

ISSN 1232-4663

STUDIA INDOLOGICZNE

18 (2011)

WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet Warszawski
Warszawa 2011

STUDIA INDOLOGICZNE
JOURNAL OF INDOLOGICAL STUDIES

Komitet redakcyjny / Editorial Board

Katarzyna Marciniak – katarzyna.marciniak@interia.eu
Marek Mejer – m.mejer@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. .../2011

SPIS TREŚCI

Artykuły

NINA BUDZISZEWSKA

Procesy kreacyjne według *Mokszadharmy*

BARBARA GRABOWSKA

Mędrzec Narada w opowieści o porwaniu rajskiego drzewa paridžata

STANISŁAW JAN KANIA

Madhjamaka wobec problemu werbalizacji struktury rzeczywistości.
Analiza aspektów logicznych dzieła *Mūlamadhyamakakārikā*
Nagardżuny

RAFAŁ KŁECZEK

Kody postępowania wybranych grup ascetycznych starożytnych Indii

KAROLINA ŁASZEWSKA

Odwiedziny Bogini Śitali (Śītalā) – kara czy błogosławieństwo? Ogólna charakterystyka kultu

IGA SOBOLEWSKA

Rozwój kultu stupy w buddyzmie indyjskim

Recenzje

KATARZYNA MARCINIAK

Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection. Part I, edited by
Francesco Sferra. *Manuscripta Buddhica I*. (Artykuł recenzyjny)

Sprawozdania

MAREK MEJOR

XVI. Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad
Buddyzmem, 20-25.06.2011, Taipei, Tajwan

Noty o autorach

Procesy kreacyjne według *Mokszadharmy*

NINA BUDZISZEWSKA

Mokszadharm (*Mokṣadharm*, *Mdh*), wypełniająca większą część XII księgi *Mahabharaty* (*Mahābhārata*, *Mbh*), zwanej *Księgą Śanti* (*Śānti*), czyli *Księgą Ciszy*, zajmuje rozdziały (*adhya*) od 168 do 353 według krytycznego wydania *Mbh*. Jest ona obszernym a także najważniejszym zbiorem tekstów filozoficznych *Mbh*, który kompilowany był stopniowo, poprzez dołączanie kolejnych warstw narracyjnych (FRAUWALLNER 1990: 134). Cała rozmowa między Bhiszmą (*Bhīṣma*) a Judhiszthirą (*Yudhiṣṭhira*), będąca szkieletem *Mdh*, porusza wiele kwestii filozoficznych, religijnych, politycznych i społecznych; *Mdh* ma bowiem na celu ukazanie człowiekowi drogi do wyzwolenia (*mokṣa*), skąd pochodzi jej tytuł – *Mokszadharm*. Bhiszma opisuje Judhiszthirze m.in. sposoby zachowania właściwe dla oczyszczenia serca z wszelkiego zła, wyjaśnia zadania człowieka w *sansarze* (*saṃsāra*), spośród których najważniejszym jest wyzwolenie, rozumiane w sensie *jogicznym* (*yoga*) jako zapanowanie nad ciałem – zarówno tzw. grubym, złożonym z pięciu elementów, jak i subtelnym, obejmującym trojaki instrument mentalny: *buddhi*, *ahankarę* (*ahamkāra*) i *manas*¹, któremu towarzyszą skutki wcześniej popełnionych czynów w postaci zła *karmicznego*. Człowiek winien dążyć do przekształcenia i opanowania czynności niższej sfery mentalnej, by następnie została ona wchłonięta przez wyższy poziom, aż do całkowitego rozpuszczenia się w Najwyższym (*para*).

Najwyższy jest także pierwszym ogniwem w łańcuchu stworzenia, jako byt kreujący, z jakiego najpierw dobywa się sfera nieprzejawiona, czyli *awjakta* (*avyakta*), a następnie z niej – drogą kolejnych niższych przejawów, tzw. *tattw* (*tattva*) – cały świat empirycznie doświadczalny (*saṃsāra*). Nie mamy tu do czynienia tylko ze schematem ontycznym,

¹ Więcej na ich temat zob.: TOKARZ 1974 i 1985; JAKUBCZAK 1999 i 2002; KUDELSKA 2009; ŚWIERZOWSKA 2009; BUDZISZEWSKA 2011.

ukazującym kreacje bytowe, czyli sposoby zaistnienia kolejnych pierwiastków rzeczywistości (*tattva*) i następnie ukazania wzajemnych zależności i relacji z pozostałymi *tattwami*. Przede wszystkim dostrzegamy tu – z perspektywy żywej istoty, wyposażonej w organ mentalny – przekaz *jogiczny*, ukazujący ścieżki opanowania świadomości, czyli sfery mentalnej, celem wydostania się poza obręb świata przemijalnego, najniższego szczebla procesu kreacji, świata *wjakty* (*vyakta*). W takim rozumieniu proces ten przedstawiałby budzenie się świadomości, która swój początek i tożsamość ma w boskim Źródle a upadek w najniższym poziomie mentalnym – umyśle (*manas*), skierowanym tylko na przedmioty zmysłowe. Na poziomie tym następuje całkowita identyfikacja ze światem *wjakty* i zapomnienie o boskim pochodzeniu i podzielanej z nim istocie, która niekiedy utożsamiona jest z wiedzą wyzwalającą, *dźnianą* (*jñāna*).

SUTTON (2000: 396-407) zauważa, iż w procesach kreacyjnych przedstawianych w *Mbh* i *puranach* (*purāṇa*), na co wskazał już MACDONELL (1974: 11), widoczne są dwa sposoby stworzenia: pierwszy poprzez kreacyjną czynność Najwyższego oraz drugi poprzez powstanie świata przejawionego (*vyakta*) z pierwotnej nieprzejawionej (*avyakta*) substancji (*prakṛti*, *pradhāna*). W pierwszym znaczeniu Wisznu (*Viṣṇu*) powołuje świat do życia poprzez pośrednictwo demiurga Brahmę (*Brahmā*), który stwarza wszechświat wraz z żyjącymi w nim istotami oraz porządkiem kosmicznym wyznaczającym reguły działania wytworzonego uniwersum. W drugim znaczeniu uwidacznia się *sankhjanistyczna* (*sāṃkhya*) koncepcja zaistnienia poszczególnych pierwiastków rzeczywistości, jest to idea ewolucji oraz emanacji², w której każdy element wyłania się ze swego poprzednika. W te dwa

² Termin emanacja nie jest właściwy w odniesieniu do koncepcji stworzenia w *sankhji*. Jak tłumaczy REALE (2002: 71): „emanacja jest koniecznym procesem typu fizycznego”, mechanicznym procesem wypływu niższych bytów z pierwotnej zasady, natomiast pochodzenie, inny rodzaj kreacji, zdający się być właściwszym w odniesieniu do *sankhjanistycznych* teorii kreacji, spowodowane jest w o l n y m aktem Najwyższego. Najwyższy w akcie tym bądź określa swoją naturę jako wypromieniowującą z siebie byty pochodne, bądź wolnym aktem decyduje się dokonać stworzenia; jest to tak zwana autokreacja Najwyższego. O ile z pierwotnej, nieprzejawionej zasady, *pradhany* (*pradhāna*), kolejne ewoluty wyłaniają się w sposób mechaniczny, o tyle zapoczątkowanie procesu kreacji jest wolą Wisznu, zwanego *akṣarą* (*akṣara*), Wasudewą (*Vāsudeva*), Narajaną (*Nārāyaṇa*), *manasą* (*mānasa*). Nie ma tu zatem mowy o samoczynnym wpływie niższych bytów z Boskiej prazasady. W filozofii zachodniej koncepcja pochodzenia obecna jest w myśli Plotyna, jest to tzw. koncepcja stwórczej kontemplacji.

sposoby stworzenia przynależne Mdh wpisuje się także cała wariacja różnych modyfikacji głównego wątku stworzenia. Ponadto uwidacznia się w niej także chęć autorów do pogodzenia teistycznego stanowiska *pañcarātry* (*pāñcarātra*) z *sankhjanistyczną* teorią wyłaniania: Wisznu zostaje porównany do *awjaky*, Brahma do *ahankary*. W ten sposób powstały teizm różni się jednak od wedyjskiego rozumienia roli panteonu boskiego. W Wedach (*Veda*) bowiem Wisznu i Brahma przedstawieni są jako bogowie pragnący zapanować nad siłami zła i kosmicznego nieporządku. Teizm *sankhji* natomiast czyni z nich nieprzejawione i odrębne od świata *wjaky* źródło dla świata przejawionego. Pojawia się tutaj także podwójna rola Wisznu jako, z jednej strony, boga spoczywającego na wodach, który następnie razem z Brahmą stwarza świat, oraz – z drugiej strony – nieprzejawionego źródła, z którego dobywają się pierwiastki świata przejawionego i do którego ostatecznie wracają, gdy nadejdzie ku temu odpowiedni czas.

SUTTON (2000: 398), podobnie jak VAN BUITENEN (1956: 153), a przeciwnie do Larsona (1969: 43), uważa, iż w epickiej formie *sankhji* obecna jest już teoria ewolucji. Każdy z elementów rzeczywistości przejawionej jest bowiem modyfikacją (*vikurvāna*) pierwiastka, z jakiego się wywodzi. Epicka *sankhja* przedstawia próbę odejścia od ściśle mitologicznych opisów kreacji w kierunku bardziej naukowych analiz pierwiastków rzeczywistości i ich genezy. W Mdh obecna jest główna koncepcja *sankhji*, która opisuje podzieloną na hierarchicznie uporządkowane elementy rzeczywistość jako wywodzącą się z pierwotnej substancji (*pradhāna*, *prakṛti avyakta*).

Prakṛti ma w sobie twórczą moc ewolucyjną, potrzebującą jedynie impulsu pochodzącego z zewnątrz. Nie jest to jednak rozwój-ewolucja w klasycznej formie, ponieważ wyewoluowane pierwiastki *prakṛti* nie wznoszą się na wyższe poziomy, wprost przeciwnie – przedstawiają opadanie bytów na coraz niższe poziomy. W procesie inwolucji – zwanym także *pralają* (*pralaya*), *pratjaharą* (*pratyāhāra*), pierwiastki rzeczywistości wciągane są na powrót w swoje źródło, czyli nieprzejawioną formę *prakṛti*, by ostatecznie powrócić do stanu jedni (*ekatva*) z Najwyższym.³

³ Podobny proces pochodzenia kolejnych hipostaz widoczny jest także u Plotyna. Pochodzenie w filozofii Plotyna (REALE 2002: 174-175) jest procesem triadycznym, zakładającym: 1) trwanie Jednego jako działanie specyficzne dla tegoż bytu, wyrażające się w wolnym ustanowieniu siebie jako tego, kim jest (*causa sui*) oraz w pragnieniu bycia tym, kim jest; 2) konsekwencja pierwszego działania wyrażająca się w działaniu, jakie pochodzi od Jednego (ustanowiło Ono siebie jako nieskończoną moc, z jakiej

Komentując proces stworzenia w klasycznej *sankhji*, MAJUMDAR (1925) jego przyczynę osadził w połączeniu *puruszy* (*puruṣa*) z *prakryti*. Cel tego połączenia, z jakiego wypływa cały proces kreacji, jest dwojaki: z jednej strony ma on umożliwić *puruszy* percepcję i doznanie *prakryti*, by następnie, z drugiej strony, uwolnić (*vimokṣa*) *puruszę* spod wpływu *prakryti*. Aktywność *prakryti* w całym procesie stworzenia jest spontaniczna, dobywając się z jej natury, jednak zdeterminowana jest także pewnym czynnikiem, który – jak mówi Majumdar – pochodzi z zewnątrz. Znajduje się w niej bowiem pragnienie kreacji, lecz to pragnienie nie może należeć do jej istoty, ponieważ wyzbyta jest ona świadomości. Pragnienie należy zatem do *puruszy*. Jest to jednak specyficzne pragnienie, różne od ludzkiego, złączonego z egoizmem. Pragnienie, jakie żywi *puruṣa*, jest wieczne, wyrażające się w chęci stworzenia. Poprzez stworzenie *puruṣa* może bowiem obserwować i cieszyć się z wykreowanych bytów. W pierwszym momencie skutkuje to przywiązaniem do nich oraz do ciała, w jakie *puruṣa* się przyobleka. Gdy jednak *puruṣa* nasyci się światem *prakryti*, rodzi się w nim pragnienie wyzwolenia. Stworzenie, przywiązanie i uwolnienie przedstawiają zatem trzy stadia, poprzez które przebiega wieczna aktywność stwórcza.

Także w Mdh Majumdar zauważa podobną rolę Boskiej Woli, która przynależy do *puruszy*, zwanego *Īśvarą* (*Īśvara*). Jest on przyczyną, bytem podtrzymującym oraz niszczycielem świata przejawionego. *Prakryti* jest dla niego jedynie dwojakim narzędziem, poprzez jakie może dostąpić wyzwolenia. Najwyższy *puruṣa*, *Īśvara* przywiązuje siebie do świata *wjakty*, by w ten sposób przyjąć formę indywidualną jako *dźiwa* (*jīva*). Wszystkie stworzone rzeczy, subtelne i grubomaterialne, stanowią jeden system – wszechświat, który jest przedmiotem doznania i doświadczenia dla *puruszy*. Najwyższy *puruṣa* tworzy – poprzez narzędzie, jakim jest *prakryti* – warunki cielesne, w jakich może się

pochodzą wszystkie inne rzeczy), jest to zatem wyjście czegoś innego z Jednego; oraz 3) powrót poprzez zwrócenie się w stronę bytu aktem kontemplacji. Wskutek drugiego działania (pochodzącego od Jednego) powstaje pierwsza hipostaza, która jednak początkowo jest czymś nieokreślonym, dopiero drogą kontemplacji Jednego nabiera determinacji i staje się Umysłem, z niego wyłania się Dusza, która daje początek duszom indywidualnym. Pochodzenie zakłada zatem trwanie hipostazy wytwarzającej, nie umniejszając jej bytu, jednak – jako działanie – stopniowo słabnie tak, że wytworzone hipostazy stoją niżej w hierarchii. Hipostaza, jak wyjaśnia REALE (2002: 92-93), jest to substancja wywodząca się z innej substancji, w stosunku do której jest niższa, będąc jednak w pełni substancją zdolną wytwarzać inne.

przejawić, czyli ciało. W ten sposób, mimo iż jest tylko jeden doskonały i absolutny *purusza*, to jego sposoby czy też momenty zaistnienia są nieskończone w liczbie. Powoduje to wrażenie wielości: Najwyższy *purusza* przejawia się jako wielu poszczególnych *puruszów*.

Obecne w Mdh opisy kreacji w przytaczanych przez Bhiszmę naukach często różnią się między sobą co do imienia bóstwa kreacyjnego, a ponadto niektóre elementy, odgrywające główną rolę w jednym procesie stworzenia, w drugim już nie występują lub pełnią mniejszą rolę. Nie zmienia to jednak ogólnej wymowy nauk Bhiszmy, które osadzone są w tradycji wczesnej filozofii *sankhji* oraz praktykach jogicznych. *Sankhja* ze słów Bhiszmy, odpowiadając naukom *upaniszad* (*upanīṣad*), często tłumaczy związki między poszczególnymi *tattwami* oraz relacje między organizmem mentalnym człowieka a Najwyższym, powołując się na *upaniszadową* wykładnię.

Końcowa partia Mdh zwana *Narajaniją* (*Nārāyaṇīya*), chociaż jest zgodną z *sankhją*, wyraża nauki wczesnej tradycji wisznuickiej *pañczaratry*, która najwyższe bóstwo opatruje przeważnie imieniem Wasudewa. Z niego to – kolejno – wypływają byty mentalne związane z umysłem, a poprzez samoświadomość (*ahaṁkāra*) – jeden z ewolutów Najwyższego – zostaje on niemal całkowicie zapomniany w sercu czującej istoty. Ta bowiem, jako podmiot dokonujący rozpoznania własnej natury, wikła się w identyfikację z przejawami świata *awjakti* tworzącymi świat *wjakta*, czyli *sansarę*. Moment identyfikacji dokonany przez samoświadomy wybór podmiotu poznającego jest decyzyjny i przesądza o dalszym losie decydenta, który w ten sposób odwraca się od swego Źródła, popadając w stan pozornego⁴ doświadczania siebie jako konkretnej jednostki, w stan pomieszania i niewiedzy (*avidyā*, *ajñāna*), swoistego szaleństwa (*moha*), charakteryzującego świat *sansary*. Wszystkie te przywary związane są z dwiema dyspozycjami, tzw. *gunami*

⁴ Poprzez „pozorny” nie rozumiem tutaj czynności dokonywanych przez fundamentalną iluzję, *maję* (*māyā*), lecz identyfikację decydenta ze światem, który narzuca mu błędną tożsamość, tzw. „ja-ość”, czyli bycie ja. W ten sposób decydent błędnie utożsamia swoje ja (*ātman*) ze światem *sansary*. Realizuje się to w identyfikacji tegoż podmiotu z ciałem oraz z potrójnym organem mentalnym, które w istocie stanowią jedynie manifestacje *prakryti* (nieoświeconej sfery bytu) w jej formie przejawionej (*vyakta*) i jako takie nie stanowią natury, *atmana*, jednostki decydującej. Z tego powodu zwę je pozornymi, gdyż dają pozór prawdziwości tożsamości, pozór *atmana*, przysłaniając tym samym Źródło świadomości (*cetana*) i życia (*jīva*). To Źródło jest prawdziwą ludzką tożsamością, *atmanem*, uważanym za Najwyższy byt. Odwrócenie od Najwyższego dokonuje się zatem mocą decyzji jednostki, podobnie jak powrót do niego. Rola świadomości jest tutaj decydująca.

(*guṇa*), mentalności istoty czującej, zwanymi *tamase* (*tamas*), czyli ciemnością, odpowiadającą za gnuśność i beczyn, oraz *radžasem* (*rajas*) – gwałtownością i namiętnością, powodującą bezustanną gonitwę za przejawami świata *wjaky* i przywiązanie do nich. Skutkiem działalności *tamasu* i *radžas* jest zafiksowanie świadomości decydenta w pozornej tożsamości, czyli w uważaniu przez podmiot poznawczy siebie (*ātman*) jako złączonego z ciałem i trójczłonowym narzędziem mentalnym. Jedynie w najczystszej formie świadomościowej, *sattwie* (*sattva*), przejrzystości i czystości, możliwe jest dokonanie rozróżnienia podmiotu od przejawów *prakryti*, aktu uświadomienia sobie odrębności od sfery *wjakta* i identyfikacji z *atmanem*. Rola, jaką świadomość, zwana niekiedy 25. pierwiastkiem, odgrywa w procesie wyzwolenia, jest zatem najważniejsza.

Co niezwykle istotne, jak Marta Kudelska zauważa odnośnie nauk upanisadowych, które są bliskie wykładni sankhji:

„Świat i cała jego struktura wyłaniają się nie z samego atmana, ale z formy, w jakiej się on przejawia”. (KUDELSKA 2011: 48).

„Upaniszada ta [*Aitareya*] rozpoczyna się od stwierdzenia, iż na początku istniał tylko atman (*idam agre ātmā āsīt*). Jest to klasyczna formuła denotująca stan nieprzejawionego istnienia bytu absolutnego. Kolejne zdanie doprecyzowuje, iż ‘nic prócz niego się nie jawiło’. [...] Kolejne sekwencje opisują, jak poszczególne przejawy strukturalizują świat przejawiony. Tutaj schemat jest dosyć podobny jak w *Puruszasukcie*. Po wyłonieniu zasad organizacji kosmosu, człowiek – czyli Purusza uczyniony z tych zasad – jest dzielony.” (KUDELSKA 2011: 50).

„Aby rzeczywistość była kosmosem, a nie chaosem, musi podlegać pewnej strukturalizacji. [...] Ów porządek okazuje się porządkiem ze względu na strukturę Puruszy, strukturę człowieka. **Rzeczywistość przedstawiona jest korelatem rzeczywistości podmiotowej. Przedstawienia funkcjonują ze względu na istnienie podmiotu.** [wyróżnienie moje – NB]” (KUDELSKA 2011: 51).

Podobnie w procesach kreacyjnych przedstawionych w Mdh, z Najwyższego wychodzą najpierw różne byty pośrednie: bogowie oraz sfera *awjakta*; dopiero potem wyłania się sfera *wjakta*; nigdy nie następuje natomiast bezpośrednie stworzenie przez Najwyższego bytów grubomaterialnych, świata istot ruchomych i nieruchomych. Akt stworzenia wyrażany jest przez czasowniki \sqrt{srj} oraz $vi\sqrt{kr}$. Jak podaje MONIER-WILLIAMS (2005: 1245) \sqrt{srj} oznacza: ‘wypuszczać, emitować, uwalniać, oswobadzać, stwarzać’, opisuje on zatem tę relację,

w której byt wytworzony nie podziela natury bytu tworzącego, mimo iż dzieli z nią pewne cechy wspólne; *vi√kr* natomiast oznacza: ‘różnicować, przekształcać, powodować zmiany, modyfikować, stać się zróżnicowanym, zmienionym, rozwijać, wytwarzać, niszczyć, anihilować’ (MONIER-WILLIAMS 2005: 954), i przedstawia wykreowany byt jako modyfikację zasady tworzącej, coś niecałkowicie odrębnego. Świat *wjakta*, wytworzony przez *prakryti*, zwany jest jej *wikarą* (*vikāra*), czyli modyfikacją. Podobnie przebudzony *Iśana* (*Īśana*), czyli *Śiwa* (*Śiva*), stając się *Brahmą*, zmienia siebie (*pratibuddho vikurute brahmākṣayyaṁ kṣapākṣaye*, Mdh 224.031a), natomiast w procesie wyłaniania się z niego pierwszego ewolutu *wjakty* – *mahatu* (*mahat*) – *Siambhu* (*Śambhu*), czyli *Śiwa*, dokonuje aktu stworzenia, powołania odrębnego co do istoty bytu (*śrjaty anantakarmāṇaṁ mahāntaṁ bhūtam agrajam*, Mdh 291.015a). Zarówno *√srj* jak i *vi√kr* odnoszą się tak do pierwszej czynności kreacyjnej Najwyższego, jak i do kolejnych momentów dobywania się bytów z poprzedzających je pierwiastków. Niekiedy w kreacyjnych naukach Mdh żaden czasownik nie jest użyty, a przypadek ablatiwus (*apādāna*) wyraża wyjście jednego pierwiastka z drugiego.

Niemal każda nauka, jakiej udziela *Bhiszma*, jest przytoczeniem innej rozmowy, która odbyła się między innym mędrce lub bogiem np. *Wisznu*, *Narajaną*, *Brahmą*, a jego słuchaczem: synem, uczniem, królem lub innym bogiem.

Rozmowa między mędrce *Bhrygu* (*Bhṛgu*) i królem *Bharadwadżą* (*Bharadvāja*), zwana *Bhrygubharadwadżasamwada* (*Bhṛgubharadvājasamvāda*) (Mdh 175.001a-186.032c), rozpoczyna opis procesów kreacyjno-inwolucyjnych, wyłaniania i wchłaniania, obecnych w Mdh. Krąży ona wokół zagadnień początku stworzonego świata istot ruchomych i nieruchomych (*śrṣtam idaṁ viśvaṁ jagat sthāvarajaṅgamam*), jego przyczyny i stwórcy. Pada pytanie o to, kto stworzył góry, oceany, chmury, ziemię i żywoły, kto jest odpowiedzialny za podział na cztery warny (*varṇa*) oraz prawość (*dharma*) i nieprawość (*adharmā*), czystość (*śauca*) i nieczystość (*aśauca*), co się dzieje z martwym ciałem, dokąd odchodzi życie czy też istota żywa, *džiwa*, która z niego uszła, na czym polega zagłada wszechświata (*pralaya*) (Mdh 175.001a-004c). Pojawiające się w słowach *Bhrygu* procesy kreacyjne mają w dużej mierze charakter przyrodniczy (FRAUWALLNER 1990: 153).

Mędrzec Bhrygu w odpowiedzi na te pytania przedstawia królowi pradawną opowieść (*itihāsam purātanam*) (Mdh 175.11a-12c) o początkach wszechświata, u których podstawy leży byt mentalny, umysłowy, zwany *manasa* (*mānasa*). Byt ten jest bez początku i końca (*anādinidhana*), boski (*deva*), niepodzielny (*abheda*), nie zna starości i śmierci (*ajarāmara*), jest nieprzejawiony (*avyakta*), wieczny (*śāśvata*), niezniszczalny (*akṣara*) i niezmienny (*avyaya*); to z niego pochodzą wszystkie byty i do niego, gdy umierają, odchodzą. Boski *manasa*, będący panem i podporą wszystkich bytów (*sarvabhūtadharah prabhuḥ*), stwarza (\sqrt{srj}) wielką przestrzeń (*mahāntam ākāśam*)⁵. Z *akaśi* (*ākāśa*) powstała woda (*ākāśād abhavad vāri*), z wody (*salila*) ogień i wiatr (*agnimarutau*), a z ich połączenia (*saṁyoga*) ziemia (*mahī*) (Mdh 175.013a-14c).

W dalszym procesie (Mdh 175.015a-21c) przez samoistnego (*svayambhu*) stworzony (\sqrt{srj}) został pełen energii i blasku (*tejomaya*) lotos (*padma*), z którego następnie powstał (*sam $\sqrt{bhū}$*) bóg Brahma, będący oceanem Wed; jako *atman* wszystkich stworzonych istot jest ich stwórcą (*sarvabhūtātmbhūtakṛt*)⁶, zwany *ahankarą*, świetlistym (*sumahātejas*), z niego pochodzi pięć elementów (*dhātu*) (Mdh 175.016a-c). Następnie Bhrygu przedstawia przyporządkowanie części wszechświata częściom owego bytu kreującego. Pojawia się tutaj zaimek w przypadku *genetiivus* (*sambandha*) „*tasya*”, który można odnieść bądź do pierwotnego bytu kreującego – *manasa*, bądź do zrodzonego z lotosu Brahmy (DEUSSEN 1906: 145-146). Góry są jego kośćmi, ziemia tłuszczem i wnętrznościami, oceany krwią, *akasia* (*ākāśa*) żołądkiem, wiatr oddechem, *tedžas* (*tejas*) ogniem, rzeki żyłami, niebo głową, gleba

⁵ Interesujące w tym fragmencie jest nazwanie *akasi* przymiotnikiem *mahant* (wielki), który na ogół w rodzaju nijakim (*mahat*) używany jest zamiennie z *buddhi*. W wersji bombajskiej Mbh (Mbh_B 1932) ten fragment Mdh 182.013-14 podaje, iż pierwszym wyłonionym bytem jest *mahat*, z którego następnie dobywa się *ahaṁkāra*: *so 'srjat prathamam devo mahāntam nāma nāmataḥ / mahān saśarjāhaṁkāram sa cāpi bhagavānatha //*, co RUCHEL (2003: 43) wraz z fragmentem Mdh 182.014 przekłada tak: „Na początku [Pierwotny Byt, znany wielkim mędrcom pod imieniem *Manasa* – moje wyjaśnienie NB] stworzył Boską Istotę znaną jako Mahat [Wielki]. Mahat stworzył Świadomość.”

⁶ Takie tłumaczenie dla *sarvabhūtātmbhūtakṛt* podaje DEUSSEN (1906: 146): „[...] der als die Seele von allen Wesen die Wesen schuf [...]”. Powołuję się na niemiecki przekład Deussena, ponieważ nowsze tłumaczenie Mdh nie zostało jeszcze wydane – Fitzgerald, kontynuując pracę tłumaczeniową van Buitenena, opublikował na razie przekład dwóch pierwszych części książki *Sianti: Radžadharmę (Rājadharmā) i Apaddharmę (Āpaddharma)* (FITZGERALD 2004).

nogami, strony świata ramionami (Mdh 175.017a-19c). Jest on czcigodnym panem (*bhagavān*) Wisznu, nieskończonym (*ananta*), jako *atman* wszystkich stworzeń znajduje się w każdej istocie (*sarvabhūtātmabhūtastha*)⁷, niezrozumiały i trudno pojmowalny (*durvijñeya*) dla istot o niespełnionym *atmanie* (*akṛtātmabhiḥ*)⁸. W celu poczęcia bytów staje się on stwórcą (*sraṣṭṛ*) *ahankary* (*ahamkārasya yaḥ sraṣṭā sarvabhūtabhavāya vai*), to z niego całe stworzenie wychodzi (*yataḥ samabhavad viśvam*) (175.020a-21c).

W dalszej części dialogu (Mdh 175.034a-37c) król dopytuje mędrca, jak to jest możliwe, żeby wszechwiedzący (*sarvajña*) bóg (*prabhu*) Brahma, posiadający formę (*mūrtimān*), mający naturę *dharmy* (*dharmamaya*)⁹, pierwotny (*pūrva*) i najwyższy (*anuttama*) pan stworzeń (*prajāpati*), narodził się (*sambhūta*) z lotosu. W takim wypadku to lotos powinien być uważany za najstarszy byt. Bhrygu wyjaśnia, iż lotos jest ziemią (*pṛthivī*), która została stworzona tylko po to, aby dać miejsce narodzin dla Brahmy, góra Meru natomiast jest owocnią kwiatu. Przebywając na górze Meru Brahma tworzy świat.

Następnie (Mdh 176.002a-14c) Bhrygu przechodzi do bardziej szczegółowego opisu stwarzanych kolejno bytów (*prajāvisarga*) przez

⁷ W ślad za tłumaczeniem DEUSSENA (1906: 146): „[...] als das Selbst aller Wesen weil er in den Wesen [...]”.

⁸ Termin *kr̥tātman* pojawia się w ChUp (*Chāndogya Upaniṣad*) VII,13, który KUDELSKA (2004: 219) tłumaczy jako ‘spełniony atman’: „[...] Ja, spełniony atman, przechodzę do świata Brahmy [...]”. Dyskusja na temat znaczenia terminu *kr̥tātman* w BHATTACARYA 1973: 148: *kr̥tātman* oznacza dosłownie tego, kto stworzył, uczynił, swojego *atmana*; powołując się na Śankarę (*Śaṅkara*), Bhattacharya wyjaśnia, iż *kr̥tātman* jest tym, który poprzez świadomość (*vidyā*), stworzył swojego *atmana* w formie transcendentnej (*para*), oddalivszy formę niższą (*apara*). *Kṛtātmanami* (*kr̥tātman*) są zatem ci, którzy są spełnieni w formie *paramatmana* (*paramātman*), czyli najwyższego *atmana*; nie uważają oni już dłużej *ahankary* za podmiot dla swojego ja.

⁹ Niezwykle istotne jest tutaj nazwanie Brahmy jako *dharmamaya*, ponieważ, jak okaże się w toku wypowiedzi Bhrygu, *dharm* jest przyczyną (*yonī*) ludzkości, jest ambrozją (*amṛta*) bogów, po śmierci człowiek dzięki *dharmie* cieszy się szczęśliwością (*sukha*) (Mdh 186.032a-c). *Adharma* natomiast, otoczona gniewem (*krodha*), pożądaniem (*lobha*) i zaślepieniem (*moha*), powstała z *tamasu*, którego przyczyną jest nieprawda (*anṛta*) (Mdh 183.011a-c), przeciwieństwo *satji* (*satya*). Godna uwagi jest tutaj gra słów między *amṛtą*, przynależna *dharmie*, a *anṛtą*, określającą *adharmę*. Ludzie, poprzez tę niewiedzę (*ajñāna*) i żądzę (*lobha*) odeszli od bramińskości (Mdh 181.015c). *Satja* jest *Brahmą* bądź *brahmanem*, *tapasem*, ona stworzyła byty, poprzez nią osiąga się niebo (*svarga*), poprzez *anṛtę* (*anṛta*), o postaci *tamasu*, piekło (*naraka*) (Mdh 183.001a-003a). *Dharma* jest atrybutem *manasu*, dlatego mądry człowiek ciągle utrzymuje *manas* w *dharmie* i jest szczęśliwy, czyniąc tylko dobro (*śivam ācāret*) (Mdh 186.030a-c).

boga (*prabhu*). *Manasa* (*mānasa*) poprzez swój *manas* (umysł, pragnienie czy też dekret woli), stworzył (*√srj*) najpierw wodę (*jala*) dla ochrony istot. Woda jest życiem wszystkich stworzeń – cały świat jest jej transformacją: ziemia, góry, chmury, oraz rzeczy bez formy – powstały poprzez krzepnięcie wody. W bardzo dawnych czasach zwanych *brahmakalpa*, *brahmarysziowie* (*brahmaṛṣi*) zgromadzili się, odczuwający wątpliwości co do stworzenia, i silnie medytując (*dhyāna*), zachowując milczenie (*maunam āsthāya*), nieporuszeni (*niścāla*), rezygnując z przyjmowania jedzenia (*tyaktāhāra*), usłyszeli boski głos (*divyā sarasvatī*), wyjaśniający im, iż na początku istniała tylko nieskończona *ākāśa*, a poza nią słońce, księżyc, gwiazdy i wiatr zdawały się spać. Woda (*salila*) pojawiła się niczym ciemność z ciemności (*salilam utpannam tamasīvāparam tamaḥ*), następnie z ciśnienia wody powstał wiatr (*vāyu*), który ciągle trwał w ruchu, by w wyniku spięcia wody i wiatru powstał pełen energii ogromny ogień (*tasmin vāyvambusaṅgharṣe dīptatejā mahābalaḥ*), rozegnał on ciemność, która wokół *akaśi* była zgromadzona. W towarzystwie wiatru, ogień przyciągnął *akasię* i wodę do siebie, następnie razem z wiatrem stęzał, by spadając z nieba utworzyć ziemię.¹⁰ Ziemia z kolei jest przyczyną wszystkich rodzajów smaków, zapachów, płynów i zwierząt. Te pięć elementów – jak dalej wyjaśnia Bhrygu (Mdh 177.010a-39c) – we wszystkich stworzeniach ruchomych i nieruchomych (*sthāvarajaṅgama*) znajduje się w różnych proporcjach. Ziemia (*bhūmi*, *prthivī*) posiada pięć cech (*guṇa*): zapach (*gandha*), smak (*rasa*), kształt (*rūpa*), dotyk (*sparsā*),

¹⁰ Nie jest to odosobniona koncepcja wzajemnego powstawania pięciu elementów, podobny proces stworzenia znajdujemy także w naukach tybetańskiej tradycji bon. Jak opisuje Namkhai NORBU (2006: 91): „Na przykład starożytna tybetańska tradycja kosmologii bon wyjaśnia, iż przestrzeń, która istniała przed stworzeniem tego wszechświata, była ukrytym, *karmicznym* śladem, pozostawionym przez istoty z poprzedniego cyklu wszechświata, który uległ zniszczeniu. Przestrzeń ta poruszyła się w sobie, wskutek czego uformowała się esencja elementu wiatru. Gwałtowne tarcie tego wiatru o samego siebie spowodowało powstanie esencji elementu ognia. Powstające w wyniku tego różnice temperatury spowodowały zagęszczenie esencji elementu wody. Wirowanie tych trzech już istniejących esencji elementów, przyczyniło się do powstania esencji elementu ziemi, w ten sam sposób, w jaki potrząsanie mleka sprawia, że zestala się ono w masło. Ten poziom esencji elementów jest przed-atomowym poziomem istnienia w postaci światła i barwy. Wzajemne oddziaływanie wszystkich esencji elementów powoduje ukształtowanie rzeczywistych elementów na atomowym lub materialnym poziomie, w ten sam sposób i w tej samej kolejności, w jaki formowały się esencje elementów. Następnie, z oddziaływania elementów materialnych lub atomowych tworzy się coś, co jest zwane „kosmicznym jajem”, a co składa się z najróżniejszych sfer bytu”.

dźwięk (*śabda*). Każdy poszczególny element grubomaterialny (*mahābhūta*) ma o jedną cechę mniej od swego poprzednika, i tak: woda (*ap*) jest czterogunowa, ogień (*agni, tejas, jyotis*) jest trójgunowy, wiatr (*vāyu*), występujący w pięciokrotnej postaci (*prāṇa, vyāna, apāna, samāna, udāna*), jest dwugunowy, zaś *akaśa*, zwana także niebem (*kha*, Mdh 177.004a), jest jednogunowa.

Atman-manasa-Brahma (*ātman-mānasa-Brahmā*), twórca światów, co w kolejnej nauce ukazuje Bhrygu (Mdh 180.019a-30c), znajduje się we wszystkich bytach (*tatrātmā mānaso brahmā sarvabhūteṣu lokakṛt*). On także, jako *antaratman* (*antarātman*), zna zapachy, smaki i dźwięki, dotyk, kształt, on zna cierpienie i radość. Cały świat zrobiony jest z wody, a on w wodzie spoczywa. *Atman* ten jest stwórcą, mentalnym (*mānasa*) Brahmaną, który wszędzie istnieje. Znajduje się w ciele niczym kropla wody na lotosie. On jest zbawiennym (*lokahitātmakam*) *kszetradźnią* (*kṣetrajña*), czyli znawcą ciała i świata materialnego, *kszetry* (*kṣetra*). Natomiast trzy guny, *sattwa, radžas* i *tamas*, są atrybutami *dźiwy*¹¹. *Atman* ma świadomość (*sacetana*), powiadają także, że ma jakość *dźiwy* (*jīvagunaṃ vadanti* 180.025a), w rzeczywistości jednak, jako *kszetradźnia*, stoi ponad *dźiwą* (za DEUSSENEM 1906: 161) (180.024a-25c), porusza wszystko, dlatego mówią o nim, że stworzył siedem światów (więcej DEUSSEN 1906: 161) i wprowadził je w ruch. *Dźiwa* nie ulega zniszczeniu, kiedy ciało niszczy się – przenosi się jedynie do innego ciała, podczas gdy głupi człowiek uważa, że pojawia się wtedy dla niego śmierć. Postrzegane jest to przez subtelną (*sukṣma*) *buddhi*¹². Człowiek mądry, o czystym sercu, oddany jodze dostrzeże *atmana* w sobie (*ātman*) (*viśuddhātmā paśyaty ātmānam ātmani*). *Manasa-agni*¹³ (*mānasa* w postaci ognistej), zwany *dźiwą*, bytuje w ciele, to z tego pana stworzenia (*prajāpati*) wszystko powstało.

W *adhjaji* zwanej *Adhjatmakathanam* (*Adhyātmakathanam*) (Mdh 187.004a-52c), Judhiszthira pyta Bhiszmę o to, czym jest ten byt zwany

¹¹ O *dźiwę* zapytywał Bharadwadza w kontekście cielesnej śmierci: gdy ciało, będące połączeniem pięciu elementów, ulega rozpadowi, co dzieje się wtedy z życiem, gdzie odchodzi wtedy żywa istota (*jīva*), co wtedy wie, co słyszy? (Mdh 179.010a-c).

¹² *Buddhi* jest najsubtelniejszym organem mentalnym, niekiedy uważany za lustro dla przejawień Najwyższego. To ona odpowiada za dokonanie poznania rozróżniającego, tzn. uświadomienie sobie fundamentalnej różnicy między *kszetradźnią* a *kszetrą* oraz uświadomienie sobie swej tożsamości z Najwyższym.

¹³ Jak wskazuje FRAUWALLNER (1990: 158), określenie *mānaso 'gni* przypomina prastarą wedyjską naukę o ogniu.

*adhjatma (adhyātma)*¹⁴, w jaki sposób świat został stworzony, i chociaż nie pojawia się tutaj opis kreacji, to rola poszczególnych elementów aparatu mentalno-cieleśnego człowieka jest bliżej opisana. Pięć *mahabhutów* jest początkiem i zniszczeniem bytów. Stwórca (*bhūtakṛt*) umieścił je w stworzeniu (*sarvabhūteṣu*) w różnych proporcjach. Z *mahabhutów* pochodzą byty i do nich wracają w bezustannie się dziejącym procesie, jak fale na oceanie. Niczym żółw (*kūrma*) wyciągający i wciągający swoje kończyny, podobnie *bhutatman (bhūtātman)*, czyli *atman* stworzeń, stwarza istnienia, by następnie je wciągnąć na powrót w siebie. Nad piątką *mahabhutów* stoi szósty *manas*, nad nim *buddhi*, zwana siódmą, a nad nią ósmy *kszetradžnia*. Rola zmysłów (*indriya*) polega na postrzeganiu (*ālocana*), *manasu* na powątpiewaniu (*saṁśaya*), a *buddhi* na decydowaniu i wybieraniu spośród wielu możliwości proponowanych przez *manas (adhyavasāya)*, *kszetradžnia* natomiast jest niczym świadek, (*sākṣivat sthitah*), nie biorący udziału w poczynaniach niższych od niego narządów mentalnych. Zadaniem człowieka jest poznanie *indrijów*, *manasu* i *buddhi* w pełni. Cały świat ruchomych i nieruchomych stworzeń polega na *buddhi*, która przechodzi modyfikacje (*vi√kṛ*) w zależności od zmysłu, który w danym momencie jest aktywny. Znajdując się w *manasie (narāṇām manasi triṣu bhāveṣv avasthitā)*, istnieje ona w trzech stanach (*triṣu bhāveṣu vartate*) i odpowiednio do nich przeżywa radość, cierpienie lub obojętność. *Buddhi* ma jednak zdolność wyjścia poza te trzy stany, by znaleźć się jedynie w czystym stanie *sattwy*. Stan ten jest subtelny (*sūkṣma*), podobnie jak subtelny jest *kszetradžnia*, jednak *sattwa* i *kszetradžnia* różnią się od siebie¹⁵: jeden bowiem, *sattwa*, tworzy *guny*, drugi nie, będąc tylko świadkiem (*paridarṣṭā*), który obserwuje (*ṣṛjate hi guṇān sattvaṁ kṣetrajñāḥ paripaśyati*).

Nauki o *adhjatmie* przedstawiają się zawsze jako nauki o budowie człowieka, skorelowanej z budową wszechświata oraz sposobach oswobodzenia poszczególnych *tattw*, obecnych w człowieku, spod działań *prakṛti-sansary* celem dotarcia do Najwyższego. Dzięki tej wiedzy istota żywa dostępuje szczęścia i najwyższych owoców swoich czynów (Mdh 187.002a-c).

¹⁴ *Adhjatma (adhyātma)* w neutr. jest terminem odnoszącym się do najwyższej istoty, „die höchste Seele”, „die Seele als Agens einer Tätigkeit” (BÖHTLINGK_I 1879: 36), „the Supreme Spirit” (MONIER-WILLIAMS 2005: 23), „the Supreme Soul (*adhyātma*)” (EDGERTON 1924: 27).

¹⁵ Podobne porównanie *kszetradžni* i *sattwy* pojawia się także w Mdh 240.018a-21c.

W rozmowie między wielkim mędrcem Manu a jego uczniem Bryhaspatim, zwanej *Manubryhaspatisamvada* (*Manubr̥haspatisamvāda*) (Mdh 194.002a-199.032c), wyjaśnienie kreacji i inwolucji świata odbywa się na kanwie nie tyle ontycznej, co epistemicznej, świadomościowej. BIARDEAU (1995: 150-1) wskazuje w odniesieniu do KaṭhUp (*Kaṭha Upaniṣad*), której założenia w wykładzie Manu są bardzo widoczne, jogeniczną płaszczyznę przejawiania się kolejnych *tattw*.

W swej analizie rozmowy, FRAUWALLNER (1990: 137-139) zwraca uwagę na rolę *atmana*, która nie odbiega tutaj od koncepcji upaniszadowej. W Mdh pojawia się natomiast tendencja do rozróżniania *atmana* żywiołów (*bhūtātman*) od najwyższego *atmana*. *Atman* opisany jest tutaj jako znajdujący się ponad wszystkim, nie biorący udziału w procesach *sansarycznych*, a przez to niedostępny zwykłej, empirycznej świadomości. Jednak mimo tego, że nie można uchwycić go zmysłami, błędne jest twierdzenie, iż *atman* nie istnieje, podobnie jak nie można stwierdzić, że nie widać drugiej strony Himalajów czy księżycy w noc nowiu. *Atman* może jednak czuć się wplątany w kołowrót wcieleń, wędrować od jednego wcielenia do drugiego, posługując się wówczas tzw. organizmem psychicznym, który składa się z *buddhi*, *manasu* oraz pięciu narządów zmysłowych; do tego skupiska dołącza jeszcze *karman*, sytuujący się w *manasie*, odpowiedzialny za jakość kolejnych wcieleń. Proces wyzwolenia przebiega przez etapy odciążenia *manasu* z *indrijów*, a następnie usytuowaniu w nim *buddhi*. Wtenczas poznanie rozróżniające może dojść do skutku, a to, co pozbawione *gun*, *atman*, może być dojrzany. Stan ten zwany jest skupieniem bez cech (*nirguṇa samādhi*), w nim poznanie *brahmana*, Najwyższego, może dojść do skutku. Organizm psychiczny ulega wówczas rozpuszczeniu w taki sposób, iż *indrije* cofają się w *manas*, *manas* wstępuje w *buddhi*, która rozplywa się w *atmanie*.

Nowością, jaką ten fragment Mdh według FRAUWALLNERA (1990: 140-144 i 285-287) wprowadza, jest koncepcja wynikania organizmu psychicznego bezpośrednio z *atmana*, co jest odbiciem prastarej nauki o ogniu (FRAUWALLNER 1990: 103-119), podług której części *atmana* wnikają w *indrije*. Rola *buddhi* jako intelektu, zdolnego do istotowego oglądu, zostaje dokładniej wypracowana. W obecnej w upaniszadach nauce o ogniu poznanie przynależne *buddhi* określone było także innymi nazwami: *widźniana* (*vijñāna*), *pradžnia* (*prajñā*), *mati* (*mati*), dopiero później *buddhi* wyodrębniła się jako osobna funkcja narządu mentalnego, charakteryzując się określonym rodzajem poznania, który w rozmowie Manu z Bryhaspatim jest silnie uwypuklony. *Manasowi* została przypisana funkcja wolicjonalna i refleksyjna, a także

szeroko rozumiana zdolność myślenia. Kolejną ważną zmianą w sposobie definiowania organizmu psychicznego jest przekształcenie upanisadowych sił żywotnych w pięć *indrijów*. To *indrije* okazują się stanowić główną środek wiążący *atmana* ze światem przejawionym. Poprzez nie bowiem *atman* chwyta przedmioty zmysłowe, odczuwając pragnienie ich zdobycia. A to pragnienie (*kāma*, *tarṣa*, *trṣṇā*) wraz z niewiedzą (*avidyā*) jest przyczyną związania czującej istoty w *sansarze*.

Opisując Najwyższego, Manu powiada, iż ten, z którego powstał świat, poprzez poznanie którego osoby wyposażone w *dźnianę* (*jñānātmavan*) przekraczają świat, jest wolny od różnych rodzajów smaków, zapachów, dźwięków, dotyków i kształtów, niemożliwy do uchwycenia przez zmysły (*agrāhya*), nieprzejawiony, bez koloru (*avarṇa*), jeden (*eka*). Pozbawiony jest płci, nie będąc także bez płci. Ani jest, ani nie jest, ani także jest i nie jest (*na san na cāsat sad asac ca tan na*). Wychodzi on bowiem poza wszelką parę przeciwieństw, poza *dwandwę* (*dvaṁdva*), tak charakterystyczną dla świata przejawionego. Jedynie ci, którzy są zaznajomieni z *brahmanem* (*brahmavid*), postrzegają tego, który nie zna żadnych granic (*akṣara*) (Mdh. 194.002a-024c). Z *akszary* powstała ziemia (*jagatī*) oraz wszystko to, co się w niej porusza i żyje (*jagat*), wyłaniając się z *mahabhutów* w taki sposób, iż jeden element powstaje z poprzedniego według schematu (Mdh 195.001a-c):

akszara →¹⁶ *kha* → *waju* → *dźjotis* → *dźala* → *dźagati* (*jagatī*) → *dźagat* (*jagat*).

To, co jest wszechprzyczyną (*sarvahetu*), a także występuje jako każdy człon trójni: przyczyna (*kāraṇa*), jej skutek (*kāryam*) i najwyższy czyniący (*paramārthakārin*), jest wszechprzenikające (*vyāpaka*) i tworzące (*sādhaka*) (Mdh 195.007a-c). Może być odbite w czystej *buddhi* niczym w lustrze (Mdh 195.023a-c). Kształtu *atmana* nie postrzegamy bowiem okiem, nie dotykamy *indrijami*, nie jest on przedmiotem słuchu w Wedach (Mdh 196.004a-c). Jedynie poprzez *atmana* można oglądać swojego *atmana* (*svam ātmānam ātmanā*), a ten, który wszystko postrzega (*sarvadarśin*), zwany jest *kszetradźnią*, postrzegającym także zmysły, niezdolne do oglądania siebie (Mdh 196.005a-c). Subtelny *bhutatman*, wyzbyty formy, przebywający w bytach, posiadający naturę *dźniany* (*jñānātmavān*) (*bhūteṣu bhūtātmā sūkṣmo jñānātmavān asau*), podobnie jak druga strona Himalajów, nie

¹⁶ Symbolem „→” oznaczam ewolucję (wyjście elementu niższego z elementu wyższego), a symbolem „⇒” inwolucję (wchłonięcie elementu niższego w wyższy).

jest widoczny, jedynie mądry człowiek przy pomocy *buddhi* dostrzega to, co pozbawione jest formy (Mdh 196.006a-9c).

Człowiek jest nieszczęśliwy wskutek rozproszonych (*prasṛta*) *indrijów*, natomiast wskutek ich okiełznania (*niyata*) osiąga szczęście, dlatego człowiek powinien powściągać siebie (*ātman*) poprzez siebie (*ātman*) od wpływu obiektów zmysłowych (*indriyarūpebhyo yacched ātmānam ātmanā*)¹⁷ (Mdh 197.009a-c). Wówczas proces inwolucji jednych elementów w drugie przedstawia się następująco (Mdh 197.010a-c): *indrija* ⇒ *manas* ⇒ *buddhi* ⇒ *dźniana* ⇒ *para*.

Bardzo podobny układ znajduje się także w KāthUp III.10-11¹⁸: miejsce *dźniany*, wiedzy wyzwalającej, zajął tu jednak *mahan atman* (*mahān ātman*)¹⁹, dosłownie *wielki atman*: *indrija* ⇒ *wiszaya* (*viśaya*) ⇒

¹⁷ BhG (*Bhagavadgītā*) VI.5 także ukazuje *atmana* jako tego, który ma sam nad sobą zapanować: *uddhared ātmanātmānam nātmānam avasādayet / ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanah* //, co SACHSE (1988: 69) tłumaczy jako: „Niech sam wydzwignie samego siebie. / Niech nie pogrąży samego siebie [w sansarze]. | Albowiem sam jest sprzymierzeńcem samego siebie / i swoim własnym wrogiem.”, oraz KUDELSKA (1995: 32) jako: „Obyś przez ducha się wzmacniał i ducha nie zatracił, duch jest samemu sobie przyjacielem: | Lecz duch jest samemu sobie wrogiem zarazem.” Więcej na temat tłumaczenia terminu *ātman* w: SZCZUREK (2007: 212-238).

¹⁸ KāthUp III.10-11: *indriyebhyaḥ parā hy arthā arthebhyaś ca paraṁ manaḥ / manas tu parā buddhi buddher ātmā mahān paraḥ // mahataḥ parama vyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / puruṣān na paraṁ kiñcit sā kāṣṭhā sā parā gatih* // Wszystkie sanskryckie fragmenty upaniszad podaję za RADHAKRISHNANEM (1968). W tłumaczeniu KUDELSKIEJ (2004: 280): „Ponad zmysły wyższe są ich przedmioty, | Od przedmiotów umysł wyższy, | Od umysłu rozum, | Od rozumu zaś jest wyższy wielki atman. | Od tego, co wielkie, wyższe to, co nieprzejawione, | Od tego, co nieprzejawione, wyższy Purusza, | Od Puruszy nie ma nic wyższego, | To już sam szczyt, to najwyższa droga.”

¹⁹ *Mahan atman* jest pierwszy wyłonionym z *awjakty* bytem, *atmanem* całego uniwersum. Jak podaje Radhakrishnan powołując się na Śankarę (RADHAKRISHNAN 1968: 625), początków tej koncepcji możemy dopatrywać się już w *Rygwedzie* (*Rgveda*) X.121 oraz X.129.2, gdzie *Hiranjagarbha* (*Hiraṇyagarbha*) wystąpił jako pierwotny byt wykreowany z *awjakty*, pan stworzenia, z którego powstały wszystkie istoty, *ātman* wszechświata. BIARDEAU (1995:293) *mahan atmana* definiuje jako świadomość jogiczną, która wykroczyła poza skończoność empiryczną. Bhattacharya nazywa *mahan atmanem* tego, który przekroczył świadomość indywidualną, stał się świadomością uniwersalną (*wielkim atmanem*), będąc zarazem wolnym od *sansary*: czyny, dobre czy złe, nie dotykają go, ponieważ uwolnił się od pragnienia. Tak długo, jak świadomość indywidualna (*widźniana* [*vijñāna*], *buddhi*, *manas*) jest podtrzymana, człowiek jest zaangażowany w *sansarę*, przechodząc z jednego żywota do drugiego. Świadomość indywidualna jest nasieniem (*bīja*) stawania się (BHATTACHARYA 1973: 48). Wyzwolenie nie polega na przedłużeniu indywidualności pod jakąś formą, lecz na jej przekroczeniu w identyfikacji z Bytem uniwersalnym, znajdującym się poza podziałem

manas ⇒ *buddhi* ⇒ *mahan atman* ⇒ *awjakta*²⁰ ⇒ *purusza*
wszechprzenikający (*vyāpaka*) i bez cech (*aliṅga*). KāthUp VI.7–8²¹,
powracając do procesu involucji, powtarza schemat poprzednio
cytowany z wyjątkiem *buddhi*, w miejsce której pojawia się *sattwa*,

na zewnętrzne i wewnętrzne [ĪśUp (*Īśa Upaniṣad*) V; BhG XIII.28]
(BHATTACHARYA 1973: 5). *Mahan atman*, Byt Nieskończony, jest niezdolny do zła.
Ognisko zła znajduje się bowiem w ego, które *mahan atman* przekroczył. Ten, który
widzi siebie we wszystkich bytach i wszystkie byty w sobie, nie rani siebie przez siebie
(BhG XIII.28), spontanicznie pracuje dla dobra wszystkich (BhG V.25, XII.4), na
sposób, w jaki światło księżyca raduje świat. *Mahan atman* jest absolutnie dobry. Dobro
jest jego byciem. Wszystko, co robi, czyni z miłości do Wszystkiego. Miłość czy Dobro
są jednak tylko nazwami konwencjonalnymi, i jedynie w przybliżony sposób mogą
określać Najwyższego, do którego droga prowadzi poprzez intuicję jedności
(BHATTACHARYA 1973: 144-146).

²⁰ *Awjaktę z prakryti* utożsamia KUDELSKA (2004: 370), natomiast sfera nieobjawiona
nie zawsze musi oznaczać *prakryti-pradhanę* jako taką. W systemie Czaraki (*Caraka*)
część *awjakta prakryti* została utożsamiona z *puruszą*, często zwanym przez niego
paramānmanem, bez początku i samowystarczalnym, ewoluty wytworzone z *prakryti*
zwane są *kszetra*, a część *awjakta prakryti* – *kszetradźniq*. W czasie *pralaji* wszystkie
ewoluty wracają do *prakryti*, która wraz z nimi przechodzi w stan *awjakta*, by następnie
w czasie kreacji z *puruszy* dać możliwość wyłonienia się na powrót wszelkich stworzeń
(DASGUPTA 1922: 214-216). *Awjakta* w słownikach występuje jako stan całkowitego
niezróżnicowania, niewidoczny, niezamanifestowany w materialnych formach,
nierozwinięty (MONIER-WILLIAMS 2005: 111): „undeveloped, not manifest,
unapparent, indistinct, invisible, imperceptible”, dopiero w kolejnym znaczeniu jako
material pierwotna (*prakṛti*): „the unevolved (Evolver of all things)”, the primary germ
of nature, primordial element or productive principle whence all the phenomena of the
material world are developed” – co jednak poza terminem „germ of nature” nie musi
wcale odnosić się do *prakṛti*, lecz do pewnego tworzącego elementu, który występuje
jako pierwszy w łańcuchu ewolucji; BÖHTLINGK (1879: 133): „nicht zur Erscheinung
gebracht, sinnlich nicht wahrnehmbar; undeutlich”, „unbenannt”, „der Urstoff oder
Urgeist”. Także Welden uznaje możliwość odniesienia *avyakty* nie tylko do *prakryti*,
lecz także do tego, co pierwotne i jeszcze nieprzejawione (WELDEN 1914: 39).
Biardeau akcentuje natomiast znaczenie *awjakty* jako tego, co nie-zróżnicowane, nie-
zamanifestowane (BIARDEAU 1995: 150 i 289). Według jej interpretacji (BIARDEAU
1995: 293) stan *awjakty* nie odnosi się do *prakṛti* niedziałającej, lecz sfery wyzbytej
jakichkolwiek rozróżnień; w tym fragmencie KāthUp Biardeau widzi bowiem kolejne
etapy wznoszenia się świadomości jogicznej – od poziomu doświadczenia zmysłowego
(*indrije, manas* i *buddhi*), poprzez doświadczenie *mahan atmana*, charakteryzujące się
przekroczeniem skończoności empirycznej i objęciem świadomością całości bytu, a nie
tylko własnego ciała, aż po stan *puruszy*–*Wisznu*, czyli całkowitej absorpcji jogina w
Najwyższym.

²¹ KāthUp VI.7-8: *indriyebhyaḥ param mano manasaḥ sattvam uttamam / sattvād adhi
mahān ātmā mahato 'vyaktam uttamam // avyaktāt tu paraḥ puruṣo vyāpako 'liṅga eva
ca /*.

uważana za najczystsza, świetlistą postać *buddhi*. Próba porównania lub zastąpienia *dźniana* i *mahan atmana* zdaje się być możliwą, skoro w poprzedniej wypowiedzi Manu (Mdh 196.007a) *dźniana* została nazwana esencją *atmana*, występującego w formie *bhutatmana* (*bhūteṣu bhūtātmā sūkṣmo jñānātmavān asau*).

Proces kreacji natomiast przybiera następujący kształt (Mdh 197.011a-c): *awjakta* → *dźniana* → *buddhi* → *manas* → *śrotradi* (*śrotrādi*) [*indriya*].

Antaratman, wchodząc w ciało (*deha*), poprzez zmysły zwane promieniami (*indriyaraśmi*), otrzymuje przedmioty zmysłów (*indriyaguṇa*). Bezustannie kroczy drogą zmysłową, tworzoną *karmanem*, zbierając w ten sposób owoce swoich czynów (*karman*) (Mdh 197.014a-15c). Dopiero wówczas, gdy *buddhi* będzie przebywać w *manasie* wolna od *gun karmana* u tych posiadaczy ciał (*dehin*), którzy odwrócili się od przedmiotów zmysłów (*viṣaya*), człowiek dojdzie do *brahmana* (*saṃpadyate brahma*) (Mdh 197.017a-c). Następuje wówczas *pralaja* wszystkich bytów (Mdh 197.017c), ponieważ istnieje tylko stan jednego *brahmana*, bez obecności żadnego stworzenia, żadnej *tattwy*. Stan ten opisywany jest jako: niedotykalny, niesłyszalny, niepostrzegalny, niemożliwy do uchwycenia przez zmysły, poza myśleniem (*avitarka*²²) (Mdh 197.018a-c). Proces wnikania (Mdh 197.019a-c) w miejsce *buddhi* sytuuje *mati* (*buddhi*, za DEUSSENEM 1906: 226), jako pierwsze do *manasu* wnika (*√majj*) wszystko to, co wytworzone (*ākṛta*), następnie elementy przechodzą jedno w drugie (*ati√gam*): *akryta* ⇒ *manas* ⇒ *mati* ⇒ *dźniana* ⇒ *para*. Jak się dalej wyjaśnia w *adhjaji* (Mdh 197.020a-c), *indrije* nie wchodzi w *manas*, *manas* nie może pojąć *buddhi*, *buddhi* nie może zrozumieć *awjakty*, ale *sukszma* (*atman*, za DEUSSENEM 1906: 226) postrzega je wszystkie.

Purusza, *prakryti*, *buddhi*, *wisiesze* (*viśeṣa*), *indrije*, *ahankara*, *abhimana* (*abhimāna*) ('duma') są całością (*saṃbhūta*), która zwana jest bytem (*bhūta*) (Mdh 198.016a-c). Pierwsza czynność (*pravṛtti*) tego kompleksu wypływa z *pradhany* (nieprzejawionej formy *prakryti*), a

²² Termin *witarka* (*vitarka*) jako termin jogiczny bliżej objaśniony jest w YB I.1, gdzie oznacza myślenie, a także w YS I.17 i YS I.17 – *witarka* zachodzi w świadomości (*citta*), gdy pojawia się gruby przedmiot oglądu; a także w YS I.42-44 i YB I.41-I.44, jako *sawitarka* (*savitarka*), czyli popadnięcie w stan (*samapatti*) z myśleniem, oraz *nirwitarka* (*nirvitarka*) – stan bez myślenia, po całkowitym oczyszczeniu świadomości z przypomnień, tzw. stan *nirwitarkasamadhi* (*nirvitarkasamādhī*), czyli skupienie bez myślenia, po którym – w procesie jogicznego okiełznania świadomości – następują kolejne szczeble skupienia.

druga zatrzymuje objawienie pary (*mithuna*) z *awisieszy* (*aviśeṣa*)²³ (Mdh 198.017a-c), a schemat inwolucji wygląda następująco (Mdh 199.010a-12c):

prythiwi (*pr̥thivī*: ziemia) ⇒ *ap* (wody) ⇒ *tedžas* (*tejas*: ciepło) ⇒ *pawana* (*pavana*: wiatr) ⇒ *wjoman* (*vyoman*: przestrzeń) ⇒ *manas* ⇒ *buddhi* ⇒ *kala* (*kāla*: czas) ⇒ *bhagawan Wisznu* (*bhagavān Viṣṇu*: czcigodny Wisznu).

Świat powstał z Wisznu, który pozbawiony początku, środka i końca jest niezniszczalny (*avyaya*) i przekraczający wszelkie cierpienia (*duḥkha*). Jest on *brahmanem* zwanym *para*. Kto do niego doszedł, będąc uwolnionym od świata *wjaky* (*vimukta*), osiągnął stan najwyższego wyzwolenia (*mokṣa*). *Brahman* ten wyzbyty jest *gun* (*nirguṇatvāt*), zatem możliwy jest do osiągnięcia tylko przez *buddhi* w stanie *bezgunicznym* (*nirguṇa*). Dla człowieka mądrego zatem wstrzymanie się od czynu, czyli droga niedziałania (*nirvṛtti*), staje się najwyższą powinnością (*dharma*) (Mdh 199.012a-15c). Poprzez tę drogę bowiem działalność *gun* jest zatrzymywana, a tym samym *buddhi* oczyszcza się przechodząc w *bezguniczny* stan.

W części Mdh zwanej *Warszanejadhjatmam* (*Vārṣaneyādhyātman*) (Mdh 203.001-210.036c), słowami pewnego *guru*, nieznanego z imienia, zostaje przedstawiona nauka (*āgama*) o *adhjatmie*, stanowiąca tajemnicę *brahmana* (*brahmaguhya*) (Mdh 203.007c).

Wasudewa jest przyczyną wszechświata, początkiem Wed, prawdą (*satya*), darem (*dāna*), ofiarą (*yajña*), cierpliwością (*titikṣā*), opanowaniem siebie (*dama*) oraz uczciwością (*ārjava*)²⁴ (Mdh 203.008a-c). Znaczący Wed zwa go: *puruszą*, pierwszym, pradawnym, wiecznym (*sanātana*), Wisznu, stwórcą i niszczycielem (*sargapralayakarṭr*), nieprzejawionym (*awjakta*), Brahumą, wiecznym (*śāśvata*) (Mdh 203009a-e). Jest kołem czasu (*kālacakra*), w jakim osadzony jest stworzony świat, bez początku i końca, bytem i niebytem, które stanowią jego

²³ *Awisiesza* oznacza twór nieróżnicowany, nieostateczny i, jak podają YS II.19, istnieje sześć rodzajów *awisiesz*: pięć *tanmatr* (*tanmātra*) jako dźwięk, dotyk, barwa, smak i woń, których *wisieszami* (tworami ostatecznymi) jest pięć *mahabhutów*: *akasia*, wiatr, ogień, woda i ziemia, oraz *asmita* (*asmitā*) jako świadomość „jestem”, której *wisieszami* są *buddhindrije* (*buddhīndriya*), *karmendrije* (*karmendriya*) i *manas*. Tych sześć tworów nieostatecznych jest przemianami (*pariṇāma*) czystego istnienia (*sattvamātra*), *mahatu*, czyli *mahatattwy* (wielkiego pierwiastka rzeczywistości), będącego wyższym od nich. Gdy *awisiesze* osadzą się w nim, osiągają kres swojego rozwoju.

²⁴ *Ardżawa*, uczciwość i szczerłość, jako termin pojawia się w HYP I.17 Swatmaramy (Svātmārāma) jako jeden z nakazów moralnych (*yama*).

charakterystyczną cechę (Mdh 203.0011a-c). Jest *akszarą*, nieśmiertelnym (*amṛta*), o imieniu Keśawa (Keśava) (Mdh 203.012a-c). W czasie zniszczenia osiąga on *prakryti* (*pralaye prakṛtiṃ prāpya*), a wraz z nową *jugą* (*yuga*) tworzy (Mdh 203.014a-c). O tym przejawionym Brahmie pojęcia ma jedynie Najwyższy Narajana (Mdh 203.022a-c). Gdy *prakryti*, w swej nieprzejawionej formie (*avyakta*), tworzy byty (*bhāva*), kierowane przez *puruszę* (*purusādhiṣṭhitāṃ bhavaṃ prakṛtiḥ sūyate*), proces stworzenia przebiega wówczas przez następujące etapy (Mdh 203.025a-26a): *buddhi*, zrodzona z czynności *awjakti* (*avyaktakarmajā*), tworzy *ahankarę* (*praṇsū*), z *ahankary* bierze się *akasia*, w *akasi waju* ma swe źródło (*ākāśasambhava*), z *waju* dobywa się *tedžas*, następnie pojawia się woda (*ap*) i ziemia (*vasudhā*). *Prakryti awjakta*, *buddhi*, *ahankara* i pięć grubych elementów zwanych jest podstawową *prakriti* (*mūlaprakṛti*), z jakiej działalności cały świat (*jagat*) wypływa i w obrębie której funkcjonuje (Mdh 203.023a-26c).

Następnie w *adhjaji* (Mdh 203.027a-32c) przyporządkowuje się poszczególne narządy poznania (*jñānendriya*) narządom działania (*karmendriya*), ich właściwym przedmiotom (*viśeṣa*) i cechom (*guṇa*) oraz grubym elementom (*mahābhūta*):

Jñānendriya (organy / dyspozycje poznania)	Karmendriya (organy / dyspozycje działania)	Viśaya / Guṇa (przedmioty zmysłowe)	Mahābhūta (grube elementy)
<i>śrotra</i> (słuch)	<i>vāk</i> (mowa)	<i>śabda</i> (dźwięk)	<i>śabdaguṇa</i> (<i>guṇa</i> dźwięku: <i>ākāśa</i>)
<i>tvak</i> (skóra)	<i>hasta</i> (ręka)	<i>sparśa</i> (dotyk)	<i>vāyu</i> (wiatr)
<i>caṅśus</i> (oko)	<i>pada</i> (noga)	<i>rūpa</i> (kształt)	<i>agni</i> (ogień)
<i>jihvā</i> (język)	<i>Upastha</i> (organ rozrodczy)	<i>rasa</i> (smak)	<i>soma</i> (woda)
<i>ghrāṇa</i> (nos)	<i>Pāyu</i> (organ wydalniczy)	<i>gandha</i> (zapach)	<i>pṛthivī</i> (ziemia)

Czitta (*citta*), czyli wszechobecny (*vyāpaka*) *manas*, będącym szesnastym elementem (obok dziesięciu *indrijów* i pięciu *wiszaji*), jest

obecny w modyfikacjach *prakryti* (*vikāra*) (Mdh 203.027c): w postrzeganiu zapachu staje się językiem, w mowie słowem, wyposażony w różne zmysły jest przedmiotem pojmowania (Mdh 203.029a-30c). *Manas* jest *guną sattwy*, która pochodzi z *awjaky*; o *sattwie* (za DEUSSENEM 1906: 247) każdy mądry człowiek, posiadacz *buddhi* (*buddhimān*), wie, iż znajduje się w *bhutatmanie* (*sarvabhūtātmabhūtastha*) (Mdh 203.031a-34c).

Przenikalny (*vyāpya*) *mahan atman*²⁵ leży w ciele (budowli o dziewięciu bramach), dlatego zwany jest *puruszą*, który jest nienarodzony, nieśmiertelny, określający *wjaktę* i *awjaktę* (*vyaktāvyaktopadeśavān*), wszechprzenikający, posiadający *guny* (*saguṇa*), subtelny (*sūkṣma*), stanowi podporę dla *gun* wszelkiego bytu (*sarvabhūtaguṇāśrayaḥ*). Jak lampa oświetlająca stworzenia, podobnie *purusza* w każdym stworzeniu jest *dźniantmanem* (*jñānātman*)²⁶. On bowiem poznaje, on słyszy, on widzi, on jest przyczyną czynienia, sprawcą każdego czynu (*kāraṇaṁ tasya deho 'yaṁ sa kartā sarvakarmaṇām*). *Atman*, będący w ciele (*śārīrastha*), może być ujrany tylko przez jogę (*yogena-ivātra drśyate*) (Mdh 203.035a-40c).

W kolejny proces kreacji (Mdh 206.002a-6c) zaangażowana jest *maja* (*māyā*), należąca do Wisznu, będącego najwyższym *atmanem* (*paramātman*). Przez *maję* człowiek oddala się od *dźniany*, co skutkuje wprawieniem w ruch łańcucha zależnego powstawania, mającego swą przyczynę w *maji* a finał w kolejnych narodzinach:

maja → *dźnianasammoha* (*jñānasammoha*: zaciemnienie umysłu) → *kama* (*kāma*: pragnienie) → *krodha* (gniew) → *lobha* (żądza), *moha* (zaciemnienie mentalne) i *darpa* (arogancja) → *ahankara* → *krija* (*kriyā*: czyn) → *sneha* (przywiązanie) → *śoka* (zmartwienie) → *sukha* (szczęście) i *duhkha* (*duḥkha*: nieszczęście) → *dźanma-adźanma* (*janmājanma*: narodziny i śmierć) → *garbha* (łono).

²⁵ Termin *mahān ātman* pojawia się także w innych partiach Mdh: 203.035c, 204.013, 207.026c, 231.016c i 20c, 238.003c, 291.041a, 294.035c, 296.007a, 298.016a, 300.012c, 327.025c-26a.

²⁶ *Dźniantman* (*jñānātman*), obok *śantjatmana* (*śāntyātman*) i *mahatu* (termin zastępujący *mahan atmana*), występuje się także w KaṭhUp III.13: *yacchedvān-manasī prājas-tad-yacchej-jāni ātmani / jñānamātmani mahati niyecchet-tad-yacchec-chānta ātmani* // W tłumaczeniu KUDELSKIEJ (2004: 280): „Mędrzec winien słowo w umysł wtopić, | Umysł zaś w poznającego atmana, | Poznanie winien wprowadzić w wielkiego atmana, | I to utrzymać w wyciszonym atmanie”. Odpowiada on za intelektualne zdolności człowieka, jego możliwości poznawcze, co widoczne jest w wymienionych w dalszej części *adhjaji* funkcjach, jaki on pełni.

Poprzez żądzę (*tr̥ṣṇa*) czująca istota zostaje przyciągnięta do łona kobiecego.

Niewiedza, *adźniana* (*ajñāna*), przejawiająca się także w braku świadomości wyzwalającej, jest siedzibą *dźniany* (*jñānādhiṣṭhānam ajñānam*)²⁷. Jej cechami charakterystycznymi są *ahankara* i *buddhi* (*buddhyahamkāralakṣaṇam*). To *ajñāna* (lub *avyakta* za DEUSSENEM 1906: 256) jest załączkiem i nasieniem (*bīja*) ucieleśnionych istot, zwane jest także *dźiwą* (*tad bījam dehinām āhus tad bījam jīvasamjñitam*); przez *karmana* i związanie z *sansarą*, będącą domeną nierealizowanych *dźiw*, pozostaje w ciągłym ruchu, czyli kołowrocie wcieleń (Mdh 206.0012a-13a).

W części Mdh zwanej *Siukanuprasna* (*Śukānuprasna*), *Pytania Siuki* (Mdh 224.006a-246.015c), czcigodny (*bhagavān*) Krysнадwajpajana Wjasa (Kṛṣṇadvaipāyana Vyāsa) wyjaśnia swemu synowi Siuce (*Śuka*), pragnącemu osiągnąć *mokszę* (*mokṣa*), iż pierwszym bytem, istniejącym (*sam√vrt*) na początku, jeszcze przed kreacją (*agra*), był *brahman* o przymiotach: bez początku i końca, nienarodzony, boski, wolny od starości, stały, niezmienny, niepojęty, nierozróżnialny (Mdh 224.006a-11c). *Brahman*, pełen energii, pełen blasku i energii (*tejomaya*), jego nasieniem jest cały świat istot ruchomych i nieruchomych; z jednego bytu biorą się dwa: ruchome i nieruchome (Mdh 224.03a-c). Tysiąc obrotów *jug* (*yuga*) zwanych jest dniem Brahmy, jego noc trwa tyle samo. Na początku to wszystko, wszechświat (*tadādaṁ viśvam*), jest *Iśwarą* (za DEUSSENEM 1906: 335), który podczas *pralaji* wszedłszy w *adhjatmę*²⁸, zapada w sen, a wraz z końcem nocy Brahmy budzi się (*so 'nte vibudhyate*), rozpoczynając tym samym kreację (Mdh 224.028c-29c). Przebudzony (*pratibuddha*) *Iśwara* przekształca siebie w niezniszczalnego Brahme (*vikurute brahmākṣayyam*), następnie tworzy wielką istotę (*mahad bhūtam*), czyli *mahat*, z którego wylania się *manas*, o naturze *wjaky* (*vyaktātma*) (Mdh 224.031a-c). Na początku dnia przebudzony (*vibuddha*) *Iśwara* (za DEUSSENEM 1906: 336) przy pomocy *widji*²⁹ tworzy pięć *mahabhutów*, posiadających odpowiednio przyporządkowane im *guny*. Te siedem

²⁷ Bombajskie wydanie Mbh podaje, iż to *awjakta*, posiadając cechy *buddhi* i *ahankary*, jest siedzibą *dźniany*: [...] *jñānādhiṣṭhānam avyaktam buddhyahamkāralakṣaṇam* (Mbh_B 1932: 12.213.12)

²⁸ Według wydania bombajskiego Mbh w czasie *pralaji* Najwyższy pogrąża się w medytacji (*dhyānam āviśya*) i zasypia (Mbh_B 1932: 12.231.30).

²⁹ Wersja bombajska Mbh podaje, iż przebudzony *Iśwara* tworzy świat przy pomocy *awidji* (*srjate 'vidyayā*) (Mbh_B 1932: 12.232.2).

stworzonych bytów ma naturę umysłową (Mdh 224.033a-41a). One następnie, złączywszy się ($\sqrt{\text{sam}}$) z *mahan atmanem*, wzajemnie siebie utrzymując (*anyonyam abhisamśritāḥ*), otrzymują ciało, będące schronieniem (*śarīrāśraya*). Z tego powodu zwane są człowiekiem (*puruṣa*). Ciało, ponieważ jest dla nich schronieniem, ma formę cielesną (*bhavati murtimat*) o szesnastu elementach (*ṣoḍaśātmaka*). Następnie w ciało razem z *karmanem* wstępują wielkie byty (*bhūta*)³⁰ (Mdh 224.041a-43c). Następnie Brahma tworzy bogów (*deva*), mędrców (*ṛṣi*), ojców (*pitṛ*), ludzi (*mānava*), oceany, rzeki, góry, zwierzęta, strony świata, rośliny, ludzi (*nara*), istoty o ciele konia i głowie człowieka (*kimnara*), istoty demoniczne (*rakṣas*) – cały świat ruchomy i nieruchomy (*sthāvarajaṅgama*) (Mdh 224.045a-46e).

Co ciekawe, Wjasa na oznaczenie destrukcji świata używa jogicznego terminu *pratjahara* (*pratyāhāra*), gdy bóg *Iśwara*³¹ (także termin jogiczny) przeistacza wszechświat w swoją subtelną formę *adhjatmy* (*kurute 'dhyātmaṁ susūkṣmaṁ viśvam Iśvaraḥ*, za DEUSSENEM 1906: 340) (Mdh 224.074a-c). Najpierw grube elementy wnikają jedne w drugie poczynając od najcięższej ziemi (*bhūmi*) aż po najsubtelniejszą przestrzeń, *akasię* (*ākāśa*), która następnie jest absorbowana przez *manas*; przejawiona część połykana jest przez nieprzejawione, wtenczas wszechświat znajduje się w *brahmanie* (Mdh 225.001a-10c).

Następnie Wjasa (Mdh 231.001a-23c) modyfikuje opis kreacji wprowadzając siedemnasty element (*saptadaśa*), jakim jest *atman*. *Mahabhuty*, jako pierwotna kreacja, istnieją same przez się (*pūrvasṛtiḥ svayambhuvah*). Ciało istot żywych stworzone jest z ziemi (*bhūmi*), płyny ustrojowe z wody (*jala*), oczy ze światła (*vyotis*), pięć oddechów (*prāṇāpānāśraya*) z wiatru (*vāyu*), przeróżne otwory cielesne z *akasi*. Stopami żywych stworzeń jest Wisznu, ramionami Indra (Śakra), w żołądku znajduje się Agni, mowa jest domeną Saraswati (Sarasvatī).

³⁰ Jest to dosłowny cytat z *Manusmṛti* I.18: *tad āviśanti bhūtāni mahānti saha karmanā* [...] // Jak wskazuje FRAUWALLNER (1990: 145) nauki przedstawione w tej rozmowie pojawiają się bowiem także w *Manusmṛti*.

³¹ *Iśwara* jako jogiczne pojęcie jest tzw. szczególnością *puruszy* (*puruṣaviśeṣa*), nietknięty uciążliwościami, skutkiem i złożem karmicznym (*kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭah*) (YS I.24 i YB I.24), w nim znajduje się załączek wszechwiedzącego (YS I.25 i YB I.25), jest mistrzem (*guru*) nawet pradawnych mistrzów (YS I.26 i YB I.26), oznacza go *pranawa* (*praṇava*: święta sylaba om ॐ) (YS I.27 i YB I.27), przez *pranidhanę* na nim (*praṇidhāna*: koncentracja) można osiągnąć stan najwyższego skupienia – *samadhi* (*samādhi*) (YS i YB I.23).

Narządy poznania, zwane *darśananindrija* (*darśanānīndriya*), obejmują: uszy (*karnau*), skórę (*tvak*), oczy (*cakṣus*), język (*jivhā*) i nos (*nāsikā*). Odpowiadają im przedmioty zmysłowe (*indriyārtha*): *śabda*, *sparśa*, *rūpa*, *rasa*, *gandha*. *Manas*, zwany jest panem (*Iśwara*) *indrijów*. Do tych jedenastu pierwiastków dochodzi pięć kolejnych: *swabhawa* (*svābhava*: natura), *czetana* (*cetana*: świadomość), *prana-apana* (*prāṇāpāna*: oddechy) i *dziwa*, wspólnie tworząc zbiór szesnastu elementów (*guṇa*), znajdujący się w ciele. Następnie do ciała dołącza siedemnasty *atman*. Mądry człowiek (*manīṣin*) i bramin (*vipra*) poprzez *manas* dostrzega w *atmanie atmana*, który jest niemożliwy do zobaczenia przez zmysły (Mdh 231.015a-c). Ten *mahan atman* staje się widoczny (*prāṅkāś*) jedynie dzięki lampie *manasu* (*manasā sampradīptena*). Jedyny i samotny (*eka*) *mahan atman*, bez zmysłów (*nirindriya*), bez ciała (*aśarīra*) i własności pięciu grubych elementów, w stanie *awjakta*, przebywa w każdym stworzeniu (*sa hi sarveṣu bhūteṣu jaṅgameṣu dhruveṣu ca vasaty eko mahān ātmā*), a jeśli *bhutatman* widzi *atmana* (siebie) w każdym stworzeniu, a wszystkie stworzenia w *atmanie* (sobie), to osiąga *brahmana*.

Kolejna modyfikacja aparatu mentalnego pojawia się w późniejszej wypowiedzi Wjasy (Mdh 238.001a-7a), gdy łańcuch wnikania przedstawiony jest następująco: *artha* (przedmioty zmysłowe) ⇒ *indrija* ⇒ *manas* ⇒ *buddhi* ⇒ *mahan atman* ⇒ *awjakta* ⇒ *amryta* (*amṛta*: nieśmiertelny). Jest to niemal identyczny proces inwolucji, jaki przedstawiony był w KaṭhUp III.10-11. *Kszetradźnia* opisany jest tutaj jako przyobleczony w modyfikacje (*vikāra*) *prakryti*. Jedynie subtelna *buddhi* może dostrzec jego *atmana*. Stan *amryty* staje się osiągalny poprzez utrzymywanie *indrijów*, ich przedmiotów (*artha*) i *manasu* w *antaratmanie* (*antarātman*: w sobie), poprzez *dhjanę* (*dhyāna*). Wówczas *atman* staje się spokojnym (*praśāntātman*), najwyższym panem. Nie ma bowiem nad sobą nikogo, przez kogo byłby przewyższony, będąc pozbawionym jakiegokolwiek pana, kierującego jego zachowaniem (*anīśvara*³²).

³² MONIER-WILLIAMS (2005: 30) w pierwszym znaczeniu terminu *anīśvara* podaje „without a superior”, BÖHTLINGK_I (1879: 50): “herrenlos, keinen Herrn über sich habend Kumāras. 2,9.; dem höchsten Wesen nicht zukommend”. EDGERTON (1924: 12), powołuje się na cytowany fragment Kumāras. II,9., w którym pojawia się termin *nirīśvara*, jako epitet Brahmy. Deussen termin ten oddaje jako “keinen Höhern über sich wissend” (DEUSSEN 1926: 387), oraz “eine īcvaralose” dla *adhjaji* 294.040c (DEUSSEN 1926: 628).

Przedstawiając naukę o *adhjatie* (Mdh 239.001a-15c), Wjasa porównuje aktywność *mahabhutów* do żółwia (*kūrma*), który wysuwa a następnie wciąga swoje kończyny (*vi√kr*). Podobnie działają *mahabhuty* przechodząc transformacje zwane kreacją i destrukcją. Stwórca (*bhūtakṛt*) rozdysponował grube elementy w różnych proporcjach w ciałach istot żywych. Rola *indrijów* polega na postrzeganiu (*ālocana*), *manasu* na powątpiewaniu (*saṁśaya*), *buddhi* na decydowaniu (*adhyavaśāna*), a ósmego *kszetradžni* na byciu świadkiem (*sākṣin*). *Manas*, *buddhi* i *bhawa* (*bhāva*) pochodzą z *atmajoni* (*ātmayoni*)³³, czyli *brahmana* w formie *Brahmy*. Modyfikacjami *buddhi* są *manas* oraz *indrije* (Mdh 240.003a-6c). *Sattwa* tworzy *guny*, natomiast *kszetradžnia* stoi ponad nimi (*anu√sthā*) jako niezaangażowany władca (*udāsīnavad īśvara*) (Mdh 241.001a-c).

Ten, kto poznał (*√vid*) siedem subtelných bytów (*mahat*, *ahankara*, *tanmatry*, za DEUSSENEM 1906: 399), *Maheśwarę* (*Maheśvara*: ‘wielki *Īśwara*’, epitet *Śiwy*) o sześciu atrybutach³⁴, podział *pradhany* (*pradhāna*), oraz potrafi zapanować nad przejawami rzeczywistości, dochodzi do najwyższego *brahmana* (Mdh 245.014a-c).

W partii Mdh zwanej *Narada-asitasamwada* (*Nāradāsitasamvāda*) (Mdh 267.001a-38c) pięć *mahabhutów*: woda (*ap*), przestrzeń (*antarikṣa*), ziemia (*pṛthivī*), wiatr (*vāyu*), ogień (*pāvaka*) określane są jako jest wieczne (*śāśvata*), nieruchome (*acala*), niezmiennie (*dhruva*), a wraz z czasem, występującym jako szósty, są pierwotnymi (*kālaśaṣṭhān svabhāvataḥ*). Te pierwiastki, wraz z bytem i niebytem (*bhāvābhāva*), stanowią ósemkę, będącą początkiem i końcem bytów (*bhāvāpyaya*) (Mdh 267.004a-9c). To *kszetradžnia*, a nie pozbawione świadomości *indrije*, poznaje własności (*guṇa*) *indrijów*, stojąc ponad *buddhi*, która jest wyższa od *manasu*. *Manas* przewyższa *czittę* (postrzeganie), stojącą nad *indrijami* (Mdh 267.015c-16c). *Adhjaja* (Mdh 267.018a-22c) wymienia osiem narządów poznania (*jñānendriya*): *indrije*, *czitta*, *manas* i *buddhi*, oraz sześć narządów działania (*karmendriya*): ręka, noga, organ wydalania, organ rozrodczy, usta oraz siła (*pāṇi*, *pada*, *pāyu*, *mehana*, *mukha* i *bala*).

³³ *Atmajoni* (*ātmayoni*: łono, źródło *ātmana*, lub – jak sugeruje w ślad za Śankarą RADHAKRISHNAN 1968: 747: ‘będący przyczyną samego siebie’ [„self-caused”]) jako przydomek *brahmana* pojawia się w ŚvetUp (*Śvetāśvatara Upaniṣad*) VI.16-19 (z pierwszą wzmianką o *brahmanie* w ŚvetUp III.7). Pierwotną postacią, jaką *brahman*, o przydomku pan *pradhany* i *kszetradžni* (*pradhāna-kṣetrajña-patir guṇeśa*), uformował (*vi√dhā*), jest *Brahma* (*brahmāṇaṁ vidadhāti pūrvam*), zatem określenie *atmajoni* jest także epitetem *Brahmy*.

³⁴ Więcej na ten temat DEUSSEN 1906: 400.

W *Wasiszthakaraladżanakasamwadzie* (*Vasiṣṭhakarālanaka-samvāda*) (Mdh 291.001a-296.040c), będącej dialogiem między ryszim Wasiszthą (*Vasiṣṭha*) a królem Karalą (*Karāla*), z rodu Dżanaków (*Janaka*), proces kreacji (Mdh 291.014a-29a) przebiega w sposób – jak zauważa SUTTON (2000: 400) – miejscami niejasny i trudny do logicznego prześledzenia.

Stworzenie zapoczątkowane jest przez samorodnego (*svayambhu*) i nieposiadającego kształtu (*amūrtātman*) Siambhu (*Śambhu*, jeden z przydomków Śiwy), który jest mały niczym atom (*aṇimā*), lekki (*laghimā*) i wszystko dotykający (*prāpti*). Kiedy noc Brahmy dobiega końca, *Śambhu* tworzy (\sqrt{sri}) *mahat* o nieskończonym działaniu (*anantakarmāṇa*), zwany *isianą* (*tīšana*), określanym jako: *awjaja* (*avyaya*: niezmienny), mający nogi i ręce rozciągnięte we wszystkich kierunkach, wszędzie oczy, głowę i usta, znany jako *Hiranjagarbha*, czcigodny (*bhagavān*) oraz *buddhi*, w jodze zwany *mahatem* i *Wirinćim* (*Viriñci*: imię Brahmy – SUTTON 2000: 400), w sankhji i siasrach (*śāstra*) przybierającego różne imiona: wielokształtny (*vicitrarūpa*), *atman* wszechświata (*viśvātman*), jeden (*eka*), a także niezniszczalna święta sylaba *om* (*om*, *akṣara*, ॐ). *Mahat*, przechodząc modyfikacje, tworzy siebie poprzez siebie (*eṣa vai vikriyāpannaḥ sṛjaty ātmānam ātmanā*), a to „wytworzone ja” (*ahaṁkṛta*) jest samoświadomością, czyli *ahankarą*, o wielkiej energii, zwaną *Pradžapatim* (*Prajāpati*) (*ahaṁkāraṁ mahātejāḥ prajāpatim ahaṁkṛtam*).

Kreacja (*sarga*) *wjakty* z *awjakty* – stworzenie *Hiranjagarbhy* przez *Siambhu*, zwana jest kreacją wiedzy (*vidyāsarga*), natomiast kreacja pochodząca z *mahatu* i *ahankary* jest kreacją niewiedzy (*avidyāsarga*). Stworzenie bytów (*bhūta*) z *ahankary* jest trzecią kreacją, czwartą kreacją są zmiany (*vaikṛta*) znajdujące się w bytach *ahankary*; w ten sposób powstają *mahabhuty* (*vāyu*, *jyoti*, *ākāśa*, *āpas*, *pṛthivī*) i ich właściwości (*śabda*, *sparśa*, *rūpa*, *rasa*, *gandha*). Piątą kreację stanowi wyjście elementów pochodnych (*bhautika*) z *bhutów*: *buddhindrijów* (*śrotra*, *tvak*, *cakṣus*, *jihvā*, *ghrāṇa*), *karmendrijów* (*vāk*, *hasta*, *pāda*, *pāyu*, *medhra*) i *manasu*. Te dwadzieścia cztery elementy stanowią zniszczalne (*akṣara*) i widzialne (*vyakta*) ciało (*deha*) (Mdh 291.034a-c).

