trzy lata,
Kwiaty sięgnęły Śiwie po kolana...
Durga skończyła dziesięć lat,
Ogród Śiwy wyglądał pięknie.
Gdy bogini Parwati miała jedenaście lat,
Na kwiatach Śiwy pojawiły się pączki.*

⁹ AM, s. 116:

*āmāre bujhilā vṛddha bālikā āpni /
bhābi dekha tumi mor bāper janantī //
nāti jñāne burā bali hāsicha āmāre /
pākā dāri burā bar ghaṭāba tomāre //
āniba eman bar bāye laṛe dāmt /
ghaṭak tāhār ami jānibā paścāt //*

*Gdy Parwati skończyła dwanaście lat,
Do rozkwitłego ogrodu przyleciały pszczoły. (JJ 24)¹⁰*

Charakterystyczne jest to pewnego rodzaju utożsamienie ogrodu (wegetacji) z boginią. W relacji poety wraz z dorastającą boginią rozwija się rok po roku ogród. Gdy bogini kończy dwanaście lat, wiek stosowny do zawarcia małżeństwa, ogród zakwita.

Wtedy Śiwa pożalił się mędrcomi Naradzie, że cierpi z powodu braku pięknej kobiety, nie wie, jak połączyć się z Durgą. Narada zaproponował, by zwrócił się z prośbą do bogów o ogrodniczkę. Niebianie przypomnieli sobie, że w domu Hemanty jest młoda dziewczyna.

Demon Taraka

Część poetów (wersja klasyczna, Mukundaram, BP) wyraźnie zaznacza, że małżeństwo Śiwy i Parwati jest niezbędne, gdyż tylko ich syn jest w stanie zabić demona Tarakę. Inne teksty nie wprowadzają wątku Taraki.

Według Kalidasy (KS (2): 32-42) bogowie, udręczeni przez demona Tarakę, udali się do Brahmy ze skargą na niego. Demonowi służą słońce i księżyc, wiatr, pory roku, ocean i bóstwa wężowe. Wachlują go niebianki. Taraka zrabował szczyt góry Meru, zabrał Indrze konia, bogom – ofiarę składaną przez kapłanów.

Najdokładniejsza jest wersja *Śiwapurany*, uściśla bowiem genealogię Taraki. (ŚP: 526-533). Jest on synem Wadźrangi (Vajrāṅga) i Warangi (Varāṅgī), wnukiem Kaśjapy (Kaśyapa) i Diti (Diti). Umartwiał się przez setki lat. W końcu Brahma przybył do niego. Taraka poprosił, by żaden mężczyzna nie był równy mu siłą i by mógł zginąć tylko z ręki syna Śiwy, gdy zostanie on wodzem wojsk. Tak demon stał się władcą trzech

¹⁰ JJ, s. 24:

*aṅkur chārīla puṣpa haila eḱpātā /
ek vatsarer haila jagater mātā //
bilestek haila puṣpa dekhe kṣetrarāy /
e dui vatsarer tabe haila durgāmāy //
tin vatsarer tabe haila maheśvarī /
haila gosāñir phul ek hātu kari //...
haila pārvvatī devī daś vatsar kāla /
harer mālañca tathe melilek bhāla //
egāra vatsar haila pārvvatī ṭhākurañī /
śiver yatek phul melilek kali //
dvādaś vatsar yabe pārvvatī haila /
phuṭīla mālañcakhān bhramarā āila //*

światów. Indra stracił słonia Ajrawatę (Airāvata), Kubera – swój skarbiec, Waruna (Varuṇa) – białe konie, mędrzy – krowę Kamadhenu (Kāmadhenu). Bogowie byli bezradni i poszli na skargę do Brahmy. Brahma powiadomił ich, że Tarakę zdoła zabić tylko syn Śiwy. Według *Matsjapurany* Tarakę mogło pokonać tylko siedmiodniowe dziecko, syn Śiwy (KRAMRISCH 1988: 349). Niebianie powinni sprawić, by medytujący bóg zwrócił uwagę na Parwati. Tylko Kama mógł doprowadzić do ich związku.

Spopielenie Kamy

Indra wysłał więc w Himalaje Kamę, polecając mu, by wzbudził w Śiwie, uprawiającym ascezę, pożądanie do usługującej mu Parwati. Gdy Kama udał się do lasu, w którym Śiwa medytował, zapanowała tam wiosna, śpiewały kokile, rozkwitły kwiaty, pszczoły brzęczały. Kama wraz z małżonką Rati i bogiem wiosny Wasantą stanął w gotowości ze strzałą z kwiecica mangowego. Gdy podeszła Parwati z ofiarnymi kwiatami, Kama wystrzelił strzałę. Zdumiony Śiwa rozejrzał się i jego wzrok padł na Kamę. Wielki płomień ognia z trzeciego oka boskiego ascety spopielił winowajcę. Jego małżonka Rati podniosła żalosny lament.

Teksty sanskryckie i bengalskie (ŚP: 540-547, CM: 81-85, BP: 37-39, AM: 115-123), opisujące spopielenie Kamy, różnią się tylko drobnymi szczegółami. Raz Kama wysłała tylko jedną strzałę, w innym tekście – wszystkie pięć. U Kalidasy Rati wygłasza poruszającą serce skargę, oplakując męża i zapowiada swą śmierć; głos z nieba powstrzymuje ją.¹¹

W *Padmapuranie* (BP: 38-39) Rati żaliła się u stóp Śiwy. Za jaki grzech okrutny bóg spopielił jej męża? Zapowiedziała swą śmierć, a gdy ona umrze, światu będzie grozić zguba. Kobiety i mężczyźni nie zaznają rozkoszy miłosnych, nie będzie wiał wietrzyk z Malajów, nie będzie wiosny, drzewa nie zakwitną. Śiwa pocieszył ją, Kama narodzi się powtórnie jako Pradjumna, syn Krysny i Rukmini.

Asceza Parwati

Opisy ascezy Parwati u Kalidasy, w *Śiwapuranie* i u Mukundarama (KS: 67-75, ŚP: 553-580, CM: 85-87) zasadniczo są podobne, choć oczywiście jedne są bardziej, inne mniej szczegółowe.

¹¹ Por. „Lament Rati” w przekładzie Marioli Pigoniowej w: *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*. Warszawa 2007: 482-494. – Przyp. red.

Gdy Parwati uświadomiła sobie, że piękno jej ciała nie skusiło Śiwy, postanowiła osiągnąć swój cel ascezą. Za pośrednictwem przyjaciółek Dżaji (Jayā) i Widżaji (Vijayā) poprosiła ojca o zezwolenie. Nie poskutkowały protesty Menaki, decyzja bogini była niezłomna. Zdjęła piękne szaty i klejnoty, założyła strój z лыka. Przybyła do miejsca, gdzie poprzednio medytował Śiwa i został spopielony Kama. W lecie stała między czterema płonącymi ogniami i patrzyła w słońce, w porze deszczowej spała na kamieniu, w zimie i podczas opadów śnieżnych przebywała w wodzie. Jadła tylko opadłe liście z drzew, piła tylko wodę spadającą z nieba. Potem wyrzekła się całkiem pożywienia i wody. Przez cały czas myślała o Śiwie. Wiatr, deszcz i upał znosiła z równą obojętnością (ŚP: 558). Tak spędziła trzy tysiące lat, a Śiwa nie przybył. Jej wielka asceza rozgrzała trzy światy razem z bogami, demonami, ludźmi i istotami ruchomymi i nieruchomymi. Wszyscy mieli przypalone ciała (ŚP: 562). Przestraszeni bogowie udali się do Śiwy i prosili, by pojął Parwati za żonę (ŚP: 571).

Widjapati (VP: 222-223, 226) w kilku pieśniach wspomina o ascezie bogini. Śiwa przybywa do jej pustelni przerażając wszystkich.

Skąd przybył ten asceta? Gauri oddaje się ascezie.

Dziewczyzna jest córką królewską, przestraszy się, gdy ujrzy węże.

Wyrwę ci włosy, podrę mieszek żebraczy.

Jeśli nie będziesz zważał na zakaz, asceto, hańba ci! (VP: 221.8)¹²

Nieco odmiennie przedstawia tę sytuację Ramprasad Sen. Gdy zrozpaczona Menaka protestuje przeciw umartwianiu się córki, Parwati posłusznie przerywa ascezę i porzuca pustelnię:

Co robisz, co robisz, dziecko?

Jaka panna w tym kraju w młodym wieku tak się umartwia?...

Dziecko, dlaczego postępujesz niewłaściwie?...

W sercu czuję wielki ból, posłuchaj słów matki,

Porzuć to umartwianie się, chodź do domu. (KK:2).¹³

¹² VP, s. 221.8:

*etaya kataya āyala yati gorī acha tape /
rājare kumārī beṭī ḍaraba dekhi sāpe //
torāba moṇe jaṭājuṭa phorāba bokāne /
haṭāla na māna yati hoyata apamāne //*

¹³ KK, s. 2:

*ki kara ki kara mā eṭā /
e nava bayase kumārī e deṣe eman kaṭhor kare keṭā // ...
bāchā kena kara go mā eman anīṭ // ...
marame param vyathā mā rākha māyer kathā chāra e kaṭhor grhe cala //*

Dziesięcioletnia Uma posłuchała słów matki i trzymając ją za rękę wróciła do domu. Tam pięknie wystrojona rozpoczęła taniec, otoczona przez młode kobiety. Potem wraz z przyjaciółkami Dżają i Widżają udała się do ogrodu kwiatowego. Opanowana tęsknotą zaliła się w pieśni na cierpienia miłosne. Serce Śiwy wzruszyła smutna pieśń ukochanej. Przybył na byku na brzeg Mandakini (Mandākinī), otoczony duchami, i zakochał się w niej.

Co za słodycz urody!

Jej uśmiech pełen nektaru.

Czy podłużnymi oczami czy czarującymi zaletami

Kradnie ukradkiem świadomość? (KK: 6)¹⁴

Oczarowany Śiwa wziął ją w objęcia. Na jego polecenie Uma podążyła do zagajnika kwiatowego. Tam doszło do spotkania kochanków (KK: 7-8).

Należy sądzić, że według opinii poety do działania skłoniła Śiwę bardziej uroda młodej bogini niż jej asceza, którą zresztą przerwała.

Wysłannicy Śiwy

Według *Śiwapurany* bóg wezwał siedmiu mędrców (ŚP: 572; byli to: Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu i Vaśiṣṭha) i wysłał ich do Parwati, by poddali ją testowi. Mędrcy zachęcali ją, by zamiast Śiwy poślubiła Wisznu. Parwati pokłoniła się mędrcom i odparła (ŚP: 577), że jeśli Śiwa jej nie poślubi, to ona pozostanie na zawsze dziewicą. Nawet jeśli słońce wzeszłoby na zachodzie, góra Meru poruszyła się, ogień byłby zimny, a lotos rozkwitł na skale na szczycie góry, nie zmieni swego postanowienia.

Rozmowa Śiwy i Parwati (KS: 72-75, ŚP: 583-590, CM: 87-89)

Śiwa przybywa w końcu w przebraniu do umartwiającej się bogini, by poddać ją ostatecznej próbie. Rozmowa obojga bohaterów we wszystkich tekstach ma podobny charakter. Śiwa prezentuje siebie jako nieodpowiedniego kandydata na narzeczonego dla młodej pięknej bogini, a Parwati energicznie broni swego ukochanego, wykazując niesłuszność zarzutów i deklarując swą miłość. Dialog obojga to w sumie gra, w której Parwati uwodzi Śiwę.

Opisując tę scenę tekst Kalidasy (KS: 72-75), strofy 65-82 piątego rozdziału poematu, niezwykle trafnie zanalizowała Anna Trynkowska

¹⁴ KK: 6:

*kibā rūpamādhurī hāsi hāsi sudhārāsi kṣare /
apāṅga locane mohita ki guṇe caitanya nigūrha hare //*

w swym artykule (TRYNKOWSKA 2004). Warto choć w skrócie zacytować jego fragment:

Śiwa najwidoczniej stara się odmalować swój portret w możliwie jak najciemniejszych barwach, chcąc w ten sposób zniechęcić do siebie Umę. Bazuje tu na dwóch głównych argumentach... Po pierwsze, stwierdza, że „Maheśwara znajduje upodobanie w praktykowaniu tego, co przynosi nieszczęście” (65), z czego, oczywiście, wynika, że związek z nim niewątpliwie źle się dla zakochanej w nim bogini skończy. Myśl tę wielki bóg precyzuje w dalszych pięciu strofach: jego dłoń owija wąż (66), ma on na sobie skórę słonia, ociekającą kroplami krwi (67), mieszka na placach kremacji, pokrytych rozrzuconymi włosami zmarłych (68), namaszcza pierś prochem popiołów ze stosów kremacyjnych (69) i nosi czaszkę (71)... Po drugie, Śiwa nazywa samego siebie „obiektem bez wartości” (66), również i tę myśl uściślając w dalszej części swej wypowiedzi: jeździ on na starym byku (70), ma zdeformowane oko, pochodzi z nieznacznego rodu i jest – w przenośni i dosłownie – zupełnie goły (72). Małżeństwo z nim pod żadnym względem nie byłoby więc dla Umy korzystne, co więcej, okryłoby ją śmiesznością i poniżyło. Argumentom tym wielki bóg nadaje autorytet powszechnej prawdy, stwierdzając na samym początku swej przemowy, że „Maheśwara jest znany” (65)...

Rozgniewana Uma z żarem odpiera skierowane przeciwko jej ukochanemu ataki fałszywego brahmaczarina. Rozpoczyna swą mowę od nazwania go głupcem, który wbrew temu, co utrzymuje, naprawdę nie zna Hary (75). Z dwoma podstawowymi argumentami swego gościa rozprawia się w gruncie rzeczy niezwykle łatwo: motywy postępowania osób wielkich duchem są niedostępne myślom i nie wolno ich oceniać zwykłą ludzką miarą (75,76,77); nie pojmie się paradoksalnej natury Śiwy, przybierającego wszelkie postacie – oprócz cech wymienionych przez jej oponenta u wielkiego boga można znaleźć również i ich przeciwieństwa (77,78). W ostatniej strofie wypowiedzi (82) zupełnie zaś wytrąca przeciwnikowi z ręki oręż, oświadczając, że choćby nawet Śiwa rzeczywiście był taki, jak się mu wydaje, ona nie dba o to, mocno i niewzruszenie kocha bowiem wielkiego boga, a kochający nie przejmują się zarzutami innych!

Wysłuchawszy jej słów zachwycony Śiwa ujawnia się. W kolejnej sardze poematu Kalidasy opisana jest scena, gdy do siedziby Himawanta i Meny przybywa siedmiu wieszczów i małżonka wieszczka Waśiszthy, Arundhati, by w imieniu wielkiego boga prosić o rękę ich córę.

Według *Śiwapurany*, gdy Śiwa poddał się, ujęty ascezą i urodą bogini, Parwati zażądała, by poślubił ją zgodnie ze wszystkimi rytuałami.

Poprzednio Daksza nie uczcił planet i dlatego małżeństwo nie było w pełni pomyślne (ŚP: 590).

A oto jak tę rozmowę ujął Mukundaram:
*Powiedz, niezrównana dziewczyno, za czyją namową,
 Zapragnęłaś starca ze splotami ascety?
 Będąc piękną kobietą czcisz żebraka,
 Biednego narzeczonego, nagiego.
 Słuchaj, lotosolica, widzę,
 że urodą oszałamiasz świat.
 Jest tyłu na świecie pięknych narzeczonych,
 Dlaczego zapragnęłaś starca?
 Jesteś urocza, twe ciało błyszczy jak złoto,
 Zęby masz wspaniale jak klejnoty,
 A zapragnęłaś narzeczonego, w którego domu nie ma oleju,
 I ozdobi cię tylko popiół.
 Za jałmużną wędruje po domach
 Grając na bębenku dambaru.
 Z powodu okrutnego przeznaczenia zapragnęłaś takiego pana,
 Oszukał cię los.
 Przebywała na głowie Śiwy Ganga, ale ujrzawszy, że jest
 żebrakiem,
 Połączyła się z oceanem.
 Słuchaj, pełna zalet, radzę ci dobrze,
 Biedaka nikt nie szanuje.
 Czyim synem jest Śiwa? Nie wiem, gdzie mieszka?
 Nie widziałem jego braci ani krewnych.
 Wybrawszy Śiwę będziesz nieszczęśliwa
 Z winy okrutnego losu.
 Bezowocne ma życie ta, która ma biedaka za męża,
 Bieda niszczy zalety.
 Jako żona będziesz nieszczęśliwa, całe życie będziesz żebrać,
 Z biedakiem nikt nie rozmawia.
 Jego ubraniem – tygrysia skóra, na szyi ma girlandę z kości,
 Węże jego okryciem.
 Przebywa z duchami, popiół ze stosu pogrzebowego ma na ciele,
 Dlaczego chcesz takiego narzeczonego? (CM: 87-89)¹⁵*

¹⁵ CM, s. 87-89:

Kaha go nirupamā kāhār bole rāmā icchilā burā jaṭādhare /

Mukundaram jako podstawowe wady Śiwy przedstawia więc jego starość i brak bogactwa, kładzie nacisk na to, że bogini będzie nieszczęśliwa jako żona biedaka. Jego dziwny wygląd i towarzystwo duchów są mniej istotne.

Bogini odparła: „*Śluchaj, asceto, kobieta czci tego, kogo kocha*” (*yebā yār mane bhāy sei nārī bhaje tāy*) (CM: 89) i wystąpiła gorliwie w obronie Śiwy. Rzekła, że jest mu przeznaczona od urodzenia.

*Ocalił świat wypiwszy truciznę,
Nikt nie jest takim narzeczonym jak Zwycięzca śmierci.
Brahma pragnie pyłu z jego stóp,
Kłaniają mu się Indra i inni bogowie.
Jakiż bogacz w trójświecie
Nie służy stopom Śiwy? (CM: 89)¹⁶*

Krótki opis dziejów Śiwy i Parwati daje *Ramajana (Rāmāyaṇa)* Krittibasa (Krttivās) (Ram.: 506-512) na początku ostatniego rozdziału (*Uttarakāṇḍa*) w części zatytułowanej „Ślub Śiwy i powstanie Lanki” (*Śivavivāha o Laṅkā utpatti*).

Krittibas, powiadomiwszy jednym zdaniem o narodzinach córki Himalaji, od razu przechodzi do opisu spotkania obojga. Śiwa przybywa

*Haiyā sunārī bhajaha bhikhārī daridra bara digambare //
Sunago padmamukhi tore āmi dekhi rūpete bhuvana-mohinī /
Katek āche bar bhuvane manohar icchile burā bar keni //
Tumi go rūpavatī deher hemajyoti māṅikya-rucira-daśanā /
Icchile eman bare taila nāhi pābe ghare haibe vibhūti-bhūṣaṇā //
bhikṣār anusāre bhramen ghare ghare karete ḍamaru bājanā /
dāruṅ daiver gati icchile hena pati tomāre vidhi-bīrambanā //
thākiyā haraṣire bhikṣuk dekhi tāre mililā gaṅga ratnākare /
śuna go guṇamai tore ye hita kai nirdhane keha nā ādare //
kāhār putra hara nā jāni kothā ghara nāhi dekhi bhāi-bandhujan /
bariyā śūlapāni haibe dukhinī dāruṅ daiver kāraṅ //
daridra pati yār viphal janam tār dāridrye guṇarāśi nāśe /
gṛhiṅt haibe duhkhe janam yāibe bhikṣe daridre keha nā sambhāṣe //
basan bāgher chāl galāy hārer māl uttarī yār viśadhare /
preta-bhūta saṅge citār dhūli aṅge baribe kena hena bare //*

¹⁶ CM, s. 89:

*Tribhuvan rakṣilā kariyā viṣapān /
mṛtyuñjay bine bar kebā āche ān //
Brahmā yār bāñcita karen padadhūli /
Indra ādi deva yāre kare kṛtāñjali //
Tribhuvanmadhye dekha yāhār sampad /
Kebā nāhi sevā kare maheśer pad //*

do dziewczyny, uprawiającej w lesie ascezę (istotna jest tu więc asceza) i wypytuje ją, czemu przebywa sama w tak straszliwym miejscu, gdzie zagrażają jej słonie, lwy, bawoły, tygrysy i dziki. (Brak samokrytyki Śiwy). Dziewczyna tłumaczy, że umartwia się dla Śiwy, więc kogo ma się lękać. Bóg wtedy daje jej się poznać jako jej przyszły narzeczony.

Pożądanie Śiwy

Przejdźmy teraz do omówienia tekstów, które negują ascezę Parwati i kładą nacisk na pożądanie Śiwy.

Według bengalskiej *Padmapurany* Parwati nie potrzebowała oddawać się ascezie, by zwrócić na siebie uwagę Śiwy. Śiwa wprawdzie spopielił Kamę, ale jego strzała wywarła swój skutek i podniecony bóg od razu zareagował na widok pięknej młodej bogini.

Śiwa, cierpiący od strzały Kamy, nie mógł zachować spokoju, ujrzał przed sobą piękną Czandikę. Bóg Tripurari zapragnął ją pojąć i chwycił ją za rękę. Czandi powiedziała do Śiwy: Wysłuchaj, Śiwo, mych słów, nawet zgłodniały nie je dwoma rękoma. Jestem córką Himalaji, panną dziesięcioletnią. Używając siły zniszczysz cnotę. Jeśli zniewolisz niepoślubioną, czeka cię piekło. Będąc bogiem, dlaczego tak się zachowujesz? Jesteś najdoskonalszym joginem, świadomym najwyższego celu. Dlaczego znając własną istotę popełniasz grzech? Jeśli chcesz mnie zdobyć, idź do ojca i poślub mnie. (BP: 38- 39).¹⁷

¹⁷ BP, s. 38-39:

*Rahite nā pāre śiva kliṣṭa kāmabāṇe //
Sammukhe dekhilā śiva caṇḍikā sundarī /
Tāhāke dharite yāy deva tripurāri //
Thābā diyā dhare śiva caṇḍikār kare /
Kahite lāgila caṇḍī śiver gocare //
caṇḍī bale śuna śiva āmār vacan /
kṣudhā haile dui hāte nā kare bhojan //
hīmālaya kanyā āmi akumārī nārī /
satya naṣṭa karibāre cāha kari //
anūrā karile hay narak apār /
devatā haiyā kena kara avicār //
āpni param yogī paramārtha jānī /
ki janya karibe pāp noje tattva jāni //
āmāke labhite yadi thāke tava mane /
pitāke kahiyā vibhā karun āpne //*

Dreńczony pożądaniem Śiwa zawołał więc Naradę i wysłał go do Himalaji.

Podobny opis reakcji Śiwy na strzałę Kamy spotykamy u Bharatczandry (AM: 115-123).

*Hara zadrzał, medytacja uległa przerwaniu,
Otworzył oczy,
Przebity strzałą Kamy, spragniony kobiety,
Rozejrzał się dokoła.
Przed sobą zobaczył Madanę z łukiem w ręku,
Uśmiechającego się lekko.
Na widok Madany rozgniewał się Hara,
Nieruchoma góra zachwiała się.
W oku na czole ogień zapłonął jasno.
Madana ucieka, za nim biegnie ogień
Oświetlając trójświat,
Otoczył ogień Madanę i spalił,
Zamienił go w popiół.
Umarł Madana, mimo to Hara,
Oszołomiony jego strzałą,
Niespokojny krąży dokoła.
Na widok oszalałego z pożądania Hary
Uciekają wszystkie apsarasy, boginki i boginie.
Podąży za nimi podniecony Śiwa.
Przyszedł w tym czasie mędrzec Narada
I śmiał się w duchu.
Na jego widok zawstydzil się Hara i pochylił głowę.
Narada poklonił się i śmiejąc się powiedział:
Stryju, Sati porzuciła dom Dakszy
I urodziła się w domu Hemanty.
Poślub ją i zabawiaj się wesoło. (AM: 118-119)¹⁸*

¹⁸ AM, s. 118-119:

*Śiharila aṅga dhyāna haila bhāṅga nayan mililā hara //
Kāmasāre trasta nārī lāgi vyasta nehālen cāri pāse /
Samukhe madan hāte śarāsan mucki mucki hāse //
Dekhi puṣpasāre krodh haila hare aṭal acal tāle //
lalāṭalocan haite hutāśan dhak dhak dhak jvale //
madan palāy piche agni dhāy tribhuvan parakāśi /
caudike beriyā madane puriyā karila bhasmer rāśi //
marila madan tabu pañcānan mohita tāhār bāṅe //*

Całkowicie odmienną wersję spotkania dwojga bóstw przedstawia Dżagadździwan (JJ: 26-53), poeta z północnego Bengal.

Śiwa, spragniony połączenia z Durgą, zażądał od bogów ogrodniczki, która będzie zrywać kwiaty w jego ogrodzie. Bogowie zwrócili się do Hemanty. Wieszcz zaprotełował twierdząc, że jego córka jest jeszcze dzieckiem. W domu mędrzec wyjawiał córce życzenie bogów. Bogini zgodziła się, dosiadła lwa i przybyła do ogrodu. Strażnik nie chciał jej wpuścić. Bogini rozgniewała się, przybrała postać trójjokiej, groźnej, dziesięcioramiennej bogini. Wystraszony odźwierny uciekł.

Parwati napełniła kosz kwiatami i ozdobiła nimi swe ciało. Nagle przypomniała sobie o Śiwie i zaczęła prosić kwiaty o schronienie. Oburzone rośliny odmówiły, połamała im przecież gałęzie. Ulitowały się tylko aśoka i basaka¹⁹, ukryły ją w gęstwinie. Bogini usnęła.

Do ogrodu przybył na byku Śiwa, długo i bezskutecznie szukał Durgi. W końcu wezwał na pomoc czterdzieści dziewięć wiatrów, powiały ze wszystkich stron, wleciały liany i liście, pod aśoką ukazała się śpiąca bogini. Śiwa ostrożnie położył dłoń na jej piersi. Bogini, wystraszona, prosiła, by jej nie dotykał. Jest dzieckiem, nie zna miłości, zniszczy jej strój i ozdoby, spadnie na nią hańba, rodzice obetną jej nos i włosy oraz wypędzą ją.

Śiwa długo przekonywał ją, że jest jej mężem. W końcu Parwati pojęła, że on jest bogiem, a ona boginią, esencją trójświata i rzekła, by czynił to, co właściwe. Bóg przywołał pięć nimf, w ich obecności odbyły się zaślubiny Śiwy i Parwati, bogini spędziła noc poślubną na łożu z kwiatów.

Tymczasem lew bogini przeżywał ciężkie rozterki, nie wiedział, co zrobić. W końcu, lękając się kłatwy wieszca, porzucił Parwati i opowiedział wszystko jej ojcu.

Parwati również miała zmartwienie. Bransolety połamały się, strój zniszczył się, starł tusz i cynober, a włosy potargały. Śiwa doradził:

*vikal haiyā nārī talāsiyā phiren sakal sthāne //
kāme matta hara dekhiyā apsara kinnarī devī sakal /
yāy palāiyā paścāte tāriyā phiren siva cañcal //
mane mane hāsi hena kāle āsi nārada haila samukh /
nārada dekhiyā salajja haiyā hara haila hem̄mukha /
khuṛā khuṛā kaye daṇḍavat haye kahiche nārada hāsi /
dakṣaṅṛha chāri hemanter bāri janamilā satī āsi //
Vivāha kariyā tām̄hāre laiṅyā ānande kara vihār /*

¹⁹ *Aśoka*, łac. *Saraca indica*, drzewo o pachnących żółtych lub czerwonych kwiatach; *bāsaka*, łac. *Justicia ganderussa*.

przecież Parwati zna sztuczki kobiece. Gdy rodzice zapytają, łatwo może się wytłumaczyć. Kolce zaczęły o włosy, bransolety potłukły się, gdy łamała gałęzie. Gdy zmęczona usiadła, zniszczyło się sari, w gorącym słońcu wiosny spociła się i starła tusz i cynober. Gdy ojciec nie uwierzy, ma zażądać poddania się próbom. Gdy w czasie prób wspomni Śiwę, wyjdzie z nich zwycięsko.

Narada tymczasem powiadomił o wszystkim Gangę, pierwszą żonę Śiwy, która zasmucona zaczęła płakać. Płacz usłyszeli jej synowie Dakura (Dakura) i Mahananda (Mahānanda) i spytali o powód rozpaczy. Ganga poleciła im utopić córkę Hemanty pod pretekstem przeprawy przez rzekę Kanakai (Kanakāi). Gdy bogini przybyła na brzeg i weszła do ich łodzi, bracia rozkołysali łódkę. Durga przybrała groźną, dziesięcioramienną postać i wystraszeni chłopcy skoczyli do wody. Bogini sama przepłynęła na drugi brzeg. Synowie Gangi z płaczem opowiedzieli o swym niepowodzeniu matce.

Hemanta powitał córkę z gniewem, zarzucił jej zhańbienie rodu. Durga tłumaczyła się zgodnie z radami Śiwy. W końcu rzekła, by rodzice poddali ją próbie.

Pierwszą próbą była próba wody. Reprezentujący Hemantę i Parwati ludzie zanurzyli się w wodzie. Świadek wieszcz szybko wynurzył się krztusząc, a Durgi pozostał w wodzie dwa prahary²⁰. Mimo to wieszcz nie uwierzył w cnotę córki i zarządził próbę węża. Zaklinacze przynieśli węże i napełnili nimi dzban. Parwati wyjęła węża za głowę, nie ukąsił jej. Wieszcz zażądał próby lemiesza. Sprowadził kowala, Durdze dał do ręki płatkę kwiatu, szczypcami położył rozpalony lemiesz na płatki, spłonęły na popiół, ale ręka Durgi pozostała nietknięta. Wieszcz domagał się jednak następnej próby, próby brzytwy. Przybyły cyrulik naostrzył brzytwę i położył ją ostrzem do góry. Parwati przeszła po niej siedem razy. Teraz nieufny wieszcz zażyczył sobie próby cynobru. Hemanta sporządził pudełko (?– tekst nie jest jasny –) na cynober, Parwati na nie weszła i przybierała różne pozy. Wieszcz zażądał szóstej próby, próby bawełny. Na jednej szali wagi położył bawełnę, a na drugiej umieścił Parwati. Bogini była lżejsza od bawełny. Wieszcz teraz rzekł: „Chcę cię poddać próbie ognia” (*agnir parīkṣā āche tumāke dite cāñ*) (JJ. 47). Wybudował dom z laki, w środku umieścił Trójoką Boginię i podpalił. Spalił się dom, a Durga w ogniu wyglądała jak złota lalka. Hemanta poddał córkę ósmej próbie – topionego masła. Dzban napełnił roztopionym masłem i wrzucił do niego

²⁰ *prahara*, m. ‘jednostka czasu = mniej więcej 3 godziny’ – przyp. red.

złoty pierścień. Bogini włożyła rękę, wyjęła pierścień i nie oparzyła się.

Wieszcz przekonany, że córka użyła jakichś zaklęć, otrzymanych od Śiwy, wobec świadków obiecał oddać ją o świcie kajali (*kayāli*, pomocnik ważący ryż). Śiwa przybrał postać kajali i przybył do domu wieszca. Poprosił o jałmużnę. Żona wieszca wysłała do niego córkę. Śiwa dotknął ręką jej piersi. Patrzący na to sąsiedzi doszli do wniosku, że Durga jest jego kochanką. Usłyszał to wieszcz, wybiegł z domu i uwięził jałmużnika.

Następnie Hemanta udał się nad jezioro złożyć Śiwie ofiarę. Po powrocie do domu przekonał się, że kwiaty, które złożył w ofierze bogu, znalazły się u stóp jego więźnia. Zrozumiał, że to Śiwa przybył do niego w przebraniu. Gdy bóg poprosił o rękę córki, Hemanta poczuł się zaszczycony.

Wersja Dżanakinatha (PPJ: 220-234)

Późno żyjący poeta Dżanakinath, autor *Padmapurany* (druga poł. XVIII wieku), nie kłopotał się wyborem jedynej słusznej wersji tego, jak doszło do zaślubin Śiwy i Parwati i w swym poemacie umieścił wszystkie elementy: spotkanie w ogrodzie kwiatowym, uwiedzenie Parwati i jej ascezę, demona Tarakę, spoielenie Kamy i rozbudzone pożądanie Śiwy.

A oto opowieść Dżanakinatha:

Poeta zaczyna od stwierdzenia, że Parwati w poprzednim urodzeniu była Sati. Gdy porzuciła życie, zhańbiona przez ojca, rozgniewany Mahadewa zniszczył ofiarę Dakszy i zasiadł na szczycie Himalajów w pozie jogicznej. Menaka po urodzeniu stu synów zapragnęła córki i w tym celu czciła Mahamaję. Bogini okazała jej łaskę i Sati wstąpiła w jej łono.

Parwati wyrastała na piękną pannę. Pewnego dnia przybył tam Narada, pobłogosławił ją i zabronił wydawać za mąż bez jego zezwolenia. Dał Parwati mantrę (*śivamantra*), którą ona potem stale powtarzała. Pewnego dnia Parwati z przyjaciółkami udała się do zagajnika i zbierała kwiaty, powtarzając imię Śiwy. Widząc jej oddanie i stałość uczuć, wielki bóg przybył do niej. Oczarowany jej urodą, objął ją i pocałował. Bogini bronila się, zaskoczona bardzo faktem, że asceta tak niestosownie się zachowuje. Gdy dowiedziała się, że stanął przed nią sam bóg Maheśwara, zawstydzona pochyliła głowę i pozwoliła się objąć. Bóg odszedł, a niespokojna Parwati spędzała bezsenne noce, czciła Śiwę i powtarzała jego imię. W końcu poprosiła rodziców o zezwolenie na uprawianie ascezy. Na szczycie górskim czciła lingam boga, wokół którego posadziła cztery drzewa bilwy. Do pustelni przybył Śiwa w postaci brahmaczarina i dopytywał o cel jej ascezy. Poinformowany, że Parwati pragnie poślubić Śiwę, potępił gwałtownie

jej zamiar. Nie da się określić jego rodu, zażywa stale haszysz, białuń i truciznę, szalony wędruje po miejscach kremacji, okryty skórą tygrysa z węzem na szyi. Ona jest córką królewską, to nie narzeczony dla niej. Parwati zaprotestowała przeciw ganieniu Śiwy, on jest jej panem. Wtedy bóg ukazał się we własnej postaci i rzekł, że ją poślubi. Parwati wróciła do domu. Jej asceza trwała osiemnaście tysięcy lat.

W tym momencie poeta podejmuje wątek spopielenia Kamy, poczynając od konstatacji, że demon Tarakaksza (Tārakākṣa) zyskał wielką moc. Indra udał się ze skargą na niego do Brahmy i dowiedział się, że tylko syn zrodzony z Parwati (w pozostałych wersjach jest mowa o synu z nasienia Śiwy) zabije Tarakę. Indra wobec tego poleca Kamie przerwać ascezę Śiwy. Bóg miłości wystrzelił w serce medytującego ascety pięć strzał i został spopielony ogniem jego gniewu. Zrozpaczoną Rati, błagającą o oddanie jej męża, bóg pocieszył: odzyska go, gdy Narajana przyjmie postać Kryszny, a Lakszmi narodzi się jako Rukmini. Z jej łona urodzi się Kama.

Po przerwaniu ascezy Śiwa powrócił na Kajlasę. Przybyło do niego pięciu mędrców: Vaśiṣṭha, Gautama, Bhṛgu, Aṅgiras i Nārada. Śiwa zwrócił się do Narady mówiąc, że pragnie się ożenić. Narada wymienił imię Parwati. Śiwa wysłał więc Naradę jako swata wraz z pozostałymi mędrkami do Władcy Gór. Parwati zaciekało ich przybycie i z lotosem w dłoni słuchała rozmowy Narady z ojcem.

Niewątpliwie za wzór tej sceny posłużyła poecie słynna strofa Kalidasy:

Gdy czcigodny wieszcz tak mówił,

Parwati stojąca obok ojca ze schyloną głową,

Liczyła płatki lotosu, którym się bawiła. KS(1) 6.84²¹

Na propozycję ślubu Parwati Władca Gór odpowiedział dość niejasno: „To, co w losie przeznaczone, na pewno nastąpi, nie da się tego zmienić”²². Parwati udała się do Menaki z prośbą o poinformowanie ojca, by przyjął propozycję Narady. Król wobec tego obiecuje oddać córkę, niech Śiwa przybędzie.

²¹ KS(1) 6.84, s. 113:

*evaṃvādinī devaṛṣau pārsve pituradhomukhī /
līlākamalapatrāṇi gaṇayāmāsa pārvatī //*

²² PPJ, s. 234:

*Hime bale ye daiver nibanban /
Abaśya phalibe iha na jāye khaṇḍan //*

Wnioski

Reasumując powyższe rozważania trzeba zauważyć, że Parwati to według tradycji klasycznej żona Śiwy, która uzyskała go za męża po heroicznych trudach ascezy i doprowadziła do urodzenia dziecka potrzebnego dla ratowania świata bogów. Asceza okazała się skutecznym sposobem na przyciągnięcie uwagi boga. Parwati poddała się tradycyjnym umartwieniom i zgromadziła tak wiele mocy, że żar rozgrzał trzy światy. Bogowie sami powędrowali do Śiwy, prosząc by spełnił jej życzenie. Asceza Parwati odwiodła Śiwę od ascetyzmu.

Część tekstów bengalskich proponuje jednak inną wersję: gdy strzała Madany przerywa medytację Śiwy, bóg, pełen pożądania (niebianki uciekają przed nim w popłochu), decyduje się na szybki ślub z młodą boginią. Jej asceza nie jest potrzebna. Uwodzi go jej uroda. Przypomina to mity o uwiedzeniu ascety przez nimfę (*apsaras*) (O'FLAHERTY 1973: 151-153). Archetypowy mit sugeruje, że asceza Parwati była zbyteczna, jej właściwą rolą nie jest rola jogini, lecz apsarasy. Późne bengalskie wersje powracają najwyraźniej do pierwotnej formy mitu.

Teksty sanskryckie i bengalskie znają więc kilka wersji opowieści, jak doszło do małżeństwa Śiwy i Parwati:

- Strzała boga miłości i asceza bogini (Kalidasa, ŚP, Mukundaram),
- Brak udziału Kamy, asceza bogini (Widjapati),
- Brak udziału Kamy, asceza bogini, miłosna pieśń bogini (Ramprasad),
- Strzała Kamy, pożądanie Śiwy, brak ascezy (*Padmapurana*, Bharatczandra),
- Pożądanie Śiwy, uwiedzenie bogini, brak Kamy, brak ascezy (Dżagadźdżiwan),
- Uwiedzenie bogini, asceza Parwati, udział Kamy (Dżanakinath).

Choć poeci bengalscy uznawali i cenili potęgę ascezy, według nich równie wielką moc, jeśli nie większą, miała uroda bogini i siła pożądania Śiwy. Z dwu aspektów postaci Śiwy, erotyzmu i ascetyzmu, wybrali erotyzm i z większym zaangażowaniem opisywali jego miłosne ekscesy.

Śiwa w klasycznej literaturze jest przede wszystkim ascetą. W części tekstów bengalskich nastąpiła zmiana jego wizerunku: z beznamiętnego ascety, medytującego na śnieżnych szczytach Himalajów zamienił się w pożądanego starca, ścigającego wystraszone niebianki i uwodzącego w kwietnym ogrodzie swą przyszlą żonę – objawia tu swą seksualną naturę.

Bibliografia

- AM = Bhāratcandra Rāy: *Annadā-maṅgala*. Kārtik Bhadra (red.): *Bhāratcandrer Annadāmaṅgala*. Bāma Pustakālay, Kalikātā 1985.
- BP = *Padma-purāṇa*. Madangopāl Gupta (red.): *Bāiśkavi Padma-purāṇa bā Manasā puṁthi*. Rājendra Lāibrerī, Kalikātā b.r.w.
- CM = Mukundarām Cakravartī, *Caṇḍī-maṅgala*. Śrīkumār Bandyopādhyāy & Viśvapati Caudhurī (red.): *Kavikaṅkaṇ-Caṇḍī*, Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 2002.
- JJ = Jagajīvan: *Manasāmaṅgal*. Āśutoṣ Dās & Surendracandra Bhaṭṭācārya (red.). Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 1984.
- KK = Rāmprasād Sen: *Kālīkīrttan*. Satīścandra Mukhopādhyāy (red.): *Rāmprasād Sener granthāvalī*, Vasumatī-sāhitya-mandir, Kalikātā b.r.w.
- KRAMRISCH = Kramrisch, Stella: *The Presence of Śiva*, Motilal Banarsidass, 1988.
- KS = Kālidāsa: *Kumārasambhava*. (1) M.R. Kale (ed. and transl.): *Kālidāsa's Kumārasambhava*. With the Commentary of Mallinātha. Cantos I-VIII, Motilal Banarsidass, Delhi 1995. (2) Hank Heifetz (transl.): *Kālidāsa's Kumārasambhava, The Origin of the Young God*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
- O'FLAHERTY = O'Flaherty, Wendy Doniger: *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. Oxford University Press, London 1973.
- PPJ = Jānakīnāth: *Padmapurāṇa*. Harekr̥ṣṇa Ācārya (red.): Akṣar Pāblikesanas, Kalkātā 2008.
- Ram. = Kṛttivās: *Kṛttivāsī Rāmāyaṇa*, Subodhcandra Majumdār sampādita, Kalikātā 1960.
- ŚP = *Śiva-Purāṇa*. *The Śiva-Purāṇa*. Trans. and annotated by a board of scholars. Vols 1-4, Motilal Banarsidass, Delhi 2005.
- TRYNKOWSKA = Trynkowska, Anna: „Poeta i krytyk: Komentarz Malinathy do piątej sargi Kumarasambhawya Kalidasy”, *Studia Indologiczne*, tom 11 (2004): 135-143.

- VP = *Vidyāpati-padāvalī*, Nagendranāth Gupta sampādita, Vasumatī-sāhitya-mandir, Kalikātā 1935.
- WARDER 1990 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. III, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.

Summary

Pārvatī's Asceticism

The article discusses different views existing in Indian literature on the question of how did goddess Pārvatī win the heart of Śiva: whether it was through her long and severe asceticism or simply with her beauty. There have been different opinions on this subject expressed, among others, by Kālidāsā in his epic poem *Kumārasambhava*, in the tradition of the Puranas, in medieval Sanskrit literature or by Bengali poets. The author of the article summarizes the story of Pārvatī's strive to win the love of Śiva through asceticism and analyzes views held by different authors on this matter. The analysis is enriched by numerous quotations from original Indian works.

W poszukiwaniu metody interpretacji logiki indyjskiej. Przyczynek do metodologii komparatystyki logicznej

MICHAŁ LIPNICKI

1. Wstęp

O ile badanie obcych filozofii jest zajęciem cieszącym się sporą popularnością i w zasadzie odeszło się już od europocentryzmu, zaliczając spekulacje innych kultur do światowej historii filozofii, o tyle logika nadal pozostaje na uboczu badań porównawczych. To niezwykle ciekawe zagadnienie jest uprawiane jedynie przez garstkę badaczy rozsianych po całym świecie i bardzo rzadko zyskuje szerszy rozgłos w społeczności naukowej. Dlatego też warto zaprezentować polskiemu czytelnikowi kilka cech charakterystycznych innej niż europejska tradycji logicznej i przy okazji wskazać na potencjalne trudności metodologiczne, z jakimi uprawiający komparatystykę logiczną zmuszeni są w swojej pracy się zmagać. Trudno sobie wyobrazić badanie obcej kultury bez uwzględniania tak ważnego aspektu, jak specyficzna logika, którą wykształciła (o ile rzeczywiście ją wykształciła, co, jak się okazuje, wcale nie jest zjawiskiem częstym). Zagadnienie to nabiera doniosłości w obliczu interkulturowości i tolerancji intelektualnej, jakimi szczyci się współczesne nam społeczeństwo globalne. Byłoby nierozsądnym posunięciem zostawiać na boku tego procesu zagadnienie tak istotne dla specyfiki danego kręgu kulturowego jak logika.

Logicy europejscy, którzy interesowali się zagadnieniami komparatystyki logicznej, prezentowali różne poglądy na jej istotę – od sceptycyzmu aż po skrajny entuzjazm. Zasadniczo poza tradycją europejską wyróżnia się jeszcze dwie – chińską i indyjską. Wybitny polski logik Roman Suszko streszczając dzieje logiki stwierdza, że właśnie w odniesieniu do tych trzech kultur można mówić o uprawianiu refleksji (proto)logicznej. Zaznacza on jednak, że „logika chińska nigdy nie wyszła poza stadium fragmentarycznych rozważań” natomiast „logika indyjska (...) nie wytworzyła donioślejszych

koncepcji ogólnych i składa się z licznych różnego rodzaju spostrzeżeń i komentarzy” (SUSZKO 1998: 19). O wiele bardziej „zycliwy” w stosunku do logiki indyjskiej jest Józef Bocheński, który poświęcił jej osobny rozdział w swojej „A History of Formal Logic”; w wywiadzie udzielonym Janowi Parysowi mówił: „To, co mnie pociągało w logice hinduskiej, jest fakt, że ona w porównaniu do naszej jest jakby filmem w zwolnionym tempie. W ciągu życia Arystotelesa logika uczyniła większy postęp niż w Indiach w ciągu pięciu wieków i dlatego tam widać cały proces powstawania logiki z techniki dyskusji” (MLW: 50). Nobilitując Indie, Bocheński jednocześnie wyklucza z historii logiki Chiny.

W niniejszej pracy zajmujemy się jedynie Indiami (co wcale nie znaczy, iż dzielimy poglądy Bocheńskiego) i na ich przykładzie postaramy się przybliżyć kilka metodologicznych problemów, z którymi borykają się badacze logiki indyjskiej w ich pracy, a które wynikają w szczególności z przyjętej konwencji translacyjnej oryginalnych terminów sanskryckich. Postaramy się też w miarę możliwości zaprezentować możliwe rozwiązanie kilku z nakreślonych problemów.

2. Logika indyjska – zarys problematyki

Mianem logiki indyjskiej określa się teorię rozumowania (*anumāna*) podpartą metalogicznymi regułami jego uprawomocnienia, których rozwój jest głównym przedmiotem zainteresowania historii logiki indyjskiej wyrastającej z epistemologii i rozpatrywanej w kategoriach źródła wiedzy o świecie. W tym sensie pozostaje ona w ścisłym związku z postrzeganiem zmysłowym, w stosunku do którego jest wtórna. Oznacza to, że rozumowanie w Indiach zakłada wcześniejsze akty percepcji, bez których nie jest ono możliwe. Nasze rozważania należy zacząć od przedstawienia „twardego rdzenia”, wokół którego powstawały dalsze koncepcje logiczne – schematu formuły dowodowej (*avayava*). Z historycznego punktu widzenia warto jest przedstawić dwie wersje tego schematu. Pierwszy – pięciostopniowy, był proponowany przez ortodoksyjnych filozofów szkoły *Nyāya* i odpowiada wczesnemu okresowi rozwoju logiki indyjskiej.

W traktacie *Nyāyasūtra*, którego autorstwo powszechnie przypisuje się mędrcomi *Akṣapāda Gautama*, termin *anumāna* definiuje się następująco:

Oto wnioskowanie (*anumāna*) poprzedzone tą [percepcją], jest trojaki: cechujące się poprzednikiem (*pūrvavat*), cechujące

się następnikiem (*śeṣa-vat*) i na podstawie ogólnej obserwacji (*sāmānyato dṛṣṭa*) (NS I.I.5).¹

Wiedza płynąca z tych trzech typów wnioskowań to odpowiednio: wiedza o skutku uzyskiwana przez percepcję przyczyny; wiedza o przyczynie uzyskiwana na podstawie percepcji skutku; wiedza na temat danego zjawiska wynikająca z percepcji innego zjawiska, których współwystępowanie jest powszechnie znane, np. z obserwacji dymu wnioskujemy o obecności ognia. Schemat poprawnego rozumowania przedstawiony w traktacie *Nyāyasūtra* składa się z pięciu kroków:

[32] Stopnie (*avayava*) [formuły dowodowej] to: teza (*pratijñā*), racja (*hetu*), ilustracja (*udāharana*, *dṛṣṭānta*), zastosowanie (*upanaya*) i konkluzja (*nigamana*).

[33] Teza to prezentacja własności do udowodnienia (*sādhya*).

[34] Racja to dowód własności do udowodnienia na podstawie podobieństwa (posiadania wspólnej własności) [wykazanego] przez ilustrację.

[35] [Racja to dowód własności do udowodnienia] także na podstawie odmienności (nieposiadanie wspólnej własności).

[36] Ilustracja to przykład (tj. rzecz służąca jako przykład) posiadający taką własność [do udowodnienia] ze względu na [swe] podobieństwo (posiadanie wspólnej własności) do własności do udowodnienia.

[37] Albo też [ilustracja może być] przeciwna (tj. negatywna) ze względu na przeciwieństwo do tej [własności do udowodnienia].

[38] Zastosowanie to odwołanie się, na podstawie ilustracji do [faktu, że w wypadku] własności do udowodnienia jest właśnie tak, albo tak nie jest.

[39] Konkluzja to powtórzenie tezy po przedstawieniu racji. (NS I.I.32-39).²

Egzemplifikację powyższego opisu prezentuje filozof *Vātsyāyana* w traktacie *Nyāyabhāṣya*, będącym komentarzem do *Nyāyasūtra*.

¹ Tłumaczenie polskie za: BALCEROWICZ 2003: 248. W dalszej części pracy pokażemy, dlaczego w niniejszym artykule zamiast tłumaczenia *anumāna* jako „wnioskowanie” (ang. *inference*) proponujemy szersze pojęcie – „rozumowanie”.

² Tłumaczenie polskie za: BALCEROWICZ 2003: 250 – 251.

- (i) Teza (*pratijñā*) – *Dźwięk [pakṣa; subject] jest nietrwały [sādhya, probandum].*³
- (ii) Racja (*hetu*) (na podstawie podobieństwa) – *ponieważ dźwięk jest produktem [hetu; probans] (posiada własność powstania), a wszystko, co jest produktem, jak wskazuje doświadczenie, jest nietrwałe.*
 Racja (na podstawie odmienności) – *dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest produktem (posiada własność powstania), a zgodnie z zasadą ogólną, to co nie jest produktem (nie posiada własności powstania), jak wskazuje doświadczenie, jest trwałe.*
- (iii) Przykład (*udāharana, dṛṣṭānta*):
 pozytywny (*sāpakṣa*) – *tak jak garnek;*
 przykład negatywny (*vipakṣa*) – *nie tak jak dusza, przestrzeń itp.*
- (iv) Zastosowanie (*upanaya*):
 pozytywne – *garnek, jak i inne przedmioty, które są produktem (posiadają własność powstania), są – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe, tak też dźwięk jest produktem;*
 negatywne – *dusza i tym podobne substancje nie są produktem (nie posiadają własności powstania), są, jak wskazuje doświadczenie, trwałe. Dźwięk jednak jest produktem.*
- (v) Konkluzja (*nigamana*) – *zatem skoro dźwięk jest produktem (posiada własność powstania), to jest nietrwały.* (NB I.I 32-39)

Druga, krótsza wersja schematu była propozycją postulowaną przez logików buddyjskich:

- (i) Teza – *Słowo [dźwięk] jest nietrwałe.*
- (ii) Racja – *Ponieważ jest wytworzone.*
- (iii) Uzasadnienie i przykład:
 pozytywne – *cokolwiek jest wytworzone, jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe, tak jak dzban.*
 Negatywne – *cokolwiek jest trwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie – niewytworzone, na przykład przestrzeń.*
 (NP 2.4.)

³ W nawiasach kwadratowych podajemy nazwy kategorii, do których zalicza się poszczególne elementy wchodzące w skład schematu. W dalszej części pracy będziemy je tłumaczyć jako: (i) *pakṣa* – lokacja, (ii) *sādhya* – własność do udowodnienia, (iii) *hetu* – racja.

Zasadnicza różnica między dwoma przedstawionymi schematami leży w liczbie kroków, które uznaje się w nich za konieczne, aby postawioną tezę w sposób przekonujący uzasadnić. Poza tym w schemacie z *Nyāya-sūtra* tzw. zasada ogólna (uzasadnienie) była zaliczana do racji, czyli drugiego kroku, podczas gdy w schemacie buddyjskim jest ona częścią kroku trzeciego. Nie jest naszym celem omawianie dyskusji odnośnie do kształtu schematu, która toczyła się między zwolennikami filozofii *Nyāya* a buddystami, dlatego nie będziemy tu zgłębiać tego zagadnienia i od razu przejdziemy do prezentacji dwóch metod interpretacji logiki indyjskiej. Na przykładzie tych analiz będziemy starali się pokazać problemy metodologiczne, nurtujące komparatystykę logiczną oraz *explicite* nawiążemy do błędów, które wynikły z przyjęcia złego stanowiska metodologicznego.

