

ISSN 1232-4663

# STUDIA INDOLOGICZNE

## 19 (2012)



WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY  
UNIwersytet warszawski  
warszawa 2012

STUDIA INDOLOGICZNE  
JOURNAL OF INDOLOGICAL STUDIES

Komitet redakcyjny / Editorial Board

Katarzyna Marciniak – [katarzyna.marciniak@interia.eu](mailto:katarzyna.marciniak@interia.eu)

Marek Mejor – [m.mejor@uw.edu.pl](mailto:m.mejor@uw.edu.pl)

ADRES REDAKCJI / ADDRESS

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

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

Tel. (+48) 22 828 55 77

[www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne](http://www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne)

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ISSN 1232-4663

Druk i oprawa:  
S. Fuksiewicz – Usługi Wydawniczo-Poligraficzne

## SPIS TREŚCI

### Artykuły

ANDRZEJ BABKIEWICZ

The cosmological models in the *Bhāgavata-purāṇa* ..... 5

NINA BUDZISZEWSKA

Muni – asceta i mędrzec, którego milczenie jest poznaniem Najwyższego.  
Sanatsudżatija (*Sanatsujātīya*) i Brihadaranjaka Upaniszada (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad*) o milczeniu (*mauna*) ..... 45

BARBARA GRABOWSKA

Hojność króla Hariścandry ..... 57

BARBARA GRABOWSKA

Urwaśi i Pururawas, pierwsza para kochanków ..... 69

RAFAŁ KŁECZEK

W obliczu współczesności: zmiana społeczna i kulturowa wśród Todów Gór  
Błękitnych ..... 89

ALICJA ŁOZOWSKA

Kontrowersje wokół tzw. fazy aikonicznej we wczesnej sztuce buddyjskiej  
w Indiach ..... 109

OŁENA ŁUCYSZYNA

Czy autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) w sankhji ma niezależny  
zakres obowiązywania? ..... 171

HANNA URBAŃSKA

*Najdroższe moje Kochanie!* i *Pochwała miesięcy zimowych* – dwa khmerskie  
poematy opiewające piękno pór roku ..... 203

## **Materiały – Z dziejów indologii**

†LEON CYBORAN

Joga klasyczna – podstawy systemu ..... 239  
(Do druku podał TADEUSZ SUCHOCKI)

## **Sprawozdania**

KATARZYNA MARCINIAK

15th World Sanskrit Conference, 5-10 stycznia 2012, Delhi ..... 273

**Noty o autorach** ..... 295

# The cosmological models in the *Bhāgavata-Purāṇa*

ANDRZEJ BABKIEWICZ

## I. Introductory

The *Purāṇas* constitute the most extensive corpus of ancient Hindu literature. The eighteen *mahāpurāṇas* contain some 400 thousand verses<sup>1</sup>. In addition, there are eighteen *upapurāṇas* and many other texts which are listed among *Purāṇas* or have the characteristics of the same genre but are known only locally. In that corpus are included the epics (*itihāsa: Mahābhārata, Rāmāyaṇa*), which have similar features to the *Purāṇas* and according to tradition they are named together as legend (*ākhyāna*) or the fifth Veda (*pañcama-veda*)<sup>2</sup>.

For ages the authority of the *Purāṇas* was so substantial that people by means of the selected verses were solving their life problems and answering questions regarding various issues in the spheres of theology and morality, and even geography and cosmology. Among traditional texts (*smṛti*) the *Purāṇas* had the religious authority and because they were easily accessible they reached the common people more directly than the *Vedas* or *Upaniṣads*. Reading of *Purāṇas* and *itihāsas* in public was considered not only the religious practice but also the social event. To this day the *Purāṇas* have remained real encyclopaedias of Hindu practices, beliefs, moral conduct and system of values. By means of their cosmological and geographic depictions they presented the unified model of the world.

It is important to examine in detail the cosmic visions found in the *Purāṇic* texts because these concepts have been frequently used in different kinds of literature, from poetry and prose to prescriptive texts<sup>3</sup>; and it shows how popular these visions were in the past.

It is widely accepted that in India there have existed three cosmological models: Buddhist, Jain and Brahmanic (i.e. *Purāṇic*)<sup>4</sup>. Although one can see

---

<sup>1</sup> MYLIUS 2004: 122.

<sup>2</sup> BhP 1.4.20.

<sup>3</sup> For example the beautiful description of the world structure in the commentary of the *Yoga-sūtra* (YS 3.26).

<sup>4</sup> On this division Kirfel based the structure of his great work dedicated to Hindu cosmology (KIRFEL 1990).

many striking differences between them, there are also some obvious similarities in major. They seem to have come from one source and from the same cosmological presumptions which is even more understandable when we realize that having known one cosmological model it is easier to comprehend another one.

Cosmology of the *Bhāgavata-purāṇa* [henceforth BhP] is multifaceted and presents many cosmological models of the universe based on many ancient sources. These complex models and images, although coming from different sources and different periods, formed a complete picture in the minds of the text recipients. Most of the cosmological descriptions are found in eleven chapters of the fifth *skandha* of BhP. In this article I would like to focus on the cosmological descriptions of the BhP which are related to seven islands and seven oceans surrounding the island-continent *Jambū-dvīpa*, with the Mount *Meru* in the centre. The source of this image is not clear. It appears at one point in a much consistent form and thereafter spreads to all cosmological images all over the Indian subcontinent.

## II. The Content and Structure of the Purāṇas and the importance of BhP

With a few exceptions (*Bhāgavata-purāṇa* being one of them) the *Purāṇas* have no well-ordered structure<sup>5</sup>; very often one topic is followed by another without any apparent connection. The *Purāṇas* share similar subjects with *itihāsas* (especially *Mahābhārata*), *dharma-śāstras*<sup>6</sup>, *kāvya* literature<sup>7</sup>, Buddhist and Jain texts<sup>8</sup>, and Tantric texts. Some of the *Purāṇas*, given their encyclopaedic character, contain sections on different sciences or arts. As prescriptive textbooks they describe moral codes and principles of behaviour for different castes, rituals and vows, places of pilgrimage, forms of donation, customs and politics, etc. (*ācāra*, *varṇa-dharma*, *āśrama-dharma*, *vrata*, *tīrtha*, *dāna*, *vyavahāra*, *nīti*). The main interest of the *Purāṇas* are religious acts, although we cannot speak about one and common “Purāṇic religion”. In most cases *Purāṇas* show universal Hindu view and are impartial to the described cult and deity. Cosmogony, cosmology and cosmography are other important subjects presented in the *Purāṇas*.

In scholarly publications it has been often emphasized that the BhP has among the *Purāṇas* the most coherent composition; it is appreciated as a

---

<sup>5</sup> ROCHER 1985: 79.

<sup>6</sup> ROCHER 1985: 85-86.

<sup>7</sup> ROCHER 1985: 89.

<sup>8</sup> ROCHER 1985: 90. The *jātakas* - similar to *Purāṇas* in structure and content- are sometimes called *Purāṇa*. Jain texts are called *Purāṇa* or *Carita*.

literary masterpiece in terms of language, style and metre; moreover, it “is a work of great celebrity in India, and exercises a more direct and powerful influence upon the opinions and feeling of the people than perhaps any other of the *Purāṇas*”<sup>9</sup>. Majority of scholars agree that this most popular *Purāṇa* had the greatest influence on philosophical and religious development of Hindu thought<sup>10</sup>. It is especially praised for consistent and logical content, rich language with many archaisms, vivid religious ideas and universal character (it was commented by different traditions). Along with the other *Purāṇas*, BhP is composed in the form of dialogues and stories (told by different people) which are contained in one main dialogue. The frame of the story is the great sacrifice in the Naimiṣa forest, where the sage Śaunaka asks Sūta, Romaharṣaṇa’s son, for the stories heard from Vyāsa’s son – Śukadeva, who was teaching the king Parikṣit about the duties of a man nearing death.

### III. An Outline History of Cosmological Thought with Reference to BhP

The vision of cosmos in the oldest Hindu literature (*Vedas, Brāhmaṇas*) is subject to conjecture<sup>11</sup>. The world is divided into three or two parts: earth, space and heaven (*bhūh, bhuvah, svaḥ*) or heaven and earth (*dyu, pṛthvī*), which are described as mother and father of the world, or bull and cow<sup>12</sup>. The first division became more popular and has found its place in the Hindu culture as a *vyāhṛti* formula that precedes *Gāyatrī*<sup>13</sup> recitation. In the *Ṛg-veda* we find two main hymns upon which the cosmological images were based. The first is *Puruṣa-sūkta*<sup>14</sup> with a vision of God-human who creates the world from himself and holds it within himself. The later image of Cosmic Person (*Viśva-rūpa*), commonly present in BhP, is based upon it. The second hymn is called *Nāsadīya*<sup>15</sup> and describes the creation originated from the primary cause, which is neither existence nor non-existence. The important image from this hymn, often repeated later in cosmological tradition, is the golden embryo of fire placed in the waters (the seed of thought born from desire)<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> WILSON 1840: 23.

<sup>10</sup> Confirming this Rocher gives references to Hazra, Wilson, Tagare and many others (ROCHER 1985: 148, note 60 and 61).

<sup>11</sup> The description of Vedic cosmology in: JUREWICZ 2010; KEITH 2007.

<sup>12</sup> GOMBRICH 1995: 184.

<sup>13</sup> MANU 2.78.

<sup>14</sup> RV X 90.

<sup>15</sup> RV X 129.

<sup>16</sup> MICHALSKI 1971: 126-127.

From the time of the *Upaniṣads* and then elaborated in the *Sāṃkhya* philosophy, the idea of great elements coming from one another is widely spread in Indian thought.

The *Gr̥hya-sūtras* in their description of marriage ceremony<sup>17</sup> give the image of a Cosmic Dolphin (*Śiśumāra*), whose body consists of constellations attached to the Pole Star (*Dhruva*) which is situated at the tail of this cosmic creature. In this way the function of Mount Meru as the axis of the universe is given an alternative.

It is admitted that astronomical texts (*jyotiṣa*) were compiled under Babylonian and then Greek influence. From Babylon the ideas of five-year cycle (*yuga*), three parts of heaven, their gods and great period (*mahā-yuga*) were taken<sup>18</sup>. And from Greek astronomy twelve zodiac signs were borrowed (complementing 27 lunar mansions – *nakṣatra*), as well as the Earth described as a globe with other planets revolving around it. In India these borrowings have undergone transformation and were adjusted to local cosmology and mythological images.

#### IV. One or Many Cosmologies?

BhP presents many different cosmological visions. Below I shall list them and try to arrange into groups taking into consideration their different sources and the aim with which they were presented. In this context, speaking about one homogeneous cosmology of BhP may seem inaccurate, let alone *Purāṇic* cosmology altogether. The vision of the world presented in the vast *Purāṇic* literature is diverse and related to many cosmological views. Sometimes these images are complementary to each other, sometimes they are mutually exclusive, while some of them seem to be independent from one another.

In the BhP each image appears as an answer to a specific question and it aims at dispelling any doubts over a specific matter. When a new problem appears, it overshadows other descriptions and creates a complete model of the universe of its own. Such a situation can be explained by the multifaceted character of the *Purāṇic* texts, which assimilated different images of the world. Some of the images relate to Vedic depictions, some are connected with the *Sāṃkhya* system, some are developing ideas of astronomy science, while still others may come from non-Aryan sources. Below I would like to enumerate

---

<sup>17</sup> PINGREE 1990: 274.

<sup>18</sup> 432 000 years – in Babylon it is a period of kings ruling before the flood (in sexagesimal system  $2 \times 60^3$ ). In India it is a period of the fourth *yuga* and it is expressed in decimal system (PINGREE 1990: 274).



and describe – in order of their appearance – a few most important images of the cosmos which are found in the text of the *Bhāgavata-purāṇa*.

### 1. *Virāt-rūpa* – God as cosmos

The first great image of the cosmos presented in the BhP is the description of *Virāt-rūpa*, which has a direct reference to the *Puruṣa-sūkta* of the *Ṛg-veda*<sup>19</sup>. This is exactly the image to which the theological aspect of *bhakti* cult refers. The appearance of *Virāt-rūpa* is invoked by the question: how one should remember *Viṣṇu* in order to remove the impurities (*mala*) of the heart?<sup>20</sup> In this image the universe is the gross (*sthūla*) manifestation of *Bhagavān*'s body (Ill. 1., 2.). In him there is time with all the elements of the world and this manifestation is situated in the Pole Star (*aṇḍa-kośa*) covered with seven layers of elements. The parts of *Bhagavān*'s body are as follows: 14 worlds, gods, gross elements (*mahā-bhūta*) with their derivatives, cosmic phenomena (like day and night, celestial objects, etc.), holy scriptures, psychic (mental) features (like modesty, greed, dharma, etc.), geographic objects (like oceans, mountains, rivers, forests, etc.), animals, plants, celestial beings (*gandharva*, *vidyādhara*, *cāraṇa*, *apsara*), separate *varṇas*.

This model is the first and at the same time the most detailed image of the universe, and it contains many smaller images within. It has a theological and religious application – the worshippers meditate on each and every aspect of the manifested world as the vast body of God.

### 2. The vertical measures of the universe – journey of a yogi

The second image appears in a scene when a bard describes a yogin who is travelling through the universe (Ill. 3.) with the aim of reaching ultimate salvation (*parama-gati*)<sup>21</sup>. After having left his body the yogin goes through the space to *Vaiśvā-nara* (the fire, the Sun, a particular division of lunar path, the fire of digestion). Going through *suṣumṇa* (one of the sunrays or the channel going along the backbone) the yogin reaches *Śiśumāra* – a collection of stars presented as a dolphin (in the centre of the circle there is the Pole Star called the navel of *Viṣṇu*). Then the yogin travels to the world of those who have known *Brahman*. When the serpent *Ananta* burns the worlds with fire emerging from his mouth, the yogin moves farther to the world of the god *Brahmā* where he no more experiences sorrow, old age and death. But it is not the end of his journey. He releases himself from the gross elements – starting from water to

---

<sup>19</sup> BhP: 2.1.23-39, for the second time the Cosmic Person appears a few chapters later BhP: 2.6.1-22, then BhP: 3.6.4-35, and in Kapila's description BhP: 3.26.53-72.

<sup>20</sup> BhP: 2.1.22.

<sup>21</sup> BhP: 2.2.19-31.

ether, and then from the objects of senses – starting from fragrance to sound. In this way he reaches the state of calmness and bliss which is the ultimate destination.

The reference to this image is found in the *Upaniṣadic* discussions on the fate of the departed souls.<sup>22</sup> Those who departed have two ways to get to their final destination – the path of ancestors (*pitṛ-yāna*) and the path of gods (*deva-yāna*). This model is supplemented in the BhP both by the yogic interpretation<sup>23</sup> as well as by a new cosmological structure of the universe. The account of yogic travel presented in the BhP had inspired later interpreters of the text, e.g. Sanātana Gosvāmin (ca 16<sup>th</sup> cent.) composed his work *Bṛhad-bhāgavatāmṛta* (BBh), where the hero seeking the higher stages of devotion (*bhakti*) travels through the universe and outside its boundaries.

### 3. The universe as a transformation of creative powers – the cause of the world

When the sage Nārada asks Brahmā a question about the source of his power and the real cause of existence, there appears a model of the world created as a transformation (*pariṇāma*) of the subsequent powers of God<sup>24</sup>. It refers to the *Sāṃkhya* concept of evolution and the *guṇas* as the factors of creation. Gods personalize the creative powers and the products of the process (they are responsible for the created elements, directions, senses etc.). The whole manifestation is merely a combination of 23 elements<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> For example *Bṛhad-āraṇyaka* Up 6.2.2; *Chāndogya* Up 5.10.1-10 and BhG 8.25-27. According to tradition the path of forefathers (*pitṛ-yāna-patha*) in heaven starts from *Purvāśadhā*, *Uttarāśadhā* and *Mūla-nakṣatra* (Sagittarius, Scorpio) up to *Agastya* star (Canopus in the Argo ship – not seen from our latitude), where *Pitṛ-loka* is located. The path of gods or *Viṣṇu* (*deva-yāna-patha*, *Viṣṇu-patha*), that never sets over the horizon – starts in Aries sign – *Aśvinī*, *Bharanī*, *Ṛttikā*, goes south to *Saptarṣi* (the Great Bear) and then goes down to *Dhruva-loka* (the Pole Star). In *pitṛ-yāna* and *deva-yāna* the important role plays the Milky Way crossing the Zodiac at the beginning of both paths (THOMPSON 2000).

<sup>23</sup> The journey of a yogin refers to a Tantric idea of unity of macro- and micro-cosmos. Parts of cosmic path are the same as parts of body described by yogic texts. *Tantric* and *yogic* texts say that subsequent spheres of the universe are the *cakras* in the body, and so *Ananta* is the *kuṇḍalinī* power twisted at the base of a backbone, and Mount *Meru* is the backbone or *Suṣumna*. *Mūlādhārā* is *Bhūr-loka*, *Svādhiṣṭhāna* – *Bhuvan-loka/antarikṣa*, *Maṇipūra* – *Svarga*, *Anāhatā* – *Mahara*, *Vīśuddha* – *Jana*, *Ājñā* – *Tapa*, and *Sāhasrārā* – *Satya-loka*. The yogin who will get to know his own body will know the world and can travel around it without leaving one's place (BIELAWSKA 2003: 147-148).

<sup>24</sup> BhP: 2.5. Similar but more elaborate description Maitreya gives to Vidura – BhP: 3.5-6.23-38. BhP: 3.26 once again refers to creation of 23 elements describing *puruṣa* and *prakṛti*. BhP:11.22 and 11.24 discuss the subject of elements of creation and the relativity of their number. It also shows *puruṣa* and *prakṛti* as two principles of the manifestation (BhP:11.22.29).

<sup>25</sup> The detailed presentation of *Purāṇic Sāṃkhya* is given by Kardama in his teachings to his mother (BhP: 3.26.10-51).

The model of the world as the combination of senses, perceived objects and the conditions enabling cognition (*adhyātma, adhi-bhūta, adhi-daiva*), is the essence of the emanative structure of the manifestation. In that vision God appears as the basis of all mental and physical activities present in the universe. In the model describing Man as the cosmos (*Puruṣa, Virāṭ-rūpa*) God is the form of the existing world. In this transformative description God appears as the root of all and the essence of the universe, which means cognition.

#### 4. The vertical measures, 14 worlds – the egg of the universe

The transformation of the creative energies evolves into an image of the world as egg (*āṇḍa*) (Ill. 4.). *Puruṣa* enters into this egg so as to become *Viśva-rūpa* and contain the 14 worlds<sup>26</sup>. This description meticulously lists the names of seven lower and seven higher worlds. At the end the author mentions that the universe may also be divided into three spheres (*bhūḥ, bhuvah, svah*). This is a reference to the ancient image of primordial creation from egg. The image of Pole Star appears earlier in ŚB 11.1.6. The egg comes out from the waters and then *Puruṣa* is born in it. However, in the cosmology of the BhP the egg is not destroyed when *Puruṣa* divides it into halves and emerges from it. The egg becomes the cover of the universe. The whole life develops inside the egg and its interior is divided into subsequent layers of the manifestation. The primeval waters, in which the egg appeared, are then “placed” inside the egg filling it up to the half.

Right after the description of the great cycles of time follows a description of the layers of the world<sup>27</sup>. The universe measures 50 *koṭi* (= 50 000 000) of *yojanas* and each layer is ten times as wide as the preceding one.

#### 5. The world in the lotus – the birth of *Brahmā* and the cause of all causes

At the beginning of creation from the navel of *Viṣṇu* sprouts a lotus on which *Brahmā* is born. The whole universe manifests itself in the stem of that lotus. In this image the universe, instead of being represented as an egg filled with water to the half, becomes the giant lotus sprouting up from the navel of *Viṣṇu*<sup>28</sup>. The flower is the birthplace of *Brahmā*, who, being the only one in the

---

<sup>26</sup> BhP: 2.5.35-42.

<sup>27</sup> BhP: 3.11.40-41. There is an interesting mention of a set (*rāṣi*) of ten million (*koṭi*) of universes (*aṇḍa*). It implies the existence of many universes joined together as the atoms (*aṇu*). Also Kardama speaks about the egg covered with layers (BhP: 3.26.52)

<sup>28</sup> BhP: 2.6.23-32; 2.9.6-9; 3.8. In the BhP 3.8 the subject is described most elaborately. It contains the sprouting of a lotus, the birth of *Brahmā*, searching for the source of the lotus and seeing *Puruṣa* lying on the snake's bed. The creation of the three worlds and then the two sets of seven worlds in the lotus stem that expands on the whole universe is described in BhP: 3.10.9-9. The birth of *Brahmā* and creation in lotus stem is described again in BhP: 11.24.9-15.

universe, uses parts of *Puruṣa*'s body as the sacrificial ingredients. Thanks to this sacrifice all beings are born and all worlds manifest themselves.

The story of *Brahmā*'s birth and the depiction of the lotus which is prior even to the creator is found in the MBh 12.175.34-37. In the following chapter the MBh identifies that lotus with the Mount *Meru* (12.176.1) – the abode of *Brahmā*. In the BhP the lotus spreads out to the limits of the already closed egg-universe and forms the space where *Brahmā* can create the world.

The BhP description dispels the doubts concerning the primordially of the lotus as well as creation of *Brahmā* from it. *Viṣṇu* was the one and only before everything was manifested and each and every element of the creation is a conscious act of his will. He lies on the serpent's bed on the waters of creation and is immersed in mystic sleep<sup>29</sup>. From his navel the lotus sprouts out on which *Brahmā* is born<sup>30</sup>. This image appears as the answer to the question put by *Nārada* to his father *Brahmā* if there is someone higher than him.

## **6. *Bhū-maṇḍala* and the vertical measures – the technical knowledge of the universe**

This is description of the Earth in form of seven concentric islands with surrounding oceans (*sapta-dvīpa*) and Mount *Meru* with the Sun revolving around it<sup>31</sup>. In this image the abode of *Brahmā* is on the peak of Mount *Meru* and it is surrounded by the cities of the guardians of the directions (*aṣṭa-loka-pāla*). This model appears as an answer to *Parikṣit*'s question about the technical description of the Earth, with its detailed measurements, which has to help to know and understand the gross (*sthūla*) and then the subtle (*sūkṣma*) form of *Bhagavān*.

Below and above the Earth surface expand the worlds parallel to it<sup>32</sup>. They are inhabited by different beings. The hells and the ancestors' world (*pitṛ-loka*), situated slightly aside (to the south) just over the waters of the universe<sup>33</sup>, complete this image. Because this technical image is a subject of my further considerations I will not elaborate on this here.

## **7. *Antarikṣa* – the movements of heavenly objects**

This image depicts the spheres of planets, stars and constellations which are expanding over the surface of the Earth; it also explains the

---

<sup>29</sup> BhP: 3.8.11-12.

<sup>30</sup> BhP: 3.8.24. Verse 25 of this chapter speaks about *Puruṣa* lying on the serpent's bed as the same with Cosmic Person who contains three worlds within his body.

<sup>31</sup> BhP: 5.16-20.

<sup>32</sup> BhP:5.24.

<sup>33</sup> BhP:5.26. Maybe because the hells were added later to the image, they got such a placement.

mechanism of day-night sequence, the structure of the Sun's chariot and its journey through the Zodiac signs<sup>34</sup> (Ill. 7.). The whole sphere with heavenly objects has a form of a giant dolphin (*Śiśumāra*)<sup>35</sup> that revolves over the surface of *Sapta-dvīpa*.

### 8. The world as an illusion – the bondage of *ātman*

From the point of view of an embodied being the world is described as illusion. To justify this point of view the *Sāṃkhya* evolution theory is frequently used. Although the bodies and all elements of the world are nothing but the five gross elements (*mahābhūta*) and their transformations, due to illusion (*māyā*) all of them receive their specific names<sup>36</sup>. The manifested world is described in many different ways: as *Puruṣa*'s glance, his dream, a transformation of a Vedic sound or a spider web woven by *Puruṣa* compared to a spider<sup>37</sup>. The existence (*samsāra*) is as false (*mṛṣā*) as daydreams or dreams seen in a sleep (*mano-ratha*, *svapna-dṛṣṭa*)<sup>38</sup>. Such a model appears in the history of *Mārkaṇḍeya* told at the end of the *Bhāgavata Purāṇa*<sup>39</sup>. *Mārkaṇḍeya* wanted to experience God's power of magic (*māyā*). By God's grace the sage had lived until the destruction of the world. When he was drowning in the ocean of destruction he noticed a child which was floating on the waters on a leaf (Ill. 9.). The boy who swallowed the sage had in his abdomen the whole world before its destruction. When the boy poured out the waters along with the sage, *Mārkaṇḍeya* appeared to be sitting in his hermitage.

Besides these eight great cosmological models described briefly above there are a few smaller images of the universe in the BhP. Here is a list of them:

- the creation as a quarter of God's energy<sup>40</sup>, whereas the remaining three parts of the whole world are meant for those who do not take rebirth;
- the worlds are situated on the hood of *Ananta-śeṣa*, also called *Sankarṣaṇa*, who lies at the bottom of the universe<sup>41</sup>;

---

<sup>34</sup> BhP: 5.21-22.

<sup>35</sup> BhP: 5.23.

<sup>36</sup> BhP:11.21.5-6. Such an attitude to the world appears often in BhP, but especially in the eleventh *skandha* in *Kṛṣṇa*'s teaching's to *Uddhava* (chapters 21, 22, 24, 25).

<sup>37</sup> BhP: 11.21.38.

<sup>38</sup> BhP: 11.22.55.

<sup>39</sup> BhP: 12.9.

<sup>40</sup> BhP: 2.6.19-20. It refers to the fourth verse of *Puruṣa-sūkta* speaking of three parts of the upper region and one from which the creation takes place. That might be the beginning of the theological concept establishing the existence of transcendent world of *Viṣṇu*.

<sup>41</sup> BhP: 3.8 describes the *Kumāra*'s visit to *Sankarṣaṇa* and his teachings. Here *Sankarṣaṇa* refers to well-known *Pañcarātra* doctrine of fourfold manifestation (*catur-vyūha*); BhP: 5.25 gives

- the world comes from the semen (*vīrya*) which forms golden embryo (*hiranya-garbha*) which becomes the universe<sup>42</sup>.

One can notice that cosmological models appear mostly at the beginning and at the end of the BhP. The first *skandha* is an introduction to the dialogue between Parikṣit and Śuka. The depiction of *Viśva-rūpa* comes after the first questions of Parikṣit, at the beginning of the second *skandha*. With a few intervals the subject matter referring to the creation and vision of the cosmos continues through the second and third *skandhas*. The second part of the fifth *skandha* deals with systematic and technical presentation of *Jambū-dvīpa*, or *Bhū-maṇḍala*, with its measurements, movements of the planets around *Meru* and vertical measures of the hells. Later the subject seems to be put aside, although the disputants do not disappear completely from the frame narration and there are occasional references to the topic of their disputation. The subject matter returns in the eleventh *skandha* during the talk between Kṛṣṇa and Uddhava. The talk is called *Uddhava-gīta* and it seems to be the continuation of the earlier discussions and relies strongly on *Vedāntic* vision, which is emphasizing relativity and illusionary nature of the world.

The question arises then: how to reconcile, how to include all these different cosmological models into one *Purāṇic* vision of the world? Yet the descriptions are often contradictory and it seems highly unlikely that all these inconsistencies have escaped attention of the compilers, commentators and recipients of the text. However, the general vision of the world is not questioned because, as the BhP puts it in its own words, it is not possible to comprehend the multifaceted world with the mind and by means of words<sup>43</sup>. Moreover, one model may contain in itself many others. The best example is *Viśva-rūpa*: presented at the beginning of all the depictions it seems to represent perhaps the most comprehensive model – the world as an egg

---

detailed description of *San̄karṣaṇa* and his function of preserving the worlds (*ḷṣṭi-maṇḍala*) on the thousands of his hoods. It also equates him with *Ananta* and *Puruṣa*.

<sup>42</sup> BhP: 2.10.13. It refers to the golden embryo depicted e.g. in MANU: 1.8-9 (translation G. Bühler):

so 'bhidyāya śarīrāt svāt sisṛkṣur vividhāḥ prajāḥ |  
apa eva sasarjādau tāsu bījam avāsrjat ||  
tad aṇḍam abhavad dhaimaṇi sahasrāṇṣusamaḥprabham |  
tasmīṅ jājñe svayam brahmā sarvalokaḥpitāmahaḥ ||

“He, desiring to produce beings of many kinds from his own body, first with a thought created the waters, and placed his seed in them.

That (seed) became a golden egg, in brilliancy equal to the sun;

in that (egg) he himself was born as Brahman, the progenitor of the whole world.”

<sup>43</sup> BhP 3.6.40; 5.25.9.

embraced by the layers, a combination of 23 elements, vertical and horizontal measures (*sapta-dvīpa*) and cosmic phenomena (the planets, stars, etc.).

## V. Technical knowledge of the universe

Our next point of interest will be the description of the cosmos from the fifth *skandha* of the BhP (5.16-24). The description resembles in its details and vividness the instructions for drawing a picture. The authors managed to give all necessary measurements so as to present the subsequent layers and regions of the Cosmic Egg. The description is coherent and gives both logical and complete model of the universe. The measurements which are given herein do not contradict each other<sup>44</sup>, and obviously they are not just casual figures designed to emphasize the vastness of the phenomena; on the contrary, it is clear that the vivid models of this part of *Purāṇic* cosmology were thoroughly contemplated by their authors.

## VI. The general description of *Purāṇic* world<sup>45</sup>

The *Purāṇas* were the medium through which the cosmological descriptions were given. Chapters dedicated to this subject can be found in almost every *Purāṇa*. We can find inconsistencies in numbers, measurements or names of regions, sometimes even within one text. Despite this fact *Purāṇic* cosmology forms quite homogeneous and coherent whole.

The distances, measurements of the regions and mountains are given usually in *yojana*. However the definition of *yojana* is different in various texts. It should be understood as “a distance traversed in one harnessing or without unyoking”<sup>46</sup>. Mostly one *yojana* is equal to four *krośas* or eight *krośas*<sup>47</sup>.

The universe is a big egg covered with the layers of elements. Each element is ten times as wide as the previous one, and the first is ten times as wide as the universe diameter. The subsequent elements are: earth, water, fire, air, ether, *ahaṁkāra* and *mahat*<sup>48</sup>. The interior of the Pole Star is divided horizontally and

---

<sup>44</sup> E.g. adding up the widths of all the *varṣas* and mountains that divide them we get the diameter of *Jambū-dvīpa* and adding up the widths of islands and oceans we get suggested measurement of the universe concordant with vertical measures.

<sup>45</sup> Here I summarize the issues presented below in details so in this general image I do not give the references which will be added in later descriptions.

<sup>46</sup> MW: 858.

<sup>47</sup> According to MW: 322 *krośa* is the range of the voice in calling, it equals 1000 or 2000 sticks (*daṇḍa*, *dhanus*), and 1 *daṇḍa* equals 4 *hastas*. *Hasta* is the length from elbow to the tip of middle finger and it equals 24 finger's widths (*anigula*). And 1 *anigula* is 6 or 8 barley seeds (*yava*)..

<sup>48</sup> Texts differ in number and sequence of elements.

vertically into many spheres inhabited by different beings. Half of the universe is filled with waters, at the bottom of waters lies the serpent named *Ananta-śeṣa*, and all the world's spheres rest on his hoods. Vertically the worlds above the waters are divided into three spheres: subterranean, earthly and heavenly. The upper and lower spheres are divided into seven and that is why the texts enumerate 14 worlds. Over the flat discus of the Earth there are concentric spheres of planets and constellations. The earthly sphere is horizontally divided into concentric islands called *dvīpas*. They are seven in number and each of them is encircled by an ocean. The earthly sphere is called *Bhūr-loka* or *Bhū-maṇḍala*, in the centre of which *Jambū-dvīpa* is located. In the centre of *Jambū-dvīpa* there is Mount *Meru* – the axis of the universe. The shaft of the Sun god's cart as well as the Pole Star (*Dhruva-tārā*) are tied to *Meru*. The subsequent *dvīpas* with oceans alternately surround *Jambū-dvīpa* like concentric hoops.

### *Jambū-dvīpa*<sup>49</sup>

*Bhū-maṇḍala* cuts across the universe as a flat discus extending to the limits of the universe but it is inhabited only as far as heat and sunshine reach. *Bhū-maṇḍala* is like a lotus, in whose centre there is a 100 *yojanas* wide pericarp, surrounded by the salty ocean of the same width (Ill.11.). It is *Jambū-dvīpa* in which – in terms of geographical position – is located India or *Bhārata-varṣa*. The subsequent *dvīpas* with encircling oceans surround *Jambū-dvīpa* as concentric hoops<sup>50</sup>. The width of each *dvīpa* is twice as much as the preceding one, and the ocean has the same width as the *dvīpa* surrounded by it.

*Jambū-dvīpa* is divided into nine regions called *varṣa*. Only one of them – *Bhārata-varṣa* – has the characteristics of India and the Earth<sup>51</sup>. The others are semi-heavenly worlds. In the centre of the island there is the 100 000 *yojanas* high golden Mount *Meru* (Ill.12.,13.,14.,15.,16.), and its 16 000 *yojanas* are below the surface of the earth. Mount *Meru* measures 16 000 *yojanas* at the base and twice as much (32 000) at the peak<sup>52</sup>. On *Meru*'s peak there is Brahmā's city *Manovatī*, surrounded by cities of the guardians of directions: *Indra*, *Agni*, *Yama*, *Nirṛti*, *Varuṇa*, *Kuvera* and *Īśana* called *Amaravatī*, *Tejovatī*, *Samyamanī*, *Kṛṣṇāṅgana*, *Śraddhavatī*, *Gandhavatī*, *Mahodaya* and *Yaśovatī*, respectively.

---

<sup>49</sup> This chapter is my summary of BhP 5.16-19 with the main emphasis on technical descriptions of the universe. Each subsequent paragraph is given a reference to the summarized verses and complimented with my own sketches of the depicted material drawn according to proportions.

<sup>50</sup> BhP 5.16. 5.

<sup>51</sup> BhP 5.17.11.

<sup>52</sup> BhP 5.16.7.



From *Meru* flows the river *Ganges* down through *Jambū-dvīpa* in four directions<sup>53</sup>.

Six *varṣas* of *Jambū-dvīpa* are each 9 000 *yojanas* wide and are separated by long mountain ranges which are 2 000 *yojanas* wide. *Bhadrāśva*-, *Ketumāla*- and *Ilāvṛta*-*varṣas* are 34 000 *yojanas* wide. In the north of Mount *Meru* there are three mountain ranges: *Nīla*, *Śveta*, *Śṛṅgavan*, which separate *Ramyaka*-, *Hiraṇmaya*- and *Kuru*-*varṣas* respectively. South of *Meru* are *Niṣadha*, *Hemakūṭa* and *Himālaya* mountain ranges which separate *Hari*-, *Kimṇuruṣa*- and *Bhārata*-*varṣas*. To the east of *Meru* is placed *Gandha-mādana* mountain which separates *Bhadrāśva*-*varṣa*, and to the west there is *Mālyavan* separating *Ketumāla*-*varṣa*<sup>54</sup>. In the centre there is *Ilāvṛta*-*varṣa* – the abode of *Śiva*. He is the only human living here with his wife *Bhavānī* and worshipping *Sanīkarṣaṇa*<sup>55</sup>. From the four sides of Mount *Meru* there are 10 000-*yojana* high mountains: *Mandara*, *Meru-mandara*, *Supārśva* and *Kumuda*. There are giant 1100-*yojana* high trees growing on the mountains. They are as follows: mango tree (*cūta*), *jambū* tree (from which the island takes its name), *kadamba* tree, and fig tree (*nyagrodha*), respectively. At the foot of the mountains there are big lakes, whose waters taste like milk, honey, sugar cane and pure water, respectively. There are also four gardens called *Nandana*, *Caitra-ratha*, *Vaibhrājaka* and *Sarvato-bhadra*, where *Siddhas*, *Cāraṇas*, *Gandharvas* and other heavenly beings pass their time. The fruits of the trees fall down on the ground, break and their juices flow as rivers through *Ilāvṛta*<sup>56</sup>.

On each *varṣa* one of *Viṣṇu*'s incarnations is worshipped. *Bhārata*-*varṣa* is the only place of fruitful action, other spheres are earthly paradises meant for those who return from heaven. They are called earthly heavens – *bhauma-svarga* in contradistinction to heavens (*divya-svarga*) and subterranean heavenly paradises (*bila-svarga*). The length of life and happiness experienced by the inhabitants of these regions are compared to the inhabitants of the Earth in the age of *Treta*. *Jambū-dvīpa* is surrounded by eight smaller islands called: *Svarṇa-praṣṭha*, *Candra-śukla*, *Āvartana*, *Ramaṇaka*, *Mandara-hariṇa*, *Pāñca-janya*, *Simhala* and *Laṅkā*<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> BhP 5.16.27-29.

<sup>54</sup> BhP 5.16.8-10.

<sup>55</sup> BhP 5.17.15.

<sup>56</sup> BhP 5.16.11-25.

<sup>57</sup> BhP 5.19.30.

<b>Varṣa</b>	<b>Ruler</b>	<b>Worshipped deity<sup>58</sup></b>
<i>Ilāvṛta</i>	<i>Śiva</i>	<i>Śaṅkaraṣaṇa</i>
<i>Bhadraśva</i>	<i>Bhadra-śravas</i>	<i>Haya-śiṛṣa</i>
<i>Hari</i>	<i>Prahlāda</i>	<i>Nara-siṃha</i>
<i>Ketumāla</i>	<i>Lakṣmī</i>	<i>Kāma-deva</i>
<i>Ramyaka</i>	<i>Manu</i>	<i>Matsya</i>
<i>Hiraṇmaya</i>	<i>Aryamā</i>	<i>Kūrma</i>
<i>Uttarakuru</i>	<i>Bhū-devī</i>	<i>Varāha</i>
<i>Kimpuruṣa</i>	<i>Hanumant</i>	<i>Rāma-candra</i>
<i>Bhārata</i>	<i>Nārada</i>	<i>Nara</i> and <i>Nārāyaṇa</i>

*Gaṅgā* river appeared when Viṣṇu as *Vāmana* with his third step broke the layers of universe. The big toe of his left foot made a hole through which water from outside the universe (*bāhya-jala-dhārā*) got inside the universe<sup>59</sup>. *Gaṅgā* flows through heavens (*Akāśa-gaṅgā* – the Milky Way) purifying *Dhruva-loka* (the Pole Star) and the Seven Sages (the Great Bear). Carried on heavenly carts she gets to the Moon and flows down to *Brahma-pura* on the peak of Mount *Meru*. There she divides herself into four branches (*Sītā*, *Alakanandā*, *Caṅṣus*, *Bhadra*), which flow down from *Meru* to the ocean of salty water. *Sītā* flows to *Bhadraśva* and reaches the ocean on the east, *Caṅṣus* flows to *Ketumāla-varṣa*, *Bhadra* flows down from *Kumuda* and in *Kuru-varṣa* on the north meets the ocean, while *Alakanandā* flows south where after crossing many mountains in *Bhārata-varṣa* falls to the ocean<sup>60</sup>.

### Sapta-dvīpa and the Oceans

*Jambū-dvīpa* is encircled by the ocean of salty water, and then there are subsequent ring-islands starting with *Plakṣa-dvīpa*. The width of each subsequent *dvīpa* is twice as much as the preceding one and the encircling ocean is of the same width<sup>61</sup>. (Ill. 17, 18.)

<sup>58</sup> The descriptions of *varṣas*, their rulers and worshipped deities together with the prayers can be found in BhP 5.17.15-5.19.28.

<sup>59</sup> BhP 5.17.1.

<sup>60</sup> BhP 5.17.3-9.

<sup>61</sup> Data in the table below comes from BhP 5.20. This chapter contains the description of the subsequent islands, surrounding oceans and the external spheres.

<b>Dvīpas (in bold type), surrounding oceans and external varṣas:</b>	<b>Width in yojana</b>	<b>Radius in yojana</b>	<b>Worship</b>
<b>Jambū (jaman, <i>Syzygium cumini</i>)</b>	100	50	diverse
<i>Lavaṇoda</i> (salt water)	100	150	
<b>Plakṣa (fig tree)</b>	200	350	<i>Sūrya</i>
<i>Ikṣura</i> (sugar cane)	200	550	
<b>Śālmālī (silk-cotton tree)</b>	400	950	<i>Soma</i>
<i>Suroda</i> (alcohol)	400	1 350	
<b>Kuśa (kuśa grass)</b>	800	2 150	<i>Agni</i>
<i>Ghṛtoda</i> (ghee)	800	2 950	
<b>Krauñca (mountain)</b>	1 600	4 550	<i>Jala</i>
<i>Kṣīroda</i> (milk)	1 600	6 150	
<b>Śāka (teak tree)</b>	3 200	9 350	<i>Vāyu</i>
<i>Dadhyoda</i> (yogurt)	3 200	12 550	
<b>Puṣkara (lotus)</b>	6 400	15 750	<i>Brahmā</i>
<i>Svādodaka</i> (pure water)	6 400	18 950	
<i>Loka-varṣa</i>	15 750	41 100	
<i>Lokāloka-varṣa</i>	83 900	125 000	
<i>Aloka-varṣa</i>	125 000	250 000	

*Dvīpas* were created by king Priyavrata who with the wheels of his chariot divided *Bhū-maṇḍala* into seven parts and gave them to his sons. The subsequent islands were ruled by Priyavrata's sons who again gave their kingdoms to their sons, while they themselves took vows of forest life<sup>62</sup>. Each island is divided into seven parts with the seven mountain ranges and seven rivers. These parts are named after the sons. Inhabitants of each *dvīpa* are divided into four groups, representing four *varṇas*, and worship a specific deity<sup>63</sup>.

### The Vertical Measurements of the Universe (Ill. 19.)

Under the discus of *Bhū-maṇḍala* there are seven spheres called *Atala*, *Vitala*, *Sutala*, *Talātala*, *Mahātala*, *Rasātala*, *Pātāla*<sup>64</sup>. They are inhabited by the opponents of heaven, or *Daityas*, *Dānavas* and *Nāgas*. The sunlight does not reach this region but the darkness is dispelled by the jewels on the serpents' hoods. The inhabitants neither grow old nor get sick and they are not afraid of death. Time

<sup>62</sup> BhP 5.16.2; BhP 5.20.2-4.

<sup>63</sup> BhP 5.20.5-31

<sup>64</sup> BhP 5.24.7

does not measure the sequence of days and night because they do not exist here. They are surrounded by comforts and wealth larger than those gathered in heavenly spheres. *Maya* – the architect of asuras – lives here and builds beautiful cities, palaces, temples and gardens similar to those in heaven. This region is called *bila-svarga* (subterranean paradise) due to the happiness experienced therein. The only concern is caused by the disk of Viṣṇu called *Sudarśana* coming there as a harbinger of death<sup>65</sup>.

30 000 *yojanas* under *Pātāla* there is the abode of *Ananta-śeṣa* (*Saṅkarṣaṇa*). The worlds rest on his hoods. He is the source of Śiva and the object of his meditation, the source of *tamasa* and *aharṅkāra*. When Ananta desires to destroy the creation, three-eyed Rudra emerges from between his eyebrows and starts his dance of destruction<sup>66</sup>.

Just above the *Garbhodaka* waters there is one more sphere – *Pitṛ-loka* (the world of the ancestors). Its inhabitants are people whose families follow the *śrāddha* ceremony and remember the past generations. The ruler here is *Agni-svātta* and the king is *Yama*. The king decides upon the fate of the people, while his servants *yama-dūtas* bring the dead before him and he places the sinners in the respective hells, of which he is the ruler, too<sup>67</sup>. The number of hells is infinite but the *Purāṇa* mentions and describes only 28 of them. The living beings wander there in their subtle bodies, hence the hells (*naraka*) are like a bad dream, a nightmare from which one cannot be awoken<sup>68</sup>.

Other spheres of the universe stretch over *Bhū-maṇḍala* which are inhabited by more and more perfect beings. First layer is *Bhuvan-loka*, then *Antarikṣa* – the sphere of planets and stars, sphere of the Seven Sages, and *Dhruva-loka* through which the souls reach their higher abode<sup>69</sup>. Still higher is *Svarga-loka* – the heavenly world of Indra, above is *Mahar-loka* and then *Jana-loka* – the world of the father of mankind (*Prajāpati*) and sons of Brahmā. Still higher is *Tapo-loka* – the world of ascetics, abode of the yogins and mystics. The highest is the most perfect sphere of the universe – *Satya-loka* – the abode of the great forefather Brahmā<sup>70</sup>.

The BhP compares the sky seen from the Earth to a dolphin (*Śiśumāra-cakra*) (Ill. 20.) and recommends that the yogins meditate on him because he is the same

---

<sup>65</sup> BhP 5.24.8-15.

<sup>66</sup> BhP 5.25.1-15.

<sup>67</sup> BhP 5.26.5-6.

<sup>68</sup> The description of hells: BhP 5.26.7-40.

<sup>69</sup> The detailed description of *Antarikṣa*: BhP 5.24.1-6. The description of planets and stars: BhP 5.22.8-17.

<sup>70</sup> BhP 2.5.35-42.

as *Mahā-puruṣa*<sup>71</sup>. All spheres of planets are located within the Śīsumāra's body. The end of his tail is the Pole Star. It is like a stake to which the bulls threshing rice are tied. The planets and stars are revolving around it and adore this best of worlds. The tail itself is Prajāpati, Agni, Indra and Dharma, and the base of the tail form Dhātā and Vidhātā who sit at the loom weaving and unravelling the fate of the world with white and black threads, which are days and nights respectively. The left and right side of Śīsumāra's body consist of specific groups of *nakṣatras*; his back are the stars of *Ajavīthī*, and the belly – the Milky Way. The upper chin is Agastya, the lower – Yama, the mouth is Mars, the genitals is Saturn, the nape is Jupiter, the breast is the Sun, the mind is the Moon, the navel is Venus and the neck is Rahu.

### **Brahmāṇḍa**

The universe – *jagat* – resembles the giant egg wrapped up by the layers (covers) of elements<sup>72</sup>. Each of the subsequent layer is ten times as wide as the preceding one (and the first one is ten times as wide as the universe diameter) and each has its presiding deity. Those who leave this universe go through the layers disposing of the impurities. In the first layer the personified Earth worships the incarnation of the Boar and in her hair the seeds of all the wealth of the universe are hidden. The last layer is the darkest one.

The layer, deity	Measurement	Worshipped deity
Earth	1 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Varāha</i>
Water	10 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Matsya</i>
Fire	100 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Sūrya-nārāyaṇa</i>
Air	1 000 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Pradyumna</i>
Space	10 000 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Aniruddha</i>
<i>Ahaṅkāra</i>	100 000 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Sanīkarṣaṇa</i>
<i>Mahat-tattva</i>	1 000 000 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Vāsudeva</i>
<i>Prakṛti</i>	10 000 000 000 000 000 <i>yojanas</i>	<i>Mohinī</i>

## **VII. Contemporary Interpretations of Purāṇic Cosmology**

At the end of my article I would like to focus on some interpretations of cosmological thought in *Purāṇas*. There was a conflict between the *Purāṇic*

<sup>71</sup> The detailed description of Śīsumāra: BhP 5.23.

<sup>72</sup> BhP 2.10.25,33; BhP 3.26.52.

followers and astronomers in India which had begun around the 9<sup>th</sup> century<sup>73</sup> and from that time the *Purāṇic* cosmology needed a rational defence. That need became even stronger when the European heliocentric cosmology appeared. We can find three main approaches towards the problem:

1. Rejecting the *Purāṇic* models of Earth and cosmos on the authority of experimental science.
2. Accepting *Purāṇic* images as allegories. Separating faith and science – religious viewpoints should not be discussed together with scientific facts.
3. The belief that due to their sanctity the *Purāṇas* do not need to be defended or rationally explained.

Below there are presented a few interesting attempts of rationalizing *Purāṇic* cosmology.

**i. The Earth with its continents and oceans is a part of *Jambū-dvīpa*.**

Most often it is placed in *Bhārata-varṣa* (Ill. 22.). It is shaped as a planisphere separated by the mountain range which is the farthest one to the south of Meru, or it is formed as a globe placed on the surface of the last *varṣa* (Ill. 23.).

**ii. The *Purāṇic* image can be treated as a model instrument meant for setting the location of celestial objects, similar to astrolabe<sup>74</sup>.**

According to this view the circles of each *dvīpa* correspond to the orbits of celestial objects and Mount Meru is an axis of the instrument<sup>75</sup> (Ill. 25.). The authors assume that the whole depiction of planet movements over *Bhū-maṇḍala* surface served to present the details of astrolabe construction (Ill. 24.). Thanks to this people were capable of setting the location of the Sun and Moon and explain the astronomic phenomena. The Sun revolving around Meru moves simultaneously through the belt of Zodiac (*nakṣatra*) and causes the changes of seasons and sequence of day and night. (Ill. 24.)

R.L. Thompson considers cosmological description in the BhP (Ill. 25.) to be a model which can be interpreted in four ways:

1. The description presents the map of India and neighbouring regions: *Jambū-dvīpa* is India, *Kuśa* is the middle Asia (Kushan Empire), *Śāka* is Greece (the Scythians). The model of *Jambū-dvīpa* is treated similarly; it is deemed to

---

<sup>73</sup> The conflict and opponents' viewpoints are to be found in: PINGREE 1990.

<sup>74</sup> The astronomic instrument was invented probably in the 4<sup>th</sup> century in Greece and then was used till the 18<sup>th</sup> century. It was made from a few concentric movable spheres put one on another.

<sup>75</sup> KLOETZLI:1995, more elaborately in THOMPSON:2000.

present Asia, from India to Siberia and from China to Caspian Sea. *Uttarakuru* is Greece called *Ottavakara*, *Ketumāla* is the river basin of Amudarya, the former Baktria, and *Bhadrāsva* is China with Huang-he river; *Ilāvṛta-varṣa* with Mount *Meru* is Pamir from which the mountain ranges of Hindukush, Karakorum and Kunlun radiate<sup>76</sup>.

2. It is the map of the globe helpful in understanding the sequence of seasons and movements of planets (ill. 26.). In order to prove the truth of his theory the author refers to siddhantic texts and presents their interpretation of the image of the Earth. *Bhū-maṇḍala* is a globe suspended in the space, and the celestial objects revolve around it.

3. It is a geocentric map of the orbits of the planets (Ill. 27.). The author compares the sizes of the specific *dvīpas* with the sizes of the orbits of the planets to determine whether they match each other well. In this case *Jambū-dvīpa* is the size of the Earth with the Moon, *Sapta-dvīpa* is comparable to the farthest position of Mars from the Earth (ill. 28.). The last planet seen with the naked eye – Saturn – reaches as far as the boundaries of the inhabited universe or *Lokāloka* mountains; and the measure of the universe is similar to the size of the Solar System.

#### 4. Model of the spheres of the universe beyond the three-dimensional reality.

The author suggests that the worlds described in *Purāṇic* cosmology are real, yet they are available only to mystics and the dead. In this case the descriptions should be taken literally; they give evocative images of the experiences available in other dimensions of the reality.

To the above mentioned quite controversial viewpoints, some of them presented by apologists, I would like to add my own proposal: the image of the *Purāṇic* cosmos is a mystical map of the universe structures serving as instructions to design a *maṇḍala* meant for meditation. This assumption is based on the following two premises:

1. The *Purāṇic* world is a model of reality experienced by the mystics;
2. Similar models were used in other traditions to present the world structures graphically.

Patañjali in the *Yoga-sūtras* says that one can achieve “cognition of the universe through *saṁyama* on the Sun”<sup>77</sup>. In the *Yoga-bhāṣya* commentary on

---

<sup>76</sup> This viewpoint might have been proposed by the author after Francis Wilford. He also gives a few illustrations for this viewpoint from the book: Wilford, F., 1805. Asiatic Researches, vol. 8, Calcutta.

<sup>77</sup> CYBORAN 1986: 163. YS 3.26: *bhuvanajñānani sūrye saṁyamāt*.

this *sūtra* the author describes *Jambū-dvīpa*, *Bhū-maṇḍala*, *Antarikṣa* and the vertical measurements of the universe (seven higher and seven lower worlds). After this elaborate depiction he says: “This (all described above) can be revealed (*sākṣāt-karaṇīya*) to a yogin who made *saṁyama* on the gate (opening, *dvāra*) of the Sun. Also he can practice *saṁyama* in some other place as long as he can see all this”<sup>78</sup>. Such references may prove that at least at the time of compiling the commentary of the *Yoga-sūtras* the *Purāṇic* descriptions were not treated merely as a naive topography of the Earth but also as the images seen in mystic states.

Also from the Buddhist tradition we can assume that the cosmological descriptions were meant for their graphic presentation. Many Buddhist *maṇḍalas* up to this day represent Mount *Meru* and the world structure<sup>79</sup>, and although this tradition has not been preserved in Hinduism, we can presume that it was present therein formerly and the *Purāṇic* images could serve as patterns to visualise and create *yantras* or *maṇḍalas* (Ill. 29.).

When we draw a picture based on the descriptions of *Jambū-dvīpa* as found in the BhP 5.16 and add other elements characteristic of a *yantra*<sup>80</sup>, we will get the following pictures – the first one presents the whole *Jambū-dvīpa*, the second – the central region *Ilāvṛta-varṣa* (see: Ill. 30.).

---

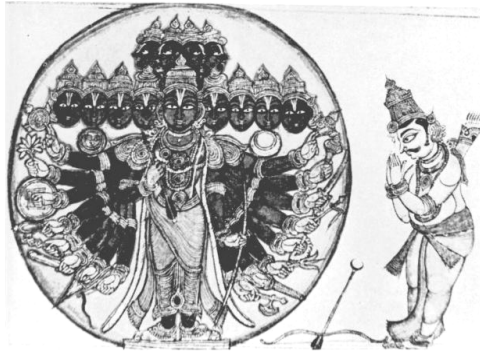
<sup>78</sup> CYBORAN 1986: 168. YS 3.26 com.: (...) *etad yoginā sākṣātkaraṇīyam | sūryadvāre saṁyamam kṛtvā tato 'nyatrāpi | evam tāvad abhyased yāvad idam sarvam dr̥ṣṭam iti |*.

<sup>79</sup> BEER 2003: 82-83. Also: SADAKATA 2000.

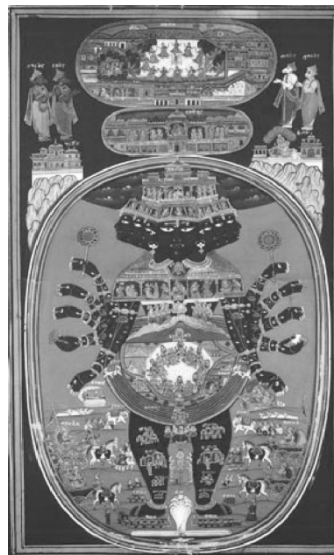
<sup>80</sup> Details on drawing *maṇḍalas* and *yantras* in the Hindu tradition are to be found in: BÜHNEMANN 2007.



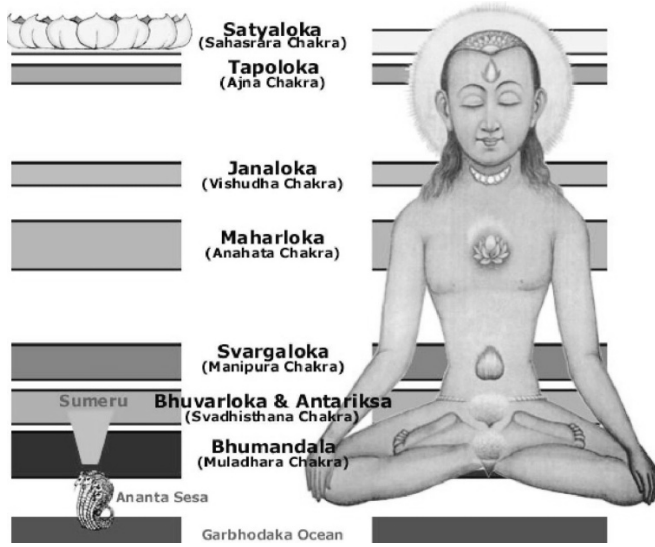
## Illustrations



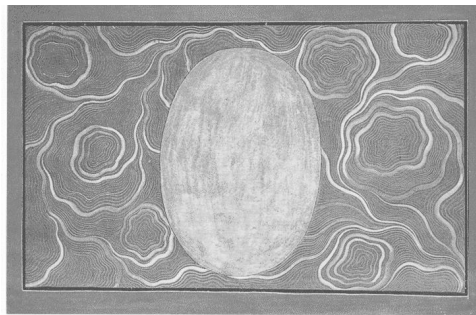
Ill. 1. *Arjuna* bowing down before *Viṣṇu* who appears as the cosmos (picture from: Sugiura, Kohei, 1982. *Ajia no Kosumosu + Mandara* (The Asian Cosmas), Tokyo, Kodansha. After: THOMPSON 2000).



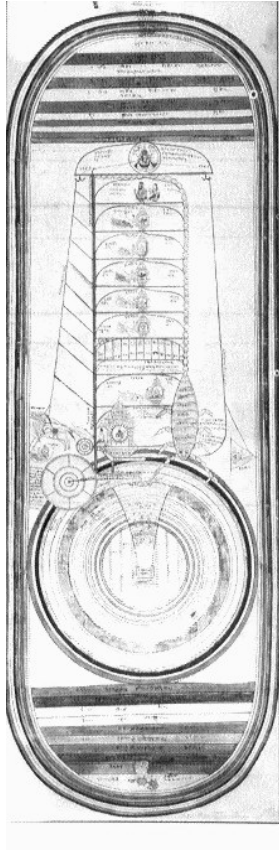
Ill. 2. *Viṣṇu* containing the universe within himself. Beyond the egg of the universe there is *Vaikunṭha* world (picture from: Sugiura, Kohei, 1982. *Ajia no Kosumosu + Mandara* (The Asian Cosmas), Tokyo, Kodansha. After: THOMPSON 2000).



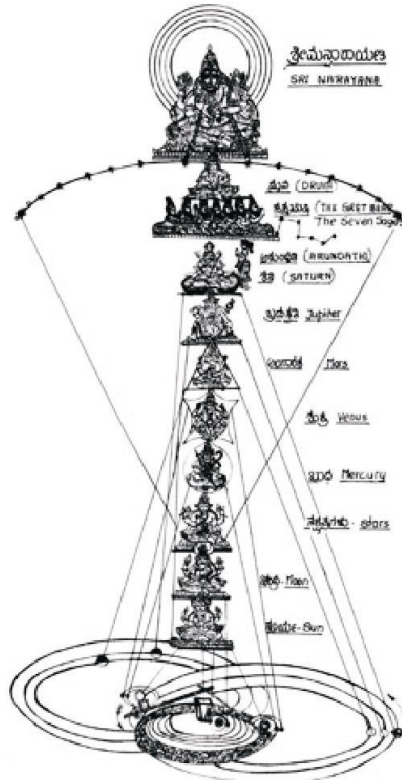
Ill. 3. The vertical measures compared to the *cakras* in human body (from: THOMPSON 2000).



Ill. 4. The golden embryo of the world (*hiranya-garbha*) from which the universal egg emerges. Picture from Punjab dating back to beginning of 18th century. (From: GORDON, JONSON 1998: 22).



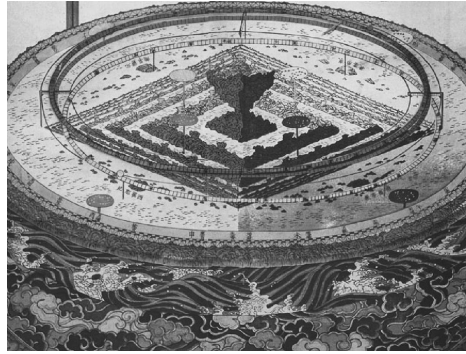
Ill. 5. Picture of the universe from the East Deccan or Tamil Nadu (circa 1750). It presents the egg of the universe containing *Bhū-maṇḍala*, the chariot of the Sun, spheres of planets and vertical measures drawn as upper and lower stripes. (From: GORDON, JONSON 1998: 24).



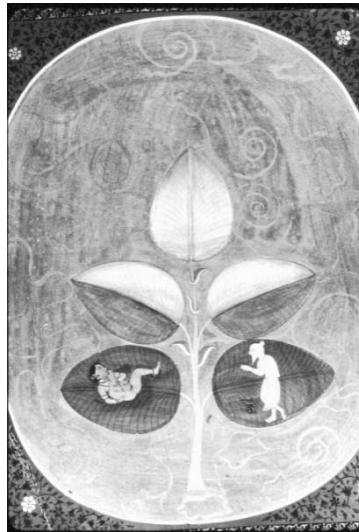
Ill. 6. The sketch of Tiruvenkata Ramanuja Jiyar Swami presenting the geocentric planetary system with Mount *Meru* and the spheres of planets above up to the Great Bear and the Pole Star. *Viṣṇu* reigns over the whole picture. (From: THOMPSON 2000).



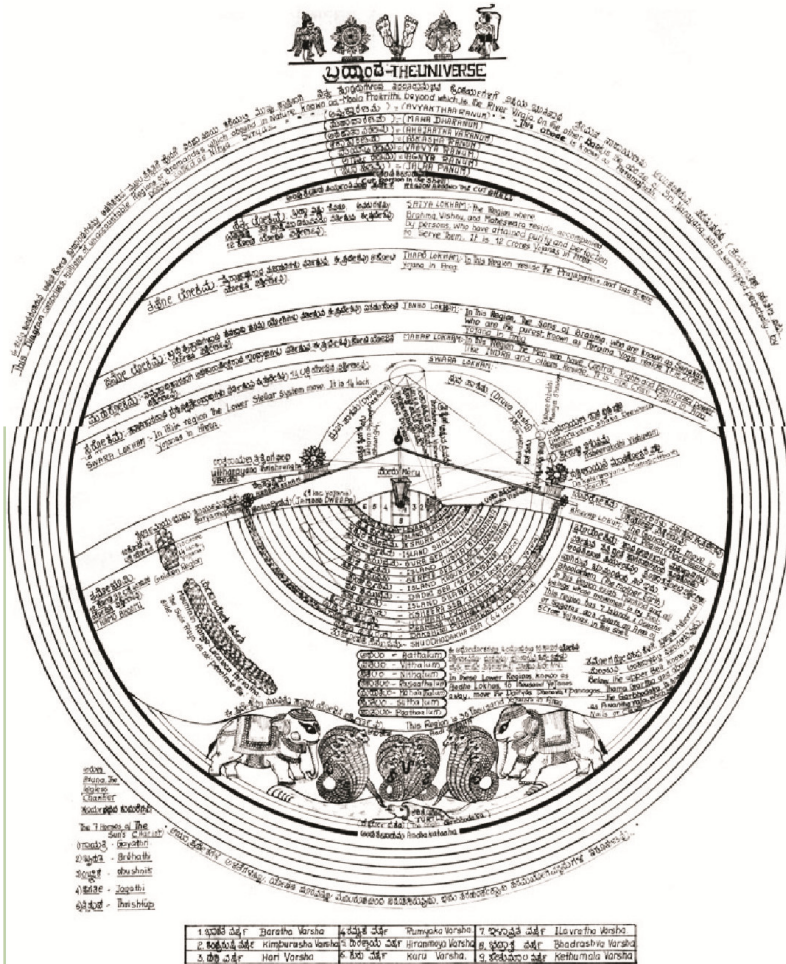
Ill. 7. The sketch of Tiruvenkata Ramanuja Jiyar Swami. The chariot of the Sun with the whole entourage, pulled by seven horses (from: THOMPSON 2000).



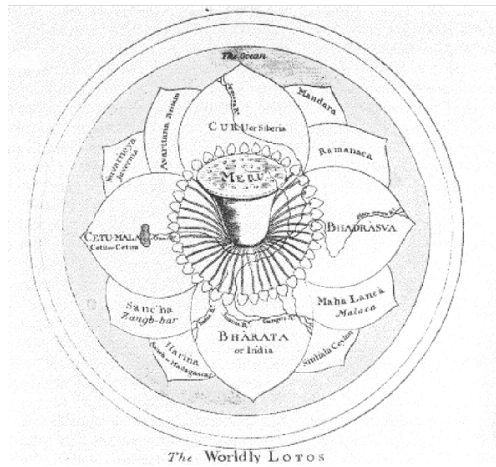
Ill. 8. The East-Asian model presenting the movement of the Sun and planets around Mount *Meru* (picture from: Sugiura, Kohei, 1982. *Ajia no Kosumosu + Mandara* (The Asian Cosmas), Tokyo, Kodansha p. 10-11. After: THOMPSON 2000).



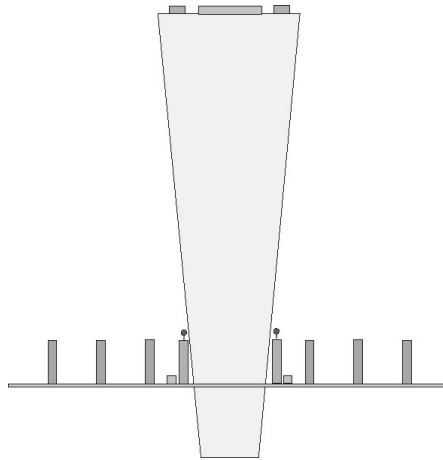
Ill. 9. The universe flooded with the waters of devastation. *Mārkaṇḍeya* sees the child floating on a leaf.



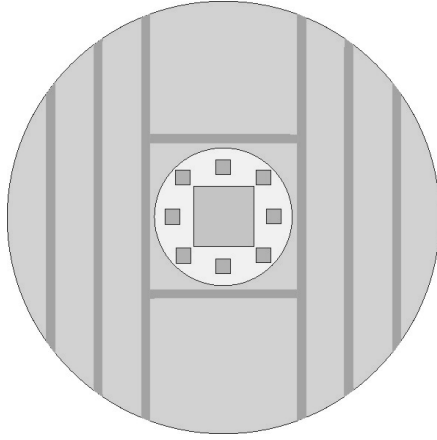
Ill. 10. *Brahmāṇḍa* drawn on the basis of the sketch of Tiruvenkata Ramanuja Jiyar Swami (from: THOMPSON 2000).



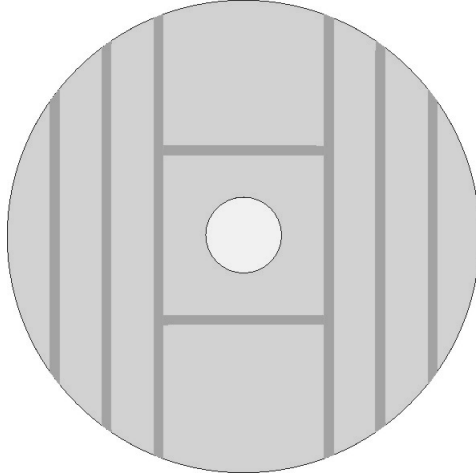
Ill. 11. The model of *Jambū-dvīpa* as a lotus (picture from: Francis Wilford 1805. *Asiatic Researches*, vol.8, Calcutta. After: THOMPSON 2000).



Ill. 12. Mount *Meru* and *Jambū-dvīpa*, side-view (author's sketch in proportions).



Ill. 13. Mount *Meru* and *Jambū-dvīpa*, view from above (author's sketch in proportions).

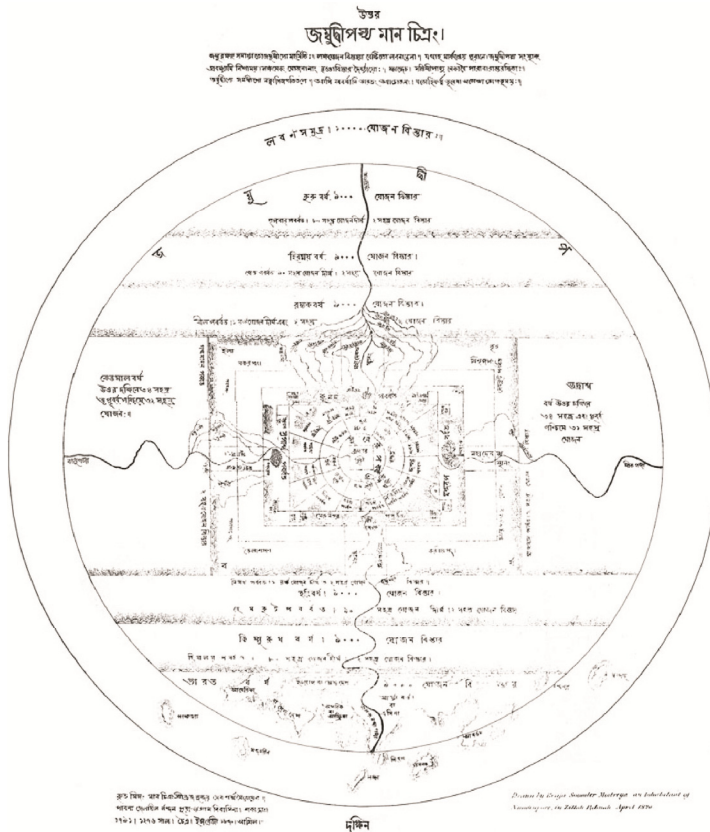


Ill. 14. *Jambū-dvīpa*, view from above (author's sketch in proportions).

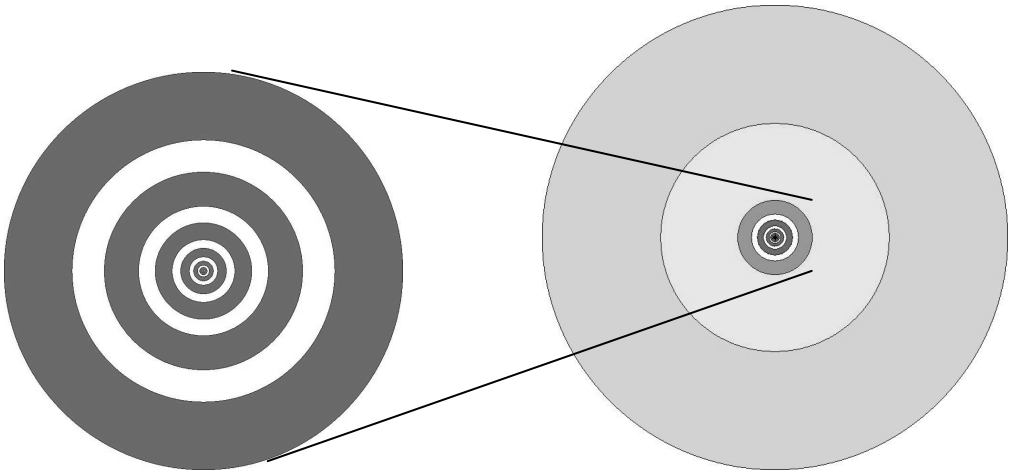




Ill. 15. *Jambū-dvīpa*, view from above (author's sketch in proportions).

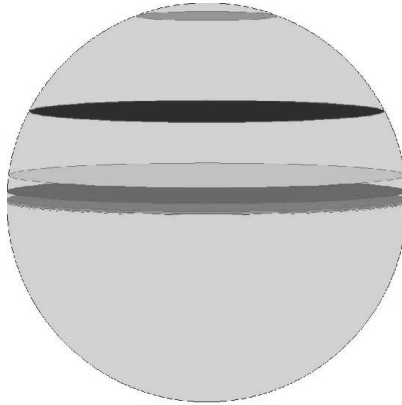


Ill. 16. *Jambū-dvīpa* drawn by Braja Soondar Moitreyā, Bengali script (from: THOMPSON 2000).



Ill. 17. *Sapta-dvīpa* – drawn in proportions presented in the text (black circles are the islands, white – the oceans).

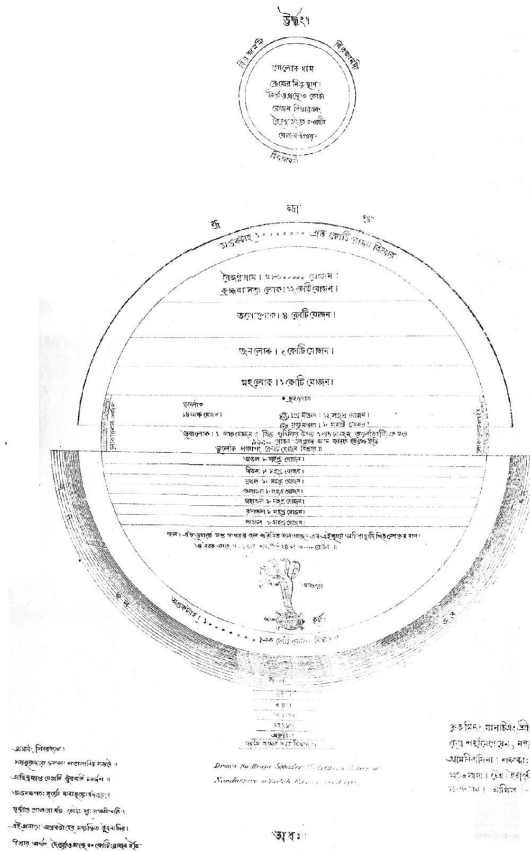
Ill. 18. *Bhū-maṇḍala* reaching the covers of the universe (black and white circles inside – *Sapta-dvīpa* with the oceans).



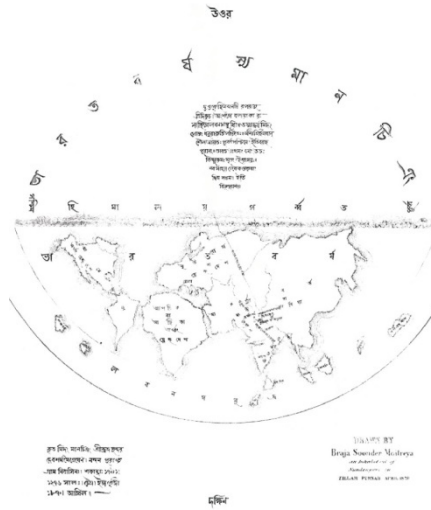
Ill. 19. *Brahmāṇḍa* and its vertical measures – drawn in accordance with the proportions presented in the text.



Ill. 20. *Śísūmāra-cakra* – the sky visualized as the heavenly being – the dolphin on whose body all the constellations are placed (author’s sketch based on traditional images).



Ill. 21. Contemporary interpretation of *Brahmāṇḍa* done by Bengali author Braja Soondar Moitreyya (after: THOMPSON 2000).

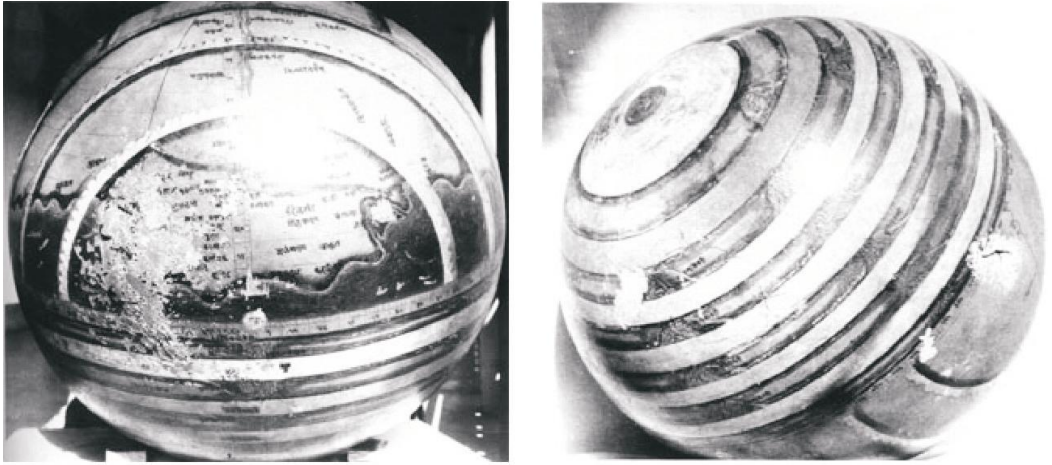


Ill. 22. Bengali map of *Bhārata-varṣa* presented by Braja Soondar Moitreyya (from: THOMPSON 2000).

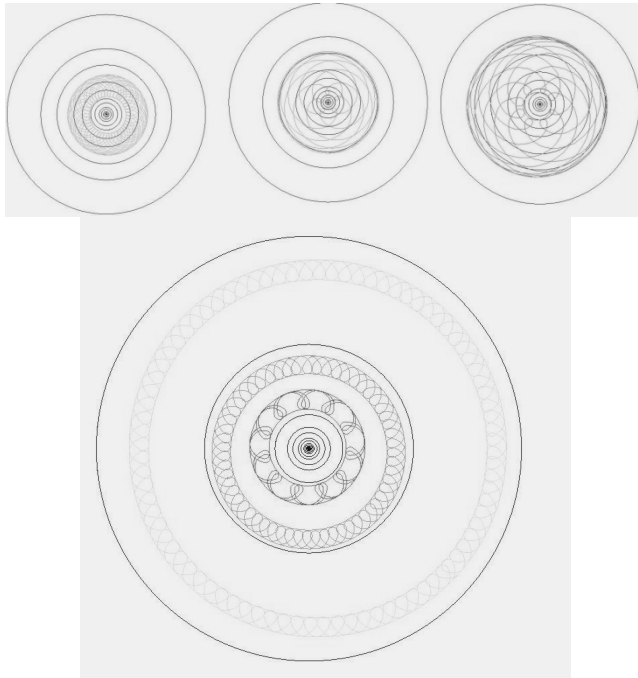


Ill. 23. *Bhārata-varṣa* as a globe placed on a mountain standing from the surface of *Jambū-dvīpa* (painted by Badanarayana Murthy from South India 1970. Picture from: THOMPSON 2000).

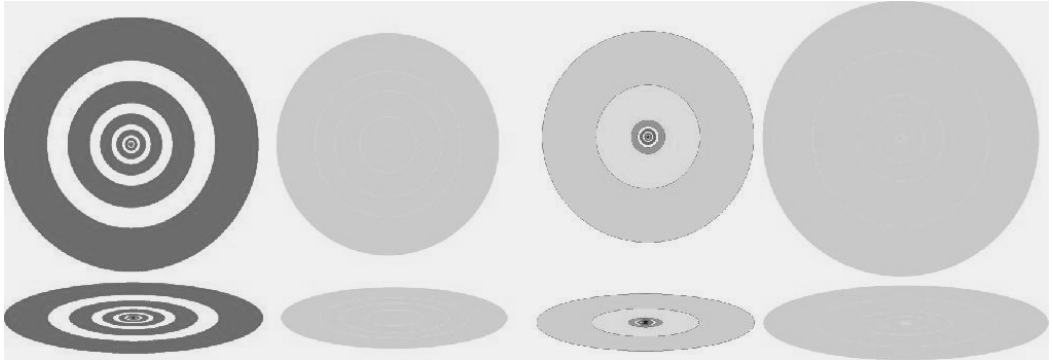




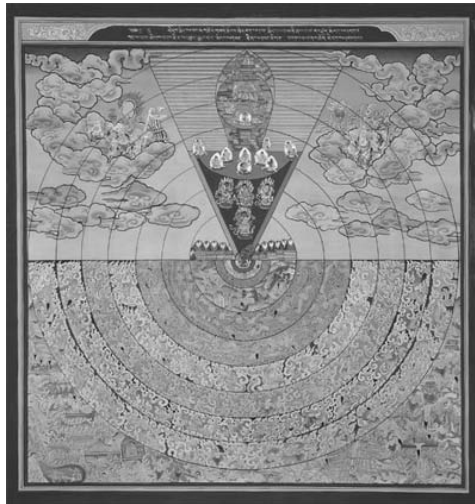
Ill. 26. The northern hemisphere (with *Bhārata-varṣa*) and southern hemisphere (with *dvīpas'* circles) of the globe of Jaisimha of Jaipur (photo from: Gole, Susan, 1989. *Indian Maps and Plans*, New Delhi, Manohar Publ., p. 72-73. After: THOMPSON 2000).



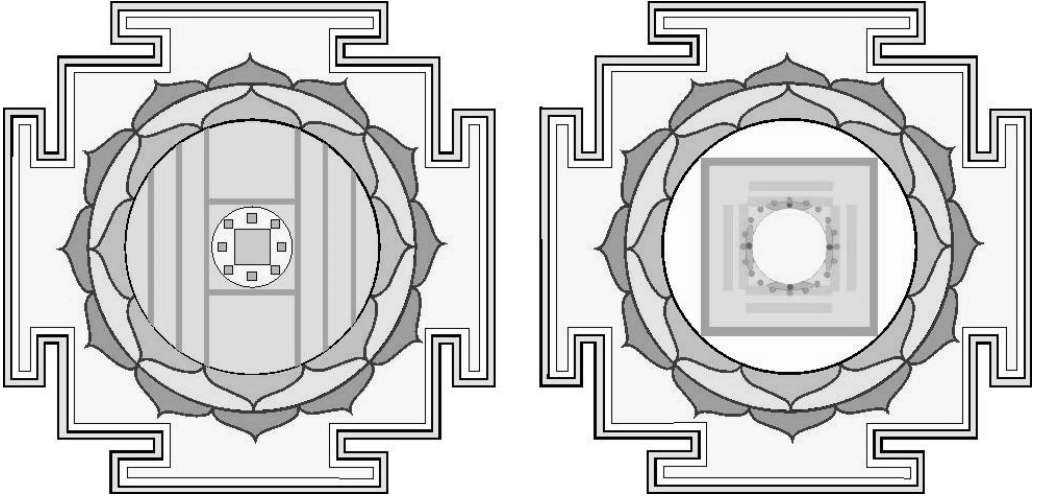
Ill. 27. Three smaller spheres – on the plane of *Sapta-dvīpa* the geocentric orbits of Mercury, Venus and Mars, are placed. The big sphere – on the plane of *Bhū-maṇḍala* the geocentric orbits of Jupiter, Saturn and Uranus respectively are placed. Both pictures calibrated with the *yojana* of 13,824 km (author's drawing on the basis of: THOMPSON 2000).



Ill. 28. *Sapta-dvīpa* (circles of black and white) compared to the orbit of Saturn (second sphere – the orbits of the four first planets in the Solar System are in white); and *Brahmāṇḍa* compared to the orbit of Neptune (the third and fourth spheres). Both pictures calibrated with the *yojana* of 13,824 km (author's drawing on the basis of: THOMPSON 2000).



Ill. 29. Mount Meru Mandala from the: <http://buddhistsymbols.info/kailash/>.



Ill. 30. Yantra of *Jambū-dvīpa* and yantra of *Ilāvṛta-varṣa* (author's drawing).

### Bibliography and abbreviations:

BBh

*Śrī Brhad Bhāgavatāmṛtam*, Sanskrit text & English translation. Gopiparanadhana Dasa (transl.), 3 vols., BBT 2000.

BEER 2003

Beer, Robert: *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Serindia Publications, United States of America 2003.

BhG

*Bhagavadgītā*. Ed. by St.F. Michalski-Iwieński, Societe Asiatique de Varsovie, Paris 1922.

BhP

*Bhāgavata-purāṇa* with Sanskrit Commentary *Bhāvārthabodhinī* of Śrīdhara Svāmin. J.L.Shastri (ed.), Motilal Banarsidass, Delhi 1999 [1<sup>st</sup> edition 1983].

BIELAWSKA 2003

Bielawska, K.: „Roślina Jogi w tantrycznej jodze Kuṇḍalinī”, in: *Antropologia religii*, vol. III, Zakład Antropologii Historycznej Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, pp.145-165.

BÜHNEMANN 2007

Bühnemann, Gudrun (ed.): *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Tradition*. D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2007.

CYBORAN 1986

*Klasyczna Joga Indyjska*, Jogasutry Patañdzalego i Jogabhaszja Wjasy, Cyboran L. (transl.), PWN 1986.



GOMBRICH 1995

Gombrich R.F.: “Kosmologia starożytnych Indii”, in: *Kwartalnik Filozoficzny*, vol. XXIII, Z. 3-4, 1995, pp.181-212;

GORDON, JONSON 1998

Gordon, Johnson: *Wielkie kultury świata INDIE*. Świat Książki 1998.

JUREWICZ 2010

Jurewicz, Joanna: *Fire and cognition in the Ṛgveda*. Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2010.

KEITH 2007

Keith, Arthur Berriedale: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Motilal Banarsidass, Delhi 2007 [1<sup>st</sup> edition Harward University Press 1925].

KIRFEL 1990

Kirfel, W.: *Die Kosmographie der Inder*. Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1990 [1<sup>st</sup> edition Leipzig 1920].

KLOETZLI 1985

Kloetzli, W.R.: „Maps of Time – Mythologies of Descent: Scientific Instruments and the Purāṇic cosmograph”, in: *History of Religions*, vol. 25, No. 2, The University of Chicago 1985.

MANU

*Manu-smṛti*, with nine commentaries by Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka, Rāghavānanda, Nandana, Rāmacandra, Maṇirāma, Govindarāja and Bhāruci. Jayantakrishna Harikrishna Dave (ed.), 7 vols. (Bharatiya Vidya series: 29, 33, 37, 38, 39, 40, 42), Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1972-1984.

MBh

*Mahābhārata*, (1) Critical edition with commentaries, V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar, P.L. Vaidya, 19 vols., Poona 1933-1966. (2) *Mahābhārata*, Roy, P.Ch. (transl.), Calcutta 1883-1896.

MICHALSKI 1971

Michalski, F.: *Hymny Rigwedy*. Ossolineum 1971.

MW

Monier-Williams, M.: *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi 1999.

MYLIUS 2004

Mylius, K.: *Historia literatury staroindyjskiej*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2004.

PINGREE 1990

Pingree, D.: “The Purāṇas and jyotiḥśāstra: astronomy”, in: *Journal of the American Oriental Society*, 110(2) 1990, pp. 274-280.

Ram

*Vālmīki Rāmāyaṇa*, text as constituted in its critical edition. Ramakrishna T.Vas (ed.), University of Baroda, Oriental Institute, Vadodara 1992.

ROCHER 1985

Rocher, L.: *The Purāṇas*. A history of Indian literature, 2<sup>nd</sup> vol., Wiesbaden 1985.  
RV

*Ṛgveda Samhitā*. Sanskrit text, English translation and notes according to the translation of H. H. Wilson and *bhāṣya* of *Sāyaṇācārya*. Ravi Prakash Arya, K.L. Joshi (eds.), 4 vols, Parimal Publications, Delhi 2001.

SADAKATA 2000

Sadakata, A.: *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Moderski i S-ka, Poznań 2000.

ŚB

*Śatapatha Brāhmaṇa*.

THOMPSON 2000

Thompson, R.L.: *The Mystery of the Sacred Universe, Cosmology of the Bhagavata-purana*. Govardhan Hill Publishing, Alachua, Florida 2000, multimedia edition, <http://www.sacreduniverse.com>.

Up

*Upaniṣat-samgrahaḥ containing 188 Upaniṣads*, edited with Sanskrit Introduction by Prof. J.L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi 2006 [1<sup>st</sup> edition 1970].