Wisznu jest 25. pierwiastkiem, mimo iż pozbawiony *tattw* (*nistattva*), uważany jest za *tattwę* (*tattvasamjñaka*), tym bardziej iż jest schronieniem (*tattvasamśrayaṇa*) dla *tattw*. Jako bezcielesny (*amūrti*) stworzył *murti* (*mūrti*: materialna forma) i *wjaktę*. Panuje nad nimi jako 24. przejawiony pierwiastek, choć w istocie jest 25. (poza światem przejawionym). Przebywa w sercu każdej istoty (*hrdi sarvāsu mūrtiṣu*

ātīṣṭhate) jako świadomy (*cetana*), wieczny (*nitya*) i wszechkształtny (*sarvamūrti*). Jako *mahan atman*, chociaż pozbawiony *gun* (*nirguṇa*), znany jest jako wyposażony w nie (*guṇasamjñaka*). Kroczy (\sqrt{vrt}) on po trakcie – posługując się przedmiotami zmysłów (*gocara*³⁵), posiadając *prakryti* (*prakṛtimān*) i przechodząc modyfikacje (*vikurvān*). W ten sposób nabiera świadomości siebie (*abhi√man*) i łączy się z trzema *gunami* (*tamaḥsattvarajoyukta*), stając się pozbawionym rozróżniającej mocy *buddhi* (*abuddhimān*). Nie dostrzega, kim jest, nie odróżnia siebie od *prakryti* (*nānyo 'ham iti manyate*), uważając się za *gunicznego* (*yo 'ham so 'ham*). Chociaż w istocie swej jest sferą *awjakti* (*avyaktaviśaya*), przez identyfikację z *prakryti*, zwany jest zniszczalnym (*kṣara*). Tylko za pomocą zmiany nastawienia świadomościowego, *dźniani*, 25 element uwalnia się (*pra√vrt*) od wpływu *prakryti* (Mdh 291.037a-48c).

To boska (*devī*) *prakryti* jest odpowiedzialna za tworzenie i ginięcie (Mdh 292.027a-c). Ma ona ośmioelementową (*aṣṭa*) postać: pierwsza jest *awjakta*, zwana *para*, z niej wylania się *mahat*, z którego pochodzi *ahankara*, dając początek pięciu *bhutom*. Modyfikacji (*vikāra*) *prakryti* jest szesnaście: *wisiesze* oraz *indrije* razem z *manasem*. Stworzone przez *antaratmana*, nikną w nim: podczas kreacji (*sarga*) *guny* wychodzą w porządku wzajemnego wynikania (*anuloma*), w czasie *pralaji* wnikają jedne w drugie w odwrotnym porządku (*pratiloma*), niczym fala niknąca w oceanie. Stworzenie i ginięcie istnieją jednak jedynie w *prakryti*, ponieważ w *pralaji*, w zaniku wszelkiego widzialnego bytu, mamy stan jednego (*ekatva*). *Sarge*, stworzenie, tworzy stan wielości (*bahutva*), gdy pierwotna jedność jest załamana, dając impuls do przejawienia się multiplikacji bytów (Mdh 294.027a-40c).

Jak podaje w analizie tej *adhjaji* (Mdh 294.034a) EDGERTON (1924: 12), *mahan atman* jest nadzorcą („overseer”: *adhiṣṭhātṛ*), jest *kszetradźnią* wobec *prakryti* zwanej *kszetrą*, natomiast gdy wchodzi w ewolucję *awjakti* (rozumianej jako stan nierozwinięty, jedność), zwany jest *puruszą*, jest także 25. pierwiastkiem (Mdh 294.036a-38c). Jako że w procesie wyzwolenia mamy do czynienia z dwoma czynnikami, *awjaktą* i dwudziestym piątym, istnieją także dwa rodzaje wiedzy wyzwalającej: *dźniana* dotycząca *awjakti*, oraz nakaz poznania (*jñeya*) 25. pierwiastka

³⁵ *Goczara* (*gocara*: ‘trakt’; [dosł. ‘pastwisko, pole (działania) – przyp .red.] jako przedmioty zmysłów (*viśaya*) pojawia się także w KāṭhUp III.4: *indriyāṇi hayān āhur viśayayāms teṣu gocarān* // – „O zmysłach powiadają, iż są końmi, | Przedmioty zmysłów są dla nich traktem [...]” (KUDELSKA 2004: 279).

(Mdh 294.039a-c). *Awjakta* jest *kszetraq*, podobnie jak *sattwa* i *Iśwara*, dwudziesty piąty jest najwyższym (*anīśvara*) oraz poza *tattwami* (*atattva*) (Mdh 294.040a-c). *Awjakta* jest niewiedzą (*avidyā*), a dwudziesty piąty wiedzą (*vidyā*) (Mdh 295.002a-c).

Mimo że 25. jest najwyższym pierwiastkiem, to *sankhja* opisuje jeszcze wyższą *tattwę* – tego, który jest oświecony (*buddha*). Wraz z nim istnieje także ten, który – dążąc do oświecenia (*budhyamāna*) – jeszcze nie jest przebudzony (*apratibuddha*). Zgodne jest to z naukami jogi (Mdh 295.045a-46c). *Buddha*, będący dwudziestym szóstym³⁶, jest jasny (*vimala*) i wieczny (*sanātana*). Nie stanowi on przedmiotu wiedzy (*aprameya*), z tego względu 24. i 25. nie wiedzą o nim, on jednak zna 24. i 25., w widzialnym i niewidzialnym poznaje *awjaktę*, jest *brahmanem* (Mdh 296.007a-9c). *Budhyamāna* jest dwudziestym piątym, zwanym także posiadaczem *prakryti* (*prakṛtimāna*), który gdy uświadomi sobie swoją odrębność od niej (*anyo 'ham iti manyate*), uwalnia się od niej i przechodzi w stan postrzegania (*avyaktalocana*).

Następnie będąc oświeconym ($\sqrt{\text{budh}}$) przez wyższe (*para*), o przymiotach czystego (*amala*), wyposażonego w doskonałą wiedzę (*viśuddha*), osiąga stan oświecenia (*buddhatva*), przynależny dwudziestemu szóstemu (Mdh 296.010a-11c). Dwudziesty piąty, posiadając mądrość i wiedzę (*prajñā*) o tym, iż jest 26. (*śaḍvimśo 'ham*), wolnym od narodzin i śmierci, przez jedyną siłę (*kevalena balena*) staje się jednakowym z dwudziestym szóstym (*samatā*). To ta wiedza czyni go oświeconym i jednym z dwudziestym szóstym (*ekatva*), ponieważ sama *buddhi*, jako wytwór *prakryti* jest niewystarczająca (*ekatvam vai bhavaty asya yadā buddhyā na budhyate*³⁷) (Mdh 296.018c). Jak zauważa KUDELSKA (2011: 45) w odniesieniu do podobnego aktu samopoznania dokonanego przez *puruszę* w ChUp IV.11.1:

„W wyniku takiego wglądu następuje uświadomienie sobie relacji tożsamościowej, co wprost prowadzi do wyzwolenia. Ów akt jest wyrażony przez jedną z mahawakji: *ya eṣa āditye puruṣo drśyate so 'ham asmi*”.

³⁶ Nawiązanie do 26. znajduje się również, jak wskazuje DEUSSEN (1921: 586), w komentarzu Gaudapady (Gaudapada) do *MāṇḍUp* (*Māṇḍūkya Upaniṣad*): „26. Fünfundzwanzigfach für diese (Sāṅkhya's), | Jenen als sechsundzwanzigster (Pātañjala's), | Einunddreissigfach für andre (Pācupata's), | Unendlich gilt für viele er (vgl. Cūlikā 14).”

³⁷ Jak wskazuje EDGERTON (1924: 24), widać tu dwa znaczenia $\sqrt{\text{budh}}$: 1. bycie oświeconym („to become enlightened”), oraz 2. bycie świadomym czegoś [„to become conscious (of something; the object is *prakṛti* and its evolvents)”].

W rzeczywistości nie ma żadnej różnicy między tymi dwoma pierwiastkami poza świadomością bycia przebudzonym (EDGERTON 1924: 23). W stanie doskonałego oświecenia podmiot całkowicie zanika w Jednym (*eka*), istnieje tylko stan doskonałej jedności, bez jakiegokolwiek podziału na podmiot i przedmiot (Mdh 343.005a-c). Wielość przynależy jedynie do świata przejawionego (EDGERTON 1924: 25), będącego empirycznymi zależnościami i relacjami między wydzielonymi epistemicznie *tattwami*. Pod tą wielością znajduje się jednak podstawowa jedność. W BṛhUp (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*) IV.4.13-15 stan dwoistości jest zniesiony w jedności *atmana*, gdy nie ma już widzącego i przedmiotu widzenia, wężania i zapachu, jest tylko stan doskonałego *atmana*. Podobnie w tej nauce Mdh, istnieje tylko *atman* (26. pierwiastek), postrzegający tylko siebie, w sobie przebywający.

Natomiast brak wiedzy wyzwalającej, mądrości, powoduje zaangażowanie człowieka w proces reinkarnacyjny. Przez *awidźnianę* (*avijñāna*) człowiek bezustannie się odradza (Mdh 296.047a), a strasliwym oceanem *adźniany* (*ajñāna*) jest *awjakta* (Mdh 296.049a), która oddziela od 26. pierwiastka. *Adźniana* jest stanem braku świadomości bycia jednością z dwudziestym szóstym, wolnym i nigdy niepodlegającym *prakryti*, sferze zmienności i podlegania cierpieniu.

Decyzyjna rola poznania, jakiego dwudziesty piąty musi dokonać, obecna jest także w naukach Jadźniawalkji (*Yājñavalkya*) udzielanych Dżanace w *Jadźniawalkjadźanakasamwadzie* (*Yājñavalkyajanaka-samvāda*) (Mdh 298.003a-306.108c). Na pytanie, czym jest *awjakta*, kim jest Brahma, co stoi wyżej od niego, mędrzec przedstawia naukę osób zaznajomionych z *adhjatmą* (*adhyātmacintaka*) (Mdh 298.010a-26c). Podział świata dokonuje się według demarkacji na osiem *prakryti* (*aṣṭau prakṛtayaḥ*) i szesnaście jej modyfikacji (*vikāra*), w postaci *buddindrijów*, *karmendrijów*, *wisieszy* i *manasu*. Siedem spośród ośmiu *prakryti* występuje w formie przejawionej (*vyakta*): *mahat*, *ahankara* i pięć *mahabhutów*, nad nimi stoi forma niezamanifestowana (*awjakta*) *prakryti*. Kreacja przechodzi poprzez dziewięć momentów. Najpierw *awjakta* wytwarza (*sam+ut√pat*) *mahan atmana*, zwanego pierwszym (*prādhānika*), z niego powstaje w drugiej kreacji *ahankara* o naturze *buddhi* (*buddhyātmaka*), trzecią kreacją jest *manas* o naturze gunicznej w stworzeniach (*bhūtaguṇātmaka*), z niego wyłaniają się *mahabhuty*, następnie byty (*bhautika*) subtelne, czyli *wisiesze*, chociaż ich nazwa tutaj się nie pojawia, z nich w szóstej kreacji – narządy poznania (*śrotrendriyagrāma*), dające początek narządom działania (*karmendriya*), niewymienionym z nazwy, ósmą i dziewiątą kreacją są różne wiatry

obecne w ciele: idące w górę (*ūrdhvasrotas*), w poprzek (*tiryak*) oraz w dół (*adhahsrotas*), znane jako *ardżawaka* (*ārjavaka*). Elementy te zwane są dwudziestym czwartym (pierwiastkiem).

Kiedy noc Brahmy dobiega końca, przebudzony (*pratibuddha*), tworzy (\sqrt{srj}) złote jajo (*aṇḍa*), które DEUSSEN (1904: 644) interpretuje jako postać *Hiranjagarbhy*. Następnie Brahma, zwany wielkim mędrcem (*mahāmuni*) i *Pradžapatim*, tworzy (\sqrt{kr}) niebo i ziemię (*dyāvāpṛthivī*) oraz *akasię* jako przestrzeń między nimi. Po czym tworzy *ahankarę* i czterech synów (*buddhi*, *ahankāra*, *manas*, *citta* jako *vyāṣṭi* – za DEUSSENEM 1904: 645); z *ahankary* wydobywają się grube elementy z przyporządkowanymi im *wisieszami* (Mdh 299.001a-11e). *Manas* stoi nad *indrijami*, kontrolując ich czynności, z tego względu zwany jest panem zmysłów (*īśvara*) (Mdh 299.01a-17c).

Destrukcja (*samhāra*) wszechświata ukazana jest jako koniec dnia Brahmy, gdy bóg jest przepelniony pragnieniem snu (*svapnamāna*). Wtenczas Najwyższy w nieprzejawionej formie, *bhagawan awjakta*, spala w postaci słońca ziemię, woda wypełnia spalone szczątki, następnie jest konsumowana przez ogień, który jest wciągnięty przez wiatr, wnikający w *akasię*, która zostaje schwyta (\sqrt{grah}) przez *manas*, pochłonięty przez *ahankarę*, która zostaje wchłonięta przez *mahan atmana*, wciągane przez Siambhu. Siambhu jest panem (*īśāna*), jaśniejącym (*jyotis*), *awjaja*, o nogach i rękach wyciągniętych we wszystkie strony, wszędzie mający oczy, głowę i usta (Mdh 300.001a-17c).

Nieświadoma (*acetana*) *prakryti* jest czynnikiem tworzącym i niszczącym (Mdh 302.011a-14c). Z natury swej złączona jest z *gunami*, *purusza* natomiast jest znawcą wszechbytów (*jñāḥ sarvabhāvataḥ*). Jak długo *purusza* – przez niewiedzę (*ajñāna*) – bezustannie trwa złączony z *gunami*, i nie udaje mu się **rozpoznać** swej własnej natury (*ātman*) jako odrębnej od *prakryti*, tak długo jest przywiązany do wytworów *prakryti*. W rzeczywistości jednak jest on nieczynnym świadkiem (*upeksakatva*) (Mdh 303.006a-11a), którego celem jest dotarcie do Jednego (*kevalatām gatiḥ*) (Mdh 303.020c).

Prakryti, 24. pierwiastek, zwana jest także *abudhjamana* (*abudhyamāna*: ‘nie będąca przebudzoną’), i jako taka poznawana jest przez 25. pierwiastek, sama nie mogąc go poznać. 26. pierwiastek poznaje natomiast zarówno 25., jak i 24. ewolut, ten ostatni w sankhji i jodze zwany jest *pradhana*. Kiedy 25. pierwiastek, *kszetradźnia* czy też *purusza*, uważa, iż nie ma nic wyższego od niego (*nānyo ’sti paramo mama*), trwa spętany przez *prakryti*. Kiedy natomiast uświadomi sobie, że

jest kimś innym niż 24 pierwiastki *prakryti* (*anyo 'ham anya*), wówczas postrzega (*anu\pas*) 26. pierwiastek (Mdh 306.067a-74c).

Narajanija (*Nārāyaṇīya*) (Mdh 321.005a-339.021c), końcowa partia Mdh, w której głównym bogiem kreacyjnym i destrukcyjnym jest Narajana (*Nārāyaṇa*), osadzona została nie tyle w myśli filozoficznej *sankhji*, lecz w wisnuickiej tradycji *pańczaratry*, która – jak podaje CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ (2001: 25): „obok innych typowych zagadnień teologiczno-filozoficznych i rytualnych, przedstawiała w swych tekstach także specyficzny schemat kreacji, nawiązujący po części do filozofii *sankhji* (*sāṃkhya*), ale też różniący się od niej”.

W jednym z najważniejszych dzieł tej tradycji, *Paramasanhicie* (*Paramasamhita*), pojawia się historia stworzenia, będąca niemal powtórzeniem stanu przedkreacyjnego opisanego w MS I.5, w którym wszystko, jak pisze CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ (2001: 25), było ciemnością okryte, jakby śniące, niedefiniowalne, a przez to niemożliwe do poznania. Najwyższy Byt wówczas pomyślał o kreacji i w ten sposób powstał lotos, z którego zrodził się Brahma.

Ów najwyższy byt, jak podaje DASGUPTA (1952: 12-35), jest zwany *Wasudewą*, nie może być określony ani jako istniejący, ani jako nieistniejący. W stanie *nirguny*, czyli wolnym od jakichkolwiek cech, nie ma on nazwy (*anāmaka*) ani kształtu, nie można objąć go umysłem ani [określić] żadną definicją³⁸. Jest najwyższą rzeczywistością (*paratattva*),

³⁸ Bardzo ciekawe omówienie dwóch aspektów Najwyższego Boga: działającego, zaangażowanego w sprawy świata, oraz transcendentnego, odrębnego, zanurzonego w swej najwyższej istocie, przedstawił Jan Szkot Eriugena. Pierwsza postać Boga (*natura non creata et creans*) tworzy świat, o Niej się czyta i dyskutuje, Jej nadaje się atrybuty i rozpatruje następnie pod ich kątem; ten Bóg jest przyczyną, zasadą i środkiem wszystkich rzeczy, ponieważ w Nim i przez Niego wszystko istnieje jako *creatio ex nihilo*; On został uczyniony w rzeczach, bo ukazuje się w nich, manifestuje Siebie. Istnieje także druga nieprzejawiona i niedosięglą dla ludzkiego poznania postać Boga (*natura non creata et non creans*). Jest to Bóg przebywający samotnie w samokontemplacji; jako najwyższe dobro, piękno i szczęście przyciąga wszystkie stworzenia do Siebie, w Swej istocie pozostając jednak nieosiągalnym. Procesu stwórczego według Eriugeny nie można rozumieć czasowo, ponieważ Bóg odwieczny i bezustannie objawia Swoją istotę. A owa samomanifestacja jest prawdziwym znaczeniem słowa „stwarzanie”, ponieważ jest ono zjawieniem, ujawnieniem się Boga. (SWIEŻAWSKI 2000: 409-423). Boga można próbować poznawać albo drogą afirmatywną (katafatyczną), albo negatywną (apofatyczną), które swój punkt kulminacyjny odnajdują w poznaniu mistycznym, wówczas – w ślad za Pseudo-Dionizym Areopagitą – można powiedzieć, że Bóg jest Nad-Mądrością, Nad-Bytem, Nad-Dobrem, Nad-Prawdą, czymś, co przekracza każde możliwe ludzkiemu poznaniu określenie, jednocześnie posiadając wszystkie pozytywne cechy. Nie jest On bowiem

wszechprzenikający, wieczny, będący czystą świadomością, przebywający w sercu każdej istoty. Jest on możliwy do doświadczenia przez czującą istotę, jeśli ta, poprzez wiedzę przekroczy dobre i złe uczynki, przymuszając tym samym *guny* do zaprzestania działania, uświadomi sobie swoją jedność z Najwyższym. Z jednej strony Najwyższy bowiem jawi się jako przyczyna świata, źródło wpływu wszystkich bytów, a także cel, do którego wszystko zmierza. Z drugiej jednak strony Bóg ten ma także w sobie moc, *siakti*, w Mdh określoną mianem *maja* (*māyā*), której świat jest manifestacją. Jednak Mdh nie podaje dalszych informacji związanych z tą boską mocą. *Pañczaratra* natomiast nadaje jej imię *Kundalini* (*Kuṇḍalinī*), *Wisznusiakti*, *Laksmi* (*Lakṣmī*). Gdy świat istniał w stanie nieprzejawionym, kondycja *siakti* była absolutnie stała i nieporuszona, nie wiadomo, co spowodowało jej ruch kreacyjny, wyrażający się w nieprzeliczonej liczbie przejawionych form (DASGUPTA 1952: 35-37).

Wasudewa, który jest *dharmą*, manifestuje siebie poprzez trzy formy, sam będąc także emanacją Najwyższego boga w stanie *nirguna* (pozamanifestacyjnym): *Sankarszana* (*Samkarṣaṇa*) jako *dźniana*, *Pradjumna* (*Pradyumna*) jako wyzwolenie (*vimukta*), *Aniruddha* (*Aniruddha*) jako pan świata (*sakaleśvara*) (CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ 2001: 32).

Narajanija ukazuje Narajanę jako źródło wszechświata. O nim mówią purany (*purāṇa*), Wedy i inne nauki. W nim przeszłość i przyszłość się osadza (Mdh 321.024a-c). On mędrcomi Naradzie przedstawił starą opowieść o początku świata, będąca tajemnicą *atmana* (*ātmaguhya*), opowieść o *antaratmanie* i *kszetradźni*, *puruszy*, wykraczającym poza trzy *guny*. Z niego *trójguniczna awjakta* powstała, ponieważ on jest źródłem (*yoni*) wszelkiego bytu. On jest czczony przez samego Narajanę jako *atman* (Mdh 321.027a-31c). *Kszetradźnia* jest to stan wolny, charakteryzujący się cechami *nirguṇa* i *sarvagata*, osiąganym przez człowieka, który uwalnia się (*muktā*) od wpływu siedemnastu (DEUSSEN 1904:751: *indrije*, pięć *pran*, *manas*, *buddhi*) oraz piętnastu elementów. Stan ten postrzegany jest tylko przez jogę wiedzy

żadną z rzeczy i pojęć, które są, i żadnego imienia zapożyczonego od rzeczy nie można Doń stosować. Mistyczna ciemność, o znaczeniu jak najbardziej pozytywnym, to moment powstrzymania wszelkiej aktywności intelektualnej, prowadzący do osiągnięcia stanu mistycznej kontemplacji. Dzięki niej umysł może uchwycić rzeczywistość absolutnie prostą, czyli Boga. (SWIEŻAWSKI 2000: 362-371)

(*jñānayoga*³⁹) (Mdh 321.038a-40c). Narajana, według inkantacji stu siedemdziesięciu jeden jego imion przez Naradę, jest np. wolny od wszelkiego czynu (*niṣkriya*), pozbawiony *gun* (*nirguṇa*), widzem wszystkich światów (*lokasākṣin*), *kszetradźniq*, nieskończony (*ananta*), *puruszą*, wielkim *puruszą* (*mahāpuruṣa*), trójgunowy (*triguṇa*), *pradhana*, nieśmiertelnością (*amṛta*), łabędziem, czyli duszą (*haṁsa*⁴⁰), wielkim łabędziem (*paramahaṁsa*), *sankhjajogą* (Mdh 325.004a-4q).

Wskutek ascetycznych ćwiczeń (*tapas*) i wyrzeczeń (*yama* i *niyama*) dokonanych przez mędrca, po inkantacji przez niego imion boga, Narajana objawia się jego oczom, przybierając formę wszechświata (*viśvarūpa*). Forma ta jest czystsza niż księżyc, jaśniejsza niż ogień, podobna do czystego kryształu, złota, koralu, w kolorze błękitu lapis lazuli, o tysiącu oczu, stu głowach i tysiącu nóg i ramion. Bóg także w tym momencie wypowiada sylabę *om* (ॐ: *omkāra*) dowodząc, iż jedynie ludzie wolni od *radżasu* i *tamasu* (*tamorajavinirmukta*), wstępują (*pra√viś*) w Niego (Mdh 326.001a-29c).

25. pierwiastkiem jest ten, który nie może być dostrzeżony okiem, dotknięty dłonią, odczuty nosem, którego nie dotykają trzy *guny*, który jest tylko spoglądającym (*sākṣin*) na cały wszechświat, jest jego wszechprzenikającym (*sarvagata*) *atmanem* (*lokasyātman*). Nie ginie, gdy ciało umiera, jest nienarodzony (*aja*), wieczny (*nitya*, *śāśvata*), pozbawiony *gun* (*nirguṇa*), bez części (*niṣkala*), jest nieaktywnym i beczynnym (*niṣkriya*) *puruszą*, *Wasudewą*, *paramatmanem*, wiecznym i starożytnym (*sanātana*), widocznym poprzez *dźnianę*, niedostępnym dla czystych i nieczystych czynów (*śubhāśubha karman*). Zwany jest *kszetradźniq*, i mimo że stworzył *guny* (*guṇasṛṣṭa*), jest ponad nimi (*guṇādhika*). Cieszy się z nich, chociaż nie jest nimi związany (*guṇāṁs tu kszetradźnio bhukte naibhiḥ sa bhujyate*) (Mdh 326.020a-27c).

Proces absorpcji (*pra√lī*) ukazany jest w następujący sposób: *prythiwi* ⇒ *apas* (*āpas*) ⇒ *dźjotis* ⇒ *waju* ⇒ *kha* ⇒ *manas* ⇒ *awjakta* ⇒ *purusza niškrija* (*niṣkriya*: beczynny). Od *puruszy* nic wyższego już nie ma (*nāsti tasmāt parataram puruṣād*), zwany jest on *Wasudewą*, będącym *atmanem* wszechbytu (*sarvabhūtātmanabhūta*), bez niego nie ma stworzenia bytów ruchomych i nieruchomych (Mdh 326.028a-31e).

³⁹ Zagadnienie *dźnianajogi* (*jñānayoga*) zostało szerzej omówione przez boga *Krysznę* (*Kṛṣṇa*) w czwartej części BhG.

⁴⁰ W BrhUp IV.3.12 pojawia się *purusza* jako złocisty, nieśmiertelny łabędź*, który wędruje, gdzie zapagnie: *sa tyate amṛto yatra kāmam hiraṇ-mayaḥ puruṣa eka-haṁsaḥ* // . [**haṁsa* ‘gęś, gąsior, łabędź’.]

Ciało (*śarīra*) składa się z pięciu elementów; niewidoczny (*adrśya*) i pan (*prabhu*) wchodzi w nie, w ten sposób rodzi się i trwa w ciele poruszony (*utpanna eva bhavati śarīraṃ ceṣṭayan prabhuḥ*). Ciało nie posiada w sobie mocy ruchu, ta zdolność musi mu być nadana niejako z zewnątrz, to *džiwa* (życie, indywidualna dusza) sprawia, że ciało się porusza (Mdh 326.030a-34c). *Džiwa* zwany jest *Pozostałością* (*Śeśa*⁴¹) lub *Sankarszaną* (*Samkarsaṇa*), są to imiona starszego brata Kryszny (DEUSSEN 1906: 773). Z niego w wyniku własnych czynów (*svakarmanā*) powstał *Sanatkumara* (*Sanatkumāra*), do którego w czasie *pralaji* odchodzą wszystkie byty. Zwany jest *manasem* wszystkich istot oraz *Pradjumną* (*Pradyumna*). Z niego powstał czyniący (*kartr*), będący zarazem przyczyną (*kāraṇa*) i skutkiem (*kārya*), z którego wyszły wszystkie istoty, zwa go *Aniruddhą* (*Aniruddha*), *Iśwarą*, widocznym w każdym czynie (Mdh 326.035a-37e). Należy poznać *džiwę* i *Samkarszanę* jako *bhagawana Wasudewę*, *kszetradźnię*, o naturze pozbawionej *gun* (*nirguṇātma*). Z tego *Samkarszany* wyłonił się *Pradjumna*, zwany *manobhuta* (*manobhūta*), z niego *Aniruddha*, będący także *ahankarą* i *Maheśwarą* (Mdh 326.038a-39c).

Jak dalej wyjaśnia Narajana (Mdh 326.040a-43e): z niego powstaje cały świat, *akszara* i *kszara*, byt (*sat*) i niebyt (*asat*)⁴². Ci, którzy

⁴¹ *Siesza* (*Śeśa*) jest wężem, na zwojach którego spoczywa bóg Wisznu.

⁴² Także w RV X.129.1-3 spotykamy się z opisem stanu przedkreacyjnego przekraczającego byt i niebyt, śmierć i nieśmiertelność, stanu obecności tylko „tego jednego” (*tad ekam*). Dopiero mocą *tapasu* „to jedno” staje się przejawione i bardziej substancjalne (DASGUPTA 1922: 24-5). Najwyższy pierwiastek znajduje się bowiem w przestrzeni, która wychodzi poza obręb denotacyjny czasownika „być” (*√as*), a jednocześnie stanowi podstawę dla wszelkiego bycia danego bytu. Nie można zatem o Najwyższym powiedzieć, iż nie jest. Nawet określenie o – zdawałoby się – wszechobejmujących zakresie denotacyjnym, jakim jest „jest”, okazuje się być za słabe w odniesieniu do tej Najwyższej rzeczywistości, transcendującej wszelkie określenia. Zakres ten bowiem zawsze sytuuje się w obrębie świata *sansary*. Bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu, czymś mu nadanym, odrębnym od tego, c z y m dany byt jest, natomiast Najwyższy jest samowystarczalny i jako jedyny (sam ze sobą) bytuje, mając bycie (potencjalność bycia? potencjalność każdego przejawionego bytu?) zawarte w sobie samym. Znajduje się w stanie jakby „nad-bycia”, przekraczającego bycie i niebycie (realizację bycia i niebycia?). Ta nieadekwatność wszelkich określeń dotyczących *atmana* została wyrażona w BṛhUp IV.4.22: „Zaś atman nie jest ani taki, ani taki [...] Nie związany z niczym, nie drży, niczym nie zraniony, | Kto to wie, żadna z dwóch myśli go nie nachodzi: | «Ja popełniłem zło, ja spełniłem dobro», | Obie je przekracza, | Nieskalany przez to, co uczynił lub czego nie uczynił.” (KUDELSKA 2004: 118). *Atman* wychodzi bowiem poza wszelką dwójnię (*dvamdva*): byt-nie byt, ani byt-ani nie byt, ani byt i nie byt, itp., ponieważ przeciwieństwa charakterystyczne są dla

czczą (*bhaktā*) go jako najwyższego boga, stają się wyzwoleni (*mukta*) i wstępują w niego. On jest *puruṣa*, znanym jako beczynny (*niṣkriya*) 25-ty pierwiastek o atrybutach: *nirguna* (*nirguṇa*: pozbawiony *gun*), *niṣkala* (*niṣkala*: niepodzielny), *nirdwandwa* (*nirdvaṁdva*: poza parą przeciwieństw, które definiują *sansarę*), *niṣparigraha* (*niṣparigraha*: poza przywiązaniem). Narada jednak nie takim poznał Narajanę, widział go bowiem – jak kontynuuje nauki Narajana – jako wyposażonego w kształt, określoną formę przejawionego świata (*rūpavān*). Tymczasem ta widzialna forma w każdym momencie może zniknąć (*√naś*), będąc zarazem tym, który uczyni kolejne wyłonienie świata jako pan (*īśa*) i nauczyciel (*guru*) świata (*jagat*). Z powodu *maji* stworzonej przez *Narajanę*, Narada go postrzega jako złączonego z *gunami*, właściwymi jedynie istotom stworzonym. Szukając Narajany w *gunach*, *muni* nie może go poznać.

W sankhji Narajana zwany jest *Kapilą*, a w Wedach (*chandas*) *bhagawanem Hiranjagarbhą*. Przybierając przejawioną formę (*vyakta*), przebywa w niebiosach. Po upływie tysiąca *jug* Narajana ponownie wchłania wszechświat w siebie, istniejąc potem jedynie w towarzystwie *widji*, by po upływie stosownego czasu za pomocą tej samej *widji* ponownie powołać świat do życia. Sam przejawia się w czterech formach: *Śesza*, zwany *Samkarszaną*, z którego wyłania się *Pradjumna*, z niego *Aniruddha*, by dać istnienie *Brahmie*. Z *Brahmy* pochodzi cały widzialny świat (Mdh 326.064c-71c).

Następnie wykład o *mahapuruszy* (*mahāpuruṣa*), zwanym tak dzięki swemu czynowi (*svena karmanā*), w sankhji i jodze opatrzonym imieniem *paramatmana*, kontynuuje Wajsiampajana (*Vaiśampāyana*). Zdobył on wiedzę na temat Najwyższego bytu dzięki *dźnianie*. Z

sansary, *atman* zaś istnieje jako jeden (*eka*), według MāṇḍUp VII: „[...] Stan ten niedostrzegalny, niesprawdzalny, nieuchwytny, | Bez własności, niedający się pomyśleć ani zdefiniować, | jest ugruntowana wiarą w *atmana*, | Jest zaprzestaniem stawania się, spokojem, pomyślnością, | Nie ma w nim dwoistości [...]” (KUDELSKA 2004: 343-344). – Być może ten fragment Mdh chce pogodzić dwa stanowiska *Upaniszad* na temat relacji bytu i niebytu: pierwszym z nich jest nauka *TaittrUp*. (*Taittirīya Upaniṣad*) II.7: „Zaprawdę ten świat na początku nie istniał [*asadvā idam agre āsīt*] | Z niego byt [*sat*] powstał, | On siebie jako *atmana* uczynił [*tad ātmānaṁ svayam akuruta*]” (KUDELSKA 2004: 256), drugim natomiast nauka *ChUp* VI.2.2: „[...] Istniejące [*sat*], mój drogi, było na samym początku, | Jedno, bez drugiego [*āsīd ekam evādvitīyam*]” (KUDELSKA 2004: 194), oraz *PraśUp* (*Praśna Upaniṣad*) II.5: „[...] On jest [...] bytem, niebytem i nieśmiertelnością [*sad-asac cāmṛtaṁ ca yat*]” (KUDELSKA 2004: 289).

mahapurusy wyłoniło się nieprzejawione (*avyakta*) jako *pradhana*; z tego pana (*īśvara*) powstało przejawione, czyli *Aniruddha*, pośród bytów znany jako *mahan atman*, zwany proojcem (*pitāmaha*). Jest świadomością siebie (*ahamkāra*), posiada pełnię blasku (*sarvatejomaya*), tworzy *mahabhuty* i *guny*, a w wraz z grubymi elementami wszystkie byty (*bhūta*). Imieniem ośmiu *prakryti* opatrzeni są: Mariczi (Marīci), Angiras (Aṅgiras), Atri (Ātri), Pulastja (Pulastya), Pulaha (Pulaha), Kratu (Kratu), Wasisztha (Vasiṣṭha), Manu Swajambhuwa (Manu Svāyambhuva); z nich powstał cały świat. Brahma, o przydomku proajciec światów (*lokapitāmaha*), stworzył następnie Wedy i ich odgałęzienia (Mdh 327.023e-30e).

Jak sam Śrībhagawan (Śrībhagavān) wyjaśnia (Mdh 328.008a-52c), w *Rygwedzie*, *Jadźurwedzie* (*Yajurveda*), *Atharwawedzie* (*Atharvaveda*), *Samawedzie* (*Sāmavedzie*), *puranach*, *upanisadach*, astrologii (*jyotiṣa*), w *sankhji*, *jodze* i *Ajurwedzie* (*Āyurveda*), określany jest wieloma imionami, które pochodzą bądź z jego czynów (*karmaja*), bądź z cech (*gauṇa*). Jest *Narajaną*, z którego jasności (*prasāda*) Brahma powstał, z gniewu (*krodha*) zaś *Rudra*, zwany bogiem bogów (*devadeva*), *Maheśwarą*. Jest także źródłem (*yoni*) wszechbytu, *atmanem* świata (*aham ātmā hi lokānām viśvānām*), zwany jest także *Wasudewą*, *Wisznu* i *Harim*.

Narajana jest stwórcą świata, jego panem (*Iśwara*), władcą, jest także znany jako *Wiradź* (*Virāj*)⁴³ (Mdh 328.014c). Zatem jak można domniemywać, na podstawie analizy KUDELSKIEJ (2011: 46-47),

⁴³ *Wiradź* (*virāj*) jako żeńska forma *puruszy*, znajdująca się w lewym oku, pojawia się w BrhUp IV.2.3: „A w postaci Puruszy w lewym oku jest jego małżonka Wiradź, | Ich miejsce połączenia to przestrzeń wewnątrz serca [...]” (KUDELSKA 2011: 46). Jak analizuje ten fragment *Upaniszady* Marta Kudelska: „[...] Wiradź to nie odrębny byt, lecz postać Puruszy, to subtelna forma przysłaniająca pierwotny przejaw absolutu. To nie tyle odbicie samego atmana [, jakim jest puruṣa], co odbicie jego odbicia. Wiradź pełni tutaj rolę maji, żeńskiej kosmicznej siły, zakrywającej naturę rzeczywistości. Wszystko odbywa się w najgłębszej przestrzeni serca, która odpowiada stanowi snu głębokiego. Jeżeli te metaforę skonstruujemy z *Mandukją*, to wyłania się spójny obraz. Według *Mandukji* w stanie Pradźni – Mądrości, Świadomości – przebywa Iśwara, który jest odpowiedzialny za wyłanianie kolejnych wymiarów rzeczywistości przedstawionej. Skorelowany jest on z mają w jej najbardziej źródłowej aktywności. Pojęciu Iśwary odpowiada tu Purusza, a pojęciu maji – Wiradź. Połączenie Puruszy, będącego z natury nieaktywną świadomością – *cit* z żeńską mocą – *siakti* tworzy *bindu*, kroplę. Jest to punkt symbolizujący wszelką możliwość i moc, zarówno wyłaniania z siebie kolejnych fenomenów, czyli światów, jak i przekraczania ich, w drodze procedury medytacyjnej, w celu osiągnięcia wyzwolenia.” (KUDELSKA 2011: 46-47).

Narajana jest miejscem styku, jednością męskiej formy z żeńską, tzw. *bindu*, z którego wychodzi cała kreacja świata empirycznego. Wyposażony w moc twórczą, zwaną *maja*, stwarza kolejne światy, będące fenomenalizacją tej mocy, która jest odpowiedzialna za identyfikację podmiotu świadomościowego (dwudziestego piątego pierwiastka) ze światem fenomenalnym. Błąd poznawczy, który jest skutkiem działalności *maji*, musi być zastąpiony poznaniem właściwym, *dźnianą* (*jñāna*), wyrażającą się w uświadomieniu sobie przez 25. pierwiastek jego tożsamości z dwudziestym szóstym.

Jest wewnętrznym *atmanem* każdego bytu (*bhūtāntarātman*), zarówno przyobleczonym we właściwości (*saguṇa*), jak i wyzbytym ich (*nirguṇa*). Gdy nadchodzi czas zagłady bytów (*bhūtapralaya*), porządek inwolucji wygląda następująco: *dharani* (*dharani*: ‘ziemia’) ⇒ *ap* ⇒ *dźjotis* ⇒ *waju* ⇒ *akasia* ⇒ *manas* ⇒ *wjakta* ⇒ *awjakta* ⇒ *purusza*. *Pums* (*pums*), Najwyższy byt, jest wszechobecny. W tym momencie ciemność (*tamas*) zaczyna roztaczać się nad wszystkim. Z ciemności rodzi się *brahman* w formie *puruszy*, zwany *Aniruddhą*, *pradhaną* o trzech *gunach*, *awjaktą*, *Harim*, istniejącym tylko z *widją*. Pogrążony w jodze snu (*nidrāyoga*), leżąc na wodach, myśli o stworzeniu, w ten sposób powołuje *ahankarę* do zaistnienia. *Ahankarą* jest *Brahma* o czterech twarzach, *Hiranjagarbha*, praojciec wszystkich światów (*sarvalokapitāmaha*), który zrodził się z lotosu, zakwitłego w pępku *Aniruddhy*. *Brahma*, przyjmując formę *sattwy*, zaczyna kreację (Mdh 335.010a-20c).

Nauki o najwyższym *puruszy* (*puruṣottama*) kontynuuje *Brahma* (Mdh 339.001a-21c), udzielając ich swojemu synowi Śiwie-Rudrze (*Nārāyaṇīye brahmarudrasaṁvāda*). Rozmowa jest omówieniem odpowiedzi udzielonej przez Wajsiampajanę na pytanie Dżanamedżaji, czy istnieje tylko jeden *purusza*, czy jest ich wielu. Wjasa odpowiada, iż zgodnie z naukami *sankhji* i *jogi puruszów* jest wielu (Mdh 338.001a-2c). Odpowiedzi tej nie można jednak oddzielić od kontekstu, w jakim została osadzona (EDGERTON 1924: 26-29). Rudra-Śiwa zapytuje zatem swego ojca, *Brahmę*, jak to jest możliwe, iż *Brahma* stworzył tak wielu *puruszów*, a mówimy tylko o jednym *puruszy*, kim zatem jest ów najwyższy *purusza* (*puruṣottama*). W odpowiedzi *Brahma* przedstawia podstawy (*ādhāra*) jedyne *puruszy* (*ekasya puruṣasya*).

Jest on źródłem (*yoni*) stworzenia, w stanie *nirguna*, i tylko osoby uwolnione od *gun* (*nirguṇā bhūtvā*) mogą w niego wstąpić (Mdh 338.22a-25e). Jest on wieczny (*śāśvata*), *awjaja*, *akaszaja* (*akṣaya*: niezniszczalny),

aprameja (*aprameya*: nie do pojęcia), *sarwaga* (*sarvaga*: wszechobecny). Niemożliwy do ujrzenia nawet dla Brahmy i Rudry, jeśli przebywają oni w stanie otoczonym *gunami* (*saguṇa*). Najwyższy staje się widoczny jedynie poprzez *dźnianę*, czyli najczystszy stan *buddhi*, gdy nie podlega ona już wpływowi zmysłowemu, oddziela od identyfikacji z *sansarą*. Chociaż wyzbyty jest ciała (*aśarīra*), przebywa w ciele (*śarīreṣu nivasati*), a mimo to *karman* go nie dotyka. Jest wewnętrznym *atmanem* (*antarātman*) Brahmy i Rudry, widzem (*sākṣin*) całego uniwersum. Zna dobre i złe załóżki *kszetry*, dlatego zwany jest *kszetradźnią*, zwany jest także *mahapuruszą*. Cały świat wypływa z niego i do niego, podczas *pralaji*, wraca. Jedni zwą go *paramatmanem*, inni jednym (jedynym) *atmanem* (*ekātman*). Dla indywidualnej jednostki wydaje się być wyposażony w siedemnaście pierwiastków *prakryti*, a przez to liczny (*bahuvridha*). Jest najwyższym stanem i siedzibą (*dhāna*) świata, zarazem myślącym i myślą, świadomością i przedmiotem świadomości, jedzącym i jedzeniem, widzem i przedmiotem widzenia, zarazem podmiotem i przedmiotem, posiadaczem cech i wolnym od nich (*saguṇam nirguṇam ca*), czy też jak przełożył EDGERTON (1924: 28) – znawcą i zarazem przedmiotem poznawany. Jest także tym, co nazwane zostało *pradhana* w stanie równowagi *gun* (*vai proktaṁ guṇasāmyaṁ pradhānaṁ* – Mdh 339.017c). Pozorna wielość *puruszów* związana jest jedynie z poziomem empirycznym, w którym spotykamy się z wielością przejawionych dusz, pochodzących z Jednego Źródła, które jest wieczne i nieprzejawione.

Procesy kreacyjne przedstawione w Mdh obrazują, mimo częściowych rozbieżności, stały schemat ewolucyjny: wyjście sfery jeszcze nieprzejawionej (*avyakta*), od Najwyższego, ku sferze przejawionej (*vyakta*), w której osadza się tak świat grubomaterialny, jak i wszelkie przejawy umysłowości istot czujących. Kreacja rozpoczyna się od mentalnej działalności Najwyższego, wyrażającej się w namyśle nad stworzeniem. Ten namysł jest najważniejszy, ponieważ to on uruchamia proces kreacyjny. Podobnie ważki jest namysł właściwy, czyli poznanie (*jñāna*, *vidyā*) mające na celu rozróżnienie *prakryti* od Najwyższego, które musi być dokonane przez świadomość czującej istoty. To poznanie staje się bowiem powodem wyzwolenia ze stanu *sansary*, stanu *mohy*, zamroczenia światem przejawionym, który pęta świadomość. Stworzenie widzialnego świata nigdy nie pochodzi od Najwyższego, zawsze będąc zapośredniczone przez subtelne człony stojące pomiędzy Najsztelniejszym a najniższym grubomaterialnym przejawem. Można także spróbować doszukać się w tych różnorodnych procesach kreacji nie

tyle ontycznej działalności, ile epistemicznej aktywności świadomości, która wychodzi ze swego najwyższego, nieprzejawionego stanu, by następnie – drogą wciągania w siebie niższych poziomów mentalnych – wrócić do swego pierwotnego stanu nieporuszenia, który jest *niskrija*. Warto także zwrócić uwagę na rolę czasownika \sqrt{kr} (czynić, działać, tworzyć), który zdaje się być przypisany tylko działalności *prakryti* i jej tworom (*vikṛti*, *vikāra*). Natomiast Najwyższy sytuuje się poza obrębem jakiegokolwiek działalności określanej przez \sqrt{kr} , będąc beczynnym (*niṣkriya*), ponieważ nie działającym na sposób *prakryti*, widzem (*sakṣin*), znajdującym się z boku (*udāsin*) świata kreowanego.

Bibliografia

- BHATTACHARYA 1973 Bhattacharya, Kamaleswar, *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, École Française d'Extrême-Orient 40 (1973).
- Mbh_B 1932 *Shriman Mahābhāratam, Vol 5: Śāntiparvātmikāḥ pañcamobhāgaḥ*, Shankar Narhar Joshi (printed and published), Poona Bombay 1932 [1. wydanie 1863].
- BÖHTLINGK_I Böhlingk, Otto, *Sanskrit-Wörterbuch*, Tom 1, St. Petersburg, 1853-1875.
- BUDZISZEWSKA 2011 Budziszewska, Nina, „Człowiek w *Mokszadharmie*”, *ZN TD UJ – Nauki Humanistyczne*, nr specj. 2 (2011): 39-51.
- VAN BUITENEN (1956) van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus, „Studies in Sāṃkhya (I)”, *Journal of the American Oriental Society* 76.3 (1956): 153-157.
- CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ 2001 Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna, „Porządek kreacji (*śṛṣṭi-krama*) w *Paramasanhicie*”, *Studia Indologiczne* 8 (2001): 25-38.
- DASGUPTA 1922 Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy, vol. 1*, Cambridge 1922.
- DASGUPTA 1952 Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy, vol. 3*, Cambridge 1952.
- DEUSSEN 1906 Deussen, Paul, *Vier Philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan – Bhagavadgītā - Mokshadharmā - Anugītā. In Gemeinschaft mit Dk. Otto Strauss aus dem*

- Sanskrit Übersetzt, Leipzig 1906.
- DEUSSEN 1921 Deussen, Paul, *Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. Paul Deussen*, Dritte Auflage, Leipzig 1921 [1. wydanie: 1897].
- EDGERTON 1924 Edgerton, Franklin, "The Meaning of Sankhya and Yoga", *American Journal of Philosophy* 45,1 (1924): 1-46.
- FITZGERALD 2004 *The Mahabharata, Book 11: The Book of the Women, Book 12: The Book of Peace, Part One*, J. L. Fitzgerald (translated, edited, and annotated), Chicago 2004.
- FRAUWALLNER 1990 Frauwallner, Erich, *Historia filozofii indyjskiej, Filozofia Wed i eposu, Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi, T. I.*, przekł. L. Żylicz, wstęp G. Oberhammer, wprowadzenie L. Gabriel, Warszawa 1990.
- GANGULI 2004 Ganguli, Kisari Mohan (przekł. i komentarz): *The Mahabharata. Book 12: Santi Parva, [1883-1896]*, zeskanowane 2004, uaktualnione 2005 [Online], <http://www.sacred-texts.com/hin/m12/index.htm> [dostęp: 15 sierpnia 2011].
- HYP *Haṭha Joga Pradīpikā: Svātmārāma, Haṭha Yoga Pradīpikā*, przekł. E. Becherer, wstęp B.K.S. Iyengar, komentarz H. U. Rieker, The Aquarian Press 1992.
- JAKUBCZAK 1999 Jakubczak, Marzenna, *Poznanie wyzwalajace. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.
- JAKUBCZAK 2001 Jakubczak, Marzenna, „Podstawy filozofii sankhji”, w: *Filozofia Wschodu*, B. Szymańska (red.), Kraków 2001.
- KUDELSKA 1995 Kudelska, Marta (tłum), *Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*, Kraków 1995.
- KUDELSKA 2004 Kudelska, Marta (tłum., wstęp i komentarz): *Upaniszady*, Kraków 2004 [I wydanie 1999].
- KUDELSKA 2009 Kudelska, Marta, *Dlaczego istnieje raczej „Ja” niż „to”. Ontologia podmiotu w Upaniszadach*. Kraków 2009.

- KUDELSKA 2011 Kudelska, Marta: „Purusza jako zasada podmiotowości w myśli *Upaniszad*”, w: O. Łucyszyna, M. Zięba (red.): *Purusza, Atman, Tao, Sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu* (2011): 33-53.
- LARSON 1969 Larson, Gerald James, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi 1969.
- MACDONELL 1974 Macdonell, Arthur Anthony, *Vedic Mithology*, New York 1974.
- MAJUMDAR 1925 Majumdar, Abhay Kumar, „The Doctrine od Evolution in the Sankhya Philosophy”, *The Philosophical Review*, 34.1 (1925): 51-69.
- MS *Manusmṛti*, tekst elektroniczny [Online], http://is1.mum.edu/vedicreserve/smriti/14Manu_Smriti.pdf [dostęp: 15 sierpnia 2001].
- Mdh *Mokṣadharmā*: Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1999, wersja elektroniczna: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm [dostęp: 15 sierpnia 2011].
- MONIER-WILLIAMS 2005 Monier-Williams, Monier, *Sanskrit English Dictionary*, Delhi 2005 [1. wydanie: 1899].
- NAMKHAI NORBU 2006 Namkhai Norbu, *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tatna i dzogczen*, wykłady skompilował J. Shane, przeł. I. Zagroba, Kraków 2006.
- RADHAKRISHAN 1968 Radhakrishnan, Sarvepalli (tłum. i komentarz), *The Principal Upaniṣads*, London 1968 [1. wydanie 1953].
- REALE 2002 Reale, Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, T. V, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2002.
- RUCHEL 2003 Ruchel, Małgorzata, *Ramakriżna – filozof, mistyk, święty*. Kraków 2003.
- SACHSE 1988 Sachse, Joanna (tłum. i przypisy): *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*. Wstęp H. Wałkowska, Wrocław 1988.
- SUTTON 2000 Sutton, Nicholas, *Religious Doctrines in the Mahābhārata*, Delhi 2000.
- SZCZUREK 2007 Szczurek, Przemysław, „Juggling with Ātman.

- Remarks on the Bhagavad-gītā 6.5-6”, *Rocznik Orientalistyczny* 40 (2007): 212–238.
- ŚWIERZOWSKA 2009 Świerzowska, Agata, *Joga. Droga do transcendencji*, Kraków 2009.
- ŚWIEŻAWSKI 2000 Świeżawski, Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław, 2000.
- TOKARZ 1974 Tokarz, Franciszek, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*. T 1., Lublin 1974.
- TOKARZ 1985 Tokarz, Franciszek, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*. T 2., Lublin 1985.
- WELDEN 1914 Welden, Ellwood Austin, „The Samkhya Teachings in the Maitri Upanishad”, *American Journal of Philology*, 35 (1914): 32-51.
- YB *Jogabhāṣya: Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, przekł., przypisy, wstęp, posłowie i słownik terminów L. Cyboran, Warszawa 1986.
- YS *Jogasūtra*, j.w.

Summary

The creation processes according to *Mokṣadharmā*

The paper analyses the creation processes that appear numerously in *Mokṣadharmā*. These processes are placed in the early philosophy of *sāṃkhya*, in the teachings of Pāñcarātra tradition and in the Śaiva tradition. The *sāṃkhya* described in *Mokṣadharmā* is different from its classic form because of its theistic character. Viṣṇu, rarely Śambhu (Śiva), is the main creative god and the source of all things. Viṣṇu is also known as Vāsudeva and Nārāyaṇa, which can clearly be seen in the last part of the *Mokṣadharmā – Nārāyaṇīya*, which belongs to the Pāñcarātra tradition. The purpose is an exposition of the way to deliverance for the human beings, based on incremental separation from the elements of the empiric world, starting with mental elements all the way to the highest level – *puruṣa*, *ātman*, which carries the name of Viṣṇu.

Mędrzec Narada w opowieści o porwaniu rajskiego drzewa paridżata

BARBARA GRABOWSKA

Paridżata (*pārijāta*) to pięknie pachnące drzewo, nigdy niewiędnące, jedno z pięciu niezwykłych drzew rosnących w rajskim ogrodzie Indry zwanym Nandanakanana (Nandanakānana).¹ Było dumą Śaci (Śaci), małżonki władcy bogów. Stało się jednak przyczyną kłopotów dla jego właściciela, Indry. Z powodu paridżaty został on upokorzony przez Krysznę (Kṛṣṇa) i – według wersji bengalskiej – utracił Lakszmi (Lakṣmī).

Paridżata ma niezwykle pochodzenie – wyłoniła się z wód podczas mieszania oceanu przez bogów i demonów wraz z nektarem nieśmiertelności, księżycem, słońcem, boginią Lakszmi oraz innymi cudownymi istotami i przedmiotami.² Według *Wisznupurany* (*Viṣṇu-Purāṇa*) najpierw ukazała się krowa Surabhi (Surabhī), potem bogini wina Waruni (Vāruṇī) i jako trzeci klejnot drzewo paridżata, napędzające świat swym zapachem, radość kobiet bogów (VP 1.9.94). *Bhagawatapurana* (*Bhāgavata-Purāṇa*) (BhP 8.8.6) wymienia paridżatę na piątym miejscu po krowie, białym jak księżyc koniu o imieniu Ućcaiḥśrawas (Uccaiḥśravas), białym słoniem z czterema kłami zwanym Ajrawata (Airāvata) i rubinie Kaustubha (kaustubha). Paridżatę tekst uważa za ozdobę świata bogów i stwierdza, że drzewo to spełnia pragnienia proszących. Cechą szczególną paridżaty jest niezwykle piękny zapach jej kwiatów³, roznoszący się daleko – według *Wisznupurany* na

¹ Pozostałe cztery to mandara, santana, kalpawryksza i haricandana (*mandāra, santāna, kalpavṛkṣa* i *haricandana*) (VETTAM 1996: 378).

² Mieszanie oceanu mleka opisują epejeje i purany. W tekstach tych brak zgodności co do liczby uzyskanych przedmiotów i istot oraz kolejności ich wynurzenia się. Najczęściej uważa się, że było ich czternaście.

³ Niestety, nie natknęłam się nigdzie na informację, jakiego koloru są kwiaty paridżaty. Nie należy poza tym mylić jedyne rajskiego drzewa paridżaty z drzewem koralowym (*Erithrina Indica*).

trzy jodżany⁴ (VP 5. 31.11), zaś *Mahabharata* (*Mahābhārata*) bengalska skraca ten dystans do jednej tylko jodżany (Mbh: 204). Kora drzewa jest złota a młode listki mają kolor miedzi (VP 5.30.31). Kolejne teksty poza tym przypisują paridżacie różne inne właściwości. Zbliżenie się do drzewa przywraca pamięć o poprzednim życiu (VP 5.31.11). Drzewo oddala choroby i cierpienie (ŚKV: 99). Po włożeniu girlandy kobieta staje się dwa razy piękniejsza (ŚKV: 99). Jeśli starzec założy girlandę, odzyska młodość, młody zaś jej nie utraci. Choć Indra wielokrotnie rodzi się i umiera, bogini Śaci dzięki zaletom paridżaty jest nieśmiertelna (PKM: 454).

Najhojniej obdarza cudownymi właściwościami paridżatę tekst Mukundarama (Mukundarām) *Āndimangal* (*Caṇḍīmaṅgal*) (DhU: 515). Girlanda z jej kwiatów nie więdnie nawet po tysiącu lat. Jeśli nosi ją mężatka wplecioną we włosy, to zapewni pomyślność swemu mężowi i nie zostanie wdową. Girlanda chroni przed chorobami, starością, przedwczesną śmiercią, ukąszeniem przez węża, oddala grzechy. Biedny zyskuje bogactwo, głupi – mądrość. Rodzi w ludziach oddanie i miłość dla Wisznu.

Z paridżatą związana jest opowieść o porwaniu tego drzewa (*pārijātaharāṇa*) z rajskiego ogrodu przez Krysznę. Wątek ten, dość krótki w tekstach klasycznych (m.in. *Hariwaṇśa* (*Harivaṁśa*), *Wisznupurana*, *Bhagawatapurana*), wzbogacony i rozwinięty w opracowaniu poetów nowoindyjskich, zmienił wyraźnie swój charakter. Zamiast słać przede wszystkim heroizm Kryszny, jego niezwykły czyn – powtórne (po wyczynie z górą Gowardhaną) pokonanie Indry, kładzie nacisk na kłopoty bohatera z uspokojeniem pretensji i uśmierzeniem gniewu jego dwu żon, Rukmini (Rukmiṇī) i Satjabhamy (Satyabhāmā). Zasadniczo też przekształcił się w ostatnich tekstach wizerunek Narady (Nārada) i jego rola w całym wydarzeniu. Czcigodny mędrzec, syn Brahmy, szanowany przez wszystkich, stał się wywołującym awantury i kłótnie mącicielem, wcieleniem niezgody, to on w rezultacie świadomie swymi podstępными słowami doprowadził do walki Kryszny z władcą bogów.

Warto zatem prześledzić ewolucję wątku w kolejnych tekstach sanskryckich i bengalskich.

⁴ *Yojana*, trudno powiedzieć, jaką długość miała jedna jodżana. Źródła różnie to określają: od 4 km do 22 km (MONIER-WILLIAMS 1999: 858).

Najkrócej ujmuje całą opowieść, bo w dwu strofach, *Bhagawatapurana* (BhP 10.59.39-40), choć dwa teksty wcześniejsze, *Hariwanśa* i *Wisznupurana*, przedstawiają ją z większą ilością szczegółów. Trudno powiedzieć, czemu ta purana tak zlekceważyła popularny wątek i nie rozwinęła go szerzej.

Kryszna odzyskał kolczyki bogini Aditi (Aditi), zrabowane przez demona Narakę (Naraka) i udał się do siedziby władcy bogów, by je oddać. Tam, zachęcony przez Satjabhamę, wyrwał paridżatę z ogrodu Indry i umieścił na grzbiecie ptaka Garudy (Garuda). Pokonał Indrę i innych bogów. Drzewo zasadzono w ogrodzie Satjabhamy. Wieszcz Narada nie występuje w tym tekście.

Hariwanśa i *Wisznupurana* wprowadzają tę opowieść nieco odmiennie. W *Wisznupuranie* (VP: 30-31) jest to, podobnie jak we wspomnianej wyżej *Bhagawacie*, jakby dalszy ciąg opowieści o odzyskaniu kolczyków Aditi. W *Hariwanśi* (HV: 124-135) natomiast wątek ten występuje samodzielnie bez związku z demonem Naraką.

Wisznupurana szerzej przedstawia okoliczności, w jakich doszło do zabrania drzewa, i przyznaje Satjabhamie większą rolę, opisuje także walkę obu przeciwników.

Na prośbę Indry Kryszna pokonał demona Narakę, odebrał kolczyki Aditi i wraz z małżonką Satjabhamą udał się do raju, aby je oddać bogini. Wdzięczna Aditi pobłogosławiła Krysznę i towarzyszącą mu żonę. W Nandanakananie ujrzeni rajskie drzewo paridżaty, które spodobało się małżonce bohatera. Rzekła do męża, że jeśli jest naprawdę tak mu droga, jak ją zapewnia, bardziej niż Dźambawati (Jāmbavatī) i Rukmini, to zabierze dla niej to drzewo. Stanie się ono ozdobą jej ogrodu, będzie nosić jego kwiaty we włosach. Gdy Kryszna zabrał paridżatę, strażnicy zaprotestowali mówiąc, że jest to własność Śaści, bogini przystraja się jej kwiatami. Satjabhama zakwestionowała prawo Śaści i Indry do drzewa. Skoro wyłoniło się podczas mieszania oceanu, to tak jak nektar jest wspólną własnością całego świata. Powiadomiony o wypadkach król bogów wraz z całym uzbrojonym wojskiem zaatakował Krysznę. Po długiej walce stanęli w końcu naprzeciwko siebie Indra z wadźrą (*vajra*) i Kryszna z dyskiem Sudarśaną (Sudarśana). Kryszna schwycił rzuconą przez przeciwnika broń. Satjabhama, widząc rozbrojonego władcę bogów, gotowego do ucieczki oraz jego słonia, osłabłego i poranionego, rzekła, że nie wypada, by pan trzech światów uciekał. Nie pragnie już drzewa paridżaty.

Indra odparł, że nie jest wstydem być pokonanym przez tego, który jest przyczyną stwarzania, zachowania i zagłady światów.

Zaproponował, by paridżata została posadzona w Dwarace (Dvāraka) i była na ziemi tak długo, jak długo Krysna będzie przebywał w świecie śmiertelnych. Tak rajske drzewo znalazło się w ogrodzie Satjabhamy.

Na początku XIV wieku powstał w Mithili dramat Umapatiego (Umāpati) o porwaniu paridżaty. Tekst został ułożony w sanskrycie, prakrycie śauraseni i majthili. Swoją wersję wątku zaprezentował półtora wieku później Maladhar Wasu (Mālādhār Vasu), twórca pierwszego tłumaczenia *Bhagawatapurany* (właściwie tylko X i XI księgi) na język bengalski. Dzieło powstało, według jednej ze strof, w latach 1473-1480 (ŚKV: 202).

Z pierwszej połowy XVII wieku pochodzi poemat Paraśurama (Paraśurām) o Krysnie pod tytułem *Kryśnamangal (Kṛṣṇamaṅgal)* i *Mahabharata* bengalska. Poemat Paraśurama *Kṛṣṇamaṅgal*, cieszący się wielką popularnością, to swobodne tłumaczenie na język bengalski X księgi *Bhagawatapurany*. Do klasycznej opowieści poeta dołączył wątki folklorystyczne. W ten sposób *Bhagawata*, przybierając zewnętrzną postać tłumaczenia oryginału sanskryckiego, stała się ludową wersją miłosnych i bohaterskich przygód Krysny.

Najkrótszą opowieść o porwaniu paridżaty autorstwa Narajandewa (Nārāyaṇdev) (koniec XV lub XVI) zawiera chyba *Padmapurana (Padmapurāṇa)*, kompilacja bengalskiej tradycji literackiej o bogini węży (BP: 134). Relacja zajmuje tylko pół stronicy tekstu. Manasa przybyła wraz z siostrą Netą (Netā) do miasta Indry, ujrzała drzewo paridżaty i spytała o nie. Neta wyjaśniła, że jest to niezwykle drzewo. Niegdyś jego kwiat otrzymał od Indry Narada i zaniósł go Krysnie jako jedynie godnemu tego daru. Krysna podarował go Rukmini. Poinformowana o tym przez Naradę Satjabhama w gniewie odrzuciła ozdoby i padła w omdleniu na ziemię. Mędrzec powiadomił Krysnę, który obiecał Satjabhamie całe drzewo z kwiatami. Wysłał Naradę z takim poleceniem do Indry. Władca bogów odmówił. Krysna pokonał go w walce i przyniósł drzewo.

Umapati i omawiani autorzy bengalscy w swej prezentacji porwania paridżaty sięgnęli po wersję *Hariwanśi*. Paraśuram, co zabawne, wykorzystał kolejno oba wzory. Najpierw zrelacjonował skrót *Bhagawaty* (PKM: 449), a potem przedstawił opowieść według *Hariwanśi* (PKM: 450-461). Tak więc Krysna, odzyskawszy kolczyki Aditi, przybył wraz z

Satjabhamą do Amarawati (Amarāvati) i oddał klejnot bogini. Na prośbę małżonki wyrwał i zabrał do Dwaraki paridżatę. Po czym poeta jeszcze raz opowiada tę samą historię, tym razem zaczynając jak w *Hariwaṅśi* od wieszczki Narady, który otrzymaną od Indry girlandę paridżaty zapragnął złożyć w hołdzie stopom Kryszny.

Teksty te zawierają kilka elementów, z upodobaniem rozwijanych i wzbogacanych przez kolejnych autorów:

- Przybycie Narady,
- Przekazanie kwiatu Rukmini,
- Gniew Satjabhamy,
- Poselstwo Narady,
- Walka Indry z Kryszną
- Mediacja Śiwy.

Przybycie Narady

Mędrzec Narada otrzymał kwiat z drzewa paridżaty od Indry i uznał, że osobą jedynie godną tego daru jest Kryszna. Narada skierował się na górę Rajwatakę (Raivataka), gdzie Kryszna wraz ze swą żoną Rukmini spędzał przyjemnie czas. Pan Dwaraki obserwował jego zstąpienie na ziemię. Wieszcz przybywał w białym dhoti, pełen mocy bramińskiej, trzymając w rękach Wedy i lutnię, jaśniejąc jak słońce lub ogień (PHN: 31), ale to nie było słońce ani ogień:

*Zstępuje na ziemię porzuciwszy niebo, to nie słońce, nie ogień...*⁵

Ten opis, choć bardzo uproszczony, przypomina kunsztownie opracowany artystyczny opis przybycia Narady do Kryszny z epickiego poematu dworskiego Maghy (Māgha) *Zabicie Śiśupali (Śiśupālavadhā)*:

Hari...ujrzał zstępującego z nieba wieszczka, który narodził się z ciała Brahmy.

„Powszechnie wiadomo, że słońce porusza się w poziomie, ogień [zaś] płonie w górę. Czymże [więc] jest to światło, które spada w dół, rozchodząc się we wszystkie strony?” – tak myśląc ludzie patrzyli [nań] ze zmieszaniem.

Najpierw wzięto go za masę światła; potem, gdy dojrzano jego sylwetkę, stwierdzono, że jest on istotą cielesną; kiedy [zaś] rozrózniono części jego ciała, rozpoznano w nim mężczyznę; Pan

⁵ PHN: 31: *avataru avanī teji akāsa / na thika divākara na thika hutāsa //*

[*- Krysna -*] stopniowo zidentyfikował go jako Naradę:...
(TRYNKOWSKA 2004: 133-134).

Narada, jako czciciel Krysny, wyraził swą radość, że może spoglądać na lotosy jego stóp i pokłonić się temu, komu służą Śiwa i Brahma (PHN: 31-32). Przyjęty z wielkim szacunkiem, wręczył Krysnie w darze kwiat paridżaty, otrzymany od Indry. Krysna przekazał go Rukmini, która szcycąc się tym wyróżnieniem przez męża, swój triumf ujawniła w pieśni.

*Dziś moje życie stało się owocne,
lekceważąc wszystkie, Krysna dał mi kwiat.
Czcilał poprzednio Gauri,
dlatego spełniły się wszystkie me nadzieje.
Unoszę wysoko głowę
Wśród szesnastu tysięcy kobiet.* (PHN: 36)⁶

Tę scenę ujrzała z ukrycia Satjabhama, ukochana żona Krysny. I choć w pierwszej chwili uważała, że kwiat słusznie należy się Rukmini jako pierwszej żonie, to potem słowa służącej Sumukhi (Sumukhī) zmieniły jej opinię (PHN: 36-37).

U Maladhara Narada przyniósł nie kwiat, lecz girlandę, po założeniu której Rukmini, wcielenie Lakszmi, stała się dwa razy piękniejsza (ŚKV: 99). Mędrzec pospieszył następnie do Dwaraki, gdzie przebywała Satjabhama i powiadomił ją o tym. Wyraził przy tym zdziwienie, czemu to nie ona, córka Satradżita (Satrājī), piękna kobieta, równa urodą Parwati (Parvātī), otrzymała ten kwiat (ŚKV: 99). U Maladhara i Umapatiego nie ma jednak mowy o tym, że działanie mędrca ma na celu wywołanie zazdrości Satjabhamy.

W tekście Paraśurama i w *Mahabharacie* natomiast Narada świadomie, dla własnej przyjemności, chce wzbudzić niesnaski, podburza Satjabhamę, a potem doprowadza do konfliktu między Indrą i Krysną. W pierwszym tekście Narada zastał Krysne nie w kwietnych zagajnikach góry Rajwataki, lecz w raju zwanym Wajkuntha (Vaikuṅṭha), gdzie grał z Rukmini w kości. Gdy Krysna girlandą przewiązał włosy Rukmini, Narada poczuł złość. Pragnął ozdobić ciało Krysny, rozgniewał go więc fakt, że girlanda dostała się Rukmini. W jego umyśle zrodził się zły zamiar. Powędrował prosto do Dwaraki i fałszywie współczując

⁶ PHN: 36-37:

āja janama phala bhelā / sabha pariteji hari mauhi phula delā //
pujala puruva hama gaurī / āsā tani paripūrali morī //
upara rahala maura māthe / sauḍaha sahasa vara nārika sāthe //

Satjabhamie z powodu braku uczucia Kryszny i opowiadając o szczęściu Rukmini wywołał w niej irytację. *Mahabharata*, która najbarwniej i najdowcipniej przedstawia dzieje porwania paridżaty (Mbh: 204-216), otwarcie przypisuje złe intencje Naradzie nazywając go mędrcem bardzo lubiącym kłótnie (Mbh: 205). Narada i tu też przybył do Satjabhamy i wyznał jej, że przyniósł Krysznie kwiat, trudno osiągalny nawet dla bogów, a ten ozdobił nim Rukmini. Przekonał się wobec tego, że nie Satjabhama, jak do tej pory sądził, lecz Rukmini jest ukochaną Kryszny.

Gniew Satjabhamy

We wszystkich tekstach poeci z upodobaniem opisują, w jaki sposób zazdrosna i obrażona Satjabhama demonstrowała swój gniew – zrzuciła szaty i ozdoby, rozpuściła włosy, rozerwała naszyjnik z pereł, padła na ziemię, skarżyła się na swój los, nie jadła i nie piła, mdlała. Lamentowała, że do tej pory Kryszna kochał ją najbardziej ze wszystkich 16 008 żon, dlaczego dziś odwrócił się od niej. Życzyła sobie, by w Rukmini uderzył piorun; ona z pewnością użyła czarów. Jak widać, choć Kryszna miał wiele żon, Satjabhama właśnie Rukmini uważała za swą główną rywalkę. Zdenerwowane towarzyszki wachlowały ją, masowały stopy i sprawdzały, dotykając dłonią nosa, czy jeszcze oddycha.

Gdy Satjabhama z płaczem rzuciła się na ziemię, zadowolony z siebie Narada, śmiejąc się w duchu, poszedł teraz do Kryszny i powiadomił go, że zazdrosna o girlandę Satjabhama pragnie umrzeć i musi iść ją ratować.

U Paraśurama i w *Mahabharacie* zapewnił przy tym Krysznę, że wprawdzie Satjabhamie opowiedział o wszystkim, ale przecież nie wiedział, że tak gwałtownie ona zareaguje.

W *Mahabharacie* Kryszna, zaskoczony wieścią o stanie Satjabhamy, zwrócił się najpierw z prośbą do Rukmini, by oddała jej kwiat (Mbh: 205). Zasmucona Rukmini ze schyloną głową odparła:

– *Jeśli ją boli serce, że mnie dałeś kwiat, to niech umrze od tego. Dlaczego mam oddać jej kwiat?*⁷

Kryszna dowiedział się od Narady, że kwiat pochodzi z rajskiego ogrodu i wysłał wobec tego mędrcą do Indry. Narada miał przypomnieć władcy bogów, że tylko on sam raduje się drzewem, które pojawiło się podczas mieszania oceanu, Krysznie też należy się udział w nim. Pan Dwaraki wyraźnie podkreślił, by Narada najpierw zwrócił się z prośbą, a potem dopiero groził.

⁷ *more puṣpa dilā bali puṛiche antare / maruk puṛiyā kena puṣpa diba tāre //*

Według tego tekstu Krysna od razu stara się o kwiat, nie czekając na takie żądanie Satjabhamy. W pozostałych wersjach natomiast stara się zrealizować dopiero wyrażoną później prośbę ukochanej.

W *Mahabharacie* wysławszy mędrca do Indry, a w pozostałych tekstach powiadomiony o gniewie Satjabhamy, Krysna natychmiast udał się na Garudzie do Dwaraki i wszedł do jej komnaty wielce zaniepokojony. Narada podążył za nim, by popatrzeć, jak bohater będzie przeproszał swą ukochaną żonę. (PKM: 456) Satjabhama długo gniewała się, odpychała przybyłego małżonka ze złością, odsyłała do Rukmini, nazywała rozpustnikiem, mężem Rukmini. Krysna zapewniał ją, że jest mu najdroższa i jest jej niewolnikiem (ŚKV: 100). Starając się ją uspokoić wypowiedział liczne pocieszające i łagodzące jej złość słowa.

*Wschodnia strona różowieje, noc się skończyła,
Księżyc poblądł na niebie,
Zamknęły się lotosy nocne, mimo to, piękna,
Twa twarz jak lotos dzienny nie promienieje.
Twa twarz lotosem, oczy też lotosy*,
Wargi zrobione z kwiatu madhuri,
Całe twe ciało stworzone z kwiatów,
Czemu twe serce jest z kamienia?
Na wiotkie dłonie nie kładziesz bransolet,
Na sercu naszyjnik stał się ciężarem,
A żywisz gniew ciężki jak góra,
Dziwnie się zachowujesz.
Nie gniewaj się już, spójrz na mnie,
Świt niech zakończy twój gniew. (PHN: 44-46)⁸*

I następną wypowiedź Krysny:

*O gniewna, jeśli wierzysz w mą winę,
To ukarż mnie i nie gniewaj się.
Spojrzeniem – strzałą z łuku brwi
Przebij me serce, o piękna...
Przygnieć ciężkimi piersiami,
I uwięź w pętli z ramion. (PHN: 46)⁹*

⁸ PHN: 44-46:

*aruna puruva disi vahanti sagari nisi gagana magana bhela candā /
muni geli kumudini taiau tauhara dhani mūnala mukha aravindā //
kamala vadana kuvalaya* duhu locana adhara madhuri niramāne /
sagara sarīra kusuma tua sirijala kie tua hṛdaya pakhāne //
asakati kara kamkana nahi parihasi hṛdaya hāra bhela bhāre /
giri sama garua māna nahi muṁcasi aparuva tua vevahāre // – [*lilie wodne]*

Ta prośba o przebaczenie bardzo przypomina słowa Krysny skierowane do obrażonej Radhy w *Gitagowindzie* Dżajadewy (GG: 102-103).

Satjabhama zażądała jako zadośćuczynienia całego drzewa. Nie zniesie takiej hańby, jak obdarowanie Rukmini kwiatem paridżaty o niezrównanym zapachu. Gdy Krysna obiecał jej to, Satjabhama podniosła się, powitała, jak należy, małżonka, nakarmiła go i spędziła z nim noc na łożu ozdobionym klejnotami.

Poselstwo Narady

Dowiedziawszy się o przyczynie gniewu Satjabhamy Krysna rankiem przywołał Naradę (wyjątkiem jest *Mahabharata*), by ten przekazał Indrze jego prośbę o paridżatę. W przeciwnym razie strzała z łuku Krysny przeszłyby pierś władcy bogów. U Maladhara Krysna wyraźnie zaznaczył, że najpierw Narada ma się zwrócić z grzeczną prośbą w jego imieniu jako najmłodszego brata, a potem dopiero, gdy ona nie skutkuje, wypowiedzieć groźbę. Poselstwo mędrca okazało się jednak bezskuteczne, zaślepiony pychą Indra zapowiedział bowiem, że nie odda bez walki nawet liścia z drzewa (PHN: 50). U Maladhara rozgniewany Indra wyraził swe zdumienie, nigdy nie słyszał o waśni boga i człowieka. Niech Krysna przybędzie tu i walczy (ŚKV: 101).

U Paraśurama z kolei Krysna wysłał Naradę do Indry z umiarkowanym życzeniem – po girlandę. Indra dobrowolnie chciał dać Krysnie nie tylko girlandę, lecz całe drzewo paridżaty, Narada jednak, nadal zły, wytłumaczył władcy bogów, że girlanda to pretekst, prawdziwym celem Krysny jest zagarnięcie władzy w raj. Nie należy się jednak go lękać. To Kanu (Kānu), zwykły syn pastucha Nandy (Nanda), uczył się grać na flecie i rogu, a z walką nie miał do czynienia.

W ten sposób rozpaliwszy gniew Indry Narada znowu poszedł do pana Dwaraki narzekając, że nie będzie już niczego załatwił dla niego. Opowiadał, że gdy mówił władcy bogów o paridżacie, Indra okazał brak

⁹ PHN: 46:

*mānin mānaha jauṁ maura dose /
sāṁti karaha varu na karaha rose //
bhauṁha kamāna vilokana bāne /
bedhaha vidhumukhi kaya samadhāne //
pīna payodhara giribara sadhi /
bāhu pāsa dhani dharu mauhi bāṁdhī //*

szacunku i zagroził, że jeśli pastuch Nandy tu przyjdzie, to go zabije. Tak Narada podstępnie podburzył ich obu.

W *Mahabharacie* wysłany wcześniej Narada zdążył wrócić już rano. Rzekł, że Indra był oburzony żądaniem kwiatu dla człowieka i powtórzył wypowiedź władcy bogów, który nazwał Krysznę pastuchem pełnym pychy. Wypomniał mu, że nie pamięta tego, co było. Jak to ukrył się w domu Nandy w strachu przed Kansa, pasał krowy, jadł pożywienie pastuchów, kradł masło pasterkom, był związany przez żonę Nandy, zabił byka, pytona oraz czaplę i nadał się pychą. W strachu przed Dżarasandhą (Jarāsandha) ukrył się w morzu. I taki człowiek zapragnął paridżaty, a gdy jej nie dostanie, grozi atakiem. Niech Kryszna pokaże, co potrafi.

Oslupiały Kryszna uznał, że Indra w stanie szaleństwa zagroził sam sobie, gdyż jego pycha natychmiast zostanie starta w pył. To on zapomniał o tym, co było. Kryszna przecież przepędził go z Gokuli (Gokula), którą atakował siedem dni. Indrą owładnęła próżność, bo jeździ na słoniu Ajrawacie, bo ma jako broń wadżrę, bo ma tysiąc oczu. Kryszna zagroził, że zrzuci go z rajy na ziemię, rozbije guzy na głowie jego słonia, wysmieje go wobec bogów, bezowocna stanie się wadźra z kości mędrca. Ciekawe, jak się wtedy obroni mąż Śaści?

Walka Indry z Kryszną

W dramacie Umapatiego dowiadujemy się tylko, że Kryszna wraz z Ardżuną (Arjuna) zaatakował Indrę. Choć Indrze w walce towarzyszył jego syn Dżajanta (Jayanta) oraz tysiące łuczników na rydwanach i rumakach, został pokonany (PHN: 52-53). Satjabhama posadziła drzewo w swoim ogrodzie.

Umapati uczynił towarzyszem Kryszny w jego walce z Indrą Ardżunę, w *Hariwańsi* przy boku bohatera stoi jego syn Pradjumna (Pradyumna). U Maladhara nie ma mowy o męskim pomocniku, Krysznie towarzyszy natomiast Satjabhama.

Opis walki u poety bengalskiego jest dłuższy (ŚKV: 101-102). Kryszna dosiadł Garudy i wraz z Satjabhamą udał się do zbudowanego ze złota miasta Indry (Indrapurī). Drzewo rosło opodal, pilnowali go gandharwowie (*gandharva*). Kryszna rzekł do strażników, że zabiera paridżatę. Powiadomiony Indra dosiadł Ajrawaty i, uzbrojony w wadżrę, wraz z Śaści przybył zatrzymując Krysznę okrzykiem (SKV: 101). Gdy Kryszna, śmiejąc się, dyskiem porozcinał oręż rzucany przez Indrę, władca bogów ujął w dłoń wadżrę. Kryszna przypomniał sobie, że broń ta powstała z kości mędrca Dadhićiego (Dadhīci). Jeśli dyskiem zniszczy

wadźrę i broń ta okaże się bezskuteczna, będzie to akt lekceważenia wobec mędrca. Zażądał wobec tego od Garudy, by ptak poświęcił swe jedno pióro. Wadźra trafiła w pióro Garudy. Zaniepokojony Indra uciekł z pola walki. Widok ten sprawił wielką uciechę Satjabhamie. Kryszna zabrał paridźatę z raju.

W poemacie Paraśurama rozgniewany Kryszna wyruszył do walki z Indrą wraz z całym wojskiem Jadawów (Yādava). Po strasznym boju, gdy pokonany Indra wrócił do pałacu, Śaći go zganiała. Zarzuciła mu, że stracił chyba rozum z powodu machinacji Narady, nie bierze pod uwagę potęgi Kryszny, niech pospieszy i padnie mu do stóp. Kryszna wybaczył Indrze i zaniósł Satjabhamie girlandę. Towarzysząca Krysznie Satjabhama nie wtrącała się do konfliktu, jej rola zwiększa się dopiero w *Mahabharacie*.

W *Mahabharacie* Kryszna wezwał Garudę, ozdobił się klejnotami oraz wziął swoją broń: maczugę Kaumodaki (Kaumodakī), miecz, dysk Sudarśanę i łuk Śarngę (Śārṅga). Satjabhama zapagnęła obejrzeć miasto Indry i boginię Indrani (Indrāṅī). Kryszna posadził ją wobec tego na Garudzie po swojej lewej stronie i zaproponował udział w wyprawie przyjacielowi Satjakiemu (Sātyaki) i synowi Pradjumnie.

W tym momencie tekst *Mahabharaty* włącza krótką relację o odzyskaniu kolczyków Aditi. Za radą Narady Kryszna zabił demona, uwolnił 16 tysięcy córek bogów i oddał kolczyki Aditi. W Nandanakananie ujrzeni wspaniały kwiat oszałamiający swym zapachem. Kryszna polecił Satjakiemu przynieść drzewo. Tak doszło do walki z Indrą, którą *Mahabharata* opisuje najdokładniej.

Indra z wadźrą w dłoni dosiadł słonia. Śaći zapagnęła popatrzeć na wyczyny męża i bóg posadził ją obok siebie z lewej strony. Indrze towarzyszył syn Dżajanta i przyjaciel Dżajadewa (Jayadeva). Indrani na widok Upendrani (Upendrāṅī) (czyli Satjabhamy) zdziwiła się gniewnie, skąd w niej tyle pychy. Będąc karłem chce dosięgnąć księżycy. Satjabhama z kolei wyliczyła wszystkie klęski, jakie spotkały Indrę, dowodząc bezpodstawności pychy Śaći. Władca bogów nie zdołał powstrzymać Naraki i demon zabrał kolczyki świekry. To Kryszna go zabił i zniszczył jego miasto. Indrani nie ma wyłącznego prawa do strojenia się w kwiaty z drzewa paridźaty, które wynurzyło się z oceanu. Narada i bogowie, słuchając docinków obu kobiet, śmiali się zasłaniając sobie twarze szatami.

Dżajanta i Pradjumna wystrzelonymi przez siebie strzałami zasłonili całe niebo. Satjaki zmagął się z Dżajadewą. Król ptaków walczył z królem słoni, krzyki i ryk stworzeń zagłuszyły ludzi w całym

trójświecie. Słoń atakował kłami i trąbą, Garuda rozdzierał go szponami. Ajrawata spłynął krwią, osłabł i utracił przytomność spadł na górę. Indra zaproponował walkę na ziemi. Gdy Krysna zniszczył dyskiem całą broń Indry, władca bogów ujął wadźrę. Bohater miał ten sam problem co u Maladhara – polecił Garudzie poświęcić jedno pióro, by broń sporządzona z kości ascety nie okazała się nieskuteczna.

Wreszcie Narada zatroskał się, gdyż od zgiełku zmagania Indry i Krysny ludzie tracili przytomność. Udał się do Kaśjapy (Kaśyapa) i powiadomił go, w jakim niebezpieczeństwie znalazł się jego syn Indra. Kaśjapa uznał, że najlepszym pośrednikiem w tym konflikcie będzie Śiwa.

Mediacja Śiwy

Pan joginów przybył na pole walki na władcy byków i stanął między Upendrą, siedzącym na władcy ptaków, i Indrą, siedzącym na władcy słoń. Śiwa zwrócił się najpierw do Krysny zarzucając mu zaangażowanie się w nierówną walkę. Przecież Indra jest od niego słabszy. Uczynił Indrę władcą bogów i teraz sprawia mu kłopoty. Krysna wypomnił, że Indra, rozkoszując się całym rajem, nie chce mu dać jednego drzewa paridźaty.

Zatem Śiwa zaczął perswadować Indrze, że chyba stracił rozum – czyż nie wie, że Krysna jest Najwyższym Bogiem? Skoro chce paridźaty, to trzeba mu ją dać natychmiast. Indra tłumaczył się, że na posiadaniu takich niezwykłych istot i rzeczy jak Ajrawata, Ućchajśrawa, Śaści, wadźra, paridźata, Nandanakanana i inne polega jego stan bycia Indrą. Jeśli odda paridźatę, to co się stanie z jego władzą królewską?

Śiwa uprzytomnił Indrze, że Krysna, jako wcielenie karła, jest jego najmłodszym bratem z łona Aditi. Kwiat to jego udział jako najmłodszego. Indrze w tej sytuacji nie podobało się to, że Krysna wcale nie zachowuje się jak najmłodszy brat. Nie okazuje mu szacunku, jako najstarszemu, stosuje siłę. Śiwa doprowadził do końca swą mediację wyjaśniając Krysnie, że Indra upił się, stracił rozum i dlatego z nim walczył. Pan Jadawów sam mu dał władzę, wielokrotnie go ratował z niebezpieczeństw. Nie ma przeszkody, by wziąć paridźatę, ale powinien okazać szacunek Indrze jako najstarszemu bratu.

Krysna uznał te wywody za zasadne, pokłonił się pokornie Indrze, jak to powinien uczynić najmłodszy brat. Uradowany pan bogów wziął Krysnę w objęcia i dał mu paridźatę na czas przebywania na ziemi. Indrani zaśmiała się spojrzawszy na Satjabhamę.

Satjabhama, obrażona śmiechem bogini, miała pretensje do męża o pokłon Indrze. Obiecał przecież, że zetrze w pył dumę pana bogów. Choć Kryszna starał się ją przekonać, że sam sobie się pokłonił, skoro nikt na świecie nie różni się od niego, mimo to Satjabhama upierała się, że w ten sposób złamał słowo kszatriji, a poza tym jako podstawowy argument przedstawiła to, że śmiech Śaści pali jej ciało.

W tej sytuacji Kryszna zwrócił się ponownie do Śiwy, przypomniał o swych licznych zstąpieniach na ziemię. Zabił demony Hiranjakszę (Hiraṇyākṣa) i Hiranjakaśipu (Hiraṇyakaśipu). Podstępnie związał i umieścił Balego w Patali (Pātāla). Zabił Kumbhakarnę (Kumbhakarna) oraz Rawanę (Rāvaṇa) i oddał Indrze trójświat. Niech Indra padnie na ziemię i pokłoni się Satjabhamie.

Gdy rozgniewany Indra odmówił, Kryszna wezwał Garudę i polecił mu sprowadzić Balego z Patali. Garuda, przyjaciel Indry, wstawił się za nim pokornie u Kryszny, a potem zganił Indrę. Indra chyba stracił rozum, Kryszna stworzył świat i chroni go, oddał mu władzę, a Indra go lekceważy. Władca bogów zreflektował się, padł do stóp Satjabhamy prosząc o wybaczenie winy. Sławił ją określając boskimi imionami i przymiotami Wielkiej Bogini. Córce króla Satradźita przypisał boski status. Satjabhamy raczej w żadnym tekście nie uznawano za wcielenie bóstwa.

Tyś Lakszmi, Saraswati, Rati, Sati, Arundhati,

Parwati, Sawitri, tyś matką Wed.

Tyś podziemiem, ziemią, rajem, tyś dawcą, czterema celami życia.

Bogiem stworzenia, trwania i zagłady.

Ukochana boga bez początku, któż zna twe dokonania?

W iluzji przyjąłś ciało człowieka.

Tyś stwórcą stwórcy, dawcą pożywienia dla wszystkich.

Jak zdolam cię opisać?... (Mbh: 212)¹⁰

Widząc Indrę w pyle, Satjabhama poleciła Garudzie, by podniósł władzę bogów. Paridźatę posadzono w pobliżu komnat Satjabhamy. Warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden zabawny szczegół. Według *Mahabharaty* bengalskiej girlanda z paridźaty, wręczona Indrze, stała się powodem mieszania oceanu. Czyli mędrzec Durwasas (Durvāsas) miał ją już, zanim się wyłoniła z wód.

¹⁰ *tumi lakṣmī sarasvatī rati satī arundhatī pārṇvatī sāvitṛī vedamātā /
tumi adhaḥ kṣiti svarga tumi dātā caturvarga sṛṣṭi sthiti pralaya vidhātā //
anāḍipurūṣapriyā ke jāne tomār kriyā māyāte manuṣya dehadhārī /
tumi vidh tā dhātā sabākār annadātā āmi tomā ki varṇite pāri //*

Kaśjapa (Mbh: 12) wyjaśniał, jak doszło do mieszania oceanu. Durwasas podarował Indrze girlandę paridżaty. Indra jechał wówczas na słoniu i zawiesił girlandę na jego kłach. Słoń, niemądre zwierzę, stracił girlandę na ziemię. Durwasas uznał, że Indra pełen pychy zlekceważył go i rozgniewany rzucił na niego kłatwę – Indra utraci Lakszmi. Bogini weszła do oceanu. Cały trójświat cierpiał pozbawiony Lakszmi, dlatego Wisznu polecił mącić ocean, by ją odzyskać.

W wersji klasycznej (VP. 1.9.2.77) Durwasas ujrzał girlandę z niezidentyfikowanych kwiatów o pięknym zapachu w ręku widjadhari (*vidyādhari*) i na jego żądanie niebianka wręczyła mu ją kłaniając się z szacunkiem. Dalej wątek rozwija się tak samo. Słoń Indry zrzucił girlandę i choć Indra błagał o przebaczenie, Durwasas ukarał go kłatwą za pychę i brak szacunku. Wkrótce trójświat i Indra utraciły swą moc, rośliny uschły, ofiar nie składano. Demony zagroziły bogom. Postanowiono mącić ocean. W *Padmapuranie* bengalskiej (BP: 31-32) girlanda z paridżaty krąży z rąk do rąk doprowadzając w końcu do kłatwy. Widjadhari otrzymała paridżatę od Indry w nagrodę za piękny taniec. Dała ją Durwasasowi, ten wręczył ją Indrze, a Indra zawiesił ją na głowie słonia itd.

Ciekawą informację związaną z opowieścią o porwaniu paridżaty zawiera *Dharmamangal* (*Dharmamaṅgal*), poemat narracyjny sławiący boga Dharmę, autorstwa Ruprama Ćakrawartiego (*Rūprām Cakravartī*). Według autora na dworze władcy Bengalu, Dewapali (*Devapāla*), i na dworach książąt wasalnych recytowano każdego dnia epepeje i purany. Gdy jeden z bohaterów przybył do rady Karnasena (*Karṇasen*), to w tym momencie bramin recytował *Paridżataharanę* – jak to Krysna z łukiem w ręku i Satjabhamą przy boku walczył z Indrą na Ajrawacie, Indra przegrał i Krysna zabrał paridżatę (DhM: 20).

Narada w literaturze Bengalu

W mitologii Bengalu mędrzec Narada to postać popularna i znacząca. Jest najlepiej poinformowany o wszystkim, wie o różnych kłopotach bogów i praktycznie pełni rolę nieproszonego doradcy. Tak jak w tekstach klasycznych, jest łącznikiem między bogami i ludźmi. Nie podkreśla się jednak, we wspaniałych opisach, jego mocy bramińskiej czy blasku podobnego słońcu i ogniu, choć nadal spotyka się wypowiedzi sławiące go, tak jak w *Āndimangalu* Mukundarama.

Indra na widok przybyłego Narady wstaje i wita go z wielkim szacunkiem (CM: 139-140):

Nie ma tobie równego w trzech światach.