3. Interpretacja sylogistyczna

Jako pierwszy terminu sylogizm w odniesieniu do logiki indyjskiej użył w lutym 1824 roku orientalista i matematyk Henry Colebrooke podczas swojego odczytu w Royal Asiatic Society, gdzie przedstawił schemat rozumowania zawarty w traktacie epistemologiczno-logicznym *Nyāyasūtra*.⁴ Odczyt ten wzbudził spore zainteresowanie nie tylko wśród orientalistów, lecz również wśród filozofów i matematyków. Użycie przez Colebrooke'a w celu opisanego pięcioelementowego schematu dowodu nazwy „sylogizm” sugerowało, że logicy indyjscy dysponowali znajomością sylogizmów tak samo, jak starożytni Grecy. Było to załączkiem ożywionej dyskusji o wzajemne wpływy obu kultur.

Dopiero jednak w drugiej połowie XIX wieku filolodzy podjęli poważne działania badawcze mające na celu interpretację schematu logiki indyjskiej w kategoriach sylogistyki arystotelesowskiej. Zaczęły powstawać coraz liczniejsze prace traktujące o owym schemacie i analizujące jego strukturę. Całość tych zabiegów odbywała się jednak na gruncie systemu *stricte* europejskiego, którego kategorie były przypisywane elementom schematu z *Nyāyasūtra*. W efekcie nieuniknione było porównywanie obydwu systemów, w toku którego logika indyjska⁵ odarta została ze swojej epistemologicznej struktury i rysowała się jako niedoskonała wersja koncepcji arystotelesowskich. Należy jednak zaznaczyć, iż celem badaczy

⁴ Por. GANERI 2003: 33.

⁵ Używając terminu logika indyjska w niniejszym podrozdziale mamy na myśli pięcioelementowy schemat wnioskowania z traktatu *Nyāyasūtra*.

nie było zdyskredytowanie logiki indyjskiej na samym początku badań. Taki pogląd, pomimo że wyrażany otwarcie przez niektórych filozofów⁶, raczej nie był popularny. Próby interpretacji i rzetelnego opisu logiki indyjskiej były jak najbardziej szczerze. To, co powodowało problemy, to narzędzie, a nie badacz go używający. Do najważniejszych uczonych, których próby analizy logiki indyjskiej odbiły się echem w świecie naukowym, należeli: H. N. RANDLE (2001), F. STCHERBASKY (1962) i S. KUPPUSWAMI SASTRI (1951).

Odczyt Colebrooke'a nie dotyczył interpretacji logiki indyjskiej, lecz całości treści zawartej w traktacie *Nyāyasūtra*, czyli ogółu zagadnień filozoficznych interesujących szkołę filozoficzną *Nyāya-vaiśeṣika*. Wskazał on na kształt schematu rozumowania oraz opisał jego elementy. COLEBROOKE (2001: 56) nie podjął jednak próby interpretacji, chociaż zauważył zbieżność jednej szczególnej postaci schematu z figurą Camestres, o czym nie omieszczał zakomunikować. Odczyt ten był niemal całkowicie sprawozdawczy. Wydaje się jednak, iż był on bodźcem, który wprowadził w ruch trwające po dziś dzień na Zachodzie zmagania z koncepcjami logicznymi pochodzącymi z Indii. Ponadto dziełem brytyjskiego orientalisty było użycie terminu „sylogizm” w stosunku do owego schematu (COLEBROOKE 2001: 48), co może świadczyć, iż chociaż nie przeprowadzona *explicite*, pewna interpretacja została jednak dokonana. W przypisach do omawianego artykułu Colebrooke po raz pierwszy w historii badań nad logiką indyjską przypisał elementy schematu indyjskiego do zmiennych nazwowych z figur sylogistycznych. Prawdopodobne jest jednak, że i tym razem nie miało to na celu pokazać w bezpośredni sposób korelacji z systemem Arystotelesa, lecz było tylko próbą adaptacji istniejącej i doskonale znanej terminologii. Nie znajdujemy bowiem w omawianym tekście (poza jednym szczególnym przypadkiem w przypisach) żadnych odwołań do którejkolwiek z figur sylogistycznych. To jest zasługą dzieł późniejszych. W schemacie z *Nyāyasūtra*⁷ racja,

⁶ Jako przykład takiego podejścia niech posłuży cytat traktujący o logice indyjskiej z wydanej w 1851 r. książki R. Blakey'a *Historical Sketch of Logic*: „I have great doubt of such logical views becoming of any value whatever in the cause of general knowledge or science, or of ever having fair claim to be admitted as an integral part of the Catholic philosophy of mankind. It is absurd to conceive that a logic can be of any value from a people who have not a single sound philosophical principle, nor any intellectual power whatever to work out a problem connected with human nature, in a manner that is at all rational or intelligent. Reasoning, at least in the higher forms of it among such semi-barbarous nations must be at its lowest ebb; nor there seem to be any intellectual stamina, in such races of man, to impart to it more vigour and rationality” Cyt. za GANERI 2001b: 7.

⁷ Colebrooke używa innej egzemplifikacji schematu niż ta, którą przywoływalismy wcześniej:

czyli *hetu* (dym) miało odpowiadać terminowi średniemu, własność do udowodnienia *sādhya* (ogień) – terminowi większemu, natomiast podmiot *pakṣa* (góra) – terminowi mniejszemu (COLEBROOKE 2001: 55). Nie jest wykluczone, że w jakimś stopniu Colebrooke utożsamiał schemat indyjski z figurami arystotelesowskimi. Chociaż zaznaczał on wyraźnie to, o czym często zapominali inni komentatorzy logiki indyjskiej, a co powodowało wiele bardzo nieprzychylnych opinii na temat przedstawionego pięciostopniowego schematu, mianowicie jego pragmatyczny charakter; był to „instrument” mający służyć sprawnemu przedstawieniu i udowodnieniu tezy w debacie.

Gdy elementy schematu indyjskiego zostały już potraktowane jako odpowiedniki zmiennych w figurach sylogistycznych Arystotelesa, to po odrzuceniu elementów (przykład, zastosowanie), które zdaniem europejskich badaczy były zbędne i świadczyły o niedoskonałości schematu indyjskiego (przykład), zauważono jego zbieżność, a w szczególności formuły wyrażonej w kroku piątym – konkluzji, z figurą *Barbara*.

MaP

SaM

SaP

Co czytamy: „Jeżeli każde M jest P i każde S jest M, to każde S jest P”. Odrzucenie zastosowania nie jest jeszcze wielkim, odzierającym logikę indyjską z jej unikalności, odstępstwem. Dyskusje o zasadności stosowania owego kroku toczyły się przez wiele lat w średniowiecznych Indiach. Szczególnie aktywnymi dysputantami na tym polu byli buddyści (postulowali oni trójelementową postać schematu). Jednakże zrezygnowanie z kroku trzeciego – przykładu, jest już posunięciem niezwykle nierozważnym, ponieważ stanowi on nie tylko istotny element w ustanawianiu relacji między racją (*hetu*) a własnością do udowodnienia (*sādhya*), lecz również istotny wyznacznik epistemologicznego charakteru logiki indyjskiej. W tym przypadku starożytni myśliciele indyjscy byli zgodni co do konieczności

-
1. Na górze jest ogień.
 2. Ponieważ na górze jest dym – a jak wskazuje doświadczenie – tam, gdzie jest dym, tam jest ogień.
 3. Tak jak w kuchni, nie tak jak w jeziorze.
 4. Tak też jest w przypadku własności do udowodnienia.
 5. Zatem ponieważ tam, gdzie jest dym, jest też ogień, a na górze jest dym, to na górze jest ogień.

W dalszej części artykułu będziemy odwoływać się zamiennie do obu wersji.

tego kroku, dyskutowali tylko jego formę i rolę, jaką pełni w rozumowaniu.⁸ W Europie natomiast ów schemat został sparafrazowany do formuły quasi-dedukcyjnej, w której wniosek, że na górze jest ogień, wynika z dwóch przesłanek. Brzmi ona następująco: „*Gdziekolwiek jest dym, tam jest ogień, na górze jest dym, zatem na górze jest ogień*”.

Zgodnie z założeniem, że *sādhya* – „ogień”, odpowiada terminowi większemu (P), *hetu* – „dym”, terminowi średniemu (M), natomiast *pakṣa* – „góra”, terminowi mniejszemu (S), negatywna forma powyższego schematu sformułowana w następujący sposób: „*gdzie nie ma ognia, nie ma dymu, na górze jest dym, zatem nieprawda, że nie ma tam ognia*” odpowiada zdaniem H. N. RANDLE (2001: 76) trybowi należącemu do drugiej figury sylogistycznej – *Cesare*.

PeM

SaM

SeP

Co czytamy: „Jeżeli żadne P nie jest M i każde S jest M, to żadne S nie jest P”. W tym przypadku terminem większym jest „brak ognia”, terminem średnim jest dym, a terminem mniejszym – góra⁹.

4. Stanisława Schayera interpretacja przy pomocy rachunku kwantyfikatorów

Stanisław Schayer (1899–1941) był polskim indologiem, w obrębie zainteresowań badawczych którego znajdowała się m.in. filozofia indyjska – w szczególności buddyzm oraz logika. Karierę naukową rozpoczynał w Niemczech, studiując filologię indyjską i filozofię zachodnią. Habilitował się w 1924 we Lwowie. Pracując w klimacie intelektualnego ożywienia charakteryzującego polskie dwudziestolecie międzywojenne miał okazję na bieżąco śledzić najnowsze osiągnięcia w wielu dyscyplinach naukowych. Z pewnością był pod wrażeniem osiągnięć sławnej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i chociaż brak jest dowodów wskazujących na bezpośrednią

⁸ Por. MOOKERJEE 1997: 358-365.

⁹ Wydaje się, że Randle źle zinterpretował zarówno formułę drugiej przesłanki, jak i wniosek. Przesłanka treści „*na górze jest dym*”, w rzeczywistości wydaje się raczej zdaniem szczegółowotwierdzącym niż ogólnotwierdzącym. Formuła wniosku „*na górze nie ma ognia*” jest raczej zdaniem szczegółowoprzeczącym, a nie ogólnoprzeczącym.

współpracę Schayera z którymś z jej członków, rozpoczął on badania nad logiką indyjską z perspektywy najnowszych wyników uzyskiwanych w dziedzinie logiki matematycznej. Doceniając Jana Łukasiewicza interpretację starożytnej logiki greckiej w kategoriach współczesnej mu logiki, Schayer wyrażał konieczność podjęcia takiego samego zabiegu w stosunku do logiki indyjskiej. W roku 1932 i następnym publikuje artykuły, w których prezentuje wyniki przeprowadzonych przez siebie analiz. Są to: dwuczęściowy artykuł „Z badań nad logiką indyjską” oraz opublikowany w języku niemieckim „Über die Methode der Nyāya-Forschung”. Do swoich badań zastosował Schayer te same techniki, które użyte zostały przez Łukasiewicza do współczesnej interpretacji logiki Arystotelesa. Metoda ta w późniejszych latach nazwana została rekonstruktywizmem, a jednym z pierwszych dzieł, w którym została wykorzystana, jest „O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa” autorstwa Jana Łukasiewicza.¹⁰ Autor starał się w niej uściślić aparat pojęciowy stosowany przez Arystotelesa i następnie zastosować do niego odpowiednie kategorie logiczne. Takie narzędzie analizy postanowił wykorzystać Stanisław Schayer. Jednakże z metodą tą wiąże się pewne ryzyko, którego Schayer, jak się wydaje z aktualnej perspektywy, nie uniknął; mianowicie analiza taka nie zawsze musi odzwierciedlać intencje oryginalnego twórcy. Możliwe jest, że autorowi zostaną przypisane tezy, których on nie postulował, bądź, co gorsza, wykazane zostaną niepojawiające się oryginalnie błędy.

W swojej interpretacji schematu przedstawionego w *Nyāyasūtra* Schayer przypisuje jego elementom kategorie syntaktyczne klasycznego rachunku predykatów i aplikuje aparaturę formalną tego rachunku do opisu przejść pomiędzy kolejnymi jego elementami. Od zastosowania rachunku predykatów jako narzędzia interpretacyjnego oczekiwał Stanisław Schayer uzyskania obiektywnego i naukowego sposobu oceny dokonań logików indyjskich. Interpretacja schematu, którą zaproponował, opiera się na dwóch podstawowych regułach rachunku predykatów: regule podstawiania i regule odrywania. Ta pierwsza pozwala przejść od formuły postaci $F(x) \rightarrow G(x)$ do formuły, w której wszystkie zmienne wolne x zostają zastąpione zmiennymi y : $F(y) \rightarrow G(y)$ i odpowiadać miała ona operacji *implicite* zawartej w kroku czwartym schematu indyjskiego – zastosowaniu. Reguła odrywania pozwala na uznanie za prawdziwy następnik implikacji, o ile prawdziwy jest jej poprzednik, jak i cała implikacja, czyli $((A \rightarrow B) \wedge A) \rightarrow B$, ona z kolei

¹⁰ Por. ŁUKASIEWICZ 1987.

odpowiadać miała na gruncie logiki indyjskiej operacji wykonywanej w kroku piątym – konkluzji. W interpretacji Schayera predykatami są *hetu* i *sādhya*, natomiast *pakṣa* jest stałą indywiduową. Zatem w takim ujęciu między terminami logiki indyjskiej zachodzą relacje dwojakiego rodzaju – pierwsza między *sādhya* a *hetu* i druga między *sādhya* a *pakṣa* oraz między *hetu* a *pakṣa*. Schayer wyrażał je odpowiednio jako (a) relacje między predykatami oraz (b) relację między predykatem a jego argumentem.

Postać zinterpretowanego schematu z *Nyāyasūtra* w: SCHAYER (1988: 122):

1. Teza (*pratijñā*) – na *a* jest ogień – $F(a)$
2. racja (*hetu*) – na *a* jest dym – $G(a)$
3. wyrażenie relacji (nieodstępowania) – jeżeli jest dym na *x*, to jest też ogień na *x* – $\forall x(G(x) \rightarrow F(x))$
4. zastosowanie (*upanaya*) – reguła ta działa dla $x = a$ – $G(a) \rightarrow F(a)$
5. konkluzja (*nigamana*) – ponieważ reguła 3 działa dla $x = a$ i zdanie $G(a)$ jest prawdziwe, zdanie $F(a)$ jest prawdziwe – $F(a)$

Tak sformułowany schemat już po śmierci Schayera przedstawiony został jako czterostopniowy dowód założeniowy tezy w ramach systemu dedukcji naturalnej. Takie posunięcie zaproponował J. GANERI (2001b: 13). Powołano się w nim ponownie na regułę odrywania i podstawiania, a przebiega on następująco:

- | | |
|--|---------------------|
| 1. $G(a)$ | przesłanka, |
| 2. $\forall x (G(x) \rightarrow F(x))$ | przesłanka, |
| 3. $G(a) \rightarrow F(a)$ | 2, r. podstawiania, |
| 4. $F(a)$ | 1, 3, r. odrywania. |

5. Metodologia badań

Spróbujmy usystematyzować metodologiczne błędy, które doprowadziły dwie przedstawione interpretacje do postulowania nieadekwatnych (a w najgorszym wypadku błędnych) wniosków na temat logiki indyjskiej. Stoimy na stanowisku, że istota ich nieadekwatności polega na wyciąganiu konsekwencji z *ad hoc* przyjętych konwencji terminologicznych, w których poszczególnym elementom schematu indyjskiego przypisane zostały dosyć mocno „obciążone semantycznie” pojęcia filozoficzne i logiczne typowe dla nauki zachodniej. Wskazuje to na zasadniczy problem, jakim jest przedstawienie odpowiednich terminów indyjskich w ramach tradycji

pojęciowych nauki europejskiej. Zasadniczo badacze w swoich opisach i analizach logiki indyjskiej przyjmują jedno z czterech przedstawionych poniżej podejść:

- (i) Zachowują oryginalny kształt terminów sanskryckich.
- (ii) Przyjmują mniej lub bardziej zbliżone (i tylko zbliżone) odpowiedniki z logiczno-filozoficznej tradycji zachodniej podając ich oryginalną formę sanskrycką w nawiasach.
- (iii) Wybierają jako tłumaczenia nieobciążone semantycznie (lub mniej obciążone) terminy niespecjalistyczne i podają ich odpowiedniki sanskryckie w nawiasach.
- (iv) Przyjmują nową terminologię i ustalają znaczenia¹¹ przez odpowiednio skonstruowane definicje projektujące.

Pierwsze stanowisko nie cieszy się specjalną popularnością wśród badaczy.¹² Wynika to z faktu, iż wiąże się ono z poważnymi problemami natury praktycznej. Po pierwsze wymaga ustalenia zbioru pojęć, które można bez uszczerbku dla kształtu wykładu przełożyć na języki europejskie oraz zbioru terminów nieprzekładalnych. Decyzja taka byłaby zawsze subiektywna (co jeszcze nie jest wielkim problemem), należy jednak mieć na uwadze, że z każdym dodatkowym wprowadzeniem oryginalnej nazwy sanskryckiej zmniejsza się czytelność tekstu, który staje się zrozumiały jedynie dla wąskiej grupy specjalistów. Z kolei zachowanie jedynie niewielkiego zbioru terminów oryginalnych prowadzi do „chaosu semantycznego”. Język każdej teorii powinien charakteryzować się spójnością semantyczną, która polega na tym, że przyjmowane znaczenia określonych wyrażeń powiązane są ze sobą i razem budują całościową semantykę konkretnego tekstu. W przypadku gdy spójność semantyczna zostaje zachwiana, przyjmowane znaczenia zaczynają się nawzajem wykluczać, a nawet mogą pozostać ze sobą w stosunku sprzeczności. Mieszając ze sobą dwie niewspółmierne tradycje terminologiczne, jak europejska i indyjska, doprowadzamy właśnie do takiej sytuacji – konotacje terminów sanskryckich pozostawionych w ich oryginalnym kształcie mogą bardzo łatwo wejść w konflikt semantyczny z konotacjami pozostałych

¹¹ W większości przypadków w niniejszym artykule używamy terminu „znaczenie” w jego szerokim rozumieniu – jako denotację oraz konotację określonego wyrażenia. Rozróżnienie tych dwóch funkcji nazw będziemy stosować tylko wtedy, gdy okaże się to niezbędne.

¹² Przykład takiego podejścia znajdujemy w JAINI 1959: 95-107.

terminów, co z kolei może w istotny sposób burzyć spójność tekstu. Poza tym taka procedura nie eliminuje problemu tłumaczenia. Im mniejsza grupa terminów pozostawionych w ich oryginalnym kształcie, tym więcej wyrażen istotnych z punktu widzenia teorii musi zostać przetłumaczonych. Zatem badacz nadal stoi przed wyborem stanowiska (ii), (iii) lub (iv).

Podejście drugie wydaje się najczęściej stosowane w pracach dotyczących logiki indyjskiej. Jego przykład odnajdujemy w dwóch metodach interpretacji zaprezentowanych powyżej. Mogłoby się wydawać, że używanie doskonale znanej terminologii logicznej wraz z jej sanskryckimi odpowiednikami rozwiązuje problem implikacji semantycznych, które ta pierwsza narzuca. Podając oryginalną formę nazwy odsyła się do znaczenia, jakie posiada ona w tradycji rodzimej. Tym samym możliwe jest porównanie treści obydwu pojęć – sanskryckiego oryginału i europejskiego (rzekomego) odpowiednika i na tej podstawie precyzyjne ustalenie sensu tego drugiego. Tak jednak nie jest, a przynajmniej nie w takim stopniu, jak powinno. Znaczenie fachowych terminów filozoficznych i logicznych jest tak mocno utrwalone, że konieczna zmiana sztywno powiązanych z nimi konotacji wydaje się niemożliwa. W związku z tym niosą one spory „bagaż semantyczny”, który nie przystaje do zagadnień logiki indyjskiej i nie jest w stanie oddać w adekwatny sposób jej cech szczególnych. Posłużmy się przykładami dwóch zaprezentowanych wcześniej metod interpretacji. Ich obserwacja jest o tyle ciekawa, że kształt każdej z tych metod jest podyktowany stanem rozwoju logiki europejskiej w danym czasie. Tak więc interpretacja sylogistyczna odpowiada wczesnemu – filozoficznemu, okresowi w historii logiki, gdy system Arystotelesa był jedynym obowiązującym, logika zdań stoików była zapomniana, a nowe podejście matematyczne dopiero się rodziło. Zgodnie z tym, co pisaliśmy we fragmencie opisującym tę metodę: jej istota zasadzała się na przypisaniu poszczególnym elementom schematu indyjskiego kategorii sylogistycznych: *sādhya* – ogień, nietrwałość odpowiada terminowi większemu (P), *hetu* – dym, bycie produktem – terminowi średniemu (M), natomiast *pakṣa* – góra, dźwięk – terminowi mniejszemu (S). Przyjęcie takich założeń wraz z próbami ułożenia schematu w formę figury sylogistycznej doprowadziło do całkowitego przekształcenia oryginalnego charakteru logiki indyjskiej. Zmieniono kolejność poszczególnych kroków schematu i usunięto dwa kroki niezbędne z perspektywy interpretowanego przedmiotu – egzemplifikację i zastosowanie.

Oryginalna kolejność: teza – racja – przykład – zastosowanie – konkluzja

została zamieniona na:

prawo ogólne (oryginalnie jeden z fragmentów racji) – racja –
konkluzja.

Niebezpieczeństwa takich zabiegów zauważył już w 1853 roku M. MÜLLER w artykule „On Indian Logic” (2001: 59–75). Postuluje on zachowanie unikalnego charakteru logiki indyjskiej i nieujmowanie go w kategorii logiki europejskiej, gdyż w ten sposób zostaje on poważnie zniekształcony i rysuje się jako niedoskonała imitacja swojego europejskiego odpowiednika. Ponadto Müller wyraźnie zwraca uwagę na epistemologiczny charakter logiki indyjskiej oraz broni pięciu elementów schematu *avayava*, które liczni badacze logiki indyjskiej uważali za zbędne. Pokazuje, że rola dwóch, rzekomo niepotrzebnych, kroków była rolą znaczącą. Krok trzeci, czyli przykład będący celem zmasowanej krytyki, jest niezbędny w celu pokazania relacji zachodzącej między własnością do udowodnienia a racją (MÜLLER 2001: 76).

Stanowisko sylogistyczne było również krytykowane przez Stanisława SCHAYERA (1988: 121). W swoim artykule z 1932 roku zatytułowanym „Z badań nad logiką indyjską” stanął on na stanowisku, że schemat indyjski, w przeciwieństwie do greckiego, nie jest oparty na zależności między zmiennymi nazwowymi „góra”, „dym” i „ogień”, lecz raczej zdaniowymi: „w miejscu *x* jest dym” i „w miejscu *x* jest ogień”.

W stosunku do tej metody można wysunąć jeszcze kilka kontrargumentów. Przede wszystkim utożsamianie *hetu*, *pakṣa* i *sādhya* z odpowiednio terminami średnim – „M”, mniejszym – „S” i większym – „P” jest bezzasadne. Skojarzeniu *hetu* z terminem średnim „M” sprzyjał fakt, że w schemacie indyjskim występuje on w przesłankach, a nie pojawia się we wniosku, jak termin średni. Ponadto w systemie Arystotelesa wszystkie terminy należą do tej samej kategorii. W przypadku terminów indyjskich *pakṣa* – lokacja (podmiot), należy do innej kategorii tak ontologicznej, jak i syntaktycznej, niż *hetu* i *sādhya*. *Pakṣa* jest tłem rozumowania, miejscem, w którym występuje racja – *hetu*, i w którym musi występować *sādhya*, aby rozumowanie uznać za poprawne, samo nie bierze w nim bezpośredniego udziału. Poza tym w figurze *Barbara*, do której sprowadzano schemat indyjski, wszystkie zdania są ogólnotwierdzące. Z kolei indyjskie zdania obserwacyjne, wyrażające doświadczenie dymu unoszącego się z góry oraz formuła konkluzji, są raczej zdaniem szczegółowotwierdzącymi.

Widzimy, że przyjęcie pewnych założeń terminologicznych doprowadziło do licznych nieścisłości i błędów w opisie logiki indyjskiej.

Przede wszystkim sugerowało ono, że mamy do czynienia z niedoskonałym odpowiednikiem sylogistyki stworzonej przez Arystotelesa, a co za tym idzie – z systemem protodedukcyjnym. Implikowanie dedukcyjności jest najpoważniejszym i całkowicie błędnym wynikiem przekładania schematu indyjskiego na kategorie i struktury typowe dla refleksji europejskiej. Samo nazwanie schematu indyjskiego „sylogizmem” suponuje właśnie taki jego charakter. Wyciąganie z przyjętej terminologii takich konsekwencji byłoby uzasadnione, gdyby w logice indyjskiej istniały prawa pozwalające dokonywać przekształceń schematu do postaci izomorficznej z figurami sylogistycznymi. Takich praw jednak logika indyjska nie formułuje, zatem przekształcenie to jest nieuzasadnione.

Metoda Stanisława Schayera wpisuje się w kolejny etap w rozwoju logiki europejskiej – dominację aksjomatyzowanych rachunków logiki matematycznej. W związku z tym jest ona całkowicie podporządkowana kategoriom i regułom jednego z jej języków – rachunkowi predykatów. Adekwatność tego podejścia okazuje się równie wątpliwa, co poprzedniego, a ogólny charakter zarzutów jest podobny: nieuzasadnione przypisanie terminów logiki indyjskiej do pojęć logiki europejskiej i w efekcie sugerowanie dedukcyjnego charakteru tej pierwszej. Traktowanie własności (*sādhya* i *hetu*) jako predykatów, a *pakṣa* jako stałej indywidualowej nie jest jeszcze takim wielkim błędem, choć nieco zmienia kształt ich istoty. Największym nieporozumieniem okazuje się twierdzenie, iż przejścia między poszczególnymi krokami bazują na regułach podstawiania i odrywania. Użycie tego typu pojęć jest poważnym metodologicznym błędem anachronizmu.¹³

¹³ Bardzo podobną sytuację można odnaleźć na gruncie krytyki strukturalizmu w antropologii kulturowej. W szczególności dotyczy ona opisu specyfiki myśli-mowy ludów pierwotnych w kategoriach ciągłych przejść między związkami typu metonimicznego i metaforycznego. Związek metonimiczny (syntagmatyczny) odpowiada relacji przyczynowości i genetycznej przyległości zjawisk; natomiast związek metaforyczny (paradygmatyczny) – symbolizowaniu semantycznemu. Istotę tych przejść można zobrazować odwołując się do przykładu czynności magicznych: (i) relacja przyczynowa łączy określoną dzidę z raną nią zadaną; (ii) związek przyczynowy zostaje zastąpiony symbolicznym – dana dzida zaczyna symbolizować konkretną ranę; (iii) ponowne przejście do związku przyczynowego – wykonując określone czynności na dzidzie, oddziałuje się na ranę. Szczegółowy opis tej koncepcji można znaleźć w KMITA 1985. Teorii tej zarzuca się, że zakłada ona, iż społeczeństwa pierwotne były w stanie dokonywać rozróżnień między związkami metonimicznymi i metaforycznymi, co nie odpowiada rzeczywistości stopniowi ich rozwoju świadomościowo-kulturowego. Krytykę podejścia strukturalistycznego można znaleźć w BURSZA 1991.

Aby umożliwić aplikację formalizmów rachunku predykatów do logiki indyjskiej, Schayer musiał odrzucić krok trzeci ze schematu formuły dowodowej – przykład, co jak zaznaczaliśmy przy okazji omawiania poprzedniej interpretacji, jest niezwykle niebezpiecznym posunięciem.¹⁴ Przykład jest na tyle istotnym elementem, że jakakolwiek interpretacja nieuwzględniająca tego kroku nie może rościć sobie prawa do bycia adekwatną. Poza tym, na co zwrócił uwagę GLASHOFF (2004: 302), Schayer nie podaje w swoich artykułach, z których konkretnie tekstów czerpie wzory schematów rozumowania. To niedopatrzenie może okazać się niezwykle istotne, jeśli weźmie się pod uwagę spore zmiany dokonywane w formule dowodowej na przestrzeni wieków. Podsumowując, w ujęciu Schayera, tak jak w przypadku interpretacji sylogistycznej, przyjęcie odpowiednich założeń i wyciągnięcie z nich konsekwencji prowadzi do opisu, zgodnie z którym logika indyjska jest przedstawiana tak, jakby była systemem (proto)dedukcyjnym, co nie jest prawdą, a stanowi spore odstępstwo od jej oryginalnego, epistemologiczno-pragmatycznego charakteru. Z perspektywy nam współczesnej wydaje się, że Schayer zwyczajnie przecenił obiektywność logiki matematycznej postrzeganej jako narzędzie, którego użycie do badań nad logiką indyjską gwarantuje w pełni adekwatny jej opis i interpretację bez suponowania zachodnich presupozycji filozoficzno-logicznych. Przeświadczenie to okazało się mylne.

W trzecim z proponowanych stanowisk podejmuje się starania ominięcia problemów wynikających z przyjęcia tłumaczeń obciążanych semantycznie przez aplikację nazw mniej specjalistycznych i precyzowanie ich znaczenia. Do czołowych zwolenników tej metody można zaliczyć dwóch badaczy: A. Waymana oraz D. D. Daye'a. Pierwszy z nich, we wstępie do zbioru tłumaczeń podstawowych dzieł logiki buddyjskiej *A Millenium of Buddhist Logic*, staje na stanowisku, że aby nie sugerować europejskich presupozycji logice indyjskiej, tłumacząc kluczowe dla niej terminy, uzasadnione jest nawet użycie wyrażen z języka potocznego¹⁵. Dla naszego celu jednak kluczowe będą prace D. D. Daye'a (DAYE 1977; 1985), w których autor pokazuje, w jaki sposób, poprzez używanie terminów typowych dla filozofii i logiki Zachodu, sugeruje się pewne niepoprawne wnioski odnośnie do natury logiki indyjskiej.

¹⁴ Por. GLASHOFF 2004: 303.

¹⁵ Por. WAYMAN 1999.

W artykule „Some Epistemologically Misleading Expressions: «Inference» and «Anumāna», «Perception» and «Pratyakṣa»” dowodzi on, że już samo tłumaczenie procedury dowodzenia stawianej tezy (*anumāna*) jako „wnioskowania” prowadzi do pewnych oczekiwań, które po pierwsze ukierunkowują w określony sposób czytelnika, a po drugie determinują nastawienie badawcze naukowca analizującego logikę indyjską. Daye uważa, że przywykliśmy na zachodzie łączyć z „wnioskowaniem” konkretne konotacje, zwracające nasze intuicje w stronę formalnej teorii wnioskowania uprawianej w ramach współczesnej logiki matematycznej.¹⁶ Tym samym oczekuje się, że podobnie jak w przypadku logiki zachodniej będzie się miało do czynienia z podziałem na wnioskowania niezawodne, których struktura jest izomorficzna ze schematami praw logicznych oraz wnioskowania zawodne, których struktura nie spełnia warunku izomorficzności. W logice indyjskiej tak nie jest – jakość schematów jest stopniowalna, a zatem nie odpowiada jej tak prosty podział dychotomiczny. Wynika to z faktu, że w Indiach nie wykształciło się pojęcie schematu niezawodnego, a wartość prawdziwościowa wniosku jest ściśle zdeterminowana czynnikami epistemologicznymi, takimi jak percepcja i doświadczenie. Brak jest w logice indyjskiej pojęcia tautologii, na której zasadzają się prawa logiczne i niezawodne schematy wnioskowań. Fakt, że usystematyzowano formę schematu rozumowania, nie jest jeszcze wyznacznikiem jego (proto)dedukcyjnego charakteru. Jak już wskazywaliśmy przy okazji omawiania podejścia (ii), logika indyjska nie jest dedukcyjna, a używanie terminu „wnioskowanie” do określania schematów indyjskich implikuje, jakoby posiadała ona właśnie taki charakter. Prowadzi to autora do wniosku, że nie sposób w odniesieniu do logiki indyjskiej używać aparatury formalnej współczesnej logiki zachodniej, ponieważ obie tradycje są absolutnie niewspółmierne. W ostateczności D. D. Daye (DAYE 1985: 231-252) proponuje, by zamiast „wnioskowanie” używać szerszego i mniej obciążonego konotacyjnie „rozumowania” (takie tłumaczenie przyjęliśmy w niniejszym artykule).

Rozważmy jeszcze jeden przykład – *dharma*, tłumaczona jako „predykat”, który proponujemy zastąpić mniej specjalistycznym wyrażeniem

¹⁶ W rzeczywistości wyróżnia się dwa typy wnioskowania:

(i) dedukcyjne, przebiegające zgodnie z określonym prawem logicznym, w którym wniosek wynika logicznie z przesłanek. Owo wąskie rozumienie terminu „wnioskowanie” pochodzi od Jana Łukasiewicza;

(ii) niededukcyjne, w którym nie zachodzi stosunek wynikania logicznego, czyli prawdziwość przesłanek nie jest gwarancją prawdziwości wniosku.

D. D. Daye wyraźnie rozumie tutaj termin „wnioskowanie” zgodnie z punktem (i).

„własność”. Twierdzimy tu, że przyjęcie takiej konwencji translacyjnej lepiej oddaje rzeczywiste znaczenie oryginału sanskryckiego. Termin ten wyznacza klasę obiektów, do których zalicza się zarówno własność do udowodnienia (*sādhya*), jak i rację (*hetu*). Związek między własnościami a lokacją (*pakṣa*), w której są one ulokowane, wyraża się przez relację ulokowania¹⁷ – nowe pojęcie zaproponowane w ramach teorii lokacji własności. Interesujące nas wyrażenie w tym ujęciu ma szersze znaczenie niż przypisuje się mu w językach europejskich. Oznacza ono zarówno własność abstrakcyjną lub cechę uniwersalną, jak i konkretny obiekt materialny, jak kamień czy woda, o ile występują one w odpowiedniej funkcji w stosunku do lokacji. Uogólniając, „własność” oznacza tutaj wszystko, co jest ulokowane w czymś innym lub też na czymś innym. Na przykład w zdaniu „*Na ziemi stoi garnek*” garnek staje się własnością ziemi, na której jest ulokowany. Zdanie to w sanskrycie brzmi *ghaṭavad bhūtaḥ*, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy: „*ziemia [jest] garnek-posiadająca*”. Rzeczownik garnek (*ghaṭa*), kwalifikując podmiot zdania, pełni funkcję orzecznika. W tym przypadku użycie „predykatu” nie oddawałoby charakteru relacji między dwoma obiektami w takiej formie, jak między obiektem a własnością w jej indyjskim rozumieniu. W momencie, w którym odnosimy się do struktury postaci „*x jest F*”, gdy za *F* podstawiamy dowolny predykat jednoargumentowy, wówczas dwie omawiane logiki są ze sobą zgodne – umożliwiają wyrażenie tej struktury w sposób symboliczny – $F(x)$. Na przykład niech *a* oznacza garnek, a *F* własność bycia czerwonym, wówczas nic nie stoi na przeszkodzie, by wyrazić zdanie „*garnek jest czerwony*” jako $F(a)$. Struktura taka będzie właściwa zarówno dla logiki indyjskiej, jak i europejskiej. Inaczej będzie w sytuacji, gdy rozważamy zdanie postaci „*garnek stoi (jest) na ziemi*”. W kategoriach logiki zachodniej, aby wyrazić to zdanie w języku rachunku predykatów, należy odwołać się do relacji dwuargumentowej – „bycia na” (*S*). Jeżeli przyjmiemy, że *b* oznacza ziemię – zdanie to zapiszemy następująco: $S(a, b)$. Inaczej rzecz wygląda w logice indyjskiej – predykat dwuargumentowy nie może być tutaj zastosowany, ponieważ zdanie takie zostaje sprowadzone do postaci jednoargumentowej, gdzie ziemia jest argumentem, a „posiadanie-na-sobie-garnka” (*S*) jest własnością. Ostatecznie należałoby je zapisać tak samo, jak w przypadku struktury z predykatem jednoargumentowym $S(b)$. Tak więc widać, że pojęcie predykatu może okazać się zbyt wąskie, by

¹⁷ Wprowadzenie tego terminu jest przykładem podejścia czwartego, które zostanie omówione w dalszej części artykułu.

objąć denotacje indyjskiej „własności” (*dharma*), w której zakres wchodzi obiekty zaliczane w systemach europejskich do argumentów predykatów (w określonej interpretacji). Na ile znaczące są to rozbieżności, pozostaje kwestią dyskusyjną. Ewentualna różnica pojawia się w zasadzie dopiero na poziomie dwuargumentowym i można się zastanawiać, czy nasze zdanie $S(b)$ przedstawione jako $S(a, b)$ rzeczywiście jest sporym odstępstwem od jego oryginalnej struktury. Jeżeli nie jest, wówczas termin „predykat” nie powinien stanowić problemu w opisie i interpretacji zaprezentowanych zdań.

Warto jeszcze zastanowić się, czy rzeczywiście nie jest możliwe stosowanie aparatury formalnej do opisu i analizy logiki indyjskiej. Zgadamy się z D. D. Daye, że aby nie implikować presupozycji typowych dla współczesnych rachunków logicznych (np. dedukcyjności) należałoby znacznie ograniczyć używanie terminów z nich zaczerpniętych. Te konieczne ograniczenia nie przeszkadzają jednak w stworzeniu nowego formalizmu specjalnie na potrzeby badań nad logiką indyjską. W ten sposób można uniknąć omawianych tu problemów przy jednoczesnym wykorzystaniu zalet, jakie aparatura formalna wnosi do teorii – jej większą ścisłość i przejrzystość. Oczywiście należy zachować ostrożność przy próbie przekładu całości schematów indyjskich na takie języki. Czym innym jest formułowanie twierdzeń i definicji określonych terminów przy ich użyciu, a czym innym próba wyrażania relacji zachodzących między poszczególnymi elementami schematu. Podstawowe spójniki logiczne rachunku zdań lub rachunku zbiorów pozwalają na stosunkowo adekwatne konstruowanie formalnych definicji, ponieważ wówczas operujemy nimi na poziomie metajęzyka. Jednak już ich aplikacja do wyrażania struktury schematów rozumowania może okazać się bardzo myląca. Dlatego, jeżeli podejmie się takie próby, należy działać ze sporą świadomością metodologiczną. Przykładem błędu wynikającego z przyjętej konwencji terminologicznej jest używanie spójnika implikacji materialnej w celu oddania związku między tezą i racją. Oryginalnie w sanskrycie do wyrażenia tej relacji używa się odpowiedniego przypadku – *ablativus*, który należy tłumaczyć „*A* ponieważ *B*”, a nie „jeśli *B*, to *A*” ($B \rightarrow A$). Nieadekwatność przekładania jednego na drugi pokazuje DAYE (1977: 221-231).

Stanowisko czwarte jest, o ile wiadomo autorowi, najnowszym trendem w badaniach nad logiką indyjską. Jego istota zasadza się na prawie całkowitym odrzuceniu zastanej terminologii europejskiej i próbie opisu i analizy logiki indyjskiej za pomocą pojęć ukutych specjalnie na jej użytek. Procedurę tego typu odnajdujemy w pracach takich badaczy

jak B. K. MATILAL (1998), F. STAAL (1973), S. BHATTACHARYYA (2001). W ostateczności próby aplikacji nowej aparatury pojęciowej doprowadziły do skonstruowania zaczątków nowej teorii – lokacji własności, która jak na razie nie doczekała się pełnego doprecyzowania. Założenie konstruowania tego typu teorii jest takie, by poprzez aplikację nowych pojęć lepiej oddać cechy logiki indyjskiej wynikające: (i) ze specyfiki sanskrytu, w którym logika ta była wyrażana, (ii) z akceptowanych założeń filozoficznych.

Podejście to jest w pewien sposób zbliżone do poprzedniego, w którym jako tłumaczenia proponowano niespecjalistyczne terminy, precyzując ich znaczenie przy pomocy określonych definicji projektujących. Tak też w omawianym podejściu konstruuje się tego typu definicje w celu wprowadzenia nowego wyrażenia i nadania mu znaczenia zgodnego z oryginalną funkcją metalogiczną jego sanskryckiego odpowiednika. Zobaczmy, jak to wygląda w praktyce. W teorii lokacji własności, co już zaznaczaliśmy, zastępuje się obciążony semantycznie „predykat” bardziej potoczną „własnością” (*dharma*); a nowym pojęciem wprowadzanym do teorii jest m.in. *relacja ulokowania* łącząca własność i lokację, w której jest ona ulokowana. Relacja ta lepiej oddaje istotę związku między *dharma* i *pakṣa* niż np. relacja zachodząca między predykatem i jego argumentem, która, jak pokazywaliśmy, nasuwa określone presupozycje, typowe dla logiki europejskiej.

Dysponując ustaloną nową terminologią można próbować aplikować formalizmy do opisu i analizy logiki indyjskiej bez implikacji, jakie niesie stosowanie kategorii *stricte* europejskich. Zabieg ten należy rozpocząć przyjmując określoną „bazę”, od której będzie się wychodzić w dalszych rozważaniach. Na nasze potrzeby przyjmujemy język rachunku zbiorów¹⁸ i relacji, uznając go za „matrycę”, w której umieścimy odpowiednie kategorie logiki indyjskiej.¹⁹

Naszym celem jest ograniczenie do minimum używania terminologii logicznej, w tym celu wprowadzimy do konstruowanego języka nowe terminy, ustalając ich znaczenie przy pomocy odpowiednich definicji.

Podstawowe dwie kategorie, od których wychodzimy w naszej analizie, to:

¹⁸ Interpretację logiki indyjskiej w kategoriach rachunku zbiorów można znaleźć m. in. w BALCEROWICZ 1995, 1996.

¹⁹ Przedstawiona poniżej próba formalizacji teorii własności jest tylko „ostrożną” propozycją wstępną, pokazującą możliwy kierunek dalszych badań, które należałoby zacząć od sprecyzowania zobowiązań ontologicznych teorii.

- (i) Z_l – zbiór lokacji, do którego zaliczamy wszystkie te objekty, które mogą pełnić funkcję podłoża (lokacji) (*pakṣa*) dla konkretnych własności. Elementy Z_l będziemy oznaczać p_1, p_2, \dots, p_n .
- (ii) Z_w – zbiór własności, do którego zaliczamy wszystkie objekty, które mogą zostać ulokowane w poszczególnych elementach Z_p , czyli w naszym przypadku *sādhya*, oznaczana s_1, s_2, \dots, s_n oraz *hetu* oznaczane h_1, h_2, \dots, h_n .

Zbiory Z_l i Z_w nie są rozłączne ($Z_l \cap Z_w \neq \emptyset$), indyjskie rozumienie własności pozwala do tej kategorii zaliczać również objekty materialne. Nie jest jednak możliwe, aby w tej samej chwili jedna i ta sama własność funkcjonowała jako lokacja. Reasumując: każdy element zbioru lokacji może być również w określonym użyciu własnością, lecz nie odwrotnie, czyli $Z_l \subset Z_w$. W tym przypadku mamy do czynienia z właściwym zawieraniem się zbiorów, albowiem nie każda własność może funkcjonować jako lokacja.

Zbiór Z_l dzieli się na dwa podzbiory:

- (i) x^+ – podzbiór będący zakresem występowania własności x ; zawierający wszystkie elementy Z_p , w których stwierdzono występowanie własności x ,
- (ii) x^- – podzbiór będący zakresem niewystępowania własności x ; zawierający dokładnie te elementy Z_p , w których nie stwierdzono występowania własności x .

Do zbioru x^+ zaliczymy wszystkie elementy zbioru Z_l takie, że może w nich być ulokowana własność x . Natomiast do zbioru x^- zaliczymy wszystkie elementy zbioru Z_l takie, że własność x nie może w nich być ulokowana. Nie jest możliwe, aby jakiś element zbioru Z_l nie należał do x^+ lub x^- . Czyli: $x^+ \cup x^- = Z_l$. To, jakie elementy będą zawierały obydwa podzbiory jest zależne od doświadczenia. Zaliczenie jakiejś lokacji p do zakresu występowania danej własności x jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że „istnieje takie p , że posiada własność x ”. Z kolei zaliczenie jakiejś lokacji p_n do zakresu niewystępowania własności x jest równoważne ze stwierdzeniem, że „nie istnieje takie p_n , że posiada własność x ”.

Dwuargumentowa relacja ulokowania R_{occ} przyporządkowuje własności x konkretne lokacje będące elementami zbioru x^+ . R_{occ} jest relacją jednojednoznaczną. Specyficzną cechą logiki indyjskiej jest założenie, iż żaden element zbioru Z_w nie może być rozpatrywany w oderwaniu od podłoża, w którym jest ulokowany. Innymi słowy, nie jest możliwe

rozpatrywanie jakiegokolwiek $x \in Z_w$ inaczej niż w relacji R_{occ} do jakiegoś $y \in x^+$.

Mając ustalony zarys języka, który będziemy chcieli wykorzystać do opisu logiki indyjskiej, spróbujemy przedstawić kilka z jej cech charakterystycznych, wykorzystując do tego celu zdefiniowane powyżej pojęcia. Zajmiemy się schematem formuły zaprezentowanym w buddyjskim traktacie *Nyāyapraveśa*.

Zacniemy od zasady *trairūpya*, która mówi, jakie warunki muszą być spełnione przez *hetu*, aby stanowiło rację dla własności do udowodnienia.

1. Racja (h) musi być obecna w lokacji (p), w której postuluje się obecność własności do udowodnienia (s):

$$(h, s \in Z_w) \wedge (p \in Z_l) \text{ oraz} \\ R_{occ}(s, p) \wedge R_{occ}(h, p).$$

2. Własność do udowodnienia (s) musi być obecna we wszystkich lokacjach, w których jest obecna racja (h), czyli zakres występowania h musi zawierać się w zakresie występowania s :

$$h^+ \subset s^+ \text{ (z czego wynika: } R_{occ}(h, p_1) \rightarrow R_{occ}(s, p_1)).$$

3. Racja nie występuje w żadnej lokacji, w której nie występuje własność do udowodnienia, czyli zakres niewystępowania s zawiera się w zakresie niewystępowania h :

$$s^- \subset h^- \text{ (z czego wynika: } \neg R_{occ}(s, p_2) \rightarrow \neg R_{occ}(h, p_2), \text{ co jest} \\ \text{równoważne formule: } p_n \in s^- \rightarrow \neg R_{occ}(h, p_n)).$$

Trzy powyższe warunki są prezentowane w trzecim kroku formuły dowodowej i razem konstytuują trójargumentową *relację nieodstępowania* (*vyapti*, dalej oznaczana jako V)²⁰ zachodzącą między h i s , która zawsze musi być zrelatywizowana do konkretnej lokacji p (zgodnie z warunkiem 1). Relację V można definiować następująco:

²⁰ Takie tłumaczenie terminu *vyapti* zaproponował Piotr Balcerowicz (BALCEROWICZ 1995: 40).

$$V(h, s, p) \stackrel{df}{=} (h, s \in Z_w \wedge p \in h^+) \rightarrow (R_{occ}(h, p) \rightarrow R_{occ}(s, p)) \wedge (p_n \in s^- \rightarrow \neg R_{occ}(h, p_n))$$

Wywiedzenie s na podstawie h w p jest możliwe tylko wtedy, gdy $V(h, s, p)$. Ponadto w kroku trzecim zarysowuje się zakresy występowania i niewystępowania własności biorących udział w rozumowaniu. W przykładzie pozytywnym konstruuje się zbiór lokacji homogenicznych z p , czyli s^+ , natomiast w przykładzie negatywnym zbiór lokacji heterogenicznych z p , czyli h^- .

Postępując dalej można próbować przełożyć sformułowania poszczególnych kroków formuły dowodowej na język teorii lokacji własności:

1. Teza: *Dźwięk (p) jest nietrwały (s):*

$$(p \in Z_l \wedge s \in Z_w) \wedge (p \in s^+ \wedge R_{occ}(s, p)).$$

2. Racja: *Ponieważ dźwięk jest wytworzony (h):*

$$p \in h^+ \wedge R_{occ}(h, p).$$

3. Przykład pozytywny: *Wszystko, co jest wytworzone, jest nietrwałe, tak jak dzban (p_1):*

$$h^+ \subset s^+ \text{ z czego wynika, że } R_{occ}(h, p_1) \rightarrow R_{occ}(s, p_1).^{21}$$

Przykład negatywny: *Wszystko, co jest trwałe, jest niewytworzone, tak jak przestrzeń (p_2):*

$$s^- \subset h^- \text{ z czego wynika, że } \neg R_{occ}(s, p_2) \rightarrow \neg R_{occ}(h, p_2).^{22}$$

²¹ Używając pojęcia zakresów występowania h i s odwołujemy się do sformułowania „wszystko, co jest wytworzone” (h^+) i „wszystko, co jest nie trwałe” (s^+). Jest to możliwe, ponieważ obydwa zbiory zgodnie z definicją zawierają dokładnie wszystkie te obiekty, o których dane własności można z prawdą orzec. Jednocześnie ich użycie pozwala uniknąć wprowadzania kolejnych zmiennych oraz kwantyfikatorów.

²² Skoro zakres występowania jest wyznaczany przez określoną własność x tak, że zawiera wszystkie lokacje, w których można x ulokować, to uprawnione jest stwierdzenie, że zakres niewystępowania x jest zbiorem wyznaczonym przez własność będącą przeciwieństwem x (przyjmując, że dwie przeciwne własności nie mogą być jednocześnie ulokowane w jednej

Używając proponowanej przez nas transkrypcji wyraźnie widać, że kroki 2 i 3 dokładnie wyrażają związki podane w warunkach *trairūpya* – dowodzą, że między *hetu* a *sādhya* zachodzi relacja *V*. Uzasadnione jest zatem postulowanie nietrwałości dźwięku na podstawie faktu, że ten jest produktem.

W ten sposób, wprowadzając nowy język, można opisywać logikę indyjską minimalizując obce presupozycje (ponieważ nie da się całkowicie ich wyeliminować), a w większym stopniu oddając jej istotę. Jak pokazaliśmy, możliwa staje się nawet ograniczona aplikacja formalizmów (czemu przeciwstawia się D. D. Daye).

Oczywiście nie jest tak, że aby zminimalizować europejskie implikacje semantyczne, należy ograniczać się do reprezentacji tego podejścia w jego czystej postaci. Faktycznie w praktyce badawczej stosuje się kilka technik zaliczanych do różnych stanowisk. Istota ich kwalifikacji polega raczej na dominującym charakterze przyjmowanej procedury niż na jej wyłączności. Tak też w prezentowanym fragmencie teorii lokacji własności, która w swoim założeniu programowym stara się ustalić nową terminologię, stosuje się niespecjalistyczne pojęcia („własność”), co jest typowe dla podejścia, które opisywaliśmy w punkcie trzecim.

Poza tym możliwe jest, iż w chwili, gdy dokładnie sprecyzujemy znaczenie, w jakim używa się oryginalnego terminu sanskryckiego, w dalszej części badań będziemy używać już danego wyrażenia w jego oryginalnej formie zamiennie z jego odpowiednikiem w faktycznie stosowanym języku.

6. Podsumowanie

W niniejszym artykule staraliśmy się pokazać, że kluczowym zagadnieniem w opisie i analizach logiki indyjskiej jest wybór odpowiedniej konwencji terminologicznej, której się będzie w odniesieniu do obiektu badań używać. Nasze rozważania nie dotyczyły tłumaczenia indyjskich traktatów logicznych jako takich. Skupiliśmy się jedynie na analizie materiałów teoretycznych w nich zawartych i staraliśmy się pokazać, iż przyjęcie określonego stanowiska w omawianej kwestii wiąże się

i tej samej lokacji). Stąd możliwość przedstawienia zakresów występowania własności „bycia trwałym” i „bycia niewytworzonym” jako zakresów niewystępowania własności „bycia nietrwałym” oraz „bycia wytworzonym”. Stosunek zakresów występowania i niewystępowania określonych własności odpowiada stosunkowi między zbiorem i jego dopełnieniem w rachunku zbiorów.

z problemami ingerencji obcych konotacji w oryginalny kształt logiki indyjskiej. W związku z tym stoimy na stanowisku, że w dalszych badaniach należałoby dążyć do wypracowania nowej terminologii, dzięki której można zminimalizować zbędne i błędne implikacje europejskie tak, aby w bardziej adekwatny sposób opisywać ją i analizować. W tej kwestii przedsięwzięciem wartym podjęcia może okazać się doprecyzowanie aparatu pojęciowego przywołanej wyżej teorii lokacji własności.