VP

*Viṣṇupurāṇa* Sanskrit text and English translation according to Wilson H.H., Joshi K.L. (ed.), Parimal Publications, Delhi 2005 [1<sup>st</sup> edition 1840].

WILSON 1840

Wilson, H.H.: *The Vishnu Purana: a system of Hindu mythology and tradition*. London 1840.

WINTERNITZ 1963

Winternitz, M.: *A History of Indian Literature*. 3 vols, Scientific Literature, Motilal Banarsidass, Delhi 1963.

YS

*Yoga-sūtra*.

[www.sub.uni-goettingen.de](http://www.sub.uni-goettingen.de) 2007 Repository of Sanskrit texts (consulted in case the author did not have access to printed version).

Andrzej Babkiewicz

### The cosmological models in the *Bhāgavata-Purāṇa*

In this paper there are presented descriptions of different cosmological models as found in the *Bhāgavata-Purāṇa*, a very influential text. Some modern

interpretations are also added. Emphasized is importance of a systematic survey of such models or cosmic visions which are found in the *Purāṇic* texts because they have found their way into different kinds of (not only Sanskrit) literature, from poetry and prose to scientific and normative texts. The paper is provided with a set of illustrations.



**Muni – asceta i mędrzec,  
którego milczenie jest poznaniem Najwyższego.  
Sanatsudżatija (*Sanatsujātiya*) i Bryhadaranjaka Upaniszada (*Bṛhadāranyaka  
Upaniṣad*) o milczeniu (*mauna*)**

NINA BUDZISZEWSKA

W indyjskiej nauce o wyzwoleniu pojawia się obok form ascetyczno-jogicznych także tzw. technika milczenia, zwana *mauną* (*mauna*). Człowiek podążający jej ścieżką określany jest terminem *muni* (*muni*), milczący mędrzec. *Muni* składa bowiem śluby milczenia, *mauny*, i zobowiązany jest do całkowitej ciszy. Praktykę tę można by jednak spróbować przenieść na głębszy poziom ascetyczny niż tylko zakaz wydawania głosu przez cielesny organ mowy. Wtenczas *muni* stałby się tym mędrce, u którego zatrzymanie głosu jest wynikiem zaprzestania pracy mentalnej, co wywołuje zahamowanie powstania i działania *karmana* (*karman*), a w konsekwencji wydostanie się mędrca poza obręb świata *sansary* (*saṃsāra*), gdyż nie podlega on już dłużej prawom tego świata. Takie rozumienie *muniego* możemy odnaleźć w dwóch filozoficznie ważnych dziełach literatury indyjskiej, a mianowicie w części V. księgi *Mahabharaty* (*Mahābhārata*, Mbh), zwanej *Sanatsudżatiją* (*Sanatsujātiya*, S.), oraz w *Upaniszadzie Bryhadaranjaka* (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, Brih Up.).

Przywołując różne definicje *muniego*, jakie obecne są w słownikach sanskrytu, znajdujemy te same cechy: *muni* jest świętym mędrce-ascetą (*a saint, sage, seer, ascetic, monk, devotee, hermit* [Monier-Williams 2005: 823]); *ein Begeisterter, Verzückter; später ein ausgezeichnete Weiser, Seher, Asket* [Boehtlingk\_V 1884: 90]; *sage; ascète, anachorète; ermite* [Huet 1994-2010: 397], który zobowiązał się złożyć śluby milczenia (*the vow of silence; das Gelübde des Schweigens; le voeu de silence*), obecny jest także w sercu jako wewnętrzny kontroler (*the internal monitor*), prorok (*der Seher*), jak również świadomość (*conscience, la conscience*) i sumienie (*das Gewissen*).

Nierozzerwalnie z pojęciem „*muni*” związane jest pojęcie milczenia, specyficznej praktyki duchowej, do jakiej *muni* się zobowiązuje. Milczenie to stanowi dla *muniego* najważniejszy moment w drodze do wyzwolenia. Określa

się je poprzez sanskrycki termin „*mauna*”, który etymologicznie związany jest z terminem „*muni*”. Warto zatem zapytać w tym miejscu o to, czym jest *mauna* i w jaki sposób może być ono (*mauna* w sanskrycie występuje w rodzaju nijakim) rozumiane. Jak znajdujemy w słownikach, *mauna* jest stanem, w jakim znajduje się *muni* (*the office or position of a मुनि* [Monier-Williams 2005: 837], *der Stand des Muni* [Boehlingk\_V 1884: 111], *état de muni* [Huet 1994-2010: 405]), może oznaczać ciszę (*silence, das Schweigen, le silence*), a także ślub milczenia (*taciturnity (to observe silence, hold one's tongue), voeu de silence*).

Jaki jest zatem rzeczywisty status jego milczenia? Czy polega on jedynie na niewydawaniu głosu, czy przenosi się na głębszy poziom mobilizacji mentalnej? Celem *mauny* jest bowiem wyciszenie umysłu, zatrzymanie jego aktywności w postaci myśli i emocji, by przygotować w ten sposób umysł do doświadczenia głębszego spokoju. Jak można domniemywać, prawdopodobnie wszystkie religie i duchowe tradycje dysponują takimi narzędziami wyciszania umysłu jako duchowej czy też mentalnej praktyki, mającej na celu dotarcie do sfery obecnej poza nawykową pracą umysłową. Zatrzymanie umysłu bowiem dokonane jest poprzez oderwanie go od impulsów pochodzących ze świata zewnętrznego i koncentrację na wyższym przejawie bytu, by ostatecznie doświadczyć Najwyższego (*para*), *brahmana* (*brahman*), w skali indywidualnej zwanego *atmanem* (*ātman*). *Mauna* może zatem przybierać różne stopnie: od najniższego, jako zwykłego powstrzymywania się od wydawania głosu, poprzez stopniowe hamowanie wytwarzania myśli i uczuć, aż po całkowite zatrzymanie pracy umysłu (jako organu indywidualizacji kontaktującego się ze światem zewnętrznym), a w konsekwencji zahamowanie kołowrotu wcieleń i aktywności *karmana*.

Można zatem postawić kolejne pytanie: czy ślub milczenia, *mauna*, oznacza także niechęć wydawania sądów na każdy temat, także o Najwyższym (*ātman, brahman*)? Czy zatem jest to niechęć wynikła z niezdolności warunków ludzkiego poznania do osiągnięcia tego (*tat*), co wykracza poza nie? I najważniejsze pytanie, dlaczego technika *mauny* jest tak ważna w procesie poznania Najwyższego?

Próbie odpowiedzi na te pytania znajdujemy w jednej z czterech dydaktycznych partii Mbh; część ta zwana jest S. i zajmuje partie Mbh V.41-46. W rozmowie między przyzwanym mentalnie przez mędrca Widurę (*Vidura*), będącym inkarnacją boga Dharmy (*Dharma*)<sup>1</sup>, prastarym i wiecznym (*purāṇaḥ sanātanaḥ*, S. 41.002a) Sanatsudżatą (*Sanatsujāta*) a ślepym królem Dhritarasztrą (*Dhṛtarāṣṭra*), pojawia się kwestia właściwego rozumienia milczenia (*mauna*).

---

<sup>1</sup> Pewien bramin za niesprawiedliwe skazanie na śmierć rzucił klątwę na boga Dharmę. Zgodnie ze słowami bramina Dharma musi odrodzić się w niskiej warnie (*varṇa*) ziemskiej inkarnacji.

Sanatsudżata wraz z Sanatkumarą (*Sanatkumāra*), Sanataną (*Sanātana*) i Sanaką (*Sanaka*) należy do grupy czterech boskich, wiecznie młodych chłopców (*kumāra*), nienarodzonych z kobiecego łona, lecz wyłonionych bezpośrednio z umysłu Brahmy (*Brahmā*). Z tego powodu są oni nośnikami i przekaźnikami świętych nauk Brahmy<sup>2</sup>. Rozmowa odbywa się na chwilę przed rozpoczęciem wielkiej i krwawej hekatombi w postaci walki między dwiema zważnionymi gałęziami rodu o tron królestwa, a także w obronie zhańbionego honoru kobiety.

Zanim zostanie bliżej omówiona treść rozmowy między Sanatsudżatą a Dhritarasztrą, warto pokrótce przedstawić nauki pozostałych ksiąg dydaktycznych Mbh, razem stanowią one bowiem całość. Mbh, powstała między IV p.n.e. a IV n.e.<sup>3</sup>, zawiera w sobie cztery dydaktyczne, pełne filozoficznej treści księgi. Są one tłem, wytłumaczeniem zachowań bohaterów, a także starają się pokazać czytelnikowi, że pod powierzchnią bratobójczej walki znajdują się treści wychodzące swym tematem poza świat sansary (*samsāra*). Księgi te usytuowane są w strategicznych miejscach eposu, w taki sposób, iż:

1. S., stanowiąca część V. księgi, zwanej *Udjoga-parvan* (*Udyoga-parvan*), *Księga Przygotowań*, przedstawia nauki mówiące o tym, iż śmierć nie istnieje. Stanowi ona tylko przywarę niewłaściwego ludzkiego postrzegania, które nie widzi tego, co jest niezniszczalne, *akszary* (*akṣara*). Idealną postawą ludzką jest tutaj *muni*, milczący mędrzec, który swoją czystością i milczeniem potrafi zatrzymać kołowrót wcieleń oraz osiągnąć stanu *akszary*.

2. *Bhagawadgita* (*Bhagavadgītā*, BhG), znajdująca się w VI. księdze *Bhiszma-parvan* (*Bhīṣma-parvan*), *Księdze Bhiszmy*, jest dialogiem między Najwyższym Bogiem inkarnowanym w ludzką postać – Krisznę (*Kṛṣṇa*), a najdoskonalszym rycerzem o czystym, gotowym na usłyszenie Boskiego głosu, sercu, Ardżuną (*Arjuna*). Treścią ich rozmowy jest nieśmiertelny pierwiastek w człowieku, punkt styku z Najwyższym.

3. *Mokszadharm* (*Mokṣadharm*) (Mdh), część XII. księgi *Śanti-parvan* (*Śānti-parvan*), *Księgi Cisy*, w rozmowie między doskonałym wojownikiem Bhiszmą (*Bhīṣma*) a królem Judhiszthirą (*Yudhiṣṭhira*) ukazuje różne ścieżki

---

<sup>2</sup> Warto zaznaczyć, że w Mdh 339.001a-021c to właśnie Brahma udziela swemu synowi Śiwie (*Śiva*) nauk o jedynym, najwyższym *puruszy* (*puruṣa*), o *mahapuruszy* (*mahāpuruṣa*). Nikt nie jest zdolny go poznać, dostrzec ani zrozumieć, nikt nie jest w stanie go osiągnąć, mimo iż w świecie przejawionym dostrzegamy wielość *puruszów*, to jest to tylko błędem poznawczym.

<sup>3</sup> Nie wszyscy badacze Mbh zgodni są do takiego sposobu datowania eposu. Biardeau, Dumézil i Dahlmann uważają, wbrew ogólnej opinii, że dzieło to nie powstawało na przestrzeni ośmiu wieków. Biardeau wysnuwa hipotezę, iż jest ono wynikiem pracy jednego poety działającego na zlecenie jednego lub kilku królów. Jednak zidentyfikować tego poetę jest rzeczą niezwykle trudną, jeśli nie niemożliwą (Biardeau 2002: 16-17).

dojścia do wyzwolenia. Joga (yoga), jako główna praktyka soteriologiczna, zostaje tutaj połączona z wiedzą wyzwalającą, *dźnianą* (*jñāna*), bez której wyzwolenie nie może się dokonać.

4. *Anugita* (*Anugītā*), znajdująca się w XIV. księdze *Aśvamedha-parvan* (*Aśvamedha-parvan*) jest powtórzeniem nauk BhG, ułożonym w trzy cykle: droga do wyzwolenia poprzez wycofanie zmysłów ze świata zewnętrznego, co umożliwia kontemplację najwyższego bytu; byt ten, niedostępny dla zmysłowego oglądu, znajduje się wewnątrz stworzenia; podstawowe założenia dualizmu *sankhji* (*sāṃkhya*).

S., podobnie jak BhG i Mdh, stanowczo protestuje przeciw opinii tych mędrców, którzy drogę do Najwyższego upatrują jedynie w rytuałach i ceremoniach wedyjskich. Jak wskazuje Telang (1882: 104-111), studiowanie *Wed* (*Veda*) jest jak najbardziej istotne, nie może być zanegowane nigdy, jednak samo, nawet najgorliwsze, odprawianie rytuałów wedyjskich nie gwarantuje wyzwolenia. Każdy bowiem czyn (*karman*), któremu towarzyszy pragnienie, *kama* (*kāma*), przyszytych owoców, jest przyczyną związania w świecie *sansary*. Podobnie bogowie, którzy mimo zdobycia dzięki przeróżnym praktykom ascetycznym i dobremu *karmanowi* wyższej pozycji, są tylko zwykłymi istotami, bezustannie zaangażowanymi w prawo *karmana*. Wyżej od nich stoi ten człowiek, który zdobył prawdziwą wiedzę, wiedzę wyzwalającą, *dźnianę* (*jñāna*), na temat *atmana* i *brahmana*.

Dhritarasztra pyta Widurę, czy jest jeszcze coś, czego mędrzec mu nie powiedział. Widura odpowiada, iż wedle słów Sanatsudżaty 'śmierci nie ma' (*mṛtyur nāsti* S. 41.002c). W ten sposób na życzenie króla, zachęconego do rozmowy z mentalnym synem Brahmy, Widura przyzywa Sanatsudżatę. Król pyta zatem Sanatsudżatę, która spośród dwóch pozornie sprzecznych nauk jest prawdziwa: jedni mówią, że nie ma śmierci, inni natomiast, że nieśmiertelność pochodzi z praktykowania rytuałów oraz z kultywowania życia w *brahmaczarji* (*brahmacarya*) (S. 42.002a-c). Król nie rozumie bowiem, jak może istnieć śmierć, a zarazem nieśmiertelność. Sanatsudżata odpowiada, iż oba te poglądy są słuszne (*ubhe satye* S. 42.004a). Wszystko zależy bowiem od tego, w jaki sposób rozumiemy śmierć i co oznacza przekroczenie jej bram, uwolnienie się z jej więzów<sup>4</sup>.

Śmiercią w nauce Sanatsudżaty nie jest utrata oddechu i witalności przez ciało, nie jest wyjście z niego niematerialnego pierwiastka, który

---

<sup>4</sup> Według mitu, Śmierć została stworzona przez Brahme, by ulżyć przeciążonej Ziemi, nie mogącej unieść nadmiaru stworzeń. Nigdy jednak Śmierć z własnej woli nie odbiera człowiekowi życia, czyni to bowiem skutek ludzkiego popadnięcia w niszczące emocje pragnienia i gniewu (Mdh 250.001a-041c).



następnie odpowiednio do uczynionych wcześniej czynów trafia do nieba, piekieł lub odradza się w kolejnym wcieleniu<sup>5</sup>. Śmierć określona jest tutaj jako szaleństwo, *moha* (*moha*), i odurzenie, czyli *pramada* (*pramāda*) ([...] *moho mṛtyuḥ sarīmato yaḥ kavīnām / pramādam vai mṛtyum ahaṁ bravīmi* [...] S. 42.004a-c). Bliżej terminy te nie zostają jednak opisane. *Moha*, gdy odwołamy się do Monier-Williamsa (2005: 836), jest: utratą świadomości, oszołomieniem, rozproszeniem, zaślepieniem, błędem, szaleństwem, omdleniem, ogłupieniem, otępieniem, w znaczeniu filozoficznym – ciemnością lub oszołomieniem mentalnym, uniemożliwiającym rozpoznanie prawdy i nakłaniającym człowieka do wiary w realność fenomenów *sansary*. Można powiedzieć zatem, że cała ludzka kondycja mentalna w świecie *sansary* jest stanem *mohy*, zakłócenia i rozproszenia mentalnego, które dopiero wymaga uspokojenia i uciszenia. Jest brakiem wiedzy właściwej, świadomości, która właściwie odróżni „ja” (*atmana*) od „nie-ja” (*sansarycznej* tożsamości człowieka). *Pramāda* natomiast na podstawie Monier-Williamsa (2005: 685) to: odurzenie, zatrucie, choroba, nierozwaga, zaniedbanie, błąd i pomyłka. Jak określa Śāṅkara (Śāṅkara), *pramada* jest odejściem od doskonałego stanu *brahmana* w identyfikację ze światem pochodnym od Najwyższego (Telang 1882: 120). Odpowiada więc mniej więcej terminowi *moha*.

Nieśmiertelność przez Sanatsudżatę definiowana jest poprzez zaprzeczenie *pramadzie*, czyli *apramadę* (*apramāda*) ([...] *sadāpramādam amṛtatvaṁ bravīmi* S. 42.004c). Stan demoniczny, przeciwny boskiemu, stan *asurowy* (*asura*), jest stanem zagubienia przez *pramadę*, *brahman* natomiast jest *apramadą* (*pramādād vai asurāḥ parābhavann; apramādād brahmabhūtā bhavanti* S. 42.005a). Człowiek osiąga nieśmiertelność (*amṛtyu*) pokonując zaślepienie, *mohę*. Dokonuje tego poprzez *brahmaczarję*, czyli stan oddania serca i umysłu nauczycielowi (*guru*). Stan ten charakteryzuje się wchłonięciem w *atmana* ([...] *ātmāvasannam amṛtaṁ brahmacaryam* S. 42.006a). Stoi naprzeciw wszelkim praktykom rytualnym, które nastawione są na owoc dokonanych przez siebie czynności (*karmodaye karmaphalānurāgās* [...] S. 42.008c). W konsekwencji podążają one za *karmanem*, nie wychodząc poza pole działania śmierci (*na taranti mṛtyum* S. 42.008c). Pozostają nadal w świecie *sansary*.

Z drugiej natomiast strony, człowiek, który niszczy owoce *karmana*, gdy te tylko próbują się przejawić (*yo 'bhidyāyann utpatiṣṇūni [phalāni] hanyād* [...] S. 42.009a), niweluje samego *karmana*. Taki ktoś jest śmiercią samą w sobie, ponieważ zjada, niszczy, owoce *karmana* (S. 42.009c).

Ratunkiem dla człowieka nie jest recytacja mantr i wyśpiewanie hymnów wedyjskich. One nie są bowiem w stanie uwolnić człowieka ani od

---

<sup>5</sup> Podobnie Mdh 180.001a-c twierdzi, iż nie ma śmierci, *dziwa* (*jīva*) nigdy nie zostaje zniszczony, podobnie jak jego dary i czyny. Po rozplynięciu się jednego ciała *dziwa* idzie w nowe.

złego *karmana*, ani – tym bardziej – od pragnienia tworzącego *karmana* (*kāmānusārī puruṣaḥ kāmān anu vinaśyati* S. 42.010a). Pragnienie jest bowiem najsilniejszą mocą, która spowija ludzki umysł, kurczowo trzymając przy tym, co jest dla człowieka najniebezpieczniejsze – przy błędnym mniemaniu. W pewien sposób pozbawia ono człowieka możliwości wyboru, ubezwłasnowolnia, czyniąc strach, gniew, przywiązanie, uzależnienie od szczęścia i radości jedynym decydem w człowieku. Tworzy pewien rodzaj burzliwej, hałaśliwej przestrzeni, gdzie myśli i uczucia są skotłowane i pomieszane, szukając wyjścia, ratunku, spokoju. Z tego względu *mauna* – uspokojenie, uciszenie – gra tak istotną rolę. Najważniejszym owocem *mauny* jest wiedza wyzwalająca, *dźniana* (*jñāna*). Tylko poprzez nią człowiek może wydostać się poza mentalną zawieruchę, wydobyć poza obręb śmierci (*jñāne tiṣṭhan na bibhetiṭha mṛtyoḥ* S. 42.014c), czyli wszystkich błędnych utożsamień, emocji i czynów, które trzymają go w *sansarze*. Samą *sansarę* można zapewne określić także mianem *mohy* i *pramady*.

Bramini, pragnący czynem, słowem, aktem ofiarnym, wiążącym *karmicznie*, opisać i oddziaływać na Najwyższego, działają jedynie w świecie *sansary*, któremu przynależy *mana* (*māna*), to piekielne poczucie dumy, arogancji i zarozumiałości. *Mana* i *mauna*, bardzo ciekawa gra słowna, nigdy nie mogą sobie jednak towarzyszyć (*na vai mānaṁ ca maunaṁ ca sahitau carataḥ sadā* S. 42.030a). Dla spraw światowych wykorzystywana jest duma, najwyższy świat spoczywa w *maunie*. Droga prowadząca do Najwyższego obejmuje: prawdę, prostolinijność, skromność, opanowanie zmysłów, czystość, wiedzę, które są sześcioma przeszkodami *many* i *mohy* (*satyārjave hrīr dama-śauca-vidyāḥ; ṣaṅmāna-moha-pratibādhanāni* S. 42.032c).

W tym momencie *Sanatsudżata* wypowiada pierwsze niezwykle istotne zdanie o identyczności *brahmana* z *mauną*. Wypowiedź ta została jednak usunięta z tekstu podstawowego krytycznego wydania *Mbh*, a przeniesiona do apendyксу.

S. 43. 000\*0254\_05 *yato na vedā manasā sahainam*

S. 43. 000\*0254\_06 *anupraviśanti tato 'tha maunam*

*Ponieważ Wedy i manas nie są w stanie dosięgnąć tego, zwane jest ono milczeniem [mauna].*

Jest to bardzo ważna wypowiedź, wskazująca na wysoki status *mauny* oraz na doniosłość tej praktyki ascetycznej. *Mauna* jako technika soteriologiczna zostaje wyniesiona ponad ludzki rozum, mentalne dociekania o Najwyższym, a nawet *Wedy*. Jednak słowo „*veda*” nie musi odnosić się jedynie do świętych

indyjskich ksiąg. Oznacza ona także wiedzę w ogóle, jakiegokolwiek poznanie dostępne człowiekowi i nabyte przez niego. Jak dalej wyjaśnia Sanatsudżata (S. 43.0025a-c) – poprzez nieznaną, *adźnianę*, (*ajñāna*) jednej wiedzy (*veda*) – jednej prawdy – powstało wiele wiedz. Tylko niektóre spośród nich utwierdzone są w prawdzie, prawda jest natomiast wszystkim (S. 043:\*0266\_09-11). Bramini nie trwający w *satji* (*satya*), intonujący jedynie hymny wedyjskie, nie zdobywają właściwej wiedzy, tej, jaką należy poznać (*vedya*) (S. 43.030a-031c).<sup>6</sup>

Teraz pojawia się drugie bardzo istotne stwierdzenie: by znaleźć jednego, nie należy przeszukiwać całego świata ani intonować hymnów wedyjskich. Wystarczy zachowywać ciszę, nie poruszać *manasu* (*manas*) żadną myślą.

S. 43.035a *maunād dhi sa munir bhavati nārāṇyavasānān munīḥ*

S. 43.035c *akṣaram tat tu yo veda sa munīḥ śreṣṭha ucyate*

*Poprzez maunę, a nie poprzez przebywanie w lesie, [człowiek] staje się munim. Najznakomitszym zaś munim zwany jest ten, kto poznał akszarę.*

Nie pojawia się w tym fragmencie bliższe omówienie *akszary*. Dopiero Mdh 293.047c definiuje *akszarę* [‘to, co niezniszczalne’] jako jedność (*ekatva*), bowiem to, co niezniszczalne, jest jedno, natomiast to, co zniszczalne (*kṣara*), jest wielością (*nānātva*), podziałem na niemal niezliczoną ilość bytów. Także BhG VIII.21 *akszarą* określa najwyższą siedzibę (*dhāma*) Kriszny, będąca także najwyższą drogą (*gati*).

Oczywistym wymogiem jest zatem stosowanie techniki *mauny*, prowadzącej do – można by rzec – „jednoupunktowienia”, jed(y)ności, w celu dotarcia do Najwyższego. Przekracza On bowiem możliwości percepcyjno-

---

<sup>6</sup> Podobne uwagi na temat niewyraźności Najwyższego znajdujemy w Mdh 194.022a-c: ten (skr. *tat*), z którego wyszedł cały wszechświat, poprzez poznanie którego osiąga się wyzwolenie, nie jest uwidoczniowany (*akṛtaprakāśa*) w żadnej *wedzie* (*mantraśabda*). Dokładniejszy opis „tego” pojawia się przy okazji ukazania niezbędności rozpoznania własnego *atmana*, własnego „ja” (Mdh 231.020a-034c). Wjasa (Vyāsa), pouczając swojego syna Siukę (*Śuka*), wyjaśnia, iż na drodze do wyzwolenia, osiągnięcia *brahmana*, najistotniejsze jest rozpoznanie i dostrzeżenie przez istotę rozumną (*bhūtātman*) *atmana* we wszystkich stworzeniach oraz wszystkiego w *atmanie* (*sarvabhūteṣu cātmanāṃ sarvabhūtāni cātmani // yadā paśyati bhūtātmanā brahma sampadyate tadā // Mdh 231.021a-c*). *Tat* jest określone jako niepoznawalne dla nikogo, nie objawiające się nigdzie, nie mogące być nigdzie znalezione, a mimo wszystko cały świat znajduje się w tym, a nic nie istnieje poza nim. Nie ma od niego nic subtelniejszego ani nic bardziej grubomaterialnego. Wszędzie znajdują się jego oczy, głowa i twarz. Obejmuje sobą cały wszechświat, a mimo tego jest mniejszy od najmniejszej cząstki.

poznawcze aparatu mentalnego człowieka, jako taki sytuując się poza wszelką rzeczywistością empirycznie doświadczalną. Trzeba zatem wyciszyć umysł, oczyścić go z wszelkich myśli oraz przyzwyczajzeń, dyspozycji mentalnych (przede wszystkim przywiązania i pragnienie). Przywiązanie, współgrające z pragnieniem, stanowią niemal fizyczną siłę, zasłaniającą właściwe postrzeganie i dobry osąd. Będąc brzemienne w przeszkadzające emocje typu strach, gniew, radość, cierpienie, wstyd, czynią człowieka niewolnikiem ich własnej gry. Jedynym wyjściem jest zatem zatrzymanie tej aktywności poprzez technikę uciszenia. Znajdując się w takim stanie milczenia, poprzez dźnianę człowiek może doświadczyć Najwyższego.

Sanatsudżata opisuje *tat* (S. 44.019a-024c) jako pozbawione wszelkiego koloru, nie znajdujące się nigdzie na ziemi, w niebie, w gwiazdach ani w ich świetle, nieposiadające formy widocznej w żadnej postaci, nawet boskiej, księżycowej czy słonecznej. Niewidoczny jest w *Rygwedzie* (*Rgveda*), *Jadżurwedzie* (*Yajurveda*), *Atharwawedzie* (*Atharvaveda*) ani w *Samawedzie* (*Sāmaveda*), niedostrzegalny w *mahawracie* (*mahāvratā*), doskonałym ślubie, ani w utrwalonej myśli. Niezniszczalny (*dhruva*) istnieje poza ciemnością, mniejszy od najmniejszej rzeczy, większy od największej. Podtrzymuje cały wszechświat, nieśmiertelny, jest wszystkimi światami, wspaniałością (*yaśas*), z niego wszystkie byty pochodzą, a w czasie *pralaji* (*pralaya*) do niego wracają. Na nim cały wszechświat jest ufundowany. Ten, kto go takim zna, osiąga nieśmiertelność.

I, jak dalej opisuje go Sanatsudżata (S. 45.001a-2c), jest on czystym, wielkim światłem, promienistym, o wielkiej chwale. To jego bogowie czczą, dzięki niemu słońce świeci, a dostrzeżony może być jedynie przez joginów. Z niego wyłonił się Brahma i poprzez niego wzrósł. Mądrość (*prajñā*) jest jego imieniem (S. 45.021c). Kiedy ktoś postrzega *atmana* we wszystkich stworzeniach, nie musi się już niczego obawiać, staje się absolutnie wolny (S. 45.022a-c). Jest on wielkości kciuka, jest *puruszą*, w sercu niepostrzegalny przebywa (S. 45.024a). Rozmyślając nad nim, natchnieni poeci (*kavi*) stają się czyści. On jest panem (*iśāna*) znajdującym się w każdym bycie (S. 45.024a).

W tym momencie Sanatsudżata przechodzi z opisu Najwyższego w trzeciej osobie i przedstawia go jako „siebie” (S. 45.025a-28c). „Siebie” zwie matką, ojcem i synem Dhritarasztry, *atmanem* wszystkiego. On jest tym, co jest i co nie jest. Wszystko jest w nim, ale nic nie jest jego, ani on nie należy do nikogo. Jedynie atman jest jego miejscem, narodzinami. Jest wieczną, młodą podporą (*pratiṣṭha*), o jakiej mówią *Wedy*. Mędrcy wiedzą, że ojciec wszystkich bytów znajduje się w lotosie, niczym w sercu żywej istoty. Jest to oczywistym odwołaniem do Brahmy, który podczas każdej nowej kreacji świata powstaje z lotosu.

Kilka nawiązań do roli i pozycji *muniego* znajduje się także w Mdh. Mdh 243.020a-23c opisuje *muniego* jako tego, który istnieje ponad cechami (*guṇa*) sfery przejawionej (*prakṛti*) oraz wszystkimi jej elementami. Znajdując się poza obszarem ich działania, nie jest dotknięty zniszczeniem ani śmiercią. Wolny od przywiązania do czegokolwiek, przekraczając impulsy zmysłów i ich przedmiotów, dosięga Najwyższego. Mdh 269.014a-c (wraz z apendyksem Mdh 269.014d\*0724\_01-05) podaje kilka przymiotów człowieka, który doskonale dotrzymuje ślubów milczenia (*maunin*): zrównoważony (*sama*), nieporuszony (*acala*), niezmienny (*dhruva*), w czynach nie skłaniający się ku szczęściu i nieszczęściu, zawsze zadowolony (*nityatṛpta*), o pogodnej twarzy i czystych zmysłach (*prasannavadendriya*), oddany ascezie i pełen obojętności na przedmioty sansary (*vairāgyam samupāśrita*), wolny od pożądania (*niḥspṛha*), patrzący jednakim okiem na wszystko (*samadarśin*), powściągliwy w diecie (*laghvāhāra*), niezłomny i czysty (*nirāmaya*), złączywszy swoje „ja” z najwyższym „ja”, najwyższym *atmanem* (*ātmārāma*), trwa w wyciszonym *atmanie* (*praśāntātman*).

*Munim* także jest nazywany ten, który zatrzymuje wszelkie działanie i wysiłek (*ayatnasādhyam munayo vadanti* Mdh 270.012a), panuje nad zmysłami i ich przedmiotami poprzez *manas* (Mdh 294.010a). Panuje on nad powstającą mową, gniewem, pragnieniem, nad potrzebami głodu i organów cielesnych (Mdh 288.014a-c). *Muni*, który odrzuca wszystkie zwykłe czyny, praktykuje ascezę, cieszy się *atmanem*, postrzega siebie jako *atmana* wszystkich stworzeń (*sarvabhūtātmanabhūta*), osiąga Najwyższe (Mdh 187.045a-c). Najwyższym *munim* (*mahāmuni*) w Mdh (299.002a-004c) zwany jest sam bóg Brahma, Pradžapati (*Prajāpati*), narodzony w lotosie.

Podobny fragment o roli *muniego* znajduje się także w Bṛh. Up. V.4.22 (Kudelska 2004: 117-118):

*On to naprawdę wielki, nienarodzony atman,  
Uczyniony z poznania, a przebywa między tchnieniami,  
To on spoczywa w przestrzeni wewnątrz serca,  
Jako zarządca wszystkiego, jako Pan wszystkiego,  
Jako władca wszystkiego,  
On nie powiększa się przez dobre czyny,  
Ani nie zmniejsza się przez złe,  
To on jest Panem wszystkiego,  
Zarządcą wszystkich istot i ich strażnikiem,  
To grobla podtrzymująca te dwa światy oddzielnie,  
To właśnie bramini pragną poznać, studiując święte Wedy,  
Ofiary, daniny, ascezę czy posty,*

Ten, kto to poznaje, staje się milczącym mnichem [...]  
I odrzucając pragnienie posiadania synów, pragnienie bogactwa,  
Pragnienie świata, wędrują, żyjąc z jałmużny [...]

Upaniszada ta, podobnie jak S. i Mdh, kładzie nacisk na istotną soteriologiczną rolę rozpoznania *atmana*. Przymioty *atmana* wymienione w Bṛh. Up. odpowiadają cechom, jakie przypisane są *akaszary* w Mbh. Stoi on ponad wszystkim, wolny od dualnego doświadczenia *sansary*, włada wszystkim, sam nie będąc z niczym związany. Doświadczenie, poznanie i utożsamienie siebie z *atmanem* czyni z człowieka milczącego ascetę *muniego*, któremu nie potrzebne jest już nic, co związane jest z *sansarą*. Z tego powodu nie jest w żaden sposób związany ze światem zewnętrznym, nie bierze udziału w jego wydarzeniach, także w przejawiających się w pobudzeniach mentalnych i emisji głosu.

Praktykowanie *mauny* nie polega zatem na bezgłośnym przebywaniu w odosobnionym miejscu. *Mauna* jest stanem całkowitego wyciszenia umysłu, w którym nie rodzi się żadna myśl, nie odbija się żadne wydarzenie zewnętrzne. Jest oczyszczonym stanem, poprzez który w towarzystwie *dźniany muni* może osiągnąć *atmana*, rozpoznając go jako pana wszystkich stworzeń, jako swojego własnego rządcę (*iśāna*). Pomieszanie mentalne, przeciwieństwo *dźniany*, jest wynikiem niewłaściwego nakierowania działalności umysłowej. Oscyluje ona bowiem między zewnętrznymi bodźcami a swoją własną interpretacją, czyli *czittą* (*citta*), która uzurpuje sobie pozycję podmiotu, najwyższego decydenta. *Czitta* sobie jedynie przypisuje role poznawcze, osadza własną aktywność na terenie zmysłowej percepcji, a następnie wnioskowo-hipotetycznej pracy, próbując skonstruować spójny obraz rzeczywistości. *Czitta* nie dostrzega jednak własnego źródła. Egoizm, duma, stan zaślepienia, przywiązanie, pragnienie oraz emocje (gniew, strach, złość, radość...) stają się jedynymi bodźcami w podejmowaniu decyzji i samokreacji *czitty*. Ta samokreacja jest jednak złudna, *czitta* bowiem nie jest samowystarczalne (*czitta* w sanskrycie przyjmuje rodzaj nijaki). Natomiast jeśli człowiek zapragnie oderwać się od pobudek i wytworów *czitty*, jeśli spróbuje wyjść poza obszar działalności mentalnej, wtedy także porzucone muszą zostać narzędzia *czitty* – myślenie dyskursywne, dane zmysłowe, wnioskowanie, fantazjowanie, wszelka aktywność w postaci myśli i emocji, a w konsekwencji słów. Trzeba zatrzymać *czittę*, a stan ten zwie się wyciszeniem, *mauną*; człowiek trwający w tym stanie jest *mauninem* bądź *munim*. W ten sposób droga do *akaszary*, do ostatecznej ciszy (*śānti*) będzie umożliwiona.

Nie każdy *muni* jednak jest doskonały. Jest bowiem *muni*, którego poznanie jest najwyższej rangi, dosięgając samego niewysłowionego i ukrytego dla ludzkich warunków poznawczych *brahmana*, i jest także *muni*, który

milczeniem swym obejmuje tylko ścisły akt mowy, wypowiedania słów, nie powściągając już myśli i uczuć. Istnieją bowiem dwa rodzaje milczenia: milczenie dosłowne, czyli akt zatrzymania słów, który jest rodzajem niższej ascetycznej praktyki, mającej na celu jedynie przygotować aparat mentalny człowieka do wyższych praktyk. Tej niższej praktyce towarzyszą także inne zalecenia, typu: wstrzemięźliwość w jedzeniu i picciu, wstrzemięźliwość seksualna itp. Jest także *mauna* innego rodzaju, stanowiąca jakby wynik procesu ascezy, czy też jogi. Milczenie to powstrzymuje pracę mentalną i można porównać je do nakazu jogi klasycznej w *Jogasutrach* (*Yogasūtra*) – joga jest zatrzymaniem poruszeń, aktywności *czitty* (*yogaś cittavṛttinirodhaḥ* YS I.2 [‘joga powściągnięciem zjawisk świadomościowych’ – L. Cyboran]). Wtenczas *muni* nie wypowiada słowa o Najwyższym, bo z jednej strony umysł nie produkuje już myśli, z drugiej strony natomiast Najwyższy jako pozbawiony wszelkich cech (*nirguṇa*), a przez to niewysłowiony, pozostaje poza zasięgiem słowa.

Nie ten jest *muni*, kto jedynie praktykuje śluby milczenia i wyrzeczenia, żyjąc samotnie w lesie; milczącym doskonałym ascetą jest ten, kto rozpoznał wewnętrznego *atmana* (*antarātman*), kto dostrzegł w nim pana, zarządcę, obecnego w sercu każdej żywej istoty. To, czego *Wedy* i *manas* nie są zdolne wypowiedzieć, jest milczeniem (*mauna*), najwyższym stanem mędrca, drogą prowadzącą ku wyzwoleniu.

## Bibliografia

BIARDEAU 2002

Biardeau, Madeleine, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, T. 1, Paris, 2002.

BOEHTLINGK\_V 1884

Böhtlingk, Otto, *Sanskrit-Wörterbuch*, Tom 5, St. Petersburg, 1853-1875.

HUET 1994–2010

Huet Gérard, *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit français*, 1994–2010, [Online], dostęp : <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf> [09 lipca 2012].

KUDELSKA 2004

Kudelska, Marta (tłum., wstęp i komentarz): *Upaniszady*, Kraków 2004 [1. wydanie 1999].

Mdh

*Mokṣadharmā*: Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1999, [Online], dostęp: [http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_12\\_u.htm](http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_12_u.htm) [20 lipca 2012]

MONIER-WILLIAMS 2005

Monier-Williams, Monier, *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 2005 [1. wydanie: 1899].

S.

*Sanatsujātīya*: Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1999, [Online], dostęp: [http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_05\\_u.htm](http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_05_u.htm) [20 lipca 2012].

TELANG 1882

Kâshinâth Trimbak Telang (trans.), *Bhagavadgîtâ with Sanatsujâtīya & Anugîtâ*, Volume 8, *The Sacred Books of the East*, 1882, [Online], dostęp: <http://www.sacred-texts.com/hin/sbe08/index.htm> [20 lipca 2012].

YS

*Yogasūtra*: Cyboran, Leon, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, PWN, Warszawa 1986.

Nina Budziszewska

***Muni – sage and ascetic whose silence is knowledge of the Supreme.  
Sanatsujātīya and Brhadāranyaka Upaniṣad on silence (mauna)***

The concept of a ‘silent ascetic’ (*muni*) – a sage, seer, who has taken the vow of silence is presented here according to the two texts mentioned in the title of the paper. According to the Authoress both texts understand in a similar way observing the vow of silence by a ‘silent ascetic’ – not as a simple act of prolonged keeping silence but as a withdrawal from the world, a lack of interest in the worldly affairs. In result an ascetic who is observing silence may approach the Absolute and attain to the final liberation.



## Hojność króla Hariścandry

BARBARA GRABOWSKA

Dzieje króla Hariścandry (Hariścandra) z dynastii słonecznej to jeden z najbardziej popularnych wątków w literaturze sanskryckiej i bengalskiej. Znają go w różnych wersjach teksty wedyjskie, sanskryckie (*Ramajana*, purany) i średniowieczna poezja bengalska, w XIX wieku wystawiano na scenie cieszące się popularnością dramaty *Hariścandra* (*Hariścandra nāṭak*) Manomohana Basu (1875) i *Zwycięstwo Dharmy* (*Dharmarvijay*) Ramnarayana Tarkaratny (1875) (Sen 1960: 196, 201), a w XX wieku Hariścandra stał się bohaterem pierwszego indyjskiego długometrażowego filmu *Król Hariścandra* (*Raja Harishchandra*, 1913) w reżyserii Dhundiraja Govinda Phalkego (1870-1944), uważanego za ojca kina indyjskiego (Majer 2009: 829).

Postać króla Hariścandry jest interesująca z wielu względów: uzyskał on syna dzięki łasce boga; łączy się z nim opowieść o Śunahśepie (Śunahśepa), chłopcu bramińskim złożonym w ofierze bogu Warunie (Varuṇa); jest władcą, który odprawił ofiarę radžasuji (*rājasūya*)<sup>1</sup> i w postaci cielesnej dostał się do raju; wielkiej próbie poddano jego prawość – na żądanie wieszczki Wiśwamitry (Viśvāmitra) przekazał on bez protestu swe królestwo ze wszystkimi skarbami oraz sprzedał żonę, syna i siebie, wreszcie na polecenie ascety przygotował dla niego posiłek z ciała własnego syna Luićandry (Luicandra).

Najstarszą wersję wątku, znaną jako opowieść o Śunahśepie, zawiera *Ajtarejabrahmana* (*Aitareya Brāhmaṇa*), tekst pochodzący może z X-VII wieku p.n.e. W nieco zmienionej formie historia Śunahśepy pojawia się w traktacie ofiarniczym pt. *Śāṅkhāyana Śrautasūtra* (około IV wieku p.n.e.) (Mylius 2004: 75-76). Krótkie wzmianki spotyka się w *Tajttirijabrahmanie* (*Taittirīya Brāhmaṇa*), oraz śrautasutrach<sup>2</sup>: *Katjajanaśrautasutrze* (*Kātyāyana Śrautasūtra*) i *Aśwalajanaśrautasutrze* (*Āśvalāyana Śrautasūtra*).

---

<sup>1</sup> *rājasūya* – długi, skomplikowany rytuał konsekracji króla; należy do ofiar typu śrauta, składa się z szeregu ofiar somicznych i innych, składanych różnym bogom, ofiar zwierzęcych oraz połączonych ze specjalnymi formułami rytuałów, jak namaszczenie, jazda rydwanem, zajęcie miejsca na tronie, gra w kości itd.

<sup>2</sup> *Śrautasūtra* – teksty analizujące rytuał, wyjaśniające genezę ofiar publicznych oraz omawiające ich przebieg.

Opowieść według *Ajtarejabrahmany* (AB VII.13-18) (Mejor 2007: 101-112) przedstawia się następująco:

Królowi Hariścandrze, synowi Wedhasy (Vedhasa) z rodu Ikszwaków (Ikṣvāku), żadna z jego stu żon nie urodziła syna. Za radą wieszczów Narady (Nārada) i Parwaty (Parvata) poprosił on boga Warunę o potomka, obiecując oddać mu go w ofierze. Urodził się Rohita (Rohita). Waruna domagał się swej ofiary, ale Hariścandra stale przedłużał termin obiecując, że odda syna, jak skończy dziesięć dni, jak mu wyrosną a potem wypadną mleczne zęby, jak będzie zdolny do noszenia broni itp. Gdy Rohita dorósł i dowiedział się o obietnicy ojca, nie uznał jego decyzji i uciekł do lasu. Waruna ukarał Hariścandrę puchliną wodną. Na wieść o tym Rohita skierował się ku domowi, ale napotkany w lesie w postaci bramina Indra w dość niejasnych słowach zachęcał go do dalszych wędrówek. Po sześciu latach królewicz za sto krów kupił od przymierającego głodem bramina Adżigarty Saujawasiego (Ajīgarta Sauyavasi) jego średniego syna Śunahśepę<sup>3</sup>. Waruna zgodził się na zamianę, był nawet zadowolony dostając bramina zamiast kszatriji. Śunahśepa miał zostać złożony w ofierze podczas rytuału konsekracji królewskiej (radzasuja). Obrzęd odprawiało czterech słynnych wieszczów: Wiśwamitra, Dżamadagni (Jamadagni), Wasisztha (Vasiṣṭha) i Ajasja (Ayāśya). Żaden z nich nie chciał przywiązać młodego bramina do słupa ofiarnego. Podjął się tego okrutnego czynu jego własny ojciec za sto następnich krów i za sto kolejnych – zgodził się go zabić. Gdy Adżigarta podszedł z nożem do syna, Śunahśepa zaczął się modlić do bogów o pomoc wielbiąc ich hymnami. W pierwszych strofach chłopiec zadał pytanie, który z bogów jest w stanie go ocalić. Od Pradžapatiego (Prajāpati) dowiedział się, że Agni jest najbliżej ludzi, a przywracanie do życia to dziedzina Sawitara (Savitṛ). Sawitar skierował go do Waruny jako do tego, który go uwięził. Śunahśepa wysławił boga strofami prosząc, by dał się przebłagać, odpuścił grzechy i rozwiązał wszystkie jego pęta. Waruna obiecał pomoc, ale odesłał go znowu do Agniego, który doradził wygłoszenie modłów do wszystkich bogów, niebianie z kolei uznali, że z nich wszystkich Indra jest najpotężniejszy. Indra dał mu złoty rydwan i obiecał ratunek, ale polecił najpierw zwrócić się do Aświnów (Aśvin). Aświnowie odesłali go do Jutrzenki Uzas (Uṣas). Ta rada wreszcie okazała się skuteczna. Gdy Śunahśepa skierował trzy strofy do bogini Uzas, jego więzy spadły, a Hariścandra został uleczony. Na prośbę kapłanów celebrujących ofiarę Śunahśepa obmyślił zakończenie niedopełnionego obrzędu – przyspieszony sposób wytłaczania somy. (Mamy tu napomknienie o jakiejś innowacji w rytuale).

---

<sup>3</sup> Zaskakuje imię bohatera – dość znaczy ono „Psi ogon” lub „Psi członek”. Podobnie brzmią i mają takie samo znaczenie imiona jego braci: Śunahpuccha i Śunahlaṅgūla. Może nadanie takich dziwnych imion synom miało jeszcze bardziej kompromitować okrutnego ojca.

Adżigarta poprosił o oddanie syna, ale Wiśwamitra odparł, że bogowie mu go darowali. Śunahśepa wypomniął ojcu, że wolał od niego trzy setki krów, trzymał nóż w ręku i jest gorszy od śudry. W tej sytuacji chłopiec przyjął propozycję adopcji ze strony Wiśwamitry, ale chciał wiedzieć, czy potomkowie wieszczą wyrażą na to zgodę. Pięćdziesięciu starszych synów zaprotestowało i Wiśwamitra rzucił na nich klątwę – ich potomstwo odziedziczy obrzeże ziemi. Pięćdziesięciu młodszych, którzy okazali posłuszeństwo, ojciec pobłogosławił, będą bogaci w potomstwo i trzody. Śunahśepa zwany odąd Dewarata (Devarāta), został uznany za najstarszego z synów Wiśwamitry. W ten sposób ród Wiśwamitry, królewicza kszatriji, kontynuował syn bramina.

Tradycja przypisuje Śunahśepie autorstwo około stu strof *Rygwedy*, tych właśnie (RV I.24-30), które wyrecytował przywiązany do słupa ofiarnego. Tak więc jego imię pojawia się już w najstarszej z *Wed*:

*To dniem, to nocą mi mówią, to powtarza w sercu mym nadzieja:*

*Król Waruna, którego Śunahśepa związany przyzywał, da nam wyzwolenie.*

*Śunahśepa bowiem do trzech kłód przywiązany Aditję wzywał,*

*Niechże go więc król Waruna wyzwoli,*

*Mędrzec niezawodny niech z pęt oswobodzi* (RV I. 24.12-13). (Mejor 2007: 108)

*Śunahśepę związanego od tysiąca słupów ofiarnych uwolniłeś, gdyż się utrudził; tak i nas również, tu spocząwszy, od więzów wyzwól, o Agni, ofiarniku mądry* (RV V. 2.7). (Mejor 2007: 109)

Ze wzmianki z *Jadźurwedy* z kolei dowiadujemy się, że Śunahśepa został złapany przez Warunę (*varuṇagr̥hita*), karzącego go za jakiś grzech, i wyzwolił się z „pęt” wypowiadając jedną ze strof *Rygwedy* (Mejor 2007: 101).

### **Ramajana**

Opowieść o Śunahśepie zawiera *Ramajana* sanskrycka (1.61-62) (Mejor 2007: 317-322). Epopeja zmienia mu ojca, czyniąc go średnim synem bramina Ryciki (R̥cīka) z rodu Bhrygu (Bh̥rgu), podczas gdy w *Ajtarejabrahmanie* był on potomkiem Adżigarty. Kupił chłopca za sto tysięcy krów król Ambarisza (Ambarīṣa) z Ajodhji (Ayodhyā), gdyż Indra porwał mu krowę z ofiary. Odkupić to zaniedbanie – niedopilnowanie bezpieczeństwa miejsca ofiarnego – mogła tylko ofiara z człowieka.

Śunahśepa zwrócił się z prośbą o pomoc do napotkanego w drodze Wiśwamitry, który zażądał od synów, by złożyli dar ze swego życia dla ratowania chłopca. Madhućchandas (Madhucchandas) i inni synowie odmówili zajęcia miejsca Śunahśepy jako ofiary i zwrócili uwagę ojcu, że ten, kto staje się opiekunem cudzego syna, zapomniawszy o własnych, przypomina człowieka, który rezygnując ze smacznej potrawy, je psie mięso. Wiśwamitra rzucił na nich klątwę: przez tysiąc lat będą jeść psie mięso podobni do potomków

Wasiszthy. Śunahśepie doradził natomiast, by przy słupie ofiarnym słał Agniego. Chłopiec wyrecytował hymny do Indry i Wisznu i został uwolniony, władca bogów obdarował go długim życiem, a król osiągnął obfity owoc ofiary.

### **Wisznupurana**

Ryćika z rodu Bhrygu, wymieniony w *Ramajanie* jako ojciec Śunahśepy, jest znanym mędrce. Historię jego małżeństwa przedstawia *Mahabharata* i *Wisznupurana* (*Viṣṇupurāna*) (VP 4.7). Ryćika zapragnął poślubić Satjawati (*Satyavati*), córkę Gadniego (*Gādhi*) z rodu Kuśi. Jej ojciec zażądał jako daru ślubnego tysiąca białych jak księżyc koni z jednym uchem czarnym. Ryćika zwrócił się z tym kłopotem do Waruny, boga oceanu, i otrzymał rumaki. Aby uzyskać syna, mędrzec przygotował potrawę ofiarną zwaną *caru* z ryżu, jęczmienia, grochu ugotowanych w maśle i mleku dla swojej żony i na jej prośbę także dla jej matki, wygłaszając właściwe mantry nad nimi: jedną w intencji narodzin bramina, drugą – kszatriji. Matka sądząc, że ofiara przygotowana dla córki jest lepsza, nakłoniła ją do zamiany naczyń. Zorientowawszy się w sytuacji Ryćika zganił żonę – z powodu tej zamiany urodzi wojowniczego syna, który będzie walczył i zabijał. Satjawati padła do stóp błagając o wybaczenie i prosząc, by przepowiedziany chłopiec był jej wnukiem. Synem Satjawati był sławny wieszcz Dżamadagni, a wnukiem – Paraśurama (*Paraśurāma*), szóste wcielenie Wisznu, który wypowiedział walkę wszystkim kszatrijom i pozabijał ich, mszcząc się za śmierć ojca. Matka Satjawati urodziła Wiśwamitrę.

Jeśli przyjmiemy, że wspomniany w *Ramajanie* Ryćika z rodu Bhrygu jest tym samym Ryćiką z rodu Bhrygu, o którego małżeństwie opowiada *Wisznupurana* (w co raczej trudno wątpić), to Wiśwamitra w eposie w postaci Śunahśepy uratował od śmierci swego siostrzeńca. Satjawati, żona Ryćiki, jako córka Gadniego jest jego siostrą. Adżigartę *Ajtarejabrahmana* potępia za okrucieństwo, traci on syna na rzecz Wiśwamitry, uważa się, że jest gorszy od śudry, Ryćika natomiast nie zostaje napiętnowany. Należy tu podkreślić, że *Manusmryti* uwalnia od grzechu za taki czyn:

Gdy Adżigarta złąkniony  
Chcąc oddalić widmo głodu  
Zbliżył się, by zabić syna,  
Ten grzech wcale go nie skalał. (Manu 10.105)

### **Bhagawatapurana**

Historię małżeństwa Ryćiki powtarza *Bhagawatapurana* (BhP 9.15), dołączając następnie opowieść o Śunahśepie. Śunahśepa jest tu jednak – jak w *Ajtarejabrahmanie* – z powrotem synem Adżigarty. Tekst potwierdza adopcję

chłopca przez Wiśwamitrę i klątwę rzuconą przez niego na 50 starszych synów – będą nie-arjami (*mleccha*). W tej puranie znajdujemy wypowiedź:

*Sławny król Hariścandra, o którym opowiadają wielcy, dzięki ofierze z człowieka, którą złożył bogom z Waruną na czele, uleczył swój brzuch. (BhP9.7.21)<sup>4</sup>*

Powyższe zdanie sugeruje śmierć Śunahsepy, dalej jednak tekst zapowiada, że o chwale Śunahsepy będzie mowa później (BhP: 9.7.24).<sup>5</sup> I rzeczywiście, w rozdziale 17 dowiadujemy się, że Śunahsepa adoptowany przez Wiśwamitrę jest tym samym Śunahsepą, który został sprzedany królowi Harisćandrze na ofiarę z człowieka. Ocalony przez bogów zyskał sławę wśród potomków Gadhiego jako Dewarata (BhP 9.17.31-32).

### **Mahabharata**

W *Mahabharacie* brak opowieści o Hariścandrze. Epopeja wymienia jednak kilkakrotnie jego imię. W *Sabhaparwanie* (*Sabhāparvan*) Narada opowiada Judhiszthirze (Yudhiṣṭhira) o dworze Indry i w tym kontekście nazywa Hariścandrę z dynastii słonecznej potężnym królem, który pokonał wszystkich innych władców, podbił siedem kontynentów, panował nad całą ziemią, odprawił radzasuję i był niezwykle hojny dla braminów.

Pozostałe krótkie wzmianki w epopei mówią przede wszystkim o jego potędze i hojności. Odprawienie radzasuji i hojność dla braminów to główne zasługi Hariścandry.

### **Markandejapurana**

Inną wersję wątku o królu Hariścandrze proponuje *Markandejapurana* (*Mārkaṇḍeya-Purāṇa*), jedna z najważniejszych i najstarszych puran (Rocher 1986:191-192). Zawierający opowieść o Hariścandrze (MP: 32-58) rozdział pierwszy powstał może między III a V wiekiem. Stanowi pewnego rodzaju uzupełnienie *Mahabharaty*. Dżajmini (Jaimini), uczeń Wjasy (Vyāsa), zagadnął mędrca Markandeję o niejasne dla niego miejsca w epopei: dlaczego Draupadi (Draupadī) była wspólną żoną pięciu braci? Dlaczego pięciu synów Draupadi zostało zabitych w stanie bezżennym? Dlaczego Balarama wyruszył w pielgrzymkę jako pokutę po zabiciu bramina? Mędrzec Markandėja, zajęty obowiązkami religijnymi, nie miał czasu na długie rozważania i skierował Dżajminiego do mówiących ptaków, synów Drony (Droṇa), uczonych w filozofii i śastrach, mieszkających w grocie w górach Windhja (Vindhya).

Dżajmini udał się wobec tego w góry Windhja, by zaspokoić swą ciekawość. Pytanie o przyczynę bezżenności synów Draupadi jest związane z

<sup>4</sup> BhP: 9.7.21 *tataḥ puruṣamedhena hariścandro mahāyaśāḥ / muktodaro' yajaddevān varuṇādīn mahatkathāḥ /*

<sup>5</sup> BhP: 9.7.24 *sunahśepasya mähātmyamupariṣṭā pracaksyate /*

dziejami króla Hariścandry (MP VII.1). *Markandejapurana* przedstawia własną odmienną od *Ajtarejabrahmany* wersję losów tego króla.

Król Hariścandra podczas polowania usłyszał kobiece głosy wzywające ratunku. To rozpaczały przerażone moce wiedzy (*vidyā*) Śiwy i innych bogów, nad którymi próbował zapanować siłami ascezy Wiśwamitra. Ganeśa (Gaṇeśa), pan przeszkód (*Vighnarāja*), pragnąc im pomóc, sprawił, że Hariścandra odezwał się gniewnie do Wiśwamitry i przerwał jego medytacje. Wiedze bogów skorzystały z okazji i uciekły.

Hariścandra tłumaczył się, że postępował zgodnie z regułami swej dharmy. Powinien dawać dary braminom, chronić tych, co się lękają i walczyć z wrogami. Wiśwamitra wobec tego zażądał jako bramin daru, a król obiecał spełnić każdą jego prośbę. Okazało się, że w ten sposób oddał całe swe królestwo, a sam wraz z żoną Śajwją (*Śaivyā*) i synem Rohitaśwą (*Rohitāśva*) miał opuścić kraj. Wiśwamitra domagał się jeszcze zapłaty za ceremonię radžasui. Hariścandra poprosił o miesiąc zwłoki.

Tymczasem pięciu Wiśwadewów (*Viśvadeva*)<sup>6</sup>, podziwiając zgodne z dharmą postępowanie Hariścandry, potępiło Wiśwamitrę. Mędrzec rzucił na nich klątwę: zstąpią na ziemię, nie będą mieć żon i po śmierci znów staną się bogami. Narodzili się jako synowie Draupadi.

Dżajminiego zainteresowały dalsze losy Hariścandry. Ptaki kontynuowały opowieść. Hariścandra z żoną i synem przybył do Waranasi, gdzie znowu natknął się na Wiśwamitrę. Mędrzec żądał zapłaty, ponieważ minął już miesiąc. Żona zaproponowała, by ją sprzedał, przecież urodziła już syna. Kupił ją stary bramin, który za namową Śajwji kupił także jej syna. Okazało się jednak, że uzyskana suma nie wystarcza na pokrycie długu u Wiśwamitry. Hariścandra wobec tego zdecydował się sprzedać siebie. Pojawił się ćandala (*caṇḍāla*) o imieniu Prawira (*Pravīra*), otoczony sforą psów (w rzeczywistości bóg Dharma) i zaproponował kupno. Król nie chciał służyć ćandali i uznał się za niewolnika Wiśwamitry, który w rezultacie sprzedał go Prawirze. Hariścandra ciężko pracując spędził na miejscu kremacji 12 miesięcy. Pewnego dnia przybyła tam królowa, niosąc martwe ciało syna ukąszonego przez węża. Małżonkowie zdecydowali się na wstąpienie na stos pogrzebowy syna. W tym momencie pojawili się bogowie oraz Wiśwamitra. Indra zapraszał Hariścandrę do rajy, a synowi przywrócił nektarem życie. Dharma wyjaśnił, że to on był ćandalą. Hariścandra nie zgodził się wstąpić do rajy bez poddanych i zabrał ich ze sobą. Władcą został Rohita.

---

<sup>6</sup> Wiśwadewa, dosłownie „Wszyscy bogowie”, grupa pomniejszych bóstw, w *Wedach* to dziewięciu opiekunów ludzi, dawców darów. Późniejsze dane co do ich liczby i imion różnią się. Zazwyczaj wymienia się dziesięć imion: Vasu, Satya, Kratu, Dakṣa, Kāla, Kāma, Dhṛti, Kuru, Purūravas, Mādravas.

Dzieje Hariścandry, syna Satjawraty Triśanku (Satyavrata Triśanku), przedstawia również *Dewibhagawatapurana* (*Devībhāgavata-Purāṇa*), relacjonując historię Śunahśepy według *Ajtarejabrahmany*. W tym tekście młodego bramina uratowała mantra Waruny, której nauczył go Wiśwamitra. Dalej opowieść toczy się według wersji *Markandejapurany*. Król oddał królestwo Wiśwamitrze. Mędrzec okazał się braminem, który kupił żonę i syna Hariścandry, ale pod koniec opowieści Dharma także przyznał się, że to on był ćandalą, braminem i wędzem, który ukąsił chłopca. Tekst łączy mitologiczne funkcje Dharmy i Wiśwamitry.

Śiwapurana (ŚP: 713-714) wyjaśnia powód klęsk, które spadły na Hariścandrę – utratę żony, syna i królestwa. Niegdyś przerwał miłosne igraszki ojca z kobietą śudrów. Był prześladowany przez Wiśwamitrę i uwolnił się od grzechu składając ofiarę Śiwie.

### Literatura bengalska

W literaturze bengalskiej wątek Hariścandry podejmuje *Ramajana* Kryttibasa (Kṛttivās, 1. poł. XV wieku) (Ram 8-13). Jest to wersja znana z *Markandejapurany*. Hariścandra, władca Ajodhji, poślubił Śajwję, córkę Somadatty, ich synem był Ruhidas (Ruhidās).

Rolę udręczonych boskich mocy wiedzy pełni tu pięć tancerek z dworu Indry, zesłanych klątwą na ziemię za pomyłkę w tańcu. Uwięzione w ogrodzie Wiśwamitry wzywały ratunku. Hariścandra usłyszał ich wołanie i uwolnił je. Gdy rankiem mędrzec nie ujrzał ogrodzie dziewcząt, rozgniewany przybył z pretensjami do króla.

[Mędrzec:] „Związałem dziewczęta, dlaczego je uwolniłeś?”

Król rzekł: „One mnie wezwały, nie skłamię, panie, uwolniłem je. Dając dary, dokonuję czynów cnotliwych, raduję braminów. Czemu asceto, gniewasz się na mnie? ... Pysznisz się darami, jaki dar dasz mnie? ... Co zechcesz, to ci dam, nie postąpię inaczej, różnymi darami uhonoruję ciebie”.

Mędrzec rzekł: „Jeśli masz zamiar obdarować mnie, to najpierw złóż przysięgę”.

„Przysięgam, przysięgam, nie postąpię inaczej, jeśli zlekceważę przysięgę, nie będzie dla mnie ratunku”.<sup>7</sup> (Ram: 17)

---

<sup>7</sup> Ram: 17 Kanyāgaṇe bāndhinu chāṛile ki kāraṇ //  
rājā bale baliba prabhu karechi āmantraṇ / mithyā nā baliba prabhu karechi mocan // dān puṇya kari  
prabhu tuṣi ye brāhmaṇ / āmā prati krodh kena kara tapodhan // ...  
dān puṇya kara bale kara ahaṅkāṛ //  
ki dān karibe tumi ...  
yāhā cāha tāhā dība nā kariba ān / nānā dāne gosāñi rākhība tava mān //  
muni bale dān deha yadyapi rājan / agrete karaha tumi satya nirbandhan //  
Raja bale satya satya nā kariba ān / e satya laṅghile nāhi pāba paritraṇ //

Król wpadł w pułapkę. Wiśwamitra zażądał w darze królestwa, małżonków wysłał do Waranasi i domagał się dodatkowej zapłaty. Król sprzedał żonę braminowi, a siebie – Kalu z kasty *hāri*. Jako Haridas pilnował świni i palił ciała zmarłych na miejscu kremacji. Ruhidas na polecenie bramina zrywał kwiaty. Chłopiec trafił do ogrodu Wiśwamitry i tam z powodu klątwy wieszca ukąsił go śmiertelnie wąż. Gdy jak w *Markandėjapuranie* małżonkowie chcieli wejść w ogień stosu pogrzebowego, pojawił się Dharmaradża i ożywił chłopca. Król wrócił do kraju, odprawił radżasuję, przekazał władzę synowi, a sam wyruszył do raju Wajkuntha (Vaikuṅṭha). Za nim w ziemskiej cielesnej postaci powędrowały koty, psy i inne zwierzęta. Rozgniewało to boga Gadadharę. Wieszcz Narada spytał wobec tego podstępnie Hariścandrę, dzięki jakim zasługom podąża rydwanem do Wajkunthy. Król zaczął słać własne cnoty i jego rydwan powoli obniżał się. Rozczarowany król pozostał w połowie drogi, nie dotarł do raju ani nie spadł na ziemię.

W poematach (*Dharmamaṅgal*) sławiących boga Dharmathakura (Dharmaṭhākura), które powstawały w Bengalu między XVI a XVIII wiekiem, w opowieści o królu Hariścandrze powraca wątek ofiary z syna.

W utworze (DM 43-53) Ruprama Ćakrawartiego (Rūprām Cakravartī) z XVII wieku (Bhattacharya 2006:606; Sen 1975:166-171) historię Hariścandry opowiada swemu mężowi Karnasenie (Kaṛṇasena) bezdzietna Randźawati (Raṅjāvati), by uzyskać jego zgodę na udział w święcie Dharmathakura. Miała nadzieję, że zadowolony z jej ofiar i umartwień bóg obdarzy ją synem. Karnasena próbował zabronić jej tego i powątpiewał w pozytywne skutki tych umartwień. Opowieść miała służyć jako rozstrzygający argument.

Król Haričandra (tu taka forma imienia) z Amarawati (Amarāvati) i królowa Madana (Madanā) nie mieli potomka. Władca pozostawił królestwo i z młodą żoną wędrował po lasach. Oboje doznali wielu cierpień, żywili się korzonkami i owocami, lękali się tygrysów i lwów. Pewnego dnia natknęli się w lesie na wspaniałą świątynię Dharmy. Wyznawczynie boga zachęciły królową do złożenia ofiary. Po długich postach, umartwieniach i wystawianiu hymnami przybył do małżonków Dharmathakur w postaci ascety. Król obiecał złożyć bogu ofiarę, gdy ujrzy twarz potomka. Madana urodziła Luičandrę. Gdy chłopie dorósł, Dharmathakur przybrał postać ascety i przybył do pałacu królewskiego. Zażądał posiłku z ciała Luičandry. Madana padła mu do stóp, a król protestował, jak ojciec może zabić własne dziecko, syn jest największym skarbem, odda za niego wszystkie bogactwa. Asceta zarzucił mu skąpstwo:



Asceta powiedział: „Wobec tego nie będę twoim gościem. Jak taki sławny dawca może w ten sposób postępować? Nie ścierpię zwłoki, złóż Lui w ofierze. Haricandra skąpi z jałmużną”<sup>8</sup>

W końcu, gdy pełen pobożności Luićandra sam domagał się złożenia siebie w ofierze Dharmie, zrezygnowany król poddał się.

„Zabiję syna i złożę ci go w ofierze”. Przypatrywali się temu bogowie i demony, syna zabija król ze względu na dharmę.<sup>9</sup>

Gdy wszystkie potrawy z ciała chłopca były gotowe, asceta, nie zważając na protesty małżonków, polecił im usiąść do wspólnego posiłku i jeść razem z nim. Gdy król podniósł do ust pierwszy kęs, bramin zatrzymał jego rękę. Wreszcie Dharma ujawnił, kim jest i obiecał spełnić ich pragnienia. Gdy Harićandra i Madana błagali o życie syna, bóg rzekł, że to była tylko iluzja, syn nie został zabity, to próba dla nich. Luićandra żyje, tańczy wraz z innymi podczas gadżanu (*gājan*), wielkiego wiosennego święta na cześć Dharmy.

Według *Dharmamangalu* Radżarama Dasa (Rājārām Dās, XVII/XVIII wiek) (Bhattacharya 2006: 603) królowi Hariścandrze mędrzec obiecał stu synów, ale jednego chciał z powrotem. Asceta wręczył władcy kwiat lotosu, z pouczeniem, by go podzielił i dał do zjedzenia stu królowym. Wszystkie żony urodziły chłopców. W tekście brakuje zakończenia, nie wiemy, jaki był dalszy ciąg opowieści.

W poemacie Jadunatha (Yādunāth), znanym jako *Dharmamangal* lub *Dharmapurana* (Sen 1975: 185-187), powrócił motyw utraty królestwa. Tekst czyni z Hariścandry, bezdzietnego króla Hastinapury, grzesznika, burzącego świątynię boga Dharmy, prześladowającego jego wiernych i zakazującego ofiar. Rządy nad państwem objął Wiśwamitra, a król wraz z małżonką udał się do lasu. Dharma poddał ich różnym próbom. Małżonkowie początkowo zyskali łaskę bogini Adjaśakti (Ādyāśakti), która doradziła im udać się na wyspę Ballukę (Ballukā) do Ramai pandita (Rāmāi paṇḍit), kapłana Dharmy. Za jego radą złożyli bogu ofiarę, król kazał wybudować świątynię. Urodził się Luidhar, ale należało go złożyć w ofierze. I tu także brak końca rękopisu uniemożliwia poznanie dalszego ciągu opowieści.

---

<sup>8</sup> DM: 48 *Sannyāsī balen tabe na haba atitha / eta baṛa dātā hayyā eman carita //*  
*nā say bilamba luyyā balidān deha / ...*

DM: 50 *bhikṣā dite haricandra hala kṛpaṇ /*

<sup>9</sup> *Putra kāṭi abaśya tomār diba pūjā / ...*

*devatā asura cāyyā dekhe cāribhite /*  
*beṭā kāṭyyā dei rājā dharmar pirite //*

Reasumując można zauważyć, że opowieść o królu Hariścandrze w literaturze sanskryckiej i bengalskiej przybiera dwie formy. W pierwszym przypadku (Śunahśepa, Luićandra) opowieść wiąże się z ofiarą z syna, w drugim – próba dotyczy ofiary z królestwa.

Rola rytuału, wyraźna w tekście wedyjskim, z czasem zesłała na plan dalszy, zmniejszył się także – lub nawet zanikł – udział Waruny i Indry. W puranach funkcję boga przejmuje Wiśwamitra, on poddaje próbę króla. Potem w poematach bengalskich jako asceta i bóg występuje Dharmathakur. W późniejszych tekstach istotne stają się kwestie etyczne. Wzbogacone o nowe wątki podanie nabrało charakteru opowieści o poddaniu próbom prawości władcy.

Można się zastanawiać, czemu Hariścandra rezygnuje ze swych królewskich obowiązków wobec poddanych i oddaje państwo Wiśwamitrze? Rama w *Ramajanie* właśnie dla dobra poddanych wygnał do lasu niewinną Sitę. Czemu uważa, że powinien ulec ascecie żądającemu posiłku z ciała jego syna?

Hariścandra pojmuje, że powinien postępować stosownie do swej dharmy, czyli wypełniać obowiązki wynikające z jego urodzenia i miejsca na świecie. Która jednak z norm okazuje się w jego przypadku najważniejszą? Jest królem mającym obowiązki wobec poddanych, kszatriją, który obiecał dar braminowi, ojcem, który powinien opiekować się synem, panem domu, który powinien nakarmić bramina pragnącego spożyć posiłek w jego domu po półrocznym poście i wreszcie wyznawcą, który obiecał bogu ofiarę.

Król na pytanie Dharmy: „Co mi dasz, gdy się syn narodzi?”, obiecał: „Gdy ujrzę twarz syna, u twoich stóp złożę ofiarę” (DM: 45)<sup>10</sup>. Należy sądzić, że Hariścandra uznał za priorytetowe swe zobowiązania wobec boga i bramina.

W swym traktacie o dharmie Manu zaleca bowiem:

*Odwaga na polu bitwy  
I obrona swych poddanych,  
I posłuszeństwo braminom  
To najlepsza z dróg dla króla  
Do najwyższej szczęśliwości. (Manu 7.88)*

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że naczelną zasadą w przypadku Hariścandry jest dotrzymanie słowa. Władca powiedział Wiśwamitrze, że da mu wszystko, czego tylko on zażąda, w rezultacie zostawił królestwo mędrcomi nie zważając na rozpacz poddanych. Skoro bogu obiecał syna w ofierze, to choć w *Ajtarejabrahmanie* długo zwlekał, ale w końcu zdecydował się na złożenie ofiary, a w *Dharmamangalu* pełen rozpacz, sam ścina chłopcu głowę.

---

<sup>10</sup> DM:45 *putra haile ki dibe āmāke balyā yāo // ...putramukh nehāri carāṇe bali diba //*

Okazuje się jednak, że Hariścandrę chwalono nie za wierność obietnicy, lecz za hojność. Rezygnację z królestwa i ofiarowanie syna pojmowano jako niezwykłą hojność króla. Asceta, powstrzymując rękę króla, stwierdził, że nie ma na świecie tak szczodrego, hojnego dawcy jak on. Bogowie i demony, którzy obserwowali tę scenę, podobnie to ocenili (DM: 53)<sup>11</sup>. Uznali, że prawość króla wytrzymała próbę, jego postępowanie jest zgodne z dharma i w nagrodę odzyskał wszystko. Król jako *dānapati* ma obowiązek dawać dary uczonym braminom (Gonda 1969: 13-14).

Opowieść o królu Hariścandrze za największą więc z cnót królewskich uznaje dawanie darów: władca, rozdając dary, udowadnia swą moc i ukazuje swoją pomyślność.

## Bibliografia

### Teksty źródłowe:

AB

*Aitareya Brāhmaṇa* 1879, red. Theodor Aufrecht, Bonn.

BhP

*Bhāgavata Mahāpurāṇa* 2001, Part I i II, Gita Press, Gorakhpur.

DM

Cakravartī Rūprām 1992, *Dharmamaṅgal*, Akṣaykumār Kayāl (red.), Kalkātā.

Ram

Kṛttivās 1960, *Kṛttivāsī rāmāyaṇa*, Subodhcandra Majumdār sampādita, Kalikātā.

Manu

Swajambhuwa Manu 1985, *Manusmṛtyi*, czyli *traktat o zacności*, przełożył z oryginału sanskryckiego, wstępem, przedmową, przypisami i słowniczkiem opatrzył Maria Krzysztof Byrski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Mejor

Mejor Marek (red.) (2007), *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

MP

*Markaṇḍeyapurāṇa* 1889, trans. By F.E.Pargiter, Calcutta.

ŚP

*Śivapurāṇa* 2005. *The Śiva-Purāṇa*. Trans. and annotated by a board of scholars. Vols 1-4, Motilal Banarsidass, Delhi.

VP

---

<sup>11</sup> DM :53 *mukhe māṁsa tulite sannyāsī hāthe dhare /  
jāninu jāninu rājā tomār śakti tomār saman dātā nāñi vasumati //  
dhanya dhanya kare dekhyā asura devatā /  
haricandra samān saṁsare nāi dātā //*

*Viṣṇupurāṇa* 2005, Sanskrit Text and English Translation. According to H.H.Wilson, Parimal Publication, Delhi.

**Opracowania:**

Bhaṭṭācārya Āsutoṣ 2006, *Bāmlā maṅgalakāvyaer itihās*, E. Mukhārjī ayāṅḍ koṁ prāibheṭ liṁiṭeḍ, Kalikātā.

Sen Sukumār (1975), *Bāṅgālā sāhityer itihās*, t. 1, Iṣṭārṇ Pābliśārs, Kalikātā.

Sen Sukumār (1991), *Bāṅgālā sāhityer itihās*, t. 2, Ānanda Publiśārs Liṁiṭeḍ, Kalkātā

Gonda J. 1969, *Ancient Indian Kingship from Religious Point of View*, Leiden E.J.Brill

Majer Artur 2009, *Indie w: Historia kina, Kino nieme*, red. Tadeusz Lubelski, Irena Sowińska, Rafał Syski, Kraków, s. 828-833.

Mylius Klaus 2004, *Historia literatury staroindyjskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Rocher Ludo 1986, *The Puranas*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Sen Sukumar 1960, *History of Bengali Literature*, Sahitya Akademi, New Delhi.

Barbara Grabowska

**Generosity of the king Hariścandra**

In her paper the Authoress presents different versions of the popular story in Sanskrit texts (Vedic, Epics, Puranas) and their recasts in Bengali literature.

## Urwaśi i Pururawas, pierwsza para kochanków

BARBARA GRABOWSKA

Dialog (*saṁvāda*) opiewający miłość niebianki Urwaśi (Urvaśī) i Pururawasa (Purūravas), mieszkańca ziemi, to jeden z najśłynniejszych hymnów *Rygwedy* (RV 10.95). Jego bohaterowie są najstarszą znaną w literaturze Indii parą kochanków. Ich dzieje, związek istoty nieśmiertelnej i człowieka, mają wyjątkowo długą i bogatą tradycję. Sławił w swej sztuce ich miłość Kalidasa (Kālidāsa), wspominają o nich purany, piękne strofy poświęcił postaci Urwaśi Rabindranath Tagore. Niebiańska nimfa budziła natchnienie poetów przez ponad trzy tysiące lat. Interesujące byłoby więc zbadanie ewolucji jej postaci w kolejnych tekstach.

### Narodziny apsaras

Urwaśi była najpiękniejszą z apsaras (*apsaras*). Apsarasy, istoty półboskie, piękne nimfy, utalentowane w sztuce miłosnej, radowały swym towarzystwem bogów i herosów. Na polecenie Indry (Indra) uwodziły ascetów, oddających się surowym umartwieniom i w ten sposób pozbawiały ich mocy, która zagrażała władcy bogów. Mogły przybierać dowolne kształty.

Wzmianki o apsarasach spotyka się już w *Rygwedzie* (Bhattacharya 1977: 520). Łączy się je z wodami – rzekami, jeziorami, mgłą, deszczem i chmurami (według tradycyjnej wykładni *apsaras* znaczy „poruszająca się w wodzie”). W *Rygwedzie* jest też mowa o pannach wodnych *apja josza* (*apyā yoṣā*), które zazwyczaj się utożsamia z apsarasami. Pannę wodną za swą matkę uznaje bóg śmierci Jama (Yama): *Gandharwa w wodach i dziewica wodna – oto nasze źródło*. (RV 10.10.4). (Osuch 2004 101).

W *Rygwedzie* i *Atharwawedzie* (4.37.12) apsarasy uważano za żony gandharwów (*gandharva*), boskich śpiewaków i muzyków, w *Mahabharacie* jednak gandharwowie otrzymali swoje własne towarzyszki *gandharvī*, a apsarasy stały się kobietami wolnymi i cieszyły bogów tańcem i śpiewem.

Według *Atharwawedy* (Shah 1995: 121) zaklęcia przeciw złym duchom chronią także przed mocą apsaras.

Mitologia indyjska nie wypracowała wspólnej wersji pochodzenia apsaras. Według *Mahabharaty* (*Ādiparvan*, 65) urodziła je Pradhā (Prādhā), córka Dakśy (Dakṣa), swemu mężowi Kaśjapie (Kaśyapa). Było ich trzynaście:

Alambusza (Alambuṣā), Miśrakeśi (Miśrakeṣī), Widjutparna (Vidyutparnā), Aruna (Arunā), Rakszita (Rakṣitā), Rambha (Rambhā), Manorama (Manoramā), Subahu (Subāhu), Tilottama (Tilottamā), Keśini (Keśinī), Surata (Suratā), Suradźa (Surajā), Suprija (Supriyā) (Mani 1975: 789).

*Mārkaṇḍeyapurāṇa* (MP: 559) jednak czyni matką apsaras inną córkę Dakszy o imieniu Riszta (Riṣṭā), a z Pradhy narodziły się stworzenia wodne. Według innego jednak fragmentu tej purany stworzył je Brahma (MP: 236).

Śakuntala (Śakuntalā), bohaterka dramatu Kalidasy, wyznaje, że jej matka Menaka (Menakā) była córką Brahmy (Shah 1995: 121).

*Nātyaśāstra* twierdzi, że Brahma stworzył apsarasy ze swego umysłu na potrzeby dramatu do ról kobiecych. Nie wiadomo, ile ich było. Spisy *Natjaśāstry* wymieniają wiele imion: Sukeśi, Miśrakeśi, Suločana, Saudamini, Dewadatta, Dewasena, Manorama, Sudati, Sumala, Sunanda, Sumukhi i inne (Sukeṣī, Miśrakesī, Sulocanā, Saudāminī, Devadattā, Devasenā, Manoramā, Sudatī, Sumālā, Sunandā, Sumukhī) (Bhattacharya 1977: 520).

*Rāmāyaṇa* (Rām. 1.45) zawiera jeszcze inną wersję: apsarasy pojawiły się podczas mieszania oceanu. Podobna jest opinia *Wisznupurany* (*Viṣṇupurāṇa*) (VP1.9. 95). Gromada apsaras obdarzonych niezwykłą urodą i wdziękiem wynurzyła się z głębin oceanu po krowie Surabhi (Surabhī), bogini Waruni (Vāruṇī) i rajskim drzewie paridźacie (*pārijāta*)<sup>1</sup>.

W *Mahabharacie* napotyamy na całkowicie odmienny wariant narodzin jednej z apsaras, Tillotamy (Tilottamā). Po ślubie pięciu braci Pandawów (Pāṇḍava) z Draupadi (Draupadī) mędrzec Narada (Nārada), chcąc ich przestrzec, opowiedział im o kłótni z powodu kobiety dwu demonów zakończonej tragiczną śmiercią obu.

Dwaj bracia, demony Sunda i Upasunda (Sunda, Upasunda), po niezwykle surowej ascezie uzyskali dzięki łasce Brahmy prawie nieśmiertelność – nie zdoła ich nikt zabić prócz nich samych, a byli sobie nawzajem niezwykle oddani. Zawładnęli światem, przepędzili bogów z niebios. Niebianie po naradzie uznali, że jedynym wyjściem z sytuacji jest skłócenie braci przy pomocy pięknej kobiety. Stworzenie jej zlecono Wiśwakarmanowi (Viśvakarman), który biorąc z natury to, co uważał za najpiękniejsze sporządził uroczą kobietę Tilottamę, czyli „najdoskonalszą w każdym szczególe”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. B. Grabowska, „Mędrzec Narada w opowieści o porwaniu rajskiego drzewa paridźata”, *Studia Indologiczne* 18 (2011): 46-64.

<sup>2</sup> O innych dokonaniach Wiśwakarmana patrz: B. Grabowska, „Czyni mistrza Wiśwakarmana w poematach bengalskich” w: *Sztuka i kultura wizualna Indii. Art and Visual Culture of India* pod redakcją Piotra Balcerowicza i Jerzego Malinowskiego, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2010: 79-86.

Najciekawszą i najdokładniejszą relację powstania Tilottamy zawiera poemat wybitnego bengalskiego poety i dramaturga Madhusudana Datty, zatytułowany *Narodziny Tilottamy (Tilottamā-sambhav)* z 1860 roku (MR 494–497).

Oto Wiśwakarman pogrążył się w medytacji, rozpoczynając wielką ascezę, i mocą potężnej mantry przyciągnął do miasta Brahmy wszystko, czego potrzebował. Z lotosów zrobił dwie stopy, które pomalował linią błyskawicy jak laką. Bananowce zamieszkały na miejscu ud, lew oddał swą smukłą talię, niebiosy stworzyły krągłość bioder, otoczyła je Mleczna Droga jak pasek. Ramiona mistrz sporządził z łądyg lotosu. Owoc granatu pokłócił się z kadambą (*kadamba*)<sup>3</sup> o to, kto ma zamieszkać na piersi, artysta jednak wziął za wzór szczyty góry Meru (Meru). Księżyc stał się jej obliczem dzięki mocy ascezy, ale nieskazitelny, bez plam, chmura zaś przybrała postać włosów. Choć gazela położyła pokornie swoje oczy u stóp boga, Wiśwakarman sporządził je z blasku podzielonego na dwie części. Wargi zrobił z czerwonego owocu bimby (*bimba*)<sup>4</sup> i natarł je niebiańskim nektarem, słoniowe perły zajaśniały jako zęby. Sam bóg miłości umieścił własny łuk jako brwi, artysta zabrał mu kołczan, wyjął z niego ostre kwietne strzały i podarował je oczom Tilottamy. Ziemia ozdobiła jej ciało najwspanialszymi klejnotami. Złote kwiaty magnolii, lilii wodnej i złoto chciały nadać jej swoją barwę, ale Wiśwakarman pomalował jej ciało żółtym aury pigmentem. Kokila, przyjaciel wiosny, zapragnęła oddać własny głos, ale Saraswati (Sarasvatī) przyprowadziła wszystkie ragi (*rāga*) i raginie (*rāginī*), wcielone modele melodyczne. Bogini mowy zasiadła na jej języku. Boski pan artystów ożywił ją nektarem nieśmiertelności i piękna Tilottama stanęła jak wcielony blask nieśmiertelności. Bracia demony Sunda i Upasunda pokłócili się o nią i pozabijali nawzajem.

Purany zawierają jeszcze inne opowieści związane z narodzinami jednej z apsaras, Urwaśi.

W *Dewibhagawatapuranie (Devībhāgavatapurāṇa)* dwaj asceci Nara (Nara) i Narajana (Nārāyaṇa) umartwiali się przez tysiąc lat w pustelni Badarika (Badarikā). Wzrastającej ich mocy lękał się Indra. Choć zsyłał na nich dzikie drapieżniki, takie jak lew, słoń, wąż, a także groźną burzę i pożar, nie zdołał ich wystraszyć. W końcu wysłał do nich Kamę (Kāma) z Rati (Rati) i nimfami. Rambha, Menaka, Tilottama, Manorama zaczęły śpiewać i tańczyć. Narajana rozszalony uderzył się ręką w udo i z jego uda pojawiła się piękniejsza od

---

<sup>3</sup> *Kadamba (Nauclea kadamba)* – drzewo o żółtych pachnących kwiatach, kwitnące w czasie pory deszczowej.

<sup>4</sup> *Bimba (Momordica coccinia)* – pnącze o jasnoczerwonych owocach.

tańczących nimf kobieta. Ponieważ powstała z uda – ūru, to nosi imię Urwaśi\*. Narajana podarował ją Indrze. O narodzinach Urwaśi z uda Narajany wspomina też Kalidasa (VU: 54).

Według *Padmapurany* (Bhattacharya 1977: 528) Wisznu pogrążył się w ascezie na górze Gandhamadanie (Gandhamādana). Indra lękając się jej skutków wysłał Wasantę (Vasanta) i Madanę (Madana) z nimfami, by mu przeszkodzić. Jednak ku rozczarowaniu wszystkich ani muzyka, ani pieśni ani uwodzicielskie zachowanie apsaras nie przerwały medytacji boga. Potem nagle Wisznu ze swego uda (uru) stworzył piękną kobietę i rzekł, że będzie znana jako Urwaśi.

W puranach apsaras są tancerkami dworu bogów, słuchają poleceń Indry. Najczęściej wymieniane są imiona Menaki, Rambhy, Ghrytaći (Ghṛtāci) i Urwaśi.

Podstawową rolę apsaras jest uwodzenie mężczyzn, głównie ascetów, których starają się pozbawić nagromadzonej mocy. Czasami widok nimfy robi piorunujące wrażenie, wiatr tylko musi odsunąć nieco jej szatę. Zdarza się jednak, że jej fizyczna atrakcyjność zawodzi. Asceta w skupieniu praktykuje wstrzemięźliwość, gromadzi nasienie, nie wydała go i dzięki temu zdobywa wielką moc. Moc zazwyczaj łączy się z potencją, męskością, płodnością. Jak zwróciła uwagę Shalini Shah (1995: 125), obraz ascety w Indiach jest przeciwstawny, praktykuje on ascezę, by móc odeprzeć zakusy apsaras. Dopiero w raju stają się one nagrodą za jego ascetyczne wyrzeczenia w świecie ziemskim.

Także bogowie poddają się ich urokowi. Na widok Tilottamy Śiwie wyrosły trzy dodatkowe głowy, a Indrze tysiąc oczu. Gdy apsaras zawodzi jej urok, wtedy spada na nią klątwa. Tego typu przypadek opisuje m.in.: *Markandejapurana* (MP 1.27).