*Ty wiesz, co było, co będzie i co się dzieje.
 Pyl z twoich stóp – szczęście dla mego domu.
 Twój widok oczyścił mnie.
 Gdy widzę twe miłosierdzie, wydaje mi się,
 Że Lakszmi zawsze będzie w moim domu...
 Kto słyszy pieśń twojej lutni,
 Ten może uważać się za szczęśliwego w trójświecie¹¹.*

W innych tekstach jednak cechą charakterystyczną wieszczka jest jego zamiłowanie do kłótni, oskarża się go o wywoływanie sporów, mówi się, że wędruje po trójświecie w nadziei na niesnaski (PP: 5), nazywa się go źródłem waśni (MR: 151), domem niezgody (VG: 4), wieszczem lubiącym konflikty, znawcą wiedzy o kłótniach (Mbh: 206).

On to zawiadamia Kansę (VP 5.1.66), że Wisznu narodzi się jako ósme dziecko Dewaki. Scenę tę w konwencji komicznej powtarza potem tekst bengalski:

Mędrzec Narada dowiedział się o planach bogów i przybył do Kansy. Miał siwą brodę i siwe włosy. Był mały jak karzeł i podobny do małpy. Wykrzywił twarz i zaczął tańczyć jak szalony udając żabę. To śmiał się bez przyczyny, to udawał kulawego, to znów ślepego na jedno oko, przyjmował różne pozy. Ten widok rozbawił wszystkich. Narada podskakiwał do nieba, to znowu krzyczał leżąc na ziemi lub wstawszy mówił słowa bez związku i bez powodu kiwał głową. Raz po raz wysuwał język i ryczał jak kozioł. Kansa, widząc to, roześmiał się...

– O Kanso, śmiejesz się bez troski i nie wiesz, że bliska jest twa zguba. Potężny bohater, który narodzi się jako ósmy syn Dewaki stanie się twoją śmiercią. Ostrzegłem cię, a ty obmyśl sposoby ratunku. (ŚKK: 155-156).¹²

¹¹ CM: 139-140:

*tribhuvane keha nāhi tomār samān /
 bhūta bhaviṣyat tumi jāna varttamān //
 bhāgye tava padareṇu āmār sadane /
 hainu pavitra āmi tomā daraśane //
 dekhiyā tomār kṛpā hena lay mane /
 cirakāl lakṣmī mor rahibe bhavane //...
 sei jana bhāgyavān e tin bhuvane /
 yei jana tomār vīṇār gān sune //*

¹² *āyilā devera sumati śuṇī / kaṁsera āgaka nārada munī //
 pākila dārī māthāra keśa / bāmana śarīra mākaṛa beśa //
 nācae nārada bhekera gatī / bikṛta vadana umata matī //
 khaṇe khaṇe hāse biṇi kāraṇe / khaṇe hae khoṛa thoṇekem kāne //*

Narada jest także silnie związany z dziejami Śiwy, jest z nim nawet w jakiś sposób spokrewniony, nazywa bowiem Śiwę wujem. Prawdopodobnie w ludowych opowieściach Śiwa miał siostrzeńca, którego potem utożsamiono z Naradą. Pełni on na polecenie Śiwy rolę swata i doprowadza do jego małżeństwa z Parwati. Pośredniczy między skłóconymi małżonkami, robi wymówki bogini za niewłaściwe zachowanie. W wersji klasycznej, według dworskiego poematu epickiego *Narodziny Kumary (Kumārasambhava)*, o rękę Parwati dla Śiwy starało się siedmiu mędrców, którym towarzyszyła Arundhati (Arundhatī), cnotliwa żona Wasiszthy (Vasiṣṭha) (KS: 86). Udali się do miasta Himalaji (Himalāya) i poprosili Władcę Gór o jej rękę. Angiras (Āngiras) w imieniu mędrców wygłosił przed rodzicami dziewczyny stosowną przemowę.

U Mukundarama to Narada jako swat przekazał Himalaji prośbę Śiwy o rękę córki (CM: 90). W *Ramajanie* (Ram. 507-508) Śiwa wysłał go z darami do domu Władcy Gór. Narada nie dopilnował służącego niosącego słodycze i owoce. Łakomy Bhima poczęstował się smakołykami i rozczarowane męzaki, ku rozbawieniu wszystkich, ujrzały w naczyniach tylko piasek. Narada przyniósł jeszcze siedem mieszków kłótni (Ram: 510). Rzekł, że z bólem serca spogląda na Parwati, jej narzeczony to szaleniec, biedak i narkoman. Menaka zaczęła ganić męża, a rozgniewany Władca Gór schwycił ją za włosy. Wybuchło zamieszanie, a rozbawiony Narada tylko się śmiał.

W poemacie *Dźagadździwana* (MM: 53-56) to sam Narada zgrzeszył łakomstwem. Śiwa wysłał go do domu narzeczonej z darami: potrawami, złotymi szatami, muszlami itp. Spragniony smakołyków mędrzec po drodze, w czasie odpoczynku tragarza pod drzewem, poczęstował się ukradkiem bananami, słodyczami, twarogiem i betelem. Tragarzowi, zaskoczonemu zmniejszeniem wagi ładunku wytłumaczył, że po wyspaniu i odpoczynku nabrał sił i dlatego ciężar wydaje mu się lżejszy. Gdy Naradę powitała Menaka, wyszła także Parwati. Ujrzała puste naczynia i pudełko na betel z przeżutymi resztkami, były to znaki

nānā parakāra kare aṅgabhāṅga / kāka dekhi saba lokera raṅga //
lāmpa diām khaṅe ākāsa dhare / khaṅekem bhūmita rahe citare //
uṭiām saba bole ānacāna / michāi mātḥāe pārae sāna //
mele ghana ghana jīhera āga / rāa kāre yena bokā chāga //
dekhiām kaṁseta upajila hāsa /...
koṅa sukhem kaṁśa tora mukhe uṭhe hāsa / nāhim jāṅa ebeṁ tom āpṅāra nāśa //
ye haibeka daivakīra garbha aṣṭama / ati mahābala sesi tomhāra yama //
kahiloṁ moṁ i sakala tomhāra thāe / ebeṁ mane guṅī kara jīvana upāe //

niepomysłne. W tajemnicy przed matką napelniła twarogiem dzban, pudełko – betelem i przyniosła banany.

Według Bharatcandry Narada był odpowiedzialny za to, że Śiwa przybył do narzeczonej ku rozpaczy jej matki w postaci nagiego ascety, z girlandą z kości na szyi, w tygryskiej skórze na byku, otoczonego przez duchy grające na bębnach.

Włosy zwiąż wężem, po co ci diadem? Cóż po perłach? Naszyjnik z kości spodoba się matce panny. Co po paście sandalowej? Natrzyj się mocno popiołem. Co po klejnotach? Węże są piękniejsze. Gdzież można znaleźć takiego narzeczonego? Girlanda z czaszek wygląda lepiej od girlandy z kwiatów. Lepsza skóra tygrysia od jedwabnych szat. Co ci po rydwanie lub słoni, skoro masz starego byka? (AnM: 123-125)¹³

Narada jako głos ortodoksji zwraca uwagę Śiwie, że jego dorosła córka nie została wydana za mąż i namówił do małżeństwa mędrca Dżaratkaru, którego przodkowie martwili się w zaświatach brakiem kolejnego męskiego potomka potrzebnego do składania ofiar (KK: 74-75).

Rola mąciciela jest dla Narady tak charakterystyczna, że XIX-wieczny poeta Madhusudan w swej przeróbce mitu o sędzie Parysa jemu przypisał rolę greckiej Eris, bogini niezgody, która rzuciła jabłko dla najpiękniejszej w czasie zaślubin Tetydy z Peleusem (KERENYI 2002: 536-537). Narada wędrując drogą powietrzną ujrzał w zagajniku gór Windhja trzy boginie: Śaści, żonę Indry, Rati, żonę Kamy (Kāma), i Muradzę (Murajā), żonę Kubery, i zapragnął je skłócić. Położył na kamieniu złoty lotos ze świętego jeziora Manasa (Mānasa) twierdząc, że jest przeznaczony dla najpiękniejszej. Jako nieszczęśny sędzia w tym sporze wystąpił król Indranil (Indranīl), przyznał oczywiście lotos bogini miłości Rati i jemu po wielu tarapatach przypadła w nagrodę piękna księżniczka Padmawati (Padmāvati). (MR: 151)

Wehikułem Narady jest dhenki (*dhenki*), przyrząd do łuskania ryżu. Porusza się w powietrzu i ma trzy nogi. W omawianych tekstach nie

¹³ *jaṭājuṭe cūrā sāpe banda khurā mukuṭe ki dibe śobhā /
ki kāj mūktār hārer mālāy kanyār mā habe lobhā //
kasturī keśare candane ki kare ghana kare mākhā chāi /
ki kare manite ye sobhā phaṇṭe hena bar kothā pāi //
phulmālā yata śobhā diba kata ye śobhā muṇḍer māle /
kāpare ki śobhā jagamanolobhā ye śobhā bāgher chāle //
ratha hastī ār ki kāj tomār ye burā balad āche //*

wspomina się o nim, Narada po prostu jako wieszcz ma zdolność poruszania się w przestrzeni powietrznej.

W średniowiecznej literaturze bengalskiej Narada jest żywym wcieleniem złośliwego kłótnika. Poeci nie przedstawiali innego obrazu Narady. Sceny z nim wprowadzają element humoru.

Bibliografia

- AnM Bhāratcandra Rāy: *Annadā-maṅgala*. Kārtik Bhadra (red.): *Bhāratcandrer Annadāmaṅgala*. Bāma Pustakālay, Kalikātā 1985.
- BhP *Bhāgavata Mahā-purāṇa*. with Sanskrit Text and English Translation, Part I I II, Gita Press, Gorakhpur 2001.
- BP *Padma-purāṇa*. Madangopāl Gupta (red.): *Bāiškavi Padma-purāṇa bā Manasā puṁthi*. Rājendra Lāibreṛī, Kalikātā b.r.w.
- CM Mukundarām Cakravartī, *Caṇḍī-maṅgala*. Śrīkumār Bandyopādhyāy & Viśvapati Caudhurī (red.): *Kavikaṅkaṇ-Caṇḍī*, Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 2002.
- GG Mukhopādhyāy Harekr̥ṣṇa, *Kavi Jayadeva o Śrīgītāgovinda*, Gurudās Caṭṭopādhyāy eṇḍ Sans, Kalikātā 1965.
- HV *Harivaṁśa*, ed. V.S. Sukthankar, Poona 1969.
- KERENYI 2002 Kerenyi, Karl: *Mitologia Greków*. Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- KK Kṣemānanda, Ketakādās: *Manasā-maṅgala*. Akṣaykumār Kayāl o Citrā Dev sampādita, Lekhāparā, Kalikātā 1977.
- KS *Kālidāsa's Kumārasambhava, The Origin of the Young God*, Translated, with Annotation and Introduction, by Hank Heifetz, Motilal Banarsidass Publishers PVT.LTD, Delhi 1990.
- MONIER-WILLIAMS MONIER, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press 1956.
- Mbh Kāśīrām Dās, *Mahābhārata*, De'j Pābliṣim, Kalikātā 1991.
- MR Datta, Māikel Madhusūdan: *Māikel-racanā-sambhār*. Pramathnāth Biśī sampādita, Mitra o Ghoṣ, Kalikātā 1966.
- PHN Upādhyāya Umāpati, *Pārijātaharaṇanātaka*, edit. and translated by George Grierson, The Journal of the Bihar

- and Orissa Researche Society, vol. III, part 1, Bankipore March 1917.
- PK M *Paraśurāmer Kṛṣṇa-maṅgala*. Dāś Gupta Nalinīnāth sāmpadita, Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 1957.
- PP Gupta Vijay, *Padmapurāṇa bā Manasāmaṅgal*. Kālīkiśor Vidyāvinod (red.): Beṇīmādhav Śīl's Lāibrerī, Kalikātā b.r.w.
- Ram. Kṛttivās: *Kṛttivāsī Rāmāyana*, Subodhcandra Majumdār (red.), Presidensi Lāibreri, Kalikātā 1987.
- ŚKV Guṇarāj Khān-Mālādhār Vasu, *Śrīṛṣṇavijay*, Śrīcāitanyagauṛīya Maṭh, Śrīmāyāpur 2002.
- TRYNKOWSKA 2004 Trynkowska, Anna, *Struktura opisów w „Zabiciu Śisiupali” Maghy*, Instytut Orientalistyczny Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2004.
- VETTAM 1996 Mani, Vettam: *Puranie Encyclopaedia*. Delhi 1996.
- VG Vijay Gupta, *Padmapurāṇa bā Manasā-maṅgala gīt.*, red. Kalimohan Vidyaratna, Kalikata b.r.w.
- VP *Viṣṇupurāṇa*, Sanskrit Text and English Translation. According to H.H.Wilson, Parimal Publication, Delhi 2005.

Summary

Sage Narada in the story of abduction of the parijata tree

The author of the article presented different versions of the story of abduction by Kṛṣṇa of the parijata tree (*pārijātaḥaraṇa*) from Indra's paradise garden. The story which appears in the classical Sanskrit literature (*Harivaṁśa*, *Viṣṇu-Purāṇa*, *Bhāgavata-Purāṇa*) was further elaborated in Bengali literature: in Mukundarām's *Caṇḍīmaṅgal*, Paraśurām's *Kṛṣṇamaṅgal*, in the works of Umāpati and Mālādhār Vasu, in Bengali version of the *Mahābhārata*, etc. Special attention in the present paper was focused on the literary evolution of character of Narada, from a venerable Brahmin sage to a quarelsome and rowdy fellow who by his intrigue evoked a fight between Kṛṣṇa and Indra.

**Madhjamaka wobec problemu werbalizacji struktury rzeczywistości.
Analiza aspektów logicznych dzieła *Mūlamadhyamakakārikā*
Nagardżuny.**

STANISŁAW JAN KANIA

Wstęp

Zgodnie z legendą buddyjską, po śmierci Siddharthy Gautamy (*Siddhārtha Gautama*), jeden z jego najbliższych uczniów, Ananda (*Ānanda*), zapłakał nad ciałem Mistrza i za owo okazanie przywiązania i braku opanowania został skrytykowany przez innych bhikszu (*bhikṣu*) skupionych wokół Kaśjapy (*Kāśyapa*), zwanego później Wielkim. Niedługo potem owi dwaj bezpośredni kontynuatorzy myśli Gautamy zgromadzili grupy adherentów wokół stosunkowo odbiegających od siebie koncepcji ideału bhikszu. Ananda opowiadał się za silnym związkiem ze społeczeństwem świeckim, Kaśjapa z kolei odwoływał się do ideału samotniczego ascety.¹ I choć do zasadniczego rozłamu nie doszło, nie sposób nie stwierdzić, że podłoże przyszłych secesji zaczęto budować już wkrótce po śmierci twórcy doktryny.

W ciągu kolejnych wieków w łonie buddyzmu ukształtowały się rozliczne szkoły w sposób zasadniczy od siebie różne, zarówno na polu rozważań metafizycznych, jak i etyczno-praktycznych, nierzadko o odcieniu heretyckim. I tak, dla przykładu, na przekór idei anatmana (*anātman*), uznana później za nieprawowierną szkoła pudgalawadinów (*pudgalavāda*) propagowała ideę podróżującej przez kolejne wcielenia wiecznej osoby, pudgali (*pudgala*) – doświadczającego podmiotu gromadzącego karmiczne zasługi i przewiny. W opozycji do pudgalawadinów stanęli sarwastiwadinowie (*sarvāstivāda*, od *sarvam asti* – „wszystko istnieje”). Broniąc idei anatmana, rozłożyli oni rzeczywistość na 75 czynników egzystencji – dharm (*dharma*), które następnie skatalogowali w pięciu grupach, uznając ponadto trzy spośród

¹ ZOTZ 2007: 56-57.

owych dharm za nieuwarunkowane (*asamskṛta*). Sarwastiwadinowie nie znaleźli wśród dharm żadnego stałego podmiotu pokroju atmana czy pudgali, jednakże należący do środowiska tej szkoły, żyjący w II wieku p.n.e. Nagasena (*Nāgasena*) wyszedł z koncepcją ponadczasowości dharm, które, z racji ich trwania w przeszłości, terażniejszości i przyszłości, posiadają własną naturę, tj. swabhawę (*svabhāva*).² Przeciwko realistom sarwastiwady wystąpili natomiast saurantikowie (*sautrāntika*), którzy odrzucali literaturę abhidharmy (*abhidharma*), uznając jedynie sutry za obowiązującą naukę. Saurantikowie postulowali wynikający ze związku przyczynowo-skutkowego tzw. „strumień świadomości” – santanę (*saṃtāna*) – podróżujący przez wcielenia i dostarczający wrażenia podmiotowości. Odrzucona została też teoria sarwastiwadinów mówiąca o nieuwarunkowanym charakterze rzekomo obiektywnie istniejących przestrzeni i nirwany.³

W ciągu kolejnych wieków dzielenia się głównych szkół buddyzmu na mahajanistyczne (*mahāyāna*) i należące do tradycji therawady (*theravāda*), w charakterystycznych dla realiów indyjskich debatach między zwolennikami różnych poglądów coraz większe znaczenie zyskiwała retoryka i logiczne dowodzenie swoich racji.⁴ Około II wieku n.e. wywodzący się z tradycji mahajanistycznej mnich Nagardżuna (*Nāgārjuna*) zademonstrował działanie metody redukcji (teorii) do absurdu (*prasaṅga*), skutecznie obalając przeciwne założenia i przyczyniając się do spopularyzowania doktryny zwanej madhjamaką (*madhyamaka*), tj. „drogą środka”. W ciągu wieków buddyści szkoły mahajany od Indii po Japonię uznali Nagardżunę za drugiego po Gautamie nauczyciela, nierzadko nadając mu cech świętości i podnosząc kult jego osoby do przesadnie wielkiej rangi.

Fundamentalne dzieło Nagardżuny zatytułowane „Podstawowe strofy o drodze środka” (*Mūlamadhyamakakārikā*) doczekało się pokaźnej liczby komentarzy i odbiło szerokim echem nie tylko w środowisku buddyjskim, jednak o samym jego autorze wiemy bardzo niewiele, zwłaszcza w obliczu niewątpliwej mitologizacji jego żywota. Równie enigmatyczna jest sama *Mūlamadhyamakakārikā*, o czym świadczą rozbieżności między licznymi interpretacjami zarówno wśród kontynuatorów myśli Nagardżuny i ich przeciwników, jak i wśród współczesnych badaczy. Tekst przysparza niemałych trudności w

² ZOTZ 2007: 64.

³ ZOTZ 2007: 61-73.

⁴ ZOTZ 2007: 111.

odbiorze, stąd też jego przekaz często bywał przeinaczany. I tak, Nagardżuna zwany był największym buddyjskim logikiem, wprawnym dialektykiem, monistą, radykalnym pluralistą, nihilistą, negatywistą czy relatywistą. W ocenie Kennetha Inady nie sposób definitywnie przypisać kategorii filozofii Nagardżuny. Sam Inada nazywa go „największym buddyjskim ontologiem”, nieproponującym poglądów, ani na trochę nieodbiegającym od nauk Gautamy.⁵ Do tych słów nawiązuje David Kalupahana, dodając, że Nagardżuna jest „tylko świetnym komentatorem słów Buddy”, który „nie starał się poprawić nauk Buddy”, a jego *Mūlamadhyamakakārikā* jest „próbą wytępienia chwastów, którymi obrosły nauki Buddy skutkiem niektórych poglądów wyrażanych przez myślicieli zarówno tradycji sthawirawady [(*sthaviravāda*)], jak i mahajany”.⁶ I chociaż rację ma Inada, mówiąc, że „Nagardżuna nie jest logikiem ani dialektykiem w zachodnim rozumieniu, a buddyjska prawda, jeśli w ogóle ukazująca się, nie jest rezultatem logiki ani dialektyki (...), lecz raczej pradźni [(*prajñā*)], tak zwanego <<oka mądrości>>, narzędzia, które rozcina i ukazuje rzeczywistość taką, jaką jest”⁷, to jednak w mojej ocenie nie sposób odmówić dziełu Nagardżuny ducha zachodniej logiki. Niniejsza praca, oparta na poczynionym przeze mnie tłumaczeniu fragmentów dzieła *Mūlamadhyamakakārikā*, jest próbą ukazania specyfiki myśli Nagardżuny i sposobu jej przedstawiania.

I. TEORIA WSPÓLZALEŻNEGO POWSTAWANIA

I.1. Siddhartha Gautama wobec eternalistów i materialistów

Dominujące w czasach Siddharthy Gautamy nurty filozoficzne w kategorii rozważań metafizycznych dzieliły się zasadniczo na dwie grupy – eternalistów i materialistów, skupionych odpowiednio wokół pojęć egzystencji (*astitva*) lub nie-egzystencji (*nāstitva*). Wywodzący się z tradycji wedyjskiej bramińscy filozofowie, w myśl idei zawartych w upaniśadach (*upaniṣad*), postulowali istnienie immanentnego człowiekowi niezniszczalnego atmana (*ātman*), powracającego w akcie wyzwolenia od ziemskich więzów do wiecznego absolutu zwanego brahmanem (*brahman*). W opozycji do bramińskich eternalistów stali materialisci, którzy w śmierci człowieka widzieli kres jego egzystencji i

⁵ INADA 1970: 21-25.

⁶ KALUPAHANA 1986: 5.

⁷ INADA 1970: 20.

rozpad ciała na cztery żywioły, nadając cechę wieczności jedynie materii.⁸

Gautama sprzeciwił się wszelkim spekulatywnym rozważaniom i poddał krytyce światopoglądy oparte na ideach abstrakcyjnych. Nie proponował odpowiedzi na pytania na tematy niepoddające się empirycznemu poznaniu.⁹ Notabene, pozostawione przez Gautamę „białe plamy” musiały z czasem skutkować przekształceniami ideologii buddyjskiej w obliczu nierzadko odczuwanych przez kontynuatorów Buddy potrzeb zaproponowania całościowego wyobrażenia świata. Brak odpowiedzi na nurtujące ludzi pytania, np. o powstanie wszechświata i wizje jego przyszłości czy o pochodzenie człowieka, z pewnością nie ułatwiał skutecznego konkurowania z innymi światopoglądami. Rozważania na temat powodów, z jakich buddyzm z filozofii zawierającej, w mojej ocenie, wyraźny odcień ateistycznej rewolucji społecznej, stał się z czasem sam pojmowany w kategorii religii zostawiam religioznawcom, dodając od siebie jedynie, że wobec swojej misji wyzwolenia człowieka, misji o niewątpliwie powszechnym charakterze, buddyzmu nie mógł przecież cechować ekskluzywizm, dlatego zakrojone z czasem na wielką skalę rozpowszechnianie myśli Gautamy nie mogło nie pociągnąć za sobą jej ewolucji.

Stojąc w opozycji do skrajnie odmiennych poglądów eternalistów i materialistów, Gautama zaproponował „drogę środka” między dwoma skrajnościami. Zapytany przez Kaćciajanę (*Kaccāyana*) o „słuszny pogląd” (pal. *sammādiṭṭhi*) w sutrze „Do Kaćciajany Gotty” (*Kaccāyanagotta-Sutta*) Gautama definiuje wpieryw wspomniane wyżej dwie skrajności, by następnie przedstawić swoją doktrynę „środka”.¹⁰ Stanowi ją teoria o współzależnym powstawaniu (*pratītya-samutpāda*), która razem z teorią dharm jest podstawą buddyjskiej metafizyki.

Słowo „dharma” (*dharma*, od sanskryckiego pierwiastka *dhṛ* – „dzierżyć”, „podtrzymywać”) zostało użyte przez Gautamę na określenie podstawowego czynnika organizującego rzeczywistość, którego nie można dalej empirycznie rozłożyć. Zgodnie z teorią Gautamy, każdy obserwowany przez człowieka byt, włącznie z nim samym, jest sumą pozostających we wzajemnej zależności dharm, które, każda bez wyjątku, pozbawione są podmiotowego „ja” (*anātman*). Gautama określa dharwę

⁸ KALUPAHANA 1986: 9.

⁹ ZOTZ 2007: 37.

¹⁰ KALUPAHANA 1986: 11.

jako „zależnie powstała” (pal. *paṭicca-samuppanna-dhamma*).¹¹ Oznacza to, że dharma samodzielnie nie może się manifestować i wymaga wejścia w relację z inną dharumą lub wieloma, by zaistnieć jako byt. Gautama odrzucił możliwość powstania rzeczy samej z siebie (eternaliści), z innej rzeczy (materialiści) i jednocześnie z siebie i z innej rzeczy (dżiniści). Równie niemożliwe jest, aby rzecz powstała bez jakiegokolwiek przyczyny, a zatem musi powstać wskutek sumy różnych przyczyn. Współzależne powstawanie ilustruje słynna buddyjska formuła: „Gdy to istnieje, tamto istnieje. Gdy to powstaje, tamto powstaje. Gdy to nie istnieje, tamto nie istnieje. Gdy to zanika, tamto zanika”.¹²

Jak już zostało powiedziane, Gautama odnajduje we współzależnym powstawaniu „drogę środka” między dwoma skrajnościami. Pierwszą skrajnością jest stwierdzenie „Wszystko istnieje”. Jak wyjaśnia Gautama w sutrze „Do Kaćciajany Gotty”, ten, kto spostrzega przemijanie rzeczy, nie może się zgodzić z powyższym stwierdzeniem. Z kolei druga skrajność – „Wszystko nie istnieje” – niemożliwa jest do zaakceptowania przez tego, kto spostrzega powstawanie rzeczy.¹³ Umysł wyzwolonego, który nie ulega przywiązaniu i lgnięciu, który akceptuje rzeczy takimi, jakimi są naprawdę, spostrzega współzależne powstawanie w skomplikowanej sieci wzajemnych relacji. Dla takiej osoby kategorie potocznie rozumianego istnienia i nieistnienia nie mają zastosowania w odniesieniu do obserwowalnych bytów.

A zatem europejska klasyczna, dwuwartościowa logika nie znajduje zastosowania w buddyjskiej ontologii. Jeśli nie możemy jednoznacznie przypisać bytowi wartości „istnienia” lub „nieistnienia”, musimy odrzucić „prawo wyłączonego środka” i zdefiniować „drogę środka”, stan między „istnieniem” a „nieistnieniem”. Jak zostanie to przedstawione w następnych częściach tego artykułu, problem opisu świata za pomocą języka ma w istocie kapitalne znaczenie w filozofii buddyjskiej, gdy klasyczna logika jawi się nieprzystającą do struktury rzeczywistości, a język służący do jej zilustrowania ułomny i zaledwie umowny.

I.2. Mahajana i therawada. Wprowadzenie do koncepcji pustki

¹¹ KALUPAHANA 1986: 15.

¹² KALUPAHANA 1986: 14.

¹³ KALUPAHANA 1986: 10.

Jak zauważa Volker Zotz w swojej *Historii filozofii buddyjskiej*, pierwsze wieki rozwoju myśli buddyjskiej nakładają się na czasy głębokich przemian społeczno-ekonomicznych, które zastały warstwę rycerską w zagubieniu wobec ewidentnej jej deklasacji. Wyrwane ze swoich środowisk jednostki chętniej zwracały się ku nurtom wyrosłym z tradycji bezdomnych śramanów (takim, jak buddyzm), dewalując doczesność. Przez wieki buddyjskim ideałem zostawał Kaśjapowy arhant (*arhant*), skupiający się na własnym wyzwoleniu, jednakże uspokojenie się sytuacji społecznej za czasów dynastii Maurjów wobec ugruntowania systemu monarchicznego skutkowało wzrostem zainteresowania doczesnością. Już od czasów Gautamy bogaci zwolennicy i władcy nadawali zakonowi ziemie i nieruchomości. Wraz z nasilaniem się propaństwowych tendencji buddyzmu włości przybywało i z czasem ruch śramanów przechylił się od wędrownej bezdomności w stronę monastycyzmu. Nowym zaś ideałem powstałego około stu lat p.n.e. nurtu mahajany stał się bodhisattwa (*bodhisattva*) – „istota dążąca ku przebudzeniu”, przez kolejne wcielenia pomagająca innym na ich drodze do wyzwolenia, swoje własne wyzwolenie odkładając daleko w czasie.

Różnice między szkołami tradycji therawady i mahajany nie ograniczały się jednak do przeciwstawnych ideałów arhanta i bodhisattwy. Rosyjski uczony Theodor Stcherbatsky w opublikowanym po raz pierwszy w 1927 roku dziele *The Conception of Buddhist Nirvāna* wskazywał przede wszystkim na odmienne koncepcje nirwany i współzależnego powstawania, przedstawiając wyobrażenia mahajanistyczne przede wszystkim z punktu widzenia szkoły Nagardżuny, madhjamaki (*madhyamaka*).¹⁴ Z drugiej strony, w 1970 r. David Kalupahana pisał już, że „uczeni zaczynają rozumieć, że podział therawada/mahajana jest przesadą, a fundamentalne nauki Buddy pozostały nienaruszone przez wieki.”¹⁵ Kalupahana wspomina dalej pytanie postawione przez A.K. Wardera czy Nagardżuna w ogóle był mahajanistą.¹⁶ Warder zauważa brak w dziełach Nagardżuny odniesień do tekstów mahajany (przede wszystkim do mających kapitalne znaczenie dla tej tradycji sutr pradźniaparamity [*prajñā-pāramitā*]), ani też do samej mahajany, a jedynie do starego kanonu palijskiego (*tripiṭaka*). W ocenie Wardera Nagardżuna, którego mahajana rozpoznawała jako „swojego”, stał najprawdopodobniej ponad podziałem dwu tradycji, pozostając po

¹⁴ STCHERBATSKY 1989: 22.

¹⁵ KALUPAHANA 1970: 5.

¹⁶ KALUPAHANA 1970: 7.

prostu buddystą próbującym wyprowadzić poprawną interpretację kanonu, żywiącym nadzieję na zjednoczenie szkół w jedną doktrynę, odbudowującą pierwotne nauki Gautamy.¹⁷ Czy Nagardżuna był mahajanistą, czy też nie, większość szkół tej tradycji rozpoznało w nim najważniejszego myśliciela od czasów Gautamy. I niezależnie od nastawienia niektórych badaczy, oddzielenie się mahajany od starszych szkół jest faktem dokonany, liczącym sobie już ponad dwa tysiące lat i mówienie o podziale jako o przesadzie jest, w mojej ocenie, bardzo odważnym stwierdzeniem, natomiast jeśli rzeczywiście fundamentalne nauki Buddy pozostały nienaruszone przez wieki, po cóż musieli się pojawiać tacy myśliciele (czy wręcz kontrreformatorzy!), jak Moggaliputta Tissa czy Nagardżuna?

Najważniejsze teksty doktrynalne wczesnej mahajany stanowią wspomniane już sutry pradźniaparamity, z których pierwsze pojawiły się na przełomie er, a kolejne powstawały przez następne tysiąc lat. Literatura ta ma charakter raczej religijny aniżeli filozoficznej argumentacji. Posiadając status sutr, powoływała się na autorytet Gautamy jako swojego rzekomego autora, co podbudowywało jej rangę i nadawało cech literatury objawionej. Zgodnie z mahajanistyczną koncepcją, bodhisattwa w swojej drodze przez kolejne wcielenia zdobywa cnoty (*pāramitā*), a za najważniejszą z nich uchodzi mądrość (*prajñā*). Mądrość oznacza tu uwolnienie się od omroczenia i doskonałe poznanie struktury rzeczywistości, tj. doświadczenie uwarunkowania dharm w konstytuowanych przez nie zjawiskach i ujrzenie ich takimi (*tathā*), jakimi są. Termin sanskrycki *tathatā* określający przedmiot mądrości zwykle tłumaczy się jako „takość” (ang. suchness/thusness). Poznanie „takości”, czyli prawdziwej istoty rzeczy, wiązało się z rozpoznaniem iluzji istnienia samodzielnych bytów. W literaturze pradźniaparamity takość dharm, nazywana też dharmą dharm (*dharmadharma*), jest jeszcze bardziej fundamentalnym elementem rzeczywistości niż sama dharm. Ponieważ zaś wszystko jest pozbawione atmana, wszystko jawi się jednakowym i takość dharm jest również takością bytów. Takość opisywana jest jako wieczna, niewzruszona i transcendentna wobec świata empirycznego.¹⁸ Pojęcia tego będzie Nagardżuna w swoich dziełach unikał.¹⁹

¹⁷ WARDER 2000: 358.

¹⁸ ZOTZ 2007: 81-82.

¹⁹ ZOTZ 2007: 129.

Świat opisany został w literaturze pradźniaparamity z perspektywy istoty wyzwolonej z wynikającego z niewiedzy stanu doświadczania swej (pozornej) indywidualności. W istocie, stworzenia i rzeczy są jedynie manifestacjami skupionych dharm, w swym uwarunkowaniu nieposiadających żadnej indywidualnej natury – swabhawy, postulowanej przez sarwastiwadinów jako przynależnej każdej dharmie. Pradźniaparamita wprowadza termin „pusty w swojej naturze” (*svabhāva-śūnya*) w odniesieniu do dharm. Oznacza to, że dharmy posiadające status ostatecznych elementów struktury rzeczywistości nie są w istocie samodzielne, lecz zależne od innych i przez to ich własna natura nie jest różna od siunjaty (*śūnyatā*), tj. pustki. W wyniku owego uwarunkowania dharm, nie mogą one posiadać niezbywalnej, indywidualnej esencji, która przecież jest tak samo zależna od innych kategorii swojego manifestowania się. Edward Conze w swoim opracowaniu dotyczącym ontologii literatury pradźniaparamity przytacza przykład ognia, którego zasadniczą cechą – żar – nie towarzyszy mu bezwarunkowo, albowiem zależna jest w swej manifestacji od soczewki, słońca, oliwy, tlenu itd. Podobnie dharmy samodzielnie nie ujawniają żadnej własnej natury.²⁰

Koncepcja siunjaty bierze swoje początki w Gautamowych teoriach anatmana i współzależnego powstawania. Świat, w którym zjawiska manifestują się w oparciu o sieć przyczyn i warunków, opisywany jest jako pusty (*śūnya*). Z powodu błędnego zrozumienia idei siunjaty (lub świadomej próby jej wypaczenia i zdyskredytowania) jej głosicielom zarzucali ich przeciwnicy nihilizm. Choć buddyzm jednak nie akceptuje istnienia samodzielnego, niezależnego podmiotu, pustka nie oznacza nieistnienia, a jedynie, zgodnie z „drogą środka”, względność wszechrzeczy.

Podczas gdy sutry pradźniaparamity potraktowały siunjatę dogmatycznie, szkoła madhjamaka Nagardżuny dostarczyła tej idei filozoficznej argumentacji.

II. ZARYS PODSTAW DOKTRYNY SZKOŁY MADHJAMAKA

II.1. Nagardżuna i jego koncepcje dwóch prawd i pustki

Żywot twórcy madhjamaki pozostaje dla badaczy zagadką. Charakterystycznie dla indyjskich realiów, nie jesteśmy w stanie dokładnie stwierdzić, w którym wieku żył i tworzył Nagardżuna. Źródła

²⁰ CONZE 1953: 117-121.

indyjskie i chińskie, uważane za najbardziej miarodajne w tej kwestii, wskazują generalnie na pierwsze trzy wieki naszej ery. Podobnie problematyczne jest umiejscowienie Nagardżuny na mapie Indii, albowiem rozmaite źródła rozmiągają się w tej kwestii jeszcze bardziej niż w kwestii chronologii, lokalizując miejsce pochodzenia buddyjskiego filozofa praktycznie w każdej stronie Subkontynentu.²¹ Wspomnieć też należy, że źródła tybetańskie przesuwają okres działalności Nagardżuny na drugą połowę I tysiąclecia n.e., identyfikując zapewne buddyjskiego myśliciela z innym żyjącym wówczas Nagardżuną. Z kolei legendy buddyjskie, realizując poniekąd typowy dlań topos, czynią z Nagardżuny nawróconego sybarytę-skandalistę, wywodząc go dodatkowo z południowoindyjskiej rodziny bramińskiej.²²

W swojej publikacji dotyczącej problemu historyczności Nagardżuny, Ian Mabbett pisze, że choć sam przychylny jest umiejscowieniu twórcy madhjamaki w okresie późniejszym od ogólnie przyjętych lat 150-250, wyznaje, że nie jest w stanie tego udowodnić. Podobnie wszystkim innym teoriom dotyczącym chronologii brak solidnej dowodowej argumentacji, a wymienione wyżej daty są przedziałem najzwyczajniej kompromisowym – stanowią średnią wyciągniętą ze zbioru najpopularniejszych teorii. Odnośnie miejsca działalności Nagardżuny, badacze zwykli wskazywać zazwyczaj na tereny dzisiejszego stanu Andhra Pradeś ze względu na obecne w licznych źródłach powiązania filozofa z dynastią Siatawahanów (*śātavāhana*).²³

Inną sprawą jest autentyczność dzieł przypisywanych Nagardżunie. Obok dzieła *Mūlamadhyamakakārikā* za teksty jego autorstwa uznaje się powszechnie między innymi „Siedemdziesiąt strof o pustce” (*Śūnyatāsaptati*), „Odwrócenie krytyki” (*Vigrahavyāvartanī*) i „Sześćdziesiąt [strof] argumentów” (*Yuktiṣaṣṭikā*). W przypadku innych popularniejszych tekstów, w kwestii ich autentyczności uczeni są często podzieleni. Tybetańska tradycja na przykład za napisane przez Nagardżunę uznaje aż sto dwadzieścia dwa dzieła.²⁴ Wśród licznych, ocalałych dzięki tybetańskim i chińskim tłumaczom, dzieł przypisywanych Nagardżunie znajdujemy prócz tekstów filozoficznych również utwory o tematyce alchemicznej i medycznej, jak np. dzieło

²¹ MABBETT 1998: 332-333.

²² ZOTZ 2007: 120-121.

²³ MABBETT 1998: 333-336.

²⁴ STCHERBATSKY 1989: 5.

„Setka [strof] o jodze” (*Yogaśataka*), przez Jeana Filliozata akceptowane jako dzieło autorstwa Nagardżuny, jednakże, jak pisze Mabbett, akceptacja ta opiera się na nieprzekonujących podstawach.²⁵

W swoich dziełach Nagardżuna skupił się na logicznym i systematycznym rozważeniu wielu koncepcji hinajanistycznych i niebuddyjskich, ujawniając obecne w nich błędy logiczne i sprowadzając je do absurdu. Sam nie zaproponował żadnego nowego poglądu, lecz wskazał na niemożliwość wypracowania jakiegokolwiek słusznego wyobrażenia świata i człowieka. Jednakże takie stanowisko nie mogło zostać zaproponowane jednostce dopiero zmierzającej do ujżenia świata takim, jakim jest naprawdę. Nagardżuna podzielił sprowadzone przez siebie do absurdu koncepcje na mniej i bardziej korzystne dla uzyskania oświecenia, za niekorzystne uznając przede wszystkim koncepcje nihilistów. Zaakceptowanie świata takim, jakim się na pozór wydaje, było dla osoby wyzwolonej korzystną, roboczą postawą.²⁶

Zgodnie z koncepcją Nagardżuny, rzeczywistość objawia się odmiennie na dwóch różnych poziomach – prawdy potocznej (*samvrti-satya*) i prawdy ostatecznej (*paramārtha-satya*). Prawdę potoczną stanowi interpretacja świata oparta na konwencjonalnym doświadczeniu, prawdą ostateczną zaś jest stan wyzwolenia i ujżenie elementów rzeczywistości jako pustych. Domeną prawdy potocznej będzie zatem sansara (*samsāra*), tj. kołowrót wcieleń oraz indywidualne doświadczenie rzeczywistości, a domeną prawdy ostatecznej nirwana. Oba poziomy nie stanowią jednak dwóch różnych rzeczywistości, a jedynie różne ujęcia jednej. W swoim artykule dotyczącym dwóch prawd Charles Crittenden wskazuje na brak w koncepcjach madhjamaki jakiejś transcendentalnej rzeczywistości, którą opisywać miałyby właśnie prawda ostateczna.²⁷ Prawda potoczna jest niewiedzą, zwodniczym wyobrażeniem rzeczywistości. Na poziomie prawdy potocznej rozróżniamy byty od niebytów, podmiot od obiektu, uznajemy świat za taki, jakim go widzimy i samych siebie za odrębne od niego podmioty. Na poziomie prawdy ostatecznej zaś zniszczeniu ulegają conceptualne konstrukcje, nie rozróżniamy podmiotu i obiektu, nie ma miejsca dla *ego*. Zrozumienie tej dychotomii niezbędne jest dla uzyskania oświecenia.

²⁵ MABBETT 1998: 334.

²⁶ ZOTZ 2007: 121-123.

²⁷ CRITTENDEN 1981: 328-329.

Jednakże prawda ostateczna jest niewyraźalna słowami, a więc musi być doświadczona indywidualnie.²⁸ Ujawnia się tu olbrzymie znaczenie medytacji dla buddyizmu, na które wskazuje Crittenden. Buddysta jest dla niego przede wszystkim praktykującym medytację, a dopiero w dalszej kolejności teoretykiem.²⁹ Kluczem do poznania jest w buddyizmie indywidualne doświadczenie, ponieważ owoców tego doświadczenia nie sposób przekazać drugiej osobie za pomocą języka.

Jak już zostało powiedziane, na poziomie prawdy ostatecznej wszystkie elementy rzeczywistości jawią się *śūnya*, tj. pustymi. Pojęcie siunjaty, tj. pustki, jest dla Nagardżuny fundamentalne. Jednakże Nagardżuna sprzeciwia się reifikacji siunjaty i uczynienia z niej najwyższej wartości. Jak pisze Huntington w swoim artykule dotyczącym dwóch prawd, siunjata ma wymiar czysto soteriologiczny i, zgodnie ze słowami komentatora dzieł Nagardżuny, Ciandrakirtiego (*Candrakīrti*), jest zabiegiem językowym.³⁰ Mylnie interpretowana i przez to hipostazowana siunjata prowadziła do niesłusznego oskarżenia szkoły madhjamaka o poglądy nihilistyczne. Nagardżuna i Ciandrakirti wielokrotnie w swoich dziełach zwracali szczególną uwagę na problem prawidłowego odczytania symboliki siunjaty. Theodor Stcherbatsky zauważa, że madhjamaka tylko neguje wszystkie poglądy na rzeczywistość, a nie neguje samej rzeczywistości. Siunjata jest bowiem jedynie symbolem względności wszystkich rzeczy. Jest również symbolem niemożliwości opisanego językiem (*avācya*) struktury rzeczywistości. Jak naucza madhjamaka, siunjata nie powinna być również traktowana jako teoria, albowiem w nauczaniu siunjaty nie jest ona celem samym w sobie, a jedynie narzędziem, drabiną wiodącą na szczyt, którym jest pradźnia, a który to szczyt osiągnąwszy winna być owa drabina porzucona, jak to metaforycznie zilustrować miał Gautama.³¹

Według Stcherbatsky'ego nie można patrzeć na siunjatę/siunję jedynie w wymiarze soteriologicznym, odbierając jej ontologiczny sens o aksjologicznym odcieniu, szczególnie w kontekście swabhawy (*svabhāva*). Zgodnie ze słowami Ciandrakirtiego, termin „swabhawa” używany jest w buddyjskiej filozofii w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, swabhawą określano esencję czy szczególną własność bytu, np. wspomniany poprzednio żar. będący cechą zasadniczą ognia. W drugim

²⁸ HUNTINGTON 1983: 82-90.

²⁹ CRITTENDEN 1981: 327.

³⁰ HUNTINGTON 1983: 82.

³¹ STCHERBATSKY 1989: 41-44.

swoim znaczeniu swabhawa, rozumiana jako wewnętrzna natura rzeczy, stanowi opozycję do parabhawy (*parabhāva*), tj. „innego bytu”. Owa natura nie jest zależna w swym istnieniu od niczego, nie jest ograniczona jakimikolwiek warunkami. Madhjamaka odrzuca pierwsze znaczenie, wykazując zależności, w jakich pozostaje owa „esencja”, co już zostało wcześniej wyjaśnione. Swabhawa jest zatem, jak pisze Stcherbatsky, rzeczywistością absolutną, wszystkie zaś zjawiska są parabhawa – względne.³²

Również termin „siunja” (*śūnya*) używany jest dwojako. Na poziomie rzeczywistości empirycznej oznacza brak swabhawy, zaś na poziomie absolutu oznacza brak różnorodności, konstruktów myślowych i wyrażalności słownej (*prapañca*). W pierwszym kontekście „siunja” wskazuje na brak w świecie jakiegokolwiek bytu bezwarunkowo istniejącego, który wychodziłby poza współzależne powstawanie (*pratītya-samutpāda*). Strukturę rzeczywistości wyraża zatem względność. Nagardżuna odrzuca uwikłanie bytów w kauzalne relacje, a postuluje w zamian wzajemną zależność między rzeczami, które nie powstają, a jedynie manifestują się. Jak pisze Stcherbatsky, świat nie jest konglomeratem rzeczy, lecz zwyczajnie procesem, a rzeczy po prostu zdarzeniami. Rzecz sama w sobie jest niczym.³³

Nagardżuna przedstawia w rozdziale osiemnastym dzieła *Mūlamadhyamakakārikā* pięć zasadniczych cech stanu pustki (*śūnyatattva*), który to stan jest:

- *aparapratyayam*, tj. poznawalny jedynie indywidualnie,
- *śāntam*, tj. w wyciszeniu,
- *prapañcam aprapañcitam*, tj. niewyraźalny słowami,
- *nirvikalpam*, tj. obcy myśleniu dyskursywnemu,
- *anānārtham*, tj. nieposiadający więcej niż jedno znaczenie.³⁴

W kategoriach aksjologicznych zaś siunjata wskazuje na bezwartościowość wszelkich rzeczy i winą za przywiązanie do ziemskich dóbr obarcza niewiedzę. Zrozumienie siunjaty przynosi wskutek ujawnienia owej bezwartościowości błogi stan spokoju.³⁵

³² STCHERBATSKY 1989: 36-38.

³³ STCHERBATSKY 1989: 38-39.

³⁴ STCHERBATSKY 1989: 37.

³⁵ STCHERBATSKY 1989: 40.

II.2. Ruch w czasoprzestrzeni. Nagardżuny model argumentacyjny

Niezwykle błyskotliwego uzasadnienia idei korelacji pozbawionych swabhawy bytów dostarcza drugi rozdział dzieła *Mūlamadhyamakakārikā* (dalej w skrócie: MMK), zatytułowany „Analiza tego, co przebyte i tego, co nieprzebyte” (*gatāgata-parīkṣa*). Rozdział ten, przysparzający bodaj największych trudności w odbiorze, od lat dzieli badaczy prezentujących skrajnie różne jego omówienia. To właśnie ten rozdział dostarczał historykom myśli filozoficznej powodów do przeprowadzenia analizy porównawczej koncepcji Nagardżuny i Zenona z Elei. Nagardżuna jawił się im jako propagator nowej koncepcji czasu i przestrzeni. George Cardona w swojej monografii dotyczącej wczesnych indyjskich koncepcji czasu poświęcił założycielowi madhjamaki trzecią część swojej pracy.³⁶ Z drugiej strony, według Jana Westerhoffa główny nacisk drugiego rozdziału MMK położony jest na koncepcji właściwości i ich relacji z jednostkami, które je reprezentują. Jak pisze Westerhoff, Nagardżuna nie prowadzi tu dyskusji z różnymi założeniami dotyczącymi czasu i przestrzeni, lecz używa analizy ruchu i czasoprzestrzeni do przedstawienia pewnego modelu argumentacyjnego, w którym pojęcia związane z ruchem można zastąpić innymi.³⁷ Osobiście skłaniam się ku interpretacji Westerhoffa i jej podobnym, odrzucając całkowicie pogląd jakoby Nagardżuna miał skupiać się na negowaniu za pomocą dialektyki quasi-zenonowej istnienia ruchu, spoczynku czy obydwu.

Przed rozpoczęciem analizy rozdziału drugiego należy się wpierv przyjrzeć pojęciom związanych z ruchem, którymi operuje Nagardżuna. Stanowią one różne formy wyprowadzone od sanskryckiego pierwiastka *gam*, znaczącego „iść, poruszać się, przebywać jakąś drogę”. Nie jesteśmy w stanie korzystając z derywatów jednego rdzenia występującego w języku polskim przetłumaczyć wszystkich tych pojęć, ani też oddać ich inaczej, jak tylko opisowo.³⁸ Pojęcia te i inne użyte w

³⁶ CARDONA 1991: 456-463.

³⁷ WESTERHOFF 2008: 456.

³⁸ W języku angielskim sanskrycki wyraz *gantṛ* tłumaczony jest jako „goer”, w języku polskim niemożliwe jest utworzenie takiej formy od czasowników „iść”, „chodzić” czy „poruszać się”. Jeśli miałbym wybrać jeden czasownik, od którego próbowałbym utworzyć wszystkie formy (*gata*, *agata*, itp.), zdecydowałbym się na „przemierzać”, uzyskując wówczas pojęcia „przemierzone”, „nieprzemierzone”, „przemierzane”, „przemierzanie”, „do przemierzenia”, wciąż jednak nie mógłbym zaproponować formy *nomen agentis*, sięgając w ostateczności po neologizmy rodzaju „przemierzyciel”.

rozdziale drugim formy utworzone od pierwiastka *gam* przedstawiają się następująco:

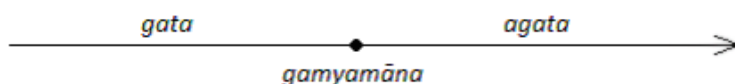
1. *gata* – „to, co przebyte” – forma imiesłowu biernego czasu przeszłego dokonanego,
2. *agata* – „to, co nieprzebyte – jw.,
3. *gamyamāna* – „to, co obecnie jest przemierzane” – forma imiesłowu biernego czasu teraźniejszego niedokonanego,
4. *gamana* – „poruszanie się, ruch” – nomen actionis utworzony przez dodanie do pierwiastka *gam* sufiksu *-ana*,
5. *gati* – „ruch” – nomen actionis utworzony za pomocą sufiksu *-ti*,
6. *gantavyam* – „to, co jest do przebycia” – forma gerundiwum,
7. *gantr* – „ten, który idzie” – nomen agentis utworzony za pomocą sufiksu *-tr*,
8. *gacchati* – „idzie, porusza się” – forma 3 os. l.p. czasu teraźniejszego w stronie czynnej,
9. *gamyate* – „jest przemierzane”³⁹ – forma 3 os. l.p. czasu teraźniejszego w stronie biernej.

Jak pisze Westerhoff, Nagardżuna w drugim rozdziale MMK stara się odpowiedzieć na dwa pytania – gdzie znajduje się *locus* ruchu i co jest przedmiotem ruchu. W pierwszym wersie Nagardżuna stwierdza, że nie jest teraz przemierzane (*na gamyate*) ani *gata*, ani *agata*, a *gamyamāna* bez tych dwojga nie jest znana (obserwowana). Drugi wers dostarcza nam wypowiedzi adwersarza Nagardżuny, który mówi, że czynność (*ceṣṭā*) ruchu zachodzi w *gamyamāna*, czyli w miejscu aktualnie przemierzonym. Nagardżuna w dwóch kolejnych wersach odpowiada na to: „Jak to możliwe, aby w tym, co obecnie przemierzane (*gamyamāna*) zawierał się ruch (*gamana*)? Zaprawdę, nie jest możliwe, aby w tym, co obecnie przemierzane ruch się nie zawierał. Kto twierdzi, że w tym, co obecnie przemierzane zawiera się ruch, ten popada w błędne przekonanie jakoby [istniało] to, co obecnie przemierzane bez ruchu, [a przecież] to, co obecnie przemierzane w istocie jest teraz przemierzane (*gamyamānaṃ hi gamyate*).” Pozornie – chciałoby się rzec: na poziomie prawdy potocznej – wydawałoby się, że wypowiedź adwersarza Nagardżuny jest jak najbardziej prawdziwa, jednakże odpowiedź Nagardżuny przedstawia

³⁹ Występuje tu również w znaczeniu „jest rozumiane, obserwowane, znane”, zgodnie z drugorzędym znaczeniem pierwiastka *gam*. Owo dwojgane użycie formy *gamyate* było nieraz niezauważane przez badaczy i skutkowało błędnymi odczytaniem i translacją rozdziału drugiego MMK. Por. MABBETT 1984: 407-408.

poważny problem ontologiczny wyrażony – nazwanym tak przez Westerhoffa – „argumentem nieobecności właściwości” („*the property-absence argument*”).⁴⁰ Najpierw jednak przyjrzyjmy się modelowi przedstawiającemu ogólnie przyjętą trójdzielność czasu.

Otóż pojęcia *gata*, *gamyamāna* i *agata* przynależą odpowiednio domenom przeszłości (*bhūta*), terażniejszości (*vartamāna kāla*) i przyszłości (*bhaviṣyat*). Mówiąc o ruchu, który o b e c n i e ma miejsce, nie możemy przypisać go do *gata*, ani do *agata*; a zatem logicznie rzecz biorąc przypiszemy ruch do *gamyamāna*, które reprezentuje punkt na drodze, w którym obecnie przebywa poruszający się obiekt (rycina poniżej). I tu pojawiają się problemy.



Parafrazując przedstawiony przez Zenona paradoks strzały, jeśli uchwycimy jeden konkretny punkt, w którym w konkretnym momencie znajduje się poruszający się obiekt, wówczas powiemy tak, jak wyżej, że poruszający się obiekt w tym punkcie przebywa, *ergo* jest w stanie spoczynku i ruch jako taki nie ma miejsca. Gdy już odrzucimy Zenonową negację ruchu na podstawie obserwacji ewidentnego przemieszczania się obiektu, np. strzały od momentu wystrzelenia do dotarcia do celu, napotkamy kolejny problem. Jeśli w konkretnym trwającym teraz momencie i w konkretnym punkcie poruszający się obiekt nie znajduje się w stanie spoczynku, lecz w ruchu, w jaki sposób będziemy mogli wskazać taki konkretny punkt, tj. *gamyamāna*? W zależności od przyjętej koncepcji czasu problem przedstawia się dwojako.

Jeśli przyjmiemy, że czas jest nieskończenie podzielny, dzieląc w nieskończoność jeden odcinek czasu na mniejsze, nie dojdziemy nigdy do najmniejszego punktu, który scharakteryzowalibyśmy jako *gamyamāna*. Problem ten przedstawia poniekąd Zenonowy paradoks Achillesa. Achilles przed pokonaniem połowy drogi będzie musiał pokonać wprawdzie jedną czwartą część drogi, nim tego dokona będzie musiał pokonać jedną ósmą część, a przedtem jedną szesnastą, i tak w nieskończoność, *ergo* Achilles nigdy nie przebędzie całej drogi. Jednakże Achilles, rzecz jasna, przebędzie całą drogę, podobnie jak wskazówka godzinowa zegara przesunie się z godziny piątej na szóstą po sześćdziesięciu minutach,

⁴⁰ WESTERHOFF 2008: 458-459.

albowiem jakkolwiek rozdrabnialibyśmy w nieskończoność minuty na sekundy, milisekundy, itd. godzina pozostanie skończonym zbiorem sześćdziesięciu minut.

Z kolei, jeśli przyjmiemy, że czas jest skończenie podzielny, wydawać by się mogło, że znajdziemy jeden punkt, w którym obecnie znajduje się poruszający się obiekt, lecz napotkamy tu problem innej natury, który sprowadzi do absurdu wyznaczenie momentu *gamyamāna*. Problemem tym jest niemożliwość określenia punktu, w którym ruch się zaczyna.⁴¹ Westerhoff przedstawia ten problem następująco. Otóż, jeśli przyjmiemy, że obiekt znajduje się w bezruchu w pewnym punkcie w czasie t_1 , a w czasie t_2 rozpoczyna swój ruch, wówczas w czasie t_1 będzie znajdował się w jednym punkcie w stanie spoczynku, a w czasie t_2 będzie znajdował się w tym samym punkcie w stanie ruchu, w czasie t_3 zaś w punkcie bezpośrednio kolejnym na drodze po punkcie, w którym obiekt wystartował. Logicznym wydaje się, że w jednym miejscu obiekt będzie stał nieruchomo i po rozpoczęciu poruszania się pierwszym miejscem, w którym będzie się poruszał będzie to samo miejsce, a dopiero potem następne. Jednakże Nagardżuna w MMK.2.14. sugeruje, że początku ruchu nie sposób ujrzeć. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest podział „drogi” na przebytą (*gata*), obecnie przebywaną (*gamyamāna*) i nieprzebytą (*agata*). Jak pisze Westerhoff, przyjmujemy, że punkt b jest miejscem, w którym obiekt rozpoczyna ruch w czasie t , obiekt musiał do tego miejsca dotrzeć w czasie $t-1$ z punktu $b-1$, a zatem punkt b jest już miejscem przebytych (*gata*). Lecz jeśli b jest miejscem już przebytym, nie możemy traktować $b-1$ ani jako *gata*, ani jako *agata*, ani jako *gamyamāna*, ponieważ wszystkie te trzy nastąpić muszą po rozpoczęciu ruchu. A zatem b nie może być *gata*, jednakże podobnym tropem dojdziemy do wniosku, że b nie może też być ani *gamyamāna*, ani też *agata*. Westerhoff przedstawia ten problem za pomocą zbioru liczb, w którym każdej liczbie towarzyszy liczba od niej mniejsza i liczba większa. Taki zbiór nie istnieje. A zatem, tak jak mówi Nagardżuna, nie możemy wyznaczyć punktu rozpoczęcia ruchu i, w podobny sposób, nie możemy też wyznaczyć punktu, w którym ruch się kończy.⁴² Fakt, że dokonujemy takiego rozgraniczenia wynika z naszej subiektywnej decyzji dokonania

⁴¹ Punktu tego nie możemy też określić, gdybyśmy przyjęli nieskończoną podzielność czasu, co nie wymaga już tu wytłumaczenia. Por. WESTERHOFF 2008: 470.

⁴² WESTERHOFF 2008: 468-470.

takiego umownego rozgraniczenia podług naszych kognitywnych potrzeb.⁴³

W rozdziale drugim MMK przejawia się ponadto niezwykła subtelność Nagardżunowej dialektyki, albowiem mające tu miejsce rozważania na temat ruchu i niemożności określenia jego początku i końca można z pewnością potraktować również jako metaforę nieskończonej drogi przez kolejne wcielenia – bez widocznego początku i końca. Ów rozdział jest jednak nie tylko miejscem rozważań na temat ruchu i czasu.⁴⁴ Jak już zostało powiedziane, Westerhoff odczytuje go przede wszystkim jako przykładowe zastosowanie pewnego przedstawionego tu modelu argumentacyjnego.

Model ten skonstruowany jest przede wszystkim wokół wspomnianego już „argumentu nieobecności właściwości”. Według Nagardżuny nie jest możliwe, aby w *gamyamāna* zawierał się ruch, albowiem niemożliwym jest, aby w *gamyamāna* ruch się nie zawierał. Podobnie, nie jest możliwe, aby *ganṭṛ* (agens czynności poruszania się) cechowany był przez ruch, skoro niemożliwym jest, aby *ganṭṛ* przez ruch cechowany nie był. Skąd u Nagardżuny takie wnioski? Jak już zostało powiedziane wcześniej, nie możemy powiedzieć, że jakiś byt istnieje, albowiem aby istnieć musiałby on być różny od otoczenia, niezależny, a przecież negując istnienie i nieistnienie, a w miejsce tych dwu kategorii proponując teorię współzależnego powstawania, wykluczamy możliwość istnienia nieuwarunkowanego samodzielnego bytu. Dlatego też nie możemy powiedzieć, że istnieje ktoś taki jak ojciec, albowiem ojciec jest ojcem ze względu na posiadane przez niego przynajmniej jedno dziecko. Stosując model Nagardżuny powiemy, że nie jest możliwe, aby właściwością ojca było jego dziecko, albowiem nie do pomyślenia jest ojciec, który nie posiada żadnego dziecka.

Nie możemy powiedzieć, że *ganṭṛ* idzie (*gacchati*), albowiem nie do pomyślenia jest, aby nie szedł. Gdyby *ganṭṛ* był w stanie spoczynku,

⁴³ WESTERHOFF 2008: 472-473.

⁴⁴ Być może nawet w ogóle nim nie jest. Osobiście wątpię jakoby intencją Nagardżuny było przedstawienie jakiejś koncepcji czasu, zważywszy na fakt, że nigdzie indziej w swoich dziełach Nagardżuna nie konkretyzuje takowej koncepcji (por. WESTERHOFF 2008: 456), oraz mając na uwadze umiejscowienie rozdziału na drugiej pozycji w MMK. Nie sądzę, żeby Nagardżuna poświęcał początek swojej pracy teoretycznym rozważaniom temporalnym. W kolejnych rozdziałach Nagardżuna często przywołuje argumenty stosowane w rozdziale drugim. Dużo bardziej prawdopodobną wydaje się teza Westerhoffa jakoby Nagardżuna przedstawiał tu swój model argumentacyjny, a pojęcia związane z ruchem służyły mu za przykładowe.

nie byłby *gantrem*. Gdyby ojciec nie miał dzieci, nie byłby ojcem. Podobnie nie do pomyślenia jest ruch bez *gantra* i dziecko niezrodzone przez ojca. Jak pisze Westerhoff, koncepty *gantra* i ruchu są egzystencjalnie zależne jeden od drugiego, wymagają się nawzajem do własnej manifestacji. Owa wzajemna zależność wskazuje na niemożliwość potraktowania *gantra* i ruchu zarówno jako identycznych, jak i niezależnych od siebie bytów. Ponieważ agens czynności nie może być identyczny z czynnością (nie mógłby wtedy wykonywać dwóch różnych czynności, albowiem musiałby wówczas być identyczny z dwoma różnymi czynnościami), musi być zatem różny od czynności, a może nią być nie będąc np. substancją (*dravya*), lecz siłą czy mocą (*śakti*) zdolną do prowadzenia pewnych czynności. Wówczas, jeśli taka odpowiedzialna za czynności moc będzie się manifestować, bądź nie, rozwiązany zostaje problem dotyczący karmicznych zasług i przewin, który pojawił się wtedy, gdy wobec różnaitości agentów odpowiedzialnych za różne czynności nie sposób było wskazać podmiotu odpowiedzialnego za czyny człowieka i gromadzącego багаż karmiczny.

Podsumowując, Mabbett w swoim opracowaniu dotyczącym koncepcji ruchu Nagardżuny i Zenona pisze: „Nagardżunę interesuje [w drugim rozdziale MMK] badanie znaczenia zależności jednej rzeczy czy właściwości (takiej jak *gamyate*) w stosunku do innej (takiej jak *gata*, *agata* czy *gamyamāna*). W tym przypadku dla wygody możemy znajdującą się w zależności rzecz opisać jako dziedzinę czy *locus* ruchu. A zatem problem stanowi zdefiniowanie relacji między dziedziną czy *locus*, [tj.] miejscem, w którym ruch ma miejsce, a ruchem, który reprezentuje zmianę w nim [zachodzącą] lub cechuje je.”⁴⁵ Do podobnych konkluzji dochodzi Westerhoff, dodając m.in., że jedną z dwóch intencji rozdziału drugiego MMK jest pokazanie rozmaitych bytów (takich, jak agens ruchu i ruch) jako nieistniejących w oparciu o swabhawę.⁴⁶

III. MADHJAMAKA O PRZEMIJANIU I NIRWANIE

III.1. Analiza rozdziału siódmego MMK. Nagardżuna o relacjach kauzalnych

W siódmym rozdziale swojego dzieła Nagardżuna rozpatruje tzw. „trzy cechy” (*trilakṣaṇa*), tj. powstanie (*utpāda*), trwanie (*sthiti*) i rozpad

⁴⁵ MABBETT 1984: 409, .

⁴⁶ WESTERHOFF 2008: 476.

(*bhaṅga*), które to trzy cechy rzekomo nosi wszystko, co w świecie istnieje. Każdy uwarunkowany byt postrzegany jest jako powstający w pewnym momencie, trwający i wreszcie zanikający. Nagardżuna, analizując egzystujące elementy uwarunkowane za pomocą logiki znanej już z rozdziału drugiego MMK udowadnia, że takowe elementy nie istnieją, a określenie wydarzeń takich jak powstanie, trwanie i ustanie jest niemożliwe.⁴⁷

Nagardżuna odrzuca możliwość jakoby to, co powstało oraz to, co nie powstało wymagało dla swojego istnienia przyczyny. Już w pierwszym wersie swojego dzieła przywołuje koncepcję głoszącą, że nic nie mogłoby się zrodzić z siebie, z innej rzeczy, z siebie i z innej rzeczy, ani bez *hetu*, tj. przyczyny. *Hetu* definiowane jest przez metafizyków jako główna przyczyna, która posiada możliwość powołania do istnienia innej rzeczy za pomocą siły inherentnej jej naturze.⁴⁸ Jednakże w MMK.1.3. Nagardżuna stwierdza, że nie istnieje w warunkach kauzalnych (*pratyaya*) *swabhawa*, a dalej, w MMK.1.14., mówi: „(...) nie istnieje skutek powstały z przyczyny ani bez przyczyny, a jeśli nie istnieje skutek, jak mogą istnieć przyczyny i nie-przyczyny?”. Dla Nagardżuny absurdalność relacji przyczynowo-skutkowej podważa prawdziwość związków kauzalnych. Przyczyna może być przyczyną wówczas, gdy coś z niej powstanie [MMK.1.5.], a skutek nie zawiera się w przyczynie, *ergo* nie musi istnieć z powodu przyczyny [MMK.1.11.].

Stanowisko Nagardżuny wyraża zatem teza o bezprzyczynowości. Nagardżuna stwierdza, że powstanie, trwanie i ustanie jakiejś rzeczy obserwowane jest jedynie na poziomie prawdy potocznej, gdzie rzecz taka traktowana jest jako istniejący podmiot. Zrozumienie pustki owych rzeczy eliminuje ich rzekomą podmiotowość i tym samym także koncepcję trzech cech.⁴⁹ Sprowadzenia do absurdu koncepcji powstania, trwania i przemijania Nagardżuna dokonuje w siódmym rozdziale MMK, wykorzystując model argumentacyjny przedstawiony przy okazji analizy *gata*, *agata* i *gamyamāna*.

Nagardżuna stwierdza, że jeśli powstanie jest uwarunkowane, musi posiadać cechy rzeczy uwarunkowanej, tj. powstanie, trwanie i ustanie. W przeciwnym razie nie mogłoby być cechą elementu uwarunkowanego [MMK.7.1.]. Oczywistym jest, że powstanie, trwanie i ustanie są wydarzeniami następującymi kolejno po sobie. Gdyby jednak

⁴⁷ INADA 1970: 63.

⁴⁸ GARFIELD 2001: 509.

⁴⁹ ZOTZ 2007: 125.

traktować je jako oddzielne od siebie, tj. nie pozostające we wzajemnej relacji wydarzenia, to, jak mówi Nagardżuna, nie mogłyby one funkcjonować jako atrybuty tego, co uwarunkowane; z kolei gdyby były ze sobą związane bądź zjednoczone, musiałyby wystąpić w jednym miejscu w tym samym czasie [MMK.7.2.], a to nie daje się pomyśleć. Nagardżuna następnie rozważa możliwość istnienia innych cech elementu uwarunkowanego i stwierdza, że gdyby takowe istniały, zagubilibyśmy się w nieskończonym przypisywaniu cech. Z kolei jeśli decydujemy się pozostać przy trzech cechach, nie można ich uznać za uwarunkowane [MMK.7.3.].

Problem natury znanej nam już z drugiego rozdziału poruszony jest w kolejnych strofach. Nagardżuna sprzeciwia się hipostazowaniu trzech cech, albowiem każda z nich musiałaby nosić cechy powstania, trwania i ustania, i tak w nieskończoność. Znowuż, ponieważ byt nie może w tym samym czasie nosić wszystkich trzech cech, albowiem musiałby powstawać i zanikać jednocześnie, nawet wobec niehipostazowania powstania, trwania i ustania, pojawia się pytanie, jak mogą następować po sobie trzy stany? Gdy byt definiujemy jako powstający, musimy założyć, że trwa, a gdy już trwa, to kiedy zaczyna zanikać i jak przebiega zmiana stanu trwania w ustanie? Jak wyznaczyć między dwoma tymi stanami granicę? A zatem trwanie musi zaniknąć, tj. nosić cechę ustania, tak samo jak musiało nosić cechę trwania, gdy trwało i cechę powstania, gdy powstało. Przyjrzyjmy się bliżej problemowi przypisywania cechy powstania powstaniu.

W MMK.7.4. przedstawiona zostaje koncepcja, jakoby powstanie powstania (*utpādotpāda*) było niczym innym jak powstaniem (*utpāda*) głównego powstania (*mūlotpāda*), a owo główne powstanie powoływało do istnienia dopiero powstanie powstania. Aby uniknąć chaosu, przyjmijmy, że *mūlotpāde* reprezentować będzie litera *m*, a *utpādotpāde* litera *u*, *utpāda* zaś pozostanie „powstaniem”. A zatem *u* jest niczym innym, jak powstaniem *m*, które powołyuje do istnienia *u* [MMK.7.4.]. Założenie to, mówiące, że *u* stwarza *m*, przez które samo jest zrodzone, skutkować będzie oczywistym logicznym absurdem [MMK.7.5-6.]. Gdyby przyjąć, że *m* tworzone obecnie przez *u* je stwarzało, musiałoby je stworzyć jeszcze nie będąc stworzonym [MMK.7.7.]. Zarzuty te odpiera w wersji ósmym adwersarz Nagardżuny, porównując powstanie do światła [MMK.7.8.], które miałyby oświetlać zarówno innych, jak i siebie. W odpowiedzi Nagardżuna stwierdza, że powstanie, tak jak każdy byt, nie mogłoby zrodzić samego siebie w sytuacji, gdy nie jest jeszcze powstałe [MMK.7.13].

Szesnasty wers zawiera kluczowe słowa rozdziału. Byt manifestujący się wskutek współzależnego powstawania jest z natury wyciszeniem (*śāntam*). Zgodnie z teorią współzależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*) byt jako taki nie istnieje, toteż nie podlega on procesowi powstawania, trwania i przemijania. Volker Zotz pisze, że tym stwierdzeniem Nagardżuna odrzucił postulowaną przecież przez samego Gautamę doktrynę o przemijaniu wszechrzeczy, albowiem jeśli przyjmujemy, że coś przemija, to c o s musi najpierw trwać choćby przez krótki moment, a jeśli nie ma niczego trwale istniejącego, nie możemy mówić o powstawaniu i ustaniu takiej rzeczy, zatem teza o przemijalności wyklucza samą siebie.⁵⁰ Nie mogę tu jednak przyznać Zotzowi racji.

Ze strony Nagardżuny odrzucenie tezy o przemijalności musiałoby być zaiste odważnym posunięciem, zważywszy na narażenie się w tej sytuacji na oczywiste posądzenie o niezgodność z bodaj najbardziej fundamentalną ideą całego buddyzmu, będącą podstawą nie tyle rozważań filozoficznych, ile buddyjskiej postawy wobec świata. Jednakże nie możemy tu wprawno go dialektyka, jakim poniekąd był Nagardżuna, chwytać bez zrozumienia za słówka. Gdyby Nagardżuna rzeczywiście wprost negował przemijalność, jedyną opcją dla niego byłaby, rozumując najprościej, teza o trwaniu wszechrzeczy, albowiem jeśli coś nie przemija, logiczne jest, że to coś trwa. Wyjątkiem byłaby sytuacja, w której owo coś by nie istniało. I w tym tkwi właśnie sens Nagardżunowego rozumowania. Nie może przemijać coś, co nie istnieje, jednakże owo coś nie jest niebytem w rozumieniu potocznej dychotomii byt-niebyt, ani też w kontekście koncepcji nihilistycznych, lecz raczej nie jest bytem, ale też i niebytem, a więc „istnieje” we współzależnym powstawaniu.

Siódmy rozdział podobnie, jak i drugi, winien być rozumiany przede wszystkim jako dostarczający wyzwajającego doświadczenia pustki wszechrzeczy uwikłanej we współzależne powstawanie. Powstanie, trwanie i ustanie są jak najbardziej do pomyślenia na poziomie prawdy potocznej. Gdyby zostały wprost zanegowane i tam, prawda potoczna nie byłaby prawdą potoczną. Podobnie, przenosząc wnioski *stricte* domeny prawdy ostatecznej na poziom prawdy potocznej, musielibyśmy na przykład stwierdzić, że nie istniał człowiek zwany Gautamą. Czymże jest prawda ostateczna jak nie owym wyciszeniem, nirwaną, w której nie ma miejsca na powstanie, trwanie i przemijanie? Ostatnie słowa rozdziału siódmego MMK porównują trzy cechy do snu, iluzji, miasta gandharwów. Są iluzją, którą akceptujemy na poziomie prawdy potocznej.

⁵⁰ ZOTZ 2007: 128.

Treść tekstów Nagardżuny z pewnością uderza w poglądy abhidharmików czy nie-buddystów, jednakże *Mūlamadhyamakakārikā* winna być traktowana w mojej ocenie nie jako tekst jakby wyjęty z filozoficznej debaty, lecz, zważywszy dodatkowo na mnemotechniczny charakter poetyckiej formy i miejscami enigmatyczność, jako tekst służący do medytacji nad siunją. Dlatego też Nagardżuna, wobec poczynionego przezeń rozdzielenia poziomów prawdy potocznej i ostatecznej, unikać musi akceptacji stwierdzeń *stricte* przynależnych prawdzie potocznej, by jego dzieło nie służyło rozmyślaniom codziennym, lecz stanowiło narzędzie na bardzo zaawansowanym już etapie drogi do wyzwolenia.

III.2. Analiza rozdziału dwudziestego piątego MMK

Rozdział dwudziesty piąty MMK jest bez wątpienia najważniejszym rozdziałem tego dzieła, albowiem dotyczy najistotniejszej idei buddyjskiej, *summum bonum* całej filozofii Gautamy, tj. nirwany. Ów cel Drogi buddysty bywał przez rozmaite szkoły przedstawiany na skrajnie różne sposoby.⁵¹ Nirwana jawiła się zatem jako byt absolutny, błoga i wieczna egzystencja świadomości, unicestwienie świadomości, nicność czy niebyt. Odpowiedź na pytanie czym jest buddyjska nirwana jest prawdopodobnie najtrudniejszym zadaniem dla interpretatora buddyjskiej filozofii, o ile w ogóle możliwym do wypełnienia. Wszak nirwana z założenia wymyka się dyskursywnemu myśleniu, logice opartej na kategoriach dwoistości, istnieje poza stworzonym światem organizowanym przez współzależne powstawanie, jest nieuwarunkowana (*asaṃskṛta*), wieczna (*amṛta*) i poznawalna jedynie indywidualnie. W takiej sytuacji o nirwanie może mówić jedynie ten, który ją osiągnął. Nasuwa się tu oczywiste pytanie, jak nirwana może stanowić cel, jeżeli nie możemy tego celu zdefiniować i jeżeli nie możemy mówić o nirwanie inaczej, jak tylko negatywnie.⁵² Czy możemy skonstruować jakiegokolwiek wyobrażenie nirwany na podstawie analizy samej Drogi, która do niej wiedzie oraz słuchając słów istoty wyzwolonej, opowiadającej czym nirwana *n i e j e s t*? Z pewnością nie. A zatem jak nirwana może w ogóle stanowić *raison d'être* buddyzmu, jeżeli nie wiemy czym ona jest? Nie ulega wątpliwości, że chociaż niedefiniowalna, nirwana może przecież stanowić cel Drogi, jednakże nie mogą nie zadać

⁵¹ Por. MEJOR 2007.

⁵² Co nie znaczy, że nirwana stanowi wartość negatywną.

sobie pytania: jeśli nie wiem, jak wygląda cel mojej Drogi, czemuż chciałbym ów cel osiągnąć? Rozważania na temat nirwany są w istocie również rozważaniami na temat natury czy sensu buddyjskiej doktryny. Nim przejdziemy do słów Nagardżuny przyjrzyjmy się generalnej koncepcji nirwany oraz etymologii samego terminu, pomijając przy tym analizę porównawczą konkretnych różnych wyobrażeń nirwany, która to analiza nie może stanowić przedmiotu tej pracy, gdyż wymagałaby wręcz oddzielnej i obszernej monografii.

Termin *nirvāṇa* pochodzi od sanskryckiego pierwiastka *vā* i dodanego doń przedrostka *nis* i oznacza dosłownie tyle, co „zwanie”; w kontekście ognia czy lampy będzie więc znaczyć „zgaśnięcie”, w kontekście wiatru – jego „ustanie”, w kontekście buddysty – wyzwolenie od namiętności. Jak mówią Cztery Szlachetne Prawdy, nasza egzystencja od narodzin do śmierci jest cierpieniem (*duḥkha*), przyczyną cierpienia jest pożądanie, które wikła jednostkę w cyklu kolejnych narodzin i umierania, czyli sansary, a wyzwolenie się od pożądania, o którym mówi trzecia Szlachetna Prawda, skutkuje ustaniem cierpienia. O osobie, która usunęła niewiedzę, cierpienie i wrażenie istnienia własnego „ja” i uwolniła się od sansary mówi się, że dostąpiła stanu nirwany. Lecz czym jest stan nirwany, owo zgaśnięcie?

Zgodnie z tym, co zostało już wyjaśnione w poprzednich rozdziałach, nie możemy pojmować ludzkiej egzystencji w kategoriach bytu i niebytu. Gdyby człowiek był niezależnym bytem uwięzionym w kołowym wcieleń, uwolnienie od ponownych narodzin musiałoby wówczas nosić cechę niebytu. Dalej, jeśli życie to cierpienie, zdawałoby się, żeby usunąć cierpienie musielibyśmy przestać żyć, lecz przecież stan nirwany jest do osiągnięcia za życia i wiąże się z usunięciem cierpienia. Co innego stan ostatecznej nirwany (*parinirvāṇa*), do którego istota wyzwolona wkracza po śmierci. Ten stan musi zatem stanowić wyraźną opozycję do kręgu wcieleń, do ziemskiej egzystencji. Badacze filozofii buddyjskiej i sami buddyści stanowczo krytykują oskarżanie doktryny Gautamy o pesymizm, albowiem nirwana jedynie źle rozumiana oznacza niebyt, lecz w mojej ocenie kwestia ta przedstawia się bardziej skomplikowanie.

Rozumując czysto logicznie, jeśli usuniemy wrażenie istnienia własnego „ja”, tj. zrozumiemy własną *n i e i s t o t n o ś ć*, a ostatecznie umrzemy i nie narodziemy się ponownie, czym będziemy? Wszak za ostatniego naszego życia, podobnie jak za poprzednich wcieleń, stanowiliśmy nic innego, jak tylko konglomerat współzależnie manifestujących się dharm, pośród których nie istniała żadna dharm

posiadająca swabhawę, ani też atman. Zgodnie z ideą nirwany, w chwili śmierci wyzwolonego, dharmy gasną, tj. przestają się manifestować. I jakkolwiek osiągnięty za życia stan nirwany nie daje się opisać za pomocą języka i jest obcy empirii człowieka niewyzwolonego, tak przecież mając na uwadze to, co zostało już powiedziane, wnioski na temat stanu w jakim znajduje się wyzwolony po swojej śmierci nasuwają się same. Jednakże sprzeciwiamy się uznaniu owego stanu za niebyt, ponieważ sprzeciwiamy się uznaniu stanu poprzedniego, tj. stanu manifestowania się w sansarze, za byt. Gdyby człowiek wyzwolony stanowił przed śmiercią byt, logicznie rzecz biorąc po śmierci, nie odradzając się ponownie, przeszedłby w niebyt. Jednakże nie stanowi on bytu, co już zostało wytłumaczone przy okazji przedstawienia teorii współzależnego powstawania. Czy to oznacza, że po śmierci nie przechodzi on w niebyt? Czy też może nirwana stanowi inną od ziemskiej rzeczywistość transcendentalną?

Otóż, jeżeli przyjąć za prawdę wszystko, co do tej pory przedstawiała doktryna buddyjska, nawet nie będąc bytem człowiek wyzwolony, wydawałoby się zgodnie z logiką, musi po śmierci przejść w niebyt. Czy rzeczywiście buddyjska ontologia przełamuje dychotomię byt-niebyt i proponując w zamian współzależne powstawanie proponuje jedną jedyną kategorię? Wszak osiągając nirwanę człowiek uwalnia się od kolejnych narodzin i w chwili śmierci współzależne powstawanie musi przestać go dotyczyć. Czy zatem nirwana nie stanowi obok sansary drugiej kategorii? Odpowiedzi na to pytanie dostarcza Nagardżuna, mówiąc, że sansara i nirwana niczym się nie różnią [MMK.25.19.]. Wszak jeśli domeną prawdy potocznej jest sansara, a domeną prawdy ostatecznej nirwana i nie jest poziom prawdy ostatecznej inną rzeczywistością od tej, którą przedstawia prawda potoczna, a jedynie innym jej ujęciem, tak samo nirwana i sansara muszą być po prostu różnymi poziomami egzystencji w tej samej rzeczywistości. Nagardżuna mówi dalej, że „granica (*koṭi*) nirwany jest granicą sansary” [MMK.25.20.]. Tymi słowami Nagardżuna jeszcze dobitniej podkreśla nietranscendentalny charakter nirwany. Czyż zatem, jak chcieliby tego przedstawiciele niektórych buddyjskich szkół, które są przedmiotem krytyki Nagardżuny, moglibyśmy traktować nirwanę jako transcendentalny byt?

Nagardżuna w trzeciej strofie rozdziału przywołuje sześć cech, które przypisuje się nirwanie. Jest ona zatem ani utracona, ani uzyskana, ani przerwana, ani wieczna, ani ulegająca zniszczeniu, ani powstała. Dalej Nagardżuna zastanawia się czy, wobec Gautamowego odrzucenia bytu i

niebytu można nirwanę uznać za byt, niebyt, zarówno byt jak i niebyt albo też ani byt, ani niebyt, zadając ostatecznie pytanie: „Jeśli nirwana nie jest ani niebytem, ani bytem, któż mógłby stwierdzić, że nimi nie jest?” [MMK.25.16.]. W podobnym tonie, w dwóch kolejnych strofach stwierdza, że nie można powiedzieć czy za życia oraz czy po śmierci Budda istnieje, nie istnieje, istnieje i zarazem nie istnieje lub też ani istnieje, ani zarazem nie istnieje.

Nagardżuna krytykuje zatem buddyjskie szkoły, które dokonywały hipostazy nirwany lub widziały w nirwanie niebyt bądź też wieczny błogostan. Według założyciela madhjamaki nirwana nie stanowi rzeczywistości odmiennej od naszej ziemskiej, lecz jedynie inny jej poziom. Wszak już sam fakt, że nirwanę osiągnąć można za życia musiałby skutkować absurdalnym założeniem egzystowania w dwu różnych rzeczywistościach jednocześnie, gdyby przyjąć, że nirwana różna jest od sansary. Dalej, nirwana nie może stanowić rzeczywistości pośmiertnej człowieka wyzwolonego od kręgu wcieleń. Logicznie rzecz biorąc, wygaśnięcie dharm powinno wobec nieistnienia atmana skutkować przejściem w niebyt, jeśli wizja ponownego wcielenia zostaje wyeliminowana. Lecz jakkolwiek *Mūlamadhyamakārikā* Nagardżuny zdaje się być przesycona logicznym wnioskowaniem, wielokrotnie udowodnione zostało już, że choć logika stanowi potężną broń do dezawuowania poglądów konkurencyjnych sekt, to sama w sobie nie jest przecież instrumentem poznania rzeczywistości. Wszak, jak już zostało pokazane, są na tym świecie rzeczy, które wymykają się myśleniu dyskursywnemu i ujmowaniu w konstrukty werbalne, a jeśli logika w rękach Nagardżuny jest bezlitosna wobec obcych poglądów, to tylko dlatego, że jest ona bezlitosna wobec poglądów jako takich w ogóle, tj. wobec prób przedstawienia struktury rzeczywistości za pomocą języka. W ostatnim wersie ostatniego, dwudziestego siódmego rozdziału MMK Nagardżuna bije pokłon Gautamie, który nauczał prawdziwej doktryny rezygnacji z wszelkich poglądów. Dlatego też bhikszu, miast szukać odpowiedzi na pytanie o przeszłość i przyszłość, winien skupić się na poznaniu rzeczy takimi, jakimi są (*yathābhūtam*).⁵³

Jeśli nirwana nie jest odpowiedzią na pytanie o losy wyzwolonego po jego śmierci, to nic nie jest odpowiedzią na to pytanie. Nagardżuna, podobnie jak Gautama mówiący o pytaniach, które pozostają bez odpowiedzi, odrzuca wyobrażenia stanu ostatecznej nirwany i w tej kwestii zajmuje stanowiska agnostyka.

⁵³ KALUPAHANA 1986: 79-80.

IV. PRZEKŁAD ROZDZIAŁÓW SIÓDMEGO I DWUDZIESTEGO PIĄTEGO DZIEŁA *MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ*

IV.1. Rozdział siódmy – „Analiza elementu uwarunkowanego” (*saṃskṛta-parīkṣa*)

*yadi saṃskṛta utpādas tatra yuktā trilakṣaṇī /
athāsaṃskṛta utpādaḥ katham saṃskṛtalakṣaṇam // 1 //*

Jeśli powstanie jest uwarunkowane, znaczy to, że posiada trzy cechy, [tj. powstanie, trwanie i ustanie]. Z kolei gdyby powstanie nie było uwarunkowane, jak mogłoby być cechą tego, co uwarunkowane?

*utpādādyās trayo vyastā nālam lakṣaṇakarmaṇī /
saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā // 2 //*

Gdy powstanie i pozostałe z trzech [cech] są od siebie oddzielone, nie mogą one funkcjonować jako cechy tego, co uwarunkowane. Gdyby natomiast były złożone [w całość], jak mogłyby zaistnieć jednocześnie w jednym miejscu?

*utpādashitibhaṅgānām anyat saṃskṛtalakṣaṇam /
asti ced anavasthaivam nāsti cet te na saṃskṛtāḥ // 3 //*

Jeśli istnieją inne od powstania, trwania i ustania cechy elementu uwarunkowanego, [przypisywanie im cech powstania, trwania i ustania trwałoby] w nieskończoność, lecz jeśli nie ma [innych cech] znaczy to, że te [trzy] nie są uwarunkowane.

*utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam /
utpādotpādam utpādo maulo janayate punaḥ // 4 //*

Powstanie powstania jest powstaniem jedynie głównego powstania. Owo główne powstanie z kolei rodzi powstanie powstania.

*utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi /
maulenājanitas tam te sa katham janayisyati // 5 //*

Jeśli według ciebie powstanie powstania jest powstaniem głównego powstania, jak może owo [powstanie] samo niezrodzone przez główne powstanie zrodzić je (powstanie powstania)?

*sa te maulena janito maulam janayate yadi /
maulaḥ sa tenājanitas tam utpādayate katham // 6 //*

Jeśli zaś według ciebie owo, zrodzone przez główne powstanie, rodzi główne, jak owo pierwsze, niezrodzone przez główne, może powołać je do istnienia?

*ayam utpādyamānas te kāmam utpādayed imam /
yadīmam utpādayitum ajātaḥ śakmuyād ayam // 7 //*

Jeśli, jak ty tego chcesz, to, co jest obecnie powstające, może je powołać do istnienia, to to, co niezrodzone, byłoby w stanie je zrodzić.

*pradīpaḥ svaparātmānau samprakāśayitā yathā /
utpādaḥ svaparātmānāvubhāv utpādayet tathā // 8 //*

[Adwersarz Nagardżuny:]

Tak jak światło lampy oświetla siebie i inne [rzeczy], tak powstanie powoływałoby do istnienia zarówno siebie, jak i inne [rzeczy].

*pradīpe nāndhakāro 'sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ /
kiṃ prakāśayati dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ // 9 //*

[Nagardżuna:]

Nie ma mroku w świetle lampy ani tam, gdzie jest ono umieszczone. Cóż oświetla światło lampy? Światło w istocie niszczy ciemność.

*katham utpadyamānena pradīpena tamo hatam /
notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā // 10 //*

W jaki sposób powstające światło lampy niszczy ciemność, kiedy, w istocie, nie styka się z nią?

*aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihataṃ tamaḥ /
ihasthaḥ sarvalokasthaṃ sa tamo nihaniṣyati // 11 //*

A jeśli niszczona jest ciemność przez światło lampy, które się nawet z nią nie styka, obecne tu światło zniszczyłoby ciemność na całym świecie.

*pradīpaḥ svaparātmānau samprakāśayate yadi /
tamo 'pi svaparātmānau chādayiṣyatyasaṃśayam // 12 //*

Jeśli światło oświetla siebie i inne [rzeczy], także ciemność bez wątpienia siebie i inne [rzeczy] zaciemnia.

*anutpanno 'yam utpādaḥ svātmanaṃ janayet katham /
athotpanno janayate jāte kiṃ janyate punaḥ // 13 //*

W jakież sposób może zrodzić samego siebie niepowstałe powstanie? Z kolei, jeśli powstałe [powstanie] rodzi samego siebie, cóż znów ma powstać?

*notpadyamānaṃ notpannaṃ nānutpannaṃ katham cana /
utpadyate tad ākhyātaṃ gamyamānagatāgataiḥ // 14 //*

W żadnym wypadku nie jest możliwe, aby powstało to, co teraz jest powstające, to, co powstało ani to, co nie powstało, co [już było] wyjaśnione [w rozdziale drugim] w związku z pojęciami *gamyamāna*, *gata* i *agata*.⁵⁴

*utpadyamānaṃ utpattāv idaṃ na kramate yadā /
katham utpadyamānaṃ tu pratīyotpattim ucyate // 15 //*

⁵⁴ Por. dyskusja powyżej nt. modelu argumentacyjnego Nagardżuny.

Jeżeli to, co jest obecnie powstające nie pochodzi od procesu powstawania, jakże można twierdzić, że to, co obecnie powstające [istnieje] w zależności od procesu powstawania?

*pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ /
tasmād utpadyamānaṃ ca śāntam utpattir eva ca // 16 //*

Cokolwiek istnieje w zależności, to zgodnie z własną naturą jest wyciszeniem. Dlatego też to, co obecnie powstające, jak i [samo] powstawanie jest tak samo wyciszeniem.

*yadi kaścīd anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /
utpadyeta sa kiṃ tasmin bhāva utpadyate 'sati // 17 //*

Jeśli gdziekolwiek znajduje się jakiś niepowstały byt, [wówczas] powstałby on. Lecz jak powstałby byt, jeśli go nie ma?