Bibliografia

- BALCEROWICZ 1995 = Balcerowicz, Piotr (tr.): Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – «Wprowadzenie w logikę», Część pierwsza. *Studia indologiczne* 2 (1995): 39-87.
- BALCEROWICZ 1996 = Balcerowicz, Piotr: Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – «Wprowadzenie w logikę», Część druga. *Studia indologiczne* 3 (1996): 5-47.
- BALCEROWICZ 2003 = Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- BHATTACHARYYA 2001 = Bhattacharyya, Sibajiban: "Some Aspects of the Navya-Nyāya Theory of Inference", w: GANERI 2001a: 162–183.
- BURSZTA 1991 = Burszta, Wojciech: „Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury”. *Język a Kultura* vol. 4 (1991): 93-104.
- COLEBROOKE 2001 = Colebrooke, Henry: "The Philosophy of the Hindus: On the Nyāya and Vaiśeṣika Systems", w: GANERI 2001a: 26–59.
- DAYE 1977 = Daye, Douglas Dunsmore: "Metalogical Incompatibilities in the Formal Description of Buddhist Logic (Nyāya)". *Notre Dame Journal of Formal Logic* vol. 2 (1977): 221–231.

- DAYE 1985 = Daye, Douglas Dunsmore: "Some Epistemologically Misleading Expressions: "Inference" and "Anumāna", "Perception" and "Pratyakṣa"", w: MATILAL-SHAW 1985: 231-252.
- GANERI 2001a = Ganeri, Jonardon: (ed.): *Indian Logic. A Reader*. Curzon, Richmond 2001.
- GANERI 2001b = Ganeri, Jonardon: "Indian Logic and The Colonisation of Reason", w: GANERI 2001a: 1-26.
- GANERI 2003 = Ganeri, Jonardon: "Ancient Indian Logic As a Theory of Case Based Reasoning". *Journal of Indian Philosophy* 31 (2003): 33-45.
- GLASHOFF 2004 = Glashoff, Klaus: "On Stanisław Schayer's Research on Nyāya". *Journal of Indian Philosophy* 32 (2004): 295-319.
- JAINI 1959 = Jaini, S. Padmanabh: "The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 22 (1959): 95-107.
- JHĀ 1999 = Jhā, Gaṅgānatha (tr.): *The Nyāya-sūtras of Gautama with the Bhaṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999.
- KMITA 1985 = Kmita, Jerzy: *Język i poznanie*. PWN, Warszawa 1985.
- ŁUKASIEWICZ 1987 = Łukasiewicz, Jan: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. PWN, Warszawa 1987.
- MATILAL 1998 = Matilal, Bimal Krishna: *The Character of Logic in India*. SUNNY, New York 1998.
- MATILAL-SHAW 1985 = Matilal, B. K.; Shaw, Jaysankar Lal (eds.): *Analytical Philosophy in Comparative Perspective*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985.
- MLW = *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*. Noir Sur Blanc, Warszawa 1998.

- MOOKERJEE 1997 = Mookerjee, Satkari: *Buddhist Philosophy of Universal Flux: An Exposition of the Philosophy of Critical Realism As Expounded by the School of Dignaga*. Motilal Banarsidass, Delhi 1997.
- MÜLLER 2001 = Müller, Max: "On Indian Logic", w: GANERI 2001a: 59–75.
- NB = Vātsyāyana Pakṣilasvāmin: *Nyāya-bhaṣya*. Przekład angielski: JHĀ 1999.
- NP = Śāṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa*. Tłumaczenie polskie: BALCEROWICZ 1995.
- NS = Akṣapāda Gautama: *Nyāya-sūtra*. Przekład angielski: (1) JHĀ 1999; (2) VIDYABHUSANA 2003.
- RANDLE 2001 = Randle, H. N.: "A Note on the Indian Sylogism", w: GANERI 2001a: 75-93.
- SASTRI 1951 = Sastri, Kuppuswami, S. *A Primer of Indian Logic*. Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras 1951.
- SCHAYER 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. PWN, Warszawa 1988.
- STAAL 1973 = Staal, Frits: "The Concept of Pakṣa in Indian Logic". *Journal of Indian Philosophy* 2 (1973): 156-166.
- STCHERBATSKY 1962 = Stcherbatsky, Theodor: *Buddhist Logic*. 2 vols. Dover Publications Inc., New York 1962.
- SUSZKO 1998 = Suszko, Roman: *Wybór pism*. Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1998.
- VIDYABHUSANA 2003 = Vidyabhusana, Satis Chandra (tr.): *The Nyāya Sūtras of Gotama*. Munshiram Manoharlal, New Delhi 2003.
- WAYMAN 1999 = Wayman, Alex: *A Millenium of Buddhist Logic*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999.

Summary

In Search of the Method of the Indian Logic Interpretation. A Contribution to the Methodology of Comparative Logic

The aim of the paper is to present some basic methodological problems related to the research on Indian logic. In the article we are mainly concerned with the issue of the translation of the Sanskrit logical terminology into other contemporary languages. We have distinguished four possible approaches towards the subject, to wit: (1) leaving the Sanskrit terms in their original form; (2) translating the Sanskrit terms using the well-known Western logical terminology; (3) translating the Sanskrit terms using less technical vocabulary than the one suggested by the supporters of the second approach; (4) translating the Sanskrit terms using new terminology. While analysing the four approaches we are trying to demonstrate that the fourth one guarantees the presentation and interpretation of Indian logic in the most adequate manner.

**Przedmiot autorytatywnej wypowiedzi (*āpta-vacana*)
w klasycznej sankhji
(na podstawie komentarzy do karik 4–7 *Sankhjakariki*)***

OLENA ŁUCYŚZYNA

1. Wprowadzenie: uzasadnienie tematu, charakterystyka bazy źródłowej i stanu badań

Sankhja to jeden z tzw. „ortodoksyjnych” (określanych jako *āstika*) systemów filozofii indyjskiej, tzn. systemów uznających autorytet Wed. Sankhja przyjmuje trzy źródła prawdziwego poznania (*pramāṇa*): postrzeżenie (*dr̥ṣṭa, pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*) i autorytatywną wypowiedź (*āptavacana*). W niniejszym artykule analizuję pogląd sankhji na przedmiot autorytatywnej wypowiedzi, a mianowicie odpowiedź sankhji na pytanie, co (jakie przedmioty) poznajemy dzięki autorytatywnej wypowiedzi.

Powyższe pytanie jest jednym z wielu problemów rozważanych przez filozofów indyjskich w związku ze świadectwem słownym, jako źródłem prawdziwego poznania. Do tego zbioru problemów należą również zagadnienia: czy świadectwo słowne może być źródłem prawdziwego poznania, jakie kryteria powinno spełniać, aby być takim źródłem, jakie jest jego miejsce wśród innych źródeł prawdziwego poznania itd. Jeżeli chodzi o sankhję, to w tekstach klasycznego okresu skupiała się ona głównie na dwóch kwestiach. Pierwszą z nich było pytanie, jakie świadectwo słowne jest autorytatywną wypowiedzią – źródłem prawdziwego poznania. To pytanie zostało sprowadzone przez myślicieli klasycznej sankhji głównie do zagadnienia źródła autorytatywnych wypowiedzi²³, a odpowiedź na nie

* Składam podziękowania prof. dr. hab. Markowi Mejorowi za wnikliwe uwagi dotyczące niniejszego artykułu, z których dużo skorzystałam, oraz za przysłanie mi francuskiego tłumaczenia chińskiego przekładu *Suwarnasaptati*.

²³ Pokazuję to w swoim artykule „Pogląd sankhji na autorytatywne świadectwo słowne” (LUTSYSHYNA 2010), w którym analizuję obecne w komentarzach klasycznej

brzmiała: z Wed oraz z tekstów i nauk wielkich nauczycieli, mających bezpośredni wgląd w niewidzialną rzeczywistość, o której świadczą Wedy. Do takich nauczycieli *sankhja* zaliczała przede wszystkim nauczycieli samej *sankhji* oraz autorów świętego przekazu hinduizmu (*smṛti*)²⁴.

Druga kwestia znajdująca się w centrum zainteresowań klasycznej *sankhji* to pytanie o przedmiot autorytatywnej wypowiedzi. Co (jakie przedmioty) poznaje się z autorytatywnej wypowiedzi? Analiza odpowiedzi *sankhji* na to pytanie przybliży nas do zrozumienia miejsca tego źródła prawdziwego poznania w jej systemie.

Różni badacze niejednokrotnie zwracali uwagę na mało znaczącą rolę autorytatywnej wypowiedzi w uzasadnieniu doktryny klasycznej *sankhji*, np. GARBE 1917: 184–185, 214; CHAKRAVARTI 1951: 41; FRAUWALLNER 1990: 327²⁵; LARSON 1979: 159; MAHALINGAM 1997: 159, itd. SOLOMON (1974: 127), zestawiając fragmenty komentarzy *sankhji*, w których mówi się o przedmiotach poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi, stwierdza: „W rzeczywistości raczej nie było potrzeby powoływania się na [autorytatywny] przekaz słowny²⁶ celem uzasadnienia podstawowych elementów [doktryny] *sankhji*”. Sama zaś *sankhja*, uzasadniająca dziesięć „podstawowych rzeczy” (*mūlikārtha*) swojej doktryny za pomocą wnioskowania²⁷, porównywała siebie ze słoniem, którego dwoma kłami są dwa rodzaje wnioskania: *vīta* i *avīta*²⁸. *Można jednak spotkać również*

sankhji interpretacje definicji autorytatywnej wypowiedzi Iśwarakryśny (Iśvarakṛṣṇa), przedstawionej w karice 5 *Sankhjakariki* (*Sāṅkhyakārikā*, SK) i brzmiącej: *āptaśrutir āptavacanā*. Wyjątkiem jest *Tattwakaumudi* autorstwa Waczaspatiego Miśry: oprócz omówienia kwestii źródła autorytatywnych wypowiedzi, poruszanej przez wszystkich komentatorów, Waczaspati wskazuje również ściśle epistemologiczne kryteria, którym takie wypowiedzi powinny odpowiadać.

²⁴ Pogląd klasycznej *sankhji* na źródła autorytatywnych wypowiedzi rozpatruję szczegółowo we wspomnianym wyżej artykule (LUTSYSHYNA 2010).

²⁵ FRAUWALLNER (1990: 327) pisał: „W rzeczywistości system ten bierze pod uwagę dwa środki poznawcze: postrzeganie i wnioskanie, które odgrywają decydującą rolę”. W bardzo podobny sposób na temat roli w klasycznej *sankhji* trzeciego źródła prawdziwego poznania wypowiedział się wcześniej GARBE (1917: 214).

²⁶ Wyrażeniem „[autorytatywny] przekaz słowny” oddaję użyte przez E. Solomon słowo *āgama*. Tę samą myśl Solomon wypowiedział również w innej swojej pracy, używając zamiast terminu *āgama* terminu *āptavacana* (zob. SOLOMON 1973b: 78). *Āptavacana*, *āptaśruti* i *āptāgama* to są trzy główne terminy klasycznej *sankhji* na oznaczenie trzeciego źródła prawdziwego poznania (zob. SK 4–6 wraz z komentarzami).

²⁷ Patrz LARSON 1978: 92–94.

²⁸ Takim porównaniem zaczyna się *Juktidipika* (*Yuktidīpikā*, YD), najobszerniejszy i najciekawszy tekst klasycznej *sankhji* (YD, s. 1, w. 3–4). O wnioskowaniach *vīta* i *avīta*

wypowiedzi badaczy, z których wynika, że trzecie źródło prawdziwego poznania miało niebagatelną rolę w uzasadnieniu doktryny sankhji. KUMAR (1984: 55) pisze: „Myśliciele sankhji mają polegać na wiarygodnej wypowiedzi również po to, aby poznać takie rzeczy, jak porządek właściwy ewolucyjnemu procesowi powstawania [podstawowych elementów sfery] przedmiotowej, a także natura puruszy w stanie wyzwolenia”.

Zgodnie ze sformulowanym tematem, w niniejszym tekście skupiam się na stanowisku sankhji klasycznej. Przez klasyczną sankhję będę rozumiała sankhję przedstawioną w kanonicznym tekście *Sāmkhyakārikā*, (SK) autorstwa Iśwarakryszny (Iśvarakṛṣṇa), oraz w ośmiu następujących komentarzach do SK: *Suvarṇasaptati* (SSa), *Sāmkhyavṛtti* (SVṛ), *Sāmkhyasaptativṛtti* (SSVṛ), *Sāmkhyakārikābhāṣya* (inna nazwa – *Gauḍapādabhāṣya*, GB) autorstwa Gaudapady (Gauḍapāda), *Yuktidīpikā* (YD), *Jayamaṅgalā* (JM), *Māṭharavṛtti* (MV) autorstwa Mathary (Māṭhara), *Tattvakaumudī* (TK) autorstwa Waczaspatiego Miśry (Vācaspati Miśra). Teksty klasycznej sankhji wymieniłam w porządku chronologicznym. Pierwszy z nich, SK, powstał ok. IV–V w., a ostatni, TK, w IX lub X w. YD sytuuje się między GB a JM.²⁹ Po TK następuje długi okres stagnacji w rozwoju sankhji, kończący się w XIV w. pojawieniem się jej nowych form i tekstów.

Swoje badanie opieram na SK 4–7 i komentarzach do tych karik. To właśnie w tych karikach i komentarzach do nich została wyłożona nauka o źródłach prawdziwego poznania. Należy zaznaczyć, że pełna rekonstrukcja poglądu sankhji na przedmiot autorytatywnej wypowiedzi wymaga analizy również innych kontekstów, co stanowi temat dalszych badań.

Zagadnienie, któremu poświęcony jest niniejszy artykuł, nie zostało – jak się zdaje – opracowane w sposób całościowy, w dostępnych mi pracach spotkałam jedynie krótkie omówienia. Wymienię kilka najważniejszych opracowań omawiających pogląd klasycznej sankhji na autorytatywną wypowiedź. Przede wszystkim należy wspomnieć rozdział z książki KUMARA, zatytułowany „Świadectwo słowne” (1984: 169–183), którego znaczną część stanowi wykładnia poglądu klasycznej sankhji na autorytatywną wypowiedź według trzech tekstów: SK, YD i TK (1984: 169–174, 176–177)³⁰. Wymienić tu należy również rozdział „Świadectwo

zob. np.: FRANCO 1999: 563–578.

²⁹ Chronologiczny porządek oraz datowanie tekstów podają według LARSONA (1987: 14–18). Zob. także wnikliwe spostrzeżenia dotyczące datowania YD w: MEJOR 2000: 255–289; 2004: 399–433.

³⁰ Książka Kumara zawiera również rozdział „Liczba i zakres obowiązywania praman” (KUMAR 1984: 37–55), ale co do zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi

słowne” książki CHATTOPADHYAYA (1979: 81–88), w którym autor w dość luźnej i konspektowej formie przedstawia twierdzenia klasycznej sankhji na temat autorytatywnej wypowiedzi, zawarte w większości jej tekstów (SK, GB, YD, JM, MV i TK) (1979: 81–84, 87). Poglądowi klasycznej sankhji na autorytatywną wypowiedź poświęcony jest również mój artykuł „Pogląd sankhji na autorytatywne świadectwo słowne” (LUTSYSHYNA 2010: 22–46), w którym analizuję obecne w komentarzach interpretacje definicji autorytatywnej wypowiedzi podanej w SK 5. W żadnym jednak z opracowań nie poświęca się specjalnej uwagi kwestii sfery przedmiotowej autorytatywnej wypowiedzi.

Chciałabym osobno wymienić prace E. SOLOMON, w których autorka dokonuje zestawienia treści wszystkich ośmiu odkrytych dotychczas komentarzy do SK klasycznego okresu. Szczególnie pomocne są zwięzłe, lecz trafne uwagi poczynione przez tę uczoną odnośnie do treści komentarzy do karik 4, 5, 6 i 7 (zob.: SOLOMON 1973a: 90–97; 1973b: 73–78; 1974: 11–22, 112–115). Należy zwrócić uwagę na szczególne miejsce prac SOLOMON wśród badań nad myślą klasycznej sankhji. Jest jedną z nielicznych uczonych opierających swoje badania na wszystkich ośmiu komentarzach do SK³¹.

Dążąc do kompletności przedstawienia stanu badań³² zaznaczę, że w „Bibliografii indyjskich filozofii”, przygotowanej przez K. Pottera, wymienione są również prace, z którymi się nie zapoznałam, ale których części – jak wynika z ich nazw – są lub mogą być poświęcone kwestii przedmiotu autorytatywnej wypowiedzi w sankhji. Pierwsza to „Źródła prawdziwego poznania i ich przedmioty w sankhji” autorstwa U. Mishry³³; koncepcja tej pracy została opisana w artykule Varadachariego (VARADACHARI 1970: 81–85), a także skrytykowana (moim zdaniem, słusznie) we wspomnianej wyżej książce Kumara³⁴. Druga to rozprawka S.D. Roya „Świadectwo

autor ogranicza się jedynie do kilku ogólnych i krótkich uwag.

³¹ Dwa z nich – SVṛ i SSVṛ – były odkryte i wydane właśnie przez E. Solomon.

³² Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że we współczesnym świecie, przy stale rosnącej liczbie publikacji z dziedziny filozofii indyjskiej, pisanych w różnych językach, zupełna kompletność bibliograficzna jest bardzo trudna do osiągnięcia.

³³ Oto opis tej pozycji w bibliografii Pottera: „S128 Umesh Mishra, “*Pramāṇas and their objects in Sāṃkhya*”, *Adyar Library Bulletin* 25, 1961, 371–380” (zob. POTTER <http://faculty.washington.edu/kpotter>).

³⁴ Według Kumara, U. Mishra twierdzi, że każdemu z wymienionych w SK 2 pierwiastków – „przejawionemu” (*vyakta*), „nieprzejawionemu” (*avyakta*) i „poznającemu” (*jñā*) – odpowiada „swoje” źródło prawdziwego poznania, tzn. pierwszy poznajemy na mocy postrzeżenia, drugi – na mocy wnioskowania, a trzeci – na mocy autorytatywnej wypowiedzi. Zdaniem Kumara, interpretacja Mishry wiąże się z pewnymi „niedorzecznościami”

słowne w sankhji”³⁵, a trzecia – książka M. Biswas „Epistemologia sankhji-jogi”³⁶, która zawiera krótki, kilkustronicowy paragraf pt. „Pogląd sankhji-jogi na świadectwo słowne”³⁷. Gdy przyjrzymy się nazwom i objętości obu artykułów oraz paragrafu książki Biswas, to możemy z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że kwestia przedmiotu autorytatywnej wypowiedzi w klasycznej sankhji nie została w nich omówiona w sposób szczegółowy. Wszystkie trzy prace stanowią rozprawki o małej objętości, przy czym tematy ich są szersze od tematu niniejszego artykułu.

Po uzasadnieniu tematu pracy oraz przedstawieniu bazy źródłowej i stanu badań, przystąpię teraz do analizy tekstów sankhji.

2. *Sankhjakarika* i jej klasyczne komentarze o zakresie obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi oraz innych źródeł prawdziwego poznania

Według sankhji (zob. kariki 4–7 SK wraz z komentarzami) są trzy źródła prawdziwego poznania: postrzeżenie (*dr̥ṣṭa*, *pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*) i autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*), za pomocą których można poznać wszystko, co istnieje.

W karice 6 SK Íśwarakryszna określa sferę przedmiotową autorytatywnej wypowiedzi. Karikę tę – w zależności od jej interpretacji – można przełożyć na dwa różne sposoby. Zgodnie z pierwszą interpretacją, w karice mówi się o sferach przedmiotowych wszystkich trzech źródeł prawdziwego poznania, zaś zgodnie z drugą – o sferze przedmiotowej wnioskowania typu *sāmānyato dr̥ṣṭa* (inna wersja pisowni tego terminu, spotykana w tekstach sankhji – *sāmānyato-dr̥ṣṭa*) oraz autorytatywnej wypowiedzi.

(absurdities). Zakłada ona bowiem, że takie np. przejawy prakryti, jak narządy (władze) poznania i działania poznajemy przez postrzeżenie, a istnienie puruszy – przez autorytatywną wypowiedź. Interpretacja Mishry pozostaje w oczywistej sprzeczności z doktryną sankhji, zgodnie z którą pierwsze są niedostępne postrzeżeniu, a istnienie drugiego poznajemy na mocy wnioskowania (patrz KUMAR 1984: 55). Analiza, którą przeprowadzam w niniejszym tekście, potwierdza, że dokonana przez Kumara krytyka interpretacji Mishry jest słuszna.

³⁵ Opis tej pozycji w bibliografii Pottera: „S387 Sudipta Dutta Roy, “*Śabda pramāna* in *Sāṃkhya*”, *Journal of the Indian Council for Philosophical Research* 19.3, 2002, 85–94” (zob. POTTER <http://faculty.washington.edu/kpotter>).

³⁶ Opis tej pozycji w bibliografii POTTERA: „S426 Mukta Biswas, *Sāṃkhya-Yoga Epistemology*. New Delhi 2006” (zob. POTTER <http://faculty.washington.edu/kpotter>).

³⁷ Zob. spis treści tej książki, umieszczony na stronie <http://www.exoticindiaart.com/book/details/IDI056/> (18.05.2010).

Karika 6 brzmi:

*sāmānyatas tu dr̥ṣṭād atīndriyāṅām pratītir anumānāt /
tasmād api cāsiddham parokṣam āptāgamāt siddham //*³⁸

Pierwsza interpretacja:

Najczęściej (*sāmānyatas*)³⁹ [ludzie poznają przedmioty] przez postrzeżenie. [Przedmioty], które nie są dostępne zmysłom (*atīndriya*), poznajemy przez wnioskowanie.

To, czego nie da się poznać (*asiddha*) nawet przez nie [tzn. przez wnioskowanie], pozazmysłowe (*parokṣa*), poznajemy z autorytatywnego przekazu słownego (*āpta-āgama*).

Druga interpretacja:

[Przedmioty] nadzmysłowe (*atīndriya*) poznajemy przez wnioskowanie [typu] *sāmānyato dr̥ṣṭa*,

To, czego nie da się poznać (*asiddha*) nawet przez nie, pozazmysłowe (*parokṣa*), poznajemy z autorytatywnego przekazu słownego (*āpta-āgama*).

Tłumacze i badacze sankhji przyjmują z reguły interpretację drugą, która opiera się na komentarzach do SK. We wszystkich klasycznych komentarzach przez *sāmānyatas(-to) dr̥ṣṭa* rozumie się pewien typ wnioskowania. Moim zdaniem, powyższe dwie interpretacje nie są ze sobą sprzeczne, a raczej nawzajem się uzupełniają. Jak słusznie zauważa SZOCHIN, możliwa jest umyślna dwuznaczność⁴⁰. Obie interpretacje zgadzają się z poglądem

³⁸ W niektórych wersjach SK w miejscu słowa *pratītir* występuje słowo *prasiddhir*, a w miejscu słowa *siddham* – słowo *sādhyam*. Te rozbieżności nie wpływają w sposób istotny na sens kariki.

³⁹ Sens słowa *sāmānyatas* w tym zdaniu nie jest jasny, a tłumaczenie tego słowa przez innych badaczy może się różnić od zaproponowanego przeze mnie. Zob.: VARADACHARI 1970: 81–85; SZOCHIN 1995: 262.

⁴⁰ Szochin, który podobnie jak większość badaczy sankhji przyjmuje interpretację drugą, pisze: „Pierwsi tłumacze kariki i komentarza Gaudapady (Th. Colebrooke i H. Wilson) interpretowali tekst tak, że chodziło [w nim] nie o dwa źródła poznania i właściwe im sfery przedmiotowe, lecz o trzy [...]. Innymi słowy, zgodnie z tą interpretacją, Iśwarakryszna mówi o postrzeżeniu, wnioskowaniu [...] i przekazie [słownym] [...]. Gramatycznie taką interpretację nie można uznać za niepoprawną, również logicznie byłoby całkiem słusznym po zdefiniowaniu wszystkich trzech źródeł poznania i wskazaniu na to, że przedmiot poznania ustala się na mocy źródeł poznania (karika 4), rozpisać sfery przedmiotowe wszystkich trzech źródeł poznania. [...] trzymamy się naszego tłumaczenia dlatego tylko, że zajmujemy się SK nie osobno, lecz w kontekście głównych komentarzy [...]. Przy tym dopuszczamy, że Iśwarakryszna, który był nie tylko filozofem, lecz również poetą, całkiem mógł zaproponować umyślną dwuznaczność (por. karika 60 i in.), przyjętą u znawców

klasycznych komentarzy na zakres obowiązywania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania.

Stanowisko klasycznej sankhji w kwestii zakresu obowiązywania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania można podsumować następująco. Przez postrzeżenie poznaje się przedmioty, które aktualnie znajdują się w zasięgu zmysłów (tj. pięć zewnętrznych (*bāhya*) narządów (władz) poznania (*buddhīndriya*)); przez trzy typy wnioskowania – *pūrvavat*, *śeṣavat* i *sāmānyato dr̥ṣṭa* (*sāmānyato-dr̥ṣṭa*)⁴¹ (według komentarza TK, stanowiącego pod tym względem wyjątek – tylko przez pierwsze dwa typy wnioskowania) – poznaje się przedmioty w ogóle dostępne postrzeżeniu, ale w tym momencie będące poza zasięgiem zmysłów (np. z powodu zbytnej odległości czy odgradzenia innym przedmiotem); przez wnioskowanie typu *sāmānyato dr̥ṣṭa* (według komentarza TK – przez wnioskowanie *sāmānyato dr̥ṣṭa* i wnioskowanie *śeṣavat*) – poznaje się przedmioty w ogóle niepostrzegalne, ale mające jakąś cechę wspólną z przedmiotami postrzegalnymi⁴², dzięki czemu można – na podstawie analogii z przedmiotami postrzegalnymi – wnioskować o innych cechach tych przedmiotów niepostrzegalnych; przez rozumienie sensu autorytatywnej wypowiedzi dowiadujemy się o tych przedmiotach pozazmysłowych, których nie da się poznać również na mocy wnioskowania *sāmānyato dr̥ṣṭa* (zob. komentarze do SK 4–7).

»ozdobnej mowy« w Indiach» (SZOCHIN 1995: 262). O dwóch interpretacjach kariki 6 zob. również pracę Kumara (KUMAR 1984: 51–55). Przyjęcie przez współczesnych badaczy sankhji interpretacji pierwszej jest raczej wyjątkiem. Spośród współczesnych uczonych interpretacji pierwszej bronią np. U. Mishra i Varadachari (zob. VARADACHARI 1970: 81–85).

⁴¹ *Pūrvavat*, *śeṣavat* i *sāmānyato dr̥ṣṭa* to są nazwy trzech typów wnioskowania, które przyjmuje sankhja. Terminy te pozostawiam bez tłumaczenia (ale zob. niżej), ponieważ komentatorzy sankhji proponują istotnie różniące się między sobą interpretacje każdego z nich. Mimo interpretacyjnych różnic, wszyscy komentatorzy się zgadzają, że to właśnie *sāmānyato dr̥ṣṭa* jest tym typem wnioskowania, na mocy którego można poznawać przedmioty nadzmysłowe. Jeden z komentatorów, Waczaspati Miśra (zob. TK 6), twierdzi, że przedmioty nadzmysłowe można poznawać również na mocy wnioskowania *śeṣavat*. Podstawy podziału wnioskowań na *pūrvavat*, *śeṣavat* i *sāmānyato dr̥ṣṭa* oraz relacja wzajemna między poszczególnymi typami wnioskowania nie są przedstawione w komentarzach w sposób jasny i jednolity. Omówienie nauki sankhji o typach wnioskowania wykracza poza temat niniejszego artykułu. O typach wnioskowania w sankhji zob.: SASTRI 1944: XXIV, XL–XLII; SCHUSTER 1972: 377–379; SOLOMON 1974: 13–18, 120–121; LARSON 1979: 158; KUMAR 1984: 51–54, 136–145; LARSON 1987: 95–98; KANAJEWA 2002: 91–99; RUZSA 2003: 285–301.

⁴² Dosłownie *sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam* oznacza „wnioskowanie [oparte na] dostrzeżeniu [czegoś] wspólnego”.

Otóż według SK i jej komentarzy autorytatywna wypowiedź ma swoistą, tylko jej właściwą sferę przedmiotową. Należą do niej pozazmysłowe przedmioty, których nie da się poznać na mocy wnioskania.

Co konkretnie poznajemy z autorytatywnej wypowiedzi? SK nie zawiera odpowiedzi na to pytanie. Jeżeli chodzi o postrzeżenie i wnioskanie, to Iśwarakryszna tak samo nie mówi wprost, co poznajemy za pośrednictwem tych źródeł prawdziwego poznania, ale odpowiedź na to pytanie da się zrekonstruować na podstawie SK. Według kariki 28 przedmioty postrzeżenia to „dźwięk itp.”, a według kariki 34 – pięć przedmiotów (*viśaya*) „mających różne odmiany” (*viśeṣa*) oraz pięć przedmiotów „niemających odmian” (*aviśeṣa*); z kariki 38 wynika, że przedmioty „mające różne odmiany” to subtelno-materialne zasady (*tanmātra*) żywiołów, a przedmioty „niemające odmian” to grubo-materialne żywioły (*bhūta*). Pogląd SK na przedmiot postrzeżenia komentarze interpretują następująco. Przedmiotami postrzeżenia zwykłych ludzi są dźwięk, dotyk, barwa, smak i zapach, będące jakościami pięciu żywiołów (*bhūta*) – eteru, wiatru, ognia, wody i ziemi; zaś istoty boskie oraz jogini postrzegają również pięć subtelno-materialnych zasad (*tanmātra*) – zasadę dźwięczącego, zasadę dotykającego, zasadę widzialnego, zasadę mającego smak, zasadę pachnącego (zob. komentarze do karik 4, 5, 26, 28, 34, 38)⁴³. Tak samo da się w SK znaleźć przykłady przedmiotów, które poznajemy na mocy wnioskania. Mimo że Iśwarakryszna nie wymienia takich przykładów wprost, to przedstawia wnioskania, na podstawie których można próbować odpowiedzieć na pytanie, jakie właśnie przedmioty poznajemy przez to źródło prawdziwego poznania. Takimi przedmiotami są przede wszystkim *puruṣa* (*puruṣa*) i prakryti (*prakṛti*) (zob. wnioskania przedstawione w SK 14–19). Inaczej ma się natomiast sprawa z autorytatywną wypowiedzią. Iśwarakryszna ani nie podaje przykładów przedmiotów poznawanych na mocy tego źródła prawdziwego poznania, ani nie powołuje się na autorytatywne wypowiedzi celem uzasadnienia jakichś tez.

⁴³ Omawiając w komentarzach do karik 4–7 naukę o źródłach prawdziwego poznania, autorzy *sankhji* mają na myśli poznanie zwykłych ludzi. Dlatego w komentarzach do tych karik jako przedmioty postrzeżenia wymienia się jedynie jakości żywiołów, żywioły lub rzeczy utworzone z żywiołów. TK zaznacza, że przedmiotami postrzeżenia istot boskich i joginów są również *tanmatry*, ale podkreśla, że *sankhja* zajmuje się poznaniem zwykłych ludzi (zob. TK 4 i 5). Wyjątek stanowi YD, według której definicja postrzeżenia *sankhji* obejmuje również nadzmysłowe (*atīndriya*) postrzeżenie joginów (zob. o tym w podsumowaniu do niniejszego artykułu). Stanowisko YD jest sprzeczne z poglądem *sankhji* na zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi.

Zwróćmy się zatem do komentarzy do SK 4–7, w których została przedstawiona nauka sankhji o źródłach prawdziwego poznania.

3. Klasyczne komentarze do *Sankhjakariki* o przedmiocie autorytatywnej wypowiedzi

Wszyscy komentatorzy twierdzą zgodnie, że do zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi należą tylko te przedmioty, których nie da się poznać na mocy innych źródeł prawdziwego poznania, choć podawane przez nich przykłady takich przedmiotów się różnią (zob. komentarze do SK 4 i 6, a także YD 7).

3.1. Pogląd *Suwarnasaptati*, *Sankhjawrytti*, *Sankhjasaptatiwrytti*, *Sankhjakarikabhaszji* i *Matharawrytti*

Co łączy te pięć komentarzy – jeżeli chodzi o ich pogląd na przedmiot autorytatywnej wypowiedzi? Po pierwsze – próby powiązania każdego ze źródeł prawdziwego poznania z pewnymi podstawowymi strukturalnymi elementami rzeczywistości (*tattva*), a także powstały w wyniku tych prób fragment, który nasuwa myśl, że komentatorzy traktują autorytatywną wypowiedź jako pramanę służącą do poznania puruszy. Po drugie – podobieństwo przykładów przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi.

Zacznijmy od pierwszego punktu. Nie można nie dostrzec obecnych w komentarzach poszukiwań odpowiedniości między poszczególnymi źródłami prawdziwego poznania a poszczególnymi *tattvami*.

Cztery teksty (SSa, SV₁, SSV₁ i GB) zaczynają komentarz do kariki 4 od pytania, przez jakie źródła prawdziwego poznania poznaje się trzy główne „kategorie” (*padārtha*) – „przejawione” (*vyakta*), „nieprzejawione” (*avyakta*) i „poznającego” (*jñā*); Mathara zaś zaczyna swój komentarz zapowiedzią omówienia praman, które służą do udowodnienia przedmiotów prawdziwego poznania (*prameya*) – „przejawionego”, „nieprzejawionego” i „poznającego”. Po tym pytaniu/zapowiedzi komentatorzy najpierw wymieniają przedmioty poznawane na mocy postrzeżenia (dźwięk itd.) (SV₁, SSV₁, GB, MV 4), następnie mówią o tym, że przez wnioskowanie można, postrzegłszy dym, poznać niedostępny w tej chwili zmysłom ogień (SV₁, SSV₁, MV 4), a następnie przytaczają przykłady tego, co poznajemy z autorytatywnej wypowiedzi (SSa, SV₁, SSV₁, GB, MV 4) (o tych przykładach zob. niżej w niniejszym artykule).

Najciekawszy fragment znajdujemy na końcu komentarzy do tej kariki (4). Został on zinterpretowany przez niektórych badaczy jako sugerujący, że przez autorytatywną wypowiedź poznaje się puruszę („poznającego”)⁴⁴. Czterech komentatorów twierdzi, że przedmiotami prawdziwego poznania (*prameya*), poznawanymi na mocy trzech źródeł prawdziwego poznania (*pramāna*) – postrzeżenia, wnioskowania i autorytatywnej wypowiedzi – jest dwadzieścia pięć tattw („realności, istności”), które można podzielić na trzy odmiany: „przejawione” (*vyakta*), „nieprzejawione” (*avyakta*) i „poznającego” (*jñā*) (SSa, SVṛ, SSVṛ i GB), a jeden komentator – że przedmiotami tymi są „przejawione”, „nieprzejawione” i „poznający” (MV). Mówiąc o „poznającym”, komentatorzy mają na myśli puruszę, mówiąc o „nieprzejawionym” – prakryti⁴⁵ w postaci pierwotnej równowagi trzech *guna* (*guṇa*), gdy zaś mówią o „przejawionym” – mają na myśli dwadzieścia trzy twory prakryti⁴⁶. Z wyjątkiem SSa, komentatorzy próbują objaśnić powyższe twierdzenia. SVṛ i SSVṛ dodają, że niektóre tattwy poznajemy przez postrzeżenie, niektóre – przez wnioskowanie, niektóre – z autorytatywnej wypowiedzi. Gaudapada wypowiada się nieco inaczej: z trzech typów tattw jeden jest poznawany na mocy postrzeżenia, drugi – na mocy wnioskowania, trzeci – z autorytatywnej wypowiedzi. Zacytuję interesujący nas fragment GB 4:

Przedmioty prawdziwego poznania (*prameya*) to *pradhana*⁴⁷,

⁴⁴ Zob.: SZOCHIN 1995: 254; KUMAR 1984: 55. Szochin pisze: „Gaudapadę należy rozumieć w tym sensie, że [...] »przejawione« poznaje się na mocy postrzeżenia, »nieprzejawione« – przez wnioskowanie, a »poznającego« – przez zwrócenie się ku śruti. Jednak jest to sprzeczne z podstawowymi założeniami samego Iśwarakryszny [...]” (SZOCHIN 1995: 254). Według Kumara, U. Mishra zaproponował taką interpretację poglądu *sankhji* na zakres obowiązywania poszczególnych źródeł poznania, zgodnie z którą „przejawione” poznaje się przez postrzeżenie, „nieprzejawione” – przez wnioskowanie, a „poznającego” – z autorytatywnej wypowiedzi (KUMAR 1984: 55).

⁴⁵ *Prakṛti* (dosłownie „prokreacyjna”) – pierwotna materia kreatywna.

⁴⁶ Dwadzieścia trzy twory prakryti to pochodzący z prakryti świat, obejmujący nie tylko rzeczywistość fizyczną (grubo-materialną, postrzegalną przez zwykłych ludzi), lecz również jej subtelno-materialne zasady, a także psychikę indywiduum i wszelkie jej przejawy.

⁴⁷ *Pradhāna* – dosłownie „główna część”, „podstawa” – inna nazwa prakryti, której najczęściej się używa wtedy, gdy chodzi o prakryti w stanie nieprzejawionym, tzn. w stanie zachowania pierwotnej równowagi trzech *guna* – *sattvy* (*sattva*), *radhasu* (*rajas*) i *tamasu* (*tamas*).

buddhi⁴⁸, ahankara⁴⁹, pięć tanmatr (*tanmātra*), jednaście narządów (*indriya*) poznania i działania, pięć żywiołów (*mahābhūta*) oraz purusza. Te dwadzieścia pięć istności (*tattva*) nazywane są „przejawione”, „nieprzejawione” i „poznający”. Spośród nich coś jest poznawane przez postrzeżenie, coś – przez wnioskowanie, coś – przez [autorytatywny] przekaz słowny.⁵⁰

Wszystkie te komentarze sugerują wyraźnie, że autorytatywna wypowiedź służy do poznania jakichś/jakiejś tattw(y). Jeżeli z twierdzeń czterech komentatorów, w tym również Gaudapady, nie wynika jasno, jakie właśnie tattwy poznaje się z autorytatywnej wypowiedzi, to Mathara wydaje się wyraźnie wskazywać na to, że za pośrednictwem tej pramany poznaje się puruszę. Przytoczę świadczący o tym fragment MV 4:

Źródła prawdziwego poznania to postrzeżenie, wnioskowanie i [autorytatywny] przekaz słowny. Przedmioty prawdziwego poznania (*prameya*) to „przejawione”, „nieprzejawione” i „poznający”. Podmiotem prawdziwego poznania (*pramātr*) jest atman (*ātman*). Przez „przejawione” [rozumie się] tutaj dwadzieścia trzy [twory pradhany], przez „nieprzejawione” – pradhane, a przez „poznającego” – „poznającego pole” (*kṣetrajña*)⁵¹. Otóż jedno z nich poznaje się przez postrzeżenie, drugie – przez wnioskowanie, a ostatnie – przez [wypowiedzi] autorytetów (*āpta*) oraz wnioskowanie.⁵²

Z tego fragmentu MV wynika, że „przejawione” poznaje się przez postrzeżenie, „nieprzejawione” – przez wnioskowanie, a „poznającego” – przez wnioskowanie oraz z autorytatywnej wypowiedzi. Nie sposób nie

⁴⁸ *Buddhi* – narząd poznawczy, który odpowiada za ostateczny wynik poznania. *Buddhi* to pierwszy, najsubtelniejszy twór prakryti.

⁴⁹ *Ahaṁkāra* („wytwórca »ja«”) – ego, empiryczne „ja”, traktujące zjawiska należące do sfery prakryti (w tym zjawiska psychiczne) jako „swoje”.

⁵⁰ *Prameyam pradhānam buddhiḥ ahaṁkāraḥ pañca tanmātrāṇi ekādaśendriyāṇi pañca mahābhūtāni puruṣa itī / etāni pañcaviṁśatis tattvāni vyaktavyaktajñā ity ucyante / tatra kiñcit pratyakṣeṇa sādhyam kiñcid anumānena kiñcid āgameneti [...]* //

⁵¹ *Kṣetrajña* to archaiczne określenie atmana (puruszy), pojawia się już w upaniszadach. Pisze o tym np. LARSON 1987: 6. Obecne jest również w *Bhagawadgicie* (XIII, 1, 26). Określenie puruszy jako „poznającego pole” można spotkać również w innych tekstach sankhji, np. w TK (57) oraz dziele poklasycznej sankhji *Kramadīpikā* (KD, 3). „Polem”, poznawanym (i doznawanym) przez puruszę, jest prakryti.

⁵² *pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni / prameyā vyaktāvyaktajñāḥ / pramātā ātmā / tatra trayaviṁśatikam vyaktam / avyaktam pradhānam / jñāḥ kṣetrajñāḥ / tad amiśām madhye kiñcit pratyakṣeṇānyad anumānena itarad āptānumānābhyām pramiyate /*

zauważyć, że przedstawione tutaj stanowisko Mathary – jako jedyne z komentatorów – wchodzi w sprzeczność z nauką sankhji o zakresie obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi. Mathara sugeruje bowiem, że puruszę poznaje się przez wnioskowanie i autorytatywną wypowiedź, podczas gdy zgodnie z nauką sankhji sfera przedmiotowa autorytatywnej wypowiedzi nie pokrywa się ze sferami przedmiotowymi innych praman. Sprzeczność ta powstała w wyniku połączenia koncepcji, zgodnie z którą puruszę poznaje się przez wnioskowanie, oraz próby wykazania, że autorytatywna wypowiedź odgrywa ważną (a nie marginalną) rolę w doktrynie sankhji, służąc do poznania puruszy.

Obecna prawdopodobnie w tych dziełach sugestia, że „przejawione” poznaje się przez postrzeżenie, „nieprzejawione” – przez wnioskowanie, a „poznającego” – z autorytatywnej wypowiedzi (lub: z autorytatywnej wypowiedzi oraz na mocy wnioskowania), jest sprzeczna z podstawowymi założeniami sankhji, a także z ideami zawartymi w sąsiadujących fragmentach tych komentarzy. Jeżeli chodzi o podstawowe założenia sankhji, to po pierwsze, nie wszystkie tattwy należące do „przejawionego” są dostępne postrzeżeniu⁵³; po drugie, puruszę poznaje się przez wnioskowanie (zob. SK 17–19 wraz z komentarzami). Poświadczają to również sąsiadujące fragmenty tych komentarzy, które przedstawiają naukę sankhji o źródłach prawdziwego poznania. W komentarzach do karik 4, 5 i 6 jako przedmioty postrzeżenia wymienia się albo jakości żywiołów (najczęściej), albo żywioły, albo rzeczy utworzone z żywiołów, co oznacza, że tylko żywioły (*bhūta*, *mahābhūta*), a nie całe „przejawione”, są dostępne postrzeżeniu; następnie, z komentarzy do kariki 6 wynika jasno, że nie tylko *pradhanā*, lecz również puruszę poznaje się na mocy wnioskowania *sāmānyato dr̥ṣṭa*.

Kolejną próbę powiązania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania z właściwymi tattwami znajdujemy w komentarzach do kariki 6. Wszystkie pięć komentarzy do tej kariki zaczyna się pytaniem, jakie z trzech źródeł prawdziwego poznania odpowiada każdemu z przedmiotów prawdziwego poznania (*prameya*), przez przedmioty prawdziwego poznania rozumiejąc „przejawione”, „nieprzejawione” i „poznającego”. Odpowiadając na to pytanie, komentatorzy mówią, że *pradhanā* i puruszę poznaje się na mocy wnioskowania *sāmānyato dr̥ṣṭa* (SSa, SVṛ, SSVṛ, GB, MV 6), „przejawione” – przez postrzeżenie (SVṛ, SSVṛ, GB 6), a następnie podają przykłady przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi (SSa, SVṛ, GB 6). Zarówno te przykłady, jak i wypowiedzi dotyczące

⁵³ Zob. o tym wyżej w niniejszym artykule.

sposobu poznania pradhany, puruszy i „przejawionego” świadczą o tym, że trzecie źródło prawdziwego poznania nie zostało powiązane z konkretnymi tattwami. Pytanie, jaki z trzech przedmiotów poznania – „przejawione”, „nieprzejawione” czy „poznającego” – poznajemy z autorytatywnej wypowiedzi, pozostało bez odpowiedzi. Może to potwierdzać marginalną rolę trzeciej pramany w uzasadnieniu doktryny sankhji.

Co poznaje się z autorytatywnej wypowiedzi? Wymienię obecne w komentarzach przykłady przedmiotów tej pramany.

SSa	niebo (<i>svarga</i>) (4), „Północna [Kraina]” (<i>uttarāvātī</i>) ⁵⁴ (4, 6), „Siakra jest pierwszym wśród bogów” ⁵⁵ (<i>śakro devendraḥ</i>) (6)
SVṛ	„Indra jest królem bogów” (<i>indro devarājā</i>), „Północne Kuru” (<i>uttarāḥ kuravaḥ</i>) ⁵⁶ (4, 6), „W niebie są nimfy” (<i>svarge 'psarasaḥ santi</i>) (4)
SSVṛ	„W niebie są nimfy” (<i>svarge 'psarasaḥ</i>), „Indra jest królem bogów” (<i>indro devarāt</i>), „rajski gaj” (<i>nandanam vanam</i>), „Północne Kuru” (<i>uttarāḥ kuravaḥ</i>) (4)
GB	„Indra jest królem bogów” (<i>indro devarājāḥ</i>), „Północne Kuru” (<i>uttarāḥ kuravaḥ</i>), „W niebie są nimfy” (<i>svarge 'psarasaḥ</i>) (4, 6)
MV	„W niebie są nimfy” (<i>svarge 'psarasaḥ santi</i>), „rajski gaj” (<i>nandanam vanam</i>) (4)

Podsumowując, można powiedzieć, że mimo deklarowania chęci powiązania każdego ze źródeł prawdziwego poznania z odpowiednimi

⁵⁴ Komentarz SSa doszedł do nas w chińskim tłumaczeniu autorstwa Paramarthy (Paramārtha); zaś tekst sanskrycki do tej pory nie został odnaleziony. SASTRI, który podjął próbę rekonstrukcji sanskryckiej wersji SSa na podstawie chińskiego tekstu, podaje przypis, z którego wynika, że sens chińskiego wyrażenia oddanego przez niego jako *uttarāvātī* nie jest jasny (zob. przyp. 7 znajdujący się na s. 7 sanskryckiej rekonstrukcji SSa, wymienionej w bibliografii na końcu niniejszego artykułu). Być może przez *uttarāvātī* rozumie się jedną z wysp-kontynentów hinduskiej kosmografii, nazywaną *Uttarakuru/Uttarakuravaḥ/Uttarāḥ kuravaḥ*, położoną na północ od góry Meru. Zaznaczę, że nie znam języka chińskiego i posługuję się tą rekonstrukcją na sanskryt, porównując ją z francuskim tłumaczeniem TAKAKUSU 1904. Takakusu oddaje to chińskie wyrażenie jako „Uttarakuru”, a w nawisie dodaje: „na Północy”.

⁵⁵ *Śakra* – jeden z przydomków boga Indry; dosłownie znaczy „Potężny”. Takakusu tłumaczy: „Śakra, Pan niebios, Uttarakuru (na Północy) itd.” (SSa 6).

⁵⁶ *Uttarāḥ kuravaḥ* – nazwa zarówno krainy (mitycznej), jak i jej mieszkańców. Zob. przypis 32

tattwami, autorytatywna wypowiedź faktycznie nie zostaje powiązana z żadną z tattw. Spostrzeżenie służy do poznania żywiołów (*bhūta*), wnioskowanie – przede wszystkim do poznania pradhany i puruszy, zaś pytanie o to, do poznania jakich tattw służy autorytatywna wypowiedź, pozostaje bez odpowiedzi. Pewien wyjątek stanowi komentarz Mathary, który w jednym fragmencie sugeruje, że puruszę poznaje się przez autorytatywną wypowiedź oraz wnioskowanie, wchodząc przez to w sprzeczność z poglądem sankhji na zakres obowiązywania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania. Z komentarzy wynika, że postrzeżenie i wnioskowanie są ważnymi pramanami, służącymi do poznania tattw⁵⁷, co ma istotne znaczenie ze względu na osiągnięcie poznania rozróżniającego (*viveka*, *vijñāna*, *vivekajñāna*) puruszę od prakryti, powodującego wyzwolenie, podczas gdy przez autorytatywną wypowiedź dowiadujemy się o rzeczach, których poznanie – ze względu na osiągnięcie wyzwolenia, najwyższego celu nauki sankhji – jest praktycznie bez znaczenia.

3.2. Pogląd *Juktidipiki*

W odróżnieniu od poprzednich pięciu komentarzy, YD nie poszukuje odpowiedniości między poszczególnymi pramanami a poszczególnymi tattwami. Specyfika YD jest inna: w tekście kładzie się akcent na różnicę między przedmiotami „nadmysłowymi” (*atīndriya*), poznawanymi na mocy wnioskowania *sāmānyato dṛṣṭa*, a przedmiotami „(absolutnie) pozazmysłowymi” (*(atyanta-) parokṣa*)⁵⁸, poznawanymi przez autorytatywną wypowiedź.

W odróżnieniu od innych komentarzy, YD nie ogranicza się do stwierdzenia, że przedmioty, które są *atīndriya*, poznaje się na mocy wnioskowania *sāmānyato dṛṣṭa*, a przedmioty, które są *parokṣa* – przez

⁵⁷ Rola postrzeżenia w poznawaniu tattw nie ogranicza się do tego, że przez nie poznaje się żywioły. Postrzeżenie to podstawowa pramana. Wnioskowanie opiera się na postrzeżeniu. Wnioskowanie zachodzi w wyniku postrzeżenia pewnej cechy oraz przypomnienia sobie tego, że z tą cechą (logiczną oznaką – *liṅga*) zawsze współwystępuje w tym samym podmiocie (*pakṣa*) inna cecha (cecha dowodzona – *sādhyā*); tę relację stałego współwystępowania ustala się na podstawie wcześniejszych obserwacji (zob. SK 5 wraz z komentarzami oraz SSa 4, YD 4 (s. 70, w. 12–14)^a i MV 4).

^a Przy powoływaniu się na YD będąc niekiedy podawała – oprócz numerów karik – również numery stron i wierszy (według wydania wymienionego w bibliografii). Jest to związane z tym, że YD zawiera dużo obszerniejsze objaśnienia większości karik niż pozostałe komentarze.

⁵⁸ Terminy *parokṣa* i *atyantaparokṣa* są używane zamiennie.

autorytatywną wypowiedź. Próbuje wyjaśnić różnicę między pierwszym a drugim typem przedmiotów.

Ta próba wyraża się nie tylko w wypowiedziach na ten temat, lecz również w doprecyzowaniu terminu *parokṣa* – przez dodanie do niego określenia *atyanta* („całkowicie”, „zupełnie”, „absolutnie”). Przyczyna wprowadzenia tego dodatkowego określenia jest oczywista. Terminy *atīndriya* i *parokṣa*, z których pierwszy jest określeniem przedmiotów poznawanych przez wnioskowanie *sāmānyato drṣṭa*, a drugi – przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi, mają podobny sens, co utrudnia zrozumienie różnicy między nimi. *Ati-indriya* dosłownie znaczy „ponad-zmysłowy”. Słowo *parokṣa*, utworzone przez połączenie słów *paras* („poza”, „ponad”) i *akṣa* (czy *akṣan*) („oko”, „zmysł”), ma znaczenie podobne – „poza-zmysłowy/ponad-zmysłowy”. To właśnie podobieństwo znaczeń dwóch ważnych terminów stało się przyczyną doprecyzowania terminu *parokṣa* poprzez wprowadzenie dodatkowego określenia. Ale co autor chciał powiedzieć, dodając określenie *atyanta* do terminu *parokṣa*?⁵⁹

Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzymy się fragmentom, w których autor próbuje wyjaśnić różnicę między przedmiotem wnioskowania *sāmānyato drṣṭa* a przedmiotem autorytatywnej wypowiedzi lub ukazuje cechy charakterystyczne tych przedmiotów.