Narada przybył do rajskiego ogrodu Nandanakanany (Nandanakānana) i ujrzął tam Indrę otoczonego przez apsaras: Rambhę, Karkaśę, Urwaśi, Tilottamę, Ghrytaći, Menakę i inne. Indra spytał, która z nich jest według mędrca najpiękniejsza. Narada odparł, że tej przyzna pierwszeństwo, której uda się przerwać medytację Durwasasa (Durvāsas). Imię groźnego mędrca wystraszyło nimfy, jedynie Wapu (Vapu) podjęła wyzwanie. Podążyła ku górskiemu szczytowi, na którym umartwiał się Durwasas. Zbliżyła się do ascety i zaczęła śpiewać jak kokila. Mędrzec rozejrzał się i na widok nimfy rozgniewany rzucił klątwę. „Pełna pychy, przerwałaś moje medytacje,

---

\* Słownik sanskrytu Moniera-Williamsa podaje jednak inną etymologię wyrazu: *uru* + *aś* = „szeroko się rozprzestrzeniająca”, „rozległa”; tutaj zaś chodzi o tradycyjną wykładnię, wywodzącą imię od wyrazu *ūru* ‘udo’. – Przyp. red.



narodzisz się na ziemi jako ptak, będziesz miała czterech synów i umrzesz na polu walki”. Wapu przyszła na świat jako Tarkszi (Tārksī), córka Kandhary z rodu ptaka Garudy, poślubił ją Drona, syn Mandapali. Znalazła się na polu Kuruszetry podczas bitwy, z jej rozdartego łona wysunęły się cztery jaja. Pisklętami zaopiekował się mędrzec Śamika.

W *Ramajanie* postać kokili przybrała wysłana przez Indrę do Wiśwamitry (Viśvāmitra) Rambha i gdy śpiewem przerwała jego medytacje, rozgniewany mędrzec zamienił ją w kamień (Mani 1975: 642).

Inna przykra przygoda Rambhy wyjaśnia powód, dlaczego Rawana (Rāvaṇa) nie użył siły wobec porwanej przez siebie Sity, gdy umieścił ją w gaju aśokowym. Opowieść o tym zawiera siódma księga *Ramajany* (Ram. 7.26). Podążającą na spotkanie z Nalakubarą (Nalakūbara) Rambhę zatrzymał Rawana. Gdy mu się opierała, użył siły. Wstrząśnięta nimfa poskarżyła się ukochanemu i Nalakubara rzucił klątwę na Rawanę. Jeśli użyje siły wobec kobiety, jego głowa rozpadnie się na części.

O apsarasach wspomina Kalidasa w poemacie *Meghaduta* (*Meghadūta*):

*Niebiańskie nimfy,  
Kiedy dotrzesz, pełen deszczu, do ich siedzib,  
Zechcą pewnie, byś służył ich kąpielom.  
A jeśli nie pozwolą ci odejść, swawolnice,  
Ufne, że twa obecność uchroni je przed żarem słońca,  
Przestrasż je, Przyjacielu,  
Groźnym łoskotem twego gromu.* (MD 61, tłum. Joanna Sachse).

Śakuntala, bohaterka najbardziej znanego dramatu Kalidasy, jest córką Menaki i Wiśwamitry. Dziewczynkę porzuconą przez matkę wychował mędrzec Kanwa (Kaṇva). Apsarasom tradycja nie przypisywała zbyt rozwiniętych uczuć macierzyńskich.

*A zatem słuchaj, o czcigodny! Jak wieść głosi, uprawiał ongiś ów mędrzec królewski srogą ascezę na brzegu rzeki Gautami. Zaniepokojeni bogowie zesłali wtedy nimfę Menakę, aby zniweczyła owoce jego umartwień.* (Śak. 24)

Król Duszjanta (Duśyanta) nie miał zbyt dobrej opinii o apsarasach. Śakuntali, odesłanej przez Kanwę, nie rozpoznał z powodu klątwy Durwasasa i tak zwrócił się do niej w bengalskiej wersji *Mahabharaty* (Mbh : 49-54):

*Któż ci okaże szacunek, jeśli twoim ojcem jest mędrzec Wiśwamitra, a apsarasa Menaka, kurtyzana, matką? Wiśwamitra jest znany w trójświecie z pożądlivości, urodził się jako kszatrija i poszedł drogą bramina. Któż nie wie, jaką rozpustną kobietą jest Menaka. Z pewnością masz taką samą naturę jak matka. Ten syn*

*jest taki sam, mam wrażenie. Chcesz mnie oszukać fałszywymi sztuczkami. Idź lub zostań, nikt o ciebie nie będzie pytać.*<sup>5</sup> (Mbh: 53).

Menaka urodziła także dziecko gandharwy Wiśwawasu (Viśvāvasu) i zostawiła je na brzegu rzeki. Zaopiekował się niemowlęciem Sthulakeśa (Sthūlakeśa) (Mbh:3). Dziewczynka, nazwana Pramadwarą (Pramadvarā), wyrosła na piękną pannę, poślubił ją Ruru, syn Pramatiego. Ruru i Pramadwara to bohaterowie opowieści o miłości przewyciężającej śmierć. Lekkomysłna Pramadwara weszła do lasu, gdzie ukąsił ją wąż. Zrozpaczony śmiercią ukochanej Ruru wyblał u Jamy jej powrót oddając połowę swego życia.

Imiona niektórych apsaras znajdują się na początku list królewskich genealogicznych: Menaka, matka Śakuntali, Ghrytaci, Alambusza, Urwaśi (Shah 1995: 120).

### **Urwaśi**

Najpiękniejszą i najbardziej znaną apsaras jest Urwaśi. Wymienia ją już *Rygweda*. Na jej imię napotykamy w hymnie dialogowym (RV 7.33) (Gonda 1975: 125) o narodzinach słynnego wieszczą Wasiszthy (Vasiṣṭha):

„Wasisztho! Jesteś potomkiem Mitry i Waruny. Braminie! Narodziłeś się z umysłu Urwaśi. Wszyscy bogowie zabrali cię do lotosu niczym kroplę odpryśniętą od słów pełnych mocy.” (RV 7.33.11) (Osuch 2004: 83)

Urwaśi jest także bohaterką innego słynnego hymnu *Rygwedy*, miłosnego dialogu (*saṁvāda*) z Pururawasem (RV 10.95.1-18). Tekst jest niezbyt jasny. Można z niego zrozumieć, że Urwaśi, niebianka, ma już dość życia na ziemi, przebywała tu cztery lata i chce odejść. Kochający ją Pururawas pragnie ją zatrzymać. Urodziła syna i obiecuje go odesłać. Ma niebiańską naturę i chce wracać na swoje miejsce w raju. Rozstając się z nim obiecuje mu szczęśliwe życie w niebie. Nie wiadomo, czy należy to rozumieć jako ponowne połączenie kochanków. Oto fragmenty tego dialogu (Gonda 1975:203; Osuch 2004: 84-90):

1. Pururawas: *O żono!. Opamiętaj się, straszna! Porozmawiajmy! Niewypowiedziane słowa nie przyniosą nam radości nawet w dniu późniejszym.*
2. Urwaśi: *Cóż uczynię z tym twoim słowem? Odeszłam niczym pierwsza z jutrzenek. Pururawasie! Powróć do domu. Jestem nieuchwytna niczym wiatr....*

---

<sup>5</sup> Mbh 53 *Tomār vacan śuni ke bā śraddhā kare //  
tomār janak yadi viśvāmītra muni / menaka apsarī veśyā tomār janānī //  
viśvāmītra lobhī bali jāne trijagate / janmiyā kṣatriyakule gela viprapathe //  
bhraṣṭā bali menakāre ke bā nāhi jāne / māyer prakṛti tor khaṇḍibe kemane //  
niścay janānī sama tomār prakṛti / ei putrasei mata lay mor mati //  
mithyā prabañcanā kari prastara āmāre / yāha kimbā thāka keha nā jijñāse tore //*

11. *Urwaśi: Tak oto narodziłeś się dla ochrony, a używasz tej siły przeciwko mnie. Owego dnia ja, wiedząca, pouczałam cię. Nie słuchałeś mnie. Cóż powiesz ty, któryś nie zaznał [niczego]?...*

14. *Pururawas: Oby przepadł twój ukochany bezpowrotnie, odszedł w najdalszą dal. Albo niech legnie na łonie zagłady, albo niech pożrą go wilki.*

15. *Urwaśi: Pururawasie! Nie umieraj, nie przepadaj, niech nie pożrą cię wrogie wilki! Nie ma przyjaźni kobiecych. One [mają] serca szakali.*

16. *Przebywałam wśród śmiertelnych w zmienionej postaci, spędziłam [tutaj] noce czterech jesieni. Raz dziennie kroplę masła jadłam. Od owego momentu [aż dotąd] jestem nasycona....*

18. *Tak tobie, o potomku Idy, powiedzieli bogowie, że jesteś śmiertelny. Potomstwo twoje będzie składać bogom obiady. Ty zaś w niebie będziesz się radował.*

Pururawas, bohater powyższego dialogu, to syn Budhy (personifikacja planety Merkurego) i Idy (Idā lub Ilā), wnuk Księżycy (Āndra). Jest śmiertelnikiem, ale o boskim pochodzeniu, uważa się go za pierwszego władcę dynastii księżycowej. Synem Pururawasa i Urwaśi był Ajus.

Ila w *Rygwedzie* należy do grupy bogiń związanych z kultem ofiarnym (Kinsley 1987: 15). Boginie Ila, Bharati, Mahi i Hotra (Bhāratī, Mahī, Hotrā) są zawsze wzywane do zajęcia miejsca na ofiarnej trawie przed rytuałem. Ila jest personifikacją obłacji do ofiarnego ognia, ma związek z krową, jej mlekiem i masłem (Aiyar 1997: 134).

W późniejszej tradycji Ila staje się córką Wajwaswata (Vaivasvat) Manu i Śraddhy (Śraddhā). Manu (VP 4.1.6) złożył ofiarę w intencji syna Mitrze i Warunie, ale urodziła mu się córka Ila. Dzięki łasce bóstw zamieniła się w chłopca Sudjumnę (Sudyumna). Ale potem znów w pobliżu pustelni Budhy Sudjumna stał się Ilą. Budha ją ujrzał, poślubił i urodził im się syn Pururawas.

Według *Bhagawatapurany* (BhP: 9.1) pewnego dnia Sudjumna podczas polowania wszedł wraz z przyjaciółmi do lasu Kumaravana (Kumāravana) niedaleko Kajlasy (Kailāsa). Wszyscy ulegli zamianie w kobiety. Niegdyś Śunaka (Śunaka) i inni mędracy wtargnęli do tego lasu, gdy rozkoszowali się tam samotnością Parwati (Pārvatī) i Śiwa. Bogowie rzucili klątwę, że każdy, kto tam wejdzie, zamieni się w kobietę.

Rygwedyczny dialog Pururawasa i Urwaśi nie ma logicznego początku i końca, robi wrażenie wyjątku wziętego z większej całości. Uczeni mają na ten temat wiele hipotez. Trudno rozstrzygnąć, czy to libretto przedstawienia dramatycznego, relikw dramat kultowego, część rytuału ofiarnego czy też zachowały się strofy wierszowane tekstu, a proza zaginęła? (Gonda 1975: 203-204; Rajan 2010: 17, 55). Mogą to być też prascenariusze wedyjskich widowisk rytualnych (Osuch 2004: 35).

W hymnie Urwaśi nazywa siebie pierwszą z jutrzemek i często jest utożsamiana z Uszas (Uśas) – Jutrzenką (Bhattacharya 1977: 526-527).

Obszerniejszą, bardziej zrozumiałą, choć jednocześnie nieco odmienną (Gonda 1975: 203) wersję rygwedyjskiego hymnu zawiera *Śatapathabrahmana* (*Śatapatha-Brāhmaṇa*) (ŚB 11.5.1). Według brahmany Urwaśi pokochała Pururawasa. Postawiła jednak ukochanemu warunki: nie może go ujrzeć nago i nie będą się oddawać miłości wbrew jej woli. (Bhattacharya 1977: 524). Żyli długo szczęśliwie. By odzyskać Urwasi, gandharwowie zastosowali podstęp. Porwali jej owieczki, chcąc je ratować, król wyskoczył z łoża nago, błysnęła błyskawica i Urwaśi znikła. Pururawas po długich poszukiwaniach odnalazł ją w lotosowym jeziorze pływającą w postaci ptaka wodnego. I tu w narrację włączone zostało 5 strof spośród 18 z dialogu *Rygwedy*. Gdy Pururawas zagroził samobójstwem, Urwaśi doradziła mu, by poprosił gandharwów o pomoc. Gandharwowie nauczyli go, jak odprawić ofiarę ogniwą. Po dokonaniu tego, osiągnął swój cel, stał się gandharwą i mógł przebywać razem z Urwaśi.

Winternitz informuje, że wzmianki o tej opowieści można znaleźć w *Kathasanhicie* (*Kaṭhāsamhitā*), w *Hariwaṅśi*, w *Wisznupuranie* i *Kathasaritsagarze* (Winternitz 1996: 95). Jak dalece późniejsze wersje odbiegły od dialogu *Rygwedy* świadczy to, że strofy *Rygwedy* nadal pozostają niezbyt zrozumiałe dla uczonych mimo wielu prób ich wyjaśnienia przez pryzmat owych następných tekstów.

Opowieść przejęły purany i rozwijały ją dalej: *Waju*, *Matsja*, *Wamana*, *Padma*, *Wisznu*, *Bhagawata* (*Vāyu*, *Matsya*, *Vāmana*, *Padma-Purāṇa*).

Według *Wisznupurany* (VP 4.6.9.) Pururawas cieszył się sławą księcia pobożnego, prawdomównego, o dużej urodzie. Urwaśi wywołała gniew Mitry i Waruny i bogowie rzucili na nią klątwę, że zostanie żoną śmiertelnika. Pururawas ujrzał ją zstępującą z nieba i zachwycił się jej pięknosc, wdzięk i delikatność. Urwaśi zakochała się w nim i została jego żoną, ale postawiła kilka warunków: dwie owieczki, które kocha jak swoje dzieci, będą zawsze przy jej łożu, nie ujrzy Pururawasa nagiego, będzie jeść tylko masło topione. Żyli szczęśliwie przez 64 tysiące lat i miłość Pururawasa wzrastała każdego dnia, a uczucie nimfy do niego stale powiększało się. Mieszkańcom raju brakowało jednak Urwaśi. Gandharwa Wiśwawasu pewnej nocy zabrał jedną z owieczek. Niebianka wykrzyknęła: kto zabrał moje dziecko? Czy nie mam męża? Król pamiętając o jej warunkach, nie poruszył się. Gandharwa ukradł drugą owieczkę. Urwaśi skarżyła się, że kobieta, która nie ma opiekuna, lub jest żoną nikczemnego księcia, musi znosić takie akty przemocy. Pururawas poderwał się, schwycił miecz, i wtedy gandharwa sprawił, że błyskawica oświetliła komnatę Urwaśi. Nimfa ujrzała Pururawasa nagiego i znikła.

Gdy król wrócił z odzyskanymi owieczkami, Urwaśi już nie było. W stanie szaleństwa wędrował po całym świecie szukając jej. Dopiero na Kurukszetrze ujrzał ją bawiącą się z czterema nimfami w jeziorze lotosowym. Podbiegł do niej szybko i namawiał gorąco do powrotu. Odparła, że jest ciężarna, pod koniec roku odda mu syna i spędzi z nim jedną noc. Gdy znowu się spotkali, Urwaśi powierzyła mu syna Ajusa. Te coroczne spotkania powtarzały się i Urwaśi urodziła pięciu chłopców. Wtedy poradziła Pururawasowi, by poprosił o łaskę gandharwów. Jedynym jego marzeniem było żyć razem z Urwaśi. Gandharwowie dali mu naczynie z ogniem. Pururawas zostawił je w lesie i poszedł szukać Urwaśi. Gdy wrócił po naczynie, zobaczył, że wyrosły w tym miejscu dwa drzewa śamī i aśvattha. Ułamał po gałązce z nich, udał się do pałacu i pocierając je rozpałił ogień. Składając odpowiednie ofiary zyskał miejsce w świecie gandharwów.

Opowieść w *Bhagawatapuranie* (Bhp 9.14.15-49) i innych puranach brzmi prawie tak samo. (Bhattacharya 1977: 524-525).

Miłości Pururawasa i Urwaśi poświęcił swą drugą (Rajan 2010: 27) sztukę Kalidasa -*Urwaśi [zdobyta] męstwem* (Keith 1924: 149)<sup>6</sup>. Poeta przenosi akcję w czasy, gdy bogowie w swej walce z demonami uciekali się do pomocy bohaterkich królów. Gdy Urwaśi i jej przyjaciółka Ćitralkha wracały z pałacu Kubery, zostały porwane przez demona (*dānava*) Keśina, króla Hirañjapuri (Hirañyapuri). Rambha i Menaka poprosiły o ratunek przejeżdżającego w pobliżu króla Pururawasa, władcę Pratiszthany (Pratiṣṭhāna). Wybawiciel i uratowana zakochali się w sobie. Urwaśi przybyła do pałacu króla i z jego rozmowy z Wesółkiem pojęła, że jej miłość jest wzajemna. Spotkanie zakochanych przerwał rozkaz Indry. Urwaśi powróciła, by wziąć udział w przedstawieniu przygotowywanym przez mędrca Bharatę. Na scenie jednak grając rolę Lakszmi (Lakṣmī) pomyliła się i zapytana, ku komu skłania się jej serce, odpowiedziała: „ku Pururawasowi”, zamiast „ku Puruszottamie”. Klątwą Bharaty została wygnana z raju. Karę złagodził Indra mówiąc, że Urwaśi powróci, gdy urodzi Pururawasowi syna. Nimfa jednak, zakochana w królu, nie myślała o swej wysokiej pozycji w niebiosach, zwłaszcza że królowa Auśinari (Auśīnarī), małżonka Pururawasa, zgodziła na jego małżeństwo z Urwaśi. Król pozostawił władzę nad królestwem swym ministrom i zakochani spędzali szczęśliwe chwile na górze Gandhamadanie. Pewnego dnia jednak nimfa, dręczona zazdrością o młodą widjadhari Udayawati (Udayavatī), której Pururawas przyglądał się zbyt długo, weszła przez pomyłkę do gaju Kumary, gdzie kobietom wstęp był zabroniony i została zamieniona w lianę.

---

<sup>6</sup> W 1980 ukazało się spolszczenie tej sztuki dokonane przez Roberta Stillera pt. „Urwaśi męstwem zdobyta”, *Literatura na świecie*, 10/114, 1980: 21-239.

Akt czwarty dramatu Kalidasy, liryczne interludium, jest ceniony szczególnie za słynną scenę poszukiwania zaginionej nimfy przez Pururawasa. (Pururawas w tym akcie śpiewa i tańczy). Miłość króla była wyjątkowa. Teraz pozbawiony ukochanej widział ją w różnych elementach przyrody, każda część jej ciała znajdowała w niej swój odpowiednik. Nie odróżniał rzeczywistości od tworów swej wyobraźni. Oszałały z rozpaczy uznał chmurę za demona porywającego ukochaną. Wypytywał o nią pawia, kokilę, flaminga, pszczołę, słonia, dziką, antylopę, górę, rzekę. Nikt mu nie odpowiadał.

*O przewodniku stada słońi*

*Madą pachnący!*

*Czy widziałeś z oddali tę*

*Wiecznie młodą,*

*O wdzięcznej dla oka postaci,*

*Której włosy przetykane jaśminem,*

*I która sierpem księżycy jest wśród dziewcząt młodych.* (Tłum. Pigoniowa 2002: 71).

W końcu król natrafił przypadkiem na kamień połączenia (*saṅgamaṇīya*) i kochankowie odnaleźli się. Gdy kamień porwał sęp, zestrzelił go chłopiec, wychowanek z pustelni mędrca Ćjawany (Cyavana). Okazało się, że to Ajus, pierwotny syn królewskiej pary. Urwaśi ukrywała przed królem syna, gdyż w chwili, gdy Pururawas ujrzy jego twarz, będzie musiała go opuścić. W tym kryzysowym momencie gdy król gotów był przekazać rządy synowi i udać się do lasu, przybył Narada oznajmiając, że Indra spodziewa się udziału Pururawasa w walce bogów z demonami i pozwala Urwaśi zostać na ziemi.

Dzieje miłości Urwaśi i Pururawasa musiały być dobrze znane w czasach Kalidasy. Wersję poety najbardziej przypomina *Matsjapurana* (Winternitz 1998: 245), Kalidasa wprowadził kilka zmian (Kale 1991: 28). Nie ma u niego mowy o porwanych owieczkach, poza tym Pururawas miał już żonę Auśinari, zanim poznał Urwaśi. Ani *Mahabharata*, ani purany nie wspominają o żonie Pururawasa. Nimfę zsyła na ziemię klątwa Bharaty, złagodzona potem przez Indrę. Pururawas nie przenosi się do świata gandharwów, lecz to Urwaśi zostaje z nim na ziemi.

Obraz Urwaśi zmienił się: w *Rygwedzie* urodziwszy syna królowi odchodzi, w dramacie jest to tylko chwilowa rozłąka. Apsaras przestaje być groźną i niebezpieczną dla człowieka siłą, przed którą przedtem chroniły zaklęcia *Atharwawedy*, staje się pożądaną, kochającą kobietą. Choć pobyt na ziemi jest prawdziwą karą dla nimfy, to Urwaśi przepełniona miłością do Pururawasa nie pragnie powrotu do niebios.

Według *Kalikapurany* (*Kālikā-Purāṇa*) Urwaśi w boskiej postaci towarzyszy bogini Kamakhji (*Kāmākhyā*) w Kamarupie. Ma dwie ręce przystrojone złotymi bransoletami i trzyma złote naczynie z nektarem. Jej twarz jest jasna, ma złote ciało ozdobione klejnotami, pełne i wyniosłe piersi (Bhattacharya 1977: 530).

Warto także wspomnieć, że Urwaśi przyczyniła się do narodzin Ryszjaśryngi (*Ṛśyaśṛṅga*), syna mędrca Wibhandaki (*Vibhāṇḍaka*). Mędrzec ujrzał piękną Urwaśi i jego nasienie upadło do wody jeziora. Z wodą połknęła je gazela i urodziła ludzkie dziecko z różkami na głowie. Mędrzec zaopiekował się nim troskliwie. Ryszjaśrynga poślubił potem Śantę (*Śāntā*), córkę Lomapady (*Lomapāda*), władcy Angi. Jego przybycie do Angi odwróciło klątwę suszy, która spadła na kraj. (Mbh III) (Mani 1975: 632).

Urwaśi odnajdujemy jeszcze w innym wątku w *Mahabharacie*, nie jest tu jednak związana z Pururawasem, tym razem podoba jej się Ardżuna (*Arjuna*), trzeci z braci Pandawów (Mbh: 373-375). Indra, by sprawić przyjemność swemu synowi Ardżunie, który przybył do niego do raj, polecił apsarasom zatańczyć. Grały instrumenty, gandharwowie śpiewali, a nimfy tańczyły. Bogowie byli oczarowani. Indra zauważył, że Ardżuna przypatrywał się Urwaśi. Przerwał taniec i pieśni oraz pożegnał wszystkich. Wezwał Ćitrasenę, polecił mu przystroić wspaniale komnatę Ardżuny i wysłać do niego Urwaśi, by mu usłużyła tej nocy. Nimfa, której Ardżuna spodobał się, wykąpała się, ciało namaściła starannie balsamem sandałowym i ambrawą, założyła piękne szaty oraz ozdoby, we włosy wpięła girlandę paridżaty i w połowie nocy stanęła u drzwi bohatera. Zdumionemu Ardżunie wyjaśniła, że to Indra przysłał ją do niego. Patrzył na nią, gdy tańczyła. Niech się teraz raduje jej towarzystwem. Bohater zasłonił uszy. Jej słowa są niewłaściwe. Tłumaczył, że uważa ją za matkę, z jej łona powstał jego ród. Przyglądał jej się, bo przodkowie dawno rozstali się z życiem, a ona ciągle jest piękna i młoda. Rozgniewana Urwaśi stwierdziła, że nie należy do nikogo, postępuje zgodnie z własną wolą, wielcy królowie z rodu Puru byli nią zachwyceni. Przyszła tu na rozkaz jego ojca, a wraca z niczym i rzuciła na niego klątwę. Ardżuna nie dokonał czynu męczyzny, wśród kobiet stanie się eunuchem. Zmartwiony Ardżuna nie spał całą noc, rano udał się do Indry, który uspokoił go. Ta klątwa będzie dla niego pożyteczna, nierozpoznany będzie mógł spędzić rok jako tancerz na dworze króla Wiraty. Moc klątwy skończy się po upływie roku.

Wspomniany już Madhusudan Datta jest autorem zbioru zatytułowanego *Vīrāṅganā* (*Heroiny*). Poetę zainspirował niewątpliwie Owidiusz, twórca *Heroid*, zbioru 21 listów bohaterek greckich i Dydony do kochanków lub mężów. Także u Madhusudana swe uczucia wyznają przyszłym mężom lub kochankom opanowane miłością kobiety. Jeden z listów – *List Urwaśi do*

Pururawasa<sup>7</sup> (MR: 457-459) – to wyznanie miłosne głęboko zakochanej Urwaśi skierowane do króla Pururawasa. W sztuce Kalidasy napotyamy na taką samą sytuację: Urwaśi na korze brzozy pisze do króla list, który z powodu niezręczności Wesołka dostaje się potem w ręce królowej. Oto treść listu u Kalidasy:

*O szlachetny panie, jeśli prawdziwie czuję do pana, który kochasz mnie tak namiętnie, to, co ty, nie znając mego serca, przypuszczasz, to dla czego nawet wietrzyk wiejący z lasu Nandanawana pali moje ciało, gdy leżę bez odpoczynku na łożu z kwiatów paridżaty? (VU 2.12-13)<sup>8</sup>*

Madhusudan, tworząc wypowiedź nimfy, zamieszcza w niej niektóre fragmenty dramatu Kalidasy we własnym tłumaczeniu na język bengalski. Urwaśi w swym liście przypomina okoliczności ich poznania, ocalenie porwanej przez demona, powiadamia o wygnaniu z rajy i wyznaje swą miłość. W zakończeniu listu wspomina, że bogini Parwati obiecała spełnić życzenie jej serca. Oto początek listu Urwaśi do Pururawasa u Madhusudana:

*„O królu, dziś z twego powodu wypędzono mnie z rajy. Wczoraj wieczorem grałam w teatrze bogów w dramacie Zaręczyny Lakszmi. Waruni była Menaką, ja – Lakszmi. Waruni powiedziała: „Rozejrzyj się, o piękna. Oto siedzi Keśawa. Powiedz proszę, do kogo skłania się twoje serce”? Zapominając o naukach mistrza dałam odpowiedź z własnego serca: „Do króla Pururawasa”! Roześmiał się wielki Indra, Indrani i inni bogowie. Głośny śmiech rozległ się dokoła. W gniewie rzucił klątwę wieszcz Bharata.”<sup>9</sup>*

O pomyłce zakochanej Urwaśi w sztuce Kalidasy dowiadujemy się na samym początku aktu trzeciego z rozmowy dwóch uczniów Bharaty:

*„Drugi: Menaka grająca rolę Waruni spytała Urwaśi grającą rolę Lakszmi: „O przyjaciółko, przybyli tu najdostojniejsi z trzech światów wraz Keśawą i strażnicy stron świata. Ku komu kierują się twoje uczucia?”  
Pierwszy: Co potem?*

<sup>7</sup> Tłumaczenie tego listu autorstwa B. Grabowskiej ukazało się w Przeglądzie Orientalistycznym 3(115), 1980: 250-252.

<sup>8</sup> VU 2.12-13 svāminsambhāvītā yathāham tvayā'jñātā /  
tathānuraktasya kadi nāma tavopari //  
nanu mama lulitapārijātaśayanīye bhavanti /  
nandanavanavātā apyatyusṅkāḥ śarīrake //

<sup>9</sup> MR: 457 svargacyuta āji, rājā, tava hetu āmi ! – gata rātre abhininu deva-nātyaśāle lakṣmī nāma nātaka; vāruṇī sājila menakā; āmi ambhojā indirā /  
kahilā vāruṇī, - „dekha nirakhi caudike, vidhumukhi, devadala ei sabhātale!  
basiyā keśava oi! kaha more śuni, kār prati dhāy manaḥ?” gurusikṣā bhuli,  
āpan maner kathā diyā uttarinu – „rājā pururavā prati!” hāsīlā kautuke  
mahendra indrāṇī sāha, ār deva yata; cāri dike hāsyadhvani uṭhila sabhāle!  
sarose bharatarṣi śāp dilā more!



Drugi: *Z jej ust wymknęły się słowa ku Pururawasowi” zamiast powiedzieć „ku Puruszottamie”.* (VU III akt, 136-138)<sup>10</sup>

Urwaśi przypomniała w liście chwilę ich poznania, gdy to Pururawas uwolnił ją z rąk demona Keśina i potem zwrócił z pełnymi kunsztu słowami do jej przyjaciółki Cítralekhy:

*Powiedziałeś spoglądając na Cítralekhę: „Jak noc, o piękna, spotykając się z księżycem traci ciemność, jak płomień ognia w ciemności gubią dym, spójrz, ta o pięknym ciele teraz ocknąwszy się promienieje blaskiem. W ten sam sposób, gdy runie podmyty brzeg, na chwilę zabrudzi swe wody Ganga, a potem znowu płynie czysta”<sup>11</sup>.*

Ten elegancki komplement skierował do Urwaśi Pururawas w pierwszym akcie sztuki Kalidasy:

*Jak ze wschodem księżycy noc oswobadza się od mroku, jak płomień ognia w nocy jest prawie pozbawiony dymu, jak Ganga zmacona przez zarwany brzeg odnawia swą przezroczystość, tak ta o pięknym ciele uwolniła się od zamroczenia<sup>12</sup>.* (VU 1.7.)

W poezji Madhusudana Datty znajdują się jeszcze dwa wiersze, jeden poświęcony Urwaśi i Ardżunie (MR: 529), drugi – Urwaśi i Pururasowi (MR: 533). W pierwszym poeta opiewa drżącą pełną namiętności nimfę, stojącą w drzwiach komnaty Ardżuny, w drugim Pururawas wiezie w swym rydwanie nieprzytomną jeszcze uwolnioną od demona Urwaśi.

Głównym utworem zbioru *Citra* (1896) Rabindranatha Tagore’a jest *Oda do Urwaśi*. To swego rodzaju synteza wyobrażeń poety o pięknie wiecznej kobiecości, wcielonej w Urwaśi. Urwaśi nie jest realną istotą, jest natchnieniem, kwintesencją żeńskiego uroku. Tagore rysuje obraz kobiety, wiecznie młodej, przepięknej, wolnej od rodzinnych więzów. Urwaśi nie znała dzieciństwa, pojawiła się z głębin oceanu w pełnym rozkwicie młodości i piękna. Nawet asceci składają jej hołd, jej spojrzenie budzi młodzieńcze drzenie w sercach

<sup>10</sup> VU: 136-138 *Dvitiya: lakṣmībhūmikāyām vartamānorvaśi vāruṇībhūmikāyām vartamānayā menakayā pṛṣṭā / sakhi samāgatā ete trailokyasupuruṣāḥ sakeśavāśca lokapālāḥ / katamañsmiste bhāvābhiniveśa iti / prathama: tatastataḥ*

*dvitiya: tatastayā puruṣottama iti bhañitavye purūravasīti nirgatā bāñi /* (VU: 136-138)

<sup>11</sup> MR: 458 *Citrālekḥā pāne tumi kahilā cāhiyā, - „yathā niśā, he rūpaśi, śasīr milane tamohhīnā; rātrikāle agniśikhā yathā chinnadhūmapuñja-kāyā; dekha nirakhiyā, e varāṅga vararuci ricyamāna ebe mohānte! bhāñile pār, malinasalilā haye kṣaṇa, eirūpe basen jāhnavī, ābār prasāde, śubhe!*

<sup>12</sup> VU 1.7 *āvīrbhūte śaśini tamasā mucyamāneva rātri-nairśasyārcirhutabhujā iva cchinnabhūyiṣṭhadhūmā / mohanāntarvaratanuriyam lakṣyate muktakalpā gaṅgā rodhaḥpatanakaluṣā grhratīva prasādam //*

mieszkańców trzech światów. Jej taniec, przypominający grę morskich fal lub kołyszące się na wietrze zboża, oczarowuje wszystkich. Z tego powodu na całym świecie płyną łzy i ociekają krwią serca. W przedostatniej zwrotce poeta opisuje rozpacz świata z powodu zniknięcia Urwaśi i przedstawia prośbę o jej ponowne narodziny z oceanu. Urwaśi znikła jak księżyc sławy i nie wróciła. W sercach ludzi żyje jednak nadzieja. Postać Urwaśi jest niejednoznaczna. Jej obraz był dla Tagore'a, być może, personifikacją sławnej przeszłości Indii, symbolem nadziei i wiary poety w wielką przyszłość kraju.

*O najpiękniejsza z pięknych Urwaśi, ozdobo rajskiego ogrodu!  
Nie matko, nie córko, nie żono.  
Gdy nadchodzi zmierzch nakrywając złotą szatą zmęczone pastwiska,  
Ty nie zapalasz lampki w żadnym domu,  
Ze spuszczoneym wzrokiem, drżącą piersią, wahającym krokiem,  
Z uśmiechem zawstydzonym nie podchodzisz do małżeńskiego łóża  
W połowie nocy.  
Ty, jak wschodząca jutrzienka, jesteś wolna, nieskrępowana.*

*O Urwaśi, niezrodzona, sama z siebie rozkwitłaś jak niezwykle kwiat!  
Wynurzyłaś się ze zmąconego oceanu w prapoczątku o wiosennym świecie,  
W prawej dłoni trzymałaś czaszę z nektarem, w lewej - naczynie z trucizną.  
Wzburzony ocean pokryty pianą opadł pod twymi stopami  
Pokornie jak wąż uspokojony zakłębciem.  
Naga piękności, biała jak jaśmin, bez skazy, sławiona przez bogów!*

*Czy byłaś dzieckiem kiedyś, rozwijającym się pączkiem?  
O wiecznie młoda Urwaśi!  
W czym domu samotna na dnie ciemnego oceanu  
Bawiłaś się w dzieciństwie rubinami i perłami?  
Czy spałaś z uśmiechniętą twarzą przy muzyce fal oceanu  
na koralowym łóżu oświetlonym lampą z klejnotami?  
Gdy się obudziłaś, pojawiłaś się na świecie  
w pełnym rozkwicie młodości.*

*Z wieku na wiek jesteś uwielbiana przez niebiosy i ziemię,  
o zachwycająca Urwaśi!  
Mędracy przerywają medytację i składają u twoich stóp owoc ascezy.  
Twe zalotne spojrzenia budzą w trzech światach młodzieńcze porywy,  
Aromat twego ciała roznosi na wszystkie strony upojony wiatr,  
Oszolomiony poeta krąży jak pijana nektarem pszczoła  
z oczarowanym sercem nucąc niepohamowaną pieśń.  
A ty odchodzisz z brzękiem bransolet ruchliwa jak błyskawica,*

*Powiewając luźnym skrajem sari.*

*Gdy przed bogami tańczysz budząc zachwyty  
Jak rozbawiona srebrna fala, o Urwaśi,  
Rytmem tańca wznosisz na oceanie spienione fale,  
Wprawiasz w drżenie łany zbóż, złoty welon ziemi.  
Z twego naszyjnika na piersiach spadają gwiazdy .  
Nagle w piersiach mężczyzn zamierają serca,  
Krew żywiej krąży.  
Na skraju horyzontu twój pasek rozerwał się nagle.  
O niepowściągliwa!*

*Na wschodzie nieba ukazujesz się jako Jutrzenka,  
O czarująca cały świat Urwaśi!  
Twe smukłe ciało obmyły łzy świata,  
piękne stopy ubarwiła krew z serc trzech światów jak ląką,  
Z rozpuszczonymi włosami, naga, stanęłaś lekko  
na rozkwitłym lotosie ukrywającym miłosne marzenia świata.  
O pani moich snów, wieczna, kolorowa,  
błyszczysz w pałacu świata.*

*Posłuchaj, za tobą w każdej stronie świata płacze niebo i ziemia.,  
O okrutna, obojętna Urwaśi!  
Czy wrócisz na świat śmiertelnych jak na początku istnienia?  
Czy wynurzysz się znowu z bezdennych, bezbrzeżnych głębin,  
okryta mokrymi włosami i ukazesz o świtanu swe ciało,  
z którego spłyną krople wody jak łzy?  
Nagle ocean falując rozbrzmi niezwykłą pieśnią  
nigdy niesłyszaną.*

*Nie wróci, nie wróci, zaszedł na wieki księżyc chwały.  
O Urwaśi, mieszkanko góry zachodu!  
Dlatego dziś na ziemi z porywem radości wiosny  
Łączy się cierpienie wiecznej rozłąki.  
Choć w noc pełni księżycyca rozbrzmiewa radość pełna śmiechu,  
dobiega skądś smutny dźwięk fletu przynoszący dawne wspomnienie.  
Płyną łzy, mimo to budzi się nadzieja w sercach splakanych istot,  
o niepohamowana, nieskrępowana Urwaśi! (23 agrahajan 1895, Tagore 250-  
252)<sup>13</sup>*

---

<sup>13</sup> Urwaśi –

naha mātā, naha kanyā, naha vadhū, sundarī rūpasī,  
he nandanavāsīnī urvaśī /  
goṣṭhe yabe sandhyā nāme śrānta dehe svarṇāñcala ṭāni  
tumi kono gr̥haprānte nāhi jvāl sandhyādīpkhāni,  
dvidhāy jarit pade kampravakṣe namra netrapāte  
smītahāsyē nāhi cala salajjita bāsarsayyāte  
stabdha ardharāte / uṣār udaya-sama anavaguṇṭhitā  
tumi akuṇṭhitā //

vṛntahīna puṣpasama āpnate āpni vikaśī  
kabe tumi phuṭile urvaśī!  
Ādim vasantaprāte uthechile manthita sāgare,  
dān hāte sudhāpātra, viṣabhāṇḍa laye bām kare -  
taraṅgita mahāsindhu mantrasānta bhujarṅger mato  
parechila padaprānte ucchvasita phaṇā lakṣasāta  
kari avanata /  
kundaśubhra nagnakānti surendravanditā  
tumi aninditā //

konokale chile nā ki mukulikā bālikāvayasī,  
he anantayauvanā urvaśī!  
ārdhār pāthārtale kār ghare basiyā ekelā  
mānik mukutā laye karechile śaīśaber hela,  
maṇidīpdīpta kakṣe samudre kallolasarṅgite  
akajaṅkahāsyamukhe prabālpālaṅke ghumāite  
kār aṅkaṭite?  
Yakhani jāgile viśve, yauvane gaṭhitā,  
pūrṇa prasphuṭitā //

yugyugāntar hate tumi śudhu viśver preyasī  
he apūrvāśobhanā urvaśī /  
munigaṇ dhyān bhāni dey pade tapasyār phal,  
tomāri kaṭākṣaghāte tribhuvan yauvan cañcal,  
tomar madir gandha andha vāyu bahe cāri bhite,  
madhumatta bhṛṅga-sama mugdha kavi phire lubdha cite  
uddāma sarṅgite /  
nūpura guṇjari jāo ākul-añcalā  
vidyucañcalā //

surasabhātale yabe nṛtya kara pulake ullasi,  
he vilolahillola urvaśī,  
chande chande nāci uṭhe sindhu-mājhe taraṅger dal,  
śasyaśiṛṣe śihariyā kāmpī uṭhe dharār añcal,  
tava stanahāra hale nabhastale khasi pare tārā -  
akasmāt puruṣer vakṣamājhe citta ātmahārā,  
nāce raktadhārā  
digante mekhilā tava ṭuṭe ācambite  
ayi asambṛte //

Dzieje nimfy Urwaśi zatoczyły krąg. W *Rygwedzie*, pierwszym tekście, uwalnia się od więzów rodzinnych, miłości, kondycji człowieka i powraca do raju. Późniejsze wersje wplątują ją coraz bardziej w życie śmiertelnych, swobodna nimfa z własnego wyboru obdarza uczuciem męznego i przystojnego króla, rodzi mu synów, poddaje się ograniczeniom życia na ziemi, jada pożywienie ludzi, ukrywa nawet syna, by być dłużej z ukochanym, pisze do niego miłosne listy.

Warto podkreślić, że głęboka, wyjątkowa miłość Pururawasa stanowi wyraźny kontrast dla postaci Ardżuny, który odsyła ze swej komnaty roznamietnioną nimfę deklarując, że uważa ją za matkę.

Wspaniały hołd składa Urwaśi wolnej, nieskrępowanej żadnymi więzami, Rabindranath Tagore. Czarująca swobodna Urwaśi to inna niezwykła kobieta, nie opiekuńcza matka, nie oddana żona, nie posłuszna córka. To wcielona

---

*svarger udayācale mūrtimatī tumi he uṣāsī,  
he bhuvanamohinī urvaśī /  
jagater aśrudhāre dhautatava tanur tanimā,  
triloker ḥṛdirakte āṅkā tava caraṇaṣoṇimā -  
muktaveṇī vivasane, vikaśita viśvāsanār  
aravinda-mājhkāne pādapadma rekhecha tomār  
ati laghubhār /  
akhila mānasasvarge ananta raṅgiṇī  
he svapnasāṅgiṇī //*

*oi śuna diśe diśe tomā lāgi kāṁdiche krandasī,  
he niṣṭhurā vadhīrā urvaśī /  
ādiyug purātan e jagate phiribe ki ā -  
atal akūl hate siktakeśe uṭhibe ābār?  
pratam se tanukhāni dekhā dibe pratham prabhāte,  
sarvāṅga kāṁdibe tava nikhiler nayan-aghāte  
vāribindupāte /  
akasmāt mahambudhi apūrva saṅgīte  
rabe taraṅgite //*

*phirive nā, phiribe nā, astageche gauravaśāsī,  
astācalavāsīnī urvaśī /  
tāi āji dharātale vasanter ānanda-ucchvāse  
kār ciraviraḥer dīrghaśvās miśe b'he āse,  
pūrṇimāniśithe yale das dike paripūrṇa hāsi  
dūrasmr̥ti kothā hate bājāy vyākul-karā bāṁśī -  
jhare aśrurāśī //  
tabu āśā jege thāke prāṇer krاندane,  
ayī abandhane //*

kobiecość, natchnienie poetów, personifikacja ziemskiej siły życia, wiecznego ruchu, symbol wspaniałej przeszłości Indii i wiary w jej odrodzenie.

### **Bibliografia:**

#### **Źródła:**

BhP

*Bhāgavata Mahā-purāṇa*. With Sanskrit Text and English Translation, Part I I II, Gita Press, Gorakhpur 2001.

Mbh

Kāśīrām Dās, *Mahābhārata*, De'j Pābliśim, Kalikātā 1991.

MD

Kālidāsa 1994, *Meghadūta*, *Obłok- Posłańcem*, przekład z sanskrytu, wstęp i przypisy Joanna Sachse, Katowice.

MP

*Markaṇḍeya-purāṇa*, transl. by F.E.Pargiter, Calcutta 1889.

MR

Datta, Māikel Madhusūdan: *Māikel-racanā-sambhār*. Pramathnāth Biśī sampādita, Mitra o Ghoṣ, Kalikātā 1966.

Ram.

Kṛttivās: *Kṛttivāsī Rāmāyaṇa*, Subodhcandra Majumdār (red.), Presidensi Lāibreri, Kalikātā 1987.

Śak

Kalidasa 1957, *Siakuntala*, przełożył Stanisław Schayer, opracował Eugeniusz Słuszkiewicz, Ossolineum, Wrocław.

Tagore

Tagore Rabindranath 1961, *Saṅcayitā*, Viśvabhāratī, Kalikātā.

VU

Kale M.R. 1991, *The Vikramorvaśiyam of Kalidasa*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

VP

*Viṣṇupurāṇa*, Sanskrit Text and English Translation. According to H.H. Wilson, Parimal Publication, Delhi 2005.

#### **Opracowania:**

Bhattacharya 1977

Bhaṭṭācārya Haṁsanārāyaṇ 1977, *Hinduder devadevī*, Phārmā keelem (prāibhet) limiṭeḍ, Kalikātā.

Aiyar 1997

- Aiyar Indira S. 1997, *Durga as Mahisamardini. A Dynamic Myth of Goddess*, Gyan Publishing House, New Delhi.
- Gonda 1975
- Gonda Jan 1975, *Vedic Literature*, Wiesbaden.
- Keith 1924
- Keith A. Berriedale 1924, *The Sanskrit Drama in its Origin, Development Theory and Practise*, Oxford.
- Mani 1975
- Mani Vettam, *Puranic Encyclopaedia*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Osuch 2004
- Osuch, Koryna, „U źródeł teatru indyjskiego – hymny dialogowe (*saṃvāda*) Rygwedy”, *Studia Indologiczne* 11, 2004: 71–75.
- Pigoniowa 2002
- Pigoniowa, Mariola, *Obraz kobiety w Meghaducie Kalidasy. Analiza semantyczna*, Wrocław.
- Rajan 2010
- Rajan Chandra 2010, *The Complete Works of Kalidasa*, vol.2 Plays, transl. by Chandra Rajan, Sahitya Akademi.
- Shah 1995
- Shah Shalini 1995, *The Making of Womanhood. Gender Relations in the Mahabharata*, New Delhi.
- Winternitz 1996
- Winternitz Moriz 1996, *A History of Indian Literature*, vol. 1, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Winternitz 1998
- Winternitz Moriz 1998, *A History of Indian Literature*, vol. 3, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Barbara Grabowska

### **Urvaṣi and Purūravas – the first pair of lovers**

In this paper is surveyed one of the most popular myths in Sanskrit literature, a passionate love of a heavenly nymph and a mortal man, with an emphasis put on its modifications in different texts, Sanskrit and Bengali.





# W obliczu współczesności: zmiana społeczna i kulturowa wśród Todów Gór Błękitnych w Tamilnadu\*

RAFAŁ KŁECZEK

## 1. Wstęp

Niniejszy artykuł jest efektem studenckich badań antropologicznych nad społecznością Todów, które przeprowadzałem w miesiącach sierpień–październik 2011 roku. Realizowany przeze mnie projekt badawczy miał na celu ocenę stopnia zmian społecznych i kulturowych, widocznych wśród przedstawicieli tej niewielkiej grupy etnicznej, która do dziewiętnastego wieku rozwijała się we względnej izolacji od wpływów zewnętrznych. Zastosowana przeze mnie metoda badawcza obejmowała wywiad, zarówno z przedstawicielami badanej społeczności, jak i z urzędnikami oraz pracownikami organizacji pozarządowych, działającymi wśród plemion, oraz obserwację uczestniczącą. Mój pobyt w regionach zamieszkałych przez Todów pozwolił mi na uczestnictwo w ważnych dla nich wydarzeniach, m.in. także w kilku ceremoniach religijno-społecznych. Cenniejsze z punktu widzenia badacza było jednak zebranie pewnej bazy materiałów dotyczących codziennego życia rodzinnego, sytuacji ekonomicznej, religijnej i językowej omawianej społeczności.

Perspektywa badawcza, którą przyjąłem w trakcie realizacji projektu – badanie zmiany kulturowej i społecznej w niewielkiej społeczności, wywołanej wpływem szeregu zjawisk związanych z globalizacją, jest podejściem zyskującym znaczną popularność w badaniach antropologicznych. Podjęcie jej pozwala zwrócić uwagę na historyczny rozwój konkretnych instytucji, jednocześnie zachowując właściwy nacisk na zjawiska zachodzące współcześnie. Prowadzenie badań jakościowych, zajmujących się omawianą tematyką, ma obecnie szczególne znaczenie, przede wszystkim ze względu na tempo zachodzących zmian oraz rosnącą ingerencję w kwestie lokalne, zarówno ze strony instytucji państwowych, jak i organizacji pozarządowych. W kontekście

---

\* Badania zostały dofinansowane przez Radę Konsultacyjną ds. Studenckiego Ruchu Naukowego Uniwersytetu Warszawskiego, projekt o sygnaturze 6/1/2011 pt. „W obliczu współczesności: zmiana społeczna i kulturowa wśród przedstawicieli plemienia Toda Gór Błękitnych – badania etnograficzne”.

indyjskim ingerencja ta jest dodatkowo wspomagana określonymi zapisami konstytucyjnymi, nadającymi szczególny status tzw. kastom rejestrowym i plemionom rejestrowym.<sup>1</sup> W niniejszym artykule omawiam zmiany wywołane w tradycyjnej społeczności w wyniku kontaktów z innymi grupami oraz rozwoju nowych ruchów w obrębie jej samej, kładąc szczególny nacisk na współczesny kontekst postkolonialny.

Todowie to licząca aktualnie ok. 1600 przedstawicieli grupa etniczna, określana prawnie mianem plemienia rejestrowego (*Scheduled Tribe*)<sup>2</sup>. Społeczność ta zamieszkuje górne partie Gór Błękitnych (*Nilgiri*), w południowoindyjskim stanie Tamil Nadu. Od niemal dwustu lat stanowili oni obiekt zainteresowań badaczy i podróżników, w licznych publikacjach na ich temat byli często idealizowani jako grupa tajemnicza i odizolowana od zewnętrznych wpływów (Walker 2003: 157-208; Walker 2004). Pierwszy kontakt Todów z Europejczykami miał miejsce zapewne na początku siedemnastego wieku, kiedy na ich tereny dotarli, w dwóch wyprawach, misjonarze chrześcijańscy. Dalszych wypraw w te tereny zaniechano, w dużej mierze ze względu na oddalenie od większych ośrodków miejskich, znacznie utrudniające dostęp do siedzib Todów. Kolejne wiadomości o kontaktach z tą społecznością pojawiły się dopiero dwieście lat później, po wczesnych misjonarzach zachowały się jednak relacje, mające duże znaczenie dla badania historii omawianej grupy etnicznej.<sup>3</sup>

W dziewiętnastym wieku Todowie zostali wystawieni na nasilające się kontakty z Europejczykami, szczególnie z Brytyjczykami, zakładającymi osiedla na należących do społeczności terenach. W roku 1819/20 na tereny zajmowane ówczesnie przez Todów, obecnie natomiast będące głównym miastem regionu – Utaamandalam (*Ootacamund*), trafił John Sullivan, uznawany za założyciela tej miejscowości. Pierwszy dom wybudowany przez Brytyjczyków został ukończony w roku 1821 (Price 2010: 10-48). Górską miejscowość, ze względu na korzystny dla zdrowia klimat, przez wiele dziesięcioleci funkcjonowała jako ośrodek wypoczynkowy dla urzędników brytyjskich, z których część prowadziła również amatorskie badania wśród tamtejszych plemion. Gdy, w

---

<sup>1</sup> Część wspomnianych tutaj zjawisk, w odniesieniu do tożsamości lokalnej niewielkich grup etnicznych Indii, omawia Singh (2009: 69-105) i Tripathy (2010: 208-213).

<sup>2</sup> Termin 'plemię' (ang. *tribe*) jest obecnie kontestowany w antropologii, także w przypadku społeczności Todów. Jeden z największych obecnie autorytetów naukowych zajmujących się tą grupą, Anthony R. Walker, konsekwentnie unika przypisywania jej tego miana, swoją pozycję wyjaśniając w artykule: *Are the Toda a Tribe?* (Walker 2003: 143-150). Zasadność użycia tego terminu jako klasyfikacji, zarówno naukowej, jak i prawnej, wykracza poza zakres niniejszego artykułu.

<sup>3</sup> Tłumaczenie dwóch manuskryptów z opisem wspomnianych wypraw podaje Rivers (1906: 719-730).

latach 1901/02, badania wśród Todów prowadził William Halse Rivers Rivers (1906), byli oni już grupą względnie dobrze znaną zachodniemu środowisku naukowemu (Walker 2003: 115-142).

Todowie do połowy dwudziestego wieku byli ludem opierającym się zmianom, o czym świadczą wzmianki części badaczy. Rivers (1906: 694) na początku poprzedniego stulecia zwracał uwagę na wspomniane powyżej relacje chrześcijańskich misjonarzy, podkreślając fakt, że w ciągu na przestrzeni trzystu lat w kulturze Todów nie nastąpiły znaczące zmiany. Piszący pięćdziesiąt lat później Emeneau (1958: 316) również zauważa to zamknięcie na obce wpływy:

„Jest to kultura z rodzaju tych, które nazywano «zamkniętymi». Jest tak ściśle zamknięta, tak mało otwarta na przypadek lub świadomy wybór (...), że okazało się trudnością dla Todów na przestrzeni ostatniego wieku poddanie się akulturacji lub przyjęcie jakichkolwiek zmian, oprócz tych najmniej istotnych. Jeśli zawiedzie któryś z głównych motywów, czy to ze względu na wpływ spoza grupy, czy też przez nowe cele, forsowane przez silne osobowości w obrębie grupy, zniszczeniu ulegnie całe podłoże wyszukanych szczegółów”.

Wspominany przez dawnych etnografów konserwatyzm członków plemienia został współcześnie przełamany<sup>4</sup> i grupa szybko adaptuje się do aktualnych warunków, w czym wspomagają ją organizacje pozarządowe, zajmujące się kwestią ludności tubylczej. Zmiany te, co staram się zaznaczyć w artykule, są nie tylko efektem kontaktu z innymi grupami ludności, wyznawanymi przez nie zasadami, czy obecnością alternatywnych dróg realizacji potrzeb – między innymi religijnych, które w omawiane tereny przynieśli misjonarze chrześcijańscy. Todowie często sami starają się wprowadzać modyfikacje w zasadach funkcjonowania własnej grupy etnicznej i nie można postrzegać ich jako bezwolne ofiary postępu.

## 2. System społeczny

Społeczeństwo Todów można definiować w kategoriach kasty, co pozwala na zakreślenie sieci zależności, łączących omawianą grupę z innymi ludami Gór Błękitnych.<sup>5</sup> Stanowią oni społeczność endogamiczną, świadomą swojej odmienności od pozostałych grup zamieszkujących te tereny i przeciwdziałającą mieszaniu się z nimi. Postępujące aktualnie zmiany, zacierające granice społeczności, omówię poniżej.

---

<sup>4</sup> Część przyczyn załamania się tradycji plemion Gór Błękitnych analizuje Mandelbaum (1941).

<sup>5</sup> Ten sposób definiowania struktur społecznych Todów wprowadził Anthony Walker (1986: 62-63).

Todowie dzielą swoje społeczeństwo na dwie endogamiczne podkasty: *tordosz* (*to·r̥θas*) i *tejeweli* (*tōwfiły*), które z kolei dzielą się na poszczególne, egzogamiczne klany (istnieje obecnie dziesięć klanów *tordosz* i pięć klanów *tejeweli*). Każdemu z klanów przypisana jest określona liczba wiosok. Pokrewieństwo w klanach określa się w linii męskiej – dziecko należy do klanu swojego ojca, który niekoniecznie musi być jego ojcem biologicznym. W społeczności funkcjonują również rody matrylinearne, determinujące określone zobowiązania rytualne poszczególnych osób i ograniczające krąg tych, które są preferowanymi partnerami małżeńskimi. Ojcostwo jest ustalane podczas ceremonii łuku i strzały, która się odbywa w szóstym lub siódmym miesiącu ciąży kobiety. Mężczyzna, który ma zyskać rytualny status ojca nienarodzonego jeszcze dziecka, w odpowiedni i ustalony zawczasu dzień musi podarować kobiecie symboliczny, upleciony z gałęzi określonego gatunku rośliny, łuk ze strzałą. Ceremonia ta, będąca bogato obchodzonym wydarzeniem, jest obecnie często określana mianem ‘małżeństwa’, z którym nie ma jednak wiele wspólnego (por. Sathyanarayanan 2004: 210). Ciekawym zjawiskiem jest powszechne obecnie tworzenie albumów z ceremonii łuku i strzały, stylizowanych właśnie na albumy małżeńskie. Często, oprócz zdjęć z samej ceremonii, na której przyszła matka i ojciec zawsze pojawiają się ubrani w tradycyjny szal *Todów* – *putkuli* (*pu·xuły*), zawarte są w nim również zdjęcia pozowane, na których kobieta ubrana jest z reguły w *sari*, a mężczyzna w garnitur.

Ze wspomnianym podziałem grupy etnicznej na dwie podkasty wiąże się szereg ograniczeń i nakazów rytualnych. Jest to wyraźnie widoczne w ceremoniach ciałopalnych, w których określone obowiązki związane z organizacją rytuałów spoczywają na osobach spokrewnionych ze zmarłym w specyficzny sposób, zależnie od stopnia pokrewieństwa w rodzie męskim lub żeńskim. Obowiązki mają również członkowie podkasty innej niż zmarła osoba. Oni są odpowiedzialni za budowę łoża, na którym mają spłonąć zwłoki, ubierają zmarłego w specjalny strój i przenoszą go w określonych momentach rytuału. Oni również są jedynymi, którzy w czasie ciałopalenia śpiewają i tańczą – członkowie podkasty, do której należał zmarły, powinni w trakcie ceremonii zachować uroczystą powagę.

W sposobie odprawiania rytuału ciałopalenia stale zachodzą zmiany, których pełne omówienie wymagałoby poświęcenia temu tematowi znacznej części tekstu. Warto jednak zwrócić tu uwagę na kwestię ofiary z bawołu, która w dawnych czasach była niezbędnym elementem ostatniej posługi. Przed końcową fazą ceremonii, tj. złożeniem ciała na płonącym stosie, zawsze zabijano bawoły, których liczba zależna była od statusu zmarłej osoby. W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku w obrębie grupy zaczęły pojawiać się

głosy protestu, nazywające zwyczaj ofiary z bawołu „ślepy i szalony” (Walker 1986: 290). Jeden z członków plemienia, z którym miałem okazję porozmawiać na ten temat, walkę ze starym zwyczajem ujmował w następujących słowach:

„W tamtych czasach ludzie poświęcali nawet dziewięć, dziesięć bawołów. Żeby sprowadzić taką ilość zwierząt, potrzeba było wiele czasu – dziesięć dni, w trakcie których martwe ciało pozostawało w domu. Wiele osób zapadało na choroby. To nie było dobre. Dlatego chcieliśmy powstrzymać ofiarę z bawołu.” (2. Mężczyzna, lat ok. 60).

Obecnie pozwala się na złożenie w trakcie uroczystości ofiary z najwyżej jednego bawołu. Spośród czterech ceremonii kremacji, w których uczestniczyłem, dwie odbyły się bez ofiary ze zwierzęcia.

Zakaz małżeństw mieszanych między przedstawicielami różnych podkast jest w społeczności Todów nadal silnie podtrzymywany, pomimo zdarzającej się krytyki systemu przez młode pokolenie. W latach siedemdziesiątych miało miejsce zawarcie pierwszego związku między przedstawicielami tordosz i tejweli,<sup>6</sup> który ostatecznie został uznany przez ogół społeczeństwa. Mężczyzna, który dopuścił się tego naruszenia reguły, był ówczesnym młodym działaczem, starającym się przeforsować zmiany w tradycji. Poniżej przytaczam fragment jego wypowiedzi na ten temat:

„Naszych ludzi jest obecnie niewielu. W naszej części (tordosz) jest więcej mężczyzn, mniej kobiet. Co można więc zrobić? Można ożenić się z kimś zewnątrz, z Tamilką, muzułmanką, chrześcijanką. Wtedy zaniknie to wszystko, nasza kultura, język. Jeśli pozostaniemy w obrębie Todów, to będzie dobre, nie stracimy kultury, języka. I o to też walczyliśmy. Byłem wtedy młody. Mój ojciec, wszyscy ludzie, byli przeciwko mnie. Mówili: «Jeśli przyprowadzisz ją do naszej wioski, ona umrze. Jeśli dziewczyna z tejweli wejdzie do naszej wioski, umrze». Nie zgadzałem się z tym. W nocy zabrałem ją i przyprowadziłem tutaj – i nie umarła. Pokazałem im rano, że jest tu kobieta z tejweli. «Co mówili wasi bogowie, było błędne». Ale oni wszyscy przyszli, chwycili miotły, noże i przegonili nas. To był poważny problem. Wziąłem ślub cywilny, dopiero później mogliśmy wziąć tradycyjne małżeństwo. Pańczajat zbierał się trzynastą razą w ciągu jednego roku, największy pańczajat Todów.” (2. Mężczyzna, lat ok. 60).

Instytucją, która przyniosła Todom sławę w świecie antropologii, była praktykowana dawniej poliandria. Grupa ta stanowi jeden z rzadkich

---

<sup>6</sup> Tak przynajmniej podają osoby, z którymi miałem okazję rozmawiać na temat tego związku. Emeneau (1994: 420) zdaje się sugerować, że przypadek małżeństwa tego typu miał miejsce jeszcze przed opisywanymi przeze mnie wydarzeniami.

przypadków społeczeństwa, w którym dana kobieta mogła mieć kilku mężów (z reguły byli oni braćmi). Jedną z przyczyn praktykowania poliandrii wśród Todów mogła być charakterystyczna dawniej przewaga liczebna mężczyzn nad kobietami, wywołana praktyką zabijania niemowląt płci żeńskiej, prawnie zakazanej przez rząd brytyjski w roku 1819. Według relacji Riversa (1906: 515-521), na przełomie lat 1901/02, poliandria była nadal powszechna, chociaż powoli traciła na znaczeniu. Zanikła ona zupełnie w drugiej połowie dwudziestego wieku.<sup>7</sup> Warto przy tej okazji wspomnieć jednak o micie, który pochodzenie plemienia łączy z bohaterami indyjskiego eposu, *Mahabharaty* (*Mahābhārata*) – piątką braci Pandawód (Pāṇḍava). Jak wiadomo, bracia ci mieli wspólną żonę – Draupadi (Draupadī), co łatwo jest połączyć z charakterystycznym systemem małżeństw wśród Todów. Zbieżność ta może być jedną z przyczyn współczesnego rozpowszechnienia wiary w to, że społeczność tworzą potomkowie mitycznych bohaterów.

Rivers (1906: 521) wspomina także o istnieniu nielicznych małżeństw poligynicznych, w których jeden mężczyzna ma więcej niż jedną żonę. Małżeństwa tego typu zdarzają się również dziś, są jednak rzadkie. Sytuacja tego typu może mieć miejsce, gdy pierwsza żona danego mężczyzny okaże się bezpłodna – w takim wypadku mąż, za jej zgodą, ma prawo wziąć kolejną żonę.

W omawianej społeczności nie istnieje tradycyjna funkcja przywódcy plemienia, a działające obecnie formalnie rozpoznawane przywództwo zostało stworzone w czasach kolonialnych, ze względu na wymogi administracji brytyjskiej. Todowie mogą więc dziś mówić o swoim 'przywódcy', jednak niekoniecznie musi być on osobą, którą darzy się znaczącym szacunkiem. W czasie moich badań, gdy starałem się poruszać kwestię głowy plemienia, otrzymywałem często sprzeczne odpowiedzi, co potwierdza dużą niejasność w definiowaniu tego urzędu. Głównym organem, za pośrednictwem którego podejmuje się ważne dla grupy decyzje, jest zgromadzenie mężczyzn plemienia, najm (*no·ym*) – odpowiednik pañczajatu (hind. *pañcāyat*).

Duże uroczystości i zgromadzenia przedstawicieli grupy zwykle są obficie zakrapiane alkoholem. Wśród Todów, podobnie jak w innych grupach plemiennych Gór Błękitnych, istnieje dostrzegalny problem alkoholizmu mężczyzn. Wysokoprocentowe trunki wprowadzili tu Brytyjczycy w dziewiętnastym wieku, a już w 1851 jeden z podróżników pisał o Todach następujące słowa: „Nawyk pijaństwa jest tak powszechny wśród młodego pokolenia, że ich rodzice nie zdradzają im tajemnic, bojąc się, że sekrety zostaną wydane przy kieliszku” (Burton 2004: 352). Obecnie członkowie

---

<sup>7</sup> Walker (1986: 208) wspomina, że w roku 1981 otrzymał informacje jedynie o jednym przypadku małżeństwa poliandrycznego, pozostałości po praktyce były jednak nadal widoczne wśród starszego pokolenia, np. w dopuszczalności stosunków seksualnych z żoną brata.

plemienia pijają zwykle brandy lub arak – alkohol wytwarzany lokalnie, domowymi sposobami. Trunki spożywane są zazwyczaj w ukryciu, z daleka od kobiet; pije się szybko, alkohol na ogół lekko rozcieńczając wodą. Podczas większych uroczystości, w sytuacjach, w których mogłem zaobserwować zwyczaje alkoholowe, towarzyszył im nastrój konspiracyjnego niepokoju. Jedną ze wspomnianych libacji odbywała się w ukryciu, za chatą stojącą na skraju wioski; brandy została przyniesiona w kociołku, skrywanym pod tradycyjnym szalem putkuli.

### 3. Ekonomia i praca

Zajęciem charakterystycznym dla Todów w minionych stuleciach była hodowla bawołów. Jako lud pasterski, do nadejścia Brytyjczyków, zajmowali oni określone miejsce w sieci zależności plemion Gór Błękitnych, dostarczając innym grupom mleka i produktów mlecznych, w zamian otrzymując produkty, w których wytwarzaniu specjalizowały się inne grupy. Święty status bawołu nie pozwolił Todom na wykorzystywanie mięsa tych zwierząt. Bawoły, należące do tej niewielkiej społeczności, to szczególna odmiana indyjskiego bawołu domowego (łac. *bubalus bubalis*), którą od reszty bawołów hodowanych w Indiach odróżniają cechy charakterystyczne: względnie krótkie nogi, jasne umaszczenie i długie, zakrzywione ku górze rogi. Rasa ta bywa agresywna, były rejestrowane przypadki ataku na osoby spoza grupy Todów – usposobienie to może być jednak atutem, jako że zwierzę to, będąc w stadzie, potrafi skutecznie obronić się przed atakiem tygrysa. Są one przystosowane do surowego klimatu Gór Błękitnych i nie wymagają szczególnej opieki. Pasą się z reguły same, na zboczach gór, często również same wracają do zagrody. Obecnie często do stad wprowadza się również inne odmiany bawołu, dające więcej mleka, nie są one jednak cenione w takim stopniu, jak bawoły tej szczególnej rasy (Walker 1986: 98-118).

We współczesnych warunkach trudno jest utrzymać rodzinę z hodowli bawołu, co jest związane z długim procesem zajmowania pastwisk Todów przez władze brytyjskie, zalesiania ich drzewami eukaliptusowymi (eukaliptus uniemożliwia wzrost potrzebnej zwierzętom trawy) i budowania na terenach Gór Błękitnych wielkich ośrodków miejskich. Wiele rodzin Todów zaczęło hodować łatwiejsze do wypasu krowy, nigdy jednak hodowla ta nie została wprowadzona na dużą skalę. Zajęciem, które zajęło miejsce pasterstwa, jest często rolnictwo, którego rozwój wśród społeczności plemiennych jest promowany przez rząd stanu Tamil Nadu. Ważną inicjatywą, związaną z tymi działaniami, było zapoczątkowanie w 1975 Projektu Dobrobytu Todów (*Toda Welfare Scheme*), finansowanego z pieniędzy rządowych. Głównym celem

Projektowi było wspomnienie rozwoju rolnictwa wśród przedstawicieli społeczności, m.in. przez edukację i nadawanie ziem uprawnych. Obecnie wielu Todów utrzymuje się z ziem uprawnych, często jednak ich aktywność w tej sferze ogranicza się do wydzierżawiania swoich ziem osobom spoza społeczności (Sathyaranayanan 2004: 245-246).

Warto również wspomnieć o nowych możliwościach zarobku, które pojawiły się współcześnie w związku z rozwojem turystyki. Działające w osiedlach plemienia grupy samopomocy (*Self-Help Groups*), zajmujące się sprzedażą wyszywanych szali i drobnych przedmiotów ozdobnych, stanowią czynnik przyspieszający adaptację grupy plemiennej do współczesnej sytuacji. Jako że grupy pośredniczą w sprzedaży produktów pracy kobiet, przyczyniają się, przez umożliwienie im zdobycia drobnych oszczędności, do poprawy ich sytuacji. Wioski Todów, umieszczone często w niezwykle malowniczych okolicach, stanowią często cel wypraw stacjonujących w większych miastach przewodników turystycznych. Todowie, podobnie jak inne grupy plemienne, nie potrafią jednak wykorzystać tych okoliczności (uniemożliwia to nadal ograniczona znajomość języków obcych) i nieraz są oszukiwani i wykorzystywani przez przewodników.

#### 4. Życie religijne

Tradycyjna religia Todów jest w dużym stopniu związana z charakterystycznym zajęciem tej grupy pasterzy, koncentrując się na kulcie bawołu. Istnieje ponadto szeroki panteon bóstw charakterystycznych tylko dla tej niewielkiej grupy ludności. Najważniejszą spośród nich jest bogini Terkisz (Tö-kışy), stworzycielka Todów i bawołów,<sup>8</sup> której przypisuje się również zapoczątkowanie szeregu norm i rytuałów, regulujących życie przedstawicieli plemienia. Bogini Terkisz miała właśnie podzielić grupę na dwie części, ustalić reguły rządzące zawieraniem małżeństw i dokonywaniem ceremonii pogrzebowych. Do niej adresowane są też liczne modlitwy. Jej bratem jest Jon (Ö-n), który dawniej, wraz z Terkisz, rządził światem żywych, obecnie natomiast jest władcą krainy umarłych – Amunodr (*Amuno-r*).

Bóstwa, wokół których powstały liczne legendy (przechowywane głównie w charakterze pieśni), zajmują raczej drugorzędną pozycję, co kontrastuje z nadal silnym naciskiem na ceremonie związane z kultem bawołu. Pamięć o czynach Terkisz, Jona i innych bóstw obecnie zanika, spotkałem się nawet ze stwierdzeniem (wypowiedzianym przez młodą, dobrze wykształconą kobietę, mieszkającą w jednej z najlepiej rozwiniętych wiosek Todów), że

---

<sup>8</sup> Na temat innego mitu stworzenia Todów, zob.: Rivers (1906: 184), por. Walker (1986: 120).



„Todowie nie mają własnych bogów, oddają cześć bóstwom hinduskim” (4. Kobieta, lat ok. 35). Ta zanikająca pamięć o tradycyjnym panteonie bóstw może być częściowo związana z brakiem ich przedstawień i rzeźb – kult wizerunku boga jest elementem dotychczas wśród Todów nieznanym i rozwija się dopiero współcześnie, za sprawą wpływów hinduskich i chrześcijańskich (nie obejmując, oczywiście, bóstw tradycyjnych dla tej grupy).

Świątynie Todów to, z dwoma wyjątkami, niewielkie budynki, o dwóch półokrągłych ścianach zewnętrznych i beczkowatym sklepieniu. Budowane są z bambusa krytego określonym gatunkiem trawy (obecnie trudno dostępnej, co znacznie utrudnia okresowe odnawianie dachu świątyni). Ściany – przednia i tylna – dawniej drewniane, obecnie często są robione z kamienia. Wejście do świątyni jest niewielkie i zwykle nie przekracza metra wysokości. Nad nim, na przedniej ścianie, widnieją określone symbole – zazwyczaj jest to kwiat, słońce, księżyc, wyobrażenie głowy bawołu i gwiazda. Budowle tego typu były charakterystyczne dla Todów, których tradycyjne schronienia były budowane w podobnym stylu, z zachowaniem specyficznego, półbeczkowatego kształtu. Obecnie zarzucono tworzenie tego typu domów, a kilka tradycyjnych budynków, które zachowano, służy często jako atrakcja turystyczna dla przewodników z miasta. Wnętrze świątyni najczęściej jest podzielone na dwa pomieszczenia. W pierwszym, przyległym do wejścia, znajdują się dwa łóżka, ulepione z gliny oraz część wyposażenia: bambusowe naczynie do dokonywania ablucji, topór, kosz. Tutaj także składowane jest drewno na opał. Drugi pokój zawiera przedmioty ściśle związane z czynnościami kultu: gliniane i bambusowe naczynia na mleko, maślanekę i masło, lampki, kijki do rozniecania ognia, oraz najświętsze – gliniany garnek do ubijania masła, mątwkę oraz związane z nimi akcesoria, czyli przedmioty mające bezpośredni kontakt z mlekiem świętych bawołów.<sup>9</sup> Tutaj także znajduje się palenisko, na którym kapłan przyrządza swoje posiłki – ogień w nim może być rozniecony jedynie przez pocieranie kijkami, nigdy przy pomocy zapalek (Walker 1986: 123-124).

Świątynia jest okolona kamiennym murem, za który wstęp mają tylko mężczyźni rytualnie ze społeczności Todów. Do wnętrza wejść mogą jedynie kapłan i jego pomocnik, a do drugiego jej pomieszczenia, najbliższego świętości – za Walkerem (1986: 123) mogą tu użyć pojęcia *sanctum sanctorum* –

---

<sup>9</sup> Należy zwrócić uwagę na fakt, że kapłan zajmuje się doглядaniem jedynie świętych bawołów, których mleko jest używane w świątyni. Domowe bawoły mogą być wypasane i dojrane przez świeckich Todów (nigdy jednak przez kobiety). Święte bawoły, nawet jeśli osoby inne niż kapłan muszą je doglądać w czasie zamknięcia świątyni, mogą być dojrane jedynie przez niego (por. Rivers 1906: 39). Fakt, że w świątyni Todów przedmiotem kultu jest właśnie mleko świętego stworzenia, skłonił anglojęzycznych badaczy do określenia ich mianem *dairy temple*. Niechęć moich informatorów z plemienia do tego terminu – ‘świątynia-mleczarnia’ – sprawia, że – na szczęście – nie muszę proponować takiego polskiego tłumaczenia.

dostęp ma jedynie kapłan. Są to kolejne szczeble na drabinie czystości rytualnej, powiązanej z rangą rytualną określonego miejsca. Szczeble te widoczne są jednak także poza świątynią. Na drodze, pomiędzy domami wioski Todów a budynkiem świątynnym, znajduje się granica, która może być zaznaczona przy pomocy wyróżniającego się kamienia. Poza kamień nie mogą przejść kobiety z grupy Todów. Zakaz ten nie obejmuje kobiet spoza tej społeczności, nie są nim objęci również turyści, jako element obcy w hierarchii czystości rytualnej.

Kolejnym elementem, związanym z koncepcją czystości i skalania, jest kwestia ubioru. Na obszarze wioski Todów, która sama w sobie stanowi miejsce uświęcone, członkowie społeczności nie powinni nosić obuwia – można je założyć dopiero po wyjściu poza obszar wioski (reguła ta nie jest obecnie ściśle przestrzegana). Buty nie są na ogół zakładane podczas wypraw do świętych miejsc lub na uroczystości, jak na przykład obrzęd ciałopalenia. Jeśli dana osoba pozwoli sobie na założenie obuwia, obowiązkowo zostaje ono zdjęte w odpowiedniej odległości od celu, zazwyczaj przed wioską, w której znajduje się święty obiekt lub zmarła osoba. Mężczyźni, którzy wkraczą poza mur świątyni, powinni przed tym zdjąć fabryczną odzież, zostawiając na sobie jedynie tradycyjne weszti (tamil. *veṣṭi*) i zdobione haftem putkuli. Podobnie fabryczna odzież powinna być zdjęta przed wkroczeniem do domu, w którym znajduje się ciało zmarłego. Z kwestią czystości rytualnej związane są także inne ograniczenia: w wiosce Todów, np. nie powinno się obcinać paznokci ani włosów, które postrzegane są jako kalające. Kobieta w czasie menstruacji nie powinna znaleźć się w miejscu, z którego można dostrzec świątynię, co często oznacza, że, chcąc wydostać się z wioski, musi ona iść okrężną drogą. Kalający jest poród, po którym matka z dzieckiem powinny, na określony czas, zmienić miejsce swojego pobytu – zwykle przeprowadzają się wtedy do bliskiej rodziny, zamieszkującej inną wioskę. Kalające jest również uczestnictwo w ceremonii ciałopalenia, a stan, który po niej następuje, ogranicza możliwość uczestniczenia w życiu religijnym do księżycowego nowiu (jeśli np. ciałopalenie nastąpiło kilka dni przed nowiem, skalanie rytualne uczestników trwa jedynie kilka dni).

W przypadku świętych miejsc i przedmiotów, ważne jest utrzymywanie ich w izolacji od elementów świata zewnętrznego, stąd np. w świątyni nie można używać zapalek, a jedynie kijki do rozniecania ognia. Podobnie ogień, w którym ma spłonąć ciało zmarłego, musi być rozpalony w ten sam sposób (współcześnie jednak, przynajmniej w czasie pory deszczowej, stos ciałopalny obficie polewa się benzyną). Faktem wartym zauważenia są również ograniczenia nakładane na kapłana, osobę znajdującą się najbliżej świętości, które mają zapewnić jego wysoki status – są one tym surowsze, im wyżej w hierarchii stoi dana świątynia; najsurowsze natomiast dla kapłanów służących

w niedziałających już od sześćdziesięciu lat świątyniach *ti (ti)*<sup>10</sup>. Kapłan, w czasie sprawowania funkcji (dawniej trwającej dwa lub trzy lata, obecnie natomiast okres od dwóch tygodni do miesiąca) musi stosować się do szeregu zasad, regulujących wszystkie aspekty jego życia. Na jego pożywienie składają się przeważnie czyste pokarmy: mleko i produkty mleczne, ryż i podstawowe dodatki (sól i cukier). Całkowicie zabronione są wszelkiego rodzaju używki. Mówić może jedynie w języku *toda*, zależnie od statusu ograniczane są też jego możliwości kontaktu z określonymi osobami, życie seksualne oraz swoboda poruszania w wiosce. Kapłan świątyni *ti* nie mógł w ogóle odwiedzać miejsc świeckich, musiał utrzymywać celibat i unikać wszelkiego kontaktu fizycznego ze świeckimi członkami plemienia. Zabronione było również, w jego przypadku, obcinanie włosów i paznokci w trakcie sprawowania urzędu, co wiąże się ze wspomnianą powyżej kalającą właściwością tych cielesnych 'odpadów' (Rivers 1906: 98-105, Walker 1986: 155).

Obecnie wśród Todów szeroko rozpowszechniony jest, jak wspomniałem powyżej, kult bóstw hinduskich. Proces hinduizacji lub sanskrytyzacji religii tubylczych jest fenomenem ogólnindyjskim i wiąże się ściśle z asymilacją plemion z głównym nurtem społeczeństwa kraju. Zjawisko to na ogół zachodzi powoli, implikując zmiany w wielu sferach życia społecznego. Jest często procesem oddolnym, w którym „grupa stojąca niżej w hierarchii stara się przyjąć styl życia grupy wyższej w hierarchii” (Burman 2010: 259). Z tym stopniowym adaptowaniem hinduskiego stylu życia często kontrastowany jest proces przyjmowania przez te grupy chrześcijaństwa, ujmowany zwykle jako jednoznaczna konwersja (Burman 2010: 260, Walker 2003: 43). Obecnie jednak rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa w wioskach Todów nabrało innego wymiaru – o zjawisku tym wspomnę poniżej.

W przypadku opisywanej grupy proces hinduizacji rozpoczął się względnie późno, czego przyczyną był zapewne wzmiankowany powyżej opór wobec zmian. Rosyjska badaczka, Szaposznikowa (1969:109-110), która prowadziła badania wśród przedstawicieli plemienia we wczesnych latach sześćdziesiątych, opisuje początki tego zjawiska:

„...Dotychczas wpływ hinduizmu wśród Todów jest niewielki i ma często formalny charakter. Niekiedy na głowie kobiety *Toda* możecie dostrzec indyjską «tikę». Nakłada ją ona nie jako znak przynależności do hinduizmu, a tylko naśladując miejscowe kobiety. W niektórych chatkach wiszą lubiane obrazki z wyobrażeniami hinduskich bogów”.

---

<sup>10</sup> O hierarchii świątyni pisze Walker (1986: 128-157).

Dalej autorka cytuje również wypowiedź jednego z rozmówców: gdy spytała się o wspomniane obrazy, odpowiedział: „Jacy to bogowie? To po prostu ładne obrazki”.

W okresie moich badań zmiany związane z hinduizacją religii Todów były znacznie dalej posunięte. Przedstawiciele plemienia, z którymi miałem kontakt, zwykle otwarcie mówili o swojej przynależności do hinduizmu, natomiast informacje o różnicach w nastawieniu względem kultów hinduistycznych trzeba było zdobywać kolejnymi pytaniami. W domach Todów często można ujrzeć obrazy hinduskich bóstw i stojące przed nimi lampki. W okolicach ich wiosek nieraz znajdują się typowo hinduskie świątynie, którym oddaje się cześć, nawet jeśli poważanie ich jest znacznie mniejsze niż szacunek, z jakim Todowie odnoszą się do świętych miejsc swoich przodków. Warto w tym miejscu podkreślić również fakt kreowania mitów, które włączają tę niewielką społeczność w obręb wielkich tradycji. Jednym z nich jest wspomniane już wiązanie pochodzenia Todów z pięcioma Pandawami, tym samym łączące ich z ogólnoindyjską tradycją hinduską. Fascynującym zjawiskiem jest równoległe istnienie szeroko rozpowszechnionych mitów, które łączą historię grupy z tradycją biblijną, o czym wspomnę w jednym z poniższych akapitów.

Współcześnie ważną rolę w społeczności Todów odgrywa religia chrześcijańska, której wpływ zaczął być zauważalny już na początku dwudziestego wieku. Działająca wtedy misjonarka, Catherine Ling, dzięki swojej charyzmatycznej osobowości i znacznemu poświęceniu zdobyła pierwszych pochodzących z plemienia konwertytów. Jej autorstwa są pierwsze przekłady fragmentów *Biblii* na język toda, ona też zaczęła rozpowszechniać edukację wśród dzieci z tej społeczności. Działania te dały efekt w postaci założenia trzech nowych osiedli Todów-chrześcijan, z których pierwsze, *Ti Mod* (*Ti· Mod*), powstało w roku 1913. Wszystkie istnieją nadal, chociaż mieszkający w nich Todowie w znacznym stopniu odeszli od tradycji swoich przodków – jedynie nieliczni z nich znają język toda, zupełnie natomiast zarzucili rytuały związane z kultem bawołu. Ze względu na przełamanie zasady endogamii plemiennej, grupa ta w znacznym stopniu przemieszała się z innymi kastami i społecznościami (Walker 1986: 262-274).

Todowie, którzy nawracają się na religię chrześcijańską, przyjmują status osoby bezkastowej, co zwykle oznacza, że nie mogą pozostać w wiosce, z której pochodzą. Fakt ten był jedną z przyczyn, ze względu na które konieczne było założenie nowych osiedli Todów-chrześcijan. Z biegiem czasu religia chrześcijańska zaczęła również pozyskiwać coraz większą liczbę zwolenników w ośrodkach miejskich regionu. Pociągało to za sobą nowe drogi działalności ewangelizacyjnej wśród Todów. Nowa religia była propagowana już nie przez

Europejczyków, ale przez chrześcijan pochodzenia tamilskiego oraz tych pochodzących z samej społeczności plemiennej, z czym miałem okazję zetknąć się podczas moich badań. Często nawiązywałem kontakt z pastorami, należącymi głównie do wspólnot baptystycznych i zielonoświątkowych, którzy prowadzili działalność misyjną wśród Todów. Od jednej z tych osób dowiedziałem się, że gdy przyjeżdża z wizytą do pewnej trudno dostępnej wioski plemienia, mieszkańcy jej zapewniają mu nocleg i pożywienie – fakt zaskakujący w przypadku niewielkiej, konserwatywnej społeczności.

Działania misjonarzy obejmują rozdawanie kopii *Biblii* (w tłumaczeniu tamilskim), prostych obrazków i zawieszek na ściany z cytatami z teże. Obecnie można je znaleźć w wielu domach Todów i sam widziałem je w większości z tych, które miałem okazję odwiedzić. Niektórzy, jak osoba wspomniana w powyższym akapicie, aktywnie rozpowszechniają nauki chrześcijańskie w wybranych wioskach. Pastor chrześcijański jest często wzywany do chorych osób, co wiąże się zapewne ze specyfiką tego urzędu w tradycji zielonoświątkowej, gdzie wielu duchownych otwarcie przypisuje sobie posiadanie daru uzdrawiania. Siłę oddziaływania myśli chrześcijańskiej mogłem dostrzec, gdy zdarzyło mi się nocować w jednej z wiosek, w domu, w którym znajdowała się również chora osoba. Sytuacja miała miejsce bezpośrednio po ceremonii ciałopalenia, a wspomniana kobieta, zgodnie z przyjętym zwyczajem, uczciła pamięć zmarłego dniem postu. Wywołane tym osłabienie organizmu, połączone z gorączką, doprowadziło ją do niebezpiecznego stanu. Chora została ułożona na łóżku, w kuchni, blisko paleniska. Proste zabiegi medyczne, jak masowanie stóp i namaszczenie ich olejem eukaliptusowym, towarzyszyły działaniom typowo chrześcijańskim. Na piersi chorej ułożono *Biblię*, którą, po pewnym czasie, jedna z mieszkających w domu kobiet zaczęła jej czytać. Z gestów innej kobiety, obecnej w pokoju, dowiedziałem się, że o sytuacji został powiadomiony pastor.

Zmiana podejścia działających obecnie misjonarzy doprowadziła do pojawienia się innego nurtu chrześcijaństwa wśród Todów, niezależnego od trzech nawróconych wiosek, o których wspomniałem powyżej. Przez osoby z zewnątrz nazywani są oni cichymi chrześcijanami, czym podkreśla się unikanie przez nich otwartych deklaracji. Jedna z Rozmówczyń, pochodząca z tradycyjnej wioski Todów, w następujących słowach mówiła o zmianie wiary:

„Niektórzy dokonali konwersji, ale nie mówimy o tym wszystkim na zewnątrz. Jeśli powiemy, położą ogień na naszych językach. Nie mówimy o tym wszystkim – jeśli powiemy, wygnają nas z wioski. To, że zmieniliśmy wiarę, utrzymujemy w tajemnicy. Nie mówimy o tym naszym rodzicom – moja matka wie o tym, ale nie powiedziałam tego ojcu.

– Czy pastorzy mówią coś o tym, że chodźcie do świątyń Todów, że uczestniczycie w świątach?

– Nic nie mówią. Oni nas znają, oni wiedzą, jak tu jest surowo, że musimy wszystko podtrzymywać. Więc nic nie mówią. Chcą tylko, żebyśmy się modlili.” (1. Kobieta, lat ok. 20).