*utpadyamānam utpādo yadi cotpādayaty ayam /
utpādayet tam utpādam utpādaḥ katamaḥ punaḥ // 18 //*

Jeśli powstanie powołuje do istnienia to, co jest obecnie powstające, to znowuż które powstanie powołuje do istnienia to powstanie?

*anya utpādayaty enaṃ yady utpādo 'navasthitiḥ /
athānutpāda utpannaḥ sarvam utpadyatāṃ/utpadyate tathā // 19 //*

Jeśli inne powstanie rodzi [pierwsze] powstanie, [można by było wyliczać powstania] w nieskończoność. Jeśli natomiast powstało coś bez powstania, wszystko powstawałoby w taki sposób.

*sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate /
na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam // 20 //*

W rzeczy samej nie może być tak, aby powstanie zależało od tego, co istnieje, ani od tego, co nie istnieje. „Z istniejącego, z nieistniejącego, [z obojga, ani z żadnego...]” – to zostało już wcześniej⁵⁵ wytłumaczone.

*nirudhyamānasyotpattir na bhāvasyopapadyate /
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate // 21 //*

Nie może mieć miejsca powstanie bytu, który obecnie ulega zanikowi. Tak samo nie może istnieć byt niewygasający.

*na sthitabhāvas tiṣṭhaty asthitabhāvo na tiṣṭhati /
na tiṣṭhati tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannaś ca tiṣṭhati // 22 //*

Nie trwa byt, który powstał, ani nie trwa byt, który nie powstał, ani też obecnie trwający nie trwa. Co niepowstałego może trwać?

*sthitir nirudhyamānasya na bhāvasyopapadyate /
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate // 23 //*

Nie może mieć miejsca trwanie bytu, który obecnie ulega zanikowi. Tak samo nie może istnieć byt niewygasający.

⁵⁵ MMK.1.1-14.

*jarāmarānadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā /
tiṣṭhanti katame bhāvā ye jarāmarāṇaṃ vinā // 24 //*

Wszystkie byty zawsze poddane są dharmom starzenia się i umierania.
Któreż byty trwają wolne od starzenia się i umierania?

*sthityānyayā sthiteḥ sthānaṃ tayaiva ca na yujyate /
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā // 25 //*

Stan trwania tego, co trwa nie może być uzasadniony trwaniem innego [bytu], tak samo jak powstanie powstania [nie może być uzasadnione] sobą lub czym innym.

*nirudhyate nāniruddhaṃ na niruddhaṃ nirudhyate /
tathā nirudhyamānaṃ ca kim ajātaṃ nirudhyate // 26 //*

Nie zanika to, co nie wygasło. Nie wygasa to, co wygasło. Podobnie [nie wygasa] to, co teraz wygasa. Jak coś niezrodzonego może wygasnąć?

*sthitasya tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate /
nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate // 27 //*

Zaprawdę, nie może mieć miejsca zanik bytu, który trwa. Nie może też mieć miejsca przeminięcie bytu, który nie trwa.

*tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate /
anyavāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate // 28 //*

Stan trwania w istocie nie ustaje sam przez siebie, ani też nie ustaje z powodu innego stanu trwania.

*yadaiva sarvadharmāṇāṃ utpādo nopapadyate /
tadaivaṃ sarvadharmāṇāṃ nirodho nopapadyate // 29 //*

Tak jak powstanie wszystkich dharm nie ma miejsca, tak samo nie ma miejsca ich przeminięcie.

*sataś ca tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate /
ekatve na hi bhāvaś ca nābhāvaś copapadyate // 30 //*

Zaprawdę, przeminięcie istniejącego bytu nie ma miejsca, albowiem nie może być tak, aby jednocześnie istniał byt i niebyt.

*asato 'pi na bhāvasya nirodha upapadyate /
na dvitīyasya śirasaś chedanāṃ vidyate yathā // 31 //*

Tak samo nie ma miejsca przeminięcie bytu, który nie istnieje, tak jak nie ma odcięcia drugiej głowy [człowieka].

*na svātmanā nirodho 'sti nirodho na parātmanā /
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā // 32 //*

Nie ma przeminięcia przez samego z siebie ani przez inny [byt], tak jak [nie ma] powstania powstania z siebie ani z innego [bytu].

*utpādashthitibhaṅgānāṃ asiddher nāsti saṃskṛtam /
saṃskṛtasyāprasiddhau ca kathaṃ setsyaty asaṃskṛtam // 33 //*

Nie istnieje uwarunkowany element rzeczywistości, gdy brak dowodu na istnienie powstania, trwania i ustania. A jeśli nieudowodnione jest istnienie uwarunkowanego elementu, jak można udowodnić istnienie elementu nieuwarunkowanego?

*yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā /
tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam // 34 //*

Niczym iluzja, sen, miasto gandharwów – tak widziane są powstanie, trwanie i ustanie.

IV. 2 Rozdział dwudziesty piąty – „Analiza nirwany” (*nirvāṇa-parīkṣa*)

*yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ /
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate // 1 //*

Jeśli wszystko jest „puste” i nie istnieją ani zaistnienie, ani zanik, to w związku z czym unicestwieniem [iluzji] bądź czym ustaniem [cierpienia] postuluje się nirwanę?

*yady aśūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ /
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate // 2 //*

Jeśli wszystko jest „nie-puste” i nie istnieją ani zaistnienie, ani zniszczenie, to w następstwie czyjego unicestwienia [iluzji] bądź czyjego ustania [cierpienia] postuluje się nirwanę?

*aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāśvatam /
aniruddham anutpannam etaṃ nirvāṇam ucyate // 3 //*

Mówi się o nirwanie, że jest ani utracona, ani uzyskana; ani przerwana, ani wieczna; ani ulegająca zniszczeniu, ani powstała.

*bhāvas tāvaṃ na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇam /
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaraṇaṃ vinā // 4 //*

Nirwana nie jest bytem, [bo wówczas] błędnie przypisywano by [nirwanie] cechy starzenia się i umierania. W istocie nie ma bytu pozbawionego [cech] starzenia się i umierania.

*bhāvaś ca yadi nirvāṇam nirvāṇam saṃskṛtam bhavet /
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana // 5 //*

Jeśli nirwana jest bytem, musi być uwarunkowana, albowiem nie istnieje nigdzie żaden byt nieuwarunkowany.

*bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham /
nirvāṇam nānupādāya kaścīd bhāvo hi vidyate // 6 //*

Więc jeśli nirwana jest bytem, czemu nie pozostaje w zależności [od czegoś innego]? Nie jest zaprawdę możliwy żaden niezależny byt.

bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati /

nirvāṇam yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate // 7 //

Jeśli nirwana nie jest bytem, to czy jest niebytem? Gdy nie ma bytu, tam nie istnieje też niebyt.

*yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham /
nirvāṇam na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate // 8 //*

Jeśli jest nirwana niebytem, jak może być niezależna? Nie jest zaprawdę możliwy niezależny niebyt.

*ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā /
so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate // 9 //*

Co uwikłane jest w cykl narodzin i śmierci jest zależne [od innej rzeczy] i współzależnie [powstałe]. To, co nie jest zależne [od innej rzeczy] ani współzależnie [powstałe] zwane jest nirwaną.

*prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca /
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate // 10 //*

Nauczyciel [Gautama] głosił porzucenie [idei] egzystencji i nieegzystencji, dlatego też nirwana nie może być ani bytem, ani niebytem.

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi /
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate // 11 //*

Gdyby nirwana była zarazem bytem, jak i niebytem, także wyzwolenie byłoby bytem i niebytem, a to jest nie do przyjęcia.

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi /
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat // 12 //*

Gdyby nirwana była zarazem bytem, jak i niebytem, wówczas nie byłaby nirwana niezależna [od innej rzeczy], albowiem zarówno [byty i jak i niebyty] pozostają w zależności [od innych rzeczy].

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham /
asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇam bhāvābhāvau ca saṃskṛtau // 13 //*

Jak mogłaby być nirwana zarazem bytem, jak i niebytem, skoro jest nirwana nieuwarunkowana, a byt i niebyt są uwarunkowane?

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayaṃ katham /
tayo abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva // 14 //*

Jak mogłaby być nirwana zarazem bytem, jak i niebytem, gdy podobnie nie ma w jednym miejscu i światła i ciemności?

*naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā /
abhāve caiva bhāve ca sādīdhe sati sidhyati // 15 //*

Stwierdzeniem, że nirwana nie jest ani niebytem, ani bytem przyjmuje się istnienie bytu i niebytu.

*naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam yadi vidyate /
naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ahyate // 16 //*

Jeśli nirwana nie jest ani niebytem, ani bytem, któż mógłby stwierdzić, że nimi nie jest?

*param nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate /
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate // 17 //*

Nie można stwierdzić, że Pan [tj. Budda] istnieje po wygaśnięciu [pożądania i dostąpieniu stanu nirwany]. Nie można też stwierdzić, że nie istnieje, że zarazem [istnieje, jak i nie istnieje], lub że zarazem ani [nie istnieje, ani istnieje].

*tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nājyate /
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate // 18 //*

Nie można nawet stwierdzić, że Pan jest obecnie żyjący. Nie można też stwierdzić, że nie jest, że zarazem [jest, jak i nie jest], lub że zarazem ani [jest, ani nie jest].

*na saṃsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣaṇam /
na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam // 19 //*

Nic nie różni sansary od nirwany. Nic nie różni nirwany od sansary.

*nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca /
na tayor antaraṃ kimcit susūkṣmam api vidyate // 20 //*

Granica nirwany jest granicą sansary. Między nimi także nie ma najmniejszej różnicy.

*param nirodhād antādyāḥ śāśvatādyās ca drṣṭayaḥ /
nirvāṇam aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ // 21 //*

Wyobrażenia o [tym, co jest] po wygaśnięciu [pożądania i dostąpieniu stanu nirwany], o początkach [świata] i [jego] końcu, o wieczności, itd. oparte są na [idei] nirwany posiadającej początek i kres.

*śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṃ kim antavat /
kim anantaṃ antavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim // 22 //*

Ponieważ wszystkie dharmy są puste, co jest nieskończone, a co skończone? Co jest zarazem nieskończone, jak i skończone i co jest zarazem ani nieskończone, ani skończone?

*kiṃ tad eva kim anyat kiṃ śāśvataṃ kim aśāśvataṃ /
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā nobhayaṃ apy atha // 23 //*

Co więcej, co jest tym, [czym jest] lub [czymś] innym? Co jest wieczne, a co nie? Co jest i nie jest wieczne i co zarazem ani jest, ani nie jest wieczne?

*sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ /
na kva cit kasyacit kaścīd dharmo buddhena deśitaḥ // 24 //*

Nie nauczył Budda żadnej dharmy, uspokojenia wszelkiej percepcji, uspokojenia konstruktów językowych i niczego błędnego nikogo i nigdzie.

V. LOGIKA NAGARDŻUNY

W obliczu przedstawionych do tej pory rozważań Nagardżuny, niewątpliwie podbudowanych logiką, pojawia się pytanie, czy Nagardżuna jest logikiem, tzn. czy logika jest instrumentem w rękach twórcy madhjamaki, czy też stanowi ona sama również przedmiot rozważań. Choć *Mūlamadhyamakakārikā* posiada pewne wyraźne aspekty logiczne, Nagardżuna zdaje się darzyć logikę zaufaniem na pewnych określonych warunkach, a mianowicie służy mu ona do ujawnienia sprzeczności przeciwnych poglądów, które to sprzeczności wynikają poniekąd z niedoskonałości samej logiki. Stąd też fundamentalne pytanie: czy logika jest rzeczą obiektywną, która wyraża strukturę rzeczywistości, czy też zależna jest od języka, którym posługujemy się do opisu tej struktury? Próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie wymaga rzecz jasna przedstawienia wpierw głównych zagadnień z dziedziny logiki, które pojawiają się w dziele Nagardżuny.

Po pierwsze – logika dwuwartościowa. Znajduje ona zastosowanie na poziomie prawdy potocznej, gdzie koncepcje prawdziwości i fałszywości wypowiedzianych zdań stanowią rozwiązanie kompromisowe wobec umowności języka i kognitywnych potrzeb użytkownika tego języka. Na poziomie prawdy ostatecznej zdanie „to istnieje” nie będzie już prawdziwym, jednocześnie nie pociągając za sobą uznania swojej negacji za prawdziwą. Kategorie prawdy i fałszu nie będą już przystające do struktury rzeczywistości wobec ujrzenia współzależnego powstawania i uwolnienia się od konstruktów językowych, co zostało już wcześniej w tej pracy wielokrotnie wyjaśnione i scharakteryzowane jako „droga środka”. Z drugiej strony w rozdziale drugim napotykamy przykład działania zasady tertium non datur: „nie porusza się ani *gantr*, ani *nie-gantr*, zaprawdę, któż trzeci, inny od gantra i nie-gantra, porusza się?” [MMK.2.8.]. Jednakże, mając w pamięci to, co zostało powiedziane na temat pojęcia gantra, wiemy, że na poziomie prawdy potocznej nazwiemy kogoś gantrem bądź też nie-gantrem, nie odnajdując żadnego bytu, który mógłby reprezentować stan pomiędzy tymi dwoma, lecz na poziomie prawdy ostatecznej koncepcja gantra pozbawiona zostanie jakiegokolwiek gruntu. Nie istnieje ani *gantr*, ani *nie-gantr*, albowiem ich zasadnicza cecha, tj. „poruszanie się”, nie jest cechą niezależną w swym manifestowaniu się, co skutkowałoby sytuacją, w której *gantr* w pewnych okolicznościach nie poruszałby się. Jak więc możemy mówić o *gantrze*? Wykazanie absurdalności jednego pojęcia nie zmusza nas rzecz jasna do

konieczności sprowadzenia do absurdu wszystkich językowych pojęć, sugeruje raczej ujrzenie w z g l ę d n o ś c i stosowanych przez nas pojęć.

Zdanie „przedmiot x jest długi”, będzie prawdziwe, gdy zestawimy x z przedmiotem odeń krótszym. Gdy porównamy x z przedmiotem z, przykładowo stukrotnie odeń dłuższym, czy zdanie powyższe przestanie być prawdziwe? Problem ten jest kolejnym przykładem ujawniającym umowność i ułomność języka. Jak mawiał Bertrand Russell, prawo wyłączonego środka jest prawdziwe tylko wówczas, gdy korzystamy z dokładnych symboli, a nie jest prawdziwe, gdy symbole są niejednoznaczne/niewyraźne (ang. *vague*), a przecież wszystkie są niejednoznaczne. Korzystając z naszego języka musimy więc mieć na uwadze względność wszystkich pojęć i możliwość pojawienia się sytuacji, w której logika dwuwartościowa nie znajdzie zastosowania i wyznaczony zostanie jakiś stan pomiędzy dwoma skrajnymi wartościami (vide logika rozmyta).

Nagardżuna wielokrotnie sięga po przeciwieństwa dla zobrazowania relatywności. Jak pisze Volker Zotz, kategorie „byt” i „niebyt”, „ruch” i „spoczynek” i inne są nie do przyjęcia dla buddyjskiego mędrca i pozostają do wykorzystania jako symbole jedynie na poziomie prawdy potocznej, gdzie wszystko jawi się przecież iluzorycznym. Dalej Zotz przypomina kwestie pojęć „ojciec” i „syn”, będących desygnatami osób wzajemnie sobie będących przyczynami, jednakże według Zotza Nagardżuna gra jedynie „na relatywności odpowiednich pojęć. ‘Ojciec’ jest tylko określeniem, które przydawane jest już wcześniej istniejącemu mężczyźnie, kiedy urodzi mu się dziecko. Istnienie tego mężczyzny jest niezależne od jego ojcostwa.” Następnie Zotz przytacza cytaty z pracy E. Frauwallnera zatytułowanej *Philosophie des Buddhismus*, który pisze, że „wprawdzie w większości [Nagardżuna] opiera się na fałszywych wnioskach, ale – podobnie jak fałszywe wnioski eleaty Zenona – dzięki ich zaskakującej śmiałości [logika Nagardżuny] wywarła wielkie wrażenie”.⁵⁶ Zotz⁵⁷ wykazuje się tu po raz kolejny horrendalnym wręcz niezrozumieniem idei Nagardżuny. Nie do pomyślenia wydaje mi się oskarżanie Nagardżuny o negowanie na

⁵⁶ ZOTZ 2007: 126-127.

⁵⁷ Nie wspominając już o Frauwallnerze, do którego pracy nie miałem jednak dostępu i z tego powodu powstrzymam się od oceny wartości Frauwallnerowej opinii, chociaż wątpię, ażeby Zotz wyrwał cytowane tu słowa z ukazującego ich inne znaczenie kontekstu.

zasadzie „gry słownej” istnienia⁵⁸bytu zwanego „ojcem”. Przedmiotem rozważań Nagardżuny jest tu pojęcie jako takie, nie zaś istotność charakteryzowanego przezeń bytu. Po raz kolejny założyciel madhjamaki wskazuje tu jedynie na umowny charakter języka.

Odrębnym i złożonym zagadnieniem jest popularna w filozofii buddyjskiej tetralemma, tj. figura czterowariantowa (*catuskoṭi*). Jak pisze Westerhoff w swoim opracowaniu dotyczącym *catuskoṭi*, użycie tej figury w argumentacji nie jest na pierwszy rzut oka zrozumiałe, albowiem bywają sytuacje, gdy jeden z wariantów wskazany zostaje jako prawidłowy, innym razem wszystkie zostają odrzucone, a jeszcze innym razem wszystkie cztery warianty są prawdziwe.⁵⁹ Przykładowym użyciem *catuskoṭi* przez Nagardżunę jest osiemnasty wers dwudziestego piątego rozdziału MMK: „Nie można nawet stwierdzić, że Pan jest obecnie żyjący. Nie można też stwierdzić, że nie jest, że zarazem [jest i nie jest], lub że zarazem ani [jest, ani nie jest].” Figurę tę za pomocą operatorów logicznych przedstawić można w następujący sposób:

Wariant 1.: x

Wariant 2.: $\neg x$

Wariant 3.: $x \wedge \neg x$

Wariant 4.: $\neg (x \vee \neg x)$

Kluczowe dla zrozumienia sensu buddyjskiej tetralemmy jest poznanie dwóch rodzajów negacji stosowanych w indyjskiej literaturze filozoficznej, tj. „negacji całkowitej” (*prasajya-pratiṣedha*), czyli negacji przyorzecznikowej i „negacji wykluczenia” (*paryudāsa-pratiṣedha*), czyli negacji przyrzeczownikowej. Westerhoff przedstawia różnice między dwoma negacjami przy pomocy dwóch przykładowych zdań – *brāhmaṇa nāsti* („to nie jest bramin”) i *abrāhmaṇa asti* („to jest nie-bramin”).⁶⁰ Zdanie „to nie jest bramin” zawiera partykułę przeczącą odnoszącą się do czasownika „jest” i jest to przykład negacji przyorzecznikowej (*prasajya-pratiṣedha*), natomiast zdanie „to jest nie-bramin” zawiera negację przyorzeczownikową (*paryudāsa-pratiṣedha*), w której prefiks *a* neguje rzeczownik. Różnica w sensie obu zdań jest taka, że w przypadku pierwszego zdania, w którym nie jest negowany termin „bramin”, lecz czasownik, podmiot, który nie jest braminem, nie musi być ani

⁵⁸ Na poziomie prawdy potocznej; kwestia jego istnienia na poziomie prawdy ostatecznej jest tu problemem oddzielnym i dla tych rozważań całkowicie nieistotnym.

⁵⁹ WESTERHOFF 2006: 367.

⁶⁰ Pisownia oryginalna, zgodnie z zasadami gramatycznymi sanskrytu zdania winny brzmieć „*brāhmaṇo nāsti*” i „*abrāhmaṇo ’sti*”.

przedstawicielem jednego z pozostałych trzech stanów, ani w ogóle osobą; moglibyśmy powiedzieć dla przykładu „to nie jest bramin, to jest posąg”. W przypadku drugiego zdania, mówiąc o kimś, że jest nie-braminem, mamy na myśli przynależność podmiotu do innego stanu, np. „to jest nie-bramin, to jest kszatrija”. Westerhoff podaje również inne przykładowe zdanie, tj. „numer siedem nie jest zielony”, w którym „numer siedem” nie jest desygnatem kogoś czy czegoś zajmującego siódmą pozycję na liście osób czy przedmiotów, lecz jest liczbą samą w sobie, a więc ideą abstrakcyjną. Jeśli negacja w powyższym zdaniu będzie negacją *paryudāsa* (u Westerhoffa „negacja wyboru” – ang. *choice negation*), wówczas zakładamy, że abstrakcyjna liczba siedem mogłaby być zielona, ale nie jest i automatycznie zakładamy, że musi posiadać inny kolor. Jeśli odczytamy „nie” jako negację *prasajya* (u Westerhoffa „negacja wykluczenia” – ang. *exclusion negation*) zanegowanie posiadania przez liczbę siedem barwy zielonej nie pociąga za sobą założenia, że musi ona zatem posiadać jakąś inną od zielonej barwę, lecz zanegowane jest po prostu posiadanie owej zielonej barwy w sytuacji, gdy wcale nie musi ona posiadać jakiegokolwiek barwy.⁶¹

Bez rozróżnienia dwóch rodzajów negacji stosowanych przez Nagardżunę, niektóre wersy wydają się pozbawione sensu. Westerhoff przytacza fragment strofy dziesiątej z osiemnastego rozdziału MMK – *pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat / na cānyad api (...) //* – „cokolwiek powstaje we współzależnym powstawaniu, to nie jest identyczne ani różne od tego [objektu, od którego jest zależne]”. Westerhoff następnie przedstawia strukturę logiczną tego zdania, pisząc: „Dla każdego x powstającego w zależności od jakiegoś obiektu, nie (identyczny- z - $a(x)$) lub nie identyczny- z - $a(x)$ ”. Po zastosowaniu, zgodnie z przyjętymi zasadami, prawa De Morgana i eliminacji podwójnej negacji zdanie brzmi u Westerhoffa: „Dla każdego x powstającego w zależności od jakiegoś obiektu (nie identyczny- z - $a(x)$ i identyczny- z - $a(x)$)”, co, jak pisze Westerhoff, dla Nagardżuny nie miałyby większego sensu. Musimy pozostać przy oryginalnej strukturze zdania i rozpoznać rodzaje negacji w nim zastosowanych. Dla Westerhoffa pierwsze „nie” w MMK.18.10 to negacja typu *prasajya*, drugie zaś to *paryudāsa*. W tej sytuacji interpretacja fragmentu tej strofy przedstawia się następująco:

„Odrzuca się możliwość jakoby pojęcie «identyczny- z - $a(x)$ » lub jego negacja wyboru «różny-od- $a(x)$ » mogło być przypisane jakimkolwiek x , które powstaje we współzależności od pewnego

⁶¹ WESTERHOFF 2006: 368-370.

obiektu bez założenia, że istnieje jakaś para pojęcia i jego negacji wyboru, z których jedno może być zastosowane dla takiego obiektu”.

Jak pisze Westerhoff, Nagardżuna demonstruje ułomność pojęcia, analizując zarówno pojęcie, jak i jego negację *paryudāsa*, wskazując na niemożliwość przypisania ich jakimukolwiek rozpatrywanemu obiektowi, tak jak pojęcia „zielony” nie możemy przypisać liczbie siedem, będącej obiektem niematerialnym, który nie może posiadać właściwości „zielony”, ani też nie może posiadać żadnego innego koloru.⁶²

W podobny sposób potraktowana zostaje tetralemma. Spoglądając na rycinę drugą nie sposób nie zauważyć, że wariant trzeci i czwarty w praktyce daje identyczny wynik, a więc w istocie *catuṣkoṭi* winno być traktowane w tej sytuacji jako figura trójwariantowa. Sensu figurze nadaje dopiero rozróżnienie zawartych w niej negacji *prasajya* i *paryudāsa*.⁶³ W praktyce, rozróżniając dwa rodzaje negacji, sens strofy otwierającej rozdział dwunasty MMK – „niektórzy twierdzą, że cierpienie powstałe (*kr̥tam* – ‘uczynione, zrobione’) jest z siebie, z innej [rzeczy], z obu, bądź też bez przyczyny”⁶⁴ – w odniesieniu do strofy otwierającej pierwszy rozdział MMK, mówiącej o przyczynowości, przedstawia się wg Westerhoffa następująco:

Wariant 1.: wszystko jest samopowstałe.

Wariant 2.: wszystko jest nie samopowstałe (tj. powstałe z innej rzeczy).

Wariant 3.: coś jest samopowstałe i (to samo) coś jest nie samopowstałe.

Wariant 4.: **nie**⁶⁵: coś jest powstałe i (to samo) coś jest nie samopowstałe.⁶⁶

Jak mówi dalej Nagardżuna, wszystkie warianty są wykluczone, albowiem nie możemy traktować cierpienia jako czegoś wytworzonego [MMK.12.1.d.: *tac ca na kāryaṃ yujyate*]. W ostatniej zaś strofie rozdziału stwierdza, że nie tylko nie jest cierpienie rozpatrywane w czterech wariantach, lecz w ogóle żaden byt nie jest rozpatrywany w

⁶² WESTERHOFF 2006: 370-373.

⁶³ Nie jest tu moją intencją streszczanie (a w praktyce kopiowanie, ze względu na wysoce konkretny i zwarty charakter przekazu) opracowania Jana Westerhoffa; dla bardziej wnikliwej analizy logicznych podstaw figury czterowariantowej odsyłam do pracy holenderskiego uczonego, przedstawiając tu jedynie owoce jego badań i wnioski.

⁶⁴ *svayaṃ kr̥taṃ parakr̥taṃ dvābhyāṃ kr̥taṃ ahetukaṃ / duḥkham ity eka icchanti (...)*

⁶⁵ Wytłuszczenie Westerhoffa, „nie” jest tutaj negacją typu *prasajya*, pozostałe negacje to *paryudāsa*.

⁶⁶ WESTERHOFF 2006: 388.

czterech wariantach.⁶⁷ Odrzucona zostaje zatem *tetralemma*, jednak w MMK pojawiają się również *catuṣkoṭi*, której wszystkie warianty są zaaprobowane. Westerhoff podaje jako przykład ósmą strofę rozdziału osiemnastego MMK: „Wszystko jest prawdziwe (*tathyam* – ‘rzeczywiście będące takim’), wszystko jest nieprawdziwe, jest zarówno prawdziwe, jak i nieprawdziwe, oraz ani prawdziwe, ani nieprawdziwe. Oto nauka Buddy.” Jak pisze Westerhoff, literatura komentatorska interpretuje tę strofę jako ukazującą stopniowy charakter nauczania Gautamy – w zależności od słuchacza przedstawiony zostaje odpowiedni pogląd. A zatem „wszystko jest prawdziwe” jest nauką dla przeciętnego ucznia Gautamy, ukazującą mu Gautamowy wgląd w naturę wszechrzeczy. „Wszystko jest nieprawdziwe” naucza o tymczasowości i nietrwałości wszechrzeczy. „Wszystko jest zarówno prawdziwe i nieprawdziwe” pokazuje, że to, co zdaje się być prawdziwym i materialnym z perspektywy przeciętnego obserwatora, może już takim nie być z perspektywy ucznia Gautamy. I wreszcie „wszystko jest ani prawdziwe, ani nieprawdziwe” naucza o nieprzystawalności terminów „prawdziwy” i „nieprawdziwy” do struktury rzeczywistości.⁶⁸

Jakkolwiek negacja czterech wariantów wpisuje się w nurt rozważań na temat absencji *swabhawy*, tak powyższy przykład afirmacji wszystkich czterech wariantów wskazuje na pewną grę logiką prowadzoną przez Nagardżunę. Traktując strofę jako ilustrację stopniowości przebiegu Gautamowej dydaktyki, kolejno odrzucając warianty i dochodząc do wariantu czwartego, nie jesteśmy zmuszeni traktować tu figury czterowariantowej jako zawierającej jeden prawdziwy wariant, którym to prawdziwym wariantem mógłby być jeden z czterech i niekoniecznie czwarty, lecz raczej potraktujemy tu wariant czwarty jako ostateczny, wynikający z odrzucania kolejnych trzech wariantów. W tej sytuacji nie musimy wcale przedstawiać wariantu czwartego wpisanego w figurę czterowariantową, lecz raczej niezależnie od *catuṣkoṭi*, jako, raz jeszcze, przykład myślenia w kategoriach logiki dwuwartościowej. Obiekt ani jest prawdziwy, ani jest nieprawdziwy, tj. ani istnieje, ani nie istnieje, *ergo* istnieje we współzależnym powstawaniu.

⁶⁷ *na kevalam hi dukkhasya caturvidhyam na vidyate / bāhyānām api bhāvānām caturvidhyam na vidyate //*

⁶⁸ WESTERHOFF 2006: 391.

Zakończenie

Z rozważań Nagardżuny wyłaniają się następujące wnioski. Wszystko jest puste (*śūnya*), tj. pozbawione właściwej dla jakiejś rzeczy i niezależnej od czynników zewnętrznych (własnej) natury (*svabhāva*). Wszystko jest ani prawdziwe, ani nieprawdziwe, albowiem „istnieje”, tj. manifestuje się poprzez współzależne powstawanie konglomeratów nierozkładalnych dalej czynników organizujących rzeczywistość (*dharma*), które są od siebie zależne w swym manifestowaniu się, tzn. żadna *dharma* nie posiada sama w sobie potencjału, aby niezależnie od innych *dharm* manifestować się samodzielnie. Na poziomie prawdy potocznej byty jawią się jako istniejące bądź nie istniejące, jako powstające, trwające i przemijające i jako podmioty niezależne, znajdujące się w opozycji do otaczającego ich świata. Na poziomie prawdy ostatecznej, która jest domeną nirwany (*nirvāṇa*), zniszczeniu ulega iluzja niezależnego istnienia bytu oraz konstrukty myślowe, tj. wszelkie pojęcia, którymi opisujemy rzekomo obiektywnie istniejące byty. W tej sytuacji pojawia się raz jeszcze pytanie zadane w ostatnim części niniejszego artykułu, które wymaga w tej chwili udzielenia odpowiedzi.

Czy logika jest rzeczą obiektywną, która wyraża strukturę rzeczywistości, czy też zależna jest od języka, którym posługujemy się do opisu tej struktury? Jak pisze Richard H. Robinson, *madhjamaka* neguje zasadność logiki, tj. zasadność myślenia dyskursywnego uwikłanego w pojęcia, by ustanowić poziom prawdy ostatecznej. Na poziomie prawdy potocznej istniejąca logika codziennego życia zostaje przy pomocy tej samej logiki sprowadzona do absurdu, gdy Nagardżuna wykazuje sprzeczność wszelkich tworzonych w oparciu o logikę i konstrukty językowe poglądów na temat rzeczywistości.⁶⁹ Na poziomie prawdy ostatecznej tym samym logika ta nie ma racji bytu, albowiem nie znajduje zastosowania wobec wniosków wcześniej w tej pracy przedstawionych.

A zatem logika nie jest rzeczą obiektywną wyrażającą strukturę rzeczywistości. Jest ona raczej domeną języka i jest od języka zależna, tak jak język zależny jest od niej. Kognitywne potrzeby człowieka, wespół z jego możliwościami poznawczymi determinowanymi przez mechanizm działania ludzkich zmysłów, prowadzą do usymbolizowania rzeczywistości i przedstawienia jej za pomocą języka, w którym istnieją kategorię prawdy i fałszu. Gdyby wspomniane potrzeby, możliwości i zmysły wykształcone były podług skrajnie innych podstaw

⁶⁹ ROBINSON 1957: 292.

psychobiologicznych, symbole i konstruowany przez nie język przedstawiałyby zapewne tę samą rzeczywistość z innej perspektywy, być może nawet w oparciu o inne prawa logiki.

Nagardżuna wobec tego niewątpliwie nie jest logikiem i wszelkie próby przypisania mu takiego tytułu wynikają z niepoprawnego zinterpretowania logiki jako instrumentu rozważań Nagardżuny, w istocie będącej przedmiotem tych rozważań. Czy jest w ogóle Nagardżuna filozofem *par excellence* w sytuacji, gdy przecież nie proponuje on żadnego nowego poglądu, a wręcz nawołuje do odrzucenia wszystkich poglądów i w istocie odwołuje się jedynie do prawdziwego sensu nauk Gautamy, odrzucając wszystkie nieprawidłowe ich interpretacje, czyniąc to niewątpliwie niezwykle finezyjnie, rzeklibyśmy wręcz widowiskowo? Czy jest zatem Nagardżuna po prostu buddyjskim mnichem, zręcznym komentatorem słów Nauczyciela, krytykującym i sprowadzającym do absurdu nieprawowierne wobec pierwotnej doktryny idee filozofów rozmaitych buddyjskich szkół? W istocie można stwierdzić, że rozważania Nagardżuny na temat logiki podbudowane są buddyjską doktryną, której przecież nie musimy akceptować. Czy zatem wnioski na temat ułomności sprzężonych ze sobą języka i logiki prawdziwe są tylko na poziomie doktryny buddyjskiej, czy też nie potrzebujemy teorii dharm, współzależnego powstawania i pustki, by skonstruować swoje własne wnioski, przy rozpatrywaniu np. popularnej antynomii kłamcy?⁷⁰ Człowiek mówi, że kłamie. Jeśli mówi prawdę, kłamie. Jeśli kłamie, mówi prawdę. Kategorie prawdy i fałszu mają w istocie charakter umowny i nie znajdują zastosowania w sferze pozajęzykowej, w rzeczywistości. Nagardżuna naucza tropem Gautamy o odrzuceniu językowych konstruktów i wszystkie jego rozważania, parafrazując słowa Gautamy: tak, jak ocean smak ma jeden – soli, tak owe rozważania mają tylko jeden smak, jeden cel – nirwanę.

⁷⁰ Por. CHMIELEWSKI 1981.

Bibliografia

- CARDONA 1991 Cardona, George: "A Path Still Taken: Some Early Indian Arguments Concerning Time". *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991) 445-464.
- CHMIELEWSKI 1981 Chmielewski, Janusz, "Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym". *Studia Semiotyczne* XI (1981) 21-106.
- CONZE 1953 Conze, Edward: "The Ontology of the Prajñāpāramitā". *Philosophy East and West* 3 (1953) 117-129.
- CRITTENDEN 1981 Crittenden, Charles: "Everyday Reality as Fiction: A Mādhyamika Interpretation". *Journal of Indian Philosophy* 9 (1981) 325-333.
- GARFIELD 2001 Garfield, Jay L.: "Nagarjuna's Theory of Causality: Implications Sacred and Profane". *Philosophy East and West* 51 (2001) 507-524.
- HUNTINGTON 1983 Huntington, C.W.: "The system of the two truths in the Prasannapadā and the Madhyamakāvātāra: A study in Mādhyamika soteriology". *Journal of Indian Philosophy* 11 (1983) 79-106.
- INADA 1970 Inada, Kenneth: *Nāgārjuna. A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*. The Hokuseido Press, Tokyo 1970.
- KALUPAHANA 1986 Kalupahana, David J.: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. State University of New York Press, New York 1986.
- MABBETT 1984 Mabbett, Ian: "Nāgārjuna and Zeno on Motion". *Philosophy East and West* 34 (1984) 401-420.
- MABBETT 1998 Mabbett, Ian: "The Problem of Historical Nāgārjuna Revisited". *Journal of American Oriental Society* 118 (1998) 332-346.
- MEJOR 2007 Mejor, Marek, „Elementy buddyjskiej soteriologii: o różnych koncepcjach nirwany”, *Benares a Jeruzolima. Przemyśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*. Redakcja Krzysztof Jan Pawłowski. Tyniec, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007:289-316

- ROBINSON 1957 Robinson, R.H.: "Some Logical Aspects of Nagarjuna's System". *Philosophy East and West* 6 (1957) 291-308.
- STCHERBATSKY 1989 Stcherbatsky, Theodor: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*. Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- WARDER 2000 Warder, A.K.: *Indian Buddhism*. Motilal Banarsidass, Delhi 2000.
- WESTERHOFF 2006 Westerhoff, Jan: "Nāgārjuna's Catuskoṭi". *Journal of Indian Philosophy* 34 (2006) 367-395.
- WESTERHOFF 2008 Westerhoff, Jan: "Nāgārjuna's Arguments on Motion Revisited". *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008) 456-479.
- ZOTZ 2007 Zotz, Volker: *Historia filozofii buddyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Summary

Madhyamaka and the problem of verbalization of the structure of reality. Analysis of the logical aspects of Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*

The present article deals with the problem of validity of logic in the context of expressing the structure of reality presented from the point of view of Nāgārjuna, founder of the Buddhist Madhyamaka school of philosophy. The aim is to show that the logic is dependent on the language and, since the symbols of language are vague and conventional, logic itself is conventional and merely satisfies our cognitive needs. Translation and analysis of the fragments of Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (chapters II, VII & XXV) serve as the basis for this article. The fundamental terms and ideas that underly Nāgārjuna's standpoint such as emptiness (*śūnyatā*), ultimate truth (*paramārtha-satya*) or dependent origination (*pratītya-samutpāda*) are thoroughly examined and explained. This is followed by the examination of logic used by the founder of the Madhyamaka school to point out the absurdities of common life conceptions and also of logic itself, which leads to establishing the level of ultimate truth wherein the validity of discursive thinking is denied.

Kody postępowania wybranych grup ascetycznych starożytnych Indii

RAFAŁ KŁECZEK

1. Wstęp

Zakres pracy

Niniejsza praca ma na celu przedstawienie kodów postępowania wybranych grup ascetycznych Indii, istniejących między VI w. p.n.e. a pierwszymi wiekami n.e. Poprzez ‘kody postępowania’ rozumiem zbiory zasad (zarówno zakazów, jak i nakazów), regulujące zachowanie przedstawicieli określonych stowarzyszeń i stanów. Termin ‘grupa ascetyczna’ ujmuję tutaj w szerokim znaczeniu, jako stowarzyszenie osób, które wyrzekły się życia świeckiego i które łączy wspólny zespół praktyk religijnych oraz zasad postępowania. Podobnie też kody postępowania dotyczące pustelników bramińskich nie zawsze zalecają stosowanie umartwień – życie zarówno mnicha buddyjskiego, jak i pustelnika, pomimo surowości i odcięcia od świata, nie musi zawierać w sobie bólu, popularnie kojarzonego z ascezą. ‘Asceza’ jest, odpowiednio, rozumiana jako zespół praktyk obejmujących samodyscyplinę i dobrowolne wyrzeczenie się cech wiązanych ze świeckim trybem życia.

Założeniem, z którego wychodzę, są wspólne początki związane z powstaniem ruchów ascetycznych w okolicach doliny Gangesu ok. VI-V w. p.n.e., opisane w pierwszym rozdziale pracy. Celem jest porównanie kodów postępowania wybranych tradycji i stwierdzenie ewentualnych wzajemnych wpływów w tej sferze omawianych ruchów.

Tradycje religijne

Grupy ascetyczne, które przedstawiam w następnych rozdziałach, rozwijały się w obrębie lub w bliskim kontakcie z trzema religiami: braminizmem, buddyzmem i dżinizmem. System wierzeń bramińskich był ściśle zrytualizowany i opierał się na koncepcji ofiary (*yajña*) jako

drogi, na której ludzie mogli nawiązać kontakt z bogami (*deva*).¹ Składanie ofiary miało zjednać przychylność bogów i zapewnić pomyślność. Sam akt ofiary polegał na poświęceniu w ogniu wybranej substancji – np. mleka czy klarowanego masła, jednak przygotowania i przebieg rytuału były kontrolowane szczegółowymi zasadami, których źródłem była literatura wedyjska.²

Wedy, święte księgi braminizmu, są kanonem czterech świętych tekstów skomponowanych ustnie w drugim tysiącleciu p.n.e.³ Teorie wyjaśniające stosowanie ofiary i zasady nią rządzące były później rozwinięte w brahmanach (*brāhmaṇa*, X-VIII w. p.n.e.)⁴ i śrautasutrach (*śrautasūtra*, VIII-IV w. p.n.e.)⁵. Pośrednikiem pomiędzy światem ludzi i bogów był ogień (*agni*) – składane w nim ofiary zostawały oczyszczone i przeniesione do rejonu bogów.⁶ Rola ognia w ofierze była przyczyną, dla której bóstwo będące jego personifikacją – Agni – zajmowało jedno z ważnych miejsc w ówczesnym panteonie.⁷ Z czasem ogień zaczął być też utożsamiany z ogniem domowej ofiary, podtrzymywanym przez gospodarza – tym samym symbolem zarówno bramińskiej ofiary, jak i życia rodzinnego.⁸ Wyrzeczenie się ognia domowego stanowiło natomiast symboliczny akt porzucenia zajmowanej wcześniej pozycji społecznej i więzi rodzinnych – element widoczny w tekstach związanych z ascezą bramińską.

Upaniszady (*upaniṣad*), teksty tradycji bramińskiej powstałe między VI a III w. p.n.e.,⁹ wprowadziły pewne załączki myśli filozoficznej – zaczęły się w nich rozwijać koncepcje duszy (*ātman*) i absolutu (*brahman*), niektóre z tekstów zakładały ich jedność.¹⁰ Pojawiły się w tym okresie koncepcje transmigracji (*saṃsāra*), czynu nacechowanego etycznie (*karman*) i prawa moralnego lub powinności (*dharma*), o czym dokładniej piszę w pierwszym rozdziale.

Buddyzm i dżinizm były religiami rozwijającymi się w opozycji wobec myśli bramińskiej. Dżinizm jest starszą z tych dwóch religii, społeczność

¹ MICHAELS 2004: 35.

² FLOOD 2008: 42-43.

³ FLOOD 2008: 39.

⁴ FLOOD 2008: 39.

⁵ FLOOD 2008: 43.

⁶ WITZEL 2003: 78.

⁷ DONIGER 2009: 130; FLOOD 2008: 47-48.

⁸ OLIVELLE 1992: 86.

⁹ FLOOD 2008: 39.

¹⁰ OLDENBERG 1997: 36-37.

wyznawców dżinizmu istniała jeszcze przed narodzinami reformatora Mahawiry Wardhamany (Mahāvīra Vardhāmana), który żył mniej więcej w latach 500-427/425 p.n.e.¹¹ Mahawira porzucił życie rodzinne w wieku dwudziestu ośmiu lat i po dwunastu latach praktyk ascetycznych osiągnął wyzwolenie.¹² Charakterystyczną cechą dżinijskich praktyk jest nacisk na ascezę, mogącą prowadzić do śmierci.¹³

Budda (Buddha) żył w V w. p.n.e.¹⁴ Podobnie jak Mahawira, porzucił rodzinę w wieku dwudziestu dziewięciu lat i rozpoczął życie ascety.¹⁵ Rozczarowany stosowaniem umartwień, porzucił je, poszukując wyzwolenia drogą medytacji (s. *dhyāna*, pā. *jhāna*).¹⁶ Lata po wyzwoleniu Budda poświęcił nauczaniu grupy wyznawców. Bezpośrednia nauka założyciela buddyzmu opierała się na opisie drogi do osiągnięcia wyzwolenia, skomplikowane konstrukcje teoretyczne są zapewne tworem jego następców.¹⁷ Doktryna buddyzmu zakłada, że życie człowieka jest pełne cierpienia, którego przyczyną jest pragnienie (s. *trṣṇā*, pā. *taṇhā*), drogą zaś do wyzwolenia – ośmiostopniowa ścieżka.¹⁸ Wczesna myśl buddyjska akceptuje zyskujące popularność w czasach założyciela koncepcje czynu nacechowanego etycznie i transmigracji, doktryna ta wykazuje jednak znaczną odrębność od myśli bramińskiej ukazanej w upanisadach.¹⁹

Asceza w dawnych Indiach

Grupy ascetyczne, które opisuję w niniejszej pracy, charakteryzuje wyraźne oddzielenie od ludności świeckiej – rzadziej w sensie geograficznego odseparowania, częściej ich odrębność podkreśla zespół symbolicznych cech, jak np. wędrowny tryb życia czy usunięte włosy. OLIVELLE (2008: 45) zwraca uwagę na ‘antykulturowy’ aspekt wczesnych indyjskich grup ascetycznych, pisząc głównie o grupach

¹¹ Niektóre źródła podają datę trzydzieści lat późniejszą – zob. BALCEROWICZ 2003a: 47.

¹² JACOBI 2002: xv.

¹³ BRONKHORST 2007: 16-17.

¹⁴ Żył on ok. 80 lat, jako datę jego śmierci tradycyjnie podawano rok 483 p.n.e., obecnie jednak datuje się to wydarzenie na okolice 400 r. p.n.e. (zob. BALCEROWICZ 2003a: 46-47, DONIGER 2009: 164).

¹⁵ VARMA 1973: 9.

¹⁶ BRONKHORST 1986: 16-17.

¹⁷ FRAUWALLNER 1990: I, 179.

¹⁸ FRAUWALLNER 1990: I, 198-199.

¹⁹ CHANDRA 1971.

ascetów bramińskich. Były one definiowane zdecydowanie negatywnie – podstawą tożsamości ascety był nie tyle system praktyk, co raczej porzucenie świeckiego trybu życia, rodziny i pozycji społecznej. Asceci byli kojarzeni z dziczą, niebezpieczeństwem, jako przeciwieństwem wioski i bezpiecznego, uporządkowanego życia. Opozycja dzicz-wioska, charakterystyczna dla wczesnej ascezy, była jednocześnie kojarzona z opozycją transmigracja-wyzwolenie – uporządkowane życie człowieka cywilizowanego prowadziło do kontynuacji jego życia na tym świecie, a porzucenie miejsca w strukturze społecznej było utożsamiane z wolnością.²⁰

Wspomniany antykulturowy lub antystrukturowy aspekt Olivelle odnosi do koncepcji ‘*communitas*’ Turnera, stanu zaburzenia struktury, najwyraźniej widocznego w fazie liminalnej obrzędów przejścia.²¹ TURNER (2006: 246-253) jako wyróżniki tego stanu wymienia między innymi atrybuty aseksualności i anonimowości, zniesienie rang, pokorę czy niezwracanie uwagi na wygląd zewnętrzny – cechy wyraźnie widoczne wśród omawianych tu grup ascetycznych.²²

Charakter źródeł

Źródła analizowane w niniejszej pracy, ze względu na odrębny rozwój bramińskiej tradycji ascetycznej względem monastycyzmu buddyjskiego i dżinijskiego, wykazują duże zróżnicowanie pod względem stylu i stopnia skodyfikowania zasad. O ile źródła dotyczące ascetów bramińskich zostawiają im duży margines swobody, o tyle teksty regulujące życie mnichów są często wyjątkowo drobiazgowe.

2. Sytuacja historyczna w północnych Indiach VI-V w. p.n.e.

W północnych Indiach piątego wieku p.n.e. powstały trzy ważne ruchy religijne, których przedstawiciele stosowali specyficzne metody ascezy – adżiwikizm (*ājīvikā*), buddyzm i dżinizm. Niedługo przedtem zostały skomponowane pierwsze upaniszady, utwory zawierające pewne elementy wskazujące na rozwój nurtów ascetycznych pozostających w

²⁰ OLIVELLE 2008: 48.

²¹ OLIVELLE 2007: 183.

²² TURNER 2006: 249 zauważa też odnośnie *communitas*: „Nigdzie ta instytucjonalizacja liminalności nie jest wyraźniej widoczna i zdefiniowana niż w monastycznym i żebraczym stanie wielkich światowych religii”.

opozycji wobec ortodoksyjnego braminizmu. W niniejszym rozdziale zostaną omówione okoliczności historyczne, które wpłynęły na rozwój tych ruchów i charakterystyczne założenia filozoficzne oraz koncepcje etyczne, wspólne dla wszystkich lub większości z nich.

Zmiany społeczne w VI w. p.n.e.

Wielu autorów piszących o okolicznościach powstania wspomnianych ideologii i religii w klasycznych Indiach podkreśla znaczenie zmian społecznych i ekonomicznych tego okresu.²³ Proces ten został zapoczątkowany około VI w. p.n.e. i jest związany z urbanizacją zachodzącą w dolinie rzeki Ganges. Powstały tam państwa silnie związane z tradycją wedyjską, nowy jednak na tym obszarze model kultury musiał przejść znaczne zmiany, aby dostosować się do aktualnej sytuacji. OLIVELLE (1992: 30) wymienia następujące czynniki motywujące te zmiany: nadwyżki żywnościowe, wzrost zaludnienia obszaru, rozwój handlu, państw i miast. Żyzna dolina rzeki i użycie żelaznych narzędzi pozwoliły na rozwój uprawy ryżu, co z kolei umożliwiło stworzenie większych skupisk ludności.²⁴ Grecy historycy tego okresu, jak zauważa DONIGER (2009: 171), określają Indie piątego wieku p.n.e. najgęściej zaludnionym państwem na świecie. W tym też czasie pogłębiło się rozwarstwienie społeczne. Ortodoksyjna ludność bramińska z niechęcią osiedlała się w miastach, w których łatwo można było ulec skalaniu rytualnemu.²⁵ Wysoka była w nich natomiast pozycja stanu kszatrijów (*kṣatriya*), z którego wywodzili się władcy. Rozwój miast spowodował także, że ludność tubylcza, której stopniowo odbierano tereny, zostawała zasymilowana do społeczeństwa miejskiego jako niedotykalni (*caṇḍāla*, *asprśya*).²⁶ Mogło to mieć wpływ na zwiększenie dystansu między warstwą służebną (*śūdra*) a trzema wyższymi stanami 'podwójnie urodzonych' (*dvija*), co można też tłumaczyć reakcją ortodoksyjnie nastawionych braminów (*brāhmaṇa*) na wrogie poglądy. GOMBRICH (2005: 42-43) za jeden z motywów rozwoju praktyk ascetycznych i nowych ruchów religijnych w tym okresie uważa także pesymizm, który mógł być reakcją na zaburzenie tradycyjnej hierarchii i

²³ M.in. BALCEROWICZ 2003c: 111-117; GOMBRICH 2005: 36-44; KIENIEWICZ 1980: 75-76; OLIVELLE 1992: 29-33; THAPAR 2004: 164; WARDER 1956: 46.

²⁴ THAPAR 2004: 143-144; por. GOMBRICH 2005: 37-38.

²⁵ Jak zauważa GOMBRICH 2005: 41, „bramińscy prawodawcy tego okresu są wyjątkowo wrodozy wobec miast”. Por. także: BALCEROWICZ 2003c: 112.

²⁶ THAPAR 2004: 154.

rozwoj chorób wśród gęsto zamieszkanymi skupisk ludzkości w wilgotnym klimacie doliny Gangesu. Nowe doktryny i idee, mniej lub bardziej pesymistyczne, mogły zdobywać sprzymierzeńców dzięki budowanym pod patronatem władców szlakom handlowym.²⁷

Gdy z czasem społeczeństwo stawało się bardziej otwarte, ludność miast zyskała większą wolność i szansę na pokierowanie swoim życiem, co wpłynęło na poluzowanie więzów bramińskiej tradycji.²⁸ Ta nowo zdobyta możliwość indywidualnego rozwoju była marginalna w światopoglądzie ludności wedyjskiej, ważna jednak w nowym świecie, w którym liczyła się osobista inicjatywa. Wtedy właśnie rozwinęły się pierwsze w Indiach dobrowolne organizacje religijne, z buddyzmem i dżinizmem na czele.²⁹ Wyznawcy i mnisi nie dawali się jednoznacznie zaliczyć do jednego stanu. W tym okresie zapoczątkowany zostaje podkreślany przez wielu badaczy podział na ascetów (*śramaṇa*) i braminów.³⁰ O ile bramini stanowili silnie zakorzenioną część społeczeństwa czasów wedyjskich, odpowiedzialną za ochronę i przekazywanie świętej nauki, podtrzymywanie tradycji i odprawianie ofiar, to asceci byli grupą opozycyjną wobec głównego nurtu kultury wedyjskiej. Opozycja tych dwóch grup musiała być łatwo dostrzegalna, ponieważ jest podkreślana w źródłach kanonu palijskiego, inskrypcjach, a nawet relacjach greckich podróżników czy traktacie gramatycznym z tego okresu³¹. Warto zauważyć wartościujący stosunek twórców kanonu palijskiego i tekstów dżinijskich wobec nich – asceci zawsze wymieniani są w pierwszej kolejności, przed braminami (w palijskim *samaṇa-brāhmaṇa*), jako że uważano ich powszechnie za przedstawicieli nurtów wrogich wobec braminizmu i nadawano im w tych kręgach wyższą pozycję.³² Mnisi komponujący wspomniane utwory mogli także sami uważać się za przynależnych do warstwy ascetów lub mieć świadomość historycznego powiązania z ich stowarzyszeniami. Inaczej ma się sytuacja w inskrypcjach Asioki (Aśoka) – władca zawsze stosuje złożenie

²⁷ OLIVELLE 1992: 31.

²⁸ GOMBRICH 2005: 42-43.

²⁹ OLIVELLE 1992: 33.

³⁰ M.in. BALCEROWICZ 2003c: 118-119; BRONKHORST 1998: 79-88; DONIGER 2009: 186; OLIVELLE 1992: 42-46.

³¹ W komentarzu Patańdzalego (Patañjali) *Mahābhāṣya* z II w. p.n.e. – por. BALCEROWICZ 2003c: 119; BRONKHORST 1998: 79.

³² BALCEROWICZ 2003c: 20 zauważa, że byli to przeważnie buddyści, dżiniści, materialści, sceptycy i adżiwikowie.

brāhmaṇa-samaṇa, co DUTT (1988: 49) tłumaczy tym, że bramini stanowili bardziej liczącą się społeczność w imperium tego władcy.

Ortodoksyjne środowiska bramińskie

OLIVELLE (1992: 46) zauważa, że alternatywne idee zagroziły poglądom i przywilejom braminów, „strażników starego świata”. Należy zauważyć, że kręgi ascetyczne odrzuciły główne wartości dawnej religii – połączone ideały życia małżeńskiego, ofiary i zapewnienia kontynuacji rodu.³³ Ofiara była źródłem mocy stwórczej, dzięki niej można było osiągnąć nieśmiertelność, kontynuację życia w niebie czy określone, bardziej przyziemne cele – aby się to jednak stało, należało mieć wiedzę o zasadach poprawnego jej wypełniania. Uprawniony do odprawiania ofiary był jedynie żonaty bramin, w ofierze następowało „intymne i nierozdzielne połączenie”³⁴ małżonków. Ofiara była także naśladowaniem bogów – wiele mitów określa ich jako jej stwórców, którzy, dzięki zdobytej w ten sposób mocy, byli w stanie pokonać demony i wstąpić do nieba. Ofiara stanowiła w końcu symboliczne narodziny człowieka, fakt szczególnie widoczny w rytuale inicjacji (*dīkṣā*).³⁵

Bramin oddany wedyjskim ideałom powinien pozostawić po sobie męskiego potomka, który przedłuży tradycję jego rodu i będzie odprawiał ofiary za przodków, zapewniając im tym samym przetrwanie w zaświatach.³⁶ OLIVELLE (1993: 43) podkreśla znaczenie tego faktu w następujących słowach:

„Wedyjskie koncepcje nieśmiertelności jako wolności od śmierci i rodziny jako prawdziwej i pełnej osoby są odzwierciedlone w wierze, że nieśmiertelność mężczyzny ma miejsce w jego synu. Ciągłość rodziny jest kontynuowana dzięki synowi pomimo śmierci ojca; syn dziedziczy ojcowski majątek i zastępuje ojca jako rytualna i ekonomiczna głowa rodziny. Tak jak syn trwa po śmierci ojca, tak też ojciec w synu trwa po swojej własnej śmierci. To wydaje się być znaczeniem stwierdzenia, że ojciec rodzi się ponownie jako własny syn. [...] W bardzo znaczący więc sposób to rodzina zapewnia człowiekowi nieśmiertelność”.

³³ OLIVELLE 1993: 36 stwierdza nawet, że „świat wedyjski obracał się wokół żonatego pana domu”.

³⁴ OLIVELLE 1993: 41; por. DONIGER 2009: 123.

³⁵ OLIVELLE 1993: 39; por. OLDENBERG 1997: 13-14.

³⁶ OLDENBERG 1997: 18.

Jako koncepcję podkreślającą rolę małżeństwa i ofiary wykorzystywano między innymi teorię trzech długów, według której bramin rodzi się z potrójnym długiem – wobec wieszczów jest zobowiązany do pobierania nauk, wobec bogów do składania ofiary, a wobec przodków – do pozostawienia potomstwa.³⁷ Stan bycia zadłużonym pozbawia możliwości osiągnięcia szczęścia za życia, a także po śmierci. Przez późniejszych autorów jest on utożsamiany z więzami uniemożliwiającymi osiągnięcie wyzwolenia (*mokṣa*).

Grupy ascetyczne

Opozycyjną, w powszechnej świadomości, grupę stanowili asceci.³⁸ Mogła się ona wykształcić pod wpływem idei panujących wśród ludności tubylczej zamieszkującej dolinę Gangesu, jednak wczesne ślady idei ascety można spotkać także w dawnych tekstach wedyjskich, jak na przykład w hymnie Rygwedy (*Rgveda*)^{10.136}:

1. „On długimi, rozpuszczonymi włosami podtrzymuje ogień i wodę, niebo i ziemię;
On jest niebem, które można ujrzyć, ten o długich włosach jest zwany tym światłem.
2. Mędrzy, przepasani wiatrem, noszą zbrukane szaty żółtej barwy.
Podążając za szybkim lotem wiatru idą tam, gdzie bogowie się wcześniej udali.
3. Przemienieni naszą ascezą, dosiedliśmy wiatrów;
Wy zaś, śmiertelnicy, widzicie tylko nasze materialne ciała i nic więcej.
4. Mędrzec, towarzyszący przy świętym działaniu każdego z bogów,
Widzi wszystkie zróżnicowane formy, gdy leci przez przestworza.

³⁷ OLIVELLE 1992: 47.

³⁸ W niektórych przynajmniej tekstach wzajemnie wrogi charakter ascetów i braminów zdaje się zacierać, obaj są postrzegani jako przewodnicy duchowi czy święci mężowie – widać to na przykład w napomnieniu Indry w dzinijskiej *Uttaradhjajanasutrze* (*Uttarādhyaṇa-sūtra*), aby „karmić ascetów i braminów” (Uttar. 9.38, tłum. JACOBI 2004). W tych fragmentach mówi się zapewne o dwóch klasach ascetów, związanych i niezwiązanych z cywilizacją wedyjską, wyróżnionych w pracy BRONKHORSTA (1998).

5. Widząc rumaki Waty, przyjaciel Wiatru, mędrzec natchniony przez bogów,

Siedzibę ma w obu oceanach, we wschodnim i zachodnim morzu.

6. Podążając drogą leśnych bestii, Gandharwów i Apsaras,

Ten o długich włosach, znający pragnienia, jest najmilszym z przyjaciół.

7. Wiatr wzburzał się dla niego, dla niego niszczył to, co najtrudniej poruszyć,

Gdy ten o długich, rozpuszczonych włosach pił wraz z Rudrą wodę z naczynia”.³⁹

DONIGER (2009: 120) spekuluje, że ekstatycy przedstawieni w hymnie mogą być prekursorami pewnych grup ascetów – na co wskazywałyby żółte szaty. Mają zmierzwiene włosy i piją wodę razem z Rudrą – bogiem, będącym „wcieleniem dzikości, nieprzewidzianego zagrożenia”.⁴⁰ Można spekulować, że tak jak on stoją na pograniczu cywilizacji, uporządkowanego świata. Johannes BRONKHORST (1998) zaproponował istnienie dwóch źródeł tradycji ascezy w starożytnych Indiach, na co zdają się wskazywać pewne fragmenty traktatów prawnych (*dharmasūtra*), eposów, dzieł kanonu palijskiego i dżinijskiego – teoria ta zostanie przytoczona w następnym rozdziale.

Spółeczności ascetów powiązane są w dużej mierze z lasem, dziczą, jako przeciwieństwem cywilizacji i społeczeństwa – mimo że, paradoksalnie, idee dające początek ruchom ascetycznym były silnie

³⁹ RV 10.136. Tłum. za: GRIFFITH 1999: 636-637.

*keśy agniṁ keśī viśaṁ keśī bibharti rodasī /
keśī viśvaṁ svaḍṛṣe keśīdam jyotir ucyate //
munayo vātaraśanāḥ piśaṅghā vasate malā /
vātasyānudhrājīm yanti yad devāso avikṣata //
unmaditā mauneyana vātānā tasthimā vayam /
śarīred asmākaṁ yūyaṁ martāso abhi paśyatha //
antarīkṣeṇa patati viśvā rūpāvacaśaśat /
munir devasyadevasya saukṛtyāya sakhā hitaḥ //
vātasyāśvo vāyoḥ sakhātho deveṣito munīḥ /
ubhau samudrāvā kṣeti yaśca pūrva utāparaḥ //
apsarasām gandharvānām mṛgānām caraṇe caran /
keśiketasya vidvān sakhā svādurmadintamaḥ //
vāyur asmā upāmanthat pinaśti smā kunannamā /
keśī viśasya pātreṇa yad rudreṇāpibat saha //*

⁴⁰ DONIGER 2009: 120.

związane z powstaniem miast. OLIVELLE (1992: 46) wymienia także inne wartości opozycyjne wobec cywilizacji wedyjskiej: celibat jako przeciwieństwo małżeństwa, wyłączenie się z systemu ekonomii jako przeciwieństwo ekonomicznej produktywności, porzucenie rytuału i stałego miejsca zamieszkania. Asceci byli czasem postrzegani jako skalani rytualnie i przynoszący nieszczęście, ich obecność przy odprawianiu ofiary mogła zakłócić jej przebieg.⁴¹ Także w czasach poprzedzających powstanie skodyfikowanych systemów religijnych byli oni zapewne wędrownymi przywódcami religijnymi, ich funkcja mogła się więc pokrywać z tą należącą do braminów.⁴²

Nowe idee

W czasach tzw. drugiej urbanizacji (ok.VI w. p.n.e.) w tekstach upaniszad pojawiły się nowe koncepcje – podobnie jak pewne modele ascezy, zapewne zaczerpnięte od ludności plemiennej.⁴³ Były to między innymi przyjęte w tym okresie przez pewne kręgi ludności pojęcie czynu nacechowanego etycznie (*karman*) i związana z nim idea transmigracji (*samsāra*). Według tych założeń, działanie człowieka przekłada się bezpośrednio na jego los – władzę nad swoim przeznaczeniem ma więc sam człowiek. Zbieranie zasługi (*puṇya*) skutkowało szczęściem uzyskanym na tym świecie lub doświadczonym w kolejnym życiu, odpowiednio też przewina (*pāpa*) miała przynieść danej osobie nieszczęście. Koncepcje te zostały podjęte przez trzy wspomniane wyżej ruchy religijne i stały się podstawą ich myśli etycznej,⁴⁴ miały też wielki wpływ na późniejszy rozwój myśli bramińskiej. Jeśli chodzi o same upaniszady, autorzy starali się je połączyć z wcześniejszymi teoriami dotyczącymi życia po śmierci – człowiek, który za życia zasłużył się dobrymi uczynkami, po śmierci wkracza na tzw. drogę ojców (*pitṛyāna*) –

⁴¹ Przykłady na to podaje DUTT 1960: 48-49.

⁴² DUTT 1960: 55-56.

⁴³ Jest kwestią dyskusyjną, czy idee karmy, transmigracji i wyzwolenia zostały zaczerpnięte od cywilizacji Indusu, plemion zamieszkujących dolinę Gangesu, czy też pewne elementy istniały już w tradycji wedyjskiej – patrz np.: BALCEROWICZ 2003a: 10; DASGUPTA 2010: 22, 54-57; DONIGER 2009: 186-187.

⁴⁴ BRONKHORST 2007: 75 stwierdza, że „wiara w odrodzenie i prawo karmana [...] leży u podstaw religii, które, jak wiadomo, powstały w Większej Magadsze i jest, w pewnym sensie, samą przyczyną ich istnienia. Pogląd ten okazał się także niezwykle płodny i z biegiem czasu zdołał rozprzestrzenić się znacznie poza miejsce swojego powstania i poza religie tam powstałe”.

dusza jego wkracza kolejno w dym, noc, ciemną część miesiąca, w końcu dociera na księżyc. Po pewnym czasie znów zstępuje na ziemię przez podobny łańcuch elementów (eter, wiatr, dym itd.). Ci natomiast, którzy za życia uprawiali ascezę (*tapas*), po śmierci nie wracają już na ziemię – wkraczają w płomień, dzień, jasną połowę miesiąca, jasną część roku, słońce, księżyc, błyskawicę i, ostatecznie, w absolut.⁴⁵ Dusza zmieniająca ciało jest w innym upaniszadzie porównywana do gąsienicy, przechodzącej z jednego źdźbła trawy na drugie,⁴⁶ lub do tkacza, który przerabia jedną sztukę tkaniny na inną, piękniejszą.⁴⁷ Jaźń (*ātman*), przechodząca proces transmigracji, jest kombinacją tendencji psychicznych i moralnych,⁴⁸ zaś samą przyczyną wcielania się w kolejne ciała jest pragnienie (*kāma*).⁴⁹ Jaźń jest niepojmowalna drogą dyskursywnego rozumowania i twierdzi się, że może być ujęta jedynie poprzez negację (*neti neti*).⁵⁰

Ściśle związana z pojęciami transmigracji i czynu nacechowanego etycznie jest idea wyzwolenia (*mokṣa*, *mukti*) – stanowi ono zwieńczenie serii wcieleń, człowiek wyzwolony nie podlega już transmigracji. DASGUPTA (2010: 58) określa pojęcie wyzwolenia, którym posługują się autorzy upaniszadów, jako „stan nieskończoności, który człowiek osiąga, gdy poznaje swoją własną jaźń i tym samym staje się Brahmanem. Nieprzerwany ciąg transmigracji jest przeznaczony jedynie dla ignorantów. Mędrzec natomiast, który pozbył się wszystkich pasji i zdaje sobie sprawę, że jest Brahmanem, natychmiast staje się Brahmanem i żadne więzy nie mogą już nigdy go dotknąć”.

Ideą łączącą koncepcje czynu nacechowanego etycznie i transmigracji było pojęcie prawa moralnego (*dharma*). Stanowiło ono zbiór zachowań przynależnych osobie z danej grupy społecznej w danym stadium życia – obowiązki, przynależne rytuały i ofiary.⁵¹ W szerszej perspektywie, *dharma* była rozumiana jako uniwersalne prawo, zapewniające równowagę w świecie.⁵²

⁴⁵ ChU 5.10; patrz też: DASGUPTA 2010: 54.

⁴⁶ BṛhĀU 4.4.3.

⁴⁷ BṛhĀU 4.4.4.

⁴⁸ BṛhĀU 4.4.5; DASGUPTA 2010: 56.

⁴⁹ DASGUPTA 2010: 56-57.

⁵⁰ BṛhĀU 4.4.22.

⁵¹ BALCEROWICZ 2003c: 84.

⁵² KUDELSKA 2003: 100-101.

3. Kody postępowania bramińskich ascetów

Chronologia źródeł

W niniejszym rozdziale omawiam wczesne źródła dotyczące ascezy bramińskiej – cztery dharmasutry: *Apastambadharmasutra* (*Āpastamba-dharmasūtra*), *Gautamadharmasutra* (*Gautama-dharmasūtra*), *Baudhajanadharmasutra* (*Baudhāyana-dharmasūtra*) i *Wasiszthadharmasutra* (*Vasiṣṭha-dharmasūtra*); *Manusmṛti* (*Manusmṛti*, *Mānavadharmasāstra*) i wybrane upaniszady sannjasy (*saṁnyāsa*): *Laghusannjasa* (*Laghusaṁnyāsa*), *Aruni* (*Āruṇi*) i *Kathaśruti* (*Kaṭhaśruti*). Dokładne datowanie tych tekstów jest obecnie niemożliwe. KANE (1962: 75) jako przybliżone daty (wszystkie p.n.e.) powstania dharmasutr podaje: *Gautamadharmasutra* 600-400, *Apastambadharmasutra* 450-350, *Baudhajanadharmasutra* 500-200, *Wasiszthadharmasutra* 300-100. OLIVELLE (2003: 8) na podstawie analizy słownictwa datuje Apastambę przed Gautamą – pierwszego na początek III w. p.n.e., tego ostatniego zaś na nie wcześniej niż połowę III w. p.n.e. Baudhajana i Wasisztha mogli stworzyć omawiane teksty nie wcześniej niż w połowie II w. p.n.e., przy czym Wasiszthę datować można nawet na I w. n.e.⁵³ *Manusmṛti* jest popularnie datowane między II w. p.n.e. a II w. n.e.⁵⁴ Sannjasaupaniszady są tekstami późniejszymi niż pozostałe tu omawiane – teksty przytoczone w tym rozdziale powstały w pierwszych kilku wiekach naszej ery.⁵⁵

Charakterystyczne cechy bramińskich grup ascetycznych

Charakterystyczną cechą bramińskiego ideału życia jest jego podział na cztery stadia (*āśrama*) – etapy, w których osoba podlegająca temu podziałowi poświęca się danemu sposobowi wykonywania swojej powinności. Tradycyjna dla późniejszych epok teoria czterech stadiów została zaprezentowana w *Manusmṛti* – człowiek powinien przejść przez stadium ucznia (*brahmacārin*), pana domu (*gṛhastha*), pustelnika (*vānaprastha*) i wędrownego ascety (*saṁnyāsin*). Wczesne sformułowanie teorii podziału powinności znajduje się w upaniszadzie *Cchandogja* (*Chandogyôpaniṣad*) 2.23.1:

⁵³ OLIVELLE 2003: 10.

⁵⁴ BÜHLER 1886: cxvii; KANE 1962: 344; LINGAT 1973: 96. Por. OLIVELLE 2006: 18-25.

⁵⁵ OLIVELLE 1992: 10.

„Trzy są rodzaje osób, których ciałem jest powinność (*dharmā*). Pierwsza to odprawiający ofiary, recytujący Wedy i dający dary. Druga to ten, kto poświęca się wyłącznie ascezie. Trzecia to uczeń żyjący w domu nauczyciela – czyli osiedlający się na stałe w domu nauczyciela. Wszyscy oni zdobywają szczęsne światy. Ten, kto jest ustanowiony w brahmanie, osiąga nieśmiertelność”.⁵⁶

Nie jest pewne, czy fragment ten jest bezpośrednio związany z koncepcją, która znalazła później odzwierciedlenie w księgach prawnych jako cztery stadia życia,⁵⁷ jednak widać tutaj wyróżnienie trzech działów powinności (odpowiadających stadiom: pana domu, pustelnika i ucznia) i czwartej osoby, „ustanowionej w brahmanie” – która mogłaby odpowiadać stadium wędrownego ascety. Jak widać we fragmencie, zajęcia te nie są postrzegane jako kolejne stadia, a jako zajęcia podejmowane na całe życie – pod tym względem podział ten jest podobny do ukazanego we wczesnych *dharmasutrach*.⁵⁸

Cztery wspomniane *dharmasutry* nie są zgodne co do wartości systemu czterech *aśram* – Gautama (Gautama) i Baudhajana (Baudhāyana) odrzucają go jako pogląd heretyków, podczas gdy Apastamba (*Āpastamba*) i Wasisztha (*Vasiṣṭha*) akceptują go jako dopuszczalny, podkreślając jednak wyższość stanu gospodarza, jako jedyne stadium zapewniającego ciągłość tradycji i utrzymanie pozostałym trzem stanom.⁵⁹ Poniżej tłumaczenie fragmentu z *Wasiszthadharmasutry*:

„Jedynie gospodarz składa ofiary; gospodarz poddaje się umartwieniom. Z wszystkich czterech *aśram*, gospodarz jest najwyższy.

Tak jak wszystkie rzeki i strumienie ostatecznie mają koniec w oceanie, tak ludzie wszystkich stanów ostatecznie mają zwieńczenie w gospodarzu.

Tak jak wszystkie żywe zwierzęta żyją zależne od swoich matek, tak wszyscy asceci (*bhikṣuka*) żyją w zależności od pana domu”.⁶⁰

⁵⁶ Tłum. za: OLIVELLE 1998: 197.

trayo dharmaskandhāḥ / yajño 'dhyayanam dānam iti prathamah / tapa eva dviṭiyah / brahmacāryācāryakulavāsī trītyo 'tyantam ātmānam ācāryakule 'vasādayan / sarva ete puṇyalokā bhavanti / brahmasaṁstho 'mṛtatvam eti //

⁵⁷ Patrz: OLIVELLE 1993: 108-109.

⁵⁸ OLIVELLE 1993: 73.

⁵⁹ OLIVELLE 1993: 83-93.

⁶⁰ VaDhS 8.14-16. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 385.

14. *grhastha eva yajate grsthas tapyate tapah /*

OLIVELLE (1993: 113-117) zwrócił uwagę na fakt dotyczący historycznego uwarunkowania aśramy pustelnika. Stadium to pierwsze zostało wymienione jako możliwe do podjęcia przez osoby, które podjęły wcześniej obowiązki pana domu – Apastamba wspomina o możliwości wycofania się wraz z rodziną z życia społecznego i podjęcia ascetycznego trybu życia:

„Po ukończeniu studiów wedyjskich, mężczyzna powinien poślubić kobietę, ustanowić ognie ofiarne i rozpocząć odprawianie rytuałów przepisanych w Wedach, przynajmniej ofiarowanie somy. Po tym powinien wybudować dom poza wioską i żyć tam ze swoją żoną, dziećmi i ogniami ofiarnymi lub samotnie”.⁶¹

Rozwiązanie to pozwoliłoby takiej osobie spłacić wspomniane w poprzednim rozdziale „długi” – przypomina ono pod tym względem klasyczne sformułowanie teorii czterech stadiów życia ujęte później w *Manusmryti*.⁶² Można określić to jako wstęp do późniejszej, klasycznej teorii czterech stadiów życia, w której każde z nich następować ma kolejno w idealnie pojmowanym życiu bramina.

A. Traktaty o powinności

1. *Apastambadharmasutra*

Apastambadharmasutra wymienia dwa terminy określające ascetów: *parivrājaka* (*parivrājaka*, ‘wędrowny asceta’) i *wanaprastha* (*vānaprastha*, ‘leśny pustelnik’), oba stany można podjąć, jak wspomina autor, po wstępnym okresie pobierania nauk u mistrza.⁶³

caturṇām āśramāṇām tu gṛhasthas tu viśiṣyate //
15. *yathā nadīnadāḥ sarve samudre yānti saṁsthitim /*
evam āśramaṇaḥ sarve gṛhasthe yānti saṁsthitim //
16. *yathā mātaram āśritya sarve jīvanti jantavaḥ /*
evam gṛhastham āśritya sarve jīvanti bhikṣukāḥ //

⁶¹ ĀdhS 2.22.7-10. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 107.

vidyām samāpya dāraṁ kṛtvāgnīn ādhāya karmāṇy ārabhate soma-varārdhyāni yāni śrūyante // *gṛhān kṛtvā sadāraḥ saprajaḥ sahāgnibhir grāmād vaset //* *eko vā //*

⁶² OLIVELLE 1993: 114 zauważa, że „będzie to stanowiło model dla późniejszych teoretyków, którzy zaprezentują same aśramy jako tworzące podobną drabinę, prowadzącą do coraz surowszego i coraz bardziej świętego trybu życia”.

⁶³ ĀdhS 2.21.3.

Pariwradzaka⁶⁴ po wspomnianym wstępnym stadium powinien odejść porzucając schronienie, zachowując wstrzeźliwość seksualną, nie wykonując wedyjskich rytuałów i utrzymując się z jałmużny. Jest określany jako „cichy mędrzec (*muni*), bez ognia i domu, bez schronienia i ochrony”⁶⁵. Asceta ten powinien ubierać się tylko w porzucone szaty. Odzywać się ma jedynie podczas recytacji wedyjskiej (*svādhyāya*). Autor podaje tu także stanowisko „niektórych” (*eke*), sprzeczne z nauką wedyjską: „Niektórzy twierdzą, że powinien odejść zupełnie nagi. Porzucając prawdę i fałsz, przyjemność i ból, Wedy, ten i przyszły świat, powinien poszukiwać jaźni. Gdy zdobędzie wgląd, osiągnie błogość”⁶⁶.

Wanaprastha⁶⁷ powinien także odejść z domu nauczyciela, zachowując wstrzeźliwość seksualną. Nakazuje mu się utrzymywać jeden ogień ofiarny, nie może jednak posiadać domu ani żadnego innego schronienia. Tak jak pariwradzaka, odzywać się może jedynie podczas recytacji wedyjskiej. Żyjąc w odosobnieniu od cywilizowanego świata, odziewać się ma w ubrania sporządzone z dostępnych w lesie materiałów (*āraṇyācchādana*). Po tym wstępnym etapie powinien wyruszyć w wędrówkę, żywiąc się najpierw korzonkami, owocami, liśćmi i trawami, później jedząc jedynie to, co znajdzie na ziemi, po czym już jedynie żyjąc o wodzie, powietrzu i eterze (*ākāśa*) – każdy z tych trzech stopni ma przynieść lepszy rezultat. W stadium tym zachowuje się pewne elementy rytuału wedyjskiego (mówi się o ogniu ofiarnym – mimo że pustelnik opisywany w tym fragmencie nie ma żony). Idealnym zakończeniem jest śmierć głodowa.

Autor wspomina tu także interesującą opcję – wspomnianą wyżej możliwość wstąpienia w stan pustelnika po uprzednim założeniu rodziny. Osoba taka może porzucić życie w społeczeństwie razem z żoną i dziećmi,

⁶⁴ ĀDhS 2.21.7-17.

⁶⁵ ĀDhS 2.21.10

anagnir aniketaḥ syād aśarmāśaraṇo muniḥ //

⁶⁶ ĀDhS 2.21.12-14. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 105.

sarvataḥ parimokṣam eke // satyānrte sukhaduḥkhe vedān imam lokam amuṃ ca parityajyātmanam anvicchet // buddhe kṣemaprāṇam //. W innym fragmencie tekstu zalecana jest jednak kontemplacja jaźni – opisując zachowanie studenta, autor stwierdza: „Powinien praktykować techniki związane z wewnętrzną jaźnią, techniki dające bezpośrednie efekty i nie dopuszczające do rozproszenia uwagi. [...] wszystkie żywe stworzenia są siedzibą tego, kto przebywa wewnątrz jaskini, nieskazitelnego, który nie może być zabity”. ĀDhS 1.22.1, 4, tłum. za: OLIVELLE 2003: 59.

1. adhyātmikān yogān anutiṣṭhen nyāyasamhitān anaiścārikān //

4. pūḥ prāṇinaḥ sarva eva guhāśayasya ahanyamānasya vikalmaṣasya /

⁶⁷ ĀDhS 2.21.18-2.23.2.

utrzymując ogień ofiarne, lub też samotnie. Ma odprawiać ofiarę po odpowiedniej procedurze kąpieli. Może zbudować ochronę dla ognia, samemu jednak pozostając na zewnątrz, śpiąc na gołej ziemi. Pożywienie może zdobywać zbierając ziarno, nie gromadząc zapasów na przyszłość. Jako alternatywna opcja, dla tych spragnionych bardziej surowego życia, wspomina się o możliwości zbierania jałmużny, po czym osoba podążająca za wskazówkami powinna podjąć wędrówkę, żyjąc o korzonkach itp. Idealne zakończenie życia pustelnika pokrywa się z tym wspomnianym w poprzednim akapicie.

2. *Gautamadharmasutra*

Gautamadharmasutra mówi o dwóch rodzajach ascetów: bhikszu (*bhikṣu*, ‘zbierający jałmużnę’) i wajkhanasa (*vaikhānasa*, ‘odżywiający się korzonkami’ lub ‘podążający za doktryną Wikhanasa (Vikhanas)’⁶⁸). Autor podaje tutaj zwięzłe opisy tych dwóch stanów, przedstawiając je jako wrogie poglądy, sprzeczne z naukami Wed. Termin ‘bhikszu’ oznacza także mnicha buddyjskiego, sam opis zachowania wędrownego żebraka wykazuje zaś zaskakujące zbieżności z zachowaniem mnichów dżinijskich⁶⁹ – można spekulować, że krytyka zaprezentowana przez autora miała dotyczyć wędrownych ascetów w ogóle, wliczając w to przedstawicieli nowo stworzonych religii.⁷⁰ Opis bhikszu jest następujący:

„Bhikszu nie powinien posiadać własności, powinien zachowywać wstrzeźliwość seksualną i w czasie pory deszczowej przebywać w jednym miejscu. Może wejść do wioski jedynie po to, by zebrać jałmużnę. Powinien zebrać późną porą, nie odwiedzając dwa razy tego samego domu i nie przekazując błogosławieństwa. Powinien panować nad swoją mową, wzrokiem i działaniem, nosić ubranie zasłaniające części intymne, używając, według niektórych, porzuconej, wymytej uprzednio szmaty. Nie może podnieść żadnej części rośliny czy drzewa, jeśli sama nie opadła. Poza porą deszczową nie powinien spędzać dwóch nocy w tej samej wiosce. Powinien mieć ogoloną głowę lub nosić kosmyk włosów na szczycie, unikać niszczenia nasion; traktować

⁶⁸ Por. OLIVELLE 2006: 289.

⁶⁹ Spostrzeżenie to zostało zaprezentowane już przez JACOBIEGO 2002: xxv-xxviii.

⁷⁰ Termin ten miał też szersze znaczenie – w tekście *Asztadhjaji (Aṣṭādhyāyī)* Paniniego (Pāṇini) z ok. piątego w. p.n.e. można, jak zwraca uwagę OLIVELLE 1998: 13, dostrzec wzmianki o zaginionym obecnie tekście kodu postępowania wędrownych ascetów określanego tym samym słowem – *Bhikszusutra (Bhikṣusūtra)*.

wszystkie stworzenia na równi, niezależnie od tego, czy krzywdzą go, czy są mu przychylne; nie podejmując [działań rytualnych]”.⁷¹

Opis powinności wajkhanasy⁷² pokrywa się mniej więcej z podanym powyżej opisem wanaprasthy – powinien on podtrzymywać święty ogień, żyjąc w lesie i pożywiając się korzonkami i owocami. Może spożywać mięso zwierzęcia zabitego przez drapieżniki. Wyraźnie jest tu zaznaczona opozycja między pustelnikiem a resztą cywilizowanego świata – wajkhanasa nie może nastąpić na uprawną ziemię czy wkroczyć do wioski, powinien mieć splątane włosy i ubranie z kory lub skóry.

3. *Baudhajanadharmasutra*

Baudhajanadharmasutra wśród ascetów wymienia wanaprasthę i pariwradzakę – terminy pokrywają się z *Apastambadharmasutrą*. Podobnie jak Gautama, autor⁷³ prezentuje pustelników i ascetów jako heretyków sprzeciwiających się Wedom.

Opis wanaprasthy⁷⁴ wykazuje pewne zbieżności z opisem wajkhanasy przedstawionym w *Gautamadharmasutrze*, występują tutaj nawet cytaty z tego fragmentu. W innym rozdziale *Dharmasutry*⁷⁵ autor zamieścił jednak podział wanaprasthów według sposobu przygotowywania pożywienia. Wyróżnia on wśród nich dwie grupy: przyrządzających jedzenie (*pacamānaka*) i nieprzyrządzających go (*apacamānaka*), następnie w każdej z grup wymieniając pięć klas osób. Pustelnicy nie gotujący jedzenia wymienieni są w kolejności wzrastającego stopnia ascezy, w sposób podobny jak w *Apastambadharmasutrze* 2.23.1-2 – dzielą się oni na „zanurzonych” (*unmajjita*), którzy porzucają użycie narzędzi żelaznych i kamiennych; „tych, którzy jedzą to, co znalezione” (*pravṛttāśin*) – biorą oni jedzenie rękoma; „zbierających pożywienie ustami” (*mukhenādāyin*); „żyjących o wodzie” (*toyāhāra*); i „żyjących o powietrzu” (*vāyubhakṣa*).

⁷¹ GDhS 3.11-25. Tłumaczenie za: OLIVELLE 2003: 129.

anicayo bhikṣuḥ // ūrdhvaretāḥ // dhruvaśīlo varṣāsu // bhikṣārthī grāmam iyāt // jaghanyaṃ anivṛtaṃ caret // nivṛttāśī // vākyacakṣuḥkarmasamyataḥ // kaupīnācchādanārtham vāso bibhṛyāt // prahīnam eke nirṇijya // nāviprayuktam oṣadhivanaspatīnām aṅgam upādādīta // na dvitīyām apartu rātriṃ grāme vaset // muṇḍaḥ śikhī vā // varjayed bijavadham // samo bhūteṣu himsānugrahayoḥ // anārambhī //

⁷² GDhS 3.26-35.

⁷³ Tekst można chyba uznać za mający różnych autorów, na co wskazują zmiany w nastawieniu do ascetów w poszczególnych rozdziałach. Stwierdzenie „autor” ma w związku z tym charakter umowny.

⁷⁴ BDhS 2.11.14-15.

⁷⁵ BDhS 3.3.

Po wspomnianym podziale wanaprasthów autor wspomina o wajkhanasach⁷⁶ – ten rodzaj pustelników został omówiony we wcześniejszej *Gautamadharmasutrze* 3.26-35. Powinni oni nosić kij, utrzymywać milczenie (*mauna*) i uwagę (*apramāda*). Zaleca im się wyrzeczenie pożywienia (*nirāhāra*), zapewne chodzi jednak o okresowe posty. Autor cytuje tutaj tekst dotyczący tej grupy pustelników:

„Niech nie krzywdzi nawet much ani komarów. Niech znosi zimno i podejmuje się ascezy. Żyjący w lesie, zadowolony z ubioru z kory, skór i wody.

Gdy goście przybędą w czasie posiłku, niech najpierw serdecznie ich przyjmie. Niech oddaje cześć bogom i braminom, codziennie składając ofiary i podejmując praktyki ascetyczne.

To trudny tryb życia – nie można go porzucić; jest podobny do tego zwierząt i ptaków; wymaga zbierania tego, co potrzebne na dany dzień i spożywania kwaśnych i gorzkich pokarmów. Bramin, który wyruszył na tą wspaniałą ścieżkę, z dala od przeklętych ludzi, i zdecydował się na życie w lesie, nigdy nie dozna zawodu.

Poruszać się wraz z dzikimi zwierzętami, mieszkać jedynie z nimi i utrzymywać się tak jak one – to jest naoczna oznaka niebios”.⁷⁷

W opisie parivradzaki⁷⁸ pojawia się niewiele szczegółów: powinien on nosić żółte szaty, pić wodę przecedzoną przez odpowiednią szmatę. Określony jest jako podążający „środkową ścieżką”, odrzucając wedyjskie rytuały.

Omawiany tekst podaje także jeden z pierwszych zachowanych opisów sannjasy (*samnyāsa*). Fakt, że autor nie uważa wyrzeczenia się życia społecznego w ten określony sposób za sprzeczny z nakazami Wed – i opisuje go w innym miejscu niż dwa ze stanów właśnie przytoczonych – zdaje się potwierdzać tezę BRONKHORSTA (1998: 23), jakoby stan

⁷⁶ BDhS 3.3.15-22.

⁷⁷ BDhS 3.3.19-22. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 309-310.

19. *na druhyed daṁśamaśakān himavāms tāpaso bhavet / vanapraṭiṣṭhaḥ saṁtuṣṭaś cīracarmajalapriyaḥ //*

20. *atithīn pūjayet pūrvam kāle tv āśramam āgatān / devaviprāgni-hotre ca yuktaś tapasi tāpasaḥ //*

21. *ḥṣcchrām vṛttim asaṁhāryām sāmānyām mṛgapakṣibhiḥ / tad aharjanasaṁbhārām kaṣāyakaṭukāśrayām //*

parigr̥hya śubhām vṛttim etām durjanavarjitām / vanavāsam upāśritya brāhmaṇo nāvasīdati //

22. *mṛgaiḥ saha parispandah saṁvāsas tebhīr eva ca / tair eva sadṛśī vṛtīḥ pratyakṣam svargalakṣaṇam //*

⁷⁸ BDhS 2.11.16-26.

ten nie był bezpośrednio związany z omówionymi w pozostałych dharmasutrach stanami pustelnika i wędrownego ascety. W powstałym później *Manusmryti* połączeniu ulegają dwa modele. Sannjasa zostaje przedstawiona jako czwarte stadium życia człowieka, sannjasin staje się odpowiednikiem opisanych powyżej pariwradzaki i bhikszu.

W stan sannjasy może wstąpić gospodarz nie mający potomstwa lub ten, który już wychował swoje dzieci, wdowiec, człowiek w podeszłym wieku (po siedemdziesiątce) lub pustelnik.⁷⁹ Baudhajana podaje szczegółowy opis rytuału wejścia w stan sannjasy.⁸⁰ Główny rytuał jest poprzedzony przygotowaniem, autor nakazuje zebrać odpowiednie atrybuty, obciąć włosy i paznokcie, oddalić się na obrzeża wioski i odprawić tam wstępną ceremonię. Po nocy postu i czuwania nastąpić ma ostatnia ofiara, po której odprawiający rytuał ma wrzucić narzędzia do ognia, po czym zinternalizować ogień ofiarny – przechodzący rytuał trzykrotnie wdycha dym każdego z ognia, mówiąc formułę: „Ogniu, to ciało twoje, godne ofiary...”⁸¹, po czym następuje recytacja właściwej formuły wyrzeczenia:

„Stojąc na miejscu ofiary, mówi: «Om, ziemia, przestwór, niebo! Porzuciłem! Porzuciłem! Porzuciłem!» – trzy razy szeptem i trzy razy głośno, «bowiem bogowie», mówi się, «są potrójnie prawdziwi». Wypełniając złożone dłonie wodą, wylewa ją mówiąc: «Daję bezpieczeństwo wszelkiemu stworzeniu!»”⁸²

Następnie ma on wziąć symbole nowo przyjętego statusu, recytując przy każdym z nich odpowiednią formułę: kij – „Przyjacielu, chroń mnie!”⁸³, nosidełko (*śikya*) – „Zrodzone za tym niebem...”⁸⁴, szmatkę do filtrowania wody – „Którą, oczyszczającą, bogowie...”⁸⁵, naczynie na wodę – „Światło, którym bogowie wstąpili wysoko...”⁸⁶ i

⁷⁹ BDhS 2.17.2-6.

⁸⁰ BDhS 2.17.10-41.