Komentując definicję autorytatywnej wypowiedzi, zawartą w karice SK 5, YD mówi, że autorytatywne wypowiedzi dotyczą „przedmiotów wyższych” (*parārtha*), „o braku uchwytnej/postrzegalnej/poznawalnej oznaki” (*agr̥hyamānakāraṇa*)⁶⁰. Co ma na myśli autor, gdy mówi tutaj o przedmiotach „o braku uchwytnej oznaki”? Staje się to jasne, gdy zwrócimy się do komentarza do tej części kariki 6, w której Iśwarakryśna wypowiada się o poznaniu nadzmysłowych przedmiotów przez wnioskowanie *sāmānyato drṣṭa*⁶¹, a także do komentarza do kariki 5, w którym YD definiuje wnioskowanie *sāmānyato drṣṭa*⁶². Według YD poznawanie przez wnioskowanie przedmiotów nadzmysłowych (*atīndriya*) możliwe jest dzięki temu, iż przedmioty owe, poznawane przez wnioskowanie *sāmānyato drṣṭa*, posiadają jakąś cechę wspólną z przedmiotami postrzegalnymi, na podstawie której możemy wnioskować o innej cesze (czy cechach) przedmiotów nadzmysłowych. Ta cecha wspólna jest tą właśnie „uchwytną/poznawalną

⁵⁹ Terminu *atyantaparokṣa* autor YD używa np. w następujących fragmentach: YD 4 (s. 70, w. 15), 6 (s. 99, w. 12; s. 101, w. 7).

⁶⁰ S. 78, w. 4.

⁶¹ S. 87, w. 24 – s. 88, w. 21.

⁶² S. 86, w. 6–25.

oznaką”, której nie mają przedmioty poznawane z autorytatywnej wypowiedzi. Oto jeden z przykładów, które przytacza YD celem ilustracji tezy o możliwości wnioskowania o przedmiotach ponadmysłowych. Na podstawie tego, że prakryti jest złożona (cecha wspólna z przedmiotami postrzegalnymi, takimi jak np. łóżka), wnioskuje się o innej jej cesze – byciu przeznaczoną dla kogoś drugiego (cokolwiek składa się z części, jest przeznaczone dla kogoś drugiego, jak np. łóżko).⁶³

Następną wskazówkę, pomagającą zrozumieć, czym różnią się przedmioty wnioskowania *sāmānyato dr̥ṣṭa* od przedmiotów autorytatywnej wypowiedzi, spotykamy w komentarzu do kariki SK 7, w której Iśwarakryszna wymienia różne przyczyny niepostrzeżenia rzeczy istniejących. YD mówi, że są rzeczy, których „z powodu jakiejś przyczyny” (*kāraṇāntarataḥ*) nie postrzegamy, dzieląc te rzeczy na dwie grupy: poznawalne na mocy wnioskowania i poznawalne z autorytatywnej wypowiedzi. Komentator twierdzi, że nie jest słusznie uważać, że wszystkie ponadmysłowe (*atīndriya*) rzeczy da się poznać na mocy wnioskowania. Niektórych z nich nie możemy poznać nawet przez wnioskowanie *sāmānyato dr̥ṣṭa* – „z powodu niepoznawalności (*anupapatti*) [ich] cechy wspólnej [z rzeczami postrzegalnymi]” (*dharmasāmānyānupapatteḥ*). Do takich rzeczy należą „bogowie itd.” (*devādayaḥ*), przyczyną niepostrzeżenia których są posiadane przez nich nadzwyczajne moce (*aiśvarya*)⁶⁴.

Kluczowy fragment YD, w którym autor mówi o specyfice przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi, to komentarz do drugiej części kariki SK 6, poświęconej sferze przedmiotowej autorytatywnej wypowiedzi. Fragment ten następuje tuż po wspomnianym wyżej komentarzu do SK 7.⁶⁵ Tutaj autor znów wspomina o „cesze wspólnej [z przedmiotami postrzegalnymi]” (*dharmasāmānya*), sugerując, że nieposiadanie jej przez niektóre z tych rzeczy, których nie postrzegamy „z powodu jakiejś przyczyny” (*kāraṇāntarataḥ*), czyni te rzeczy „absolutnie pozazmysłowymi” (*atyanta-parokṣa*) i niepoznawalnymi nawet przez wnioskowanie *sāmānyato dr̥ṣṭa*. Oto ten fragment:

⁶³ W YD 5 autor słusznie traktuje to wnioskowanie jako wnioskowanie o pewnej cesze prakryti, a mianowicie o jej cesze bycia tym, co przeznaczone dla kogoś drugiego. Natomiast w YD 6 autor twierdzi, że w ten sposób argumentuje się również istnienie kogoś „innego” (*para*) w stosunku do prakryti (nie będącego jej tworem), czyli puruszy.

⁶⁴ S. 97, w. 18 – s. 99, w. 5.

⁶⁵ W YD komentarz do kariki 7 następuje po komentarzu do pierwszej części kariki 6; po skomentowaniu kariki 7 autor wraca do kariki 6, omawiając jej drugą część.

To, czego nie da się poznać nawet poprzez nie, [przedmiot] pozazmysłowy (*parokṣa*), poznajemy z autorytatywnego przekazu słownego (*āpta-āgama*).

„To, czego nie da się poznać nawet poprzez nie” – w ten sposób [autor] mówi o tym, że [wnioskowanie] *sāmānyato drṣṭa* nie nadaje się do [poznania tych] przedmiotów (*viśaya*), które [poznaje się] z przekazu słownego. [Słowo] „pozazmysłowy” odnosi się do przedmiotu; wyrażenie „poznajemy z autorytatywnego przekazu słownego” [autor] wypowiedział w związku ze [sposobem] poznania przedmiotu (*viśayin*). Twierdzenie to znaczy: to, czego nie poznaje się **nawet poprzez nie**, czyli na mocy wnioskowania *sāmānyato drṣṭa*, będące również (*api*) – ze swojej natury (*svayam*) – niepostrzegalne (*adrṣṭa*), [tj. niepostrzegalne w sposób, w który postrzega się] przedmioty dostępne postrzeżeniu (*pratyakṣagrāhya*) [zwykłych ludzi]⁶⁶, stanowiące [jeden z rodzajów] przedmiotów, [których nie postrzegamy] w związku z jakąś przyczyną (*kāraṇāntarapratibaddha-viśayabhāva*), właśnie (*vā*) absolutnie pozazmysłowe (*atyantaparokṣa*)⁶⁷, jako niemające cechy wspólnej (*dharmasāmānya*) [z przedmiotami postrzegalnymi] – [takie jak] niebo, wyzwolenie, bóstwa itd. – **poznajemy to z autorytatywnego przekazu słownego**.⁶⁸

⁶⁶ Zdanie to jest bardzo zawile. Jedną z przyczyn tej zawilości jest prawdopodobnie słowo *pratyakṣa-grāhya* („postrzegalne”, „dostępne postrzeżeniu”). Przypuszczam, że zamiast *pratyakṣa-grāhya* powinno być **pratyakṣa-agrāhya* („niepostrzegalne”). Wtedy sens zdania byłby łatwiej uchwytany i tłumaczenie brzmiałoby: „[...] to, czego nie poznaje się **nawet poprzez nie**, czyli na mocy wnioskowania *sāmānyato drṣṭa*, będące też (*api*) niedostępne postrzeżeniu (*pratyakṣa-agrāhya*), tzn. niepostrzegalne (*adrṣṭa*) ze swojej natury (*svayam*), stanowiące [...]”.

⁶⁷ Nie tłumaczę słowa *vā* jako „albo” (spójnik rozłączny), ponieważ z innych fragmentów YD jest jasne, że przedmioty „absolutnie pozazmysłowe” (*atyantaparokṣa*), poznawalne z autorytatywnej wypowiedzi, stanowią jeden z rodzajów „przedmiotów, [których nie postrzegamy] w związku z jakąś przyczyną” (*kāraṇāntarapratibaddhaviśaya*). Zob. np. omawiany wyżej fragment YD 7 (s. 97, w. 18 – s. 99, w. 5), a także końcowy fragment komentarza do karik 6 i 7, w którym autor dzieli wszystkie przedmioty prawdziwego poznania (*prameya*) na dwie grupy: poznawalne zmysłowo (*aīndriyika*) i „niepostrzegalne z powodu jakiejś przyczyny” (*kāraṇāntarato 'nupalabhyamāna*) (s. 105, w. 10–11), z czego wynika, że przedmioty „absolutnie pozazmysłowe” należą do przedmiotów „niepostrzegalnych z powodu jakiejś przyczyny”.

⁶⁸ *tasmād api cāsiddhaṃ parokṣaṃ āptāgamāt sādhyam //*

tasmād api cāsiddha ity anenāgamaviśaye sāmānyatodrṣṭasya anavatāram ācaṣṭe / parokṣam iti viśayam pratīnirdiṣati, āptāgamāt sādhyam iti viśayiṇam āha / etad uktaṃ

Podsumowując analizę fragmentów YD o różnicy między przedmiotami wnioskovania *sāmānyato dr̥ṣṭa* a przedmiotami autorytatywnej wypowiedzi, można łatwo spostrzec, że pierwsze różnią się od ostatnich tym, że posiadają cechę wspólną z przedmiotami postrzegalnymi, pełniącą funkcję logicznej oznaki (*liṅga*), na podstawie której można wnioskować o innych cechach tych przedmiotów niepostrzegalnych. Gdy się jednak przyjrzymy wszystkim tym fragmentom nieco uważniej, zauważymy, że autor nie wypowiedział się w sposób jednoznaczny, czy przedmioty autorytatywnej wypowiedzi nie mają cechy wspólnej z przedmiotami postrzegalnymi, czy mają taką cechę, lecz jest ona niepoznawalna (z innych źródeł prawdziwego poznania prócz autorytatywnej wypowiedzi).

Zwróćmy się jeszcze ku jednemu fragmentowi (YD 6), w którym mówi się o specyfice przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi. Jest on częścią obszernej dyskusji, w której autor pragnie udowodnić niesprowadzalność autorytatywnej wypowiedzi do wnioskovania. Próbuje przekonać oponenta do rezygnacji z tezy o możliwości potraktowania autorytatywnej wypowiedzi jako wnioskovania, autor mówi:

Wy (*vaḥ*) przyjmujecie, że przedmiot poznawany przez wnioskovanie jest ogólny (*sāmānya*)⁶⁹. [Jeżeli będziecie się upierali, że autorytatywną wypowiedź można sprowadzić do wnioskovania, to] odżegnacie się od tej [waszej tezy], ponieważ niebo i inne [przedmioty poznawane z autorytatywnej wypowiedzi] mają charakter jednostkowy.⁷⁰

W poprzednich fragmentach chodziło o cechę wspólną (*sāmānyadharmā, sāmānya*), którą posiadają przedmioty ponadmysłowe, poznawane przez wnioskovanie *sāmānyato dr̥ṣṭa*, z przedmiotami postrzegalnymi; w tym zaś fragmencie chodzi o ogólną (*sāmānya*) naturę przedmiotów poznawanych przez wnioskovanie, przez którą rozumie się to, że nie są one bytami jednostkowymi⁷¹. Autor twierdzi, że w odróżnieniu od

bhavati: tasmād api sāmānyatodr̥ṣṭād anumānād yan na siddhyati pratyakṣagrāhyam api svayam adr̥ṣṭaṁ kāraṇāntarapratibaddhaviṣayabhāvam atyantaparokṣaṁ vā svargāpavargadevatādi dharmasāmānyarahitaṁ tad āptāgamāt sādhyam / (s. 99, w. 6–13).

⁶⁹ Lub: „[...] przedmiot poznawany przez wnioskovanie to ogólne [tj. powszechnik]”.

⁷⁰ *prameyaṁ tu sāmānyam anumānasyety ayam abhyupagamo vaḥ / tac cāsādhāraṇatvāt svargādīnām pratiśiddham* / (s. 104, w. 2–4).

⁷¹ Przez jednostkowy charakter bytu poznawanego przez autorytatywną wypowiedź rozumie się to, że taki byt jest jedyny w swoim rodzaju, to znaczy nie stanowi elementu

przedmiotów wnioskowania przedmioty autorytatywnej wypowiedzi są bytami jednostkowymi, co właśnie uniemożliwia poznawanie ich przez wnioskowanie.

Dlaczego autor we wcześniejszych fragmentach sugeruje, że warunkiem wnioskowania o niepostrzegalnym przedmiocie jest posiadanie przez niego cechy (*dharmā*) wspólnej (*sāmānya*) z przedmiotami postrzegalnymi, a tutaj – że takim warunkiem jest to, iż przedmiot ten jest bytem „ogólnym” (*sāmānya*)? Czy nie dlatego, że nie odróżnia wnioskowania o pewnej cesze przysługującej pewnemu bytowi (czy pewnym bycie jako podmiocie (*pakṣa*) pewnej cechy) od wnioskowania o pewnym bycie poza ujmowaniem go jako podmiotu cechy czy cechy podmiotu? Przypomnijmy sobie omawiane wyżej wnioskowanie o prakryti (dokładniej: o cesze prakryti, albo: o prakryti jako podmiocie pewnej cechy): na podstawie takiej cechy prakryti, jak bycie złożoną, która jest wspólna prakryti z bytami postrzegalnymi, wnioskuje się o innej jej cesze –*parārthatva*, tj. „bycie tym, co przeznaczone dla drugiego”. Mimo że prakryti jest bytem jednostkowym, możemy o niej wnioskować, a mianowicie możemy wnioskować o prakryti jako podmiocie cechy „bycie tym, co przeznaczone dla drugiego” (*parārthatva*). Skoro jednostkowość prakryti nie powoduje niemożliwości wnioskowania o niej jako o podmiocie pewnej cechy, to dlaczego jednostkowość innych bytów, takich np. jak niebo, miałyby uniemożliwić wnioskowanie o nich?

Być może jest to związane z tym, że autor nie odróżnia wnioskowania, którego terminami (tj. zmiennymi) są oznaka (*liṅga/hetu*), dowodzone (*sādhya*) i podmiot (*pakṣa*; nosiciel cechy będącej oznaką oraz cechy dowodzonej), od wnioskowania opartego na dwóch terminach: oznace (*liṅga*) i „nosicielu oznaki” (*liṅgin*). Większość komentatorów klasycznej sankhji wydaje się mówić tylko o dwóch terminach – oznace (*liṅga*) i „nosicielu oznaki” (*liṅgin*) (zob. SV_I, SSV_I, GB, JM 5). Dopiero w MV (komentarz późniejszy od YD) pojawia się wzmianka o pakszy (*pakṣa*) jako osobnym terminie wnioskowania, różnym od *sādhya*. Koncepcję wnioskowania opartego na wszystkich trzech powyższych terminach, z wyraźnie zaznaczonym terminem *pakṣa*, spotykamy dopiero w TK, ostatnim komentarzu klasycznego okresu rozwoju sankhji (zob. MV i TK 5).

Jeżeli założymy, że autor YD, mówiąc w cytowanym wyżej fragmencie o jednostkowym charakterze przedmiotu autorytatywnej wypowiedzi i przeciwstawiając go przedmiotowi wnioskowania, ujmuje wnioskowanie,

odpowiedniej klasy. Przykłady bytów jednostkowych: niebo, planeta Wenus, założyciel dynastii Śungów.

jako oparte na dwóch terminach (oznace i dowodzonym), to łatwo możemy zrozumieć, dlaczego uważa on, że przedmiot poznawany przez wnioskowanie ma być „ogólny”. W przypadku wnioskowania opierającego się na dwóch terminach dowodzone (jak również oznaka) nie może być bytem jednostkowym – ponieważ gdyby było bytem jednostkowym, nie byłoby możliwe wcześniejsze obserwowanie przykładów współwystępowania dowodzonego z oznaką oraz ustalenie relacji stałego (nierozzerwalnego) związku oznaki z dowodzonym. Jeśli zaś przyjmiemy, że przedmiotem wnioskowania jest występowanie pewnej cechy w pewnym podmiocie (np. złożoności w prakryti), to wtedy możemy powiedzieć, że przez wnioskowanie poznaje się byty (podmioty) nie tylko ogólne, lecz również jednostkowe. Innymi słowy: przez wnioskowanie, w którym w miejsce jednego terminu – „nosiela oznaki” (*lingin*) – wchodzi dwa terminy – podmiot wnioskowania i cecha dowodzona – można poznawać również byty (podmioty) jednostkowe, a mianowicie: prakryti jako nacechowaną złożonością, planetę Wenus jako nacechowaną ruchem, założyciela dynastii Siungów (*Śuṅga*) jako śmiertelnika itd.

Zdaje się, że to właśnie brak spójnej koncepcji struktury wnioskowania i jego terminów stał się w YD przyczyną braku jasnego, jednoznacznego poglądu na specyfikę przedmiotów autorytatywnej wypowiedzi.⁷² Pytanie, dlaczego nie możemy wnioskować o tych przedmiotach, ma w tekście różne rozstrzygnięcia, a mianowicie następujące: 1) z powodu tego, że przedmioty te są bytami jednostkowymi; 2) z powodu tego, że nie posiadają one cechy wspólnej (czy nie znamy takiej cechy) z bytami postrzegalnymi. W większości fragmentów autor skłania się do ostatniego rozstrzygnięcia, o czym świadczą zarówno jego twierdzenia, jak i przytaczane przykłady wnioskowań *sāmānyato dr̥ṣṭa*, a także niektórych przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi (chodzi o bogów, którzy nie są bytami jednostkowymi).

Po analizie poglądu YD na specyfikę przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi, przejdę do omówienia występujących w tekście przykładów takich przedmiotów. Oto te przykłady: niebo (*svarga*) (YD 6, s. 100, w. 17, s. 101, w. 6–7, s. 104, w. 3; YD 7, s. 99, w. 12), wyzwolenie (*apavarga*) (YD 7, s. 99, w. 12), bóstwa (*devatā*) (YD 7, s. 99, w. 12) / bogowie (*deva*) (YD 7, s. 98, w. 9), „przepisy ustanawiające normy etyczne” (*ācārasthitinīyamāḥ*) (YD 6, s. 100, w. 9–10).

Na ile ważne jest poznanie tych przedmiotów dla osiągnięcia wyzwolenia – najwyższego celu nauki sankhji? Jeżeli chodzi o bogów

⁷² Należy zaznaczyć, że kwestia tej przyczyny wymaga dokładniejszego zbadania.

i niebo, to komentatorzy twierdzą, że osiągnięcie nieba i wcielenia w postaci istoty boskiej nie powoduje ostatecznego usunięcia cierpienia i nie jest celem najwyższym. Zalecają skupić się nie na wykonaniu rytuału wedyjskiego, powodującego takie wcielenie, lecz na osiągnięciu poznania rozróżniającego prakryti i jej twory od puruszy (zob. komentarze do kariki SK 2). Jeżeli chodzi o „przepisy ustanawiające normy etyczne”, to przez postępowanie zgodnie z tymi przepisami nabywa się dharmę (*dharma* – „zasługa”, „cnota”, „prawość”) – dyspozycję psychiczną powodującą lepsze wcielenie w następnym życiu (np. w ciele bóstwa) i dalsze uwięzienie się w sansarze (*samsāra*) (zob. przede wszystkim komentarze do karik SK 23, 43, 44 i 63). Co prawda, komentatorzy wspominają również o dharmie jako elemencie ośmioczęłowej ścieżki jogi – tak rozumiana *dharma* służy osiągnięciu wyzwolenia, choć nie jest ona jego przyczyną bezpośrednią (taką przyczyną jest jedynie poznanie rozróżniające puruszę od prakryti) (zob. YD i TK 23). Jednak zdecydowanie dominują wypowiedzi o dharmie jako czynniku powodującym lepsze wcielenie i uwięzienie indywiduum w sansarze, a także o tym, że jedynie poznanie rozróżniające zapewnia osiągnięcie wyzwolenia.

Jeszcze jednym przedmiotem autorytatywnej wypowiedzi jest w YD wyzwolenie. Ale czy rzeczywiście w *sankhji* wyzwolenie poznaje się z autorytatywnej wypowiedzi? To, że całkowite uwolnienie się od cierpienia równoznaczne jest z całkowitym oddzieleniem się od prakryti i utożsamieniem się z puruszą, zawsze wolnym i zupełnie izolowanym od prakryti, wynika z tego, że do istoty prakryti i wszystkich fenomenów pochodzącego z niej świata należy cierpienie (odpowiada za niego *guna radžas*). Zatem o wyzwoleniu można wnioskować.⁷³

Jak widzimy, większość rzeczy, które w YD uważane są za przedmioty autorytatywnej wypowiedzi, są to rzeczy, których poznanie wydaje się nie być szczególnie ważne dla osiągnięcia wyzwolenia, celu nauki *sankhji*; zaś samo wyzwolenie, które również zostało zaliczone do przedmiotów autorytatywnej wypowiedzi, prawdopodobnie można poznawać przez wnioskowanie.

⁷³ Wnioskowania o tym, na czym polega wyzwolenie i w jaki sposób się je osiąga, można odtworzyć na podstawie tekstów *sankhji*, zwłaszcza na podstawie SK 2, 44, 11–13, 19, 20, 52–68 oraz komentarzy do tych karik.

3.3. Pogląd *Džajamangali*

Mimo ogólnego podobieństwa struktury JM do struktury S_{Sa}, S_{Vr}, S_{SVr}, GB i MV, nie znajdujemy w tym komentarzu, w odróżnieniu od pięciu ostatnich, poszukiwania odpowiedniości między poszczególnymi źródłami prawdziwego poznania a poszczególnymi tattwami lub trzema „kategoriami” (są nimi „przejawione”, „nieprzejawione” i „poznający”).

Podobnie do S_{Sa}, S_{Vr}, S_{SVr}, GB i MV, w JM zostaje sformułowane pytanie o przedmiot każdego z trzech źródeł prawdziwego poznania (początek komentarza do kariki 6). Jednakże, podczas gdy w pięciu komentarzach przedmioty prawdziwego poznania (*prameya*), które mają być powiązane z poszczególnymi źródłami prawdziwego poznania, stanowią dwadzieścia pięć tattw, podzielonych na trzy „kategorie” („przejawione”, „nieprzejawione” i „poznającego”), to według JM „trzy przedmioty prawdziwego poznania to postrzegalne, pozazmysłowe i absolutnie pozazmysłowe” (*trividham prameyam pratyakṣam parokṣam atyantaparokṣam ca*).

Przedmioty postrzegalne (*drṣṭa*) poznajemy przez postrzeżenie oraz trzy rodzaje wnioskowania – *pūrvavat* (służy do poznania przedmiotów przyszłych), *śeṣavat* (poznajemy z niego przedmioty przeszłe) i *sāmānyato drṣṭa* (na jego mocy dowiadujemy się o przedmiotach teraźniejszych); przedmioty pozazmysłowe (*parokṣa*, *atīndriya*) poznajemy przez wnioskowanie *sāmānyato drṣṭa*; przedmioty absolutnie pozazmysłowe (*atyantaparokṣa*) – przez autorytatywną wypowiedź (JM 6).

W komentarzu do kariki 5 autor zaznacza, że w odróżnieniu od postrzeżenia, na mocy którego poznajemy tylko przedmioty aktualnie obecne, teraźniejsze, przez wnioskowanie i autorytatywną wypowiedź poznajemy przedmioty należące do wszystkich trzech czasów (JM 5).

Podobnie jak w YD, w JM przedmioty autorytatywnej wypowiedzi zostają określone – celem wskazania na różnicę zachodzącą między nimi a przedmiotami wnioskowania *sāmānyato drṣṭa* – jako *atyanta-parokṣa* („absolutnie pozazmysłowe”), przy czym w JM, w odróżnieniu od YD, autor nie podejmuje próby wyjaśnienia tej różnicy.

Jakie konkretnie przedmioty poznajemy z autorytatywnej wypowiedzi? JM podaje tylko dwa przykłady. Są to niebo (*svarga*) i wyzwolenie (*apavarga*). Pierwszy przykład spotykamy również w S_{Sa}, drugi – w YD (zob. wyżej w niniejszym artykule).

3.4. Pogląd *Tattwakaumudi*

Specyfiką TK jest to, że Waczaspati Miśra nie podaje żadnych przykładów przedmiotów autorytatywnej wypowiedzi, a te przedmioty, o których, według innych komentarzy, dowiadujemy się z autorytatywnej wypowiedzi, uznaje za poznawalne na mocy wnioskowania.

Kwestię sfery przedmiotowej poszczególnych źródeł prawdziwego poznania autor omawia w komentarzu do kariki SK 6.

Swój komentarz do tej kariki Waczaspati Miśra zaczyna od nawiązania do poprzedniej kariki (SK 5), zawierającej określenia poszczególnych źródeł prawdziwego poznania:

W ten sposób zostały określone źródła prawdziwego poznania, przeznaczone do udowodnienia przedmiotów prawdziwego poznania, którymi są „przejawione”, „nieprzejawione” i „poznający.”⁷⁴ (TK 6).

Autor wydaje się zakładać, że każde ze źródeł prawdziwego poznania, w tym również autorytatywna wypowiedź, służy do poznania co najmniej jednego z tych przedmiotów: „przejawionego”, „nieprzejawionego” czy „poznającego”.

Po cytowanym nawiązaniu do poprzedniej kariki autor przechodzi do omówienia przedmiotów poszczególnych źródeł prawdziwego poznania. Zaczyna od przedmiotów zmysłowych, utworzonych z pięciu żywiołów. Twierdzi, że przedmioty te, stanowiące pewną postać „przejawionego”, poznajemy przez postrzeżenie i wnioskovanie. Następnie zaznacza, że owe rzeczy zmysłowe poznać jest łatwo i dlatego nie ma potrzeby tworzenia osobnej dyscypliny wiedzy, której byłyby one przedmiotem. Dalej zapowiada, że zajmie się omówieniem przedmiotów „trudno osiągalnych” (*duradhigama*), a mianowicie przedmiotów tych źródeł prawdziwego poznania, o których Iśwarakryszna wypowiada się w karice 6.

Ma z tego wynikać, że Waczaspati Miśra będzie omawiał przedmioty wnioskowania *sāmānyato dr̥ṣṭa* oraz przedmioty autorytatywnej wypowiedzi. Jednak – wbrew oczekiwaniom – nie spotykamy dalej ani słowa o przedmiotach autorytatywnej wypowiedzi. Autor twierdzi, że mówiąc o sposobie poznania rzeczy nadzmysłowych (*atīndriya*) – „pradhany, puruszy itd.” – Iśwarakryszna miał na myśli nie tylko wnioskovanie *sāmānyato dr̥ṣṭa*, lecz również wnioskovanie typu *śeṣavat*. Na ewentualne

⁷⁴ *evaṃ tāvad vyaktāvyaktajñalakṣaṇaprameyasiddhyartham pramāṇāni lakṣitāni /*

pytanie oponenta o sposób poznania tych rzeczy nadzmysłowych, których nie da się poznać przez wnioskowanie *sāmānyato dṛṣṭa*, Waczaspati odpowiada, że poznajemy je na mocy wnioskowania *śeṣavat*. Do takich rzeczy należą: „następstwo powstawania [z materii pierwotnej różnych tattw –] »wielkiego«⁷⁵ itd.” (*mahadādyārambhakrama*) oraz „niebo, apurwa⁷⁶, bóstwa itd.” (*svargāpūrvadevatādi*).

Komentarz nie zawiera ani słowa o przedmiotach autorytatywnej wypowiedzi. Mimo zapowiedzi omówienia sfery przedmiotowej autorytatywnej wypowiedzi, nie wyjaśnia, co konkretnie poznajemy przez to źródło prawdziwego poznania. Sprawia to wrażenie, że pramana ta nie odgrywa ważnej roli w uzasadnieniu doktryny sankhji, a obecność w TK sugestii, że autorytatywna wypowiedź służy do poznania pewnej tattwy (czy pewnych tattw), spowodowana jest jedynie chęcią wykazania przez sankhję swojej „ortodoksyjności”.

4. Podsumowanie

Podsumowując pogląd sankhji na przedmiot autorytatywnej wypowiedzi, przedstawiony w SK 4, 5, 6 i 7 oraz w klasycznych komentarzach do tych karik, poświęconych nauce o źródłach prawdziwego poznania, można stwierdzić, że pramana ta, mimo iż ma samodzielny zakres obowiązywania, nie pokrywający się z zakresem obowiązywania innych źródeł prawdziwego poznania, nie odgrywa ważnej roli w uzasadnieniu doktryny sankhji.

Większość komentarzy (SSa, SVṛ, SSVṛ, GB, MV i TK) sugeruje wyraźnie, że autorytatywna wypowiedź służy do poznania pewnej/pewnych tattw(y), jednak faktycznie pramana ta, w odróżnieniu od dwóch innych – postrzeżenia i wnioskowania – nie zostaje powiązana z żadną z tattw. Zatem chęć ukazania ważnej roli autorytatywnej wypowiedzi w uzasadnieniu podstawowych elementów doktryny sankhji, wyrażona w tych komentarzach, wydaje się raczej deklaratywna niż rzeczywista. Pewien wyjątek stanowi komentarz MV, w którym Mathara w jednym miejscu sugeruje wyraźnie, że z autorytatywnej wypowiedzi poznaje się puruszę. Wskazówka ta jednak nie znajduje potwierdzenia w innych fragmentach MV, poświęconych nauce o źródłach prawdziwego poznania. Ponadto Mathara zakłada, że puruszę

⁷⁵ „Wielki” (*mahat*) – przez „wielkiego” rozumie się *buddhi*.

⁷⁶ *Apūrva* (dosłownie „to, czego nie było wcześniej”) – jedno z głównych pojęć mimansy. Oznacza niewidzialny rezultat aktu rytualnego, który ma zaowocować w przyszłości, pewną siłę, która powoduje, że akt rytualny w przyszłości przynosi jego sprawcy konkretne owoce.

poznaje się nie tylko z autorytatywnej wypowiedzi, lecz również na mocy wnioskowania, wchodząc przez to w oczywistą sprzeczność z poglądem sankhji na zakres obowiązywania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania. Sprawia to wrażenie, że sugestia dotycząca poznania puruszy z autorytatywnej wypowiedzi znalazła się w tekście jedynie w celu stworzenia pozorów, iż ta pramana odgrywa ważną rolę w doktrynie sankhji.

Mało znaczącą rolę tej pramany poświadczają również spotykane w komentarzach przykłady przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi. Przez pramanę tę dowiadujemy się o rzeczach, których poznanie – ze względu na osiągnięcie poznania rozróżniającego puruszę od prakryti, będącego bezpośrednią przyczyną wyzwolenia – nie ma dużego znaczenia. Samo zaś wyzwolenie, które w dwóch komentarzach (YD i JM) wymienia się wśród przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi, prawdopodobnie poznaje się przez wnioskovanie. Ponadto jeden z komentarzy (TK) nie podaje wcale przykładów przedmiotów autorytatywnej wypowiedzi, zaliczając niektóre rzeczy, które według innych komentarzy są poznawane z autorytatywnej wypowiedzi, do przedmiotów wnioskowania.

W ogóle różnica między przedmiotami autorytatywnej wypowiedzi a przedmiotami wnioskowania służącego do poznania przedmiotów nieempirycznych nie została przedstawiona w klasycznej sankhji w sposób jasny. Z wyjątkiem YD, komentarze nie podają teoretycznego uzasadnienia tej różnicy, a uzasadnienie YD pozostawia wiele pytań bez satysfakcjonującej odpowiedzi.

Powyższe fakty świadczą o tym, że klasyczna sankhja praktycznie nie potrzebowała autorytatywnej wypowiedzi dla uzasadnienia swoich głównych założeń, a wprowadzenie tej pramany do doktryny sankhji spowodowane było prawdopodobnie jej chęcią wykazania swojej przynależności do systemów opartych na Wedach.

W niniejszym artykule nie wyczerpuję zagadnienia przedmiotu autorytatywnej wypowiedzi w klasycznej sankhji. W związku z tym spróbuję teraz określić perspektywę dalszych badań. Wyczerpująca odpowiedź na pytanie, jakie przedmioty poznajemy z autorytatywnej wypowiedzi, nie jest możliwa bez analizy wszystkich kontekstów sankhji, w których komentarze mówią o autorytatywnej wypowiedzi bądź na nią się powołują. Ponadto należy zbadać kwestię, jak się mają względem siebie przedmioty postrzeżenia i wnioskowania a przedmioty autorytatywnej wypowiedzi. Z jednej strony, wszyscy autorzy klasycznej sankhji twierdzą zgodnie, że zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi nigdy nie

zbiega się z zakresem obowiązywania innych praman. Z drugiej strony, spotykamy w klasycznej sankhji pomysły, które wydają się podważać tę koncepcję samodzielnej sfery przedmiotowej autorytatywnej wypowiedzi. Spośród nich należy wymienić przede wszystkim następujące. Pierwszy z nich znajdujemy w YD (5), według której definicja postrzeżenia sankhji obejmuje nie tylko postrzeżenie empirycznych przedmiotów, lecz również „nadmysłowe poznanie joginów” (*yoginām atīndriyam jñānam*).⁷⁷ Drugi spotykamy we fragmentach, w których stwierdza się, że analogię (*upamāna, aupamya*; źródło prawdziwego poznania przyjmowane przez njaję, mimansę i adwajta-wedantę) można sprowadzić do autorytatywnej wypowiedzi (zob. np. SŚa, SVṛ, GB i YD 4⁷⁸), z czego wynika, że przez autorytatywną wypowiedź poznaje się również przedmioty empiryczne.

Na koniec pragnę zaznaczyć, że analiza poglądu sankhji na przedmiot autorytatywnej wypowiedzi jest ważna nie tylko ze względu na zrozumienie jej roli w myśli sankhji. Problem poznania z autorytatywnej wypowiedzi nurtował nie tylko filozofów sankhji i innych filozofów indyjskich. Jakie jest miejsce świadectwa słownego w naszym poznaniu: czy sięgając do autorytetów możemy zdobyć wiedzę pewną, czy tylko zilustrować wiedzę uzyskaną w inny sposób lub wskazać wymagającą uzasadnienia hipotezę? Jeśli można zdobyć wiedzę pewną również z autorytatywnej wypowiedzi, to o jakich przedmiotach? Te i inne pytania, skupione wokół zagadnienia roli świadectwa słownego w naszym poznaniu, interesowały nie tylko filozofów indyjskich, a wpisanie proponowanych przez nich rozwiązań w ogólnofilozoficzny kontekst namysłu nad tym zagadnieniem mogłoby służyć odsłonięciu nowych jego aspektów.

Bibliografia

CHAKRAVARTI 1951 = Chakravarti, Pulinbihari: *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. Metropolitan Printing and Publishing House Limited, Calcutta 1951.

CHATTOPADHYAY 1979 = Chattopadhyay, Narayan Kumar: *Indian Philosophy – Its Exposition in the Light of Vijñānabhikṣu’s Bhāṣya and Yogavārttika: A Modern Approach*. Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1979.

⁷⁷ S. 80, w. 12 – s. 82, w. 26. Przekład oraz analizę definicji postrzeżenia YD zob. w: ŁUCYSZYNA 2009: 189–196.

⁷⁸ S. 71, w. 19 – s. 72, w. 21.

FRANCO 1999 = Franco, Eli: „*Avīta and Āvīta*”. *Asiatische Studien* 53/3 (1999) 563–578.

FRAUWALLNER 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej*: w 2 t. T. 1: *Filozofia Wed i eposu. Buddha i Dżina. Sankhja i klasyczny system jogi* (przełożył L. Żylicz). Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990 [tytuł oryginału: *Geschichte der indischen Philosophie*: 2 Bde. Bd. 1: *Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System*. 1. wydanie oryginału: Otto Müller Verlag, Salzburg 1953].

GARBE 1917 = Garbe, Richard: *Die Sāṃkhya-philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen*. H. Haessel Verlag, Leipzig 1917 [1. wydanie: H. Haessel Verlag, Leipzig 1894].

GB = Gauḍapāda: *Sāṃkhya-kārikā-bhāṣya (Gauḍapāda-bhāṣya)*. T.G. Mainkar (red. i tłum.): *Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapāda-bhāṣya*. Poona Oriental Series 9, Oriental Book Agency, Poona 1972 [1. wydanie: 1964].

JM = *Jaya-maṅgalā*. V.P. Sharma, S.Sh. Vangiya (red.): *Sāṃkhyakārikā. Māṭharavṛtti. Jayamaṅgalā*. Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.

KANAJEWA 2002 = Канаева, Наталия Алексеевна: *Полемика буддистов с мимансаками и санкхьяиками о типологии вывода*, w: Н.А. Канаева, *Проблема выводного знания в Индии*, Э.Л. Заболотных, *Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников*. Восточная литература, Москва 2002: 91–99.

KD = *Krama-dīpikā*. V.P. Dvivedin (red.): *Sāṃkhya-Saṅgraha. A Collection of the Works of Sāṃkhya Philosophy*. The Chowkhamba Sanskrit Series 286, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares 1920.

KUMAR 1984 = Kumar, Shiv: *Sāṃkhya-Yoga Epistemology*. Eastern Book Linkers, Delhi 1984.

LARSON 1979 = Larson, Gerald James: *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning*. Motilal Banarsidass, Delhi/Varanasi/Patna 1979

[1. wydanie: Motilal Banarsidass, Delhi, etc. 1969].

LARSON 1987 = Larson, Gerald James: *The history and literature of Sāṃkhya*, w: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. T. 4: G.J. Larson, R.Sh. Bhattacharya (red.): *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi, etc. 1987: 3–103, 623–642.

LUTSYSHYNA 2010 = Lutsyshyna, Olena: „Sāṃkhya View on Authoritative Verbal Testimony”. *Journal of Sacred Scriptures* 4/1 (January–June 2010) 22–46.

ŁUCYSZYNA 2009 = Луцышына, Елена Анатольевна: *Внутренне восприятие в санхье*, w: С.В. Пахомов (red.), *Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока*. Издательство СПбГУ, Санкт-Петербург 2009: 189–196.

MAHALINGAM 1997 = Mahalingam, Indira: *Sāṃkhya-Yoga*, w: B. Carr, I. Mahalingam (red.): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Routledge, London and N.Y. 1997: 155–171.

MEJOR 2000 = MeJOR, Marek: „Some Observations on the Date of the *Yukti-dīpikā* (A propos of a New Edition)”. *Studia Indologiczne* 7 (2000): 255–289.

MEJOR 2004 = MeJOR, Marek: *Some Observations on the Date of the Yuktidīpikā (A propos of the New Edition)*, w: P. Balcerowicz, M. MeJOR (red.): *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi 2004: 399–433. [Poprawiona wersja MeJOR 2000.]

MV = Māṭhara: *Māṭhara-vṛtti*. Patrz: JM.

POTTER = Potter, Karl: *Bibliography of Indian Philosophies*. <http://faculty.washington.edu/kpotter> (10.04.2010).

RUZSA 2003 = Ruzsa, Ferenc: „Inference, Reasoning and Causality in the *Sāṃkhya-kārikā*”. *Journal of Indian Philosophy* 31/4 (2003): 285–301.

SASTRI 1944 = Sastri, N. Aiyaswami: *English Introduction*, w: N.A. Sastri (red.): *Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṃkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kṛṣṇa with*

a Commentary. Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha. Sri Venkatesvara Oriental Series 7, Tirūmalai-Tirupati Devasthanams Press, Tirupati 1944: XI–XLVI.

SCHUSTER 1972 = Schuster, Nancy: „Inference in the *Vaiśeṣikasūtras*”. *Journal of Indian Philosophy* 1/4 (1972) 341–395.

SK = Īśvarakṛṣṇa: *Sāṃkhya-kārikā*. F. Ruzsa (red.): *The Sāṃkhya-kārikā*. Text with Some Apparatus.

<http://www.philosophy.ru/library/asiatica/indica/authors/isvarakrishna/sankhyakarika.html> (10.08.2009).

SOLOMON 1973a = Solomon, Esther A.: *Notes*, w: E.A. Solomon (red.): *Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V1)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973: 72–146.

SOLOMON 1973b = Solomon, Esther A.: *Notes*, w: E.A. Solomon (red.): *Sāṃkhya-Vṛtti (V2)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973: 69–108.

SOLOMON 1974 = Solomon, Esther A.: *The Commentaries of the Sāṃkhya Kārikā – A Study*. Gujarat University, Ahmedabad 1974.

SSa = *Suvarṇa-saptati*. (1) N.A. Sastri (rekonstr.): *Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṃkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kṛṣṇa with a Commentary. Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha.* Sri Venkatesvara Oriental Series 7, Tirūmalai-Tirupati Devasthanams Press, Tirupati 1944. (2) Takakusu, Junjiro (tłum.): “*La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (II). Traité sur les »Septante d’or« (Suvarṇasaptati) ou Traité sur la philosophie Sāṃkhya (Sāṃkhyaśāstra) traduit par Paramārtha*”, *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient* 4 (1904): 978–1064.

SSVṛ = *Sāṃkhya-saptati-vṛtti*. E.A. Solomon (red.): *Sāṃkhya-Saptati-Vṛtti (V1)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973.

SVṛ = *Sāṃkhya-vṛtti*. E.A. Solomon (red.): *Sāṃkhya-Vṛtti (V2)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973.

SZOCHIN 1995 = Шохин, Владимир Кириллович: *Комментарий*, w: В.К. Шохин (tłum.): *Лунный свет санхьи. Ишваракришна. Санхья-карика*.

Гаудапада. Санкхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва-каумуди. Ладомир, Москва 1995: 244–306.

ТАКАКУСУ 1904 = zob. SSa (2).

TK = *Tattva-kaumudī*. G. Jha (tłum.), M.M. Patkar (red.): *Tattva-Kaumudī. Vācaspati Miśra's Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā*. Poona Oriental Series 10, Oriental Book Agency, Poona 1965.

VARADACHARI 1970 = Varadachari, V.: *On the interpretation of a kārikā of Īśvara Kṛṣṇa*, w: B.R. Saksena, and others (red.), *Umeha Mishra Commemoration Volume*. Ganganatha Jha Research Institute, Allahabad 1970: 81–85.

YD = *Yukti-dīpikā*. A. Wezler, Sh. Motegi (red.): *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*. Vol. 1, Alt- und Neu-Indische Studien 44, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998.

Summary

Object of authoritative verbal testimony (*āpta-vacana*) in classical Sāṃkhya (on the basis of the commentaries on kārikās 4–7 of the *Sāṃkhyakārikā*)

In this paper the author analyzes the view of classical Sāṃkhya on the object of authoritative verbal testimony, which is one of the three sources (means) of valid knowledge (*pramāṇa*) accepted by Sāṃkhya. The author comes to conclusion that authoritative verbal testimony, in spite of its independent scope, not overlapping with the scopes of two other *pramāṇas* (perception and inference), does not play a significant role in grounding of the basic principles of the Sāṃkhya doctrine. The evidence of this is the following. Authoritative verbal testimony, unlike perception and inference, is not in fact used for proving 25 entities (*tattva*), that is, *puruṣa*, *prakṛti* and 23 evolutes of *prakṛti*. Knowing of most of the objects of this *pramāṇa* (such as heaven, gods, nymphs, and the like) seems to be unimportant for attainment of the liberating knowledge; and liberation, which is also the object of authoritative verbal testimony, can probably be known through inference.

**Tybetańska literatura medyczna na przykładzie drugiego rozdziału
czwartej księgi tybetańskiego traktatu *Rgyud bzhi*:
diagnozowanie choroby z moczu.**

FILIP MAJKOWSKI

Pochodzenie *Rgyud bzhi* [Czterech tantr]¹, czyli najważniejszego podręcznika do nauki medycyny tybetańskiej, nie jest jasne. Zarówno wśród badaczy tybetańskiej literatury medycznej na Zachodzie, jak i wśród samych Tybetańczyków, trwa polemika dotycząca genezy dzieła. Utwór, jaki znamy dziś pod tytułem *Rgyud bzhi*, jest tekstem buddyjskim. Przede wszystkim jest to tantra, a więc nauka, która przekazywana jest przez nauczyciela kolejnym pokoleniom uczniów w nieprzerwanej linii przekazu, która sięgać ma samego historycznego Buddy – Buddy Siakjamuniego. Na pewnym etapie swojego życia Budda Siakjamuni, przyjąwszy postać Buddy Medycyny, miał wygłosić w niebiańskiej krainie *Lta na sdug*, czyli „Piękna dla oczu”, naukę o leczeniu chorób. Po wejściu w *samādhi* – stan medytacyjnego skupienia – z Jego ciała miały wyłonić się postaci dwóch *ṛṣi*, z których pierwszy *Yid las skyes*² prosił o wygłoszenie nauki, a drugi *Rig pa'i ye shes*³ owej nauki udzielił. Nauki skompilowane zostały następnie w cztery części, które ostatecznie stały się tekstem *Rgyud bzhi*.

Pierwsza z owych części rozpoczyna się od opisu krainy, czy też miasta, *Lta na sdug* i okoliczności, w jakich Budda przekazał naukę o leczeniu. Ten właśnie wstęp do właściwej treści utworu ma stanowić dowód, iż *Rgyud bzhi* są słowem Buddy. Pierwsze wersy tekstu zawierają również tradycyjną formułę, charakterystyczną dla tybetańskich traktatów buddyjskich tłumaczonych z sanskrytu: *rgya gar skad du...* („w języku indyjskim...”), po czym podany jest sanskrycki tytuł dzieła: *a mri ta hri*

¹ Pełny tytuł tybetański: *bdud rtsi snying po yan lag brygad pa gsang ba man ngag gi rgyud*, czyli *Cztery tantry [zawierające] tajemne nauki [na temat] ośmiu gałęzi drogocennej esencji*.

² Sanskr. Manasija.

³ Sanskr. Vidyājñāna.

da ya angga aṣṭa gu hya u pa de sha tantra nā ma, i dalej: *bod skad du...* („w języku tybetańskim...”), po którym następuje tytuł tybetański: *bdud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud ces bya ba*⁴. Ta tradycyjna formuła, w której przytoczony zostaje tytuł sanskryckiego oryginału, nadaje dziełu rangi nauki autentycznej, przybyłej z Indii.

Tradycja buddyjska mówi nam dalej, iż w VIII wieku naszej ery jeden z pierwszych siedmiu mnichów wyświęconych w tybetańskim klasztorze Samje (tyb. *Bsam yas*), o imieniu Wajroczana (*Vairocana*), który uważany jest za inicjatora tradycji *rdzogs chen*⁵, przetłumaczył oryginalny sanskrycki tekst na język tybetański. Następnie *Rgyud bzhi* zostały ukryte na kilka wieków jako *terma* (tyb. *gter ma*)⁶ i ich upowszechnianie w Tybecie rozpoczęło się dopiero w XII wieku, kiedy trafiły w ręce wybitnego lekarza Juthoka Jontena Gompo (*G.yu thog Yon tan mgon po*) Młodszeo. Z czasem tekst, który doczekał się w kolejnych stuleciach różnych edycji, stał się podręcznikiem dla wszystkich lekarzy medycyny tybetańskiej, kształcących się w najważniejszych kolegiach medycznych kraju.

Buddyjskie, czy też szerzej, indyjskie pochodzenie tekstu jest jednak podawane w wątpliwość przez wielu badaczy i bynajmniej nie chodzi tu jedynie o współczesnych badaczy zachodnich. Kontrowersje dotyczące *Rgyud bzhi* były i są żywe wśród samych Tybetańczyków, a polemika o genezie utworu przybrała na sile w XV wieku, kiedy to w Tybecie wyodrębniły się dwie wpływowe tradycje medyczne *byang pa* i *zur pa*, określane czasami jako odpowiednio „tradycja północna” i „tradycja południowa”⁷. Fakt, iż sami Tybetańczycy nie byli pewni czy *Rgyud bzhi* są autentycznym słowem Buddy, mógł również być powodem nie zamieszczenia tekstu w *Kandzurze* (tyb. *bka' gyur*), kanonie pism buddyjskich.

Ci, którzy kwestionują pogląd, iż *Rgyud bzhi* są pochodzenia indyjskiego, wskazują na fakt, że nie jest nam znany oryginalny sanskrycki

⁴ BDTS 2006: 1.

⁵ KARMAY 1989: 19.

⁶ Terminem *gter ma* określa się teksty zawierające nauki duchowe przekazane przez wielkich lamów i w cudowny sposób odkryte przez ich uczniów. Tradycja odszukiwania owych ukrytych tekstów związana jest ze szkołą *njingma* (tyb. *rnying ma*), czyli „starą szkołą” buddyizmu tybetańskiego (DAS 2004: 524b).

⁷ Nazwy owych dwóch tradycji, czy też szkół medycyny tybetańskiej, pochodzą od imion ich inicjatorów. *byang pa* (znana też jako *byang lugs*) została zapoczątkowana przez lekarza o imieniu *Byang bdag Rnam rgyal grags bzang* (1375-1475). Inicjatorem tradycji *zur pa* (znanej też jako *zur lugs*) był *Zur mkhar Mnyam nyid rdo rje*, żyjący w latach 1439-1475 (TAUBE 1981: 51; YONTEN 1989: 42-43).

tekst, którego tybetańskim przykładem miałyby być *Cztery tantry*. Oryginał taki mógł oczywiście po prostu się nie zachować. Jednak wskazuje się też na szereg elementów w tekście tybetańskim, które są ewidentnie nie-indyjskie, np. występowanie w treści nazw złośliwych duchów i rytuałów mających je odstraszać, których pochodzenia dopatrujemy się w religii bon (stąd jedna z teorii mówi o tym, iż *Rgyud bzhi* są „zbuddyzowaną” wersją utworu znanego potocznie jako *'Bum bzhi*, będącego głównym traktatem medycznym wyznawców religii bon); pojawienie się elementów chińskich, jak choćby porcelanowego naczynia, w którym można badać mocz, czy też stybetanizowanych chińskich wyrazów na określenie trzech punktów na tętnicy promieniowej, służących do badania pulsu, a wreszcie chińskich pięciu elementów – ziemi, ognia, drewna, metalu, wody – zamiast tych znanych z tradycji indyjskiej, gdzie miejsce drewna i metalu zajmują powietrze (wiatr) i przestrzeń, w rozdziałach poświęconych diagnostyce. Podejrzenia wywołuje także nietypowo brzmiąca formuła pojawiająca się na początku utworu: *'di skad bdag gis bshad pa'i dus gcig na⁸, co znaczy „Pewnego razu te słowa objaśniłem”*. *Tradycyjny tekst buddyjski zawierałby formułę: „Pewnego razu te słowa usłyszałem”, co sygnalizowałoby, że w dalszej części znajdziemy treść nauki wygłoszonej przez Buddę i zasłyszanej przez Jego uczniów. Jako jeden z pokarmów, który może mieć właściwości lecznicze, Rgyud bzhi wymieniają też campę (tyb. rtsam pa), która jest pożywieniem tybetańskim, na pewno nie indyjskim⁹. Te dwa ostatnie elementy mają wspierać teorię o tym, iż Rgyud bzhi są tekstem rdzennie tybetańskim, powstałym pod wpływem myśli indyjskiej, chińskiej i tybetańskiej, stworzonym być może w XII wieku¹⁰ przez wspomnianego wyżej Juthoka Jontena Gompo.*

Niezależnie jednak od kontrowersji związanych z ich pochodzeniem, *Cztery tantry* są najważniejszym podręcznikiem medycyny tybetańskiej. Polemika dotycząca ich genezy nie zaważyła na autorytecie utworu, jako wykładni teorii i sztuki tybetańskiej wiedzy o leczeniu (tyb. *bod kyi gso ba rig pa*). W jej skład wchodzi m.in. nauki o anatomii i fizjologii, embriologii, patologii, toksykologii i diagnostyce. Właśnie sztuka diagnozowania jest jednym z tych zagadnień, których pochodzenie zdaje się być nie indyjskie, lecz chińskie. Techniki określania, z jaką chorobą ma się do czynienia i,

⁸ BDTS 2006: 1.

⁹ Te i inne argumenty mające przemawiać za nie-indyjskim pochodzeniem *Rgyud bzhi* przytacza w swoim artykule Samten G. Karmay (KARMAY 1989).

¹⁰ Por. np. GYAMTSO 1992: 4.

co w kontekście medycyny tybetańskiej jest niezwykle istotne, jakie są jej przyczyny, sprowadzają się do trzech głównych elementów: badania puls, badania moczu i przeprowadzania wywiadu medycznego z pacjentem. Wszystkie one zostały opisane w końcowej części traktatu, w *Ostatniej tantrze* (tyb. *phyi ma'i rgyud*). W niniejszym artykule prezentuję dokonany przeze mnie przekład drugiego rozdziału *Ostatniej tantry*, traktującego o diagnozowaniu z moczu.