Wspomniane ‘położenie ognia na języku’ odnosi się do rytuału ponownego włączenia do społeczności, który implikował przypalanie języka drobnym, złotym drutem (Walker 1986: 271). Wypowiedź dobrze oddaje obecne podejście chrześcijańskich działaczy, którzy usiłują wprowadzić nową religię, jednocześnie nie powodując rozpadu grupy. Warto także podkreślić fakt, że Rozmówczyni o swojej konwersji poinformowała matkę, ukrywając ją przed ojcem. Moje obserwacje wskazują na to, że chrześcijaństwo zdobywa obecnie najwięcej zwolenników wśród kobiet, mając znacznie mniejszy wpływ na męską część grupy. Mężczyźni są w pewnej mierze strażnikami tradycyjnej religii. Ta szczególna sytuacja jest zapewne uwarunkowana wzmiankowanym powyżej wykluczeniem kobiet z większości przejawów religii plemienia, jako rytualnie niższych od mężczyzn.

Ze wzrostem znaczenia chrześcijaństwa wśród Todów wiąże się również znaczna popularność mitu, wiążącego ich genealogię z ludem starożytnego Izraela. Z próbą dowiedzenia zbieżności między tradycją żydowską, opisaną w Starym Testamencie, a kulturą Todów spotykałem się często. Teoria ta zwykle była broniona przez tych przedstawicieli plemienia, którzy w największym stopniu czują się związani z tradycją biblijną. Mit ten jest tym bardziej ciekawy, że można go łączyć z badaniami wczesnych antropologów, a dokładnie, z błędną i nie mającą podstaw naukowych tezą wysnutą przez Johna Ouchterlonyego w 1847 roku. Autor ten łączy tajemnicze plemię z ludem Izraela (Walker 2004). Jest to jeden z przykładów na to, jak pewne działania badacza mogą wpływać na samoświadomość ludności badanej.

## 5. Sytuacja językowa

Język toda należy do rodziny języków drawidyjskich i jest blisko spokrewniony z tamilskim (Emeneau 1984: 1). Jest językiem mówionym, nie ma tradycji literackiej ani własnego systemu zapisu. Pieśni i opowieści są recytowane z pamięci. Nieliczne poznane przeze mnie osoby, które posiadały zapisy wybranych utworów, tworzyły je przy pomocy pisma tamilskiego. Podobnie, pismem tamilskim posłużyła się też Catherine Ling, tłumacząc na język tej niewielkiej społeczności fragmenty *Biblii* (Walker 2003: 186). System tego zapisu jest w dużej mierze umowny i niedoskonały, jako że nie może w pełni oddać złożoności fonetyki języka toda.

Własny język posiadają również inne grupy etniczne zamieszkujące Góry Błękitne, między innymi Badagowie, Kotowie, Kurumbowie. Jeszcze na początku dwudziestego wieku *lingua franca* tego regionu był język badagu, należący do społeczności dominującej ekonomicznie nad innymi; Todowie używali go w kontaktach z ludnością nienależącą do ich plemienia. Miało to wpływ również na badania wczesnych etnografów, którzy zamiast nazw w języku toda otrzymywali nazwy zaczerpnięte z badagu (Rivers 1906: 604).<sup>11</sup> Obecnie rolę języka pośredniczącego przejął tamilski, na co niewątpliwie znaczący wpływ miał rozwój i wzrost znaczenia dużych ośrodków miejskich oraz napływ ludności z pozostałych części stanu Tamil Nadu. Zaistniał tu również podobny mechanizm, jak w dawnym okresie w przypadku języka badagu. Todowie posiadają przynajmniej dwie nazwy na każde ze swoich osiedli: jedną w języku toda, drugą w tamilskim; w kontaktach z osobami spoza społeczności z reguły wymienia się tę drugą. Zachodzą również znaczące zmiany w imionach, nadawanych młodemu pokoleniu Todów. Wielu kobietom obecnie nadaje się imiona tamilskie, nawiązujące do ogólnindyjskiego, hinduskiego panteonu bóstw (np. Pawitra, Pudża, Lakszmi). Rzadziej ma to miejsce w przypadku mężczyzn, których status rytualny zobowiązuje do posiadania odpowiedniego imienia. Częstym, a może nawet powszechnym zjawiskiem jest przydzielanie chłopcom drugiego imienia, gdy zaczynają uczęszczać do szkoły.<sup>12</sup> Rozmówcy, z którymi miałem kontakt, z reguły tłumaczyli to trudnością w wymówieniu oryginalnych imion Todów przez ludność tamilską. Drugie imię nie ma znaczącej wagi rytualnej i często silnie odbiega od właściwego imienia. Zwykle, kiedy usiłowałem dowiedzieć się znaczenia imion Rozmówców, w przypadku imion męskich otrzymywałem informację, że są one nazwą konkretnej świątyni Todów, najczęściej świątyni w wiosce, w której mieszka dany mężczyzna. Jako że każda świątynia ma kilka nazw,<sup>13</sup> wiele osób może szczyć się imieniem powiązanim z danym miejscem kultu.

Język toda jest dla omawianej społeczności medium codziennej komunikacji w kręgu rodzinnym oraz z pozostałymi przedstawicielami grupy

---

<sup>11</sup> W wyniku silnych więzi zależności między tymi dwiema społecznościami, w języku badagu istnieją nazwy zarówno na wioski Todów, jak i na klany oraz poszczególne pozycje społeczne (Walker 1986: 70-72).

<sup>12</sup> Ciekawym przykładem jest tu tamilskie imię Petradź (Petraṅ), dosł. 'Król Peter'. Jest to imię nadane na cześć znaczącego antropologa – Piotra, księcia Grecji i Danii, który prowadził badania wśród Todów w latach 1939 i 1949 (Walker 2003: 196). Podczas drugiej ze swoich wypraw w Góry Błękitne, książę zobowiązał się do wypłacania określonej miesięcznej sumy na wychowanie młodzieńca, nazwanego potem jego imieniem.

<sup>13</sup> Nazwy te są zarazem nazwami boga danej świątyni, czy też, bardziej precyzyjnie, świątynia jest identyfikowana z określonym bóstwem (Walker 1986: 121).

etnicznej (wyjątkiem są tu przedstawiciele społeczności chrześcijańskich Todów, spośród których tylko nieliczni znają język toda). Niemal wszyscy Todowie znają tamilski przynajmniej w stopniu, który umożliwia im płynną komunikację, jako że jest on używany przy kontaktach z osobami nienależącymi do plemienia. Dzieci zaczynają się uczyć języka tamilskiego, kiedy idą do szkoły, wcześniej zwykle nie mają z nim większej styczności. Popularność szkół prowadzonych w języku angielskim, obecnie będąca już fenomenem ogólnindyjskim, sprawia, że przynajmniej część młodych ludzi płynnie posługuje się tym międzynarodowym językiem.<sup>14</sup> Region Gór Błękitnych jest typowym przykładem środowiska multilingwistycznego.

Język omawianej grupy jest językiem tradycji, w nim zachowano teksty pieśni, w nim również odmawia się modlitwy. Istnieją jego warianty wykorzystywane jedynie w modlitwie, spośród których jeden nie jest już używany – jest to język ti, związany ze wspomnianymi powyżej świątyniami o najwyższym statusie. Znacząco różny od potocznego wariantu jest też język poetycki, co potwierdzają rozmowy z przedstawicielami młodego pokolenia – niektórzy nie rozumieją pieśni śpiewanych przez starsze osoby. Rivers (1906: 616-618) odnotował również istnienie sekretnego języka Todów, którego użycie zawężone było do poufnych rozmów między przedstawicielami plemienia, w obecności osób spoza grupy, które jednak mogłyby zrozumieć potoczny wariant toda. Podczas swoich badań nie miałem możliwości potwierdzenia lub zanegowania obecnego istnienia tego sekretnego wariantu języka, co utrudniał brak kompetencji lingwistycznych, spotykałem się jednak z sytuacjami, w których język używany był w pewnym stopniu dla wyłączenia z konwersacji określonych osób. Jeden z tego typu przypadków miał miejsce, gdy uczestniczyłem w ceremonii ciałopalenia, w czasie trwania której spotkałem znaną już mi nauczycielkę, należącą do grupy. Miałem okazję usłyszeć fragment jej rozmowy z drugą kobietą, również pochodzącą ze społeczności Todów, która jednak została z niej wyłączona ze względu na małżeństwo z chrześcijaninem. Jako że kobiety rozmawiały w języku tamilskim, częściowo rozumiałem konwersację i włączyłem się do niej, zadając pytanie o interesującą mnie kwestię popularności chrześcijańskich praktyk wśród członków plemienia. Po odpowiedzi na moje pytanie, obie kobiety kontynuowały swoją konwersację – już jednak posługując się językiem toda.

Z drugiej strony, coraz większa jest popularność języka angielskiego, coraz modniejsze staje się również posyłanie dzieci do szkół z angielskim językiem wykładowym. Język ten postrzega się jako niezbędny dla osiągnięcia

---

<sup>14</sup> Wartościowym omówieniem roli języka angielskiego we współczesnych Indiach, ze szczególnym naciskiem na edukację, jest praca Viniti Vaish (2008). Materiał w zamieszczonych przez autorkę przykładach jest tam jednak zawężony do języka hindi.



sukcesu we współczesnym świecie, co jest podejściem bardzo charakterystycznym dla obecnych Indii.

„Jeśli chcemy się rozwijać, musimy stanąć na równi z innymi ludźmi. Musimy uczyć się angielskiego, musimy uczyć się hindi” – mówił w tej kwestii jeden z działaczy społecznych, pochodzących ze społeczności Todów (5. Mężczyzna, lat 67).

## 6. Podsumowanie

W tekście artykułu starałem się zwrócić uwagę na szereg elementów kultury omawianej grupy etnicznej oraz na ich zmieniający się obecnie charakter. W ramach zakończenia warto podkreślić dwie kwestie: rosnącą otwartość Todów na przychodzące zmiany oraz współczesne kreowanie mitów, stawiających grupę w szczególnym położeniu.

Aktualnie wprowadzane zmiany w sposobie życia grup plemiennych są w pewnym stopniu kontrolowane przez przedstawicieli tychże, czasami natomiast są one bezpośrednimi skutkami działania wyróżniających się jednostek danej społeczności. W kontekście omawianego plemienia należy zwrócić uwagę na istnienie wielu stowarzyszeń, zarówno w obrębie grupy, jak i poza nią, które starają się przeforsować zmiany zmierzające w określonym kierunku. Przedstawiciele plemienia często stanowią część zarządu działających w Górach Błękitnych organizacji pozarządowych. Na działania rządu często mają pośredni wpływ, zarówno poprzez składane petycje, jak i zdarzające się okazjonalnie protesty. Pewnym udogodnieniem jest w tym kontekście polityka państwa, zobowiązująca określone placówki do wspomagania adaptacji grup marginalizowanych w społeczeństwie Indii. Poniżej cytuję wypowiedź Madhavi Ravindranath (6.), prowadzącej stację All-India Radio, oddział w Ooty – przedmiotem jej jest seria audycji promujących kulturę grup plemiennych okręgu:

„Jest to próba przekazania społeczeństwu z czym wiąże się kultura plemienna. Jest to rodzaj wymiany, której celem są głównie ludzie nie mający pojęcia o procesach zachodzących w obrębie plemion. Grupy te są na ogół bardzo wycofane, wahające się i obawiające interakcji z osobami z zewnątrz. Jest to próba przekazania ludziom, co się dzieje, czym w ogóle jest kultura plemienna. Jest to zarazem próba podtrzymania kultury plemiennej przy życiu. Tak długo, jak będą ludzie, którzy chcą widzieć i słyszeć, ona pozostanie przy życiu.”

W tekście artykułu starałem się podkreślić rolę mitów, włączających historię badanej społeczności w szerszy kontekst. Głównymi przykładami tychże są hipotetyczne wersje historii Todów, wiążące ją z wysoką kulturą indyjską lub

chrześcijańską. Warto jest jednak zwrócić tu uwagę na równoległe tendencje, mające na celu podkreślenie właśnie unikatowy charakter grupy – jej długiej izolacji od głównego nurtu społeczeństwa, bliskiego związku z naturą, archaiczności wierzeń. Poniższa wypowiedź może służyć za przykład tej właśnie tendencji:

„Jesteśmy bardzo starożytnym ludem. Dziś jest tak wiele tradycji, tak wiele religii... Ale nasza religia jest, być może, tą starożytną, odwieczną. Dawniej wszyscy ludzie mogli żyć tak, jak my. Bez żadnej oddzielnej nazwy dla ich religii. Myślę, że ponieważ rozwijaliśmy się w oddzieleniu od innych grup, mogliśmy przechować stare wierzenia. Teraz zmieniamy się, ale te wierzenia nadal istnieją.” (3. Kobieta, lat ok. 60).

### **Wywiady cytowane**

1. Kobieta z plemienia Todów, lat ok. 20. Wywiad z dnia 06.08.2011.
2. Mężczyzna z plemienia Todów, lat ok. 60. Wywiad z dnia 08.08.2011.
3. Vasamalli. Kobieta z plemienia Todów, działaczka społeczna, lat ok. 60. Wywiad z dnia 08.08.2011.
4. Kobieta z plemienia Todów, lat ok. 35. Wywiad z dnia 10.08.2011.
5. Alwas. Mężczyzna z plemienia Todów, sekretarz NAWA, lat 67. Wywiad z dnia 01.10.2011.
6. Madhavi Ravindranath. Kobieta pochodzenia tamilskiego, prowadząca oddział All-India Radio w Ooty, lat ok. 50. Wywiad z dnia 04.10.2011.

### **Bibliografia**

BURMAN 2010

Burman, J.J. Roy: *Hinduization of Tribes and Development*. [w:] Chaudhary 2010: 257-265.

BURTON 2004

Burton, Richard F.: *Goa, and the Blue Mountains, or Six Months of Sick Leave*. New Delhi 2004.

CHAUDHARY 2010

Chaudhary, S.N. (red.): *Tribal Economy at Crossroads*. Rawat Publications, Jaipur 2010.

EMENEAU 1958

Emeneau, Murray B.: „Oral Poets of South India: The Todas”. *The Journal of American Folklore*, Vol. 71, No. 281 (1958): 312-324.

EMENEAU 1984

Emeneau, Murray B.: *Toda Grammar and Texts*. American Philosophical Society, Philadelphia 1984.

EMENEAU 1994

Emeneau, Murray B.: *Dravidian Studies*. Motilal Banarsidass, Delhi 1994.

MANDELBAUM 1941

Mandelbaum, David G.: „Culture Change among Nilgiri Tribes”. *American Anthropologist*, Vo. 43, No.1 (1941) 19-26.

PRICE 2010

Price, Frederick, *Ootacamund: A History*. Delhi 2010.

RIVERS 1906

Rivers, W.H.R.: *The Todas*. Macmillan and Co., London 1906.

SATHYANARAYANAN 2004

Sathyanarayanan. C.R.: *The Toda of Nilgiris: A Socio-Economic Update*. [w:] Misra, P.K.: *Studies in Indian Anthropology*. Rawat Publications, Jaipur 2004.

SINGH 2009

Singh, Yogendra: *Culture Change in India: Identity and Globalization*. Rawat Publications, Jaipur 2009.

SZAPOSZNIKOWA 1969

Шапошникова, Л.В.: *Тайна Племени Голубых Гор*. Наука, Москва 1969.

TRIPATHY 2010

Tripathy, S.N.: *Globalization and the Plight of Displaced Tribes in India*. [w:] Chaudhary 2010: 205-226.

VAISH 2008

Vaish, Viniti: *Biliteracy and Globalization: English Language Education in India*. Multilingual Matters, Clevedon 2008.

WALKER 1986

Walker, Anthony R.: *The Toda of South India: A New Look*. Hindustan Publishing Corporation, Delhi 1986.

WALKER 2003

Walker, Anthony R.: *The Toda People of South India: Between Tradition and Modernity*. B.R. Publishing Corporation, Delhi 2003.

WALKER 2004

Walker, Anthony R.: „The Truth about the Todas”. *Frontline* 21, issue 05 (2004).

Rafał Kłeczek

**Facing modernity – social and cultural change among the Todas of Nilgiri in Tamilnadu**

The paper is based on the Author's field research pursued among the people of Toda. It offers a systematic presentation of the Todas' social institutions, their beliefs and culture, as well as economic situation. The Todas have been confronted with the growing influence from the outside world – the Author describes the influx of 'modernity' in different forms which penetrate their traditional way of life and which endanger their traditional value system.

# Kontrowersje wokół tzw. fazy aikonicznej we wczesnej sztuce buddyjskiej w Indiach

ALICJA ŁOZOWSKA

## I. Wprowadzenie

Tematem artykułu jest spór dotyczący tzw. fazy aikonicznej<sup>1</sup> we wczesnej sztuce buddyjskiej. Kontrowersje dotyczą tutaj głównie wczesnych płaskorzeźb, zdobiących stupy w Bharhut, Sañci i Amarawati (okres od ok. III w. p.n.e. do ok. II-III w. n.e.), na których nie pojawia się Budda w postaci antropomorficznej. Pierwszym wytłumaczeniem tego faktu była teoria (przedstawił ją w spójny sposób Alfred Foucher na początku XX w.), mówiąca, że artyści celowo nie przedstawiali w ten sposób Buddy, zaznaczając jego obecność za pomocą symboli, takich jak ćakra (*cakra*), drzewo bodhi (*bodhi*), odciski stóp – buddhapada (*buddhapāda*), a pierwszy wizerunek Buddy pojawił się dopiero po tej aikonicznej fazie, tj. w czasie panowania dynastii Kuszanów. Z krytyką tego twierdzenia wystąpiła w 1985 r. Susan Huntington w swojej książce *The Art of Ancient India* oraz artykułach z początku lat 90., co zapoczątkowało drugą falę debaty. Ten wielowątkowy i długotrwały spór o interpretację nieobecności Buddy na wczesnych reliefach trwa właściwie do dzisiaj.

---

<sup>1</sup> Dostyc problematyczne jest określenie przedmiotu tego sporu jakimś jednym wyrazem – chyba dlatego pojawił się tu termin *aniconism/ aiconism* (w debacie przewijają się obie formy, choć dominująca i bardziej poprawna jest chyba ta pierwsza), który przyłgnał niczym emblemat do opisu tej kwestii. W języku polskim mamy wyraz ‘aikoniczny (a+ikoniczny)’, który oznacza ‘w sztukach plastycznych: unikający z przyczyn religijnych wyobrażeń istot żywych, zwłaszcza ludzi, np. w sztuce islamu, w sztuce żydowskiej’ (*Uniwersalny Słownik Języka Polskiego PWN*, pod red. prof. S. Dubisza (A-J), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 30; nie funkcjonuje natomiast forma ‘anikoniczny’), od którego można utworzyć termin ‘aikonizm’ (stosując go przemienne z formą ‘aikoniczność’) – dość umownie (i na zasadzie kalki z angielskiego) określający analizowane zjawisko. Formy zaprzeczone przez *a-* są w polszczyźnie bardzo rzadkie, dlatego ich brzmienie może budzić kontrowersje. Wyraz ‘aikoniczny’ został utworzony na tej samej zasadzie co (poświadczane przez słowniki) wyrazy: ‘ainteletekualny’, ‘aideologiczny’ (nie: ‘aninteletekualny’, ‘anideologiczny’), zob. Tomasz Karpowicz, *Słownik Ortograficzny Języka Polskiego*, Warszawa 2001, s. 9; B. Janik-Płocińska, M. Sas, R. Turczyn, *Wielki Słownik Ortograficzno-fleksyjny*, Warszawa 2001, s. 11; *Nowy Słownik Ortograficzny PWN*, red. prof. E. Polański, Warszawa 1998, s. 7.

Temat jest bardzo obszerny i obejmuje różne rodzaje świadectw archeologicznych i tekstowych, do których odwołują się badacze. Sama różnorodność tych źródeł wymaga przyjęcia metody badań interdyscyplinarnych.

W tym artykule zostaną omówione wymienione świadectwa oraz sposoby, w jaki były one interpretowane, aby: po pierwsze, przedstawić w sposób całościowy argumentację, jaka się pojawia w debacie, po drugie – spróbować odpowiedzieć na pytanie, na jakich podstawach opierają się różne interpretacje i uporządkować je według pewnych kryteriów (które zostaną wyłonione w toku analizy). Moim celem nie jest opowiedzenie się po którejś ze stron w debacie ani zaproponowanie nowego rozwiązania – jest nim prześledzenie stanu badań i uporządkowanie pojawiających się teorii.

## II. Stan badań

Pierwsza próba w miarę całościowej interpretacji wczesnych buddyjskich płaskorzeźb (z Sañci i Amarawati, bez Bharhut) pojawiła się w książce Jamesa Fergussona z 1868 r. *Tree and Serpent Worship*, której motywem przewodnim był tytułowy, zauważony przez autora na analizowanych rzeźbach, kult drzew i węży.

Przykłady kultu drzew odnajduje badacz w różnych kulturach i na różnych obszarach geograficznych (w Grecji, Egipcie itd.). Kult węży, jego zdaniem, był zaś właściwy rasie turecko-ałtajskiej, która stanowiła rdzenną ludność Indii, a obcy przybyłym później Arjom. Na płaskorzeźbach wyróżnia – na podstawie stroju – dwie grupy ludności: Arjowie, których nazywa Hindusami oraz ludność rdzenną, nazwaną Dasjami. Scenę z fot.\_s6. oraz fot.\_s9. (zob. Appendix) interpretuje jako typowe przedstawienie nagów (węży, *nāga*) w rzeźbie: na pierwszym z tych reliefów mamy, wedle Fergussona, pięciogłowego węża, znajdującego się w czymś w rodzaju kaplicy, który jest obiektem adoracji Dasjów. Przed wężem płonie ogień, którego znaczenia Fergusson nie jest pewien w kontekście tej sceny, zauważa jednak, że wydostaje się on również z otworów w dachu budynku. Na drugim – widzimy króla węży siedzącego za tronem i drzewem, otoczonego przez kobiety (z węzami). Ta scena, zdaniem badacza, przedstawia również kult węży, sprawowany tym razem przez Hindusów<sup>2</sup>.

Wiele innych scen, gdzie pojawia się świątynia z drzewem bodhi (*bodhi*) lub samo drzewo, interpretuje Fergusson jako przedstawienie popularnego kultu drzew. Na jednej z rzeźb mamy króla, składającego hołd drzewu

---

<sup>2</sup> FERGUSSON 1868: 117.

oświecenia, na innych czczące drzewo zwierzęta, na jeszcze innym – przynoszące ofiary małpy<sup>3</sup>.

Częstym obiektem kultu (trzecim pod względem frekwencji), jaki omawia Fergusson, jest koło-ćakra, które symbolizuje dharmę i puszczanie w ruch koła prawa przez Buddę (kazanie w Parku Jelenim)<sup>4</sup>. Pojawiają się też jednak sceny, których znaczenia autor nie jest pewien. Na płaskorzeźbie fot.\_s5. Fergusson widzi Dasjów, a obok nich święte drzewo, któremu nie oddają jednak czci. Zdaniem badacza, nie ma tutaj żadnego konkretnego wydarzenia, lecz po prostu przedstawienie życia Dasjów w lesie<sup>5</sup>.

Sceny, w których będzie się później odnajdywać niewidzialną obecność Buddy, symbolizowanego przez przystrojone drzewo, Fergusson interpretuje bardziej dosłownie jako czczenie drzew. Tego rodzaju kult ma też przedstawiać płaskorzeźba z drabiną (fot.\_s1.) pod którą znajduje się drzewo, jednak tu Fergusson przyznaje, że trudno mu zinterpretować obiekt – kamienne schody, które nie prowadzą do żadnego tarasu czy budynku<sup>6</sup>.

Na pierwszym miejscu – jeśli chodzi o frekwencję przedstawienia na reliefach – jest więc, według badacza, adorowane drzewo, następnie stupa, a w trzeciej kolejności ćakra, choć opisy scen z życia Buddy też się u niego pojawiają, np. dotyczące panelu z Sañci, w którym na górnej części znajduje się przedstawienie snu Maji<sup>7</sup>.

Na to zagadnienie inaczej spojrział Albert Grünwedel w swojej monografii *Buddhistische Kunst in Indien. Mit 76 Abbildungen* (Berlin: W. Spemann 1893), przełożonej w 1901 r. na angielski jako *Buddhist Art in India*. Autor dzieli reliefy z Sañci na dwie grupy: 1) sceny przedstawiające pielgrzymki do świętych miejsc, świętych drzew, stup itd. (autor zauważa, że w tych rytuałach adoracji obiektów bierze udział także świat zwierzęcy); 2) sceny z życia Buddy oraz dżataki. Scenę z wężem i ogniem (fot.\_s6.) w kaplicy/chatce tłumaczy jako przedstawienie nawrócenia przez Buddę Kaśjapy w miejscowości Uruwila. Jednak najbardziej intrygujący jest dla niego fakt, że nie pojawia się tu postać Buddy<sup>8</sup>. Kolejną scenę, relief z łódką (fot.\_s5.), interpretuje jako przedstawienie następnego cudu, związanego z nawróceniem Kaśjapy, kiedy Budda przeszedł po powierzchni wezbranej rzeki Nairañjana<sup>9</sup>. Relief poniżej tego przedstawia zaś, zdaniem badacza, ofiarę, która została odprawiona po cudzie z wężem:

---

<sup>3</sup> FERGUSSON 1868: 119.

<sup>4</sup> FERGUSSON 1868: 121.

<sup>5</sup> FERGUSSON 1868: 129.

<sup>6</sup> FERGUSSON 1868: 121.

<sup>7</sup> FERGUSSON 1868: 131-132.

<sup>8</sup> GRÜNWEDEL 1901: 63.

<sup>9</sup> GRÜNWEDEL 1901: 64.

bramini nie mogli rozpalić ognia ofiarnego, dopóki Budda nie wyraził swojej zgody.

Grünwedel, podsumowując swoje obserwacje, stwierdza, że we wczesnej fazie sztuki buddyjskiej Budda nie był przedstawiany, pojawiały się tylko „znaki jego działalności”, jak odciski stóp, drzewo, pod którym osiągnął oświecenie czy stupa, wzniesiona ku jego pamięci. Do tych znaków autor zalicza też symbole cudów, dokonanych przez Śakjamuniego (np. wąż i ogień w scenie w Uruwili) oraz ćakrę jako znak jego nauki.

Dalej autor rozważa przyczyny nieprzedstawiania Buddy. Jego zdaniem, pierwszy wizerunek nauczyciela został stworzony przez obcokrajowców. Tego, że wcześniej nie był on przedstawiany, nie można tłumaczyć doktryną o nirwanie, ponieważ w tamtych czasach, jak przypuszcza, nie była ona jeszcze tak rozwinięta, poza tym w późniejszym okresie, gdy wykonywanie posągów Buddy było już powszechne, nikt nie widział sprzeczności tego działania z koncepcją nirwany. Zupełnie nie brano tego pod uwagę, o czym ma świadczyć przytoczona przez Grünwedela legenda o królu Udajanie. Sytuacja była tu, zdaniem badacza, podobna do tej, która miała miejsce we wczesnym chrześcijaństwie, kiedy symbole, takie jak ryba czy baranek, były używane przez wyznawców Chrystusa (Grünwedel pisze, że „przypominały one im o Chrystusie”), lecz dopiero w Bizancjum typ przedstawienia Jezusa został ukonstytuowany, tak samo jak typ przedstawień Buddy zrodził się dopiero w Gandharze<sup>10</sup>.

Grünwedel wspominał również o Bharhut, ale najwięcej jego uwag odnosiło się do Sañci. Natomiast pierwszą monografię stupy z Bharhut przedstawił w 1897 r. Alexander Cunningham (*Stupa of Bharhut. A Buddhist Monument Ornamented with Numerous Sculptures Illustrative of Buddhist Legend and History in the Third Century B.C.*, London 1897); zamieścił w niej opis samej stupy, próbę ustalenia datowania obiektu, analizę jej płaskorzeźb oraz inskrypcji. Wśród typów reliefów autor wyróżnia sceny historyczne związane z życiem Buddy oraz związane z kultem relikwii, które dzieli na śaririka (*śarīrika*) – „bodily relics”, uddeśika (*uddeśika*) – „buildings and symbols”, prabhogika (*prabhogika*) – „personal relics”.

Opisując sceny, związane z życiem Buddy<sup>11</sup>, Cunningham wspomina o nieobecności postaci Buddy, ale nie wydaje się to dla niego sprawą kontrowersyjną i nie koncentruje na tym uwagi. Przy interpretacji reliefu z

---

<sup>10</sup> GRÜNWEDEL 1901: 68.

<sup>11</sup> CUNNINGHAM (1897: 89) wymienia 6 płaskorzeźb związanych z życiem Buddy, na których widnieją inskrypcje (w jego angielskim przekładzie): 1. Tikutiko Chakamo; 2. Maya Devi's dream; 3. The Jetavana Monastery; 4. Indra Sala-guha; 5. Visit of Ajātasatru to Buddha; 6. Visit of Prasenajita to Buddha; 7. The Sankisa Ladder.



Anathapindikā (*Anāthapiṇḍika*) podaje legendę, dotyczącą kupna gaju, w której pojawia się Budda, a w przypadku opisu wizyty Indry podkreśla, że Budda nigdzie nie jest przedstawiony w postaci ludzkiej, ale jego niewidzialna obecność jest zaznaczona przez tron i parasol (Cunningham 1897: 89)<sup>12</sup>. Scenę z drabiną (fot.\_s1.), która była zagadkowa dla Fergussona, interpretuje jako przedstawienie zejścia Buddy z nieba w Sankasji, w którym obecność mistrza jest zaznaczona przez odciski stóp widoczne na stopniach drabiny<sup>13</sup>.

Konkludując, Cunningham pisze, że w żadnym reliefie z Bharhut nie ma przedstawienia Buddy, a jedynymi obiektami kultu są stupy, koła (ćakry) i drzewa – te ostatnie postrzegane nie jako siedziba bóstwa (driady), lecz miejsce związane z oświeceniem Śakjamuniego<sup>14</sup>.

Cunningham nie zatrzymywał się na dogłębnej analizie nieobecności Buddy na reliefach, jej symboliczną wymowę przyjmował raczej jako oczywistość. Dopiero kolejny badacz przyjrzał się tej sprawie bardziej szczegółowo.

Alfred Foucher (1865-1952), francuski archeolog, który odbył podróże do północno-zachodnich terenów Indii (dzisiejszego Pakistanu), został zapamiętany jako twórca poglądu o greckim pochodzeniu pierwszych posągów Buddy (z Gandhary) oraz o fazie aikonicznej w najwcześniejszej sztuce buddyjskiej. To właśnie Foucher jako pierwszy sformułował, na podstawie analizy płaskorzeźb z Bharhut, Sañci i Amarawati, spójną teorię mówiącą, że Budda był przedstawiany za pomocą symboli przez kilka stuleci po jego śmierci, a dopiero wpływy hellenistyczne spowodowały powstanie jego antropomorficznego wizerunku. Najśłynniejsze dzieło Fouchera to tom studiów pt. *L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhara* (1905 r.), przełożony w 1917 r. na angielski jako *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology* (Paris-London 1917), w którym na szczególną uwagę zasługuje tytułowy esej (s. 1-28), dalej – *Eastern Gate of the Sanchi Stupa* (s. 61-110), oraz rozdział *The Greek Origin of the Image of Buddha* (s. 111-138). Ponieważ przedstawione w tych tekstach poglądy stały się zarzewiem późniejszego sporu (i są punktem wyjścia wszelkich rozważań, dotyczących fazy aikonicznej w sztuce buddyjskiej) zostaną tu one omówione dość szczegółowo.

W eseju *The Beginings of Buddhist Art* Foucher stwierdza, że najwcześniejsze zabytki sztuki indyjskiej pochodzą z epoki Maurjów<sup>15</sup>, ale zaznacza też, powołując się na Fergussona, że z pewnością poprzedzała ją bogata tradycja

---

<sup>12</sup> CUNNINGHAM 1897: 89.

<sup>13</sup> CUNNINGHAM 1897: 93.

<sup>14</sup> CUNNINGHAM 1897: 107.

<sup>15</sup> Wykopaliska w Harappie i Mohendzo-Daro miały miejsce kilka lat później (pod kierownictwem Marshalla w 1920 r.).

rzeźbienia w drewnie. Do naszych czasów przetrwały jednak tylko obiekty wykonane z kamienia, tworzące pierwszą fazę sztuki, związane z buddyzmem<sup>16</sup>.

Główna, uderzająca cecha tej „starej buddyjskiej szkoły”, jak stwierdza Foucher, jest znana specjalistom (wspomina tu o Cunninghamie), lecz może zaskoczyć zwykłych czytelników. Oto na grupie płaskorzeźb, przedstawiających sceny z życia Buddy, mamy inskrypcje, że dana osoba, klęcząca przed tronem składa hołd Błogosławionemu (Buddzie)<sup>17</sup>, ale... tron jest pusty, w większości jednak znajdują się tam symbole, oznaczające niewidzialną obecność Buddy<sup>18</sup>. Ten sposób przedstawienia określa Foucher jako stałą regułę, odnoszącą się zarówno do płaskorzeźb z wydarzeniami z młodości Buddy, jak i po osiągnięciu przez niego oświecenia. Kolejne przykłady to: relief z fasady wschodniej torany w Sañci, gdzie znajduje się, zdaniem archeologa, scena Wielkiego Odejścia z koniem bez jeźdźca (fot.\_s11.), symbolizującym Budę; medalion z Bodh Gaya ze sceną pierwszej medytacji (puste siedzenie przed którym porusza się rolnik ze swym pługiem); sceny narodzin i pokazania dziecka mędrcomu Asicie z panelów z Amarawati<sup>19</sup>, na których obecność Buddy jest zaznaczona tylko przez odciski stóp<sup>20</sup>.

Następnie Foucher stwierdza, że „te wybrane przykłady są wystarczające, aby pokazać, że starożytni indyjscy rzeźbiarze zupełnie unikali przedstawiania czy to bodhisattwy, czy Buddy w czasie jego ostatniej ziemskiej egzystencji”. Fakt ten jest, jego zdaniem, anormalny (*abnormal*), lecz bezdyskusyjny<sup>21</sup>.

Przedmiotem dyskusji może być natomiast jedynie pytanie: dlaczego tylko w taki sposób przedstawiany był Budda? Foucher odrzuca możliwość, że artyści nie mieli wystarczających zdolności do wykonania jego wizerunku albo że nie chcieli podjąć się tego zadania. Stwierdza, że w tekstach buddyjskich nie ma wiadomości na temat zakazu przedstawiania Buddy. Cytuje frazę z *Mahāparinibbana-suttā* (*Mahāparinibbāna-sutta*) (VI.1): „Mistrz odszedł, lecz Prawo zostaje” („the master gone, the law remains”), oraz ustęp *Milindapañhi* (*Milindapañha*) mówiący, że Budda nie jest już widoczny inaczej, jak tylko pod postacią dharmakaji (*dharmakāya*) – przyznaje jednak, że nigdzie nie ma

---

<sup>16</sup> FOUCHER 1917: 2-4.

<sup>17</sup> FOUCHER 1917: 5. (Przytaczam dosłownie tłumaczenie inskrypcji Fouchera oraz jego interpretację, ponieważ jest tu wiele subtelności, wokół których będzie się toczyła późniejsza debata.)

<sup>18</sup> FOUCHER 1917: 5.

<sup>19</sup> Fotografia tej płaskorzeźby znajduje się na stronie internetowej British Museum: [http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight\\_objects/asia/l/drum\\_slab\\_-\\_siddharthas\\_birth.aspx](http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/asia/l/drum_slab_-_siddharthas_birth.aspx).

<sup>20</sup> Foucher określa je jako: „a direct ideographic transcription of the formula which was in use in India to designate respectfully a ‘person’.” (FOUCHER 1917: 5).

<sup>21</sup> FOUCHER 1917: 5.

jasnego zakazu wykonywania wizerunków Buddy<sup>22</sup>. Uważa, że „jeśli ich nie wykonywali, to było to spowodowane tym, że nie było zwyczaju ich wykonywania” (podkr. A. Ł.) (Foucher 1917: 7). Ten zwyczaj pochodzi, jego zdaniem, z czasów wcześniejszych niż analizowane zabytki z Bharhut i Sañci; w Indiach przed wyprawą Aleksandra czczenie wizerunków nie było tak popularne, jak np. w świecie chrześcijańskim. Z drugiej strony środowisko, z którego wyrósł buddyzm, nie było też nastawione jednoznacznie wrogo wobec idolatrii, jak to miało miejsce np. w islamie; teksty wedyjskie nie zawierają ani poparcia, ani potępienia wizerunków, ponieważ taka idea była zupełnie obca Arjom<sup>23</sup>.

Foucher zastanawia się też nad rolą sztuki we wczesnym buddyzmie. Cytuje *Mahāparinibbana-suttā* (V.16-22): umierający Budda wskazuje Anandzie cztery miejsca, które powinien odwiedzić wyznawca doktryny: tam, gdzie Śakjamuni uzyskał oświecenie, gdzie nauczał, gdzie się urodził i gdzie zmarł. Zdaniem badacza, pielgrzymi odbywający wyprawy w tamte rejony chcieli przywieźć ze sobą jakieś materialne pamiątki – podobnie jak miało to miejsce w innych kulturach oraz współcześnie (motywacje ludzkie zdaje się Foucher uznawać za uniwersalne). Przyjmując to założenie, z łatwością przechodzi do przedstawienia konkluzji, że na tych „pamiątkach” z pielgrzymek, wykonanych czy to z gliny, czy z drewna lub kości słoniowej, przedstawiane były najbardziej popularne obiekty kultu z danego miejsca: w Kuśinagarze była to stupa (związana ze śmiercią Buddy), w Benares – ćakra z jeleniami po bokach (kojarzona z pierwszym kazaniem w Parku Jelenim), w Bodh Gaya – święty figowiec, drzewo bodhi, pod którym Budda osiągnął oświecenie. Kłopot sprawia mu jedynie Kapilawastu i pytanie, czy kojarzyć to miejsce z narodzinami Śakjamuniego w gaju Lumbini, czy z bramą, przez którą książę Siddhartha opuścił pałac ojca. Trzy obiekty – stupa, ćakra i drzewo bodhi, są jednak dla niego bezsprzecznymi emblematami, kojarzonymi z miejscami pielgrzymek, i to właśnie one grają dużą rolę wśród symboli, pojawiających się na najwcześniejszych odnalezionych monetach<sup>24</sup>.

Jednak z biegiem czasu przestały być one postrzegane jako znaki czy „pamiątki” świętych miejsc pielgrzymkowych, a zaczęły mieć bardziej symboliczną i uniwersalną wymowę, niezależnie od miejsca ich wykonania<sup>25</sup> (wcześniej, jak zdaje się twierdzić Foucher, monety czy inne obiekty ze stupa wykonywano tylko w Kuśinagarze, z drzewem bodhi – tylko w Bodh Gaya itd.). Autor zauważa pojawiające się z biegiem czasu, według niego, wariacje tych

---

<sup>22</sup> FOUCHER 1917: 6-7.

<sup>23</sup> FOUCHER 1917: 8-9.

<sup>24</sup> FOUCHER 1917: 10-14.

<sup>25</sup> FOUCHER 1917: 15.

tematów w płaskorzeźbach: stupy stają się bardziej strojne, ćakry – ozdobione wieńcami, a drzewo bodhi – otoczone rodzajem kamiennej świątyni, co Foucher nazywa „nierozważnym anachronizmem”<sup>26</sup>. Te trzy emblematy<sup>27</sup> zostały potem użyte już nie jako znaki pewnych miejsc pielgrzymkowych, ale – ilustracja scen z życia Buddy (Foucher 1917: 18)<sup>28</sup> (Foucher zauważa, że jeden obiekt może być wykorzystywany w kilku scenach, np. pusty tron w scenie wizyty króla nagów, Indry czy Adźataśatru<sup>29</sup>). Do zbioru symboli, mających sugerować obecność Buddy, dodaje również ćankramy (skr. *caṅkrama*, pal. *chaṅkama*) – przedstawienia ścieżek (którędy szedł Budda) na wschodniej toranie stupy I w Sañci<sup>30</sup>.

Pięć najczęstszych symboli na monetach to: lotos, byk, ćakra, drzewo i stupa. Zdaniem Fouchera, dwa pierwsze odnoszą się do wydarzeń związanych z narodzinami Buddy: lotos kojarzy się z siedmioma lotosami, które miały zakwitnąć w miejscach, gdzie Budda postawił pierwsze kroki, byk jest natomiast łączony z zodiakalnym emblematem miesiąca narodzin Śakjamuniego, czasem bywa jednak zastępowany przez słonia (analogia do snu Maji). Ten zwyczaj z biegiem czasu stał się prawem<sup>31</sup>.

Dalej Foucher zajmuje się scenami z dżatak, w których artyści przedstawiali bodhisattwę w ludzkiej postaci, gdyż były to żywoty poprzedzające ostatnią inkarnację Buddy. Przełom nastąpił za sprawą wpływów hellenistycznych, gdyż to właśnie rzeźbiarze hellenistyczni, dla których indyjska tradycja była obca, wprowadzili typ posągu Buddy, jaki Foucher nazywa „indo-greckim”. Ten typ rozprzestrzenił się bardzo szybko i był odpowiedzią na pragnienia rodzimych artystów, by przedstawić Śakjamuniego w ludzkiej postaci, pragnienia, które były krępowane przez wcześniejszy zwyczaj czy też tradycję lub prawo, zabraniające takiego przedstawienia. Nie spotkało się to z żadnym dogmatycznym potępieniem, nie było bowiem złamaniem rytuału, lecz zrzuceniem więzów natury technicznej. Foucher przedstawia to za pomocą metafory sieci, z której artyści bardzo chcieli się uwolnić, jednak mogli to

---

<sup>26</sup> FOUCHER 1917: 17.

<sup>27</sup> Wyrazy „emblemat”, „symbol”, „znak” stosuje Foucher wymiennie, nie różnicując ich znaczenia.

<sup>28</sup> Foucher pisze: “it accepts as an axiom that, in order to represent the Blessed One, it suffices to do what until then had always been done, that is, to evoke him by the sight of one of his three speaking emblems”.

<sup>29</sup> FOUCHER 1917: 19.

<sup>30</sup> FOUCHER 1917: 19.

<sup>31</sup> FOUCHER 1917: 23.

zrobić dopiero dzięki wprowadzeniu zagranicznego typu przedstawiania Buddy<sup>32</sup>:

Ewolucja wyglądała więc, według Fouchera, następująco:

- 1) od piątego wieku istniała lokalna produkcja w czterech wielkich centrach pielgrzymkowych, gdzie produkowano pamiątki ze znakami świętych miejsc (ćakra w Sarnath, drzewo bodhi w Bodh Gaya, stupa w Kuśinagarze i jakiś emblemat w Kapilawastu, które jest dla badacza najbardziej problematyczne, być może lotos związany z narodzinami Buddy);
- 2) z biegiem czasu (przed i po panowaniu Aśoki) te emblematy stały się reprezentacjami czterech głównych wydarzeń z życia Buddy (pojawił się „zwyczaj” przedstawiania go w ten sposób);
- 3) w II w. p.n.e. artyści zaczęli próbować wyrwać się spod władzy tego zwyczaju („tentatives towards freedom from the tyranny of the ancient customs”<sup>33</sup>), przedstawiając sceny sprzed ostatniej inkarnacji Buddy i po jego parinirwanie, w których pojawiają się bodhisattwowie w postaci antropomorficznej;
- 4) po wprowadzeniu w pierwszych wiekach n.e. indo-greckiego typu przedstawień Buddy o obcych korzeniach, artyści w końcu mogli się wyzwolić spod władzy wcześniejszych zwyczajów (które nie były jednak usankcjonowane prawem) i przedstawili Buddę według tego wzoru; w sztuce Gandhary jest mniej legendarnych scen po parinirwanie Buddy oraz z dżatak, o wiele więcej scen z młodości i czasów nauczania Śakjamuniego, w których jest on przedstawiony w centrum sceny, oraz bardzo niewiele reprezentacji symbolicznych, choć, jak przyznaje Foucher, w scenie kazania na tronie Buddy pojawia się wciąż ćakra z dwoma jeleniami obok, a za nim drzewo bodhi, podczas gdy stupa jako symbol parinirwany jest zastąpiona sceną z antropomorficznym Buddą.

W eseju *Eastern Gate of Sanchi Stupa* Foucher interpretuje płaskorzeźby omawianej torany w myśl przedstawionej wcześniej teorii.

W 1910 r. wyszła kolejna książka Fergussona (już po śmierci autora) poświęcona Indiom (*History of Indian and Eastern Architecture*, revised, edited with additions by James Burgess and R. Phene Spiers, London 1910), w której

---

<sup>32</sup> „We have seen clearly enough how the image-makers of the basin of the Ganges had slowly suffered the spider's web of custom to weave itself around them, and how, not daring to tear it apart, they had already endeavoured to free themselves from it. Under the stroke of the revelation which came to them from Gandhara their emancipation was as sudden as it was complete (...)”.

<sup>33</sup> FOUCHER 1917: 26.

pojawiają się już w większej liczbie interpretacje aikoniczne wczesnych buddyjskich reliefów. „I tu, – pisze Fergusson o rzeźbach z Bharhut – jak wszystko inne w tej epoce, wszystko jest buddyjskie, lecz jest to buddyzm bez Buddy”.<sup>34</sup> Jednak zarówno w Bharhut, jak i Sañci na większości tych scen mamy ukazany kult drzew, wśród których jest drzewo bodhi Śakjamuniego oraz inne należące do siedmiu jego poprzedników<sup>35</sup>. Tak więc choć Fergusson przyjmuje wykładnię aikoniczną i wykorzystuje ją w analizie wielu scen, to jednak mamy tu też wciąż pozostałości jego wcześniejszych przekonań, scenę z Erapatrą (fot. b3) podpisuje np. jako czczenie drzewa i węża, zaznaczając, że potwierdza ona jego pogląd o popularności tych kultów, zawarty w książce *Tree and Serpent Worship*<sup>36</sup>.

Do podobnych wniosków dochodzi badając rzeźby stupy w Amarawati; reliefy, na których nie pojawia się Budda zalicza tu do starszych od tych, gdzie mamy wizerunki Buddy. Warto przywołać choć jedną interpretację reliefu z Amarawati. Pewna płyta ukazuje czczenie trzech głównych obiektów kultu w buddyzmie<sup>37</sup>: na górze mamy stupę z pięciogłowym nagą na miejscu, gdzie zwykle był posąg Buddy (jak pisze Fergusson), w środku ćakra, która symbolizuje, jego zdaniem, dharmę (*dharma*) – nauczanie buddyjskie, trzecie jest drzewo, mające tu symbolizować sanghę (*saṅgha*) – wspólnotę religijną; pod drzewem jest umieszczony tron, a na nim pewne zawiniątko – Fergusson przypuszcza, że są to owinięte materiałem relikwie, będące obiektem kultu (podobny tron znajduje się na fot. s2.). Jest to, jak pisze, bardzo częsty motyw, mający symbolizować Buddę, Dharmę i Sanghę i – jak się zdaje, mowa tu wyłącznie o adoracji obiektów, a nie scenach z życia Buddy<sup>38</sup>.

W odpowiedzi na tezy Fouchera, szczególnie te o rodowodzie wizerunku Buddy, Ananda Coomaraswamy przedstawił w 1927 r. swój własny pogląd na tę sprawę w artykule “The Origin of the Buddha Image” (*The Art Bulletin*, Vol. 9, No. 4 (Jun., 1927), s. 287-329). Przyjął on teorię Fouchera o aikoniczności, polemizował natomiast z greckim pochodzeniem antropomorficznego wizerunku Buddy. Jego zdaniem, typ Buddy ma genezę rodzimą indyjską, a jego pierwowzór stanowiły rzeźby jakszów; pierwsze wizerunki Buddy pojawić się miały w Mathurze, a nie, jak chciał Foucher, w Gandharze.

---

<sup>34</sup> „Here as everything else at this age, everything is Buddhist, but it is Buddhism without Buddha.” FERGUSSON 1910: 109.

<sup>35</sup> FERGUSSON 1910: 109.

<sup>36</sup> FERGUSSON 1910: 106-107.

<sup>37</sup> Fotografia tego obiektu znajduje się na stronie Indira Gandhi National Centre for the Arts: <http://ignca.nic.in/asp/all.asp?projectid=ac04>.

<sup>38</sup> FERGUSSON 1910: 121-122.

Tematem nieobecności Buddy we wczesnej sztuce zajął się kilka lat później Arthur Wales w krótkim dodatku do swojego artykułu: "Did Buddha die of eating pork? – With a note on Buddha's image" (*Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 1931-1932, Juillet 1932, s. 343-354). Co istotne dla późniejszej dyskusji, autor odniósł się tu do Winaji sarwastiwadinów (*sarvāstivāda*), w której (w rozdziale o dekoracji klasztorów) Anathapindika pyta Budłę, czy skoro przedstawianie samego Śakjamuniego jest zabronione, to czy można wykonywać choć wizerunki bodhisattwów.

W 1941 r. ukazała się pierwsza, dość wyczerpująca, monografia na temat ikonografii indyjskiej: *The Development of Hindu Iconography*, której autorem był Jitendra Nath Banerjea. Badacz zawarł tu ciekawe spostrzeżenie dotyczące omawianej kwestii: jego zdaniem, w Indiach już od najwcześniejszych czasów ikonizm i aikonizm współegzystowały ze sobą i ta sytuacja jest wciąż obecna. Budda mógł być przedstawiany za pomocą symboli albo ikonicznie – w Amarawati i Nagardżunakondzie te dwa sposoby przedstawienia pojawiały się w tym samym czasie (II-III w. n.e.), choć we wcześniejszej sztuce Indii Centralnych Budda zwykle był przedstawiany symbolicznie. Podobnie, jego zdaniem, było w kultach bramińskich, gdzie oddawano cześć bogom zarówno w postaci śalagramów (*śālagrama*), bana-ling (*bāṇa-liṅga*), jantr (*yantra*), jak i wizerunków<sup>39</sup>. Porównanie buddyjskiego aikonizmu współegzystującego z ikonizmem z podobną sytuacją w hinduizmie jest interesującym tropem, który później właściwie nie był już podejmowany.

Począwszy od Fouchera w tej dyskusji przewijały się legendy o powstaniu pierwszego wizerunku Buddy jeszcze za czasów życia Śakjamuniego, przekazane przez Hsüan-tsanga (Xuanzang, 602-664) (o królu Udajanie) i Faxiena (Faxian, ok. 340-420) (o królu Prasenadżicie). Krytyczną ocenę tych źródeł przeprowadził w 1948 r. Benjamin Rowland w artykule "A Note on the Invention of the Buddha Image". Obie te opowieści mają, zdaniem Rowlanda, źródło w buddyjskiej *Ekottaragamie* (*Ekottarāgama*) mahasanghików (*mahāsāṅghika*) i Winaji mulasarwastiwadinów (*mūlasarvāstivāda*); jeszcze inne warianty tej historii, nieznanne chińskim podróżnikom, łączą powstanie pierwszej rzeźby Buddy z Anathapindiką (*Anāthapiṇḍika*) lub Bimbisarą (*Bimbisāra*). Oba te teksty datuje Rowland na ok. II w. n.e., a więc epokę Kuszanów, kiedy wizerunki Buddy były już wykonywane. Zdaniem badacza, te historie najprawdopodobniej zostały wymyślone w czasach Kaniszki, by usprawiedliwić i nadać większą rangę wykonywanym w tym czasie wizerunkom Buddy (podobnie jak to miało miejsce we wczesnym

---

<sup>39</sup> BANERJEA 2002: 82.

chrześcijaństwie – Rowland notuje legendę, jakoby sam Chrystus przesłał swój wizerunek na szacie Abgarusowi, królowi Edessy)<sup>40</sup>.

Od lat 20. XX wieku zaczęto w profesjonalny sposób opracowywać indyjskie inskrypcje. Zebraniem i tłumaczeniem inskrypcji z Bharhut zajmował się przez ponad dwadzieścia lat Heinrich Lüders, który zmarł w 1943 r., nie ukończywszy zadania. Jego pracę kontynuowali Ernst Waldschmidt i Mehendale, którzy przygotowali tom, który ukazał się drukiem w 1963 r. pt. *Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. II, part II: Bharhut Inscriptions*. W interpretacji inskrypcji i reliefów przyjmuje się tu przeważnie twierdzenia Fouchera (szersze omówienie tej pozycji znajduje się w paragrafie 3.1.2).

Z 1971 r. pochodzi bardzo interesujący artykuł Lewisa R. Lancastera: “An Early Mahayana Sermon about the Body of the Buddha and the Making of Images”, w którym przedstawia on inne, od do tej pory powszechnie przyjmowanego, podejście do wykonywania wizerunków we wczesnym buddyzmie. Lancaster zajmuje się ostatnią partią chińskiego przekładu *Pradžña-paramita-sutry* (*Prajñā-pāramitā-sūtra*), w której znajduje się dżataka, mówiąca o nauczaniu bodhisattwy Sadaparudity przez innego bodhisattwę, Dharmodgatę, na temat ciała i wizerunku Buddy. Przekład tej sutry na język chiński (zatytułowany *Tao-hsing pan-jo ching* [*Daoxing banruo jing*]) został sporządzony, jak podaje Lancaster, w 179 r. n. e. przez Lokakszemę (skr. Lokakṣema, chin. Lou-chia-ch’an [Zhi Loujiachen]) na podstawie tekstu *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*; ten chiński przekład to „najwcześniejsza obszerna wersja sutry mahajanistycznej, znaleziona w jakimkolwiek języku”<sup>41</sup>. Omawianych partii o ciele i wizerunku Buddy nie ma w późniejszych przekazach tej sutry – ani w chińskich tłumaczeniach, ani w sanskryckich edycjach, bazujących na manuskryptach z czasów dynastii Palów i z Nepalu<sup>42</sup>.

W analizowanym tekście Dharmodgata charakteryzuje głos i ciało Buddy, posługując się porównaniami, m. in. do obrazu. Ciało Buddy jest tu przyrównywane do wizerunków, które ludzie konstruują po nirwanie Buddy i którym wyznawcy składają pokłony i ofiary<sup>43</sup>.

Na podstawie tego fragmentu Lancaster podważa teorię, że tworzenie wizerunków było związane z późną mahajanistyczną koncepcją tri-kaja (*tri-kāya*), ponieważ w tej najwcześniejszej formie *Asztasahasrika-pradžña-paramita-sutry* mamy wzmiankę o wizerunkach, a zupełnie brak odniesień do tri-kaja, a nawet

---

<sup>40</sup> ROWLAND 1948: 184-185..

<sup>41</sup> LANCASTER 1974: 287. [Zob. także: Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*, The International Research Institute f Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo 2008: 75 i nn. – przyp. red.].

<sup>42</sup> LANCASTER 1974: 288.

<sup>43</sup> LANCASTER 1974: 289.



do koncepcji dwóch ciał (*rūpa-kāya* – fizyczne ciało Buddy i *dharmakāya* – „bardziej abstrakcyjne pojęcie istoty stanu Buddy”<sup>44</sup>). Przechodząc do wniosków, Lancaster stwierdza, że przedstawiciele hinajany byli tak samo otwarci na wykonywanie wizerunków, co mahajaniści, a pierwszym modelem przedstawienia musiało być gloryfikowane *rūpa-kāya*, należące do świata nietrwałości<sup>45</sup>.

Pewne wzmianki (często później cytowane) na temat aikonizmu wczesnej sztuki buddyjskiej pojawiły się w wydanej w 1971 r. książce Richarda Gombricha *Precept and practice: traditional Buddhism in the rural highlands of Ceylon*. O nieobecności Buddy na wczesnych reliefach Gombrich pisze: „być może należałoby bardziej dokładnie powiedzieć, że Budda nie był w ogóle ukazywany [na wizerunkach], ażeby symbolicznie przedstawić fakt jego ‘wygaśnięcia’ (*nibbuta*), a pewne emblematy miały służyć do wskazania portretowanej sceny”<sup>46</sup>.

W 1978 r. ukazała się książka pod redakcją Davida Snellgrove’a *The Image of the Buddha* (Paris: UNESCO, 1978), będąca jedną w pierwszych monografiach na ten temat. Stamtąd pochodzi często cytowany fragment, tłumaczący aikoniczność wczesnej sztuki buddyjskiej koncepcją nirwany. Autor cytuje *Suttanipatę* (*Suttanipāta* 1073), gdzie mamy opis stanu nirwany, który nie może być przedstawiony w sztuce, ponieważ „prawdziwa istota nirwany jest niemożliwa do wyobrażenia w widzialnej formie i w ludzkiej postaci”<sup>47</sup>.

W połowie lat 80. amerykańska historyk sztuki, Susan Huntington, wystąpiła przeciw tradycyjnej interpretacji wczesnych buddyjskich reliefów. Huntington przedstawiła elementy swojej krytyki twierdzenia o aikoniczności i nową interpretację wczesnych płaskorzeźb buddyjskich głównie w trzech publikacjach: w monografii, poświęconej starożytnej sztuce indyjskiej (*The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu Jain*, Weatherhill 1985), artykule “Early Buddhist Art and the Theory of Aniconism” (wydanym w czasopiśmie *Art Journal* w 1990 r., s. 401-408) oraz w artykule polemicznym “Aniconism and the Multivalence of Emblems: Another Look” (*Ars Orientalis*, Vol. 22 (1992), s. 111-156), będącym odpowiedzią na artykuł Vidyi Dehejii. W tym ostatnim tekście wspominała również swoje liczne wystąpienia, dotyczące tego tematu, na konferencjach i sympozjach, a także zapowiedziała ukazanie się monografii na ten temat, w

---

<sup>44</sup> LANCASTER 1974: 290 („a more abstract notion of Buddhahood”).

<sup>45</sup> LANCASTER 1974: 291.

<sup>46</sup> GOMBRICH 1971: 133 („probably it would be more accurate to say that the Buddha was not shown at all, to symbolize the fact that he was *nibbuta* (‘extinguished’), and certain emblems served to indicate the scene portrayed”).

<sup>47</sup> Cyt. za: HUNTINGTON 1990: 401 (“true Nirvana essence [is] inconceivable in visual form and human shape”).

której miała przedstawić dalsze dowody na poparcie swoich teorii. Ta publikacja aż do tej pory (tj. 2012 r.) jednak się nie ukazała, dlatego moje omówienie poglądów Huntington będzie się opierać na trzech wymienionych publikacjach.

Książka *The Art of Ancient India* ma na celu przedstawienie całościowego obrazu rozwoju starożytnej sztuki indyjskiej. Krytyka twierdzenia o aikoniczności jest tu jakby dygresją na marginesie przedstawienia historycznego rozwoju sztuki; pojawia się po raz pierwszy przy omawianiu stupy w Bharhut i w Sañci, i powraca przy okazji relikwiarza z Bimaran, domniemanego wizerunku Buddy z Mathury z czasów Śaków-Parthów oraz Amarawati<sup>48</sup>.

W partii poświęconej stupie z Bharhut autorka wprowadza pojęcie fazy aikonicznej, stwierdzając szybko, że przyjęcie tej teorii opierało się głównie na błędnym przekonaniu, że wczesne zabytki buddyjskie należą do hinajany, w której nie wykonywano wizerunków Buddy, a późniejsze do mahajany, aprobującej kult wizerunków. Dalej następuje próba innej interpretacji: w przypadku dekoracji stupy, pisze Huntington, najważniejsze są relikwie w jej środku, a wizerunki Buddy mogą być niepotrzebne albo mogły być one umieszczone w innym miejscu niż na wedice (ogrodzeniu stupy) czy toranach (bramach); większa uwaga mogła być skierowana na cnoty wychwalane w dżatakach niż biografię Buddy<sup>49</sup>. W tej części autorka omawia jeszcze relief tradycyjnie interpretowany jako scena zejścia Buddy z nieba w Sankasji<sup>50</sup>, a będący, według niej, przedstawieniem miejsca kultu (*pīṭha*) już po śmierci Buddy<sup>51</sup>. Z tego okresu (panowanie Śungów, ok. I w. p.n.e.) pochodzi także wedika z Bodh Gaya, której jeden z paneli jest odczytywany jako aikoniczna scena oświecenia Buddy, podczas gdy może to być również przedstawienie adoracji świętego miejsca<sup>52</sup>.

Interpretując płaskorzeźby z toran stupy I w Sañci, Huntington posługuje się tą samą teorią, omawia bardziej szczegółowo relief ze świątynią wokół drzewa bodhi oraz scenę tradycyjnie uważaną za Wielkie Odejście Buddy

---

<sup>48</sup> Oczywiście, można się zastanawiać, czy jest to właściwe miejsce na wprowadzenie własnych, dość kontrowersyjnych, poglądów; monografia ta może być traktowana jako podręcznik, od którego oczekuje się pewnego obiektywizmu. Zamiast tego własne poglądy autorki zostają tu niejako „przemyczone” między wierszami, bez rzetelnego omówienia argumentów drugiej strony.

<sup>49</sup> HUNTINGTON 2001: 70.

<sup>50</sup> Fotografia tej płaskorzeźby (i wszystkich innych z Bharhut) znajduje się na stronie Indira Gandhi National Centre for the Arts: <http://ignca.nic.in/asp/all.asp?projectid=ac09>.

<sup>51</sup> HUNTINGTON 2001: 72.

<sup>52</sup> HUNTINGTON 2001: 87.

(*mahābhiniṣkramaṇa*, z koniem bez jeźdźca, fot.\_s11), na której autorka widzi procesję, mającą miejsce już po śmierci Buddy<sup>53</sup>.

O słuszności jej teorii mają też świadczyć wizerunki Buddy: z relikwiarza z Bimaran<sup>54</sup> oraz panel z (przypuszczalnie) Buddą z Mathury<sup>55</sup>, które autorka datuje na panowanie dyn. Śaków-Parthów (I w. p.n.e.) – inaczej niż większość badaczy, zaliczających te obiekty do epoki Kuszanów (a więc ok. I-II w. n.e.). Na wcześniejsze czasy niż inni badacze Huntington datuje też płaskorzeźby Buddy, pochodzące z kolumny u wejścia do ćajtji (*caitya*) w Kanheri – mają one pochodzić, jej zdaniem, z II w. n.e. i panowania Satawahanów (ma to udowodnić, że wizerunki Buddy powstawały nie tylko na obszarze pod panowaniem Kuszanów, lecz były powszechne również w innych rejonach Indii)<sup>56</sup>.

Omawiając natomiast Amarawati, Huntington wspomina jedynie, że mamy tu przykłady jednoczesnego użycia aikonicznych symboli i antropomorficznych wizerunków Buddy<sup>57</sup>.

Artykuł “Early Buddhist art and the theory of aniconism” z 1990 r. zawiera bardziej spójne omówienie koncepcji autorki. Huntington zaczyna od naszkicowania historii pojęcia aikonizmu (*aniconism*), mającego obejmować domniemaną praktykę unikania wizerunku Buddy lub używania symboli jako jego substytutów we wczesnej sztuce buddyjskiej. Następnie przytacza w dużym skrócie teorię Fouchera i Coomaraswamy’ego oraz opinie późniejszych badaczy, którzy uzasadniali nieobecność Buddy w sztuce za pomocą podstawowych twierdzeń buddyzmu, koncentrując się na nirwanie (cytowani już Richard Gombrich i David L. Snellgrove). Huntington uważa jednak, że te kluczowe dla buddyzmu pojęcia niekoniecznie muszą być trafne, jeśli chodzi o kwestię aikonizmu, ponieważ nie odnoszą się bezpośrednio do tego, czy Budda powinien być przedstawiany w ludzkiej formie<sup>58</sup>. Mimo tego przekonanie o istnieniu fazy aikonicznej, po której nastąpiła faza tworzenia wizerunków zostało, zdaniem badaczki, tak mocno ugruntowane w nauce, że nawet pewne dowody archeologiczne i tekstowe są odrzucane tylko dlatego, że są z nią sprzeczne (Huntington podaje tu przykład relikwiarza z Bimaran, zawierającego wizerunki Buddy, który jest datowany na II w. n.e., chociaż, według niej, istnieją dowody, by datować jego powstanie na I w. p.n.e., a więc czasy domniemanej fazy aikonicznej).

---

<sup>53</sup> HUNTINGTON 2001: 99.

<sup>54</sup> HUNTINGTON 2001: 113.

<sup>55</sup> HUNTINGTON 2001: 123.

<sup>56</sup> HUNTINGTON 2001: 173.

<sup>57</sup> HUNTINGTON 2001: 178.

<sup>58</sup> HUNTINGTON 1990: 401.

Autorka przedstawia swoją tezę: “nowa analiza oparta na świadectwach archeologicznych, literackich i na inskrypcjach poddaje w wątpliwość praktykę umyślnego unikania wizerunku Buddy”<sup>59</sup>. Powołuje się na omówiony artykuł Lancastera, który, według niej, obala kluczową dla zwolenników aikoniczności teorię o tym, że wczesny buddyzm hinajany zabraniał tworzenia wizerunków Buddy, a miały się one pojawić dopiero w pierwszych wiekach naszej ery wraz z rozkwitem mahajany. Zdaniem Lancastera, prawdopodobne jest, że zarówno zwolennicy hinajany, jak i późniejszej mahajany mogli wykonywać wizerunki Buddy. Podobnego zdania był, również cytowany przez Huntington, Gregory Schopen. W całej literaturze buddyjskiej, jak zaznacza autorka, badacze nie mogli znaleźć zakazu przedstawiania Buddy w postaci ludzkiej – z wyjątkiem jednej sutry sekty sarwastiwadinów (48 rozdział winaji sarwastiwadinów)<sup>60</sup>.

Huntington powołuje się też na znaleziska archeologiczne – wizerunki Buddy, pochodzące sprzed epoki Kuszanów, świadczące o tym, że antropomorficzne przedstawienia Śakjamuniego były wykonywane w tym samym czasie, co płaskorzeźby, tradycyjnie zaliczane do fazy aikonicznej; wynika skąd, że zakaz przedstawień Buddy, jeśli w ogóle obowiązywał, nie był powszechny<sup>61</sup>.

Zdaniem badaczki, może istnieć inne niż teoria aikonizmu wytłumaczenie nieobecności Buddy na wczesnych reliefach; uważa ona za możliwe, że większość z tych płaskorzeźb, jeśli nie wszystkie, nie przedstawia wydarzeń z życia Buddy, lecz sceny czczenia i adoracji świętych dla buddystów miejsc pielgrzymkowych (związanych z życiem mistrza). Tzw. aikoniczne symbole, takie jak: pusty tron, koło (*cakra*), stupa, nie pełniły roli znaków zastępujących Buddę, którego obecność jest zakładana, lecz były naturalistycznymi przedstawieniami istniejących obiektów, wokół których skupiał się kult w danych miejscach<sup>62</sup>.

Analizując dwie płaskorzeźby, przedstawiające według tradycyjnej wykładni to samo zdarzenie (pierwsze kazanie Buddy), z których pierwsza jest uznana za „aikoniczną” (ze stupy w Sañci), a druga pochodząca z epoki Kuszanów, na której Budda jest ukazany w ludzkiej postaci, Huntington zauważa istotne różnice między tymi reliefami. Na późniejszym mamy Buddę siedzącego na tronie, pod którym jest *ćakra* oraz dwa jelenie po bokach i

---

<sup>59</sup> HUNTINGTON 1990: 401 („a fresh analysis based on archaeological, literary, and inscriptional evidence casts doubt on the practice of deliberate avoidance of Buddha images”).

<sup>60</sup> Huntington (1990: 403) określa ten tekst jako „a single, indirect reference to a proscription against the creation of Buddha images, and that is limited to the context of a single Buddhist sect”.

<sup>61</sup> HUNTINGTON 1990: 403.

<sup>62</sup> HUNTINGTON 1990: 403.

zgrupowanych pięciu pierwszych uczniów (i trzy dodatkowe postacie) – są to typowe elementy w tej scenie, których jednak brak we wcześniejszym przedstawieniu (udekorowana ćakra, po bokach kłaniające się postacie kobiece i dwie stojące męskie). W tego typu reliefach nie ma, jak podkreśla Huntington, żadnego wskazania odnoszącego się do ani do miejsca wydarzenia z życia Buddy, ani czasu jego trwania<sup>63</sup>.

Następnie autorka opisuje płaskorzeźbę z Amarawati, pochodzącą z II w. n.e., na której widać małą plaketkę z wizerunkiem Buddy, ustawioną na tronie pod drzewem aśwattha, poniżej są odciski stóp, a po bokach dwie postacie z rękami w geście ańdżali (*añjali*, dłonie złączone ze sobą na wysokości piersi), adorujące obiekt. Huntington jest pewna, że mamy tu przedstawienie jakiegoś miejsca, niekoniecznie związanego z życiem Buddy, lecz po prostu świętego miejsca buddystów, *pīṭha*.

Huntington odnosi się też do zarzutów jednego z recenzentów jej książki, dotyczącego nieuwzględniania przez nią inskrypcji z Bharhut, które jasno identyfikują scenki z płaskorzeźb jako wydarzenia z życia Buddy. Autorka twierdzi jednak, że bardziej uważna analiza tych inskrypcji świadczy za jej tezą, iż inskrypcje w większości identyfikują święte miejsce, w którym odbywa się kult, a nie sceny z życia Buddy – jako przykład podaje inskrypcję: *bhagavato Vesabhuṇā bodhi salo* (według tłumaczenia Lüdersa: „The Bodhi tree of the holy Vasabhu (Viśvabhu), a Sāla tree”) oraz *bhagavato Sakamunino bodho*, którą tłumaczy „the bodhi (tree) of holy Śākyamuni”<sup>64</sup>. Pomiędzy dwiema scenami, na których mamy przytoczone inskrypcje, badaczka zauważa paralelizm: interpretacja pierwszej sceny jest dla niej jasna (pusty tron pod udekorowanym drzewem, któremu dwie osoby składają pokłon, a po bokach stoją kolejne dwie postacie): przedstawia ona adorację miejsca, związanego z oświeceniem buddy Wiśwabhu (*Viśvabhū*, wcześniejszego od Śakjamuniego), jakiś czas po samym oświeceniu. Podobnie odczytuje drugą scenę, tradycyjnie interpretowaną jako aikoniczne przedstawienie sceny oświecenia Śakjamuniego, na której mamy przedstawioną świątynię, najprawdopodobniej nieistniejącą tam za czasów Buddy, lecz wybudowaną przez cesarza Aśokę<sup>65</sup>.

Inny (już przywoływany) relief, przedstawiający, według wykładni aikonicznej, zejście Buddy z nieba Trajastriṃśa (*Trayastrimśa*) w miejscowości Sankasja, odnosi się również, zdaniem Huntington, do świętego miejsca, w którym odbywały się procesje wokół wybudowanych schodów/drabiny (upamiętniających wydarzenie z życia Buddy), a nie scenę bez głównych

---

<sup>63</sup> HUNTINGTON 1990: 403.

<sup>64</sup> HUNTINGTON 1990: 403.

<sup>65</sup> Ten fakt Foucher nazywał „nierozważnym anachronizmem”.

aktorów. Huntington cytuje tu Hsüan-tsanga, piszącego o takich obiektach (trzy drabiny, a w górze wihara z wizerunkami Buddy, Śakry i Brahmy), znajdujących się w Sankasji i otoczonych kultem. Podobnie liczne wizerunki stup są, zdaniem badaczki, przedstawieniem ich późniejszej adoracji, a nie odnoszą się bezpośrednio do parinirwany Buddy – za taką interpretacją omówionych scen świadczy obecność wyznawców, niepasująca do historycznych wydarzeń z życia Buddy<sup>66</sup>.

Przemawia za tym też wielka waga i popularność pielgrzymek do świętych miejsc (*pīṭha*), szczególnie tych związanych z narodzinami, oświeceniem, pierwszym kazaniem i parinirwaną Buddy, we wczesnym buddyzmie. Takie obiekty jak: pusty tron, drzewo, koło, stupa, znajdujące się w świętych miejscach są warte czczenia same dla siebie, a nie jako symbole oznaczające Buddę. Autorka widzi analogię do tej sytuacji w skodyfikowanym kulcie Szesnastu Wielkich Miejsc na Śri Lance – przedstawienia owych miejsc pielgrzymkowych są jednym z głównych tematów w sztuce i literaturze tego kraju<sup>67</sup>.

Huntington wymienia trzy rodzaje relikwii (*cetiya*): 1) śariraka (*śarīraka*) – części ciała Buddy, 2) paribhogaka (*paribhogaka*) – rzeczy, jakich używał, a także miejsca, gdzie siedział, również drzewo bodhi, pod którym medytował, 3) uddeśaka (*uddeśaka*) – pozostałe, w tym przedstawienia, wizerunki (*pratimā*)<sup>68</sup>. Teoria aikonizmu zakłada, że najważniejsze spośród nich to wizerunki, podczas gdy nie jest to wcale pewne (Huntington powołuje się tu na klasztory na Śri Lance, gdzie najważniejsze są relikwie śariraka i paribhogaka, a nie wizerunki, choć, jak przyznaje, nie musi to odzwierciedlać sytuacji w Indiach). Powołuje się też na Komentarz do Wibhaṅgi (*Vibhaṅga*), w którym mowa jest o korzyściach płynących z oglądania stupy, zawierającej relikty Buddy i drzewa bodhi, nie ma natomiast wzmianki o wizerunkach. Podsumowując, badaczka stwierdza: „Postrzeganie świętych drzew, stup i innych tego rodzaju form jako substytutów lub symboli czegoś innego jest niezrozumieniem ich istotnego znaczenia w schemacie buddyjskim”<sup>69</sup>. Jej zdaniem, biografia Buddy nie była w centrum wczesnego buddyzmu, lecz wielkie znaczenie miał w nim kult świętych miejsc, płaskorzeźby zdobiące stupy miały zaś drugorzędną wartość<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> HUNTINGTON 1990: 405.

<sup>67</sup> HUNTINGTON 1990: 405.

<sup>68</sup> Wedle tego samego schematu dzielił relikwie już Cunningham. Jest to dość późny podział relikwii, który w toku dyskusji jednak wielokrotnie się pojawiał, krytycznie na jego temat pisał m.in. STRONG 2007: 8.

<sup>69</sup> HUNTINGTON 1990: 405 („To view sacred trees, stūpas, and other such forms as substitutes or symbols for something else is to misunderstand their intrinsic importance in the Buddhist scheme”).

<sup>70</sup> HUNTINGTON 1990: 406.

Na końcu swojego artykułu Huntington zastanawia się, dlaczego interpretacja aikoniczna, opierająca się, według niej, na niezrozumieniu prawdziwej wymowy wczesnych reliefów, została przyjęta przez ogół uczonych. Przedstawia niektóre z poglądów Fouchera oraz spór o pierwszy wizerunek Buddy (czy miał on korzenie zachodnie, czy rodzime indyjskie), konkludując, że ta właśnie kwestia – pochodzenia wizerunku Buddy, stała się obiektem tak gorącej debaty, mającej również konotacje polityczne (badacze zachodni *versus* indyjscy, kwestia imperializmu itd.), że inne sprawy, jak właśnie domniemana aikoniczność, zostały przeoczone. W tej debacie nie padło podstawowe, jej zdaniem, pytanie, czy w ogóle istniała faza aikoniczna<sup>71</sup>. Przeciwnie, nigdy w nią nie wątpiono i wyznaczała ona tory myślenia historyków sztuki przez prawie wiek, mało tego, została tak ugruntowana wśród naukowców, że błędnie interpretowali oni źródła, mogące ją podważyć<sup>72</sup>, przede wszystkim jednak nie zrozumieli istoty badanych dzieł sztuki i przekazu obiektów, które zdobią analizowane płaskorzeźby<sup>73</sup>. Przytacza jeszcze fragment relacji mnicha Dharmaswamina, który podróżował w XIII w. do Bodh Gaya i opisywał znajdujący się tam pusty tron, otoczony kultem<sup>74</sup>.

W tym samym roku, co książka Susan Huntington, a więc w 1985, ukazał się artykuł Johna Huntingtona: „The Origin of the Buddha Image: Early Image Traditions and the Concept of *Buddhadarśanapūṇya*” (w: *Studies in Buddhist Art of South Asia*, edited by A. K. Narain, Delhi, 1985, s. 23-58). Celem tego studium ma być ponowne zbadanie tekstowych i archeologicznych świadectw, by odpowiedzieć na pytanie, czy tzw. faza aikoniczna w sztuce buddyjskiej była czymś istotnym i jak daleko sięga tradycja wykonywania wizerunków Buddy. Autor stara się bronić tezy, że wizerunki Buddy były tworzone od najwcześniejszych czasów (jednak z materiałów nietrwałych, dlatego się nie zachowały), by wyznawcy mogli zdobyć *buddhadarśanapūṇya* – błogosławieństwo, zasługę, płynącą z oglądania Mistrza. Huntington otwarcie wątpi w istnienie fazy aikonicznej w sztuce buddyjskiej, a jeśli taka istniała, to była ona – jak twierdzi – bardzo krótkim epizodem, związanym tylko z niektórymi sektami, niemającym wpływu na główny nurt sztuki<sup>75</sup>. Ten skrajny

---

<sup>71</sup> HUNTINGTON 1990: 406.

<sup>72</sup> Huntington (1990: 406) pisze: „This idea of aniconism has been so thoroughly embedded in scholarly thought that it has led scholars to misread inscriptions, dismiss literary documentation attesting to an early image tradition, and express skepticism about scientific archaeological data confirming the early existence of Buddha images”.

<sup>73</sup> HUNTINGTON 1990: 407.

<sup>74</sup> HUNTINGTON 1990: 407.

<sup>75</sup> HUNTINGTON 1985: 24-25.

pogląd stara się Huntington udowodnić przy pomocy analizy licznych tekstów i pewnych świadectw archeologicznych<sup>76</sup>.

Autor dzieli badane teksty na kilka grup. W pierwszej znajdują się te, które były cytowane, aby zaprzeczyć produkcji wizerunków we wczesnym buddyzmie<sup>77</sup>. Znajdują się tu teksty z kanonu palijskiego: fragmenty *Mahāparinibbana-suttī* i *Milindapañhī*, cytowane przez Fouchera, a także fragment *Āḷlavaggi* IV, 3.2 (*Cullavagga*) oraz *Madḍāzḥima-nikāji* (*Majjhima-nikāya*) przytaczany przez Gangoly'ego, które, jego zdaniem, nie odnoszą się do wykonywania wizerunków. Jedynym tekstem, który mówi o wizerunkach jest *Winaja sarwastiwadinów*, ten fragment próbuje jednak Huntington zinterpretować jako argument za swoją tezę i tłumaczy go dość pokrętnie: skoro istnieje konieczność zabronienia wykonywania wizerunków Buddy, to świadczy to o fakcie, że owe wizerunki były powszechnie wykonywane (gdyby nie były, nie trzeba by było tego zabraniać)<sup>78</sup>. Ten zakaz był, jego zdaniem, ograniczony do sekty sarwastiwadinów, a w dodatku szybko został zniesiony.

Następną grupę tworzą „wczesne teksty, mówiące o wykonywaniu wizerunków”. Należy tutaj chiński przekład sutry *Tso fo hsiang ching* (\**Tathāgata-pratibimba-pratiṣṭhānuśāmsā-sūtra*), znajdujący się w Koreańskim Kanonie Buddyjskim nr 218. Ten tekst – mówiący o wymiarach i proporcjach wizerunku Buddy – miał być, według Huntingtona, przełożony na chiński w czasie dynastii Han, a więc w latach 25-225 n.e. i przypuszcza się, że jego pierwowzór był o wiele starszy i bardzo szanowany w Indiach (gdyż takie teksty były przekładane). Kolejne teksty, na jakie Huntington się powołuje, to przywoływane już legendy o królu Udajanie i Prasenadżicie, przekazane przez Hsüan-tsanga i Fa-hsiena, dalej późna tybetańska literatura komentarzowa oraz późna relacja mnicha Dharmaswamina (*Dharmasvāmin*, XIII w.). W dalszym partiach powołuje się też na *Saddharma-pundarika-sutrę* (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*) z I w. n.e. i *Winaję mulasarwastiwadinów* o czczeniu wizerunków.

W podsumowaniu Huntington stwierdza, że jeśli tylko zaprzestaniemy uważać dane źródła tekstowe za późne tylko z tego względu, że znajdują się w

---

<sup>76</sup> Powołuje się np. na wizerunek na plakietce z Sankasji, którą znamy tylko z relacji, sam obiekt zaginął.

<sup>77</sup> W tym sformułowaniu Huntingtona jest pewne przekłamanie: te teksty nie były cytowane dokładnie po to, by zaprzeczyć produkcji wizerunków, ale po to, aby w sposób pośredni wyjaśnić nieobecność Buddy na reliefach. W dodatku autor wybiera tu tylko niektóre teksty, właśnie te, których argumentację najłatwiej obalić, nie cytuje natomiast tych, odnoszących się bezpośrednio do nirwany Buddy czy jego ponadświatowego statusu (na temat cytowanych tekstów, dotyczących nirwany, zob. paragraf 4.4.)

<sup>78</sup> HUNTINGTON 1985: 27.



nich wzmianki o wykonywaniu wizerunków, to zobaczymy, jak ogromnie wiele jest tekstów na ten temat<sup>79</sup>.

Skrajne stanowisko Huntingtona poddał krytyce Rob Linrothe w recenzji "Inquiries into the Origin of the Buddha Image" (LINROTHE 1993). Zwraca on uwagę przede wszystkim na to, że wszystkie źródła pisane są późniejsze od czasów, gdy pojawiły się pierwsze wizerunki, dlatego nie mogą być miarodajnym źródłem<sup>80</sup> (podejrzanie, że odzwierciedlają tendencję, by źródło obecnych praktyk przenosić w daleką przeszłość, tym samym je sankcjonując – zwracał na to uwagę już Rowland).

W 1991 r. na łamach czasopisma *Ars Orientalis* rozegrała się gorąca polemika między Vidyą Deheją a Susan Huntington. Deheja w artykule "Aniconism and the Multivalence of Emblems" (*Ars Orientalis*, Vol. 21 (1991), s. 45-66) zaproponowała inne niż Huntington spojrzenie na kwestię aikoniczności wczesnej sztuki buddyjskiej, koncentrując się na wieloznaczności emblematów, takich jak stupa, ćakra czy drzewo bodhi. Autorka nie zgadza się z poglądem, że faza aikoniczna była związana z hinajaną, a przedstawienia antropomorficzne z mahajaną, ponieważ, o czym świadczą inskrypcje, oba te odłamy buddyzmu już od czasów Aśoki koegzystowały, mało tego, najwcześniejsze wizerunki, jak np. posąg ufundowany przez mnicha Bałę, zawierają inskrypcje hinajanistyczne. Autorka nie zgadza się też z interpretacją Huntington. Analizując płaskorzeźbę z torany w Sañci, odczytywaną tradycyjnie jako scena Wielkiego Odejścia (fot. s11.), a przez Huntigton jako przedstawienie późniejszego celebrowania tego wydarzenia już po śmierci Buddy, pyta, co mogło skłonić artystów – jeśli aikonizm nie istniał – do unikania przedstawienia człowieka na koniu, który grałby postać Buddy i dlaczego nad głową zwierzęcia został umieszczony parasol na wysokości głowy nieobecnego jeźdźca<sup>81</sup>. Nie wydaje jej się prawdopodobne, by cały wysiłek, związany z dekoracją stupy, mógł mieć na celu przedstawienie ceremonii upamiętniającego dane wydarzenie, a nie samo wydarzenie. Jej zdaniem, trudna do obronienia jest propozycja, że we wczesnej sztuce buddyjskiej biografia Buddy nie zajmowała naczelnego miejsca. Następnie autorka analizuje emblematy z płaskorzeźb na trzech płaszczyznach: 1) jako aikoniczna reprezentacja Buddy, 2) święte miejsce, 3) atrybut.

W odpowiedzi na ten artykuł („Aniconism and the Multivalence of Emblems: Another Look”) Huntington (pomijając całą sferę żarliwej polemiki) precyzuje i rozwija omówione wcześniej argumenty; wyraża również swoje stanowisko w sprawie aikonizmu: twierdzi, że nigdy nie próbowała udowodnić, że faza aikoniczna w ogóle nie istniała, chodziło jej tylko o określenie jej skali,

---

<sup>79</sup> HUNTINGTON 1985: 48.

<sup>80</sup> LINROTHE 1993: 241-256.

<sup>81</sup> DEHEJIA 1991: 48.

która – jej zdaniem – była bardzo niska, a na pewno nie tak wszechogarniająca, jak przedstawiają to zwolennicy aikonizmu<sup>82</sup>. Nie zgadza się też z zaproponowaną przez Deheję teorią wieloznaczności emblematów, lecz uważa, że artysta miał zamiar pokazać jedną konkretną scenę o jednym znaczeniu, a nie różne treści.

W 1996 r. wyszła monografia poświęcona wizerunkom Buddy pt. *The Buddha Image: Its Origin and Development* Yuvraja Krishnana. We wstępie autor stwierdza, że wczesna sztuka buddyjska była aikoniczna, a pierwszy wizerunek Śakjamuniego pojawił się w sztuce Gandhary i był wynikiem „indo-greckich inspiracji”<sup>83</sup>.

Jednak aikonizm czy „nieantropomorfizm” (*unanthropomorphism*) wczesnej sztuki buddyjskiej – kojarzony z hinajaną – nie był, jego zdaniem, wynikiem twierdzenia, że Budda był tylko zwykłym człowiekiem i że nie należy go przedstawiać i czcić jako bóstwo albo zakazu deifikacji Śakjamuniego w ludzkiej formie. Aikonizm, jak przekonuje autor, nie był tylko cechą sztuki buddyjskiej, ale też dżinijskiej, a jego korzeni należy szukać w wedyzmie, w którym bogowie byli czczeni jako manifestacje sił natury, *amūrta* – nieposiadające formy<sup>84</sup>.

Dalej autor przytacza twierdzenia, że we wczesnej fazie buddyzmu, w hinajanie, dominowali w społeczności buddyjskiej mnisi, którzy uważali przedstawienia Śakjamuniego w ludzkiej formie za herezję, przeciwną kanonicznym nakazom. Natomiast powstanie pierwszych wizerunków Buddy było związane z sektą mahajany, która dominowała w Gandharze. Wbrew tym poglądom Krishnan jest zdania, że na podstawie różnych świadectw (epigraficznych, pisemnych – chińskich podróżników, i in.) można stwierdzić, że mieszkańcy Gandhary nie byli wyznawcami mahajany, lecz sekty hinajany, sarwastiwady – buddyzm Gandhary miał, według niego, hinajanistyczny charakter<sup>85</sup>. Autor dowodzi więc, że źródła buddyjskiego aikonizmu tkwią w

---

<sup>82</sup> Badaczka przyznaje tu chyba, że faza aikoniczna istniała, ale miała ograniczony zasięg – chociaż nie jest to do końca jasne: właściwie pisze, że nie neguje istnienia aikonizmu w sztuce, ale nie wiadomo czy w sztuce w ogóle, czy w sztuce buddyjskiej. “I have not denied the existence of aniconism but only proposed that aniconism is not an all-inclusive explanation for the art”, HUNTINGTON 1992: 141 (przypis). Huntington oburza się tu m.in. na to, że Deheja zarzuca jej złagodzenie swojego stanowiska, co, jak twierdzi, nie miało miejsca. Trudno jednak nie spostrzec pewnej zmiany tonu – od stawiania pytania, czy faza aikoniczna w ogóle istniała do stwierdzenia, że nigdy się istnieniu tej fazy nie zaprzeczało. Jeśli w swoich wcześniejszych tekstach Huntington nie miała intencji, by sugerować, że aikoniczność w ogóle nie powinna być stosowana do interpretacji wczesnej sztuki buddyjskiej, to jednak właśnie takie można było odnieść wrażenie. Por. np. cytat Huntington, podany w przypisie 72.