⁸¹ BDhS 2.17.26. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 295.

yā te agne yajñiyā tanūr iti /

⁸² BDhS 2.17.27-29. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 295.

athāntarvedi tiṣṭhan / auṁ bhūr bhuvā suvāḥ saṁnyastaṁ mayā saṁnyastaṁ mayā saṁnyastaṁ mayēti / trir upāṁśūktvā trir uccaiḥ // triṣatyā hi devā iti vijñāyate // abhayaṁ sarvabhūtebhyo matta iti cāpāṁ pūrṇam añjaliṁ ninayati //

⁸³ BDhS 2.17.32. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 295.

sakhā me gopaya /

⁸⁴ BDhS 2.17.33. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 295.

yad asya pare rajasa /

⁸⁵ BDhS 2.17.34.

yena devāḥ pavitreṇa /

⁸⁶ BDhS 2.17.35. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 295.

miskę, recytując siedem wezwań. Po tym nastąpić ma kąpiel i ofiarowanie wody kolejno: bogom, przodkom i własnej jaźni.

Baudhajana wymienia następnie zasady obowiązujące sannjasina:⁸⁷ nie powinien pić nieprzefiltrowanej wody ani nosić białych ubrań. Powinien mieć ze sobą kij – pojedynczy lub potrójny. Obowiązuje go także pięć ślubów (*vrata*): zaniechanie krzywdzenia żywych istot, prawdomówność, zaniechanie kradzieży, zaniechanie stosunków seksualnych i wyrzeczenie. Pięć pomniejszych ślubów (*upavrata*) to: wyrzeczenie się gniewu, posłuszeństwo wobec nauczyciela, niepopadanie w nieuwagę, czystość i czystość pożywienia. Jeśli chodzi o zdobywanie pokarmu, powinien zbierać jałmużnę u określonych grup,⁸⁸ a przed zjedzeniem ofiarować ją słońcu i Brahmanowi. Autor zauważa, że jedzenie ofiarowuje własnej sile życiowej (*prāṇa*), która została utożsamiona z ogniem ofiarnym podczas inicjacji. Zastrzega się jednak, że pożywienie powinien traktować jak lekarstwo (*oṣadhavat*).

W omawianym fragmencie wspomina się o pewnych specjalnych praktykach ascetycznych⁸⁹ – autor wymienia ich pięć, są to: stanie przez cały dzień, ślub milczenia, spędzanie nocy w pozycji siedzącej, kąpiel o świcie, w południe i o zmierzchu, oraz spożywanie co czwartego, co szóstego lub co ósmego posiłku. Ćwiczenia te nie muszą być traktowane dogmatycznie, wspomina się o dopuszczalnych wyjątkach, jak np. możliwość złamania ślubu milczenia, gdy zajdzie taka potrzeba.

Sannjasin powinien zachować pewne elementy codziennego rytuału ofiarnego – każdego ranka ma recytować formuły rytualne przeznaczone dla boga Mitry (*Mitra*) i każdego wieczora te przeznaczone dla Waruny (*Varuṇa*).⁹⁰

Autor cytuje w zakończeniu rozdziału strofę dotyczącą życia ascety – brzmi ona następująco:

„Powinien żyć jako cichy mędrzec, bez ognia ani domu, bez ochrony i schronienia.

Powinien wchodzić do wioski jedynie by zbierać jałmużnę, mówić jedynie podczas recytacji wedyjskiej”.⁹¹

yena devā jyotiṣōrdhvā udāyan /

⁸⁷ BDhS 2.17.42 – 2.18.14.

⁸⁸ Mówi się tu o gospodarzach śalina (*śālīna*) i jajawara (*yāyāvara*) – są to osoby odróżniające się od pozostałych gospodarzy ascetycznym trybem życia.

⁸⁹ BDhS 2.18.15-19.

⁹⁰ BDhS 2.18.20-21.

⁹¹ BDhS 2.18.22. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 301.

anagnir aniketah syād aśarmāśaraṇo munih /

Pierwsza część strofy jest identyczna ze strofą przytoczoną w *Apastambadharmasutrze* 2.21.10 przy opisywaniu pariwradžaki. Możliwe, że jest to jedynie strofa z niezidentyfikowanego wcześniejszego źródła, dająca się podciągnąć pod oba opisywane tu stany – warto jednak zauważyć, że połączenie sannjasy z czwartym stanem pariwradžaki można w pewnym stopniu wyśledzić już w dharmasutrach powstałych przed *Manusmryti*.

4. *Wasisztheadharmasutra*

Także Wasisztha określa dwie grupy ascetów jako wanaprastha i pariwradžaka. Opis wanaprasthy jest bardzo zbliżony do tych zamieszczonych w pozostałych dharmasutrach, podkreślony tu jest jednak zespół cech opozycyjnych wobec życia w wiosce (zakaz wchodzenia do wioski, następowania na pole uprawne itp.).⁹²

Wanaprastha powinien podtrzymywać ogień ofiarny przez sześć pierwszych miesięcy życia w tym stanie.⁹³

Pariwradžaka powinien być wędrownym żebrakiem, bez własności (*aparigraha*) i pragnienia posiadania (*amama*). Autor zwraca uwagę na ślub wyrzeczenia się przemocy, określane tu podobnie jak w tekstach dotyczących sannjasy – „powinien odejść, dając dar bezpieczeństwa (*abhaya*) dla wszystkich żywych istot”⁹⁴, po czym przytoczone zostają strofy, których początek pokrywa się niemal z tymi przytoczonymi przez Baudhajanę przy opisie sannjasy⁹⁵:

„Ten mędrzec, który odchodzi, dając bezpieczeństwo wszystkim żywym istotom, temu także nie grozi żadne niebezpieczeństwo ze strony żywych istot”⁹⁶.

W podanych tutaj wskazówkach występuje także pewna zbieżność z tymi przeznaczonymi dla pustelnika – pariwradžaka stanowi element

bhאיֶksārthī grāmam anvicchet svādhyāye vācam utsṛjed iti //

⁹² VDhS 9.1-4.

⁹³ VDhS 9.10-11.

⁹⁴ VDhS 10.1 (tłum. za: OLIVELLE 2003: 387.

sarva-bhūtābhaya-dakṣiṇām dattvā pratiṣṭheta //

⁹⁵ BDhS 2.17.30.

abhayaṃ sarvabhūtebhyo dattvā yaś carati muniḥ //

na tasya sarvabhūtebhyo bhayaṃ cāpiha jāyata iti //

⁹⁶ VDhS 10.2. Tłum. za: OLIVELLE 2003: 387.

abhayaṃ sarvabhūtebhyo dattvā carati yo muniḥ //

tasyāpi sarvabhūtebhyo na bhayaṃ jātu vidyate //

opozycyjny wobec życia wioskowego, powinien unikać przebywania wśród ludzi i żyć w dziczy (*araṇya*).⁹⁷

Zaleca się osobom należącym do tego stanu, aby nie dawały poznać swojej do niego przynależności – nie powinni ukazywać insygniów ascety, powinni też sprawiać wrażenie szalonych (*unmatta*), mimo że są zdrowi na umyśle.⁹⁸ Motyw ten zostaje później rozwinięty między innymi w upaniszadach sannjasy.⁹⁹

W omawianych czterech dharmasutrach można zauważyć, że poszczególne stany związane z życiem ascetycznym nie były grupami o ściśle określonych granicach. Widoczne jest przemieszanie zaleceń, idei, poszczególne strofy cytowane przez autorów wykorzystywane są w różnych dziełach do opisu różnych grup ascetów. Już w tamtych czasach idea stanu ascety była zapewne pojmowana na tyle ogólnie, że podobne zmieszanie było możliwe.

5. *Manusmṛiti*

Manusmṛiti prezentuje klasyczną teorię następujących kolejno czterech stadiów życia, której trzecim ogniwem jest stan pustelnika – wanaprasthy, a czwartym sannjasy. Opis zawarty w tym tekście jest syntezą idei przedstawionych wcześniej w dharmasutrach.

Pustelnik powinien wycofać się z życia w społeczeństwie i osiedlić się w lesie, samotnie lub z żoną.¹⁰⁰ Wkroczenie w to stadium nie wiąże się z porzuceniem obowiązku podtrzymywania ognia ofiarnego – autor zaznacza, że powinien zabrać ze sobą przyrządy ofiarnicze¹⁰¹ i wyszczególnia ofiary, jakie ma obowiązek składać¹⁰². Wymienione zostają pewne zasady dotyczące pokarmów, które może spożywać tego rodzaju pustelnik¹⁰³ – m.in. nie może spożywać mięsa, nie może spożywać pokarmów pochodzących z pól uprawnych lub produkowanych w wiosce. Istnieje duża swoboda jeśli chodzi o porę spożywania posiłku, autor wspomina o możliwości jedzenia w nocy, w ciągu dnia lub w połączeniu z regularnymi postami. *Manu* mówi też o opcjonalnych

⁹⁷ VDhS 10.13-16. W dalszym fragmencie podana zostaje alternatywna możliwość życia w wiosce (VDhS 10.26-29).

⁹⁸ VDhS 10.18-19.

⁹⁹ Aktywne dążenie do uzyskania pogardy i sprzeciwu otoczenia jest charakterystyczne dla sekty paśupatów (*pāśupata*) – por. INGALLS 1962.

¹⁰⁰ MDhŚ 6.3.

¹⁰¹ MDhŚ 6.4.

¹⁰² MDhŚ 6.7-11.

¹⁰³ MDhŚ 6.12-22.

umartwieniach, które może podjąć wanaprastha¹⁰⁴ – zwraca uwagę fakt, że stopniowo powinien on zwiększać surowość podejmowanych praktyk, które – podobnie jak w niektórych z dharmasutr – mogą zakończyć się formą samobójstwa.¹⁰⁵ W części dotyczącej wanaprasthy wspomniana jest też możliwość interioryzacji ogni ofiarnych i utrzymywania się z jałmużny,¹⁰⁶ może to się jednak odnosić do opisanej w dalszej części tekstu sannjasy¹⁰⁷.

Sannjasinem może zostać mężczyzna, który przeszedł przez trzy pozostałe stadia życia,¹⁰⁸ tym samym spłacając wspomniane w poprzednim rozdziale trzy długi¹⁰⁹. Tekst podaje krótką wzmiankę o inicjacji, w której wyróżnić można dwa kluczowe punkty z opisu podanego przez Baudhajanę: internalizacja ogni ofiarnych¹¹⁰ i zapewnienie bezpieczeństwa wszystkim żywym istotom¹¹¹.

Sannjasin powinien żyć samotnie, bez towarzyszy.¹¹² Autor kładzie nacisk na zasadę niekrzywdzenia (*ahimsā*), podkreślaną przez obowiązek filtrowania pitej wody przez specjalną szmatkę i zachowywania uwagi podczas chodzenia (żeby nie skrzywdzić żywych istot).¹¹³ Asceta ten powinien panować nad gniewem i cierpliwie znosić nawet okazywaną mu wrogość.¹¹⁴ Właściwe dla niego schronienie znajduje się u stóp drzewa,¹¹⁵ a odpowiednim sposobem zdobywania pożywienia – zbieranie jałmużny¹¹⁶.

Szereg reguł obejmuje właśnie zbieranie jałmużny,¹¹⁷ źródło utrzymania sannjasina i w pewien sposób wyznacznik tego stanu, odróżniający go od

¹⁰⁴ MDhŚ 6.22-24.

¹⁰⁵ MDhŚ 6.31-32, ĀDhS 2.23.1-2, BDhS 3.3.9, 14.

¹⁰⁶ MDhŚ 6.25-28.

¹⁰⁷ Lakoniczne wskazówki są identyczne z wytycznymi dotyczącymi sannjasy, sam termin pojawia się jednak dopiero w dalszej części *Manusmryti* (6.33-85).

¹⁰⁸ MDhŚ 6.33-34.

¹⁰⁹ MDhŚ 6.36.

¹¹⁰ MDhŚ 6.38.

¹¹¹ MDhŚ 6.39.

¹¹² MDhŚ 6.42.

¹¹³ MDhŚ 6.46. OLIVELLE 2005: 290 zwraca uwagę na pewną zbieżność z zasadami innych grup ascetów, szczególnie dżinijskich: „Musiała to być wartość i zwyczaj powszechny w większości społeczności ascetycznych; asceci dżinijscy noszą miotełkę do zamiatania ziemi przed nimi, aby nieumyślnie nie nastąpić na niewielkie owady”.

¹¹⁴ MDhŚ 6.48.

¹¹⁵ MDhŚ 6.44.

¹¹⁶ MDhŚ 6.43.

¹¹⁷ MDhŚ 6.50-60.

leśnych pustelników¹¹⁸. Miska żebracza (*kapāla*, *pātra*) ascety powinna być nieuszkodzona, zrobiona z materiału innego niż metal. Wyprawa w poszukiwaniu jałmużny jest dozwolona raz dziennie, w czasie, kiedy domownicy skończyli już swoje posiłki. Sannjasin nie powinien być przywiązany do zebranego pożywienia ani rozczarowany, gdy nic nie udało się zebrać.

Autor podaje pewne techniki ascezy podejmowane przez sannjasinów, dzięki którym mogą oni osiągnąć absolut.¹¹⁹ Zaleca się im rozmyślanie o zgubnych skutkach złych uczynków, piekielnych torturach, rozłące z rodziną i starości. Zamieszczony został tu przykładowy fragment motywujący do ascezy, opisujący w negatywny sposób ciało, będące według autora przyczyną cierpienia.¹²⁰ Praktyką mającą wyzwalać od grzechu są ćwiczenia kontrolujące oddech (*prāṇāyāma*), koncentracja (*dhāraṇā*) i wycofanie zmysłów (*pratyāhāra*). Z pomocą medytacji (*dhyāna*) asceta powinien uświadomić sobie istnienie jaźni (*paramātman*, *antarātman*), obecnej we wszystkich stworzeniach i podlegającej procesowi transmigracji.

B. Sannjasa-upanisady

Sannjasa-upanisady są prawdopodobnie źródłami późniejszymi niż pozostałe teksty bramińskie analizowane w tym rozdziale. BRONKHORST (1998: 24) argumentuje, że we wczesnych tekstach należących do tej grupy sannjasa nie jest postrzegana jako przynależna do grupy czterech stanów życia – co potwierdzałby fakt, że w *Baudhajanadharmasutrze* jest ona opisana w innym miejscu niż wspomniane stany. Poniżej zamieszczam analizę trzech wybranych upanisad z tej grupy.

1. Aruni-upanisad

Aruni-upanisad (*Āruny-upaniṣad*) jest krótkim tekstem dotyczącym dużej mierze rytuału i okoliczności wkroczenia w sannjasę. Faktem zwracającym uwagę jest akceptowana w tekście możliwość wejścia w ten stan jeszcze przed inicjacją – zakładając, że zna cel Wed.¹²¹ Aspirant

¹¹⁸ Miska żebracza (*kapāla*) w MDhŚ 6.44 zostaje określona jako oznaka (*lakṣaṇa*) sannjasina.

¹¹⁹ MDhŚ 6.61-78.

¹²⁰ MDhŚ 6.76-79.

¹²¹ ĀU 4. Numeracja poszczególnych części upanisadu za: OLIVELLE 1992: 115-119.

powinien porzucić rodzinę, święty kosmyk włosów, święty sznur, ofiarę i recytację wedyjską.¹²² Porzucenie sznura jest wyjaśniane w następujący sposób:

„Zaprawdę ja jestem Brahmanem. Pojęcie «sznur» (*sūtra*) pochodzi od czasownika «łączyć» (*sūcana*). Brahman jest sznurem – i z pewnością ja, który to wiem, jestem sznurem. Niech mędrzec, który to wie, porzuci zewnętrzny sznur”.¹²³

Ogień ofiary powinien zostać zinternalizowany w ogniu trawiennym przechodzącego inicjację.¹²⁴ Dalsze szczegóły – podjęcie insygniów ascety, zapewnienie bezpieczeństwa wszystkim żywym istotom – są mniej szczegółowe od tych przedstawionych w *Baudhajanadharmasutrze*, ale pokrywają się z nimi.

W dalszej części tekstu zostają wymienione wytyczne dotyczące postępowania ascety:

„Niech porzuci pożądanie, gniew, chciwość, omroczenie, kłamstwo, arogancję, fałsz itp. Asceta powinien wędrować samotnie przez osiem miesięcy; powinien pozostawać w jednym miejscu w czasie całej pory deszczowej lub tylko przez jej dwa miesiące”.¹²⁵

Nakaz prowadzenia wędrownego trybu życia z wyjątkiem pory deszczowej pokrywa się z wytycznymi dotyczącymi większości grup ascetycznych tego okresu. W dalszej części *Aruni-upaniszad* wymienione są następujące zasady, którym powinien się poddać sannjasin: celibat, niekrzywdzenie, porzucenie własności i prawdomówność¹²⁶ – zestaw cech, które powinny cechować także mnichów buddyjskich i dżinijskich.

2. *Laghusannjasa-upaniszad*

Laghusannjasa-upaniszad (*Laghusamnyāsōpaniṣad*) podaje więcej wskazówek związanych z okolicznościami i przebiegiem inicjacji w stan sannjasina. Może ona być związana z pozycją człowieka, który

¹²² ĀU 3-4.

¹²³ ĀU 3. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 117.

khalv ahaṃ brahmasūtraṃ sūcanāt sūtraṃ brahmasūtraṃ ahaṃ evaṃ vidyāt / trivṛtsūtraṃ tyajed vidvān ya evaṃ veda //. Por. BāU 3.7.

¹²⁴ ĀU 2.

¹²⁵ ĀU 3. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 117.

kāmakrodhalobhamohadambhadarpēcchāsūyāmatatvāhamkārādīn api tyajet / varṣāsu dhruvaśīlo 'ṣṭau māśān ekākī yatiś caret dvāv evācaret dvāv evācaret /

¹²⁶ ĀU 4.

wyzdrowiał z śmiertelnej choroby.¹²⁷ Rytuał przeznaczony dla takiej osoby¹²⁸ zawiera ofiarę i recytację serii hymnów wedyjskich, z których ostatni to hymn pogrzebowy z *Atharwawedy*¹²⁹ – wkroczenie w sannjase jest postrzegane jako porzucenie życia. Po tym nastąpić ma internalizacja dwóch ogni ofiarnych.

W dalszej części tekstu wspomina się o tradycyjnej koncepcji stadiów życia, w której sannjasa jest poprzedzona okresem samotnego życia w lesie.¹³⁰ Sannjasin powinien nosić ubranie w kolorze żółtym, wędrować bez domu i bez celu, żyć utrzymując się z jałmużny.¹³¹ W upaniszadzie są cytowane następujące wersy:

„Garnek, naczynie na wodę, nosidelko, stojak, para butów, łaćtane ubranie przeciwko zimnu, przepaska na biodra, szmatka do filtrowania wody, strój do kąpieli i zewnętrzny ubiór – asceta powinien unikać wszystkiego oprócz tych rzeczy.

Niech śpi na brzegu rzeki lub w świątyni. Niech nie dręczy ciała nadmierną przyjemnością lub bólem.

Niech kąpie się, pije i oczyszcza przefiltrowaną wodą. Niech nie cieszy się z pochwał ani nie przeklina innych, gdy jest krytykowany”.¹³²

Jak widać w przytoczonym fragmencie, asceta opisany w analizowanym tekście nie poddaje się skrajnym umartwieniom i może posiadać znaczną liczbę ułatwiających życie przedmiotów, wliczając w to strój do kąpieli. W dalszym fragmencie *Laghusannjasa-upaniszadu* podane są wytyczne związane z technikami medytacji, przeznaczonymi dla ascety.¹³³ Powinien on wykonywać ćwiczenia oddechowe i panować

¹²⁷ LSU A. Numeracja poszczególnych części upaniszadu za: SPROCKHOFF 1976: 37-38 OLIVELLE 1992: 58-59.

¹²⁸ LSU A.

¹²⁹ AV 18.1.

¹³⁰ LSU B.

¹³¹ LSU C.

¹³² LSU F = KU 13-16. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 125.

*kuṇḍīkāṃ camasāṃ śīkyāṃ triviṣṭapam upānahau /
śītōpaghātīnīm kanthām kaupīnacchādanām tathā //
pavitraṃ snānaśāṭīṃ ca uttarāsaṅgam eva ca /
ato 'tiriktaṃ yat kiñcit sarvaṃ tad varjayed yatīḥ //
nadīpulīnaśāyī syād devāgāreṣu bāhyataḥ /
nātyarthaṃ sukhaduḥkhābhyām śarīram upatāpayet //
snānaṃ pānaṃ tathā śaucam adbhiḥ pūtābhir ācaret /
stūyamāno na tuṣyeta nindīto na śapet parān //*

¹³³ LSU E-F.

nad zmysłami tak, aby nie postrzegać dźwięków i zapachów. Ma to doprowadzić do poznania brahmana i do wyzwolenia.

3. *Kathaśruti-upaniszad*

Upaniszad *Kathaśruti* (*Kaṭhaśrutyupaniṣad*) zawiera dokładny opis inicjacji sannjasina, interpretację znaczenia porzucenia insygniów bramińskich przy wkraczaniu w ten stan oraz wytyczne dotyczące zachowania ascetów – znacznie surowszych niż w upaniszadzie *Laghusannjasa*. Osoba chcąca wkroczyć w sannjasę powinna otrzymać radosne zezwolenie na to ze strony krewnych (wliczając w to żonę i dzieci).¹³⁴ Po tym osoba ta powinna zebrać kapłanów, z którymi zwykła odprawiać ofiary i rozdać swoją własność. Opis samej ceremonii brzmi następująco:

„Po tym jak kapłani ułożyli wszystkie naczynia ofiarnicze na ciełe składającego ofiarę, powinien umieścić wszystkie oddechy – wdech, wydech, oddech rozproszony, oddech górny, oddech środkowy, we wszystkich ogniach – w ogniu wschodnim, ogniu gospodarza, południowym, zebrania i domowym. Niech zetnie włosy razem z świętym kosmykiem i porzuci święty sznur. Niech wyjdzie i, spoglądając na syna, powie: «Ty jesteś Brahmanem. Ty jesteś ofiarą. Ty jesteś wszystkim».”¹³⁵

Jak zauważa BRONKHORST (1998: 25), widać tu bezpośrednio powiązanie z wedyjskim rytuałem pogrzebowym. Wstąpienie w sannjasę jest postrzegane z jednej strony jako śmierć, z drugiej – jako ofiara, a osoba podchodząca do rytuału jest nazywana ‘ofiarnikiem’ (*yajamāna*). Porzucenie oznak stanu bramińskiego – świętego kosmyka włosów i sznura – jest tłumaczone następująco: „Ta właśnie kontemplacja jaźni jest jego świętym sznurem, wiedza jest jego kosmykiem”.¹³⁶

Uświęcenie stanu sannjasina jako stanu ciągłej ofiary jest widoczne w innym fragmencie upaniszadu:

¹³⁴ KŚU 1. W dalszej części upaniszadu (KŚU 2.2) zabrania się zarówno wkraczającemu w sannjasę, jak i jego synowi, uronić łez podczas uroczystości.

¹³⁵ KŚU 1 = KRU 1. Numeracja części upaniszadu KŚU za: OLIVELLE 1992: 129-136. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 129-130.

yajamānasyāṅgān rtvijaḥ sarvaiḥ pātraiḥ samāropya yad āhāvanīye gārhapatye 'nvāhāryapacane sabhyāvasathyayoś ca prāṇāpānavyānōdānasamānān sarvān sarveṣu samāropayet / saśikhān keśān niṣkr̥ṣya visr̥jya yajñōpavītam niṣkr̥meya putram dr̥ṣṭvā tvam brahma tvam yajñas tvam sarvam ity anumantryet /

¹³⁶ KŚU 1 = KRU 1. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 131.

idam evāsyā tad yajñōpavītam yad ātmadhyānam yā vidyā sā śikhā /

„To, co spożywa wieczorem, staje się jego wieczorną ofiarą. To, co spożywa rano, staje się jego poranną ofiarą. To, co spożywa w czasie nowiu, staje się jego ofiarą tego okresu. To, co spożywa w czasie pełni, staje się jego ofiarą pełni księżyca. Kiedy wiosną obcina włosy, brodę, włosy na ciele i paznokcie, to stanowi jego ofiarę ogniową (*agniṣṭoma*)”.¹³⁷

Przynajmniej z punktu widzenia upaniszad, porzucenie życia gospodarza odprawiającego ofiary nie było postrzegane jako sprzeniewierzenie się powinności jej odprawiania. Stan sannjasina stanowić miał ciągłą ofiarę, co potwierdza internalizacja ogni ofiarnych i uświęcenie codziennych czynności ascety. Jak widać w przytoczonym fragmencie, nawet ścinane włosy i paznokcie – substancje uważane za nieczyste – nabierają w jego przypadku znaczenia ofiary.

Jeśli chodzi o tryb życia sannjasina przedstawiony w tekście,¹³⁸ sannjasin powinien zbierać jałmużnę w rękę – nie w miskę żebracza. Może spożywać jedzenie podarowane przez wszystkie cztery stany. Posiłki powinien traktować jak lekarstwo, nie jak źródło przyjemności. W wiosce nie powinien spędzać więcej niż jednej nocy, w mieście – więcej niż pięciu nocy. Porę deszczową powinien spędzać w jednym miejscu. *Kathaśruti-upaniszad* wspomina ponadto o możliwości zakończenia życia poprzez określone formy samobójstwa¹³⁹ – przez post, utonięcie, samospalenie, ‘drogę bohaterów’ (*vīrādhvānam*) lub ‘wielką podróż’ (*mahāprasthānam*).

Sannjasin, według tekstu, powinien unikać przedmiotów, które tradycyjnie były kojarzone z jego statusem – cytowany jest tu zestaw wersów:

„Garnek, naczynie na wodę, nosidełko, stojak, para butów, łatanie ubranie przeciwko zimnu, przepaska na biodra, szmatka do filtrowania wody, strój do kąpieli, zewnętrzny ubiór, święty sznur i Wedy – asceta powinien unikać wszystkich tych rzeczy”.¹⁴⁰

¹³⁷ KŚU 2.3 = KRU 3. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 134.

payasāyaṃ prāśnīyāt so 'sya sāyaṃ homo yat prātaḥ so 'yaṃ prātaḥ yad darśe tad darśaṃ yat paurṇamasye tat paurṇamasyaṃ yad vasante keśaśmaśrulomanakhāni vāpayet so 'syāgniṣṭomaḥ /

¹³⁸ KŚU 1.

¹³⁹ KŚU 3.

¹⁴⁰ KŚU 3 = KRU 5-6.

5. *kuṇḍikāṃ camasāṃ śikyāṃ triviṣṭapam upānahau /*

śītopaghātinīm kanthām kaupīnacchādanaṃ tathā //

6. *pavitram snānaśāṭīm ca uttarāsaṅgam eva ca /*

Wersy te są niemal identyczne z tymi cytowanymi w *Laghusannjasa-upaniszadzie*, w którym jednak wspomniane przedmioty były dozwolone. Ostatnie strofy omawianego tekstu mówią o konieczności zachowania celibatu przez ascetę:

a celibatu przez ascetę:

„Niech asceta (*maskarin*) zachowuje celibat z wielką uwagą. Spoglądać na lub dotykać [kobiety], zabawiać się, chwalić, ucinać sekretne pogawędki; zamierzać, rozpocząć i dokonać aktu seksualnego – mędrcy nazywają to ośmioma formami seksu. Celibat jest ich przeciwieństwem i powinien być przestrzegany przez pragnących wyzwolenia”.¹⁴¹

Podobne klasyfikacje wyliczające drobiazgowo różnorodne formy łamania danego zakazu są częste w tekstach buddyjskich i dżinijskich.

Podsumowanie

Powyżej zaprezentowałem wybrane teksty dotyczące ascetów bramińskich. Charakterystyczny dla nich jest podział na pustelników i wędrownych ascetów, inną – choć z biegiem czasu zintegrowaną z systemem czterech stadiów życia – grupę stanowili sannjasini. Pustelnicy stanowili grupę odrębną względem życia społecznego i, w przeciwieństwie do wędrownych ascetów, odizolowaną od niego społecznie. Jest to dodatkowo podkreślane przez szereg elementów symbolicznych. W przypadku wędrownych ascetów i sannjasinów głównym wyróżnikiem jest porzucenie rytuału, co w późniejszych źródłach wiąże się z ubóstwieniem tego stanu i interpretowanie go jako stanu ciągłej ofiary, w którym asceta jest pogrążony ze względu na internalizację ogni ofiarnych.

4. Kody postępowania mnichów buddyjskich

Chronologia źródeł

yajñōpavitāṃ vedāṃś ca sarvaṃ tad varjayed yatih //

¹⁴¹ KSU 3 = KRU 9-10. Tłum. za: OLIVELLE 1992: 136.

9. *brahmacaryeṇa saṃtiṣṭhed apramādena maskarī /*

darśanaṃ sparśanaṃ keliḥ kīrtanaṃ guhya-bhāṣaṇam //

10. *saṃkalpo 'dhyavasāyās ca kiyānivr̥ttir eva ca /*

etan maithunam aṣṭāṅgaṃ pravadanti manīṣiṇaḥ //

viparītaṃ brahmacaryam anuṣṭheyāṃ mumukṣubhiḥ /

W obecnym rozdziale na podstawie wybranych tekstów kanonu buddyjskiego zostaną omówione zasady regulujące życie buddyjskiego mnicha. Teksty tu analizowane zawierają się w większości w *Winajapitace* (*Vinayapitaka*), części kanonu buddyjskiego opisującej dyscyplinę i wytyczne dotyczące życia mnichów. Jednym z najważniejszych dla aktualnego rozdziału zbiorem jest *Patimokkha* (p. *Pātimokkha*)¹⁴², w której znajdują się pogrupowane w osiem grup nakazy rządzące życiem mnichów. Trudno jest ocenić, kiedy został on skomponowany, lecz zasady w nim zawarte mogły być w części ułożone już przez samego Buddę.¹⁴³ Wersja palijska tekstu mogła być skomponowana w ciągu stu lat po śmierci Buddy.¹⁴⁴ Istnieją także sanskryckie wersje tekstu, służące późniejszym szkołom buddyzmu.¹⁴⁵ Zbiór zasad zakonnych *Winajapitaki*, w którym zawarta jest *Mahawagga* (*Mahāvagga*), został zatwierdzony na soborach, szczególnie na drugim, który miał mieć miejsce sto lat po śmierci Buddy (tj. ok. 300 r. p.n.e.).¹⁴⁶ Sami buddyści jako datę powstania palijskiego zbioru tekstów podają czas pierwszego soboru, który miał się odbyć w krótkim czasie po śmierci Buddy. RHYS DAVIDS i Hermann OLDENBERG (2008: xxiii) odnośnie zbioru reguł winaji stwierdzają, że już w 350 r. p.n.e. teksty te były w gminie buddyjskiej (*saṅgha*) traktowane jako miarodajne i odtąd pozostawały niezmienione.¹⁴⁷ *Dhammikasutta* (*Dhammika-sutta*) jest częścią *Suttanipaty* (*Sutta-nipāta*), zawierającej się w ‘Koszu kazań’ (*Suttapitaka*). Trudno jest datować ten krótki tekst, DUTT (1960: 65) stwierdza jednak, że tu po raz pierwszy sformułowano zestaw zasad obowiązujących mnichów buddyjskich.

Pierwotna gmina buddyjska

¹⁴² Tekst ten przez PREBISHA (1996: 10) jest określany jako ‘parakanoniczny’; por. GOMBRICH 2005: 68. Nie ma pełnej pewności, co znaczy termin ‘*patimokkha*’ (s. *prātimokṣa*). DUTT 1960: 72-73 sugeruje tłumaczenie tego terminu jako ‘powiązanie’ (dosł. ‘będący przeciwko rozproszeniu’), w sensie rytuału/tekstu spajającego grupę. Inne możliwe tłumaczenie to: ‘uwalnianie się (od grzechu)’ (DAVIDS, OLDENBERG 2008: xxviii). PREBISH 1996: 11 zauważa jednak, że wyjaśnianie etymologii tej nazwy jest w dużej mierze spekulacją.

¹⁴³ DAVIDS, OLDENBERG 2008: xii. PREBISH 1996: 23 sugeruje, że *Patimokkha* mogła w ostatecznej formie być ukończona już ok. 400 r. p.n.e., co byłoby jednak mało prawdopodobne zakładając, że Budda zmarł także w okolicach tego roku.

¹⁴⁴ DAVIDS, OLDENBERG 2008: xxiii.

¹⁴⁵ Zob. np. PREBISH 1996.

¹⁴⁶ DAVIDS, OLDENBERG 2008: xxii, Cu 12.1.1.

¹⁴⁷ Por. GOMBRICH 2005: 68.

Gminę buddyjską tworzyło zgromadzenie osób wyznających naukę Buddy, zarówno świeckich, jak i zakonnych. W przeciwieństwie jednak do ideałów bramińskich, sercem gminy byli tutaj nie gospodarze, ale mnisi i mniszki, osoby, które kultywowaniu nauki założyciela poświęciły się w pełni – teksty tradycji palijskiej komponowane były przez mnichów i z myślą o mnichach.¹⁴⁸ Zgromadzenie ascetyczne jest określane jako ‘zgromadzenie mnichów czterech kierunków’ (*cātuddisa bhikkhusaṅgha*).¹⁴⁹ Pierwotnie zasady rządzące ich życiem były prawdopodobnie proste. Możliwe, że krótki tekst *Dhammikasutry* trafnie opisuje życie wczesnych zgromadzeń mnichów buddyjskich.

Pouczenie zapisane w tekście dzieli się na dwie części: pierwsza jest przeznaczona dla mnicha, druga dla świeckiego wyznawcy. Zasady obowiązujące mnicha są bardzo ogólne, nie ma tu jeszcze daleko idącej kodyfikacji widocznej w *Patimokksy* Budda zaleca przewidującym i mądrym, aby porzucili życie świeckie i podjęli życie wędrownego ascety (*pabbajita*). Następnie wymienia kilka reguł – mnich powinien chodzić po jałmużnę o odpowiedniej porze, panując nad pragnieniem doznań zmysłowych; przebywać w samotności, nieczuły na świat zewnętrzny; podczas konwersacji rozmawiać o powinności (*dhamma*) i unikać oczerniania innych; szukać schronienia w klasztorze (*vihāra*), zachowując jednak dystans do rzeczy go otaczających.¹⁵⁰

Warto przytoczyć tu także zasady, które są zalecane wobec wyznawców świeckich – pojawia się tu grupa pięciu nakazów, znanych w większości z innych tradycji, później określanych mianem ‘pañcasīla’ (*pañcasīla*). Ludziom świeckim zakazuje się: zabijania lub powodowania śmierci istot żywych, zabierania rzeczy nie danych im, wiedząc, że należą one do innych; utrzymywania stosunków seksualnych lub, jeśli jest to niemożliwe, utrzymywania stosunków seksualnych z cudzymi żonami; kłamania; spożywania substancji odurzających.¹⁵¹ W czasie obrzędów związanych z określoną fazą księżyca (*uposatha*), pełnią i nowiem, obowiązują także trzy dodatkowe reguły: zakaz spożywania posiłku w nieodpowiednim czasie, zakaz noszenia makijażu i ozdób, zakaz używania wysokiego łoża.¹⁵² Obrzędy związane z pełnią księżyca i

¹⁴⁸ DUTT 1960: 48; GOMBRICH 2005: 65.

¹⁴⁹ DUTT 1960: 69.

¹⁵⁰ SN 2.14.11-17.

¹⁵¹ SN 2.14.19-24.

¹⁵² SN 2.14.26-27.

nowiem są także znaczące dla zgromadzenia mnichów – w tym czasie organizowana była recytacja reguł zakonnych.

Kodyfikacja postępowania mnichów – *Patimokkha*

Pātimokkha (sansk. *Prātimokṣa*) stanowi zbiór zasad rządzących życiem buddyjskich mnichów. Tekst ten był, jak pisze DUTT (1988: 72), źródłem zasad postępowania (*vinayamūla*). Z czasem, gdy zostały stworzone inne teksty zaliczane do tej grupy, *Pātimokkha* była traktowana jako tekst regularnych obrzędów – rodzaju spowiedzi, które odbywały się ósmego, czternastego i piętnastego dnia miesiąca.¹⁵³ Mnisi podczas recytacji tekstu mieli szansę przyznać się do popełnionych uchybień przed zebraniem zgromadzeniem i przyjąć pokutę. Obrzędy te mają początek we wcześniejszych rytuałach bramińskich.¹⁵⁴ Z czasem recytacja tekstu przestała mieć charakter spowiedzi i stała się rodzajem rytuału, w którym nie mogli uczestniczyć mnisi, którzy mają na sumieniu wykroczenie poza zasady dyscypliny zakonnej.¹⁵⁵ Te trzy etapy transformacji *Patimokkhy* – najpierw traktowanej jako zbiór zasad, potem jako rodzaj spowiedzi, i ostatecznie jako rytuał – były wyróżniane także przez buddystów, jednak w zmitologizowanej postaci, miały bowiem według nich nastąpić za życia Buddy.¹⁵⁶

Zasady rządzące rytuałem *patimokkhy* są wyszczególnione w części *Mahawaggi* (*Mahāvagga*).¹⁵⁷ Grupa mnichów powinna określić miejsce, w którym ma się odbyć ceremonia.¹⁵⁸ Powinni w niej uczestniczyć wszyscy mnisi należący do danej grupy, recytacji nie mogły jednak słyszeć osoby świeckie. Sala, w której ma się odbyć recytacja tekstu, musiała być odpowiednio uprzątnięta i oświetlona. Do recytacji należało wyznaczyć osobę o odpowiednich kompetencjach, która ma wygłosić tekst tak, żeby był przez wszystkich usłyszany i zrozumiany. Mnisi uczestniczący w ceremonii powinni zachować odpowiednią powagę.¹⁵⁹

¹⁵³ MV 2.1.4.

¹⁵⁴ DUTT 1988: 73; PREBISH 1996: 25-26.

¹⁵⁵ MV 9.1.1-2, 9.2.1.

¹⁵⁶ MV 2.3.1-2, 9.2.1.

¹⁵⁷ MV 2.3.

¹⁵⁸ Miejsca tego nie może przecinać rzeka – *Mahawagga* notuje przypadek, kiedy mnisi, usiłując dostać się na nieodpowiednio wyznaczone miejsce recytacji, zostali porwani przez prąd strumienia (MV 2.7.2.).

¹⁵⁹ MV 2.16.6.

Zasady opisane w *Patimokksy* są podzielone na osiem grup, uporządkowanych pod względem wagi wykroczeń, poczynając od wyliczenia tych najpoważniejszych, których popełnienie powoduje wydalenie ze zgromadzenia mnichów – zasady te są określane jako paradżika (*pārājikā*).¹⁶⁰ Są to kolejno: zakaz utrzymywania stosunków seksualnych, zakaz kradzieży ('brania tego, co nie zostało podarowane'), zakaz zabijania lub powodowania śmierci człowieka (np. przez namawianie do samobójstwa), zakaz przypisywania sobie w rzeczywistości nie posiadanych nadludzkich zdolności.

Wykluczenie kontaktów seksualnych pociąga za sobą szereg innych ograniczeń, rozproszonych w kolejnych rozdziałach omawianego zbioru.¹⁶¹ Pięć najważniejszych z nich zakazuje mnichowi: celowej ejakulacji, dotknięcia ciała kobiety – nawet ręki lub włosów, zwracania się do niej w nieprzystojny sposób, komplementowania zasług kobiety z seksualnym podtekstem oraz swatania par.¹⁶² Wykroczenia te wymuszają podjęcie przez zgromadzenie mnichów procedur, wymagających formalnych spotkań,¹⁶³ sam winowajca zaś musi przejść przez określony okres odosobnienia (*parivāsa*) i pokuty (*mānatta*).¹⁶⁴ Pomniejsze zasady ograniczają możliwości konwersacji i spotkań mnichów z mniszkami – asceta nie powinien siadać z mniszką w odosobnionym miejscu,¹⁶⁵ umawiać się z nią na wspólny spacer lub przejażdżkę łódką¹⁶⁶ ani rozmawiać z nią bez obecności osób trzecich¹⁶⁷.

Zasada niekrzywdzenia jest obecna w licznych nakazach *Patimokkhy*, nie ma tu jednak wyraźnego na nie nacisku, obecnego np. w tekstach dżinijskich.¹⁶⁸ Większość wykroczeń związanych z użyciem przemocy jest zgrupowana w szóstym rozdziale, omawiającym lekkie grzechy. Asceta wyznający naukę Buddy nie może świadomie pozbawić życia żadnej istoty,¹⁶⁹ wliczając w to warzywa¹⁷⁰. Zabronione są bójki

¹⁶⁰ Pā 2.1-4.

¹⁶¹ Począwszy od tego akapitu, zasad *Patimokkhy* nie analizuję w kolejności podanej w oryginale – streszczenie tekstu jest dostępne np. w: PREBISH 1996: 11-17.

¹⁶² Pā 3.1-5.

¹⁶³ DAVIDS, OLDENBERG 2008: 7 przyp. 1. Co ciekawe, mniejszym wykroczeniem niż dotknięcie czy chwalenie kobiety jest położenie się z nią do snu (Pā 6.6).

¹⁶⁴ Pā 3.14.

¹⁶⁵ Pā 4.1-2.

¹⁶⁶ Pā 6.27-28.

¹⁶⁷ Pā 6.7.

¹⁶⁸ *Czullavagga* (*Cullavagga*) 5.13.1. nakazuje mnichom używać szmatki do filtrowania wody, tłumacząc to zasadą niekrzywdzenia – był to także atrybut ascetów bramińskich.

¹⁶⁹ Pā 6.61.

między mnichami, wykonywanie groźnych gestów czy stosowanie wobec nich przemocy psychicznej.¹⁷¹ Mnich buddyjski nie może zaciągnąć się do armii ani przebywać wśród żołnierzy dłużej niż trzy dni; zabronione jest także przyglądanie się manewrom wojskowym.¹⁷² Pewne drobne zasady przypominają nieco rozbudowaną etykę dżinistów – mnich nie powinien kopać w ziemi,¹⁷³ rozlewać lub pić wody zawierającej żywe istoty¹⁷⁴ ani załatwiać się do wody lub na trawę¹⁷⁵.

Patimokkha określa także, jakie rzeczy może posiadać mnich. Dozwolone są trzy zestawy szat, nie można posiadać dodatkowego ubioru dłużej niż trzy dni, nie można też bez zgody pozostałych mnichów żyć bez trzech par ubioru.¹⁷⁶ Dodatkowe zasady są związane z szatą otrzymaną w prezencie.¹⁷⁷ Mnich może posiadać matę, jeśli nie jest sporządzona z drogich materiałów – jedwabiu czy czystej, czarnej wełny.¹⁷⁸ Zarówno szata mnicha, jak też jego mata, muszą mieć odpowiedni rozmiar i proporcje.¹⁷⁹ Asceta buddyjski nie może posiadać klejnotów lub pieniędzy,¹⁸⁰ nie może też brać udziału w transakcjach pieniężnych¹⁸¹.

Jeśli chodzi o jedzenie, mnisi mogli spożywać jedynie to, co dostali jako jałmużnę.¹⁸² Zarówno podczas procesu zbierania jedzenia, jak i spożywania go muszą podporządkować się zestawowi zasad określających właściwe zachowanie (*sekhiyā dhammā*), buddyjski *savoir-vivre*, opisany w ósmym rozdziale tekstu. Asceta powinien być odpowiednio ubrany, nie może głośno się śmiać czy wykonywać niekontrolowanych gestów. Spożywanie jedzenia ma odbywać się w spokoju, z uwagą. Jedzący nie może rozrzucać pokarmu, mlaskać, rozmawiać z pełnymi ustami czy wkładać dłoni w całości do ust.

¹⁷⁰ Pā 6.11.

¹⁷¹ Pā 6.74-76, 3.8-9.

¹⁷² Pā 6.48-50.

¹⁷³ Pā 6.10.

¹⁷⁴ Pā 6.20, 62.

¹⁷⁵ Pā 8.74-75. Według *Czullawaggi* 5.13.1. mnisi powinni używać szmatki do filtrowania wody, tłumacząc to zasadą niekrzywdzenia – był to także atrybut ascetów bramińskich.

¹⁷⁶ Pā 5.1-2.

¹⁷⁷ Pā 5.3, 10, 27, 28.

¹⁷⁸ Pā 5.11-13.

¹⁷⁹ Pā 6.89, 91.

¹⁸⁰ Pā 6.84.

¹⁸¹ Pā 5.18-20.

¹⁸² Pā 6.40.

Zarówno te zasady, jak i fragmenty z pozostałych buddyjskich kodów postępowania,¹⁸³ zdradzają dbałość o wizerunek mnicha – jest to osoba budząca zaufanie i autorytet. Prawdopodobnie wiąże się to z zapalem misyjnym niesienia nauki Buddy – *Mahawagga* często przytacza wypowiedzi założyciela krytykującego nieodpowiednie zachowanie mnichów, stwierdzając, że „nie pomoże to w nawracaniu niewierzących”¹⁸⁴.

Niektóre z zasad *Patimokkhy* są związane z zapewnieniem mnichom fizycznego bezpieczeństwa. Świadczy o tym szereg wyjątków, np. możliwość obejścia zasady wyjścia na przechadzkę z mniszką, jeśli okolica jest niebezpieczna i pełna przestępców,¹⁸⁵ lub zezwolenie na upominanie się o specjalny posiłek, jeśli wymaga tego zdrowie¹⁸⁶. Zapewne z bezpieczeństwem jest związany zakaz udzielania pouczenia osobom trzymającym miecz, kij lub inny rodzaj broni,¹⁸⁷ podobnie – wspomniany już zakaz zaciągania się do armii.

Wybrane fragmenty z innych partii *Winajapitaki*

Dla wszystkich omawianych w niniejszej pracy grup ascetycznych charakterystyczny był zwyczaj spędzania pory deszczowej (*pā. vassa*) w jednym miejscu – wymuszony obfitymi deszczami, uniemożliwiającymi prowadzenie wędrówki. Innym, zapewne raczej formalnym, powodem zaniechania podróży było przekonanie, że wiąże się ona – szczególnie w tym okresie – z krzywdzeniem żywych istot.¹⁸⁸ DUTT (1988: 53) stwierdza, że cechą wyróżniającą zgromadzenie buddyjskie, był zestaw zasad rządzących życiem mnichów, skupionych w tym okresie w jednej grupie. Mnisi ci, w przeciwieństwie do pozostałych, spędzali czas pory deszczowej w większej grupie towarzyszy wyznających jednakowe zasady.¹⁸⁹ Okres ten musieli spędzić w określonym miejscu, nadającym się do zamieszkania.¹⁹⁰ Także w zasadach określających zachowanie

¹⁸³ Por. np. MV 6.22.

¹⁸⁴ Np. MV 6.22.3. Niezadowolenie ludzi świeckich z działań mnichów jest często podawane jako powód ustanowienia zasad, zob. HOLT 1978: 45.

¹⁸⁵ Pā 6.27.

¹⁸⁶ Pā 6.39.

¹⁸⁷ Pā 8.58-60

¹⁸⁸ MV 3.3.1.

¹⁸⁹ Asceci dzinijscy przebywali w tym czasie z nauczycielem, przypuszczalnie w niewielkiej grupie (DUTT 1988: 53).

¹⁹⁰ MV 3.12.5.

mnichów podczas pory deszczowej widać dbałość o wizerunek – *Mahawagga* opisuje między innymi historię grupy mnichów, którzy zamieszkali w wydrążonych drzewach:

„W tym czasie pewni mnisi spędzali porę deszczową w wydrążonym drzewie. Ludzie byli zirytowani – szemrali i wpadli w gniew: «(Ci mnisi zachowują się) jak gobliny!».

Sprawę tę przekazano Błogosławionemu.

«Niech nikt, o mnisi, nie spędza pory deszczowej w wydrążonym drzewie! Ten, kto tak uczyni, popełni grzech»¹⁹¹.

Z podobnych powodów mnisi nie mogą spędzać pory deszczowej na cmentarzach, drzewach czy pod parasolem.¹⁹²

Ceremonią kończącą okres pory deszczowej była pawarana (*pavāraṇā*), odpowiednik rytuału *patimokkhy*.¹⁹³ W czasie ceremonii, mnisi mieli możliwość wytknięcia pozostałym towarzyszom błędów czy uchybień, które u nich zauważyli w czasie wspólnego spędzania pory deszczowej i tym samym zapewnienia porządku.¹⁹⁴

Podsumowanie

Powyżej przedstawiłem główne zasady kodu postępowania mnichów buddyjskich, *Patimokkhy*. Charakterystyczną jego cechą jest zarówno podporządkowanie najważniejszych zasad paru głównym zakazom, zamieszczonym na początku tekstu i powiązanych z podobnymi zestawami dżinijskimi (*mahawrata*) i bramińskimi, jak i duża dbałość o zewnętrzny wizerunek zgromadzenia mnichów. Drugi punkt jest szczególnie wyraźnie zaznaczony w tekście *Mahawaggi*. Warto także zaznaczyć przykładanie wagi do rytuałów mających na celu zjednoczenie stowarzyszenia (recytacja *Patimokkhy* i wspólne spędzanie pory deszczowej), z którymi związane są także zasady mające zapobiec rozpadowi grupy mnichów.

¹⁹¹ MV 3.12.2. Tłum. za: DAVIDS, OLDENBERG 2008: 318.

tena kho pana samayena bhikkhū rukkhaviṭabhiyā vassaṃ upagacchanti / manussā ujjhāyanti khīyanti vipācenti / seyyathāpi migaluddakā 'ti bhagavato etam atthaṃ ārocesuṃ na bhikkhave rukkhaviṭabhiyā vassaṃ upagantabbam / yo upagaccheyya āpatti dukkaṭassā 'ti /

¹⁹² MV 3.12.4-8.

¹⁹³ TIEKEN 2002: 272 zauważa, że początkowo ceremonia pawarany odbywała się, podobnie jak *patimokkha*, co miesiąc.

¹⁹⁴ MV 4.1.12-14.

5. Kody postępowania mnichów dżinijskich

Chronologia źródeł

W niniejszym rozdziale zostaną omówione wybrane kody postępowania ascetów dżinijskich – *Dasiawajkalikasutra* (*Daśavaikālikasūtra*), uzupełniona fragmentami *Aczarangasutry* (*Ācārāṅgasūtra*), *Kalpasutry* (*Kalpasūtra*) i *Uttaradhjajanasutry* (*Uttarādhyayanasūtra*). Teksty te, przynajmniej częściowo, zostały skomponowane w przeciągu kilku wieków p.n.e. (w przypadku trzech pierwszych – podaje się bardziej szczegółową datę IV-III w. p.n.e.)¹⁹⁵ i ulegały modyfikacjom do czasu soboru w V w. n.e. *Aczarangasutra* należy do podstawowych ksiąg (s., pr. *aṅga*) kanonu dżinijskiego. *Kalpasutra* jest częścią większego dzieła pt. *Aczaradaśa* (*Ācāradaśāḥ*), należącego do grupy ‘sutr o degradacji’ (s. *chedasūtra*, pr. *cheyasutta*). *Dasiawajkalikasutra* i *Uttaradhjajanasutra* należą do grupy ‘sutr bazowych’ (s. *mūlasūtra*, pr. *mūlasutta*).¹⁹⁶

Uwagi wstępne

Mnich dżinijski jest określany różnymi terminami, z których najpopularniejsze to: bhikszu (pr. *bhikkhu*), śramana (pr. *samaṇa*), nirgrantha (s. *nirgrantha*, pr. *niggantha*; ‘wolny od więzów’).¹⁹⁷ Społeczność ascetów w dżinizmie stanowiła grupę opozycyjną wobec braminizmu, cechującą się, pomimo wyznawania podobnych zasad etycznych, odrębną specyfiką. W odróżnieniu od tekstów mówiących o ascetach bramińskich, kody postępowania mnichów dżinijskich są bardziej drobiazgowo i uporządkowane. Duży stopień kodyfikacji był wymuszony, podobnie jak w buddyzmie, zorganizowaniem mnichów w społeczność – nie byli oni samotnymi *outsiderami*, jak wcześnie asceci bramińscy, lecz tworzyli większą strukturę gminy dżinijskiej (*saṅgha*).¹⁹⁸

¹⁹⁵ BALCEROWICZ 2003a: 181-182; JACOBI 2002: xliii; JACOBI 2004: xl; SCHUBRING 2000: 81.

¹⁹⁶ BALCEROWICZ 2003a: 183-202; SCHUBRING 2000: 85-117.

¹⁹⁷ BALCEROWICZ 2003a: 81; SCHUBRING 2000: 248-249.

¹⁹⁸ Dawne teksty dżinijskie przedstawiają co prawda żywot samotnego mnicha (por. np. Utt 35), w praktyce jednak przedstawione w nich reguły nie byłyby możliwe do zastosowania, jeśli mnisi nie pozostawaliby w ścisłym kontakcie ze świeckimi dżinistami. Por. DUNDAS 2004: 152.

Gmina wyznawców dżinijskich składała się z ‘czterech filarów’ – świeckich wyznawców płci męskiej i żeńskiej, mnichów i mniszek.¹⁹⁹ Najstarsze teksty traktują wyznawców świeckich jako wyznawców o mniejszym znaczeniu, odpowiedzialnych za dostarczanie mnichom pożywienia i schronienia, i przeznaczone są prawie wyłącznie dla mnichów.²⁰⁰ Stosunkowo wysoką pozycję w gminie zajmowały kobiety. Stanowiły one dwa z wspomnianych filarów i teoretycznie stały na równi z męskimi przedstawicielami tych grup. Wpłynęło to na fakt, że w gminie dżinijskiej od początku mniszki górowały liczebnie nad mnichami.²⁰¹ Są z tym faktem związane liczne zasady ograniczające możliwości interakcji między osobami przeciwnej płci²⁰² – wątek ten rozwinę w dalszej części rozdziału.

1. Dasiawajkalikasutra

Dasiawajkalikasutra □ rozpoczyna się opisem dżinijskiego pojęcia powinności (*dharma*):

„Najlepszym wstępnym słowem (*maṅgala*) jest powinność, na którą składają się brak przemocy, opanowanie (*saṃjama*) i asceza (*tavo*). Nawet bogowie poważają tego, którego umysł jest wiecznie ustanowiony w powinności”. □

Zwraca się tu uwagę na zasadę wyrzeczenia się przemocy – będącą także pierwszym z ‘wielkich ślubów’ (*mahāvra*ta), o których mówi czwarty rozdział tekstu. Zasada ta zajmuje naczelne miejsce w dżinizmie i często wskazuje się na nią jako na przyczynę pewnych tradycyjnie przyjętych wśród mnichów zachowań. Podporządkowane niekrzywdzeniu są zasady dotyczące zbierania jałmużny, dozwolonych pokarmów, poruszania się i innych drobiazgowo określonych czynności. W związku z zasadą braku przemocy pozostaje klasyfikacja sześciu typów ciał istot żywych, wymieniana między innymi w czwartym rozdziale omawianego tekstu i w *Aczarangasutrze* 1.1.2-7. Typy ciał to:

¹⁹⁹ BALCEROWICZ 2003a: 80; SCHUBRING 2000: 248. Taką samą formę miało zgromadzenie buddyjskie.

²⁰⁰ BALCEROWICZ 2003a: 86; por. DUNDAS 2004: 187.

²⁰¹ BALCEROWICZ 2003a: 83; por. Fohr 2006: 157.

²⁰² SCHUBRING 2000: 251.

²⁰³ Streszczenie poszczególnych rozdziałów DVS dostępne jest w: LALWANI 1973: xv-xx.

²⁰⁴ DVS 1.1. Tłum. za: SCHUBRING 1932: 199.

*dhammo maṅgalamukkathāṃ ahiṃsā saṃjamo tavo /
devā vi taṃ namaṃsanti jassa dhamme sayā mano //*

ciała ziemi, wody, ognia, wiatru, ciała roślinne i poruszające się. Poniżej zostaje zamieszczony dla przykładu dramatyczny opis przemocy czynionej wobec ciała ziemi:

„Tak jak ktoś może pociąć lub uderzyć niewidomego człowieka (który nie może dostrzec zranienia), tak jak ktoś może pociąć lub uderzyć stopę, kostkę, kolano, udo, biodro, pępek, brzuch, bok, plecy, pierś, serce, klatkę piersiową, szyję, ramię, palec, paznokieć, oko, brew, czoło, głowę, tak jak niektórzy (otwarciem) zabijają, tak jak niektórzy niszczą (potajemnie), (tak też ciała ziemi są cięte, uderzane i zabijane, pomimo że nie wyrażają swoich doświadczeń)”. □

Mnich nie powinien dopuszczać się aktu przemocy wobec żadnej z tych istot myślą, mową lub działaniem i namawiać lub zezwalać innym na dokonywanie takich aktów przemocy. □ Konieczne jest także zachowanie pełni uwagi podczas wykonywania nawet najprostszych czynności, tak żeby nieumyślnie nie skrzywdzić żadnej istoty, tym samym zyskując przewinę. □

Wielkie śluby

Wspomniane wielkie śluby (*mahāvratā*) dżinistów pokrywają się w dużej mierze z analogicznymi zestawami zasad obecnymi w buddyzmie (*pañčasīla*) i myśli bramińskiej. Opisuje się je w czwartym rozdziale *Dasiawajkalikasutry*. Są to kolejno: niekrzywdzenie, niekłamanie, wyrzeczenie się brania rzeczy, które nie zostały dane, celibat, wyrzeczenie się posiadania i wyrzeczenie się jedzenia w nocy. Szósty z wielkich ślubów jest wyróżniony, pomimo że jest wliczony do całości wielkich ślubów – autor był świadom, że jest to późniejszy dodatek.²⁰⁸ Aczarangasutra podaje ponadto pomniejsze zasady (*bhāvanā*)²⁰⁹, po pięć do każdego z wielkich ślubów. □ Niekrzywdzenie zostaje w ten sposób uściślone o dodatkowe reguły: zachowanie uwagi podczas chodzenia, zachowanie czystego umysłu, zachowanie czystej mowy,

²⁰⁵ ĀS 1.1.2. Tłum. za: JACOBI 2002: 4-5.

²⁰⁶ DVS 4.10.

²⁰⁷ DVS 4.12.1-6. Por. ĀS 1.3.1.1: „Głupcy śpią, mędrcy wiecznie czuwają”.

²⁰⁸ DVS 4.17. „Przyjmuję te pięć ślubów i szósty, polegający na wyrzeczeniu się jedzenia w nocy”. Tłum. za: SCHUBRING 1932: 86.

icceyāim pañca mahāvvyāim rāibhoyanaveramañachaṭṭhāim viharāmi /

²⁰⁹ Termin *bhāvanā* można także rozumieć jako ‘rozmyślanie’ lub ‘medytacja’ związana z wielkimi ślubami – por. BALCEROWICZ 2003a: 184; JACOBI 2004: 69 przyp. 1.

²¹⁰ ĀS 2.15.

zachowanie uwagi podczas odkładania miski na jałmużnę i przeglądanie jedzenia przed spożyciem go. Konieczność zachowania pełnej uwagi jest podkreślana w wielu tekstach kanonu dżinijskiego, por. np. poniższy fragment z *Uttaradhjajanasutry*:

„Jeśli wyświęcony mnich, przez nieuwagę, nie stosuje się ściśle do wielkich ślubów, jeśli nie powściąga się, ale pragnie przyjemności, jego więzy nie zostaną w pełni zniszczone. (...)

Ten, kto przez długi czas ma ogoloną głowę i stosuje umartwienia, ale jest nieuważny w stosunku do ślubów, lekceważy pokutę i samoopanowanie, nie będzie zwycięzcą w bitwie (życia)”. □

Przestrzeganie wielkich ślubów w pełni uważane jest za wykonalne tylko przez mnichów, osoby, które całkiem wyrzekły się świeckiego życia. □ Wstąpienie do zgromadzenia ascetów jest traktowane jako ważny krok na drodze do wyzwolenia.

Drugi rozdział *Dasiawajkalikasutry* mówi o konieczności dobrowolnego wyrzeczenia się pragnień, szczególnie pożądania wobec przeciwnej płci. Podobnie jak w buddyjskich tekstach dotyczących życia zakonnego, widać tu próby ograniczenia możliwości kontaktu mnichów z mniszkami i powszechny w tego typu literaturze nieufny stosunek do kobiet, czy nawet strach przed nimi. □ Stosunki seksualne są określane jako źródło zła, przynoszące mnichowi grzech, □ w związku z czym nie powinien on zajmować pomieszczeń, w których przebywają kobiety. □ Wątek ten jest też rozwinięty w wielu strofach *Aczarangasutry*, np. w poniższym fragmencie:

„Mnich, wypiwszy różne rodzaje alkoholu wraz z gospodarzem i jego żoną, mnichami lub mniszkami, może powracając nie odnaleźć miejsca spoczynku, lub po odnalezieniu go znaleźć się w różnorodnym towarzystwie. W omroczeniu lub pijaństwie, może zapragnąć kobiety lub eunucha – zbliżając się do niego rzekną: «Hej, szacowny asceto! Spotkajmy się w ogrodzie lub sypialni, w nocy lub o zmierzchu». Nęcąc go zmysłowo, (może powiedzieć):

²¹¹ Utt 20.39, 41. Tłum. za: JACOBI 2004: 104-105.

²¹² DVS 4.12.17-19.

²¹³ „Tak jak kurczak zawsze boi się kota, tak też mnich boi się kontaktu cielesnego z kobietą”.

DVS 8.53. Tłum. za: SCHUBRING 1932: 226.

*jahā kukkuḍapoyassa niccam kulalao bhayaṃ /
evaṃ khu bambhayaṛissa itthīvigghao bhayaṃ //*

²¹⁴ DVS 6.17.

²¹⁵ DVS 9.51-52, Utt 16.1.

«Cieszymy się rozkoszami miłości». (Mnich) może wtedy udać się do niej, pomimo że wie, że nie powinien tego robić”.²¹⁶

Kolejną po celibacie, podkreślaną wobec mnichów, powinnością jest zachowanie prawdomówności. Odpowiedni sposób porozumiewania się jest opisany w siódmej części *Dasiawajkalikasutry*. Asceta powinien wypowiadać się dopiero po uważnym namyśle, nie bezpośrednio.²¹⁷ Nie może wypowiadać się z pozorem autorytetu w sprawach, których nie jest pewien. Zakazane jest także używanie szorstkich sformułowań, które – mimo że szczere – mogą zranić czyjeś uczucia, mnich nie może więc komentować fizycznych ułomności czy niskiego pochodzenia. Podobnie słowa, mogące potencjalnie prowadzić do przemocy, nie powinny być używane – asceta nie powinien nazywać zwierząt tłustymi, pękatymi, które należy zabić.²¹⁸ Zabronione jest chwalenie niegodziwych działań. *Dasiawajkalikasutra* wspomina także o innych zasadach obowiązujących mnichów dzinijskich, pośrednio łączących się z wielkimi ślubami. Mnich nie powinien się kąpać, nie powinien też używać zdobień czy zdobionych strojów – zasada znana również przez buddystów.²¹⁹ Asceta dzinijski nie powinien rozpalać ognia, co łączyłoby się z przemocą czynioną wobec innych istot.²²⁰ Z tego samego powodu nie powinien używać wachlarzy czy innych urządzeń produkujących powiew wiatru.²²¹

Dzień mnicha

W *Dasiawajkalikasutrze* nie zawarto dokładnego opisu dnia mnicha, można go jednak znaleźć w dwudziestej lekcji *Uttaradhjajanasutry*. Dzień jest podzielony na cztery części, z których pierwszą asceta powinien przeznaczyć na naukę, drugą na medytację, trzecią na zbieranie jałmużny i czwartą ponownie na naukę. W pierwszej ćwierci dnia powinien ponadto przejrzeć i oczyścić swoje rzeczy – miskę żebraczą, chustę do zakrywania ust i szaty. Wymienione są także szczególne okoliczności, które mogą uniemożliwić odbycie podróży w poszukiwaniu jałmużny: choroba, katastrofa, konieczność zachowania cnoty, współczucie dla żywych istot, chęć odbycia pokuty lub

²¹⁶ ĀS 2.1.3. Tłum. za: JACOBI 2002: 94-95.

²¹⁷ DVS 7.3. Jest to także widoczne w innych tekstach, w których nakazuje się mnichom „po namyśle odpowiedzieć...” – por. np. ĀS 2.5.1.11, 12; 2.6.1.10, 11.

²¹⁸ DVS 7.22-23. Tekst pozwala jednak na użycie zręcznych omówień.

²¹⁹ DVS 6.64-67.

²²⁰ DVS 6.33-34.

²²¹ DVS 6.38-39.

zagłodzenia się. Pod koniec ostatniej części dnia, mnich powinien oddać cześć nauczycielowi i przemyśleć wszystkie uchybienia, które popełnił w ciągu dnia.

Noc mnicha także jest podzielona na cztery części, z których pierwsza jest przeznaczona na naukę, druga na medytację, trzecia na sen i czwarta ponownie na naukę. Ostatnia część czwartej ćwierci dnia jest także, odpowiednio, przeznaczona na wspomnienie uchybień popełnionych w nocy i zakomunikowanie ich nauczycielowi.

Zbieranie jałmużny

Opis procedury zbierania jałmużny jest przedstawiony w piątym rozdziale *Dasiawajkalikasutry*. Mnich powinien iść powoli, z opuszczonymi oczami, tak żeby nieumyślnie nie nadepnąć na żywe istoty. Nie powinien rozmawiać, śmiać się czy przyspieszać kroku. Na wszystkie przedmioty ma spoglądać beznamiętnym wzrokiem – zabronione jest wyężanie wzroku z szeroko otwartymi oczami. Musi zachować ostrożność przy omijaniu przeszkód terenu – jeśli poślizgnąłby się i upadł, mogłoby to być przyczyną śmierci dla wielu stworzeń.

Mnich, zbierając jałmużnę, nie może przyjmować pożywienia przygotowanego specjalnie dla niego.²²² Nie może też przyjąć posiłku, który oferują osoby krzywdzące przy tym żywe stworzenia – np. w przypadku, kiedy gospodyni trzyma miskę mokrymi rękoma lub depcze przy tym nasionka i rośliny. W tekście widoczna jest duża dbałość, jeśli chodzi o ograniczenie sytuacji potencjalnie szkodliwych, por. np. poniższy fragment:

„Może się zdarzyć, że (gospodyni), ustawiwszy drabinę, ławę lub stolik, wspina się na rusztowanie czy platformę i znosi na dół jedzenie dla mnicha, po czym, schodząc, spada i rani rękę lub nogę, krzywdząc przy tym istoty będące w ziemi i na niej. Mędrcy, wiedząc o tego typu wielkich przewinieniach, nie przyjmują jałmużny, która jest znoszona ze strychu”.²²³

²²² DVS 3.2.

²²³ DVS 5.1.67-69. Tłum. za: SCHUBRING 1932: 209-210.

67. *nisseṇiṃ phalagaṃ piḍhaṃ ussavittāṇaṃ āruhe /*

maṃcaṃ kīlaṃ ca pāsāyaṃ samaṇatṭhāe va dāvae //

68. *durūhamāṇī pavaḍejjā hatthaṃ pāyaṃ va lūsae /*

puḍhavijīve vi himsejjā je ya taṇ nissiyā jagā //

69. *eyārise mahādose jāṇiūṇa mahesiṇo /*

tamhā mālohaḍaṃ bhikkhaṃ na paḍigenhaṃti saṃjayā //

Jeśli mnichowi uda się otrzymać jedzenie, powinien dopytać się o to, skąd ono pochodzi i przez kogo zostało przyrządzone, aby dzięki temu uniknąć spożycia niedopuszczalnego pokarmu. Tekst wymienia szereg produktów, których nie wolno spożywać – wśród nich między innymi roślin bulwiastych, zakurzonych, niedogotowanego ryżu, napojów alkoholowych, zimnej wody. Jeśli przez nieuwagę otrzymał niewłaściwy pokarm, powinien oddalić się w odosobnione miejsce i wyrzucić go. W przeciwnym wypadku, mnich wraca do siedziby i pokazuje jedzenie nauczycielowi:

„Może się zdarzyć, że mnich, samotnie zebrawszy (smaczne) jedzenie, z chciwości zakryje je (nędznym), tak aby (nauczyciel), po tym jak je ujrzy, nie zabrał go (dla siebie). (Mnich ten) obciąża się egoizmem, chciwością i zbiera wiele przewiny, ciężko jest go nasycić i nie osiąga stanu doskonałości”.²²⁴

Mnich o czystym sumieniu może po tym spożyć zebraną jałmużnę. *Aczarangasutra* rozwija temat zebrania o dodatkowe wskazówki – między innymi o wytyczne dotyczące zebrania o miskę na jałmużnę, szaty czy o udostępnienie miejsca do snu, nauki i praktyk ascetycznych, motyw jedynie zaznaczony w *Dasiawajkalikasutrze*.²²⁵

Jeśli chodzi o ubranie, zaleca się posiadanie dwóch par odzieży. Mnich młody i silny może posiadać tylko jedną szatę, dla mniszek zaleca się posiadanie czterech szat o odpowiednich wymiarach.²²⁶ Zabrania się im posiadania ubiorów zdobionych czy wykonanych z określonych materiałów, takich jak futro czy jedwab.²²⁷ *Aczarangasutra* wymienia cztery zasady, do których powinni się stosować asceci zebrzący o szaty: powinni prosić o nie mówiąc, z jakiego materiału powinny być zrobione; mogą prosić o ubiór, któremu dokładnie się przyjrżeli; mogą domagać się bielizny lub odzienia wierzchniego; mogą prosić o pozostawioną szatę, niechcianą przez innych ascetów czy gości.²²⁸ Dozwolone jest przyjęcie szat „pasujących, mocnych, trwałych, zdatnych do noszenia, przyjemnych

²²⁴ DVS 5.2.31-32. Tłum. za: SCHUBRING 1932: 95.

31. *siyā egaio laddhuṃ lobheṇa viṇigūhā /*

mā meyaṃ dāiyaṃ saṃtaṃ daṭṭhūṇaṃ sayamāyae //

32. *ataṭṭhaguruo luddho bahuṃ pāvaṃ pakuvvā /*

duttosao ya se hoi nivvāṇaṃ ca na gacchā //

²²⁵ DVS 5.18.

²²⁶ ĀS 2.5.1.1.

²²⁷ ĀS 2.5.1.4-5.

²²⁸ ĀS 2.5.1.6-9.

i odpowiednich dla mnicha²²⁹. W analizowanym fragmencie zabrania się mnichom prania, czyszczenia i farbowania ubrań,²³⁰ wspomina się o ograniczeniach jeśli chodzi o ich suszenie czy wietrzenie (można to zrobić tylko w samotnym miejscu, na stercie popiołów lub kości).²³¹ Asceci nie powinni pożyczać szat lub oddawać je w zamian za obietnicę odpłaty, nie mogą też wyrzucać niezniszczonego ubioru.²³²

Wytyczne dotyczące żebrania o miskę przeznaczoną na jałmużnę są bardzo podobne do tych dotyczących stroju ascety, m.in. wymienia się niemal identyczne cztery zasady.²³³ Miska żebracza nie powinna być wykonana z drogich materiałów, takich jak miedź, srebro, złoto, masa perłowa czy kość słoniowa.²³⁴

Odpowiednie zasady rządzą także proszeniem o przydzielenie miejsca na sen, do praktyk ascetycznych i nauki. Pomieszczenie takie powinno być czyste, wolne od wszelkiego rodzaju żywych istot.²³⁵ Nie może to być pokój, w którym przebywa gospodarz czy domownicy, życie mnicha musi pozostać w pełni odizolowane od życia rodzinnego. Zarówno domownicy nie powinni starać się ulżyć ascecie w jego egzystencji, jak też on nie może ingerować w sprawę domowe.²³⁶ Obecność mnicha może, jak się tu zauważa, przeszkadzać także domownikom ze względu na odpychający zapach, jako że mnisi nie powinni się kąpać.²³⁷ Jeśli już wybrał i otrzymał odpowiednie pomieszczenie, asceta nie powinien zwracać uwagi na rzeczy, takie jak kurz, przeciągi, insekty czy inne niedogodności.²³⁸

Pora deszczowa

Szczególne zasady obowiązują ascetów dzinijskich z czasem nadejścia pory deszczowej – formalne przyczyny tego są opisane w następującym fragmencie:

„Gdy nadeszła pora deszczowa i pada deszcz, rodzą się liczne żywe stworzenia i wschodzą liczne nasiona, drogi pomiędzy

²²⁹ ĀS 2.5.1.16.

²³⁰ ĀS 2.5.1.17-18, 2.5.2.1.

²³¹ ĀS 2.5.1.23.

²³² ĀS 2.5.2.5.

²³³ ĀS 2.6.1.4-7.

²³⁴ ĀS 2.6.1.2.

²³⁵ ĀS 2.2.1.1.

²³⁶ ĀS 2.2.1.8-9.

²³⁷ ĀS 2.2.2.1.

²³⁸ ĀS 2.2.3.29.

(różnymi miejscami) są pełne żywych stworzeń i nasion, ścieżki nie są używane, drogi nie są dostrzegalne. Osoba świadoma tego nie powinna wędrować między wioskami, lecz w czasie pory deszczowej pozostawać w jednym miejscu”.²³⁹

Dżiniści, podobnie jak mnisi buddyjscy i asceci bramińscy, powinni zaniechać w tym czasie wędrówki. Jest to wśród tych grup czas szczególny, kiedy obowiązują specjalne zasady. Ograniczenia i wytyczne związane z porą deszczową są podane w jednym z rozdziałów *Kalpasytry*. Mnich na ten okres powinien osiedlić się w jednym miejscu i nie oddalać się stamtąd dalej, niż na określoną odległość.²⁴⁰ Należy ograniczyć wtedy ilość spożywanego pożywienia – szczególnie mleka, produktów mlecznych, cukru, miodu i mięsa.²⁴¹ Opcjonalne są przedłużone posty, polegające na jedzeniu jednego posiłku co dwa, trzy, cztery lub więcej dni.²⁴² Mnisi także w tym czasie zdobywają jedzenie żebrząc, może to być jednak uniemożliwione z powodu deszczu.²⁴³ Nie jest dozwolone spożycie posiłku, jeśli ciało ascety jest wilgotne.²⁴⁴ Zabronione jest użycie szorstkich słów, należy zaniechać kłótni.²⁴⁵ Młodszy mnisi w czasie tego okresu znajdują się pod stałym nadzorem nauczyciela, muszą prosić go o pozwolenie na wykonanie nawet najprostszych czynności.²⁴⁶

Praktyki ascetyczne

Znaczącą różnicą między dżinizmem a buddyzmem jest nacisk, jaki kładzie się wśród dżinistów na praktyki ascetyczne. Pomieszczenie, w którym mnich poddaje się praktykom ascetycznym, powinno być wolne od wszelkiego rodzaju żywych stworzeń.²⁴⁷ Alternatywnymi miejscami dozwolonymi są górskie jaskinie, pomieszczenia garncarzy czy miejsca kremacji zwłok.²⁴⁸

²³⁹ ĀS 2.3.1.1. Tłum. za: JACOBI 2002: 136.

²⁴⁰ KS 3.9-10. Odległość, na jaką może się oddalić mnich w celu zbierania jałmużny, określa się jako „jodżana (*yojana*) i krosia (*krośa*)” – wynosi ona, zależnie od przyjętego przelicznika, 18 kilometrów lub 5 kilometrów (MW).

²⁴¹ KS 3.17.

²⁴² KS 3.21-24.

²⁴³ KS 3.31.

²⁴⁴ KS 3.42.

²⁴⁵ KS 3.58-59.

²⁴⁶ KS 3.46-51.

²⁴⁷ ĀS 2.8.1.

²⁴⁸ ĀS 1.7.2.1. Zwraca tutaj uwagę zarówno możliwość oddawania się ascezie na miejscu ciałopalenia (podobnie jak bramińska sekta pasiupatów), jak i w pracowni garncarzy – w

Asceza, według *Uttaradhjajanasutry*, może być określona jako wewnętrzna i zewnętrzna.²⁴⁹ Techniki ascezy zewnętrznej dzielą się na: post, ograniczenie (ilości spożywanego jedzenia, miejsca pobytu, czasu, stanu umysłu wobec osób od których zbiera się jałmużnę), zbieranie jałmużny, wyrzeczenie się najbardziej odżywczych pokarmów (np. mleka lub produktów mlecznych), wykonywanie ascetycznych pozycji i życie w odosobnionych miejscach.²⁵⁰ Na techniki ascezy wewnętrznej składają się: spowiedź, uprzejmość, służba wobec nauczyciela, nauka, medytacja i ‘porzucenie ciała’ (pozostawanie przez długie okresy czasu w nieruchomej pozycji).²⁵¹

Dasiawajkhalikasutra wspomina o czterech zastrzeżeniach dotyczących praktyk ascetycznych:

„Oddanie ascezie ma cztery aspekty: mnich nie powinien podejmować go w celu osiągnięcia dóbr tego świata; nie powinien podejmować ascezy dla przyszłego życia; nie powinien oddawać się ascezie dla pochwały, pozycji, sławy czy poważania; nie powinien podejmować ascezy w celu innym, niż zniszczenie karmana. To czwarty aspekt, w związku z tym przytaczana jest następująca strofa:

«Mędrzec, zawsze oddany ascezie z jej wieloma zaletami, nie ma na celu zysku, jego jedynym celem jest zniszczenie karmana. Przez ascezę, w pełni jej oddany, usuwa skutki popełnionych czynów»²⁵².

Zarówno post, jak i różnorodne pozycje ascetyczne, były znane i praktykowane wśród ascetów bramińskich. Post może przybrać także formę dobrowolnego zagłodzenia się na śmierć,²⁵³ i pod tym względem może też przypominać uświęcone techniki samobójstwa, wspomniane w

miejscu takim przebywał regularnie przywódca sekty adźiwików, Maskarin Gosāla (s. Maskarin Gośāla, pr. Makkhali Gosāla) (BASHAM 2009: 111).

²⁴⁹ Utt 30.7.

²⁵⁰ Utt 30.9-28.

²⁵¹ Utt 30.30.

²⁵² DVS 9.4.7-8. Tłum. za: SCHUBRING 1932: 114-115.

*cauvvihā khalu tavasamāhī bhavai / tam jahā
no ihalogaṭṭhayāe tavamahitṭhejjā no paralogaṭṭhayāe tavamahitṭhejjā no
kittivaṇṇasaddasilogaṭṭhayāe tavamahitṭhejjā nannattha nijjaraṭṭhayāe tavamahitṭhejjā /
cautthaṃ payaṃ bhavai / bhavai ya itya silogo /
viviha-guṇatavorae ya niccaṃ bhavai nirāsae nijjaraṭṭhie /
tavasā ghuṇai purāṇa-pāvagaṃ juṭṭo sayā tavasamāhie //*

²⁵³ Utt 30.12.

licznych tekstach dotyczących ascetów bramińskich.²⁵⁴ Podobną uwagę można uczynić wobec ‘porzucenia ciała’ – pewne fragmenty dharmasutr wspominają o grupach ascetów, ograniczających aktywność.²⁵⁵

Podsumowanie

Dżinijskie kody postępowania wykazują pewne zbieżności z kodami buddyjskimi – obie grupy tekstów dotyczą zorganizowanej grupy, przebywającej w stałym kontakcie z wyznawcami świeckimi. Wyróżnikiem jest tutaj nacisk na surowość życia i umartwienia, szczególnie posty, które w skrajnych przypadkach mogą prowadzić do śmierci.

6. Wnioski końcowe

Podobieństwo tekstów i terminologii

Niektórzy autorzy piszący o omawianych tradycjach zwracają uwagę na podobieństwa w tekstach dżinijskich i buddyjskich.²⁵⁶ Podobieństwa między omawianymi tekstami tłumaczy się zwykle wspólnym pochodzeniem omawianych religii, por. np. stwierdzenie NAKAMURY (1983: 316-317), dotyczące podobieństw między przekazami nauk mędrców – Matangi (Mātaṅga), Pingi (Piṅga), Isigiriego (Isigiri) – zawartymi w dżinijskich *Hymnach wieszczów (Isibhāsiyaim)* a pewnymi tekstami buddyzmu:

„Te podobieństwa nie świadczą jednoznacznie o tym, że buddyjskie teksty adaptują materiał zawarty w źródłach dżinijskich. Mędrce, tacy jak Matanga, Pinga, Isigiri nie byli dżinistami, ale braminami. Są określanii jako ‘bramińscy wędrowni asceci’ (pr. *māhaṇa-parivvāyaga*, s. *brāhmaṇa-parivrājaka*). Zatem, jest prawdopodobne, że w tamtych czasach istnieli bramińscy wędrowni asceci rozpowszechniający różnorodne idee i koncepcje, i że dżiniści przekazali ich nauki w *Hymnach wieszczów* stosunkowo wiernie względem

²⁵⁴ Por. BRONKHORST 1998: 24.

²⁵⁵ BRONKHORST 1998: 17.

²⁵⁶ M.in. NAKAMURA 1983; WARDER 1956: 49; WATANABE 2003. BASHAM 2009: 214 zauważa też, że prawdopodobnie istniały znaczne podobieństwa między kanonem dżinijskim i kanonem adźiwików – pierwsza z wymienionych grup posunęła się nawet do oskarżenia o plagiat.

oryginału, podczas gdy buddyści przekazali je w zmodyfikowanej postaci”.²⁵⁷

Podobieństwo w trybie życia i wizerunku ascetów

Wśród omawianych grup dwie wykazują największe podobieństwa – mnisi dżinijscy i buddyjscy. Podobieństwa wśród nich wynikają zapewne w dużej mierze z tego, że obie religie wytworzyły instytucje monastyczne, które wymuszały daleko idący stopień kodyfikacji zasad – element nieobecny we wczesnych źródłach dotyczących ascetów bramińskich. Ogólne, fundamentalne zasady dotyczące trybu życia obejmują jednak także grupy bramińskich pariwradżaków i sannjasinów – są to: nacisk na wędrowny tryb życia, przerywany w czasie pory deszczowej, utrzymywanie się z jałmużny, usunięcie włosów i zakaz rozpalać ognia.²⁵⁸ Odrębne zasady rządzą życiem pustelnika – nosi on długie, splątane włosy, mieszka w odosobnieniu od ludzi, separacja od życia w społeczeństwie jest podkreślana przez zakaz nastąpienia na uprawną ziemię i zakaz spożywania pokarmów pochodzących z wioski. Patrick Olivelle w niektórych ze swoich artykułów²⁵⁹ podkreśla znaczenie tych wyróżników na szerszym tle indyjskiej mitologii i praktyk religijnych. Nakaz pozostawania w ciągłym ruchu autor łączy z praktykami świeckimi: pielgrzymką (*yātra*) i okrażaniem świętego obiektu lub osoby (*pradakṣiṇa*), oraz z mitologicznymi motywami podróży.²⁶⁰ Podobnie praktyki związane z obcinaniem i pielęgnacją włosów mają znaczące miejsce w indyjskim systemie wyobrażeń.²⁶¹ Praktyki, którym poddają się asceci – ścinanie włosów i pozostawanie w stanie ciągłej wędrówki – oddzielają ich od tradycyjnie pojmowanych ról i pozycji społecznych.²⁶² Podobnie zaniedbane, splątane włosy pustelnika są symbolicznym potwierdzeniem jego odłączenia od społeczeństwa.²⁶³

²⁵⁷ Podobnie JACOBI 2002: xxiv zakłada, że model bramiński był inspiracją dla późniejszych dżinijskich i buddyjskich kodów postępowania. Podobną tezę wysuwa Bühler 1898: lx.

²⁵⁸ W przypadku buddystów – zakaz ten obejmuje rozpalać ognia dla zapewnienia fizycznego komfortu.

²⁵⁹ M.in. OLIVELLE 2005: 321-350; OLIVELLE 2007; OLIVELLE 2008: 43-62, 71-100.

²⁶⁰ OLIVELLE 2007: 178-182.

²⁶¹ OLIVELLE 2005: 323-324.

²⁶² OLIVELLE 2005: 331; OLIVELLE 2007: 183.

²⁶³ OLIVELLE 2005: 334.

Podobieństwo w stosowanych technikach ascetycznych

Wszystkie z omawianych grup cechuje prosty i surowy tryb życia, jednak stosowanie umartwień jest zalecane tylko w kodach dżinijskich i w pewnych tekstach związanych z ascezą bramińską. Techniki te obejmują posty – w skrajnych przypadkach ostateczne wyrzeczenie się pożywienia prowadzące do śmierci, przebywanie przez długi okres czasu w jednej pozycji i porzucenie ubioru.²⁶⁴ BRONKHORST (1998: 17, 19) określa te techniki mianem ‘drogi niedziałania’ i wiąże je z wpływami tubylczych środowisk niebramińskich.

Podobieństwo w normach etycznych

Jednym z najbardziej rzucających się w oczy podobieństw łączących różne grupy ascetyczne Indii jest akceptacja zestawu pięciu zasad etycznych – określanych jako ‘pañčasila’ lub ‘mahawrata’ – według teorii Pachowa, pięć reguł zapożyczonych z braminizmu miało stanowić podstawę buddyjskiej *Patimokkhy*.²⁶⁵ Widoczne są także w etyce dżinijskiej, w której – z naciskiem na zakaz krzywdzenia – mają dużą wagę.

Omawiane grupy łączą specyficzne praktyki związane z zakazem krzywdzenia – fakt, który mógł częściowo mieć na celu utwierdzenie tożsamości ascety jako opozycyjnej wobec tradycji ofiarniczej. Wędrowny tryb życia musiał być zaniechany w czasie pory deszczowej ze względu na obfitość form życia, które mogłyby z tego powodu ucierpieć – fakt, na który zwraca się uwagę zarówno w tekstach dżinijskich, jak i buddyjskich. Obie te grupy łączą także specyficzne zakazy związane z życiem codziennym, jak np. zakaz kopania ziemi czy picia wody zawierającej żywe istoty. Także asceta bramiński powinien filtrować wodę przeznaczoną do spożycia, a szmatka przeznaczona do tego jest traktowana jako jedno z jego insygniów.

Dla zobrazowania znaczenia pięciu zasad etycznych warto przytoczyć tu także przykład tekstu późniejszego, niż te analizowane w pracy – *Pasiupatasutry (Pāśupatasūtra)*. Jej bazowy tekst powstał w

²⁶⁴ BRONKHORST 1986: 26. Pomijam techniki właściwe jedynie dla dżinizmu.

²⁶⁵ HOLT 1978: 44. JACOBI 2002: xxiii-xxiv także uznaje bramińskie pierwszeństwo w stworzeniu omawianego zestawu pięciu zasad i przedstawienia powinności ascety, na których bazować mieli później buddyści i dżiniści. HOLT 1978: 50 przychyliła się do stwierdzenia, że kodyfikacja zasad miała raczej ścisły związek z czterema prawdami buddyzmu i wykluczała lgnięcie do przedmiotów materialnych.

okolicach I-II w. n.e.²⁶⁶ i charakteryzuje się dosyć swobodnym podejściem do zasady niekrzywdzenia – asceta podążający za wytycznymi powinien na pewnym etapie praktyki świadomie prowokować otaczających go ludzi do traktowania go w sposób ubliżający, by tym samym przekazać im swoją przewinę i zyskać należną im zasługę;²⁶⁷ tym samym asceci przyczyniają się do cierpienia osób, z którymi w ten sposób wchodzi w kontakt. W komentarzu *Pañcarthabhaszja* (*Pañcārthabhāṣya*) z ok. IV-VI w.²⁶⁸ autor znacznie poszerza oryginalne wytyczne, między innymi zamieszczając w tekście, wzbogacone o liczne cytaty, wyliczenie omawianych powyżej zasad – powściągnięć (*yama*): niekrzywdzenie, celibat, prawdomówność, niegromadzenie i wyrzeczenie się kradzieży.²⁶⁹ Wprowadzona tym samym do tekstu zasada niekrzywdzenia, która ma być praktykowana w myśli, mowie i działaniu²⁷⁰, stoi w sprzeczności z bazowymi założeniami danego systemu. Wprowadzenie serii zasad do tradycji, której były obce, można uznać za kolejny przykład siły oddziaływania tych popularnych w myśli indyjskiej reguł.

Wzajemne wpływy

Wiele z omawianych w niniejszym rozdziale podobieństw było częściowo skutkiem powstania omawianych ruchów ascetycznych w podobnych okolicznościach, w wyniku zmieszania się elementów tradycji bramińskiej i elementów tradycji ludów tubylczych, zamieszkujących północne Indie około VI w. p.n.e.²⁷¹ Założyciele trzech głównych zorganizowanych grup ascetycznych tamtych czasów – Buddha, Dżina i Makkhali Gosala – werbowali do nich, oprócz ludności świeckiej, także ascetów z innych grup.²⁷²

Osoby należące do omawianych tradycji przebywały zapewne głównie w środowiskach wyznających te same religie i ideały – asceci bramińscy wśród ludności bramińskiej, buddyści i dżiniści odpowiednio wśród ludności buddyjskiej i dżinijskiej. Wędrowny tryb życia i – w buddyźmie – misjonarskie tendencje przynajmniej okresowo musiały jednak prowadzić do kontaktu z obcą ludnością. Wymuszało to poddanie

²⁶⁶ SASTRI 1940: 15.

²⁶⁷ PāS 3.6-9.

²⁶⁸ SASTRI 1940: 15.

²⁶⁹ PāBh 1.9.

²⁷⁰ PāBh 1.9. *manovākkāyakarmabhir abhidroho na kartavyaḥ* /

²⁷¹ Por. np. NAKAMURA 1983: 303.

²⁷² WARDER 1956: 48.

się pewnym ogólnoindyjskim normom regulującym życie ascetów. Jest to widoczne m.in. w wielu częściach *Winajapitaki*, w których Budda nakazuje mnichom zaniechać określonego postępowania, aby nie sprowadzali na zgromadzenie niepoehlebnej opinii ludzi.

Kolejnym źródłem wpływów, jakim mogły podlegać omawiane grupy, były ewentualne konwersje ascetów należących do innych zgromadzeń. Osoby takie mogły wprowadzić do danej grupy pewne nowe elementy. Przykład tego typu ascety-innowatora jest opisany we fragmencie *Mahawaggi*, 5.10.2.:

„W tym czasie pewien mnich, który wziął na siebie ślub noszenia i używania jedynie tego, co może zdobyć na miejscach kremacji i cmentarzach, poszedł zbierać jałmużnę niosąc miskę zrobioną z czaszki”²⁷³.

Mnich tu przedstawiony został zganiony przez Buddę, który po tym zakazał używania misek z ludzkiej czaszki. Fragment ten potwierdza jednak możliwość wystąpienia zapożyczeń z innych tradycji ascetycznych, granice między którymi – przynajmniej we wczesnej fazie formowania się tych nurtów – były płynne.