Poniższy przekład został dokonany na podstawie edycji *Rgyud bzhi* [*Czterech tantr*] wydanej współcześnie w Tybecie, w Lhasie (BDTS 1993). Rozdział drugi czwartej księgi w tym wydaniu zamieszczony został na stronach 567-572. Dodatkowo do porównania posłużył tekst *Rgyud bzhi* w edycji z Dharamsali, z roku 2006 (BDTS 2006: 653-658). W obu edycjach pojawiają się jedynie drobne różnice, będące najpewniej błędami w druku, które mogą jednak czasem wpływać też na treść.

Rgyud bzhi

Księga czwarta, rozdział drugi:

„Rozpoznawanie [choroby] z moczu [jak z] lustrą”

Następnie święty mędrzec *Rig pa'i ye shes* ponownie wyrzekł takie oto słowa: „O, wielki Mistrzu *Yid las skyes*, [co się tyczy] diagnozowania [chorób] z moczu¹¹ [jak ze] zwierciadła, to w skrócie naucza się ośmiu tematów [związanych z] badaniem moczu. [Są to:] 1) przygotowanie [do badania], 2) pora badania, 3) naczynie, [w którym znajduje się mocz], następnie 4) sposób przemiany¹², dalej 5) [mocz] zwyczajny, 6) mocz choroby, 7) mocz śmierci [oraz] 8) mocz złych duchów.

Po pierwsze, [jeśli chodzi o] przygotowanie do badania, to począwszy od [poprzedzającego je] wieczoru, należy unikać nadmiernych ilości

¹¹ Dosłownie *chu* ‘wody’. W języku tybetańskim wyrazem określającym mocz jest *gcin pa*, ale wielokrotnie, szczególnie w *Rgyud bzhi*, zamiast niego stosuje się określenie eufemistyczne *chu*, czyli właśnie ‘woda’. Można też spotkać się gdzieś z wyrażeniem *dri chu*, czyli ‘pachnąca woda’.

¹² Według doktora Drungtso (jednego ze współczesnych lekarzy tybetańskich, komentatora tantr medycznych) chodzi o przemianę pożywienia i napojów w mocz (DRUNGTSO 2004: 302), według doktora Dondena (byłego osobistego lekarza J.Ś. Dalajlamy) chodzi o zmianę zabarwienia moczu, gdy przepływa on przez różne organy (DONDEN 2009: 137).

herbaty, serwatki¹³, alkoholu¹⁴, słabego alkoholu¹⁵ i tym podobnych, gdyż powodują one zmianę zabarwienia moczu. Nie należy [również] pozostawać spragnionym, odbywać stosunku seksualnego, zaburzać snu, ani forsować się fizycznie [i] intelektualnie, [gdyż to wszystko] zaburza mocz. Do badania powinno się zbierać mocz choroby [z] drugiej połowy nocy. Mocz sprzed północy [jest zmieniony przez] pożywienie¹⁶.

[Jeśli chodzi o] porę badania [moczu, to] ponieważ diagnozuje się na podstawie [jego] barwy, oparów i osadu¹⁷, [odpowiednim] czasem jest świt, gdy naczynie [z moczem] zostaje oświetlone promieniami słońca.

[Co się tyczy] rodzaju naczynia [odpowiedniego do badania, to] nie [może ono] zmieniać barwy moczu. Diagnozuje się [mocz] w naczyniu z białej porcelany, twardego brązu [lub] białego metalu. Nie stosuje się [natomiast] wpływających na zabarwienie [moczu naczyń] glinianych, miedzianych, mosiężnych [i] z czerwonej porcelany. Ponadto odpowiedni do diagnozy jest [także] biały [pojemnik] złożony ze źdźbeł trawy¹⁸.

¹³ Tyb. *dar ba*. Prawdopodobnie chodzi tu generalnie o produkty mleczne, w tym także jogurt i maślankę, gdyż w innych źródłach i je się wymienia.

¹⁴ Tyb. *chang*, mocny alkohol produkowany z jęczmienia. Jest to co prawda specyficzny napój tybetański, ale wyraz *chang* należy tutaj generalnie tłumaczyć jako alkohol jako taki, gdyż przed badaniem moczu należy unikać spożywania alkoholu w ogóle, nie tylko jęczmiennego.

¹⁵ Tyb. *srings po*. Jest to niesfermentowana woda ryżowa lub słaby alkohol, będący czwartą esencją po fermentacji (DAS 2004: 1269a). Doktor Drungtso określa go jaką ostatnią partię z produkcji *changu* i stwierdza, że jest on bardzo łagodny i służy po prostu zaspokajaniu pragnienia (DRUNGTSO 2004: 512).

¹⁶ Doktor Donden stwierdza, że najlepszy do badania mocz, to ten wydalony po czwartej lub piątej nad ranem. Ten oddany wcześniej należy odrzucić. Jeśli zaś nocą nie oddawało się moczu, to po godzinie czwartej lub piątej należy zebrać drugą część moczu. Pierwsza nie jest zdatna do badania, gdyż również jest zmieniona przez czynniki typu pokarmy i napoje (DONDEN 2009: 138).

¹⁷ Tzn. białej, przypominającej obłoki, substancji pływającej w moczu (DONDEN 2009: 138).

¹⁸ W tekście tantry pojawia się w tym miejscu wyrażenie *'jag sog*. Pierwszy wyraz może oznaczać 'źdźbła trawy, siano' lub 'słomę'. Drugi zaś ma przede wszystkim znaczenie 'gromadzić'. Może więc tu chodzić o coś, co powstało ze zgromadzonej trawy, czyli w tym wypadku naczynie w ten sposób wykonane. Doktor Donden wyjaśnia, że jeśli nie jest możliwe przygotowanie moczu do badania w jednym z wyżej wymienionych naczyń, można zastosować inne, ale należy wyłożyć je białym papierem (DONDEN 2009: 139). Natomiast doktor Drungtso daje więcej możliwości pisząc, że naczynie wykonane z innego materiału niż jeden ze wskazanych można równie dobrze wyścielić trzcina, białą bawełną lub tkaniną. Jednocześnie doktor Drungtso zapisuje powyższe wyrażenie jako *'jag srog*, ale *srog* oznacza 'życie', więc zapewne jest to błąd w druku (DRUNGTSO

[Jeśli chodzi o] sposób przemiany, to pokarm [i] napoje są w żołądku rozdzielane na esencję odżywczą¹⁹ [oraz] odpady. Odpady przedostają się do jelit, [gdzie] dzielone są na stałe [i] ciekłe. [Elementy] płynne [dostają się] kanałem przepływowym²⁰ do pęcherza moczowego. [Tam] są gromadzone. Esencja odżywcza w wątrobie przekształca się [i] zostaje zamieniona w krew²¹. Odpady z [oczyszczania] krwi gromadzone są w woreczku żółciowym²². Esencja odżywcza z woreczka żółciowego przekształcona zostaje w limfę, [natomiast] odpady z woreczka żółciowego stają się osadem w moczu²³. [Ten] wędruje kanałami²⁴ do pęcherza moczowego.

2004: 304).

¹⁹ Tyb. *dangs ma* lub *dwangs ma*. W lhaskim wydaniu tantry występuje wariant pierwszy (BDTS 1993: 567), natomiast w wydaniu z Dharamsali spotykamy drugi sposób zapisu (BDTS 2006: 653). W pierwszych pozycjach dotyczących medycyny tybetańskiej, jakie ukazały się na polskim rynku we wczesnych latach dziewięćdziesiątych XX wieku zaproponowano zastosowanie odpowiednika ‘esencja odżywcza’, tłumacząc w ten sposób angielski termin *nutritional essence*. W teorii medycyny tybetańskiej mówi się o siedmiu składnikach ciała (tyb. *lus zungs bdun*), które budują organizm i z których każdy powstaje w bardzo ściśle określonej sekwencji ze składnika poprzedniego. Dzieje się to na zasadzie rozdzielania elementów zdalnych do dalszego przetworzenia od odpadów, które również są w odpowiedni sposób przez organizm utylizowane. Proces ten rozpoczyna się od trawienia pokarmu i napojów, w wyniku którego powstaje pierwszy składnik, tzw. mlecz lub sok pokarmowy, czyli pierwsza esencja odżywcza. Dlatego też w języku tybetańskim będzie odpowiadał mu ten sam termin *dangs ma* lub *dwangs ma*. Obok mlecza pokarmowego powstają substancje nieoczyszczone, odpady (tyb. *snyigs ma*). Mlecz pokarmowy jest w wątrobie poddawany dalszej obróbce i ponownie zostaje wyodrębniona esencja odżywcza i odpady. I znów esencja odżywcza zostaje wykorzystana do budowy kolejnego składnika ciała, którym jest krew. I tak dalej, aż do powstania składnika siódmego: płynu regenerującego. A więc na każdym etapie procesu budowy struktury ciała mamy do czynienia z oczyszczaniem substancji odżywczej *dangs ma* lub *dwangs ma* (por. MAJKOWSKI 2006: 35).

²⁰ Tyb. *rgyu grog rtsa*. Doktor Drungtso nie tłumaczy nazwy tego kanału, określając go terminem tybetańskim *rgyu grog* (DRUNGTSO 2004: 305). [Tibetan Translation Tool: *rgyu grog rtsa* - (DM) ureter. DD illus. 21. – ‘moczowód’.]

²¹ Tyb. *khrag*, krew stanowi drugi w sekwencji składnik ciała.

²² Tyb. *mkhris pa*, termin dosyć wieloznaczny, choć zawsze łączący się z jego znaczeniem podstawowym, tzn. ‘żółcią’. W zależności od kontekstu może też oznaczać ‘woreczek żółciowy, żółtaczkę’, a nawet ‘wątrobę’.

²³ Tyb. *ku ya*, biała, przypominająca obłok substancja unosząca się w zgromadzonym w naczyniu moczu.

²⁴ W wydaniu lhaskim jest ewidentny błąd literowy. Zamiast prawidłowego zapisu *rtsa mig* ‘kanały, naczynia’ znajdujemy zapis *rtsa min*, który w przybliżeniu mógłby oznaczać ‘nieistnienie’ lub ‘nieposiadanie żył, kanałów’ (BDTS 1993: 567). Wydanie tekstu z Dharamsali zawiera prawidłowy zapis (BDTS 2006: 653).

[Tam] jest gromadzony. Dlatego właśnie barwa moczu jest zmieniona przez pożywienie²⁵. Ponieważ osad w moczu pojawia się na skutek obecności krwi [i] żółci²⁶, mocz pokazuje, jaka jest temperatura w organizmie²⁷, podobnie jak rozmowy kupców na targu²⁸.

[Co się tyczy] wyjaśnień na temat zwykłego moczu osób zdrowych, to [jego] kolor [i] zapach przypominają [kolor i zapach] stopionego masła [z mleka] 'bri'²⁹. Wielkość [i] czas rozwijających się [nad moczem] oparów są umiarkowane. Osad w moczu rozprzestrzenia się równomiernie. Piany [na powierzchni] jest bardzo niewiele. Kiedy opary znikają, [zmiana koloru zachodzi] od obrzeży ku centrum [naczynia z moczem]³⁰. [Mocz, który] po zmianie będzie miał przejrzysty, jasnożółty kolor, jest zdrowy.

Przeciwieństwem jego jest mocz [osoby] chorej. [Wyróżniamy] dwa [rodzaje analizy moczu osoby chorej]: ogólną i szczególną. Są trzy pory ogólnej analizy moczu [oraz] dziewięć metod. Trzy pory są [następujące: gdy mocz jest] gorący, [gdy] zanika [jego] zapach [oraz gdy jest] zimny. W czasie, gdy jest gorący, rozwija się barwa, opary [i] zapach. Gdy zanika zapach, bada się osad w moczu [i] substancję oleistą. Po ostygnięciu bada się czas zmiany [zabarwienia], sposób zmiany [oraz wygląd moczu] po zmianie³¹. Po pierwsze, jeśli chodzi o barwę moczu gorącego: [u osób

²⁵ Tzn. przyjmowane pokarmy i napoje wpływają na ostateczny kolor moczu, który może mieć dosyć szeroką gamę barw od przezroczystej jak źródłana woda do prawie czarnej, o czym mowa będzie później.

²⁶ Tzn. na skutek zaistniałego zaburzenia krwi i żółci (DONDEN 2009: 140).

²⁷ A dokładnie, czy występuje zaburzenie gorąca, czy zimna (DONDEN 2009: 140; DRUNGTSO 2004: 305).

²⁸ Mamy tutaj dość typowe dla tekstów tybetańskich porównanie do sytuacji z życia wziętej, mającej ilustrować jakieś medyczne zagadnienie, w tym wypadku sposób, w jaki unoszący się w moczu osad mówi lekarzowi o kondycji organizmu. Jak precyzuje to doktor Donden: „Podobnie jak na targu, gdy kupiec ma do sprzedania coś nielegalnego i nie pokazuje tego, ale ukrywa pod ubraniem i opisuje, dzięki czemu wiemy, co chowa, tak z moczu można wyczytać, jakie schorzenia lub braki występują w ludzkim organizmie.” (DONDEN 2009: 140).

²⁹ Czyli samicy jaka.

³⁰ Z tekstu tybetańskiego dowiadujemy się jedynie, że coś się dzieje od obrzeży ku środkowi [naczynia z moczem] w czasie zanikania oparów. To, że chodzi o zmianę zabarwienia, wyjaśnia dopiero doktor Donden, a za nim doktor Drungtso. Doktor Donden przyrównuje to zjawisko do zaparowanego przez oddech lustra, z którego wilgotna mgiełka znika najpierw naokoło, zbiegając się niejako ku centrum i tam ostatecznie ginie. (DONDEN 2009: 140).

³¹ O tym, że chodzi o zmianę zabarwienia, a nie inną, wiemy ponownie dzięki komentarzom lekarzy.

z zaburzeniem] wiatru [mocz] przypomina źródlaną wodę; jest niebieskawy i rzadki. Gdy jest żółty, [świadczy o zaburzeniu] żółci. Gdy jest biały, [wskazuje na] chorobę flegmy. Gdy jest czerwony, choroba [dotyczy] krwi. [Gdy jest] rdzawy³², występuje [choroba] limfy. Gdy [mocz] jest brązowy i ciepły, diagnozuje się [zaburzenie] brązowej flegmy. Jeśli kolor moczu jest mieszany, [występuje] zaburzenie kombinacji [humorów]³³. Jeśli [mocz] przypomina olej gorczyczny, [oznacza to] rozprzestrzeniającą się chorobę zakaźną lub [chorobę] żółci. Mocz żółtoczerwony, gęsty [i] ciepły [sugeruje] rozprzestrzeniające się [zaburzenie] lub rozdrażnienie [organizmu]³⁴. Mocz o barwie czarnej lub [mieniący się] kolorami tęczy [oznacza] zatrucie.

Jeśli mocz [wydziela] obfite opary, [oznacza to] rozprzestrzeniającą się gorączkę. [Jeśli opary] są niewielkie i [utrzymują się] długo, jest to albo ukryta gorączka, albo [gorączka] zadawniona. Kiedy opary są nieznaczne [i utrzymują się] krótko, mocz [wskazuje na chorobę] flegmy, wiatru [i] zimna. [Jeśli opary] są raz obfite, a raz niewielkie, to diagnozujemy połączone [zaburzenie] gorąca [i] zimna.

Jeśli zapach [moczu] jest odrzucający i zgniły, [oznacza] silną gorączkę. Jeżeli nie ma zapachu lub jest [on] niewielki, [mamy do czynienia z zaburzeniem] zimna. [Jeśli mocz] ma zapach jakiegoś pożywienia, ów zapach [oznacza] niestrawienie [tego pokarmu]³⁵.

[Jeśli] piana [na moczu] jest [barwy] niebieskiej i jest obfita, [wskazuje to na zaburzenie] wiatru. Gdy [bąbelki piany] są małe, żółte [i] szybko znikają, obecne jest [zaburzenie] żółci. Jeśli pęcherzyki są jak ślina³⁶, [wskazuje to na] chorobę flegmy. Jeśli są czerwone, [obecne jest] zaburzenie

³² To tłumaczenie za doktorem Dondenem (DONDEN 2009: 142). Określenie *rgya shal* nie daje się sensownie przełożyć (dosł. mogłoby oznaczać np. ‘wielką twarz; wielkie grabie’, ale także ‘chińską twarz, indyjską twarz; chińskie grabie, indyjskie grabie’. Takie przekłady nie mają tutaj jednak żadnego sensu. Niewykluczone, że jest to porównanie – jak pisze dr Drungtso – do barwy czerwono-różowej substancji produkowanej przez owady o łacińskiej nazwie *Laccifer lacca* (DRUNGTSO 2004: 307), ale z tybetańskiego tekstu jasno to nie wynika.

³³ Tzn. wiatru, żółci i flegmy, zarówno w takiej potrójnej kombinacji, jak i w połączeniach podwójnych (DRUNGTSO 2004: 308).

³⁴ Przez ogólne rozdrażnienie organizmu należy najpewniej rozumieć chorobę, czy też zaburzenie, które objęło cały organizm. Tak mówi o tym Jesi Donden (DONDEN 2009: 142). Doktor Drungtso natomiast mówi o gorączce, która się rozprzestrzenia lub jest rozdrażniona, a więc jakby przez coś sprowokowana (DRUNGTSO 2004: 308).

³⁵ Lub też ogólną niestrawność i problemy z przetwarzaniem pokarmów przez układ pokarmowy (DONDEN 2009: 143; DRUNGTSO 2004: 309).

³⁶ Tzn. nie znikają, ale utrzymują się jak na powierzchni wody (DONDEN 2009: 143).

krwi. Gdy są w kolorze tęczy, [oznaczają] zatrucie. [Gdy] przypominają gołębie rozpydane przez jastrzębia, [oznaczają] rozlewającą się [po całym organizmie] chorobę.

Jeśli osad w moczu przypomina włosy³⁷, [mamy do czynienia z] zaburzeniem wiatru. Mocz wyglądający jakby rzucić weń wełnę [świadczy o zaburzeniu] krwi [i] żółci. [Gdy osad w moczu] przypomina czubki włosów³⁸, [mamy do czynienia z] zimną chorobą flegmy. Gdy [osad] przypomina chmurę, [świadczy o] chorobie płuc. Jeśli wygląda jak ropa, ją samą właśnie oznacza. Jeżeli [osad w moczu] wygląda jak [ziarenka] piasku, sugeruje chorobę nerek. W podobny sposób diagnozuje się również choroby wyższych, niższych [oraz] środkowych partii [ciała]³⁹. Gdy osad w moczu podobny jest do zsiadłego mleka [i] wypełnia górną warstwę, [informuje o] zaburzeniu przez [humor] wiatru składników ciała, [które] jest [pod względem] temperaturowym mieszane⁴⁰. [O zaburzeniach] gorąca [lub] zimna wnioskuje [także] z grubości [warstwy osadu]⁴¹. Kolor [osadu] jest taki, jak barwa moczu⁴².

Jeśli substancja oleista⁴³ ma cienką [warstwę, występuje zaburzenie] zimna, jeśli [warstwa] jest gruba, [mamy do czynienia z chorobą] gorąca.

³⁷ Tybetański wyraz *spu* oznacza 'włosy na ciele' lub 'sierść zwierząt'. Sam tekst nie precyzuje, o jakiego rodzaju włosy czy sierść w tym wypadku chodzi. Doktor Drungtso utrzymuje, że osad unoszący się w stygającym moczu ma przypominać sierść kozy (DRUNGTSO 2004: 310), natomiast doktor Donden woli porównanie osadu do włosów na ramieniu (DONDEN 2009: 144).

³⁸ Ponownie obaj lekarze prezentują dużą rozbieżność w kwestii tego, jakie włosy taki osad ma przypominać. Doktor Drungtso widzi tu bowiem białe końskie włosie (DRUNGTSO 2004: 311), podczas gdy doktor Donden skłonny jest raczej przyrównać go do białych koniusek króliczej sierści, które ledwo można dostrzec (DONDEN 2009: 144).

³⁹ Tzn. jeżeli osad utrzymuje się przy powierzchni przygotowanego w naczyniu moczu, świadczy to o zaburzeniu organów górnej części ciała, szczególnie serca i płuc; gdy pojawia się na spodzie, sugeruje choroby nerek, pęcherza moczowego lub jelit, natomiast jeśli obecny jest w moczu, ale nie wędruje ani ku górze, ani ku dołowi, a utrzymuje się pośrodku, jest to sygnał zaburzeń występujących w organach środkowych partii, a więc w wątrobie, śledzionie, woreczku żółciowym i okolicach przepony (DONDEN 2009: 144; DRUNGTSO 2004: 311).

⁴⁰ Tzn. mamy wówczas do czynienia z połączonym zaburzeniem gorąca i zimna.

⁴¹ Jeżeli warstwa jest gruba, obecne jest zaburzenie gorąca, jeśli jest cienka, zaburzenie zimna.

⁴² Jeżeli więc przy zaburzeniu żółci mocz jest ciemnożółty lub pomarańczowy, taką samą barwę przyjmie osad, etc. (DONDEN 2009: 144).

⁴³ Tybetański wyraz *spriś ma* może oznaczać także 'pianę'. Ale w traktacie medycznym piana, a więc bąbelki pojawiające się na powierzchni moczu, są określane wyrazem *lbu*

Jeśli otrzymaną [warstwę] można ciąć, nazywa się [ją] dziką warstwą⁴⁴. Jeśli spali się ją w ogniu [i] będzie ona wydzielać zapach spalenizny, nie ma potrzeby, by leczyć chorobę⁴⁵. Jeśli oleista substancja dzieli się na fragmenty, [w organizmie] obecne są guzy. Z form, [jakie tworzy na powierzchni moczu] substancja oleista, można [także] zdiagnozować [wpływ] złego ducha.

[Jeśli chodzi o] czas zmiany⁴⁶ [zabarwienia, to jeśli] pojawia się, kiedy znikają opary, występuje [zaburzenie] gorąca⁴⁷. [Jeżeli] zmiana następuje po zniknięciu [oparów i] ochłodzeniu się [moczu, sugeruje to chorobę] zimna. [Jeśli] czas zanikania oparów [i] zmiany [zabarwienia] jest równoczesny, występuje równowaga gorąca [i] zimna.

[Co się zaś tyczy] sposobu zmiany [zabarwienia] moczu, to [jego] ilość nie ma tu nic do rzeczy⁴⁸. Jakkolwiek mało by go było, [jeśli kolor zaczyna]

ba. Inne tłumaczenie, które można by zastosować, to ‘szumowiny’ lub ‘męty’. Jednak takie określenie nie opisuje nam charakteru substancji i tego, czym miałyby ona się różnić od osadu, który również jest mętny. Doktor Drungtso i doktor Donden stosują tutaj określenie ‘mlecz’. Doktor Donden ów mlecz opisuje jako oleistą substancję i właśnie ten opisowy przekład został zastosowany w niniejszym tłumaczeniu. Można także spotkać się z porównaniem tej substancji do kożucha na mleku lub do warstwy masła, jaka gromadzi się na powierzchni tybetańskiej herbaty.

⁴⁴ Ten fragment tekstu jest bardzo niejasny i trudno tu o jakąś bliższą interpretację. Doktor Drungtso mówi wprawdzie o tym, że oleista substancja jest w tym wypadku bardzo gruba i można ją wręcz ciąć, np. paznokciem, ale nie precyzuje dlaczego stosuje się w stosunku do niej określenie ‘dzika’ (DRUNGTSO 2004: 312).

⁴⁵ Konkretnie zapach ma przypominać palone ziarna jęczmienia lub masło. Taki aromat świadczy o tym, że choroba cofnie się sama i nie ma potrzeby stosować żadnego leczenia (DONDEN 2009: 145; DRUNGTSO 2004: 312).

⁴⁶ Dosłownie ‘wycofania się’, tyb. *ldog pa*.

⁴⁷ Faktycznie chodzi o to, że kolor moczu ulega zmianie zanim opary znikną, a więc zanim mocz wystygnie (DRUNGTSO 2004: 313; DONDEN 2009: 145).

⁴⁸ Ten fragment nie jest jasny. Nie znajdujemy komentarza do niego ani u doktora Dondena, ani u doktora Drungtso. Mamy tutaj tybetańskie wyrażenie *srab mthug*, czyli dosłownie ‘grubość, wymiarowość’. Ten złożony wyraz powstał przez połączenie dwóch wyrazów prostych: *srab* ‘być cienkim’ i *mthug* ‘być grubym’. Jest to dość typowy dla języka tybetańskiego sposób tworzenia nazw cech przez zestawienie ze sobą określeń dwóch skrajnych stanów (inny przykład to zestawienie *tsha* ‘być gorącym’ i *grang* ‘być zimnym’, czyli ‘temperatura’). Nie jest pewne, do czego w kontekście sposobu zmiany zabarwienia moczu miałyby się odnosić cecha grubości. Czy chodzi o grubość warstwy zabarwienia? Tekst na dodatek stwierdza, że owej grubości nie ma. Mocz lub też sposób zmiany zabarwienia moczu jej nie posiadają. Po namyśle można dojść do wniosku, że być może, ale jest to tylko hipoteza, chodzi o ilość moczu zgromadzonego w naczyniu, czyli jakby o grubość warstwy całego płynu. Może chodzi o to, że niezależnie od tego, czy ta ilość jest spora, czy niewielka, na zmianę zabarwienia wpływu to nie ma. Ilość badanego moczu

wycofywać się od brzegów [naczynia z moczem], występuje [zaburzenie] zimna. [Jeżeli kolor] zmienia się [zaczynając] od dna ku powierzchni, jest to świeża gorączka. [Jeżeli] zmiana zachodzi gwałtownie od brzegów, gorączka jest chroniczna. Jeśli zmiana [zabarwienia] osadu w moczu poprzedza [zmianę zabarwienia moczu, świadczy to o] walce gorąca [z] zimnem [w organizmie]. [W] trzech [wypadkach] zmiana [zabarwienia] moczu nie zachodzi: [gdy występuje] wyniszczające [zaburzenie] gorąca, rozprzestrzeniające się [po całym organizmie zaburzenie] zimna [lub opanowanie] przez dużą liczbę demonów.

Badając zabarwienie moczu po zmianie koloru [diagnozujemy] przyczyny chorób. Jeśli [mocz] jest mętny, [występuje] zaburzenie gorąca, jeśli jest przejrzysty, mamy do czynienia z zaburzeniem zimna⁴⁹.

[Jeśli chodzi o] szczególną [analizę moczu], to mówiąc krótko są [jej] dwa [aspekty: analiza w kategorii] moczu [zaburzeń] gorąca [i zaburzeń] zimna. Co się tyczy moczu [powstałego skutkiem zaburzeń] gorąca, to [jego] barwa jest czerwona lub żółta, jest [on] gęsty i [ma] odpychający zapach. Opary [jego] są obfite [i] utrzymują się przez długi czas. Piana [na powierzchni] jest niewielka, żółta [i] szybko znika. Substancja oleista [ma] grubą [warstwę]. Osad koncentruje się w centralnej części [naczynia z] moczem. Zanim zniknie ciepło [i] opary, [w wypadku zaburzeń] gorąca [już] następuje zmiana [zabarwienia]. Po zmianie mocz [zaburzenia] gorąca jest brązowy i gęsty. Barwa moczu [zaburzenia] zimna jest biała lub niebieska⁵⁰ i jest [on] rozrzedzony. Opary oraz zapach są nikłe, występuje [natomiast] obfita piana. Substancja oleista oraz osad w moczu nie są grube. Zmiana [zabarwienia] następuje po ostygnięciu. Po [owej] zmianie mocz [zaburzenia] zimna jest koloru niebieskawego i jest rozrzedzony.

[Gdy] mocz jest barwy białej [lub] niebieskawej [oraz] posiada grubą [warstwę] osadu, to chociaż wygląda jak [mocz zaburzenia] zimna, w głębi jest gorączka. W sytuacji, gdy [kolor moczu] jest czerwony [lub] żółty,

nie gra tu roli.

⁴⁹ Użyte tutaj tybetańskie wyrazy mające oznaczać cechę moczu po zmianie jego zabarwienia to *ska* (*ba*) ‘gęsty’ i *sla* (*ba*) ‘rzadki’. Ponieważ jednak mają one określać rodzaj zabarwienia, przeto należy przetłumaczyć je raczej ‘mętny’ i ‘przejrzysty’, czyli o dużym zagęszczeniu barwy i o znikomym kolorze.

⁵⁰ Być może lepiej byłoby określać ją jako niebieskawą. Trudno sobie bowiem wyobrazić mocz o kolorze całkowicie niebieskim. Natomiast z całą pewnością można stwierdzić istnienie moczów brązowych, czy wręcz czarnych, gdyż podczas pracy z lekarzem tybetańskim autorowi zdarzało się takie widywać.

występuje nikły zapach⁵¹ [i] nie ma osadu, chociaż wydaje się, że mamy [do czynienia z zaburzeniem] gorąca, w istocie jest to [choroba] zimna⁵². [Jeśli] mocz [wskazujący na zaburzenie] gorąca zmienia [barwę] powoli [lub] mocz [świadczący o zaburzeniu] zimna zmienia [barwę] szybko, to wiadomo, że [faktycznym problemem jest] ukryta choroba gorąca⁵³. Jeżeli mocz [wskazujący na chorobę] gorąca nie ma piany⁵⁴, [zaburzenie] znajduje się głęboko wewnątrz [organizmu]. Jeśli mocz [świadczący o zaburzeniu] zimna nie ma piany, [choroba] zimna rozlewa się [po całym organizmie]⁵⁵. Jeżeli warstwa oleista [na] moczu [świadczącym o zaburzeniu] gorąca jest gruba, niszczeniu⁵⁶ ulegają składniki ciała. [Jeśli] podobnie jest [w wypadku] moczu [wskazującego na zaburzenia] zimna, to w rzeczywistości nie są trawione tłuszcze⁵⁷. Ogólnie rzecz biorąc, przy czerwonym [kolorze moczu istnieje możliwość] pomylenia gorączki pustej [z] gorączką krwawą⁵⁸. Przy brązowym [kolorze moczu

⁵¹ W lhaskim wydaniu tekstu w tym miejscu występuje wyraz *chu*, który na ogół tłumaczymy w kontekście niniejszego rozdziału jako ‘mocz’ (BDTS 1993: 569). W wydaniu dharamsalskim zaś (BDTS 2006: 655) mamy tutaj wyraz *chung*, czyli ‘mały’. Wydaje się logiczne, że powinno być *dri chung*, a więc ‘niewielki zapach’, zamiast *dri chu*, które oznacza ‘pachnącą wodę’, a więc po prostu ‘mocz’. Moglibyśmy ewentualnie próbować połączyć *chu* z kolejnym wyrazem *ku ya*, czyli ‘osad’ i wtedy otrzymalibyśmy ‘osad (kogo? czego?) moczu’, w domyśle *chu’i ku ya*. Ale wyraz *dri* zostałby wtedy pozostawiony samemu sobie. Wydaje się więc, że to tekst lhaski zawiera błędny zapis.

⁵² W obu tych wypadkach istnieje więc możliwość popełnienia błędu i postawienia nieprawidłowej diagnozy, gdyż symptomy, które widoczne są w pierwszej kolejności i najbardziej rzucają się w oczy, a więc przede wszystkim barwa, mogą być zwodnicze. Widać więc, jak jest istotne, aby brać pod uwagę wiele elementów podczas diagnozy moczu.

⁵³ A więc w tych wypadkach mocz będzie miał zabarwienie czerwone lub żółte, co na ogół świadczyłoby o chorobie gorąca, ale zmiana zabarwienia po ostygnięciu będzie następować powoli, co jest sytuacją nietypową, lub też mocz o zabarwieniu białym albo niebieskawym, który normalnie byłby symptomem zaburzenia zimna, będzie zmieniał kolor szybko, a to także jest sytuacją nietypową. Ta niezgodność barwy moczu i czasu zmiany koloru świadczy o ukrytej gorączce (DONDEN 2009: 148-149; DRUNGTSO 2004: 317).

⁵⁴ Zamiast wyrazu *lbu ba* ‘piana’ zastosowano tu wyraz *me tog* ‘kwiat’. Pojawia się on w tekście kilkakrotnie na oznaczenie pewnych aspektów moczu, takich jak właśnie piana lub opary. O tym, że w tym miejscu chodzi o pianę, wiemy dzięki komentarzom (DONDEN 2009: 149; DRUNGTSO 2004: 317-318).

⁵⁵ Jest to kolejny przykład subtelności, jakich należy być świadomym podczas dokonywania diagnozy.

⁵⁶ Dosłownie ‘topnieniu’ lub ‘strawieniu’.

⁵⁷ W tekście użyty jest wyraz *mar*, czyli ‘masło’, ale w grę wchodzi tłuszcze generalnie.

⁵⁸ Doktor Drungtso wyjaśnia, że mocz przy gorączce pustej jest jaśniejszy i ma niewielką

można pomylić zaburzenia] brązowej flegmy [i] limfy⁵⁹. Przy czerwonej [barwie moczu łatwo jest także] pomylić [zaburzenia] nerek, wątroby [i] śledziony⁶⁰. [W wypadku moczu] o barwie niebieskawej [można] pomylić ukrytą gorączkę [z] połączonym [zaburzeniem] flegmy [i] wiatru [lub z zaburzeniem] zimna⁶¹. Powyższych [cech] nie [wolno] mylić, [aby móc prawidłowo] rozpoznawać każdą chorobę.

Jeśli chodzi o mocz śmierci, [gdy] jest podobny do krwi [i ma] zapach zgniłej [zwierzęcej] skóry, to niezależnie od [zastosowanego] leczenia nie będzie poprawy [stanu zdrowia]. Jest to mocz śmierci na skutek [choroby] gorąca. Podobnie, [gdy] po zniknięciu osadu z moczu nie następuje zmiana [zabarwienia, nadejście] śmierci⁶². [Gdy mocz] jest niebieskawy oraz nie posiada zapachu, oparów [ani] smaku, a leczenie nie przynosi zmiany, jest to mocz śmierci na skutek [zaburzenia] zimna. [Jeśli mocz] wygląda jak podzielone zgromadzenia⁶³, śmierć nastąpi na skutek choroby wiatru. [Jeżeli] przypomina podział [linii na powierzchni wywaru z] rabarbaru⁶⁴, przyczyną

ilość dużych bąbelków, natomiast przy krwawej (krwotocznej?) gorączce mocz jest mętny, ma obfite opary i osad, ale niewielkie bąbelki (DRUNGTSO 2004: 319).

⁵⁹ Można je jednak odróżnić, gdyż w wypadku choroby brązowej flegmy mocz ma silny zapach, natomiast przy zaburzeniu limfy zapach jest nieznaczny (DRUNGTSO 2004: 319-320).

⁶⁰ Niemniej jednak istnieją różnice. Przy chorobach nerek mocz jest mętny, a osad gromadzi się na spodzie naczynia, przy schorzeniach wątroby mocz może być zarówno jasny, jak i ciemny, ale osad jest obecny w nim równomiernie, natomiast przy zaburzeniach śledziony mocz jest przejrzysty lub, mimo generalnie czerwonej barwy, lekko zielonkawy, a osad zbiera się w centrum (DRUNGTSO 2004: 320).

⁶¹ I znów wprawny lekarz powinien umieć odróżnić te na pierwszy rzut oka podobnie wyglądające typy moczu. Mocz ukrytej gorączki będzie niebieskawy, ale też będzie posiadał niewielkie i szybko znikające bąbelki oraz grubą warstwę osadu. Mocz zaburzeń flegmy i wiatru będzie miał bąbelki duże i utrzymujące się przez długi czas oraz niewielki osad. Przy zaburzeniu zimna mocz będzie po prostu jasny lub błady i będzie miał niebieskawy odcień (DRUNGTSO 2004: 320).

⁶² To zdanie tłumaczy się dość dosłownie i bez większego problemu. Podobnie zresztą opisuje tę cechę moczu doktor Drungtso (DRUNGTSO 2004: 321). Zaskakujące jest to, że doktor Donden wypowiada się tu zupełnie inaczej. Mianowicie mówi on, że to właśnie osad powinien pozostać w moczu bez żadnej zmiany i wtedy jest to sygnał zbliżającej się śmierci.

⁶³ Chodzi o tworzące się na powierzchni moczu wzory, powstałe na skutek zgromadzenia się nieczystości. Taki mocz ma dodatkowo jeszcze niebieskawą barwę, o czym już wcześniej była mowa (DONDEN 2009: 151; DRUNGTSO 2004: 321).

⁶⁴ Tyb. *chu rtsa*. Jedynie u doktora Dondena roślina ta zidentyfikowana jest jako szpinak (DONDEN 2009: 151). Jednak wszystkie inne źródła opisują ją jednoznacznie jako rabarbar, łac. *Rheum* (DRUNGTSO 2004: 321; DRUNGTSO 2005: 132b; DAWA 1999:

śmierci będzie zaburzenie żółci. Gdy podział [linii na powierzchni moczu] przypomina [w barwie] cynober, śmierć nastąpi na skutek zaburzenia krwi. [Mocz] wyglądający jak zepsute mleko [mówi o] śmierci spowodowanej chorobą flegmy. Jeżeli podział [linii na powierzchni moczu] przypomina [włany do moczu] atrament, śmierć będzie wynikiem [działania] trucizny. Kiedy nie występuje choroba nerek a mocz zmienia [barwę] od środka⁶⁵ [i ma] zgniły [zapach], wewnątrz [organizmu następuje] połączone [zaburzenie] wszystkich humorów [prowadzące do] śmierci⁶⁶.

Mocz złych duchów bada się, [gdy] został [on] oddany w kierunku wschodnim⁶⁷. Ów mocz znajduje się [na] schemacie leżącego na grzbiecie żółwia⁶⁸. Głowa [żółwia] wskazuje południe, [wtedy wyznacza się] cztery linie, dzieląc [schemat] na dziewięć miejsc. [Po stronie] prawej są trzy [pola]: miejsce bóstw, miejsce ludzi [i] miejsce złych duchów. [Po stronie]

286).

⁶⁵ Albo od środka w naczyniu, w którym jest przygotowany do badania, albo w znaczeniu ‘sam z siebie’, niejako niezależnie od innych czynników.

⁶⁶ To zdanie jest bardzo enigmatyczne i trudne do rozszyfrowania, zwłaszcza że komentatorzy różnią się nieco w opinii na temat jego znaczenia. To, co jest pewne, to sytuacja, kiedy nie ma choroby nerek, ale za to jest połączone zaburzenie wszystkich trzech humorów: wiatru, flegmy i żółci. Doktor Donden frazę *khong nas chu log na* tłumaczy ‘jeśli w jamie brzusznej gromadzi się woda’. Wyraz *khong*, dosłownie ‘wnętrze, środek’, to w tym wypadku ‘brzuch, wnętrzości’, a *chu* ma swoje podstawowe znaczenie ‘woda’. I to wszystko, co ma do powiedzenia Jesi Donden (DONDEN 2009: 151). Doktor Drungtso natomiast frazę *khong nas chu log na* opisuje mówiąc, że mocz zmienia się wewnętrznie i jest jakby zgniły, ale nie oznacza to choroby nerek, lecz potrójne zaburzenie wszystkich humorów. O takiej sytuacji mówi się, że jest to rozkładanie się trzech wewnętrznych kombinacji humoralnych (DRUNGTSO 2004: 322).

⁶⁷ Cała procedura badania moczu pod względem obecności złych duchów jest wyjątkowo skomplikowana i trudna do zrozumienia. Pierwszym trudnym do pojęcia zaleceniem jest to, aby pacjent oddawał mocz w kierunku wschodnim. Na pojemnik z moczem nakłada się siatkę opisującą dziewięć miejsc odpowiadających czterem głównym i czterem pośrednim kierunkom świata. Pole dziewiąte stanowi centrum. A więc należy ową siatkę nałożyć tak, aby wschód wypadał w tej stronie, w którą był zwrócony pacjent podczas oddawania moczu (DRUNGTSO 2004: 323).

⁶⁸ Mowa tu właśnie o owej siatce nakładanej na pojemnik z moczem. Siatka ma kształt okręgu i Tybetańczykom przypomina leżącego na grzbiecie żółwia. Doktor Drungtso (DRUNGTSO 2004: 323) twierdzi nawet, że ma to być żółwica, ale nie precyzuje dlaczego ani też czym miałyby się siatka odwzorowana od żółwicy różnić od siatki odwzorowanej od żółwia płci męskiej. Niemniej jednak można sobie po prostu wyobrazić, że mamy okrąg, który następnie przecinamy czterema liniami i otrzymujemy dziewięć pól. Głowa żółwia ma być skierowana w kierunku południowym, a więc ogon pokazuje północ, strona prawa wschód, a lewa zachód. W dalszej części tekstu tantry precyzuje jak należy oznaczyć dziewięć pól.

lewej [również] są trzy [pola]: miejsce grobów⁶⁹, miejsce domu i miejsce pól uprawnych. [W] centrum [także] są trzy [pola]: miejsce przodków, [miejsce] własne oraz [miejsce] dzieci. W owych dziewięciu miejscach siatki znajduje się lustrzane odbicie [złych duchów, które mogły opętać pacjenta]⁷⁰. [Obserwuje się] szybkie zmiany, powolne zmiany oraz brak zmiany [zabarwienia moczu w każdym z miejsc]. [Wypatruje się] pojawiających się [znaków] przypominających rybie oczy, pęknięcia, [a także] pianę. Jeżeli [znaki te] pojawią się w miejscu bóstw, [za] zmianę [odpowiedzialne jest] towarzyszące bóstwo opiekuńcze⁷¹. Kiedy [znaki] będą widoczne w miejscu ludzi, [oznacza to, że] szkodę wyrządzają duchy *gre pho* [lub] *gre mo*⁷². Jeżeli [owe] znaki pojawią się w miejscu złych duchów, sprawcą szkody jest powszechny duch [tego] świata⁷³. [Jeśli znaki] pojawią się w miejscu przodków, przyczyną nieszczęścia jest *chags 'dre*⁷⁴

⁶⁹ Lub miejsce kremacji (DRUNGTSO 2004: 323).

⁷⁰ Podział na dziewięć miejsc ma pomóc stwierdzić, z której strony przyszło zagrożenie spowodowane przez złego ducha, tzn. czy duch jest np. mieszkańcem cmentarza, własnego domu albo pól uprawnych. Stwierdza się, że być może mamy do czynienia z duchem przodków albo ze złośliwym bóstwem. Wydaje się, że do działu diagnostyki zajmującego się wpływami złych duchów zalicza się także wpływy osób żyjących, gdyż jedno z miejsc odwzorowanych na siatce przedstawia wpływy dzieci, a być może generalnie potomków, a więc także wnuków i prawnuków (DONDEN 2009: 152-153).

⁷¹ Zmiana ta ma charakter negatywny. Bóstwo, które powinno opiekować się pacjentem, zostało najprawdopodobniej rozgniewane i obróciło się przeciw niemu. Należy je więc przebłagać (DONDEN 2009: 154; DRUNGTSO 2004: 325).

⁷² O tym złym duchu nie wiemy nic poza faktem, że występuje pod postacią męską i żeńską. Postać męska to *gre bo* lub *gre pho* (JÄSCHKE 2007: 78a; DAS 2004: 248b; DRUNGTSO 2005: 75b-76a). Jesi Donden nazywa te duchy 'pożeraczami zapachów' (DONDEN 2009: 155).

⁷³ „Albowiem gdy formuje się świat, jednocześnie pojawia się też dominujący nad nim duch i to właśnie jest tutaj pokazane.” (DONDEN 2009: 155). Tybetańska nazwa dla takiego ducha, pojawiająca się w tekście tantry, to *srid pa 'i spyi 'dre*. René de Nebesky-Wojkowitz wspomina o grupie dziewięciu *srid pa 'i 'dre* i wymienia nazwy sześciu z nich. Są to: *btsa' byed mig dmar*, *thang byed kha skya*, *se byed lag zlum*, *lcag phel sngon po*, *a gho chad kun* i *bhe nya zho kun*. Nebesky-Wojkowitz podaje jednak w wątpliwość prawidłowy zapis nazw tych duchów i dodaje, że pozostałe trzy nie są znane z imienia (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 339).

⁷⁴ W bardzo skrupulatnie sporządzonej pracy René de Nebesky-Wojkowitza duchy o nazwie *'dre* nie zostały opisane. Jedyny wypadek, kiedy nazwa ta w dziele Nebesky-Wojkowitza pojawia się, to kiedy wspomina on o tzw. *'dre rgyal*, czyli 'królewskich demonach' i powołuje się na kronikę Dalajlamy Piątego, w której klasyfikował on owe duchy i twierdził, że występują w trzech postaciach: białej, czarnej i złotej w kraju *yu gur* (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 98). Jäschke, a za nim Das utrzymują, że termin *'dre* jest najbardziej pospolitą nazwą na złe duchy i może odnosić się do różnych ich

lub *rbad 'dre*⁷⁵. Jeżeli [znaki] ujawnią się w miejscu własnym, [jest to sygnał, że] krzywdę wyrządzają nieczyste⁷⁶ duchy przyjaciół⁷⁷. [Znaki] pojawiające się w miejscu dzieci [oznaczają] ducha krewnych od strony matki⁷⁸. Jeżeli [znaki] będą w miejscu domu, grobów [lub] pól uprawnych, to z tamtej [strony pochodzi] niebezpieczeństwo⁷⁹.

Ponadto, jeżeli [znaki] pojawią się na wschodniej [stronie naczynia, to szkodę przynoszą] *rgyal po*⁸⁰ i *gnyan*⁸¹. Gdy [znaki] widoczne są po

gatunków. Przekłady, jakie podają to ‘goblin, gnom, chochlik, demon, zły duch, diabeł’ (JÄSCHKE 2007: 284a; DAS 2004: 697b). *chags 'dre* to demony pożądające (czegoś), natomiast *rbad 'dre* to najprawdopodobniej duchy sprowadzone za pomocą kławy, czyli poszczone na kogoś (DAS 2004: 935b). Podobnie utrzymują Jesi Donden i doktor Drungtso stwierdzając, że pierwsze lgną do czyjegoś majątku, a drugie są przyzywane z daleka, aby szkodzić (DONDEN 2009: 155; DRUNGTSO 2004: 325). Wydaje się słuszne, by stwierdzić, że termin *'dre* nie odnosi się do konkretnego typu istot, ale stanowi nazwę ogólną dla bardzo wielu ich kategorii.

⁷⁵ Doktor Drungtso dodaje, że chodzi tutaj o męskich przodków (DRUNGTSO 2004: 325).

⁷⁶ W lhaskim wydaniu tantry pojawia się tu, najprawdopodobniej błędnie, wyraz *gos* oznaczający ‘ubranie’ (BDTS 1993: 570). W tekście z Dharamsali występuje *'gos*, czyli ‘nieczysty, splamiony, zainfekowany’ (BDTS 2006: 656), co wydaje się być wariantem prawidłowym.

⁷⁷ Doktor Drungtso nie wspomina w tym kontekście nic o przyjaciółach, mówi jedynie, że są to duchy zanieczyszczające (DRUNGTSO 2004: 325). Doktor Donden w ogóle pomija centralne miejsce diagramu sporządzonego na siatce odwzorowanej na żółtciu.

⁷⁸ Tybetańskie wyrazy *zhang* oraz *sru* oznaczają krewnych z rodziny matki, w pierwszym wypadku wuja, w drugim ciotkę. Doktor Donden twierdzi, że może chodzić o krewnych zarówno od strony ojca, jak i matki (DONDEN 2009: 155). Doktor Drungtso obstaje jednak przy krewnych od strony matki (DRUNGTSO 2004: 326).

⁷⁹ Doktor Drungtso precyzuje, że w wypadku grobów, zagrożenie może przyjść od strony cmentarnych ogrów; w wypadku domu – od strony *nagów*, a jeśli mowa jest o polach uprawnych, to sprawcą nieszczęścia najpewniej będą duchy będące lokalnymi władcami (DRUNGTSO 2004: 326).

⁸⁰ Dosłownie ‘król’. „Grupa istot, wśród których jest wielu obrońców Dharmy, przedstawianych w czarnej jedwabnej czapce. Często są to lokalne bóstwa o wielkim znaczeniu.” (DRUNGTSO 2004: 511). Wiemy o nich także, iż przynoszą choroby, a szczególnie szaleństwo. Wyróżnia się trzysta sześćdziesiąt demonów tej grupy, a ich przywódcą jest *pe har*. Pośród nich są *rgyal po* wielkie i ostatnie (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 128).

⁸¹ Jest to grupa bóstw tybetańskich. Są one związane z takimi duchami, jak *klu* (por. przypis 123) oraz *sa bdag* (por. przypis 96). Uważa się, że zamieszkują przestrzeń między niebem a ziemią i są koloru żółtego. Są to bóstwa złe, powodujące u ludzi ułomność. Wyróżnia się wielkie oraz ostatnie *gnyan* i tych drugich jest według Tybetańczyków czterdzieści jeden rodzajów. Głównym środowiskiem życia tych bóstw są drzewa i lasy, ale występują one także w ośnieżonych górach, na ziemi i jej tworach, w skałach –

południowej [stronie naczynia], sprawcami krzywdy są *btsan*⁸² oraz *ma mo*⁸³. Jeśli [znaki] dają się zauważyć po [stronie] zachodniej, obecne są *klu bdud*⁸⁴

zwłaszcza w łupkach, ale również w kamieniach, rzekach, jeziorach, ogniu, chmurach, wietrze, w tęczy, na niebie, na słońcu, księżycu i gwiazdach oraz planetach. Według owych miejsc zamieszkiwania grupuje się więc *gnyan* w klasy, np. *gnyan* skalne, ziemne, drzewne, wietrzne, itd. Niektóre z nich są związane z poszczególnymi stronami świata: z północą wietrzne *gnyan*, z zachodem wodne *gnyan*, z południem ogniowe *gnyan* oraz ze wschodem *gnyan* drzewne, słoneczne, księżycowe i żyjące na innych planetach (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 288-289).

⁸² „Grupa okrutnych istot stanu pośredniego, które, według wierzeń, zamieszkują góry i skały. Czczone są także jako bóstwa lokalne o wielkim znaczeniu. Przedstawia się je jako czerwoną ludzką postać w zbroi, jadącą na czerwonym koniu.” (DRUNGTSO 2004: 512). Nebesky-Wojkowitz notuje, że jest to jedna z najważniejszych grup tybetańskich bóstw demonicznych. Typową chorobą przez nie wywoływaną jest kolka. Okazjonalnie w tekstach tybetańskich pojawia się żeńska postać *btsan*, dzierżąca w prawej dłoni nóż, a w lewej ludzkie serce. Wyróżnia się m.in. *btsan* wielkie i poślednie, zewnętrzne i wewnętrzne, środkowe, a także dzikie *btsan* świątynne. Inne rodzaje tych demonów to *btsan* skalne, wodne, ziemne, niebiańskie, górskie i lodowcowe (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 175-176).

⁸³ „Grupa żeńskich istot przyjmujących różne formy, od pięknych szesnastoletnich dziewcząt po straszne, odrażające wiedźmy. Wyobrażane są jako czarna kobieta w czarnej jedwabnej sukni, jadąca na czarnym mule (DRUNGTSO 2004: 512). W dziele Nebesky-Wojkowitza znajdujemy o wiele bogatszy opis tej grupy tybetańskich bóstw żeńskich. Są one bardzo podobne do indyjskich matryk (sansk. *mātrkā*), a *dpal ldan lha mo*, czyli najistotniejsza bogini, będąca obrończynią religii, jest ich panią. W większości *ma mo* wyobrażane są jako brzydkie i dzikie postaci kobiece w czarnym kolorze, półnacie, o obwisłych piersiach i potarganych włosach. Jednym z ich atrybutów jest wór wypełniony chorobami, a typowym schorzeniem, za które czyni się je odpowiedzialnymi, jest choroba o nazwie *dal yams*, której nazwa jest wprawdzie niejasna, niemniej jednak Chandra Das podaje jej objawy, którymi są: *gzer thung*, czyli ‘krótka [ostry] ból’, *khrag nad*, tj. ‘choroba krwi’, *ltag ’gyel* ‘zwiótczenie szyi’, *cog ’gyel*, ‘ogólne osłabienie’, *mkhris rims*, ‘zakaźne zaburzenie żółci’, oraz *smyo rims*, ‘obłęd o zaraźliwym charakterze’ (DAS 2004: 624a). Indyjski mistrz Padmasambhawa (Padmasambhava) miał ujarzmić demony *ma mo* na górze *chu bo ri*. Wymienia się oczywiście różne grupy *ma mo*, m.in. dwanaście, które ma w swojej świcie Jama (Yama), a także dwanaście tzw. *mthu chen ma mo*, pośród których znajdują się mieszkanki poszczególnych stron świata. Mówi się również o grupie dziewięciu sióstr *ma mo mched* oraz o dzierżących bębny ośmiu *lce spyang ma*, mających głowy zwierząt. Tradycja buddyjska *rnying ma* oddawała cześć siedmiu *ma mo* znanym jako *nam kha ’bka ’srung dbang gi ma mo*, z których każda była koloru czerwonego i posiadała kwiat lotosu oraz naczynie. O siedmiu innych *ma mo* mówią dzieła tradycji buddyjskiej *bka ’rgyud*, a więc istniała spora różnorodność pośród owych złośliwych demonów żeńskich. O wielu innych przedstawicielkach tej grupy pisze Nebesky-Wojkowitz (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 269-273).