<sup>83</sup> KRISHNAN 1996: X.

<sup>84</sup> KRISHNAN 1996: IX.

<sup>85</sup> KRISHNAN 1996: X.

wedyzmie, a nie w samym buddyzmie, podział na hinajanę i mahajanę nie gra tu, jego zdaniem, żadnej roli (skoro powstawanie wizerunków łączy się z hinajaną). Co ciekawe (i oryginalne), Krishnan uważa, że wizerunek Buddy z uszniszą (*uṣṇīṣa*) i małymi lokami ma źródło w przedstawieniach (czy opisach) wedyjskiego boga Brahmy w koronie, symbolizującej panowanie<sup>86</sup>.

W rozdziale „Early Buddhist aniconic art” Krishnan pisze, że płaskorzeźby z Bharhut i Sañci są współczesne wczesnej sztuce Gandhary, w której się pojawia postać Buddy w ludzkiej formie. Wspomina też o dowodzie na kontakty rzeźbiarzy hellenistycznych z Bharhut i Sañci i stwierdza, że nieobecność przedstawień Buddy musiała być zabiegiem celowym. Jednak – pyta – czy przedstawienie Buddy w ludzkiej, nie boskiej postaci, byłoby sprzeczne z kanonicznymi wierzeniami?<sup>87</sup>

Dalej autor przechodzi do analizy tekstów buddyjskich (Winaja sarwastiwadinów; *Dīgha-nikāya* I.46; *Aṅguttara-nikāya* I.37-39; *Sutta-nipāta* 1074, 1075; rozdział *Buddhavagga* z *Milindapañha*) – nigdzie, jak wskazuje, nie ma bezpośredniego zakazu wykonywania wizerunków Buddy. Autor przytacza uwagę Coomaraswamy’ego, który uważał, że nieobecność Buddy w sztuce była sposobem wyrażenia jego nirwany i przez to właśnie taka sztuka może być uznana za „prawdziwie buddyjską”.

Jednak [w ujęciu szkoły therawadinów] Budda przed osiągnięciem oświecenia był postrzegany jako zwykły człowiek; [według zgodnego świadectwa tekstów] dopiero po osiągnięciu parinirwany Budda nie mógł być widziany. „W rezultacie – pisze Krishnan – symboliczne przedstawianie Buddy w wydarzeniach sprzed osiągnięcia przez niego oświecenia (...), gdy nie różnił się niczym od innych ludzi, nie zostało zadowalająco wyjaśnione”. Gdyby ukazano Buddę w ludzkiej postaci w scenach przed oświeceniem, gdy był zwykłym człowiekiem, nie stałoby to w sprzeczności z dogmatami nauki buddyjskiej i nie łamałoby żadnego kanonicznego zakazu<sup>88</sup>. Postawa ludzi, ukazanych na reliefach z Bharhut, Sañci i Amarawati świadczy o tym, że symbole związane z Buddą były przedmiotem adoracji, tak więc nieprzedstawianie Buddy nie mogło mieć źródła w obawie przed jego ubóstwieniem i kultem. Czczenie symboli, jak pisze badacz, „było tak samo bałwochwalcze, jak w przypadku, gdyby Budda był przedstawiony w postaci ludzkiej”<sup>89</sup>.

Zdaniem Krishnana, aikoniczna sztuka buddyjska była wyrazem kompromisu pomiędzy rodzącym się ruchem bhakti, pragnieniem oddawania

---

<sup>86</sup> KRISHNAN 1996: XI.

<sup>87</sup> KRISHNAN 1996: 9.

<sup>88</sup> KRISHNAN 1996: 9-10.

<sup>89</sup> KRISHNAN 1996: 12.

kultu osobowemu bóstwu i aikoniczną naturą religii wedyjskiej, odpowiedzią na potrzebę czczenia i deifikacji mahapurusz (mahāpuruṣa) Buddy, jednak bez naruszania idei czczenia metafizycznych sił<sup>90</sup>.

W apendyksie autor przedstawia polemikę z Susan i Johnem Huntingtonami, powołując się głównie na argumentację Linrothe'a (zob. wyżej). Poza tym pisze też o aikoniczności sztuki dżinijskiej oraz wpływach kultu wedyjskiego. Ostatecznie stwierdza, że aikonizm wczesnej sztuki buddyjskiej nie jest mitem, lecz niepodważalnym faktem<sup>91</sup>.

Kanoko Tanaka spojrziała na omawiane zagadnienie od zupełnie innej strony. W swojej książce *Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art* z 1998 r. posłużyła się głównie metodologią religioznawczych badań komparatystycznych, starając się ukazać związki między buddyjskim aikonizmem a ikonoklazmem zoroastryzmu, religii żydowskiej, chrześcijańskiej, islamskiej i sikhizmu. Autorka występuje przeciwko twierdzeniu, że wczesna sztuka buddyjska, w której nie pojawiają się wizerunki Buddy, była niedoskonałą czy niedojrzałą fazą sztuki w porównaniu ze stanem późniejszym, lecz stara się analizować ten problem bez odniesienia do kwestii powstania pierwszego przedstawienia Buddy, gdyż jest to, jej zdaniem, nieistotne dla owej pierwszej fazy, która sama w sobie ma wartości pozytywne<sup>92</sup>.

Próbą szerszego spojrzenia na kwestię wizerunków religijnych jest tom pt. *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch* pod redakcją Jana Assmanna i Alberta I. Baumgarten (Leiden-Boston-Köln: 2001), zawierający również rozdziały o sztuce buddyjskiej.

Kwestia aikoniczności powróciła po raz kolejny w tomie *Constituting Communities* z 2003 r., gdzie został zamieszczony artykuł Jamesa Egge'a: "Strategies for Seeing the Body of the Buddha". Egge przeprowadził tu analizę trzech grup tekstów z kanonu palijskiego, dotyczących fizycznego wyglądu Buddy, specjalnych znaków na jego ciele i efektów oglądania jego ciała. Pierwsza grupa składa się z tekstów opisujących historię bramina Seli, który doznał oświecenia po zobaczeniu Buddy i usłyszeniu jego słów, drugi – zawiera Brahmaju-suttę (*Brahmāyu-sutta*), Ambattha-suttę (*Ambaṭṭha-sutta*), Mahapadana-suttę (*Mahāpadāna-sutta*) i Lakkhana-suttę (*Lakkhaṇa-sutta*), gdzie są wymienione trzydzieści dwa znaki szczególne Buddy, mające świadczyć o tym, że jest on wielkim człowiekiem (*mahāpuruṣa*) i są one, wedle Egge'a, indeksami<sup>93</sup> jego tożsamości; trzecia grupa – to jedenaście opowieści z Apadany (*Apadāna*, część kanonu uznawana za późniejszy dodatek), w których znaki

---

<sup>90</sup> KRISHNAN 1996: 18.

<sup>91</sup> KRISHNAN 1996: 20.

<sup>92</sup> TANAKA 1998.

<sup>93</sup> Egge posługuje się tu podziałem znaków Pierce'a na symbole, indeksy i ikony.

szczególne Buddy są potwierdzeniem jego transcendentalnego statusu i pozwalają na momentalne rozpoznanie wielkości Buddy oraz wzbudzają skierowane do niego oddanie; znaki funkcjonują tu nie jako symbole, lecz ikony jego natury. Na tej samej zasadzie obiekty czczone na reliefach z Sañci są indeksami i ikonami Buddy.

Jednocześnie Egge jest przeciwny wyjaśnieniu nieobecności Śakjamuniego na płaskorzeźbach poprzez koncepcję nirwany. Jak pisze, „w scenach narracyjnych buddowie są przedstawiani poprzez niefiguracywne znaki nie od momentu oświecenia, lecz od urodzenia (ostatniej ziemskiej egzystencji), natomiast w dżatakach są ukazani w ludzkiej formie”. Jego zdaniem jest mało prawdopodobne, by buddyści nie przedstawiali Buddy z powodu wiary w jego nirwanę, skoro wierzyli też, że jest obecny w swoich relikwiach i już we wczesnych tekstach można znaleźć partie koncentrujące się na opisie fizycznego wyglądu Nauczyciela. Bardziej prawdopodobne jest, według niego, że, podążając za tradycją wedyjską, buddyści uważali, że to właśnie symbole najlepiej przedstawiają Buddę w jego ostatniej ziemskiej inkarnacji<sup>94</sup>.

Warto wspomnieć jeszcze o dwóch książkach, które nie mówią bezpośrednio o kwestii aikoniczności, lecz o ewolucji w postrzeganiu ciała Buddy: pierwsza z nich, autorstwa Guang'a Xing'a (*The concept of Buddha. Its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*, 2005) porusza tę kwestię z punktu widzenia filozofii<sup>95</sup>, druga, autorstwa Johna Powersa (*A Bull of Man. Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, 2009) koncentruje się na analizie opisów ciała Śakjamuniego, podkreślających jego męskość<sup>96</sup>.

Streszczenie sporu o aikoniczność pojawiło się ostatnio np. w zbiorowej publikacji *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*, w której Jacob Kinnard, pisząc o stupie w Amarawati, opowiedział się po stronie Susan Huntington<sup>97</sup>. (Można tu także wymienić rozważania Tytusa Burckhardta, w dość uproszczonej formie, która często się pojawia)<sup>98</sup>.

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o odniesieniach do tej kwestii w opracowaniach o buddyzmie, dostępnych w języku polskim. Nie ma tych odniesień zbyt wiele, a jeśli są, pojawiają się na marginesie głównego wywodu i powtarzają najbardziej tradycyjną (co oczywiście nie znaczy, że nieprawdziwą) wykładnię nieobecności Buddy na wczesnych reliefach. Marek Mejer pisze: „O ile wczesna ikonografia buddyzmu ilustrowała jedynie sceny z życia Buddy,

---

<sup>94</sup> EGGE 2002: 200.

<sup>95</sup> XING 2005.

<sup>96</sup> POWERS 2009.

<sup>97</sup> KINNARD 2008: 81-104.

<sup>98</sup> BURCKHARDT 2009: 60-62.

samego zaś Buddę przedstawiała za pomocą symboli (np. pod postacią drzewa oświecenia, śladów stóp i innych), uzasadniając to tym, iż Budda pogrążył się całkowicie w nirwanie i nie ma już żadnego ziemskiego po nim śladu, o tyle sztuka mahajany stworzyła zupełnie nowy kanon ikonograficzny i wprowadziła nie tylko indywidualne wyobrażenie Buddy, ale także rozbudowany panteon Buddów i bodhisattwów<sup>99</sup>. Podobne twierdzenia można znaleźć w *Sztuce Indii* Andrzeja Jakimowicza<sup>100</sup> czy w polskim przekładzie książki J. Auboyer o tym samym tytule<sup>101</sup>.

### III. Świadectwa archeologiczne i tekstowe.

W toku dyskusji nad nieobecnością Buddy we wczesnej sztuce buddyjskiej pojawiły się odniesienia do różnorodnych świadectw archeologicznych i tekstowych, jednak nie wszystkie z nich mają taką samą wartość argumentacyjną. Ten paragraf ma na celu krytyczne ustosunkowanie się do przewijających się w debacie źródeł oraz próbę ich uporządkowania. Przedmiotem sporów jest tu samo datowanie – zarówno w odniesieniu do dzieł sztuki, jak i tekstów – które często, jak chcą uczestnicy dyskusji, przesądza o prawdziwości którejś interpretacji. Często też jakaś teoria opierać się może na jednym rodzaju źródeł, które okazują się bardziej lub mniej miarodajne.

#### 3.1. Świadectwa archeologiczne.

##### 3.1.1. Płaskorzeźby ze stup w Bharhut, Sañci i Amarawati.

Płaskorzeźby, które są przedmiotem debaty, pochodzą głównie z trzech zabytków: stupy w Bharhut, której wedika i torana jest datowana na lata 100-80 p.n.e., a więc panowanie Śungów; stupa I z Sañci, której początki sięgają czasów Aśoki, a torany, zawierające reliefy pochodzą z pierwszej poł. I w. n.e., z czasów panowania Satawahanów (w kompleksie w Sañci znajduje się jeszcze Stupa nr 2 z ok. 100 p.n.e. oraz nr 3 z toraną z I w. n.e.), oraz stupa z Amarawati (ok. II p.n.e.-II n.e.). Wszystkie te stupy znajdowały się przy uczęszczanych szlakach handlowych i były upiększane i rozbudowywane często dzięki dotacjom świeckich wyznawców, odwiedzających te miejsca.

Stupa z Bharhut nie zachowała się *in situ*, jej pozostałości – wedika oraz jedna torana – znajdują się obecnie w Indian Museum w Kolkacie; wedika jest bardzo ozdobna, zawiera wiele płaskorzeźb, przedstawiających – oprócz interesujących nas scen, związanych z Śakjamunim<sup>102</sup> – różnorodne sceny z

---

<sup>99</sup> MEJOR 2001: 178-180.

<sup>100</sup> JAKIMOWICZ 1964: 39. .

<sup>101</sup> AUBOYER 1975: 76-78.

<sup>102</sup> Nazywam je tak umownie, nie rozstrzygając, co konkretnie przedstawiają.

dżatak, niekiedy o tematyce świeckiej, elementy roślinne i zwierzęce, postacie jaksziń, nagów, królów i tajemnicze twarze w lotosowych medalionach. Torana o wyszukanej konstrukcji jest również ozdobna, jednak interesujących nas scen nie zawiera.

Natomiast zachowana *in situ* Stupa I z Sañci jest otoczona bardzo prostą wediką, dodaną za czasów Śungów, a najbardziej ozdobne są dodane za czasów Satawahanów cztery torany – to one zawierają liczne płaskorzeźby, zawierające – podobnie jak te z Bharhut – sceny związane z Śakjamunim, dżataki oraz historyczne wydarzenia.

Początki stupy z Amarawati (miejsowość w dzisiejszym stanie Andhra Pradeś, nad rzeką Kryszną) umiejscawia się także w epoce Maurjów, a ostateczny kształt konstrukcja miała zyskać za panowania Satawahanów w II w.n.e. Ta stupa, która powstała w Indiach Południowych, daleko od Sañci i Bharhut, różni się w kilku aspektach od wcześniej omówionych obiektów. Oprócz ozdobnej wediki posiadała też okładzinę z płyt kamiennych, zawierającą różnorodne płaskorzeźby. *In situ* zachowały się tylko fundamenty, a zdobiące stupę płyty znajdują się w muzeach w Londynie (British Museum), Delhi i Chennai (Madras). Stupę z Amarawati odróżnia od pozostałych to, że obok scen aikonicznych (nazwijmy je tak umownie), w których Budda się nie pojawia, mamy tu płaskorzeźby z Buddą w postaci ludzkiej.

Płaskorzeźby z Bharhut i Sañci są wykonane w podobnej stylistyce: relief jest dosyć płaski, ukazane naturalistycznie postacie z dużą ilością biżuterii i wymyślnymi nakryciami głowy, o migdałowych oczach, niekiedy w nie całkiem naturalistycznych pozach. W scenach zwykle nie ma zachowanej perspektywy ani realistycznej aranżacji przestrzennej (zwłaszcza w przypadku Bharhut), niekiedy zdaje się, że przedmioty niejako unoszą się w powietrzu (jak w scenie z Anathapindiką z Bharhut, fot. b1.), poszczególne wydarzenia z danej historii są ukazane obok siebie tak, jakby były równoczesne (jak w *Mahakapizatace*), bez żadnego podziału na sekcje – taki sposób przedstawienia jest, na co wskazuje Jakimowicz, właściwy wczesnym fazom sztuki również innych starożytnych kultur<sup>103</sup>.

Najczęściej przyjmuje się też, że nie ma tu skalowania, a wielkość postaci jest odzwierciedleniem jej rangi – jednak takie przypadki są w tych rzeźbach bardzo rzadkie i zależą, jak mi się wydaje, od interpretacji. Lüders np. zauważa, że dwie postacie na reliefie po bokach ćakry w jednej ze scen są większe niż pozostałe i wyciąga stąd wniosek, że jest to przedstawienie bogów, co wspiera jego aikoniczną wykładnię tej płaskorzeźby. To udowodniony fakt, że w późniejszej sztuce indyjskiej, właśnie w ten sposób podchodzono do skali

---

<sup>103</sup> JAKIMOWICZ 1964: 37-38.

postaci (nie była ona realistyczna, lecz miała podkreślać duchową wielkość czy ważność, podobnie jak w sztuce innych starożytnych kultur), jednak w odniesieniu do tych konkretnie reliefów, w mojej opinii, nic pewnego na ten temat powiedzieć nie można.

Płaskorzeźby z Amarawati mają nieco inną stylistykę: tu zaaranżowanie przestrzeni jest bardziej regularne i realistyczne, relief jest głębszy, lepiej dopracowana perspektywa (często mówi się o wpływach rzymskich na tę sztukę), nie ma zaznaczania rangi postaci za pomocą większej skali.

Warto zdać sobie sprawę, że w przypadku tych reliefów już samo ich odczytanie wymaga pewnej interpretacji (zrozumienie stosunków przestrzennych, następstwa czasowego ukazanych scen itd.)<sup>104</sup>.

### 3.1.2. Inskrypcje z Bharhut.

Na obiektach z Sañci i Amarawati mamy tylko inskrypcje donacyjne, natomiast na reliefach stupy z Bharhut – oprócz tego – także wiele scen jest opatrzonych inskrypcjami, co stanowi niezwykle istotną pomoc do ich zrozumienia.

Podstawowym źródłem na temat inskrypcji z Bharhut jest druga część drugiego tomu serii *Corpus Inscriptionum Indicarum* pod redakcją H. Lüdersa (*Brāhmī Inscriptions from Bharhut*, 1963)<sup>105</sup>. Analizując inskrypcje, trudno pominąć interpretację tłumacza, bez której są one zupełnie nieczytelne, dlatego zostanie tu przedstawione głównie stanowisko Lüdersa.

Język inskrypcji to prakryt w odmianie zachodniej, wykazujący sporo zbieżności z językiem palijskim<sup>106</sup>. Inskrypcje dzielą się na dwie główne grupy: 1) odnoszące się do ofiarodawców oraz 2) opisujące przedstawienia na płaskorzeźbach. W tej drugiej grupie znajdują się interesujące nas napisy: odnoszące się do drzew bodhi wcześniejszych buddów oraz przed wszystkim te, odnoszące się do określonych scen z życia Śakjamuniego.

Pięć inskrypcji<sup>107</sup> znajduje się na płaskorzeźbach, które przedstawiają, według Lüdersa, drzewa bodhi pięciu poprzedników historycznego Buddy (zob. jedną z takich scen na fot.\_b4.). Wyglądają one bardzo podobnie: w centrum

---

<sup>104</sup> Np. Grünwedel zastanawiał się, czy postać pokazana od tyłu na reliefie z łódką (fot.\_s5) jest stojąca czy leżąca; można mieć wątpliwości, co do znaczenia skali przedstawienia w scenie z postaciami zgromadzonymi wokół pustego tronu itd.

<sup>105</sup> Pierwsza część tego tomu pod red. Konowa zawiera inskrypcje w piśmie kharoszthi.

<sup>106</sup> LÜDERS 1963: XIII.

<sup>107</sup> Brzmiały one następująco (podaję wersję palijską i angielski przekład Lüdersa): *bhagavato Vipasino Bodhi* – The Bodhi tree of holy Vipasi (Vipaśyin); *bhagavato Vesabhunā Bodhi sālo* – The Bodhi tree of the holy Vesabhu (Viśvabhū), a Sāla tree; *bhagavato Kakusadhasa bodhi* – The Bodhi tree of the holy Kakusadha (Kakutsandha); *bhagavato Kanāgamenasa bodhi* – The Bodhi tree of the holy Konāgamana; *bhagavato Kasapasa bodhi* – The Bodhi tree of the holy Kasapa (Kāśyapa).



znajduje się drzewo (każde innego gatunku), a pod nim tron – dokoła mamy zgromadzonych ludzi w świeckich strojach, dwie postacie po dwóch stronach tronu oddają pokłon, a reszta stoi po dwóch stronach drzewa, jedna osoba po każdej stronie składa girlandy lub kwiaty, adorując obiekt. Lüders, opisując te postacie, stwierdza, że “te osoby są ludzkimi czcicielami, co sugeruje, że rzeźba przedstawia nie oświecenie Buddy, lecz adorację drzewa bodhi”<sup>108</sup>. Obecność lub brak czcicieli zdaje się być dla badacza głównym argumentem za przyjęciem bądź odrzuceniem interpretacji aikonicznej.

Lüders wymienia jedenaście scen z inskrypcjami (niekiedy jest kilka inskrypcji na jednej płaskorzeźbie), odnoszących się, jego zdaniem, do życia Buddy<sup>109</sup>. Są one jednym z najważniejszych źródeł w badaniu kwestii aikoniczności tej sztuki i właśnie te pojawiały się najczęściej w debacie, choć ich interpretacje są różne. Najistotniejsze wydają się te napisy, w których pojawia się słowo *bhagavato*, odnoszące się do Buddy, a więc: *Ajātasatu bhagavato vamdate*; *Erapato nāgarājā bhagavato vadate*; *bhagavato dharmacakram*; *bhagavato Sakamunino bodho* oraz *bhagavato ūkramti*, a spośród nich szczególnie dwa pierwsze, bo mówią o pewnej czynności skierowanej w stronę Buddy, podczas gdy dwa kolejne – tylko o relacji posiadania czy przynależności, a ostatni znajduje się na płaskorzeźbie z przedstawieniem bodhisattwy pod postacią słońca.

---

<sup>108</sup> LÜDERS 1963: 82.

<sup>109</sup> Są to następujące inskrypcje:

1. *Mahāsāmāvikāya Arahaguto devaputo vokato bhagavato sāsani patisamdhi* - “Descended from (the hall of) the Great Assembly the angel Arahaguta (Arhagupta) apprises the Holy One of (his future) reincarnation”;
2. *bhagavato ūkramti* - “The conception of the Holy One”;
3. *Arahaguto devaputo* - “The angel Arahaguta (Arhadgupta)”;
4. *Sudhammā devasabhā bhagavato chūdāmaho* - “The hall of the gods Sudammā (Sudharmā). The festival of the hair-lock of the Holy One”;
- Vejayamto pāsāde* - “The Vejayamta (Vaijayamta) palace”;
5. *bhagavato Sakamunino bodho* - “The building round the Bodhi tree of the holy Sakamuni (Śākyamuni)”.
6. *Muchilindo nāgarāja* - “Muchulinda (Muchilinda), the king of the Nagas”;
7. *Jetavana Anādhapediko deti kotisamthatena ketā* - “Anādhapedika (Anāthapiṇḍika) presents the Jetavana, having bought it for a layer of crores”;
8. *Idasālaguha* - “The Idasāla (Indraśāla) cave”;
9. *Erapato nāgarājā bhagavato vadate* - “The Nāga king Erapata (Erapattra) worships the Holy One” (zob. fot. b3);
10. *bhagavato dharmacakram* - “The Wheel of the Doctrine of the Holy One”;
- rājā Pasenaji Kosala* - “King Pasenaji (Prasenajit), the Kosala (Kauśala)”;
11. *Ajātasatu bhagavato vamdate* - “Ajātasatu (Ajātaśatru) worships the Holy One”.

### 3.1.3. Obiekty mające świadczyć o istnieniu bądź nieistnieniu wczesnych wizerunków Buddy (przed epoką Kuszanów).

Większość badaczy jest zdania, że pierwsze wizerunki Buddy pochodzą z terenu Gandhary z epoki Kuszanów, w trakcie debaty o aikoniczności przewijały się jednak odniesienia do świadectw datowanych na okres wcześniejszy (lub o niepewnym/spornym datowaniu). Oto kilka z nich, pojawiających się najczęściej:

– Relikwiarz z Bimaran – złoty relikwiarz (obecnie w British Museum), odnaleziony w stupie w miejscowości Bimaran w Afganistanie, wysadzany kamieniami szlachetnymi, zawierający wizerunki stojącego Buddy z gestem błogosławieństwa (*abhaya-mudrā*), po bokach którego znajdują się Indra i Śakra. Większość badaczy datuje powstanie tego obiektu na I w. n.e., a więc panowanie Kuszanów, natomiast Susan Huntington i przeciwnicy aikoniczności przesuwają tę datę na I w. p.n.e., tj. czasy panowania dyn. Śaków i Parthów.

– Płaskorzeźby przedstawiające Buddę na kolumnach w Kanheri – większość badaczy datuje je na III w. n.e., natomiast Susan i John Huntington na czasy przed naszą erą.

– Niewielka steatytowa plakietka, znaleziona przez Cunninghama w Sankasji, mającą przedstawiać siedzącą postać, którą Huntington identyfikuje jako Buddę. Jednak nie ma zgody co do identyfikacji tej postaci, a poza tym ten obiekt nie jest już dostępny.

– Przedstawienia Buddy z Mathury, datowane przez Susan Huntington na epokę Śaków-Parthów.

### 3.2. Świadectwa tekstowe.

W toku debaty cytowano głównie następujące teksty:

- 1) Fragmenty kanonu palijskiego;
- 2) Winaję sarwastiwadinów (48 rozdział);
- 3) Koreański Kanon Buddyjski (nr 218);
- 4) Sutry mahajany (głównie *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*);
- 5) Legendy o królu Udajanie i Prasenadzicie, przekazane przez Fa-hsiena oraz Hsüan-tsanga;
- 6) Późniejsze teksty.

Późniejsze teksty były cytowane przede wszystkim przez Johna Huntingtona w celu udowodnienia, że wizerunki miały powstawać już krótko po nirwanie Buddy. Huntington przytaczał późną tybetańską literaturę komentarzową, relację mnicha Dharmaswamina z podróży do Bodh Gaya z XIII w. oraz powoływał się na historyka Tāranāthę z XVII w.

Huntington stawia zarzut, że wiele tekstów jest uważanych za późniejsze tylko dlatego, że znajdują się w nich wzmianki o wizerunkach.

Trudno się zgodzić z takim stanowiskiem – kwestia powstania pierwszych przedstawień Buddy i rozwoju sztuki buddyjskiej nie jest w gruncie rzeczy kluczową sprawą w buddologii, lecz pozostaje raczej na marginesie badań filologicznych, ciężko więc obronić twierdzenie, że datowanie tekstów jest podporządkowane pewnym twierdzeniom na temat sztuki. Rowland i Krishnan uważają natomiast cytowane przez Huntingtona utwory oraz legendy o królu Udajanie i Prasenadżicie za niemiarodajne, ponieważ powstały w czasie, gdy wizerunki Buddy były już wykonywane i nie można ich odnosić do czasów wcześniejszych, gdyż najpewniej miały na celu usankcjonowanie współczesnych ich autorom praktyk.

W najbardziej miarodajnym i uznawanym [za najstarsze] źródle, a więc w kanonie palijskim, nie ma bezpośrednich wzmianek o wizerunkach; znajdują się one w tekstach, których datowanie i interpretacja nie są absolutnie pewne.

#### **IV. Teorie interpretujące nieobecność Buddy we wczesnej sztuce.**

W tym paragrafie liczne twierdzenia i interpretacje, związane z aikonizmem sztuki buddyjskiej, zostaną pogrupowane według pewnych dominujących kryteriów. Postaram się wyróżnić kilka podstawowych kategorii, strategii interpretacyjnych czy kręgów tematycznych, wokół których skupiała się uwaga badaczy, dzięki czemu te teorie zostaną w pewien sposób uporządkowane. Być może pozwoli to na wyodrębnienie paru spójnych wyjaśnień omawianego fenomenu i odrzucenie kwestii pobocznych. Trudno oczekiwać, aby takie uporządkowanie było wyczerpujące i zawierało w sobie bez wyjątku wszelkie pomysły interpretacyjne, ponieważ już z samej natury jest nieco subiektywnym uproszczeniem, jednak, w mojej opinii, uproszczeniem koniecznym, jeśli chce się dojść do jakichkolwiek wniosków.

Na początku zostanie przedstawiony problem wpływów obcych na sztukę buddyjską, później zbadane zostaną kwestie związane z wpływami tradycji wedyjskiej, hipoteza o wczesnych wizerunkach Buddy z materiałów nietrwałych, następnie wyjaśnienie aikonizmu koncepcją nirwany, dalej wyjaśnienie związane z dużą rolą relikwii w buddyzmie i na końcu podejście bardziej kulturoznawcze, kładące nacisk na wieloznaczność emblematów, badanie odbioru i oddziaływania dzieł sztuki oraz komparatystykę religioznawczą.

##### **4.1. Wpływy obce i ideologia.**

Od samego początku z problemem aikoniczności wczesnej sztuki buddyjskiej związana była swoista ideologia. Szczególnie sposób przedstawienia tej kwestii przez Fouchera może być uznany za

europocentryczny wyraz przekonania o własnej wyższości. Wczesna sztuka buddyjska – pozbawiona wizerunków Buddy – widziana przez ten pryzmat jawi się jako niedojrzała, nie w pełni rozwinięta faza rozwoju sztuki (Foucher określa ją wyrazem *abnormal*), która uzyskała swą pełnię dopiero dzięki wpływom obcym, pozaindyjskim – wprowadzeniu kanonu wizerunku Buddy przez Greków z Gandhary. Ten właśnie kanon był idealny, ponieważ opierał się na wzorach sztuki klasycznej, był czymś, czego artyści indyjscy nie potrafili sami skonstruować, poza tym potrzebowali impulsu z zewnątrz, aby wyzwolić się z sieci ograniczeń i zakazów, dotyczących przedstawień Buddy.

W odpowiedzi na ten pogląd Coomaraswamy przedstawił teorię, wedle której pierwsze wizerunki Buddy miały źródło w rodzimej indyjskiej sztuce, a konkretnie w przedstawieniach jakszów – jednak to stanowisko też wydaje się niepozbawione ideologii.

Z drugiej strony aikoniczność wczesnej sztuki buddyjskiej, szczególnie w kontekście nirwany, była postrzegana nie jako wada, lecz zaleta, zwłaszcza w porównaniu z krytykowaną przez Europejczyków niezwykle rozwiniętą indyjską idolatrią<sup>110</sup>.

Tak więc brak przedstawień Buddy we wczesnej sztuce był interpretowany zarówno na niekorzyść, ogólnie mówiąc, kultury indyjskiej – która nie potrafiła wytworzyć sama własnego, idealnego kanonu wizerunku mistrza, jak i na jej korzyść – bo jej aikoniczność świadczy o głębi filozoficznej i jest opozycją wobec późniejszej idolatrii.

Wpływom obcym na sztukę indyjską nie da się zaprzeczyć i często odwołanie się do nich pozwala odpowiedzieć na wiele pytań – pomaga np. w wyjaśnieniu kwestii związanych z z tradycyjną wykładnią aikoniczności, ale już mniejszą rolę odgrywa w innego typu wyjaśnieniach, np. związanych z kultem relikwii.

#### **4.2. Wpływ religii wedyjskiej.**

Odniesienia do wedyzmu pojawiały się również od samego początku debaty, jednak nie od razu jako główne wyjaśnienie aikonizmu wczesnej sztuki buddyjskiej. Warto zwrócić uwagę, że gdy Foucher i jego poprzednicy formułowali teorie wyjaśniające buddyjski aikonizm, zabytki cywilizacji doliny Indusu nie były jeszcze znane – tradycja poprzedzająca sztukę buddyjską była zbadana w o wiele mniejszym stopniu niż obecnie. Opierając się na rozdziale z książki N.A. Salmonda<sup>111</sup>, przedstawię poniżej zarys tej tradycji, związanej z wizerunkami bogów i rozwojem sztuki.

---

<sup>110</sup> Zob. np. SALMOND 2004.

<sup>111</sup> SALMOND 2004: 13-26. Tematem książki Salmonda są poglądy dwóch hinduskich działaczy z XIX wieku, współtwórców nurtu zwanego „neohinduizmem”, Rammohana Roya i Dayanandy

Pierwszym przykładem dzieł sztuki na Półwyspie Indyjskim są prehistoryczne malowidła w jaskiniach, rozsianych głównie w górach Windhja w stanie Madhja Pradeś, które przedstawiają przede wszystkim zwierzęta, sceny ze zwierzętami i ludźmi, polowania, rośliny itp., jednak ich znaczenie oraz związek z religią nie są znane. Więcej spekulacji budzą artefakty cywilizacji doliny Indusu, a w pierwszym rzędzie pieczęcie z wizerunkami postaci, zwanych „joginami”. Salmond omawia dwie spośród nich: słynną pieczęć z tzw. Proto-Śiwą<sup>112</sup>, oraz pieczęć z bardziej rozbudowaną sceną, w której bierze udział podobna antropomorficzna postać z rogami, stojąca jakby w środku drzewa (jego liście świadczą o tym, że jest to figowiec), której inna postać składa pokłon; obok stoi zwierzę, być może bawół, być może z ludzką twarzą; poniżej mamy siedem mniejszych postaci z wydatnymi nakryciami głowy. Wizerunek na pierwszej z tych pieczęci jest niemal powszechnie kojarzony z Śiwą i – wraz ze znalezionymi obiektami interpretowanymi jako lingi, świadczące o kulcie fallicznym w Harappie i Mohendźo-Daro – rozumiany jako źródło późniejszego kultu jednego z największych bogów hinduizmu. Scenka na drugiej pieczęci bywa natomiast różnie interpretowana: Salmond podaje propozycję Asko Parpoli, według którego postać w drzewie jest pierwowzorem Durgi, a całość przedstawia ceremonię składania jej ofiary<sup>113</sup>. Wobec nieodczytania pisma z pieczęci (jeśli jest to pismo, co było kwestionowane) nie można mieć jednak pewności, co do znaczenia obu tych przedstawień (i innych), ale bezdyskusyjne wydaje się ich znaczenie religijne, świadczące o ikoniczności w cywilizacji doliny Indusu. Salmond przywołuje jeszcze dalej idące obserwacje: mianowicie, że na samych pieczęciach mamy przedstawienia ceremonii czczenia wizerunków (jak na drugiej spośród wcześniej omówionych)<sup>114</sup>.

---

Sarasvatiego, na temat kultu wizerunków w Indiach, który stał się obiektem ostrej krytyki Europejczyków. Owi reformatorzy hinduizmu starali się pokazać, że ich religia w swej najpierwotniejszej i najczystszej postaci, czyli w okresie wedyjskim, była aikoniczna, a dopiero obce wpływy spowodowały wzrost znaczenia idolatrii w późniejszych czasach. Aby zbadać, na ile argumenty Roya i Sarasvatiego są zgodne ze stanem faktycznym, Salmond przedstawia w pierwszym rozdziale zarys historii kultu wizerunków w Indiach, opierając się głównie na analizie tekstów śruti i smryti oraz opiniach współczesnych badaczy.

<sup>112</sup> Jest to pieczęć z postacią antropomorficzną, siedzącą w pozycji medytacyjnej, z rogami (lub tego typu nakryciem głowy), skórą tygrysa na torsie lub mającą tors tygrysa, z trzema twarzami oraz uniesionym fallusem (co do tych ostatnich dwóch cech nie ma pewności z powodu bardzo małego rozmiaru pieczęci, z której nie da się ze stuprocentową pewnością odczytać wszystkich detali), otoczoną przez cztery zwierzęta.

<sup>113</sup> S. Huntington interpretuje tę scenę inaczej: ma być to ukazanie dążenia do zjednoczenia jednostki ludzkiej z bóstwem w myśl monistycznej filozofii upanisad. Właściwie żadna z tych interpretacji nie może być uznana za pewną (nieodczytane pismo).

<sup>114</sup> SALMOND 2004: 13-14.

Opisując okres wedyjski, Salmond podaje kilka cytatów z prac wczesnych orientalistów (M. Müller, H. Willson, A.A. Macdonell), w których wyrażają oni pogląd o aikoniczności religii Ariów. Powołuje się też na P.V. Kanego, który pisał (w *History of Dharmasāstra*), że wątpliwe jest, aby Ariowie czcili wizerunki, gdyż bogowie byli raczej wielbieni jako abstrakcyjne siły, manifestacje Boskiej Istoty, oraz na J. Gondę, który zestawia ze sobą pierwotne ofiary wedyjskie (*yajña*), wykonywane według skomplikowanego rytuału przy udziale wielu kapłanów oraz zabijaniu zwierząt na ofiarę, z późniejszą hinduistyczną pudzą (*pūjā*), a więc ofiarą, skoncentrowaną na czczeniu wizerunku boga poprzez przystrajanie go kwiatami, obłacje itd., z wyeliminowaniem krwawych ofiar. Cytowana przez Salmonda Stephanie Jamison zauważa, że w tekstach wedyjskich nie ma wzmianek o świątyniach czy wizerunkach bogów, które się czci, choć mamy szczegółowe opisy przyrzędów służących do rytuałów (aikonicznych)<sup>115</sup>.

Są jednak w sanhitach pewne fragmenty, które mogą być różnie interpretowane, jak RV 4.24.10 oraz podobne RV 8.1.5. Zdaniem Kanego, może być to wyraz uwielbienia boga przez jego wyznawcę, a niekoniecznie odnosi się do materialnego wizerunku Indry. Inne fragmenty, gdzie opisuje się bogów w sposób antropomorficzny, są, zdaniem Kanego i Banerjee, poetycką metaforą i nie muszą się odnosić do faktycznych posągów danego boga. Podobnie rzecz się ma z wyrazem *pratimā*, który się pojawia w RV 10.130.3., ale, za czym opowiada się Banerjee, nie oznacza w tym kontekście wizerunku boga.

Za tym, że kult wedyjski był aikoniczny, świadczy, zdaniem wielu badaczy, pogarda, z jaką przedstawia się w niektórych hymnach (RV 7.21.5, 10.99.3) autochtonów, którzy są *śiśnadeva* (czcicielami fallusa, których bogiem jest fallus). Salmond podaje tu jednak inną interpretację, za którą opowiada się Kane, podążając za komentarzem Sajany (*Sāyaṇa*), że to złożenie może być odczytywane metaforycznie, a więc nie chodziłoby o kult falliczny, lecz o stwierdzenie, że głównym dążeniem Dasjów jest zaspokajanie potrzeb seksualnych. Kontrowersje wywołało też słowo *mūrtadevatā* (pojawiające się w RV 7.104.24; 10.87.2; 10.87.14), które może mieć podobny rodowód, co wyraz *mūrti* (odnoszący się oczywiście do wizerunków) – jednak tłumaczenie jest tu niepewne<sup>116</sup>.

Niewiele miejsca poświęca Salmond omówieniu upaniszad: te teksty, zawierające spekulacje na temat brahmana, będącego ponad światem materii, niepojętego i niedającego się opisać, nie popierają, zdaniem autora, sporządzania i czczenia wizerunków bogów. Choć niektóre partie opisują brahmana zarówno jako bezkształtnego, jak i posiadającego formę (czyli mogą

---

<sup>115</sup> SALMOND 2004: 15-16.

<sup>116</sup> SALMOND 2004: 16-17.

sugerować istnienie wizerunków), a inne, jak Śwetaśwatara, są teistyczne. Jednak generalnie filozofia upaniszad uważana jest za potwierdzenie podejścia aikonicznego.

W partii poświęconej okresowi post-wedyjskiemu Salmond cytuje fragment z *Nirukty* Jaski (który datuje na V w. p.n.e.), przedstawiający dyskusję na temat opisu bogów: czy mają formę podobną do ludzkiej (*puruṣa-vidhi*), czy niepodobną (*apuruṣa-vidhi*) oraz jaka powinna być ich materialna reprezentacja. Następnie jako jedno z pierwszych świadectw tekstowych na temat wizerunków bogów Salmond przytacza sutrę Paniniego (5.3.99), mówiącą o typie sufiksów, które się dołącza do wyrazów odnoszących się do rodzajów wizerunków bóstw. Późniejsze komentarze wyjaśniają, że chodzi tu o rozróżnienie, które posągi są przeznaczone na sprzedaż, a które nie. Patańdzali pisał o tym, że Maurjowie wykorzystywali wizerunki bogów, by zdobywać złoto; kilka razy wspomina się o materialnych przedstawieniach bogów oraz o świątyniach w *Gryhjasutrach* (*Gṛhyasūtra*), wreszcie również *Manusmṛty* (*Manusmṛti*) mówi o kulcie wizerunków (4.39)<sup>117</sup>.

Salmond zauważa, że przejście od wedyjskiej krwawej jadžni do kultu, odbywającego się w domu lub świątyni i skoncentrowanego wokół czczenia wizerunku, było jedną z największych przemian w religii hinduskiej. Powołuje się tu na Farquhara, który widział znak tej przemiany w innej terminologii dotyczącej ofiar: w wedyzmie była jadžña (*yajña*) i hotar (*hotr*) – kapłan, który ją sprawował, a w późniejszym hinduizmie – pudża (*pūjā*) i kapłan pudżari (*pūjarī*). Zdaniem badacza, to przejście od aikoniczności wedyzmu do kultu świątyń i posągów bóstw, które miało miejsce ok. 400 r. p.n.e., było spowodowane wpływem warny śudrów (do której należała część ludności drawidyjskiej, współpracująca z Ariami). Powodowało to niechęć ortodoksyjnych braminów, związanych z ofiarami wedyjskimi, do kapłanów, zajmujących się świątyniami i wizerunkami, zwanych *devalaka*, którym zarzucano, że nie zajmują się sprawami właściwymi braminom, a więc studiowaniem Wed, tylko dbaniem o świątynię. Kultowi wizerunków sprzyjał rozwój od II w. p.n.e. nurtu bhakti, na którego powstanie miały wpływ różne czynniki. Hopkins podaje ich trzy: osłabienie królestw aryjskich, podboje Aleksandra, wprowadzenie przez Aśokę religii buddyjskiej (a wraz z nią ahinsy). Jak podsumowuje Salmond, na wzrost znaczenia czczenia wizerunków w duchu bhakti mogły mieć wpływ zarówno tendencje autochtoniczne z kultem jakszów i nagów oraz wpływy obce (spowodowane podbojem Aleksandra)<sup>118</sup>.

O wczesnych czasach możemy jednak mówić tylko na podstawie świadectw tekstowych, natomiast pierwsze hinduistyczne przedstawienia

<sup>117</sup> SALMOND 2004: 18-20.

<sup>118</sup> SALMOND 2004: 20-26.

bogów pojawiły się w epoce Kuszanów – podobnie jak (według tradycyjnego twierdzenia) wizerunki Buddy.

Odniesienie do religii wedyjskiej w kontekście wczesnej sztuki buddyjskiej jest bardzo częste, a niekiedy staje się główną odpowiedzią na jej aikoniczność – która jest w tym kontekście rozumiana jako kontynuacja podejścia wedyjskiego. Chociażby Egge po przeprowadzeniu analizy tekstów związanych ze znakami szczególnymi Buddy dochodzi do wniosku, że to właśnie kontynuacja aikonicznej tradycji wedyjskiej była przyczyną nieobecności przedstawień Buddy na wczesnych reliefach. Warto jednak pamiętać, że w kontekście samego wedyzmu i braminizmu kwestia aikoniczności oraz źródeł i okoliczności wprowadzenia kultu wizerunków jest również kontrowersyjna, a dyskusja tocząca się na ten temat (o czym w pewnym stopniu mogą świadczyć zasygnalizowane w powyższym zarysie problemy) jest także wielowątkowa i niezakończona. Przywoływany Hopkins wśród czynników sprzyjających upowszechnieniu kultu wizerunków wymieniał wprowadzenie religii buddyjskiej przez Aśokę – tak więc można by tu mówić o wzajemnym oddziaływaniu. Krishnan natomiast tłumaczy buddyjski aikonizm połączeniem rodzącego się ruchu bhakti i tradycji wedyjskiej, co wydaje się bardzo ciekawą propozycją.

#### **4.3. Argumentacja związana z wczesnymi wizerunkami Buddy i hipoteza o wczesnych wizerunkach z materiałów nietrwałych.**

Niekiedy argumentacja idzie w jeszcze inną stronę. Badacze (prym wiodą tu Susan i John Huntingtonowie) starają się znaleźć świadectwa tekstowe i archeologiczne, potwierdzające istnienie wczesnych wizerunków Buddy. Założenie jest takie: jeśli uda się udowodnić, że takie wizerunki istniały, to jednocześnie przekonanie o aikoniczności wczesnej sztuki buddyjskiej zostanie obalone albo będzie można znacznie ograniczyć jej oddziaływanie.

Pojawia się tu jeszcze twierdzenie, że wczesne wizerunki Buddy (sprzed naszej ery) były wykonywane z materiałów nietrwałych, dlatego żaden się nie zachował do naszych czasów – jest to możliwe, jednak tej tezy też nie da się udowodnić. Linrothe wystąpił przeciw temu pomysłowi, powołując się na to, że gdyby faktycznie wykonywanie przedstawień Buddy w materiałach nietrwałych było tak popularne, to jakiegokolwiek nawiązanie do tej praktyki powinno się pojawić na choć jednej z licznych zachowanych płaskorzeźb, tymczasem nie tylko w Bharhut i Sañci nie ma wizerunków Buddy, ale też w jaskiniach buddyjskich (Pitalkhora, Kanheri itd.).

Podstawową sprawą jest jednak to, że nawet odnalezienie wczesnych wizerunków (gdyby to było możliwe) nie zmieniłoby faktu, że na płaskorzeźbach z Bharhut i Sañci Budda się nie pojawia. Poszukiwanie



świadczeń o wczesnych wizerunkach jest w gruncie rzeczy kwestią poboczną. Poza tym do tej pory nie odnaleziono niczego, co przekonałoby ogół uczonych, zajmujących się sztuką indyjską, że pierwsze przedstawienia Buddy pojawiały się już przed naszą erą. Zarzut Huntingtonów, że datowanie buddyjskich dzieł sztuki i tekstów opiera się na przyjętym *a priori* założeniu, że przedstawienia Buddy pojawiły się dopiero w epoce Kuszanów, a więc jest przez to nierzetelne, nie jest poparty żadnymi dowodami, trudno zatem brać go w ogóle pod uwagę (na takiej samej zasadzie można by powiedzieć, że to datowanie Huntingtonów jest podporządkowane tezie, którą starają się udowodnić).

#### 4.4. Nirwana

Wyjaśnienie nieobecności Buddy na wczesnych reliefach za pomocą koncepcji nirwany pojawia się bardzo często i może być chyba uznane za dominujące. Można je odnaleźć już u Fouchera, choć jeszcze w nie w pełni rozwiniętej formie; Foucher twierdzi raczej, że nie było zwyczaju przedstawiania Buddy w postaci ludzkiej, a nie że wynikało to bezpośrednio i w sposób konieczny z buddyjskiej filozofii. Jednak już Coomaraswamy widział w fakcie nieprzedstawiania Buddy odzwierciedlenie wiary w nirwanę, dzięki czemu wczesna sztuka była dla niego „prawdziwie buddyjska”, a Snellgrove uważał ten aspekt sztuki za prawdziwą esencję nirwany, która wykracza poza ludzkie kształty i możliwości pojmowania. Na poparcie tych twierdzeń cytowano przeważnie fragmenty z kanonu palijskiego, odnoszące się do natury nirwany i osiągnięcia jej przez Śakjamuniego. Wydaje się, że można je podzielić na dwie grupy: 1. cytaty mówiące o samej naturze nirwany oraz 2. mówiące o sytuacji po parinirwanie Śakjamuniego.

##### 4.4.1. Teksty o naturze nirwany.

W pierwszej grupie do najczęściej cytowanych należą *Pytania młodzieńca Upasiwy* (*Upasīvamāṇavapucchā*) z *Parajanavaggi* (*Pārāyanavagga*) *Sutta-nipaty* (strofy 1069-1076); młody bramin zadaje tu Buddzie pytania, związane z nirwaną (najczęściej przywoływane zwrotki to 1074 i 1076). Partia ta brzmi w dosłownym przekładzie z palijskiego:

1069. Ja sam, Śakjo – tak [rzekł] czcigodny Upasiwa – wielkiej powodzi [sansary, życia] bez pomocy nie jestem w stanie przekroczyć.  
Powiedz mi to, co może mi pomóc, o ty, którego wzrok ogarnia całość wiedzy, na czym polegając, przekroczyłbym tę powódź<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> *Eko ahaṃ Sakka mahantam-oghaṃ, icc-āyasmā Upasīvo  
anissito no visahāmi tārituṃ.  
Ārammaṇaṃ brūhi Samantacakkhu,*

1070. Wpatrzony w nicość, uważny, Upasiwo – tak [odparł] Błogosławiony: – Na niczym niepolegający, tak przekrocz [tę] powódź, porzuciwszy pragnienie i powstrzymując się od mówienia. Dniem i nocą staraj się o zniszczenie ekscytacji i pragnień<sup>120</sup>.

1071. Kto jest beznamiętny wobec wszystkich pragnień – tak [rzekł] czcigodny Upasiwa, – polegający na nicości, porzuciwszy inne [rzeczy], oddany najwyższemu wyzwoleniu świadomości, czy trwałby on [tutaj], tam nie podążając [nie odchodząc]?<sup>121</sup>

1072. Kto jest beznamiętny wobec wszystkich pragnień, o Upasiwo – tak rzekł Błogosławiony: – Polegający na nicości, odrzuciwszy inne [rzeczy], oddany najwyższemu wyzwoleniu świadomości, on trwałby [tutaj], tam nie podążając [nie odchodząc]<sup>122</sup>.

1073. Gdyby trwał [tutaj], a tam nie podążał przez wiele pór deszczowych [tj. lat], o ty, którego wzrok ogarnia całość wiedzy, na tym samym miejscu on spoczywałby wyzwolony; czy miałby ktoś taki świadome życie?<sup>123</sup>

1074. Jak płomień zgaszony poprzez siłę wiatru, Upasiwo – tak [rzekł] Błogosławiony – znika i nie może być zdefiniowany [tzn. nie może być nazwany, nie nabywa definicji, nazwy], tak samo mędrzec wyzwolony z indywidualności [nazwy i formy] nie może być zdefiniowany [nie może być nazwany, dochodzi do stanu, który nie może być zdefiniowany, nazwany, opisany w słowach]<sup>124</sup>.

---

*yaṃ nissito ogham-imaṃ tareyyaṃ.*

<sup>120</sup> *Ākiñcaññaṃ pekkhamāno satimā, Upasīvā ti Bhagavā,  
natthī ti nissāya tarassu oghaṃ.*

*Kāme pahāya virato kathāhi,  
taṇhakkhayaṃ nattamahābhipassa.*

<sup>121</sup> *Sabbesu kāmesu yo vītarāgo, icc-āyasmā Upasīvo,  
ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ,  
saññāvimokkhe paramedhimutto - tiṭṭhe nu so tattha anānuyāyī?*

<sup>122</sup> *Sabbesu kāmesu yo vītarāgo, Upasīvā ti Bhagavā,  
ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ,  
saññāvimokkhe paramedhimutto - tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī*

<sup>123</sup> *Tiṭṭhe ce so tattha anānuyāyī,  
pūgam-pi vassānaṃ Samantacakkhu,  
tattheva so sītisiyā vimutto,  
cavetha viññānaṃ tathāvidhassa?*

<sup>124</sup> *Accī yathā vātavegena khittā, Upasīvā ti Bhagavā,  
atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ,  
evaṃ munī nāmakāyā vimutto  
atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ.*

1075. Ten, który zniknął, czy on nie jest? – tak [zapytał] czcigodny Upasiwa – czy trwa wiecznie zdrowy?

To, o mędrcze, wyjaśnij mi, tak jak przez ciebie została poznana ta dharma<sup>125</sup>.

1076. Nie ma miary [*pamāṇa*] dla tego, który przestał istnieć [zniknął, odszedł], nie ma dla niego [niczego], przez co mogliby [coś] o nim powiedzieć.

Kiedy wszystkie zjawiska [*dhammy*] są usunięte, usunięte są wraz z nimi wszelkie sposoby mówienia<sup>126</sup>.

Kluczowe w tych fragmentach wydają się słowa: *saṅkham* (w: *na upeti saṅkham*, strofa 1074) oraz *pamāṇa* (strofa 1076). *Saṅkhā* oznacza ‘denomination, definition, word, name’<sup>127</sup>, a fraza *na upeti saṅkham* – ‘cannot be called by a name, does not count, cannot be defined’. W starszym przekładzie angielskim (najczęściej cytowanym, z serii SBE, autorstwa V. Fausbölla) wybrano formę *reckon* – ‘nie liczy się, nie jest brany pod uwagę’<sup>128</sup>, w nowszym – (autorstwa Thanissaro Bhikkhu) mamy *cannot be defined*, co wydaje się o wiele bardziej czytelne.

Wyraz *pamāṇa* wywodzi się od wedyjskiego *pramāṇa* i oznacza ‘miarę, rozmiar, wielkość, kryterium’ i był on używany w czasach Buddy – na co wskazuje Thanissaro Bhikkhu – zarówno w sensie potocznym, jak i technicznym w odniesieniu do filozofii<sup>129</sup>. Łączy on również ten termin z wedyjskim hymnem RV X.129, w którym *pramāṇa* – w znaczeniu mierzenia, wyznaczania granicy, oddzielania – stanowi bazę dla procesu tworzenia świata.

W starszych przekładach angielskich (które najczęściej cytowano) wyraz *pamāṇa* tłumaczony był jako ‘forma’ (ang. *form*), co oczywiście do pewnego stopnia oddaje znaczenie oryginału, jednak słowo ‘miara’ czy ‘kryterium’ jest mu bliższe. Zwrócenie uwagi na tę sprawę wydaje się istotne,

---

<sup>125</sup> *Atthaṅgato so uda vā sō natthi? icc-āyasmā Upasīvo,  
Udāhu ve sassatiyā arogo?*

*Taṁ me munī sādhu viyākarohi,  
tathā hi te vidīto esa Dhammo.*

<sup>126</sup> 1076: *Atthaṅgatassa na pamāṇam-atthi, Upasīvā ti Bhagavā,  
yena naṁ vajjuṁ taṁ tassa natthi,*

*sabbesu dhammesu samūhatesu,  
samūhatā vādapathā pi sabbe ti*

<sup>127</sup> Wszystkie definicje pochodzą ze słownika: T. W. Rhys Davids, W. Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London: Luzac, 1966, zamieszczonego na stronie <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/> [01.07.2012].

<sup>128</sup> Właśnie w tym przekładzie ta zwrotka była cytowana najczęściej: “As a flame, blown about by the violence of the wind, goes out, and cannot be reckoned (as existing), even so a Muni, delivered from name and body, disappears, and cannot be reckoned (as existing)”.

<sup>129</sup> THANISSARO BHIKKHU 1999 (wersja elektroniczna bez numeracji).

ponieważ wyraz ‘forma’ chyba najbardziej kojarzy się ze sztukami wizualnymi i może być łatwo do nich odniesiony.

Dla tego, kto osiągnął nirwanę, nie ma więc miary, kryterium, nie ma punktu odniesienia, za pomocą którego można by orzekać o jego stanie; nie można też opisać tego stanu za pomocą słów i definicji, wszelkie sposoby mówienia są bowiem razem ze wszelkimi zjawiskami usunięte. To właśnie niemożliwość słownego określenia wydaje się w tym fragmencie podkreślona: mamy wyraz *vajjum* – ‘powiedzieliby’, *saṅkhā*, odnoszący się do słowa, nazwy i wspomnienie o usunięciu mowy: *samuhatā vādapathāpi sabbeti*. Jedynie wyraz *pamāṇa* nie kojarzy się już automatycznie ze słowną definicją, choć owa miara jest czymś, przez co można by coś powiedzieć (*vajjum*). Zmierzam do tego, że nie jest tu nic powiedziane wprost o pokazywaniu tego stanu czy (nie)możliwości jego zobaczenia, a cała uwaga koncentruje się na niemożliwości zdefiniowania go w słowach. Oczywiście, zapewne jedno wynika z drugiego, ale to nie na aspekcie wizualnym koncentruje się nasza uwaga.

Odniesienie tego fragmentu do sztuk wizualnych odbywa się na zasadzie interpretacji: skoro Budda osiągnął nirwanę, to jego stanu nie da się zdefiniować, nie ma dla niego miary – słowo *pamāṇa* jest tu bardzo istotne – nie ma formy, za pomocą której można by go przedstawić, jego stan jest ponad możliwościami ludzkiego pojmowania, ponad zmysłami, dlatego nie jest on przedstawiany w sztuce. Ten brak formy może być podkreślony przez stwierdzenie Śakjamuniego z *Dona-sutty* (*Aṅguttara-nikāya* IV.36), w której mówi on, że nie jest on ani dewą, ani gandharwą, ani jakszą, ani człowiekiem, co można interpretować w ten sposób, że żadne z przedstawień tych postaci się do niego nie odnosi. Ta partia jest często przytaczana jako potwierdzenie ponadludzkiej natury Buddy, tego, że jest on *lokottara* – ponad światem. Z drugiej strony może tu też chodzić o potwierdzenie niezwyklego doświadczenia Śakjamuniego; pod koniec tego fragmentu sam mówi, by pamiętać go jako przebudzonego.

Do tej grupy można zaliczyć wszelkie podobne, jak w *Sutta-nipacie*, opisy nirwany z kanonu palijskiego.

#### 4.4.2. Teksty mówiące o sytuacji po parinirwanie Buddy.

Do drugiej kategorii tekstów zaliczam te, mówiące również o naturze nirwany, ale koncentrujące się na podkreślaniu faktu, że po parinirwanie nie ma już kolejnych narodzin, nie ma indywidualnego bytu. Należać tu będzie często przywoływany fragment (*Dīgha Nikāya* I.73), w którym Budda mówi:

„Ciało, którego korzenie egzystencji zostały ucięte, należące do Tathagaty<sup>130</sup>, o mnisi, stoi [tutaj]. Jak długo jego ciało będzie trwać, tak długo

---

<sup>130</sup> Czyli do samego Buddy.

widzą go bogowie i ludzie. [Ale] po rozkładzie ciała po zakończeniu życia nie widzą go bogowie i ludzie”<sup>131</sup>.

W piątym rozdziale *Buddhavaggo* trzeciej księgi *Milindapañhy* znajduje się ustęp, w którym Nagasena mówi, że Budda zniknął/odszedł (*atthaṃ gata*), tak jak zgaszony płomień, na który nie można wskazać, że jest tu lub tam. Podobnie w przypadku Buddy (w dosłownym przekładzie): „Tak właśnie, o wielki królu, Błogosławiony zupełnie przestał istnieć bez żadnych pozostałości, mogących powodować kolejne narodziny. Błogosławiony zniknął [*atthaṃ gata*]. Nie można wskazać, że tutaj lub tam [jest]. Lecz poprzez dharmę [dharmakaję, ciało dharmy, doktrynę] można wskazać Błogosławionego, ponieważ dharma została ogłoszona [była nauczana] przez Błogosławionego”<sup>132</sup>.

Można by powiedzieć, że skoro po parinirwanie Buddy ani bogowie, ani ludzie nie mogą go oglądać oraz że skoro nie można go wskazać jako będącego tu lub tam, to nie można też w żaden sposób przedstawić go w sztuce. Jednak o czym dokładnie mówią te fragmenty? Bez odniesienia do sztuk wizualnych podkreślają przede wszystkim to, że po osiągnięciu parinirwany Budda nie narodzi się ponownie, jest pozbawiony indywidualności i nie można go więcej oglądać. Natomiast przed parinirwaną był widziany przez bogów i ludzi.

Rodzi się tu pytanie o rozumienie zależności czasowej w sztuce. Jeżeli dwa zacytowane ustępy o parinirwanie miałyby tłumaczyć nieobecność przedstawień Buddy, to wynikałoby z tego, że: w scenach z życia Buddy nie jest on przedstawiany w formie ludzkiej, ponieważ po śmierci osiągnął parinirwanę i nie istnieje jako indywidualny byt w chwili obecnej ani w chwili wykonywania omawianych płaskorzeźb. Skoro jednak istniał w postaci ludzkiej w czasie trwania wydarzeń przedstawionych na reliefach, to dlaczego ma być w nich nieprzedstawiany? Przecież przez uczestników tamtych wydarzeń był on widziany w postaci ludzkiej. Czy artyści indyjscy nie rozumieli zasad retrospekcji? Czy pokazywali te sceny po części z własnej perspektywy? W odniesieniu tylko do tekstów przytoczonych w 4.4.2. trudno odpowiedzieć na to pytanie; to one właściwie tworzą ten problem, dlatego, broniąc wyjaśnienia związanego z nirwaną, należałoby skoncentrować się tylko na tekstach, mówiących o samej naturze nirwany, podobnych do cytowanych w 4.4.1. Posługując się samą koncepcją nirwany nie da się chyba odpowiedzieć na tak zadane pytania, jest to natomiast możliwe przy innym podejściu (zob. niżej propozycję Paula Musa, paragraf 4.6.).

<sup>131</sup> *Ucchinnabhavanettiko, bhikkhave, tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yāvassa kāyo ṭhassati, tāva naṃ dakkhanti devamanussā. Kāyassa bhedaṃ uddhaṃ jīvitapariyādānā na naṃ dakkhanti devamanussā.*

<sup>132</sup> *Evameva kho mahārāja bhagavā anupādisesāya nibbāṇadhātuyā parinibbuto. Atthaṃ gato bhagavā. Na sakkā nidassetuṃ 'idha vā idha vā'ti. Dhammakāyena kho pana mahārāja sakkā bhagavā nidassetuṃ dhammo hi mahārāja bhagavatā desito" ti.*

#### **4.4.3. Podsumowanie**

Niektórzy badacze zadawali pytanie, dlaczego – skoro nieobecność Buddy ma być tłumaczona osiągnięciem przez niego nirwany – nie jest on ukazany w ludzkiej formie w scenach przed jej osiągnięciem. Można to wyjaśniać – jeśli chce się bronić wytłumaczenia aikoniczności nirwaną – poglądem o transcendentnej naturze Buddy (przywołując np. *suttę* z *Anguttara-nikaji*) albo przekonaniem, że był on postacią wyjątkową od swoich narodzin aż do śmierci. Nie wydaje się, że jeśli mielibyśmy reliefy z Buddą w postaci ludzkiej w scenach z młodości i np. Wielkiego Odejścia, a potem np. pusty tron w scenie oświecenia i cudów w Sankasji, to byłoby to bardziej czytelne i logiczne. Dlaczego Budda miałby nagle zniknąć z naszych oczu, skoro dla postaci z reliefu pozostaje cały czas widoczny? (Dopiero po rozpadzie ciała, jak mówi tekst z *Digha-nikaji*, nie jest on już widoczny dla bogów ani ludzi).

Problem, moim zdaniem, leży jednak gdzie indziej. Po pierwsze, nie wiemy, w jaki sposób idee filozoficzne oddziaływały na sztuki plastyczne i jakie przełożenie mają cytowane sutry kanonu palijskiego na dzieła sztuki. Badacze, interpretujący reliefy w myśl koncepcji nirwany, starali się raczej podporządkować sztukę świadectwom tekstowym, które nie wypowiadają się jednak wprost na temat sztuk wizualnych.

Po drugie, można się zastanowić, czy przy konstruowaniu tego wyjaśnienia nie grały roli zachodnie, utarte twierdzenia związane z europejskim kultem wizerunków z jednej strony i z ikonoklazmem z drugiej. Nieprzedstawianie w sztuce jakiejś postaci ze względu na jej świętość jest znanym faktem w kręgu naszej kultury, być może był to paradygmat służący pewnemu „oswojeniu” sztuki buddyjskiej. To właśnie ta wczesna sztuka z uwagi na swój aikonizm była/jest uważana za lepszą, „prawdziwie buddyjską”, zawierającą głębszy przekaz.

Można by się jeszcze zastanawiać, dlaczego – skoro, przyjmijmy, koncepcja nirwany oddziaływała na sztukę wczesnego okresu – w okresie późniejszym nie brano już tego pod uwagę. Z tego powodu Grünwedel odrzucał nirwanę jako wyjaśnienie aikonizmu sztuki, zwłaszcza że, jego zdaniem, ta koncepcja nie była jeszcze dokładnie sprecyzowana w pierwotnym buddyzmie. Odpowiedzią na tę zmianę nastawienia mogłyby być wpływy obce, o których była już mowa i które, według większości badaczy, spowodowały czy też przyczyniły się w dużym stopniu do wytworzenia kanonu wizerunku Buddy.

#### **4.5. Duże znaczenie pielgrzymek i kultu relikwii. Utożsamienie relikwii z Buddą.**

Już Foucher przytaczał fragment *Mahāparinibbana-suttā*, w którym Budda poleca Anandzie, by wyznawcy odwiedzali cztery miejsca związane z

jego życiem: Lumbini, Bodh Gaya, Sarnath i Kuśinagara, a w późniejszej debacie ten ustęp przewijał się jeszcze wielokrotnie.

Znaczenie pielgrzymek do świętych miejsc, związanych z Buddą i czczenia jego relikwii najbardziej podkreślała w swojej teorii Susan Huntington. Uważa ona, że to właśnie ten rodzaj pobożności był najważniejszy we wczesnym buddyzmie i że to ten typ kultu ukazują omawiane reliefy. Generalnie teoria Huntington uważana jest za dość skrajną i często krytykowana, jednak pewne jej elementy wydają się niepozabawione sensu. Zaletą tego stanowiska jest, w mojej opinii, skoncentrowanie się na szczegółowej analizie samych reliefów, próba odpowiedzi na pytanie, co one same pokazują bez odwoływania się do (niemówiących bezpośrednio o sztuce) tekstów i dogmatów. I faktycznie wiele spośród reliefów z Bharhut i Sañci może być odczytywanych jako sceny adoracji relikwii, np. drzewa bodhi, miejsca, gdzie siedział Budda itd. (przede wszystkim chodziłoby tu o relikwie typu prabhogika); w ten sposób patrzyli na nie wcześniejsi badacze, jak Fergusson, Burgess czy po części Grünwedel i Lüders, który – dodatkowo – pisał o celebrowaniu świąt, związanych z Buddą oraz przedstawieniach, w których rolę Śakjamuniego miał grać aktor (dziecko w scenie z młodości mistrza). Nowością jest to, że Huntington chce zastosować ten sposób odczytania scen do wszystkich lub prawie wszystkich płaskorzeźb (również tych opatrzonych inskrypcjami, w których mowa jest o Buddzie) i podważyć tym samym samo twierdzenie o aikoniczności wczesnej sztuki buddyjskiej lub sprowadzić tę aikoniczną fazę do marginalnego epizodu.

Z jednej strony mamy skrajną postać twierdzenia o aikoniczności, za pomocą którego interpretuje się wszystkie reliefy, nawet gdy nie ma ku temu bezpośrednich podstaw, np. scena adoracji drzewa, nieopatrzone inskrypcjami, może przedstawiać po prostu adorację drzewa, a nie scenę oświecenia Buddy; scena czczenia ćakry nie musi być przedstawieniem pierwszego kazania Buddy z nim samym ukazanym symbolicznie, lecz po prostu adoracją ćakry itd.<sup>133</sup>. Z drugiej strony jest skrajna postać sprzeciwu wobec interpretacji aikonicznej, wedle której próbuje się interpretować wszystkie reliefy, nawet jeśli interpretacja aikoniczna wydaje się najbardziej oczywista.

Zostawiając na boku obie te skrajności, warto przyjrzeć się uważniej postrzeganiu relikwii we wczesnym buddyzmie. Zdaniem Johna Stronga, relikwie były postrzegane „nie tylko jako funkcjonalny ekwiwalent zmarłego

---

<sup>133</sup> Takie, bardzo tradycjonalistyczne, interpretacje można wciąż spotkać w opisach płyt z Amarawati na stronie internetowej British Museum.

mistrza, lecz jako wyraz i rozszerzenie procesu biograficznego Buddy<sup>134</sup>. Dlatego, choć życie Buddy kończy się wraz z parinirwaną, to jego biografia jest kontynuowana poprzez funkcjonowanie relikwii, które nie tylko przywołują, przypominają dawne wydarzenia, lecz także mają własną historię<sup>135</sup>. Koniec biografii Buddy w tym świetle wyznacza dopiero koniec jego relikwii – mają one zostać w przyszłości zebrane i dostąpić parinirwany, ostatecznego zaprzestania istnienia<sup>136</sup>.

Strong dzieli relikwie na trzy kategorie: relikwie ciała; relikwie, związane z kontaktem, tj. obiekty, które Buddha posiadał, używał lub pozostawał z nimi w pewnym związku, jak: jego szaty, miska żebracza, drzewo bodhi; oraz „relikwie dharmy”, zawierające utrwalenie nauk Buddy<sup>137</sup>. Autor powołuje się na teksty utożsamiające Buddę i dhammę (tu dhammę traktowaną jako rodzaj relikwii). Możemy tu umieścić również partie przewijające się w dyskusji o aikoniczności. W *Wakkali-sutcie* (*Vakkali-sutta*) z *Samjutta-nikajii* (*Samyutta-nikāya*) Budda gani Wakkaliego, który żałuje, że wcześniej go nie zobaczył: „kto widzi dhammę – mówi Budda – widzi mnie, kto mnie widzi, ten widzi dhammę, widzący dhammę, o Wakkali, z pewnością widzi mnie”<sup>138</sup>. Podobne stwierdzenie można znaleźć w *Itiwuttace* (*Itivuttaka*): „niewidzący dharmy nie widzi mnie”<sup>139</sup>. W *Mahāparinibbana-sutcie* Budda mówi Anandzie, że gdy on odejdzie, dharma i winaja będą nauczycielem mnichów, a w cytowanym wcześniej fragmencie z *Milindapañhii* Nagasena zapewnia, że po parinirwaniu Budda jest widoczny pod postacią ciała dharmy (*dharmakāya*). Dla Stronga najbardziej istotne jest jednak stwierdzenie, zawarte w *Mahawansi* (*Mahāvamsa*) i innych późniejszych tekstach, które cytował również Gregory Schopen: „when the relics are seen, the Buddha is seen”<sup>140</sup>. Jak podaje Schopen, *Mahawansa* – palijska kronika ze Śri Lanki – pochodzi z V w. n.e., a przytoczony fragment jest częścią partii rozmowy między mnichem Mahindą a królem Śri Lanki, która miała mieć miejsce w III w. p.n.e.<sup>141</sup>.

---

<sup>134</sup> STRONG 2007: 5. Podobne zdanie wyrażał SCHOPEN (1997: 125). Zob. też artykuł I. Sobolewskiej, „Rozwój kultu stupy w buddyźmie indyjskim”, *Studia Indologiczne* 18 (2011): 178-225.

<sup>135</sup> STRONG 2007: 7. Koniec biografii Buddy następuje dopiero w momencie parinirwany samych relikwii.

<sup>136</sup> STRONG 2007: 8.

<sup>137</sup> Na temat relikwii i ich klasyfikacji zob. też: SCHOPEN 1997: 122.

<sup>138</sup> *dhammaṃ passati so maṃ passati, yo maṃ passati so dhammaṃ passati, dhammaṃ hi vakkali, passanto maṃ passati //*

<sup>139</sup> *dhammaṃ apassanto na maṃ passati //*

<sup>140</sup> STRONG 2007: 9.

<sup>141</sup> SCHOPEN 1996: 133.



Strong stwierdza, że w pewnych kręgach pojęcie dharmy jako substytutu zmarłego mistrza było traktowane zupełnie dosłownie. Budda może być więc widziany jako dharmy lub w postaci relikwii nawet po swojej parinirwaniu. Zdaniem Stronga, zarówno relikwie ciała, jak i dharmy funkcjonują na tej samej zasadzie jako ekwiwalent samego Buddy („stand-ins for the Buddha”<sup>142</sup>). Schopen, wychodząc z podobnego założenia, cytuje bardzo wczesne inskrypcje relikwiarza z Shinkot, pochodzącego z czasów po panowaniu Aśoki, które mówią, że relikwie Śakjamuniego są obdarzone życiem (*prāṇasametam śarīraṃ bhagavataḥ śākyamuneḥ*)<sup>143</sup>, co skłania do wniosku, że relikwie były postrzegane jako żyjące jednostki. Stupa zawierająca relikwie była, zdaniem Schopena, również traktowana jako żyjąca osoba wysokiej rangi, posiadająca własny status prawny, a za jej uszkodzenie – o czym mówi inskrypcja ze wschodniej bramy Stupy I w Sañci, datowana na I w. p. n. e.<sup>144</sup> – groziła kara tak surowa, jak za dopuszczenie się pięciu głównych grzechów (wśród nich znajduje się zranienie samego Buddy)<sup>145</sup>.

Takie podejście pozwala Strongowi stwierdzić, że potrzeba oglądania Buddy, rodzaj oddania, możliwego w jego obecności, zwanego darśana (*darśana*), mogła być zaspokajana nawet po śmierci Buddy poprzez oglądanie czy przebywanie w obecności jego relikwii. To rozwiązanie pojawiło się jednak nie tylko w kontekście parinirwany Buddy, ale już za jego życia, gdy Budda nie był obecny w danym miejscu, a wyznawcy chcieli go oglądać. Strong podaje tu historie Trapuszy i Bhalliki, którzy zabrali relikwie żyjącego Buddy, udając się do swojego kraju, aby mieszkańcy tamtych rejonów, w których Śakjamuni nie bywał, mogli go w ten sposób „zobaczyć”, oraz nagów, pragnących również doświadczyć darśany, lecz żyjących w podwodnych rejonach, gdzie Budda rzadko się pojawiał<sup>146</sup>.

Na potrzebę oglądania Buddy, darśany, która jest zasługą wyznawcy (*darśanapunya*), zwracał uwagę Huntington, akcentując wagę wizerunków Buddy. Strong podkreślał natomiast, że to relikwie były uważane za ważniejsze i świętsze od wizerunków (ponieważ zawierały prawdziwą część Buddy lub – jak drzewo bodhi – były z nim związane)<sup>147</sup>; podobne zdanie wyrażali także m.in.

---

<sup>142</sup> SCHOPEN 1996: 133.

<sup>143</sup> SCHOPEN 1996: 126.

<sup>144</sup> Brzmi ona w angielskim przekładzie: “He who dismantles, or causes to be dismantled, the stone work from this Kākaṇāva (i.e., the old name for the *Stūpa* at Sañci) , or causes it to be transferred to another house of the teacher, he shall go to the (same terrible state as those who commit the five sins that have immediate retribution)”, SCHOPEN 1996: 129.

<sup>145</sup> SCHOPEN 1996: 130.

<sup>146</sup> STRONG 2007: 234.

<sup>147</sup> STRONG 2007: 18-20.

Lamotte i Mus)<sup>148</sup>. Schopen pisze wprost o utożsamieniu relikwii z Buddą, wskazuje, że oglądanie żywego Buddy przynosi taką samą zasługę, jak oglądanie jego relikwii<sup>149</sup>.

Tak duże znaczenie relikwii we wczesnym buddyzmie może świadczyć na korzyść propozycji Susan Huntington. Zmienia to w znacznym stopniu tradycyjne spojrzenie na wczesną sztukę buddyjską. Czczone na płaskorzeźbach obiekty (tradycyjnie nazywane symbolami) – odciski stóp Buddy, drzewo bodhi, jego tron czy miejsce, w którym siedział, stupa z jego szczątkami, a także dharma, której nauczał (przedstawiona w postaci koła ćakry?) – są wszystkie w gruncie rzeczy relikwiami<sup>150</sup>. I jeśli, podążając za Strongiem i Schopenem, postawimy znak równości pomiędzy relikwiami Buddy a samym, żyjącym Buddą, to nieobecność Śakjamuniego w przypadku większości reliefów przestanie być tak szokująca. Można by nawet powiedzieć, że w scenach z inskrypcjami: *Ajatasatru bhagavato vadate* oraz *Erapato bhagavato vadate* wyraz *bhagavato* odnosi się do relikwii Buddy na zasadzie elipsy czy skrótów myślowego – skoro czcić Buddę to to samo, co czcić relikwię Buddy.

Jeśli zgodzimy się również na to, że we wczesnym buddyzmie pielgrzymki do świętych miejsc i adoracja relikwii były najważniejszymi formami kultu (pozwalały zdobyć zasługę poprzez darśnię mistrza w jego relikwiach), to może mniej przestanie dziwić to, że artyści przedstawiali na reliefach takie właśnie sceny.

Podążając za tym rozwiązaniem, można przyjąć dwie perspektywy: 1) na płaskorzeźbach mamy przedstawione sceny kultu relikwii i celebrowania wydarzeń z życia Buddy (z relikwiami w roli głównej), mającymi miejsce po śmierci Śakjamuniego, jak chce Susan Huntington, albo 2) mamy tu do czynienia ze scenami historycznymi, w których Budda jest przedstawiony za pomocą relikwii. Ta druga hipoteza opiera się właściwie na modyfikacji twierdzenia o aikoniczności i jest chyba mało prawdopodobna – trzymając się jednak wiary w wielką wagę relikwii we wczesnym buddyzmie można by powiedzieć, że Budda jest przedstawiany za pomocą relikwii nie dlatego, że nie wolno go przedstawiać w postaci ludzkiej, lecz dlatego, że pokazanie relikwii jest lepsze, lepiej pokazuje jego obecność (niż mniej cenione wizerunki).

W każdym razie przyjęcie którejs z tych hipotez prowadzi do obalenia podstawowych założeń tradycyjnej wykładni aikonicznej: po pierwsze – nie ma potrzeby mówić o jakimś zakazie wykonywania wizerunków Buddy w postaci ludzkiej, po drugie – koncepcja nirwany przestaje być tu wy tłumaczeniem, a

---

<sup>148</sup> MUS 1987: 18.

<sup>149</sup> SCHOPEN 1996: 125-128.

<sup>150</sup> Jednak przedstawiony na płaskorzeźbach koń bez jeźdźca już nie może być w ten sposób postrzegany.

właściwie w ogóle nie ma do niej odwołania, nie jest żadnym punktem odniesienia.

Trzeba jednak zaznaczyć, że istnieją jednak takie płaskorzeźby, które trudno zinterpretować w ten sposób. Najbardziej problematyczna wydaje się scena z panelu z Amarawati, na którym mamy kobietę, chwytającą się drzewa, a u jej boku tkaninę z małymi odciskami stóp, utrzymaną przez grupę postaci. Według wykładni aikonicznej jest to przedstawienie narodzin Śakjamuniego, na którym jego obecność jest symbolizowana przez odciski stóp, natomiast niezwykle trudno byłoby zastosować tu teorię Huntingtona.

#### **4.6. Wieloznaczność emblematów, podejście kulturoznawcze i komparatystyczne.**

Rozważanie znaczenia relikwii może prowadzić do jeszcze jednej idei: do idei wieloznaczności. Jeśli Budda i jego relikwie są ze sobą tożsame, to czy przedstawienie relikwii może być jednocześnie przedstawieniem Buddy? Czy jest możliwe połączenie stanowiska zwolenników i przeciwników aikoniczności? A konkretnie: czy np. adorowane drzewo bodhi może oznaczać jednocześnie kult relikwii po śmierci Buddy oraz historyczną scenę oświecenia albo scena adoracji stupy – jednocześnie kult budowli zawierającej relikwie oraz scenę śmierci Buddy?

Nad podobnymi pytaniami (choć nie w kontekście relikwii) zastanawiała się Dehejia w artykule „Multivalence of Emblems”. „Niefiguracywne emblematy – pisała – w narracyjnych prezentacjach odnoszą się jednocześnie do obecności Buddy i do prawd, jakie manifestowało jego życie. W równej mierze relief może być odczytywany zarówno jako wydarzenie z życia Buddy, jak i święte miejsce, w którym się ono odbywało. Należy podkreślić, że artyści (...) często, jak się zdaje, zamierzali [wprowadzić do swych dzieł] połączenie znaczeń. Choć główną intencją było przedstawienie zdarzenia z biografii Buddy, to artysta często uwzględniał odniesienie do danego miejsca jako tirthy”<sup>151</sup>. Dehejia powoływała się tutaj na zamierzoną wieloznaczność w poezji Aśwaghoszy i późniejszych twórców, co jednak jest mało przekonujące, gdyż prawidła poezji nie muszą mieć żadnego odzwierciedlenia w sztukach plastycznych. Susan Huntington wystąpiła z ostrym sprzeciwem wobec tego stanowiska: jej zdaniem artyści chcieli przedstawić konkretną scenę o jednym, konkretnym znaczeniu, a nie mieli zamiaru wprowadzać wieloznaczności<sup>152</sup>. W każdym razie trudno dyskutować o intencjach.

Nie tyle wieloznaczność, lecz możliwości aktualizacji dzieła sztuki i jego odczuwania przez odbiorcę analizował już wcześniej Paul Mus, który udzielił

---

<sup>151</sup> DEHEJIA 1991: 45.

<sup>152</sup> HUNTINGTON 1992: 111-113.

ciekawej, choć niepopartej dowodami odpowiedzi na pytanie o przyczyny nieobecności Buddy we wczesnej sztuce. W artykule „The Iconography of an Aniconic Art” z 1987 r. pisał: „To obrazowanie, bogate i swobodne, choć niekompletne, ukazuje nam ludzi współczesnych Buddzie, którzy doświadczają swojego przywileju, spotykając się z nim. Jednak my nie doświadczamy tego przywileju widzenia go twarzą w twarz: jest on widoczny dla nich, nie dla nas. Taka aranżacja byłaby absurdalna, gdyby celem tej sztuki było tylko nakreślenie obrazu, a nie uczynienie sceny ‘aktualnie’ obecnej – osłabiona obecność, niejako oddźwięk, ale o tej samej naturze co model, różnica odnosi się do różnych poziomów karmicznej zasługi. Jeśli nie widzimy, niejako fizykalnie, fizycznej osoby Buddy, dzieje się tak dlatego, że nie zasłużyliśmy na to [by go oglądać].”<sup>153</sup>

To przypuszczenie nasuwa Musowi skojarzenie z bajką *Nowe szaty cesarza* i podobnym mechanizmem psychologicznym<sup>154</sup>. W takim podejściu koncepcja nirwany nie gra już właściwie żadnej roli, liczy się tu bardziej pojęcie karmana i zasługi samego widza, Mus koncentruje się na odbiorze, a nie na (nie)przedstawionym obiekcie.

Bardzo wczesnie pojawiły się próby porównywania buddyjskiego aikonizmu z religiami monoteistycznymi: Grünwedel pisał o podobnej, co w buddyzmie, sytuacji we wczesnym chrześcijaństwie, Rowland przytaczał pewne chrześcijańskie legendy, w zbiorowej publikacji *Representation in Religion* z 2001 r.<sup>155</sup> obok artykułów o ikonoklazmie religii monoteistycznych pojawiły się też artykuły o buddyzmie, jednak ta metoda nie była mocno eksploatowana ani wysuwana na pierwszy plan. Podjęła ją chyba dopiero Tanaka w swojej książce z 1998 r. (*Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art*), napisanej w myśl komparatystyki religioznawczo-kulturowej. Wydaje się, że dla autorki motyw nieobecności Buddy we wczesnej sztuce jest kluczem, dzięki któremu można pokazać podobieństwa pomiędzy buddyzmem a innymi religiami (zoroastryzm, judaizm, chrześcijaństwo, islam, sikhizm) i dostrzec pewne miejsca wspólne, archetypy, łączące myśl religijną różnych obszarów i czasów – co powinno stanowić podstawę ponadkulturowego dialogu. Podejście dość naiwne i nieco skażone uniwersalistyczną ideologią (religie, które autorka porównuje mają więcej różnic niż podobieństw, a rozpatrywanie na tym samym planie np. motywu pustego tronu Buddy i pustego grobu Chrystusa dosyć jest ryzykowane), samo twierdzenie, że nieobecność postaci oddziałuje silniej niż jej przedstawienie i stwarza więcej możliwości dla odczuwania oraz własnego

---

<sup>153</sup> MUS 1987: 10.

<sup>154</sup> MUS 1987: 12.

<sup>155</sup> ASSMANN 2001.

interpretowania dzieła sztuki reprezentuje podejście bardziej metafizyczne niż naukowe.

#### 4.7. Podsumowanie

Zaproponowany tutaj podział teorii związanych z brakiem przedstawień Buddy na wczesnych reliefach opiera się na pewnych kręgach zainteresowań badaczy. Niektóre spośród tych kręgów nie odnoszą się bezpośrednio do badanego problemu, choć w toku dyskusji bardzo często się przewijały, można je jednak określić jako poboczne. Należą tu będą: kwestie ideologiczne, przyczyny powstania pierwszego wizerunku Buddy (obce lub rodzime źródło), próby odnajdywania wczesnych wizerunków i świadectw tekstowych, mówiących o tychże.

### V. Zakończenie

Przedstawione w poprzednich częściach zagadnienia i zarys stanu badań przekonuje, w mojej opinii, na pewno o jednej sprawie: mianowicie o tym, że rozwiązanie zagadki nieobecności Buddy na wczesnych reliefach nie jest proste ani oczywiste. W toku debaty pojawiało się niezwykle wiele źródeł, teorii, interpretacji i metodologii, jednak wciąż nie ma zgody wśród uczonych i ciągle powstają nowe monografie na ten temat.

Zaczynając od kwestii najbardziej podstawowych, trzeba powiedzieć, że problemem wydaje się ustalenie hierarchii wśród rodzajów źródeł i ustosunkowanie się do zależności pomiędzy świadectwami archeologicznymi a literackimi. Głównym źródłem są same płaskorzeźby oraz inskrypcje z Bharhut – ich dokładna analiza powinna być tu punktem wyjścia i poprzedzać wszelkie interpretacje. Być może brzmi to jak oczywistość, a jednak w toku debaty zdarzało się, że o tym zapominano: np. niektóre interpretacje scen z Bharhut Lüdersa opierają się na założeniu, że Budda nie może być przedstawiany w postaci ludzkiej i temu podporządkowane (np. w opisie sceny snu Maji) wyjaśnienie niejako poprzedza tutaj badanie; niekiedy wykładnia aikoniczna wraz z koncepcją nirwany była przyjmowana automatycznie i głównie na podstawie fragmentów kanonu palijskiego; natomiast Susan Huntington, która dokładnie badała same płaskorzeźby, przedstawiła swoją teorię (przynajmniej początkowo) bez odniesienia do inskrypcji z Bharhut (które znacznie utrudniają przyjęcie jej wyjaśnienia).