Kolejną, dosyć oczywistą, drogą, która mogła w pewnym stopniu doprowadzić do zapożyczenia pewnych elementów tradycji, były debaty członków opozycyjnych grup.²⁷⁴ Z jednej strony wpływały one zapewne na podkreślanie wyróżników danej grupy, z drugiej jednak, szczególnie w sferze etyki, która w omawianych tradycjach jest ściśle związana z powszechnymi w Indiach tendencjami, mogły prowadzić do upodabniania się tradycji. Zjawisko to prawdopodobnie miało największe znaczenie we wczesnej fazie rozwoju grup, przed naszą erą, kiedy teksty kanoniczne nie były jeszcze spisane.

Wzajemne wpływy omawianych tradycji po wstępnym okresie formowania są prawdopodobne, jednak określenie, czy i w jakim zakresie wpływały na tworzenie kodów postępowania, jest w tej chwili trudne, ze względu na trudności lub wręcz niemożliwość dokładnego datowania tekstów, co jest związane z obecnością w nich różnych warstw historycznych.

²⁷³ Tłum. za: DAVIDS, OLDENBERG 2007: 89.

tena kho pana samayena aññataro bhikkhū sabbapaṃsukuliko hoti / so chavasāsassa pattaṃ dhāreti /

²⁷⁴ BASHAM 2009: 138.

Bibliografia

- AV *Atharva-veda*. (1) Edycja elektroniczna w bazie GRETIL: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/1_veda/1_sam/avs_u.htm, dostęp dnia 14.03.2011. (2) Przekład angielski: Bloomfield 1897.
- ĀDhS *Āpastamba: Āpastamba-dharma-sūtra*. (1) Przekład angielski: Bühler (1898: I 1-174). (2) Edycja i przekład angielski: Olivelle (2003: 20-115).
- ĀS *Ācārāṅga-sūtra*. Przekład angielski: Jacobi (2002: 1-213).
- ĀU *Aruṇy-upaniṣad*. (1) Edycja: Dikshit (1966: 9-16). (2) Przekład angielski: Olivelle (1992: 115-119).
- Balcerowicz 2003a Balcerowicz, Piotr: *Dżinizm. Starożytna religia Indii. Historia, rytuał, literatura*. Dialog, Warszawa 2003.
- Balcerowicz 2003b Balcerowicz, Piotr (red.): *Essays in Jaina Philosophy and Religion*. Motilal Banarsidass, Delhi 2003.
- Balcerowicz 2003c Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*. Tom I, Dialog, Warszawa 2003.
- Basham 2009 Basham, A. L.: *History and Doctrines of the Ājīvikas. A Vainshed Indian Religion*. Motilal Banarsidass, Delhi 2009.
- BDhS *Baudhāyana: Baudhāyana-dharma-sūtra*. (1) Przekład angielski: Bühler (1898: II 143-356). (2) Edycja i przekład angielski: Olivelle (2003: 191-345).
- Bloomfield 1897 Bloomfield, Maurice: *Hymns of the Atharva-Veda. Sacred Books of the East 42*. Clarendon Press, Oxford 1897.
- BṛhĀU *Bṛhad-āranyaka Upaniṣad*. Edycja i przekład angielski: Olivelle (1998: 29-165).
- Bronkhorst 1986 Bronkhorst, Johannes: *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1986.
- Bronkhorst 1998 Bronkhorst, Johannes: *The Two Sources of Indian Asceticism*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998.

- Bronkhorst 2007 Bronkhorst, Johannes: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Koninklijke Brill, Leiden 2007.
- Bühler 1886 Bühler, Georg: *The Laws of Manu. Sacred Books of the East 25*. Oxford University Press, Oxford 1886.
- Bühler 1898 Bühler, Georg: *The Sacred Laws of the Āryas. Sacred Books of the East 2, 12*. 2 vols. The Christian Literature Company, New York 1898.
- Chandra 1971 Chandra, Pratap: „Was Early Buddhism Influenced by the Upanishads?” *Philosophy East and West* 21 (3) (1971): 317-324.
- ChU *Chāndogya Upaniṣad*. Edycja i przekład angielski: Olivelle (1998: 166-287).
- CV *Culla-vagga*. Przekład angielski: Davids, Oldenberg (2006: 327-439), Davids, Oldenberg (2007: 1-414).
- Dasgupta 2010 Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*. Vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 2010.
- DAVIDS, OLDENBE RG 2006 Davids, T. W. Rhys; Oldenberg, Hermann: *Vinaya Texts. Part II: The Mahā-vagga, V-X. The Kulla-vagga, I-III*. Motilal Banarsidass, Delhi 2006.
- DAVIDS, OLDENBE RG 2007 Davids, T. W. Rhys; Oldenberg, Hermann: *Vinaya Texts. Part III: The Kulla-vagga, IV-XII*. Motilal Banarsidass, Delhi 2007.
- DAVIDS, OLDENBE RG 2008 Davids, T. W. Rhys; Oldenberg, Hermann: *Vinaya Texts. Part I: The Pātimokkha. The Mahāvagga, I-IV*. Motilal Banarsidass, Delhi 2008.
- Dikshit 1966 Chintamani Dikshit, T. R. (ed.): *The Saṃnyāsa Upaniṣads With the Commentary of Śrī Upaniṣad-brahmayogin*. Adyar Library and Research Centre, Adyar 1966.
- Doniger 2009 Doniger, Wendy: *The Hindus. An Alternative History*. The Penguin Press, New York 2009.
- Dundas 2004 Dundas, Paul: *The Jains*. Taylor & Francis e-Library 2005.
- Dutt 1960 Dutt, Sukumar: *Early Buddhist Monachism*. Asia Publishing House, Bombay 1960.

- Dutt 1988 Dutt, Sukumar: *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and Their Contribution to Indian Culture*. Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- DVS Sayyambhava: *Daśavaikālikasūtra*. (1) Edycja i przekład angielski: Schubring 1932. (2) Edycja i przekład angielski: Lalwani 1973.
- Fausbøll, Müller 1881 Fausbøll, Viggo; Müller, Max: *The Dhammapada. The Sutta-nipāta. Sacred Books of the East 10*. Vol.1-2, Clarendon Press, Oxford 1881.
- Flood 2003 Flood, Gavin (ed.): *Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing Ltd, Bodmin 2003.
- Flood 2004 Flood, Gavin: *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge University Press, New York 2004.
- Flood 2008 Flood, Gavin: *Hinduizm. Wprowadzenie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Frauwallner 1990 Frauwallner, Erich: *Historia Filozofii Indyjskiej*. Tom 1-2, PWN, Warszawa 1990.
- GDhS Gautama: *Gautama-dharma-sūtra*. (1) Przekład angielski: Bühler (1898: I 175-310). (2) Tekst i przekład angielski: Olivelle (2003: 116-189).
- Gombrich 2005 Gombrich, Richard: *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Taylor & Francis e-Library 2005.
- Griffith 1999 Griffith, Ralph T. H.: *The Hymns of the Ṛgveda*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Holt 1978 Holt, John Clifford: „Ritual Expression in the Vinayapīṭaka: a Prolegomenon”. *History of Religions* 18 (1978): 42-53.
- Ingalls 1962 Ingalls, Daniel H. H.: „Cynics and Pāsupatas: The Seeking of Dishonor”. *The Harvard Theological Review* 55 (4) (1962): 281-298.
- Jacobi 2002 Jacobi, Hermann: *Jaina Sūtras, Part I: The Ākārāṅga Sūtra. The Kalpa Sūtra*. Sacred Books of the East 22. Motilal Banarsidass, Delhi 2002.

- Jacobi 2004 Jacobi, Hermann: *Jaina Sūtras, Part II: The Uttarādhyāyana Sūtra. The Sūtrakritāṅga Sūtra*. Sacred Books of the East 45. Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- Kane 1962 Kane, P. V.: *History of Dharmasāstra*. Vol. I. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1962.
- Kempny, Nowicka 2006 Kempny, Marian; Nowicka, Ewa: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. PWN, Warszawa 2006.
- Kieniewicz 1980 Kieniewicz, Jan: *Historia Indii*. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1980.
- KRU *Kaṭha-rudra Upaniṣad*. Edycja: Dikshit (1966: 17-26).
- KŚU *Kaṭha-śruti Upaniṣad*. Przekład angielski: Olivelle (1992: 129-136).
- KS *Kalpa-sūtra*. Przekład angielski: Jacobi (2002: 217-311).
- KU *Kuṇḍika Upaniṣad*. Edycja: Dikshit (1966: 27-37).
- Kudelska 2003 Kudelska, Marta: *Karman i Dharma*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- Lalwani 1973 Lalwani, Kastur Chand (ed.): *Ārya Sayyambhava's Daśavaikālika Sūtra*. Motilal Banarsidass, Delhi 1973.
- Lingat 1973 Lingat, R.: *The Classical Law of India*. University of California Press, Berkeley 1973.
- LSU *Laghu-saṁnyāsa Upaniṣad*. Przekład angielski: Olivelle (1993: 120-128).
- MDhŚ *Mānava-dharma-śāstra*. (1) Przekład angielski: Bühler 1886. (2) Tekst i przekład angielski: Olivelle 2006.
- Michaels 2004 Michaels, Axel: *Hinduism. Past and Present*. Princeton University Press, New Jersey 2004.
- MV *Mahā-vagga*. (1) Edycja internetowa w bazie GRETEL, http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm#Vinay, dostęp dnia 12.06.2010. (2) Przekład angielski: Davids, Oldenberg (2008: 71-355); Davids, Oldenberg (2006: 1-325).
- MW Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*.

- Motilal Banarsidass, Delhi 2005.
- Nakamura 1983 Nakamura, Hajime: „Common Elements in Early Jain and Buddhist Literature”. *Indologica Taurinensia* 11 (1983): 303-330.
- Oldenberg 1997 Oldenberg, Hermann: *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*. Motilal Banarsidass, Delhi 1997.
- Olivelle 1992 Olivelle, Patrick: *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford University Press, New York 1993.
- Olivelle 1993 Olivelle, Patrick: *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford University Press, New York 1993.
- Olivelle 1998 Olivelle, Patrick: *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. Oxford University Press, New York 1998.
- Olivelle 2003 Olivelle, Patrick: *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*. Motilal Banarsidass, Delhi 2003.
- Olivelle 2005 Olivelle, Patrick: *Language, texts and society: explorations in ancient indian culture and religion*. Firenze University Press, Firenze 2005.
- Olivelle 2006 Olivelle, Patrick: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānavadharmasāstra*. Oxford University Press, New Delhi 2006.
- Olivelle 2007 Olivelle, Patrick: „On the Road. The Religious Significance of Walking”. *Rocznik Orientalistyczny* 60 (2007) 173-187.
- Olivelle 2008 Olivelle, Patrick: *Collected Essays*. Firenze University Press, Firenze 2008.
- Pā *Pātimokkha*. (1) Edycja: Prebish 1996. (2) Przekład angielski: Davids, Oldenberg (2008: 1-69).
- PāS *Pāśupata-sūtra*. Patrz: Sastri 1940.
- PāBh *Pāśupata-sūtra-bhāṣya*. Patrz: Sastri 1940.
- Prebish 1996 Prebish, Charles S. (ed.): *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and*

- Mūlasarvāstivādins*. Motilal Banarsidass, Delhi 1996.
- Ṛgveda *Ṛgveda*. (1) Edycja elektroniczna w bazie GRETIL: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm#Samh, dostęp dnia 14.03.2011. (2) Przekład angielski: Griffith 1999.
- Sastri 1940 Sastri, Ananthakrishna (ed.): *Pasupata Sutras with Pancharthabhashya of Kaundinya*. The Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore, Trivandrum 1940.
- Schubring 1932 Schubring, Walther (tłum.), Leumann, Ernst (ed.): *Dasaveyāliya Sutta*. Sheth Anandji Kalianji, Ahmedabad 1932.
- Schubring 2000 Schubring, Walther: *The Doctrine of the Jainas. Described after the Old Sources*. Motilal Banarsidass, Delhi 2000.
- SN *Suttanipāta*. Przekład angielski: Fausbøll, Müller 1881 vol. II.
- Thapar 2004 Thapar, Romila: *Early India. From the Origins to AD 1300*. University of California Press, Berkeley 2004.
- Tieken 2002 Tieken, Herman: „The Buddhist Pavāraṇā Ceremony According to the Pāli Vinaya”. *Journal of Indian Philosophy* 30 (2002): 271-289.
- Turner 2006 Turner, Victor W.: *Liminalność i communitas*. [w:] Kempny, Nowicka (2006: 240-265).
- Uttar *Uttarādhyayana-sūtra*. Przekład angielski: Jacobi (2004: 1-232).
- VaDhS Vasiṣṭha: *Vasiṣṭha-dharma-sūtra*. (1) Przekład angielski: Bühler (1898: II 1-142). (2) Tekst i przekład angielski: Olivelle (2003: 346-463).
- Varma 1973 Varma, Vishwanath Prasad: *Early Buddhism and its Origins*. Munshiram Manoharlal, Delhi 1973.
- Warder 1956 Warder, A. K.: „On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956): 43-63.

- Watanabe 2003 Watanabe, Kenji: *A Comparative Study of Passages from Early Buddhist and Jaina Texts*. [w:] Balcerowicz (2003b: 137-152).
- Witzel 2003 Witzel, Michael: *Vedas and Upaniṣads*. [w:] Flood (2003: 68-101).

Summary

The codes of conduct of the selected groups of ascetics in ancient India

In the present paper were described the codified rules of conduct of some selected groups of ascetics which belonged to the three main religious traditions of Brahmanism, Buddhism and Jainism, in the period from about the 6th century BC to the beginning of our era. After an introductory survey of religious tradition of ancient India and perusal of relevant sources the author explained at length the codes of conduct of the Brahmanic, Buddhist and Jain traditions on the basis of carefully selected source texts. In the concluding part of his paper the author having compared the codes of conduct of these traditions has shown their similarities and differences.

Odwiedziny Bogini Śitali (Śītalā) – kara czy błogosławieństwo? Ogólna charakterystyka kultu

KAROLINA ŁASZEWSKA

Ospa prawdziwa (*variola major*) jest jedną z najbardziej niebezpiecznych chorób, jakim kiedykolwiek przyszło stawić czoła ludzkości. Zasięg tej choroby, charakteryzującej się wysoką śmiertelnością nawet wśród osób zaszczepionych, był ogromny. Przypadki zachorowań na ospę odnotowywano na całym świecie, a wybuchy epidemii prowokowały fale narastającej paniki pośród elit rządzących, jak i szeregowych obywateli poszczególnych państw. Po tym jak od 1967 r. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) dokładała starań, aby całkowicie wyeliminować tę chorobę, nie odnotowuje się już przypadków zachorowań na ospę prawdziwą (ostatnia ofiara tej choroby znana była w Somalii w 1977r.)¹.

Data dokładnego dotarcia ospy na Subkontynent nie jest znana. Jednak księga medyczna *Āraka Samhita* datowana na 400-200 r. p.n.e. wzmiankuje pewną chorobę, której objawy odpowiadają symptomom charakterystycznym dla ospy. Mówi ona, że „krosty [które pojawiają się na ciele chorego] są czerwone, żółte i białe, towarzyszy im uczucie pieczenia”. Dalszy opis podaje, że „skóra jest z jakby nawbijanymi ziarnkami ryżu”². W skrócie są to poszczególne stadia choroby, przez które przechodzi właśnie chory na ospę.

Wybuchy epidemii ospy w Indiach popchnęły ich mieszkańców do wypracowania własnych sposobów radzenia sobie z chorobą. Hindusi poddawali się masowym szczepieniom, mającym zapobiegać kolejnym zachorowaniom, jednocześnie wierząc, że za taki stan rzeczy odpowiedzialny jest ktoś więcej niż tylko szybko rozprzestrzeniające się

¹ www.wsbio.waw.pl/.../061_bron_masowego_razenia_temat_3.pdf

² http://pl.wikipedia.org/wiki/Ospa_prawdziwa

wirusy.* Z tych wierzeń narodziła się bogini Śitala, której przypisuje się odpowiedzialność za występowanie ospy wraz z jej wszystkimi objawami. Paradoksalnie, mimo że ospa zniknęła już całkowicie z Indii, kult bogini wcale na tym nie ucierpiał i rozwija się do tej pory.

To przeświadczenie wzięło się stąd, że prawie na całym Subkontynencie Indyjskim każdy aspekt ludzkiego życia podporządkowany jest określonej nadnaturalnej sile, bóstwu, które je kontroluje i które jest motorem nadającym dynamikę biegowi wydarzeń. Bóstwa te, nierzadko kapryśne w swej naturze, dokładają starań, aby los każdego z ich podopiecznych zmieniał się w zależności od zasług i szacunku, jakim wierni ich darzą, a kara za nieposłuszeństwo była współmierna z popełnionym wykroczeniem.

Choroby, jako przykra, aczkolwiek nieodłączna część ludzkiego życia, są na stałe wpisane w zakres władzy indyjskich bogów i bogiń. Na płaszczyźnie wioskowej bóstwa, które stoją na straży ludzkiego zdrowia i same często przyczyniają się do jego ruiny, to wioskowe boginie o ambiwalentnej naturze, która budzi trwogę wśród ich wyznawców. Doskonale są one znane ze swej skłonności do gniewu. Sprowokowane byle błahostką sprowadzają chorobę i cierpienie na winowajców. Mimo że mieszkańcom Indii nie są obce racjonalne powody występowania i rozprzestrzeniania się choroby, zdają się ich nie dostrzegać, zrzucając całą winę na ingerencję mocy nadprzyrodzonych. Jak zauważa Misra (1969:133), [w tradycji indyjskiej] jeżeli człowiek cierpi z powodu choroby, to istnieją tylko dwa powody, dla których tak się właśnie dzieje. Pierwszym z nich jest ingerencja złych mocy, które zakłócają naturalny porządek rzeczy, drugi zaś jest skutkiem niezmiernego gniewu bóstwa, które tak właśnie wymierza sprawiedliwość.

Jeżeli jednak bóstwa zostaną wprawione w dobry nastrój i usatysfakcjonowane składanymi im ofiarami, stają się wtedy źródłem nieskończonej dobroci i obfitości, a łaska, która od nich płynie, zagłusza wszystkie tęsknoty ludzkiego serca. Ich dobroczynny wpływ na ludzkie życie jest wtedy współmierny do szczęścia i bogactwa, w jakie opływają ich wyznawcy.

Jednym z takich bóstw jest właśnie bogini ospy Śitala. Znana ze swej porywczej natury budzi strach i respekt w sercach swych wyznawców, egzekwując tym samym bezwzględne posłuszeństwo i

* Zob. Dominik Wujastyk, „Medicine in India”, w: *Oriental Medicine: An Illustrated Guide to the Asian Arts of Healing*, Serindia Publications, London 1995: 19-38. – przyp. red.

bezwzględne wykonywanie jej nakazów. Zasięg jej kultu obejmuje całe Indie Północne (szczególnie czczona jest na terenach zachodniego Bengalu i Bangladeszu), choć jej sława dotarła również na Południe, gdzie w sprawach zdrowotnych wśród innych bogiń wioskowych prym wiedzie bogini Marijamman (Māriyamman), dzieląc z Śitalą wiele cech wspólnych.[•]

Częsty przydomek nadawany bogini to śitalika (*śītalikā*), co znaczy tyle co ‘Chłodna, Wychładzająca’. Pochodzi on z sanskryckiego dodatku (*pariśiṣṭa* [*pariśiṣṭa*]) pt.: „Patologia Śitali”, dodanego przez jednego z anonimowych komentatorów z XII w. do rozprawy o ospie, napisanej przez Madhawę (Mādhava)³. Zawiera ona obszernie wyjaśnienia dotyczące istoty choroby, jej objawów, przebiegu i sposobów leczenia. Madhawa nie wzmiankuje o Śitali, jako odpowiedzialnej za występowanie ospy. Następuje to dopiero w wyżej wymienionym dodatku będącym wyjaśnieniem i dopełnieniem całości o specyfice chorób, gdzie winą za występowanie ospy obarcza się boginię Śitalę. Przebieg choroby, według opisu, charakteryzował się występowaniem wysokiej temperatury, co doprowadziło do wypracowania specjalnych technik chłodzących ciało chorego, by nie doszło do zbyt dużego przegrzania organizmu wielce niebezpiecznego dla zdrowia pacjenta. Jak podaje NICHOLAS (1981: 26) użycie terminu śitalika, jakim nazywana jest Śitala pochodzi właśnie od terapii, jakiej poddawani są zarażeni pacjenci. Natomiast według Stewarta (STEWART 2001: 466), przydomek Śitali jest nawiązaniem do „jej narodzin na wystygłych popiołach stosu ofiarnego”. Bogini Śitala jest zatem przyczyną ospy, jej pogromczynią, ale także samą ospą. Absorbując gorąco i szuka ochłody, aby ugasić swój wewnętrzny żar. Sowiec nagradza tych, którzy ukoją (schłodzą) jej gniew, zaś pali tych, z których winy płonie.

Indyjskie traktaty i kompilacje opierające się zarówno na wiedzy ludowej, jak i medycznej obfitują w różnorakie wyjaśnienia choroby zwanej ospą. Nazywana jest masurika (*masūrikā*), a słowo to jest derywatem pochodzącym od nazwy masura (*masūra*)⁴, oznaczającej twarde, wypukłe, pomarańczowe owoce rośliny strączkowej często

[•] Zob. Jeannine Auboyer, Marie-Thérèse De Mallmann, “Śitalā-la-Froide Déesse indienne de la petite role”, *Artibus Asiae*, Vol. 13, No. 3, 1950: 207-227. – przyp. red.

³ [Mādhava(kara) (ok. VIII-IX w.) był autorem traktatu medycznego *Mādhava-nidāna*, którego rozdział 54 poświęcony jest ospie (*masūrikā-nidāna*); edycja tekstu z 1920 r. zawiera dodatek “Patologia Śitali”, s. 494-495. Zob. Nicholas 1981: 26. – przyp. red.]

⁴ Gatunek soczewicy (łac. *lens esculenta*). [Zob. Nicholas 1981: 25.]

wykorzystywanej w kuchni w całych Indiach. Porównanie to odwołuje się do podobieństw w kształcie, kolorze i konsystencji wyprysków ospowych do tej rośliny. Ospa wzmiankowana jest w medycznych kompilacjach Ćaraki (Caraka) i Suśruty (Suśruta), które swój ostateczny kształt osiągnęły ok. IV/V wieku po Chr., niezbitnie świadcząc o starożytnym pochodzeniu ospy [NICHOLAS 1981: 25].

O ile pierwszy z kompilatorów jest dosyć oszczędny w słowach i nie poświęca ospie zbytnej uwagi, zaliczając ją do kategorii chorób, przy których należy postępować tak samo, jak w wypadku trądu, to Suśruta podaje pełną i samodzielną definicję interesującej nas choroby. Jego teoria głosi, że: „masurika to wypryski skórne w kolorze miedzi, którym towarzyszy ból i pieczenie. Występują one na całym ciele chorego, zarówno na twarzy, jak i wewnątrz ust”⁵. Godnym uwagi jest fakt, że kompilator w swej rozprawie kwalifikuje ospę jako jedną z pomniejszych chorób, która polega głównie na skórnych wypryskach. Dopiero później Waghbata (Vāghbata), autor następnych dodatków do kompilacji Madhawy, zauważa groźbę śmierci towarzyszącą zachorowaniom na ospę. Mówi on, że: „ten, na czyjej skórze pojawią się pęcherze niczym koral, które następnie pękają i znikają, wkrótce umrze”⁶.

WADLEY (1980: 34) zauważa, że rozpowszechnianiu kultu bogini służyły przede wszystkim długie poematy bengalskie komponowane ku jej czci, zwane mangalami (*maṅgal*). Najwcześniejszy z nich pochodzi z 1600 roku, podczas gdy źródła pisane, jakimi dysponują badacze, pochodzą dopiero z 1870 roku⁷. Z kolei w Gudżaracie kult Śitali jest zdecydowanie mniej sformalizowany i dopiero stosunkowo niedawno zaczęła ukazywać się literatura na ten temat.

Wyobrażenie bogini różni się w zależności od regionu, w którym przedstawia się jej postać. Jednakże na płaszczyźnie ogólnej daje się wyróżnić kilka podstawowych cech. Nieocenionym źródłem w tej kwestii są tamilskie opracowania tekstów i pieśni ku czci bogini Marijamman, które dostarczają wielu istotnych szczegółów dotyczących Śitali, północnoindyjskiej odpowiedniczki tej bogini. Otóż, „Śitala w rękę trzyma następujące przedmioty: trójzęb, czaszkę, bębenek udukkej (*uṭukkai*) oraz nóż. Jej głowę zdobi kok ze [splecionych] włosów. Nosi

⁵ NICHOLAS 1981: 25.

⁶ NICHOLAS 1981: 26.

⁷ WADLEY 1980: 34.

koronę niczym [ptak] karandam (*karandam*)⁸. W uszach nosi kolczyki. Charakteryzuje się obfitym biustem. Zagniewana siedzi pod drzewem weppam (*veppam*) w królewskiej pozycji jogicznej, a jej wierzchowcem jest osioł”. [Śitala] „koi nasze serca spokojem, odsuwając od nas gorączkę, ospę i [wszelkie] urazy ciała. Ogniem jest jej gniew. Ogniem jest cierpienie. Obydwoma obdarza ludzi”⁹. Inny opis, pochodzący już z Północy Indii, oparty na tekstach sanskryckich, uzupełnia wizerunek bogini miotłą, którą trzyma w ręku, oraz wachlarzem tuż nad jej głową. Dowiadujemy się również, że bogini równie często wyobrażana jest w zdobnej szacie¹⁰, jak też nago¹¹.

Co ciekawe, Śitala w swej pierwotnej formie nie miała wyobrażenia antropomorficznego. Często przedstawiana była natomiast symbolicznie w postaci kamienia czy trójzębu, ale przede wszystkim złotego dzbana (co zresztą ma miejsce do tej pory), a zasięg jej władania ograniczał się jedynie do sprowadzania i leczenia chorób. Obecnie znacznie zmieniono jej wizerunek, poszerzono zakres możliwości i powinności wobec wiernych. Dziś częstym zjawiskiem jest również utożsamianie Śitali z innymi boginiami, w szczególności Szaszthi (*Śaṣṭhi*),¹² z którą współdzielą opiekę nad dziećmi, Manasą – bogini węży¹³ – i Kali¹⁴. Takie zabiegi powodują, że pewne wyraźne do tej pory

⁸ Karandam – rodzaj czarnego, wodnego ptaka, który nurkuje głęboko pod wodę, żeby złapać swą zdobycz.

⁹ *Ivaḷ kaikaḷil cūlam, kapālam, uṭukkai, katti ivaikaḷai tāṅki iruppāḷ. Mēḷ nōkkiya kēcam eṇṇum muṭiyai uṭaiṭṭavaḷ. Karaṇṭam eṇṇum karṭam aṇintavaḷ. Tāṅṅkam eṇṇum kātāṇiyai kātukaḷil aṇintavaḷ. Parutta mārpakaṇḷai uṭaiyavaḷ. Vīram eṇṇum ācaṇattil kōpattōṭu vēppmarattaiyil amarntavaḷ. Avaḷ vākaṇam kaḷutai. Kāyccal, kāyam ,ammai ākiyavarrai vilakki namakku cānti aḷippavaḷ. Kōpam eṇṇpatu or akṇi . Tuyaram eṇṇpatum or akṇi. Iraṇṭumē tūmayaittāṇ tarum. ŚRĪ VĒTAVIYĀCAR 2005: 36.*

¹⁰ Nierzadko bogini bywa ubrana jak zamężna kobieta.

¹¹ WADLEY 1980: 35.

¹² „Bogini Szaszthi – bogini obdarzająca potomstwem i opiekująca się dziećmi. Na tej właśnie bogini – której imię znaczy dosłownie “Szósta”, gdyż oddaje jej się cześć szóstego dnia po nowiu Księżycy”. STEWART 2001: 425.

¹³ Podobieństw doszukiwać się można przede wszystkim w rytuale. W wypadku obydwu bogiń w czasie ich najwyższej aktywności unika się rozpalania domowego paleniska, a w związku z tym również gotowania jedzenia. Wierzy się, że w tym czasie szukające schronienia przed deszczem węże, symbolizujące Wężową Boginię, odwiedzają ludzkie domostwa. Miejscem, które sobie wybierają na swoją tymczasową siedzibę jest właśnie palenisko. W przypadku Śitali to bogini osobiście przysiada tam w poszukiwaniu ochłody. WADLEY 1980: 55.

¹⁴ STEWART 2001: 467.

aspekty bogini, jak chociażby sprowadzanie chorób, schodzą na dalszy plan, podczas gdy inne, jak troska o najmłodszych, zostają uwypuklone.

Nie brakuje również istotnych podobieństw do dalekiej siostry z Południa Indii Marijamman, jakie ujawniają się w zachowaniu czy temperamentach obydwu bogiń. Niebagatelną rolę odgrywa w nich chłód, charakteryzujący naturę zarówno Śitali, jak i Marijamman, który kojarzony jest ze zjednoczeniem się kobiety i mężczyzny, górami i porą dnia – północą. Równie ważnym czynnikiem jest gorąco. Kojarzone jest ono z rozłąką – śmiercią, pustynią i orientacją w przestrzeni na południe. Przekłada się to doskonale na postępowanie Śitali, która, podobnie jak Marijamman, kiedy jest „chłodna”, pozostaje w bardzo bliskich i intymnych relacjach ze swoimi wiernymi. Otacza ich opieką. Natomiast kiedy jest „rozgrzana”, staje się przyczyną śmierci wielu swych wyznawców. Co interesujące, Śitala wymaga od swoich wiernych, aby chłodzili ją właśnie o północy¹⁵.

Relacje łączące Śitalę z wiernymi można określić jako matczyne, które, jak sama natura bogini, mają charakter ambiwalentny. Śitala, zaliczając się do grona bogiń wioskowych, dzieli z nimi pełnione przez nie funkcje. Otóż przypisuje się im rolę matek, które surowo, acz sprawiedliwie, opiekują się swoimi dziećmi, stosując system kar za przewinienia i nagród za dobre sprawowanie. Kiedy wierni nie spełniają jej oczekiwań, „zagniewana Śitala odwiedza swe krnąbrne dzieci, przypominając im, że nadal jest ich matką. Wydawałoby się, że jest to logiczne: ci, którzy ją lekceważą, ściągają na siebie jej gniew w postaci zaraźliwej choroby; dostają więc to, na co zasłużyli. Bogini jednak boleśnie doświadcza również swoich wiernych i oddanych czcicieli”¹⁶.

Wiernemu czasem trudno jest wybrać ścieżkę, którą będzie podążać, gdyż bez względu na to, jak zdecyduje postąpić, ściągnie na siebie uwagę bogini. Szczegółowo pisze o tym STEWART (2001: 461): „jeżeli [wierny] nie będzie oddawać czci bogini, ryzykuje, że zauważy ona jego skandaliczne zaniedbanie i odbierze sobie to, co się jej należy. Jeśli jednak wierny czci ją i szanuje, zachodzi ryzyko, że skupi na sobie jej uwagę i natchnie ją, by odwiedziła go osobiście”.

Bogini rzadko kiedy działa w pojedynkę. Ma bowiem na swych usługach wiernych pomocników, którzy gotowi są w każdej chwili służyć jej pomocą. Są to: Dźwarasura (Jvarāsura), Demon Gorączki o trzech głowach, któremu szczególną cześć oddaje się, kiedy chory wysoko

¹⁵WEDLEY 1980: 58.

¹⁶WEDLEY 1980: 58.

gorączkuje i niemożliwe jest obniżenie temperatury; wyobraża się go plastycznie pod postacią dzbana (podobnie jak samą boginię) bądź jako postać o trzech głowach, sześciu rękach i trzech nogach; następnie – Król Chorób (Rog Rājā), Pan Zarazy (Vyādhi Pati), i Władca Ospy (Vasanta Rāy), którego najczęściej przedstawia się na koniu w towarzystwie bogini Śitali¹⁷.

W Bengalu miesiące najwyższej aktywności bogini, kiedy znacznie zwiększała się liczba jej ofiar, to ćajtra (od połowy marca do połowy kwietnia) i bajsakh (od połowy kwietnia do połowy maja)¹⁸. Ma to swoje racjonalne wytłumaczenie, albowiem wirus ospy znacznie szybciej rozprzestrzenia się, kiedy powietrze jest suche. Dodatkowo sprzyjały temu pielgrzymki do świątynnych miejsc, w których udział brały tysiące osób, przebywających w często skrajnie niehigienicznych warunkach. Jest to okres, w którym w świątyniach bogini panuje szczególne ożywienie. Co chwilę odprawiane są stosowne rytuały, których celem jest przebłaganie Śitali i uhonorowanie jej w należyty sposób.

Cennym źródłem wielu istotnych wskazówek dotyczących sprawowania obrządku,¹⁹ jak również właściwego sposobu traktowania bogini z należytą czcią i respektem, są mity opowiadające jej historię. Zawarte w nich zakazy, ale też nakazy wydawane przez samą Śitalę, wskazują właściwy kierunek wiernym, by trwali oni w wierze i nie zbaczali z wytyczonej przez nią ścieżki. Mity te, nazywane katha (*kathā*), opowiadane są zazwyczaj tuż po zakończeniu pudży i różnią się znacznie od siebie w zależności od regionu występowania. W Bengalu opierają się na dobrze nam już znanym schemacie, który mówi o tym, jak to bogini rozszłoszczona brakiem należytego szacunku i zaniechaniem składania jej ofiar zsyła na ziemię swego wiernego kompana – Demona Gorączki, aby wezwał sześćdziesiąt cztery rodzaje ospy będące na jego usługach i zaatakował niepokornych ludzi. Kiedy to następuje, bogini schodzi na

¹⁷ STEWART 2001: 467.

¹⁸ Dopiero nadejście pory deszczowej zwiastowało koniec rozprzestrzeniania się zarazy, a liczba zachorowań gwałtownie spadała.

¹⁹ Nakazy, według których powinni postępować wierni to, między innymi, stronięcie od używania soli i innych przypraw powodujących powstawanie nadmiernego ciepła w organizmie, regularne sprzątanie domu, codzienne smarowanie krowieńcem podłogi domostwa w celach rytualnych. Ponadto bogini zakazuje spożywania smażonych potraw. W czasie, kiedy bogini jest w domu, nie należy również rozpalać paleniska, na którym Śitala przysiadła podczas swej wizyty. Brak posłuszeństwa i niezastosowanie się do którejś z tych zasad bogini surowo karze. Zob. MISRA 1969: 137.

ziemię i w przebraniu bramińskiej kobiety idzie do króla radzić mu, jak uniknąć niebezpieczeństwa i cofnąć szerząca się zarazę. Kiedy tylko król jej usłucha i odprawi wszystkie niezbędne rytuały do uhonorowania Śitali, jakie ta sama mu wyznacza, wszyscy jego dotknięci ospą poddani wyzdrowieją²⁰.

W Indiach Północnych motywem przewodnim historii o bogini jest wyobrażenie jej w poprzednim wcieleniu jako żony muzułmańskiego władcy. Była to kobieta niezwykle pobożna, każdą chwilę poświęcająca na oddawanie czci bóstwom. W nagrodę za jej cnotę i świątobliwość została pośmiertnie deifikowana właśnie jako bogini Śitala²¹.

W Pendżabie z kolei bogini ospy czczona była szczególnie przez sikhijskie kobiety, które w okresach jej występowania udawały się pospiesznie do świątyni i recytowały wersety *Granth Sahib* – świętej księgi Sikhów²², aby oddać bogini należną cześć i zachęcić ją do odejścia. Jak pokazują powyższe przykłady, Śitala znosi wszelkie podziały religijne, a szeregi jej czcicieli zasilają wszyscy mieszkańcy Indii bez względu na swoje urodzenie czy religie, które wyznają.

Wachlarz specjalności bogini Śitali jest ogromny. Ma ona nieograniczone możliwości, które usatysfakcjonowana chętnie wykorzystuje dla dobra ogółu. To pod jej opiekę uciekają się kobiety pragnące potomstwa bądź szybkiego zamążpójścia. Pomaga także wdowom, które znajdując się w tak niezwykle dla kobiety trudnym położeniu, potrzebują jej najbardziej. Jeden z mitów przytoczonych przez WADLEY (1980: 52) opowiada o tym, jak pewna gorliwa czcicielka Śitali błaga ją, aby ta przywróciła życie mężowi, którego śmiertelnie ukąsił wąż. Wezwana na miejsce zdarzenia bogini uspokaja roztrzęsioną kobietę, dodając jej otuchy słowami: „Dziecko, nie obawiaj się niczego. Ten, kto wysławia me imię nigdy nie doświadczy wdowieństwa”. Wkrótce potem Śitala spełnia swą obietnicę. Przywraca życie mężowi zrozpaczonej kobiety ratując ją przed tragicznym losem.

Wielowątkowe opowieści o wspaniałych dokonaniach bogini, ale także często stosowanych przez nią karach za nieposłuszeństwo, są przestrogą dla mniej rozważnych wiernych, aby postępowali ostrożnie i zgodnie z nakazami Śitali. Jedna z takich opowieści, oparta na życiowych doświadczeniach mieszkańców Bengalu, opowiada o tym, jak Śitala rozprawiła się z chciwym poborcą podatkowym, który dawał się we znaki

²⁰ BHATTACHARYA 1962: 123.

²¹ MISRA 1969: 135

²² MISRA 1969: 135.

Bengalczykom i zaprowadziła na ziemi dawno utracony ład i porządek. Bogini, za pośrednictwem Boga Zarazy, doświadcza pewnego grzesznika (poborcę) wszystkimi z możliwych odmianami ospy i innymi ciężkimi w przebiegu chorobami, których ilość jest współmierna do występków, jakich się dopuścił, odbierając wędrownym kupcom dorobki ich życia. Łaskę okazuje mu dopiero w chwili, kiedy nieszczęsny jęcząc i wijąc się z bólu, powodowany strachem o swoje życie, wyznaje grzechy i obiecuje poprawę. A co najistotniejsze, przyrzeka, że od tej chwili całe swe doczesne życie poświęci oddawaniu czci Śitali. Kiedy tylko wyzdrowieje, nakazuje wybudować świątynię, którą często odwiedza i składa w niej ofiary dla bogini.²³

Wyraźnie opisane metody działania bogini pokazują, jak Śitala strachem wymusza należne jej posłuszeństwo. STEWART (2001: 471-475), jeden z badaczy kultu bogini, mówi tak: „pojawienie się bogini Śitali wiązano od dawna z okresem suszy, dziesiątkującej zbiory i, co za tym idzie, z głodem osłabiającym lokalną ludność, przez co stawała się bardziej podatna na choroby. Sytuację pogarszali jeszcze chciwi poborcy podatkowi, nawet w trudnych okresach nieubłagane ściągający należności podatkowe (...)”. Po czym dodaje: „świat naturalny i nieszczęścia nawiedzające ludzi są ze sobą ściśle związane. Bogini musi pojawiać się w takich trudnych czasach, by przypominać, nagradzać i karać; lokalna społeczność powinna wspólnie pracować nad przezwyciężeniem trudności, tak by wszystko wracało do normalnego stanu rzeczy. Jeśli ludzie będą się odpowiednio zachowywać, bogini okaże im swoją łaskę”.²⁴

Mimo ciągłego ryzyka, że bogini ponownie wpadnie w gniew i ześle na ziemię uzbrojone zastępy swych sług, a wraz z nimi choroby i palące słońce, które zniszczy plony, jest kilka możliwości uniknięcia kary. Najpopularniejszą z nich, a zarazem i chyba najprostszym sposobem jest uspokoić Śitalę. MISRA (1969: 136) opisuje praktyki, które mają miejsce w Orisie, kiedy bogini nawiedza wioskę, a jej mieszkańcy chcą się ustrzec przed konsekwencjami płynącymi z takich odwiedzin. W chwili zagrożenia, cała ludność wioskowa udaje się do kalisiego – miejscowego uzdrowiciela, który użyczając bóstwu swego ciała jako jego tymczasową siedzibę, przekazuje wszystkim zgromadzonym wolę bogini. Śitala przemawia jego ustami, kiedy kalisi jest w transie i wydaje dyspozycje i wskazówki, które mają ułatwić wiernym zadanie ugaszenia jej gniewu.

²³ STEWART 2001: 467.

²⁴ STEWART 2001: 468.

Lista życzeń bogini jest długa. Podstawową praktyką w zaistniałej sytuacji jest odprawienie dla niej pudży, podczas której składa się bogini ofiary. Bóstwa wioskowe, do których zalicza się Śitala, najłatwiej przywrócić do równowagi, ofiarowując im krew, której zawsze są spragnione. Stąd ich stała obecność w rytuale. W ten sposób wierni, odwracając uwagę bóstw krwią zwierzęcą, odsuwają niebezpieczeństwo od samych siebie, bowiem ryzyko, że zainteresują się one krwią swoich własnych wyznawców, maleje praktycznie do zera. Zwierzęta, jakie najczęściej składa się w ofierze to kozły i świnie. Zachodzi tutaj swoisty paradoks, gdyż powszechnie znaną prawie w każdym zakątku Indii Północnych zasadą, jest zakaz gotowania i spożywania posiłków mięsnych w domach, w których aktualnie gości Śitala. W świątyni natomiast bogini sama domaga się tego typu krwawych praktyk. Nieprzestrzeganie tej zasady równoznaczne jest z zachorowaniem, najpewniej na ospę, jednego z członków rodziny. Jeśli tak się stanie, w głównym pomieszczeniu domu z krowieńca zmieszanego z ziemią lepi się wyobrażenie bogini, które następnie jest rytualnie kąpane przez kapłana, a później wodę z takiej kąpieli podaje się choremu do wypicia. W Orisie, ogrodnik wiąże na nadgarstku pacjenta, który leży na łożu usłanym liśćmi drzewa nim²⁵, sznureczek, do którego przytwierdzone są: pukiel włosów, muszelki i jakiś złoty, ozdobny element. Wszystkie te zabiegi mają na celu wprowadzić boginię w dobry nastrój i złagodzić jej działania. Liście tego drzewa wieszają się także tuż nad drzwiami wejściowymi „wyróżnionej” rodziny, aby zaznaczyć obecność Śitali w domu i ustrzec niczego nieświadomych gości przed wejściem do mieszkania, co naraziłoby ich na wielkie niebezpieczeństwo. Bogini nie życzy sobie bowiem, aby przeszkadzano jej w odwiedzinach, a niepowołani goście zakłócali jej spokój²⁶.

Rodzina chorego w trosce o stan zdrowia i życie jednego ze swoich członków zobowiązana jest przestrzegać określonych zasad, jeśli nie chce narazić na szwank nadszarpniętego już zdrowia chorego. Toteż podczas choroby nie powinno się spożywać słodczy, alkoholu, mięsa i żadnych ostrych przypraw, które wzmagają w organizmie wewnętrzne ciepło²⁷; mężczyźni nie powinni się golić, a kobiety w trakcie menstruacji

²⁵ Drzewo nim (*Azadirachta indica*) o właściwościach leczniczych jest symbolem bogini Śitali, a jego liście znajdują szerokie zastosowanie w rytuale.

²⁶ MISRA 1969: 136.

²⁷ Bogini, kiedy wchodzi w ciało chorego, rozpala go od środka żarem swego gniewu, bądź miłości według jednej z możliwych interpretacji, czego zewnętrznym objawem jest wysoka gorączka. Śitala szuka ochłody, stąd szereg zabiegów mających na celu

mają absolutny zakaz wstępu do domu, aby nie skalać rytualnie jego mieszkańców. W trakcie choroby nie mogą również dbać o swój wygląd zewnętrzny: czesać włosów, nosić czarnych ubrań ani mieć jakichkolwiek kontaktów seksualnych.

Częste są przypadki próby przeniesienia choroby na coś lub kogoś innego, a wybieranym do tego celu obiektem jest zazwyczaj pies bądź rzeka. Wówczas niedojedzony przez chorego posiłek wrzuca się do wody bądź daje psu do zjedzenia, aby „przerzucić” na nie chorobę. Zdarza się także, że do tego celu wybrany zostaje inny człowiek. MISRA (1969: 136) opisuje przypadek, kiedy jedna z kobiet dotknęła czoła chorego miseczką z mąką, z której następnie zrobiła ćapati i dała je do zjedzenia chłopcu, przedstawicielowi niższej kasty, aby w ten sposób odwrócić uwagę bogini i skierować ją właśnie na niego, przenosząc tym samym chorobę na chłopaka.

Status chorego podobny jest do tego, jaki ma uzdrowiciel, w którego ciało okazjonalnie wstępuje Śitala. Dlatego też pacjenta należy traktować z najwyższą czcią i oddaniem, gdyż w jego ciele również (na czas choroby) przebywa bogini. Każde niestosowne zachowanie mogłoby zostać odebrane przez nią jako afront i odbić się negatywnie na kondycji chorego, a nawet przyczynić się do jego śmierci.

Naturalnym zjawiskiem podczas choroby jest gwałtowny wzrost temperatury, która podnosi się, w zależności od wieku i siły zarazonej osoby, w przeciągu trzech pierwszych dni. Hindusi tłumaczą ten stan naturą Śitali, która pali grzechy swoich wyznawców, rozgrzewając ich od środka i rozprzestrzeniając dalej (na zewnątrz) gorąco. Jeśli ktokolwiek złamie zasady – zaprzestanie czci bogini czy rozpali w domu palenisko – rozpalona żarem swego gniewu Śitala pojawi się jako ospa i będzie musiała zostać natychmiast schłodzona. Jeśli nie, biada tym, którzy ją rozzłości. Dlatego pacjent, jako że jest na czas choroby samą Śitalą, od samego początku poddawany jest intensywnym zabiegom chłodzącym. Dwa najpopularniejsze z nich to huśtanie bogini i chłodzenie jej przy pomocy gałęzi drzewa nim. Pierwszy z tych osobliwych sposobów polega na „posadzeniu” wyobrażenia Śitali na huśtawce w cieniu, gdzie wprawiona w ruch chłodzona jest przyjemnym powiewem wiatru. Takie praktyki odnotowywano w wielu zakątkach Indii Północnych, na przykład w dystrykcie Nagpur, a także w tekstach Prabhutasa, który w swym dziele

obniżenie temperatury i tym samym ugaszenie jej złości. Spożywanie rozgrzewających ciało posiłków w okresie rekonwalescencji wzmogłoby tylko furię bogini, co z kolei mogłoby nawet zakończyć się śmiercią chorego.

Śitala śālisā (*Śītalā cālisā*) pisze: „rozkołysz się Matko na huśtawce w chłodnym cieniu”²⁸. Stąd też praktyka sadzania samego chorego na huśtawce, którego na wzór bogini Śitali chłodzi się w cieniu. Zaleca się także intonację imienia Śitali, która ma moc usuwania wszelkich przeciwności losu i przede wszystkim usuwa krosty ospowe.

Następnym ze sposobów na złagodzenie objawów, a w efekcie pozbycie się choroby, jest robienie okładów z naręczy liści drzewa nim, które uprzednio zamoczone w wodzie kładzie się na ciele chorego. Najlepiej jeśli drzewa, z których bierze się liście, rosną w ogródku, a w ich cieniu zawiesić można jeszcze huśtawkę dla Śitali.

Pojęcie chłodu i gorąca w indyjskiej tradycji zajmuje bardzo istotne miejsce w systemie wierzeń ludowych. Gorąco, jako życiodajny czynnik, musi być bezwzględnie kontrolowane i skierowane w odpowiednim kierunku. Ryzyko związane z nadmiernym rozgrzaniem jakiejś istoty czy substancji może grozić zniszczeniem, dlatego też gorąco powinno być zawsze równoważone zimnem. To, aby te obydwie substancje pozostawały w idealnej równowadze jest tak istotne, gdyż tylko wtedy równowaga zostanie zachowana także w przyrodzie. Co ważne, z zimnem również należy postępować ostrożnie. Gdyby na przykład doszło do nadmiernego wychłodzenia organizmu pacjenta, byłoby to niezwykle niebezpieczne dla jego zdrowia. W przyrodzie taki stan kojarzony jest z brakiem życia/sił witalnych czy bezwładnością²⁹.

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć, że bogini Śitala jak najbardziej znajduje się na liście najpotężniejszych bogiń w ludowym panteonie indyjskim. Swoją niezachwianą pozycję zawdzięcza przede wszystkim ospie – broni, którą umiejętnie się posługuje, żeby karać winnych i nagradzać zasłużonych. Mocą wiary swych wyznawców Śitala rośnie w siłę, a jej kult wciąż się rozwija, mimo że ryzyko zachorowania na tę chorobę jest w dzisiejszych czasach znikome. Ospa wciąż pozostaje w świadomości Indusów jako ogromne zagrożenie, które niesie za sobą śmierć i póki tak będzie, moc Śitali nie osłabnie, a wiara w nią pozostanie niezmienną.

²⁸ Przekład z j. angielskiego: WADLEY 1980: 56.

²⁹ WADLEY 1980: 58.

Bibliografia

- BHATTACHARYA 1962 Bhattacharya, A., „Legends on Cure-Deities of Bengal”, *Folklore* 3:3 (1962) 123-127.
- MISRA 1969 Misra, B., „Sitala: The Smallpox Goddess of India”, *Asian Folklore Studies* 28:2 (1969) 133-142.
- NICHOLAS 1981 Nicholas, Ralph W., “The Goddess Sitala and Epidemic Smallpox in Bengal”, *The Journal of Asian Studies* 41:1 (1981) 21-44.
- STEWART 2001 Stewart, T.K., *Walka z boginią ospy: pieśni ku chwale Śitali*, w: Donald S. Lopez (red.), *Praktyki religijne w Indiach*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2001, s. 466-476.
- STEWART 2001 Stewart, T.K., *Bogini Szaszthi – opiekunka dzieci*, w: Donald S. Lopez (red.), *Praktyki religijne w Indiach*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2001, s. 425-440.
- ŚRĪ VĒTAVIYĀCAR 2005 Śrī Vētaviyācar, *āriyamman varalārum vaḷipāṭṭup payanum*, Caṅkar Patippakam, Ceṅṅai 2005.
- WADLEY 1980 Wadley, Susan S., „Sitala: The Cool One”, *Asian Folklore Studies* 39:1 (1980) 33-62.

Summary

A visit of the goddess Sitala – punishment or blessing? A general characteristic of the cult

The paper offers a short discussion of the cult of the goddess Śītalā connected with an epidemic of smallpox which so severely tormented people of India in the past. The cult of Śītalā is still popular among the people although the cases of smallpox in India have not been observed since long time. The author presented different concepts of the goddess in various parts of India and its local variants (in South India it is Mariyamman), traced the mythological motifs referring to Śītalā, and described the ways of propitiation of angry goddess by the people.

Rozwój kultu stupy w buddyzmie indyjskim

IGA SOBOLEWSKA

Wstęp

W niniejszym artykule pragnęłabym przedstawić drogę ewolucji związanej z kultem buddyjskiej stupy, a co za tym idzie, również i kultem relikwii uważanych za należące do samego Buddy. Praktyka ta, niegdyś niezwykle powszechna w Indiach, a w obecnym czasie także na terenie innych krajów azjatyckich, była poniekąd jednym z czynników utrwalających pozycję buddyzmu jako religii. Analizy tej dokonuję na podstawie kilku wybranych tekstów mających ukazać rozwój idei związanych z oddawaniem czci stupie od czasów, gdy kult ten został ustanowiony, poprzez okres jego umacniania we wczesnej myśli buddyjskiej, aż do momentu, kiedy został zaadaptowany przez szkoły mahajany.

Dodam tylko, że kult stupy jest obecnie przedmiotem niezwykle ożywionej dysputy pomiędzy badaczami, opierającymi się na pracach tak wybitnych buddologów, jak m.in. Gregory Schopen, André Bareau czy też Akira Hirakawa. Ewolucja kultu stupy budzi wiele wątpliwości, które w świetle coraz to nowych odkryć archeologicznych do dziś pozostają nierozstrzygnięte. To z pewnością czyni kwestię rozwoju kultu niezwykle interesującym i jednocześnie intrygującym przedmiotem dociekań.

1. Czym jest stupa buddyjska?

Stupa (*stūpa*) jest budowlą sakralną pełniącą rolę relikwiarza, a także symbolem osiągnięcia przez Buddę (Buddha) wyzwolenia (*parinirvāṇa*), dlatego też zajmowała szczególne miejsce zarówno w religii, jak i sztuce buddyjskiej. „Stała się przedmiotem najwyższej czci i kultu, jednym z głównych symboli i centrum kultycznym sanktuariów

buddyjskich”.¹ Według tradycji, po śmierci Buddy „Adżatasiatru, król Magadhy, i Mallowie z Kusinagary (...) okazali wielki smutek i przez siedem dni czuwali przy zwłokach. Ósmego dnia ciało Nauczyciela złożono ze wszystkimi honorami na stosie pogrzebowym”.² Prochy Siakjamuniego (Śākyamuni)³ zostały później podzielone na osiem części pomiędzy osiem różnych plemion indoaryjskich, które przyjęły wcześniej naukę Buddy, a w celu ich przechowania zbudowano stupy. Podobnego zaszczytu dostępowali od tej pory jego następcy i opaci wielkich buddyjskich klasztorów.⁴

Według słownika Moniera-Williamsa, termin *stupa* oznacza w *Rygwedzie* (*Ṛgveda*) „węzeł bądź kępkę włosów, górną część głowy, wierzchołek, szczyt”, a później także „kopiec lub stos wykonany z ziemi albo cegieł”.⁵ Nie do końca jednak wiemy, od jakiego sanskryckiego pierwiastka miałby się ów wyraz wywodzić. Przypuszcza się, że pochodzi on od pierwiastka $\sqrt{stūp}$, co tłumaczy się jako „usypywać, układać na stos, wznosić”, aczkolwiek Monier-Williams sugeruje, iż jest to późniejszy wytwór wprowadzony dla wyjaśnienia etymologii słowa *stupa*.⁶ Sam z kolei skłania się ku wyprowadzeniu etymologii od $\sqrt{3.stu}$, co znaczy „być zakrzepniętym lub zbitym, ściekać, kapać”.⁷ Natomiast Kevin Trainor przypuszcza, że nazwa ta mogła wziąć swój początek od pierwiastka $\sqrt{1.stu}$, czyli „chwalić, sławić, wywyższać”.⁸

Warto dodać, iż stupę bardzo często określa się również terminem *czajtja* (*caitya*; pal. *cetiya*) – obydwie słowa definiują usypany z ziemi kopiec otoczony drewnianym ogrodzeniem, który ma znaczyć miejsce pochówku ważnej osobistości.⁹ Jako przykład zamiennego stosowania tych wyrazów¹⁰ może posłużyć m.in. palijska *Winajapitaka* (*Vinaya-piṭaka*)¹¹. Istnieje jednak dowód funkcjonowania przedbuddyjskiego znaczenia terminu *czajtja*, używanego dla określenia obszaru, na którym mieściło się święte drzewo lub zagajnik. Co więcej, teksty kanoniczne

¹ ZIMOŃ 1990: 216.

² MEJOR 2001: 70.

³ Mędrzec z rodu Siakjów. MW 2005: 1062.

⁴ HAVELL 1978: 5.

⁵ MW 2005: 1260.

⁶ MW 2005: 1260.

⁷ MW 2005: 1259.

⁸ TRAINOR 1997: 36.

⁹ BUSWELL 2004: 803.

¹⁰ SCHOPEN 1997: 90.

¹¹ Jedna z trzech części kanonu buddyjskiego, której głównym tematem są reguły monastyczne. MW 2005: 971-2.

zawierają nazwy licznych czajtji, które były zapewne ulubionymi punktami medytacji oraz tymczasowymi siedzibami Buddy i jego uczniów.¹² Idąc za André Bareau twierdzi się też, iż czajtje były pozbawionymi relikwii pomnikami mającymi upamiętniać najważniejsze wydarzenia z życia Siakjamuniego, podczas gdy stupy zawierały jego cielesne szczątki.¹³ Warto dodać, iż miano to noszą również buddyjskie świątynie wykute w skale. Zazwyczaj mają one kształt prostokątnej, trójnawowej hali zakończonej półkolistą apsydą, gdzie mieści się relikwiarz w kształcie stupy.¹⁴

2. Rys architektoniczny

Podstawowym elementem wczesnej stupy buddyjskiej, pochodzącej z epoki Mauriów oraz Siungów, była półkulista czasza (*aṇḍa*) spoczywająca na okrągłej bądź też kwadratowej podstawie. We wnętrzu ceglanej czaszy mieściła się komora z relikwiami, choć niekiedy szkatułki ze szczątkami Buddy, jego uczniów czy świętych znajdowały się także u szczytu stupy. Część zewnętrzna czaszy pokrywana była gipsem lub wapnem, a następnie dekorowana malowidłami. U jej podstawy rozciągał się taras z balustradą (*medhī*) stanowiący tzw. górną ścieżkę procesyjną. Szczyt kopuły wieńczył czworoboczny balkonik (*harmikā*) okalający pionowy maszt (*yaṣṭi*) z jednym lub kilkoma drewnianymi bądź kamiennymi parasolami (*chattra*), przekształconymi z czasem w iglicę. Teren wokół stupy zwykle otoczony był masywnym kamiennym ogrodzeniem (*vedikā*) z czterema bogato zdobionymi bramami (*torāṇa*), wskazującymi cztery strony świata, wyznaczającym tym samym dolną ścieżkę procesyjną.¹⁵ Ogrodzenie, składające się z pionowych słupów oraz poziomych belek połączonych na czop i wpust, przypominało drewnianą konstrukcję, zapewne po to, by nie utracić jego pierwotnego wyglądu podczas wymiany drewnianych elementów na trwalsze.¹⁶ Jego wewnętrzną część oraz podstawę stupy, podobnie jak i bramy, pokrywały liczne płaskorzeźby i reliefy ukazujące m.in. sceny z opowiadań o wcześniejszych wcieleniach Buddy (*jātaka*). Oprócz treści religijnych

¹² TRAINOR 1997: 34.

¹³ TRAINOR 1997: 35.

¹⁴ ZIMOŃ 1990: 219.

¹⁵ BROWN 1959: 13, HAVELL 1978: 27-8.

¹⁶ ROWLAND 1977: 44.

przedstawiały również sceny rodzajowe i tradycyjne formy życia indyjskiej społeczności.¹⁷

W okresie przejściowym (charakterystycznym m.in. dla Amarawati [Amarāvati] i Gandhary [Gandhāra]) widzimy tendencję do znacznej wertykalizacji stupy. Jej czasza stała się bardziej kulista, a cokół został podwyższony i przybrał formę cylindra podzielonego na segmenty za pomocą poziomych pierścieni i gzymsów. W ten sposób podniesiona w dużym stopniu kopuła stała się proporcjonalnie mniejsza w porównaniu z cokołem.¹⁸ Dodatkowo, w regionie Gandhary cokół, który zachował dotychczasową okrągłą formę w wyższych partiach, wyodrębnił podstawę o kształcie kwadratu, będącą najniższym jego segmentem. Dzieliła się ona na kilka tarasów i schody prowadzące z czterech stron do ścieżki procesyjnej okalającej właściwą stupę.¹⁹

Z czasem forma stupy uległa jeszcze większej komplikacji z naciskiem na nadanie jej poszczególnym elementom bardziej złożonej symboliki. W okresie Guptów zachowane zostało dążenie do wysmuklenia jej sylwetki. Kwadratowa podstawa cokołu znacznie się rozrosła i upodobniła do wieży, półkolistą czaszą, o mniejszych niż dawniej wymiarach, przybierała często kształt bulwiasty lub dzwonowaty, a iglica wieńcząca stupę stawała się coraz wyższa. Taka właśnie forma stupy została przeniesiona do krajów pozaindyjskich (tj. Sri Lanka, Indonezja, Birma, Nepal, Tybet, Chiny i Japonia), gdzie podlegała kolejnym przemianom. Stupy tego okresu ozdabiane były licznymi gzymsami, pilastrami, posągami i płaskorzeźbami. Te ostatnie wykonywano zazwyczaj ze stiuku, którym pokrywano budynek bądź z formowanych cegieł lub też rzeźbiono je bezpośrednio w murze. Cokół stupy, bogato udekorowany płaskorzeźbami, posiadał rytmicznie powtarzające się nisze zwieńczone łukiem kudu, w których umieszczano posągi Buddy i bodhisattwów (*bodhisattva*)^{20, 21}.

3. Symbolika stupy

¹⁷ ZIMOŃ 1990: 219.

¹⁸ BROWN 1959: 23.

¹⁹ ZIMOŃ 1990: 224.

²⁰ Ten, który jest na drodze do osiągnięcia doskonałej mądrości; święty buddyjski, któremu pozostały tylko jedne narodziny, aby mógł stać się buddą, a w ostateczności dostąpić nirwany. MW 2005: 734.

²¹ ZIMOŃ 1990: 225.

Obok praktycznych funkcji kopca mogilnego, jakie pełniła, stupa wykształciła także niezwykle skomplikowaną i złożoną symbolikę. Opiera się ona na założeniu, iż istnieje ścisła analogia pomiędzy makrokosmosem i mikrokosmosem, czyli światem stworzonym przez pewną indywidualną jednostkę a całym wszechświatem.²² Stąd też stupa utożsamia się właśnie z architektonicznym diagramem kosmosu. Jej czasza miała być strukturalną repliką sklepienia niebieskiego ograniczającego mityczną górę świata – Meru (Meru), która rozciąga się między ziemią a niebem. Zdaniem Benjamina Rowlanda, obecność owej góry odzwierciedla przede wszystkim harmika symbolizująca siedzibę 33 bogów, która mieści się na jej wierzchołku. Całość dopełnia maszt zwieńczający kopułę, który jest odpowiednikiem osi świata (*axis mundi*) wyrastającej z wód kosmicznego oceanu i mającej swoje zwieńczenie w najwyższej sferze firmamentu. Z kolei parasole, które podtrzymuje maszt, odnoszą się do kolejnych niebiańskich krain zamieszkałych przez różne klasy bóstw i kończących się niebem Brahmy (*brahma-loka*).²³

Stupa była również w pewnym sensie rodzajem architektonicznego ciała Buddy, które zastępowało jego fizyczną formę po uzyskaniu wyzwolenia. Owa homologiczność pomiędzy relikwiarzem a ciałem Siakjamuniego wyraża się poprzez identyfikację ich poszczególnych elementów. Pionowa oś, a zarazem rdzeń stupy, z którego równomiernie rozrasta się kubatura budowli, utożsamia kręgosłup Buddy, uważany według tradycji za prostą, nieruchomą podporę uniemożliwiającą skręt głowy bez poruszenia całego ciała. Cokół budowli stanowi nogi oraz uda Tathagaty (*tathā-gata*),²⁴ półkolista czasza symbolizuje jego tors, a harmika – głowę. Iglica natomiast tworzy koronę Siakjamuniego zwaną czudamani (*cūḍā-maṇi*), co określa lśniący klejnot noszony przez Buddę na czubku głowy.²⁵

4. Kwestia relikwii

Powodem, dla którego stupę określa się mianem obiektu sakralnego są oczywiście relikwie umieszczone w jej wnętrzu. Zajmę się tu głównie problemem relikwii Buddy, które znacznie różnią się od

²² SNODGRASS 1985: 360.

²³ ROWLAND 1977: 79.

²⁴ „Ten, który podąża tą samą drogą”; mowa tu o buddzie jako istocie, której życie przebiega cyklicznie. MONIER-WILLIAMS 2005: 433.

²⁵ SNODGRASS 1985: 360-1.

funkcjonującego w naszym społeczeństwie obrazu relikwii chrześcijańskich.²⁶ John Strong uważa je za uosobienie wędrowki Buddy poprzez różne wcielenia na drodze do jego oświecenia i wyzwolenia. Jest ona poniekąd procesem cyklicznym, charakterystycznym dla każdego, kto stał się buddą (*buddha* = oświecony, przebudzony). Relikwie nie tylko „opowiadają” historię życia i śmierci Siddharthy Gautamy, ale również stanowią przedłużenie jego egzystencji, która wraz z istnieniem relikwii toczy się dalej pomimo parinirwany. Zarówno kontynuują one działania podjęte przez Buddę za życia, tj. szerzenie jego nauki (*dharma*), jak i podejmują nowe, wpływając tym samym na kształtowanie się buddyzmu, także poza granicami Indii.²⁷ Uważa się też, iż Budda pozostaje po śmierci tak samo dostępny dla wiernych, jak był za życia, co spowodowane jest jego współczuciem i chęcią pomocy tym, którzy nadal są uwięzieni w kołowrocie wcieleń (*samsāra*). W ten sposób kontynuuje on krzewienie postaw szacunku i wdzięczności wśród społeczności wyznawców.²⁸ Ponadto fakt, iż powszechnie wierzone w stałą obecność Buddy manifestującą się w jego relikwiach potwierdza wiele inskrypcji. Gregory Schopen zaznacza, że są to pierwsze dające się datować inskrypcje, które w ogóle wspominają o relikwiach historycznego Buddy.²⁹ Co więcej, w nieco późniejszych inskrypcjach odnajdujemy wzmianki, że relikwie te obdarzone są nie tylko życiem, ale również moralnością, koncentracją, wyzwoleniem, wiedzą, mądrością i zdolnością widzenia, czyli wszystkimi cechami charakterystycznymi dla Siakjamuniego.

Przejdźmy teraz do kwestii, jakie przedmioty uznawane były za relikwie Buddy. Według Stronga, najprostszym schematem klasyfikacji relikwii jest ich podział na trzy kategorie, które wyróżniają (1) cielesne pozostałości tj. kości, zęby czy włosy; (2) przedmioty, które Budda posiadał, których używał lub też z którymi był związany i możemy wymienić tu jego miskę żebraczą, szaty, drzewo bodhi (*bodhi*) itp.; oraz (3) relikwie odnoszące się do Dharmy, do których zalicza się sutry (*sūtra*), całe bądź tylko ich wersety, dharani (*dhāraṇī*; formuły mające postać mistycznego wersetu lub długiej mantry, które, przykładowo, umieszczano w stupach w celu ochrony zmarłej osoby przed powtórными

²⁶ Por. pracę KRACIK, JAN. Relikwie. Wyd. Znak, Kraków 2002.

²⁷ STRONG 2004: 7-8.

²⁸ TRAINOR 1997: 166

²⁹ SCHOPEN 1997: 126.

narodzinami na niższym szczeblu egzystencji³⁰) i wszystkie inne rzeczy, które mogłyby być w jakiś sposób związane z nauczaniem Buddy.³¹ Monier-Williams natomiast proponuje nieco odmienny schemat systematyzacji relikwii, gdyż jako trzecią grupę wyróżnia obiekty czczone jako upamiętniające Buddę lub jakieś ważne wydarzenia w jego życiu (które u Stronga wliczają się do drugiej kategorii).³² Jednak podział ten nie wspomina nic o świętych księgach zawierających buddyjską Dharma, które w obecnych czasach są niemalże deifikowane, co rodzi wątpliwość, do której grupy relikwii powinny przynależeć (stąd zapewne potrzeba Stronga do zmodyfikowania owej klasyfikacji).

W przypadku pierwszej grupy relikwii John Strong dokonuje istotnego rozróżnienia pomiędzy (a) fragmentami ciała, które należały niegdyś do Buddy oraz (b) skryzalizowanymi formami substancji ludzkiego ciała, przypominającymi niewielkie paciorki.³³ Zazwyczaj znajdowano je w prochach tuż po ciałopaleniu, chociaż mogły również zostać „wydzielone” jeszcze za życia, np. z dłoni, włosów, oczu, szat czy innych przedmiotów codziennego użytku albo też pojawiać się na innych relikwiach, obrazach, tablicach donacyjnych, ołtarzach, stupach itp. Dlatego powinniśmy traktować je nie tylko jako produkt metamorfozy ciała powstały w wyniku kremacji, ale także jako wynik duchowego doskonalenia się, dążenia do wewnętrznej perfekcji Buddy bądź świętego. Kolor tych nietypowych wytworów odzwierciedlał część ciała lub organ, z którym wcześniej były związane, np. biały, jeśli pochodziły z tkanki kostnej, czerwony, jeżeli powstały z tkanki mięśniowej lub czarny - na znak bezpośredniego kontaktu z włosami. Zdaniem Stronga, idea owych „relikwii-paciorków” pochodzi zapewne z tradycji zrelacjonowanej przez Buddhaghosę (Buddhaghosa) w komentarzu do *Dīgha-nikajī* (*Dīgha-nikāya*)³⁴. Wymienia on trzy rodzaje relikwii Buddy, które przypominały: (1) pąki jaśminu, (2) perły lub (3) drobiny złota i przyjmowały trzy możliwe wielkości: ziarenka gorczycy, połowy ziarna ryżu czy zielonego groszku.³⁵

Należałoby również podkreślić rolę relikwii związanych z Dharma, które uważane są za ekwiwalentne z relikwiami cielesnymi. Sam Budda,

³⁰ SCHOPEN 1997: 121.

³¹ STRONG 2004: 8.

³² MW 1889: 494-495.

³³ STRONG 2004: 10.

³⁴ Pierwsza część *Sutta-pitaki* (*Sutta-piṭaka*; san. *Sūtra piṭaka*) zawierająca 34 sutry. NORMAN 1983: 30, 32.

³⁵ STRONG 2004: 11.

umierając, przekazał swojemu uczniowi Anandzie (Ānanda), że to właśnie jego nauki zastąpią go po śmierci, stawiając je tym samym na równi z własną osobą.³⁶ W istocie, umieszczanie wersetów sutr wewnątrz małych glinianych stup, które z kolei wkładano w dużych ilościach do rdzenia większych bądź rozrzucano wokół głównych stup, było powszechnie praktykowane (dowodów dostarczają nam m.in. Sañci [Sañci], Bodh Gaja [Bodhgayā], Radżagryha [Rājagrha] czy Sarnath [Sarnāth]). Jak pisze Schopen, te miniaturowe obiekty miały od jednego do ośmiu-dziewięciu cali wysokości i przybierały różnorodne formy, począwszy od dość szczegółowych replik dużych strukturalnych stup, poprzez stożkowate „spirale”, aż po niemal bezkształtne kule gliny.³⁷

5. Przypuszczalne korzenie kultu

Jak zauważa Jean Przyluski, nieco zaskakującym może wydawać się fakt, iż to właśnie na subkontynencie indyjskim, obszarze, gdzie zwłoki uważane były za obiekt nieczysty, a nawet wyjątkowo niebezpieczny, powstała tak silna tendencja do oddawania czci cielesnym pozostałościom pod postacią relikwii.³⁸ Niestety okoliczności zrodzenia się tej buddyjskiej praktyki do dziś pozostają niejasne, gdyż nie wiadomo, czy buddyzm zainspirował się po prostu jakimiś starszymi ludowymi zwyczajami, czy też sam ten kult zainicjował. Jednak wielu badaczy, którzy skupili się na analizie ewolucji stupy (czyli obiektu, w którym relikwie umieszczano) czy to w kontekście architektonicznym,³⁹ czy też religijnym⁴⁰, wskazuje na jej niezwykle bliskie pokrewieństwo z wedyjskimi rytuałami pogrzebowymi, mimo powszechnego przekonania, że braminizm, tak jak i hinduizm, który się z niego wywodzi, sprzeciwiają się zwyczajowi zabezpieczania kości, prochów, włosów, zębów czy innych szczątków należących do zmarłej osoby, niezależnie od tego, jak bardzo szanowana była za życia.⁴¹

Havell przykładowo stawia hipotezę, że najwcześniejszą formą stupy mogła być chata lub namiot aryjskiego wodza odtwarzany w czasie pochówku jako tymczasowa siedziba dla ducha zmarłej osoby do czasu aż

³⁶ STRONG 2004: 8.

³⁷ SCHOPEN 2005: 355.

³⁸ STRONG 2004: 15.

³⁹ HAVELL 1978: 3-25.

⁴⁰ DUTT 1988: 179.

⁴¹ MW 1889: 495-496.

należycie wykonana przez krewnych śraddha (*śrāddha*)⁴² pozwalała duszy opuścić sferę ziemską.⁴³ Fakt, że obiekty te, podobnie jak ołtarze używane podczas składania wedyjskich ofiar, wznoszono doraźnie i że zapewne były to nietrwale drewniane konstrukcje (kamień wprowadzono na stałe do indyjskiej architektury dopiero w okresie panowania Mauriów⁴⁴), mogłyby wyjaśniać brak materialnych dowodów na ich istnienie. Jednak kwestia archeologicznego potwierdzenia jest raczej sprawą dyskusyjną, zwłaszcza w świetle odkrycia z Lauriya Nandangarh (Bihar), gdzie w pobliżu jednej z kolumn wzniesionych przez Asiokę (Aśoka) znaleziono grupę mogiłnych kopców uznanych przez niektórych badaczy za pochodzące z VII lub VIII w. p.n.e. i należące do wedyjskich Ariów.⁴⁵

Również i w niektórych tekstach bramińskich można dopatrzeć się potwierdzenia teorii, jakoby kult stupy brał swój początek z wedyjskich ceremonii pogrzebowych (*śmaśāna*). Na przykład *Siatapatha-brahmana* (*Śata-patha-brāhmaṇa*) zawiera obszerny fragment dotyczący wyboru miejsca, w którym prochy zmarłego mogły zostać umieszczone, a także dostarcza informacji, jak taki kopiec miałby wyglądać. Zgodnie z tradycją, kopiec mogiłny powinien mieć podstawę czworokąta, którego cztery boki mogłyby wskazywać cztery pośrednie strony świata, zaś sam był skierowany na południowy-wschód (była to strona, która stanowiła bramę do świata przodków).⁴⁶ Ponadto, usypyany z ziemi kopiec otaczany był kręgiem kamieni, by oddzielić obszar przeznaczony dla bogów od tego, który jest poświęcony przodkom.⁴⁷ Natomiast jego wysokość zależała od grupy społecznej (*varṇa*), do której należał zmarły. Mówiąc dokładniej, wysokość kopca sięgała tej części ludzkiego ciała, od której dana warstwa pochodziła.⁴⁸ Jak widać, zarówno zorientowanie kopca w przestrzeni wedle stron świata, jak i chociażby konieczność odgrodzienia obszaru, na którym złożone zostały szczątki zmarłego, przywodzą na myśl późniejsze zasady konstrukcji stupy buddyjskiej.

Niekiedy za prototyp stupy uważa się także konstrukcję zwaną eduką bądź eluką (*eḍūka/elūka*), która pełniła rolę upamiętniającą oraz

⁴² Termin oznacza ceremonię ku czci i dla korzyści zmarłych krewnych. MW 2005: 1097.

⁴³ HAVELL 1978: 15.

⁴⁴ AUBOYER 1975: 54.

⁴⁵ COOMARASWAMY 2003: 10, ERDOSY 1995: 41.

⁴⁶ ŚPB XIII.8.1.5.

⁴⁷ ŚPB XIII.8.2.3.

⁴⁸ ŚPB XIII.8.3.11., por. Rygweda X.90.

przechowywała prochy i kości należące do zmarłych.⁴⁹ Taką właśnie funkcję obiektu, jako relikwiarza czy też kapliczki, ukazuje fragment *Mahawastu* (*Mahā-vastu*) opisujący dramatyczną historię dziewczyny, która prosi matkę, by ta po jej śmierci spaliła jej ciało, po czym wzniosła elukę i złożyła w niej szczątki córki. Następnie poleca jej zasadzić w pobliżu eluki drzewo karnikara (*karnikāra*), które, gdy miną już chłody, będzie jej przypominało o córce.⁵⁰ W zupełnie innym kontekście pojawia się termin *eduka* w *Mahabharacie* (*Mahā-bhārata*), gdzie, jak twierdzi Sukumar Dutt, użyty zostaje przez wyznawców braminizmu jako niezwykle pogardliwe określenie stupy⁵¹ uważanej przez nich za zwiastun nadchodzącej degeneracji związanej z kalijugą (*kali-yuga*)⁵²:

„Świat ten przewróci się do góry nogami,
[Ludzie] składać będą hołd stupom (edukom), wyprą się bóstw,
[A] siudrowie nie będą szanować podwójnie narodzonych u
kresu jugi”.⁵³

„Ziemia pokryta stupami (edukami), nie zaś ozdobiona
świątyniami
Będzie u kresu jugi; ta juga to końca oznaka”.⁵⁴

6. Początki kultu właściwego

Przejdę teraz do krótkiego omówienia warunków asymilacji tej dość nietypowej dla Indii praktyki na gruncie buddyjskiej wspólnoty wiernych. Warto by też wspomnieć o najwcześniejszych znaleziskach archeologicznych, które miałyby potwierdzać akceptację tradycji adoracji szczątków Buddy oraz o jej rozwoju aż do momentu, w którym zyskała uprawomocnienie w tekstach kanonicznych.

6.1. Asioka jako prekursor praktyki kultowej

⁴⁹ STRONG 2004: 14.

⁵⁰ MV₁ 3: 19.

⁵¹ Według Moniera-Williamsa oznacza on budowlę stworzoną ze śmieci lub je zawierającą. MW 2005: 231.

⁵² DUTT 1988: 186.

⁵³ *viparītaś ca loko ʔyaṁ bhaviṣyaty adharottaraḥ|
edūkān pūjayiṣyanti varjayiṣyanti devatāḥ|
śūdrāḥ paricariṣyanti na dvijān yugasamkṣaye|* MBH III.188.64.

⁵⁴ *edūkacihnā pṛthivī na devagrhabhūṣitā|
bhaviṣyati yuge kṣīṇe tad yugāntasya lakṣaṇam|* MBH III.188.66.

Powszechnie uważa się, że osobą odpowiedzialną za zakorzenie kultu stupy w tradycji buddyjskiej oraz jego popularyzację na terenie Indii jest król Asioka panujący w III w. p.n.e. Była to poniekąd część jego strategii, w której wykorzystywał buddyzm jako główny środek unifikujący rozległe imperium.⁵⁵ Potwierdzać może to fakt, iż jedne z pierwszych wzmianek mówiących o praktyce oddawania czci relikwiom odnajdujemy właśnie w inskrypcji Asioki pochodzącej z Nigalisagary (Nigālīsāgara):

„Miły Bogom Król Pijadassin, gdy minęło czternaście lat od jego namaszczenia, po raz wtóry powiększył kopiec (stupę), w którym są przechowywane relikwie Buddy Konakamany (Kanakamuni): gdy zaś upłynęło [dwadzieścia] lat od namaszczenia, przybył tu we własnej osobie i odprawił uroczyste modły oraz rozkazał wznieść na tym miejscu [kamienną kolumnę].”⁵⁶

Według legend, Asioka zebrał niemal wszystkie relikwie należące do Buddy z siedmiu na osiem mogiłnych kopców wybudowanych zaraz po kremacji ciała Tathagaty, poza cielesnymi szczątkami złożonymi w strzeżonej przez nagów (*nāga*)⁵⁷ stupie w Ramagramie (Rāmagrāma).⁵⁸ Następnie, jak relacjonuje *Asiokawadana* (*Aśokāvadāna*), umieścił je w 84 000 relikwiarzy wykonanych z rozmaitych cennych materiałów. Każdy z nich miałby się składać ze skrzyni (*kaṇḍa*), urny (*kumbha*) i pasa materiału (*paṭṭa*), służącego prawdopodobnie do przywiązania wieka urny. Relikwiarze z kolei ulokował w 84 000 stup, które zostały wzniesione na terenie całego kraju – w miastach i wsiach liczących co najmniej 100 000 mieszkańców.⁵⁹ Owa idea „rozproszenia” relikwii przełamuje dotychczasową tendencję do przechowywania ich tylko w kilku centralnych ośrodkach, praktykowaną przez jego poprzedników. W ten sposób relikwie zaczynają funkcjonować na płaszczyźnie lokalnej przy jednoczesnym powiązaniu ich z centrum państwa, tworząc tym samym swoistą sieć wzajemnych współzależności. Zjawisko to odnosi się również do polityki Asioki, który sprzeciwia się idei scentralizowanej

⁵⁵ ROWLAND 1977: 77.

⁵⁶ MAKOWIECKA 1964: 53.

⁵⁷ Nagowie to mityczne półboskie istoty, najczęściej ukazywane jako bóstwa o ludzkiej twarzy i wężowym ogonie. ŁUGOWSKI 1994: 129-30.

⁵⁸ Historię zdobycia relikwii Siakjamuniego przez Asiokę opisuje m.in. Buddhaghosa w swym komentarzu do *Mahāparinirvāna-sūtry*. BUDDHAGHOSA 2003: 219-25.

⁵⁹ STRONG 2004: 136.

władzy.⁶⁰ *Mahawamsa* (*Mahā-vaṃsa*, czyli tzw. „wielka kronika”) natomiast opowiada o wybudowaniu 84 000 klasztorów buddyjskich (*vihāra*) w okresie panowania Asioki, symbolizujących 84 000 części buddyjskiej nauki, które stanowią „dharmiczne ciało” (*dharma-kāya*) Siakjamuniego.⁶¹

Mimo, iż powstanie wielu spośród najstarszych stup buddyjskich przypisuje się Asioce, czy to na podstawie relacji pielgrzymów⁶², czy też znalezisk archeologicznych, to nie posiadamy żadnego materialnego potwierdzenia wiążącego którykolwiek z nadal istniejących relikwiarzy z jego osobą.⁶³ Żadna inskrypcja nie mówi bowiem wprost o skonstruowaniu stupy przez Asiokę, poza wspomnianą przeze mnie inskrypcją z Nigalisagary, która potwierdza jedynie powiększenie istniejącego już kopca mogilnego należącego do Buddy Konakamany. Aczkolwiek przyjmuje się, że najstarsze warstwy konstrukcji niektórych niezwykle istotnych obiektów, jak przykładowo stupa nr 1 (tzw. „Wielka Stupa”) w Sañczy, powinny być datowane właśnie na epokę sprawowania władzy przez dynastię Mauriów.⁶⁴

Jednakże, wedle niedawnych wykopalisk archeologicznych można przypuszczać, że zwyczaj wznoszenia stup i kult relikwii w buddyjskiej tradycji znacznie wyprzedza okres panowania Asioki. Mowa tu oczywiście o odkryciach z Wajsiali (*Vaiśālī*) oraz Piprahwy (*Piprāhvā*) – obszaru identyfikowanego z rodzinnym miastem Siakjamuniego czyli Kapilawastu (*Kapilavastu*).⁶⁵ Obydwa te miejsca wiąże się z tradycją wybudowania ośmiu majestatycznych stup, w których miałyby zostać złożone relikwie Buddy, gdy ten dostąpił parinirwany.⁶⁶ Na podstawie badań stratygraficznych oraz licznych pozostałości w postaci ceramiki badacze datują rdzeń stupy w Wajsiali na początek V w. p.n.e. Ponadto odnotowują oni, iż obiekt ten był trzykrotnie powiększany, z czego pierwsza rozbudowa odbyła się za czasów Mauriów.⁶⁷ Z kolei w przypadku Piprahwy archeolodzy są zdania, iż najstarsza warstwa

⁶⁰ STRONG 2004: 143.

⁶¹ STRONG 2004: 137.

⁶² Przykładowo Hsuan-tsang opisywał każdą ujrzaną przez siebie stupę jako wybudowaną przez króla Asiokę. DUTT 1988: 186.

⁶³ TRAINOR 1997: 43.

⁶⁴ TRAINOR 1997: 43.

⁶⁵ TRAINOR 1997: 43.

⁶⁶ BURGESS 1901: 15.

⁶⁷ TRAINOR 1997: 44.

konstrukcji pochodzi z przełomu V i IV w. p.n.e., choć niektórzy, np. Härtel, twierdzą, że jest ona współczesna Mauriom.⁶⁸

6.2. Rozwój wczesnej formy kultu

Gdy patrzymy na nieco późniejsze stupy, tj. z Sañczy, Bharhut czy też Bhilsy, to, pośród licznych scen z dżatak i symboli charakterystycznych dla buddyzmu, rzucają nam się w oczy elementy czysto ludowe, które są w pewien sposób sprzeczne z buddyzmem znanym nam z najstarszych kanonicznych tekstów. Są to oczywiście postaci jakszów (*yakṣa*)⁶⁹ i jaksziń (*yakṣiṇī*)⁷⁰, a także wizerunki pomniejszych bóstw i innych istot półboskich pochodzących z lokalnych kultów.⁷¹ Zdaniem Sukumara Dutta, świadczy to o tym, że nie tylko budowniczości i artyści wykonujący reliefy pochodzili ze społeczności świeckiej, ale zapewne również i sami wyznawcy, którzy te stupy czcili.⁷² Warto też zauważyć, że płaskorzeźby na bramach stupy w Sañczy ukazują kilka reprezentacji owego kultu i jest to zazwyczaj zbiorowe oddawanie czci w towarzystwie muzyki i kwiatnych darów. Czasami, zamiast grupy, obrazują one tylko kilka osób (ok. sześciu), a niekiedy wyłącznie parę – mężczyznę i kobietę. Lecz, co istotne według Dutta, na reliefach tych nie zauważamy obecności mnichów czy też mniszek.⁷³ Kevin Trainor z kolei nie widzi w tym nic zaskakującego, gdyż same historie zawarte w dżatakach odpowiadające poszczególnym przedstawieniom również nie czynią na ten temat żadnej wzmianki.⁷⁴ Poza tym, liczne inskrypcje donacyjne pochodzące z Sañczy oraz Bharhut jasno dowodzą, iż także mnisi oraz mniszki brali czynny udział w adoracji relikwii.⁷⁵

Zadaniem owych przedstawień, łączących sferę sacrum z profanum, mieszających elementy buddyjskie z folklorystycznymi, miało być zapewne silne oddziaływanie na uczucia wiernych, pobudzanie ich

⁶⁸ TRAINOR 1997: 44-5.

⁶⁹ Istoty półboskie sprawujące opiekę głównie nad ludnością wiejską; związane są z ziemią, minerałami, wegetacją roślin, płodnością zwierząt i ludzi; zazwyczaj za swe siedziby obierają drzewa, ale także i pola czy wzgórze. ŁUGOWSKI 1994: 84.

⁷⁰ Żeńskie odpowiedniki jakszów, przedstawiane jako piękne młode kobiety; zazwyczaj ukazywane, gdy stoją obok pokrytego kwiatami drzewa. ŁUGOWSKI 1994: 84-5.

⁷¹ DUTT 1988: 116. Por. HAVELL 1978: 31-7.

⁷² DUTT 1988: 121.

⁷³ DUTT 1988: 184.

⁷⁴ TRAINOR 1997: 61.

⁷⁵ SCHOPEN 1997: 30.

wyobraźni i wzmaganie ducha bhakti (*bhakti*),⁷⁶ gdyż uważa się, że to właśnie z niego kult stupy wziął swój początek. Dzięki idei bhakti świeccy wyznawcy buddyzmu pozbawieni byli wyobrażenia Buddy jako nauczyciela rozpowszechnionego w mentalności mnichów. Uważali go za kogoś, kto wykracza poza wszelkie ziemskie relacje, dlatego też nie może być ukazywany w ludzkiej postaci, jakkolwiek byłaby ona wyidealizowana. Sukumar Dutt twierdzi ponadto, że to zapewne stąd wzięła się koncepcja stupy stanowiącej symbol ciągłej obecności Buddy na ziemi.⁷⁷ Aczkolwiek w buddyzmie nie mamy do czynienia z klasycznym stanem bhakti, gdzie wierny zanoszą do bóstwa swe błagania pod postacią modlitwy. Tu na pierwszy plan wysuwa się skupienie świadomości na Buddzie oraz szukanie w jego osobie duchowego schronienia, wręcz „zatopienia”.⁷⁸

Podczas gdy dla kierowanej duchem bhakti świeckiej społeczności kult stupy w formie modłów i składania darów stał się esencją wiary, społeczność mnichów skupiała się na dyscyplinie i doktrynie zawartych w buddyjskim kanonie. Jest mało prawdopodobne, by to właśnie mnisi mogli stać się prekursorami oddawania czci Buddzie pod postacią stupy.⁷⁹ Przypuszczać można, że po prostu przejęli oni ten zwyczaj poprzez nadzwyczaj bliski kontakt z wiernymi spoza sanghy (*saṅgha*)⁸⁰.⁸¹ Warto dodać, że jest to jedna z ważniejszych cech buddyjskiej wspólnoty mnichów, która odróżnia ją np. od zakonów chrześcijańskich – w buddyzmie wszelka izolacja od społeczeństwa nigdy nie była celem monastycznego życia.⁸²

Z czasem kult stupy został przez sanghę usankcjonowany, a stupa stała się obowiązkowym elementem każdego klasztoru buddyjskiego.⁸³ Jednak zanim ta forma kultu zaczęła być powszechnie praktykowana przez wszystkich buddystów, zarówno tych świeckich, jak i mnichów, musiała przejść przez dwie fazy: (1) najpierw ludowy rytuał znalazł

⁷⁶ Bhakti jako praktyka wiąże się z kultywowaniem uczucia miłości względem jakiejś boskiej istoty; jako stan umysłu odnosi się do wewnętrznego oddania bóstwu. ROTMAN 2009: 39.

⁷⁷ DUTT 1988: 121.

⁷⁸ ROTMAN 2009: 41.

⁷⁹ DUTT 1988: 183, RAY 1999: 21.

⁸⁰ Wspólnota mnichów; termin ten odnosi się przeważnie do buddyzmu. MW 2005: 1129.

⁸¹ DUTT 1988: 26.

⁸² Gregory Schopen poświęca dużo uwagi temu zagadnieniu w artykule pt. “The Ritual Obligations and Donor Roles of Monks in Pāli Vinaya”. SCHOPEN 1997: 72-85.