⁸⁴ Istoty powstałe z połączenia *klu* (por. przypis 123) oraz *bdud* (por. przypis 92). Rozsyłane są przez bóstwo zwane *Rāhu* (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 260). Ich przywódcą jest

i *klu btsan*⁸⁵. Gdy [znaki] zjawią się po północnej [stronie naczynia z moczem], to nieszczęścia sprawcami są *mtsho sman*⁸⁶ i *klu srin*⁸⁷. Jeżeliby [znaki] ujawniły się po [stronie] południowo-wschodniej, [oznaczałoby to obecność] *rgyal po*⁸⁸, *btsan*⁸⁹ oraz *gre mo*⁹⁰. [Gdy znaki są widoczne]

klu bdud nag o mgo dgu. Wyróżnia się także osiem żeńskich postaci *gtsang ma klu 'bum* oraz dziewięciu braci *jo bo klu bdud mched*, którzy powodują choroby żółci, trąd, obrzęki, nagły ból, wymiotowanie krwią i inne. Braciom towarzyszy dziewięć ryb o złotych oczach, dziewięć skorpionów o żółtych kolcach, dziewięć czarnych niedźwiedzi o żółtych głowach, dziewięć czarnych żab o złotych oczach, dziewięć młodych byków przegowanych niczym tygrysy, dziewięć czarnych węży o żółtych oczach oraz dziewięć żółtych kijanek. Mówi się ponadto o czarnym *klu bdud*, czyli o *klu bdud nag po*. Ma on głowę skorpiona i powstał z pierwotnego czarnego jaja z krwawymi plamami. Głowa jego jest czarna, a zamiast włosów posiada węże. Cała twarz i ciało pokryte są czarnymi plamami. Zależnie od pory roku demon ten mieszka w innym miejscu i dosiada innego wierzchowca. I tak, zimą jeździ na czarnym wole, wiosną na skorpionie, latem na czarnym wężu, a jesienią zamieszkuje wysokogórskie łąki (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 285-287).

⁸⁵ Istoty powstałe z połączenia *klu* (por. przypis 123) oraz *btsan* (por. przypis 82). Najbardziej znany przedstawiciel tej grupy bóstw nosi imię *byang bdud klu btsan*. Ma on dziewięć miedziano-żelaznych rogów, dziewięć oczu i dziewięć długich ramion. Jego pogromcą miał być król Gesar (tyb. *ge sar*). Innym reprezentantem *klu btsan* jest niejaki *klu btsan dmar po 'od zer rje*. Jego ciało jest czerwone, ma niedźwiedzią głowę w kolorze krwi, a jego czerwony rumak to *klu glang dmar po* (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 309-310).

⁸⁶ Bóstwa te należą do większej grupy *sman mo* lub *sman ma*, przy czym często zapisywanej w skróconej formie jako *sman*. Partykuły *mo* i *ma* sugerują żeński rodzaj naturalny i faktycznie *sman* są boginkami, małżonkami bogów *lha*. Wyraz *sman* oznacza 'lekarstwo' i dlatego Nebesky-Wojkowitz dopatruje się jakiegoś związku tych bóstw z medycyną. Według niego wyraz *sman* oznacza też 'kobietę', ale ani Das, ani Jäschke tego poglądu nie podzielają. Tym niemniej bóstwa te należą do rdzennych tybetańskich demonów ujarzmionych przez Padmasambhawę na szczytach łupkowych i śnieżnych gór. Łączą się one w grupy „sióstr”, pośród których wyróżnia się m.in. *mtsho sman*, a więc *sman mo* zamieszkujące jeziora. Mają one dwie królowe: *mtsho sman rgyal mo mkhro 'i gtso* i *mtsho sman ru phyug rgyal mo*. Ta druga ujeżdża żelaznego muła. Odziana jest w płaszcz z pawich piór. Przedstawicielką *mtsho sman* jest także *mtsho sman klu yi rgyal mo*. Jest ona niebiesko-zielona niczym szmaragd i ma wygląd szesnastoletniej dziewczyny. Poza tym jednak swą postacią przypomina *klu*. Dolna część jej ciała to węzowy ogon, a ponad jej głowę wznosi się siedem jadowitych węży. Powyżej pasa nosi niebieską jedwabną szatę. W prawej dłoni trzyma biały klejnot, a w lewej szkatułkę. Poza Tybetem bóstwa te miały zamieszkiwać także jeziora Sikkimu (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 198-201).

⁸⁷ O tych istotach wiemy niewiele. Doktor Drungtso identyfikuje je jako złe duchy *rākṣasa* (DRUNGTSO 2004: 272). Ale Nebesky-Wojkowitz ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że powstały one z połączenia *klu* (por. przypis 123) i *srin mo*. Jednym z przedstawicieli tej grupy jest *klu srin rtol mgo chan* (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 310).

⁸⁸ Por. przypis 80.

⁸⁹ Por. przypis 82.

⁹⁰ Por. przypis 72.

w południowo-zachodniej części [naczynia], szkodliwe działanie [pochodzi od] *btsan*⁹¹, *bdud*⁹² oraz *nag smug*⁹³. [Znaki pojawiające się po północno-zachodniej stronie [naczynia z moczem sugerują] krzywdę [zadaną przez] *klu bdud*⁹⁴ i *klu srin*⁹⁵. [Znaki widoczne po stronie] północno-wschodniej [oznaczają, że] należy chronić się przed *sa bdag*⁹⁶

⁹¹ Por. przypis 82.

⁹² „Demony te są uosobieniem negatywnych sił, których zły wpływ może szkodzić ludziom. Wierzy się, że ta klasa demonów to istoty, które w poprzednich żywotach zdecydowanie sprzeciwiały się dharmie i dlatego stwarzają przeszkody praktykującym. Wierzy się, że żywią się ludzkim ciałem. Wyobrażane są jako czarna ludzka postać w czarnym płaszczu jadąca na czarnym koniu.” (DRUNGTSO 2004: 512). Das opisując *bdud* stosuje też termin ‘diabeł, przeciwnik religii’ (DAS 2004: 666b). Dużo informacji na temat tych bóstw, uważanych za przedbuddyjskie, dostarcza Nebesky-Wojkowitz. Podaje on, że *bdud* liczą sobie trzysta sześćdziesiąt rodzajów i zamieszkują w zamku o dziewięciu wieżach. Powodują utratę przytomności u ludzi. Teksty bonu mówią o czterech klasach *bdud*: ziemnych na wschodzie, wietrznych na północy, ogniowych na zachodzie i wodnych na południu. Do tych dołącza się niekiedy klasę piątą: niebiańskich *bdud* zamieszkujących niebo. Natomiast teksty buddyjskie wyróżniają następujące klasy: *lha'i bdud*, które żyją na wschodzie i przedstawiane są jako biali jeźdźcy na białych koniach; *nyon mongs pa'i bdud*, żyjące na południu i odznaczające się barwą żółtą, podobnie jak ich wierzchowce; *phung po'i bdud*, zamieszkujące zachód i przyjmujące wraz ze swymi końmi barwę czerwoną, podobnie jak *btsan* (por. przypis 82) oraz *'chi bdag gib bdud*, będące mieszkańcami północy, o czarnych postaciach i czarnych koniach. Wszystkie one powodują choroby i przeciwdziałanie im polega na odprawieniu specjalnej ceremonii (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 274-276).

⁹³ Nazwa wskazuje nam, że duchy te są barwy czarnej i brązowej. Doktor Drungtso (DRUNGTSO 2004: 513) zalicza je do gatunku *ma mo* (por. przypis 83), czyli wyrządzających szkodę demonów żeńskich (DRUNGTSO 2005: 225a). U Nebesky-Wojkowitza nie znajdujemy bliższego opisu, a jedynie dwukrotną wzmiankę o niejkiej *ma mo nag po*, będącej towarzyszką *gnod sbyin mo* (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 267, 281).

⁹⁴ Por. przypis 84.

⁹⁵ Por. przypis 87.

⁹⁶ Są to złośliwe bóstwa opiekuńcze miejsc. Uważa się, że powodują różne choroby, przede wszystkim wychudzenie i osłabienie kończyn. *sa bdag* [‘władcy lokalni’] stanowią bardzo bogato opisaną klasę istot, mających również wiele graficznych wizerunków. Wiele z nich wymienia klasyczne dzieło tybetańskiej astrologii *Vaidūrya dkar po*. Niniejszy artykuł nie jest jednak miejscem na ich szczegółowy opis. Poprzestańmy więc na kilku najważniejszych informacjach. W czterech głównych i czterech pośrednich stronach świata mają zamieszkiwać następujące *sa bdag*: na wschodzie – odziany w lamparcią skórę i siedzący na złotym tronie; na południu – siedzący na niskim czterokołowym pojeździe *sa bdag* nazywany *tsang kun lcags kyi 'khor lo can*; na zachodzie – *hang phan*, mający głowę węża i przepasany tkaniną składającą się z węży, jego wierzchowcem jest biały tygrys; na północy – *be'u 'byin chu yi zhags pa can*, który ma zamieszkiwać w rzekach

i *rig 'dzin*⁹⁷.

Nawet jeżeli po zmianie [barwy mocz] będzie przejrzysty jak słońce podczas wschodu, w formach [pojawiających się na nim możemy] rozpoznać złe duchy. Jeżeli [formy] będą przypominać oka w pawich piórach, szkodę wyrządzać będzie *nag smug*⁹⁸. [Formy] podobne do wzniesionej chorągwi [świadczą o] zagrożeniu [ze strony] *mgon po*⁹⁹.

i jeziorach, a także na łodziach, porusza się na rybie białej jak koncha; na południowym wschodzie – *pi ling 'phar ma*; na południowym zachodzie – *grub snyan lag pa can*; na północnym zachodzie – *drang ba 'i mi bo che*; na północnym wschodzie – *sa bdag gser nya bo*. Wymienieni wyżej przedstawiciele klasy *sa bdag*, to władcy poszczególnych krańców świata (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 291-298).

⁹⁷ Dosłownie 'ten, który posiadał wiedzę'. Jäschke mówi nam jedynie, że jest to rodzaj duchów, którym przypisuje się posiadanie wyższej wiedzy, podobnie jak dakiniom (JÄSCHKE 2007: 527b). Das podaje nieco więcej informacji. Przede wszystkim wymienia dwadzieścia sześć imion *rig 'dzin* i podaje nazwę sanskrycką *vidyādhara*. Ponadto informuje też, że *rig 'dzin* zamieszkują magiczny las o nazwie *sprin dkar po rgyu ba 'i ri 'i chu 'i sgra kun nas sgrogs pa*, gdzie czas płynie im na nieustającej radości (DAS 2004: 1179b). Nebesky-Wojkowitz wymienia tę istotę tylko raz, kiedy przypisuje różnym duchom strony świata, w których mają zamieszkiwać. *rig 'dzin* – to strona północno-zachodnia (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 299).

⁹⁸ Por. przypis 93.

⁹⁹ *mgon po* należą do kategorii tzw. *dharmapāla*. Są to bóstwa opiekuńcze i stróże religii. Według klasyfikacji, którą sporządził Nebesky-Wojkowitz, istnieją siedemdziesiąt dwie lub siedemdziesiąt pięć form tych istot, znanych też jako *nag po chen po*, sanskr. *mahākāla*. Uważa się, że zajmują one dziesiątą pod względem ważności pozycję w panteonie bóstw tybetańskich. Tekst tantry nie odwołuje się do żadnego konkretnego *mgon po*. Przykładowo możemy krótko opisać trzech przedstawicieli tej grupy bóstw. *myur mdzad ye shes kyi mgon po phyag drug pa* jest jednym z głównych bóstw stojących na straży buddyzmu tybetańskiego. Ma ono sześć rąk i pośród innych opiekuńczych bóstw przedstawiane jest na malowidłach w samym środku. Ciało jego jest ciemnoniebieskie lub czarne, twarz ma jedną, ale za to zaopatrzoną w trójne oczu. W pierwszej prawej dłoni trzyma topór, w środkowej różaniec z ludzkich czaszek, a w trzeciej bębenek *damaru*. W pierwszej lewej dłoni dzierży czarkę wykonaną z czaszki, tzw. kapalę (sansk. *kapāla*, tyb. *thod pa*), w środkowej trójzęb, a w ostatniej wnyki. Twarz tego bóstwa jest przerażająca, ma otwartą paszczę, a we włosach wije się niebieski wąż. Wokół łędźwi nosi przepasaną tygrysią skórę umocowaną za pomocą zielonego jedwabnego szala. Ponadto ma też wiele ozdób, na przykład: zielony naszyjnik, czerwone kolczyki, koronę z pięciu ludzkich czaszek oraz girlandę z pięćdziesięciu świeżo ściętych ludzkich głów. Naokół niego płonie ogień. Innym przedstawicielem *mgon po* jest *dpal ldan lha mo 'dod khamas kyi dbang phyug ma*. Jest to bogini o ciele czarnego koloru, jadąca na trójnożnym mule i dzierżąca w lewej dłoni sakwę pełną chorób. Należy ona do świty *myur mdzad ye shes kyi mgon po phyag drug pa*. Trzecim przedstawicielem *mgon po*, którego opis przytoczymy, jest *las mgon bya rog gdong can*. Jest to bóstwo mające stać na straży karmana (sansk. *karman*, tyb. *las*). Ciało jego również nie przedstawia miłego widoku. Jest ciemnoniebieskie, nogi są

[Wzory] przypominające żelazny łańcuch [sugerują] szkodę wyrządzoną przez bóstwo żeńskie¹⁰⁰. Jeśli [w moczu pojawiają się formy] przypominające grot strzały, sprawcą nieszczęścia jest bóstwo męskie¹⁰¹. Gdy [formy] będą podobne do wykastrowanego kozła, bóstwem krzywdzącym jest *dgra lha*¹⁰². Jeżeli [pojawiające się formy] przypominają jałowiec himalajski, bóstwem czyniącym szkodę jest *yul lha*¹⁰³. Gdy [w moczu daje

krótkie i grube. Twarz jest wprawdzie jedna, ale za to jest to oblicze kruka z trzema oczami i żelaznym dziobem. W prawej ręce bóstwo dzierży nóż ofiarny z rękojeścią z pioruna, lewą zaś unosi w kierunku ust, czy raczej dzioba, by napić się krwi z ludzkiej czaszki. Z szeroko rozwartego dzioba, ociekającego krwią, dobywają się piekielne wrzaski i ognista burza. *las mgon bya rog gdong can* nosi też charakterystyczną dla *mgon po* biżuterię, a więc m.in. diadem złożony z pięciu ludzkich czaszek, girlandę ze ściętych głów, itd. Wokół niego również goreją płomienie (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 38-67).

¹⁰⁰ Tyb. *lha mo*.

¹⁰¹ Tyb. *pho lha*. Jest to nie tylko bóstwo o męskiej postaci, ale przede wszystkim jest ono bóstwem opiekuńczym mężczyzn. Doktor Drungtso opisuje je jako jednego z pięciu bogów-stróżów, który mieszka pod prawą pachą mężczyzny. Zapewnia on długie życie i chroni przed zranieniem (DRUNGTSO 2004: 514). Potwierdza to Nebesky-Wojkowitz. *pho lha* jest obok *dgra lha* (por. przypis 102) najważniejszym bóstwem, którego towarzystwo powinien posiadać każdy mężczyzna. Konsekwencje opuszczenia mężczyzny przez te dwa bóstwa mogą być bardzo poważne, a za przykład ma tu służyć śmierć tybetańskiego króla z dynastii Jarlung (tyb. *yar klungs*) o imieniu *Gri gum btsan po*, pierwszego władcy, który według legendy nie powrócił do nieba za pomocą niebiańskiego sznura, ale został podstępnie zabity w walce (por. SNELLGROVE 1978: 31). Zabicie króla miało być możliwe, ponieważ jego przebiegły minister (według innej wersji koniuszy) *Lo ngam*, zdołał te dwa bóstwa od króla odciągnąć (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 318). Białe *pho lha* to bóstwo o wyglądzie młodzieńca noszącego białe jedwabny strój, niebieski płaszcz i wysokie buty. Włosy ma związane jedwabną wstęgą. W prawej dłoni trzyma klejnot spełniający życzenia, a w lewej tacę pełną szlachetnych kamieni (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 327).

¹⁰² Dosłownie ‘wrogie bóstwo’. Jest to waleczne bóstwo opiekuńcze, które ma za zadanie niszczyć wrogów. Mieszka ono na prawym ramieniu i jest obok *pho lha* (por. przypis 101) niezwykle istotnym bóstwem dla każdego mężczyzny (DRUNGTSO 2004: 514). Duchy *dgra lha* mogą być różne. Tym tytułem obdarzano takie bóstwa, jak *pe har* czy *rdo rje shugs ldan*. Prócz tego jest to także imię jednego, konkretnego bóstwa. Bóstwo to ma nie tylko zwalczać wrogów, ma ono także zapewniać majątność i ogólnie pomagać przewycięzać przeszkody. Umożliwiać ma ono też uzyskiwanie wysokich pozycji i przywilejów społecznych. Rozmaite kategorie *dgra lha*, a także związane z nimi ceremonie rytualne, szczegółowo opisuje Nebesky-Wojkowitz (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 318-340).

¹⁰³ Są to, ogólnie rzecz ujmując, bóstwa lokalne. Stanowią one grupę tak liczną i różnorodną, że trudno jest wybrać jakiegoś przedstawiciela, by go opisać. Ich atrybuty i sposób działania również mogą być bardzo różnicowane. Jedyna więc cecha, o jakiej należałoby wspomnieć, a jaką wymienia zarówno doktor Drungtso, jak i Nebesky-Wojkowitz, to miejsce ich zamieszkania w człowieku. Mówi się mianowicie, że rezydują

się zauważyć forma] podobna do kwiatu lotosu, szkoda jest wynikiem działania *mo lha*¹⁰⁴. [Pojawiający się w moczu] świetlisty krąg [sugeruje] opętanie przez *rgyal po*¹⁰⁵. Gdy [formy ujawniające się w moczu] podobne są do wschodzącego słońca [odbijającego się na] ścianie [lub w] oknie, [świadczy to o obecności] *btsan*¹⁰⁶. Jeżeli [wzory] wyglądają jak zwisające jedwabne proporce¹⁰⁷, krzywdę zadaje *klu btsan*¹⁰⁸. Gdy [formy pojawiające się w moczu] przypominają skorpiona, krzywdzącym duchem jest *klu bdud*¹⁰⁹. [Pojawienie się formy] przypominającej jeleni róg [świadczy o] krzywdzie zadanej przez *yam shud*¹¹⁰. Jeżeli [w moczu pojawiają się formy]

one na czubku głowy (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 264; DRUNGTSO 2004: 514).

¹⁰⁴ W lhaskim tekście tantry pojawia się wersja *ma lha* (BDTS 1993: 571), zaś w wydaniu z Dharamsali jest *mo lha* (BDTS 2006: 657). Również doktor Drungtso w swoim komentarzu przytacza tę drugą nazwę. Jego opis zaś zgadza się z tym, co o *mo lha* pisze Nebesky-Wojkowitz, a mianowicie, że jest to żeńskie bóstwo rodowe rezydujące pod lewą pachą (DRUNGTSO 2004: 514; NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 264). O *ma lha* natomiast Nebesky-Wojkowitz mówi, iż należy ona do kategorii *dgra lha* (por. przypis 102). Przyozdobiona jest klejnotami, a jednym z jej zadań jest powiększanie i strzeżenie rodziny (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 332).

¹⁰⁵ Por. przypis 80.

¹⁰⁶ Por. przypis 82.

¹⁰⁷ Tyb. *dar lce*.

¹⁰⁸ Por. przypis 85.

¹⁰⁹ Por. przypis 84.

¹¹⁰ Doktor Drungtso (DRUNGTSO 2004: 514) nazywa tego demona przywódcą całej gromady *btsan* (por. przypis 82). Potwierdzenie tego znajdujemy u Nebesky-Wojkowitza, który podaje pełną nazwę tej istoty jako *yam shud dmar po* i zalicza go do kategorii *dharmapāla*. Wyłonił się on ze związku Kubery i bogini Ekajaṭī. Jest zarządcą tysięcy wojowniczych batalionów *btsan*. *yam shud dmar po* ma zamieszkiwać zachodnią stronę świata, a jego rezydencją jest czerwony miedziany pałac otoczony czerwonymi górami, dolinami i rzekami. Wszystko czerwone. Jego rumakiem jest czerwony koń *bse rta* (lub *swe rta*). Demon nosi czerwoną zbroję i skórzany hełm, a w prawej ręce wywija czerwoną kopią splamioną krwią lub kijem z drzewa sandałowego. W lewej dłoni niesie ludzkie serce i siłą, oczywiście czerwone, które zarzuca na wrogów. Jego zadaniem jest zabijanie ludzi i koni. Żywi się ludzkim mięsem i koniną, a gdy jest spragniony, pije krew ludzi i koni. Jego posłańcami jest dziewięciu nagich mężczyzn. U lewego boku ma za towarzyszy dziewięciu jeźdźców, u prawego zaś dziewięciu szybkich czerwonych mężczyzn. Z przodu natomiast kroczy morderczy miedziany wilk. Zapewne także czerwony. *yam shud dmar po* tarzma ma dziką, a w rozwartej paszczy widać ostre zęby. Na czole widnieje trzecie oko. Według niektórych wyobrażeń jego towarzyszami są także dwaj rzeźnicy. Ten po prawej stronie dzierży czarzę z ludzkiej czaszki, ten po lewej wymachuje miedzianym mieczem i niesie trójząb. Wszystkich otaczają płomienie. Według innych wersji *yam shud dmar po* mieszka na północnym wschodzie w zamku o barwie ciemnej czeresni. Może też jeździć na miedzianym mule i mieć na sobie jasnobrażowy płaszcz z kozłej skóry nakryty z tyłu skórą białego słonia (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 169-170).

przypominające rękojęść¹¹¹, szkodzącym [duchem] jest *the breng*¹¹². Jeśli

¹¹¹ Tyb. *gal te*. Wyraz ten może oznaczać ‘rękojęść’, ale także ‘dźwignię’ lub ‘łom’. Ponadto doktor Drungtso tłumaczy go jako ‘dwie połączone torby’ (DRUNGTSO 2004: 332), który to przekład nie znajduje potwierdzenia w żadnym z dostępnych słowników. Co więcej, całe wyrażenie *gal te 'dra na* można też przetłumaczyć jako ‘jeśli jest podobny’, gdyż konstrukcja *gal te... na* tłumaczy się jako ‘jeśli’. Wtedy oczywiście ten fragment tekstu nie niósłby ze sobą żadnej treści, a trudno jest w tym wypadku sądzić, że dla wygody lub dostosowania się do metrum usunięto z utworu tak istotną w tym momencie informację, jak określenie pojawiającej się w moczu formy i przybliżony owej formy opis. Ponieważ nie udało się zweryfikować, co dokładnie ma przypominać tym razem widziany w moczu wzór, dlatego autor przekładu zupełnie samowolnie stosuje tutaj przekład wyrazu *gal te* i tłumaczy go jako ‘rękojęść’. Występowanie łomu w moczu wydaje się mało realne.

¹¹² Ten duch przysparza wyjątkowo dużo problemów, jeśli chodzi o jego identyfikację. Zaczniemy od tego, że dwie wersje tekstu tantry – lhaska i dharamsalska – prezentują różny zapis nazwy. W tekście lhaskim mamy *the breng* (BDTS 1993: 571), natomiast w tekście dharamsalskim *the brang* (BDTS 2006: 657). Doktor Drungtso w swoim komentarzu wykazuje dużą niekonsekwencję, gdyż najpierw stosuje zapis *the'u breng*, po czym przedstawia transliterację odpowiedniego wersu tekstu oryginalnego i w nim mamy zapis *the brang* (DRUNGTSO 2004: 332). Jedyne opisy, jakie znajdujemy u doktora Drungtso odnośnie tego demona stwierdza lakonicznie, że jest to duch wielkości kciuka (DRUNGTSO 2004: 514). Faktycznie pierwszy człon nazwy może pochodzić od wyrazu *the bo* lub *the bong*, które oznaczają ‘kciuk’. W swoim słowniku medyczno-astrologicznym Drungtso opisuje *the breng* jako demony sprowadzające grad (DRUNGTSO 2005: 186b). Pozostałe słowniki nie są zbyt pomocne. Pojawia się w nich wprawdzie *the brang*, ale wy tłumaczeń z tym terminem związanych jest bardzo dużo i znacznie się od siebie różnią. Znajdujemy więc opisy, które stwierdzają, że *the brang* to: rodzaj głodnego ducha – *preta*, duch wędrujący po niebie, goblin, hobgoblin, poltergeist, duch opętujący dzieci, bądź też istota jadąca na czarnym koźle, trzymająca w dłoniach kowalski miech i młot, będąca patronem kowali. Także i Nebesky-Wojkowitz nie opisuje w żadnym miejscu swojego dzieła w sposób wyczerpujący i jednoznaczny tych istot. Przede wszystkim nie ma tam nazwy *the breng*. Pojawia się natomiast nazwa *the brang* (a także *the'u brang*), ale tylko jeden raz (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 282) i nigdy więcej nie jest przez autora stosowana. Zamiast niej Nebesky-Wojkowitz używa imienia *the'u rang*. Stwierdza on więc, że istnieje grupa dziewięciu *the'u rang*, których matką jest bogini *mo brtsun gung rgyal*. Duchy te miały zrodzić się z tłuszczu kosmicznego żółwia. Mają one naturę złą, powodują bowiem klótnie i podziały. Nadto sprowadzają na dzieci choroby i, jak stwierdzał też doktor Drungtso, opady gradu. Istoty te odegrały ponoć czerwoną rolę we wczesnej historii Tybetu, a konkretnie w dziejach dynastii królewskiej z Jarlungu. Według legendy od jednego z owych demonów pochodził król *Gnya' khri btsan po*, a urodziła go wspomniana bogini *Mo brtsun gung rgyal*. Przywódca tych duchów miał być niejaki *Gnam the'u dkar po*. Jednak według źródeł religii bon ich liderem jest *Mang nya'u ber*. (Nazwa ta jest swoją drogą ciekawa, gdyż nie zachodzi w niej zmiana tematu w członie *nya'u*. Zazwyczaj po dołączeniu partykuły zdrabniającej 'u' samogłoska 'a' zamienia się w 'e', jak w *bya – bye'u* ('ptak – pisklę, ptaszek'), *rta – rte'u* ('koń – źrebak, konik'), czy *ra – re'u* ('koza – koźle, kózka'). Mamy zresztą także wyraz *nya* 'ryba' oraz jego

[wzory w moczu] podobne są do zwierciadła, zadającym krzywdę jest *mtsho sman*¹¹³. [Pojawiająca się w moczu jako wzór] *tambura*¹¹⁴ [świadczy o] opętaniu przez *bdud mo*¹¹⁵. [Formy] przypominające ryby [lub] konchy [są oznaką] zawładnięcia przez *sa bdag*¹¹⁶. [Jeśli wzory] podobne są do wodnego potwora [lub] węża, szkodę wyrządza *klu gdon*¹¹⁷. [Jeżeli widoczne w moczu są formy] przypominające mgły [lub] chmury, [oznacza to] pojawienie się nieczystości. Gdy [kształt widoczny w moczu] przypominał będzie strzałę [lub] wrzeczono, [atakującymi będą odpowiednio duchy] *gre pho* [i *gre*] *mo*¹¹⁸. Jeśli [pojawi się wzór] przypominający szachownicę, krzywdę wyrządzają duchy pól uprawnych¹¹⁹. [Pojawienie się w moczu wzorów o wyglądzie] sztyletu *phur pa*¹²⁰ [lub] *ziaren gorczycy*, [świadczy o] szkodzie zadanej przez *phur kha*¹²¹. Jeśli [w moczu jest widoczna] czarka

pochodną *nye'u* ‘rybka’. W tej nazwie zaś zmiana nie zaszła.) W innym miejscu Nebesky-Wojkowitz stwierdza, że *the'u rang* mają węzowe stopy. Jeszcze w innej części dzieła autor wspomina, iż duchy te są używane do wywołania ataków szaleństwa. Mieszkaniem dla tych istot są skalne jaskinie oraz jamy w ziemi (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 119, 167, 283, 299).

¹¹³ Por. przypis 86.

¹¹⁴ Instrument muzyczny strunowy szarpany, rodzaj tradycyjnej gitary używanej w Indiach i w Tybecie.

¹¹⁵ Żeński odpowiednik demonów *bdud* (por. przypis 92). Nebesky-Wojkowitz klasyfikuje „cztery wielkie *bdud mo*” do grupy *btsan ma*. Owe cztery *bdud mo* to według opisów czarne dziewczyny o odrażających twarzach, ubrane w czarny jedwab. W innym miejscu pojawia się bardziej urozmaicony opis przedstawiania w ikonografii tybetańskiej owych czterech *bdud mo*. Pierwsza z nich – *rdo rje kun grags ma*, zamieszkuje na wschodzie, jest błękitna w kolorze, nosi sztandar oraz zwierciadło. Jej rumakiem jest smok. Na południu mieszka, również błękitna, *rdo rje g.ya' ma skyong*, niosąca miecz i sidła i jadąca na dzikim osie *kjangu* (tyb. *rkyang*). Na zachodzie czerwona *rdo rje kun bzang ma* ma przy sobie piorun i naczynie. Dosiada ona białego lwa. Wreszcie na północy, również błękitna, rezyduje *rdo rje bgegs kyi gtso*, uzbrojona w kopię i sidła, dosiadająca muła (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 184, 188, 192).

¹¹⁶ Por. przypis 96.

¹¹⁷ Por. przypis 123. *gdon* to jedna z kilku ogólnych nazw złych duchów, demonów.

¹¹⁸ Por. przypis 72.

¹¹⁹ Tyb. *zhing 'dre*.

¹²⁰ Sanskr. *kīla*, tyb. *phur pa* lub *phur bu*. Jest to magiczny sztylet stosowany przez tybetańskich egzorcystów, a także atrybut wielu bóstw typu *dharmapāla*. Bywa wykonany z żelaza lub z miedzi, złota, turkusy, konchy, drzewa sandałowego, a także ze skóry (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 18). Według opisów jest bronią trójścianą (DRUNGTSO 2005: 267a).

¹²¹ W dziele Nebesky-Wojkowitza nazwa ta pada dwukrotnie. W żadnym wypadku nie są owe istoty jednak opisane. Jedyne, co wiemy, to to, że mają złą naturę. Doktor Drungtso informuje, że pod nazwą *phur kha* kryją się sposoby szkodzenia innym osobom

z ludzkiej czaszki¹²², szkoda wyrządzona jest przez klątwe *klu*¹²³. Jeżeli [w moczu ujrzymy wzory] podobne do bawołu, to krzywdzącym jest *dam sri*¹²⁴.

Owe przynoszące szkodę [demony] rozpoznajemy z miejsc dziewięciu kierunków. Jeśli w miejscu bóstw pojawi się forma [świadcząca o działaniu] złego ducha, to duch zamienia się w bóstwo¹²⁵. [Jeśli natomiast] w miejscu złych duchów [pojawi się] forma [sugerująca działanie] bóstwa, to [oznacza to, że] gniewne bóstwo szkodzi, [zamieniwszy się] w ducha¹²⁶.

przy pomocy niematerialnych i nieludzkich istot, z użyciem owego magicznego sztyletu *phur pa*, a także innych form przekleństwa czy klątwy (DRUNGTSO 2004: 514). Nie jest nawet pewne, czy są to istoty żywe, czy jedynie przedmioty. *Kha* oznacza 'usta', ale też 'krawędź broni' (por. KJT 2002: 83).

¹²² Tyb. *thod pa*, sanskr. *kapāla*. Tę czarkę trzymają niektóre bóstwa i demony, napełniona ona bywa często ludzką krwią. Służyła ona też jako przedmiot ofiarny, w którym składano gniewnym bóstwom dary w postaci pokarmów i napojów. *thod pa* może także zawierać, prócz ludzkiej krwi, krew czterech typów *bdud*, ciepły ludzki mózg, a także między innymi klejnoty i świeżo wydarte ludzkie serce (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956 :18).

¹²³ Sanskr. *nāga*, 'nagowie'. „Początkowo [wyraz oznaczał] węża z kapturem, *cobra di capello*. Jednak w tym konkretnym znaczeniu nigdy nie używa się go w języku tybetańskim, natomiast każde dziecko zna i wierzy w jego znaczenie mitologiczne, demona-węża, półboga z ludzką głową i wężowym ciałem, żyjącego w bijących źródłach, rzekach itp., mającego władzę nad wielkimi skarbami, sprowadzającego deszcz i pewne choroby i niebezpiecznego, gdy zostanie rozgniewany.” (JÄSCHKE 2007: 8b). Nagowie chronią środowisko przed skażeniami i szkodzą tym, którzy je zanieczyszczają (DRUNGTSO 2005: 11a). Wierzono, że *klu* powstały z sześciu jaj złożonych przez złotą kosmiczną żółwicę. Nie wszystkie *klu* mają ludzką twarz. Na przykład *klu rgyal* mają głowę białego konia, *klu rje* – żółtej gęsi, *klu dmangs* – czarnego wołu, a poza tym są niebieskie, *klu bram ze* mają głowę czerwonej myszy, a *klu gdol pa* są niebieskie i mają głowę jaszczurki. *Klu* były czczone podczas czarno-magicznych obrzędów, kiedy to nasyłano je na wrogów, aby szybko pozbawiły ich życia lub przyniosły im choroby, przede wszystkim trąd, który jest główną specjalnością *klu*. Ponadto miały powodować też nowotwory, suchoty, wrzody, świerzb, nieogojące się rany oraz puchnięcie kończyn (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 290-291).

¹²⁴ Określane jako duchy lub demony zrywające zobowiązania (DRUNGTSO 2004: 272; DRUNGTSO 2005: 193a). Poza tym jest to kolejna grupa istot, o której wiadomo niewiele. Wiemy, że miały zamieszkiwać miejsca, w których spotykały się trzy doliny i że swego czasu zostały ujarzmione przez Padmasambhawę (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 301). Wiemy też, że aby się przed nimi bronić, należy w środku zamieszkanego miejsca pogrzebać czaszkę rysia, szakala, psa, kozy lub świni (NEBESKY-WOJKOWITZ 1956: 517).

¹²⁵ Innymi słowy: szkodzącą istotą jest faktycznie zły duch, ale czyni to za pośrednictwem bóstwa (DRUNGTSO 2004: 333).

¹²⁶ Tzn. jeżeli w polu odwzorowanym przy pomocy wspomnianej uprzednio w tekście siatki, należącym do złych duchów, pojawi się jakaś z opisanych wyżej form, mająca

Jeśli chodzi o doprowadzenie do zmiany niechącego [się zmienić mocz], to badamy [go w celu] przeprowadzenia prognostyki¹²⁷. Jeśli owe [prognostyki] są niejasne, [oznacza to, że] duch ukrywa swoje oblicze. Ogólnie rzecz ujmując, znaczenie [i] przyczyny chorób odkrywamy [w] naczyniu [z moczem, badając] mocz [osoby] chorej. Tak jak puls [mówi nam] o życiu [i] śmierci, tak oglądając mocz wyjaśniamy [i] rozróżniamy [choroby] gorąca [i] zimna. Dlatego właśnie uczeni powinni badać mocz.

Jeśli chodzi o usuwanie czterech pomyłek w postrzeganiu [podczas diagnozowania]¹²⁸, należy badać rzeczywistą temperaturę¹²⁹ [jak to wyjaśnia] *Tantra przekazu ustnego*.” Tak powiedział [święty mędrzec *Rig pa'i ye shes*].

Następnie mędrzec *Yid las skyes* ponownie wyrzekł takie słowa: „O, wielki Mistrzu *Rig pa'i ye shes*! Po pokazaniu chorób i lekarstw proszę, aby Dawca Życia, Król Lekarzy objaśnił dziewięć sposobów leczenia.”

Po wypowiedzeniu tych słów [przez mędrca *Yid las skyes*] padła

świadczyć o negatywnym wpływie bóstwa (np. przy pojawieniu się kształtu jałowca zadającym krzywdę ma być *yul lha*, por. przypis 103), oznacza to, iż szkodzącym jest faktycznie bóstwo, tyle że wyręcza się duchem, stanowiącym w tym wypadku nie tyle sprawcę, co narzędzie (DRUNGTSO 2004: 333).

¹²⁷ Jest to kolejny bardzo niejasny fragment, który nieco sensu nabiera dopiero po przeczytaniu komentarza doktora Drungtso (doktor Donden swój komentarz kończy na opisie rozmieszczenia różnych duchów w odpowiednich polach, według siatki odwzorowanej z *zółwia*). Wynika z niego, że w pewnych sytuacjach, gdy chcemy określić rodzaj szkodzącego pacjentowi demona, a barwa moczu nie ulega zmianie, do tej zmiany należy doprowadzić. Robi się to przez dodanie do moczu odpowiednich substancji, a następnie zagotowanie wszystkiego i po ostygnięciu bada się, jakie zmiany zaszły. Doktor Drungtso mówi tutaj o dwóch rodzajach próbek moczu: zimnego i gorącego. Nie jest jednak jasne, czy chodzi o temperaturę moczu jako taką, czy też o charakterystykę moczu choroby zimna i choroby gorąca. Jeśli chodzi o substancje, jakie należy do moczu dodawać, to w wypadku moczu zimnego są to: *dza ti* ‘gałka muszkatołowa’, *ka ko la* ‘kardamon’, *dbyi mong kar po* ‘biały powojnik (klematis)’, *pho ba ris nag po* ‘czarny pieprz’ oraz *da lis* ‘rózaniecznik’, zaś w wypadku moczu gorącego dodajemy: *ga bur* ‘kamforę’, *tsan dan dkar po* ‘białe drzewo sandałowe’, *ba sha ka* ‘*Justicia adhatoda*’ oraz *kyi lce dkar po* ‘goryczkę’ (DRUNGTSO 2004: 334).

¹²⁸ Owe cztery pomyłki, czy też błędne postrzeganie na podstawie pozorów, sprowadzają się do tego, że w diagnostyce pulsu można puls świadczący o chorobie gorąca na podstawie mylących powierzchownych przesłanek wziąć za puls choroby zimna, a z kolei puls świadczący o chorobie zimna można wziąć za puls choroby gorąca. Podobnie sprawa ma się z diagnozowaniem z moczu. Pozornie wyglądający na objaw choroby gorąca symptom obserwowany w moczu może faktycznie świadczyć o chorobie zimna i odwrotnie.

¹²⁹ Tzn. naturę choroby, która sprowadza się do tego, że jest albo zaburzeniem zimna, albo gorąca.

taka odpowiedź: „O, wielki Mistrzu *Yid las skyes!* Po pokazaniu chorób i lekarstw sposoby leczenia są bardzo ważne. O [ich] przydatności [i] wadze jest z kolei najlepiej powiedziane w *Tantrze wyjaśnień*, [gdzie] zostało to dokładnie wyłożone. Wielcy mędrcy powinni to przemyśleć w sposób należyty. Jeżeli tego nie uczynią, to będą przypominali błędzących pośród ciemności. Muszą opierać się na tekście [tantr], który jest zawsze ten sam. Jeśli po dokładnym rozważeniu *Czterech tantr* będą stosować się do [ich] treści, [wszystko będzie tak] jasne, jak gdyby nad źródłem ciemności weszło słońce [i] jakby włożyć dłoń do szkatułki ze złotem [i] turkusami. Gdy tylko jest potrzeba, dla siebie samego, wystarczy się stosować [do nauk].” Tak rzekł [święty mędrzec *Rig pa 'i ye shes*].

Oto jest drugi rozdział o diagnozowaniu [chorób] z moczu [jak z] lustra, będący częścią *Tantr [zawierających] tajemne nauki [na temat] ośmiu gałęzi drogocennej esencji*. ”

Bibliografia

BDTS 1993 = *bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud ces bya ba bzhugs so*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 1993.

BDTS 2006 = *bDud rtsi snying po yan lag brgyad pa gsang ba man ngag gi rgyud ces bya ba bzhugs so*. Bod gzhung sman rtsis khang Sorig Literary Research Department Men-Tsee-Khang, Dharamsala 2006.

DAS 2004 = Das, Sarat Chandra: *A Tibetan-English Dictionary*. Pajor Publications, New Delhi 2004 (reprint).

DAWA 1999 = Dawa, Doctor: *A Clear Mirror of Tibetan Medicinal Plants*. Volume One, Cultural Association Tibet Domani, Rome 1999.

DONDEN 2009 = Donden, Jesi: *Zdrowie i równowaga. Podstawowe założenia medycyny tybetańskiej*. tłum. Filip Majkowski, Wydawnictwo NORBU, Warszawa 2009.

DRUNGTSO 2004 = Drungtso, Tsering Thakchoe: *Tibetan Medicine. The Healing Science of Tibet*. Drungtso Publications, Dharamsala 2004.

DRUNGTSO 2005 = Drungtso, Tsering Thakchoe; Drungtso, Tsering Dolma: *Bod lugs sman rtsis kyi tshig mdzod bod dbyin shan sbyar*.

Tibetan-English Dictionary of Tibetan Medicine and Astrology (Revised and Enlarged Edition). Drungtso Publications, Dharamsala 2005.

GYAMTZO 1992 = Gyamtso, Sangye: *Tibetan Medical Paintings. Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamtso (1653-1705). Prepared from the summaries of the late Yuri Parfionovitch and edited with reference to the Tibetan sources by Gyurme Dorje and Fernand Meyer*. Vol. I – Plates, Vol. II – Text. General editor Anthony Aris, Serindia Publications, London 1992.

JÄSCHKE 2007 = Jäschke, H.: *A Tibetan-English Dictionary. With Special Reference to the Prevailing Dialects to which is added an English-Tibetan Vocabulary*. Motilal Banarsidass, Delhi 2007 (reprint).

KARMAY 1989 = Karmay, Samten G.: „Vairocana and the rGyud-bzhi”. *Tibetan Medicine* 12 (1989): 19-31.

KJT 2002 = Bareja-Starzyńska, Agata; Mejor, Marek: *Klasyczny język tybetański*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002.

MAJKOWSKI 2006 = Majkowski, Filip: *Podstawy medycyny tybetańskiej według utworu „Istota oceanu sztuki medycznej”*, praca licencjacka pod kier. dr Agaty Barei-Starzyńskiej, Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Sekcja Ludów Azji Środkowej, Warszawa 2006, praca niepublikowana.

NEBESKY-WOJKOWITZ 1956 = Nebesky-Wojkowitz, Réne de: *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Mouton & Co., The Hague 1956.

SNELLGROVE 1978 = Snellgrove, David, Richardson, Hugh: *Tybet. Zarys historii kultury*. tłum. Stanisław Godziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

TAUBE 1981 = Taube, Manfred: *Beiträge zur Geschichte der medizinischen Literatur Tibets*. VGH Wissenschaftsverlag, Sankt Augustin 1981.

YONTEN 1989 = Yonten, Pasang: “A History of the Tibetan Medical System”. *Tibetan Medicine* 12 (1989): 32-51.

Summary

Tibetan medical literature – on the basis of the second chapter of the fourth book of the Tibetan medical treatise rGyud bzhi: ‘urine analysis’.

The article is a Polish translation of a chapter devoted to urine analysis, as it is performed by the doctors of traditional Tibetan medicine. The chapter comes from the *Rgyud bzhi – The Four Tantras* – the most fundamental textbook of Tibetan medicine. The description of the diagnostic process is divided into eight parts: 1) preparation for examining the urine sample, 2) time suitable for the examination, 3) the most appropriate vessel to contain the urine sample, 4) the way the urine changes its colour when it cools off, 5) characteristics of a normal, unaltered urine, 6) urine of a sick person, 7) urine which heralds the coming of death, and 8) the so-called urine of evil spirits, whose presence in a person and the way they are believed to affect the patient can be read from the urine sample.

Najstarszy zachowany manuskrypt buddyjskiego tekstu sanskryckiego *Mahāvastu**

KATARZYNA MARCINIAK

Wstęp

Sanskrycki tekst *Mahawastu* (*Mahāvastu*), czyli *Wielka Rzecz*¹, przypisywany buddyjskiej szkole mahasanghików-lokottarawadinów² (*mahāsāṃghika-lokottaravāda*), należy do najważniejszych i zarazem najobszerniejszych tekstów kanonicznych reprezentujących tzw. sanskryt buddyjski, zwany także buddyjskim hybrydowym sanskrytem lub sanskrytem mieszanym. Nie posiadamy żadnego tłumaczenia dzieła ani na język tybetański, ani na chiński, co z pewnością okazałoby się pomocne w badaniach nad zawartością i językiem utworu. Dodatkowe trudności wynikają z faktu, że *Mahawastu* nie jest kompozycją jednego autora powstałą w ściśle określonym czasie. Jest to raczej kompilacja, która mogła mieć swój początek ok. II w. p.n.e. i która nie zakończyła się wcześniej niż w III/IV w. n.e. (JONES 1949: 15). Chociaż tekst należy do Winaji mahasanghików-lokottarawadinów, nie posiada on elementów typowych dla dzieł kanonicznych. Nie odnajdujemy w nim podstawowych założeń szkoły lokottarawadinów, bardzo niewiele jest wzmianek dotyczących historii formowania się Zakonu, jego funkcjonowania i reguł, wedle których mnisi powinni postępować (poza nielicznymi, krótkimi odniesieniami, np. pojawiającymi się tu i ówdzie wersami z *Dharmapady* (*Dharmapada*)).

* Niniejszy artykuł jest wstępem do rozprawy doktorskiej przygotowywanej przez autorkę pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka Mejora na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ Tytuł dzieła tłumaczony bywa także jako *Wielkie Sprawy*, *Wielka Księga*, *Wielkie Czyny*, *Wielka Opowieść*. Na temat różnych interpretacji i tłumaczenia słowa *vastu* patrz YUYAMA 2003: 23-29.

² Na temat powstania szkoły mahasanghików-lokottarawadinów i jej cech charakterystycznych patrz: PREBISH, NATTIER 1977; ROTH 1980.

Trzonem jest tu kolekcja buddyjskich legend i to one stanowią główną zawartość utworu.

Wiele z opowieści zawartych w *Mahawastu* ma charakter dżatak (*jātaka*) rozmieszczonych w różnych częściach utworu, jak gdyby wplatających się w całość. Schemat taki przypomina nam ten znany z palijskiego utworu *Nidanakatha* (*Nidānakatha*) (JONES 1949: 18, WINDISCH 1909: 6). Pierwszy tom *Mahawastu* odpowiadałby części *Durenidana* (*Dūrenidāna*) traktującej o wydarzeniach z bardzo odległej przeszłości Buddy; drugi tom i początek trzeciego byłyby odpowiednikami części *Awidurenidana* (*Avidūrenidāna*) przedstawiającej zdarzenia od czasu narodzin Buddy aż do osiągnięcia przez niego stanu nirwany; druga połowa trzeciego tomu odpowiadałaby części *Santikenidana* (*Santikenidāna*) pokazującej Buddę jako Nauczyciela i założyciela Zakonu.

Wiele z zawartych w *Mahawastu* opowieści opiera się na tych samych epizodach z życia Buddy, do których odnosi się Winaja palijska, głównie *Mahawagga* (*Mahāvagga*). Wskazuje na to wyraźne podobieństwo między ostatnią ćwiartką *Mahawastu* a początkowymi 24 rozdziałami w tekście palijskim (JONES 1949: 16, WINDISCH 1909: 7). Jest jednak w *Mahawastu* wiele dżatak nie posiadających swych odpowiedników w tekście *Mahawagga*. Prawdopodobnie były to pierwotnie opowieści ludowe, które z biegiem czasu zostały przystosowane do schematu charakterystycznego dla dżatak i w takiej roli zaczęły tu funkcjonować. Co więcej, niektóre z zawartych tu legend podają nam opis bardziej szczegółowy i rozbudowany niż te same opowieści w zbiorze szkoły palijskiej.

Odnajdujemy w *Mahawastu* wiele fragmentów paralelnych do tych zawartych w innych dziełach palijskich, takich jak *Buddhawansa* (*Buddhavamsa*), *Suttanipata* (*Suttanipāta*), *Wimanawatthu* (*Vimānavatthu*) czy *Khuddakapatha* (*Khuddakapāṭha*) (JONES 1949: 14).

Styl prozy *Mahāvastu* jest bardzo różnorodny. Nie możemy z całą pewnością stwierdzić, czy fragmenty pisane prozą zostały włączone do całości wtedy, gdy były jeszcze wiernie zapamiętywane i powtarzane przez mnichów buddyjskich, czy też zostały one skopiowane z wcześniej już spisanych tekstów. Wiele z tych narracyjnych fragmentów posiada cechy wskazujące na to, iż zostały one spisane dokładnie tak, jak były przekazywane w tradycji ustnej. Wskazują na to częste powtórzenia poszczególnych fragmentów tekstu, np. kiedy król wydaje rozkaz, jest on w tekście powtarzany kilka razy – gdy zostaje przez władcę obmyślany oraz gdy jest przekazywany kolejnym osobom. Często relacjonuje się pewne sytuacje jako wstęp do głównego wydarzenia i potem są one powtarzane

we fragmencie bezpośrednio traktującym o tym wydarzeniu. Często jest również podawanie kilku wersji danej legendy czy opowieści, niekiedy jedna po drugiej, innym razem zupełnie od siebie oddzielonych. Jeżeli następują one bezpośrednio po sobie, wtedy pierwsza z nich jest najczęściej pisana prozą, kolejne zaś wierszem. Legenda o narodzinach Buddy podawana jest aż cztery razy, chociaż w powiązaniu z zupełnie różnymi wydarzeniami i okolicznościami. Wersje te pochodzą zapewne z różnych okresów i mają różnych autorów. Tak jest w przypadku dwóch wersji legendy mówiącej o opuszczeniu przez Buddę domu rodzinnego. Obie znajdują się w drugim tomie, ale pierwsza z nich posiada cechy wskazujące na to, że jest wersją bardziej pierwotną (JONES 1949: 21).

Wydaje się, że w długim procesie kompilowania zawartości dzieła, a następnie jego wielokrotnego przepisywania i uzupełniania, szczególny nacisk kładziono na rozbudowywanie fragmentów narracyjnych, czyli dżatak (*jātaka*) i awadan (*avadāna*). W kolofonach utwór określany jest jako *Mahawastu-Awadana* i w swej ostatecznej formie przypomina znane zbiory awadan szkoły sarwastiwadinów (*sarvāstivāda*): *Divja-Awadana* (*Divyāvadāna*) i *Awadanaśataka* (*Avadānaśataka*):

- *iti śrī-mahāvastu-avadāne narakaparivartaṃ nāma sūtraṃ samāptaṃ* // (Senart I, 27.1).
- *iti śrī-mahāvastu-avadāne abhiyavastuṃ sānugītaṃ samāptaṃ* // (Senart I, 45.16).

Jednakże w kilku fragmentach utwór określany jest jako *Mahāvastu*, nie zaś jako *Mahāvastu-Avadāna*:

- *ārya-mahāsāṃghikānāṃ lokottaravādināṃ madhyadeśikānāṃ pāṭhena vinaya-piṭakasya mahāvastuye ādi* (Senart I, 2.13-14);
- *avalokitaṃ nāma sūtraṃ mahāvastusya parivāraṃ samāptaṃ* // (Senart II, 397.7).

Możemy przypuszczać, że rozbudowywanie części narracyjnych i przybranie formy awadany (*avadāna*) było procesem późniejszym, zaś w fazie początkowej utwór mógł mieć zupełnie inny charakter – a mianowicie taki, w którym wyraźne były elementy typowe dla dzieł kanonicznych. Wraz z wprowadzaniem nowych wątków i znacznym rozbudowywaniem fragmentów narracyjnych, *Mahawastu* zatracalo stopniowo swój pierwotny charakter i te elementy, które stanowiły niegdyś podstawę i główną zawartość utworu, zostały „oplecione” przez długie legendy i opowieści. Porównanie zachowanych manuskryptów pozwala nam także stwierdzić, że

w długim procesie kompilowania utworu pewne jego pierwotne elementy były pomijane lub zastępowane przez formy narracyjne (YUYAMA 2001: xxiii). Co ciekawe, manuskrypt Ms Sa, o którym będzie mowa niżej, w kolofonach kończących poszczególne fragmenty tekstu nie zawiera tytułu dzieła, lecz jedynie nazwę rozdziału, który się w danym miejscu kończy. I tak:

- *samāptam narakaparivarttam nāma sūtram* // (Ms Sa, fol. 8a),
- *iti śrī-mahāvastu-avadāne narakaparivarttam nāma sūtram samāptam* // (Senart I, 27.1),
- *samāptam mahāvastuṃ sānugītam* // (Ms Sa, fol. 15a),
- *iti śrī-mahāvastu-avadāne abhiyavastuṃ sānugītam samāptam*³ // (Senart I, 45.16).