Chociaż z reguły badacze biorą pod uwagę oba rodzaje świadectw, to jednak można mówić niekiedy o większej koncentracji na źródłach archeologicznych albo literackich. Fergusson w swojej pierwszej książce nie potrafił podać interpretacji niektórych reliefów, jakie stały się jasne, gdy

późniejsi uczeni odnieśli je do opowieści z pism buddyjskich (np. sceny cudów w Uruwili czy Sankasji). Z drugiej strony mieliśmy też do czynienia z czasami bezkrytycznym stosunkiem do tekstów, kiedy np. legendy przekazane przez Fa-hsiena i Hüan-tsanga były traktowane jako miarodajny dowód w sprawie pierwszych wizerunków Buddy. Niektóre teorie opierają się w całości na analizie samych tekstów: Egge badał trzy grupy tekstów z kanonu palijskiego, zwolennicy wyjaśnienia aikoniczności nirwaną koncentrowali się głównie na jej opisach. Susan Huntington powróciła do szczegółowego badania reliefów, jakie prowadzili pierwsi odkrywający te zabytki archeolodzy, twierdząc, że dotychczas cytowane utwory (opisy nirwany) nie mówiły nic o wykonywaniu wizerunków Buddy w postaci ludzkiej i że nie powinno się ich do tej sprawy odnosić. Za koncentracją głównie na samych płaskorzeźbach opowiadała się Tanako, która występowała przeciw stanowisku, że sztuki piękne wyłącznie ilustrują literaturę i takie jest ich główne zadanie, cel i sens. Sztukę i literaturę różni, jej zdaniem, to, że w sztuce jest możliwe opowiadanie historii o Buddzie bez ukazywania samego Buddy (czyli w sposób aikoniczny), podczas gdy w literaturze jest to niemożliwe (nie da się przemilczeć głównej postaci opowiadania).

Najbardziej podstawowe pytanie, wedle którego dzielą się omówione teorie, to: czy na reliefach w jakiś sposób jest zaznaczona (symbolicznie) obecność Buddy, czy w jakiś sposób się tę obecność zakłada? Większość badaczy odpowiada na to pytanie twierdząco, a najsilniejszym argumentem są tu chyba dwie spośród inskrypcji z Bharhut, w których pojawia się słowo *bhagavato*, odnoszące się do Buddy (*Ajātasatu bhagavato vamdāte* oraz *Erapato nāgarājā bhagavato vadate*). Po drugiej stronie znajduje się przede wszystkim koncepcja Susan Huntington, która w adorowanych na płaskorzeźbach obiektach nie widzi symboli, lecz relikwie otaczane czcią. Pierwsze podejście można by chyba określić jako symboliczne (pewne elementy w reliefie odnoszą nas do czegoś nieukazanego wprost), a drugie – jako naturalistyczne (analizujemy dokładnie to, co mamy ukazane na reliefie, bez doszukiwania się drugiego dna). Huntington nie potrafi jednak odeprzeć argumentów związanych z inskrypcjami. Jak zostało już zasugerowane wcześniej, przyjmując wierzenie o identyczności Buddy i jego relikwii (na jakie wskazywali Strong i Schopen) można by powiedzieć, że wyraz *bhagavato* z inskrypcji odnosi się do Buddy – a tym samym do jego relikwii (albo wyinterpretować to w ten sposób, że dana osoba czci Buddę poprzez czczenie jego relikwii), choć to dość ryzykowne i niepotwierdzone dowodami przypuszczenie. Dyskusja pomiędzy tymi stanowiskami toczy się wokół jeszcze jednego pytania: co było najistotniejsze we wczesnym buddyzmie – biografia Buddy czy kult jego relikwii oraz pielgrzymki do świętych miejsc?

Skrajne twierdzenie o zupełnym braku aikoniczności we wczesnej sztuce buddyjskiej nie jest łatwe do obronienia, sama Huntington, prowadząc polemikę z Deheją, po części wycofała się ze swoich najbardziej radykalnych poglądów (nie przyznając tego otwarcie). Jeśli jednak nie wszystkie, to wiele spośród reliefów może być interpretowanych naturalistycznie i ograniczenie aikoniczności do pewnych tylko przykładów jest bardzo prawdopodobne, zresztą takie interpretacje pojawiały się już o wiele wcześniej.

Skoro większość badaczy przyjmuje (w bardziej lub mniej ograniczonym zakresie) aikonizm wczesnej sztuki buddyjskiej, to zostaje pytanie o jego przyczyny. Dlaczego Budda nie był przedstawiany w ludzkiej postaci?

Można przeprowadzić tu dosyć generalny podział na teorie, które tłumaczą nieobecność Buddy poprzez samą buddyjską filozofię, wiedzę o pierwotnej wspólnotie buddyjskiej itd. oraz te, odnoszące się do innych spraw, niekiedy szerszych zagadnień. W obrębie pierwszej kategorii znajduje się przede wszystkim wyjaśnienie za pomocą koncepcji nirwany oraz ponadświatowej natury Śakjamuniego czy jego wyjątkowości (co nie jest identyczne z wyjaśnieniem nirwaną), a także kultem relikwii (Budda nie był przedstawiany, bo ważniejszy był sam kult relikwii i świętych miejsc), w drugiej – wpływy wedyzmu, zanurzenie w aikonicznej tradycji. W pewnym stopniu w tej drugiej grupie znalazłyby się też wyjaśnienia, w których akcentowano wpływy obce na rozwój sztuki buddyjskiej: nieumiejętność wytworzenia wizerunku Buddy, który powstał dopiero dzięki Grekom z Gandhary.

Poza tymi wymienionymi podziałami mamy jeszcze rozwiązania kompromisowe, jak współegzystowanie aikonizmu i ikonizmu (zaproponowane przez Banerjea), które świadczyłyby o tym, że nie było żadnego zakazu przedstawienia Buddy oraz że to nieprzedstawianie nie wpływało z podstawowych wierzeń buddyzmu, ale że było jedną z możliwości, stosowaną na takiej samej zasadzie jak ikonizm (jak np. kult lingi i osobowego Śiwy w hinduizmie). Kompromisowe jest też, zasugerowane powyżej, ograniczenie interpretacji aikonicznej na rzecz bardziej naturalistycznego ich wyjaśniania, związanego z kultem relikwii i pielgrzymkami do świętych miejsc.

Jak wskazuje przeprowadzona analiza, żadne z rozwiązań nie jest pewne na sto procent i do każdego można zgłaszać wątpliwości. W zachodniej nauce najbardziej zadomowiło się wyjaśnienie aikonizmu koncepcją nirwany, jednak i to rozwiązanie nie jest powszechne.

Czy coś może uprawdopodobnić któreś z rozwiązań tej zagadki? Wydaje się, że np. znalezienie wczesnych wizerunków Buddy (do czego dążył Huntington) nie zmieni w znaczącym stopniu sytuacji. Nowe możliwości przyniosą może dokładne opracowania problemów, związanych z wczesną

wspólnotą buddyjską, relikwiami we wczesnym buddyzmie i postrzeganiem ciała Buddy, które rzucają nowe światło na sprawę aikoniczności.

## **Bibliografia**

ASSMANN 2001

*Representation in Religion. Studies in Honor Of Moshe Barasch.* Edited by Jan Assmann and Albert I. Baumgarten, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.

AUBOYER 1975

Auboyer J., *Sztuka Indii*, Warszawa 1975.

BANERJEA 2002

Banerjea Jitendra N., *The Development of Hindu Iconography*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002. (1. wyd. 1941; 2001 – 5. wyd., przedruk 2. wyd. z 1956.)

THANISSARO BHIKKU 1999

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), “This fire that has gone out... in which direction from here has it gone?” [w:] *Mind Like Fire Unbound*, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/likefire/2-1.html> [30.05.2012].

BURCKHARDT 2009

Burckhardt T., *The Foundations of Oriental Art and Symbolism*, Bloomington 2009: 60-62.

COOMARASWAMY 1927

Coomaraswamy A., “The Origin of the Buddha Image”, *The Art Bulletin*, Vol. 9, No. 4 (June, 1927): 287-329.

CUNNIGHAM 1897

Cunnigham A., *Stupa of Bharhut. A Buddhist Monument Ornamented with Numerous Sculptures Illustrative of Buddhist Legend And History In The Third Century B.C.*, London 1897.

DEHEJIA 1991

Dehejia V., “Aniconism and the Multivalence of Emblems”, *Ars Orientalis*, Vol. 21 (1991): 45-66.

EGGE 2003

EGGE J., “Strategies for Seeing the Body of the Buddha”, [w:] *Constituting Communities. Theravada Buddhism And The Religious Cultures Of South And Southeast Asia*, red. J. Clifford et al., 2003.



FERGUSSON 1868

Fergusson J., *Tree and Serpent Worship or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ. From the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amaravati*, London: Indian Museum, 1868.

FERGUSSON 1910

Fergusson J., *History of Indian and Eastern Architecture*, revised, edited with additions by James Burgess and R. Phene Spiers, London 1910.

FOUCHER 1905

Foucher A., *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra : étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient*, Paryż t 1. 1905 [t. 2: 1918, 1922, 1951].

FOUCHER 1917

Foucher A., *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*, revised by the author and translated by L.A. Thomas and F.W. Thomas, Paris-London 1917.

GOMBRICH 1966

Gombrich R., *How Buddhism Began*, London: Athlone, 1996.

GRÜNWEDEL 1893

Grünwedel A., *Buddhistische Kunst in Indien. Mit 76 Abbildungen*, Berlin: W. Spemann 1893.

GRÜNWEDEL 1901

Grünwedel A., *Buddhist Art in India*, trans. by Agnes C. Gibson, London 1901.

HUNTINGTON 2001

Huntington S., *The Art of ancient India*, London 2001.

HUNTINGTON 1985

Huntington J., "The Origin of the Buddha Image: Early Image Traditions and the Concept of Buddhadasanapūṇya", [w:] *Studies in Buddhist Art of South Asia*, edited by A. K. Narain, Delhi, 1985: 23-58.

HUNTINGTON 1990

Huntington S., "Early Buddhist Art and the Theory of Aniconism", *Art Journal*, vol. 49, No. 4. Winter 1990: 401-408.

HUNTINGTON 1992

Huntington S., "Aniconism and the Multivalence of Emblems: Another Look", *Ars Orientalis*, Vol. 22 (1992): 111-156.

JAKIMOWICZ 1964

Jakimowicz A., *Sztuka Indii*, Warszawa 1964.

KINNARD 2008

Kinnard J.N., "Amaravati at Lens: Envisioning Buddhism In the Ruins of the Great Stūpa", [w:] *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*, ed. by Sree Padma, A. W. Barber, New York 2008: 81-104.

KRISHNAN 1996

Krishnan Y., *The Buddha Image: Its Origin and Development*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996.

LAMOTTE 1988

Lamotte E., *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Saka Era* (trans. by Sara Webb-Boin). Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1988.

LANCASTER 1974

Lancaster Lewis R., "An Early Mahayana Sermon about the Body of the Buddha and the Making of Images", *Artibus Asiae*, Vol. 36, No. 4 (1974): 287-291.

LINROTHE 1993

Linrothe R., "Inquiries into the Origin of the Buddha Image", *East and West* Vol. 43, No. ¼ (December 1993): 241-256.

LUDERS 1963

*Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. II, part II: Bharhut Inscriptions*, ed. by H. Lüders, revised by E. Waldschmidt and M. A. Mehendale, Ootacamund 1963.

MEJOR 2001

Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.

MUS 1987

P. Mus, S. Thion, M. Karnoouh-Vertalier, "Iconography of Aniconic Art", *Anthropology and Aesthetics*, No. 14 (Autumn, 1987).

POWERS 2009

Powers J., *A Bull of Man. Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Cambridge-Masachusetts-London: Harvard University Press, 2009.

RHYS DAVIDS 1966

Rhys Davids T.W., Stede W., editors, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London:Luzac, 1966.

ROWLAND 1948

Rowland B., "A Note on the Invention of the Buddha Image", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 11, No. 1/2 (Jun., 1948): 181-186.

SALMOND 2004

Salmond N.A., *Hindu Iconoclasts: Rammohun Roy, Dayananda Sarasvati and nineteenth century polemics against Idolatry* (2004).

SCHOPEN 1997

Schopen G., *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy of Monastic Buddhism in India*, Michigan 1997.

SOBOLEWSKA 2011

Sobolewska I., „Rozwój kultu stupy w buddyzmie indyjskim”, *Studia Indologiczne* 18 (2011): 178-225.

STRONG 2007

Strong J., *The relics of Buddha*, Delhi: Motilal Banarsidass 2007.

TANAKA 1998

*Absence of the Buddha Image in Early Buddhist Art: Towards its Significance in Comparative Religion*, New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd., 1998.

WALEY 1932

Waley Arthur, "Did Buddha die of eating pork? : with a note on Buddha's image", *Melanges Chinois et bouddhiques* (1931-1932), Juillet 1932: 343-354.

XING 2005

Xing G., *The concept of Buddha. Its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*, New York 2005.

### **Ilustracje:**

1) zdjęcia płaskorzeźb z Bharhut: <http://ignca.nic.in/asp/all.asp?projectid=ac09> (Indira Gandhi National Centre for the Arts)

2) zdjęcia płaskorzeźb z Amarawati: <http://ignca.nic.in/asp/all.asp?projectid=ac01> (IGNCA) oraz w zbiorach British Museum on-line: [http://www.britishmuseum.org/explore/galleries/asia/room\\_33a\\_amaravati.aspx](http://www.britishmuseum.org/explore/galleries/asia/room_33a_amaravati.aspx) [dostęp: 15.08.2012]

Alicja Łozowska

### **Controversies about the concept of the so-called 'aniconic phase' in the early Buddhist art in India**

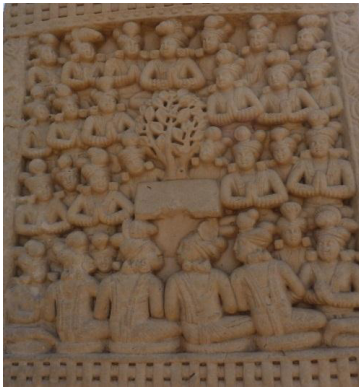
The paper offers a discussion of the problem of the so-called 'aniconic phase' in the early Buddhist art in India. The Authoress summarized various opinions of the scholars who have attempted to interpret the textual references to Buddha's image as well as to understand the contents and meaning of the reliefs covering the stupas of Bharhut, Sanchi, Amaravati. This long and informative paper is provided with the pictures of selected Indian Buddhist sculptures.

## Appendix

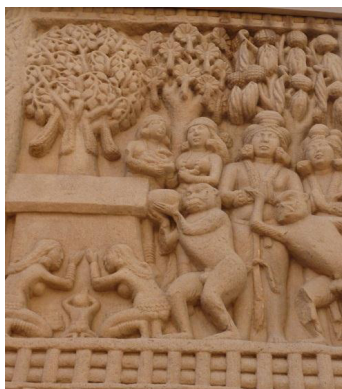
I. Zdjęcia płaskorzeźb z toran ze Stupy I w Sañci (fot. A. Łozowska).



Fot.\_s1 (torana płn.)



Fot.\_s2 (torana płn.)



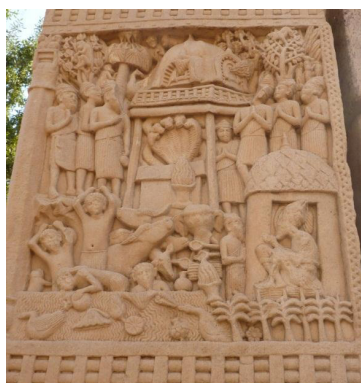
Fot.\_s3 (torana płn.)



Fot.\_s4 (torana wsch.)



Fot.\_s5 (torana wsch.)



Fot.\_s6 (torana wsch.)



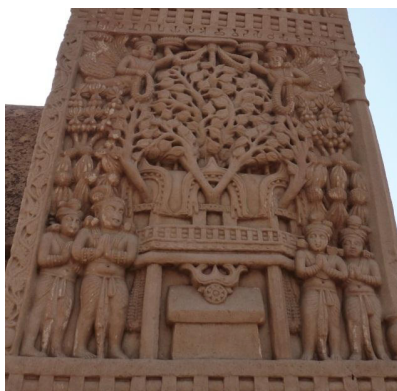
Fot.\_s7 (torana płd.)



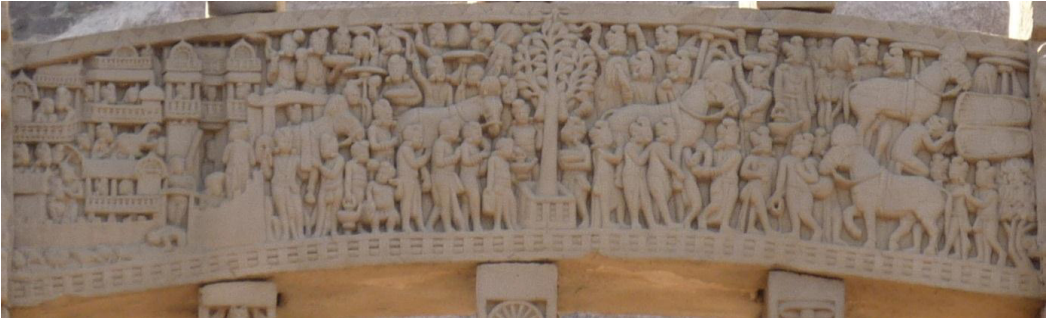
Fot.\_s8 (torana płd.)



Fot.\_s9 (torana zach.)



Fot.\_s10 (torana wsch.)

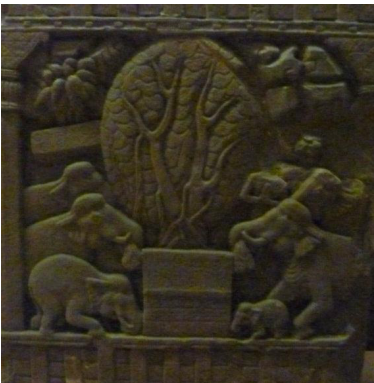


Fot.\_s11.

2. Zdjęcia z wediki stupy w Bharhut, obecnie w Indian Museum w Kolkacie (fot. A. Łozowska).



Fot.\_b1.

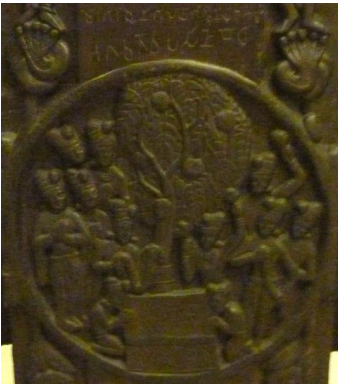


Fot.\_b2.





Fot.\_b3.



Fot.\_b4.



## Czy autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) w sankhji ma niezależny zakres obowiązywania?

OLENA ŁUCYSZYNA

Sankhja\* (*sāṃkhya*), jeden z systemów filozofii indyjskiej uznających autorytet Wed (tj. tzw. „ortodoksyjnych” systemów, określanych jako *āstika*), przyjmuje trzy źródła prawdziwego poznania (*pramāṇa*): postrzeżenie (*dr̥ṣṭa*, *pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*) i autorytatywną wypowiedź (*āpta-vacana*). Sankhja głosi, że autorytatywna wypowiedź służy do poznania tylko takich rzeczy, których nie da się poznać przez postrzeżenie i wnioskowanie. Ale czy rzeczywiście w sankhji autorytatywne świadectwo słowne ma niezależny zakres obowiązywania, niepokrywający się ze sferami przedmiotowymi innych źródeł prawdziwego poznania? W niniejszym artykule rozważam tę kwestię.

Skupiam się tutaj na sankhji klasycznej. Swoje badanie opieram na wszystkich zachowanych tekstach klasycznej sankhji, a mianowicie na jej podstawowym tekście pt. *Sankhjakarika* (*Sāṃkhyakārikā*; SK; między 350 a 450 r.), autorstwa Iśwarakryszny (*Īśvarakṛṣṇa*), i ośmiu komentarzach do SK (w porządku chronologicznym): 1. komentarzu zachowanym w chińskim przekładzie Paramarthy (Paramārtha; P; komentarz powstał na przełomie V i VI w., został przetłumaczony przez Paramarthę między 557 a 569 r.)<sup>1</sup>, 2. *Sankhjawrytti* (*Sāṃkhyavṛtti*; SVṚ; VI w.), 3. *Sankhjasaptativrytti* (*Sāṃkhyasaptativṛtti*; SSVṚ; VI w.), 4. *Sankhjakarikabhaszji* (*Sāṃkhyakārikābhāṣya*; inna nazwa – *Gaudapadabhaszja* (*Gauḍapādabhāṣya*); GB; VI w.) autorstwa Gaudapady (*Gauḍapāda*), 5. *Juktidipice* (*Yuktidīpikā*; YD; VII w.), 6. *Dzajamangali*

---

\* Składam podziękowania indologom: prof. dr. hab. Joannie Jurewicz, prof. dr. hab. Markowi Mejorowi, dr. Monice Nowakowskiej, prof. dr. hab. Danucie Stasiak – za zaproponowanie właściwej formy przymiotnika od słowa „sankhja” – „sankhjiczny” (zamiast niepoprawnej formy „sankhjaniczny”, której używałam w swoich wcześniejszych tekstach), a także językoznawcy i leksykografowi prof. dr. hab. Mirosławowi Bańce – za wyjaśnienie kwestii z punktu widzenia zasad języka polskiego.

<sup>1</sup> Sanskrycki oryginał tego dzieła do tej pory nie został odnaleziony. Nie znam języka chińskiego; opieram się na francuskim tłumaczeniu TAKAKUSU (P<sub>1</sub>) oraz rekonstrukcji na sanskryt dokonanej przez SASTRIEGO (P<sub>2</sub>). Zarówno tłumaczenie TAKAKUSU, jak i rekonstrukcja SASTRIEGO zostały wykonane bezpośrednio z języka chińskiego. Składam podziękowania prof. dr. hab. Markowi Mejorowi, redaktorowi „Studiów Indologicznych”, za przysłanie mi francuskiego tłumaczenia TAKAKUSU.

(*Jaya-maṅgalā*; JM; przełom VII i VIII w. lub później), 7. *Matharawrytti* (*Māṭharavṛtti*; MV; przełom VIII i IX w. lub później) autorstwa Mathary (*Māṭhara*), oraz 8. *Tattwakaumudi* (*Tattvakaumudī*; TK; ok. 841 lub ok. 976 r.) autorstwa Waczaspatiego Miśry (*Vācaspati Miśra*)<sup>2</sup>. Po TK następuje długi okres stagnacji w rozwoju *sankhji*, kończący się w XIV w. pojawieniem się jej nowych (poklasycznych) form i tekstów, które nie będą analizowane w niniejszym artykule.

Karika [SK] 6, w której Iśwarakryszna wyznacza zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, brzmi:

*sāmānyatas tu dr̥ṣṭād atīndriyāṅām pratītir anumānāt /  
tasmād api cāsiddham parokṣam āptāgamāt siddham //*<sup>3</sup>

Karikę można zinterpretować na dwa różne sposoby. Zgodnie z pierwszą interpretacją, Iśwarakryszna mówi o sferze przedmiotowej wnioskowania *sāmānyato dr̥ṣṭa* (inna wersja pisowni tego terminu, którą częściej spotykamy w dziełach *sankhji* – *sāmānyato-dr̥ṣṭa*) i autorytatywnej wypowiedzi, zgodnie z drugą – o sferze przedmiotowej każdego z trzech źródeł prawdziwego poznania.

Pierwsza wersja tłumaczenia kariki 6:

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

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

Karikę 6 można zinterpretować też w inny sposób:

Najczęściej (*sāmānyatas*)<sup>4</sup> [poznaje się przedmioty] przez postrzeżenie (*dr̥ṣṭa*). [Przedmioty] nadzmysłowe (*atīndriya*) poznajemy przez wnioskowanie (*anumāna*).

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

<sup>2</sup> Porządek chronologiczny oraz datowanie tych tekstów, jak również innych tekstów *sankhji* i jogi (*yoga*) wspomnianych w niniejszym artykule, podaję według LARSONA (1987a: 14–18, 19–22). O datowaniu YD, najobszerniejszego i najciekawszego komentarza klasycznej *sankhji*, zob.: MEJOR 2000: 255–289; MEJOR 2004: 399–433.

<sup>3</sup> W niektórych wersjach SK zamiast słowa *pratītir* użyto słowa *prasiddhir*, a zamiast słowa *siddham* – słowa *sādhyam*. Te rozbieżności nie wpływają w sposób istotny na sens kariki.

<sup>4</sup> Sens słowa *sāmānyatas* w tym zdaniu nie jest jasny, a jego tłumaczenie przez innych badaczy może się różnić od zaproponowanego przeze mnie. Zob.: VARADACHARI 1970: 81–85; SZOCHIN 1995: 262.

Pierwsza interpretacja tej kariki opiera się na komentarzach do SK. Wszyscy komentatorzy klasycznej sankhji przez *sāmānyatas* [...] *dr̥ṣṭa* pojmują pewien typ wnioskowania<sup>5</sup>. Tę interpretację przyjmuje większość tłumaczy i badaczy sankhji<sup>6</sup>. Drugą interpretację, zgodnie z którą w karice zostały rozpisane sfery przedmiotowe wszystkich trzech źródeł prawdziwego poznania – postrzeżenia (*dr̥ṣṭa*), wnioskowania (*anumāna*) i autorytatywnego przekazu słownego (*āpta-āgama*) – przyjmuje późny komentator SK Narajana Tirtha (Nārāyaṇa Tīrtha) w swojej *Sankhjaczandricie* (*Sāmkhyacandrikā*; ok. 1680–1720), a także tacy pierwsi tłumacze SK, jak COLEBROOKE (SK<sub>3</sub>: 25) i DAVIES (SK<sub>3</sub>: 14). Prawie wszyscy współcześni badacze i tłumacze sankhji trzymają się interpretacji pierwszej. Rzadki wyjątek stanowią np. Umesh Mishra i Varadachari (zob. VARADACHARI 1970: 81–85), którzy bronią interpretacji drugiej. Te dwie interpretacje, choć istotnie się różnią, nie są ze sobą sprzeczne. Szochin słusznie zauważa, że obie wersje odczytania tej kariki są gramatycznie poprawne i że „Iśwarakryszna, który był nie tylko filozofem, lecz również poetą, całkiem umyślnie mógł zaproponować dwuznaczność (por. karika 60 i in.), przyjętą u znawców »ozdobnej mowy« w Indiach” (SZOCHIN 1995: 262). Nie jest wykluczone, że karika ma podwójny sens, a obie interpretacje po prostu nawzajem się uzupełniają. Obie interpretacje są zgodne z poglądem na zakresy obowiązywania poszczególnych źródeł prawdziwego poznania przedstawionym w klasycznych komentarzach do SK. Wszyscy komentatorzy głoszą pogląd, że przez autorytatywną wypowiedź poznaje się tylko takie przedmioty, jakich nie da się poznać ani przez postrzeżenie, ani przez wnioskowanie, w tym przez wnioskowanie *sāmānyato-dr̥ṣṭa*, służące do poznania rzeczy niepostrzegalnych (zob. komentarze do karik 4–6).

Jednak teksty sankhji zawierają liczne świadectwa, które zaprzeczają niezależności zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi. W niniejszym artykule skupię się na najważniejszych z nich, a mianowicie takich,

---

<sup>5</sup> Komentatorzy są zdania, że chodzi o wnioskowanie *sāmānyato-dr̥ṣṭa*, przez które poznaje się przedmioty w ogóle niepostrzegalne, ale posiadające cechę wspólną z przedmiotami postrzegalnymi, dzięki czemu można – na podstawie analogii z przedmiotami postrzegalnymi – wnioskować o innych cechach tych rzeczy niepostrzegalnych. *Sāmānyato dr̥ṣṭam anumānam*, które tłumaczone jest często jako ‘wnioskowanie z analogii’, można przełożyć jako ‘wnioskowanie [oparte na] dostrzeżeniu [czegoś] wspólnego’. Sankhjiiczny przykład wnioskowania *sāmānyato-dr̥ṣṭa*: na podstawie tego, że prakryti (*prakṛti*) jest złożona (jest to jej cecha wspólna z przedmiotami postrzegalnymi, takimi jak np. łóżka), wnioskuje się o innej jej cesze – byciu tym, co przeznaczone dla kogoś innego (cokolwiek składa się z części, jest przeznaczone dla kogoś drugiego, jak np. łóżko) – zob. SK 17 wraz z komentarzami.

<sup>6</sup> Zob. polskie tłumaczenia SK: tłumaczenie TOKARZA (SK<sub>5</sub>: 184) oraz tłumaczenie JAKUBCZAK (SK<sub>6</sub>: 83). Zob. również tłumaczenia angielskie, np. przekłady SASTRIEGO (SK<sub>2</sub>: 18), LARSONA (SK<sub>3</sub>: 257), BURLEYA (SK<sub>4</sub>: 165), a także tłumaczenie rosyjskie SZOCHINA (SK<sub>7</sub>: 133).

które służąc wyjaśnieniu sankhijcznej koncepcji zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, mają charakter konceptualny. Świadectwa, które przedstawię, zawarte są w tych fragmentach, w których autorzy klasycznej sankhji formułują swoją koncepcję autorytatywnej wypowiedzi lub koncepcję postrzeżenia<sup>7</sup>.

Pierwsze dwa świadectwa zawarte są w komentarzach do definicji autorytatywnej wypowiedzi SK, w której Iśwarakryszna określa autorytatywną wypowiedź (*āpta-vacana*) jako autorytatywną *śruti* (*āpta-śruti*) (SK 5). Analiza zarówno tej zwięzłej definicji<sup>8</sup>, stanowiącej zagadkę dla objaśniających ją komentatorów, jak i jej interpretacji przez autorów klasycznej sankhji wykracza poza temat niniejszego artykułu. Tutaj przyjrzymy się tylko tym fragmentom komentarzy do definicji autorytatywnej wypowiedzi SK, które są ważne pod względem omawianego tematu. Te fragmenty, zawarte w dwóch dziełach, świadczą o tym, że autorytatywne zdania językowe, które stanowią przyczynę prawdziwego poznania nazywanego autorytatywną wypowiedzią<sup>9</sup>, bazują na postrzeżeniu (MV 5) lub na postrzeżeniu i wnioskowaniu (JM 5). Oznacza to, że rzeczy poznawane z autorytatywnej wypowiedzi można poznać również przez inne źródło/źródła prawdziwego poznania, tj. przez

---

<sup>7</sup> W tekstach sankhji spotykamy liczne twierdzenia, które nie są zgodne z głoszonym przez sankhję poglądem na zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi. Wiele z nich ma raczej charakter przypadkowych niekonsekwencji niż wyrażają sankhijczne stanowisko w kwestii zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi. Wymienię niektóre z nich. (1) Autor P oraz Mathara twierdzą, że puruszę poznaje się zarówno na mocy wnioskowania, jak i z autorytatywnej wypowiedzi (zob. P 17 i MV 4). (2) W P, SVr, SSVr, GB, JM, MV i TK 12 przytacza się – celem uzasadnienia nieodłączności od siebie trzech *gun* (*guṇa*), *sattvy* (*sattva*), *radžas* (*rajas*) i *tamas* (*tamas*) – cytat z purany (*purāṇa* dosł. ‘pradawna [opowieść]’)<sup>a</sup>. To, że *guny* są od siebie nieodłączne, poznawane jest przez postrzeżenie, a także wynika z funkcji poszczególnych *gun* (zob. SK 12 i 13 wraz z komentarzami), a zatem nie stanowi wyłącznego przedmiotu autorytatywnej wypowiedzi. (3) W wielu komentarzach klasycznej sankhji stwierdza się, że porównanie (*upamāna*, *aupamya*; *pramana* przyjmowana przez *njaję*, *mimansę* i *advajta-wedantę* (*advaita-vedānta*)) można sprowadzić do autorytatywnej wypowiedzi (zob. np. P, SVr, GB i YD 4<sup>b</sup>). Skoro porównanie służy do poznania rzeczy dostępnych postrzeżeniu, to wynika stąd, że przez autorytatywną wypowiedź, do której sprowadzane jest porównanie, poznaje się przedmioty zmysłowe. Takie świadectwa nie będą omawiane w niniejszym artykule.

<sup>a</sup> O źródle tego cytatu zob.: SOLOMON 1995: 270 (przyt. 4), 271 (przyt. 11).

<sup>b</sup> S. 71, w. 1–6; s. 71, w. 19 – s. 72, w. 21.

<sup>8</sup> Nie sposób nie zgodzić się z SOLOMON, że „*āpta-śruti* trudno jest nazwać definicją” (1973: 78).

<sup>9</sup> Podobnie jak w samej sankhji, w niniejszym artykule termin „autorytatywna wypowiedź” używany jest w trzech znaczeniach: 1) autorytatywne (wiarygodne, prawdziwe) zdanie językowe, które stanowi przyczynę prawdziwego poznania nazywanego autorytatywną wypowiedzią; 2) proces prawdziwego poznania polegający na właściwym rozumieniu znaczenia autorytatywnego zdania językowego; 3) prawdziwa wiedza będąca wynikiem tego procesu.

postrzeżenie lub przez postrzeżenie i wnioskowanie. Przytoczę teraz te świadectwa.

JM 5:

„I (*ca*) autorytatywna wypowiedź to słowo autorytetu” – oto [SK definicja autorytatywnej wypowiedzi]. [...] To słowo (*śruti*), które doszło [do nas] od autorytetów poprzez nieprzerwaną tradycję przekazu [od nauczyciela do ucznia] (*śruti-paramparā*), [nazywa się] autorytatywną wypowiedzią (*āpta-vacana*). Przedmiot postrzeżony lub wywnioskowany przez nich [tj. przez autorytety] zostaje przedstawiony (*upadiśyate*) innej [osobie] za pomocą słowa – w celu wytworzenia u innego [takiej] wiedzy (*bodha*), która jest podobna do [ich] własnej wiedzy. To [świadectwo], które jest autorytatywną wypowiedzią, się nie chwieje (*na plavate*)<sup>10</sup>.

Według JM autorytatywne wypowiedzi bazują na postrzeżeniu oraz wnioskowaniu autorytatywnych (wiarygodnych) osób. Oznacza to, że rzeczy poznawane z autorytatywnej wypowiedzi poznawane są również przez inne źródła prawdziwego poznania.

Postrzeżenie, na którym bazują autorytatywne wypowiedzi, jest postrzeżeniem rzeczy pozazmysłowych, niedostępnych postrzeżeniu zwykłych ludzi, ponieważ według sankhji tylko takie rzeczy mogą stanowić przedmiot *pramany* nazywanej autorytatywną wypowiedzią. Wnioskowanie, na którym bazują autorytatywne wypowiedzi, to wnioskowanie opierające się na takim właśnie – niezwykłym (tj. wykraczającym poza zdolności zwykłych ludzi) – postrzeżeniu<sup>11</sup>. Z tego, że autorytatywne osoby bazują swoje wiarygodne wypowiedzi nie tylko na postrzeżeniu, lecz również na wnioskowaniu, wynika, iż zdolność postrzeżenia przez te osoby lub przynajmniej przez niektóre z nich, choć przewyższa zdolność postrzeżenia posiadaną przez zwykłych ludzi, obejmując również przedmioty niedosiężne dla ich zmysłów, jest ograniczona, tj. nie obejmuje wszystkich przedmiotów. Gdyby postrzeżenie każdej

---

<sup>10</sup> *āpta-śrutir āpta-vacanāṃ cēti / [...]* ||

*āptebhyo yā śruti-paramparayā śrutir āgatā tad āpta-vacanāṃ tair dṛṣṭo 'numito vārthaḥ paratra sva-bodha-saḍṛśa-bodhāntarōtpattaye śabdenōpadiśyate / yad āpta-vacanāṃ tan na plavate /*

<sup>11</sup> Wnioskowanie, na którym bazują autorytatywne wypowiedzi, nie może być oparte ani na zwykłym postrzeżeniu (ponieważ zgodnie z sankhjaniczną koncepcją zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi *pramana* ta nie służy do poznania tego, co jest poznawalne przez wnioskowanie oparte na zwykłym postrzeżeniu), ani na wnioskowaniu, ani na słowie innego autorytetu (ponieważ logiczna relacja nierozzerwalnego związku, będąca podstawą wnioskowania, nie może opierać się na wnioskowaniu czy autorytatywnej wypowiedzi, lecz jedynie na postrzeżeniu).

autorytatywnej osoby obejmowało wszystkie rzeczy, to autor JM nie twierdziłby, że autorytety opierają swoje wypowiedzi również na wnioskowaniu.

Zwraca uwagę duże podobieństwo definicji autorytatywnej wypowiedzi JM 5 do definicji autorytatywnego świadectwa słownego (*āgama*) zawartej w *Jogasutrabhaszji* (*Yogasūtrabhāṣya*; VI–VII w.), w jej komentarzu do sutry (*sūtra*) I, 1, 7 *Jogasutr* (*Yogasūtra*; V w.), choć autor JM używa na oznaczenie tej pramany sankhjanicznego terminu *āpta-vacana*, a nie terminu jogi *āgama*, występującego w *Jogasutrabhaszji*. Oto definicja *Jogasutrabhaszji*:

Przedmiot postrzeżony lub wywnioskowany przez autorytet zostaje przedstawiony (*upadiśyate*) za pomocą słowa – w celu przekazania swojej wiedzy (*bodha*) innej [osobie]. Autorytatywne świadectwo słowne (*āgama*) to proces (*vṛtti*) [zachodzący w świadomości] słuchającego, który [został wywołany] przez [autorytatywne] słowo [i] ma za [swoją] przedmiot jego znaczenie. Jeżeli mówca [wypowiada się] o przedmiocie niewiarygodnym [lub] o przedmiocie, który nie został postrzeżony lub wywnioskowany, to takie autorytatywne świadectwo słowne się chwieje (*plavate*). Ale gdy pierwotny mówca [sam] postrzegł lub wywnioskował przedmiot, [to takie autorytatywne świadectwo słowne] będzie niezachwiane<sup>12</sup>.

Podkreślę, że definicję JM interpretowałam w kontekście JM i sankhji, a nie jogi, skąd została zapożyczona jej znaczna część. W odróżnieniu od sankhji, w jodze *Jogasutr* i *Jogasutrabhaszji* nie stwierdza się niezależnego zakresu obowiązywania autorytatywnego świadectwa słownego, ani tego, że ta pramana służy jedynie do poznania rzeczy pozazmysłowych, a więc zakres obowiązywania tej pramany obejmuje również przedmioty, które poznaje się przez zwykłe postrzeżenie i wnioski, a autorytetem może być też zwykły człowiek. W kontekście *Jogasutrabhaszji* wzmianka o wnioskowaniu stanowiącym podstawę autorytatywnego świadectwa słownego dotyczy prawdopodobnie wnioskiwania autorytetów będących zwykłymi ludźmi, a zatem nie oznacza stwierdzenia ograniczonej zdolności postrzeżenia posiadanej przez te autorytety, które świadczą o przedmiotach pozazmysłowych.

Następne świadectwo, zgodnie z którym autorytatywne wypowiedzi mogą bazować na innym źródle prawdziwego poznania, zawarte jest w MV 5:

---

<sup>12</sup> *āptena dr̥ṣṭo 'numito vārthaḥ paratra sva-bodha-saṁkrāntaye śabdenôpadiśyate śabdāt tad-artha-  
viśayā vṛttiḥ śrotur āgamaḥ / yasyâśraddheyârtho vaktā na dr̥ṣṭānumitârthaḥ sa āgamaḥ plavate /  
mūla-vaktari tu dr̥ṣṭānumitârthe nirviplavaḥ syāt //*



[Definicja autorytatywnej wypowiedzi przedstawiona w SK brzmi:] „A (tu) autorytatywna wypowiedź (*āpta-vacana*) to autorytety (*āpta*) [i] objawienie (*śruti*)”. Jest to trzecie źródło prawdziwego poznania [przyjmowane przez sankhję]. Autorytety to nauczyciele: Brahma itp., [a] objawienie to Wedy – to są dwa rodzaje autorytatywnej wypowiedzi. Autorytatywność (*āpti*)<sup>13</sup> to bezpośrednie poznanie przedmiotu (*sākṣād-artha-prāpti*), które jest poznaniem zgodnym z przedmiotem (*yathā-artha-upalambha*). Autorytet to ten, kto ją [tj. autorytatywność] posiada. [Autorytet] to ten, kto poznał naturę (*dharman*) [rzeczy] w sposób bezpośredni (*sākṣāt-kṛta-dharman*)<sup>14</sup>, pojmując przedmioty objawione (*śruta-artha*)<sup>15</sup> dzięki autorytatywności, która jest [poznaniem] zgodnym z przedmiotem. W ten sposób została omówiona autorytatywna wypowiedź<sup>16</sup>.

Mathara, interpretując *āpta-śruti* jako „autorytety (*āpta*) [i] objawienie (*śruti*)”<sup>17</sup>, wyróżnia dwa rodzaje autorytatywnych wypowiedzi: wypowiedzi autorytatywnych osób i wypowiedzi zawarte w objawieniu, tj. w Wedach. Traktując wypowiedzi Wed i wypowiedzi autorytetów jako dwa osobne typy autorytatywnych wypowiedzi, Mathara w ten sposób prawdopodobnie chce odróżnić wypowiedzi nieposiadających autora Wed od wypowiedzi, których autorami są pewne osoby. Ze względu na omawiany temat ważny jest fragment o autorytatywności (*āpti*) i posiadającej ją autorytatywnej osobie (*āpta*). Z komentarza Mathary wynika wprost, że autorytety opierają swoje autorytatywne wypowiedzi na postrzeżeniu. *Sākṣāt* (forma od *sākṣa* – dosł. ‘ten,

<sup>13</sup> *Āpti* dosł. ‘osiągnięcie’, ‘zdobycie’.

<sup>14</sup> *Sākṣāt-kṛta-dharman* można przetłumaczyć na wiele sposobów: ‘ten, kto poznał cechy/jakości/własności/naturę [rzeczy] w sposób bezpośredni’; ‘ten, kto poznał obowiązek/powinność/prawo moralne i kosmiczne/uniwersalny porządek w sposób bezpośredni’; ‘ten, odnośnie do którego jest oczywiste, że pełni [swoj] obowiązek (*dharman*) [tzn. jest człowiekiem prawym]’; ‘ten, którego cnoty (*dharman*) są oczywiste’; ‘ten, którego naturę/cechę (*dharman*) stanowi bezpośrednio poznanie [rzeczywistości]’. Nie jest wykluczona także umyślna wieloznaczność. O tym pojęciu zob. np.: RUEGG 1994: 307–308.

<sup>15</sup> Tj. przedmioty niewidzialne, o których mówi się w objawieniu wedyjskim. Autorytet posiada zdolność bezpośredniego wglądu w rzeczywistość niedostępną postrzeżeniu zwykłych ludzi, o której świadczy objawienie, tj. Wedy, poznając ją taką, jaką ona jest naprawdę.

<sup>16</sup> *āpta-śrutir āpta-vacanāṃ tu / tṛtīyaṃ pramāṇam / āptā brahmādaya ācāryāḥ śrutir vedas tad etad ubhayam āpta-vacanam / āptiḥ sākṣād-artha-prāptir yathārthōpalambhāḥ tayā vartata ity āptaḥ sākṣāt-kṛta-dharmā yathārthāptīyā śrutārtha-grāhī tad uktam āpta-vacanam /*

<sup>17</sup> Māṭhara traktuje *āpta-śruti* jako złożenie *dvandva*, mimo że *āpta-śruti* występuje w SK w liczbie pojedynczej rodzaju żeńskiego, tj. w formie, które nie jest właściwa złożeniom *dvandva*. Gdyby złożenie *āpta-śruti* miało takie znaczenie, jakie mu przypisuje Māṭhara, to miałoby formę liczby mnogiej: *āpta-śrutayah*.

co ma oczy (*akṣa*'), które w MV stanowi część złożenia *sākṣāt-kṛta-dharman* i *sākṣād-artha-prāpti* (zob. wyżej tłumaczenie fragmentu MV), znaczy: 'oczami', 'za pomocą oczu', 'przed oczami', a *sākṣāt* w połączeniu z rdzeniem *kṛ* znaczy: 'patrzeć oczami', 'widzieć oczami', 'wizualizować'. Autorytatywna osoba postrzega przedmioty, o których świadczy.

Fragment MV o autorytatywności i autorytecie podobny jest do fragmentu *Njajabhaszji* (*Nyāyabhāṣya*) Watsjajany (*Vātsyāyana*; druga poł. V w.)<sup>18</sup>, co nasuwa myśl, że Mathara posiłkował się tym podstawowym komentarzem do *Njajasutr* (*Nyāyasūtra*)<sup>19</sup>. Oto ten fragment *Njajabhaszji* I, 1, 7:

Autorytet (*āpta*) to ten, kto poznał naturę (*dharman*) [rzeczy] w sposób bezpośredni (*sākṣāt-kṛta-dharman*) i kto świadczy (*upadeṣṭṛ*), kierując się chęcią poinformowania o przedmiocie odpowiednio do tego, jak [ten przedmiot] został [przez niego] postrzeżony (*yathā-dṛṣṭa*). Autorytatywność to bezpośrednie poznanie (*sākṣāt-karaṇa*) przedmiotu; autorytet to ten, kto ją posiada<sup>20</sup>.

Zarówno według MV, jak i według *Njajabhaszji* poznanie autorytetu to poznanie bezpośrednie i zgodne z przedmiotem. Ale w njaji powyższy opis autorytatywnej osoby dotyczy również zwykłych ludzi, ponieważ według njaji, w odróżnieniu od *sankhji*, autorytatywne świadectwo słowne obejmuje również wypowiedzi zwykłych ludzi o przedmiotach zmysłowych, tj. dostępnych ich postrzeżeniu – zob. *Njajabhaszję* I, 1, 7, *Njajasutry* i *Njajabhaszję* I, 1, 8. *Njajasutry* i *Njajabhaszja* wyróżniają dwa typy autorytatywnych wypowiedzi: o przedmiotach postrzegalnych (*dṛṣṭa-artha*) oraz o przedmiotach niedostępnych postrzeżeniu (*adrṣṭa-artha*) – zob. I, 1, 8. Według *Njajabhaszji* do pierwszego typu należą wypowiedzi zwykłych ludzi (*laukika*), a do drugiego – wypowiedzi wieszczów (*ṛṣi*). *Sankhja* nie uznawała pierwszego typu autorytatywnych wypowiedzi, głosząc, że zakres obowiązywania jej trzeciej *pramany* obejmuje jedynie przedmioty pozazmysłowe.

Kolejne świadectwo, że autorytatywne wypowiedzi bazują na postrzeżeniu, spotykamy we fragmencie YD 6 poświęconym zagadnieniu autorytetu. W YD 5, w komentarzu do definicji autorytatywnej wypowiedzi SK, autor wyróżnia dwa typy autorytatywnych wypowiedzi – wypowiedzi

<sup>18</sup> Datowanie Watsjajany podaje według POTTERA (1977: 9).

<sup>19</sup> Obecna postać zbioru *sutr njaji*, który tradycja przypisuje Gautamie Akszapadzie (Gautama Akṣapāda), pochodzi nie wcześniej niż z II w. Zob.: POTTER 1977: 220–221.

<sup>20</sup> *āptaḥ khalu sākṣāt-kṛta-dharmā yathā-dṛṣṭasyārthasya cikhyāpayiṣayā prayukta upadeṣṭā / sākṣāt-karaṇam arthasyāptih tayā pravartata ity āptaḥ /*

nieposiadających autora Wed<sup>21</sup> i wypowiedzi autorytatywnych osób, a w YD 6 przedstawia swój pogląd na autorytatywną osobę:

Mówimy o autorytatywności (*āptatva*) boskich wielkich wieszczów (*īśvara-maharṣi*) postrzegających (*drśvan*) przedmioty nadzmysłowe (*atīndriya*), którzy są pozbawieni przywiązania i innych mankamentów (*rāgâdi-doṣa*) [oraz] mają jasne myśli (*asandigdha-mati*), a nie [o autorytatywności] kogokolwiek. Jeżeli również ktoś inny posiada takie cechy, to niech [on też] będzie autorytetem (*pramāṇa*).

Co więcej, nie ma pomyłki, [jeżeli uznamy] autorytatywność (*prāmāṇya*) tego, [kto jest ekspertem] w swojej dziedzinie. Niewątpliwie należy przyjąć, że wypowiedź tego, kto [opanował] jakąś dziedzinę, w tej dziedzinie jest źródłem prawdziwego poznania (*pramāṇa*) nawet bez (*antareṇa*) [dodatkowych] uzasadnień (*sādhana*)<sup>22</sup>.

Autor YD mówi o dwóch rodzajach autorytetów. Pierwszy to wielcy wieszczowie (*maharṣi*) oraz ewentualnie inne osoby posiadające cechy wielkich wieszczów, drugi – eksperci w pewnej dziedzinie wypowiadający się o tym, co należy do ich dziedziny. Jedną z cech pierwszego typu autorytetów jest zdolność postrzeżenia przedmiotów nadzmysłowych – autor YD charakteryzuje wielkich wieszczów jako „postrzegających (*drśvan*) przedmioty nadzmysłowe (*atīndriya-artha*)”. Jak widzimy, autor YD przyjmuje istnienie takich autorytatywnych osób, które opierają swoje wiarygodne wypowiedzi na postrzeżeniu przedmiotów nadzmysłowych.

Jak pogodzić przytoczone wyżej świadectwa z poglądem, że przez autorytatywną wypowiedź poznaje się tylko takie przedmioty, jakich nie da się poznać ani przez postrzeżenie, ani przez wnioskowanie? Obronić sankhję przed zarzutem o wewnętrzną sprzeczność można twierdząc, że w jej tekstach chodzi o niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi od zakresów obowiązywania postrzeżenia i wnioskowania zwykłych ludzi lub postrzeżenia zmysłowego i opartego na nim wnioskowania, a nie od zakresów obowiązywania każdego postrzeżenia i każdego wnioskowania. Taka obrona sankhji przed zarzutem o wewnętrzną sprzeczność opiera się na założeniu, że

---

<sup>21</sup> S. 87, w. 1–13. Powołując się na YD, będę niekiedy podawała – oprócz numerów karik – numery stron i wierszy wydania YD, ponieważ YD zawiera obszerniejsze objaśnienia większości karik niż inne komentarze.

<sup>22</sup> *vyapagata-rāgâdi-doṣāṇām asandigdha-matīnām atīndriyārtha-drśvanām īśvara-maharṣīnām āptatvam ācakṣmahe na sarveṣām / yadi vānyo 'py evaṁ-dharmo 'sti bhavatu pramāṇam / kiṁ cānyat / sva-viṣaye ca tat-prāmāṇyasyaḍoṣavattvāt / yasya khalv api yo viṣayas tasya tasmin viṣaye vaco 'ntareṇâpi sādhanam pramāṇam ity avaśyam abhyupagantavyam / (s. 100, w. 4–9.)*

autorzy sankhji przyjmują któreś z następujących dwóch rozwiązań. Pierwsze: nauka o źródłach prawdziwego poznania przedstawiona w karikach 4–6 nie obejmuje takiego postrzeżenia, na którym opierają się autorytatywne wypowiedzi, tj. autorytatywne wypowiedzi opierają się na takim postrzeżeniu, które nie zostało objęte definicją postrzeżenia. Drugie: nauka o źródłach prawdziwego poznania przedstawiona w karikach 4 i 5 obejmuje wszystkie typy postrzeżenia, ale w karice 6 przez niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi rozumie się jego niezależność tylko od zakresów obowiązywania postrzeżenia i wnioskowania zwykłych ludzi lub osób, które mogą postrzegać jedynie za pośrednictwem zewnętrznych zmysłów, a nie niezależność od zakresu obowiązywania każdego postrzeżenia i każdego wnioskowania.

Pierwsze rozwiązanie przyjmuje Iśwarakryszna w SK oraz większość komentatorów klasycznej sankhji. Pierwsze rozwiązanie zakłada dwie możliwości: 1) nauka o źródłach prawdziwego poznania przedstawiona w karikach 4–6 obejmuje tylko poznanie zwykłych ludzi; 2) nauka o źródłach prawdziwego poznania przedstawiona w karikach 4–6 obejmuje tylko poznanie takich osób, których zdolność poznania bezpośredniego ograniczona jest do poznania zachodzącego za pośrednictwem pięciu zewnętrznych zmysłów (tj. zwykłych ludzi oraz osób postrzegających tanmatry (*tanmātra*) – subtelnomaterialne zasady żywiołów).

Z treści samych karik nie jest jasne, czy postrzeżenie, o którym mowa w karikach 4, 5 i być może także w karice 6, obejmuje również tanmatry, czy tylko żywioły (*bhūta*; tj. eter, wiatr, ogień, wodę i ziemię) i ich jakości (dźwięk, dotyk, barwę, smak i zapach). W tych karikach nie ma wzmianki o przedmiotach postrzeżenia, a z lakonicznej definicji postrzeżenia dowiadujemy się jedynie o tym, że przedmiot postrzeżenia został oznaczony przez Iśwarakrysznę za pomocą terminu *viśaya*. Definicja ta, zawarta w karice 5, brzmi: *prati-viśayādhyavasāyo dṛṣṭam*, co można przełożyć: „Postrzeżenie to określające poznanie (*adhyavasāya*) przedmiotów [zmysłowych] (*viśaya*) będących w pobliżu (*prati*)”<sup>23</sup>. Z karik 26–35 wynika, że postrzeżenie odbywa się za pośrednictwem pięciu zewnętrznych (*bāhya*) zmysłów/władz/narządów (*indriya*), nazywanych „zmysłami poznania” (*buddhi-indriya*): słuchu, dotyku,

---

<sup>23</sup> *Prati* można przetłumaczyć również jako „będących naprzeciw”. Takie odczytanie definicji postrzeżenia jest jedną z możliwych interpretacji. Przy takim odczytaniu słowo *prati* wskazuje na to, że postrzeżenie jest poznaniem tylko takich przedmiotów, które w momencie jego zachodzenia znajdują się w zasięgu zmysłów poznającego. Komentatorzy podają różne interpretacje definicji postrzeżenia SK. Rozważenie tych interpretacji wykracza poza granice niniejszego badania. Zob. niżej tłumaczenie fragmentu YD zawierającego jedną z interpretacji definicji postrzeżenia SK.

wzroku, smaku i powonienia. Termin *viṣaya* występujący w definicji postrzeżenia oznacza w SK przedmiot zmysłowy (spotykamy ten termin w pięciu karikach: 5, 33, 34, 35 i 50), tj. przedmiot, na który bezpośrednio skierowana jest aktywność 10 zewnętrznych zmysłów/władz (*indriya*): pięciu indrijów poznania (*buddhîndriya*) i pięciu indrijów działania (*karmêndriya*). Takie znaczenie termin *viṣaya* ma również w przeważającej większości kontekstów komentarzy klasycznej sankhji (zob. np. komentarze do karik 5, 26, 34, 48, a także YD 1, 2, GB 25, MV i TK 27, MV 28, YD 31)<sup>24</sup>. Według kariki 28 przedmiotami pięciu zmysłów poznania są „dźwięk itd.”, a według kariki 34 – pięć przedmiotów (*viṣaya*) mających różne odmiany (*viśeṣa*) i pięć przedmiotów niemających odmian (*aviśeṣa*). Z kariki 38 dowiadujemy się, że przedmioty mające różne odmiany to tanmatry, subtelnomaterialne zasady żywiołów, a przedmioty niemające odmian to grubomaterialne żywioły (*bhūta*).

Większość komentatorów, objaśniając kariki 34 i 38, mówi, że przedmiotami zmysłów poznania ludzi (*mānuṣa*, *manuṣya*) są żywioły (*bhūta*, *mahābhūta*), a przedmiotami zmysłów poznania bogów (*deva*) – tanmatry (*śabda-tanmātra*, tanmatra dźwięku, tj. subtelnomaterialna zasada wszystkiego dźwięczącego; *sparśa-tanmātra*, tanmatra dotyku, tj. zasada dotykającego; *rūpa-tanmātra*, tanmatra barwy, tj. zasada widzialnego; *rasa-tanmātra*, tanmatra smaku, tj. zasada mającego smak; *gandha-tanmātra*, tanmatra zapachu, tj. zasada pachnącego), z których powstają żywioły, stanowiące ich grubomaterialną postać (zob. P, SVṛ, SSVṛ, GB, MV). JM, w odróżnieniu od innych komentarzy i podobnie do SK, nie objaśnia, kto postrzega żywioły, a kto – tanmatry. Według JM każdy ze zmysłów poznania „chwytą” (*grhṇāti*) swoją właściwą jakością żywiołu oraz tanmatrę, np. słuch (*śrotra*) „chwytą” różne grubomaterialne (*sthūla*) dźwięki oraz subtelnomaterialny (*sūkṣma*) dźwięk, tj. tanmatrę dźwięku<sup>25</sup>. Autor YD i Waczaspati Miśra w TK nieco inaczej objaśniają, kto

---

<sup>24</sup> O znaczeniu terminu *viṣaya* w SK oraz klasycznych komentarzach piszę dokładniej w swoim artykule: ŁUCYSZYNA 2011: 82–83.

<sup>25</sup> Być może JM 32, gdzie autor nazywa tanmatry „boskim” (*divya*) dźwiękiem, „boskim” dotykiem itd., zawiera sugestię, że ludzie postrzegają żywioły, a bogowie tanmatry. Autor mówi, że są dwa rodzaje dźwięku, dotyku, barwy, smaku i zapachu, charakteryzując je następująco: „subtelnomaterialne (*sūkṣma*), nazywane tanmatrami, są boskie (*divya*), ponieważ [ich] naturą jest jedynie przyjemność (*sukha*), [a] grubomaterialne (*sthūla*), eter itd., są nieboskie (*adivya*), ponieważ mają naturę przyjemności (*sukha*), cierpienia (*duḥkha*) i ośpienia (*moha*)”<sup>a</sup>. Nie możemy jednak twierdzić z pewnością, że autor, określając tanmatry jako „boskie” (*divya*), a żywioły, stanowiące ich grubomaterialną postać, jako „nieboskie” (*adivya*), chciał przez to powiedzieć, iż bogowie postrzegają tanmatry, a inne istoty – żywioły. Słowo *divya* w danym kontekście może mieć znaczenie „przyjemny”, a *adivya* – „ten, który nie jest [tylko] przyjemny”. Również Waczaspati Miśra w komentarzu do kariki 32 wyróżnia dwa rodzaje dźwięku, dotyku, barwy, smaku i zapachu: „boski” (*divya*) i „nieboski” (*adivya*), ale nie objaśnia tych określeń.

postrzega żywioły, a kto – tanmatry, niż autorzy pięciu komentarzy wykazujących duże podobieństwo do siebie (tj. P, SVṛ, SSVṛ, GB, MV). Według YD i TK przedmiotami zmysłów poznania bogów/istot wyższych od ludzi<sup>26</sup> i joginów (*yogin*) są zarówno tanmatry, jak i grubomaterialne dźwięki itd., a przedmiotami zmysłów poznania ludzi<sup>27</sup> – jedynie te ostatnie (zob. YD i TK 34)<sup>28</sup>.

Nie jest jasne, czy Iśwarakryszna, przedstawiając w karikach 4–6 naukę o źródłach prawdziwego poznania, mówi tylko o takim postrzeżeniu zmysłowym, które obejmuje żywioły, czy o postrzeżeniu zmysłowym w ogóle, mającym za swój przedmiot zarówno żywioły, jak i tanmatry. Ale jasne jest, że przez postrzeżenie rozumiane jest postrzeżenie zmysłowe, zachodzące za pośrednictwem zewnętrznych zmysłów, a zatem wszelkie inne poznanie o naturze bezpośredniego wglądu znajdzie się poza definicją postrzeżenia SK. Wynika stąd, że niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, o której mowa w karice 6, to niezależność jej zakresu albo od postrzeżenia mającego za swój przedmiot żywioły (które zostało zinterpretowane przez komentatorów jako postrzeżenie zwykłych ludzi) i opartego na nim wnioskania, albo od postrzeżenia zmysłowego w ogóle, mającego za swój przedmiot zarówno tanmatry, jak i żywioły, i opartego na nim wnioskania. Zatem autorytatywna wypowiedź mogła opierać się na nadzmysłowym postrzeżeniu<sup>29</sup>, a dla zwykłych ludzi – prawdopodobnie również na postrzeżeniu tanmatr (ponieważ z perspektywy zwykłych ludzi również tanmatry będą przedmiotami pozazmysłowymi).

Większość autorów klasycznej *sankhji* prawdopodobnie interpretowała definicję postrzeżenia SK jako określenie postrzeżenia zwykłych ludzi, a

---

<sup>a</sup> *sūksmās tanmātra-lakṣaṇāḥ sukhaika-svabhāvatvād divyā sthulā ākāśādayaḥ sukha-duḥkha-mohātmakatvād adivyā iti /*

<sup>26</sup> Autor YD mówi o bogach – *deva*, a Waczaspati Miśra – o istotach wyższych od ludzi – *ūrdhva-srotas*.

<sup>27</sup> W tekstach: „nas i podobnych [do nas]” (*asmad-ādīnām*).

<sup>28</sup> Nie sposób nie zauważyć, że objaśnienie YD i TK jest zgodne z nauką *sankhji*, która przyjmuje, iż wszystkie istoty, w tym bogowie, mają grubomaterialne ciała utworzone z żywiołów (zob. SK 39–41, 53–56 oraz komentarze do tych karik), a objaśnienie pięciu komentarzy odmawiających bogom zdolności postrzeżenia żywiołów – mówi, że nie. Niesłusznie byłoby zakładać, jak to czynią autorzy P, SVṛ, SSVṛ, GB i MV, że bogowie/istoty wyższe nie postrzegają własnych grubomaterialnych ciał ani grubomaterialnych ciał innych istot.

<sup>29</sup> Oczywiście w związku z tym powstaje pytanie, czy postrzeżenie zachodzące bez udziału pięciu zewnętrznych zmysłów można uważać – w kontekście *sankhji* – za postrzeżenie, ale rozważenie tego pytania wykracza poza granice niniejszego badania. Zob. niżej streszczenie dyskusji o postrzeżeniu YD – oponent słusznie zwraca uwagę, że według *sankhji* postrzeżenie wymaga funkcjonowania zewnętrznego zmysłu w stosunku do poznawanego przedmiotu, a więc postrzeżenie nadzmysłowe nie jest możliwe. Zob. również mój komentarz do definicji postrzeżenia YD.

niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi jako jego niezależność od zakresów obowiązywania postrzeżenia zwykłych ludzi i opartego na nim wnioskowania. Przemawia za tym to, że w swoich komentarzach do karik 4–6, w których Iśwarakryszna przedstawił sankhjanicką naukę o źródłach prawdziwego poznania, większość autorów klasycznej sankhji nie wspomina ani o postrzeżeniu nadzmysłowym, ani o postrzeżeniu tanmatr. Co prawda, nie jest wykluczone, że wymieniając jako przedmioty postrzeżenia dźwięk, dotyk, barwę, smak i zapach, ci autorzy mają na myśli nie tylko jakości żywiołów, postrzegalne przez zwykłych ludzi, lecz również odpowiednie tanmatry. O postrzeżeniu tanmatr wspomina Waczaspati Miśra w TK 5, w komentarzu do definicji postrzeżenia, mówiąc, że tanmatry nie stanowią przedmiotów postrzeżenia zwykłych ludzi, będąc przedmiotami postrzeżenia joginów i istot wyższych, ale w komentarzu do kariki 4 Waczaspati wprost wyraża stanowisko, że sankhja nie zajmuje się poznaniem joginów i istot wyższych. Objaśniając karikę 4, w której Iśwarakryszna wymienia trzy pramany przyjmowane przez sankhję, Waczaspati twierdzi, że chodzi jedynie o „zwykłe” (*laukika*) źródła prawdziwego poznania (tj. źródła prawdziwego poznania, jakimi posługują się zwykli ludzie, nieposiadający nadzwyczajnych zdolności postrzeżenia), ponieważ sankhja ma na celu nauczanie zwykłych ludzi (*loka*), a poznanie joginów i istot wyższych, choć ma miejsce, nie jest istotne ze względu na ten cel:

[Zapytanie:] „A które [z wielu źródeł prawdziwego poznania wymienianych przez różne nurty filozoficzne] są tymi [trzema] rodzajami [źródeł prawdziwego poznania, które przyjmuje sankhja]?” O tym [Iśwarakryszna w SK] wypowiedział się: „Postrzeżenie, wnioskowanie i autorytatywna wypowiedź...”. Tutaj są przedstawione [tylko] zwykłe (*laukika*) źródła prawdziwego poznania, ponieważ [nasza] nauka (*śāstra*) jest przeznaczona dla nauczania zwykłych ludzi (*loka*) [i] tylko w tym jest ona kompetentna. Zaś poznanie o naturze wglądu wieszczów (*ārṣam vijñānam*)<sup>30</sup>, które posiadają jogini i istoty wyższe, nie

---

<sup>30</sup> KIMBALL słusznie spostrzega, że w tym fragmencie Waczaspati Miśra nie odróżnia poznania wieszczów od poznania joginów (2011: 110). KIMBALL zwraca uwagę na fragment YD 4, gdzie autor charakteryzuje poznanie najwyższego wieszca (*paramarṣi*) Kapili jako takie, które nie jest wynikiem stosowania żadnych środków (*sādhana*) poznawczych (będąc właściwe mu od urodzenia), sytuując w ten sposób poznanie Kapili poza źródłami prawdziwego poznania<sup>a</sup> (tamże: 109–110). KIMBALL zauważa, że poznanie joginów, w odróżnieniu od poznania wieszca Kapili, autor YD włącza do źródeł prawdziwego poznania, traktując je jako rodzaj postrzeżenia<sup>b</sup> (tamże: 110). Kwestia, jak się mają względem siebie poznanie joginów i poznanie wieszczów według sankhji, wymaga zbadania. O relacji wzajemnej między poznaniem joginów i

służy nauczaniu zwykłych ludzi, i dlatego, mimo że jest realne, nie jest [tutaj] omawiane – jako niemające związku (*anadhikāra*) [z naszą nauką]<sup>31</sup>.

Oczywisty wyjątek na tle innych komentarzy klasycznej sankhji stanowi YD, autor której pragnie zinterpretować definicję postrzeżenia SK w taki sposób, aby obejmowała wszystkie możliwe rodzaje postrzeżenia. Komentując definicję postrzeżenia SK autor YD stwierdza, że definicja ta obejmuje również zmysłowe postrzeżenie *tanmatr* przez joginów i istoty wyższe, a także nadzmysłowe postrzeżenie joginów<sup>32</sup>.

Oto fragment YD 5, znajdujący się tuż pod definicją postrzeżenia SK, w którym autor YD traktuje postrzeżenie *tanmatr* jako rodzaj postrzeżenia zmysłowego objętego definicją postrzeżenia:

Te [przedmioty postrzeżenia] są dwóch rodzajów: mające odmiany (*viśiṣṭa*) oraz niemające odmian (*aviśiṣṭa*). [Przedmioty] mające odmiany to ziemia itd., postrzegalne (*gāmya*) przez takich, jak my [tj. przez zwykłych ludzi], a [przedmioty] niemające odmian to *tanmatry*, postrzegalne przez joginów i istoty wyższe<sup>33</sup>.

W dalszym tekście, objaśniając definicję postrzeżenia SK, autor twierdzi, że definicja ta obejmuje nie tylko zmysłowe postrzeżenie *tanmatr* przez joginów i istoty wyższe, lecz również nadzmysłowe (*atīndriya*) postrzeżenie joginów mające charakter intuicji (*pratibhā*). Zanim przytoczę fragment, gdzie autor YD próbuje zinterpretować definicję postrzeżenia SK w taki sposób, aby obejmowała nadzmysłowe poznanie joginów, przedstawię kontekst, w którym został umieszczony. Autor YD utrzymuje, że postrzeżenie jest funkcją *buddhi*, najwyższego i najsubtelniejszego narządu psychicznego, który odpowiada za

---

poznaniem wieszczów w njaji-wajsieszice (*nyāya-vaiśeṣika*) zob. np.: BALCEROWICZ 2010: 308–318, zwłaszcza 314–315; KAVIRAJ 2006: 11–14; POTTER 1977: 168–169; SINHA 1934: 337–343.

<sup>a</sup> W wydaniu YD, do którego się odwołuję w niniejszym artykule, dyskusja dotycząca poznania wieszczka Kapili znajduje się: s. 67, w. 20 – s. 68, w. 2 (wypowiedź oponenta), oraz s. 68, w. 10–13, s. 75, w. 19–24 (odpowiedź sankhji).

<sup>b</sup> Fragment YD, w którym autor traktuje nadzmysłowe poznanie joginów jako rodzaj postrzeżenia, przytaczam i analizuję niżej.

<sup>31</sup> *katamāḥ punas tā vidhā ity ata āha dṛṣṭam anumānam āpta-vacanaḥ cēti etac ca laukika-pramāṇābhiprāyam loka-vyutpādanārthatvāc chāstrasya tasyaivātrādhikārāt / āṛṣan tu vijñānam yoginām ūrdhva-srotasām na loka-vyutpādanāyālam iti sad api nābhīhitam anadhikārāt //*

<sup>32</sup> Definicja postrzeżenia autora YD jest dużo szersza niż definicje innych komentatorów, ale nie obejmuje bezpośredniego wglądu wieszczów – zob. przyp. 30.

<sup>33</sup> *te ca dvi-vidhāḥ / viśiṣṭā aviśiṣṭās ca / viśiṣṭāḥ pṛthivy-ādi-lakṣaṇā asmad-ādi-gamyāḥ / aviśiṣṭās ca tanmātra-lakṣaṇā yoginām ūrdhva-srotasām ca gamyāḥ /*



wynik wszelkich procesów psychicznych, a nie funkcją pięciu zmysłów poznania (*buddhīndriya*). Autor odrzuca na tej podstawie definicję postrzeżenia jako „funkcji ucha itd.” (*śrotrādi-vṛtti*)<sup>34</sup>. Autor trzyma się stanowiska SK, zgodnie z którym postrzeżenie to *adhyavasāya*<sup>35</sup>, określające (rozstrzygające) ujęcie przedmiotu stanowiące funkcję *buddhi*<sup>36</sup>, a zmysły poznania, kontaktujące ze swoimi przedmiotami, są jedynie pośrednikami między tymi przedmiotami a wewnętrznymi narządami/władzami psychicznymi (są to *manas*, *ahaṁkāra* i *buddhi*, nazywane razem *antaḥ-karaṇa* – dosł. ‘narzędzie wewnętrzne’). Autor YD objaśnia: funkcja zmysłów poznania ogranicza się do dostarczania danych wewnętrznym narządom psychicznym, które nie mogą wchodzić w bezpośredni kontakt z przedmiotami, lecz czynią to za pośrednictwem zewnętrznych zmysłów<sup>37</sup>; postrzeżenie to funkcja *buddhi*, a nie zewnętrznych zmysłów<sup>38</sup>.

Odrzucając definicję postrzeżenia jako „funkcji ucha itd.”, autor YD, oprócz zaprezentowania stanowiska sankhji opartego na SK, które wyklucza możliwość przyjęcia podobnej definicji, wysuwa przeciwko tej definicji następujący argument: gdybyśmy przyjęli definicję postrzeżenia jako „funkcji ucha itd.”, to takie rodzaje bezpośredniego poznania, jak poznanie „pożądania i innych [wewnętrznych stanów]” (*rāgādi*) oraz poznanie joginów, które zachodzą bez udziału zewnętrznych zmysłów, miałyby zostać wymienione osobno<sup>39</sup>. Przy tym autor zakłada, że definicja postrzeżenia SK obejmuje również te rodzaje poznania<sup>40</sup>. Po tym argumente następuje dalsza dyskusja na temat poszczególnych części definicji postrzeżenia SK<sup>41</sup>, w tym na temat znaczenia *prati*. Autor twierdzi, że *prati* zostało użyte na oznaczenie bezpośredniego kontaktu, który zachodzi między zmysłem a jego przedmiotem<sup>42</sup>. Wywołuje to następujący zarzut oponenta: jeżeli postrzeżenie wymaga kontaktu zewnętrznego zmysłu z poznawanym przedmiotem, to wtedy poznania, którego przedmiot jest niedostępny dla tych zmysłów, nie

---

<sup>34</sup> Autor YD przypisuje tę definicję postrzeżenia „zwolennikom Warszaganji” (*vārṣaganāḥ*) – s. 76, w. 21. Interpretując słowo *vārṣaganāḥ* jako „zwolennicy Warszaganji”, idę za LARSONEM (1987b: 134). Według LARSONA filozof sankhji o imieniu Warszaganja (*Vārṣaganya*) żył w II lub I w. (1978b: 136).

<sup>35</sup> Zob. wyżej definicję postrzeżenia SK.

<sup>36</sup> Zob. SK 23.

<sup>37</sup> Zob. SK 26–35.

<sup>38</sup> S. 79, w. 18 – s. 81, w. 2.

<sup>39</sup> Co skutkowałoby wprowadzeniem dodatkowych źródeł prawdziwego poznania, z czym zwolennicy Warszaganji nie mogliby się zgodzić.

<sup>40</sup> S. 80, w. 18 – s. 81, w. 2.

<sup>41</sup> S. 81, w. 3 – s. 82, w. 26.

<sup>42</sup> S. 81, w. 7–12.

będzie można objąć definicją postrzeżenia, tj. takie rodzaje poznania bezpośredniego, jak poznanie wewnętrznych stanów i poznanie joginów, pozostaną poza definicją postrzeżenia (co będzie się wiązało z koniecznością wprowadzenia dodatkowych źródeł prawdziwego poznania)<sup>43</sup>. Jak widzimy, ten zarzut jest podobny do zarzutu wysuwanego przez autora YD przeciwko definicji postrzeżenia jako „funkcji ucha itd.”. Oponent słusznie przypomina, że zgodnie z nauką samej *sankhji*, przedstawioną wcześniej przez autora YD, kontakt między wewnętrznymi narządami psychicznymi (*antaḥ-karaṇa*) a poznawanymi przedmiotami nie jest możliwy inaczej niż za pośrednictwem zewnętrznych zmysłów, a zatem przedmioty niedostępne dla zewnętrznych zmysłów nie mogą stanowić przedmiotów postrzeżenia<sup>44</sup>. Odpowiadając na ten zarzut, autor YD podaje następującą interpretację definicji postrzeżenia SK:

Co zaś tyczy się [waszego] twierdzenia, że [postrzeżenie] pożądania i innych [wewnętrznych stanów oraz nadzmysłowe postrzeżenie joginów] powinny zostać włączone do [postrzeżenia], to na to odpowiemy: to się osiąga przez uściślenie (*nirdeśa*), że [złożenie *prati-viṣayādhyavasāya* stanowiące definicję postrzeżenia SK] to *eka-śeṣa*<sup>45</sup>. Wtedy jedno [słowo *prati-viṣayādhyavasāya*], które pozostaje (*eka-śeṣaḥ*), przyjmie na siebie (*kariṣyate*) [znaczenia dwóch słów] mających taką samą formę: *prati-viṣayādhyavasāya* to zarówno określające poznanie<sup>46</sup> [powstające tuż po funkcjonowaniu (*vṛtti*) zmysłu, który wszedł w] kontakt (*prati*) ze [swoim właściwym] przedmiotem (*prati-viṣayādhyavasāya*), jak i określające poznanie [powstające przy pomocy wewnętrznych narządów psychicznych (*antaḥ-karaṇa*), które wchodzi w] kontakt z [tym czy innym] przedmiotem (*prati-viṣayādhyavasāya*)<sup>47</sup>. Pierwsze z

<sup>43</sup> S. 82, w. 6–8.

<sup>44</sup> S. 82, w. 12–19.

<sup>45</sup> Autor YD odwołuje się do reguły sformułowanej przez wielkiego gramatyka Paniniego (Pāṇini) w sutrze I, 2, 64 jego dzieła *Ashtadhjaji (Aṣṭādhyāyī*; V w. p.n.e.). Sutra brzmi: „Z [dwóch czy więcej słów] mających taką samą formę jedno [tylko] pozostaje (*eka-śeṣa*), gdy mają jednakową końcówkę” (*sarūpāṇām eka-śeṣa eka-vihaktau //*. Zob. s. 133–134 wydania umieszczonego w bibliografii). Zgodnie z tą regułą gramatyczną, jeżeli występują dwa lub więcej jednakowych słów, które mają wspólną końcówkę przypadkową (tj. które można połączyć za pomocą spójnika 'i'/oraz'), to należy pozostawić tylko jedno z nich, a inne opuścić. Słowo, które pozostaje, powinno mieć liczbę podwójną lub mnogą – w zależności od tego, ile rzeczy oznacza. Tej regule podlegają również słowa, które mają różne znaczenia.

<sup>46</sup> Według YD słowo *adhyavasāya* oznacza poznanie, któremu towarzyszy pewność, tj. pozbawione wątpliwości (s. 82, w. 1–3). Termin można przetłumaczyć jako „rozstrzygające/określające/jednoznaczne/wyraźne poznanie”.

<sup>47</sup> Swój przekład złożenia *prati-viṣayādhyavasāya*, zawierający uzupełnienia w nawiasach kwadratowych, opieram na objaśnieniu poszczególnych elementów tych złożań przez autora

nich [tj. pierwsze *prati-viṣayādhyavasāya*] obejmuje [postrzeżenie zachodzące za pośrednictwem] zewnętrznego zmysłu (*bahir-aṅgasyēndriyasya*). Drugie – intuicję (*prātibha*) [zachodzącą przy pomocy] „wewnętrznego [narzędzia]” (*antar-aṅgasya*)<sup>48</sup>, a zatem (*iti*) poznanie (*vijñāna*), którego przedmiotami są pożądanie i inne [stany wewnętrzne], oraz poznanie joginów zostaną włączone [do postrzeżenia]<sup>49</sup>.

Autor YD, pragnąc pokazać, że sankhjaniczna definicja postrzeżenia obejmuje również postrzeżenie wewnętrznych stanów i nadzmysłowe postrzeżenie joginów, tj. takie rodzaje bezpośredniego poznania, których przedmiotami są rzeczy niedostępne dla pięciu zewnętrznych zmysłów, odwołuje się do reguły gramatycznej sformułowanej przez Paniniego. Twierdzi, że złożenie *prati-viṣayādhyavasāya* stanowiące definicję postrzeżenia SK to *eka-śeṣa* (dosł. ‘jeden [tylko,] który pozostaje’; zob. przyp. 45), interpretując to złożenie jako mające znaczenie: *prati-viṣayādhyavasāya* i *prati-viṣayādhyavasāya*. Z punktu widzenia gramatyki sanskryckiej taka interpretacja jest nieprawomocna, ponieważ w SK *prati-viṣayādhyavasāya* jest w liczbie pojedynczej (*prati-viṣayādhyavasāyaḥ*), tj. w formie, w której nie może występować *eka-śeṣa*. Gdyby *prati-viṣayādhyavasāya* miało takie znaczenie, jakie

---

YD. O *adhyavasāya* zob. wyżej, przyp. 46. Autor twierdzi, że *prati-viṣayādhyavasāya* ma znaczenie: *prati-viṣayādhyavasāya* oraz *prati-viṣayādhyavasāya*. W przypadku pierwszego *prati-viṣayādhyavasāya* pierwszy element tego złożenia *prati* oznacza bezpośredni kontakt o charakterze relacji poznawczej (zachodzącej między zmysłem a jego właściwym przedmiotem) (s. 81, w. 7–12), a *prati-viṣaya* stanowi określenie zmysłu, który wchodzi w taki kontakt z przedmiotem (s. 77, w. 4–5; s. 81, w. 3–6). Interpretację całości (tj. pierwszego *prati-viṣayādhyavasāya*) jako określającego poznania powstającego tuż po funkcjonowaniu (*vṛtti*) zmysłu, który wszedł w kontakt ze swoim właściwym przedmiotem, autor YD podaje w następujących fragmentach: s. 81, w. 11–12; s. 82, w. 4–5. Jeżeli chodzi o drugie *prati-viṣayādhyavasāya*, to tutaj *prati* prawdopodobnie stanowi określenie „wewnętrznego narzędzia” (*antaḥ-karaṇa*; tj. wewnętrznych narządów psychicznych), które wchodzi w kontakt (*prati*) z poznawanym przedmiotem, oraz ma znaczenie: „kontaktujące”, „wchodzące w kontakt”. Autor twierdzi, że „wewnętrzne narzędzie”, w odróżnieniu od zewnętrznych zmysłów, może wchodzić w bezpośredni kontakt z każdym, dowolnym przedmiotem (*viṣayaṃ viṣayam*), i dlatego przedmiotami postrzeżenia mogą być również stany wewnętrzne oraz inne przedmioty nadzmysłowe. Wy tłumaczenie sensu drugiego *prati-viṣayādhyavasāya*, które podaje autor YD (s. 82, w. 9–11), jest zbyt lakoniczne i nie wyjaśnia wiele.

<sup>48</sup> Przez *antar-aṅga* (dosł. ‘wewnętrzny’) autor prawdopodobnie rozumie „wewnętrzne narzędzie” (*antaḥ-karaṇa*), tj. wewnętrzne narządy psychiczne.

<sup>49</sup> *yat tūktam rāgādīnām upasaṃkhyānam kartavyam iti tatra brūmah: ekaśeṣa-nirdeśāt siddham / evaṃ tarhi prati-viṣayādhyavasāyaś ca prati-viṣayādhyavasāyaś ca prati-viṣayādhyavasāya iti sarūpānām ekaśeṣaḥ kariṣyate / tatraikena bahir-aṅgasyēndriyasya parigrahaḥ / dvitīyenāntar-aṅgasya prātibhasyēti rāgādi-viṣayaṃ yoginām ca yad vijñānam tat saṅgrhītam bhavatīti vyākhyātam pratyaḥsam /* (s. 82, w. 20–26).

przypisuje mu autor YD, to występowałyby w liczbie podwójnej: *prati-  
viṣayādhyavasāyau*.

Pierwsze *prati-  
viṣayādhyavasāya* autor interpretuje jako określające poznanie powstające tuż po funkcjonowaniu zmysłu, który wszedł w kontakt ze swoim właściwym przedmiotem. Ta pierwsza część definicji postrzeżenia zgadza się z sankhjaniczną nauką o postrzeżeniu. Zgodnie z tą nauką, wewnętrzne władze/narządy psychiczne otrzymują dane o poznawanym przedmiocie zawsze za pośrednictwem zewnętrznego zmysłu, który wchodzi w bezpośredni kontakt z tym przedmiotem. Przedmiotami postrzeżenia są tylko i wyłącznie przedmioty zewnętrznych zmysłów. Według sankhji każdy z zewnętrznych zmysłów może wchodzić w kontakt jedynie ze swoim właściwym przedmiotem: zmysł słuchu – z dźwiękiem, zmysł dotyku – z dotykiem, zmysł wzroku – z barwą, zmysł smaku – ze smakiem, zmysł powonienia – z zapachem. Właśnie takiej interpretacji postrzeżenia broni autor YD w ciągu całej dyskusji poświęconej postrzeżeniu, z wyjątkiem jej końcowego fragmentu, w którym wprowadza inne, obce sankhji rozumienie postrzeżenia. Należy podkreślić, że w samej YD zostaje mocno zaakcentowana myśl, iż koniecznym warunkiem postrzeżenia jest funkcjonowanie zewnętrznego zmysłu w stosunku do swego właściwego przedmiotu, a wewnętrzne narządy psychiczne, niewchodzące w bezpośredni kontakt z przedmiotami postrzeżenia, funkcjonują w procesie postrzeżenia tylko za pośrednictwem zewnętrznego zmysłu (zob. wyżej).

Natomiast druga część definicji postrzeżenia YD, tj. interpretacja drugiego *prati-  
viṣayādhyavasāya*, jest nie do pogodzenia ze stanowiskiem sankhji, w tym z poglądem głoszonym przedtem przez samego autora YD. Drugie *prati-  
viṣayādhyavasāya* autor prawdopodobnie interpretuje jako określające poznanie powstające przy pomocy wewnętrznych narządów psychicznych (*antaḥ-karaṇa*), które wchodzi w kontakt z tym czy innym przedmiotem (*prati-  
viṣayādhyavasāya*). Autor twierdzi, że przedmiotem takiego postrzeżenia, niewymagającego udziału zewnętrznych zmysłów, może być każdy przedmiot, ponieważ wewnętrzne narządy psychiczne, w odróżnieniu od zewnętrznych zmysłów, mogą wchodzić w bezpośredni kontakt z każdym przedmiotem (zob. przyp. 47), a zatem ono obejmuje również wewnętrzne stany oraz inne przedmioty nadzmysłowe. Jeżeli chodzi o wewnętrzne stany, to według sankhji nie stanowią one przedmiotów postrzeżenia. Stany wewnętrzne były uważane za przedmioty postrzeżenia przez naję-wajszikię, która rozwijała koncepcję wewnętrznego postrzeżenia (*mānasa-pratyakṣa*). Według naję-wajsziki są one jakościami atmana (*ātman*), postrzeganyymi za pomocą wewnętrznego zmysłu, którym jest *manas*, wchodzący w bezpośredni kontakt (*saṁyoga* – dosł. ‘połączenie’) z atmanem, ich nosicielem. Oprócz postrzeżenia wewnętrznych stanów, które jest zwykłym postrzeżeniem cechującym

wszystkich ludzi, autor YD wprowadza jeszcze jeden rodzaj postrzeżenia niewymagającego udziału zewnętrznych zmysłów – postrzeżenie joginów. Autor nie wymienia przedmiotów nadzmysłowego postrzeżenia joginów, ale zaznacza, że przedmiotem postrzeżenia niewymagającego udziału zewnętrznych zmysłów może być każdy przedmiot.

Analiza definicji postrzeżenia YD, jej znaczenia dla nauki sankhji oraz możliwości pogodzenia z tą nauką, a także zastanowienie się nad mechanizmem postrzeżenia zachodzącego bez udziału zewnętrznych zmysłów wykraczają poza zakres niniejszego dociekania. Zaznaczę tylko, że włączenia jogicznego postrzeżenia rzeczy nadzmysłowych do źródeł prawdziwego poznania, mimo że jest to trudne do pogodzenia z sankhjaniczną nauką o przedmiotach postrzeżenia i funkcjonowaniu narządów psychicznych w czasie postrzeżenia, nie można uważać za pozbawione podstaw<sup>50</sup>. Poznanie rozróżniające *puruṣa* (puruṣa) od prakryti (*prakṛti*), będące według sankhji jedynym środkiem osiągnięcia wyzwolenia, ma charakter bezpośredniego wglądu (zob. SK 65–66). Ograniczenie postrzeżenia do postrzeżenia zmysłowego pozostawiłoby ten najwyższy bezpośredni wgląd poza źródłami prawdziwego poznania. Maas słusznie spostrzega, że również w pokrewnej sankhji jodze nadzmysłowe jogiczne postrzeżenie pozostaje poza definicją postrzeżenia (przedstawioną w *Jogasutrabhaszji* I, 1, 7), ale joga ma do czynienia przeważnie z takim właśnie typem postrzeżenia, zaliczając w innych fragmentach nadzmysłowy jogiczny wgląd do postrzeżenia (MAAS 2010: 384–387, 390–391)<sup>51</sup>. Odnośnie do słuszności zaliczenia przez jogę nadzmysłowego jogicznego postrzeżenia do źródeł prawdziwego poznania (w interpretacji Maasa – wiarygodnego poznania – *valid knowledge*) Maas wypowiada się tak: „Uznanie tego poznania [które powstaje w świadomości jogina w czasie medytacji – O.Ł.] za poznanie wiarygodne ma dla sankhji-jogi fundamentalne znaczenie. Gdyby «poznaniu różnicy» (*viveka-khyāti*) między jaźnią (*puruṣa*) a

---

<sup>50</sup> Zaznaczę, że również w *Sankhjasutrach* (*Sāṃkhyasūtra*; XV w.) i komentarzu do nich *Sankhjasutrawṛtti* (*Sāṃkhyasūtravṛtti*; XV w.), ułożonym przez Aniruddhę, tekstach poklasycznej sankhji, które odegrały kluczową rolę w odrodzeniu sankhji po długim okresie jej stagnacji, postrzeżenie joginów zachodzące bez udziału zewnętrznych zmysłów zostaje objęte definicją postrzeżenia (zob. *Sankhjasutry* i *Sankhjasutrawṛtti* I, 90–91).