⁸³ TRAINOR 1997: 62.

miejsce w buddyjskim kanonie, gdzie nadano mu sakramentalny charakter; (2) następnie dotychczas istniejąca w kanonie koncepcja stupy jako pomnika Buddy została całkowicie zmieniona na symbol czy też reprezentację jego nieustannej obecności.⁸⁴

6.3. Główne idee związane z kultem stupy

Jak wiadomo, wczesna tradycja buddyjska odnosiła się krytycznie do wszelkiej działalności rytualnej, określając ją jako całkowicie niewłaściwą i uniemożliwiającą wiernemu osiągnięcie wyzwolenia z sansary. Uzależnienie od rytuału klasyfikowano bowiem jako jedną ze skaz wikłających jednostkę w nieustannym ciągu kolejnych narodzin.⁸⁵ Zdaniem Olcotta, Budda był przeciwny oddawaniu czci bogom, demonom, drzewom czy innym przedmiotom, twierdząc, że była to praktyka, którą należało porzucić na drodze do uzyskania nirwany.⁸⁶ Natomiast składanie hołdu podobiznom Siakjamuniego, jego relikwiom i stupom, w których były przechowywane, miało według niego zupełnie inny charakter – traktowano je jedynie jako przedmioty upamiętniające wielkość, mądrość, łaskawość czy współczucie Buddy.⁸⁷ W kanonie palijskim również odnajdujemy fragmenty poruszające kwestię roli rytuału zarówno w życiu mnichów, jak i laikatu. Przykładowo *Dhammapada* (*Dhamma-pada*; sanskr. *Dharma-pada*)⁸⁸ jednoznacznie wskazuje, iż należy obdarzać czcią i szacunkiem osobę głoszącą naukę Tathagaty.⁸⁹ Warto jednak zaznaczyć, iż kult stupy, będący przecież jedną z form składania hołdu Siakjamuniemu, uważany jest przez niektórych badaczy za pewnego rodzaju „wulgaryzację” buddyjskiej tradycji, gdyż jego idea niejednokrotnie kłóciła się z przyjętym przez buddystów kodeksem postępowania.⁹⁰

Najważniejszym elementem uroczystej adoracji stupy, towarzyszącym wszystkim pozostałym praktykom rytualnym ku czci relikwii Buddy, było bez wątpienia okrażanie relikwiarza, czyli tzw. *pradaksina* (*pradakṣiṇā*). Czynność ta wywodzi się zapewne od

⁸⁴ DUTT 1988: 183-4.

⁸⁵ TRAINOR 1997: 139.

⁸⁶ OLCOTT 1915: 39.

⁸⁷ OLCOTT 1915: 40.

⁸⁸ Jedną z części *Khuddaka-nikaji* (*Khuddaka-nikāya*), która z kolei stanowi jeden z pięciu zbiorów *Sutta-pitaki*. NORMAN 1983: 31.

⁸⁹ DHP XXVI.392.

⁹⁰ SWEARER 2010: 80.

wedyjskiego rytuału ku czci słońca, w którym wyznawcy obchodzili wokół ołtarz, imitując tym samym widomą wędrówkę słońca na niebie.⁹¹ Podczas owego okrążania stupy wierny kroczył po ścieżce procesyjnej okalającej stupę zgodnie z ruchem wskazówek zegara, niekiedy trzymając w dłoni lampę, wykonując przy tym rozmaite czynności, takie jak recytowanie bądź śpiewanie hymnów czy też rozrzucanie kwiatów.⁹² Natomiast w buddyjskich czajtjach oraz wiharach (*vihāra*)⁹³ ścieżka ta, zbyt wąska, by móc po niej stąpać, została zachowana wyłącznie jako symbol rytualnego obrządku.⁹⁴ Hsuan-tsang relacjonuje, iż stupę zazwyczaj okrążano raz lub trzy razy, a w przypadku, gdy czciciel miał jakąś szczególną prośbę, liczba okrążeń zwiększała się proporcjonalnie do wagi owego życzenia.⁹⁵ Ponadto, jak czytamy w *Mahawastu*, pradakszina przynosiła wiernym ogromne korzyści – ten, kto uroczyście okrążył stupę Buddy, kierując przy tym swoje myśli ku oświeceniu dla dobra wszystkich żywych istot, stawał się m.in. świadomy, rozważny, cnotliwy, a także mógł liczyć na to, iż w kolejnych żywotach będzie podążał drogą do uzyskania najwyższej wiedzy.⁹⁶

Warto by jednak dodać, iż nie tylko stupy przypisywane Buddzie, ale również relikwiarze należące do poprzednich buddów, pratyekabuddów (*pratyeka-buddha*)⁹⁷ oraz arhatów (*arhat*)⁹⁸ otaczane były czcią wiernych.⁹⁹ Fakt ten potwierdza m.in. wymieniona już przeze mnie inskrypcja pochodząca z Nigilisagary, gdzie Asioka złożył hołd stupie Buddy Konakamany, a także liczne doniesienia chińskich pielgrzymów dokumentujące istnienie podobnych obiektów związanych z Buddą Kaśjapą (Kāśyapa) i Krakuczczhandą (Krakucchanda).¹⁰⁰ Strong twierdzi jednak, że stupy te prawdopodobnie nie zawierały żadnych cielesnych pozostałości czy przedmiotów będących w posiadaniu owych trzech poprzedników Siakjamuniego i pełniły głównie funkcję

⁹¹ HAVELL 1978: 15.

⁹² RAY 1999: 334.

⁹³ Buddyjski klasztor składający się przeważnie z prostokątnej bądź kwadratowej sali, która pełniła funkcję refektarza, oraz z małych jednoosobowych cel mieszkalnych. ZIMOŃ 1990: 220.

⁹⁴ DUTT 1988: 136.

⁹⁵ RAY 1999: 334.

⁹⁶ MV₁ 2: 329.

⁹⁷ Budda, który dostąpił oświecenia, ale nie głosi buddyjskiej nauki. MW 2005: 664.

⁹⁸ Termin dosłownie oznacza „godny (szacunku)”; budda, który nie osiągnął jeszcze nirwany; najwyższa ranga w hierarchii buddyjskich mnichów. MW 2005: 93.

⁹⁹ RAY 1999: 324.

¹⁰⁰ STRONG 2004: 33.

upamiętniającą ważne zdarzenia z ich życia.¹⁰¹ Aczkolwiek kwestia Buddy Kaśjapy może budzić pewne wątpliwości, jako że w kanonach wielu wczesnych szkół buddyjskich występują wzmianki dotyczące kopca mogilnego w Toice (Toyikā), który rzekomo zawierał jego szczątki.¹⁰²

W przypadku buddyjskich świętych, którzy „posiadali” swoje relikwiarze, Étienne Lamotte przypuszcza, iż nie byli to wyłącznie powszechnie znani uczniowie Buddy, ale także mnisi cieszący się znacznie mniejszą sławą.¹⁰³ Schopen dostarcza nam dowody na poparcie tej hipotezy w postaci inskrypcji z licznych stanowisk archeologicznych w Sañczy, Kanheri (Kānheri) czy Bhadza (Bhājā).¹⁰⁴ Ponadto zakłada on, iż stupy lokalnych świętych uważane były, zwłaszcza w świadomości ludności miejscowej, za znacznie ważniejsze dla buddyjskich praktyk religijnych niż mogilne kopce wielkich wieszczów znanych z tekstów kanonicznych.¹⁰⁵ Jednakże obydwa rodzaje budowli, z powodu niezwyklego podobieństwa struktury architektonicznej, symboliki, koncepcji i sposobu przechowywania relikwii oraz czynności rytualnych względem nich podejmowanych, są praktycznie nierozróżnialne.¹⁰⁶ Stąd właśnie Schopen wnioskuje, że kult stup należących do historycznego Buddy był wyłącznie szczególnym i jednocześnie najbardziej znanym przykładem powszechnie przyjętej monastycznej praktyki.¹⁰⁷

Jedną z głównych przyczyn jej ogromnej popularności była prawdopodobnie zdolność stupy do zapewnienia wyznawcom bezpośredniego dostępu do świętych poprzez ich relikwie. Za życia bowiem, zarówno Budda, jak i pozostali znamienici członkowie sanghy, nie dawali wiernym okazji do oddawania im hołdu, gdyż, spędzając dużo czasu na odosobnionych medytacjach, nie byli łatwo „dostępnymi” obiektami czci. Poza tym nie mieli oni początkowo stałej siedziby, lecz wędrowali w celu rozpowszechniania Dharmy buddyjskiej do wielu odległych miejsc. Dopiero po śmierci, gdy ich szczątki złożono w stupach,

¹⁰¹ STRONG 2004: 33.

¹⁰² Jest to historia opowiadająca o Buddzie Siakjamunim, który, podróżując po Kosiali (Kośala), dotarł do Toiki. Tam dowiedział się od pewnego bramina pracującego na polu, gdzie stała niegdyś stupa należąca do Kaśjapy i razem z uczniami wznosił w tym miejscu stupę z gliny. SCHOPEN 1997: 28.

¹⁰³ RAY 1999: 325.

¹⁰⁴ SCHOPEN 1997: 185.

¹⁰⁵ SCHOPEN 1997: 186.

¹⁰⁶ SCHOPEN 1997: 179-80.

¹⁰⁷ SCHOPEN 1997: 182.

mogli zostać otoczeni nieprzerwanym kultem.¹⁰⁸ W ten oto sposób kopiec mogiłny został substytutem ulotnego ciała zmarłego, w którym kontynuował on dalszą egzystencję. Należało zatem odnosić się do niego tak samo, jak do Buddy czy świętego podczas trwania ich doczesnego istnienia.¹⁰⁹ Jak pisze Mirelle Bénisti, relikwie Siakjamuniego i jego uczniów należało uważać za życie (*jīvita*) stupy, gdyż ożywiały one ów obiekt w taki sposób, że stawał się on ekwiwalentny z fizycznym, żyjącym ciałem.¹¹⁰ Stupa przejmowała również bezgraniczną i niezmienną mądrość jednostki, której szczątki przechowywała, a także inne, bardziej aktywne aspekty jej oświeconej osobowości.¹¹¹

Ponadto Kevin Trainor zauważa ponadto, iż relikwie Buddy obdarzone były niezależną mocą czynienia cudów przypominających te, których dokonał Siakjamuni przed śmiercią. Przykładowo, mogły przybrać jego postać, a ci, którzy doświadczyli owego cudownego objawienia, zwykle uzyskiwali poczucie radości, spokoju i zaufania względem Buddy. Ów stan ducha wiązał się bezpośrednio z działaniem rytualnym, gdyż wywoływał wewnętrzną potrzebę oddawania czci Tathagacie, przejawiającą się w postaci materialnych darów czy gestów wyrażających składanie hołdu.¹¹² Ze zjawiskiem tym spotykamy się m.in. we fragmencie *Thupawamsy* (*Thūpa-vamsa*),¹¹³ który opowiada o złożeniu relikwii Buddy do tzw. „Wielkiej Stupy” (*Mahā-thūpa*) na Sri Lance. Gdy król Dutthagamani obszedł uroczyscie dookoła stupę w towarzystwie członków wspólnoty mnichów, a następnie chciał zdjąć z głowy kasetkę z relikwiami, aby umieścić ją we wnętrzu owej budowli, urna ze szczątkami Buddy wzbila się w niebo i otworzyła. Z niej wy dostały się relikwie, formując się na nieboskłonie na kształt Siakjamuniego, po czym wróciły na swoje miejsce. Wydarzeniu temu towarzyszyły również inne niezwykle zjawiska, takie jak trzęsienie ziemi, deszcz czy błyskawice. Będąc świadkiem tych cudów, król został ogarnięty „pogodną radością” i wyraził ten stan ducha poprzez złożenie relikwiom czci.¹¹⁴ Można by zatem powiedzieć, że możliwość widzenia Buddy za pośrednictwem jego cielesnych szczątków usuwa wszelkie

¹⁰⁸ RAY 1999: 324.

¹⁰⁹ RAY 1999: 326.

¹¹⁰ BÉNISTI 1960: 51.

¹¹¹ RAY 1999: 327.

¹¹² TRAINOR 1997: 169, 171.

¹¹³ Jedna z kronik cejlońskich pochodząca z XIII w; tzw. *Historia Relikwiarzy*. WINTERNITZ 1999: 210.

¹¹⁴ TRAINOR 1997: 168-9.

wątpliwości co do statusu Tathagaty jako całkowicie oświeconego, wszechwiedzącego nauczyciela, a także legitymizuje pozycję relikwii jako środków, dzięki którym może on objawiać swoją obecność.¹¹⁵

6.4. Teksty kanoniczne dające podstawy kultu

Najważniejszym tekstem kanonicznym legitymizującym kult stupy w praktyce buddyjskiej jest niewątpliwie *Mahaparinirwana-sutra* (*Mahā-parinirvāṇa-sūtra*; pal. *Mahā-parinibbāna-sutta*).¹¹⁶ Opisuje ona ostatnie tygodnie życia Siakjamuniego, w których Budda zostawia swoim uczniom liczne pouczenia dotyczące m.in. jego pochówku czy też miejsc „pielgrzymkowych”. Niestety utwór ten ulegał stopniowej ewolucji, wzbogacając się z biegiem czasu o coraz to nowe ustępy, a zatem nie mamy pewności, na ile fragmenty tekstu związane z weneracją stupy należą do wersji oryginalnej, a na ile są to wpływy myśli buddyzmu mahajany.¹¹⁷ Wielu badaczy podjęło się jednak próby rozdzielenia poszczególnych warstw występujących w Sutrze na podstawie analizy porównawczej redakcji należących do różnych buddyjskich tradycji.¹¹⁸ Przykładowo Bureau, bazując na poszukiwaniu elementów wspólnych we wszystkich sześciu wersjach *Mahaparinirwana-sutry* jako wyznacznika ich pierwotności, datuje wskazówki związane ze wzniesieniem kopca mogilnego jako stosunkowo wczesne, należące do zrębu skompilowanego kilkadziesiąt lat po śmierci Buddy. Natomiast fragmenty mówiące o czterech miejscach, które każdy wierny powinien odwiedzić uważa już za dodatki późniejsze, gdyż, jego zdaniem, odnoszą się one do wizerunku Buddy jako istoty bardziej boskiej aniżeli ludzkiej.¹¹⁹ Metodologia Bureau budzi jednak zastrzeżenia, np. Schopena, który dowodzi, iż zbieżność różnych wersji tego samego tekstu może świadczyć o czymś zgoła przeciwnym – znacznej modyfikacji tekstu, który był stopniowo uzupełniany o wzmianki występujące w pozostałych redakcjach.¹²⁰ Idąc za teorią Schopena, można by zatem stwierdzić, iż *Mahaparinirwana-sutra* jest w dużej mierze utworem późnym. Mimo to, niektóre szkoły

¹¹⁵ TRAINOR 1997: 164.

¹¹⁶ Do analizy używam głównie fragmentów palijskiej wersji *Mahaparinirwana-sutry*.

¹¹⁷ TRAINOR 1997: 46.

¹¹⁸ *Mahaparinirwana-sutra* istnieje w sześciu różnych redakcjach: po jednej w sanskrycie i w języku palijskim oraz cztery w chińskim. Oprócz tego funkcjonuje również tłumaczenie w języku tybetańskim. TRAINOR 1997: 46n.

¹¹⁹ TRAINOR 1997: 47-8.

¹²⁰ SCHOPEN 1997: 29.

buddyjskie, jak np. therawada (*Thera-vāda*), uważają ją za część autentycznego „słowa Buddy” (*Buddha-vacana*),¹²¹ co zapewne podkreśla jej rolę jako tekstu, który sankcjonuje kult związany ze stupą.

Według *Mahāparinirvāna-sūtry*, sam Śiākjamuni daje swym uczniom dokładne instrukcje co do kremacji jego zwłok oraz, co istotniejsze, konserwacji szczątków pod postacią relikwii. Kiedy Ananda pyta go, co trzeba uczynić z ciałem Tathagaty zaraz po śmierci, Budda sugeruje mu, by wykonać te same czynności pogrzebowe, które miały miejsce w przypadku czakrawartina (*cakra-vartin*).¹²² Znaczący to, iż jego ciało powinno zostać najpierw owinięte w pięćset warstw tkaniny na przemian z pięcioma setkami warstw wyczesanej wełny, po czym umieszczone w żelaznym naczyniu wypełnionym olejem (które z kolei wkładano do następnego naczynia) oraz spalone na stosie kremacyjnym ułożonym z wonnych drewn. Następnie na skrzyżowaniu dróg należało wybudować kopiec mogilny i umieścić w jego wnętrzu cielesne pozostałości. Budda informuje również Anandę, iż każdy, kto ofiaruje stupie girlandę, wonności czy też farbę albo odda jej pokłon lub uzyska w jej pobliżu „spokój serca”, otrzyma liczne korzyści oraz długotrwałą radość.¹²³ Mamy tu do czynienia z pierwszym, dość skromnym, opisem składania hołdu relikwii, który pokrótce nakreśla nam, jakie działania należy wykonać, jakie korzyści z nich płyną oraz jakie stany psychiczne towarzyszą całej ceremonii. Wracając jednak do wyrażenia związanego z owym „spokojem serca”, które w innym przekładzie tłumaczone jest również jako „odczuwanie pogodnej radości”,¹²⁴ warto zauważyć, iż w języku palijskim brzmi ono *cittam pasādessanti*. Można by zatem uznać ten fragment za załączek idei stanu prasady (*prasāda*), który pojawia się bardzo często w tekstach *Diwjawadany* (*Divyāvādāna*) i oznacza on jednoczesne odczuwanie skupienia, radości czy też wiary wywołane poprzez bliski kontakt ze świętym obiektem, co motywuje wiernego do podjęcia czynności rytualnych.¹²⁵ Mówię tu o załączku, gdyż jak widzimy, prasada w *Mahāparinirvāna-sūtrze* nie pełni roli instrumentu zachęcającego jednostkę do działania.

W kolejnym fragmencie pouczenia Budda wymienia osoby, które godne są, by złożyć ich prochy w relikwiarzach – Tathagata,

¹²¹ TRAINOR 1997: 48

¹²² „Król posiadający rydwan o kołach toczących się bez przeszkód”, wielki władca, monarcha świata. MW 2005: 381.

¹²³ MPNS V.11.

¹²⁴ TRAINOR 1997: 49.

¹²⁵ ROTMAN 2009: 66-7.

pratekabudda, uczniowie Siakjamuniego oraz czakrawartin. Jest to jednak bardzo istotny ustęp również za względu na to, iż wiąże się pośrednio ze stanami ducha, jakie należy „wypracować” podczas składania hołdu stupie. Jak podkreśla Budda, ci, którzy osiągną w swych sercach wyciszenie i radość w pobliżu obiektu poświęconego którejś spośród owych czterech znamienitych osób, odrodzą się z pewnością w niebiańskich krainach.¹²⁶ Podobny los czeka także tych, którzy, przepelnieni ufnością oraz błogością, zakończą swój żywot podczas podróży do jednego z czterech świętych dla buddyzmu miejsc (według tekstu są to miejsca związane z najważniejszymi wydarzeniami w życiu Siakjamuniego - narodzinami, oświeceniem, pierwszym kazaniem oraz nirwaną).¹²⁷

Mahaparinirwana-sutra porusza również inną niezwykle ważną problematykę, która wiąże się z kwestią możliwości czynnej partycypacji w kulcie stupy. Wynika ona z dość niejasnej odpowiedzi Buddy na pytanie, co mnisi mają uczynić po jego śmierci (dopiero za drugim razem Siakjamuni udziela im szczegółowych wskazówek, które wymieniłam już powyżej). Początkowo Budda odpowiada, by nie zaprzęтали sobie głowy siarirapudzą (*śarīra-pūjā*; Rhys Davids tłumaczy ten termin jako „kult relikwii”) Tathagaty, ale byli gorliwi i stanowczy w dążeniu do najwyższego celu (mając zapewne na myśli osiągnięcie oświecenia). Dodaje on także, że siarirapudża będzie obowiązkiem tych spośród szlachetnych, braminów oraz gospodarzy, którzy pokładają w nim ufność.¹²⁸ Powszechnie przyjmuje się zatem, iż fragment ten niezaprzeczalnie dowodzi, że adoracja cielesnych szczątków Buddy nie dotyczyła członków sanghy, ale laikatu.¹²⁹ Gregory Schopen silnie sprzeciwia się tym tendencjom i dowodzi, że określenie *siarirapudża* należy w tym przypadku interpretować zupełnie inaczej, gdyż wyraz *śarīra* oznacza nie tylko relikwie, ale również ciało. A ponieważ Ananda nie pragnie się dowiedzieć, kto może brać czynny udział w kulcie relikwii, ale jakie działania należy podjąć względem ciała Siakjamuniego, odpowiedź Buddy powinna dotyczyć się „aranżacji” pogrzebu, gdyż w innym przypadku nie miałyby bezpośredniego związku z pytaniem.¹³⁰ Mamy tu więc do czynienia z pouczeniem odnoszącym się wyłącznie do

¹²⁶ MPNS V.12.

¹²⁷ MPNS V.8.

¹²⁸ MPNS V.10.

¹²⁹ SCHOPEN 1997: 100, TRAINOR 1997: 53.

¹³⁰ SCHOPEN 1997: 103.

ceremonii pogrzebowych, które rozpoczynają się od owinięcia ciała zmarłego, zaś kończą na kremacji oraz wzniesieniu stupy i nie mają nic wspólnego z relikwiami.¹³¹

Kolejnym tekstem kanonicznym, a właściwie grupą tekstów, które dostarczają nam informacji na temat początkowej formy kultu stupy są winaje (*vinaya*) należące do kilku wczesnych szkół buddyjskich, tj. sarwastiwadinów (*Sarvāsti-vāda*), mulasarwatiwadinów (*Mūla-sarvāsti-vāda*), mahisiasaków (*Mahī-śāsaka*), dharmaguptaków (*Dharma-guptaka*) oraz mahasanghików (*Mahā-saṅghika*).¹³² Warto jednak dodać, iż dane dotyczące buddyjskich relikwiarzy, funkcjonujące albo jako kompletne opowiadania (oparte często na motywach legendarnych, a nawet historycznych), albo też elementy skrócone nawet do kilku zdań, rozrzucone są w różnych ich częściach. Na tej podstawie Bareau wysuwa twierdzenie, iż owe fragmenty zostały najprawdopodobniej włączone do poszczególnych kanonów po II w. p.n.e., a czasem nawet na początku naszej ery. Aczkolwiek niektóre z nich mogły być znane w swojej pierwotnej wersji jeszcze przed panowaniem króla Asioki i służyć przez długi czas jako dzieła parakanoniczne. W winai palijskiej natomiast, gdzie nie odnajdujemy żadnych wzmianek na temat oddawania czci stupie, teksty te, zdaniem Bareau, nigdy nie zostały w pełni zaakceptowane, aż w końcu o nich zapomniano.¹³³ Schopen zaś uważa, iż reguły związane ze stupą z pewnością istniały w kanonie therawady, lecz z niewiadomego powodu stopniowo podjęto się ich usunięcia.¹³⁴

Winaje zawierają niezwykle szczegółowy opis czynności związanych z kultem relikwii, co, jak twierdzi Bareau, upoważnia nas do stwierdzenia, iż cieszył się on dużym zainteresowaniem wśród autorów „koszy dyscypliny”.¹³⁵ Jeśli chodzi o działania rytualne, skoncentrowali się oni przede wszystkim na nakreśleniu, jakie przedmioty należało składać stupie w ofierze. Do najbardziej klasycznych darów zaliczyć można: 1) kwiaty, zwykle w formie girland, pochodzące z ogrodów oraz stawów należących do stupy; 2) wonności, pod postacią różnego rodzaju smarowideł, perfumowanych olejków czy też kwiatowych pachnideł, którymi namaszczano niektóre przedstawienia wyrzeźbione w murze albo

¹³¹ SCHOPEN 1997: 104.

¹³² Pragnęłabym wyjaśnić, że nie korzystam tu z tekstów oryginalnych czy też ich tłumaczeń, ale z opracowania André Bareau – *La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapīṭaka*.

¹³³ BAREAU 1962: 229-30.

¹³⁴ SCHOPEN 1997: 91.

¹³⁵ BAREAU 1962 : 242.

też skrapiano nimi teren wokół obiektu; 3) lampy, umieszczane zazwyczaj w niszach razem z kwiatami i perfumami lub na stopniach relikwiarza; 4) parasole zdobione kwiatami czy też inkrustowane klejnotami (należy je odróżnić od bardziej trwałych form, wykonanych głównie z kamienia i będących zwieńczeniem struktury); 5) proporce z wizerunkami lwów, słoni albo krów; 6) jedzenie, które, choć ofiarowywane stupie, miało być konsumowane przez mnichów, nowicjuszy, świeckich wyznawców, a także przez ludzi, którzy zaprojektowali oraz wybudowali obiekt; a także 7) muzykę, taniec i śpiew. Oprócz nich w tekstach pojawiają się również bardziej nietypowe przedmioty, takie jak kamienie szlachetne w formie naszyjników, dzwonki ze złota zdobione klejnotami, szaty (zdają się być one darem bardziej symbolicznym, tak jak i pożywienie), różnego rodzaju ławy, na których składano dary oraz rydwany czy też wozy służące prawdopodobnie do uroczystego przewozu relikwii w procesjach.¹³⁶

Niemniej warto dodać, iż prawie żadna spośród wczesnych szkół buddyjskich nie zamieszcza w swojej winai informacji na temat duchowego aspektu składania darów. Wyłącznie mahasanghika i mulasarwastiwada wspominają o postawie altruistycznej, która powinna towarzyszyć ofiarnikom. Bateau podkreśla, że jest to zjawisko bardzo zaskakujące, aby teksty, na ogół drobiazgowo w kwestiach zachowania mnichów i laikatu względem stupy, nie poświęcały uwagi stanom ducha wiernych. Z góry odrzuca także możliwość, by działanie rytualne było w tym przypadku samo w sobie wystarczające i nie wymagało głębszego duchowego pretekstu, który od zawsze uważano przecież za jedną z charakterystycznych cech buddyzmu. Bateau dochodzi zatem do wniosku, iż składanie ofiar stupom było tak popularną praktyką, że autorzy poszczególnych winaji uznali kwestię podejścia wewnętrznego za zbędną i nie potrzebującą szczegółowych wyjaśnień w tekście.¹³⁷

Bazując na relacjach zamieszczonych w winajach, możemy również zauważyć, iż wczesne szkoły buddyjskie wyznaczyły także wiele norm zachowań względem stupy, niejednokrotnie w oderwaniu od aktów rytualnych.¹³⁸ Zjawisko to wiąże się zapewne z powszechnie funkcjonującym w mentalności wyznawców przekonaniem, iż stupa nie tylko reprezentuje Buddę po jego śmierci, ale jest jego ziemskim odpowiednikiem i w pełni przejmuje jego osobowość, a zatem należą jej

¹³⁶ BAREAU 1962 : 243-7.

¹³⁷ BAREAU 1962: 249.

¹³⁸ RAY 1999: 332.

się takie same wyrazy szacunku jak Siakjamuniemu. Przykładowo, szkoła sarwastiwadinów uważa, że tak samo jak nie należy wywyższać żadnej ludzkiej istoty ponad Buddę, tak i żaden człowiek nie powinien być czczony bardziej niż stupa.¹³⁹ W podobny sposób stupa, tak jak i Budda, postrzegana jest jako osoba prawna, która posiada różnego rodzaju przywileje, jak chociażby prawo własności. To pociąga za sobą liczne zakazy co do kwestii używania lub przywłaszczania dóbr do niej należących. Dobra będące własnością stupy powinny być przechowywane osobno, by przypadkowo nie zostały pomyłone z własnością sanghy.¹⁴⁰

Jak utrzymuje Bureau, wspomniane powyżej normy zachowań można podzielić na reguły pozytywne oraz zakazy. Zauważa on jednak, iż owe pozytywne konwencje postępowania pojawiają się w winajach bardzo rzadko, co może być spowodowane ich uniwersalnym zastosowaniem jako zwykłych oznak uprzejmości zarówno względem świętych buddyjskich, jak i ludzi pochodzących ze społeczności świeckiej. Aczkolwiek, sporadycznie pojawiają się adnotacje, głównie u sarwastiwadinów i dharmaguptaków, mówiące, że stupę należy okrążyć w kierunku zgodnym z ruchem wskazówek zegara. Trochę większą uwagę poświęca tej kwestii szkoła mulasarwastiwadinów, która dodaje, iż w trakcie okrążania należy składać stupie dary, jednocześnie głosząc liczne pochwały, wykonując prostracje oraz czyniąc śluby.¹⁴¹

O wiele precyzyjniejsze i znacznie popularniejsze w „koszach dyscypliny” są wszelkiego rodzaju zakazy. Przykładowo, osoba przebywająca w pobliżu stupy nie powinna zakrywać swojej głowy czy też ramienia. Przenosząc relikwiarz, nie powinna go wkładać pod pachę, jak uczyniłaby to ze zwykłym pakunkiem. Nie powinna również siadać, wyciągając nogi w kierunku stupy. Nie należy też spać w miejscu lepszym niż to, w którym złożone zostały relikwie albo w miejscu położonym wyżej. Nie należy spędzać nocy w pobliżu stupy, jeśli nie czyni się tego w celu jej ochrania. Nie można również wchodzić na teren stupy czy też okrążyć jej nosząc skórzane sandały ani też buty, które uważane są za ozdobne. Zważając na prawo stupy do posiadania dobytku, nie powinno się wykorzystywać do własnych celów owoców oraz kwiatów, które pochodzą z ogrodów do niej należących. Tak samo nie powinno się prać odzieży ani obmywać ciała w stawach znajdujących się przy stupie. Wierni powinni także dbać o utrzymanie stanu świętości

¹³⁹ BAREAU 1962: 252.

¹⁴⁰ BAREAU 1962: 257.

¹⁴¹ BAREAU 1962: 250-1.

stupy i chronić ją przed różnymi nieczystościami, wliczając w to kontakt z wydzielinami ludzkiego ciała, zwierzętami oraz zwłokami. W związku z tym nie powinno się pluć, płakać ani ziewać w pobliżu stupy, gdyż nawet oddech uważany jest za zanieczyszczający.¹⁴² Zdaniem Reginalda Ray'a, „wszystkie te zakazy nadawały stupie znaczenie miejsca świętego i sprawiały, że uważano ją za inkarnację samego Buddy, względem której należało zachowywać się w ściśle określony, zrytualizowany sposób”.¹⁴³

6.5. Wczesne teksty postkanoniczne

Divjawadana (*Divyāvādāna*) jest tekstem, a raczej antologią, która, podobnie jak kosze dyscypliny, daje podstawy buddyjskim praktykom religijnym. Trudno się temu dziwić, gdyż *Divjawadana* stanowi rodzaj wyciągu z winaji mulasarwastiwadinów. Warto podkreślić jednak, iż głównym jej zainteresowaniem nie cieszy się już buddyzm zdominowany przez mnichów, ale kwestie związane z laikatem (nie znaczy to oczywiście, że sprawy mnichów zostały tu całkowicie pominięte).¹⁴⁴ Co prawda, *Divjawadana* nie oferuje żadnego nowatorskiego opisu czynności związanych z kultem stupy, ale skupia się za to na stanie duchowym wyznawców biorących w nim udział, co jest elementem dość nowym, który w winajach z pewnością nie występuje.

W dziele tym pojawia się już w pełni rozwinięta idea prasady (o której wspominałam w poprzednim rozdziale przy okazji omawiania *Mahaparinirwana-sutry*) jako głównego czynnika motywującego wiernych do działania. Samo pojęcie *prasada* (*prasāda*) może oznaczać „czystość”, „spokój”, „pogodę ducha”, „uprzejmość”, ale również „dar błagalny” czy też „jedzenie ofiarowane bogu”.¹⁴⁵ Zdaniem Andy'ego Rotmana należy jednak interpretować ów termin w sposób nieco bardziej precyzyjny, a mianowicie jako określenie psychicznego nastawienia, które łączy głębokie uczucie, wewnętrzny spokój i zadowolenie, rozjaśnienie umysłu oraz pewien element wiary.¹⁴⁶ Uczucie to rodzi się w jednostce wskutek kontaktu, najczęściej wzrokowego, z obiektem, który wzbudza jego zainteresowanie, czyli prasadiką (*prāsādika*; co dosłownie znaczy „piękny”, „atrakcyjny”¹⁴⁷). W praktyce „obiektem” tego typu jest

¹⁴² BAREAU 1962: 251-4.

¹⁴³ RAY 1999: 333.

¹⁴⁴ ROTMAN 2009: 3-4.

¹⁴⁵ MW 2005: 696-7.

¹⁴⁶ ROTMAN 2009: 66.

¹⁴⁷ MW 2005: 709.

przede wszystkim Budda, ale także jego uczniowie oraz wszelkie przedmioty uznawane za święte, takie jak stupa czy drzewo bodhi. Ponadto prasadika, wznecając w wiernym poczucie prasady, rodzi w nim pewnego rodzaju wewnętrzny przymus, by złożyć jej ofiarę, dzięki której sam uzyska dobrego karmana.¹⁴⁸ Warto by również dodać, iż prasady dostępują głównie osoby o dość skromnym majątku, co czyni tę ideę niezwykle egalitarną. Przekreśla ona bowiem powszechnie przyjęty pogląd, iż poszczególne ofiary mają swoją wartość, a im większa wartość materialna danego daru, tym większą przynosi on nagrodę.¹⁴⁹ Ponadto, działanie pod wpływem prasady jest niemal całkowicie pozbawione intencjonalności, nie wymaga też żadnego konkretnego wysiłku oprócz doświadczania bliskości świętego obiektu.

Stan prasady wywołany kontaktem ze stupą najlepiej oddaje fragment zawarty w *Kotikarnawadanie* (*Kotikarnâvadâna*), opowiadający o przywódcy karawany, który napotkał na swej drodze relikwiarz Buddy Kaśjapy. Niestety, obiekt ten, mocno nadszarpnięty zębem czasu, ukazywał liczne niedoskonałości w postaci pęknięć i rys. Przywódca karawany postanowił zatem oddać swój jedyny kolczyk inkrustowany klejnotami parze świeckich wyznawców, których obowiązkiem było doglądanie stupy, by pokryć w ten sposób koszty jej naprawy. Wracając tą samą drogą, został on porażony świetnością odrestaurowanej stupy i zrodziło się w nim uczucie prasady (stał się *prasâda-jâta*). Będąc pod jej wpływem, przywódca karawany oddał stupie wszystko, co sam posiadał i odprawił wspólną ceremonię ofiarną, podczas której wyjawiał swoje pobożne życzenie: „Obym przez ten czyn, który sieje ziarno zasługi, odrodził się w zamożnej rodzinie dysponującej niezmiernymi bogactwami i rozległymi posiadłościami. Obym osiągnął takie właśnie przymioty. I obym zadowolili, nie zaś uraził, nauczyciela, jakim jest Budda Kaśjapa”.¹⁵⁰

W przypadku *Kotikarnawadany* widzimy jednak pewne odstępstwo od przyjętego przez Rotmana schematu, a mianowicie pojawia się tu u wiernego element „żarliwego pragnienia”. Towarzyszy mu również nadzieja, można nawet powiedzieć pewność, iż to, do czego dąży jednostka, zostanie spełnione za pośrednictwem dobrego karmana. Fakt ten nie wpływa mimo to na intencje, z którymi wyznawca podejmuje się złożenia ofiary, gdyż owo „żarliwe pragnienie” zdaje się uwidaczniać

¹⁴⁸ ROTMAN 2009: 65-70.

¹⁴⁹ ROTMAN 2009: 89.

¹⁵⁰ TATELMAN 2005: 96-9.

dopiero w trakcie wykonywania czynności rytualnej. Ponadto, jak zauważa Rotman, właściwym sprawcą całego działania jest tak naprawdę stupa, która, poprzez swoją moc wywoływania prasady, wzbudza w jednostce poczucie wiary i umożliwia wzrost jej religijnych zasług.¹⁵¹

Również w *Czakrawartiwjakrytawadanie* (*Cakravartivyākṛtāvadāna*) odnaleźć możemy wzmianki dotyczące kultu stupy pod wpływem stanu prasady, ale tym razem nie dotyczą one praktyk osób świeckich, ale mnichów. Tekst ten opisuje mnicha, który dokonuje prostracji przed stupą zawierającą relikwie pod postacią włosów i paznokci Buddy (był to rodzaj stupy wznoszonej jeszcze za życia Siakjamuniego), przywołując w myślach obraz Tathagaty (*buddhānusrīti*) i jednocześnie kultuwując w duchu prasadę. Tymczasem Budda, widząc mnicha pogrążonego w rytualnych czynnościach, zwraca się do pozostałych swych uczniów, mówiąc, iż ów mnich będzie cieszyć się w przyszłości wieloma tysiącami lat panowania jako czakrawartin. Następnie dodaje on również, że nie należy składać ofiar stupom, ponieważ jest to działanie wikłające jednostkę w kołowrót wcieleń.¹⁵² Rotman, wyjaśniając przyczynę tego pouczenia, podkreśla, że doświadczanie prasady, mimo iż rodzi dobrego karmana, który gwarantuje przecież pomyślność w przyszłym wcieleniu, to podobnie jak i zły karman, przyczynia się do ponownych narodzin. Stąd praktyka ta zdaje się być nieodpowiednia dla mnichów, którzy, dążąc do osiągnięcia wyzwolenia, muszą zerwać wszelkie ogniwa łączące ich z sansarą.¹⁵³

Mahawastu (*Mahāvastu*), podobnie jak i *Diwjawadana*, bazuje w dużej mierze na fragmentach winaji, tyle że należącej do szkoły lokottarawady (*Lokōttara-vāda*), która wywodzi się od mahasanghiki. Mimo to, tekst ten nie zawiera zbyt wielu monastycznych reguł i jest zdominowany głównie przez późne dodatki w postaci dżatak i historii typu awadana (*avadāna*; pal. *apadāna*)¹⁵⁴. Warto dodać, że niektóre z tych historii, poprzez zamięślenie do gloryfikacji Tathagaty, przejawiają ducha myśli mahajany.¹⁵⁵ Utwór ów skupia się przede wszystkim na zilustrowaniu wydarzeń związanych z poprzednimi wcieleniami Buddy, a także jego narodzinami, dzieciństwem, oświeceniem i głoszeniem dharma

¹⁵¹ ROTMAN 2009: 146.

¹⁵² ROTMAN 2009: 102-3.

¹⁵³ ROTMAN 2009: 102-3.

¹⁵⁴ Winternitz tłumaczy termin *awadana* jako „historię o cudzie”, gdyż opowiada ona o niezwykłych zjawiskach towarzyszących poczęciu, narodzinom, oświeceniu i pierwszym kazaniom Buddy. WINTERNITZ 1999: 231.

¹⁵⁵ WINTERNITZ 1999: 235.

jako Siakjamuni.¹⁵⁶ Aczkolwiek w moim artykule omówię tylko część *Mahawastu*, a mianowicie *Awalokita-sutrę* (*Avalokita-sūtra*), która opisuje walkę Buddy z siłami ciemności Mary (Māra), jego ostateczne oświecenie oraz pouczenia skierowane do mnichów. Kwestia instrukcji wypowiedzianych przez Tathagę jest tu szczególnie istotna, gdyż głosi on m.in. jak należy czcić stupę, mówiąc na wstępie, iż oddawanie hołdu Buddzie za życia jest ekwiwalentne z czynieniem tego już po jego śmierci¹⁵⁷.

Zdaniem Reginalda Ray'a, obraz czynności liturgicznych związanych z kultem stupy prezentowany w *Awalokita-sutrze* niemal całkowicie zgadza się z przesłankami zawartymi w buddyjskich winajach.¹⁵⁸ Do działań kultowych zalicza się m.in. okrażanie stupy, składanie jej ofiar, granie muzyki, usuwanie zwiędłych kwiatów czy oczyszczanie obiektu. Natomiast wśród darów dedykowanych stupie wyróżnić można: kwiaty oraz girlandy z nich wykonane,¹⁵⁹ kadzidła,¹⁶⁰ perfumy,¹⁶¹ lampy,¹⁶² jedwabne festony,¹⁶³ chorągwie,¹⁶⁴ parasole¹⁶⁵ oraz naszyjniki inkrustowane klejnotami.¹⁶⁶ Ponadto w sutrze podkreśla się, iż podczas czczenia stupy jednostce mają towarzyszyć pewne szczególne intencje albo też śluby i przyrzeczenia, które niekiedy determinują otrzymanie jakichkolwiek zasług. Przykładowo, wierny powinien „zwrócić swe myśli ku oświeceniu przez wzgląd na wszystkie żywe istoty”,¹⁶⁷ „uczynić postanowienie, aby stać się buddą”,¹⁶⁸ a także chronić „synów Buddy” i „nauk Mistrza”¹⁶⁹ oraz „wspierać prawdziwą dharmę”¹⁷⁰.

Szczególny nacisk kładzie się w tym fragmencie na mnogość oraz różnorodność korzyści, które płyną z oddawania czci stupie, a co za tym

¹⁵⁶ NORMAN 1983: 24-5.

¹⁵⁷ MV₁ 2: 329.

¹⁵⁸ RAY 1999: 335.

¹⁵⁹ MV₁ 2: 331.

¹⁶⁰ MV₁ 2: 340.

¹⁶¹ MV₁ 2: 348.

¹⁶² MV₁ 2: 343.

¹⁶³ MV₁ 2: 332.

¹⁶⁴ MV₁ 2: 339.

¹⁶⁵ MV₁ 2: 340.

¹⁶⁶ MV₁ 2: 348.

¹⁶⁷ MV₁ 2: 329.

¹⁶⁸ MV₁ 2: 339.

¹⁶⁹ MV₁ 2: 336.

¹⁷⁰ MV₁ 2: 336.

idzie – powodów, dla których wierny podejmuje się czynności rytualnych. Mimo ich wielości, Ray uznaje, iż pobudki te są tak naprawdę dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, wszelkie wysiłki podejmuje się dla uzyskania licznych ziemskich zasług oraz dobrego karmana. Z drugiej jednak oczekuje się, że składanie hołdu Buddzie przebywającemu w stupie przyniesie wiernemu całkowite oświecenie.¹⁷¹ Wracając do pierwszego punktu, należałoby zadać pytanie: jakiego rodzaju zasługi miano tu na myśli? W Sutrze tej twierdzi się, iż uhonorowanie stupy licznymi podarunkami może sprawić, że czciciel otrzyma pomyślność, urodę czy też bogactwo.¹⁷² Wierny może się też spodziewać, że w przyszłym wcieleniu odrodzi się w jednym z najbardziej szanowanych rodów,¹⁷³ bardzo często jako istota posiadająca ogromną władzę, tj. król, bóstwo, a nawet sam Brahma.¹⁷⁴ Warto zauważyć, iż korzyści te mają nie tylko wspomniany już charakter materialny. Ray zaznacza, iż niejednokrotnie przyjmują one również bardziej psychiczną czy moralną formę, która może przejawiać się jako perspektywa uzyskania wielu pożądanых cech charakteru.¹⁷⁵ Zalicza się do nich m.in. życzliwość i pewność siebie,¹⁷⁶ a także odwagę, wspaniałomyślność oraz hojność.¹⁷⁷ Co więcej, lista zalet, które taki wyznawca może osiągnąć, jest nieskończona, gdyż – jak czytamy w tekście:

„Możliwe jest poznanie myśli [zarówno] minionych, obecnych,
jak i przyszłych, wszystkich żywych istot,
[Ale] niemożliwe jest wyrażenie słowami kresu jego cnót.”¹⁷⁸

Wierny, który praktykuje kult stupy, może również stać się wolnym od wszelkich zmartwień i poczucia zazdrości, a nawet zdobyć powszechny szacunek, zarówno wśród istot ludzkich, jak i boskich.¹⁷⁹ Ponadto:

¹⁷¹ RAY 1999: 329.

¹⁷² MV₁ 2: 330.

¹⁷³ MV₁ 2: 330.

¹⁷⁴ MV₁ 2: 330-1.

¹⁷⁵ RAY 1999: 330.

¹⁷⁶ MV₁ 2: 329.

¹⁷⁷ MV₁ 2: 330.

¹⁷⁸ *śakyam sarveṣām sattvānām triyadhvacittam jānitum|
na tasya guṇaparyantaṁ śakyam vācāya bhāṣitum|* MV₂ 2: 334.

¹⁷⁹ MV₁ 2: 330.

„Kto podczas setek tysięcy żywotów okazałby mu nieuprzejmość, [Ten,] będąc wygnanym spośród bogów i ludzi, [odnajdzie] siedzibę w piekle.”¹⁸⁰

Jednak głównym celem oddawania czci stupie jest pragnienie dostąpienia stanu najwyższego oświecenia.¹⁸¹ Tekst podkreśla, że to właśnie w tym kontekście powinno wykonywać się wszystkie czynności rytualne związane z adoracją relikwii.¹⁸² Podejście to sygnalizuje też, że wierny podejmuje postanowienie, by w odległej przyszłości stać się buddą.¹⁸³ Na owej drodze prowadzącej do oświecenia stopniowo otrzymuje on cnoty, takie jak siła i energia,¹⁸⁴ świadomość,¹⁸⁵ cierpliwość¹⁸⁶ czy też całkowite zrozumienie Dharmy.¹⁸⁷ Poza tym wyznawca składający hołd stupie może również osiągnąć mądrość¹⁸⁸ i różne magiczne moce, w tym możliwość przypomnienia sobie swych poprzednich wcieleń.¹⁸⁹

Według Ray'a fakt, iż większość wymienionych przez *Awalokita-sutrę* korzyści wynikających ze składania czci relikwiom Buddy mogłaby się cieszyć szczególnym zainteresowaniem laikatu (np. piękno, bogactwo, pomyślność w przyszłym wcieleniu), świadczy zapewne o tym, że to właśnie świeccy wyznawcy odgrywali szczególną rolę w kulcie stupy. Nie znaczy to oczywiście, że nie przykładali oni wagi również do kwestii oświecenia albo że mnisi całkowicie lekceważyli ziemskie dobra.¹⁹⁰ Hipotezę tę potwierdza niejako pogląd Andy'ego Rotmana, który jest zdania, że laikat, aby mógł brać czynny udział w życiu religijnym, potrzebuje jakiegoś zapewnienia, zazwyczaj w postaci uzyskania dobrego karmana, że jego obecne starania przyniosą w przyszłości upragnione korzyści.¹⁹¹ Takie podejście określa się terminem śraddha (*śraddhā*), co

¹⁸⁰ *jātiśatasahasrāṇi yaḥ se kareyāpriyam | devā manuṣyāṃ varjetvā nirayas tasya gocaraḥ |* MV₂ 2: 335.

¹⁸¹ MV₁ 2: 329, 333, 339, 341, 352.

¹⁸² RAY 1999: 330.

¹⁸³ MV₁ 2: 339.

¹⁸⁴ MV₁ 2: 331.

¹⁸⁵ MV₁ 2: 332.

¹⁸⁶ MV₁ 2: 334.

¹⁸⁷ MV₁ 2: 330.

¹⁸⁸ MV₁ 2: 330.

¹⁸⁹ MV₁ 2: 332.

¹⁹⁰ RAY 1999: 337.

¹⁹¹ ROTMAN 2009: 23.

tłumaczy się jako „wiara”, „zaufanie” czy też „pewność”.¹⁹² Poczucie śraddhy, które, tak jak wspomniana już przeze mnie prasada, niewątpliwie motywuje wiernego do działania, uzyskuje się zazwyczaj w wyniku ustnego bądź naocznego świadectwa.¹⁹³ W przypadku *Awalokita-sutry* to Budda, poprzez swoje pouczenia, daje wiernym gwarancję, że poszczególne czynności kultowe zrodzą ściśle określone owoce.

6.6. Teksty pod wpływem myśli mahajany

Zdaniem Moriza Winternitza, najważniejszą dla buddyzmu mahajany sutrą, nie tylko ze względów doktrynalnych, ale również walorów estetycznych, jest bez wątpienia *Saddharmapundarika-sutra* (*Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*; *Sutra Lotosu Dobrego Prawa*; w skrócie *Sutra Lotosu*).¹⁹⁴ Niestety precyzyjne określenie czasu powstania tegoż tekstu przysparza badaczom licznych problemów, jako że składa się on z działów należących do różnych epok. Uważa się, iż elementy pisane wierszem, czyli tzw. gathy (*gāthā*),¹⁹⁵ które poprzez swoją formę miały ułatwiać wyznawcom zapamiętanie treści utworu, były najprawdopodobniej pierwszym komponentem sutry. Z czasem zaś dodawano fragmenty prozy łączące strofy w ciągłą formę narracyjną.¹⁹⁶ Winternitz datuje ów główny zrąb tekstu nie później niż na I w. n.e., gdyż cytowany jest przez Nagardżunę (Nāgārjuna), który żył prawdopodobnie w II w.¹⁹⁷ Mimo iż w *Sutrze Lotosu* możliwe jest wyróżnienie partii wcześniejszych oraz późniejszych, to cechuje się ona znacznie większą jednolitością niż przykładowo *Mahawastu*, gdyż daje wyraz wyłącznej myśli charakterystycznej dla późniejszej fazy rozwoju buddyzmu.¹⁹⁸ W tekście tym nie mamy już do czynienia z Siakjamunim jako człowiekiem z krwi i kości. Budda staje się tu bogiem stojącym ponad wszystkimi innymi bóstwami, istotą o wiecznej chwale, która, żyjąc od zarania dziejów, trwać będzie zawsze.¹⁹⁹ Warto również nadmienić, iż

¹⁹² MW 2005: 1095.

¹⁹³ ROTMAN 2009:30.

¹⁹⁴ WINTERNITZ 1999: 284.

¹⁹⁵ Znaczący to tyle co pieśń, ale również strofa czy wers, które nie pochodzą z Wed; mówi się tak w szczególności o metrycznych częściach sutr buddyjskich. MW 2005: 352.

¹⁹⁶ WATSON 1993: xv.

¹⁹⁷ WINTERNITZ 1999: 291-2.

¹⁹⁸ WINTERNITZ 1999: 291.

¹⁹⁹ WINTERNITZ 1999: 284.

obok osoby Buddy jako obiektu ruchu bhakti, na pierwszy plan wysuwa się także kwestia kultu relikwii oraz przedstawień Tathagaty.²⁰⁰

Jak już wyżej wspominałam, stupa była swoistym „nośnikiem” obecności, który pomimo dostąpienia parinirwany, mógł stale przejawiać swoją obecność na ziemi dzięki relikwiom umieszczonym we wnętrzu konstrukcji. Według *Sutry Lotosu*, to właśnie owa możliwość widzenia Siakjamuniego jest upragnionym celem sprawowania kultu otaczającego stupę i nadaje ona wszelkim czynnościom rytualnym właściwe znaczenie.²⁰¹ Zjawisko objawiania pośmiertnego splendoru Buddy zostaje najdokładniej przedstawione w XI rozdziale Sutry. Opisuje on centralną stupę całego tekstu jako mistyczną konstrukcję ozdobioną siedmioma drogocennymi substancjami, wysoką na 500 jodżan (*yojana*)²⁰² i posiadającą około 250 jodżan średnicy, która wylania się w sposób cudowny z ziemi i lewituje tuż nad jej powierzchnią. Posiada ona tysiące balustrad oraz setki tysięcy komnat, a także udekorowana jest festonami klejnotów, milionami bogato zdobionych dzwonek oraz niezliczoną liczbą proporców i parasoli wykonanych ze złota, srebra, lapis lazuli, agatu, karneolu, pereł i muszli. Ponadto, budowla wydziela aromat drzewa sandałowego i liści z drzewa tamala (*tamāla*), który przenika cały świat.²⁰³ W ten sposób, zdaniem Ray’a, stupa ukazuje bezgraniczną charyzmę Buddy w bardziej manifestujący się sposób niż mogłoby dokonać tego jego zwykle ludzkie ciało.²⁰⁴ Wewnątrz owej niezwyklej struktury przebywa Budda Prabhutaratna (Prabhūtaratna), który deklaruje, że stupa jest niczym innym jak formą jego własnego ciała.²⁰⁵ Do Prabhutaratny dołącza z czasem Budda Siakjamuni, który zasiada u jego boku, co sugeruje nam, że są oni tak naprawdę jedną istotą. Ze środka stupy, gdzie rezydują, w celu rozpowszechnienia dharmy wydobywają się w dziesięciu kierunkach kolejno ich emanacje, które muszą zostać zgromadzone w jednym miejscu, aby Prabhutaratna mógł objawić się wiernym.²⁰⁶ Stupa jest zatem swojego rodzaju wehikułem, dzięki któremu zmarły budda może ukazywać się jako wciąż żyjący.

²⁰⁰ WINTERNITZ 1999: 292.

²⁰¹ RAY 1999: 329.

²⁰² Jednostka długości wynosząca od ok. 2,5 do 9 mil angielskich. MW 2005: 858.

²⁰³ WATSON 1993: 170.

²⁰⁴ RAY 1999: 328.

²⁰⁵ Wiele wieków wcześniej złożył on ślub, w którym obiecał, że gdziekolwiek *Sutra Lotosu* będzie głoszona, tam Prabhutaratna pojawi się pod postacią stupy, aby móc usłyszeć ów tekst i potwierdzić jego prawdziwość. WATSON 1993: 171.

²⁰⁶ RAY 1999: 328.

Sutra Lotosu opisuje także rozmaite czynności rytualne, które należy podjąć, by należycie oddać hołd Buddzie pod postacią stupy. Co istotne, nie pojawia się już tu owa różnorodność korzyści płynących z adoracji świętych relikwii, którą widzieliśmy w tekstach przypisywanych wcześniejszym szkołom buddyjskim. W *Sutrze Lotosu* każde działanie związane z kultem stupy, wykonane z umysłem pełnym szacunku,²⁰⁷ daje wyznawcom możliwość stania się buddą. Już samo wzniesienie relikwiarza, czy to zdobionego siedmioma cennymi substancjami, czy wykonanego z kamienia, drzewa sandałowego, aloesu lub jakiegokolwiek rodzaju drewna, z cegieł, kafli, gliny oraz ziemi, czy też nawet usypanego z piasku przez dzieci, pozwala wkroczyć na ścieżkę Buddy.²⁰⁸ Poza tym tekst sugeruje, aby czcić stupę za pomocą darów w postaci kwiatowych girland, perfum, kosztownych naszyjników, proszku sandałowego, wonnych maści i kadzideł,²⁰⁹ niebiańskich szat oraz płonących lamp z perfumowanych olejków bądź też masła,²¹⁰ a także jedwabnych baldachimów, flag i chorągwi.²¹¹ Można to również czynić poprzez grę na rozmaitych instrumentach, takich jak bębny, konchy, piszczałki, flety, cytry, harfy czy cymbały,²¹² wszelkiego rodzaju tańce i śpiewanie pochwalnych hymnów.²¹³

W tekście tym zachodzi też istotna zmiana w kwestii możliwości uczestniczenia w kulcie. Jak czytamy w XI rozdziale, stupę czczą już nie tylko ludzie, ale również bogowie, różnego rodzaju klasy demonów (*asura*), gandharwowie (*gandharva*),²¹⁴ jakszowie, kimnarowie (*kimnara*)²¹⁵ czy też smoki.²¹⁶ Budda daje także przyzwolenie, a może wręcz polecenie, mnichom, aby ci składali hołd wszystkim buddom, zarówno jeszcze za ich życia, jak i po śmierci, gdy „przybierają” ciała

²⁰⁷ WATSON 1993: 39.

²⁰⁸ WATSON 1993: 38-9.

²⁰⁹ WATSON 1993: 241.

²¹⁰ WATSON 1993: 242.

²¹¹ WATSON 1993: 113.

²¹² WATSON 1993: 40.

²¹³ WATSON 1993: 241.

²¹⁴ Istoty półboskie płci męskiej zamieszkujące niebo i towarzyszące niebiańskim nimfom; początkowo pełnili rolę strażników i rozdawców somy, ale z czasem przypisano im również funkcję niebiańskich muzyków. ŁUGOWSKI 1994: 68.

²¹⁵ Klasa istot półboskich mających wygląd ludzi o końskich głowach bądź przybierających kształt koni z ludzkimi głowami; posiadają cudowny głos i dlatego, podobnie jak gandharwowie, traktowane są jako niebiańscy śpiewacy. ŁUGOWSKI 1994: 97-8.

²¹⁶ WATSON 1993: 171.

relikwiarzy. Ów nakaz zobrazowany jest m.in. w instrukcji Siakjamuniego, jaką daje jednemu ze swych uczniów – Mahamaudgaljajanie (Mahā-maudgalyāyana):

„Teraz oznajmiam wam, że ten Mahamaudgaljajana będzie składał różnego rodzaju przedmioty w ofierze dla ośmiu tysięcy buddów, oddając im honor i cześć. Po wygaśnięciu tych buddów dla każdego z nich wzniesie stupy wysokie na tysiąc jodżan, o równej długości i szerokości pięciuset jodżan, wykonane łącznie z siedmiu drogocennych substancji - złota, srebra, lazurytu, agatu, karneolu, pereł oraz muszli. Będzie służył im girlandami z kwiatów, perfumami, wonnymi maściami, proszkiem sandałowym, kadzidłami, jedwabnymi baldachimami, flagami i chorągwiemi. Gdy to uczni, złoży również dary dziesięciu tysiącom milionów buddów, powtarzając owe czynności.”²¹⁷

Niezwykle istotna na gruncie mahajanistycznych tekstów jest również grupa tzw. *Pradžniaparamita-sutr* (*Prajñā-pāramitā-sūtra*; *Sutra Doskonałej Mądrości*), która, w odróżnieniu przykładowo od *Sutry Lotosu*, gdzie priorytet stanowi gloryfikacja buddów oraz bodhisattwów, przypomina raczej traktaty filozoficzne. Owa kategoria sutr poświęca uwagę sześciu doskonałościom (*pāramitā*) charakterystycznym dla bodhisattwy, spośród których za najważniejszą uważa się mądrość (*prajñā*), składającą się m.in. z wiedzy o niesubstancjalności wszelkich zjawisk.²¹⁸ Co istotne, Winternitz twierdzi, iż grupa ta należy do najwcześniejszych sutr mahajany, ponieważ dawna forma dialogu, znana nam z sutr palijskich, jest tu o wiele bardziej wyrazista niż w pozostałych tekstach związanych z późniejszą myślą buddyjską. Co więcej, w przypadku *Pradžniaparamita-sutr* rozmowa ta odbywa się pomiędzy Buddą a jednym z jego uczniów, podczas gdy w innych sutrach mahajany Budda zazwyczaj rozmawia z bodhisattwą.²¹⁹ Wedle tradycji, pierwszą z owych *Sutr Doskonałej Mądrości* była *Siatapañczawimsiatisahasrikapradžniaparamita-sutra* (*Śata-pañcaviṃśati-sāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*), zawierająca 125 000 ślok (*śloka*),²²⁰ która była sukcesywnie skracana do sutr obejmujących kolejno 100 000, 25 000, 10 000 oraz 8 000 ślok. Niekiedy jednak twierdzi się, że to *Asztasahasrikapradžniaparamita-sutra* (*Aṣṭa-sāhasrikā-prajñā-*

²¹⁷ WATSON 1993: 114.

²¹⁸ WINTERNITZ 1999: 300-1.

²¹⁹ WINTERNITZ 1999: 301.

²²⁰ Śloka oznacza dźwięk, głos, a także dwuwiersz. MW 2005: 1104. Jednakże, w tym konkretnym przypadku chodzi o jednostkę tekstu liczącą 32 sylaby. WINTERNITZ 1999: 301n.

pāramitā-sūtra), czyli sutra składająca się z 8 000 śłok, została napisana najwcześniej, a z czasem była stopniowo rozbudowywana.²²¹

Pradžniaparamita-sutry są z pewnością tekstami ciekawymi, a także dość innowacyjnymi, nie tyle w kwestii kultu relikwii, gdzie nie wprowadzają żadnego nowego elementu, co w sprawie pojawienia się nowej religijnej praktyki w zakresie buddyzmu. Mowa tu o kulcie książki czy też tekstu (*dharmaparyāya*), w tym przypadku *Sutry Doskonałej Mądrości*, którego obecność na danym obszarze miała moc sakralizacji tegoż miejsca w sposób inny, jeśli nie całkowicie przeciwny, od tego, w jaki potrafiła to czynić bliskość kopca mogilnego.²²² Ponadto, ktokolwiek spisałby ową sutrę w formie książki lub zrobił kopię, uczyłby się jej, po czym głosił innym,²²³ a także oddawał jej cześć za pomocą girland kwiatów, perfum, wonnych maści, zapachowych proszków, pasów materiału, parasoli, chorągwi oraz flag,²²⁴ mógł uzyskać zasługę, której wartość byłaby niezmierzona, niepoliczalna, niewyobrażalna i nieporównywalna.²²⁵

Jak zauważa Ray, przebieg czynności rytualnych związanych z oddawaniem czci książkom opisywany w tych tekstach jest uderzająco podobny do działań adoracyjnych podejmowanych względem relikwii.²²⁶ Jednakże istnieje niezmiernie ważna różnica między obydwoimi rodzajami kultu, a mianowicie korzyści płynące ze składania hołdu świętym tekstom, jak twierdzi Budda, znacznie przekraczają te uzyskane na skutek sławienia stupy.²²⁷ Wynikało to z faktu, iż Siakjamuni osiągnął wszechwiedzę wyłącznie poprzez nieustanne kształtowanie doskonałej mądrości. Stąd właśnie wywodzi się imię Tathagaty (*buddha* = oświecony), a zatem nie miała na to żadnego wpływu forma przyjętego przez niego ciała, które stanowiło podstawę dla późniejszego wyodrębnienia się relikwii. Cieleśne szczątki zasługiwały na uczczenie tylko dlatego, że były niejako fundamentem owego oświecenia.²²⁸ W ten

²²¹ WINTERNITZ 1999: 301-2. W pracy tej nie będę jednak czyniła rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi sutrami zaliczającymi się do owej grupy, opierając się głównie na tłumaczeniu Edwarda Conze pt. *The Large Sutra of Perfect Wisdom*, w którym do treści wyjściowej Sutry o 25 000 śłok dołącza on również przekłady fragmentów pozostałych tekstów.

²²² SCHOPEN 2005: 29.

²²³ CONZE 1984: 231, 234, 236, 248.

²²⁴ CONZE 1984: 231.

²²⁵ CONZE 1984: 236.

²²⁶ RAY 1999: 345.

²²⁷ CONZE 1984: 231, 234-6, 248.

²²⁸ CONZE 1984: 231.

sposób, według Schopena, *Pradžniaparamita-sutry* starały się ustanowić doktrynalne podstawy, które jasno stwierdzałyby, że kult relikwii jest jedynie podrzędną formą kultu tekstów. Działania te stanowiły próbę wprowadzenia radykalnych zmian do powszechnie akceptowanych przez buddystów praktyk religijnych zdominowanych przez zwyczaj hołdowania stupom.²²⁹

Co prawda, również i w *Sutrze Lotosu* pojawia się wątek związany z kultem książki, lecz zdaje się on funkcjonować równocześnie z ruchem kultywującym stupy, ciesząc się równie wysoką pozycją w życiu rytualnym wyznawców. Schopen stwierdza nawet, iż *Sutra Lotosu* ukazuje ekwiwalencję obydwu praktyk, posiadających stosunkowo równy status oraz wartość.²³⁰ W tekście tym, podobnie jak i w *Pradžniaparamita-sutrach*, Siakjamuni obiecywał osiągnięcie nieskończonej, niczym nieograniczonej zasługi każdemu, kto podtrzymywałby istnienie owej sutry, czytałby ją i recytował oraz głosił pozostałym. Ponadto, osoba taka nie musiała już wznosić mogiłnych kopców mających przechowywać relikwie Buddy, aby dostąpić oświecenia.²³¹

7. Rozwój idei stupy oraz jej roli poza granicami Indii

Wraz z rozprzestrzenianiem się myśli buddyjskiej na terenie niemal całej Azji doszło również do masowego rozpowszechnienia kultu relikwii, który był w istocie esencją praktyki indyjskiej. Ze zjawiskiem tym spotykamy się już w *Mahawamsie*, kiedy wnuk Asioki – Sumana (Sumana), w celu krzewienia buddyzmu na Sri Lance, przywozi z Indii miskę żebaczą Buddy wypełnioną jego cielesnymi szczątkami.²³² Jednak wraz z relikwiami zaczerpnięta została również idea stupy, zarówno jako obiektu, który miał za zadanie je ochraniać, jak i struktury symbolizującej Buddę. Oczywiście poszczególne elementy konstrukcyjne stupy, a niekiedy również i jej rola, znacznie ewoluowały w procesie adaptacji przez inne azjatyckie kultury. Ze względu na formę architektoniczną, którą uzyskała, można wyróżnić trzy obszary jej rozwoju: wysokogórskie krainy Himalajów, kraje Dalekiego Wschodu oraz Azji Południowo-Wschodniej. Dlatego też na przykładzie Tybetu, Chin, a także Tajlandii i

²²⁹ SCHOPEN 2005: 43.

²³⁰ SCHOPEN 2005: 43.

²³¹ WATSON 1993: 241.

²³² STRONG 2004: 156.

Birmy postaram się krótko omówić wygląd stupy, jej przeznaczenie oraz koncepcję relikwii w niej umieszczonych.

7.1. Tybet

Odpowiedniki stup w buddyzmie tybetańskim czyli tzw. czorteny (*mchod rten*) również traktowane są jako relikwiarze. Jednak, co istotne, nie mają one charakteru kopca mogilnego w tym sensie co indyjskie stupy, gdyż rzadko zawierają szczątki cielesne. Wiąże się to zapewne z faktem, iż w Tybecie praktykuje się kult wciąż żywego Buddy, który jest obecny pod postacią swych licznych inkarnacji. Zatem składanie hołdu relikwiom cielesnym, które miałyby należeć do osoby wciąż żyjącej, zdaje się nie mieć logicznego uzasadnienia.²³³ Czorteny czczone są raczej jako konstrukcje przechowujące relikwie związane z dharumą (*dharmakāya*), a także jako obiekty upamiętniające najważniejsze wydarzenia w życiu Buddy. Innymi słowami, są pomnikiem Buddy oraz symbolem jego nauczania.

W tradycji tybetańskiej wyróżnia się osiem typów czortenów odnoszących się do miejsc związanych z życiem i działalnością Buddy (każdy z nich posiada inną, charakterystyczną tylko dla siebie formę): 1) wiąże się z narodzinami Siakjamuniego w Lumbini; 2) nawiązuje do oświecenia Buddy pod drzewem bodhi; 3) upamiętnia tzw. „puszczenie w ruch koła dharmy”, czyli pierwsze kazanie, które odbyło się w Benaresie (*Vārāṇasī*); 4) przypomina o pokonaniu heretyków w Śrawasti (*Śrāvastī*); 5) odnosi się ponownego zejścia Buddy na ziemię po tym, jak wygłosił swojej matce naukę o reinkarnacji; 6) symbolizuje załagodzenie sporu we wspólnocie mnichów; 7) błogosławi nadnaturalną moc Buddy, która pozwalała mu kontrolować długość trwania jego życia; 8) upamiętnia jego nirwanę.²³⁴ Jak widać, cztery z wymienionych obiektów, czyli te związane z narodzinami, oświeceniem, pierwszym kazaniem i nirwaną, znane były już w tradycji indyjskiej jako popularne miejsca pielgrzymkowe i zapewne stamtąd zostały przez Tybetańczyków zaczerpnięte.²³⁵

Najbardziej rozpowszechniona forma czortenu posiada bulwiastą czaszę osadzoną na jednym lub kilku kwadratowych podstawach. Jej cechą charakterystyczną jest to, że rozszerza się ona ku górze,

²³³ FERGUSSON 1972: 293.

²³⁴ BENTOR 1995: 36-7.

²³⁵ ROWLAND 1977: 267.

przybierając kształt odwróconej kopuły. Wieńczy ją niewielki element będący odpowiednikiem indyjskiej harmiki, z którego wyrasta wysoki maszt z kilkunastoma parasolami (zazwyczaj w liczbie trzynastu), zakończony symbolami słońca i księżyca. Cała struktura czortenu opiera się na cokole zwanym „lwim tronem”, podzielonym kilkoma poziomymi gzymsami. Warto również wspomnieć, iż każdy element konstrukcyjny, począwszy od cokołu aż po parasole, uważany jest za konkretny fragment nauk Buddy, które, zebrane razem, tworzą Dharmę. Podczas rytuału konsekracji poszczególne elementy składowe czortenu zostają przekształcone w kolejne etapy na drodze do osiągnięcia stanu oświecenia.²³⁶

Obok czortenów poświęconych Buddzie wymienia się także obiekty wznoszone ku czci pratjekabuddy, arhatów oraz pozostałych członków sanghy. Różnią się one między sobą ilością parasoli umieszczonych na maszcie. I tak, przykładowo, czorten Buddy ma ich trzynaście, czorten pratjekabuddy – siedem, arhata – pięć, anagamina (*anāgāmin*)²³⁷ i sakrydagamina (*sakṛd-āgāmin*)²³⁸ – trzy, zaś czorten należący do zwykłego mnicha nie posiada ani jednego. Jednak, gdy wewnątrz czortenu umieści się dharani (relikwie związane z dharmą), taki obiekt, mimo iż pierwotnie mógł upamiętniać jakiegokolwiek świętego, staje się poświęcony Buddzie, stąd niemal wszystkie „stupy” tybetańskie dzierżą trzynaście parasoli.²³⁹

7.2. Chiny

W Chinach mamy do czynienia nawet z dwiema strukturami, które uważa się za rozwinięte formy indyjskiej stupy. Pierwsza z nich, będąca niemal wierną kopią tybetańskiego czortenu, nosi nazwę dagoby.²⁴⁰ Druga zaś, znacznie powszechniejsza na obszarze Chin, to oczywiście pagoda.²⁴¹ Przyjmuje ona kształt wielokondygnacyjnej budowli wieżowej (zazwyczaj posiada dziewięć kondygnacji, choć niekiedy ich liczba może wahać się od trzech do trzynastu), wznoszonej na ogół na planie ośmioboku. Poszczególne kondygnacje kryte są osobnymi dachami,

²³⁶ BENTOR 1995: 42.

²³⁷ Ten, który nie odrodzi się po raz kolejny. MW 2005: 27.

²³⁸ Ten, który odrodzi się jeszcze tylko raz. MW 2005: 1124.

²³⁹ BENTOR 1995: 44.

²⁴⁰ FERGUSSON 1972: 462-3.

²⁴¹ W niektórych źródłach obie konstrukcje określane są mianem pagody. FRANKE 1994: 155.

często z wygiętymi ku górze narożnikami i bogato zdobionymi wspornikami, do których przyczepione są dzwoneczki. Konstrukcje wykonane są w całości z drewna lub kamienia, który niekiedy pokrywany jest warstwą porcelany. Zanim pagody zaczęły pełnić funkcje religijne, ich pierwowzory, w postaci wysokich czworokątnych wież, wykorzystywane były przede wszystkim jako obserwatoria astronomiczne, strażnice, skarbnice bądź magazyny.²⁴²

W chińskiej tradycji uważa się, iż relikwiarz, w tym przypadku pagoda, powinien zawierać ciało Buddy, jego mowę oraz umysł. Te trzy kategorie relikwii, nazywane w tantryzmie sino-japońskim „trzema sekretami”, uważane są za niezbędne w rytuale konsekracji pagody. Jako wspomniane ciało Siakjamuniego rozumie się nie tylko jego cielesne pozostałości, ale również wizerunki buddów medytacyjnych czy bodhisattwów, którzy mieli ich strzec. Pod postacią mowy kryją się liczne święte teksty, zaś umysł Buddy symbolizują złożone dary umieszczane zarówno we wnętrzu relikwiarza, jak i służące do dekoracji obiektu. Zaliczyć do nich można m.in. miniaturowe wonne stupy powstałe w wyniku zmieszania aromatu kamfory, aloesu czy drzewa sandałowego wraz ze złotem, srebrem oraz licznymi kamieniami szlachetnymi i połączenia ich z gliną.²⁴³ Można zatem odnieść wrażenie, iż cała struktura budowli wraz ze swoją zawartością stanowi ekwiwalent samego Buddy. Na marginesie dodam, że w Chinach wznoszono również pagody upamiętniające słynnych mnichów buddyjskich, które miały mniej okazałe rozmiary i zawierały zazwyczaj ich prochy, kości bądź też szaty.²⁴⁴

7.3. Tajlandia i Birma

Odmiana stupy występująca na terenie Tajlandii nosi nazwę czedi (taj. *chēdī*, od san. *caitya*; pal. *cetiya*). Jest to konstrukcja wznoszona na planie koła o podstawie mającej postać trzech ułożonych na sobie pierścieni, które miałyby symbolizować trzy światy: piekło, ziemię oraz niebo.²⁴⁵ Na nich spoczywa kopuła kształtem przypominająca dzwon, wywodząca się zapewne ze sztuki syngaleskiej, zwieńczona harmiką. Warto zauważyć, iż harmika w sztuce Tajów przyjmuje dość nietypową

²⁴² FERGUSSON 1972: 469.

²⁴³ FRANKE 1994: 165-80.

²⁴⁴ NAQUIN 2000: 32.

²⁴⁵ VAN BEEK 1999: 23.

formę, gdyż składa się z kilku miniaturowych kolumn bądź też pilastrów, na niej zaś wznosi się iglica z trzydziestoma trzema parasolami, którą Benjamin Rowland przyrównuje do cebuli.²⁴⁶

Powszechnie uważa się, iż tajskie stupy wznoszono początkowo w lasach, z dala od wszelkich miast czy osad, z czasem zaś stały się one kluczowym elementem buddyjskich klasztorów (zdarzało się, że do gotowych, wolnostojących czedi dodawano pozostałe zabudowania klasztorne).²⁴⁷ Niektóre czedi zostały wybudowane specjalnie dla przechowania relikwii Buddy i te właśnie określić można mianem „idealnych” (w istocie umieszczano w nich również obrazy Buddy). Jednak wiele z nich, posiadających równie imponujące rozmiary, pełniło rolę królewskich pomników, co bynajmniej nie zmniejszało ich świetności, a jedynie podnosiło rangę owych zmarłych władców. Pomniejsze stupy natomiast mieściły na ogół kości świeckich wyznawców.²⁴⁸

Mimo ogromnej roli, jaką stupa pełniła w Tajlandii, najważniejszym elementem tajskich klasztorów był obraz Buddy. Czedi nie jest zatem obiektem tak wielkiej czci jak np. dagoba w buddyzmie therawady na Sri Lance.²⁴⁹ Wynikało to prawdopodobnie z jej nieco bardziej świeckiego charakteru. Przykładowo, syjamska kronika *Thaeng* opisuje historię jednego z władców, który zlecił swym męskim potomkom, by ci po jego śmierci umieścili jego szczątki w kaplicy czy też relikwiarzu. Następnie powinny im zostać złożone dary w postaci zwierząt, takich jak bawoły, kozy, świnię czy kaczki. Zazaczył on też, iż od tej pory każdy jego następcę, który odprawi taką ofiarę, otrzyma w zamian błogosławieństwo długiego i pomyślnego panowania.²⁵⁰ Można zatem przypuszczać, że idea składania hołdu relikwiom nie była obca w Tajlandii w czasach przedbuddyjskich i stanowiła ona po prostu kontynuację lokalnej tradycji.

Budowlą, od której najprawdopodobniej wywodzi się czedi jest birmańska pagoda (birm. *payā*), będąca jednak strukturą o wiele bardziej monumentalną. Składa się ona z trzech obszernych tarasów zwieńczonych nadbudową w formie stupy. Jej fundament, podobnie jak w przypadku czedi, stanowi kilka pierścieni zwężających się ku górze, natomiast

²⁴⁶ ROWLAND 1977: 434.

²⁴⁷ VAN BEEK 1999: 23.

²⁴⁸ WOODWARD 1993: 75.

²⁴⁹ WOODWARD 1993: 75.

²⁵⁰ WOODWARD 1993: 87-8.

czasza, o klasycznym dla krajów Azji Południowo-Wschodniej dzwonowatym kształcie, zwieńczona jest stożkową iglicą. Forma nadbudowy zostaje powielona w postaci kilku mniejszych pagód usytuowanych bądź u podstawy budowli, bądź też w narożach najwyższego tarasu. Charakterystycznym dla Birmy elementem są cztery pary schodów wskazujące główne strony świata. Ponadto, dają one dostęp do wyższych partii budynku, wyznaczając tym samym kilka ścieżek procesyjnych.²⁵¹

Warto też zauważyć, iż Birma jest krajem, w którym kult relikwii jest najbardziej rozwinięty, zaraz po Sri Lance i dawnych Indiach. W tamtejszej tradycji buddyjskiej panuje przekonanie, iż wzniesienie pagody i umieszczenie w jej wnętrzu relikwii dawało wiernemu największe możliwe korzyści. Zazwyczaj pagody zawierały cielesne szczątki Buddy bądź ich repliki, osiem przyborów mnicha albo też ich imitacje, a także kopie świętych tekstów. Z birmańskich źródeł dowiadujemy się, iż niekiedy przechowywały również figurki wojowników, słoni oraz koni wraz z miniaturowymi wersjami broni, które miały za zadanie strzec świętych relikwii.²⁵²

8. Podsumowanie

Jak widzimy, fenomen kultu stupy polegał na jego symbolicznej oraz rytualnej komplementarności względem kultu, który otaczał Buddę czy pozostałych buddyjskich świętych jeszcze za życia. Co więcej, kult stupy nie tylko powielał owe adoracyjne czynności, których dokonywano wobec Siakjamuniego i jego uczniów, ale stanowił wręcz ich przedłużenie w momencie, gdy jednostki te osiągnęły już nirwanę. W ten sposób stupa podtrzymywała ich egzystencję na ziemi, przejmując różne przymioty, którymi ci święci się charakteryzowali. Tak jak i oni, ujawniała niczym nieograniczoną wiedzę, charyzmę, współczucie, pragnienie niesienia pomocy innym, a nawet moce nadnaturalne. Stała się zatem obiektem godnym oddawania czci zarówno dla mnichów, jak i dla laikatu.

Zadaniem, którego podjęłam się, pisząc niniejszy artykuł, było przedstawienie, w jaki sposób ewoluował kult stupy na terenie Indii w oparciu o przykłady pochodzące z literatury buddyjskiej. Dokonując analizy, zwróciłam uwagę na kilka aspektów kultu, w zakresie których

²⁵¹ ROWLAND 1977: 439-40.

²⁵² HASTINGS 2003: 661.

zmiany te miałyby zachodzić, jeśli oczywiście miały one miejsce. Na polu działań rytualnych bowiem nie obserwujemy żadnych istotnych modyfikacji, jako że wszystkie przytoczone przeze mnie teksty wymieniają, w stopniu mniej lub bardziej wyczerpującym, podobne czynności służące adoracji relikwiarzy. Wśród nich przeważa zdecydowanie składanie stupie ofiar pod postacią m.in. kwiatnych girland, różnego rodzaju wonności i kosztowności, płonących lamp, wspianiałych szat, parasoli, proporców czy baldachimów, a także muzyki, tańca i śpiewu.

Kolejną kwestią, jaką rozpatrywałam, była rola stanu ducha, który towarzyszył powyższym działaniom. I tu doszłam do wniosku, że w przypadku tekstów kanonicznych problem ten nie odgrywał większego znaczenia, gdyż, poza pojedynczymi wzmiankami w *Mahaparinirwana-sutrze* na temat „spokoju serca” i „błogości” występujących podczas oddawania hołdu stupie, nie pojawiają się tu żadne fragmenty dotyczące stanów psychicznych osoby biorącej udział w kulcie. Jest to zjawisko dość niezwykle, ponieważ buddyzm od zawsze kładł nacisk na istotę właściwej intencji w podejmowaniu wszelkiego działania jako determinującej postępowanie jednostki zgodnie z zasadami moralnymi.²⁵³ Informacje te odnajdujemy dopiero we wczesnych postkanonicznych tekstach. Przykładowo w *Diwjawadanie* mówi się, iż stan ducha, czyli w przypadku tegoż utworu – prasada, jest czynnikiem motywującym wiernego do podjęcia czynności rytualnych. Natomiast w *Mahawastu* oraz *Sutrze Lotosu* podkreśla się np. konieczność „zwrócenia swych myśli ku oświeceniu” czy też posiadania pełnego szacunku umysłu.

Analizowane teksty wymieniają także różne zasługi, jakie przynosi kult relikwii. Początkowo, wszystkie zabiegi adoracyjne związane ze stupą są zdominowane wyłącznie przez perspektywę otrzymania korzyści materialnych, rzadziej duchowych. Należą do nich m.in. uzyskanie bogactwa, urody, pomyślności w kolejnym wcieleniu, a także życzliwości, hojności czy odwagi. Tendencję tę przełamuje dopiero *Mahawastu* (prawdopodobnie pod wpływem myśli mahajany), gdzie łączy się owe ziemskie profity, cieszące się zapewne zainteresowaniem głównie świeckich wyznawców, z możliwością dostąpienia ostatecznego i doskonałego stanu oświecenia. Późniejsze utwory, tj. *Sutra Lotosu* oraz *Pradžniaparamita-sutry* wymieniają już tylko „możliwość wstąpienia na

²⁵³ KOSIOR 2001: 186.

ścieżkę buddy" jako najwyższą korzyść uzyskiwaną przez wiernych praktykujących kult związany ze stupą czy świętym tekstem.

Największe wątpliwości, a co za tym idzie także kontrowersje, budzi z pewnością pytanie, kto mógł w owym kulcie uczestniczyć. Dotyczą one głównie problemu partycypacji mnichów we wczesnym stadium rozwojowym buddyzmu. W tekstach kanonicznych nie ma bowiem żadnych przesłanek, które by jasno stwierdzały, że mnisi są do tego upoważnieni, a niektórzy badacze uważają wręcz, że oddawanie czci stupie było głównie zajęciem laikatu, zwłaszcza, biorąc pod uwagę fakt, iż członkowie sanghy powinni byli unikać kontaktu z muzyką, śpiewem czy tańcem²⁵⁴. Jednakże, materiały w postaci inskrypcji donacyjnych przedstawione przez Schopena dowodzą, że kult relikwii stanowił także zwyczaj monastyczny. Na marginesie dodam, iż Hirakawa z kolei stawia hipotezę, że za rozwój tej praktyki odpowiedzialni byli wyspecjalizowani w doktrynie buddyjskiej asceci, którzy zamieszkiwali lasy.²⁵⁵ Zważając jednak na zalecenia Buddy zamieszczone w *Diwjawadanie*, powinniśmy raczej przyjąć, iż mnisi byli zapewne w jakiś sposób zaangażowani w kultywowanie stup, ale nie stanowiło ono głównego przedmiotu ich działań. W dziele tym bowiem, Siakjamuni prezentuje ambiwalentny stosunek względem składania hołdu mogilnym kopcom, twierdząc jednocześnie, że przynosi ono wielkie zasługi, lecz powoduje także dalsze uwikłanie jednostki w sansaze, co byłoby niekorzystne dla mnichów, których głównym celem jest przecież osiągnięcie wyzwolenia. Z pierwszym skierowanym do mnichów oficjalnym zaleceniem wznoszenia oraz oddawania czci stupom mamy do czynienia w tekstach typowo mahajanistycznych, np. w *Sutrze Lotosu*. Ponadto, warto dodać, iż stawia ono członków sanghy na równej, jeśli nie wyższej od laikatu pozycji w kwestii udziału w czynnościach adorujących buddyjskie relikwie.

W całym tym przebiegu rozwoju kultu stupy, który przedstawiłam w swojej pracy, możemy zatem dostrzec pewną tendencję do zwiększania nacisku na duchowy charakter owej praktyki religijnej, dostosowując go niejako do soteriologicznych potrzeb sanghy. Składanie hołdu świętym relikwiom stawało się stopniowo głównym determinantem osiągnięcia przez wiernego nirwany. Ewolucja ta wpłynęła również na sposób postrzegania samej stupy, która ze świętego obiektu zawierającego w swym wnętrzu cielesne szczątki Siakjamuniego przeobraziła się w

²⁵⁴ FRAUWALLNER 1990: 184.

²⁵⁵ HIRAKAWA 1998: 273-4, RAY 1999: 340.

rzeczywiste ciało Buddy, który dzięki niemu może bezpośrednio ukazywać wyznawcom swoją wszechwiedzę, charyzmę oraz współczucie.

Bibliografia

- AUBOYER 1975 Auboyer, Jeannine: *Sztuka Indii*. Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.
- BAREAU 1962 Bateau, André: « La construction et le culte des stūpa d'après les *Vinayapiṭaka* ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 50/2 (1962) 229-274.
- BENISTI 1960 Bénisti, Mirelle: « Étude sur le stpa dans l'Inde ancienne ». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 50 (1960) 37-116.
- BENTOR 1995 Bantor, Yael: "In praise of stūpas: The Tibetan eulogy at Chü-yung-kuan reconsidered". *Indo-Iranian Journal*, 38/1 (1995) 31-54.
- BROWN 1959 Brown, Percy: *Indian Architecture (Buddhist and Hindu Periods)*. D. B. Taraporevala Sons & Co. Private Ltd., Bombay 1959.
- BUDDHAGHOSA 2003 Buddhaghosa: *The Buddha's Last Days. Buddhaghosa's Commentary on the Mahāparinibbāna Sutta*. Yang-Gyu An (tłum.). The Pali Text Society, Oxford 2003.
- BURGESS 1901 Burgess, Jas: *Buddhist Art in India*. Bernard Quaritch, London 1901.
- BUSWELL 2004 Buswell, Robert. E. Jr. (red.): *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference USA, New York 2004.
- CONZE 1984 Conze, Edward (tłum.): *The Large Sutra on Perfect Wisdom*. University of California Press, 1984.
- COOMARASWAMY 2003 Coomaraswamy, Ananda K.: *History of Indian and Indonesian Art*. Kessinger Publishing, 2003.
- DHP *Dhamma-pada*. Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff) (tłum.): *Dhammapada. A Translation*. Dhamma Dana Publications, Barre 2003.

- DUTT 1988 Dutt, Sukumar: *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture*. Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- ERDOSY 1995 Erdosy, George: *The Indo-Aryans of ancient South Asia: Language, material culture and ethnicity*. Walter de Gruyter, 1995.
- FERGUSSON 1972 Fergusson, James: *History of Indian and Eastern Architecture. Vol. II*. Munshiram Manoharlal, New Delhi 1972.
- FRANKE 1994 Franke, Herbert "Consecration of the 'White Stūpa' in 1279". *Asia Major*, 11/1 (1994) 155-184.
- FRAUWALLNER 1990 Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej. Tom I*. PWN, Warszawa 1990.
- HASTINGS 2003 Hastings, James; Selbie, John A. (red.): *Encyclopedia of Religion and Ethics, Part 20*. Kessinger Publishing, 2003.
- HAVELL 1978 Havell, E.B.: *Indian Architecture Through the Ages*. Asian Publication Services, India 1978.
- HIRAKAWA 1998 Hirakawa, Akira: *A history of Indian Buddhism: from Śākyamuni to early Mahāyāna*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- KOSIOR 2001 Kosior, Krzysztof: „Buddyzm pierwotny”. Beata Szymańska (red.): *Filozofia Wschodu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- ŁUGOWSKI 1994 Ługowski, Andrzej (red.): *Słownik mitologii hinduskiej*. Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 1994.
- MAKOWIECKA 1964 Makowiecka, Jadwiga (tłum.): *Orędzia króla Asioki*. Eugeniusz Słuszkiewicz (red.). PWN, 1964.
- MBH *Mahā-bhārata*. Vishnu S. Sukthankar (red.): "The Āraṇyakaparvan, Part 2". *The Mahā-bhārata, Vol.4*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1942.
- MEJOR 2001 Mejor, Marek: *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.

- MPNS *Mahā-parinirvāṇa-sūtra*. T. W. and C. A. F. Rhys Davids (tłum.): “Mahā Parinibbāna Suttanta”. T. W. Rhys Davids (red.): *Dialogues of the Buddha, Part II*. Oxford University Press, 1910.
- MV *Mahā-vastu*. (1) J. J. Jones (tłum.): *The Mahāvastu*. Luzac & Company, Ltd., London 1952. (2) É. Senart (red.): *Le Mahāvastu*. L’Imprimerie Nationale, Paris.
- MW 1889 Monier-Williams, Monier: *Buddhism – In Its Connection with Brahmanism and Hinduism and in Its Contrast with Christianity*. Macmillan & Co., New York 1889.
- MW 2005 Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit English Dictionary*. Motilal Banarsidass, Delhi 2005.
- NAQUIN 2000 Naquin, Susan: *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. University of California Press, 2000.
- NORMAN 1983 Norman, K. R.: *Pāli Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- OLCOTT 1915 Olcott, Henry S.: *Buddhist Catechism*. Ministry of Cultural Affairs, Colombo 1915.
- RAY 1999 Ray, Reginald A.: *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values and Orientations*. Oxford University Press, 1999.
- ROTMAN 2009 Rotman, Andy: *Thus Have I Seen. Visualizing Faith in Early Indian Buddhism*. Oxford University Press, 2009.
- ROWLAND 1977 Rowland, Benjamin: *The Art and Architecture of India. Buddhist, Hindu, Jain*. Kingsport Press, Inc., 1977.
- SCHOPEN 1997 Schopen, Gregory: *Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. University of Hawaii Press, 1997.
- SCHOPEN 2005 Schopen, Gregory: *Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: more collected papers*. University of Hawaii Press, 2005.

- SNODGRASS 1985 Snodgrass, Adrian: *The symbolism of the stūpa*. SEAP Publications, 1985.
- STRONG 2004 Strong, John: *Relics of the Buddha*. Princeton University Press, 2004.
- SWEARER 2010 Swearer, Donald K.: *The Buddhist World of Southeast Asia*. State University of New York Press, 2010.
- ŚPB *The Śata-patha-brāhmaṇa. Part V*. J. Eggeling (tłum.); F. M. Muller (red.): *The Sacred Books of the East*. Clarendon Press, wyd. 1, Oxford 1900.
- TATELMAN 2005 Tatelman, Joel: *The heavenly exploits. Buddhist biographies from the "Divyāvadāna"*. Volume 1. New York University Press, JJC Foundation, 2005.
- TRAINOR 1997 Trainor, Kevin: *Relics, ritual and representation in Buddhism Rematerializing the Sri Lankan Theravāda tradition*. Cambridge University Press, 1997.
- VAN BEEK 1999 Van Beek, Steve; Invernizzi, Luca: *The Arts of Thailand*. Periplus, 1999.
- WATSON 1993 Watson, Burton (tłum.): *The Lotus Sutra*. Columbia University Press, 1993.
- WINTERNITZ 1999 Winternitz, Moriz: *History of Indian Literature. Vol. II: Buddhist and Jaina Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- WOODWARD 1993 Woodward, Hiram W, Jr.: "The Thai 'Čhedi' and the Problem of Stūpa Interpretation". *History of Religions*, 33/1 (1993) 71-91.
- ZIMOŃ 1990 Zimoń, Henryk: *Buddyjska architektura sakralna i jej symbolika w starożytnych Indiach*. „Dni buddyjskie”, red. E. Śliwka, M. Brześciński. Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Księży Werbistów, Pieniężno 1990.

Summary

A survey of the stūpa cult in Indian Buddhism

After a brief explanation of the concept of stūpa and the meaning of the term the author of the paper systematically discussed different questions connected with stūpa, beginning with its architecture and evolution of its form. Farther discussed topics include the symbolic of stūpa, stūpa as a container of the holy relics, origins of the stūpa cult, and its development in the Buddhist traditions of India and beyond. The survey is illustrated with selected fragments of the Buddhist scriptures.