Manuskrypty *Mahawastu*

Émile Senart, którego trzytomowa edycja krytyczna *Mahawastu*⁴ ukazała się pod koniec XIX w. (SENART 1882-1890-1897), konsultował sześć manuskryptów tekstu przechowywanych w różnych instytucjach naukowych w Europie (YUYAMA 2001: xxxix-xliii):

1. Manuskrypt A w Société Asiatique w Paryżu⁵, nepalski, na papierze, niedatowany, liczący 414 foll. zebranych w dwa tomy (Vol. I: foll. 1-212; Vol. II: foll. 213-415, w numeracji brak fol. 110). Każde folio o wymiarach 42×16 cm zawiera 11 linijek tekstu.
2. Manuskrypt B w Bibliothèque Nationale w Paryżu (No. 87-88-89), Collection Burnouf 91 (Don Hodgson), na papierze, datowany na 1800 r. n.e., liczący 413 foll. zebranych w trzy tomy (Vol. I: foll. 1-114; Vol. II: foll. 115-268; Vol. III: foll. 269-410, z czego cztery noszą ten sam numer 108). Każde folio o wymiarach 47×13.5 cm zawiera 11 linijek tekstu.
3. Manuskrypt C w University Library w Cambridge⁶ (No. 1339),

³ Chociaż manuskrypt N podaje: °*samāptam mahāvastu sonugītam* //, zaś manuskrypty B,A,C,M: °*mahāvastuṃ sānugītam samāptam* //

⁴ Poza edycją Senarta istnieje także trzytomowa indyjska edycja *Mahawastu* (BASĀK 1963-1965-1968). Poza tekstem sanskryckim, który jest kopią edycji Senarta, autor zawarł także tłumaczenie na język bengalski.

⁵ Manuskrypt ten został sprowadzony do Paryża z Katmandu przez Briana Houghtona Hodgsona na prośbę Eugène Burnoufa (YUYAMA 2001: xl).

⁶ Manuskrypt ten (wraz z wieloma innymi buddyjskimi manuskryptami) został nabyty dla University Library w Cambridge przez przebywającego w Katmandu majora Daniela

- nepalski, na papierze, niedatowany, liczący 272 foll. Każde folio o wymiarach 38.1×17.8 cm zawiera 16-17 linijek tekstu.
4. Manuskrypt L w Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland⁷ w Londynie, datowany na 1813 r. n.e., na papierze, liczący 360 foll. Każde folio o wymiarach 43.2×13.3 cm zawiera 11 linijek tekstu.
 5. Manuskrypt M w Bibliothèque Nationale w Paryżu, na papierze, liczący 442 foll., każde zawierające 12-14 linijek tekstu.
 6. Manuskrypt N w Bibliothèque Nationale w Paryżu, Collection Burnouf 94, nepalski, na papierze, niedatowany, liczący 532 foll. zebrane w trzy tomy. Każde folio o wymiarach 42×11.5 cm zawiera 9 linijek tekstu.

Wszystkie manuskrypty, na których opierał się Émile Senart podczas przygotowywania swojej edycji krytycznej *Mahāvastu*, są stosunkowo późne i pochodzą z XVIII-XIX w. Co ciekawe, jedynym manuskryptem spośród wyżej wymienionych, który konsultowany jest we wszystkich trzech tomach edycji Senarta, jest manuskrypt B. Odniesienia do manuskryptów A, L oraz N pojawiają się tylko w pierwszym tomie, Manuskrypt C jest konsultowany w pierwszym i drugim tomie oraz na początku tomu trzeciego, zaś odniesienia do manuskryptu M pojawiają się tylko w tomie pierwszym i częściowo w trzecim (od numeru 47.10) (YUYAMA 2002: xliii). Ponieważ pomiędzy manuskryptami A i B widoczne jest bardzo wyraźne podobieństwo, stąd możemy przypuszczać, że albo jeden z nich jest kopią drugiego, albo, co bardziej prawdopodobne, oba zostały skopiowane z tego samego, wcześniejszego manuskryptu.

Poza wymienionymi wyżej manuskryptami, które posłużyły Senartowi do stworzenia edycji krytycznej *Mahāvastu*, zachowały się także inne, mniej znane i opracowane, aczkolwiek w większości kompletne manuskrypty tekstu przechowywane obecnie w licznych ośrodkach naukowych w Europie i na świecie. Należą do nich:

1. Manuskrypt Ka przechowywany w Asiatic Society w Kalkucie, na papierze, datowany na 1702 r. n.e., liczący 334 foll. Każde folio o wymiarach 47.6×13.3 cm zawiera 11 linijek tekstu.
2. Manuskrypt Ks przechowywany w Kaiser Library w Katmandu,

Wrighta w latach 1873-1876 (YUYAMA 2001: xli). Katalog tych manuskryptów ułożył następnie Cecil Bendall (zob. *Mahāvastu*, BENDALL 1883: 55-58).

⁷ Manuskrypt ten (wraz z wieloma innymi) został подарowany Royal Asiatic Society przez Briana Houghtona Hodgsona; zob. opis tych manuskryptów w COWELL, EGGELING 1876 (*Mahāvastu*, p. 8-11; por. YUYAMA 2001: xli).

- Field Marshall Kaiser Collection, na papierze, liczący 340 foll. o wymiarach 52.3×15.3 cm.
3. Manuskrypt Ky przechowywany w Faculty of Letters w Kyoto, na papierze, datowany na 1865 r. n.e., liczący 259 foll. o wymiarach 31.3×15.3 cm. Każde folio zawiera 9-17 linijek tekstu.
 4. Manuskrypt R przechowywany w Ryūkoku University Library w Kyoto, na papierze, liczący 330 foll. o wymiarach 33.5×17.5 cm. Każde folio zawiera 14 linijek tekstu.
 5. Manuskrypt Ta przechowywany w University of Tokyo Library, Kawaguchi Collection, na papierze, liczący 311 foll. o wymiarach 32.4×16.5 cm. Każde folio zawiera 14 linijek tekstu.
 6. Manuskrypt Vs przechowywany w National Archives⁸ w Katmandu, na papierze, datowany na 1848 r. n.e.

Z powyższego opisu zachowanych manuskryptów można by sądzić, że materiał źródłowy dotyczący *Mahawastu* jest bardzo obszerny. Z jednej strony jest to oczywiście prawdą, gdyż dysponujemy 12 kompletnymi manuskryptami tekstu. Jednakże należy zwrócić uwagę, że wszystkie one są stosunkowo późne i najstarszy z nich datowany jest dopiero na 1702 r. n.e. (manuskrypt Ka). Stąd też istnieje duże prawdopodobieństwo, że manuskrypty, wielokrotnie przepisywane i modyfikowane przez skrybów, zawierają wiele zniekształceń i zasadniczo różnią się od oryginału (lub oryginałów), z którego były kopiowane.

Najstarszy zachowany manuskrypt *Mahawastu*

Jeszcze do niedawna sądzono, że wyżej wymienione manuskrypty, spośród których manuskrypt Ka uważany był za najstarszy, są jedynymi manuskryptami *Mahawastu*, które zachowały się do naszych czasów. Dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku okazało się (dzięki wybitnemu japońskiemu uczonemu Akirze Yuyamie⁹), że istnieją jeszcze dwa inne nepalskie manuskrypty tekstu przechowywane w formie mikrofilmów w Bibliotece Państwowej w Berlinie (Abteilung Orientalia, Staatsbibliothek

⁸ Zbiory zlikwidowanej Bir Library (w której przechowywany był manuskrypt Vs) trafiły do National Archives oraz Kaiser Library w Katmandu.

⁹ Który następnie w 2001 roku opublikował faksymilia oraz wstępny opis dwóch kompletnych manuskryptów: Sa oraz Sb, a także trzech zachowanych foll. manuskryptu Sx (w edycji Senarta odpowiadają one fragmentom 229.19-230.14 drugiego tomu; 304.14-306.12 trzeciego tomu; 306.12-308.10 trzeciego tomu).

zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz). Są to tzw. Manuskrypt Sa (Ms Sa) na liściach palmowych oraz Manuskrypt Sb (Ms Sb) na papierze, których oryginały znajdują się najprawdopodobniej w prywatnych kolekcjach w Nepalu (w momencie sporządzania dokumentacji fotograficznej w posiadaniu tych manuskryptów był prawdopodobnie Pandit Āśākājī Vajrācārya z Patanu). Oba te manuskrypty zostały sfotografowane przez Bernharda Kölvera w Nepalu¹⁰ (YUYAMA 2003: xlvi) i oba są wcześniejsze niż manuskrypty znane nam do tej pory. I tak Manuskrypt Sb datowany jest na 1615 r. n.e., zaś Ms Sa, który stanowi przedmiot niniejszego artykułu, jest najstarszym zachowanym do naszych czasów manuskryptem *Mahāvastu* i pochodzi z ok. XII/XIII w. n.e. W świetle tych niezwykle ważnych odkryć pojawia się pytanie, czy istnieje związek, a jeśli tak, to jaki, pomiędzy najstarszym a późniejszymi manuskryptami tekstu? Czy Ms Sa stanowi brakujące ogniwo w procesie przekazu tekstu, a jeśli tak, to który z dostępnych nam manuskryptów może być jego kopią? Aby udzielić odpowiedzi na postawione wyżej pytania, niezbędne są bardzo szczegółowe badania paleograficzne i filologiczne obejmujące wszystkie dostępne nam obecnie manuskrypty, a to z kolei będzie ważnym krokiem ku stworzeniu nowej, uaktualnionej i obejmującej cały dostępny materiał edycji krytycznej *Mahāvastu*.

Manuskrypt Sa

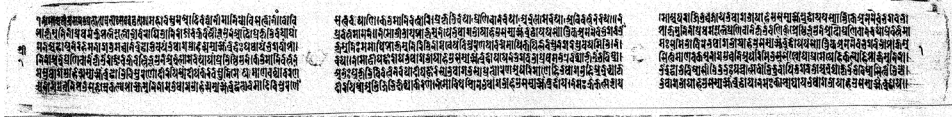
Manuskrypt Sa składa się z 427 foll. o wymiarach 55.5×5.5 cm. Każde folio zawiera 6 linijek tekstu podzielonego na 3 kolumny (poza foll. 387a, 388a,b, 389a, 427a,b, które zawierają 5 linijek oraz foll. 377a,b, które zawierają 7 linijek tekstu), między którymi znajdują się dwa otwory na sznurki.

Fragment folio 1a Ms Sa zawierającego tytuł dzieła:

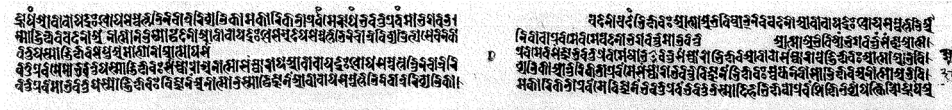
¹⁰ Notatka zawarta na początku mikrofilmów (przechowywanych w National Archives w Katmandu oraz State Library w Berlinie) sporządzonych 3 lipca 1978 r. przez Nepal-German Manuscript Preservation Project podaje nam następujące informacje o Manuskrypcie Sa: „Mahāvastu Avadāna, NEPAL-GERMAN MANUSCRIPT PRESERVATION PROJECT. Reel No. E562. Place of deposit: Ashakaji Bajracharya, some *guthi* in PTN; viṣaya: Bauddha Avadāna. No. of leaves: 429+2, complete. Size in cm: 46.2×5.6. Date of filming: 3.7.78. Remarks: palm leaf. Date: approximately 14th century. Appearance: fresh.”

श्री
 महामावस्तु उपनिषत्
 प्रथमोऽध्यायः

Folio 1b Ms Sa:



Fragment folio 388b z 5 linijkami tekstu:



Folio 1a zawiera tytuł dzieła:

śrī mahāvastu avadāna pustakam //;

zaś folio 427a – zakończenie utworu:

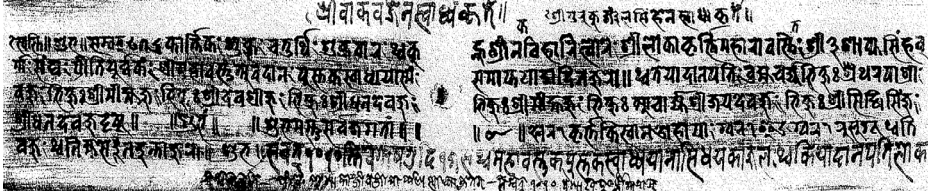
samāptā ca mahāvastu // ārya mahāsāmghikānām lokottaravādinām pāthēna //.

Na końcu fol. 427a została dopisana przez innego skrybę liczba ślok:

grantha 21594 //.

Ostatnie folio Ms Sa (427b) zostało napisane przez innego skrybę i rozpoczyna się podaniem daty: *samvat* 876 (= 1756 r. n.e.). W piątej linijce, dopisanej zapewne przez jeszcze innego skrybę, podana została kolejna data: *samvat* 1010 (= 1890 r. n.e.) (YUYAMA 2001: xlvi), powtórzona następnie poniżej w jeszcze innym charakterze pisma. Nie są to oczywiście daty wskazujące na czas, w którym manuskrypt był kopiowany, lecz daty recytowania tekstu *Mahāvastu* na podstawie tego właśnie manuskryptu (o czym mówi także notka zawarta na karcie katalogowej: „According to the colophon the text of the *Mahāvastu Avadāna* was recited through this MS by some Bhikṣus in N.S. 876. Again in N.S. 1010 the *Mahāvastu Avadāna* was recited through this MS by two Bhikṣus, as the other colophon states”).

Fragment folio 427b:



Na prawym marginesie znajduje się numeracja za pomocą cyfr sanskryckich oraz nepalskich, zaś na lewym numeracja za pomocą pojedynczych liter, ligatur lub znaków matryka (*mātrkā*) (Bühler 2004: 98-99). I tak:

Numeracja na lewym marginesie			
1 <i>śrī</i>	7 <i>grā</i>	40 <i>pta</i>	100 <i>lu</i>
2 <i>dvi</i>	8 <i>hrā</i>	50 znak <i>anunāsika</i>	200 <i>lū</i>
3 <i>ṇḍa</i>	9 <i>o</i>	60 <i>rthu</i>	300 <i>lū-ā</i>
4 <i>ṅka</i>	10 <i>ṅṛ</i>	70 <i>rthū</i>	400 <i>lū-o</i>
5 <i>ṭṛ</i>	20 <i>tha</i>	80 zmodyfikowana forma znaku <i>upadhmāṅīya</i>	
6 <i>phu</i>	30 <i>la</i>	90 zmodyfikowana forma znaku <i>upadhmāṅīya</i>	




Liczby pośrednie, będące kombinacją wyżej przedstawionych, wyraża się poprzez umieszczenie poszczególnych liter, ligatur lub znaków jeden nad drugim, przy czym liczba największa znajduje się zawsze na górze. I tak:


- 0, 1, 2 oraz 3 podpisuje się za pomocą cyfr indyjskich, np. 10=*ṅṛ/0*, 11=*ṅṛ/1*, 22=*tha/2*, 102=*lu/2* itd.
- 4-9 podpisuje się za pomocą odpowiednich liter lub ligatur, np. 15=*ṅṛ/ṭṛ*, 44=*pta/ṅka*, 78=*rthū/hrā*, 122=*lu/tha/2*, 264=*lū/rthu/ṅka* itd.

Pod numeracją znajdującą się na prawym marginesie zostały dopisane przez innego skrybę dodatkowe cyfry sanskryckie (foll. 1b, 10b, 11b, 13b, 18b, 19b, 73b, 80b, 81b, 90b, 100b, 101b, 107b, 110b, 111b, 118b, 119b, 190b, 191b, 398b nie zawierają tych cyfr).

Numeracja na prawym marginesie:

1	१	6	६/६
2	७/३	7	७/७
3	८/३	8	८/८
4	९/४	9	९/९
5	१०/४	10	१०

Na końcu krótszych linijek, a także przed pustymi miejscami, w których umieszczony był sznurek, znajdują się charakterystyczne dandy (*danda*) wyrównujące długości poszczególnych wersów. Oznacza się je znakiem  w odróżnieniu od dand kończących zdania , .






Koniec rozdziałów oznaczony jest symbolem mangali (*maṅgala*) .

॥७॥ समाप्तुनरकपरिवर्तनसूत्रम् ॥  ॥


// *samāptaṁ narakaparivarttaṁ nāma sūtraṁ* // (folio 8a).

॥७॥ कुशजतकामसमाप्तम् ॥  ॥

// *kuśajātakaṁ samāptaṁ* // (folio 276b).

Anuswara (*anusvāra*) zaznaczana jest kółkiem  (w pierwszych linijkach) lub kropką  (w pozostałych), wisarga (*visarga*) dwoma kółkami , zaś wirama (*virāma*) ukośną kreską . Znak awagrahy (*avagraha*) pojawia się w całym manuskrypcie tylko kilka razy. Dodatkowo skryba stosuje znak , aby zaznaczyć wymazane akszary. Jeden znak wyraża jedną akszarę, stąd w różnych miejscach pojawia się różna ich ilość (od jednego aż do trzynastu). Aby ostatecznie wyjaśnić tę kwestię, niezbędne są szczegółowe badania porównawcze wszystkich zachowanych manuskryptów.

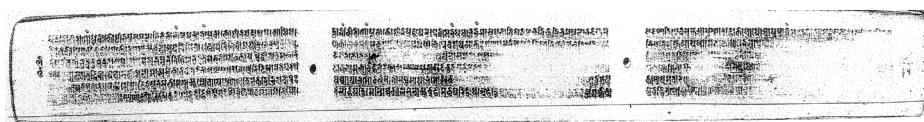
Fragment folio 291b:

Niekiedy skryba stosuje obok siebie kilka znaków .

Fragment folio 388b:

Manuskrypt Sa został spisany w nepalskim piśmie *bhujimol*, zwanym gdzie indziej *bhujinmol*, *bhijimol* lub *maksimunḍa* (YUYAMA 2001: xlvi), które pozwala datować ten manuskrypt na około XI, XII lub XIII w. n.e. Ponieważ możemy się opierać wyłącznie na dostępnych mikrofilmach, nie jesteśmy w stanie dokładnie określić stanu zachowania oryginału manuskryptu na liściach palmowych. Jednakże biorąc pod uwagę fakt, że materiał zawarty na mikrofilmach jest stosunkowo wyraźny i niewiele jest miejsc zamazanych lub zatartych (tylko folio 35b jest w ok. 50% nieczytelne, kilkanaście innych w znacznie mniejszym stopniu¹¹), stąd możemy stwierdzić, że również oryginał zachował się w stosunkowo dobrym stanie.

Folio 35b:



Pismo *bhujimol* Ms Sa reprezentuje tzw. „styl haczykowaty” („*hooked style*”). Zgodnie z opisem Bendalla (BENDALL 1883: xxiii), styl ten rozwinął się w XII wieku w Nepalu, od wieku XIII był już tam powszechnie używany,

¹¹ Notatka na mikrofilmach sporządzonych przez Nepal-German Manuscript Preservation Project podaje, że: „the folios 26b, 34b [zapewne chodzi o fol. 35 a,b, nie zaś o 34b, które jest całkowicie czytelne – K.M.], 80b, 113b, 114a, 128b, 150b, 151a, 167b (?), 174b, 175a, 203b, 213b, 214a, 238b (239a?), 262b, 296b, 297a, 318b, 319a, 342b, 363b, 364a and 389b are a little bit faded due to friction”.

zaś zanikł pod koniec XV lub na początku XVI wieku¹². Charakteryzuje się on skierowanymi ku prawej stronie „haczykami”, czy też „łukami”, które umieszczone są na górze poszczególnych akszar (*akṣara*), np.

इ *nu*, उ *ta*, ए *bha*, र *ra*, क *kr*, का *ka* ना *nā* itp.

Przy niektórych akszarach „haczyki” są mniej wyraźne:

प *pa*, ण *ṇa*, स *sa*, म *ma*, ध *dhū* धा *thā* itp.

Znaki pisma *bhujimol*:

a अ	ā आ	i इ	ī ई
u उ	ū ऊ	ṛ र	ṛ -
e ए	ai-	o अ	au अ

ka क	kha ख	ga ग	gha घ	ṅa -
ca च	cha छ	ja ज	jha -	ña -
ṭa ट	ṭha ठ	ḍa ड	ḍha ढ	ṇa ण
ta त	tha ध	da द	dha ध	na न
pa प	pha फ	ba ब	bha भ	ma म
ya य	ra र	la ल	va व	
śa श	sa स	ṣa ष	ha ह	

¹² BENDALL 1883: xxiii stwierdza, że mniej więcej połowa nepalskich manuskryptów sanskryckich pochodzących z XIV w., których opisy zamieścił w swoim katalogu, reprezentuje właśnie ten styl.

Pismo to jest blisko związane z pismem protobengalskim (BÜHLER 2004: 64). Najbardziej widoczne jest to w spółgłoskach:

	Manuskrypt Sa	Pismo protobengalskie ¹³
gh-		
j-		
t-		
ṭh-		
n-		
t-		
b-/v- ¹⁴		
bh-		
ṣ-		

oraz w połączeniach spółgłosek z samogłoskami (przede wszystkim z *e*, *o*, *ai* oraz *au*). W piśmie Ms Sa mogą być one wyrażone na kilka sposobów, np.

kā – albo

hā – albo (lub za pomocą znaku przyłączonego do prawej, górnej części akszary, jeżeli znajduje się ona na końcu poszczególnych kolumn w sytuacjach, gdy wyrażenie jej przez regularny znak spowodowałoby wykroczenie poza wyznaczoną długość wersu, np.

(*tā*), (*nā*)).

ke – albo

¹³ Znaki pisma protobengalskiego w powyższym zestawieniu zaczerpnięte zostały z tabeli zawartej w DIMITROV 2002: 61. Tutaj także na temat nazwy pisma (starobengalskie / protobengalskie) na podstawie manuskryptu *Kawjadarśi* (*Kāvyādarśa*) Dandina (Daṇḍin).

¹⁴ Podobnie jak w piśmie (proto)bengalskim, tak i w naszym manuskrypcie Sa, znaki te są nierozróżnialne.

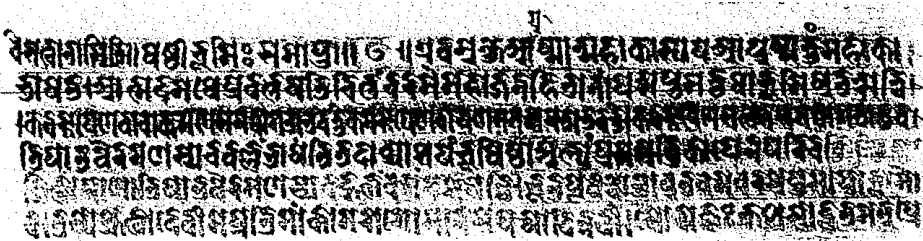
ko – को, क् albo क् itd.

Poprzedzające spółgłoskę *r* zaznacza się poziomą lub ukośną kreską przyłączoną do środkowej części następującej po nim spółgłoski, np. र्मा (rmā), र्जि (rji), र्हा (rha) lub, tak jak w dewanagari (*devanāgarī*), haczykiem nad spółgłoską, np. र्ग (rga), र्थ (rtha).

Niekiedy spółgłoska ulega podwojeniu, np. *arciyo*→*arcciyo* (folio 8b); *karma*→*karmma* (folio 8b); *anuparivartayanti*→*anuparivarttayanti* (folio 8a); *samarpito*→*samarppito* (folio 10b). Nagłosowe *r* przechodzi w *ri* (tylko w kilku przypadkach skryba zachował w tym miejscu *r*): *riddhi* (folio 21a,b), *riṣidevaṃ* (folio 26b), ale *ṛṣivajam* (folio 30b).

Przejdźmy teraz do omówienia najczęstszych błędów popełnianych przez skrybę przepisującego Ms Sa. Po pierwsze, możemy zauważyć, że błędy te rozłożone są w tekście bardzo nierównomiernie. Zdecydowanie więcej pojawia się ich we fragmentach wierszowanych aniżeli tych pisanych prozą. Niekiedy skryba (ten sam lub też inny) poprawia swoje błędy poprzez ich wymazanie, po którym zostają jednak widoczne ślady (dotyczy to przede wszystkim samogłosek i ich długości oraz dand (*daṇḍa*)), nigdy natomiast nie wpisuje poprawek na marginesie. Tylko w trzech miejscach w całym manuskrypcie odnajdujemy nadpisane nad pierwszą linijką poprawki, wprowadzone zapewne przez innego skrybę (folio 36a oraz ostatnie folio 427b, które w całości zostało napisane przez innego skrybę).

Fragment folio 36a z nadpisaną nad pierwszą linijką brakującą akszarą:
















Błędy skryby polegają przede wszystkim na:

- wprowadzaniu dand (*daṇḍa*) w niewłaściwych miejscach;
- haplografii, czyli opuszczaniu jednej z dwóch takich samych liter lub sylab znajdujących się w zdaniu obok siebie (*pranidhānacary*


āyām→*praṇidhānacaryām*, folio 1b; *mahāmaudgalyāyano*→*mahāmaudgalyāno*, folio 11b);

- dittografii, czyli powtarzaniu tej samej litery, sylaby lub wyrazów w zdaniu (*daśā kuśalā karmapathā adharmo / daśa kuśalā karmapathā dharmo / daśahi*^o, folio 143a; *bhonti bhonti*, folio 5b);
- metatezie, czyli przestawieniu kolejności głosek (*tahim*→*tamhi*, folio 142a);
- przeoczeniu sylab, np. *himavante*→*himante*, *sucandrimasya*→*sundrimasya*, folio 142a,b; *vaidūryasya*→*vairyasya*, folio 16a; *loke*→*lo*, folio 16b; *vaditvāna*→*vatvāna*, folio 18a; *abravit*→*abrīt*, folio 24a;
- opuszczeniu wiramy, np. *guṇavān mātṛjño pitṛjño*→*guṇavāna mātṛjño pitṛjño*, folio 141a; *abravit*→*abravīta*, folio 25a;
- błędnym przepisaniu pojedynczych akszar i ligatur, przede wszystkim *śa/sa*, *pa/ya*, *ca/va/dha*, *bha/ta*, *nta/tta/tu*, niekiedy także *sa/ma* oraz *da/ha*. Ponieważ dotyczy to głównie tych znaków, które są bardzo podobne w zapisie, stąd często bardzo trudno określić, czy rzeczywiście jest to błąd skryby, czy też może tylko niewyraźne lub niedokładne zapisanie prawidłowego znaku:

śa  – sa ¹⁵;
 pa  – ya ;
 bha  – ta ;
 da  – ha ;
 ca  – va/ba  – dha .

Jeżeli chodzi o wpisywanie *sa* w miejsce *ma* i odwrotnie (głównie w formach z *su/mu*), w niektórych przypadkach nie tyle jest to błąd skryby, co stosowanie przez niego obok siebie dwóch różnych zapisów głoski *su* – wcześniejszego  (podobnie jak w protobengalskim, DIMITROV 2002: 71) oraz późniejszego  (zdecydowanie częściej). Biorąc to pod uwagę

¹⁵ Nazwanie „błędem” wymiennego stosowania spółgłosek syczących byłoby jednak zbyt prostym uproszczeniem, gdyż takie zjawisko jest powszechne w dziełach reprezentujących sanskryt buddyjski (EDGERTON 2004: 19). Jednakże w naszym Manuskrypcie Sa zjawisko to nie dotyczy spółgłoski syczącej *ś*, lecz tylko *ś* i *s*, które są bardzo podobne w zapisie, stąd trudno jednoznacznie stwierdzić, czy był to zabieg celowy charakterystyczny dla sanskrytu buddyjskiego, czy też pomyłka, rezultat nieuwagi skryby.

zauważamy, że pierwszy z zapisów jest bardzo podobny do regularnego w naszym manuskrypcie zapisu głoski *mu*  i niekoniecznie musiało to być błędem (poza oczywistymi przypadkami, np. *mānam* zamiast *sānam* (folio 3b); *māpatnakā* zamiast *sāpatnakā* (folio 5b)).

Sanskryt buddyjski

Zagadnienie sanskrytu buddyjskiego i dzieł w nim spisanych wzbudza wielkie zainteresowanie uczonych na świecie. Wciąż brak ostatecznych rozwiązań i odpowiedzi na istotne pytania związane z tym tematem. Jest to zagadnienie bardzo złożone i trzeba być niezwykle ostrożnym w formułowaniu wniosków i odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące tego tematu. Wraz z ukazaniem się wielkiego dzieła *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*¹⁶ (EDGERTON 1953) rozpoczęła się intensywna dyskusja uczonych dotycząca charakteru opisanego przez Edgertona języka, jego pochodzenia oraz umiejscowienia w czasie i przestrzeni. Nie wszystkie hipotezy wysunięte przez autora znalazły poparcie wśród uczonych. Zaczęto zastanawiać się, czym tak naprawdę jest buddyjski (hybrydowy) sanskryt oraz czy należy nazywać go „językiem” w pełnym tego słowa znaczeniu?

Zaproponowana przez Edgertona nazwa „buddyjski hybrydowy sanskryt” (*Buddhist Hybrid Sanskrit*) wskazywała na mieszany, złożony charakter języka zawierającego zarówno elementy sanskryckie, jak i te pochodzące z różnych dialektów średnioindyjskich, takich jak magadhi, ardhamagadhi, apabhramśa, języki inskrypcji Aśoki¹⁷, prakryt północno-zachodni¹⁸ czy język palijski¹⁹. Cechą typową utworów reprezentujących ten typ języka jest nierównomierne rozłożenie form prakryckich w tekście – zdecydowanie przeważają one we fragmentach wierszowanych, podczas gdy partie pisane prozą są znacznie wyraźniej sanskrytyzowane, często napisane w czystym sanskrycie (poza *Mahāvastu*, w którym również w prozie występują liczne prakrytyzmy). I w rzeczywistości to właśnie ów język fragmentów pisanych wierszem określony został „językiem *gāthā*”, „sanskrytem mieszanym” lub „buddyjskim hybrydowym (hybrydnym) sanskrytem”.

¹⁶ BHS – Buddhist Hybrid Sanskrit, BHSG – *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, BHSD – *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, BHSGiD – *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*.

¹⁷ Na temat cech charakterystycznych języków inskrypcji Aśoki patrz: rozdział piąty „Aśokan Prakrit and Pāli” w CARDONA, JAIN 2003.

¹⁸ Na temat tzw. prakrytu północnego patrz KONOW 1936.

¹⁹ Więcej na temat języka palijskiego w HINÜBER 1982.

We wstępie do swej gramatyki (BHSg: 14) Edgerton stwierdza: „[...] mamy do czynienia z [odrębnym] autentycznym językiem, nie z modyfikacją czy błędnym przekształceniem jakiegoś innego zaświadczonego dialektu, [z językiem] indywidualnym pod względem tak słownictwa, jak i gramatyki”.

Potwierdzeniem tej teorii mają być podane przez autora formy typowe wyłącznie dla buddyjskiego hybrydnego sanskrytu, nieodnotowane w żadnym innym znanym nam dialekcie. Ustosunkowując się do teorii zaproponowanych przez Edgertona w jego wielkim dziele, musimy pamiętać, iż autor nie miał pełnego dostępu do wszystkich odkrytych manuskryptów, opierał się przede wszystkim na dostępnych mu drukowanych wydaniach tekstów. Od czasu wydania *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* upłynęło ponad pół wieku, odkryte zostały nowe manuskrypty (przede wszystkim w Azji Środkowej), jak i powstały nowe wydania oraz opracowania wcześniej odkrytych manuskryptów²⁰, które dostarczyły nowego materiału do badań nad zagadnieniami sanskrytu buddyjskiego, jego charakteru i pochodzenia.

Obecnie uczeni skłaniają się ku teorii, że BHS nie był językiem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Był to raczej rezultat stopniowej sanskrytyzacji utworów spisanych pierwotnie w jakimś innym, nieokreślonym dialekcie, który posiadał liczne cechy wspólne ze znanymi nam językami średnioindyjskimi. Był to długotrwały proces przebiegający na różnych terenach wraz z rozprzestrzenianiem się buddyzmu oraz wraz z rosnącym znaczeniem sanskrytu. Istotnym czynnikiem było stopniowe przechodzenie od języka mówionego do literackiego języka pisanego, wskutek czego wykształciła się forma języka, którą moglibyśmy określić sanskrytyzowanym buddyjskim dialektem średnioindyjskim (HINÜBER 1989: 351), w którym obok siebie istniały formy prakryckie oraz te typowe dla sanskrytu klasycznego. Różny stopień sanskrytyzacji poszczególnych dzieł BHS związany jest nie tylko z określonym miejscem i czasem, lecz także z przynależnością utworów do różnych szkół buddyjskich, które w pewnym okresie czasu wybrały dla swojej Winaji różne języki²¹:

²⁰ Należą do nich m.in. *Bhikṣuṇīvinaya* (Roth 1970), *Abhisamācārikā* (Jinananda 1969), *Kacchapa-Jātaka* (Yuyama 1983), *Mahāvastu* II (Leuman, Watanabe 1969), *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (Toda 1981), *Udānavarga* (Bernhard 1965, 1968) itd. Manuskrypty *Saddharmapuṇḍarīki* z Gilgitu zostały wydane kolejno przez: Watanabe 1972 („*Saddharmapuṇḍarīka* Manuscripts Found in Gilgit”), Toda 1979 („*Saddharmapuṇḍarīka* Gilgit Manuscripts”), Hinüber 1982 („A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*”). Zob. HINÜBER 1979.

²¹ Winaja szkoły *mahīśāsaka* zachowała się tylko w tłumaczeniu chińskim i nie wiemy,

- sanskryt – *sarvāstivāda*, *mūlasarvāstivāda*, *dharmaguptaka*,
- buddyjski hybrydowy sanskryt – *mahāsāṃghika* (*lokottaravāda*),
- palijski – *theravāda*.

Język tekstów znajdował się z jednej strony pod stałym wpływem lokalnych dialektów charakterystycznych dla regionu, w którym był przekazywany, z drugiej zaś pod wpływem rosnącego znaczenia sanskrytu. Proces sanskrytyzacji przebiegał nierównomiernie. Niekiedy te same słowa ulegały odmiennej sanskrytyzacji tworząc formy o różnym znaczeniu, które następnie przenikały do języka przekazywanych utworów. I tak szkoła *mahāsāṃghika-lokottaravāda* pozostała przy sanskrycie buddyjskim charakteryzującym się silnymi cechami średnioindyjskimi, podczas gdy inne szkoły (*sarvāstivāda*, *mūlasarvāstivāda*, *dharmaguptaka*) stopniowo zbliżały język swych utworów do sanskrytu klasycznego. Co więcej, również w obrębie tekstów przypisywanych tej samej szkole istnieją różnice w stopniu sanskrytyzacji. Nie wszystkie teksty reprezentujące sanskryt buddyjski są tak silnie prakrytyzowane jak *Mahāvastu*, który jest uważany za najstarszy utwór przypisywany szkole *mahāsāṃghika-lokottaravāda*. W większości z nich formy średnioindyjskie pojawiają się tylko sporadycznie i przede wszystkim we fragmentach wierszowanych, podczas gdy proza reprezentuje niemalże czysty sanskryt klasyczny.

Jak przypuszcza Hinüber (HINÜBER 1989: 360), język tekstów poszczególnych szkół mógł co pewien czas ulegać swoistemu uzupełnieniu, co było równoznaczne ze stopniowym usuwaniem cech typowo średnioindyjskich na korzyść form sanskryckich. Wielkie znaczenie w tym procesie mieli przepisujący teksty mnisi, skrybowie, jak i lokalne języki, którymi się oni na co dzień posługiwali i pod których wpływem wciąż się znajdowali. To również pozostawiło trwałe ślady w języku kopiowanych tekstów. Stało się to również jednym z najważniejszych zarzutów wobec teorii Edgertona, który, zdaniem części uczonych (np. BROUGH 1954: 353), nie zwrócił wystarczającej uwagi na możliwość popełnianych przez skrybów błędów i uznał większość niejasnych form oraz zjawisk językowych za typowe dla buddyjskiego hybrydowego sanskrytu. Część z nich była natomiast wynikiem nieuwagi i błędów przepisujących tekst skrybów. Trzeba również zaznaczyć, że dzieło Edgertona nie może być traktowane jako kompletny opis sanskrytu buddyjskiego – jest to opis wyłącznie form i zjawisk niesanskryckich, nieregularnych, zarówno

jaki był jej pierwotny język. Więcej szczegółowych informacji na temat przyjmowania poszczególnych języków przez różne szkoły buddyjskie patrz HINÜBER 1989.

średnioindyjskich, jak i tych niespotykanych w żadnym ze znanych nam prakrytów (w jakim stopniu są one wynikiem błędów skrybów wciąż pozostaje bez jednoznacznej odpowiedzi). Nie daje nam to zatem pełnego obrazu języka i nie powinno być w taki sposób traktowane.

Cechy charakterystyczne sanskrytu buddyjskiego w Ms Sa²²

- Spółgłoski nosowe oraz anuswara stosowane są wymiennie zarówno na końcu, jak i w środku wyrazu (*gacchanti/gacchānti*, folio 9a; *āyusmām/āyusmān*, foll. 9a, 2b; *teṣān/teṣām*, folio 7b), przed następującą spółgłoską, jak i samogłoską (*sprhācittam utpādye*, folio 2a) (BHSG: 2.64);
- niekiedy po kończącej wyraz anuswarze wprowadzona zostaje dodatkowo spółgłoska nosowa (*anityam̐m adhruvam̐*^o, folio 10b; *jātakaṁm idam*, folio 141a; *manuṣyāṇām̐m āyusaḥ*, folio 19a);
- spółgłoska wygłosowa niekiedy wypada (*sānam̐*→*sāna*, folio 2b; *tāvat*→*tāva*, folio 3a; *kenacid*→*kenaci*, folio 12b) (BHSG: 2.15) (P: 272);
- nagłosowe *a* oraz *i* mogą ulec elizji (*anāgate dhvani* (dalej w tym samym folio *anāgate adhvāne*), *tathāgato rhan*, folio 2a; *anye pi*, folio 103b; *raso ti*, folio 104b) (BHSG: 4.1);
- wisarga zostaje niekiedy zachowana przed samogłoskami i spółgłoskami dźwięcznymi, zarówno w wygłosie, jak i w środku wyrazu (*catuḥdvārā*, folio 4a; *°parikṣiptāḥ āyasāḥ*, folio 4a; *anuvyākṛtaḥ yuvarājye*, folio 2a); niekiedy *aḥ*→*o* także przed spółgłoskami bezdźwięcznymi (*gandhasampanno ca rasasampanno ca*, folio 104a) (BHSG: 4.38);
- zastąpienie zbitki spółgłoskowej *ks* przez spółgłoskę *ch* lub zbitkę *cch* (*rkṣehi*→*ricchehi*, folio 8a) (BHSG: 2.4) (P: 242, 258);
- upodobnienia spółgłosek i grup spółgłoskowych: *cy*→*cc* (*pacyanti*→*paccanti*, folio 5a, 8a; *cyavitvā*→*ccavitvā*, folio 103b) (BHSG: 2.1) (P: 220-269);
- niekiedy półsamogłoska *y* lub zbitka *yy* występuje w miejscu *j/jj* (*khajjanti*→*khayyam̐ti*, folio 8a) (BHSG: 2.7) (P: 164);

²² W nawiasach podane zostały odniesienia do rozdziałów poświęconych danemu zagadnieniu w *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar* (BHSG), *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* Edgertona (BHSD), *A Grammar of the Prākṛit Language* Pischela (P), *Pali-English Dictionary* Rhysa Davidsa–Stede (PED).

- wymienne stosowanie końcówek *ātmanepada* i *parasmaipada* (*upapadyanti/upapadyante*, folio 103b) (BHSg: 37.10);
- liczba podwójna zastępowana jest najczęściej przez formy liczby mnogiej (*ime candrasūryā*, folio 103b, 104a) (BHSg: 5.6);
- występowanie konstrukcji z frazami *sayyathāpi nāma*²³ (folio 103b), *tadyathāpi nāma* (folio 54a) (BHSD: 443);
- nom. sg. m., poza regularną formą *sa*, może przyjmować także formy *so* lub *se*, zarówno przed spółgłoskami dźwięcznymi, jak i bezdźwięcznymi (*so satvo*, folio 104a, *se na prajñāyati*, folio 104b) (BHSg: 21.5-21.7) (P: 351);
- częste występowanie formy trzeciej osoby liczby mnogiej aorystu zakończonej na *-ensuḥ*²⁴ (*āharensuḥ*, folio 104a) (BHSg: 32.95), niekiedy w formach takich augment wypada, co jest zjawiskiem częstym w BHS (*tiṣṭhensu*, folio 105a) (BHSg: 153);
- występowanie formy gen. pl. *sānam* (BHSg: 21.45);
- optativus występuje niekiedy w funkcji aorystu (*prādurbhaveya* ‘pojawił się’, folio 104a; *upanipate* ‘powstał’, folio 104b) (BHSg: 29.23);
- fraza *yatra hi nāma*²⁵ w znaczeniu ‘ponieważ, jako że, skoro’ (folio 105a);
- loc. sg. tematów na *-ā* zakończony na *-āye* (*dārikāye*, folio 105a);
- niekiedy pojawiają się formy z tzw. protetycznym²⁶ *v-* (*vuccati*, *vuhyamṭīye*, fols. 105a, 133b) (BHSg: 2.50, 2.52) (P:439 podaje formy *vuccanti*, *vuccāmi* jako typowe dla *ardhamāgadhī*); przede wszystkim w formach utworzonych od pierwiastków rozpoczynających się od *va-* : *vac*, *vad*, *vah*, *vap*, *vas*²⁷;

²³ Konstrukcja z frazą *sayyathāpi nāma* jest charakterystyczna dla BHS (również w formach *sadyathāpi nāma*, *saṃyathāpi nāma*, *tadyathāpi nāma*); występuje wyłącznie w *Mahāvastu* w zdaniach wyrażających porównanie (wyraz, do którego porównujemy stoi w zdaniu po tej frazie, wyraz porównywany zaś najczęściej na końcu zdania). Forma *seyyathā* (z reduplikowaną półsamogłoską *y*) znana jest językowi palijskiemu (PED 2003: 723) (z języka *māgadhī*, w którym częśćka *se-* zastąpiła *ta-*; *ardhamāgadhī*: *se jahā*, *sejjam*) w znaczeniu ‘jak, niczym’ (PISCHEL 1999: 352)).

²⁴ Edgerton umieszcza te formy w paragrafie opisującym formy pokrewne sanskryckiemu aorystowi pierwiastkowemu (BHSg: 32.95).

²⁵ Fraza ta znana jest także językowi palijskiemu: PED 2003: 548.

²⁶ Proteza – z greckiego *pro* – ‘przed’ + *thesis* – ‘postawienie’: proces fonetyczny polegający na pojawieniu się etymologicznie nieuzasadnionej głoski lub grupy głosek w nagłosie (na początku wyrazu). Wyróżniamy 3 rodzaje protez: prejotacja (Agata → Jagata), preaspiracja (Ameryka → Hameryka), prelabilizacja (owies → łowies).

²⁷ Formy takie występują także w *magadhī* (*vuccadi* – sk. *ucyate*) i *ardhamagadhī*

- konstrukcja złożona z rzeczownika w gen. oraz formy utworzonej od $\sqrt{bhū}$ (najczęściej jako aoryst *abhūt* lub imperfectum *abhavat*), gdzie forma w gen. staje się podmiotem, zaś czasownik tłumaczy się jako ‘pomyśleć, dojść do wniosku, uświadomić sobie’ (*anyatarasya satvasya etad abhavat* ‘inna istota to pomyślała’, folio 105a), *teṣāṃ etad abhūsi* (folio 78a) (BHSG: 7.64);
- stała fraza *yaṃ nūna* + optativus²⁸ w znaczeniu ‘a co, gdyby...; co by było, jeśli...’ (folio 105a);
- bardzo częste występowanie słowa *dāni* (sk. *idānīm*), także w formie *idāni* (folio 71b) (BHSG: 263) oraz *viya* (sk. *iva*) (BHSD: 497);
- przekształcanie tematów spółgłoskowych w samogłoskowe (inst. sg. *yobhūyena*, folio 103b; w BHS tematy spółgłoskowe przekształcane są w tematy samogłoskowe albo poprzez wypadnięcie wygłosowej spółgłoski, lub przez dodanie samogłoski *-a* do tematu spółgłoskowego. W ten sposób *bhūyas*→*bhūya* odmieniany jest jako regularny temat zakończony na *-a*. podobnie *ahan*→*aha* i acc. sg. *ahaṃ* (folio 105a);
- poza regularną sanskrycką końcówką *-āt*, ablativus singularis tematów na *-a* może przyjmować końcówki *-ātas* oraz *-āto* (*ābhāsvarāto devanikāyāto*, folio 103b) (BHSG: 8.50-8.57);
- formy aorystu zakończone na *-esi*²⁹ (*āsvādesi*, folio 103b); w BHS końcówka ta może występować w formach wszystkich osób i liczb (BHSG: 32.63);
- instrumentalis występuje niekiedy jako locativus (głównie locativus absolutus (BHSG: 7.34)) lub jako ablativus wyrażający przyczynę (*tārakarūpehi prajñāyantehi*, folio 104a, b); końcówka *-ehi* inst. pl. tematów na *-a* jest częsta w BHS (BHSG: 8.108);
- wymienne stosowanie końcówek różnych rodzajów oraz osób;
- w formach denominativum oraz causativum cząstka *-aya-* zastępowana jest często przez średnioindyjskie *-e-* (*udānenti* (od tematu denominativum *udānayati*), folio 104b) (BHSG: 38.36);
- aoryst pierwiastkowy od $\sqrt{bhū}$ pojawia się często w średnioindyjskiej

(*vutta* – sk. *ukta*). Poza półsamogłoską *v* w funkcji głoski protetycznej może występować w prakrytach także *h* (PISCHEL 1999: 271).

²⁸ Fraza ta występuje także w języku palijskim: PED 2003: 376: *yaṃ nūn* ‘*ahaṃ puccheyyan* ‘a co by było, gdybym zapytał’.

²⁹ Ten typ aorystu znany jest także językowi palijskiemu (GEIGER 1994: 132 podaje m.in. formy *kathesi*, *pūjesi*, *kāresi*) oraz *ardhamāgadhī* (PISCHEL 1999: 423 podaje formy *annesi*, *ahesi*).

- formie *abhū*³⁰, w której wypadło końcowe *-t*, zarówno przed spółgłoskami, jak i samogłoskami. Forma ta używana jest ze wszystkimi osobami i liczbami (BHS: 32.107);
- optativus 3. sg. zakończony na *-eyā* (*-eya*)³¹, także w funkcji aorystu (BHS: 142, 143);
 - występowanie samogłosek epentetycznych *-i-* oraz *-a-*³² rozbijających zbitki spółgłoskowe: *kilamāmi* (folio 105a) (sk. *klamāmi*), *etarahi/etarahim* (sk. *etarhi*) (folio 104b) (BHS: 3.99);
 - spółgłoski wygłosowe często wypadają³³: *syā* (sk. *syāt*) (folio 56a), *puna* (folio 38b), *abravī* (folio 56b) (BHS: 2.15); *tasmā* (folio 11a);
 - występowanie tzw. głosek łączących³⁴, najczęściej *m* oraz *r*: *āsu-r-eva* (folio 61b), *anya-m-anyaṁ* (folio 105a, 9a) (BHS: 4.7);
 - wymienne stosowanie końcówek różnych rodzajów, np. końcówki neutrum w wyrazach określających rzeczownik masculinum: *catvāri putrā* (folio 109a); końcówki masculinum w wyrazach określających rzeczownik femininum: *trayo koṭīyo* (folio 19b) (BHS: 6.2);
 - instrumentalis może występować w funkcji locativu (także jako locativus absolutus) lub ablativu: bardzo częsta fraza *tena kālena tena samayena* (BHS: 7.5);
 - genetivus funkcjonuje niekiedy jako instrumentalis: *bodhisatvo mātuḥ sārddham* (folio 122a) (BHS: 7.8);
 - locativus może przyjąć funkcję ablativu i genetivu: *mahānarake muktāḥ* (folio 3b) (BHS: 7.9);
 - tematy na *-an* mogą być przekształcane w tematy samogłoskowe na *-a* albo poprzez wypadnięcie wygłosowej spółgłoski, albo przez dodanie samogłoski *a*: gen. sg. *nāmasya* (sk. *nāmnaḥ*) (folio

³⁰ PISCHEL 1999: 422 podaje formę *abhū* jako występującą w *ardhamāgadhī* w partiach wierszowanych.

³¹ Odpowiednikiem tej końcówki w języku palijskim jest *-eyya* (GEIGER 1916: 128), natomiast w prakrytach *-ejja* (PISCHEL 1999: 382 podaje, że jest to końcówka typowa dla *ardhamāgadhī* i *maharasztri*, zaś w *magadhī* i *apabhramśa* pojawia się sporadycznie).

³² Epenteza – z greckiego *epenthesis* – ‘wtrącenie’: zjawisko językowe polegające na wstawieniu tak zwanej głoski epentetycznej (niemającej umotywowania etymologicznego), samogłoski lub spółgłoski, zwykle celem uniknięcia trudnej do wymówienia zbitki głosek lub rozziwiewu.

³³ Jest to zjawisko powszechne w prakrytach (PISCHEL 1999: 272, podpunkt 339: „spółgłoski wygłosowe, poza nosowymi, wypadają”).

³⁴ Edgerton określa te głoski jako „hiatus bridgers” lub „inorganic samdhi-consonants”. Występują także w prakrytach (*ardhamāgadhī*: *aṅṅa-m-aṅṅa* = *anyonya*; *du-r-aṅṅa* = *dvyāṅṅa*). PISCHEL 1999: 281-283.

17b); voc. sg. *rāja* (sk. *rājan*) (folio 36b); gen. sg. *karmasya* (sk. *karmaṇaḥ*) (folio 8a) (BHSg: 17);

- tematy na *-us* przekształcane są niekiedy w tematy samogłoskowe na *-u*: acc. sg. *caḥṣuṃ* (sk. *caḥṣuḥ*) (folio 47a), gen. pl. *caḥṣuṇām* (sk. *caḥṣuṣām*) (folio 47a) (BHSg: 16.6);
- częste są formy zakończone na *-nta* (fem. *-ntā*) powstałe poprzez dodanie do mocnego tematu na *-nt* samogłoski *a*. Są one znacznie powszechniejsze niż formy na *-(a)ta* (fem. *-(a)tā*) powstałe po rozbudowaniu tematu słabego: inst. sg. *ghaṭantena* (sk. *ghaṭataḥ*) od tematu *ghaṭant*) (folio 71a); *āgacchanteṣu* (sk. *āgacchatsu*) (folio 7a), *bhagavatasya* (sk. *bhagavataḥ*) (folio 22a) (BHSg: 18);
- poszczególne liczebniki mogą przybierać różne formy³⁵ (BHSg: 19); zob. Tabela 1.

1. Tabela niesanskryckich form liczebników:

	<i>eka</i>	<i>dvi</i>	<i>tri</i>	<i>catur</i>	<i>pañca</i>
Nom.	-	<i>duve</i> <i>dve</i> <i>dvi</i>	-	<i>caturō</i> <i>cature</i> <i>caturi</i>	-
Acc.	-	<i>duve</i> <i>dve</i> <i>dvi</i>	-	<i>cature</i> <i>catvāraḥ</i>	-
Instr.	<i>ekinā</i>	<i>dvibhis</i> <i>dvihi</i> <i>dvīhi</i> <i>duvehi</i> <i>dubhi</i> <i>duhi</i>	<i>trīhi</i> <i>trībhir</i> <i>trihi</i> <i>tribhir</i>	<i>catuhi</i> <i>caturhi</i> <i>caturbhi</i>	<i>pañcahi</i> <i>pañcahi</i>
Dat.	-	-	-	-	-
Abl.	<i>eksmād</i>	-	-	-	-

³⁵ Poniższa tabela zawiera formy liczebników dla rodzajów masculinum i neutrum. Por. PISCHEL 1999: 362-369.