<sup>51</sup> Zaznaczę, że dla jogi, w odróżnieniu od sankhji, zaliczenie nadzmysłowego wglądu joginów do postrzeżenia nie wiązałoby się z trudnością pogodzenia tego poglądu z poglądem na zakres obowiązywania autorytatywnego świadectwa słownego, ponieważ joga nie głosi niezależności zakresu obowiązywania autorytatywnego świadectwa słownego. Przejrzałam pod tym kątem takie teksty jogi, jak: *Jogasutry*, *Jogasutrabhaszja*, *Tattwawajśiaradi* (*Tattvavaiśārādī*; ok. 841 lub 976 r.) Waczaspatiego Miśry oraz *Radżamartanda* (*Rājamārtaṇḍa*; ok. 1150 r.) Bhoży Radży (Bhoja Rāja), i nie znalazłam w nich fragmentu, w którym byłaby stwierdzana niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnego świadectwa słownego.

materią (*prakṛti*) odmówiono statusu poznania wiarygodnego, *sankhja-joga* straciłaby swój soteriologiczny potencjał” (MAAS 2010: 391)<sup>52</sup>.

Jak pogodzić definicję postrzeżenia YD, obejmującą również nadzmysłowy wgląd joginów, z poglądem, że przez autorytatywną wypowiedź poznaje się tylko takie przedmioty, jakich nie da się poznać ani przez postrzeżenie, ani przez wnioskowanie? Jeżeli postrzeżenie obejmuje również nadzmysłowy wgląd joginów, którego przedmiotem może być, jak twierdzi autor YD, każdy przedmiot, to wtedy nie ma już przedmiotów, o których można się dowiedzieć tylko i wyłącznie z autorytatywnej wypowiedzi.

Jak pisałam wyżej, autorzy *sankhji*, aby uniknąć sprzeczności z własnym poglądem na zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, powinni byli: 1) albo przyjąć, że nauka o źródłach prawdziwego poznania przedstawiona w karikach 4–6 nie obejmuje takiego postrzeżenia, na którym opierają się autorytatywne wypowiedzi (co od razu wywołuje zarzut, że definicja postrzeżenia jest za wąska); 2) albo uznać, że nauka o źródłach prawdziwego poznania przedstawiona w karikach 4 i 5 obejmuje wszystkie typy postrzeżenia, ale w karice 6 przez niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi rozumie się jego niezależność tylko od zakresów obowiązywania postrzeżenia i wnioskowania zwykłych ludzi lub postrzeżenia i wnioskowania osób, które mogą postrzegać jedynie za pośrednictwem zewnętrznych zmysłów, a nie niezależność od zakresów obowiązywania każdego postrzeżenia i każdego wnioskowania (co wywołuje zarzut o niekonsekwencję, ponieważ zakłada różne rozumienie źródeł prawdziwego poznania w sąsiednich karikach). Przyjęcie pierwszego rozwiązania cechuje SK i większość jej komentatorów. Wyraźny wyjątek na tle innych tekstów klasycznej *sankhji* stanowi YD, której autor nie przyjmuje pierwszego rozwiązania, gdyż jego definicja postrzeżenia obejmuje postrzeżenie również takich przedmiotów, które stanowią przedmioty autorytatywnej wypowiedzi. Autor YD przyjmuje drugie rozwiązanie. Zakłada, że definicja postrzeżenia obejmuje postrzeżenie jako takie, a nie jedynie postrzeżenie wymagające udziału zewnętrznych zmysłów, ale przez niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi należy rozumieć jego niezależność od zakresu obowiązywania zwykłego postrzeżenia i wnioskowania lub zmysłowego postrzeżenia i opartego na nim wnioskowania, a nie niezależność od zakresu obowiązywania każdego postrzeżenia i każdego wnioskowania. To, że właśnie w taki sposób należy

---

<sup>52</sup> Zob. również wypowiedź Jakubczak o jogicznym poznaniu medytacyjnym jako podstawie systemu jogi: „Ontyczna struktura świata przyjmowana przez autora *Jogasutr* zdaje się [...] być nie tyle wynikiem rozważań teoretycznych jednego filozofa lub całej szkoły filozofów, ile odbiciem wewnętrznego doświadczenia medytacyjnego, potwierdzanego przez całe pokolenia joginów, osiągających wgląd w rzeczywistość «samą w sobie»” (JAKUBCZAK 1999: 62).

rozumieć niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, nie jest wyraźnie zaakcentowane przez autora YD, ale podaje on wskazówki przemawiające za takim rozumieniem. Fragment komentarza YD do kariki 6 zawiera sugestię, że autorytatywna wypowiedź jest źródłem prawdziwego poznania takich przedmiotów, które są niedostępne postrzeżeniu zmysłowemu (nie zaś każdemu postrzeżeniu)<sup>53</sup>. W innym fragmencie komentarza do tej kariki autor utrzymuje, że przedmioty poznawane z autorytatywnych wypowiedzi to przedmioty niepostrzegalne „przez nas i podobnych [do nas]” (*asmad-ādibhiḥ*), ale nie przez autorytatywne osoby (*pramāṇa-bhūta; āpta*), którym zawdzięczamy takie wypowiedzi<sup>54</sup>.

Z przytoczonych wyżej świadectw zawartych w tekstach klasycznej sankhji wynika, że w sankhji, w odróżnieniu od mimansy (*mīmāṃsā*), niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi nie była niezależnością absolutną, tj. niezależnością od zakresu obowiązywania każdego postrzeżenia i każdego wnioskania. Mimansa, stwierdzając absolutną niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnego świadectwa słownego, głosiła, że tylko ta *pramana* służy do poznania *dharmy*, powinności moralnej, i innych rzeczy pozazmysłowych (zob.: *Mimansasūtr*<sup>55</sup> I, 1, 4–5 i komentarz do tych *sutr* *Siabarabhaszje*<sup>56</sup>), stanowczo odrzucając możliwość postrzeżenia rzeczy pozazmysłowych (zob.: *Siabarabhaszja* I, 1, 4; I, 3, 2). Kumarila Bhatta w *Ślokavarttice*<sup>57</sup> twierdzi, że postrzeżenie przedmiotów przeszłych i przyszłych, zbyt małych, przesłoniętych jakąś rzeczą oraz innych przedmiotów niepostrzegalnych, przypisywane joginom oraz tym, którzy osiągnęli wyzwolenie (*muktātman*), nie jest możliwe (*Ślokavarttika* IV, 17–51) (zob. tłumaczenie i wydanie tekstu IV rozdziału *Ślokavarttiki* przygotowane przez Tabera, a także jego komentarz do tego tekstu w: TABER 2005: 51–64, 152–153). Torella słusznie spostrzega, że główną przyczyną odrzucenia przez mimansę postrzeżenia pozazmysłowego było to, iż uznanie takiego postrzeżenia zaprzeczałoby niezależności zakresu obowiązywania autorytatywnego

---

<sup>53</sup> S. 87, w. 18–21.

<sup>54</sup> S. 104, w. 13 – s. 105, w. 2.

<sup>55</sup> *Mimansasūtr* (*Mīmāṃsāsūtra*) – zbiór *sutr* mimansy, przypisywany przez tradycję Dźajminiemu (Jaimini). W znanej nam postaci zbiór *sutr* ukształtował się ok. 250 r. p.n.e. lub między 200 a 300 r. n.e. Datowanie *Mimansasūtr* podają za VERPOORTENEM (1987: 5).

<sup>56</sup> *Siabarabhaszja* (*Śābarabhāṣya*) autorstwa Śabary (druga poł. IV w.) – najstarszy zachowany i najsłynniejszy komentarz do *Mimansasūtr*. Datowanie Śabary podają za VERPOORTENEM (1987: 8–9).

<sup>57</sup> *Ślokavarttika* (*Ślokavārttika*) to komentarz do pierwszych 36 *sutr* *Mimansasūtr* i komentarza do nich *Siabarabhaszji*. Autor *Ślokavarttiki* Kumarila Bhatta (Kumārila Bhaṭṭa; VII w.) zapoczątkował jeden z dwóch głównych kierunków mimansy. Datowanie Kumarili Bhatty podają za VERPOORTENEM (1987: 22).

świadczenia słownego: „Przyjęcie, że człowiekowi – czy to dzięki przyrodzonemu uzdolnieniu, czy też dzięki specjalnemu psychofizycznemu treningowi – dany jest dostęp do tego, co wykracza poza zasięg zmysłów (lub, można dodać, ludzkiego rozumu), stanowi zagrożenie dla *atīndriya* [tj. nadzmysłowego – O.L.] *par excellence* – dharmy, której radykalna inność wymaga oparcia na nieludzkim autorytecie: wedyjskim objawieniu. Jeżeli chodzi o to ostatnie, *mimansa* ustanowiła siebie jego wyłącznym interpretatorem i stróżem” (TORELLA 2012: 473). I dalej: „[...] kwestia jogicznego postrzeżenia otwiera dużo szerszy wymiar, absolutnie kluczowy dla całej indyjskiej filozofii: pytanie, czy poszukiwacz prawdy może się obejść bez objawionej tradycji. Objawienie staje się niezbędne wtedy, kiedy prawda jest pokazana jako będąca poza granicami ludzkiego poznania” (tamże: 477). Z tego samego powodu *mimansa* dużo uwagi poświęca również odrzuceniu istnienia osoby wszechwiedzącej (zob. np.: *Ślokawarttika* II, 110–172). Jak zauważa Kataoka: „W stosunku do dharmy tylko nakaz wedyjski stanowi środek wiarygodnego poznania [...]. Dlatego oto Kumarila tak pragnie odrzucić istotę wszechwiedzącą, która mogła właśnie pojąć dharmę” (KATAOKA 2002: 1023)<sup>58</sup>.

### **Podsumowanie**

Teksty klasycznej *sankhji* zawierają świadectwa o znaczeniu konceptualnym, które przemawiają za tym, że według *sankhji* zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi nie był niezależny. Świadectwa te znajdują się we fragmentach, w których autorzy klasycznej *sankhji* przedstawiają swoją koncepcję autorytatywnej wypowiedzi (JM 5, MV 5 i YD 6) lub koncepcję postrzeżenia (YD 5). Z komentarza do definicji autorytatywnej wypowiedzi JM 5 wynika, że wszystkie autorytatywne wypowiedzi bazują na postrzeżeniu i wnioskowaniu. Z komentarza do definicji autorytatywnej wypowiedzi MV 5 oraz fragmentu YD 6, w którym autor przedstawia swój pogląd na autorytatywną osobę, dowiadujemy się, że niektóre autorytatywne wypowiedzi (a mianowicie wypowiedzi ułożone przez autorytatywne osoby, odróżniane w tych tekstach od wypowiedzi nieposiadających autora *Wed*) bazują na postrzeżeniu. Zgodnie z definicją postrzeżenia YD 5, postrzeżenie obejmuje również nadzmysłowy wgląd joginów, którego przedmiotem – jak twierdzi autor – może być każdy przedmiot, z czego wynika wprost, że przedmioty autorytatywnej wypowiedzi poznawane są również przez postrzeżenie.

---

<sup>58</sup> Zob. artykuł KATAOKI (2003) specjalnie poświęcony krytyce pojęcia osoby wszechwiedzącej w *Ślokawarttice* oraz w innym dziele Kumarili – zaginionej *Bryhattice* (*Brhātṭikā*), rekonstruowanej na podstawie buddyjskiej *Tattvasaṅgrāhy* (*Tattvasaṅgraha*).



Jeżeli autorzy sankhji w swoich kluczowych fragmentach poświęconych źródłom prawdziwego poznania utrzymują, że przedmioty autorytatywnej wypowiedzi są poznawalne przez inne źródło/źródła prawdziwego poznania, to jak wtedy należy rozumieć głoszony przez sankhję pogląd, iż przez autorytatywną wypowiedź poznaje się tylko takie rzeczy, których nie da się poznać ani przez postrzeżenie, ani przez wnioskowanie? Wytlumaczenie, które pozwoli obronić sankhję przed zarzutem o wewnętrzną sprzeczność, znajdziemy, przyjmując założenie, że głoszona przez sankhję niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi to niezależność od zakresów obowiązywania postrzeżenia i wnioskowania leżących w kompetencji zwykłych ludzi lub niezależność od zakresów obowiązywania postrzeżenia zmysłowego (tj. postrzeżenia żywołów leżącego w kompetencji zwykłych ludzi oraz postrzeżenia tanmatr) i opartego na nim wnioskowania, a nie niezależność od zakresów obowiązywania każdego postrzeżenia i każdego wnioskowania. Takie założenie znajduje potwierdzenie w tekstach sankhji. SK i większość komentarzy do niej zawierają wskazówki, że przez postrzeżenie, o którym mowa w karikach 4–6, przedstawiających naukę o źródłach prawdziwego poznania, należy rozumieć postrzeżenie zmysłowe lub postrzeżenie dostępne zwykłym ludziom, z czego wynika, że niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi jest niezależnością od takiego właśnie postrzeżenia i opartego na nim wnioskowania. Według YD, która stanowi pod tym względem wyjątek, definicja postrzeżenia z kariki 5 obejmuje również nadzmysłowe postrzeżenie joginów, ale YD zawiera wskazówki, że autorytatywna wypowiedź stanowi źródło prawdziwego poznania przedmiotów niedostępnych właśnie zwykłemu postrzeżeniu lub postrzeżeniu zmysłowemu, a nie każdemu postrzeżeniu.

Na koniec chciałabym zaznaczyć, że tematem wartym osobnej uwagi jest analiza przyczyn, dlaczego sankhja przyjęła właśnie taki, a nie inny pogląd na zakres obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi. Dlaczego sankhja przyjmuje tak ciasną koncepcję autorytatywnej wypowiedzi, w ramach której nie mieszczą się wypowiedzi zwykłych ludzi, nieposiadających nadzwyczajnych zdolności, oparte na wiedzy zdobytej w wyniku ich obserwacji i praktyki (np. wypowiedzi podróżników, lekarzy, uczonych itd.), co powoduje sprowadzenie tych wypowiedzi, stanowiących cenny nabytek ludzkości, do zasłyszanych?<sup>59</sup> W

---

<sup>59</sup> Oto możliwe rozwiązanie, pozwalające traktować świadectwo słowne otrzymane w wyniku obserwacji i praktyki zwykłych ludzi będących znawcami swojej dziedziny jako świadectwo autorytatywne. Aby nie pozbawiać tego świadectwa statusu autorytatywnego, należało zinterpretować je jako oparte na Wedach, tj. wynik wytlumaczenia Wed, a nie wynik obserwacji i praktyki, oraz stwierdzić, że świadectwo to, mimo że traktuje o zwykłych rzeczach, będących przedmiotami codziennych obserwacji (podczas gdy autorytatywne świadectwo słowne

innych nurtach stwierdzających niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnego świadectwa słownego, takich jak mimansa i adwajta-wedanta, wytlumaczeniem przyjęcia takiej koncepcji zakresu obowiązywania tej pramany jest szczególne znaczenie przypisywane autorytatywnemu świadectwu słownemu w sprawie osiągnięcia najwyższego celu człowieka i wynikająca z tego chęć udowodnienia niemożliwości jego obalenia za pomocą innych praman (tj. chęć udowodnienia, że jako niepodlegające obaleniu pozostaje ono zawsze prawdziwe). Takiego wytłumaczenia nie możemy zaproponować w przypadku sankhji, w której autorytatywne świadectwo słowne nie odgrywa ważnej roli<sup>60</sup>. W przypadku sankhji wytłumaczenie prawdopodobnie jest wręcz przeciwne i polega na pragnieniu ograniczenia zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, aby zachęcić do samodzielnego poszukiwania prawdy przez postrzeżenie i wnioskowanie. Innymi słowy, sankhja, głosząc niezależność zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi, chciała w ten sposób powiedzieć: do autorytatywnej wypowiedzi należy sięgać jedynie wtedy, kiedy postrzeżenie i wnioskowanie nie mogą być pomocne, tj. w przypadkach skrajnych. Mimo swego rzeczywistego podtekstu, koncepcja niezależnego zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi mogła również pełnić inną funkcję, a mianowicie być wykorzystywana dla stwarzania pozorów: w obliczu przeciwników sankhjaniści mogli powoływać się na tę koncepcję jako na dowód uznania przez sankhję ważnej, niezastąpionej roli tej pramany. Poczytałam wstępne uwagi dotyczące przyczyn głoszenia przez sankhję niezależności zakresu obowiązywania autorytatywnej wypowiedzi. Wyjaśnienie tych

---

powinno dotyczyć rzeczy pozazmysłowych), służy w ostatecznym końcu realizacji wyższych niewidzialnych celów. Takie rozwiązanie było zgodne z powszechnym indyjskim sposobem ujmowania różnych nauk jako opartych na Wedach oraz pełniących funkcję sakralną, tj. służących celom niewidzialnym. O takim sposobie ujmowania w Indiach różnych dyscyplin i tekstów zob.: POLLOCK 1985: 499–519; POLLOCK 1989: 609–610.

<sup>60</sup> W SK Iśwarakryszna nie powołuje się na autorytatywne wypowiedzi ani nie podaje przykładów przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi. Podstawowe elementy swojej doktryny (tzw. „dziesięć podstawowych rzeczy” – *mūlikārtha*) sankhja uzasadniała za pomocą wnioskowania (zob. LARSON 1987a: 92–94). Porównaniem sankhji ze słońcem, którego dwoma kłami są dwa rodzaje wnioskowania, zaczyna się YD (s. 1, w. 3–4). Autorytatywna wypowiedź, w odróżnieniu od postrzeżenia i wnioskowania, praktycznie nie odgrywa roli w poznawaniu 25 tattw (*tattva*) sankhji, podstawowych strukturalnych elementów rzeczywistości, a przykłady przedmiotów poznawanych z autorytatywnej wypowiedzi podawane przez autorów klasycznej sankhji (zob. komentarze do SK 4–6) świadczą o tym, że przez tę pramanę dowiadujemy się głównie o takich rzeczach (niebo, bogowie, rajski gaj itd.), których poznawanie nie ma dużego znaczenia dla osiągnięcia poznania rozróżniającego puruszę od prakryti powodującego wyzwolenie, tj. realizację najwyższego celu człowieka. Zob. o tym mój artykuł: ŁUCYSZYNA 2010: 68–97.

przyczyn wymaga dogłębnego zbadania roli każdego ze źródeł prawdziwego poznania w uzasadnieniu poszczególnych elementów doktryny sankhji, a także prześledzenia dziejów poglądu na zakresy obowiązywania źródeł prawdziwego poznania w sankhji poprzedzającej SK Íśwarakryszny.

## Bibliografia

Asztadhjaji = Pāṇini: Aṣṭādhyāyī.

Rama Nath Sharma (red., tłum.): *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Vol. II: *English Translation of Adhyāya One with Sanskrit Text, Transliteration, Word-Boundary, Anuvṛtti, Vṛtti, Explanatory Notes, Derivational History of Examples, and Indices*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 2000 [1. wydanie: 1990].

BALCEROWICZ 2010

Balcerowicz, Piotr: *What exists for the Vaiśeṣika?*, w: Piotr Balcerowicz (red.): *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Warsaw Indological Studies 3, Motilal Banarsidass Private Limited, Delhi 2010: 249–360.

GB = Gauḍapāda

*Sāṃkhyakārikābhāṣya* (nazywana również: *Gauḍapādabhāṣya*). Becanarāma Tripāṭhī (red.): *The Sāṃkhya Kārikā with an Exposition Called Candrikā by Nārāyaṇa Tīrtha, and Gauḍapādācārya's Commentary*. Benares Sanskrit Series 9, Messrs. Braj B. Das & Co., Benares 1883.

JAKUBCZAK 1999

Jakubczak, Marzenna: *Poznanie wyzwalajace. Filozofia jogi klasycznej*. Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1999.

JM = Jayamaṅgalā.

Viṣṇuprasāda Śarmā [MV] and Satkāriśarmā Vaṅḡīya [JM] (red.): *Sāṃkhyakārikā of Śrīmad Íśvarakṛṣṇa with the Māṭharavṛtti of Māṭharācārya and the Jayamaṅgalā of Śrī Śāṅkara*. Chowkhamba Sanskrit Series 56, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.

Jogasutry = Yogasūtra.

Rājārām Shāstrī Bodas (red.): *Patañjalasūtrāṇi with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vāchaspati*. Bombay Sanskrit Series XLVI, Government Central Book Depôt., Bombay 1892.

*Jogasutrabhāṣya* = *Yogasūtrabhāṣya* – zob. *Jogasutry*.

KATAOKA 2002

Kataoka, Kei: „Validity of Cognition and Authority of Scripture”. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 50/2 (2002): 1026–1022.

KATAOKA 2003

Kataoka, Kei: „Kumārila's Critique of Omniscience”. *Indo Shisōshi Kenkyū (Studies in the History of Indian Thought)* 15 (2003): 35–69.

KAVIRAJ 2006

Kaviraj, Gopinath: *The doctrine of pratibhā in Indian philosophy*, w: *Selected Writings of Mahamahopadhyaya Gopinath Kaviraj*, Indica Books, Varanasi 2006: 9–47 (1. wydanie: 1990).

KIMBALL 2011

Kimball, James: *The Soteriological Role of the Ṛṣi Kapila in the Yuktidīpikā: The Production and Transmission of Liberating Knowledge in Classical Sāṃkhya*. PhD thesis, School of Oriental and African Studies, University of London 2011. [http://eprints.soas.ac.uk/13604/1/Kimball\\_3348.pdf](http://eprints.soas.ac.uk/13604/1/Kimball_3348.pdf) (7.05.2012).

LARSON 1987a

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

LARSON 1987b

Larson, Gerald James: *Vārṣagaṇya or Vṛṣagaṇa, Vṛṣagaṇavīra or Vārṣagaṇa*, w: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. T. 4: Gerald James Larson, Ram Shankar Bhattacharya (red.): *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass, Delhi, etc. 1987: 131–140.

ŁUCYSZYNA 2010

Łucyszyna, Ołena: „Przedmiot autorytatywnej wypowiedzi (āpta-vacana) w klasycznej sankhji (na podstawie komentarzy do karik 4–7 *Sankhjakariki*)”. *Studia Indologiczne* 17 (2010): 68–97.

ŁUCYSZYNA 2011

Łucyszyna, Ołena: „Czy puruṣa jest podmiotem? Na podstawie analizy opozycji podmiotu (viśayin) i przedmiotu (viśaya) w klasycznej sāṃkhyi”, w: Ołena Łucyszyna, Maciej St. Zięba (red.): *Purusza, atman, tao, sin... Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*. Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011, s. 77–93.

MAAS 2010

Maas, Philipp A.: „Valid knowledge and belief in classical Sāṃkhya-Yoga”, w: Piotr Balcerowicz (red.): *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Warsaw Indological Studies 3, Motilal Banarsidass Private Limited, Delhi 2010: 383–392.

MEJOR 2000

Mejor, Marek: “Some Observations on the Date of the *Yukti-dīpikā* (Apropos of a New Edition)”. *Studia Indologiczne* 7 (2000): 255–289.

MEJOR 2004

Mejor, Marek: “Some Observations on the Date of the *Yuktidīpikā* (Apropos of the New Edition)”, w: Piotr Balcerowicz, Marek Mejor (red.): *Essays in Indian*

*Philosophy, Religion and Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi 2004: 399–433.  
[Poprawiona wersja MEJOR 2000.]

Mimansasutry = Mīmāṃsāsūtra.

Maheśacandra Nyāyaratna (red.): *The Aphorisms of the Mīmāṃsā by Jaimini with the Commentary of Śavara-Svāmin*. Vol. I: *Adhyāyas I–VI*. Bibliotheca Indica. New Series 44, 85, 95, 101, 115, 142, 154, 174, 208, Gaṇeśa Press, Calcutta 1873.

MV = Māṭhara: *Māṭhara-vṛtti* – zob. JM.

Njajasutry = Nyāyasūtra.

Taranatha Nyaya-Tarkatirtha, Amarendramohan Tarkatirtha, Hemantakumar Tarkatirtha (red.): *Nyāyadarśanam: With Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyatīkā and Viśvanātha's Vṛtti*. With an Introduction by Narendra Chandra Vedantatirtha. 2 t., Calcutta Sanskrit Series 18, 29, Metropolitan Printing & Publishing House, Calcutta 1936, 1944.

Njajabhaszja = Vātsyāyana: *Nyāyabhāṣya* – zob. Njajasutry.

P = Komentarz zachowany w chińskim przekładzie Paramarthy.

(1) JunjiroTakakusu (tłum.): „*La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (II)*”. *Traité sur les «Septante d'or» (Suvarṇasaptati)* ou *Traité sur la philosophie Sāṃkhya (Sāṃkhyaśāstra)* traduit par Paramārtha”, *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 4 (1904): 978–1064.

(2) N. Aiyaswami Sastri (rekonstr.): *Suvarṇasaptati Śāstra. Sāṃkhya-Kārikā-Saptati of Īśvara-Kṛṣṇa with a Commentary. Reconstructed into Sanskrit from the Chinese Translation of Paramārtha and Edited with English Notes, Introduction and Appendices*. Sri Venkatesvara Oriental Series 7, Tirūmalai-Tirupati Devasthanams Press, Tirupati 1944.

POLLOCK 1985

Pollock, Sheldon: “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”. *Journal of the American Oriental Society* 105/3 (1985): 499–519.

POLLOCK 1989

Pollock, Sheldon: “Mīmāṃsā and the Problem of History in Traditional India”. *Journal of the American Oriental Society* 109/4: 603–610.

POTTER 1977

Potter, Karl H.: *Introduction to the philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika*, w: *Encyclopedia of Indian Philosophies*. T. 4: Karl H. Potter (red.): *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1977: 1–208.

Radžamartanda = Bhoja Rāja: *Rājamārtaṇḍa*.

Rājendralāla Mitra (red. i tłum.): *The Yoga Aphorisms of Patañjali with the Commentary of Bhoja Rāja*. Bibliotheca Indica. New Series 462, 478, 482, 491–492, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1883.

RUEGG 1994

Ruegg, David Seyfort: "Pramāṇabhūta, \*Pramāṇa(bhūta)-puruṣa, Pratyakṣadharman and Sākṣātkṛtadharman as Epithets of the Ṛṣi, Ācārya and Tathāgata in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/2 (1994): 303–320.

*Sankhjacandrika* = Nārāyaṇa Tīrtha: *Sāṃkhyacandrikā*.

Becanarāma Tripāṭhī (red.): *The Sāṃkhya Kārikā with an Exposition Called Candrikā by Nārāyaṇa Tīrtha, and Gauḍapādācārya's Commentary*. Benares Sanskrit Series 9, Messrs. Braj. B. Das & Co., Benares 1883.

*Sankhjasutry* = *Sāṃkhyasūtra*.

Richard Garbe (red.): *Aniruddha's Commentary and the Original Parts of the Vedāntin Mahādeva's Commentary to the Sāṃkhya Sūtras*. Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1888.

*Sankhjasutrawrytti* = Aniruddha: *Sāṃkhyasūtravṛtti* – zob. *Sankhjasutry*.

*Siabarabhaszja* = *Śābarabhāṣya* – zob. *Mimansasutry*.

SINHA 1934

Sinha, Jadunath: *Indian Psychology. Perception*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1934.

SK = Īśvarakṛṣṇa: *Sāṃkhyakārikā*.

(1) Ferenc Ruzsa (red.): *Īśvarakṛṣṇa: Sāṃkhyakārikā*. [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/samkhya/isvskaru.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/samkhya/isvskaru.htm) (5.12.2011).

(2) S.S. Suryanarayana Sastri (red. i tłum.): *The Sāṃkhyakārikā of Īśvara Kṛṣṇa*. 3<sup>rd</sup> edition revised reprint. Publications of the Department of Indian Philosophy 3, University of Madras 1948 [1. wydanie: 1930].

(3) Gerald James Larson (red. i tłum.): *Appendix B. The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa. Sanskrit Text with Translation*, w: Gerald James Larson: *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*. 2<sup>nd</sup> revised edition. Motilal Banarsidass, Delhi 1979: 255–277.

(4) Mikel Burley (red. i tłum.): *Appendix A. The Sāṃkhyakārikā in Devanāgarī and Roman Script, and in English Translation*, w: Mikel Burley, *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*. Routledge Hindu Studies Series, Routledge, London and New York 2007: 164–179.

(5) Franciszek Tokarz (tłum.): *Tłumaczenie polskie Sāṃkhyakārikā*, w: Ks. Franciszek Tokarz: *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*. Cz. 2, Rozprawy Wydziału Filozoficznego 36, red. Tomasz Ruciński, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1985: 183–193.

(6) Marzenna Jakubczak (tłum.): *Īśvarakṛṣṇa: Sankhjakarika*, w: Marta Kudelska (red.): *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002: 81–98.

(7) Владимир Кириллович Шохин (tłum.): *Ишваракришна. Санкхья-карика*, w: Владимир Кириллович Шохин (tłum.): *Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Санкхья-карика. Гауданада. Санкхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Тамтва-кауमुди*. Ладомир, Москва 1995: 109-243.

(8) Henry Thomas Colebrooke, Horace Hayman Wilson (tłum. i red.): *The Sāṅkhya Kārikā, or Memorial Verses on the Sāṅkhya Philosophy, by Īswara Krishna*, Translated from the Sanskrit by Henry Thomas Colebrooke. Also the *Bhāshya, or Commentary of Gaudapāda*, Translated and Illustrated by an Original Comment by Horace Hayman Wilson, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, Oxford 1837.

(9) John Davies (tłum. i koment.): *The Sankhya Karika of Isvara Krishna. An Exposition of the System of Kapila with Original Sanskrit Texts*. Susil Gupta (India) Ltd., Calcutta 1957 [1. wydanie: 1881].

SOLOMON 1973

Solomon, Esther A.: *Notes*, w: Esther A. Solomon (red.): *Sāṅkhya-Vṛtti (V2)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973: 69-108.

SSVṛ = *Sāṅkhyasaptativṛtti*.

Solomon, Esther A. (red.): *Sāṅkhya-Saptati-Vṛtti (V1)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973.

SVṛ = *Sāṅkhyavṛtti*.

Solomon, Esther A. (red.): *Sāṅkhya-Vṛtti (V2)*. Gujarat University, Ahmedabad 1973.

SZOCHIN 1995

Шохин, Владимир Кириллович: *Комментарий*, w: Владимир Кириллович Шохин (tłum.): *Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Санкхья-карика. Гауданада. Санкхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Тамтва-каумуди*. Ладомир, Москва 1995: 244-306.

Ślokavārttika = Kumārila Bhaṭṭa: *Ślokavārttika*.

Rāma Sāstrī Tailanga (red.): *The Mīmāṃsāślokavārttika by Kumārila Bhaṭṭa, with the Commentary Called Nyāyaratnākara by Pārthasārathi Miśra*. The Chowkhamba Sanskrit Series 11, 12, 15, Chowkhamba Sanskrit Book Depôt., Benares 1898.

TABER 2005

Taber, John: *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on Perception. The "Determination of Perception" Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Ślokavārttika. Translation and Commentary*. RoutledgeCurzon Hindu Studies Series 1, RoutledgeCurzon, London and New York 2005.

*Tattwawajsiaradi* = Vācaspati Miśra: *Tattvavaiśārādī* – zob. *Jogasutry*.

TK = Vācaspati Miśra: *Tattvakaumudī*.

Taranatha Tarkavachaspati (red. i koment.): *Sankhyatatwa Koumudi by Bachaspati Misra*. Sucharu Press, Calcutta 1871.

TORELLA 2012

Torella, Raffaele: “Observations on *yogipratyakṣa*”, w: Chikafumi Watanabe, Michele Desmarais, Yoshichika Honda (red.): *Saṃskṛta-sādhutā: Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*. D.K. Printworld, New Delhi 2012: 470–487.

VARADACHARI 1970

Varadachari, Venkatadriagaram: “On the interpretation of a *kārikā* of Īśvara Kṛṣṇa”, w: Babu Ram Saksena, and others (red.): *Umasha Mishra Commemoration Volume*. Ganganatha Jha Research Institute, Allahabad 1970: 81–85.

VERPOORTEN 1987

Verpoorten, Jean-Marie : *Mīmāṃsā Literature. A History of Indian Literature*. Edited by J. Gonda. Vol. VI. Fasc. 5., Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1987.

YD = *Yuktidīpikā*.

Albrecht Wezler, Shujun Motegi (red.): *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*. Vol. I, Alt- und Neu-Indische Studien 44, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998.

Olena Lutsyshyna

### **Does authoritative verbal testimony (*āpta-vacana*) in Sāṃkhya have independent scope of validity?**

Sāṃkhya claims that authoritative verbal testimony is the source of valid knowledge (*pramāṇa*) of those objects which cannot be known by perception or by inference (see *Sāṃkhyakārikā* 6 and classical Sāṃkhya commentaries to *kārikās* 4–6 of the *Sāṃkhyakārikā*). Does it mean that authoritative verbal testimony in Sāṃkhya has independent scope of validity, which does not overlap with the scopes of perception and inference? This study is based on the classical Sāṃkhya texts. Classical commentaries to the *Sāṃkhyakārikā* provide important evidence that the scope of validity of authoritative verbal testimony is not absolutely independent. The evidence is presented in the fragments where the Sāṃkhya writers state their conception of authoritative verbal testimony (*Jayamaṅgalā* 5, *Māṭharavṛtti* 5, and *Yuktidīpikā* 6) or conception of perception (*Yuktidīpikā* 5). According to these commentaries, authoritative verbal testimony can be based on perception or both on perception and inference of authoritative persons endowed with an extraordinary capacity of perception of imperceptible reality. The author of the article comes to conclusion that independence of the scope of authoritative



verbal testimony in Sāṅkhya should be understood as its independence either from the scope of ordinary perception (i.e. perception of the *bhūtas*, 5 elements, by ordinary people) and inference based on such a perception or from the scopes of sensory perception (i.e. perception which embraces perception of *bhūtas* and *tanmātras*) and inference based on it, but not as its independence from the scopes of each perception and each inference. This conclusion is supported by suggestions we find in the *Sāṅkhyakārikā* and all the eight extant commentaries of the classical Sāṅkhya.



## Najdroższe moje Kochanie! i Pochwała miesięcy zimowych – dwa khmerskie poematy opiewające piękno pór roku

HANNA URBAŃSKA

*Najdroższe moje Kochanie!* (Prəl η-məəh-aay) i *Pochwała miesięcy zimowych* (Sp:saa-he:mənta?-məəh) to dwa kambodżańskie poematy w języku khmerskim, naznaczone silnie piętnem tradycji sanskryckiej, opiewające piękno pór roku.

Przyjmuje się powszechnie, że autorem obu poematów był Srī Dhammarāja (khmerska wersja jego imienia to Preah Samphear), władca Kambodży w latach 1627-1630. Znakomity znawca sanskrytu oraz pali, cenił nade wszystko literaturę buddyjską<sup>1</sup>. Utwory te zaliczane są do gatunku zwanego *ka:p[ya]*<sup>2</sup> (skr. *kāvya*), i – podobnie jak w dziełach sanskryckich – odnajdziemy tutaj szereg *alankāra*, charakterystycznych dla literatury kunsztownego stylu. Poematy te zostały również skomponowane w odpowiednich dla kambodżańskiej (khmerskiej) kawji metrach<sup>3</sup>. Charakterystyczny jest dla khmerskiej poezji sposób obrazowania polegający na portretowaniu całego obrazu przy użyciu jedynie kilku kluczowych słów; zadaniem odbiorcy jest rekonstrukcja obrazu na podstawie tychże słów.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Zob. KPC 1973.

<sup>2</sup> W przypadku transkrypcji słów khmerskich pojawiających się w niniejszym artykule postępujemy za precyzyjną transkrypcją przyjętą przez KRS.

<sup>3</sup> Podstawowe informacje na temat rodzajów metrum w poezji khmerskiej odnaleźć można w podręczniku do metryki (SA:Y 1966). Zwięzła charakterystyka użytego w tych poematach metrum (*Najdroższe moje Kochanie!* – metrum „chód wrony” – Bət-ka:ka?-kate?; *Pochwała miesięcy zimowych* – metrum „chód Brahmy” – Bət-prəmməə?-kate?) odpowiednio na stronach: 1-2 oraz 3-4.

<sup>4</sup> Doskonałym przykładem jest strofka apokryficznej dżataki o królu Subhamitrze (KAO 1972: 20); skonstruowana jest ona z następujących określeń: **məəh - o: - cəŋho: - tuəl - ti: || sroh - baokkharaney || reh- rəəp - rə:ŋ thla:** jest, istnieje-sezonowy strumyk; cienka strużka-wzniesienie, pagórek-miejsce||staw, jezioro lotosowe || podmywać-łagodny-osiadły-czysty, przejrzysty. Rekonstrukcja obrazu wygląda następująco: **istniejące, płynące** [w tymże miejscu] **cienkie strumyczki (wstążki) sezonowych wód** [spływają z] **miejsc wznoszących się (z pagórków)** [i docierają aż do] **jeziora pełnego lotosów**, [gdzie woda] **podmywa łagodnie** [powierzchnię dookoła zbiornika, aby w końcu] **łagodnie osiąść** [aż do dna, aż na dnie, lub: przy brzegu, na brzegu] **pozostawiając powierzchnię** [(czy też: wodę jeziora) **przejrzystą (czystą)**.

Wczesne inskrypcje khmerskie wspominają często dzieła indyjskie, w tym utwory Kalidasy; wiemy zatem, że zarówno język sanskrycki, jak i indyjska literatura klasyczna cieszyły się znaczną popularnością na królewskim dworze<sup>5</sup>. Znana legenda przypisująca ustanowienie imperium khmerskiego braminowi o imieniu Kaundinja (Kaunḍinya), który poślubił lokalną księżniczkę Somę, córkę króla nagów (Nāgī Somā), zdaje się wskazywać na silne związki pomiędzy wczesnymi dziełami Kambodży a tradycją literacką (sanskrycką) Indii<sup>6</sup>.

Doskonałą znajomość dzieł indyjskich opisujących piękno pór roku potwierdza jedna z inskrypcji sanskryckich Kambodży, będąca najprawdopodobniej parafrazą strofki rozpoczynającej opis pory deszczowej w *Ritusamharze* (RS II 1): *garjadgajendrameghānām yāne dānāmbuvṛṣṭibhiḥ / tatāna śastravidyudbhiḥ prāvṛṣaṁ yaḥ śaradyapi /* („W marszu obłoków – stad słoń, ślących pomruki głębokie, i w kroplach deszczu obfitych – z policzków płynących wciąż sokiem / W rozbłyskach nagłych błyskawic – to oręż, co blask szybki rodzi: Choć w porze jesiennej król wkracza – z deszczową porą nadchodzi”)<sup>7</sup>.

Jest zatem bardzo prawdopodobne, że do powstania obu tych poematów przyczyniły się dzieła indyjskie (sanskryckie bądź palijskie) opisujące pory roku.<sup>8</sup>

### 1. *Najdroższe moje Kochanie!*

W niniejszym artykule pragniemy zaprezentować kompletny literacki przekład z języka khmerskiego oraz interpretację pierwszego jedynie utworu (*Najdroższe moje Kochanie!*), przy czym tłumaczenie opatrzone zostało komentarzem objaśniającym trudniejsze zwroty,

---

Charakterystyczne dla partii opisowych tekstu posługiwanie się jedynie kluczowymi słowami można przyrównać do sanskryckich złożeń.

<sup>5</sup> SSIC 2009:14. Zob. też SHARAN 1975: 420-426. Edukacja w Kambodży obejmowała nie tylko kawę, ale również Wedy, gramatykę Paniniego, sześć systemów filozoficznych, Ramajanę, Mahabharatę, Purany, Arthaśastrę i inne.

<sup>6</sup> Zob. GAUDES 1993: 333-358. Też: AUDRIC 1979: 17-18. Autor zaznacza, iż legenda ta znana jest również tradycji indyjskiej.

<sup>7</sup> SUNDARAM 2010: 53. Por. RS II 1: *Wśród chmur wilgotnych, deszczowych – stad słoń w rui kroczących, / Dźwigając sztandar z błyskawic i bęben – piorunów huk ślący -/ Dostojnie wkroczył znów monsun, tak władczy w potężnym wołaniu / “Zastępy obłoków wiodący” – kochankom tak miły – kochanie!*

<sup>8</sup> Kwestia identyfikacji literackich źródeł obu poematów, a także, szerzej – zagadnienie wpływu literatury indyjskiej (scil. sanskryckiej, a zwłaszcza buddyjskiej) na literaturę khmerską, wykracza poza zakres niniejszego artykułu, wymaga bowiem osobnego opracowania.

konstrukcje oraz wyrażenia, a ponadto dodano słownictwo zaczerpnięte z sanskrytu i języka palijskiego.

Poemat ten, zawierający obszerny opis wiosny, pory gorącej i deszczowej, oraz – częściowo – jesieni<sup>9</sup>, zadedykowany został (podobnie zresztą jak i *Pochwała miesięcy zimowych*) księżniczce Bopphavadi, ukochanej króla, która poślubiła później króla Udaję<sup>10</sup>. W związku z tym przeważa w poemacie smak miłości w rozłące – *vipralambha-śrṅgāra-rasa*. Począwszy od pierwszej strofki powtarzany jest nieustannie czasownik *sr̥v̥v̥h* – “tęsknić, wspominać z nostalgią”.

Poemat można podzielić na trzy części. Część pierwsza obejmuje strofki 1-23 i składa się na niezwykle liryczny opis różnych godzin nocnych podczas pory wiosennej, poprzedzającej lato. Niebo jest teraz czyste, bezchmurne i określane jest terminami: *v̥e:h̥ẽ* – (pal. *vehāsa*), *v̥mp̥*: (skr. pal. *ambara*), bądź *a:kah*; *a:ka:sa?* – (skr. *ākāśa*, pal. *ākāsa*). Lekki wietrzyk (zwany *v̥ẽta*: (skr. *vāta*), lub *pr̥ẽh-p̥ẽy* (od skr. *vāya* “prześwietny wiatr”) – niesie chłód i rozsiewa dookoła świeżość wraz ze słodką wonią (*sorẽaphi*: – skr. *surabhi*). Czternasta strofka wspomina rozbrzmiewający echem grzmot piorunów; poczynając od tego momentu przelotne deszcze stopniowo stają się coraz bardziej intensywne i częste, i temperatura wzrasta.

### I.1-23

1. Najdroższe moje Kochanie! Oto Słońca krąg tonie za drzew gęstwiną,  
Sorija<sup>11</sup> nisko oblicze swoje pochyli; Tęsknoty pełne skrzydlate  
stworzenie<sup>12</sup>  
Błądzi po ścieżkach szerokich przestrzeni<sup>13</sup> – Gdy lot swój zniży, by na  
drzewie<sup>14</sup> spocząć –  
Pióro swym dziobem ptak gładząc – zakwili...

---

<sup>9</sup> Tłumaczenie tekstu khmerskiego na podstawie wydania: ĀN 1966. Oprócz tego korzystam z przedruku zamieszczonego w CLR 1977: 116-125, gdzie zamieszczono krótki komentarz z objaśnieniami. Poemat ten został tutaj opatrzony błędnym tytułem „*Sv:saə-he:mnta?-m̥ẽh*” (“Pochwała miesięcy zimowych”).

<sup>10</sup> Zob. JACOBSEN 2008: 123.

<sup>11</sup> *Soreya*: – lit. „słońce”. Określenie przejęte z języka palijskiego (pal. *suriya*; skr. *sūrya*).

<sup>12</sup> Khmer. „wszystko stworzenie” – *sv̥pp̥ẽa?-sat[v]* or *sat[t]* (pal. *sabba*, skr. *sarva* – „wszystek, cały, każdy”; skr. *sattva*; *sat* – „stworzenie, istota żyjąca, zwierzę”; pal. *satta*).

<sup>13</sup> Khmer. *v̥e:h̥ẽ* – „niebiosa, przestrzeń” (skr. *vihāyasa*, *viha*; pal. *vihāyasa*, *vehāyasa*, *vehāsa*).

<sup>14</sup> Khmer. *pr ksa*: – „drzewa, las”; *pr k* – „drzewo” (skr. *vr̥kṣa*).

2. Najdroższe moje Kochanie! W swe śpiewy<sup>15</sup> wsłuchane ptaki niosą  
odpowiedź –  
Dźwięk płynie to w jedną, to w drugą stronę; Ku niebu się wzbijają  
byстрыm pchnięte lotem,  
Kwileniem żalonym krzyk zbudzą i lament – Powietrznym ślizgom<sup>16</sup>  
oddane, wnet spoczną –  
Tak skrzydło przy skrzydle – mkną pary złączone...

3. Najdroższe moje kochanie! Zmierzch<sup>17</sup> oto nadchodzi, a kiedy się zjawi  
– Soriji zniknie oblicze za mroku zasłoną; Ku tobie mknie myśl ma<sup>18</sup>,  
młodsza siostra<sup>19</sup>,  
Czarowna pani<sup>20</sup>, ma królowo jasna<sup>21</sup>; Ten diadem, co skory blask twój w  
krąg odsłaniać<sup>22</sup> –  
Twych włosów zwieńczeniem, prześwietną koroną<sup>23</sup>...

---

<sup>15</sup> Khmer. *sap, sapteə?* – „dźwięk, głos” (skr. *śabda*).

<sup>16</sup> Czasownik *somkaŋ* – „zatrzymać się na chwilę, na mgnienie oka”; CEG 1977: 129 podaje również inne znaczenie w kontekście tego poematu: „ślizgać się, unosić w powietrzu”.

<sup>17</sup> Khmer. *phsəv ŋkət, ahsdaŋkəəta?* – „zmierzch, zachód słońca” (skr. *aṣṭamgata*).

<sup>18</sup> Czasownik *cam* – „czekać na kogoś, wspominać kogoś z tęsknotą, pamiętać o kimś”.

<sup>19</sup> Używa się tutaj zaimka *pʰo:n* (lub *pʰo:n srey* – skr. *strī* „kobieta”) – „młodsza siostra”. Jest to forma, jaką zwraca się mężczyzna (starszy) lub przyjaciel do młodszej przyjaciółki czy kobiety, mąż do żony; w ten sposób mówi też o sobie żona zwracająca się do męża, przyjaciółka do przyjaciela itp. Podmiot liryczny mówi o sobie *br:ŋ* – „starszy brat”. W ten sposób zwraca się osoba starsza do młodszej, również mężczyzna do ukochanej.

<sup>20</sup> Khmer. *srey* – skr. *strī* „kobieta”.

<sup>21</sup> Khmer. *rəm-prəy* – „czarująca, czarowna, pełna wdzięku” (skr. *prema* „miłość, afekt, uczucie”; *priyā* „ukochana”). *saophəə* – „jaśniejąca, pełna blasku” (pal. *sobhā*, skr. *śobhā* „jasność, blask”).

<sup>22</sup> Dośł. *rɛ:ŋ-rəmleç-phka:* – „[jak] zwykle/zawsze-uwypuklający/uwidaczniający piękno-kwiat/ornament/dekoracja/diadem” (czasownik *rəmleç* oznacza czynność uwidoczniania jakiejś rzeczy lub stawiania w pełnym świetle jej piękności czy uroku).

<sup>23</sup> Girlanda z kwiatów lub diadem, wieńczący włosy. Tożsamość pomiędzy wspomnianym w pierwszym wersie tej strofki słońcem a ukochaną została zasugerowana poprzez użycie dwuznacznych słów *phka:* and *ke:sey* (skr. *keṣī*). *Phka:* oznacza „kwiat”, także „ornament, ozdobę”; oprócz tego – w zestawieniu z odpowiednim rzeczownikiem – uzyskuje znaczenie czegoś rozkwitającego lub otaczającego inną rzecz w dekoracyjny sposób, niczym ornament, np. *phka:pləəŋ* (*pləəŋ* – „ogień, światło”) oznacza „iskry ognia, promienie światła”. Drugie słowo – *ke:sey* – to „długo- , pięknowłosy”, ale także: „długo-, piękнопromienisty”. Khmerski czasownik *ka:l-kaem* oznacza „otaczać, wieńczyć [włosy]” (skr. *keśa*, pal. *kesa*). Zarówno słońce, jak i ukochana, roztaczają wokół siebie blask.

4. Najdroższe moje Kochanie! Z wszystkiego, co pragnień mych było  
obiektem,  
Co ma swoje miejsce w tym świecie nietrwałym<sup>24</sup> – Tyś jest, ma siostrze,  
klejnotem<sup>25</sup> jedynym,  
Ze wszystkich niewiast najdroższym istnieniem; Tyś jest promieniem, co  
najjaśniej płonie –  
Byłem najczystszy, jakże doskonałym...<sup>26</sup>

5. Najdroższe moje Kochanie! Oto zmierzch nadchodzi, a kiedy się zjawi  
–  
Za mroku zasłoną<sup>27</sup> słońca twarz zginie; Nutą tęsknoty wiatru<sup>28</sup> rozbrzmi  
powiew,  
Rozprysły na ścieżkach szerokich przestrzeni<sup>29</sup>, I byłem tak czystym  
niebiosa się stają<sup>30</sup> –  
Gdy tylko chmura z nich spłynie...<sup>31</sup>

6. Najdroższe moje Kochanie! Gdy słońca twarz zginie za mroku kurtyną  
–  
Sorji<sup>32</sup> jasność w ciemności się skryje; I oto księżyc<sup>33</sup> w migotliwym  
blasku,

---

<sup>24</sup> Khmer. *loukeya* (*loukey*) oznacza świat oraz ludzi zamieszkujących świat, wszystko, co dotyczy tego (ziemskiego) świata. Używa się również tego określenia na rzeczy czy sprawy przemijające, w przeciwieństwie do istnień nieprzemijających, wieczystych (pal. *loka*; *lokiya* – „odnoszący się do tego świata”; skr. *loka*, Ved. *laukika*).

<sup>25</sup> Khmer. *ton* – „drogocenny, drogi”.

<sup>26</sup> W trzech ostatnich częstokach pojawiają się epitety ukochanej: *l̄:h-l̄on-vh-sreɣ* – „przewyższająca wszystkie niewiasty, najwspanialsza spośród najwspanialszych kobiet”; *ruŋ-r əŋ-r̄asmey* – „najjaśniejszy promień światła, najbardziej świetlisty byt” (słowo *r̄asmey* oznacza „promień światła”: pal. *rasmi*; skr. *raśmi* „lina, sznur; promień światła”); *pr̄vsaa-thlay-thla*: – „godna chwały, znakomita, cenna i czysta (najczystsza, doskonała”).

<sup>27</sup> Khmer. *s̄onhi?eə* – „zasłona ciemności, kurtyna mroku” (skr. *samdhya* „połączenie nocy i dnia”).

<sup>28</sup> Khmer. *preəh-peəy* – „czcigodny wiatr”. Prefiks *preəh* (skr. *pra-*) oznacza „czcigodny, wspaniały”; = skr. *śrī*. (skr. *vāyu* „wiatr”).

<sup>29</sup> Khmer. *v̄:həə* – „niebiosa, przestrzeń” (skr. *vihāyasa*, *viha*; pal. *vihāyasa*, *vehāyasa*, *vehāsa*).

<sup>30</sup> Khmer. *yəŋ-yəl-thla*: – „być widocznym, czystym, przejrzystym niczym kryształ”.

<sup>31</sup> *R̄osat* – „płynąć, odpływać dalek”; „o tkaninie: rozdzierać się”. Wiatr, błędzący w przestworzach, rozwiewa kłęby chmur, które odsłaniają czyste niebo (skrawki czystego nieba).

<sup>32</sup> Khmer. *so:rya?* – „słońce” (skr. *sūrya*).

Na niebo się wspina – tak czysty i jasny<sup>34</sup>, Zakątek każdy swym promieniem<sup>35</sup> darząc –  
Blask w pełni zrodzony świat cały spowije...<sup>36</sup>

7. Najdroższe moje Kochanie! Rozbłysnął już w górze miesiąc świetlisty –  
Niebios w blasku gwiazd<sup>37</sup> rozsianych wokół; Tęsknoty pełne skrzydlate  
stworzenie;  
Dźwięk cichy już płynie, w dal szeroką mknący – Wiatr, wciąż zawodząc,  
głosem swym szepcze<sup>38</sup> –  
Pod rozpostartym zewsząd płaszczem mroku...

8. Najdroższe moje Kochanie! Gdy noc już głęboka<sup>39</sup> zapadnie dokoła,  
Księżycyca twarz – losu szczęśliwym zrządzeniem<sup>40</sup> Swą ścieżką dążąca,  
otoczy wnet kręgiem<sup>41</sup> –  
Szczyt Meru – góry prześwietej<sup>42</sup>; Śląc blask migotliwy w przestrzeni  
wsze strony –  
Kąt każdy odzieje w refleksy i cienie...<sup>43</sup>

---

<sup>33</sup> Khmer. *preəh-can* – „[prześwietny] księżyc”. Prefiks *preəh* (skr. *pra-*) oznacza coś wspaniałego, pięknego; *can* (skr. *candra*, pal. *canda*) – „księżyc”.

<sup>34</sup> Khmer. *thlay-thla*: – „cenny i czysty”; epitet użyty wcześniej, a tyczący się ukochanej kobiety.

<sup>35</sup> Khmer. *rəsmey* – „[księżycowy] promień”: pal. *rasmi*; skr. *raśmi*.

<sup>36</sup> Khmer. *kaət-kəp-pənnarəy* – „wspaniałe, świetnie, pomysłnie (być pomysłnym)/skutecznie (z dobrymi wynikami)/ rozświetlać, oświetlać, rozsyłać [wielobarwny] blask” (pal. *vaṇṇa* „kolor”; skr. *rāya* (= *rāja*, *rāj*) „błyszcząc, oświetlać”).

<sup>37</sup> Khmer. *tara*: – „gwiazdy” (skr. *tāra*, *tārā*-, *tārakā*).

<sup>38</sup> W języku khmerskim używa się określeń ogólnych, jeśli chodzi o wydawane przez zwierzęta (czy przedmioty) dźwięki; a więc pojawiają się najczęściej słowa: *so*: – czyli „dźwięk” (po dodaniu rzeczowników wiadomo, o jaki rodzaj dźwięku chodzi, np. *so:khtəv* – „echo, dźwięk rozlegający się echem”; *so:phkə*: – „łoskot, pomruk piorunu” itp.). W tym przypadku pojawiają się dwa określenia: *so*: oraz *sap* (skr. *śabda*), obydwa bardzo ogólne.

<sup>39</sup> Khmer. *rəətrey* – „głęboka noc” (skr. *rātri*; pal. *ratti*).

<sup>40</sup> Khmer. *kəpp* – „zgodnie z prawidłami, zrządzeniem losu, zgodnie z uznanym porządkiem”.

<sup>41</sup> Khmer. *prət əksə-cum* (skr. *pradakṣiṇā*) – „poruszać się dookoła jakiegoś obiektu bądź osoby, której oddaje się cześć, mając ją zawsze po prawej stronie”. Przedstawiony tutaj sposób poruszania się księżycyca po niebie jest być może echem koncepcji pojawiającej się w kosmologicznych traktatach indyjskich, w których mowa o okręgu zataczanym przez słońce i księżyc wokół góry Sumeru, znajdującej się pośrodku powierzchni koła; zob. SADAKATA (2000: 16-22; 37).

<sup>42</sup> *Phnəm Soməra*: – „góra Sumeru”. Mityczna góra, stanowiąca centrum (oś) świata. Pojawia się w mitologii indyjskiej (częściej pojawia się nazwa Meru), gdzie uważa się ją za siedzibę Brahmy i miejsce spotkań bóstw, bogów i innych mitycznych postaci.



9. Najdroższe moje Kochanie! Gdy Miesiąc sieje swym światłem dokoła –  
To chwila właściwa<sup>44</sup> ku tęsknocie błogiej – Tyś jest, ma siostró,  
najświecniejszym światłem,  
Cnót pożądanych, zalet wszelkich pełnią<sup>45</sup>; Gdyś otoczona świty mnogim  
gronem –  
Tyś ponad wszystko, nikt nie równy tobie...<sup>46</sup>

10. Najdroższe moje Kochanie! Gdy pełnia nocy zapadnie, tuż za nią –  
Czcigodna tarcza księżycy się mieni; Młodziutka – w pełni narodzonej  
blasku<sup>47</sup> –  
W promienie zdobna tak czyste i jasne<sup>48</sup>, Pośrodku gwiazd<sup>49</sup>  
przemnogi krocząca –  
Najpierwsza z bytów niebiańskich przestrzeni<sup>50</sup>...

11. Najdroższe moje Kochanie! Tutaj, na świecie tak nietrwałym<sup>51</sup>,  
Tyś jedna bliską mi siostrą – nad wyraz cenioną<sup>52</sup>; Tyś cnót wszelakich  
klejnotem kosztownym<sup>53</sup>,

---

<sup>43</sup> Khmer. *caəŋ-caŋ-crovət* – „świecić, silnie oświetlać / załamując promienie światła / zewsząd w dużej ilości, z każdego (lub w każdym) kierunku”. Jest to doskonały przykład aliteracji, nagromadzenia określeń zawierających brzmiące podobnie lub równobrzmiące sylaby.

<sup>44</sup> Khmer. *ka:l* – „czas; [stosowny] moment, [właściwa] chwila” (skr. *kāla*).

<sup>45</sup> Epitety, użyte uprzednio w stosunku do księżycy, stanowią teraz określenie ukochanej: *præəh*, *thlay* – „nadzwyczaj cenna, jasna, pełna blasku”; także *præpey-læəkkhana* – „pełna najlepszych cnót; o charakterze dobrym i pięknym” (*præpey* – „dobry i piękny”; *læəkkhana*: (pal. *lakkhaṇam*; skr. *lakṣaṇa*) – „cecha charakteru, zaleta, cnota”).

<sup>46</sup> Khmer. *læ:h-læ:louka* – „będąca ponad wszystkich (ludzi), wszystko; przewyższająca wszystkich; stojąca wyżej w stosunku do innych”.

<sup>47</sup> Khmer. *pə:l-pə:n-bo:rn-mi* – „młody, świeży, dziecięcy/ księżyc w pełni” (skr. pal. *bāla* „dziecko, młodzieńca osoba”; skr. *pūrṇa* „pełny”).

<sup>48</sup> Epitet *ræsmey-thlay-thla* – „[mający] promienie – cenne, jasne i czyste”.

<sup>49</sup> *Tara* – „gwiazda” (skr. *tāra*, *tārā*, *tāraka*). Księżyc wędruje pośrodku (*konda:l*) gwiazd.

<sup>50</sup> Khmer. *aek* (skr. *eka*) – „pierwszy, najpierwszy”; *vmpə:*, *vmpəvr əə?* – „niebiosy” (skr. pal. *ambara*).

<sup>51</sup> Khmer. *phu:m* (*phu:mi?*)-*phəp-ay* – „przemijający świat” (skr. *bhūmi* „ziemia, świat”; skr. pal. *bhava* „istność, istnienie, przemijający świat, świat zjawisk”).

<sup>52</sup> Khmer. *veərəə?m t[r]* – „wspaniałe, cenne, znakomite przyjaciel/ przyjaciółka” (skr. pal. *vara* „cenny, znakomity, wspaniałe”; skr. *mitra* „przyjaciel”).

<sup>53</sup> Khmer. *məəh-kalya:n* (pal., skr. *kalyāna*) – „złota, drogocenna/piękna, pełna cnót dziewczyna” (pal., skr. *māsa* „miesiąc, księżyc”; *kalyāna* „piękny”).

O cerze jasnej, radującej oko<sup>54</sup>; Najpierwszą jesteś wśród istnień najmilszych<sup>55</sup> –

Tyś Pełnią jest środka, zewsząd otoczona...<sup>56</sup>

12. Najdroższe moje Kochanie! Północy<sup>57</sup> czas wkracza – a po nim  
Wiatru mkną powiewy tęsknotą nabrzmiąle; W podmuchach, uderzeń  
tak szybkich trzepocie  
Chłód niosą i świeżość rozsypują wszędzie –  
I słodycz zapachu<sup>58</sup> płynie w każdą stronę –  
W tej porze, gdy noc ciemna wstaje.

13. Najdroższe moje Kochanie! Czas nocny<sup>59</sup> spływa losu zrządzeniem –  
to chwila,  
Bym słał ci niezmiennie moc miłości swojej; Splatać wspomnienia tak  
drogie –  
Z twoimi, pieszczotą wciąż darząc najmilsze mi dziecię<sup>60</sup> –  
W bliskości trwać z tobą rozkosznej<sup>61</sup> –  
To błogość jest, tchnąca spokojem!..<sup>62</sup>

---

<sup>54</sup> *Sac-sa:n-sa:to*: (skr. *śānta*; pal. *santa* „spokojny, łagodny, delikatny”; skr., pal. *sādara* „pełen szacunku, oddany”) – „o delikatnej, pięknej, jasnej i pożądanej karnacji”.

<sup>55</sup> Podobnie jak księżyc, ukochana jest *aek* (skr. *eka*) – „jedyną, najpierwszą [spośród] *bvov*: – najwspanialszych, najlepszych [istnień]” (pal. *pavara* „najwyższy, najlepszy, najdoskonalszy”).

<sup>56</sup> Khmer. *məndəl-ti-ay* – „centrum, środek [okrąg] będący tutaj, na tym świecie”. Mowa o *məndəl* – okręgu czy centrum (pal., skr. *maṇḍala*); ukochana – podobnie jak księżyc pozostający w centrum gwiazd – jest zawsze otoczona światłą, której centrum najznakomitsze stanowi, lub jest bliska *məndəl* – znakomitemu dysкови, tarczy księżycyca. Jest też – niczym tarcza księżycowa – tym, co otacza swoim kręgiem (blasku itp.) wszystko, co dookoła niej, w pobliżu (*ti-ay*) pozostaje. W strofice poprzedniej wspomina się o pełnym księżycu, jego pełnej tarczy – *bo:re-mi*: („pełny księżyc”). Odpowiednikiem księżycowego okręgu na niebiosach jest na tej ziemi, „w tym (bliskim) miejscu” (*ti-ay*), ukochana, będąca *məndəl*. Słowo to przywodzi również na myśl mandalę wspomnianej powyżej świętej góry Meru, stanowiącej centrum, oś wszechświata.

<sup>57</sup> Khmer. *athrəətrv*: – „północ” (pal. *addharātra*).

<sup>58</sup> *Soreəphi*: – „słodki, przyjemny zapach” (skr., pal. *surabhi*).

<sup>59</sup> *Thmaə* – „czas, okres czasu”.

<sup>60</sup> Podmiot liryczny używa w stosunku do siebie zaimka *riəm* – „starszy brat”, ukochaną określając z kolei zaimkiem *caw* – „wnuczka, dziecko”, oraz *pəw* – „najmłodsza; dziecko”.

<sup>61</sup> Khmer. *saep-sama?-svəjsa*: – „zbliżyć się, trwać w zbliżeniu” – *saep* (skr. *sevā* „zbliżenie, trwanie w bliskości; zespolenie miłosne”) z ukochaną” (lit. „cykl wcieleń, świat zjawisk”; skr. *samsāra*).

14. Najdroższe moje Kochanie! Piorunów grzmot się rozlega, drzy echem,  
I szuka się wspólnie nut gama, złączenia pragnąca<sup>63</sup>;  
Obyś tak właśnie, siostró najmilsza,  
Najdroższy klejnocie, w bliskim, niezmiennym kochaniu<sup>64</sup>  
Wspomnienia spletając słodkie, słów bieg wzajemny –  
Trwać z bratem swym chciała, dzień w dzień – bez końca.

15. Najdroższe moje Kochanie! Twój brat poduszkę zwykł dzielić z tobą<sup>65</sup>,  
Ma młodsza siostró, klejnocie wspaniała; Dlaczego teraz, przyjaciółko  
droga<sup>66</sup>,  
Trwania w rozłące darzysz nas odmianą, Dlaczego nie znasz miłowania  
pełni –  
Jak brat, swym sercem miłujący całym!..<sup>67</sup>

16. Najdroższe moje Kochanie! Oto północy czas nadszedł, a po nim  
Usłyszysz, jak zwierząt głos wszelaki gości; W krzykach, kwileniu ślą  
odpowiedź sobie,  
Wśród nawoływań zgiełk, niepokój wstanie, Ścieżki przestrzeni<sup>68</sup>  
wrzawą się wypełnią –  
Pod rozpostartą zasłoną ciemności.

17. Najdroższe moje Kochanie! Północy pora nadeszła, i oto  
Ptaki mkną stadnie, chcąc w pary się łączyć; Dlaczego teraz, przyjaciółko  
miła,  
Trwania w rozłące darzysz nas odmianą, Po to, by mnie przeszył ból  
piekącym żarem –  
W mojej samotności – granic nie znającej!..<sup>69</sup>

---

<sup>62</sup> Khmer. *sa:n-saomanəv*h – „pełna spokoju błogość” (pal. *santa-somanassa*).

<sup>63</sup> Dosł. *rouhrəəy-rə:k-khnəə* – „poszukiwać wszędzie dookoła siebie nawzajem; szukać towarzystwa”.

<sup>64</sup> Khmer. *nə:p-n t[ɣ]-snaeha:* – „bliska/nieustająca/miłość” (skr. *nityam* „zawsze, wiecznie”; *sneha* „miłość”).

<sup>65</sup> Khmer. *ruəm-khnaəy* – „dzielić poduszkę, dzielić łożę”.

<sup>66</sup> Tym razem podmiot liryczny określa ukochaną zaimkiem *mə:* – „młodsza kobieta”.

<sup>67</sup> Khmer. *cet[t]* – „umysł, serce” (pal. *citta*).

<sup>68</sup> Khmer. *a:kah; a:ka:sa?* – „sky, space” (skr. *ākāśa*, pal. *ākāsa* „przestrzeń, niebiosy”).

<sup>69</sup> Lit. *vŋ[g]-aek[a?]* – „sam, samotny; samotność” (skr., pal. *aṅga* „ciało; osoba”; *eka* „sam, jeden, jedyny”); *vmbay* – „niezwykle; nadzwyczajnie, niezmiernie”.

18. Najdroższe moje Kochanie! Ma myśl oto mknie, ku tobie zdąża – i zaraz

Po dwakroć już nie dbam, bez znaczenia dla mnie

Ptaków wołania wzajemne, pieśni i kwilenie –

Splecione z szumem ulotnego wiatru, Gdy mknie, tak rozwiewny, we wdzięcznym swym pędzie –

Rozsypuje dźwięki w krąg, w szerokiej gamie...<sup>70</sup>

19. Najdroższe moje Kochanie! Już północy pora żegna się, odchodzi – a po niej

Najgłębszej nocy tak późne chwile się oto zbudziły; Ku tobie ma myśl płynie, siostró ukochana<sup>71</sup>,

Me serce, istności dla mnie najgłębsza<sup>72</sup>, Z tobą brat złączyć się pragnie w bliskości –

Przyjaciółko droga – mój klejnocie miły<sup>73</sup>!

20. Najdroższe moje Kochanie! Wkraczają oto najgłębszej nocy chwile – i wtedy

Myśl ma ku tobie jakże gwałtownie się skłania; Ponieważ opuszczasz mnie, klejnocie miły –

Cisza i pustka<sup>74</sup> wkracza w serce moje; Czemuż przenigdy – najdroższa ma przyjaciółko,

Obdarzyć mnie nie chcesz pełnią miłowania?<sup>75</sup>

21. Najdroższe moje Kochanie! Odplyną najgłębsze chwile nocy, a wtedy Bliska już pora, gdy świt<sup>76</sup> śpiesznie powstanie; nut pełna jest tęsknych pieśń stworzeń skrzydlatych,

---

<sup>70</sup> Khmer. *trnsa:k-so:-sɔm* – „roznosząc, rozsypując [we wszystkie strony] te [różnorakie] dźwięki [rozbrzmiewające], odpowiednio [szeroko/daleko]”.

<sup>71</sup> *Sjuən* – „miła, ukochana”.

<sup>72</sup> Dośł. *khlam-khluən-utdɔm* (skr., pal. *uttama*) – „esencja, rdzeń-serce/ty/najwyższy, najgłębszy”.

<sup>73</sup> Pojawia się tutaj określenie *sn̄ɣsa:* (skr. *samsāra*) w połączeniu z *mɛəh* – „złocisty, drogocenny”, oraz *m t* – „przyjaciółka”. Określenie *sn̄ɣsa:* oznacza kołowrót wcieleń, świat sansary; jest jednak również używane jako pieszczotliwe określenie na ukochaną osobę.

<sup>74</sup> *Sjɣp-sjɑ:c*. Słowa te są właściwie synonimami, oznaczają ciszę, spokój, milczenie.

<sup>75</sup> Khmer. *mɛ:trey* – „przyjaźń, miłość, związek pełen spokoju” (skr. *maitrī* „przyjaźń; bliski związek”).

<sup>76</sup> Khmer. *pr k* – „ranek, świt”. Określenie wywodzące się prawdopodobnie z sanskryckiego słowa *vṛka* „słońce”.

Nostalgia<sup>77</sup> samiczkę trawi i samczyka, i przestrzeń pulsuje tęsknotą  
niezmierną –  
I brat jakże tęskni za drogim kochaniem<sup>78</sup>.

### Komentarz do Części I.

Część I nie jest jedynie opisem natury – pochwały wiosennych nocy splatają się z zachwytem nad urodą i zaletami ukochanej, nacechowane ogromnym ładunkiem emocjonalnym. Zgodnie z sanskrycką tradycją literacką, również i tutaj wiosna jest najbardziej erotyczną ze wszystkich pór roku, niosącą pełnię tęsknot miłosnych<sup>79</sup>. Ponieważ podmiot liryczny trwa w rozłące z ukochaną, wszelkie uroki wiosennej przyrody jedynie przysparzają mu cierpień, zwiększając ból tęsknoty<sup>80</sup>.

Każda ze strof rozpoczyna się apostrofą do ukochanej<sup>81</sup>; następnie pojawia się opis konkretnej pory nocnej (poczynając od zmierzchu aż po świt): jesteśmy więc świadkami zachodu słońca, nieba ginącego za kurtyną mroku, wschodu księżyca. Ze szczególną wrażliwością poeta opisuje obyczaje ptasich par: zataczają one kręgi na niebie, frunąc tam i z powrotem, spływają w dół, by spocząć na drzewach (*pr ksa*: – skr. *vrkṣa*) i głaszczą dziobem pióra, z cicha kwiląc (pierwsza strofa); zrywają się gwałtownie w górę, by opaść nagle; niektóre – szczebioczą i skrzeczą, zastygają na chwilę w locie, by sfrunąć i usadzić się wygodnie w gnieździe – jeden przy drugim (strofa druga). Zwykle po takim opisie następuje kolejna apostrofa do ukochanej w drugiej części zwrotki; jest ona nazywana *məəh-m t[r]* (skr. *māsa-mitra*, pal. *mitta*) – „drogocenna przyjaciółka”; *prəm-prey* – „czarowna, ukochana,” (skr. *prema, priya*). Jednak najczęstszym jest kambodżański epitet *pʰo:n* – „młodsza siostra”, niekiedy *caw* – „dziecko, wnuczka”.

---

<sup>77</sup> *Srəŋat* – „ciemnozielony, ciemnoniebieski; pełen smutku, spokoju; nostalgiczny”. Podobnie jak pojawiający się poniżej epitet *khīaw-khcey*, *srəŋat* oznacza dwie barwy równocześnie (wraz z ich odcieniami) – niebieski i zielony.

<sup>78</sup> Właśc. pojawia się tutaj określenie *məəh-m t* (skr. *mitra*, pal. *mitta*) – „droga przyjaciółka”.

<sup>79</sup> FELLER 1995: 110.

<sup>80</sup> Por. FELLER 1995: 111-112.

<sup>81</sup> Warto porównać z niektórymi strofkami rozpoczynającymi opisy poszczególnych pór roku w *Ritusamharze*, np. monsunu: *Wśród chmur wilgotnych, deszczowych – stad słoni w rui kroczących, / Dźwigając sztandar z błyskawic i bęben – piorunów huk ślący – / Dostojnie wkroczył znów monsun, tak władczy w potężnym wołaniu, / “Zastępy obłoków wiodący” – kochankom tak miły – kochanie!* Stroki te kończy bezpośredni zwrot do ukochanej (*priyā*).

W niezwykle kunsztowny sposób kreślone są w tej części poematu analogie pomiędzy światem przyrody i ludzkim; natura i ukochana dzielą między sobą szereg cech, przymiotów – stąd różnorodność metafor i porównań pojawiających się w cytowanej powyżej partii utworu. W pierwszych wersach trzeciej strofki podmiot liryczny wspomina zachód słońca – zniknięcie Soreyi (Soriya) zasłoniętego kurtyną mroku – jest to znakomity pretekst, aby nawiązać do odejścia jego ukochanej. Jest to jedyny fragment poematu, w którym została ona opisana jako *saophēa* – „światlista, jaśniejąca” (skr. *śobhā* „blask, światłość”). Tożsamość obu (słońca oraz ukochanej) – nie jest tutaj wprost wyrażona; zasugerowana jednak została poprzez użycie dwóch wieloznaczności – *phka:* and *ke:sey* (skr. *keṣī*). *Phka:* oznacza kwiat, także ornament, ozdobę; oprócz jednak podstawowych znaczeń – w wyniku zestawienia z odpowiednim rzeczownikiem – uzyskuje znaczenie czegoś kwitnącego, otaczającego daną rzecz w dekoracyjny, efektowny sposób, na przykład wyrażenie *phka:-pləṅ* (*pləṅ* – „ogień, płomień, światło”) oznacza „ogniste iskry, skry ognia”. Drugie słowo – *ke:sey* ma znaczenie „kędzierzawy, długowłosy, bujnowłosy”<sup>82</sup>; może jednak również oznaczać osobę lub rzecz posiadającą zakończenia lub uwieńczoną czymś na kształt włosów wieńczących głowę – np. promieniami lub językami ognia<sup>83</sup>. Khmerski czasownik *kal-kaem* – „wieńczyć, zwieńczyć dookoła” – stanowi doskonale dopełnienie tych wieloznaczności: zarówno „długopromienne” słońce, jak „bujnowłosa” ukochana, uwieńczeni swą koroną (iskry oraz diadem), rozsiewają dookoła jasność. Podobnie jednak jak słońce, ukochana znika i bohater cierpi podwójnie, pozbawiony blasku słanego przez Soriję i księżniczkę.

Następne strofki (od 4 do 11) przypominają kunsztowny naszyjnik połączonych opisów zalet ukochanej oraz księżycy na

---

<sup>82</sup> CEG 1977: 6 utożsamia określenie *ke:sey* z powszechnie używanym słowem *ke:sa:* – „włosy, głowa”.

<sup>83</sup> Por. KD I 96: *padmāny arkāmśuniṣṭhyūtāḥ pītṛvā pāvakavipruṣaḥ* – „lotosy, wypiwszy świetliste iskry ognia, wydzielane przez słoneczne promienie”.

Jeden z hymnów RV (X 136 1) wspomina „długopromienne” (*keṣī*) światło (*jyotis* – według Sajany jest to promieniste Słońce – *raśmibhiryukta Sūrya*), podtrzymujące Agniego, wodę, ziemię i niebo. Równocześnie wspomina się w tym samym hymnie, w kolejnej strofce, [długowłosych] ascetów (*munayaḥ*), utożsamianych przez niektórych badaczy z podmiotem (czyli światłem będącym długopromiennym – *keṣī jyotis*) w wersach poprzednich. Por. np. tłumaczenie pierwszej strofki autorstwa F. Michalskiego (HR 1971:127) : „Długowłosy ma ogień, truciznę / Długowłosy nosi światy dwa / I światom słońce widzieć daje / Długowłosy światłością się zwie”. Griffith (HR 2004: 636) tłumaczy słowo *keṣī* jako „he with the long loose locks”, objaśniając, że oznacza ono prawdopodobnie ascetę, choć według Sajany – promieniste Słońce.

przemian – mają one charakter porównań i metafor; porządek jednak, w którym opisy owe zostały złożone, wydaje się być nadzwyczaj przewrotny: podmiot liryczny rozpoczyna swe pochwały od ukochanej, jakby z pełną świadomością, celowo lekceważąc obiekt wspanialszy. Co więcej, wszystkie odpowiadające epitetom księżycy – zepchniętego w ten sposób na drugi plan – pozbawione zostały określeń decydujących o jego wyższości, doskonałości. Takie posunięcie budzi w odbiorcy szereg wątpliwości odnośnie charakteru tego złożonego w sposób szczególny naszyjnika porównań-metafor. Rodzi się pytanie: czy rzeczywiście księżyc jest obiektem godnym wszelkich odniesień? A może jest nim ukochana? Odnaleźć tutaj możemy przewrotny kontrast połączony z hiperbolą – to rezultat pozbawienia księżycy określeń sugerujących doskonałość tego obiektu i przydzielenia ich osobie – to ona staje się wzorcem porównania, podczas gdy miesiąc wydaje się być raczej przedmiotem porównania niż nośnikiem najwyższych cech. Strofka czwarta opisuje ukochaną jako *ruŋ-r əŋ-rəsmey* – „najjaśniejszy promień światła” (skr. *raśmi*), and *prvsəə-thlay-thla*: – „znakomita, cenna i czysta = najczystsza, doskonała”. Odpowiednio księżyc (*can, cand[r]*) w strofce szóstej nazwany został „jedynie” *thlay-thla*: – „cenny i czysty” i *rəsmey* – „promienisty, promienny”, rozsiewający blask dookoła.

Pośrodku tego naszyjnika złożonego z metafor-porównań umieszczony został jeden „mitologiczny” klejnot: jest to ósma strofka, opisująca najgłębszą część nocy – *rəətrey* (skr. *rātri*). Odnajdziemy tutaj odniesienia to mitu zakorzonego w tradycji indyjskiej: oto święta góra Meru (Sumeru), zwana w języku khmerskim *Phnəm Somə:ra:*. Ponieważ jest ona – zgodnie z podaniami sanskryckimi – osią wszechświata, wszystko koncentruje się dookoła jej szczytu i ten stan rzeczy jest konsekwencją odwiecznych praw, porządku kosmicznego (*kəpp*). W podobny sposób pozostałe strofki składające się na ten łańcuch opisów-porównań, koncentrują się wokół tej szczególnej ósmej zwrotki, będącej niczym klejnot oprawiony w aliterację *caəŋ-caŋ-crəvat* – naśladowującą migotliwą grę światła księżycy<sup>84</sup>, zataczającego krąg nad górą Meru w pełen szacunku sposób – *prvteəksə-cum* (skr. *pradakṣiṇā*). Ta

<sup>84</sup> Por. RK 39, wers opisujący urodę Sity: „Jej piękno przezyste, bez skazy najmniejszej – lśniło tak jasnym blaskiem / Jak księżyc w pełni – migocze bez przerwy – promienie światła śląc drżące”. Khmer.- *doc-bo*: (skr. *purṇa* „pełny”) *preəhcan[dr]* (skr. *candra* „księżyc) -*cral-crah* – [jak] księżyc w pełni poruszający się [skaczący] bez spoczynku [bez wytchnienia] to tu, to tam; wszędzie rozsyłający swój blask”. Aliteracja tego typu (nagromadzenie spółgłoski „c”) zdaje się być charakterystyczne dla opisu naśladowującego grę księżycowego światła.

właśnie aktywność wspomniana jest w kolejnych strofkach (9, 10 i 11); tym razem ukochana znajduje się w centrum, będąc otoczoną przez świętą królewską; równocześnie jednak przewyższa wszystkich ludzi, wszelkie istoty zamieszkujące świat (tutaj znów pojawia się *anuprāsa* – *lao:h-lao:louka:*). Odpowiednio zwrotka dziesiąta jest opisem księżycy, mieszkającego, kroczącego wśród mnogich gwiazd (*ta:ra:*, skr. *tāra*, *tārā*, *tārakā*), będącego najpierwszą istotnością (*aek*, skr. *eka*) niebios, przestworzy, i noszącego epitet *raṣmey-thlay-thla:* – „[mający] promienie cenne i czyste”. Poetycka gra tego przewrotnego kontrastu połączonego z hiperbolą postępuje dalej: w kolejnej, jedenastej strofke, ukochana – podobnie jak księżyc – jest *aek* (skr. *eka*) – jedyną, najpierwszą [wśród innych istnień], ale będącą także *bvvo:* – „najznakomitszą, najwspanialszą” (pal. *pavara* „najdoskonalszy”). Miesiąc pozostaje w centrum (*kvnda:l*) gwiazd, lecz ukochana trwa w [jako] *māṇḍal* (pal., skr. *maṇḍala*), absolutnie doskonały krąg. Warto podkreślić w tym miejscu, że poprzedzająca zwrotka (10) wspomina księżyc w pełni – „młodziutką” tarczę księżycową: *pēal-bo:rn-mi:* – „świeży, dziecięcy księżyc w pełni” (skr. pal. *bāla*; skr. *pūrṇa*). Odpowiednik tego dysku znajdującego się na niebie odnaleźć można tutaj, na ziemi, w tak bliskim miejscu (*ti-a:y*) – to ukochana, zwana „umiłowanym dziecięciem, wnuczką”, będąca *māṇḍal* – najwspanialszą istotnością o absolutnie doskonałym kształcie. Niczym tarcza księżycy, oświetla ona blaskiem swej urody (jasnej, świetlistej karnacji) i pełni zalet wszystko dookoła niej. Określenie *māṇḍal* można także odnieść do świętej góry Sumeru – centrum całego wszechświata, oraz sposobu jego funkcjonowania – zgodnie z kosmologią indyjską, góra ta położona jest pośrodku koła zawierającego cztery kontynenty, i zarówno Słońce, jak i Księżyc zatacza wokół niej okrąg<sup>85</sup>.

Ten subtelnie zarysowany kontrast dotyczy dwóch światów: ukochana zamieszkuje ziemię, *phu:m* (*phu:mi?*)-*phəp-a:y* (skr. *bhūmi* „ziemia, świat”; skr. pal. *bhava* „żywot, świat zjawisk”), zwaną także *louk* (skr. *loka* „miejsce pobytu ludzi, istot żywych”) – będącą tutaj, blisko (*ti-a:y*); księżyc przebywa na niebie (*vmpə:*, *vmpəvəv əʔ*, skr. *ambara*). W kolejnych strofkach dwie rzeczywistości – świat przemijający oraz

<sup>85</sup> Por. SADAKATA 2000: 37. Przedstawiona tutaj ilustracja okręgu, po jakim słońce i księżyc krążą wokół góry Sumeru, tłumaczy pojawiające się w khmerskim poemacie określenie *prteaksə-cum* („poruszać się dookoła jakiegoś obiektu bądź osoby, której oddaje się cześć, mając ją zawsze po prawej stronie”). Należy pamiętać, że – zgodnie z tradycją kambodżańską – królewski pałac jest kopią niebiańskiego pałacu, a król i jego władza – odzwierciedlają rządy boskie – zob. POU 1998. Por. ŚV III 62, gdzie miasto *Dvāravatī* przedstawione zostało jako rywalizujące z niebiańskim *Amaravatī*, znajdującym się na wierzchołku góry Meru.



wieczny – jawią się jako przeciwstawne sobie a zarazem przenikające się wzajemnie, i ta interakcja w strofie trzynastej przedstawiona została na gruncie filozofii. Związek z ukochaną podmiot liryczny określa mianem *saep-sama?-sv̄ṅsa*: – „zbliżenie z sansarą” (*saṃsāra*) – światem zjawisk, rzeczywistością tak zmienną, nietrwałą – a jest to „cicha, pełna spokoju radość umysłu – najwyższa błogość” – *sa:n-saomanovh* (pal. *santa-somanassa*). Poeta używa słów sugerujących zespolenie miłosne (*saep* – skr. *sevā*), a jego towarzysza wyobraża tym razem istność zmienną i niedoskonałą (należy dodać w tym miejscu, że takowe użycie terminu „samsara” jest w literaturze khmerskiej powszechnie przyjęte<sup>86</sup>). Każde z tych określeń dotyczy przemijającego świata zjawisk; paradoksalnie jednak w połączeniu zsyłają one na bohatera najwyższy spokój i błogość. Słowo *santa* jest w literaturze palijskiej synonimem nirwany – *nibbāna* (*nirvāṇa*), i oznacza również wyzwolenie z wszelkich namiętności. Warto przypomnieć, iż autor poematu był osobą znającą dobrze zarówno sanskryt, jak i język palijski, więc opisane zestawienia wyrażań należałoby zatem uznać za świadomy, celowy zabieg<sup>87</sup>.

Cechą charakterystyczną następnych strof (14; 17) jest personifikacja, przeniesienie stosunków międzyludzkich do świata natury, połączona z utprekszą<sup>88</sup> oraz kontrastem. Podmiot liryczny wspomina więc rozbrzmiewające echem pomruki piorunów, szukające się nawzajem i pragnące połączyć się znów w bliskiej przyjaźni<sup>89</sup>, i ptaki, które chcą pozostać w parach; w przeciwieństwie do nich, ukochana wybrała trwanie w rozłące, odrzuciwszy tak czułą bliskość.

Kończąca tę część poematu strofka dwudziesta pierwsza jest równocześnie opisem ostatnich chwil nocy, poprzedzających wschód

---

<sup>86</sup> CED 1977: 1051.

<sup>87</sup> Inny poemat tegoż autora (ĀN 1966: 39) expressis verbis prezentuje tę koncepcję; związek z ukochaną opisany jest w kontekście osiągnięcia najwyższego oświecenia (*areya?-pouthi?-ṅṅṅ* – pal. *ariya-bodhi-ñāna*), osiągnięcia nirwany (*nipeṅṅ* – pal. *nibbāna*), która jest ścieżką pozwalającą tonącym stworzeniom osiągnąć brzeg oceanu [sansary], całkowitego porzucenia spraw tego świata oraz destrukcji cierpienia (*apa:ya?-tukkha?* – pal. *apāya-dukka*).

<sup>88</sup> Utpreksza (skr. *utprekṣā*) – „poetical fancy” – poetyckie wyobrażenie obiektu, któremu przypisuje się aktywność innego obiektu lub postaci; bardzo często połączone z personifikacją i porównaniem.