Recenzje

KATARZYNA MARCINIAK

***Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection. Part I,*
edited by Francesco Sferra. *Manuscripta Buddhica I.*
Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2008. 486 str.
(Artykuł recenzyjny)**

Jakże długo przyszło nam czekać na zebranie, uporządkowanie i opublikowanie materiału pozyskanego przez Giuseppe Tucciego podczas jego licznych podróży do Indii, Tybetu, Nepalu i Pakistanu w okresie od lat 30. do lat 50. XX wieku. Proces katalogowania manuskryptów oraz fotografii i negatywów przywiezionych przez Tucciego rozpoczął się w 1997 roku w Library Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, nadzorowany przez Claudio Cicuzzę i Francesco Sferę. Po trzech latach, gdy to ogromne przedsięwzięcie wciąż znajdowało się we wczesnej fazie, lista sfotografowanych manuskryptów z kolekcji Tucciego została zamieszczona w *Studiach Indologicznych* 7 (2000).¹ Lista ta, znacznie uzupełniona i w pewnym stopniu poprawiona, znalazła się we wstępie do niniejszego tomu. Niestety, niektóre z manuskryptów i fotografii, o których wspomina Tucci w relacjach ze swych podróży, wciąż nie zostały odnalezione w ogromnych zbiorach biblioteki, gdzie przeleżały prawie pół wieku nim rozpoczął się proces ich katalogowania. Sam Francesco Sferra wspominał o przypadkowym zupełnie odnalezieniu negatywów i fotografii manuskryptów w miejscach, w których nie powinny się one nigdy znaleźć, w kolekcjach niemających nic wspólnego z osobą Tucciego i jego wyprawami (np. negatywy zawierające tekst *Mañicūḍajātaka* Sarwarakszity odnalezione zostały przypadkowo w kolekcji zawierającej teksty w języku chińskim!). Pojedyncze elementy kolekcji Tucciego, jak podaje Sferra, mogą się wciąż znajdować w jego domu rodzinnym, do którego niestety nie udało się autorowi uzyskać

¹ Francesco Sferra, „Sanskrit Manuscripts and Photos of Sanskrit Manuscripts in the Giuseppe Tucci's Collection. A Preliminary Report”, *Studia Indologiczne* 7 (2000): 397-423. Jak zaznacza sam autor we wstępie do niniejszego tomu, sporządzając ową wstępną listę zawartości kolekcji Tucciego, opierał się przede wszystkim na informacjach znajdujących się na kopertach z negatywami i fotografiami. Jak się później okazywało, niektóre z tych informacji były błędne.

dostępu lub też w rękach zainteresowanych osób, którym niegdyś poszczególne fragmenty zbioru zostały udostępnione. Jak podaje bowiem Sferra, Tucci nigdy nie odmawiał pokazywania i wypożyczania części kolekcji osobom o to zabiegającym.²

Tom wydany przez Francesco Sferę w serii *Manuscripta Buddhica I* składa się ze wstępu oraz dwóch zasadniczych części:

Część pierwsza, zawierająca dwa artykuły, jeden autorstwa Francesco Sferry „Sanskrit Manuscripts and Photographs of Sanskrit Manuscripts in Giuseppe Tucci's Collection” (str. 15-79), oraz drugi Oscara Nalesiniego „Assembling Loose Pages, Gathering Fragments of the Past: Giuseppe Tucci and His Wanderings Throughout Tibet and the Himalayas, 1926-1954” (str. 79-115), traktuje o samym Giuseppe Tuccim, jego licznych podróżach oraz, przede wszystkim, o pochodzeniu i formowaniu się jego ogromnej kolekcji. Najważniejszym elementem tej części jest zamieszczona lista skatalogowanych manuskryptów, fotografii i negatywów ze zbiorów Tucciego. 36-stronicowa lista opatrzona została licznymi, szczegółowymi przypisami dotyczącymi autora, tytułu dzieła, lokalizacji tekstu w zbiorze, numerów kopert z negatywami i fotografiami, jak i wiele innych przydatnych informacji dotyczących języka tekstu, stanu badań nad nim oraz odniesienia do opracowań, jeżeli takowe zostały już sporządzone. Ponieważ część manuskryptów sfotografowanych przez Tucciego i jego współtowarzyszy w Tybecie pokrywa się z tymi, których dokumentację fotograficzną sporządził Rahula Samkṛityayana podczas swoich podróży do Tybetu w latach 30. XX wieku, stąd w liście pozycji w zbiorze Tucciego znalazły się także odniesienia do odpowiedniego numeru tekstu w liście manuskryptów z kolekcji Samkṛityayana.

Druga część tomu zawiera artykuły odnoszące się już do konkretnych pozycji w kolekcji Tucciego; są to bądź wstępne analizy, bądź już bardzo szczegółowe opracowania wybranych tekstów na podstawie negatywów i fotografii ze zbioru Tucciego. Każdy z zamieszczonych artykułów zawiera także reprodukcję fotografii manuskryptu, co pozwala nie tylko ocenić ich jakość, ale także w lepszy sposób dostrzec i zrozumieć zjawiska przedstawione przez autorów w części opisowej.

Drugą część tomu rozpoczyna opracowanie pt. „Śāṅkaranandana's *Sarvajñasiddhi*. A Preliminary Report” (str. 115-157) Vincenta

² Jak pisał Tucci, „There is nothing less scientific than jealously exercising a monopoly on the discovered material” (str.20).

Eltschingera z Österreichische Akademie der Wissenschaften. Zawiera ono wprowadzenie dotyczące Śankaranandany, jego datowania, przypisywanych mu utworów oraz dwóch sanskryckich manuskryptów analizowanego tekstu, zachowanych w formie negatywów i fotografii w kolekcjach Rahula Samkriyayany oraz Giuseppe Tucciego, oba sfotografowane w klasztorze Ćor dwa razy przez Samkriyayanę (w 1934 i 1936 r.) oraz raz przez Tucciego (w 1939 r.):

1. manuskrypt A (kompletny), liczący 31 folio, na liściach palmowych, spisany w piśmie protobengalskim i na tej podstawie datowany na XII-XIII w. (jako że brak jest kolofonu wskazującego na datę i miejsce sporządzenia manuskryptu), zawierający trzynaście utworów przypisywanych Śankaranandanie:

1. *Pratibandhasiddhikārikāḥ*,
2. *Laghupratibandhasiddhikārikāḥ*.
3. *Sūkṣmaprāmāṇyakārikāḥ*.
4. *Madhyaprāmāṇyakārikāḥ*,
5. *Bṛhatprāmāṇyakārikāḥ*,
6. *Anyāpohasiddhikārikāḥ*,
7. *Dharmālaṅkārikāḥ*,
8. *Prajñālaṅkārikāḥ*,
9. *Sarvajñasiddhikārikāḥ*,
10. *Svalpasarvajñasiddhikārikāḥ*,
11. *Īśvarāpākarānakārikāḥ*,
12. *Sanḁipteśvarāpākarānakārikāḥ*,
13. *Āgasiddhikārikāḥ*;

oraz

2. manuskrypt B (niekompletny), liczący 44 folio, w piśmie protobengalskim/protomaithili, sfotografowany dwa razy przez Samkriyayanę (1936, 1938) i raz przez Tucciego (1939) w klasztorze Ćor w Tybecie; brak kolofonu, zawierający trzy różne teksty:

1. *Sarvajñasiddhisankṣepa* (kompletny),
2. *Sarvajñasiddhi* (niekompletny),
3. *Īśvarāpākarāṇa* (niekompletny).

Po wstępie autor zamieszcza edycję dyplomatyczną tekstu na podstawie manuskryptu A oraz komentarz dotyczący metrum (*śārdūlavikrīḁita*, *nardāṭaka*, *anuṣṭubh*), języka oraz treści utworu, jak i reprodukcję fotografii manuskryptu z kolekcji Tucciego.

Kolejny artykuł, zamieszczony w drugiej części tomu, nosi tytuł „Variant Readings from Tucci’s Photographs of Sanskrit Manuscripts in Giuseppe Tucci’s Collection” (str. 157-187), jest autorstwa Eli Franco z Universität Leipzig i traktuje o tekście *Yoginirṇayaprakaraṇa* na podstawie negatywów i fotografii z kolekcji Tucciego oraz Samkṛityayany. Autor odnosi się do edycji tekstu sporządzonej i wydanej przez Ananta Thakura w 1987 r. w Tibetan Sanskrit Works Series. I to właśnie ona, a dokładniej rzecz ujmując, jej porównanie z tekstem zachowanego na fotografiach sporządzonych przez Tucciego, stanowi istotę filologicznych rozważań autora. Okazuje się bowiem, że Thakur, bazując na fotografiach z kolekcji Samkṛityayany, popełnił w swej edycji wiele błędów i pozwolił sobie na zbyt dużą swobodę w przekształcaniu pewnych form, wskutek czego jego edycja jest w znacznym stopniu niezgodna z tym, co odczytujemy z zachowanych fotografii. Różnice te dotyczą nie tylko poszczególnych wyrazów, lecz także technik stosowanych przez przepisyującego tekst skrybę, np. w interpunkcji skryba stosował tylko dandy, podczas gdy Thakur wprowadził także przecinki i znaki zapytania. Następnie autor zestawia ze sobą oba teksty: edycję Thakura oraz tekst manuskryptu zachowany na fotografiach z kolekcji Tucciego i zamieszcza obszerną (ośmiostronicową) listę zauważalnych różnic. Dotyczą one nie tylko interpunkcji, sandhi oraz odczytania poszczególnych akszar, lecz także zupełnie niezrozumiałych i bezpodstawnych ingerencji Thakura w odczytywany tekst, np. notoryczne zamienianie spółgłosek nosowych na anuswarę i odwrotnie (wprowadzenia spółgłoski „m” z wiramą w miejsce anuswary na końcu zdań), nieuwzględnienie podwojenia spółgłosek po półsamogłosce „r” (*dharmma*→*dharma*; *sarvvaṃ*→*sarvaṃ*) itp.

Z kolei druga istniejąca edycja tekstu, autorstwa Jasona Woo (*Yogipratyakṣa (Yogaḥaengjaui Jenngji)*, Geumgang Institute for Buddhist Culture (Moowoosoo), Seoul 2006), o ile poprawna tam, gdzie błędy popełnił Thakur, o tyle jest niestety niedoskonała pod innymi względami, przede wszystkim w tym, że nie uwzględnia poprawek zamieszczonych na marginesach manuskryptu (najczęściej na dolnym i górnym marginesie), natomiast włącza niekiedy do edycji te akszary, które zostały przez skrybę wykreślone/wymazane, nie zaznaczając tego w tekście w odpowiedni sposób.

Kolejny artykuł pt. „The *Āryadhvajāgrakeyūrā nāma dhāriṇī*. Diplomatic Edition of MS Tucci 3.2.16” (str. 187-195), autorstwa Paolo Giunty z „Sapienza” Università di Roma, zawiera edycję dyplomatyczną,

tekst w dewanagari oraz reprodukcję fotografii manuskryptu tekstu *Āryadhvajāgrakeyūrā nāma dhāraṇī* z kolekcji Tucciego. W krótkim wstępie autor zamieszcza informację o samym tekście (będącym fragmentem dzieła *Cittānandapaṭī* Nagardżuny), jego języku (protobengalski/maithili) oraz znaczeniu. Mimo iż zachowało się kilka manuskryptów tego krótkiego, aczkolwiek ważnego tekstu, sanskrycki oryginał nie został jak dotąd wydany (poza wersją elektroniczną dostępną na stronie internetowej Digital Sanskrit Buddhist Canon, która powstała w oparciu o manuskrypt tekstu przechowywany w Nāgārjuna Institute of Exact Method,³ zaś dokumentacja fotograficzna jest również przechowywana w China Tibetology Research Center of Beijing). Stąd, jak zaznacza sam autor, zawarty w tomie materiał ma charakter wstępny do dalszych badań nad tekstem i jego formowaniem się w oparciu o wszystkie zachowane manuskrypty tekstu.

Z kolei na str. 195-342 zamieszczono najobszerniejszy i najbardziej szczegółowy z zawartych w tomie artykułów pt. „Sarvarakṣita’s *Maṇicūdajātaka*. Reproduction of the Codex Unicus with Diplomatic Transcript and Paleographic Introduction to the Bhaikṣukī Script” Albrechta Hanisha z Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project/Nepal Research Centre.⁴ Opracowanie to składa się z następujących pięciu części:

1. Wstęp – zawiera informacje o samym tekście i jego autorze, jego datowaniu (XII wiek), uwagi dotyczące niezwykle specyficznego pisma bhaikszuki, w którym manuskrypt został spisany, jego języka (będącego mieszaniną sanskrytu klasycznego i szczególnej formy prakrytu), okoliczności odnalezienia zagubionych fotografii manuskryptu (sporządzonych przez Tucciego w Tybecie w 1948 roku) i ich opis. Szczególnie dużo miejsca poświęcone zostaje analizie pisma zwanego *bhaikṣukī lipiḥ*, co znaczy tyle, co ‘pismo [wędrownych] mnichów buddyjskich’, od słowa *bhikṣu*, a które to używane było w średniowiecznym Biharze i Bengalu Zachodnim. Co ciekawe, pismo to zarejestrowane zostało tylko w utworach przypisywanych buddyjskiej szkole sammitija (*sāṃmitīya*). Niezwykle znaczenie tego manuskryptu potwierdza fakt, iż jest to

³ <http://www.uwest.edu/sanskritcanon/dp/index.php?q=node%2F35&textID=c6d1528a11460963cc4>.

⁴ Opracowanie to stanowi wstęp do edycji krytycznej oraz tłumaczenia tekstu na język angielski przygotowywanej przez Albrechta Hanischa i Michaela Hahna.

jedno z bardzo nielicznych świadectw dokumentujących pismo bhaikszuki, poza tym zostało ono zarejestrowane tylko w siedmiu krótkich inskrypcjach w Biharze⁵, jednej w Maldah (Zachodni Bengal) i jednej w miejscowości Kara, oraz we fragmentach dwóch innych zachowanych, aczkolwiek niekompletnych manuskryptów. Równie interesujący jest ów tekst pod względem języka, jaki reprezentuje, a który to, jak zauważa autor, a przed nim także inni uczeni (Namikawa 1993 oraz Skilling 1997), przypomina pod wieloma względami język tzw. *Patna Dhammapady*. Na tej podstawie pojawiły się przypuszczenia, iż ten kanoniczny tekst, którego przynależność nie została do tej pory w wystarczającym stopniu ustalona, należy wiązać właśnie z buddyjską szkołą sammitija. Kolejno autor wymienia wszystkie argumenty przemawiające za tym, że, bazując na cechach charakterystycznych języka, umiejscowieniu geograficznym oraz relacjach chińskich pielgrzymów, teksty *Mañicūḍajātaka* Sarwarakszity oraz *Patna Dhammapada* powinny być uważane za przynależące do tej samej buddyjskiej szkoły sammitija.

2. Edycja dyplomatyczna tekstu na podstawie manuskryptu z kolekcji Tucciego.
3. Uwagi krytyczne dotyczące zachowanego w manuskrypcie tekstu.
4. Szczegółowa charakterystyka pisma bhaikszuki, tabela akszar oraz ligatur z uwagami dotyczącymi ich formowania, wraz z odniesieniami do odpowiednich wyrazów, numeru folio oraz strof, w których wystąpiła dana akszara w podanej formie; tabela znaków i symboli stosowanych przez przepisującego tekst skrybę. Dodatkowo informacje te zostały opatrzone odniesieniami do odpowiednich tablic i opisów zamieszczonych u Bendalla oraz Bühlera.⁶

⁵ Trzy z nich znajdują się w Uren, pozostałe kolejno w Ghosīkuṇḍī, Kajra, Badhauri, Gurdih.

⁶ Bendall, Cecil, "On a newly discovered form of Indian character", *Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses. Gehalten in Wien im Jahre 1886. Arische Section. Mit zehn Tafeln*, Vienna 1886; tenże, "An Inscription in a Buddhist variety of nailed-headed characters", *Indian Antiquary* 19:77f., 1 plate, 1890; tenże, "On Pali inscriptions from Magadha (Behar)", *Actes du Dixième Congrès International des Orientalisten. Session de Genève, 1894. Deuxième partie, section I: Inde*, Leiden, pp. 153-156, 1 plate. 1895.

Bühler, Georg, *Indian Paleography*. New Delhi 1980. Original German version: *Indische Paleographie von circa 350 A. Chr. – circa 1300 P. Chr. (mit 9 Tafeln)*.

5. Reprodukcja negatywów i fotografii manuskryptu tekstu z kolekcji Tucciego.

Dalej następuje artykuł autorstwa Kano Kazuo z Koyasan University pt. „Two Short Glosses on Yogācāra Texts by Vairocanarakṣita: *Viṃśikāṭīkāvivṛti* and *Dharmadharmatāvibhāgavivṛti*” (str. 343-381). W krótkim wstępie autor zamieszcza informacje o zachowanym tekście, stanie badań nad nim, postaci Wairoćanarakszity i jego datowaniu, jak również uwagi dotyczące manuskryptu na liściach palmowych, którego dokumentacja fotograficzna znalazła się zarówno w kolekcji Tucciego, jak i Samkṛityayany (przechowywana obecnie w Kashi Prasad Jayaswal Institute w Patnie). W kolekcji Tucciego znalazło się sześć utworów przypisywanych Wairoćanarakszicie:

- 1 *Triṃśikāṭīkāvivṛti* (komentarz do *Triṃśikābhāṣya* Sthiramatiego oraz *Triṃśikāṭīkā* Winitadewy)
- 2 *Viṃśikāṭīkāvivṛti* (komentarz do *Viṃśikāvṛtti* Wasubandhu oraz *Viṃśikāṭīkā* Winitadewy)
- 3 *Madhyāntavibhāgakatipayapadavivṛti* (komentarz do utworów *Madhyāntavibhāgabhāṣya* Wasubandhu oraz *Madhyāntavibhāgaṭīkā* Sthiramatiego)
- 4 *Mahāyānottaratantraṭippaṇī* (komentarz do *Ratnagoṭravibhāgavyākhyā*)
- 5 *Sūtrālaṃkāravivṛti* (komentarz do *Sūtrālaṃkārabhāṣya* Wasubandhu)
- 6 *Dharmadharmatāvibhāgavivṛti* (komentarz do utworu *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti* Wasubandhu).

W drugiej części swojego opracowania autor zamieszcza transkrypcję dyplomatyczną oraz edycję krytyczną tekstów w dewanagari wraz z komentarzem filologicznym.

Następnie zamieszczony został artykuł Kano Kazuo „A Preliminary Report on Newly Identified Text Fragments in Śāradā Script from Žwa lu Monastery in the Tucci Collection” (str. 381-401) dotyczący tekstu *Bhāvanākrama* Kamalaśili i stanowiący niejako wstęp do bardziej szczegółowej publikacji na ten temat, która ma się ukazać w następnym numerze serii *Manuscripta Buddhica*, przygotowywanym przez

Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. I. Band. 11. Heft, Strassburg 1896.

Francesco Sferrę i Iaina Sinclaira. Jak się okazuje, wraz ze spisaniem w magadhi tekstem *Bhāvanākrama* znalazło się dziewięć dodatkowych folio w piśmie śarada (siedem dwustronnych i dwa zapisane jednostronnie). Niestety zachowane fotografie są w wielu miejscach niewyraźne i, co więcej, nie znalazły się one w żadnej z kolekcji sfotografowanych przez Samkriyayanę, co z pewnością ułatwiłoby prace nad nimi i umożliwiło porównanie ich z fotografiami sporządzonymi przez Tucciego. Bazując na zachowanym materiale, Kazuo zamieszcza następnie spis fragmentów tekstów, które znalazły się na owych dziewięciu folio: *Sūtrālamkārapinḍārtha* Sadźdzany (dwa folio), *Bodhisattvasaṃvaraviṃśikāvṛtti* Śantarakszity (jedno folio), *Pratibandhasiddhiparicaya* (jedno folio), bliżej niezidentyfikowany komentarz do *Mahāyānasūtrālamkāra* (jedno folio) oraz krótkie fragmenty tekstów Ajurwedy. Autor zamieszcza następnie krótki komentarz dotyczący trzech pierwszych z wyżej wymienionych tekstów oraz reprodukcję fotografii owych dziewięciu folio spisanych w piśmie śarada.

Kolejny artykuł, autorstwa Birgit Kellner z Universität Wien, zatytułowany jest „A Missing Page from Durvekamiśra’s *Dharmottarapradīpa* on *Nyāyabindu* 3.25 and 3.18 in Context” (str. 401-423). Dokumentacja fotograficzna manuskryptu sporządzona przez Samkriyayanę pozostawiała wiele niewyraźnych i trudnych do odczytania fragmentów, a nawet brak jednej ze stron, stąd tak ważne stało się odkrycie, że fotografie tego samego manuskryptu zostały sporządzone także przez Tucciego i jego towarzyszy i znajdują się w jego kolekcji w Rzymie. Dzięki temu możliwe stało się zanalizowanie brakującej u Samkriyayany strony i sporządzenie uaktualnionego opisu manuskryptu i tekstu na nim spisanego. Autorka zamieszcza dokładny opis komentarza i informacje na temat jego autora, jak i wstęp dotyczący tekstu komentowanego, czyli *Nyāyabindu* Dharmakirtiego, podaje treść części 3.15 i 3.18, jej edycję oraz tłumaczenie, następnie transliterację odpowiednich fragmentów komentarza Durwekamiśry oraz ich tłumaczenie, zapis w dewanagari oraz reprodukcję fotografii manuskryptu. Daje nam to wyczerpujący i szczegółowy opis brakujących u Sankrytjajany fragmentów tekstu.

Ostatni z zamieszczonych artykułów, autorstwa Birgit Kellner i Francesco Sferry, zatytułowany jest „A Palm-leaf Manuscript of Dharmakīrti’s *Pramāṇavārttika* from the Collection kept by the Nepalese

rājaguru Hemarāja Śarman” (str. 423-485). Na początku zamieszczony został opis okoliczności sporządzenia dokumentacji fotograficznej manuskryptu (która znalazła się zarówno w kolekcji Samkriyayany, stanowiąc podstawę jego edycji tekstu, jak i w zbiorze Tucciego). Manuskrypt na liściach palmowych liczy 41 folio i jest niekompletny (oryginał zawierał najprawdopodobniej 51 folio) oraz niedatowany. Analiza pisma, które możemy określić jako wczesną fazę pisma starobengalskiego, wskazuje, że manuskrypt został skopiowany przynajmniej przez trzech różnych skrybów (w celu dokładniejszego ustalenia liczby skrybów zaangażowanych w przepisywanie tekstu niezbędne są dalsze badania paleograficzne). Ponieważ brak jest kolofonu zawierające datę kopiowania manuskryptu, datowanie jego musi się opierać na badaniach paleograficznych. I tak, biorąc pod uwagę cechy charakterystyczne pisma oraz kształt poszczególnych akszar, manuskrypt może być ostrożnie datowany na około XIII-XIV w. Ponieważ historia rozwoju pisma bengalskiego, a zwłaszcza dokładne określenie przejścia od pisma protobengalskiego do starobengalskiego, jest w gruncie rzeczy niemożliwe do dokładnego ustalenia, stąd też powyższe daty powinny być traktowane jako bardzo orientacyjne.

Podsumowując, tom wydany przez Francesco Sferę w serii *Manuscripta Buddhica I* stanowi doskonały wstęp do bardziej szczegółowych badań i publikacji dotyczących zamieszczonych w nim i wstępnie opracowanych tekstów zachowanych w formie fotografii i negatywów w kolekcji Giuseppe Tucciego. Dzięki udostępnieniu zawartości kolekcji szerszemu gronu uczonych, poprzez sporządzenie i opublikowanie szczegółowej listy tekstów znajdujących się w zbiorach Tucciego, możliwe stają się bardziej zaawansowane badania nad poszczególnymi tekstami, angażujące większą liczbę uczonych na całym świecie.

Sprawozdania

MAREK MEJOR

XVI. Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad Buddyzmem, 20-25.06.2011, Taipei, Tajwan

W dniach 20-25 czerwca 2011 r. w Taipei na Tajwanie odbył się XVI. Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad Buddyzmem. International Association of Buddhist Studies (IABS), powołane w 1976 r., z siedzibą w Lozannie, co kilka lat organizuje międzynarodowe konferencje i wydaje czasopismo naukowe *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS) (zob. iabsinfo.net). Obrady XVI. Kongresu odbywały się w kompleksie Dharma Drum Buddhist College (DDBC), malowniczo położonego na wzgórzu Jinshan w New Taipei. Otwarcia obrad Kongresu dokonali – prof. Cristina Scherrer-Schaub, przewodnicząca IASB, oraz Ven. Huimin Bhikshu, prezydent DDBC, po czym główne referaty wygłosili prof. Cristina Scherrer-Schaub i prof. Tom Tillemans. W Kongresie wzięło udział ponad 300 uczestników z całego świata, obradowano w licznych grupach panelowych i sekcjach. Przedstawiony poniżej program Kongresu pozwoli zorientować się w obfitości i różnorodności poruszanych tematów (zob. też iabs2011.ddbc.edu.tw), świadczy również o wysokim stopniu rozwoju i specjalizacji studiów nad buddyzmem.

Sesja otwierająca obrady, poniedziałek 20 czerwca

- Brief Welcome Address by IABS President Cristina Scherrer-Schaub
- Brief Welcome Address by DDBC President Huimin
- Announcements by Chair of the Organizing Committee
- Presidential Address: Cristina Scherrer-Schaub—“Perennial Encounters: the Simile of the Painter and the Irruption of Representation in Indian Buddhism”
- Keynote Address: Tom Tillemans—“Mind, Dharmakīrti, and Madhyamaka”

Wtorek 21 czerwca

The Construction of Contemporary Chinese Buddhism (I)

Goodell, Eric - Taixu's Response to Liang Shuming

Chu, William - Taixu 太虛(1890-1947) and Yinshun's 印順(1905-2005) on Modern Buddhist Studies—A Threat or An Aid to Chinese Buddhism?

Yu, Jimmy - Inheriting the Past and Inspiring the Future: The Construction of Dharma Drum Chan Lineage

Lye, Hun - Three Generations of a Malaysian Chinese Buddhist Lineage: Chinese Buddhist Identity in Muslim-majority, Multi-ethnic Malaysia

Kandahjaya, Huda - Via Kong Hoa Sie to Borobudur

Protecting the Spiritual Environment: An Inquiry into Chan Buddhism and Buddhist Ethics

Shi, Chang Huey - Initial Study and Research on the Verse of Faith in Mind

Shi, Guo Hsiang - The Meaning of “Bodhisattva with Human Body” in the “Platform Sutra of the Six Patriarch”

Shi, Chang Wu - Buddhist Family Ethics and Its Application in the Modern World

Shi, Guo Guang - Cordiality in Sharing - The Buddhist Monastic Economy and its Modern Significance

Shi, Chang Shen - Chan Buddhism, Global Ethics, and “Protecting the Spiritual Environment

Relics of Cambodia

Marston, John - Buth Savong and the new proliferation of relics in Cambodia

Guthrie-Higbee, Elizabeth - Iconography as relic: late colonial Buddhist iconography in the Mekong Delta and its origins

Kobayashi, Satoru - Sima and Barami: A Quest for the Regional Formation of a Buddhist Worldview

Walker, Trent - Siamese ‘Dharm yog’: A Khmero-Thai Dharma Song for Inviting Relics

Hansen, Anne - Relics and other after-lives of the Buddha: Love and Attachment in Khmer Paintings of the Mahāparinibbana

Gene Smith: His Life and Work

Sheehy, Michael - Banned Books, Sealed Printeries and Neglected Dkar chag: Precursors and Prospects in Light of E. Gene Smith’s Contributions to Tibetan Literary Studies

Kapstein, Matthew - Retrieving the Literary Heritage of Tibet: Some Perspectives and Challenges

Gayley, Holly - Constructing the Archive: Gene Smith and the Digital Map of Tibetan Literature

Jātaka Stories (I)

Strong, John - Explaining the Buddha’s Afflictions: Karmic Strands, Good Means, or just Aches and Pains.

Appleton, Naomi - What can the absence of a Jain jātaka genre tell us about Buddhism?

Shi, Chang Tzu - The employment and significance of the Sadāprarudita’s Jātaka story in different Buddhist traditions

Kyan, Winston - Contested Bodies: Jataka Narratives, Apocryphal Sutras and Filial Cannibalism in Medieval Chinese Buddhist Art

Nakagawara, Ikuko - Jātaka Scenes in Kizil Grottoes: Focus on the Wall Paintings depicting on Sudāna Jātaka of Kizil Cave 81

Zhu, Tianshu - From Jataka to Avadana and Prānidhi Paintings at Kucha and Turfan

On the Problem of the Compilation of the Vibhāṣā

Chou, Jouhan - The Three Versions of Chinese Translations of the Vibhāṣā Śāstra and their Formation
Sasaki, Shizuka - Various Issues Regarding the Vibhāṣā
Minoura, Akio - Opening a Dialogue with the Mahāvibhāṣā
Saito, Shigeru - The Ontology Based on Dravya in the *Vibhāṣāśāstra
Kritzer, Robert - Yogācāras in the Vibhāṣā and their Relationship to the Yogācārabhūmi
Mitomo, Kenyo - On the Problem of the Compilation of the Vibhāṣā

Precepts and Vows

Tournier, Vincent - The Mahāvastu and the Vinaya collection of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin: A reassessment
Maes, Claire - The Denomination of the ‘Other’ in the Pāli Vinaya: an Analysis of the Construction of a Buddhist Identity
Liu, Cuilan - Depraved Conducts out of Noble Motivation? Understanding a Band of Six Monks and Nuns in Vinaya
Lee, Sangyop - A Comparative Analysis of the Fanwang jing Bodhisattva Precepts and the Yogācāra Bodhisattva Precepts

Textual Studies in Chinese Buddhism I

Kanno, Hiroshi - On the “Four Interpretations” of the Fahua wenju
Jin, Tao - The Transmission of Fazang’s Commentary on Qixinlun: Its Accepted and Evolving Traditions
Qing, Sik - A Study on Ji-Zang’s Commentary on the Wisdom of the Diamond Sutra.
Xiao, Yue - The Formation of the Oldest Version of the Larger Sukhāvatīvyūha
Chen, Chien Huang - Thinking Foundation of Master Sheng Yen’s “The Establishment of Pure Land on Earth” Notion: The Inheritance from Yōngmíng Yánshòu and ōuyì Zhìxù

Logic and Epistemology I

Mcallister, Patrick - Ratnakīrti on Determination (adhyavasāya) and Cognitive forms (ākāra)
Nemoto, Hiroshi - mKhas grub rje’s Concepts of rjes khyab and dngos khyab
Yoshimizu, Chizuko - Non-implicative negation (prasajyapratishedha, med dgag) in Buddhist logic and early Tibetan Madhyamaka (dbu ma)
Ezaki, Koji - On viruddhadharmādhyāsa
Matsuoka, Hiroko - On the Buddha’s cognition in the Bahirarthaparīkṣā of the Tattvasaṅgraha
Pecchia, Cristina - Causation and selflessness in view of liberation

Art and Archeology

Wang, Chuan - The Legends of Buddhist Supernatural Images in China
Jenkins, Stephen - Reassessing Aśoka as an Arthaśāstric King
Revire, Nicolas - Note on Buddhist Practices and Rituals in Dvāravatī as gleaned from Archaeological Evidence
Mishra, Umakant - Vajrayana Buddhism as an Instrumental and Social Religion

Chinese Ch’an Meditation

Nishi, Yasutomo - Zen Buddhism in Saddharmapuṇḍarīka (Lotus Sūtra)
Shi, Guohuei - The Phenomenon of Zen Enlightenment
Hsu, Yuan-Ho - Chan: Suffering and the Keys to the Cessation of Suffering
Chu, Nai-Shin - Buddhist meditation and the brain – emotional aspects

Chinese Buddhist Thought

Shih, Jenkuan - Reviews on Sengzhao's (4-5th c.) Understanding of Indian Mādhyamika Thought – A Buddhist Hermeneutic Perspective
Tseng, C.M. Adrian - A Comparison of Buddha-nature and Dao-nature before the Tang Dynasty
Iliouchine, Alexandre - Buddhism in Chinese Inner Alchemy: Zhang Boduan's Teaching as a Case Study
Brose, Ben - Sycophants, Soldiers, and Spies: Critiques of the Clergy during the Five Dynasties and Ten Kingdoms
Eifring, Halvor - Ridding the mind of thoughts: Meditation objects and mental attitude in Hānshān Déqīng's dharma talks
Ho, Chiew Hui - Diamond Sutra Tales and the Reshaping of Medieval Chinese Religiosity

Buddhism in Taiwan

Ong, Clifton Dodatsu - History and development of Jodo Shin Buddhism in Taiwan
Voulgarakis, Van - Tzu Chi: The Role of Group-identification in reconciling religious exclusivity with religious pluralism
Chiu, Tzu-Lung - Rethinking Buddhist Monastic Rules in Contemporary Taiwan and Mainland China: Can one Eat After Midday? Can one Touch Money?
Stroefler, Eckhard - Intuitives in Industry; Chan Gong-An's reflected by a managerial and technical environment
Yifa, - Buddhist Definition of Death and Organ Transplantation in Taiwan

Emptiness and Ethics: Buddhism in Twentieth-Century East Asian Thought

Park, Jin - Reconfiguring the Ethical: Ethics and Modernity in Buddhist Discourse
Boisclair, Annie - Confucianism versus Buddhism: A more efficient ethic system according to Mou Zongsan (1909-1995)
Nelson, Eric - Emptiness, Ethics, and Nature in Chan Buddhism

Indian Buddhist Thought in 6th-7th Century China I

Lusthaus, Dan - The Reception, Dissemination and Analysis of Hetu-vidyā in China
Yao, Zhihua - The Cognition of Nonexistent Objects: Five Yogācāra Proofs
Lin, Chen-kuo - Buddhist Epistemology in Sixth-Century China: A Study and Annotated Translation of Jingying Huiyuan (523-592)'s Essay on Three Measures of Cognition
Chu, Junjie - The Yogācāra Thesis of Mental Awareness Accompanying Sensory Awareness
Katsura, Shoryo - Indian Logic and Metaphysics Found in Kuiji's Cheng weishilun shuji (成唯識論述記) - A Preliminary Report on His Knowledge of the Sāṃkhya System

Ho, Chien-hsing - The Nonduality of Speech and Silence: A Comparative Analysis of Jizang's Thought on Language and Beyond

Buddhist Nuns: Transmission of Ordination

Analayo, Bhikkhu - The Founding of the Order of Nuns

Heirman, Ann - Chinese Buddhist Nuns: a meeting of the past and the present

Meeks, Lori - Precept Conferral and Patronage Relationships in Premodern Japan

Salgado, Nirmla - Sri Lankan nuns and the Higher Ordination

Kawanami, Hiroko - Non-Vinaya provisions and code of conduct for Buddhist nuns in Myanmar-Burma

Jātaka Stories (II)

Hwang, Soonil - The Mahākapijātaka from various materials

Chongstitvatana, Suchitra - Candakinnara Jataka: a Reflection of Jataka Culture in Thailand

Lewis, Todd - The Mahāsattva Rāj Kumār Jātaka: Geographic and Diachronic Domestications in Nepal

Unebe, Toshiya - Not for Enlightenment of Sāvaka, nor that of Paccekabuddha: The Motive for Bodhisattas' Offering of Themselves in the Paññāsajātaka.

Sheravanichkul, Arthid - Dynamism of the Mahachat Ceremony in Modern Thailand: A Case Study of Mahachat Khamluang, Thet Mahachat, and Mahachat Songkhrueng

McDaniel, Justin - Fruit Maidens, Cannibalism, and Flesh-covered Statues: Expanding the Jātakas in Thai Painting

Textual Studies in Chinese Buddhism II

Tudkeao, Chanwit - The Relationship between Central Asian versions of Ratnaketuparivarta and the early Chinese translation

Long, Darui - A Comparative Study on the Yongle Northern Edition of Chinese Buddhist Canon

Sangyeob, Cha - The Significance of the Chinese Translation of Kamalaśīla's Bhāvanākrama

Bianchi, Ester - Mañjuśrī-nāma-samgīti between China and Tibet

Hsu, Yu-Yin - Meditation and Travel: the Experiential Description of Internal / External Body-watching

Tibetan Sociological Studies

Viehbeck, Markus - The Yogi and the Scholar: Rhetorical Polemics as Frame and Framework

Baimacuo - Tibetan nuns in Kham

Mei, Ching - Remedy of Tending Life in Tibetan Buddhist Traditions

Sernes, Marta - A Corpus of 16th Century Tibetan Blockprints: Towards a catalogue raisonné

Manson, Charles - Emaho! The Visions Experienced by Karma Pakshi

The Construction of Contemporary Chinese Buddhism (II)

Foulks, Beverley - Welcome Back, Ouyi: Reconstructing Lingfeng Monastery

Ip, Hung-yok - The Efficacy of Non-resistant Resistance: Xuyun in the Chinese Communist Regime
Nichols, Brian - Tourist Temples and Places of Practice: Charting Two Paths in the Revival of Monastic Buddhism in Contemporary China
Heller, Natasha - Recollection of the Buddha in the Age of Mechanical Reproduction
Tarocco, Francesca - Visual piety and beyond: Buddhist-inspired images in modern China

Narrative Strategies in Buddhist Historical Writings: Methodological Questions

Nichols, Michael - Mortifying Kama: Buddhist Literary Uses of the Symbol of Mara
Lo, Yuet Keung - Indeterminacy in Meaning: Religious Syncretism and Dynastic Historiography in the /Shannüren zhuan/
Jin, Tao - What It Means to Interpret: A Standard Formulation and Its Implicit Corollaries in Chinese Buddhism
Scherer, Burkhard - Hagiography and Propaganda: Narrative Strategies of Contemporary Buddhist Movements in the West
Mak, Bill - Sadāprarudita reconsidered - principle of organization and narrativity of Prajñāpāramitā

Buddhism on the Silk Road II

Walter, Mariko - Kushan Buddhism and the early Mahāyāna sanghas in Kroraina Revisited
Karetzky, Patricia - The Image of the Winged Celestial and its Travels Along the Silk Road
Chung-hui, Tsui - Transmission of Buddhist scriptural calligraphy from the 3rd to 5th century—based on Buddhist manuscripts found in Dunhuang and Turfan
Riboud, Penelope - Fire altar or incense burner? The use of Buddhist imagery in Central Asian art produced in China and its significance in the 6th century AD
Chen, Huaiyu - Invocation Rituals in Motion: Reflections on Liturgical Manuscripts from Dunhuang

Logic and Epistemology II

Tamura, Masaki - Bhāviveka's Refutation of Dignāga's Twofold-appearance Theory (dvyābhāsātā)
Watanabe, Toshikazu - How can the existence of the Sāṅkhya's pradhāna be negated? Dignāga's view of refutation (dūṣaṇa)
Lasic, Horst - Some observations on the Sāṅkhya section of Dignāga's Pramāṇasamuccaya, chapter two
Choi, Kyeongjin - The purpose of discussing vyatireka: Dharmakīrti's criticism of Īśvarasena
Sakai, Masamichi - bhāva and abhāva in the Buddhist theory of momentariness: The View of Dharmottara and Prajñākaragupta

Madhyamika

He, Huanhuan - Bhavya's Critique of Vaiśeṣika Theory of Liberation in the Tarkajvālā
Schliff, Henry - The Ideology of Love: Subjectification of the Middle Way School

Westerhoff, Jan - The aim and methodology of Naagaarjuna's Vaidalyaprakaraṇa
MacDonald, Anne - The introductory verses of the Mūlamadhyamakakārikā
Makidono, Tomoko - Kaḥ-thog dGe-rtse Mahāpaṇḍita's commentary on ICang-skye rol-
pa'i-rdo-rje's Song of the View of Madhyamaka
Lang, Karen - Emotions and Ethics in Candrakīrti's thought

Środa 22 czerwca

Gandhāran Texts and Gandhāran Buddhism (I)

Salomon, Richard - The Study of Gandhāran Buddhist Manuscripts: Progress Report and Future Prospects.
Cox, Collett - Formalized Scholasticism: Fragments 20 and 23 in the British Library Collection of Gāndhārī Manuscripts
Baums, Stefan - Gāndhārī and Sanskrit Scholasticism: Case Studies from the Saṃgītisūtra and Verse Commentaries
Allon, Mark - A Gāndhārī list of 55 sūtras: Senior fragments RS 7 + 8
Silverlock, Blair - A Gāndhārī version of the Cūḷagosiṅga-sutta

Re-examining Sheng-yen's Chan Practice, Academic Research, and Interpretation of Mahayana Sutras

Wang, Ching-wei - Master Sheng-yen's Interpretation of Ouyi Zhishu's Jiaoguan Gangzong (教觀綱宗) — A Modern Chan Approach to Tiantai Meditation System
Shi, Chang Sui - Transformation: To Know Oneself Is Empty via Huatou
Shi, Guo Jing - An Exploration on Master Sheng-yen's Chan Buddhist Lineage through His Teaching on the Dharma-door of Cultivating the Perfect Penetration of the Ear
Shi, Guo Guang - The One-practice Samadhi in Master Sheng-yen's Chan Practice

Early Buddhism I

Velez de Cea, Abraham - Is there salvation outside the Buddha's dispensation? Exclusivist and inclusivist interpretations of the Pāli Nikāyas
Yagi, Toru - On the so-called predicative ablative in connection with Saddaniiti 493 and 496
Schlieter, Jens - Did the Buddha arise from a Brahmanic Environment? The Early Buddhist View of "Noble Brahmins" and the "Ideological System" of Brahmanism
Dhammadipa, Fa Yao - Is the Buddha the author, in search of Buddhavacana

Ethnic Buddhisms Crossing Ethnic Lines: Buddhisms in Southeast Asia

Borchert, Thomas - Race, Ethnicity and Theravada Buddhism: Comparing "Minority" Buddhisms in Singapore and Southwest China
Samuels, Jeffrey - Localizing Theravada in Malaysia: Buddhist Communities and the Formation of Transnational Religious Identities
Dawei, Bei - Tibetan Buddhism in Malaysia: Tsem Tulku Rinpoche and the Kechara House Buddhist Association
Tsomo, Karma - Buddhist Women of Indonesia: Multiple Subaltern Narratives
Holmes-Tagchungdarpa, Amy - Un-binding Buddhist Identity: Beyond the Local in Conceiving International and Inter-traditional Buddhism

Buddhism and Divination (I)

Redmond, Geoffrey - Divination in Buddhist Doctrine and Practice: Historical and Religious Contexts

Sasson, Vanessa - Divining Buddhahood

Fiordalis, David - Should Monks Tell Fortunes? Rules against Divination and their Practical Application

Kosuta, Matthew - Divination in Theravada Southeast Asia

Zhou, Chunyang - Mind-reading and Divination in Early Buddhism: Based on Pāli and Chinese Sources

Tibetan Doctrinal Studies

Laish, Eran - Speaking without an object – The integrative language in Longchen Rabjampa's "The Precious Treasury of the Space of Phenomena"

Yangsi Rinpoche - Madhyamaka and Mahāmudra

Higgins, David - Does error exist in the ground? Investigating the Rdzogs chen distinction between the grounds of freedom (grol gzhi) and error ('khrul gzhi)

Chen, Shu-chen - Comparison of Tibetan and Chinese Pure Land Practice

Makidono, Tomoko - Emptiness versus Tathāgatagarbha: the Tibetan recipients of the Tathāgatagarbha-sūtras and the Prajñāpāramitā-sūtras considering what is empty and what is not empty from the gzhan-stong perspective.

Strategies for teaching about socially engaged Buddhism

Dennis, Mark - Teaching Socially-engaged Buddhism to Undergraduates

Mun, Chanju - Introducing students to South Korea's Minjung (Liberation) Buddhism in 1980's by way of the concepts of orthopraxis, violence, and doctrinal classification.

Green, Ronald - Challenging students to consider the inconsistencies in Democracy, Capitalism and Buddhism

Forte, Victor - Challenging the Classroom With Buddhist Ethics

Indian Buddhism through East Asian Sources I

Deeg, Max - Introduction and Examples from the Chinese Buddhist Travelogues

Leoshko, Janice - The Significance of Xuanzang's Legacy

Heirman, Ann - Moralization of Sleep

Dessein, Bart - the nature of the characteristic marks of the conditioned

Palumbo, Antonello - What Chinese sources really have to say about the dates of the Buddha

Gomez, Luis - Avalokiteśvara in the Buddha-avatamsaka: the testimony of the Chinese Translations

Narrative Strategies in Buddhist Historical Writings: Indian/Tibetan Buddhism

Klaus, Konrad - The Pali Suttas as Narrative Texts

Galasek, Bruno - Narrative Transmission(s) in the Sutta Pitaka

Rheingans, Jim - Songs, Empowerments and Dialogues: Embedded Texts and their Function in Tibetan Spiritual Biographies

Bhutia, Kalzang Dorjee - The Function of Buddhism in 'The History of Sikkim' ('Bras ljongs rgyal rabs)

Forms or aspects in Buddhist Philosophy and Soteriology of Consciousness I

Kellner, Birgit - Forms, aspects and appearances - some conceptual remarks on ākāra in Buddhist soteriological and philosophical analysis

Saccone, Margherita - Śubhagupta on the Cognitive Process: Accounts from His Bāhyārthasiddhikārikā, the Tattvasaṅgraha by Śāntarakṣita and the Tattvasaṅgrahapañjikā by Kamalaśīla

Moriyama, Shinya - On Ratnākaraśānti's theory of cognition with false mental images (alīkākaravijñānavāda)

Vincent, Eltschinger - Is a Cultivating Yogin Dependent on Scripture?

Kobayashi, Hisayasu - The Role of Illusion in Buddhist Idealism

The Prospects for Bhiksuni Ordination in Tibetan Buddhism

Mrozik, Susanne - Contextualizing the Tibetan bhikṣuṇī debate: What is at stake and for whom?

Roloff, Carola - Bhikṣuṇī Ordination in the Vinayaśūdrakavastu of the Tibetan Kangyur

Clarke, Shayne - On the Mūlasarvāstivādin Affiliations of the Bhikṣuṇī Vibhaṅga and Bhikṣuṇī Prātimokṣa Preserved in Tibetan

Finnegan, Damcho - Finding the Will and the Way: Vinaya Narratives as Resources in Tibetan Debates over Bhikṣuṇī Ordination

Diemberger, Hildegard - Chos kyi sgron ma, the 'spring of all dge slong ma of Tibet': remarks on a 15th century fully ordained Tibetan woman

Translating Tibetan Buddhism: Language, Transmission and Transformation

Tillemans, Tom - The Buddhist Literary Heritage Project

Gray, David - Translation at the Limits of Buddhist Discourse: The Politics of the Translation of Esoteric Buddhist Scriptures

Stanley, Phillip - Finding One's Way Around the Kangyur and Tengyur

Perman, Marcus - Describing the gdams ngag mdzod: A Digital Catalog and Collaborative Venture for Tibetan Buddhist Scholars

Gandhāran Texts and Gandhāran Buddhism (II)

Strauch, Ingo - What happened to the Buddha's robe? The story of Mahāprajāpatī Gautamī in a Gāndhārī sūtra from Bajaur (Pakistan)

Falk, Harry - Numismatic Kharosthi as a means to date Buddhist inscriptions and manuscripts?

Hartmann, Jens-Uwe - Buddhist Story Collections from Afghanistan

Matsuda, Kazunobu - A Sanskrit Fragment of "Recension II" of the Udānavarga from Gilgit

Choi, Jin kyoung - Two Lohitya-sūtras in the Dīrghāgama Manuscript

Performance and Recitation: The Vessantara Jataka in Theravada Buddhist Southeast Asia and Sri Lanka

Holt, John - A King for all Ages: Vessantara in Lankan Buddhist Art, Ritual and Literature

Bowie, Katherine - Regional Variation in Performances of the Vessantara Jataka in Thailand: A Historical Perspective

Mahanta, Dipti - Narratology in the Isan Mahachat Sung-sermon

Cate, Sandra - The Vessantara Scrolls: Creating a Moral Community

Lefferts, H. Leedom - Facilitating Agency in the Bun Phra Wet of Northeast Thailand and Lowland Laos

Discussion: Anne Hansen

Indian Buddhist Thought in 6th-7th Century China (II)

Radich, Michael - Pure Mind in India: Indian Background to Paramārtha's *Amalavijñāna

Kantor, Hans-Rudolf - Debating on "Mind and Consciousness" in 6th Century Chinese Buddhism

Keng, Ching - A Preliminary Re-examination of the Relation between the Awakening of Faith and the Dilun Thought: the Works of Huiyuan (523-592 CE) as a Specimen

Choong, Yoke Mei - No-self and Emptiness: Their roles in Kuiji's Exegesis on the Vajracchedikā

Cho, Eun-su - Wonch'uck's Understanding of Abhidharma Theories on "buddhavacana" and his Chinese Yogacara Interpretation

Recent Progress in Vinaya Studies

Scherrer-Schaub, Cristina - Vinaya Masters and Vinaya Treatises and their Role in Diffusing Indian Buddhism to the Bahirdeśaka

Sasaki, Shizuka - On the Compilation of the Pārājika Section in Vinaya Texts

Clarke, Shayne - Towards a Comparative Study of the Sarvāstivāda- and Mūlasarvāstivāda-vinayas: A Preliminary Survey of the Kathāvastu embedded in the Uttaragrantha

Kishino, Ryōji - The Concept of sdom pa in the Mūlasarvāstivādin vinaya

Yao, Fumi - Sūtras Embedded in the Mūlasarvāstivāda-vinaya

Aono, Michihiko - The Disciplinary Procedures in Vinaya Literature

Buddhism and Divination (II)

Zhu, Jingjing Jacqueline - Southern Song Buddhist Masters' Using of I Ching in Chan

Huang, Shihshan - Buddhist Divination Print from Hangzhou, China

Foulks, Beverley - Divination as a Karmic Diagnostic: The Divination Texts of Ouyi Zhixu

Buhrman, Kristina - From Sukuyōji and Rokumeishi to Onmyōji and Onmyōhōshi: The Development, Decline and Survival of Buddhist Astrology in Pre-modern Japan

The Sense of Place, Real or Imagined in Japanese Buddhist Visual Culture

Andrews, Susan - Moving Mountains: Japanese Instantiations of the Wutai 五臺山 Wenshu 文殊 Cult
Beghi, Clemente - China, Japan or Miroku's Heaven? On the origins of the Namikiri Fudō of Kōyasan
Chin, Gail - Reality of Place in Raigōzu, Especially Pertaining to the Work of Taishidō, Kakurinji
Quinter, David - Localizing Strategies: Eison and the Shōtoku Taishi Cult in Medieval Japan
Vallor, Molly - Blossoms Before Moss: Relocating Musō Soseki and the Zen school in the long history of Saihōji

Mahayana Buddhism I

Shi, Huifeng - Chiasmic Structures in the Prajñāpāramitā
Saito, Akira - Reconsidering Śāntideva's Legend: His Name, Life and Works
Ishida, Chiko - Changes in the Concept of the Equality of Self and Other in the Bodhicaryavatara
Guang, Xing - The Concept of Eternal Buddha in Mahayana Buddhism

Indian Buddhism through East Asian Sources II

Silk, J.A. - How, and Why, Studying Buddhist Scriptures Created in China Helps Us Better Understand Indian Buddhist Scripture Composition
Legittimo, Elsa - The Centennial Drum Sound of Death: A Cross-border Myth from the Chinese Ekottarikāgama
Wu, Juan - From Perdition to Buddhahood: The Redemption of the Patricide Ajātaśātru in Indian and Chinese Buddhist Sources
Pu, Chengzhong - Virūdhaka's Massacre of Śākyas in Chinese Buddhist Translations

Narrative Strategies in Buddhist Historical Writings: East Asian Buddhism

Nuernberger, Marc - Chronicity in Early Chan Yulu
Cai, Jiehua - The Presentation of Buddhist Characters in the Ming Novels: The Case of Tianfei
Kim, Thomas Sung-Eun - Steles of Illustrious Monks and the Rhetoric of Korean Buddhist Identity
Kaufmann, Paulus - Historical narratives as a means of persuasion in Kūkai's Jūjūshinron
Doell, Steffen - Continuities and Fractures in the Formation of Japanese Zen Buddhism

Forms or aspects in Buddhist Philosophy and Soteriology of Consciousness II

Notake, Miyako - Dharmakīrti's position on conceptual cognition and its causes
Watson, Alex - Light as a Metaphor for Cognition in the Vijñānavāda advanced by Dharmakīrti and opposed by Bhaṭṭa Jayanta.
Ratie, Isabelle - Logical necessity and aspects of consciousness: a Śaiva perspective on a Buddhist problem
Sferra, Francesco - The sākāra/nirākāra Debate in Buddhist Tantric Literature

McClintock, Sara - Kamalaśīla on the Nature of Forms or Images (ākāra) in Cognition

Plants, Animals, and Gardens in Chinese Buddhism

Capitania, Joshua - The Dragon King (Nāgarāja) in Chinese Buddhist Rainmaking Ritual

Lin, Peiyong - The Lotus Flower in East Asian Buddhism: Beauty, Gender and Cosmology

Liang, Li-ling - The Spread of Buddhist Story on the Woodpecker and the Lion in China

Clippard, Seth - Indra's Net and Understandings of Nature in Chinese Buddhism

Chen, Huaiyu - Taming Tigers in Medieval Chinese Buddhism

Tengyur Translation Project

Priyadarshi, Tenzin - Appearance, Disappearance, and Reappearance of the Nalanda System: Relevance of Tengyur beyond Buddhist Scholarship

Hackett, Paul - The AIBS Comprehensive Kangyur and Tengyur Database

Thurman, Robert - Proposal for a Multi-Language "Wiki-Tengyur" Translation Process in the "Dharma-Cloud": Translation beyond the Lotsawa-Egoist Competition toward making the Buddhist "Mind" (adhyātma) and "Material" (bāhya) Sciences (vidyāsthāna) as widely available as possible

Yarnall, Tom - The Liberative arts of Nālānda and the Indian University System as a Basis for Publishing Translations of Tengyur Texts

Geshe Samten - The Tibetan Curriculum has kept us Alive – How Tibet Embraced Buddhism

Czwartek 23 czerwca

Rang stong / Gzhan stong: Perspectives on the Discourse in India and Tibet

Duckworth, Douglas - from absent-minded bodies to body-citta: self-emptiness, other-emptiness, and (post)modernity

Komarovski, Yaroslav - Does the Self-Cognizing Ultimate Cognize Itself? Some Issues in the Other-Emptiness Theories of Self-Cognition

Mathes, Klaus-Dieter - The Synthesis of Yogācāra and Tathāgatagarbha in the Maitreya Works as a Realistic Indian Precedent of Gzhan stong

Wangchuk, Tsering - Is Chomden Rigrel a gzhan stong pa? – Problem with the Other-Emptiness Lineage of the Jonang School of Tibetan Buddhism

Sheehy, Michael - Codifying the Kṛtayauga: Preliminary Remarks on a Literary History of Gzhan stong in Tibet

Deroche, Marc-Henri - The Middle Path of Eclecticism (ris med) in Tibet: Some remarks on the Conjunction of Gzhan stong and Rang stong in the so-called Tantric Madhyamaka

Patterns of Transmissions of Indian Buddhism in medieval Asia

Nietupski, Paul - Buddhist monasticism as a vehicle for institutional transmission

Handlin, Lilian - Pagan's Jatakas as transmission instruments

Kandahjaya, Hudaya - The Transmissions of the Teaching of the Ādi Buddha and Related Practices in the Indonesian Archipelago

Payne, Richard - Yoshida Shintō Goma: Terminus ad Quem of Indic Ritual Culture?

Friquignon, Marie - Śāntarakṣita's Gift to Tibet: Finding Enlightenment through Philosophy
Gray, David - Practical Hermeneutics: On the Transmission and Interpretation of the Cakrasaṃvarābhisamaya

The ancient Japanese manuscripts

Ochiai, Toshinori - On Ancient Japanese Manuscript Copies of the Dīrghanakḥaparipṛcchā-sūtra
Matsumura, Junko - A Unique Viyagrī-Jātaka Version from Gandhāra: The Foshuo pusa tōshen (yi) ehu qita yinyuan jing (佛說菩薩投身(餓)餓虎起塔因緣經, T172)
Saito, Tatsuya - Features of the Kongō-ji version of Further Biographies of Eminent Monks 續高僧傳: With a Focus on the Biography of Xuanzang in the Fourth Fascicle
Hayashidera, Shoshun - The Newly Found Text of the Puxian pusa xing yuan zan (普賢菩薩行願讚, Bhadracaryāpranidhāna) in the Kongō-ji Manuscript Collection
Chi, Limei - Translation or apocrypha? Two esoteric Buddhist texts regarding Malapādavajra
Jo, Gen - Newly Discovered Japanese Manuscript Copies of the Liang [Dynasty] Biographies of Eminent Monks

Liturgical Manuscripts and the Study of Buddhist Ritual

Goodman, Amanda - Amoghavajra's Ritual Corpus: A Dunhuang Regional Approach
Linrothe, Rob - The Image of Vajrasattva: Path and Result
Solonin, Kirill - Ritual Manuscripts on Vajrarahi in Tangut
Teiser, Stephen F. - The Language of Brief Liturgies for Making Merit among the Dunhuang Manuscripts
Zieme, Peter - Confession and Ritual According to Old Uighur Sources

Discoursing Journeys: The Authorial Hermeneutics of Travel

Hughes, Meredith - Aesthetics of Time: Duration in practices from Indo-Tibetan Buddhism and the contemporary performance art of Tehching Hsieh.
Brownell, Paul - Traveling Interpretive Paradigms: Towards a New Understanding of the Yogācāra text titled 'A Commentary on Differentiating the Middle from the Extremes'
Gamble, Ruth - Travelling in Time: Internal, Personal and Heavenly Movement in the 3rd Karmapa's Construction of Time.
Bhutia, Kalzang - Visionary and Physical Travel in the Configuration of Hidden Lands: Terton and the Re-imagining of Space in Tibetan Culture
Chou, Wen-shing - Pilgrimage and Cosmography in Early Twentieth Century Tibet
Holmes-Tagchungdarpa, Amy - The Traveling Tibetan Buddhist Public Sphere: Flows of Charisma, Print Technologies and Politics in the Journeys of Modern and Postmodern Buddhism

A Comparative Approach to Buddhist Philosophy

Lusthaus, Dan - Husserl, Nietzsche, Dignāga and Dharmakīrti on Cognition, Negation and Apodictic Evidenz (Svasaṃvitti)
McGarrity, Andrew - Mādhyamikas and the Moral Self
Jiang, Tao - You cannot eat your cake and have it too!

Ziporyn, Brook - Space, Extension and Transcendental Unity of Apperception: Thoughts on Tiantai, Spinoza and Kant
Lin, Kent - Does Buddhism Advocate Mind-Body Dualism?

Study of Dignaga

Katsura, Shoryu - Dignāga on Non-Buddhist Theories of Proof
Chu, Junjie - On Dignāga's Theory of Mental Perception Presented in PS(V)
Lysenko, Victoria - Actuality and Potentiality in Dignāga's Understanding of Immediate Perception (nirvikalpaka pratyakṣa) according to his Pramāṇasamuccaya (PS) and Ālambana-parīkṣā (AP)
Yao, Zhihua - Non-activity (nirvyāpāra) in Dignāga and Sautrāntika
Kataoka, Kei - Dignāga, Kumāṛila and Dharmakīrti on the potential problem of pramāṇa and phala having different objects
Franco, Eli - A Newly Discovered Manuscript of Jitaari's Works

The role of the laity in the formation of modern Buddhism

Jaffe, Richard - Advocating Lay Buddhist Practice in Early Twentieth-Century Japan: Kawaguchi Ekai, Suzuki Daisetsu, and Tanaka Chigaku
Kim, Hwansoo - Manufacturing a New Buddhism: A Lay Movement in Colonial Korea, 1920 – 1945
Aviv, Eyal - Redefining the Role of the Laity in 20th century China: The cases of Oūyáng Jingwú and Wáng Hóngyuàn
Braun, Erik - A New Buddhendom: The Laity's Changing Role in Modern Burmese Buddhism
Gayley, Holly - The New Upāsaka: Lay Ethicization in Tibetan Regions of the PRC

Ethnic Buddhisms

Chern, Meei-Hwa - Another Dialectics of Encountering Modernity: The Case Study of Master Sheng Yen and Dharma Drum Mountain in Malaysia
Krueger, Madlen - Relations between Buddhism and Politics in Contemporary Sri Lanka. The Case of the National Heritage Party (JHU)
Kumar, Nirmal - DEngaging the other: Akbar and Buddhists in 16th century India
Porcio, Tibor and Sárközi, Alice - An Analysis of the Mongolian Buddhist Terminology as Observed in the Mongolian Translations of Sitātapatrādhāraṇī
Puri, Bharati - Religion, Ideology and Utopia: Buddhism in the Public Sphere of India

Buddhism Among Iranian Peoples

Reck, Christiane - The Commentaries to the Vajracchedikā among the Sogdian Buddhist fragments of the Berlin Turfan collection
Ching, Chao-jung - The activities of Sogdian Buddhists in Kucha as observed in the Tocharian B secular documents
De Chiara, Matteo - The two recensions of the Khotanese Sudhanāvādāna and their Indian parallels
Degener, Almuth - Mighty animals and powerful women: on the function of motifs from folk literature in the Khotanese Sudhanavadana
Ogihara, Hirotooshi - On the Karmavācanā text in Tocharian

Martini, Giuliana - Transmission of bodhisattva texts and ideology in fifth–sixth century Khotan

Kumarājīva and the development of early Mahayana meditation in China—Remarks on Textual and Iconographic Evidence

Yit, Kin-Tung - From Śrāvaka meditation to Bodhisattva meditation

Lai, Wen-yin - The Pure Land Practice of Visualizing Reality by Kumārajīva

Huang, Yun-ju - The doctrine of “three periods Buddhas” of Kuan-he and the “Thousand Buddhas Thought” in He-hsi Region

Wang, Ching-wei - Seng Zhao’s Zhu Weimojiejing and Kumarajiva’s Māhāyana Meditation

Piątek 24 czerwca

Buddhism and the Medieval Religious Traditions of China/Tibet/Japan I

Kapstein, Matthew - The Formation of a Bon-po Scriptural Corpus: The Secrets of the Enlightened Mind

Campany, Rob - Scriptural Self-Presentation and Scriptures’ Reception: A comparative case study

Capitanio, Joshua - Sanskrit and Pseudo-Sanskrit Incantations in Medieval Daoist Literature

Mollier, Christine - The Fabric of the Apocalypses in Early Medieval China: Comparative Reflections

Copp, Paul - Talisman-Seals, Ritual Manuals, and Manuscript Culture in Late Medieval Dunhuang

Against Harmony: Radical Buddhism and Buddhist Socialism in Thought and Practice I

Ladwig, Patrice - Introduction: The comparative study of Buddhist Socialism

De Vido, Elise - Buddhism and Socialism in Vietnam, 1920-1945

Shields, James - A Buddha Land in this World: Political Use of the Lotus Sutra in 1930s Japan

Ito, Tomomi - Dhammic Socialism: A Buddhist vision of just social order in 1970s’ Thailand

Chan and the Teachings during the Late Tang–Yuan Dynasties

Hamar, Imre - Chan influence on Chengguan’s Huayan Thought

Solonin, Kirill - Teaching Classifications in Liao and Tangut Buddhist texts

Huang, Yi-hsun - Chan Master Fayuan Wenyi and the Huayan Concept of “Six Characteristics”

Welter, Albert - Yongming Yanshou’s View of Harmony Between Chan and the Teachings (jiaochan yichi 教禪一致): The Implications of a “Buddhist School of Principle” for the Song Intellectual Milieu

Levering, Miriam - Buddhist teachings concerning mind and consciousness in Dahui Zonggao (1089-1163)s Letters

Women in the Texts of Early Indian Buddhism

Engelmajer, Pascale - Entering the bhikkhunīsaṅgha in the Pāli texts: a woman's last option?
Collett, Alice - On Female Sexuality
Fiordalis, David - Buddhism, Gender and the Miraculous: Three Stories from the Avadānaśataka
Lenz, Timothy - Behind the Birch Bark Curtain: Forgotten Women in Gandhāran Literature
Muldoon-Hules, Karen - How to avoid marriage and other themes: stories of north Indian nuns in the Avadānaśataka.

Dynamics of Locativization, Translocation, and Recontextualization of Buddhism in and across Asia

Bretfeld, Sven - Sri Lankan Ancient Sites as Attractors between Religious Localization and Global Representation
Neelis, Jason - Locating and Translocating Jātakas, Avadānas, and Rebirth narratives in Gandhāran Literary and Material Cultures
Halkias, Georgios - Other Worlds in this World: Pure Land Orientations in Tibetan History
Dolce, Lucia - Stars across Asia: The Ritual translocation of Buddhist Astrological Imagery in Japan

Tantra

Prasad, Birendra - Reconsidering Relationship between Esoteric and Non-Esoteric Aspects of Vajrayana Buddhism: A Study with Particular Reference to the Visual Narratives and Spatial Arrangement of the Vikramashila Mahavihara, Bihar, India.
Mak, Bill - Master Pu'an's alphabetical dhāraṇī - bastardization or sinicization?
Lin, Tony - Methodology in the Reconstruction of Buddhist Mantras
Thurman, Robert - Tibetan "Bardo" Vision and Practices: Use in Preparing People for Death
Hua-Stroofer, Hai-Yen - Buddha's paste - Buddha's brush; Rebirth of a Taima Mandala; Restoration and Origin

Epistemology and Soteriology

Brewster, Ernest - Three-Treatise Master Jízàng's 吉藏 Critical Appropriation of Ābhidharmika Thought – A "Case Study" of the Zhōngguānlùn shū 《中觀論疏》
Lin, Su-an - Are Phenomena Established From Their Own Entity Conventionally? – The Exploration of Bhāvaviveka's Epistemology
Zamorski, Jakub - Is faith necessary to liberation? - Master Yinguang 印光 and his modern critics
Liu, Sing Song - The Myth of Mind Transmission— As a Question for the Formulation of Early Chan Buddhism
Wang, Chun-Ying - An Essay Establishing Critical Epistemology – Following Dignāga and Kant
Yen, Wei-Hung - Lúshān Huìyuán's Interpretations of the Mahāprajñāpāramitopadeśa and His Epistemological Position

Korean Buddhism and Environmental Activism

Seo, JaeYeong - Ecological Ideas in the Heritage of Korean Seon Buddhism

Wan, Jung - Combination of Buddhist Mountain God Worship and Buddha's Land

Lee, Doheum - The Buddhist Ecological Movement in Contemporary Korea and Monastic Activism

Park, Kyoung-Joon - Sustainable Development and Buddhist Economics

Cho, Eun-su - Jiyul Sunim's Eco-Feminist Activism and its Buddhist Foundations

Gandharan and Andhran Buddhist Narratives in Context

Shimada, Akira - Formation of Buddhist Narrative Sculpture in Andhra (ca. 150 BCE-300 CE)

Rhi, Juhyung - Modes of Narrative Depictions in Gandhara and Nagarjunakonda

Zin, Monika - Heavenly Relics – Bodhisatva's Turban and Bowl in Reliefs of Gandhara and Andhra (including Kanganhalli)

Brancaccio, Pia - The formation of a visual idiom for the life of the Buddha in Gandharan art

DeCaroli, Robert - Redefining Greatness: Depictions of the "Great Miracle" of Śrāvastī in Regional Context

Morrissey, Nicolas - Mahāyāna Sūtra Narratives in Indian Art: From the Northwest to the Deccan Plateau

Buddhism and Law beyond the Vinaya

Page, Ulrich - Monks, Merchants and Tax Evasion: Conflicts at the Customs House

Sullivan, Brenton - Tibetan Monastic Customaries (bca' yig) in the Growth of Mass Monasticism in Amdo

Lammerts, Christian - Slavery, Manuscripts, and Monastic Succession: Jurisdictional Conflict and Consolidation in Dhammasattha and Vinaya in Burma, 1602-1651 C.E.

Langenberg, Amy - The Meaning and Management of Menses in Buddha and Brāhmaṇa Contexts

de Bernon, Olivier - From Exalted Status to Aggravated Contempt : the Magnifying Factor of Being a Monk in Cambodian Traditional Laws

Liu, Cuilan - Can Buddhist Monks and Nuns Make Music? Understanding Music in Buddhist Monastic Codes

Buddhism & Sacred Geography I

Falcone, Jessica - Reviving Kushinagar: Contemporary Buddhist 'Life' in the Place of the Buddha's 'Death'

Moore, Elizabeth - The Sacred Geography of Dawei: Buddhism in peninsular Myanmar (Burma)

Wenzel, Claudia - Monumental sutra rock carvings in China and Indian pilgrim sites

Adamek, Wendi - Meeting the Inhabitants of the Necropolis at Baoshan

Buddhism and the Medieval Religious Traditions of China/Tibet/Japan II

Orofino, Giacomella - The "Blazing Water" Rite of Protection and Prosperity of the Tibetan Bon Tradition

Moerman, D. Max - Promissory Notes: Talismans, Oaths, and Contracts in Premodern Japanese Religion

Hureau, Sylvie - The Fayuan zayuan yuanshi ji, a corpus of ritual practices
Hsieh, Shu-wei - Apotropaic Ritual in Buddho-Daoist Context: A Study of Ucchusma and General Master Ma
Robert, Jean-Noel - Japanese Poetry as an Exegetical Tool of the Lotus Sutra

Against Harmony: Radical Buddhism and Buddhist Socialism in Thought and Practice II

Ladwig, Patrice - Revolutionaries in robes: The interaction of the Lao communist movement and the Buddhist sangha (1954-1975)
Weriberg-Salzmann, Mirjam - The Buddhist Sangha and the radicalisation of Buddhist thought and practice in Sri Lanka in the 20th and 21st century
Kovan, Martin - The Burmese Alms Boycott: Pattanikkujjana and Buddhist Nonviolent Resistance

Maitreya Buddha: Studies of Images and Texts from Gandhara, China, and Southeast Asia

Schmidt, Carolyn - Images of the Maitreya-Type Bodhisattva in Ancient Greater Gandhara:
Lee, Yu-min - The Iconography of Maitreya in the Northern Dynasties Period
Revire, Nicolas - Maitreya or Not? Understanding Bhadrāsana Buddhas in Southeast Asia during the First Millennium CE
Chirapravati, M.L. Pattaratorn - In Search of Maitreya: Early Images of Dvaravati Buddha at Si Thep
Handlin, Lilian - The concept of Metteyya in Pagan

Buddhism Naturalized?

Coseru, Christian - Reasons and Causes: A Naturalized Account of Dharmakīrti's Kāryānumāna Argument
Hugon, Pascale - What are Buddhist epistemologists talking about?
Tillemans, Tom - Naturalism, Serious Metaphysics, or Else? Where do Buddhists Fit in?
Dreyfus, Georges - Naturalism: True or False Friend?
Siderits, Mark - The Rūpamātra School?

The Spread and Use of Dharani sutras in East Asia, 8th-12th Centuries

McBride, Richard - The Mahāpratisarā dhāraṇī in Medieval Sinitic Buddhism
Wang, Michelle - The Role of Dhāraṇī Sūtras in Buddhist Art at Dunhuang
Vermeersch, Sem - Beyond Printing: Looking at the Use and East Asian Context of Dhāraṇī Texts in Korea
Joo, Kyeongmi - The Changing Connotation of Dhāraṇīs in East Asian Stūpa Deposits during the 8th-11th Century
Robert Scharf, discussant.

Reconsidering the Abhidharma

Braun, Erik - The Dhamma Tools for Enlightenment:
Bayer, Achim - Is Karma Really a dharma? Some Reflections on dharmas, karman and Reasoning in the Abhidharmasamuccaya

Gethin, Rupert - How do animals and other non-Buddhists have faith and knowledge?
Brennan, Joy - Mind-only Thought in its Abhidharma Context
Meyers, Karin - Mapping the Territory of the Path: The Progress of Insight in the Visuddhimagga and Abhidharmakośabhāṣya

Right Belief, Orthodoxy, and the Boundaries of Modern Chinese Buddhism

Scott, Gregory - Print Culture and the Making of Buddhist Histories in Meiji and Republican East Asia
Chen, Lang - Warfare, nationalism and sacred place: a Comparative Study on the Narratives of Yanqing/Guanzong Monastery in the 13th and the 20th Century
Teng, Wei Jen - Rise of “Fundamentalism” in a Theravāda Meditation Movement in Contemporary Chinese Buddhism
Wormald, Andrew - Buddhist Meditation in Republican China

Early Buddhism II

Bucknell, Roderick - How are the two Chinese Saṃyuktāgama translations related?
Leese, Marilyn - For the benefit of others: nikāya patronage in South Asia during the C.E. second-sixth centuries
Shulman, Eviatar - The Four Noble Truths as Meditative Vision
Baba, Norihisa - Growth of Scriptures: Doctrinal Expressions in the Northern Four Āgamas as compared with the Pāli texts
Murakami, Shinkan - Original Concept of Rupa (色) in the Early Buddhism: The Visible, Perceptible and Recognizable but not Matter (物質)
Lojda, Linda - Arhats and Mahāsthaviras: Transmission of Concepts and Depictions

Approaches to Early Mahayana

Boucher, Daniel - What Do We Mean by ‘Early’ in the Study of the Early Mahāyāna—and Should We Care?
Drewes, David - Being a bodhisattva in early Mahayana
Gummer, Natalie - From Quenching the Flame to Fanning the Fire: Nirvāṇa, Anuttarasamyaksambodhi, and the Vedic Ritual Cosmos in Certain Mahāyāna Sūtras
Osto, Douglas - Imagination, Altered States and the Origins of the Mahāyāna
Walser, Joseph - A Genre Approach to the Origins of Mahayana
Harrison, Paul – Respondent

Meditation, Experience, Transmission, Text, and Interpretation in the Chinese Tiantai Teaching

Wang, Ching-wei - How Do We Read Huisi’s Interpretations of the Lotus Samādhi?
Ziporyn, Brook - If Six Were Nine: What Is Viewing Whom in Tiantai Meditation, According to Zhili’s Jingguangmingwenjuji
Kuo, Chao-shun - Jingxi Zhanran’s (711-782) Interpretation of ‘One Mind’ in the Dasheng qixin lun
Kantor, Hans - The Inter-textual Understanding and Linguistic Strategies in Tiantai Buddhism
Lai Shen-chon - Bodhy-samādhi and Four Sentences about No-arising

Buddhist Constructions of “Rational Religion” across East Asia

Mohr, Michel - Between Skillful Adjustment and Distortion: Nineteenth-Century Buddhist Doctrine with a Rational Spin

Schulzer, Rainer - Inoue Enryō and the Emergence of “Buddhist Philosophy”

Chen, Jidong - Between Religion and Philosophy: The Reinterpretation of Buddhism in Modern China

Ward, Ryan - Rationalizing the Death of Japanese Buddhist Modernity

Hoshino, Seiji - “Rational Religion” and the Shin Bukkyo [New Buddhism] Movement in Late Meiji Japan

Buddhism & Sacred Geography II

Robson, James - Contesting Sacred Space in Pre-Modern China: On the Buddhist Appropriation of Sacred Geography

Liao, Chao-Heng - Mount Wutai and Buddhism in the late Ming

Bingenheimer, Marcus - Ming-Qing Travelogues concerning Mt. Putuo

Wu, Jiang; Tong, Daoqin - Geography Matters: Spatial Analysis of Contemporary Chinese Buddhist Monasteries

Sobota 25 czerwca

Early expressions of the Tathagatagarbha doctrine in India

Zimmermann, Michael - Terms for buddha-nature in the early phase of buddha-nature thought in India

Habata, Hiromi - Early expressions of the buddha-dhātu in the Mahāparinirvāṇamahāsūtra

Radich, Michael - Tathāgatagarbha, the Problem of Maternity, and ‘Kataphatic Gnostic Docetism’

Gomez, Luis - Buddhajñāna as an early expression of “Buddha-nature” in the Avatamsaka

Shimoda, Masahiro - The Soteriology of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra

Reconstructing the History of Late Indian Buddhism: Relationship between Tantric and Non-tantric Doctrines

Yang, Mei - Buddha and Yoginī in the Buddhakapālatantra and its commentary Abhayapaddhati

Kyuma, Taiken - Bu ston on pāramitānaya and mantranaya

Tomabechi, Toru - Bhavyakīrti’s Sub-commentary on the Pradīpoddyotana as a Doxography

Mochizuki, Kaie - On the Guhyasamaja Literature attributed to Dipamkarasrijnana

Wangchuk, Dorji - The Legacies of Vikramaśīla and Nālandā Monastic Seminaries in Tibet

Buddhist Caves from Practical Points of View: Their Use and Functions

Aramaki, Noritoshi - The Mahāyānasūtra and -śāstra Movements as Reflected on the Development of the Architectural Plans of the Indian Buddhist Stūpa-Complex—Toward an Understanding of a Newly Predominant Type of the Ajaṅṭā Cave

Greene, Eric - Death in a Cave: The “Meditation” Cave at Tappa-é-Shotor
Vignato, Giuseppe - Inter-Relationship of Sites, Districts, Groups and Individual Caves in Kucha
Howard, Angela - The Silent Language of Meditation in the Buddhist Caves of Kucha, Xinjiang
Mori, Michiyo - Free Standing Temples and Cave Temples in Kucha: A Case Study of the Duldul-oqur Temple Site and Kumtura Caves
Yamabe, Nobuyoshi - “Meditation Caves” Reconsidered: Focusing on Mogao Cave 285

Madhyamaka and Yogacara: Rivals or Allies?

Siderits, Mark - The Case for Discontinuity
Suwanvarangkul, Chaisit - Pratītyasamutpāda and Dharmadhātu in Early Mahāyāna Buddhism
Seton, Greg - Ratnākaraśānti’s Presentation of the Pedagogical differences between Yogācāra and Madhyamaka
Blumenthal, James - Some Observations Regarding Śāntarakṣita’s Yogācāra-Madhyamaka Syncretism
Lusthaus, Dan - Madhyamaka and Yogācāra: Sibling Rivalry or Metaphysical Antagonists?
Eckel, David - “Undigested Pride”: Bhāviveka on the Dispute between Madhyamaka and Yogācāra

Tantric Buddhist Ritual: Esoteric Cult in Southeast and East Asia

Lomi, Benedetta - The esoteric Batō Kannon ritual: patterns of adaptation and appropriation in the memorialisation of horses in Japan
Goble, Geoffrey - The Esoteric Buddhist and Military Cult of Vaiśravaṇa in 8th Century China
Glassman, Hank - This Very Body: The Tantric Iconography of Human Physical Form as Seen in Grave Monuments in Early Medieval Japan

Buddhist Philosophical Studies

Tsai, Yao-ming - How Is “Real Abiding” Possibly Founded on Non-abiding?: A Philosophical Inquiry Mainly Based on the Vimalakīrti-nirdeśa
Oyang, Yen-Jen - System Model of Consciousness-Only Theory
Hough, Sheridan - Would Sartre Have Suffered From Nausea if He Had Understood the Buddhist No-Self Doctrine?
Gilks, Peter - An audience-oriented approach to extracting historical information from Mahāyāna sūtras
Gregory, Kathleen - Buddhism as a ‘competing discourse’: A method for Comparative Philosophy
Krasser, Helmut - On ur-texts and writing styles in Indian philosophy

Japan and Korea

Pye, Michael - Japanese Buddhist responses to historicist rationalism
Ichimura, Shohei - Revisiting the Theravadin versus Pudgalavadin Controversy to Reevaluate the Non-Theistic Universal Humanity as Evidenced in Dogen’s Zen Writing “Shobo-Genzo Uji” (「正法眼藏有時」)

Kenney, Elizabeth - Infant Salvation in Japanese Pure Land Buddhism

Kim, Jongmyung - The Theory of Karmic Retribution in Ancient Korea: Its History and Significance

Searching for Vasubandhu

Gold, Jonathan - In Search of Philosophical Continuity in Vasubandhu: Causality, Scripture and Language

Sakuma, Hidenori - The Legendary Vasubandhu and the Kośakāra Vasubandhu

Kritzer, Robert - Vasubandhu's Ātmavādapraṭiṣedha: Sautrāntika, Dārṣṭāntika, Yogācāra?

Park, Changhwan - On the Transformation of Vasubandhu's Sense of 'Real'

Kramer, Jowita - The Relation of Vasubandhu's Pañcaskandhaka to Other Abhidharma Works

Mejor, Marek - Vasubandhu's Discourse on Ignorance (avidyā-vibhaṅga) in the First Chapter of the Pratītyasamutpāda-vyākhyā

Clinical Buddhist Studies in Hospice Palliative Care

Watts, Jonathan - The Global Buddhist Movement for Care of the Dying and Bereaved

Chen, Ching-Yu - Clinical Buddhist Chaplain-based Spiritual Care for Terminal Cancer Patients

Huang, Feng-Ying - The Role of the 49-Day Buddhist Death Ritual during Bereavement

Tomatsu, Yoshiharu - Japanese Buddhist Attempts to Respond to Living and Dying

Shi, Jin-Yong - Ways to be Reborn in the Western Pure Land besides Reciting Amitabha's Name

Bhikshu, Huimin - A Quantitative Study of Hospice Care and Meditation Research (1952-2009)

Mahayana Buddhism II

Kishi, Sayaka - On the example of a skilled physician in the Bodhisattvabhūmi

Woo, Jeson - Is Enlightenment Possible?: The Practice of Meditation in the Later Indian Yogacara School

Miyazaki, Tensho - The Process of Compilation of the *Ajātaśatrukaukṛtya-(prati)vinodanasūtra

Katayama, Yumi - 'Śāriputra's Entreaty' and 'Brahmā's Entreaty': Śāriputra's Acceptance of the Teaching on Ekayāna 'One-Vehicle' in the Lotus Sūtra

Digital Resources for Buddhist Studies I

Bayer, Achim - Core Values in the Digital Reproduction of Buddhist Texts

Baums, Stefan - The Dictionary of Gāndhārī: Status Report and Technology

Westerhoff, Jan - Saastravid: A New Electronic Tool for the Study of Indian Philosophical Texts

Wallman, Jeff - Full Text, Topic Taxonomies and Scanned Source: Three-Fold Access to Tibetan Texts

Payne, Richard - The Oxford Bibliographies Online – Buddhism: A Powerful New Digital Resource

Hung, Jenjou; Bingenheimer, Marcus - Recent advances in computational analysis of Buddhist texts – Authorship attribution and Social Network Analysis

Early Buddhist Literature and Art

Collett, Alice - Life Accounts of Paṭācārā

Ganvir, Shrikant - Representations of Muchalinda Naga in early Buddhist art of India

Yao, Jue - The consistency and The variation of Pussadī's Ten Wishes in Sipsombanna

Dai Lue's Vessantara Jātaka

Stewart, James - Pāli Buddhism and Moral Fictionalism

Yamasaki, Kazuho - The Legend of Prince Kuṇāla in Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā and the Ku na la'i rtogs pa brjod pa

Buddhism as a Social Minority: Schemas and Strategies for the Identity Maintaining

Cirklová, Jitka - Introduction: Perspectives and Approaches to the Buddhist Identity Problematic

Schedneck, Brooke - International Buddhist Enclaves in Thailand's Forest Monasteries

Bhikkhu, Deba Mitra - Persisting as a Religious Minority: The Survival Strategies of (Barua) Buddhists in Muslim Bangladesh

Kustiani - Buddhist Minority in Muslim country: Balancing the Doctrinal and Political Challenges

Dy, Aristotle - Chinese Buddhism in Catholic Philippines: Religion and Identity of a Cultural Minority

Voulgarakis, Van - Modern Orientalists: Buddhism in the eyes of modern rival missionary groups within the context of religious pluralism and interfaith cooperation based on ethics and social action.

The Lotus Sutra: Mahāyāna or beyond Mahāyāna?

Reeves, Gene - The Dharma Flower Sutra in the Mahāyāna and the Mahāyāna in the Dharma Flower Sutra

Sekido, Gyokai - Esoteric Buddhism within the Framework of the Lotus Sutra Buddhism of Nichiren

Tsuda, Shinichi - The Post-mahāyānic Character of the Lotus Sutra and its Principle

Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen - The Lotus Sutra: Mahāyāna or Beyond Mahāyāna?

Kubo, Tsugunari - What the Lotus Sutra Requires of People

Logan, Joseph - Ticket to Ride—Boarding the Great Vehicle by means of the Lotus Sutra

Buddhist philosophy of language

Kantor, Hans-Rudolf - Philosophy of Language in Chinese Buddhism

Thakchoe, Sonam - A Prāsaṅgika Nominalism: Candrakīrti and Tsongkhapa on the Philosophy of Language

Lugli, Ligeia - Language in Early Indian Yogācāra

Tzohar, Roy - Expressing the Inexpressible: Asaṅga and the Skeptic's Fallacy

Gold, Jonathan - Sakya Paṇḍita's Anti-realism as a Return to the Mainstream

Tibetan Textual Studies

Takahashi, Koichi - Philological Analysis on the Introductory Chapter of the Saṃdhinirmocana-sūtra: With special reference to the Phug brag manuscript

Rondolino, Massimo - gTsang smyon Heruka and Bonaventure of Bagnoregio: Comparative Considerations in Hagiology
Almogi, Orna - Various Conceptions of Akaniṣṭha in the Tibetan Tradition with Special Reference to rNying-ma Tantric Sources
Hackett, Paul - On the “Comparative” (dpe-bsdur-ma) Kangyur and Tengyur
Bentor, Yael - How did Tsong-kha-pa arrange his sādhana of the Guhyasamāja?
Cantwell, Cathy - The Development of Textual Cycles in a Revelatory Tradition: Preliminary Forays into the Literature of the Dudjom Corpus

Humanism and the human being in twentieth-century Chinese and Japanese Buddhist thought

Main, Jessica - A Humanistic Shinran: The Shin Buddhist Thought of Saikō Mankichi (1895-1970)
Fong, Grace - From Animal Protection to Lay Buddhism: The Sino-Western Humanism in Lü Bicheng's (1843-1943) Writings
Curley, Melissa - A Shared Life in a Shared World: Yasuda Rijin's Buddhist Humanism
Lai, Rong Dao - Praying for the Republic: Buddhist Citizenship Education in the Early Twentieth Century
Wu, Hongyu - Dharma Teachers, Moral Instructresses and Talented Women

Buddhist Places

Shen, Haiyen - On Master Zhiyi and His Relation with Mount Tiantai
DeWitt, Lindsey - Construals and Constructions: The Study of Women's Restriction from Sacred Mountains in Premodern Japan
Gardiner, David - Paths across Borders: Comparative Reflections on Japanese and Indo-Tibetan Models of the Buddhist Path
Forte, Erika - Protecting Khotan: doctrinal issues and local visual translation
Chen, Shuman - The Evil Nature of the Buddha and the Buddha-nature of the Environment
Chao, Pi-Hua - A Time-Space Study on the Development of Master Shengyan's Social Solicitude: The Application of GIS

Digital Resources for Buddhist Studies II

Wittern, Christian - Electronic Buddhist Texts, Collaboration and the Sharing of Knowledge
Tu, Aming; Shi, Fayuan - Construction of Digital Cross-language Buddhist Dictionary and WordNet
Shimoda, Masahiro - Knowledge Base through Cooperation: A Model for Evolving Humanities
Nagasaki, Kiyonori - Interoperation of Databases for Buddhist Studies
Tomabeche, Toru; Kyuma, Taiken; Miyazaki, Izumi - Hyper-Lamotte, Cyber-Frauwaller? Transmitting “traditional” methods of Buddhist Studies in the Web-sphere

Sesja zamykająca obrady

Po przemówieniach podsumowujących obrady (C. Scherrer-Schaub, Ven. Huimin, T. Tillemans i in.) i przedstawieniu raportu o aktualnej sytuacji IABS

(finanse, członkostwo, sprawy wydawnicze, perspektywy rozwoju) (Ulrich Pagel), ogłoszono ważne komunikaty. Członkiem honorowym IABS mianowany został prof. Fernando Tola (Argentyna).

Prof. Jonathan Silk (Leiden) zaanonsował powstanie wielkiego projektu „Brill’s *Encyclopedia of Buddhism*” w ramach serii „Handbook of Oriental Studies” (zob. www.brill.nl/ho2). Pięciotomowa tematyczna encyklopedia ma przedstawić najnowszy stan wiedzy o głównych zagadnieniach i nurtach buddyzmu. Pierwszy tom planowany jest na 2013 i ma zawierać zarys literatury buddyjskiej oraz omówienie kwestii języka/języków buddyjskiego przekazu.

Następnie prof. Richard Gombrich (Oxford) ogłosił rozpoczęcie wydawania czasopisma naukowego *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* online przez kierowany przez niego ośrodek (zob. www.ocbs.org).

Największe zainteresowanie zebranych wzbudziła zapowiedź udostępnienia online czasopisma *Journal of the IASB* z końcem 2011 roku. I oto teraz na stronie archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/jiabs/index dostępne są kompletne numery JIABS w formie elektronicznej (pliki pdf), od nr 1/1 (1978) do nr 31/1-2 (2008[2009]), natomiast aktualny numer (current issue) 32/1-2 (2009[2010]) dostępny jest tylko dla subskrybentów (przez 60 miesięcy, po czym zostanie udostępniony dla wszystkich). Ustalono, że następny kongres IABS odbędzie się w 2014 roku.

Noty o autorach

Nina Budziszewska, doktorantka w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych (Filologia indyjska i kultura Indii), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

Barbara Grabowska, profesor literatury bengalskiej i języka bengalskiego w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Stanisław Jan Kania, student V roku indologii w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski. Artykuł powstał na podstawie pracy licencjackiej napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Marka Mejora w Pracowni Azji Południowej, Katedra Orientalistyki UAM.

Rafał Kłeczek, student V roku indologii w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski. Artykuł powstał na podstawie pracy licencjackiej napisanej pod kierunkiem prof. UW, dr hab. Piotra Balcerowicza.

Karolina Łaszewska, doktorantka w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Iga Sobolewska, studentka V roku indologii w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski. Artykuł powstał na podstawie pracy licencjackiej napisanej pod kierunkiem prof. UW, dr hab. Piotra Balcerowicza.

Katarzyna Marciniak, doktorantka w Pracowni Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Marek Mejor, profesor filologii buddyjskiej, kierownik Pracowni Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski; kierownik Pracowni Azji Południowej, Katedra Orientalistyki UAM.