Gen.	-	<i>duvinnam dvinnam dvinnā dvinnām</i>	-	<i>caturṇām caturṇa</i>	-
Loc.	<i>eki eke ekahi</i>	-	-	<i>catuṣū catuṣu</i>	<i>pañcasū</i>
	ṣaṣ	sapta	aṣṭa	nava	daśa
Nom.	-	-	-	-	-
Acc.	-	-	-	-	-
Instr.	-	<i>saptahi</i>	-	-	-
Dat.	-	-	-	-	-
Abl.	-	-	-	-	-
Gen.	-	-	-	-	-
Loc.	<i>ṣaṣṣū</i>	-	-	-	<i>daśasū</i>

- Zaimki osobowe oraz rodzajowe mogą występować w bardzo wielu formach: *ham* (sk. *aham*) (folio 131a), *mahya* (sk. *mama*) (folio 131a), *me* (sk. *mām/mā*) (folio 18a), *tuvaṁ* (sk. *tvam*) (foll. 105a, 133b), *yuṣmehi* (sk. *yuṣmābhiḥ*) (folio 55b), *mo* (sk. *asmākam/naḥ*) (folio 134a), *taṁhi* (sk. *tasmin*) (folio 123a), *etāye* (sk. *etayā*) (folio 123b) (BHSG: 20); zob. Tabela 2 i 3.

2. Tabela niesanskryckich form zaimków osobowych³⁶:

	1.sg.	2.sg.
Nom.	<i>ham, haṁ, ahu, aha, hu, ha</i>	<i>tva, tuva(ṁ), tuma(ṁ), tuhaṁ, tvayi, tvayā</i>
Acc.	<i>mama, mamā, mahyaṁ, me, mi</i>	<i>tvam, tvaṁ, tava, tuvaṁ, tubhya(ṁ), te, ti</i>

³⁶ Por. PISCHEL 1999: 343.

Instr.	<i>maya, maye, mayi, me, mi, mahyaṃ</i>	<i>tvaya, tvaye, tvayi, tvayī, te, ti, tubhya(ṃ)</i>
Dat.	-	-
Abl.	<i>mamato</i>	-
Gen.	<i>mahya(ṃ), mamā, mi</i>	<i>tubhya(ṃ), tuhya(ṃ), tavā, ti, tuma</i>
Loc.	<i>(a)hammi</i>	-
	1. pl.	2. pl.
Nom.	<i>vaya, vayu, asme, asmo, mo, me</i>	<i>yūya, yuṣme, yuṣmi, tumhe, vo, yuṣmākaṃ</i>
Acc.	<i>vayaṃ, asma, mo, maṃ, asmākaṃ</i>	<i>yūyam, yuṣmi, yuṣme, yuṣmākaṃ</i>
Instr.	<i>asmābhi, asmabhi, asmehi, asmair, asmākaṃ</i>	<i>tumhehi, yuṣmehi, yuṣme, tusphehi, tuspehi, tubhyaṃhi</i>
Dat.	-	-
Abl.	<i>asmād</i>	-
Gen.	<i>asmāka, asmāku, asma, mo, maṃ, nu</i>	<i>tus</i>

3. Tabela niesanskryckich form zaimków rodzajowych³⁷:

	masculinum	femininum	neutrum
Nom. sg.	<i>so, su, se, eṣu, eṣo, imo, ima, ime</i>	<i>eṣa, imā, imu</i>	<i>so, taṃ, yaṃ, etu, ta, eta, etaṃ, imaṃ, ima, imu, im'</i>
Acc. sg.	<i>so, su, se, eṣu, eṣo, imu, imām</i>	-	<i>so, taṃ, yaṃ, etu, ta, eta, etaṃ, imaṃ, ima, imu, im'</i>
Instr. sg.	<i>yenā, etinā, imena, iminā, eminā</i>	<i>tāya, (e) tāye, tasyāye, imāye, imāya</i>	<i>yenā, etinā, imena, iminā, eminā</i>

³⁷ Por. PISCHEL 1999: 351-354.

Dat. sg.	–	<i>tāya, tāye, tasyāye</i>	–
Abl. sg.	<i>imāto</i>	<i>tāya, (e)tāye, tasyāye</i>	<i>imāto</i>
Gen. sg.	<i>tasyā, se, si, imasya</i>	<i>tasya, se, i m ā y e , imasyā(s)</i>	<i>tasyā,se, si, imasya</i>
Loc. sg.	<i>tasmi, taṃhi, tahiṃ, yahim, tahi, imahim imasmiṃ,imaṃhi,</i>	<i>imasyām</i>	<i>tasmi, taṃhi, tahiṃ, yahim, tahi, imahim imasmiṃ,imaṃhi,</i>
Nom. pl.	<i>ti, yi, ta, ya, eṣa, ime, imi, ima</i>	<i>(e)tāyo</i>	<i>yā, ya, te, ime</i>
Acc. pl.	<i>te, ye, ime, imi, ima</i>	<i>tān, tām</i>	<i>yā, ya, te, ime</i>
Instr. pl.	<i>tehi, tehī, tebhis, yehī, yebhis, tebhi, imais, imebhiḥ, imehi, imehir</i>	<i>(e) t ā h i , i m ā b h i ḥ , imāhi</i>	<i>tehi, tehī, tebhis, yehī, yebhis, tebhi, imais, imebhiḥ, imehi, imehir</i>
Dat. pl./ Abl. pl.	–	–	–
Gen. pl.	<i>teṣa, teṣam, teṣu, tānaṃ, eteṣāṇāṃ, tāna, sānaṃ, imeṣām</i>	–	<i>teṣa, teṣam, teṣu, tānaṃ, eteṣāṇāṃ, tāna, sānaṃ, imeṣām</i>
Loc. pl.	<i>imeṣu</i>	–	<i>imeṣu</i>

- Imperativus w 2. sg. może przybierać rozmaite końcówki: *-ehi* (*āgamehi*, folio 123b), *-āhi* (*parityajāhi*, folio 91b, *gacchāhi*, folio 140b), *-ohi* (*karohi*, folio 81a), *-uhi* (*kuruhi*, folio 81a), *-ahi* (*paśyahi*, folio 52a) (BHSG: 30);
- podstawową końcówką często pojawiającego się aorystu sygnatycznego na *-iṣ* jest *-i* lub *-ī* (używana ze wszystkimi liczbami

i osobami). Formy te (najczęściej pozbawione augmentu, co jest typowe dla BHS) tworzy się poprzez dodanie końcówki do tematu czasu teraźniejszego, w którym samogłoska wygłosowa *-a* wypadła: *praṇāmaṃ kurvī* (folio 63a), *paribhāṣi* (folio 140b). Poza tymi końcówkami, pojawiają się także: *-iṣu* (*-iṣū*, *iṣu*, *-iṣū*, *-iṣu*), *-iṃsu* (*-iṃsū*, *-iṃsu*) w 3. pl.: *vikurviṣu* (folio 20b), *avaciṃsu* (folio 118a) (BHS: 32);

- sanskrycka forma aorystu pierwiastkowego *abhūt* może pojawiać się z różnymi liczbami i osobami, przy czym wygłosowe *-t* niekiedy wypada, czemu może towarzyszyć skrócenie *ū*→*u*. W 3. pl. bardzo częste są formy *abhūnsu(h)*, *abhūtsu(h)*, *abhuṃsu(h)*, *abhunsu(h)* (BHS: 32);
- perfectum pojawia się najczęściej w formach utworzonych od \sqrt{ah} : *āha* (3. sg.), *āhansu(h)*, *āhaṃsu(h)* (3. pl.)³⁸ (BHS: 33);
- jeżeli chodzi o gerundium, to sufiksy *-tvā* oraz *-ya* mogą być dodawane zarówno do form prostych, jak i złożonych oraz do tych poprzedzonych praeverbium³⁹: *sakṛtvā gurukṛtvā* (folio 14b); *āgatvā* (folio 113b). Bardzo częstym sufiksem jest *-itvā(na)*: *gacchitvā*, *tiṣṭhitvā*, *hanitvāna* (folio 185b), *vadhitrivāna* (folio 79a). Poza tym występują także sufiksy *-iya*, *-iyā*, *-ia* dodawane zarówno do form prostych, jak i tych poprzedzonych praeverbium, do tematów czasu teraźniejszego (z jednoczesnym wypadnięciem końcowej samogłoski *-a*): *gacchiya* (folio 113a) (BHS: 35);
- infinitivus może być tworzony poprzez dodanie końcówki *-itum* do tematu czasu teraźniejszego, czemu towarzyszy wypadnięcie samogłoski tematycznej *a*: *hanitum* (folio 92b) (BHS: 36), a także za pomocą sufiksów: *-etum*, *-atum*, *-anāye*, *-anāya*: *gamanāya* (folio 143a), *gamanāye* (folio 143b);
- strona bierna tworzona jest poprzez dodanie sufiksów *-īya*, *-iya* do tematów czasu teraźniejszego na *-e* (= *aya*) oraz na *-a*. Poza tym typem odnajdujemy także przejęte z sanskrytu passivum z sufiksem *-ya*. Obserwujemy dużą dowolność w stosowaniu końcówek atmanepada i parasmaipada, szczególnie w wersach: *prcchīyanti*

³⁸ W prakrytach perfectum istnieje tylko w ardhmagadhi w 3. pl. w postaciach *āhu* oraz *āhaṃsu*, które mogą być używane jako 1. i 3. sg. (PISCHEL 1999:424). Język palijski posiada poza formami *āha*, *āhu* oraz *āhaṃsu* także *vidu*, *vidū* oraz *vidum* (= sk. *viduḥ*) (GEIGER 1994:171).

³⁹ Podobnie w prakrytach (PISCHEL 1999:461).

(folio 80a), *vaddhīyanti* (folio 80b), *karīyati* (folio 79a), *dahyanti* (folio 8a) (BHS: 37);

- causativum na *-ayati* oraz *-āpayati* tworzone jest poprzez dodanie sufiksu *-aya / -āpaya* do tematu czasu teraźniejszego: *duḥkhāpayasi* (folio 50a) (BHS: 38.1);
- charakterystyczne użycie konstrukcji z partykułą *mā*. W BHS w konstrukcjach takich może pojawić się także optativus, futurum i formy praesentis, które wyrażają nie tylko zdecydowany zakaz, ale także niepewność, strach czy wątpliwość: *mā tvam gacche* (folio 168b), *mā mariṣyati* (folio 310b), *mā paritapyāmi* (folio 192b). Zdarza się niekiedy, że w zdaniach z partykułą *mā* nie ma żadnego czasownika (BHS: 42).

Bibliografia

- BASAK 1963-65-68 = Basak, Radhagovinda: *A Study of the Mahāvastu-Avadāna*. Calcutta Sanskrit College Research Series. Calcutta 1963-1968.
- BECHERT 1980. = Bechert, H.: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*. (Symposien zur Buddhismusforschung, II.). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.
- BENDALL 1883 = Bendall, Cecil: *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, with Introductory Notices and Illustrations of the Paleography and Chronology of Nepal and Bengal*, Cambridge University Press, Cambridge 1883.
- BROUGH 1954 = Brough, John: „The Language of the Buddhist Sanskrit Texts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol.16, No.2, str. 351-375.
- BÜHLER 2004 = Bühler, Georg: *Indian Paleography, from about B.C. 350 to about A.D. 1300*, Munishram Manoharlal Publishers 2004. First Edition: Strasbourg 1896.

- CARDONA, JAIN 2003 = Cardona, G.; Jain, D. (red.), *The Indo-Aryan Languages*, Routledge Taylor & Francis Group, London 2003.
- COWELL, EGGELING 1876 = Cowell, E.B.; Eggeling, J.B.: „Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection)”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, N.S., Vol. VIII, No. 1, 1876: 1-52.
- DIMITROV 2002 = Dimitrov, Dragomir; Roesler, Ulrike; Steiner, Roland (red.): *Śikṣāsamuccaya, Indian and Tibetan Studies (Collectanea Marpurgensia et Tibetologica)*, (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde), Heft 53, Wien 2002: 27-78.
- EDGERTON 2004 = Edgerton, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2004 (1st edition: New Haven 1953).
- GEIGER 1994 = Geiger, Wilhem: *Pāli Grammar*, revised and edited by Kenneth Roy Norman, translated into English by Batakrishna Ghosh: The Pāli Text Society, Oxford 1994.
- HINÜBER 1979 = Hinüber, Oskar von: *Die Erforschung der Gilgit-Handschriften*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I, Phil.-hist. Kl., Nr. 12, Göttingen 1979.
- HINÜBER 1982 = Hinüber, Oskar von: „Pāli as an Artificial Language”, *Indologica Taurinensia*, Vol. 10, 1982.
- HINÜBER 1989 = Hinüber, Oskar von: “Origin and varieties of Buddhist Sanskrit”, in : *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, ed. Colette Caillat. Paris: Collège de France, 1989: 341-366.
- JONES 1949 = Jones, John James: *The Mahāvastu*, Vol. I. Luzac&Company, London 1949.

- KONOW 1936 = Konow, Sten: "Note on the Ancient North-Western Prakrit", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 8, No. 2/3, 1936: 603-612.
- PED = Rhys Davids, Thomas William; Stede, William: *Pali-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 2003 (reprint).
- PISCHEL 1999 = Pischel, Richard: *A Grammar of the Prākṛit Language*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999 (1st ed. Strassburg 1900).
- PREBISH, NATTIER = Prebish, Ch. S., Nattier, J. J.: "Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism", *History of Religions*, Vol. 16, No. 3, 1977.
- ROTH 1980 = Roth, G., 1980, "Particular Features of the Language of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādins and their Importance for Early Buddhist Tradition", w: Bechert 1980.
- SENART 1882 = Senart, Émile: *Mahāvastu-Avadāna*, 3 Vols., Paris 1882-1897.
- WINDISCH 1909 = Windisch, Ernst: *Die Komposition des Mahāvastu: Ein Beitrag zur Quellenkunde des Buddhismus*. Leipzig: Teubner 1909.
- YUYAMA 2001 = Yuyama, Akira: *The Mahāvastu-Avadāna In Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts, I. Palm-Leaf Manuscripts*, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko 2001.

Summary

The oldest preserved manuscript of the Buddhist Sanskrit text *Mahāvastu*

The article begins with a general description of the text *Mahāvastu*, analyzes its language, possible origins, contents and style, as well as the hypotheses

concerning its compilation process. From there the author goes on to enumerate the manuscripts of *Mahāvastu* that are known to be extant. One of the two most recently discovered manuscripts – Manuscript Sa, which is the focus of the article – is the oldest known version of the text and is dated to the 12th/13th century. The author gives a thorough analysis of this manuscript written in the so-called Buddhist Hybrid Sanskrit.

The Urdu Language in South Asia

JAKUB WILANOWSKI-HILCHEN

Introduction

Urdu (*Urdū*) is one of the major languages of South Asia, spoken as the first language by approximately 51 million people in India and 12 million in Pakistan.¹ It belongs to the Indic sub-branch of the Indo-Iranian branch of the Indo-European family of languages, and is written in a modified Perso-Arabic script.

What distinguishes Urdu from other languages of the region is its extraordinarily politicized history, and the two major shifts it underwent in the 20th century as a result of this politicization. The first shift was of the geographical distribution of speakers and the cultural weight centre: from its native land in the environs of Delhi and today's state of Uttar Pradesh, the centre of Urdu culture has moved more than 1000 kilometers westwards to Pakistan, along with migrants created by the Partition of British India in 1947.² The second one is a shift in social status: once a language of cultural and political elites, Urdu has become the language of the lower

¹ According to Census of India 2001, 5,01% of India's population, or 51,536,111 persons, declared Urdu their mother tongue. In Pakistan, according to the last census of 1998, there were approximately 10 million native speakers of Urdu (7,57% of total population of 132,352,000). The population is now estimated at 163,655,500 persons, raising the presumable number of Urdu speakers to more than 12 million.

http://www.censusindia.gov.in/Census_Data2001/Census_Data_Online/Language/Statement5.htm.

<http://www.statpak.gov.pk/depts/pco/index/html>.

http://www.statpak.gov.pk/depts/pco/statistics/other_tables/pop_by_mother_tongue.pdf.

² Some 12 to 20 million people moved between India and Pakistan during the Partition and in the following decade (ZAMINDAR 2008: 6); Urdu-speaking migrants settled mostly in urban Sindh; their number is estimated at 1,000,000, of which 600,000 settled in Karachi (BALENCIE 2005: 342; cf. MUMTAZ 2002: 100).

and lower-middle class Muslims in India,³ whereas in Pakistan, although it has been declared the *national language*,⁴ it has lost both the *elite* and the *official* language status to English.

The present article is an attempt to bring together main historical, political and sociolinguistic issues that shape today's Urdu.

1. History

Urdu has evolved jointly with modern standard Hindi (*Hindī*) from a central dialect of the Hindi dialect continuum called Khari Boli (*Kharī Bolī*),⁵ spoken originally in the environs of Delhi. Under the patronage of the North Indian Muslim aristocracy and adopted by the Sufis, it developed a literary form and by the end of the sixteenth century became the North Indian *lingua franca*.⁶ It was called different names in different periods and places, with *Hindī*, *Hindavī*, *Gujrī*, *Dakanī*, *Dhēlavī*, *Rekhta* and *Hindūstānī* most commonly encountered. The earliest preserved literary samples come from the thirteenth century, in the form of scattered verses by Amīr Khusrau (1253-1325);⁷ however, it was only in the fifteenth century when the Sufis of Gujarat and Deccan started consistently using it as means of literary expression.⁸ In the sixteenth and seventeenth centuries, Urdu literature developed further in its archaic variety known as Dakani (*Dakanī* or *Dakkhanī*; lit. 'southern'), in the Muslim kingdoms in the north

³ FAROUQUI 2006: 178.

⁴ The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973, Article 251.

⁵ Although considered separate languages, Hindi and Urdu remain mutually intelligible on the colloquial level, allowing, for example, Pakistani Urdu speakers to watch Bollywood movies in Hindi without translation. They diverge in the script, as well as literary and technical vocabulary, which modern standard Hindi draws from Sanskrit, and Urdu from Persian and Arabic. This so-called *higher register* is used in writing and formal speech, and makes a national channel TV news program in one language incomprehensible to the speakers of the other. However, they can be counted as different languages only in a sociocultural sense, as linguistically they are "not even different dialects [...] [but] *literary styles* based on the *same* linguistically defined subdialect" (MASICA 1991: 27; TIVĀRĪ 1999: 84).

⁶ FARUQI 2001: 112.

⁷ Very few verses of Khusrau have survived till today, and their authorship is also uncertain. However, it is certain (through numerous references) that both Khusrau and Mas'ūd Sā'd Salmān (1046-1121; none of his work was preserved) did write in the language then called *Hindavī* (FARUQI 2001: 69).

⁸ *Ibidem*, p. 111.

of today's Karnataka and Andhra Pradesh states.⁹ Delhi became the centre of Urdu literary culture in the eighteenth century; the delay was apparently due to cultural domination of Persian in the north of the Subcontinent.¹⁰

As a language name, Urdu came into use only at the end of the eighteenth century,¹¹ being the shortened form of the Persian expression *zabān-e-Urdū-e-mu'allā-e-Shāhjahānābād* – “the language of the exalted camp/court/(city) of Shahjahanabad (i.e. of Delhi)”. Before that, *Urdū-e-mu'allā*, “the exalted court/camp”, or simply Urdu, was used (in literary language) as a synonym of “the city of Delhi”.¹² Yule and Burnell, authors of a popular nineteenth-century Anglo-Indian glossary *Hobson-Jobson*,¹³ explain that etymologically the name Urdu derives from a Turkish word meaning “army” or “army camp”. From this they drew a conclusion that the language originated as a military bazaar's jargon,¹⁴ disregarding the fact that this language existed long before it received its current name, and that in the Indian context the meaning of the word itself has moved away from its Turkish original. However, the misconception lasted,¹⁵ and in the course of nationalist struggles of the nineteenth and twentieth centuries was exploited as a proof of militaristic and foreign origins of the language and the Indo-Islamic culture it came to represent.

As Urdu developed in the times and regions of Muslim cultural and political ascendancy, from its very beginnings it grew on a large number of Persian and Arabic borrowings, particularly in the fields of religion, philosophy and literature. From the early eighteenth century, along with the waning of Muslim political power, Urdu started becoming an identity symbol for North Indian Muslim elites.¹⁶ The literary language of that period became overwhelmingly Persianised and purged of words perceived as indigenous (i.e. Hindi), at the cost of its intelligibility to anyone not fluent in Persian. The split between Hindi and Urdu deepened in the nineteenth

⁹ SHACKLE & SNELL 1990: 5.

¹⁰ FARUQI 2001: 126; TIVĀRĪ 1999: 90.

¹¹ FARUQI 2001: 23; *Encyclopaedia of Pakistan*, p. 286.

¹² FARUQI 2001: 27-28.

¹³ YULE & BURNELL 2002: 640.

¹⁴ FARUQI 2001: 25-26.

¹⁵ Cf. BRASS 2005: 128. Another possible source, if not of the misconception itself then at least of its widespread persistence in South Asia, is *Āb-e-hayāt* of Muhammad Hussain Āzād, a very popular, semi-fictional history of Urdu literature, first published in 1880. Still today, the belief that Urdu originated as *lashkarī zubān*, or the army language, is common among Urdu-speakers (*Dawn Metropolitan*, Karachi 09.09.2008).

¹⁶ RAHMAN 1998: 60.

and twentieth centuries, and the polarization of communal Hindu-Muslim identities led to the increasing identification of Hindi, written in the Indic *devanāgarī* script and borrowing its literary vocabulary from Sanskrit, as the language of Hindus, and Urdu as the language of Muslims.

The colonial policies contributed to the process as well. In 1800, the British established Fort William College in Calcutta to train British India's civil servants in administration and Indian languages. The college offered courses in Hindi and Urdu, treated as two independent languages and not two style variants of the same language written in two scripts;¹⁷ it also played a significant role in their standardization. The college is sometimes seen as a milestone of the *formal* split between Urdu and modern standard Hindi, engineered or at least recklessly perpetuated by colonial policy of dealing with Hindus and Muslims as two separate quasi-ethnic groups, each with a language that should reflect its religious affiliation.

In 1837, the British decided to replace Persian, until then the official language of colonial administration, with English and vernacular languages, making Urdu the language of courts of law and civil administration in most parts of North India,¹⁸ including the United Provinces of Agra and Oudh, the centre of Urdu culture. Since both the Muslims and the Urdu users (then already closely but not yet entirely overlapping categories) were a minority in the province, the decision resulted in a long conflict over the official language, as the educated Hindus resented the preferential treatment of the Muslim minority, and their domination in government jobs. Urdu continued as the ostensible symbol of Muslim domination until 1900, when Hindi was ultimately given equal status in the province. The bitterness of the dispute that led to the adoption of Hindi, known as the Hindi-Urdu Controversy, was one of the factors contributing to the complete removal of Urdu from education and power structures in North India after the Partition.¹⁹

Towards the end of the colonial period, the name Hindustani (*Hindūstānī* “the language of Hindustan”, since Hindi, although etymologically having the same meaning, i.e. “the language of Hind/India”, came to be understood as “the language of the Hindus”), used until then mainly by British grammarians (often as a synonym of Urdu), was promoted to describe the compromise language beyond communal divisions, written in

¹⁷ The highly Persianised Urdu and Sanskritised Hindi of the texts used for teaching emphasized the difference (FRIEDLANDER 2006: 45).

¹⁸ BRASS 2005: 129.

¹⁹ *Ibidem*, p. 233.

both scripts. However, it did not survive the Partition of the Subcontinent in 1947.²⁰

In the 1930s Urdu came to be employed, along with Islam, as a rallying point for the movement demanding a separate homeland for South Asian Muslims. The central position of Urdu in the ideology of Muslim separatism that led to the Partition and creation of Pakistan in 1947 had a disastrous impact on the fate of Urdu in independent India. It also determined the language policies in Pakistan, where there were practically no first-language speakers of Urdu before Partition.²¹

2. Urdu in independent India

Urdu is one of the 23 official languages of India. It is the official language of the state of Jammu and Kashmir, and the second official language in Uttar Pradesh, Bihar and the National Capital Territory of Delhi. It also has the second official language status in more than half of the districts in the state of Andhra Pradesh.

According to the 2001 Census,²² it is the mother tongue of 5,01% of the country's total population, which translates into almost 51 million speakers. Practically all Urdu-speakers are Muslims, but only 42,73% of the 138 million Indian Muslims are Urdu-speakers.²³ The majority of the Urdu-speakers live in the states of Uttar Pradesh, Bihar, Maharashtra, Andhra Pradesh, Karnataka, and in the National Capital Territory of Delhi.²⁴

Muslims in general are seen as educationally backward in India,²⁵ a fact often attributed to their distrust in modern education coming from

²⁰ In the 1931 Census, 99,68% of inhabitants of today's Uttar Pradesh declared themselves speakers of Hindustani. In 1951, the percentage dropped to 10,67% and in 1961 to 0,1%. *Ibidem*, p. 190.

²¹ However, it was the official language in Punjab, Balochistan and NWFP since the abolition of Persian in 1837.

²² There are many issues making census figures for languages not completely reliable. Many Indian Muslims see Urdu as their mother tongue by default, regardless of what they actually speak at home. Before the 1981 Census, Anjuman Taraqqī Urdū, an organisation devoted to promotion of the Urdu language and literature, appealed to Muslims to declare Urdu their mother tongue (and Arabic their second language); RAHMAN 2002: 237. Questions of bilingualism, especially in South India, add to the confusion.

²³ FAROUQUI 2006: 195; BANTHIA 2004: 60.

²⁴ BANTHIA, *loc. cit.*

²⁵ 59,1% of Indian Muslims were literate according to 2001 Census, as compared with the national average of 65,1%; SACHAR 2006: 52.

religious prejudice. Ather Farouqui argues that the backwardness is due mainly to the “substantial withdrawal of official patronage and facilities for education in Urdu”.²⁶ Urdu became a language of a ghetto, and upper- as well as middle-class Muslims do not want their children educated in it, because it does not help them to find good jobs later. Only the poor or lower-middle-class Muslims send their children to *madrāsas*, i.e. religious schools, where Urdu is the usual medium of instruction. Only a very small proportion (4%) of Muslim children attend *madrāsas*,²⁷ which are the main source of Urdu education in India. *Madrāsa* education is provided free of charge and its curriculum focuses on religion, but practical subjects are also sometimes included. Although the medium of instruction is Urdu, Urdu literature is not part of the curriculum, strengthening the language’s status as a religious identity symbol. “Urdu, which was once the language of elite and middle-class Muslims, became the language of lower-middle-class community.”²⁸

Due to the pervasive association with Muslims, Muslim separatism, and Pakistan, Urdu remains a hostage to volatile international and communal politics.²⁹ Its reintroduction into power structures of the states, where it used to be the dominant language, has been a highly emotional and politicised issue, marked by confrontation and street violence.³⁰ The supporters of Urdu in independent India chose to negate the idea of Urdu as the linguistic symbol of Muslim identity, and instead to emphasize its composite, cosmopolitan character. This policy, although intended to absolve Urdu from communal bias, has an unwanted side effect: it makes Urdu a language of no particular, defined group of the population, whose linguistic interests and rights could be legally protected in a coherent manner.³¹

2.1. Urdu in North India (Delhi, Uttar Pradesh and Bihar)

The 2001 Census found 8% of Uttar Pradesh population, or 13,272,080 persons, i.e. roughly half the number of the state’s Muslims,

²⁶ FAROUQUI 2006: 178.

²⁷ SACHAR 2006: 76, 293.

²⁸ FAROUQUI 2006: 178.

²⁹ RAHMAN 2002: 258.

³⁰ A riot in Ranchi in 1967, after Urdu was declared the second official language of Bihar, left 184, mostly Muslims, dead. In 1994, in Bangalore a 10-minute television news bulletin in Urdu sparked a riot in which 30 people were killed; *Ibidem*, p. 252f.

³¹ BRASS 2005: 188.

declaring themselves as Urdu-speakers. In Bihar, Urdu-speakers constitute approximately 11% (9,457,548 persons), and in Delhi 5% of the total population (874,333 persons).³²

The precipitous decline of cultural and political status of Indian Muslims after independence was accompanied by practical elimination of Urdu as a language of administration in Uttar Pradesh and Bihar.³³ Since 1953 Hindi has been made the medium of instruction in all government schools, and the UP Official Language Act of 1957 made Hindi the sole official language of the state.³⁴

In 1967 Urdu was made the second language of Bihar, in 1989 of Uttar Pradesh,³⁵ and in 2003, of Delhi.³⁶ The second official language status means that government rules, regulations and gazette notifications as well as government advertisements are translated and published in Urdu, and the government functionaries have to reply in Urdu to applications and petitions made in Urdu.³⁷ In practice, the implementation of the law has been suspended in Uttar Pradesh due to legal challenges (the case against it is currently under consideration of the Supreme Court of India), whereas in Delhi, owing to near non-existence of Urdu in public and educational sphere, its most tangible impact has been the appearance of quadrilingual road signs (in English, Hindi, Punjabi and Urdu).³⁸ In none of the states the second official language status had noticeable impact on educational policies.

A survey conducted in the mid-1990s by Ather Farouqui found not a single primary Urdu-medium government school in Uttar Pradesh, and only two Urdu-medium high schools run by Aligarh Muslim University.³⁹ There were, however, many private schools, usually of abysmal standards; more than half of them not recognized officially. Muslims of Uttar Pradesh admitted to preferring Hindi to Urdu for practical, employment-related reasons.⁴⁰ In Bihar, the same survey found “the status of Urdu more or

³² http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/parta/htm.

³³ BRASS 2005: 233.

³⁴ RAHMAN 2002: 246.

³⁵ *Ibidem*, p. 252.

³⁶ <http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/43388.cms>.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ FAROUQUI 2008: 153-154.

³⁹ FAROUQUI 2006: 184.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 185.

less satisfactory” as “poor Muslims, attached to Islam, prefer to send their children to *dīnī madrasas* [religious schools]”.⁴¹ However, another study points out to the fact that “more than 80% of the total *madrasas* [in Bihar] (...) are no better than mere literacy centers”.⁴² Approximately 50,000 students each year took high school exams by the medium of Urdu, and there were 23 colleges and 80 high schools where Urdu was taught, catering mostly to “the backward sections or (...) the lower-middle class”⁴³ of Bihari Muslims.

In Delhi, Urdu education is available at university level, where it is taught from scratch; *madrasas* cater to educational needs of approximately 500 students, only at primary and middle level.⁴⁴

2.2. Urdu in Central and South India (Maharashtra, Andhra Pradesh, Karnataka)

Maharashtra has 6,895,501⁴⁵ Urdu-speakers, and is, according to Farouqui, the only state where there are “no obstacles in getting education in Urdu medium”.⁴⁶ He adds that “most schools and colleges [are] run by private bodies”, therefore both the government and quality of services tend to be better. In Mumbai there were 124 registered Urdu-medium schools; in Maharashtra in total number of Urdu-medium schools was 230. Farouqui found their standard satisfactory as compared to government schools in other languages; the textbooks were translated from Marathi, ensuring the programs (and standards) remained the same. An interesting finding was that in Maharashtra it was the middle-class Muslims who sent their children to Urdu-medium schools.⁴⁷

Urdu has the status of the second official language in 14 of 23 districts of Andhra Pradesh, including the state’s capital Hyderabad. Hyderabad was the seat of Muslim power in South India from the early medieval times, and its rulers were known to be patrons of the language. In 1917, Osmania University in Hyderabad introduced Urdu as the medium of instruction.

⁴¹ *Ibidem*, p. 186.

⁴² KAUR 1990: 281.

⁴³ FAROUQUI 2006: 186.

⁴⁴ SACHAR 2006: 293.

⁴⁵ http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/parta/htm.

⁴⁶ FAROUQUI 2006: 184.

⁴⁷ *Ibidem*.

The step was pioneering, as Osmania was the first to introduce an Indian language in higher education, but also controversial, since it left out the majority of Hyderabad's inhabitants who spoke Telugu. Now there are almost 7 million Urdu-speakers in the state,⁴⁸ accounting for 8% of the total population and more than 90% of the state's Muslims. The second official language status makes it possible to get government employment with Urdu education, but the overall condition and quality of Urdu-medium education tends to be low. Average literacy of Muslims in the state is nevertheless high at 68%⁴⁹ (presumably not only in Urdu) whereas the overall literacy rate for Andhra Pradesh is 61%.⁵⁰

According to Farouqui, the downfall of Urdu started after the violent absorption of Hyderabad State into Indian Union in 1948, and now it is only the lower strata of Muslim community who get educated in Urdu, mainly in *madradas* and a few Urdu medium schools.⁵¹

In Karnataka, another centre of Urdu culture since the 14th century, there were 5,539,910 Urdu-speakers reported in the 2001 Census⁵² (9,96% of the state's population and 85,59% of its Muslims).

They are mainly concentrated in northern and eastern districts bordering Andhra Pradesh,⁵³ an area largely overlapping with the historical boundaries of the medieval Muslim sultanates, and in Bangalore. Urdu has only a minority language status in the state, meaning that government notices and orders should be translated into it in the areas with population of Urdu speakers exceeding 15%. Otherwise, the language has no practical or employment value.

2.3. Urdu in Jammu and Kashmir

Urdu is the official language of the Indian state of Jammu and Kashmir, although it has almost no native speakers in the state. Most government schools are (at least nominally) Urdu-medium, and the knowledge of the

⁴⁸ There were 6,575,033 in 2001 according to the Census; http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/parta/htm.

⁴⁹ SACHAR 2006: 53.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ FAROUQUI 2006: 184.

⁵² http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/parta/htm.

⁵³ Gulbarga has 16,9% of Urdu-speakers, Bijapur 11,8%, Bidar 18,7%, Dharwad 13,81%, Kolar 11,27%. In Bangalore the 12,7% is possibly due also to a more recent influx of economic migrants from North India.

language gives the possibility of government employment. Literacy rate in the state was determined at 55,5% by the 2001 Census.⁵⁴

Urdu replaced Persian as the official language of administration of the princely state of Jammu and Kashmir in 1889. The decision was resented by the state's hitherto administrative elite, dominated by the Kashmiri Pandits, as it effectively pushed them out of government jobs.⁵⁵ It also justified a large-scale import of Punjabis to fill the administrative posts, which in turn deprived the state's efforts in promoting education among local Kashmiris of any urgency.⁵⁶ After the state's accession to India in 1947, Urdu was again declared the state's official language, but the local languages (Kashmiri and Dogri) were introduced as the media of instruction in government primary schools. The policy was changed in 1953, and *Āsān Urdū* ("easy Urdu") in Persian and *devanāgarī* scripts was imposed as the medium of instruction in primary schools. In secondary schools pupils can now choose between Hindi, Urdu and Punjabi, which, except for the last one, are no native tongues of any of the ethnic groups in the state. They are, however, symbols of religious identity, and therefore Urdu and its Persian-based script tend to be ignored in schools of the Hindu majority in Jammu, whereas Hindi is largely ignored in the Kashmir Valley; and the *de facto* official language of the state is English.⁵⁷

3. Urdu in Pakistan

Urdu is the national language of Pakistan and the medium of instruction in most state schools. In Pakistan it is the mother tongue only of the Muhajir⁵⁸ community. Mohajirs constitute 7,57% of Pakistan's population and live mostly in the urban centers of Sindh. Additionally, Urdu is spoken as a second language by vast, although undefined by any census, majority of Pakistanis, and is the main language of literacy in the country, estimated at between 40 and 50%.⁵⁹

⁵⁴ <http://www.thehindu.com/2008/03/18/stories/2008031852800300.htm>.

⁵⁵ RAI 2004: 244; ZUTSHI 2003: 176.

⁵⁶ ZUTSHI 2003: 177.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 319-320.

⁵⁸ The term Mohajir (*mōhajir*, *Muhajir*; after the migrant companions of the Prophet Muhammad) initially covered people of all language groups that moved from India to Pakistan after the Partition. Since the mid-1980s, it became an ethnic designation for the Urdu-speaking migrants from Northern India.

⁵⁹ http://www.unicef.org/infobycountry/pakistan_pakistan_statistics.html

The 1973 Constitution provided for replacement of the official English with Urdu within fifteen years,⁶⁰ but until now English remains the *de facto* official language of the country, maintaining dominance in the spheres of power (administration, judiciary, military, higher education, commerce etc.).

3.1. Language and education policies

The creation of Pakistan was followed by a period of great enthusiasm for Urdu, due to the crucial role it played in building the sense of national identity and political unity. However, soon it got entangled in a power struggle with English, the current language of Pakistan's elite. Within a few decades the westernized as well as the ethno-nationalistic elites moved towards pro-English stance, whereas the Urdu movement allied itself with the religious right, and since the late 1970s the English-Urdu struggle was "connected more closely than ever before with the struggle between the religious and the secular strands of thought in Pakistani politics."⁶¹

The current policy leaves the question of the medium of instruction in government schools to the provincial governments, allowing them to choose between the approved provincial language, Urdu or English.⁶² Urdu and English are also compulsory subjects in non-Urdu medium schools. The preliminary conclusions of Federal Education Ministry's 2008 review of National Education Policy 1998-2010 suggest that English should be employed as the medium of instruction for sciences and mathematics in all schools from class 4 onwards, and generally promoted to bridge class differences between students of the elitist English-medium schools, and the usually low- or middle-income Urdu-medium students, excluded from the best jobs both in the public and the private sector.⁶³

In Punjab, Pakistan's most populous province, most of primary schools are Urdu-medium, whereas in Sindh majority (apart from Karachi and Hyderabad) are Sindhi-medium. In North-West Frontier Province schools

http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2005%5C10%5C25%5Cstory_25-10-2005_pg3_5. The last Census of 1998 states that 43,92% of Pakistanis are literate: <http://www.statpak.gov.pk/depts/pco/index.html>.

⁶⁰ The 15-year deadline was extended twice, and in the end passed without implementation. (*Dawn Metropolitan*, Karachi 03.12.2008.)

⁶¹ RAHMAN 1998: 239.

⁶² SHAMI 2005: 81.

⁶³ *Dawn Metropolitan*, Karachi 08.12.2008.

seem equally divided between Pakhto- and Urdu-medium,⁶⁴ and in Balochistan Urdu is the medium of instruction, although there are demands to introduce Balochi.⁶⁵

The differences of curriculum between the elitist English- and Urdu-medium schools (as well as the cheap, nominally English-medium ones) lead to significant differences in the worldviews of the students. Urdu-medium students, and those of the ordinary English-medium schools appear more likely to support “aggressive foreign policy and more Islamization leading to less tolerance for religious minorities”.⁶⁶ The worldview differences along the linguistic lines are also quite apparent in the press, the Urdu newspapers on the whole leaning towards conservative or Islamic views.⁶⁷ English remains an identity-marker of the upper class elite; it is also supported by the less affluent who believe it will allow them to enter the elite.⁶⁸ English is perceived as the language of upward social and economic mobility, even though it is at the same time largely seen as a symbol of elitism and social injustice.⁶⁹

3.2. Urdu in Punjab and North-West Frontier Province

Punjabis, the notoriously dominant ethnic group in Pakistan, are generally in favour of Urdu, which has been the official language of Punjab since 1837.⁷⁰ It is also a common opinion among the Punjabis that Punjabi is “a rural patois, of which Urdu is the refined form”.⁷¹ There are no Punjabi-medium schools in Punjab, and after the creation of Pakistan, “Punjabi vanished as a university subject”.⁷²

Urdu is well accepted among the Pakhtuns in NWFP, as their identity is based more on *Pakhtunwālī*, the Pakhtun honour code, than on their language. The Pakhtuns are also well integrated in the economic and political structure of the country, which makes any need of asserting linguistic rights

⁶⁴ SHAMI 2005: 82.

⁶⁵ *Daily Times*, Karachi 28.04.2008.

⁶⁶ BAXTER 2005: 179.

⁶⁷ A striking example was the reporting of the siege of the Red Mosque in Islamabad in the summer of 2006, where the Urdu Press was almost uniformly supportive of the besieged militants.

⁶⁸ RAHMAN 1998: 245.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 246.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 199.

practically absent. Until the creation of Pakistan, Persian was their language of literacy, and Pakhto was only introduced as an optional medium of instruction in 1984.

3.3. Urdu in Sindh and Balochistan

The Partition changed dramatically the ethnic setup of urban Sindh, as most of Mohajirs, or the Urdu-speaking migrants from India, chose to settle in the province's urban centres. In 1951 Mohajirs formed 57,55% of Karachi's population, and 66% of Hyderabad's; according to the 1998 Census they formed 21% of Sindh's population.⁷³ In the 1950s and 60s the Mohajirs, better educated than locals, dominated the white-collar jobs. Although they were a group overrepresented in all elite professions, they felt discriminated against and threatened.⁷⁴ On the other hand, Sindhi language was being pushed aside, slowly becoming a symbol of cultural and political deprivation. In 1970, the Board of Intermediate and Secondary Education in Hyderabad resolved that Sindhi should be a compulsory subject (not the medium of instruction!) for "all those whose mother tongue is Urdu. This created a crisis which resulted in breakdown of law and order".⁷⁵ Language riots between Sindhis and Mohajirs continued to erupt until 1972. Today in Sindh, students attending the Sindhi-medium schools are compulsorily taught Urdu, and Urdu-medium students are required to study Sindhi from class 4 to 12.

Urdu was used in the official correspondence of the Kalat state, the geographical predecessor of the Balochistan province, since 1907. It is now the official language of the province, as probably the most feasible *lingua franca* for the variety of its ethno-linguistic groups. On the other hand, political issues, like the perceived exploitation of the state's resources by the central government and recurring military operations against the Baloch nationalists, create an anti-centre and, by extension, anti-Urdu resentment. After the elections of 2008, which brought nationalist Baloch parties to power in the province, many newly elected members of the Legislative Assembly refused to take the office oath in Urdu, and instead demanded the oath to be administered in Balochi and other local languages.⁷⁶ Urdu's

⁷³ http://www.statpak.gov.pk/depts/pco/statistics/other_tables/pop_by_mother_tongue.pdf.

⁷⁴ RAHMAN 1998: 121.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 122.

⁷⁶ *Daily Times*, Karachi 08.04.2008.

complete dominance in the education system adds to the political issues, as local languages are not even taught as subjects.

3.4. Urdu-Bengali controversy and the creation of Bangladesh

After the creation of Pakistan, Urdu was made the only national language of the country, provoking resentment among the country's Bengali majority who did not know it, and were therefore disadvantaged with government employment. Mohammad Ali Jinnah, the leader of the Pakistan Movement and the country's first Governor-General, was strongly in favour of Urdu as the only national language. He was convinced that "without one State language, no nation can remain tied up solidly together and function".⁷⁷ Pakistanis from West Pakistan dominated the civil service and the political life of the country. In 1952, first language riots erupted in Dhaka, in which the police killed three people. The 1956 Constitution declared both Urdu and Bengali the national languages of Pakistan,⁷⁸ but the situation deteriorated during the rule of Ayub Khan (1958-1969). The economic disparity between East and West Pakistan grew bigger, Bengalis were practically absent from the military, and all the state institutions were "firmly tilted in favour of West Pakistan".⁷⁹ In 1966 Mujibur Rahman, the leader of Awami League, the biggest Bengali political party, presented his Six Points program, among them a demand for the use of Bengali in education, courts and administration, marking the beginning of events that led to a civil war and creation of Bangladesh in 1971. After gaining independence, Bengali was made the only official language of Bangladesh, and the Urdu-speaking minority were deprived of citizenship.⁸⁰

4. Conclusion

Urdu has been in continuous decline since the Partition of British India, but this decline has to be seen in terms of social and political status rather

⁷⁷ RAHMAN 1998: 87.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁰ These so-called "Stranded Pakistanis" or "Biharis" were not accepted as citizens in Pakistan either, and remained effectively stateless in refugee camps in Bangladesh until 2008, when Dhaka High Court approved citizenship for those who were underage at the time of Bangladesh's independence.

http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7407757.stm.

than numerical shrinking. Contrary to popular views, Urdu is not “dying” in India: notwithstanding the downward shift in the social, economic and educational status of its speakers, it survives, mainly thanks to *madrāsas*.

In Pakistan, it functions well as the national *lingua franca*, but finds itself losing in competition with English, the *de facto* official language of the state and its professional and ruling elites.

Bibliography

BALENCIE & LA GRANGE 2005 = Balencie, Jean-Marc; Arnaud de La Grange (ed.), *Les Nouvelles Mondes Rebelles. Conflicts, terrorisme et contestations*, Editions Michalon, Paris 2005.

BANTHIA 2004 = Banthia, Jayant Kumar (ed.), *Census of India: Language Atlas of India 1991*, Office of the Registrar General, New Delhi 2004.

BAXTER 2005 = Baxter, Craig (ed.), *Pakistan on the Brink. Politics, Economics and Society*, Oxford University Press, Karachi 2005.

BRASS 2005 = Brass, Paul R., *Language, Religion and Politics in North India*, Backinprint.com, Lincoln 2005 (first published by Cambridge University Press, Cambridge 1974).

The Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973.

FAROUQUI 2006 = Farouqui, Ather, “Urdu Education in India: An Overview. A Case Study of Five Representative States”, in: *Redefining Urdu Politics in India*, Oxford University Press, Delhi 2006.

—, 2008 = “Hindūstān meṅ urdū āzādī ke bād”, in: “Duniyāzād”, vol. 14, Karachi (March) 2008.

FARUQI 2001 = Faruqi, Shamsur Rahman, *Early Urdu Literary Culture and History*, Oxford University Press, New Delhi 2001.

FRIEDLANDER 2006 = Friedlander, Peter G., “Hindustani Textbooks from the Raj”, in: “Electronic Journal of Foreign Language Teaching”, vol. 3, Suppl. 1, 2006: 39-56.

KAUR 1990 = Kaur, Kuldeep, *Madrassa Education in India: A Study of its Past and Present*, Centre for Research in Rural and Industrial Development, Chandigarh 1990.

MASICA 1991 = Masica, Colin P., *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

MUMTAZ 2002 = Mumtaz, Soofia, Jean-Luc Racine, Imran Anwar (eds.), *Pakistan. The Contours of State and Society*, Oxford University Press, Karachi 2002.

RAHMAN 1998 = Rahman, Tariq, *Language and Politics in Pakistan*, Oxford University Press, Karachi 1998.

—, 2002 = *Language, Ideology and Power: Language-learning among the Muslims of Pakistan and North India*, Oxford University Press, Karachi 2002.

—, 2004 = *Denizens of Alien Worlds. A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan*, Oxford University Press, Karachi 2004.

RAI 2004 = Rai, Mridu, *Hindu Rulers, Muslim Subjects. Islam, Rights and the History of Kashmir*, Permanent Black, New Delhi 2004.

SHAMI 2005 = Shami, Pervez Islam, *Education in Pakistan. Policies and Policy Formulation*, National Book Foundation, Ministry of Education, Islamabad 2005.

SACHAR 2006 = Sachar, Rajinder, *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community in India. A Report*, Prime Minister's High Level Committee, Cabinet Secretariat, Government of India 2006.

TIVĀRĪ 1999 = Tivārī, Bholānāth, *Hindī bhāṣā*, Kitāb Mahal, Ilāhābād 1999.

YULE & BURNELL 2002 = Yule, H. and Burnell, A.C. (ed.), *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, Rupa & Co., New Delhi 2002 (1st edition 1886).

ZAMINDAR 2008 = Zamindar, Vazira Fazila-Yacoobali, *The Long Partition and the Making of Modern South Asia. Refugees, Boundaries, Histories*, Oxford University Press, Karachi 2008.

ZUTHSI 2003 = Zuthsi, Chitralkha, *Languages of Belonging. Islam, Regional Identity, and the Making of Kashmir*, Permanent Black, New Delhi 2003.

SPRAWOZDANIA

The 2nd International Conference of Oriental Studies: “Oriental Studies – Past and Present”, Warsaw, 22-23rd November, 2010

On 22-23rd November 2010, the Committee of Oriental Studies of the Polish Academy of Sciences organized in co-operation with the Faculty of Oriental Studies of the University of Warsaw the 2nd International Conference of Oriental Studies: “Oriental Studies – Past and Present”.⁸¹ Proceedings were held in the Tyszkiewicz-Potocki Palace belonging to the University of Warsaw main campus.

The conference was opened by Prof. Marek Mejer, chairman, and Dr. Agata Bareja-Starzyńska, secretary of the Committee of Oriental Studies of the Polish Academy of Sciences, who welcomed all the participants and guests. On behalf of the Faculty of Oriental Studies the opening address was delivered by Deputy Dean, Prof. Piotr Taracha.

Papers were delivered by scholars from Germany, Russia, Great Britain, France, USA, Switzerland, as well as from Poland. There were four thematic sessions: 1. general, 2. Buddhist studies, 3. East Asian and African linguistics, and 4. Tibeto-Mongolian studies. The program of the conference was as follows:

⁸¹ The 1st International Conference of Oriental Studies was organized by the same organizers in 2008, and the proceedings were published in a special issue of the *Rocznik Orientalistyczny* 62.1 (2009): *Oriental Studies. Proceedings of the International Conference of Oriental Studies: 55 years of the Committee of Oriental Studies of the Polish Academy of Sciences (1952-2007)*, Warsaw, 8-9 December 2008. Edited by Agata Bareja-Starzyńska and Marek Mejer.

22 November, 2010

Opening

Session 1. General.

Piotr Taracha (Warsaw): *Hittitology Today: Problems and New Approaches*

Joanna Jurewicz (Warsaw): *What Ancient Indian Cosmogonies Tell Us about Language?*

Mikołaj Melanowicz (Warsaw): *Some Aspects of a New History of Japanese Literature*

Henryk Jankowski (Poznań): *Language Policy in Kazakhstan*

Session 2. Buddhist studies.

Eli Franco (Leipzig): *How to Distinguish Between Non-existing Entities?*

Tadeusz Skorupski (London): *Consciousness and Luminosity in Indo-Tibetan Buddhism*

Jowita Kramer (Munich): *Yogācāra Theories on the Mental and Material Constituents of the Person*

Monika Zin (Munich): *Kanganhalli - a New Discovered Stupa in Karnataka*

Marek Mejer (Warsaw): *Tantric Exposition of the Dependent Origination (pratītyasamutpāda) in the Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra, ch. XVI*

Concert "Silk Road Music Inspirations".

23 November, 2010

Session 3. Linguistics: East Asian, African.

Romuald Huszcza (Warsaw): *The Structure of East Asian Languages in Their Lexicographic Characterisation*

Jerzy Bańczerowski, Le Dinh Tu (Poznań): *Phonetic and Morphological Coding of Minimal Syntactic Units in Isolating Languages (Insights from Chinese and Vietnamese)*

Szymon Grzelak (Poznań): *Temporal Characteristics of Japanese Verbs from the Contrastive Perspective*

Michael Farris (Poznań): *Lexical and Grammatical Properties of Personal Pronouns in Vietnamese: Deicticity and Relationships*

Norbert Kordek (Poznań): *Segmentotactics of Mandarin Chinese*

Nina Pawlak (Warsaw): *Morphological Coding of Verb-object Agreement in African Languages*

Session 4. Tibeto-Mongolian studies.

Address by Mr. Otgon Dambiinyam, the Ambassador of Mongolia in Poland, on the occasion of the 60th anniversary of establishing diplomatic

relations between Mongolia and Poland

Klaus Sagaster (Bonn): *Bible Terminology in Mongolian Translation*

Vladimir L. Uspenski (Petersburg): *The Rivalry of the Descendants of Chingis Khan and His Brother Hasar as a Factor in the Mongolian History*

Elliot Sperling (Bloomington): *Khang-chen-nas and the Last Era of Mongol Domination in Tibet*

Agata Bareja-Starzyńska, Ragchaa Byambaa (Warsaw): *Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar written in the Horizontal Square Script*

Karenina Kollmar-Paulenz (Bern): *The Invention of "Shamanism" in 18th Century Mongolian Elite Discourse* [paper in absentia read by M. Mejer]

Marie-Dominique Even (Paris): *Buddhism and Revolution: on the Darva Pandita Agvaacoinzordondov's Pure Rule of the People (Arad tümen-ü ariun yosu, Ulaanbaatar, 1923)*

Jerzy Tulisow (Warsaw): *Mongolian and Manchu Studies in Poland*

Concert by Mr. Roozbeh Asadian (Iran).

The proceedings of the conference will be published in the special issue of the journal *Rocznik Orientalistyczny* in 2012.