<sup>89</sup> Zastosowaną tutaj utprekszę, w której pomruki piorunów, rozsypane dookoła, szukają się nawzajem, pragnąc złączyć się w pary (*rouhṅṅay-ro:k-khṅṅṅ*), porównać można do sanskryckiej frazy *adri-grahaṅagurubhiḥ garjitaiḥ* (MD 44): pioruny – lub pomruki piorunów – stają się silniejsze dzięki echu w górach, przy czym określenie *grahaṅa* oznacza „pochwycenie, objęcia” (echo jest więc zebraniem, pochwyceniem dźwięku/dźwięków).

słońca; zastosowana tutaj *dipaka*<sup>90</sup>, nawiązująca treścią do pierwszych stroftek, stanowi równocześnie domknięcie całości – oto tęsknota ogarnia: ptactwo, czekające na słońce, ptasie samiczki i samczyków, gotowych do porannego opuszczenia gniazda, oraz bohatera, który trwa w rozłące z ukochaną. Dźwięk grzmotów rozlega się od czasu do czasu, zwiastując nadejście przelotnych deszczy. Zbliża się pora gorąca.

Poeta poświęca jedynie jedną strofkę (II.22) opisowi lata, trwającego od marca do maja; okres ten zwany jest tutaj *kimhoh-məəha* – „upalne miesiące” (od pal. *gimha*, skr. *grīṣma* „lato”; *māsa* „miesiąc”). Wspomniane zostało jedynie pochmurne niebo, zwane *mə:kheəʔ*. Sanskryckie określenie *megha* oznacza chmurę – pokryte mnóstwem ciemnych, deszczowych chmur niebo otrzymuje adekwatną nazwę.\*

## II.22-44

22. Najdroższe moje Kochanie! Myśl tęskna ku miłej mej płynie – a oto  
Ta pora<sup>91</sup> nadchodzi, roku początek znacząca; przestworza spowite w  
chmur ogrom burzowych,  
I niebo pochmurne<sup>92</sup> tak ciemnym się staje; tyś, ma najdroższa – godna  
czekań, wspomnień –  
Gdy miesiąc tak pełen żaru – gorąca<sup>93</sup>.

### Komentarz do strofy 22

Jedna tylko strofka została poświęcona opisowi lata, choć – zgodnie z tradycją sanskrycką<sup>94</sup> – pora gorąca jest znakomitą ilustracją

---

<sup>90</sup> *Dipaka* (skr. *dīpaka*) – „iluminator” lub „lampa” – jeden czasownik obsługujący kilka konstrukcji i łączący w każdej z nich dany obiekt (podmiot) z odpowiadającym dopełnieniem lub okolicznikiem.

\* Por. także poemat Kalidasy *Meghadūta* („Obłok – posłanecem”, tłum. z sanskr. J. Sachse, Verbum, Katowice 1994) – przyp. red.

<sup>91</sup> Khmer. *rədəw* – „pora roku” (skr. *ṛtu*).

<sup>92</sup> Khmer. *mə:k; mə:kheəʔ* – „niebo; pochmurne niebo” (skr. *megha* „chmura”).

<sup>93</sup> Khmer. *kimhoh-məəh* – „lato, pora gorąca” (skr. *grīṣma*, pal. *gimha*; *māsa* „miesiąc”). Najcieplejszy okres, zwany gorącym, trwający od marca do połowy maja, bezpośrednio poprzedzający porę deszczową (padają wówczas krótkie przelotne deszcze, które stopniowo stają się coraz bardziej intensywne). Temperatura jest wówczas najwyższa (dochodząca do 40 stopni).

<sup>94</sup> Por. FELLER 1995: 137.

plómienna rozłąki palącego kochanków<sup>95</sup>. Monsun przynosi ożywcze ochłodzenie i świeżość – jest to kolejna pora miłości<sup>96</sup>.

23. Najdroższe moje Kochanie! Oto marzec się z kwietniem<sup>97</sup> rozstaje, a po nim

Kwietniowa pora z majem<sup>98</sup> w objęciach już płynie: Pioruny ją tęsknym witają wołaniem –

Dźwięk jeden szuka innych w tak bogatej gamie<sup>99</sup>; Radością upoją się drzewa<sup>100</sup> – i oto dżungla cała

Tryska świeżą zielenią nurzaną w akwamarynie<sup>101</sup>.

24. Najdroższe moje Kochanie! Oto pora nadchodzi pełna deszczu<sup>102</sup>,

I sływa tak rozległe, sypiąc wód strugami; Od wschodnich stron mknie przez wschód południowy,

Południe ogarnia – i z południem zachód; W stronę zachodu podąża, aby wkroczyć śmiało

W północ złączoną z zachodem – wreszcie w północ samą<sup>103</sup>.

---

<sup>95</sup> Por. RS I 10; NADARAJAH 1994: 8; LIENHARD 1977: 117. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż utwór khmerski – choć decydującym smakiem jest tutaj smak miłości w rozłące – pozbawiony jest zmysłowości tak charakterystycznej dla poezji sanskryckiej. Innowacja taka może być skutkiem zmian wprowadzonych przez buddyzm, który usunął Kamę (Kāma), wyobrażającego miłość cielesną, z Trzech Niebios (Trivarga), choć zezwolił przetrwać tej koncepcji w poezji lirycznej, gdzie pojawia się postać Ka:mtə:p – Kāmadeva (zob. POU 1987-1988: 348).

<sup>96</sup> Por. FELLER 1995: 162.

<sup>97</sup> Khmer. *caet[r]* – „marzec-kwiecień” (skr. *caitra*).

<sup>98</sup> Khmer. *vi:sa:ka* – „kwiecień-maj” (skr. *visākhā*; pal. *visākhā*).

<sup>99</sup> Właśc. *khṭəa-khtə:nəṅəṅə* – „dźwięcząc echem, rozbrzmiewać gromkim echem/ różnorako, na różne sposoby” (skr. pal. *nānā* „różnorodnie, różnorako”).

<sup>100</sup> Khmer. *prə:h* – „być wypełnionym radością”, słowo spokrewnione z *prə:h* – „upojony radością” (prawdopodobnie od skr. *vṛṣan* „pełen wigoru, energii, pełen życia”).

<sup>101</sup> Dżungla rozkwita w dwóch barwach: *khiaw* – „niebieski, ciemnoniebieski, szary, zielony, ciemnozielony”, i *khcey* – „jasnozielony jak świeże pędy; o barwie niedojrzałej trawy”; także „lśniący, błyszczący kolor, zwłaszcza niebieski, zielony i żółty” (podobne rozróżnienie możemy odnaleźć w języku chińskim; *qīng* znaczy „zielony, niebieski, błękitny niczym niebo”, a także „szary, barwa kobiecych włosów; gór i chmur”; *lù* oznacza „jasnozielony, jak świeża trawa”; ale także „ciemnoniebieski i czarny (niczym włosy), akwamarynowy” (kolor wody). Analogiczny przymiotnik: *sṛṅat* – „niebieski, zielony; cichy, spokojny, nostalgiczny”. Podobnie jak podany powyżej epitet *khiaw-khcey*, *sṛṅat* zawiera w sobie dwie barwy (wraz z ich odcieniami): zieloną i niebieską.

<sup>102</sup> W połowie maja (jak wspomniano w poprzedniej strofice) nadchodzi pora deszczowa z monsunem (trwająca od maja do października). W październiku deszcze stopniowo ustają.

25. Z północą wschód<sup>104</sup> spięty osiąga – i wrzawa się rodzi, zgiełku pełnia i krzyku;

W jednej chwili osiem stron świata<sup>105</sup> ogarnie; Pioruny ją tęsknym witają wołaniem –

Rozbrzmiewając echem wśród nieba przestrzeni<sup>106</sup>; I czworonożne stworzenia – z samiczką bliski jej samiec<sup>107</sup> –

Radosnych próbują skoków, we wspólnej się łącząc zabawie.

26. Najdroższe moje Kochanie! Wieczoru czas<sup>108</sup> zbliża się oto – i wtedy Tęskne dźwięków śłanie pośród par zagości; Tak ptaków gromady w śpiewnym mkną wołaniu,

I samiczki samczyk szuka z głośną skargą; Tak tobie, klejnocie najmilszy, ma siostrę –

Tak tobie z daleka – ślę mój krzyk żałości<sup>109</sup>.

27. Najdroższe moje Kochanie! Wieczorna nadchodzi pora – i oto

Już błędzą beztrosko stad wszelakich sznury; I jedna za drugą mkną pary złączone,

---

<sup>103</sup> Kierunki, regiony (*th*, *tisa-ti*: – skr. budd.\* *diśatā*, pal. *disatā*) wymienione w powyższej stroficy to: *bo:pəə* (*bo:rəpəə*) – skr. *pūrva*, pal. *pubba* – „wschód”; *akne:[y]* – „południowy wschód” (skr. *āgneya-diś*); *təksən* – „południe” (skr. *dakṣiṇa*); *nirəatey* – „południowy zachód” (skr. *nirrti*); *bascəm* – „zachód” (skr. *paścima*); *pəəyəwp* – „północny wschód” (skr. *vāyavya*); *utdə*; *uttara?* – „północ” (skr. *uttara*). \*Zob. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s.v. – przyp. red.

<sup>104</sup> Ostatni kierunek (region): *isa:n* – „północny wschód” (skr. *īśāna*, pal. *īsāna*). Opisana powyżej kolejność regionów składa się na kierunek monsunu zimowego (ze wschodu na południe, południowy zachód), a następnie – letniego (z południowego zachodu na północny wschód).

<sup>105</sup> Khmer. *tisa-attha?* – „osiem regionów”, wymienionych powyżej (skr. *diś*, *deśa* „region”; pal. *attha* (*aṭṭha*) „osiem”).

<sup>106</sup> Khmer. *khtəə-khtə:məkəə* – „rozbrzmiewające echem pośród [pochmurnych] niebios”.

<sup>107</sup> Khmer. *mrəkəy mrəka:* – „samiczki i samczyki dzikich zwierząt” (skr. *mṛga*, pal. *miga* „dzikie zwierzę”). Te dwa rzeczowniki wydają się być zapożyczeniami z sanskrytu (o czym świadczy obecność zbitki spółgłoskowej *mr-*), ale gramatycznie wydają się być formami bazującymi na palijskiej deklinacji; tak więc *mrəkəy* byłaby formą pluralis od *migī* (pal. nom. pl. *migī*; skr. nom.pl. *mṛgayāḥ*), a *mrəka:* to forma pluralis od *migo* (pal. nom. pl. *migā*; skr. nom. pl. *mṛgāḥ*).

<sup>108</sup> Khmer. *sa:yən*, *sayanha?* – „wieczór” (pal. *sāyanha*).

<sup>109</sup> Dosł. *dəṅhaoy-haw* – „krzyczeć, zawodzić głośno; wzywać z daleka/ nazywać po imieniu, wołać czyjeś imię”.

Skrzydło przy skrzydle, w głębi tonąc miłowania<sup>110</sup>; Jak ty przy bracie,  
ma jasna, piękniczka pani<sup>111</sup> –  
Wiecznie trwać winnaś – w przytuleniu czułym<sup>112</sup>.

28. Najdroższe moje Kochanie! Piorunu głos dźwięcznym rozbrzmiewa  
echem,  
Bliski temu miejscu, w którym ja przestaję; Spogląda na gór szczyty, na  
dżunglę szeroką,  
Tkwiąc w dali najwyższej, wśród mroku; W chmur kłębach ogromnych  
dokoła błędzący –  
Jakże wart jest myśli tęsknotą nabrzmiałej!

29. Najdroższe moje Kochanie! Oto zmierzchu pora wkracza, z nią razem  
Lot bystro obniża stada stworzeń śpiewnych; Podążą posłusznie do  
gniazd<sup>113</sup> swoich wspólnie,  
Sadwiąc się oto wśród krzyków, kwilenia<sup>114</sup>; Dźwięk gromu silniej  
rozedrga się w prostocie –  
Wśród niebios wysokich<sup>115</sup>, w oddali rozwiewnych.

30. Najdroższe moje Kochanie! Rozsnuje się wokół ciemności zasłona – i  
oto  
Z oddali już słyhać piorunu łoskot drżący; Z tęsknotą wspomina roku  
pierwszą porę –  
Przez zakątek każdy zgodnie upragnioną; I nutą tęsknoty wiatru  
rozbrzmi powiew –  
W trzepotliwym locie podmuch<sup>116</sup> lekko mknący.

---

<sup>110</sup> Khmer. *Snae-snoŋ* (skr. *sneha* „miłość”) – „darząc się wzajemnie głęboką miłością”. Poetyckie określenie, dotyczące raczej relacji pomiędzy ludźmi.

<sup>111</sup> Pojawiają się tutaj dwa określenia: *nuən* oraz *lʋəŋ* – „proszek, pył”. Razem określenie *nuən lʋəŋ* oznacza coś pięknego, błyszczącego oraz jasnego, i dotyczyć może – jak wspomina komentarz – cery, barwy skóry ukochanej.

<sup>112</sup> *Nɛ:p-n t* (skr. *nityam*, pal. *niccama*) – „tulić się, obejmować, być blisko/ wiecznie, zawsze lub bardzo blisko”.

<sup>113</sup> Właśc. *trəŋnəm* – „grzędą, gniazdo”, także „domostwo”; dalej mowa o sadowieniu się (*təm*).

<sup>114</sup> Dwa powyższe wersy stanowią znakomity przykład aliteracji: *təw-daoy-trəŋnəm tiəŋ-təm-triəv-trouh*.

<sup>115</sup> Khmer. *a:kah; a:kasa?* – „sky, space” (skr. *ākāśa*, pal. *ākāsa* „niebiosa, przestrzeń”).

<sup>116</sup> Khmer. *vəəta*: – „podmuch, wiatr” (skr. *vāta* „wiatr”).

31. Najdroższe moje Kochanie! Oto się rozsunęła ciemności kurtyna – a wtedy  
Tęsknotą najgłębszą czasu bieg nabrzmiewa; Tęsknota ogarnia gór  
szczyty wyniosłe,  
Wśród ptaków samiczka z samczykiem<sup>117</sup> zakwili; W tęsknym pulsującym  
drzeniu szerokie przestrzenie –  
Spłynię chmur obfitość drąc zasłonę nieba<sup>118</sup>.

32. Najdroższe moje Kochanie! Zmierzchu godziny odpłynęły, przysły – a  
po nich  
Zbliżają się, nadchodzą środka nocy chwile; Tęsknota obejmie dni roku  
najpierwsze,  
Wspomnień tęsknych skargi łąza w pół słowa wstrzyma<sup>119</sup>; Wspomnień  
tęsknych żalem ogarniam niezmiennie  
Przyjaciółkę moją – klejnot dla mnie miły.

33. Najdroższe moje Kochanie! Północy czas wkracza, nadpływa – a  
wtedy  
Piorunów pomruki potężnym ozwą się grzmotem; I tęskną nutą zabrzmie  
ich wołanie,  
Gdy w gamie tych dźwięków ślą odpowiedź sobie<sup>120</sup>; Och! Jakże tęsknię  
do tej, która jest dla mnie  
Z istnień najdroższych – najdroższym klejnotem<sup>121</sup>.

34. Najdroższe moje Kochanie! Północy nadeszła już pora – a wtedy

---

<sup>117</sup> Khmer. *baksey baksa*: – „samczyki i samiczki ptaków” (skr. *pakṣin*, pal. *pakkhin*). Podobnie jak użyte wcześniej formy oznaczające dzikie zwierzęta, także w tym przypadku pojawiają się sanskryckie rzeczowniki z końcówkami palijskimi; a więc odpowiednio *baksey* to pal. nom pl. fem. *bakṣī* (od *bakṣī*), a *baksa*: to nom. pl. masc. *bakṣā* (od *bakso*).

<sup>118</sup> *Pəpə:k-sa:t-səl* – „obłoki, chmury płyną dalej, odpływają (przeptywają), pozostawiając[skrawki czystego nieba]”. Podobny obraz pojawia się w piątej strofice, gdzie widoczne stają się skrawki czystego nieba w tym miejscu, gdzie odpłynie chmura. Gdzieniegdzie zasłona chmur rozrywa się, kiedy część z nich odpływa dalej.

Czasownik *sa:t* (*rəsa:t*) – oznacza też rozdieranie się czy dziurawienie tkaniny.

<sup>119</sup> *Kuə-cam-daoy-kəl* (skr. *kala?*) – „godny tęsknego wspomnienia, [takiego, które jest] niewyraźne, nie do wypowiedzenia z powodu [płynących] łez”.

<sup>120</sup> *Khteə-khteə-chlaay-chlvəŋ* – „rozbrzmiewać echem, dając odpowiedź, wymieniając się słowami [rozmawiając ze sobą]”.

<sup>121</sup> *Srey-məəh-məəha*: (skr. *mahat*)-*thlay* – „kobieta [spośród tego, co] drogocennie-wyjatkowo-drogocenna”; „będąca najwspanialszym klejnotem wśród klejnotów”.

Deszczu strugi obfite – kropel jest w nich tyle!..<sup>122</sup> Mroku płaszcz  
tęsknotą cichą<sup>123</sup> przesycony;  
Mknie ma myśl najgłębszym tknięta miłowaniem – Wspomnień  
korowody tęskne – o mej drodzej –  
Gdy nocy głębokiej<sup>124</sup> uykają chwile!

35. Najdroższe moje Kochanie! Północne wkroczyły godziny – a z nimi  
Struga za strugą mknie śpiesznie, bez końca<sup>125</sup>; Piorun coraz głębszym  
ozwie się pomrukiem,  
I grzmot mknie za grzmotem, w biegu rosnąc w siłę; Tęsknych  
wspomnień strugi płyną ku mej miłej:  
Mój klejnot – z nim trwam wciąż – w rozłące!

36. Najdroższe moje Kochanie! Północna pora odpłynęła, przysła – a po  
nich  
Raz jeszcze nadpłyną najgłębszej nocy chwile; Pieśń tęsknoty pełna  
wśród istot skrzydlatych –  
Język<sup>126</sup> słów cichych, tak tęsknych<sup>127</sup> się rodzi, Gdy ciężkie deszczu  
strugi wsączą się w przestrzenie<sup>128</sup>,  
A słońca<sup>129</sup> blask mrok gęsty skryje.

37. Najdroższe moje Kochanie! Północy nadeszła godzina – a wtedy  
Piorunów tęskne krzyki rozbrzmiewają wszędzie; Błyskawic światło w  
rzadkiej przemknie chwili,  
I grzmot wraca w echu złączenia pragnącym Wśród niebios – w  
szerokorozwiewnych przestrzeniach<sup>130</sup>  
Gdzie wiatr deszcz osłabia, kradnąc krople w pędzie<sup>131</sup>.

<sup>122</sup> *Phliəŋ-ao-krah-kray* – „deszcz-pada obficie-będący w olbrzymiej ilości-w nadmiarze”.

<sup>123</sup> Pojawia się tutaj ponownie epitet *srəŋət* – „niebieski, zielony; cichy, spokojny, nostalgiczny”.

<sup>124</sup> Khmer. *rəətrej* – „głęboka noc, głęboka część nocy” (skr. *rātri*; pal. *ratti*).

<sup>125</sup> *Phliəŋ-sa:-tiət-thmej* – „deszcz (strugi deszczu) pada znowu, pojawia się znowu, jeszcze i jeszcze, ciągle świeży (nowy)”.

<sup>126</sup> Khmer. *phəəsa* – „język, mowa” (skr. *bhāṣā*, pal. *bhāsā*).

<sup>127</sup> Ponownie epitet *srəŋət* – „niebieski, zielony; cichy, spokojny, nostalgiczny”.

<sup>128</sup> *Və:həə* – „niebiososa, przestrzeń” (skr. *viḥāyasa*, *viha*; pal. *viḥāyasa*, *vehāyasa*, *vehāsa*).

<sup>129</sup> Khmer. *tinəəʔ-kv* – „sprawca dnia”; słońce (skr. pal. *dinakara*).

<sup>130</sup> Khmer. *a:kah*; *a:ka:saʔ* – „niebiososa, przestrzeń” (skr. *ākāśa*, pal. *ākāsa*); *vmpə*; *vmpəv* *əəʔ* – „niebo; odzienie” (skr. pal. *ambara*).

<sup>131</sup> *Phliəŋ-sbaəy-pha:y-phat* – „deszcz słabnie (jest osłabiony, rozproszony) [kiedy wiatr] pędzi, wieje, [rozganiając, rozpędzając krople deszczu]”.

38. Najdroższe moje Kochanie! Przemina najgłębszej nocy chwile – a wtedy  
Pieśń niemal każda płynie, wrodzona wszelkiej istocie; Ogarną myśli  
tęskne klejnot mój najmilszy –  
W odejścia rozłące, w stracie opuszczenia; Najdroższa! Och, samotność  
moim jest udziałem –  
Jedyna mi oto – samotność w tęsknocie.

39. Najdroższe moje Kochanie! Bliskie już chwile świtania – a z nimi  
Słabnie oto, cichnie głuchy pomruk grzmotów; Pełne jest tęsknoty  
skrzydlate stworzenie<sup>132</sup> –  
I samiczkę samczyk w smutku i cierpieniu  
Kwileniem i łkaniem w śpiewnym szuka krzyku,  
Skory rzucić gniazdo – zerwać się do lotu.

40. Najdroższe moje Kochanie! Świtu wczesna pora tęsknotą  
nabrzmiwa –  
Porzuca swoje gniazda ptactwo niezliczone; Pióro dziobem pieszcząc –  
zerwie się do lotu;  
Wzbije się, roztańczy – spłynie znów, by spocząć; By w gnieździe  
każdym lekko się sadowić;  
Wszędzie jego miejsce – w każdą płynie stronę.

41. Najdroższe moje Kochanie! Mych myśli o tobie mknie strumień – i  
wtedy  
Ogrom tęsknych wspomnień w sercu zagości; Nadpłynie oto czerwiec z  
majem<sup>133</sup> połączony –  
I fala się ugina pod wspomnień brzemieniem<sup>134</sup>; Czystość kryształu wody  
jest zdobyczą<sup>135</sup> –  
Kiedy wznosi głowę, krocząc w obfitości.

---

<sup>132</sup> Właśc. *baksey* – „samiczki ptaków” (słowo mające sanskrycki rdzeń *paks-*, ale palijską końcówkę *-i*); określenie to może jednak oznaczać ptasie stada (por. CED 1977: 460).

<sup>133</sup> Khmer. *cə:h* – „maj-czerwiec” (pal. *jetṭha*, skr. *jyaiṣṭha*).

<sup>134</sup> Fragment o niejasnym znaczeniu. W oryginale brzmi następująco: *kəŋkəə-cam-lə:ŋ* – „woda próbuje (usiłuje) wspominać, pamiętać”.

<sup>135</sup> Khmer. *thla:khyv:ŋ* – „czysty, przezroczysty [tak, że widoczny jest, żyje w niej] morski ślimak”.



42. Najdroższe moje Kochanie! Już czerwiec darzy maj rozłąką, a po tym  
Lipiec pochwyć w swe objęcia<sup>136</sup> zechce; Wód wstaje obfitość, rozsyłana  
wszędzie,  
Swe członki ocean<sup>137</sup> rozpostrze najszerzej – Gdy przyplywu ramię na  
wybrzeża wtargnie,  
Drzewo – fal zakładnik – skrywa je kobiercem...<sup>138</sup>

43. Najdroższe moje Kochanie! Oto wód wstaje obfitość – a za nią  
Ryb ławice gęste w każdej błędzą stronie; W każdą wody wstęgę,  
strugę<sup>139</sup> wprysną tłumnie,  
W liczbie, mknieniu krętym nie znając umiaru; Każda z ryb na czele  
pragnie trwać bezładnie –  
Już zastęp tak zgodny wita jeziora<sup>140</sup> tonie.

44. Spójrz tylko, najdroższa, na strumyczki, rzeki: większe w wartkim  
biegu spłoty podziela,  
Każdą znajdują ścieżkę siecią wstęg przemnogich; I falą drewno schwyte,  
gdy opadnie –  
Spiąwszy swym odzieniem rzeczulek wiotkie wcięcia<sup>141</sup> – Posłusznie  
spływa podług rzecznych koryt,  
By wpaść w dżungłę, drzewa drew nadmiarem zdobić<sup>142</sup>.

---

<sup>136</sup> Khmer. *a:sat* – „czerwiec-lipiec” (skr. *āṣādha*, pal. *āsāḷha*).

<sup>137</sup> *co:l* (*cealea?*)-*say* – „wodne ciało, istota” (?skr. *jala-sthāya* [‘zbiornik wody, jezioro, staw’]).

<sup>138</sup> Dosł. *cou-ce:ŋ-mək-dol sɔmnat-peŋ-peəh* – „wzniesiona [fala przyplywu] przedziera się naprzód, docierając [aż do brzegu], [tak że uniesione (pokryte)] drzewa pokrywają ją całkowicie”. Wybrzeża oceanu w Kambodży porośnięte są lasami namorzynowymi, które podczas przyplywu pokrywają się wodą morską (widoczne są wówczas tylko korony drzew).

<sup>139</sup> Pojawiają się tutaj dwa określenia: *pre:k* – „kanał, rzeczulka”, and *khvaek*, o niejasnym znaczeniu (*khvaeŋ* – „małe jezioro lub inny zbiornik wodny znajdujący się na wysepce położonej wewnątrz dużego jeziora”?).

<sup>140</sup> Mowa o jeziorze Tonle Sap, ważnym elemencie hydrograficznym Kambodży, z którego wypływa rzeka o tej samej nazwie, łącząca się z Mekongiem. W czasie pory deszczowej nadmiar wody powoduje cofanie się wód rzeki w kierunku jeziora, które rozlewa się w centralnej części niziny. Jego głębokość wzrasta wówczas z 1-3 metrów do 12 metrów (sic!). W związku z tym zbiornik ów posiada jeden z najliczniejszych zasobów ryb słodkowodnych na świecie.

<sup>141</sup> Drewno, opadłe, zgubione przez drzewa (*thləək*), odpływa, dryfuje (*sat*), wiążąc, związując (*povt [th]*– skr. *baddha*, pal. *baddha*) sobą brzegi rzeczulek i kanałów. Drugie słowo określające sposób tego dryfowania to *pevk* – „ubierać, odziewać”.

<sup>142</sup> Właśc. *co:l* (skr. *cal*)-*prey-pou-peŋ* – „wkracza do dżungli zapełniając wszystko, zatapiając całkowicie”. Rzeczki i strumyki o wezbranej wodzie porywają ze sobą opadłe

## Komentarz do części II.

Dwudziesta trzecia strofka rozpoczyna opis pory deszczowej. Widzimy więc dżunglę, która – upojona deszczem – tryska radością (pojawia się tutaj słowo *prāḥ* pochodzące od *prāḥ*, i prawdopodobnie pochodzące od skr. *vṛṣan* – „żywotny, pełen energii”). Drzewa okrywa gama najrozmaitszych barw: *khiāw* to kolor niebieski, ciemnoniebieski, szary, zielony, ciemnozielony; *khcey* – jasnozielony, niczym świeża trawa, pędy; także błyszcząca, migocząca wspomnianych kolorów. To prawdziwa ekspansja przeróżnych odcieni szarości, zieleni i barwy niebieskiej<sup>143</sup>. Odnajdziemy w tej części poematu itinerarium monsunu nawiedzającego osiem regionów kraju – poczynając od wschodu (strofka 24). Wymienione kierunki są doskonale znane z indyjskiej literatury, a ich khmerskie nazwy zaczerpnięte zostały z sanskrytu lub pali. Podobnie jak w tradycji sanskryckiej, także i tutaj silne ulewy wywołują gwałtowne reakcje wśród zwierząt, a nawet przedmiotów. Głęboki, rozbrzmiewający echem odgłos piorunu skłania czworonożne stworzenia do radosnych skoków i wspólnej zabawy; przypomina to słynny taniec pobudzonych pawi w porze deszczowej<sup>144</sup>. Ponownie poeta przenosi międzyludzkie relacje w świat przyrody; porównuje ptasie pary, tonące w głębokiej miłości, do własnego związku, a ich wzajemne nawoływania pełne nostalgii – do własnego krzyku wypełnionego tęsknotą za ukochaną<sup>145</sup>. Nadchodzi moment (strofka 31), kiedy wszystko wypełnia się tęsknotą: każdy moment, wyniosłe wierzchołki gór, samiczki i samczyki zwierząt, szeroka przestrzeń. Zastosowana tutaj *dīpaka* (powtarzana stosownie do reguł gramatycznych języka khmerskiego, który nie jest językiem flekcyjnym) podkreśla nadzwyczaj głęboką tęsknotę bohatera, której towarzyszą głośnie wołania piorunów i

---

drewno, „ubierają się w nie” – wkraczając do dżungli, zatapiają wszystko, rozrzucając tamże dźwigane drewno. W czasie pory deszczowej najwyższe opady spotyka się na stokach górskich. Spływające z nich rzeki płyną w kierunku jeziora Tonle Sap (ze wschodnich zboczy Gór Kardamonowych i Gór Słonia) oraz Zatoki Tajlandzkiej (z zachodniej strony).

<sup>143</sup> Motywy charakterystyczne dla pory deszczowej w opisach sanskryckich wymienia Feller; m.in.: „The woods are black-blue on account of the dark leaves, the mountains shine, washed by the rain-water.” (FELLER 1995: 44).

<sup>144</sup> Por. ŚV VI 31.

<sup>145</sup> Podobne motywy pojawiają się w sanskryckiej literaturze: „The coming of the clouds (i.e.: the monsoon), which [...] has fluttering, sweet-voiced cātakas, and which produces the birth of love in the deer [...], and (is filled) with the cries of madgu-birds and herons which are happy due to the dancing of troupes of peacocks.” (FELLER 1995: 44).

ciężkie strugi deszczu (strofka 35; 37) – a także ptasie pary kwilące żałośnie przed czekającym je rozstaniem (strofka 39), lecz – odmiennie niż indyjskie ćakrawaki (*cakravāka*) – podczas dnia. Specyfiką khmerskiego opisu jest w tym wypadku uogólnienie – poeta konsekwentnie unika wymieniania jakiegokolwiek gatunku, używając jedynie terminów ogólnych dla odróżnienia męskich i żeńskich osobników. Co ciekawe, terminy te wydają się być słowami zaczerpniętymi z sanskrytu, lecz z palijskimi zakończeniami (por. przyp. 88, 113).

Strofki następne to opis okresu od maja do lipca, kiedy poziom wody po ulewnych deszczach podnosi się gwałtownie, rozlewając dookoła, a ocean wkracza na ląd, odziany w obfitość zanurzonych w wodzie drzew. Fala przyływu przesuwa się do przodu (strofka 42) i napętnia wszelkie strumienie, rzeczulki i kanały: większe z nich rozgałęziają się na mniejsze, by złączyć się ponownie w jeden strumień; dryfujące w nim drewno opada, aby związać sobą talię koryt rzecznych – niesione wodą, płynie z prądem wprost do dżungli i przepelnia ją nadmiarem drzew (strofka 44).

Trzecia, ostatnia część poematu (poczynając od strofki czterdziestej piątej) to niezwykle sugestywny opis Tonle Sap – największego jeziora Kambodży, które podczas miesięcy deszczowych staje się ogromnym rezerwuarem najrozmaitszych gatunków ryb:

### III.45-51

45. Klejnocie! Patrz na rybki maleńkie: Oto ukleja drobna, „wiosełko z bambusa”<sup>146</sup>,  
Pluska w płasach – skora do zabaw, w piruetach skoczna; Niewielka *kamphlian*<sup>147</sup> i ryba *kamphlak* z nią razem,  
I czarna *k'aek*, *k'ok*, *kroh* i *krañ* nieduża, *Phtak* oraz *phtoung*, co jak wężyk wysmukły mknie żywo  
Wśród każdej kępy traw wodnych – w jeziora zatoczkach<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Rybka zwana ćanwarisei (*ចង្កា*: *r sey*, lit. „bambusowe wiosło” (zob. kom.); *r sey* – „bambus” (*ចង្កា*: – „uklejska”?)). Por. KRS 1975: 174.

<sup>147</sup> W przypadku wymienionych w tej strofce gatunków ryb stosuję uproszczoną transkrypcję, czasami jedynie – idąc za wskazówkami komentarza w CLR – wspominając niektóre cechy charakterystyczne tychże ryb. Katalog ten skonstruowany jest w sposób niezwykle kunsztowny: *ចង្កា*: *r sey* – lit. „łopatką wiosła”; II **grupa kamphl-**: *kamphlējn*; *kamphlək*; **grupa k'-**: *kʔæk*; *kʔok*; **grupa kr-**: *kroh*; *krañ*; **grupa pht-**: *phtək*; *phtouŋ*; II *crələŋ*.

<sup>148</sup> Są to gatunki żyjące tuż przy brzegu, w zamulonych zatoczkach wodnych.

46. Popatrz, najdroższa, na te rybki – Jak skaczą, tak zwinne, mknąc w obrotach krętych;  
Na *phtak* maleńką, tak blisko niej – *craleng*<sup>149</sup>; Większe i mniejsze – współ, gromadnie,  
Bez słowa – w ciszy – patrzą w zamyśleniu; I płyną w harmonii, w skrętach tak zgodnych,  
W chłości i smaganu – tnąc ogonem fale.

47. Patrząc na traw wszelkich rozsypane kępy: Ku górze tryskają pędy, zanurzone stopą;  
Dostrzegam traw wierzchołki – niezliczone końce; I mrówka czerwona ku szczytom się wspina,  
Posłuszna ścieżkom krętym przez łodygę danym – Tęsknota ściska serce za klejnotem drogim<sup>150</sup>,  
Za tą, która mi zsyła trwanie samotne – w rozłące.

48. Spoglądam na rybki mknące, tak maleńkie – W strumieniach pyszczkami ruszają bezgłośnie;  
I duże ryby przepłyną – z drobnymi złączone;  
(...)<sup>151</sup>  
Wprawia w drzenie źdźbła traw niezliczonych.

49. Oblicze mi drogie<sup>152</sup>, godne tęsknot wszelkich – Gdy woda wzburzona swą taflę wzniesie,  
Dostrzec mogę jasno obraz tak daleki; Ślubów i przyrzeczeń tęskne to wspomnienie –  
Niespokojny wielce, spoczynku nie znając, Obfitość mych tęsknot płynie – tak głęboka –  
Gdy krocę wzdłuż brzegów tej rzeki.

50. Najdroższa! och, oto jeziora zwierciadło: Już lilii wodnych<sup>153</sup> kępy wstają ciche;

---

<sup>149</sup> Jeszcze jeden gatunek ryby, zwanej *crala:ŋ*.

<sup>150</sup> Khmer. *reātana?* – „drogocenny kamień, klejnot” (skr. *ratna*, pal. *ratana*).

<sup>151</sup> Trzy wersy tej strofy nie zachowały się.

<sup>152</sup> *Muk* – „oblicze” (skr. *mukha*).

<sup>153</sup> *Prəl t (prolit)* – „lilia wodna” (*Nymphaea lotus*). Pomimo tego, iż większość z wymienionych w tej stroficy gatunków kwiatów jest dość łatwa do zidentyfikowania, pozostawiam nazwy kambodżańskie, tak jak w przypadku podanych wyżej gatunków ryb, też przez wzgląd na dbałość autora o akustykę wiersza.

Szeroko swe płatki rozchylą kwiatów łany; Lotos *skon*<sup>154</sup> i *skuh*<sup>155</sup>, obok *trakiet*<sup>156</sup> wyniosły;  
Tu i tam się wychyla „kacze pióro” – *slaptea*<sup>157</sup>; Omdlała od żaru *slapćrawa*<sup>158</sup> – „skrzydło wiosła”;  
Skryje wszystko kobierzec z *kamping puei*<sup>159</sup> tkany.

51. Najdroższa! Oto kańciet<sup>160</sup>; na powierzchni rzęsa się unosi;  
I wyka wśród nie wpleciona;  
(...)<sup>161</sup>

### Komentarz do części III.

Uderzyć może odbiorcę niesłychana szczegółowość, z jaką świat ryb został przedstawiony: płyną one w ławicach – przedostając się do każdego strumyczka, każdej rzeczulki i jeziora, rozbite w gromady; każda z nich usilnie stara się płynąć na przedzie; wreszcie docierają do wielkiego jeziora Tonle Sap (strofka 43). Skaczą, płyną w nagłych zwrotach, kryją się, patrzą, poruszając bezgłośnie pyszczkiem, uderzając w wodę ogonem (strofka 46). Strofka czterdziesta piąta jest wypracowanym katalogiem przeróżnych gatunków ryb; na wstępie pojawia się popularny gatunek *canvarisei*, a następnie grupy rozpoczynające się kolejno: od *kamphl-*, *k'*-, oraz *kr-*, zaś ostatnia grupa to *pht-*. Swoistego rodzaju domknięciem tego katalogu jest wymieniona jako ostatnia ryba zwana *craleng*. Ponownie zastosowana została kompozycja naszyjnikowa, w której ważna rola przypada aliteracji oraz rymom. Przenikliwość obserwatora opisującego naturę Tonle Sap i bogactwo szczegółów, w jakich została ona odmalowana, jest widoczne w następnej strofie będącej barwnym opisem traw wodnych (stanza 47). Podmiot liryczny może dostrzec niezliczone koniuszki trawy wznoszącej

<sup>154</sup> *Skon* – gatunek lotosu (*Limnathemum hydrophyllum*).

<sup>155</sup> *Skuh* – prawdopodobnie jeden z lotosów (mający białe kwiaty).

<sup>156</sup> *Trakiet* – jadalna roślina wodna o prostej łodyżce (*Monochoria hastata*).

<sup>157</sup> *Slaptea* – gatunek wodnej rośliny, lit. „kacze skrzydło, pióro”.

<sup>158</sup> *Slapćrawa* – gatunek rośliny wodnej, lit. „łopatka wiosła” (*Ottelia alismoides*).

<sup>159</sup> *Kompi:η-puay* – wodna roślina, spożywana również jako warzywo (*Ludwigia adscendens*).

Konstrukcja katalogu: *prəl t*; II **grupa sk-**: *skon*; *skuh*; II *trakiet*; II **grupa slap-**: *slaptea* – lit. „kacze pióro”; *slapćrawa* – lit. „łopatka wiosła” II *kompi:η-puay*.

<sup>160</sup> *Kanchaet* – jadalna roślina wodna; *saray* – „alg, rzęsa wodna”, *yəə pləŋ* – roślina wodna, „wyka” (?).

<sup>161</sup> Kolejne wersy nie zachowały się.

się ku górze, z łodyżką zanurzoną w wodzie, a kiedy pochyli się nad nią, widzi małą czerwoną mrówkę wspinającą się cierpliwie krętą ścieżką dookoła niej<sup>162</sup>. Ostatnia zachowana strofka to kolejny barwny obraz, odmalowany z mistrzowską precyzją: ponownie poeta wykorzystuje kompozycję naszyjnikową, tworząc katalog wodnych kwiatów. Rozpoczyna go lilia wodna, następnie pojawia się grupa *sk-* (lotosy). Pojedynczy element pośrodku reprezentowany jest przez *trakiet*; kolejna grupa to *slap-*. Kolekcję zamyka roślina zwana *kamping puei*. W rymie *slaptea / slapcrava* wykorzystano wieloznaczność słowa *slap* – „pióro, skrzydło”.

Ostatnia, trzecia część poematu wydaje się być związana z wczesną jesienią, przynoszącą wyciszenie oraz czystość w przyrodzie<sup>163</sup>. Woda, choć jej poziom jest nadal podniesiony, powoli staje się czysta i spokojna. Końcowy obraz – łań lotosów – to cecha charakterystyczna jesiennego krajobrazu<sup>164</sup>. Trudno stwierdzić, czy opis pór był

---

<sup>162</sup> Podobna drobiazgowość widoczna jest w dziełkach sanskryckich; por. cytowany poniżej fragment opisu z PT (przyp. 161); por. też RS II 13: *Bladozłotawy, posażny w źdźbła traw, robaczki, piach drobny./ Wijąc się ścieżką tak krętą, węzowi w swym biegu podobny;/ Śledzi go bacznie ród żabi, przestachem zdjęty i trwożą – To splywa w dół jakże wartko strumyczek – wodą wciąż nową.*

<sup>163</sup> FELLER 1995: 169.

<sup>164</sup> Por. FELLER 1995: 45: „There approaches autumn [...] making the lotuses blossom and opening the *kumuda* and *utpala* lotuses. [...] autumn [...] is endowed with the clearness of the water and is followed by flocks of *kādambas*, *kāraṇḍavas*, *cakravākas*, *sārasas* and *krauñcas* [...] the quiet mass of the river-water is resting, [...] shining with the easy-going heaps of large fishes and with plenty of small fishes which are whirling due to their fear of the attacking ospreys.” Por. też FELLER 1995: 176. Warto również przytoczyć w tym miejscu opis jeziora (najprawdopodobniej w porze jesieni) zamieszczony w PT III 2: „brzegi zamieszkiwało mnóstwo ascetów; jeziora obfitego we wszelkie wodne stworzenia: **łabędzie, żurawie, kaczki, rybołowy, ptaki ćakra i czaple;** jego **powierzchnię muskały czubeczki świeżo ulistnionych gałęzi różnorakich drzew** uginających się pod ciężarem kwiatów. ‘Stopopijne’-drzewa były ozdobą jego brzegów, zamieszkałych przez pianę rodzącą się podczas uderzania w nie **fal pełnych przeczystej wody**, rozhuśtanej powiewem wiatrów. Toń tego jeziora skrapiał tłuszcz kąpiący z wilgotnych policzków słoni w rui, a gromady pszczoł-‘miodopijek’, spijających płyn z ich skroni, zrywały się do lotu przy każdym zanurzeniu się olbrzymów w wodzie. Przed żarem słonecznym chroniły nieustannie korony pochyłonych nadbrzeżnych drzew obsypanych obficie liśćmi, wokół rozlegały się głębokie pomruki fal zmuszanych do odwrotu przy zderzeniu z krągłymi biodrami i pełnymi piersiami kąpiących się dziewcząt ze szczepu Pulindów. **Jezioro to wypełniała po brzegi niezmacona woda, pyszniąca się gęstwą rozkwitłych, bladorożowych lotosów**”. Podobnie jak w przypadku opisu khmerskiego, także i tutaj cechą charakterystyczną jest dbałość przy opisie szczegółów oraz katalog fauny (ptaków wodnych), w którym pojawiają się rymy (*haṃsa-sārasa-kurara-kāraṇḍava-cakravāka-bālākā*).

kontynuowany (cytowana powyżej niepełna pięćdziesiąta pierwsza strofka jest być może ostatnią); nie wiemy, jak obszerna mogła być partia, która się nie zachowała.

## 2. Pochwała miesięcy zimowych

Rzecz ciekawa, porę zimową w Kambodży – ciepłą, suchą, pozbawioną ulewnych deszczy, o czystym niebie, łagodnym, niosącym przyjemną świeżość wietrze i chłodnych wieczorach – będącą porą upragnioną i najbardziej wyczekiwaną<sup>165</sup>, poeta przedstawił w osobnym poemacie, zatytułowanym *Sv:saa-he:mənta?-məəh* – *Pochwała miesięcy zimowych*. Poniżej prezentujemy przekład wybranych jedynie stroftek utworu<sup>166</sup>:

6. W tęsknym pulsuje drzeniu woda rzek i jezior; czysta niczym kryształ<sup>167</sup>, ucichnie, opadnie;  
Ryba<sup>168</sup> skręci nagle, stanie, znów popłynie, tafla sięgnie pyszczkiem<sup>169</sup>,  
pląsając zabawnie.

7. Spójrz na drzew<sup>170</sup> szeregi nad brzegami rzeki: dawcy chłodu, cienia, w każdej stoją stronie;  
Powiew wiatru pomknie, wdzięczny i łagodny, i łodygi pnączy<sup>171</sup> do pokłonów skłoni.

8. Kwiatów łany<sup>172</sup> – tęskną nutą nasycone, otwarte, zdobne w pyłek<sup>173</sup>  
sypiący się wokół;  
I zapach przesłodki<sup>174</sup> z okrucem wraz płynie, przez lekki podmuch<sup>175</sup>

---

<sup>165</sup> Por. *Rāmāyaṇa*, *Āraṇyakāṇḍa* (III 15); w pojawiającym się tutaj opisie zimy została ona określona jako *rtur iṣṭaḥ* – „pora upragniona, pożądana”.

<sup>166</sup> Tłumaczenie tekstu khmerskiego na podstawie wydania: ĀN 1966; oprócz tego korzystam z przedruku SHM zamieszczonego w KS.

<sup>167</sup> Khmer. *thla*: – „czysty, przejrzysty [niczym kryształ]”.

<sup>168</sup> Khmer. *maccha*: (skr. *maccha*) – „ryba”.

<sup>169</sup> Właśc. *haep-ha*: – „sięgać pyszczkiem powierzchni wody, otwierając pyszczek, aby zaczerpnąć powietrza”. Po tych słowach pojawia się określenie *bnliək* o niejasnym znaczeniu.

<sup>170</sup> Khmer. *pr k* – „drzewo” (skr. *vṛkṣa*).

<sup>171</sup> Khmer. *ləəda*: (skr. pal. *latā* „pnące”).

<sup>172</sup> Khmer. *bopha-a:kara?* (pal. *puppha*, skr. *puṣpa* „kwiat”; *ākara* „ogrom, mnóstwo”).

<sup>173</sup> Khmer. *ke:sv*: (skr. pal. *kesara*, *keśāra* „nitka pyłkowa lotosu lub innego kwiatu”).

<sup>174</sup> Khmer. *kəvntheə?* (skr. pal. *gandha* „zapach, woń”).

<sup>175</sup> Khmer. *vəəta*: (skr. *vāta*) – „wiatr”.

rzucany tak szeroko.

9. Gdy kroczysz w kwieciu, co poi nektarem – to spacer w niebiosach<sup>176</sup> w krąg rozbrzęczanych;

Dźwięk się unosi w kwiecistych przestworzach<sup>177</sup> – jak pieśń niebiańska strun<sup>178</sup> tak rozedrganych. (...)

14. Gdy w dżunglę wejdiesz, wnet spłoniesz: równiny traw, trzciny łany – suche źdźbła wszystkie

To pożar drzewa ogarnia, mknąc szybko – na miejscu dawnym – żar jasny w krąg tryska! (...)

21. Nektaru woń słodka<sup>179</sup> jest pełna tęsknoty; każdego lotosu<sup>180</sup> zapach poczuć zdołasz;

Rozsiany, zdobny w pyłek<sup>181</sup> w krąg rzucony – płynie łagodnie w noc cichą<sup>182</sup> dokoła. (...)

27. Me serce tęsknotą napelni się wielką; w mych myślach – me dziecię nieustannie gości

I podczas wędrówki tęsknot ogrom płynie – i pełnia mnie ogrania spokoju i radości<sup>183</sup>.

## Komentarz

Oprócz znanych dobrze motywów: kwilących ptaków, które pragną łączyć się w pary; ryb płasających w rzekach – odmalowanych tutaj z większą nawet dokładnością, pojawiają się nowe elementy: woda w rzekach i jeziorach jest już krystalicznie czysta, a jej poziom gwałtownie opada; lekki wietrzyk niesie chłód i rozsiewa świeżość dookoła, niebo jest ponownie bezchmurne i pełne rozrzuconych wokół

---

<sup>176</sup> Khmer. *və:həə* – „niebios, przestrzeń” (skr. *vihāyasa*, *viha*; pal. *vihāyasa*, *vehāyasa*, *vehāsa*).

<sup>177</sup> Khmer. *vmpə*: (skr. pal. *ambara*).

<sup>178</sup> Khmer. *so:-sap* (skr. *śabda* „dźwięk”) *dvntrey* (skr. *tantrī* „instrument strunowy; lutnia”).

<sup>179</sup> Khmer. *kən-rəh* (skr. *gandha* „zapach, woń”; *rasa* „sok; nektar”).

<sup>180</sup> Khmer. *sbvŋkac* (= *satt-bvŋkac*) – (skr. pal. *pañkaja*) – „zrodzony z mułu” tj. „lotos”.

<sup>181</sup> Khmer. *ke:sv*: (skr. pal. *kesara*, *keśāra* „nitka pyłkowa lotosu lub innego kwiatu”).

<sup>182</sup> Khmer. *rəətrey* – „głęboka noc” (skr. *rātri*; pal. *ratti*).

<sup>183</sup> Khmer. *sa:n-sa:to*: (pal. *santa-sādara* – „pełen pokoju, czysty, wyciszony; pełen czci”; tutaj: „pełen radości i spokoju”).



światlistych gwiazd. Nowym motywem jest żywo opisany pożar dżungli, który rozprzestrzenia się tak gwałtownie w miejscu dawnego – pełen żaru, jasny i miotający skry, wznoszące się tak wysoko – i płynące dalej wraz z podmuchem wiatru<sup>184</sup>. Charakterystycznym obrazem tej pory roku są łany rozkwitłych lotosów: zapach ich nektaru przepelniony jest nostalgią; ozdobione pyłkiem sypiącym się dookoła, siejące wonią, unoszącą się wśród powiewów wietrzyka podczas cichej nocy.

Poeta wykorzystuje zarówno metaforę, jak i porównanie, czasem *samsrishti* (*samsṛṣṭi*), aby stworzyć sugestywny obraz:

Gdy kroczysz w kwieciu, co poi nektarem – to spacer w niebiosach<sup>185</sup> w krąg rozbrzęczanych; dźwięk się unosi w kwiecistych przestworzach<sup>186</sup> – jak pieśń niebiańska strun<sup>187</sup> tak rozedrganych.

Pszczoły nie są tu wspomniane, lecz określenie „spijany [nektar]” sugeruje wykonawców tej niebiańskiej muzyki. Także delikatne szczebioty ptaków brzmią niczym dźwięki niebiańskiej lutni (strofka 24).

Celem tego poematu jest przede wszystkim – odmiennie niż w przypadku przetłumaczonego powyżej w całości dziełka pt. *Najdroższe moje Kochanie!* – pochwała piękna przyrody, opiewanie miesięcy zimowych; a przecież kończą go strofki przepelnione tęsknotą za ukochaną. Pochwała zimowych miesięcy – pełnych pokoju i szczęścia, i wspomnienia o drogiej mu przyjaciółce – zsyłają *saomanṃh-sokha?-sa:n-svl* – „najwyższą radość, szczęście i błogi spokój – w nadmiarze” (strofka 28). Poeta powtarza tutaj frazę *sa:n-saomanṃh* – „pełna spokoju błogość”, użytą w pierwszym poemacie w kontekście trwania w związku z ukochaną (*samsāra*) – w porze wiosennej. Tym jednak razem została ona poszerzona o nowe określenia: *sokha?* – skr. *sukha* – „szczęście”, and *svl* – „w nadmiarze”. Ta charakterystyczna dla kambodżańskiej kawji hiperbola, wzmocniona przez aliterację, wprowadza do utworów – w których przeważa smak miłości w rozłące (*vipralambha-śṛṅgāra-rasa*) –

---

<sup>184</sup> Por. opis pożaru zamieszczony w RS I 25, 26 (*grīṣma*): *Rozbrzmiewa echem wśród pieczar górskich – przez wichę sieczony;/ Rozkwita trzaskiem tak ostrym wśród stóp bambusów spieczonych;/ Roznieca się pośród traw zielnych, w jednej rozrósłszy się chwili;/ Rozpęta strach w leśnych stworzeniach – pożar, gdy skraj lasu skryje./ [25] Obfitym jakby się stając w dżungli, gdzie kwitnie puchowiec;/ Migocząc w drzew wydrążeniach – ogień o skrze szafranowej –/ Zeskoczy bystro z pni drzewnych, z gałęzi o liściach skręcanych,/ I wewnątrz lasu, wokół się błąka, przez wiatr podsypany.[26]*

<sup>185</sup> Khmer. *və:həp* – „niebiosy, przestrzeń” (skr. *vihāyasa*, *viha*; pal. *vihāyasa*, *vehāyasa*, *vehāsa*).

<sup>186</sup> Khmer. *vmpə*: (skr. pal. *ambara*).

<sup>187</sup> Khmer. *so:sap* (skr. *śabda* „dźwięk”) *dvntrey* (skr. *tantrī* „instrument strunowy; lutnia”).

smak spokoju i zadowolenia (*śānta-rasa*)<sup>188</sup>, będący najprawdopodobniej owocem fascynacji autora literaturą buddyjską i językiem palijskim.

## **Bibliografia**

ĀN 1966

Ān, Léang-Hap, *Preah Réach Samphéar (texts of poems of King Srī Dhammarāja)*, Phnom Penh 1966.

AUDRIC 1979

Audric, John: *Angkor i Imperium Khmerskie*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.

CED

Headley, Robert K.: *Cambodian-English Dictionary*. The Catholic University of America Press, Washington 1977.

CEG

Huffman, Franklin E.; Proum, Im: *Cambodian-English Glossary*. Yale University Press, New Haven and London 1977.

CLR

Huffman, Franklin E.; Proum, Im: *Cambodian Literary Reader and Glossary*. Yale University Press, New Haven and London 1977.

DCF

Rondineau, Pere Rogatien: *Dictionnaire Cambodgien-Français*, Phnom-Penh 2007.

FELLER 1995

Feller, Danielle: *The Seasons in Mahākāvya Literature*. Eastern Book Linkers, Delhi 1995.

GAUDES 1993

Gaudes, Rüdiger: "Kauṇḍinya, Preah Thaong, and the "Nāgī Somā. Some aspects of a Cambodian Legend", *Asian Folklore Studies* (AFS), 52 (1993): 333-358.

GKJ

Gorgoniew, Ju. A.: *Grammatika khmerskiego języka*. Izdatielstwo "Nauka", Moskwa 1966.

HR

---

<sup>188</sup> Por. strofka 27, gdzie pojawia się określenie: *sa:n-sa:tə* – „pełen pokoju, czysty, wyciszony; pełen czci”; „pełen radości i spokoju”; strofka 20 poematu *Najdroższe moje Kochanie!*, w którym odnaleźć można synonimy *Ṣṣṣp-ṣṣac*, oznaczające ciszę, spokój, milczenie. Określenie to charakteryzuje również ukochaną; jest ona *sac-sa:n-sa:tə* – „o delikatnej, pięknej, jasnej i pożądaney karnacji”.

*Hymny Rigwedy*. Przełożył z sanskrytu, wstępem i komentarzem opatrzył Franciszek Michalski. Ossolineum, Warszawa 1971.

HR

*The Hymns of the R̥gveda*. Translated with a Popular Commentary by Ralph T. H. Griffith. Motilal Banarisdass, Delhi 2004.

JACOB 1996

Jacob, Judith M.: *The Traditional Literature of Cambodia: A Preliminary Guide*. London Oriental Series, London 1996.

JACOBSEN 2008

Jacobsen, Trudy: *Lost Goddesses: The Denial of Female Power in Cambodian History*. Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen 2008.

JHA 1967

Jha, Ganganath: *The Kāvyaṅkārā-Sūtras of Vāmana*, Delhi 1967.

KAO 1972

*Krung Subhamitra* par L'Oknha Kosadhipati Kao, Phnom Penh 1972.

KD

Daṇḍin, *Kāvyaḍarśa*. Sanskrit Text and English Translation by S. K. Belvarkar. The Oriental Book-Supplying Agency, Poona 1924.

KPC 1973

ក្រុង ប្រាសាទសម្បើម, *Preah Réach Samphéar*, Phnom Penh 1973.

KRS

Gorgoniew, Ju. A.: *Khmersko-russkij slowar*. Izdatielstwo „Russkij jazyk”, Moskwa 1975

LIENHARD 1977

Lienhard, Siegfried: „Summer Poems in Sanskrit and Prākṛit”, *Indologica Taurinensia*, V (1977) 113-118.

MD

*Kalidasa's Meghadūta* edited from manuscripts with the commentary of Vallabhadeva and provided with a complete Sanskrit-English Vocabulary by E. Hultzsch. The Royal Asiatic Society, London 1911

MICHALSKI 1963

Michalski, Stanisław Franciszek: *Gramatyka języka palijskiego*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1963

MW

Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi 2008

NADARAJAH 1994

Nadarajah, Devapopathy: *Love in Sanskrit and Tamil Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi 1994

PED

Rhys Davids, T.W.; Stede, William: *Pāli-English Dictionary*. The Pāli-Text Society, London 1921-1925

POU 1987-1988

Pou, Saveros: "Notes on Brahmanic Gods in Theravādin Cambodia", *Indologica Taurinensia*, XIV (1987-1988) 341-432.

POU 1998

Pou, Saveros: "Dieux et Rois dans la Pensée Khmère Ancienne", *Journal Asiatique*, 286.2 (1998) 653-669

PT

*The Panchatantra. A Collection of Ancient Hindu Tales*. Critically Edited in the Original Sanskrit by Johannes Hertel. Oxford University Press, Cambridge 1908

RAJAN 1997

Rajan, Chandra (transl.): *The Complete Works of Kālidāsa*, vol. I (Poems), New Delhi 1997

RK

"Rāmakerti (XVIe -XVIIe siècles)", texte khmer publié par Saveros Pou, *École Française D'Extrême-Orient*, CXVII (1979).

RS

Kale, M. R.(ed.): *The Ṛtusamhāra of Kālidāsa*. Motilal Banarsidass, New Delhi 1997

RV

Müller, F. Max (ed.): *Rig-Veda Samhitā. The Sacred Hymns of the Brāhmins together with the Commentary of Sāyaṇākārya*. Oxford University Press, London 1890.

SADAKATA 2000

Sadakata, Akira (tł. Maciej Kanert): *Góra Sumeru i Kraina Sukhawati. Zarys Kosmologii Buddyjskiej*. Wydawnictwo Moderski i Spółka, Poznań 2000

SAGRERA 1977

Sagrera, Antonio Binimelis: *A Study of Alamkāras in Sanskrit Mahākāvyas and Khaṇḍakāvyas*. Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi 1977.

SA:Y 1966

Iəŋ sa:y, Sa:stra:-ca:-nəw-vitya:stha:na?çəət-keəru?-kaosɒl mika:p, Phnom Penh 1966.

SHARAN 1975

Sharan, Mahesh Kumar: "Education in Ancient Kambodia", *Journal of the Oriental Institute (JOI)*, XXV (1975): 420-426.

SHM "Sə:saə-he:mənta?-məəh", *Kampuchea Suriya (KS)* 2 (1938) 107-111.

SSIC

Bhattacharya, Kamaleswar: *A Selection of Sanskrit Inscriptions from Cambodia*. Center for Khmer Study, Siem Reap 2009.

SUNDARAM 2010

Sundaram, C. S.: "Literary beauty of Cambodian Sanskrit Inscriptions", *The Journal of Oriental Research*, LXXI (2010): 48-58.

ŚV

*The Śīsupālavadhā of Māgha with the Commentary of Mallinātha*, ed. Pandit Durgāprasād, Pandit Śivadatta. "Nirṇaya-Sāgar" Press, Bombay 1910.

Hanna Urbańska

***Oh, My Dearest Love! and Praise of Winter Months – two Khmer poems in praise of the seasons***

Two beautiful Khmer poems in praise of the seasons composed by the Cambodian king Srī Dhammarāja (17th cent.) have been translated (the former in full, the latter in fragments) into Polish and provided with extensive philological comments. The Cambodian poetry shows clear influence of the Sanskrit (Buddhist) literature and poetics.



## Z dziejów indologii

### Joga klasyczna – podstawy systemu\*

†LEON CYBORAN

#### Słowo wstępne

Leon Cyboran (1928-1977)\*\* , filozof i sanskrytolog, historyk filozofii indyjskiej, zainicjował wprowadzanie indyjskiej filozofii na uniwersytetach w Polsce, gdzie wykładał ten przedmiot najpierw w Zakładzie Indologii na Uniwersytecie Warszawskim, następnie na wydziałach filozoficznych Akademii Teologii Katolickiej (od 1972) i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (od 1973).

W swoich badaniach koncentrował się przede wszystkim na *Jogasutrach* Patańdzalego, najstarszym, podstawowym traktacie jogi, i sanskryckich komentarzach do *Jogasutr*, zapoznając się również ze współczesną literaturą przedmiotu. Jego celem było odtworzenie teoretycznych i praktycznych zdobyczy jogi, zdobyczy, które ludzkość w dużym stopniu już utraciła. Poświęcając się badaniom nad jogą nie tylko rekonstruował i interpretował ten system, ale zarazem rozwijał go i adaptował do współczesnych warunków.

Za podstawę i punkt wyjścia do analizy systemu jogi klasycznej L. Cyboran przyjął własną teorię stanów psychicznych człowieka, w której podzielił przeżycia na cztery rodzaje zjawisk świadomościowych: 1) zjawiska poznawcze, 2) zjawiska wolicjonalne, 3) zjawiska emocjonalne autopatyczne, 4) zjawiska emocjonalne heteropatyczne.

W związku z tym podziałem wyróżnił cztery rodzaje instynktów (popędów, motorów) naszej natury: 1) instynkt poznawczy, 2) instynkt mocy,

---

\* W 2012 roku przypada 35 rocznica śmierci Leona Cyborana, wybitnego indologa, badacza filozofii indyjskiej. W swoich pracach i wykładach prezentował on swoją oryginalną wykładnię filozofii i praktyki jogi. Publikujemy poniżej spisany z taśmy magnetofonowej wykład wygłoszony 13 kwietnia 1977 roku w Towarzystwie Przyjaźni Polsko-Indyjskiej w Warszawie. Do druku podał, opracował i opatrzył przypisami Tadeusz Suchocki. [Red.]

\*\* Zob. obszerne omówienie życia i twórczości Leona Cyborana w artykule Tadeusza Suchockiego pt. „Życie i twórczość naukowa Leona Cyborana”, *Studia Indologiczne* 14 (2007): 78-104. [Red.]

3) instynkt szczęścia, 4) instynkt „piękna”, oraz odpowiadające im cztery podstawowe typy osobowości (zależnie od przewagi tego, czy innego instynktu w życiu psychicznym), a także zasadzające się na tym podziale cztery główne drogi rozwojowe, które choć całkowicie odmienne, ostatecznie są równoważne, gdyż prowadzą do tego samego celu.

Wyniki swoich badań nad systemem jogi klasycznej L. Cyboran zdążył opublikować tylko częściowo. Nie zdążył opracować, tak jak zamierzał, swego przekładu z sanskrytu *Jogasutr* wraz z komentarzem *Jogabhaszja* ani ukończyć rozpoczętego tłumaczenia subkomentarza *Vivaraṇa*. Praca wydana została dopiero pośmiertnie, wraz z jego innymi pracami związanymi z jogą, w tomie pt. *Klasyczna joga indyjska*, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1986. L. Cyboran nie zdążył również ukończyć książki *Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*, której streszczenie opublikował w postaci artykułu pod tym samym tytułem (*Studia Filozoficzne*, Nr 10-11 (130-131), 1976).

Zachował się szczęśliwie zapis magnetofonowy jednego z jego ostatnich wykładów o jodze klasycznej, który zawiera wiele doniosłych tez dotyczących filozofii, psychologii i historii tego systemu, oryginalnych pomysłów interpretacyjnych oraz wskazań co do praktyki, które miały być przedstawione szerzej we wspomnianej powyżej pracy o teorii i praktyce jogi. Zachowało się również wiele cennych objaśnień, dotyczących poszczególnych zagadnień jogicznych, w jego listach, notatkach do wykładów, nagranych dyskusjach z nim, itd.

Poniższy tekst jest wiernym, ale uporządkowanym zapisem tego wykładu z zachowaniem oryginalnego języka, zwrotów i terminologii Autora, poszerzonym o przypisy zredagowane na podstawie cytatów z materiałów rozproszonych. W ten sposób powstał jeszcze jeden tekst L. Cyborana, którego wprawdzie on sam nie zredagował, ale który zawiera wyniki przedstawionych przez niego własnych wieloletnich badań nad jogą. A ponieważ jest to rezultat badań specjalisty, filozofa i historyka systemu jogi, stanowi on cenne źródło wiedzy o wielu kluczowych i szczegółowych zagadnieniach jogi klasycznej.

Styl wykładu cechuje połączenie żywego języka z sutrową kondensacją myśli oraz sanskrycką terminologią filozoficzną i jest charakterystyczny dla Autora, którego intencją zawsze było, aby badane zagadnienia przedstawiać jasno, precyzyjnie i mówić o nich jak najprostszym, komunikatywnym językiem. Jest to język wykładowy, używany w celach dydaktycznych, który odbiega od reguł rozprawy naukowej. Ponieważ był to wykład wygłoszony bez posiłkowania się notatkami (byłem na nim obecny), to Autor – chociaż był człowiekiem wielkiej dyscypliny umysłu – nie uniknął przejęzyczeń, powtórzeń, a czasami wybiegał naprzód lub wracał do tematu poruszanego wcześniej. Dla jasności wyводу zrezygnowano z powtórzeń, uporządkowano tematyczne następstwo zdań, dodano tytuły rozdziałów i wprowadzono inne drobne zmiany. Z tych powodów tekst przygotowany do druku nie pokrywa się ściśle z nagraniem, jednak konieczne zmiany wprowadzono z dużą ostrożnością, starając się ograniczyć je do minimum.



Oznaczenia edytorskie:

( ) treść w nawiasach okrągłych pochodzi od Autora. Oznacza zamiennosc (alternatywe, równoznaczność, synonim) lub zawiera wyrazy transkrybowane, zapisane kursywą.

[ ] treść w nawiasach kwadratowych jest uzupełnieniem, wtrętem, wniesionym przez redaktora.

Przyjęto zasady transkrypcji naukowej według zasad stosowanych w *Studiach Indologicznych*.

Przypisy oznaczone skrótem „L. C.” pochodzą od L. Cyborana lub są zredagowane wyłącznie na podstawie jego pism lub wykładów; przypisy oznaczone „T. S.” pochodzą od redaktora tekstu. We wstępie oraz w przypisach własnych użyłem wielu ujęć i zwrotów zaczerpniętych z pism i wykładów L. Cyborana.

Tadeusz Suchocki

## Joga klasyczna – podstawy systemu

†LEON CYBORAN

Przez jogę klasyczną rozumie się jeden z systemów filozofii indyjskiej, mianowicie jeden z tak zwanych sześciu systemów filozofii hinduistycznej<sup>1</sup>. W węższym sensie, na jogę klasyczną składają się teksty. Przede wszystkim należą do nich *Jogasutry* [Js.] (*Yogasūtra*) przypisywane Patańdzalemu (Patañjali), pochodzące prawdopodobnie z II w. p.n.e., nadto – komentarze. Mianowicie: *Jogabhaszja* [Jbh.] (*Yogabhāṣya*), najstarszy komentarz do *Jogasutr*, przypisywany Wjasie (Vyāsa), być może z IV w.n.e., a następnie komentarze do tego pierwszego komentarza, czyli komentarze wtóre (subkomentarze): *Tattwawajsiaradi* (*Tattvavaiśārādī*) Waczaspatego (Vacaspati) komentarz, który w skrócie nazwałem *Wiwarana*<sup>2</sup> (*Vivaraṇa*), przypisywany Śankarze (Bhagawatpadzie) (Śaṅkara Bhagavatpāda). To byłaby joga klasyczna w węższym sensie.

Nadto, w szerszym sensie, przez jogę klasyczną można by rozumieć dział literatury dalszej jeszcze, mianowicie komentarze z okresu średniowiecza indyjskiego, aż nawet po czasy nowożytnie. Przede

---

<sup>1</sup> Te sześć systemów wymienia się parami ze względu na związki historyczne i treściowe w obrębie danej pary: 1) sankhja (*sāṃkhya*) i 2) joga (*yoga*), 3) njaja (*nyāya*) i 4) wajsieszika (*vaiśeṣika*), 5) mimansa (*mīmāṃsā*) i 6) wedanta (*vedānta*). (L. C.)

<sup>2</sup> Pełne brzmienie jest bardzo długie: *Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇa*. Jest to najobszerniejszy traktat filozoficzny systemu jogi. (L. C.)

wszystkim komentarz króla Bhodży<sup>3</sup> (Bhojarāja), komentarz i różne inne prace związane z systemem jogi, żebraka Widźniany<sup>4</sup> (Vijñānabhikṣu), oraz prace szeregu innych komentatorów. To byłaby joga klasyczna w szerszym sensie.

Można też mówić o jodze klasycznej – i będę w tym sensie mówił – w jeszcze szerszym sensie. Mianowicie, do jogi klasycznej możemy włączyć przedstawicieli praktyki tejże jogi, a więc praktykujących joginów. Tych ludzi, którzy zrealizowali ideał jogi – w nomenklaturze indyjskiej byłiby to joginowie-mędrzy<sup>5</sup> – a także inne osoby postępujące na tej drodze, czy też wysoko zaawansowane w jodze, tak zwani sadhakowie<sup>6</sup> (*sādhaka*), którzy kroczą drogą jogi, czyli tak zwaną sadhaną<sup>7</sup> (*sādhana*). Dlatego postaci tych żywych przedstawicieli jogi klasycznej można również włączyć do tejże jogi, ponieważ stanowią one – jak to określił Eliade<sup>8</sup> – żywą kopalinę tego starożytnego systemu.

## Joga – jej cele i środki

Jaki jest cel jogi? Celem jogi jest zaspokojenie wszystkich naszych podstawowych instynktów. Celem jogi nie jest tłumienie naszej natury – wprost przeciwnie, jej zaspokojenie<sup>9</sup>. Można by tutaj wymienić, schematycznie, nasze cztery podstawowe instynkty<sup>10</sup>:

- a) Instynkt szczęścia – uczuć autopatycznych, pragnienie szczęścia; joga obiecuje zaspokoić nasz instynkt szczęścia.
- b) Instynkt mocy – mocy-wolności, który polega na tym, że chcemy nad czymś panować lub uwolnić się od czegoś, co nad nami panuje, co nas krępuje; joga obiecuje zaspokojenie naszego instynktu mocy.

---

<sup>3</sup> *Rājamārtāṇḍa*, XI w. (L. C.)

<sup>4</sup> *Yogavārttika*, XVI w. (L. C.)

<sup>5</sup> Mędrzec (szczyt jogi i świętości), który poznał całą lub istotną rzeczywistość. (L. C.)

<sup>6</sup> Sadhaka – człowiek stosujący sadhanę, adept jogi. (L. C.)

<sup>7</sup> Sadhana – osiągnięcie, urzeczywistnienie, dążenie, droga dojścia, ścieżka jogi. (L. C.)

<sup>8</sup> Mircea Eliade (1907-1986), rumuński religioznawca, indolog, filozof kultury, pisarz, autor wielu prac z dziedziny religioznawstwa, badacz systemu jogi. Wykładowca Sorbony, później profesor historii religii na uniwersytecie w Chicago. Autor słynnego dzieła *Joga - nieśmiertelność i wolność*. (T. S.)

<sup>9</sup> Filozofia indyjska [której istotą jest joga] ma pomóc w urzeczywistnieniu naszych ideałów, które się opierają na naszych naczelnych instynktach (dążnościach, tęsknotach) tkwiących głęboko w naszej naturze. (L. C.)

<sup>10</sup> L. Cyboran za podstawę do analizy jogi klasycznej przyjął własny system filozoficzny i jedno z jego podstawowych kategorii, którymi są wymienione cztery naczelne instynkty (popędy, motory) naszej natury. (T. S.)

c) Instynkt poznawczy – pragnienie poznania; joga obiecuje zaspokojenie naszego instynktu poznawczego.

d) Instynkt „piękna” (moralny) – uczuć heteropatycznych, skierowanych na kogoś innego niż „ja”, potrzeba zaspokojenia uczuć moralnych. Potrzeba piękna, szeroko rozumianego, zarówno zewnętrznego (estetyka), jak i wewnętrznego (etyka – szlachetność), które jest podstawą innego piękna. Joga obiecuje zaspokojenie potrzeby tego rodzaju piękna, zaspokojenie uczuć moralnych, uczucia miłowania.

W jaki sposób joga chce zaspokoić te nasze naczelné instynkty? Przyjmuje się, że jeżeli byśmy analizowali elementy naszego doświadczenia, to moglibyśmy wyróżnić: przedmiot naszego doświadczenia, akt uświadomienia sobie tego przedmiotu doświadczenia, i podmiot tejże świadomości, podmiot tegoż uświadomienia, czyli nasze „ja”.

Na gruncie jogi uważa się, że stan świadomości człowieka nie jest stały<sup>11</sup>, ulega zmianie – raz jesteśmy w stanie lepszym, innym razem w stanie gorszym<sup>12</sup>. I zależnie od tego, w jakim jesteśmy stanie, nasze poczucie „ja” jest utożsamione z tą lub inną sferą naszego doświadczenia. Ponieważ zauważa się, że jest możliwość zmiany stanu naszej świadomości i [uwarunkowanej nim] zmiany przedmiotu naszego doświadczenia, wobec tego kładzie się tutaj nacisk na przemianę

---

<sup>11</sup> W filozofii indyjskiej, a szczególnie w systemie jogi, ważne jest dynamiczne (a nie statyczne) pojmowanie naszej natury, naszej osobowości, świadomości, podmiotu – „ja”, oraz strona praktyczna – wypracowany system praktyczny dla osiągnięcia tej przemiany siebie samego, nazywany najczęściej jogą. Zakłada się, że nie mamy stale jednakowego stanu, że mamy możliwość przechodzenia z jednego stanu [niższego] na drugi [wyższy]. To znaczy, że (aktualny) ośrodek naszego doświadczenia, czyli poczucie „ja”, może się przesuwać z obwodu naszego pola świadomości „głębiej” (do sfery szerszej, pierwotniejszej, mocniejszej, mądrzejszej, wolniejszej, „piękniejszej”), a reszta natury podporządkowuje się i działa zgodnie z tym przesunięciem. I w związku z tym przesunięciem – jest to sprzężenie zwrotne – zmienia się pole naszej świadomości, cała treść naszej świadomości. (L. C.)

<sup>12</sup> Stany świadomości można wartościować na podstawie analizy trzech gun, które nie są jedynie jakąś teorią, ale wyraźnie widać, że jest to empiria – czy się jest bardziej w głębi świadomości, czy bliżej konkretnego, cielesności. Można je również wartościować pod względem każdego z czterech podstawowych aspektów świadomości: poznawczego, wolicjonalnego, autopatyczno-emocjonalnego i heteropatyczno-emocjonalnego; tzn. im wyższy stan świadomości, tym każdy z tych aspektów jest na wyższym poziomie. (L. C.) A więc stany te, lub ich cztery podstawowe aspekty, można wartościować na zasadzie gunicznej, co na jedno wychodzi. (T. S.)

podmiotu doświadczającego<sup>13</sup>, czyli przemianę naszej świadomości, która doświadcza tak zwanego świata. Mówiąc o przedmiocie naszego doświadczenia ma się tutaj na myśli – świat; mówiąc o podmiocie doświadczenia ma się tu na myśli – świadomość.

Ale joga idzie jeszcze dalej. Twierdzi, że nasze prawdziwe „ja” jest poza tym, co my normalną świadomością nazywamy; że taka normalna świadomość, empiryczna, jest dwójkowa, jest złożona – złożona z podmiotu i przedmiotu. Jest podmiotowo- przedmiotowa.

Natomiast nasze prawdziwe „ja” jest tutaj wolne, wolne od wszelkiego przedmiotu uświadomienia. Nasze prawdziwe „ja” jest tu jakimś bytem prostym – jest prostym stanem. I osiągnięcie takiego prostego stanu jest właśnie celem jogi, gdyż taki prosty stan może być tym stanem, w którym zaspokojone zostały wszelkie nasze potrzeby, wszelkie nasze pragnienia, wszystkie nasze instynkty<sup>14</sup>.

Najlepiej może formułuje to zagadnienie dzieło *Sankhjakarika* (*Sāṃkhya-kārikā*) z pokrewnego systemu, systemu sankhji, związanego z jogą<sup>15</sup>. Mianowicie, w pierwszym zdaniu mówi się tak: „Ponieważ gnębi nas” – dosłownie – „napiera na nas trójka cierpień, potrójne cierpienie<sup>16</sup>, budzi się w nas potrzeba znalezienia środka zaradczego na nie. Mógłby ktoś postawić zarzut, że są przecież znane zwykle środki na usuwanie cierpienia, po co więc szukać jakiegoś środka nadzwyczajnego”.

---

<sup>13</sup> Ażeby być „widzącym” trzeba przejść przemianę wewnętrzną. Ponieważ przedmiot poznania zmienia się zależnie od przemiany podmiotu poznającego, a zatem trzeba przede wszystkim odkryć prawdziwy podmiot – „ja”, aby mógł się pojawić prawdziwy przedmiot poznania. A zatem poznanie siebie samego jest w filozofii indyjskiej najważniejsze. Stąd obecnie nazwa oznaczająca filozofię [w Indiach] brzmi *ātmavidyā*. (L. C.)

<sup>14</sup> Ten prosty, paraempiryczny stan, czyli moksza = ideał mocy (byt wolny); i szczęścia (spokój absolutny); poznania (wszechpoznanie, mądrość absolutna); miłości i „piękna” (połączenie się z „całością”, osiągnięcie pełni rzeczywistości lub połączenie z tym, co jest u podstawy wszystkiego). (L. C.). Zob. przyp. 32.

<sup>15</sup> Z powodu pokrewieństwa sankhji i jogi L. Cyboran objaśniał czasami system jogi przez sankhję i na odwrót. (T. S.)

<sup>16</sup> To potrójne cierpienie to: *ādhyātmika* (pochodzące od siebie samego), *ādhibhautika* (od istot ziemskich) i *ādhidaiivika* (od bogów – praktycznie: od gwiazd, sił atmosferycznych, itd.). Sankhja stawia sobie za cel zniszczenie tego trojaczego cierpienia. (L. C.)

Autor<sup>17</sup> odpowiada: „Nie – gdyż zwykłe środki nie usuwają cierpienia całkowicie i raz na zawsze”. Usunąć cierpienie całkowicie to – rozumie się tutaj – osiągnąć taki stan, w którym nie ma już najmniejszej niewygody, najmniejszej domieszki cierpienia, czyli stan absolutnego szczęścia. Warunkiem absolutnego szczęścia jest też jego trwałość. A więc musiałby to być stan już nieograniczony czasem, stan osiągnięty już bezpowrotnie.

Potem autor mówi, że środki objawione, te środki, które podają Wedy, święte księgi hinduizmu, są również niewystarczające, są podobne do tych środków zwykłych.

Dlaczego? Dlatego, że środki wedyjskie obiecują osiągnięcie na przykład stanu nieba. A ten stan – według nomenklatury indyjskiej – również nie byłby stanem absolutnego szczęścia, gdyż jest związany jeszcze z pewnego rodzaju nieczystością. Dlatego, że nie jest się wtedy – w tym stanie – prostym bytem, nawet będąc jakąś wyższą istotą, ani też ten stan jeszcze nie zaspokaja naszego szczęścia, ponieważ jest związany z hierarchią. Nad nami są inni jeszcze bogowie, czy jeszcze jakiś naczelny, najwyższy Bóg, i to też nie daje nam absolutnego szczęścia. Tak mówi *Sankhjakarika* i jej komentator Mathara<sup>18</sup>.

Proponuje przeto autor [*Sankhjakariki*] – jako środek na osiągnięcie absolutnego szczęścia – rozpoznanie, rozróżnienie istoty podmiotu świadomości, czystego naszego „ja”, naszego prawdziwego „ja”, od tak zwanej wjakta (*vyakta*), czyli wszelkiej zjawiskowości, wszystkiego zjawionego, czyli całego zjawiskowego świata, i odróżnienie też naszego „ja” od ewentualnej przyczyny tej zjawiskowości, tak zwanej awjakta (*avyakta*).

Dlaczego? Na gruncie jogi indyjskiej uważa się, że stan absolutnej doskonałości musi być stanem prostym. A więc nie może to być taki stan, czy taka rzeczywistość, taki byt, który jest złożony. A zatem stan jogi nie może należeć do świata zjawiskowego – nie może być złożony, nie może być skutkiem czegoś. Również, tenże prosty stan, nie może być przyczyną zjawiskowości. Należy go więc również odróżnić od awjakta – od ewentualnej przyczyny zjawiskowości.

---

<sup>17</sup> Autorem *Sankhjakariki*, najstarszego zachowanego traktatu sankhji, był Iśwarakryszna. Data powstania tekstu (w starożytności) nie jest ustalona. Najprawdopodobniej jest to tekst nieco młodszy od *Jogasutr*. (L. C.)

<sup>18</sup> Autor *Matharawrytti* (*Mātharavṛtti*), jednego z najstarszych komentarzy do *Sankhjakariki*. (T. S.)

Dlaczego? Dlatego, ponieważ uważa się, że będąc przyczyną zjawiskowości – czyli w tym wypadku świata – to też nie jest to żadne szczęście, to jest też kłopot. Stwarzać świat, utrzymywać świat, to jest też kłopot. Więc wymyślono tutaj, gdzieś tam pod tropikalnym słońcem indyjskim, tego rodzaju ideał, a mianowicie – ideał osiągnięcia prostego stanu, który w wykładzie filozoficznym, ontologicznym, byłby jakimś prostym bytem, który nie ma żadnej przyczyny, i który sam nie jest przyczyną czegokolwiek innego. To jest ten filozoficzny ideał systemu jogi, a zarazem spokrewnionego z nim systemu sankhji.

Powiedziałem, że joga daje nam nadzieję na zaspokojenie wszelkich naszych instynktów. Więc jak to jest? Owszem, faktycznie, tylko na czym to polega? Polega na tym, że nie proponuje się tutaj tłumienia naszych instynktów, tylko zmienianie przedmiotu naszych instynktów.

A więc, jeżeli w normalnym stanie przedmiotem szczęścia, domniemanego szczęścia u człowieka, jest uzyskanie takiej a nie innej przyjemności, takiego przedmiotu, i tak dalej, to według jogi uważa się, że instynkt szczęścia ma być nastawiony na poszukiwanie siebie samego, na szukanie własnej identyfikacji, na odkrycie siebie samego. Że stan szczęścia jest naszym stanem wrodzonym, a więc szukanie go w czymś innym niż „ja sam”, szukanie go w przedmiocie doświadczenia<sup>19</sup>, jest tutaj błędem, należy do niewiedzy (*avidyā*). A więc zmienia się tu przedmiot naszego instynktu. Przedmiotem naszego instynktu ma być odkrycie siebie samego. Jeżeli się tu przyjmuje, że nami samymi jest ten prosty stan, nieuwarunkowany niczym, to znaczy, że ten stan nie może być związany z jakimkolwiek cierpieniem.

Tak samo jest z instynktem poznawczym. Normalnie zaspokajamy instynkt poznawczy na różne sposoby, szukając zaspokojenia go w zróżnicowanych i zmiennych przedmiotach. Tutaj [na gruncie jogi] proponuje się zaspokojenie instynktu poznawczego również przez poznanie siebie samego.

I tak samo jest z pozostałymi instynktami, na przykład z instynktem mocy. Normalnie instynkt mocy nastawia się na posiadanie czegoś, na rządzenie jakąś inną osobą, na posiadanie dobrej opinii u innych ludzi itd. A tu proponuje się, że nasz instynkt mocy, który nazwałbym instynktem moco-wolności, będzie zaspokojony przez to, że zdobędziemy stan wolny, nieuwarunkowany niczym – stan wolny od wszelkich zjawisk.

---

<sup>19</sup> W jodze przyjmuje się, że wszelki przedmiot doświadczenia jest niewygodą, ale dopiero dla mędrca, który poznał siebie samego. (L. C.)

Tak samo jest z naszym instynktem piękna, z naszą potrzebą przeżywania uczuć heteropatycznych, uczuć skierowanych na inne istoty. Tutaj też obiecuje się, że jeżeli się osiągnie stan prosty, to ten prosty stan jest pełnią rzeczywistości, nie ma niczego drugiego, a więc w ten sposób dochodzimy do jakiejś absolutnej – umownie można by powiedzieć – jedynki, w której mieszczą się wszelkie przedmioty i wszelkie istoty tejże rzeczywistości. To znaczy, są sprowadzone do jakiejś jednej pełni, do jednej rzeczywistości, do jednej prostej rzeczywistości, do jednego prostego bytu.

## Historia jogi

Kiedy joga powstała? Sprawa nie jest jasna. Pewne jest tylko, że powstała jeszcze w okresie przedaryjskim w Indiach<sup>20</sup>, zanim jeszcze Ariowie przybyli do Indii, zanim kultura aryjska podbiła niejako Indie. Zaznaczam, że podbiła „niejako”, dlatego że zewnętrznie proces może tak wyglądał, że Ariowie podbili Indie, ale od strony kulturalnej, a szczególnie od strony duchowej, chyba tubylcza kultura podbiła Ariów. Chociaż ten proces podbicia Ariów przez tubylczą kulturę nie nastąpił od razu lecz trwał być może jakieś tysiąclecie – o ile nie dłużej – to jednak trzeba by powiedzieć, że tubylcza kultura podbiła Ariów indyjskich<sup>21</sup>.

Mimo że najstarszy tekst jogi klasycznej, jak zaznaczyłem, pochodzi być może z drugiego wieku p.n.e., to jednak nauka jogi i praktyka jogi kwitły w Indiach dużo wcześniej. Zaświadczona jest w tekstach takich jak upaniszady<sup>22</sup>, i to najstarsze upaniszady, jak *Taittirīya*,

---

<sup>20</sup> L. Cyboran, podobnie jak Eliade, źródeł jogi dopatrywał się w jakimś zamierzczym nurcie autonomicznego doświadczenia mistycznego, który wyrósł na ziemi indyjskiej przed przybyciem Indoeuropejczyków, który później przeciwstawił się ich rytualizmowi i spekulatywnej myśli, i który ostatecznie zwyciężył w Indiach. (T. S.)

<sup>21</sup> Por. L. Skurzak, „Problemy genezy cywilizacji indyjskiej” [w:] *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 57, *Antiquitas II*, Wrocław 1966, s. 4-5: „Wpływ cywilizacji Indusu na powstanie dzisiejszej cywilizacji Indii jest olbrzymi. Widać to w architekturze, kulturze materialnej, a szczególnie w religii. Wpływ ten jest tak wielki i tyle zawdzięczającą mu dzisiejsze Indie, że niektórzy indyjscy nie wahają się nazwać tej cywilizacji hinduizmem przed hinduizmem”. (T.S.)

<sup>22</sup> Upaniszady – starożytne teksty indyjskie o treści filozoficzno-mistycznej, stanowiące ostatnią część składową Wed, ksiąg świętych hinduizmu; stąd inaczej nazywane wedantą, czyli zakończeniem Wed. „Upaniszad” (*upanīṣad*) znaczy „przysiadanie się” (ucznia do nauczyciela), następnie „poufne pouczenie”, „wtajemniczenie”, „wiedza tajemna”. Tradycja indyjska przypisuje ich autorstwo natchnionym mędrcom (*ṛṣi*). Najstarszych i podstawowych upaniszad, tzw. przedbuddyjskich, jest 14 (czas

*Kaṭha, Śvetāśvatara*. W tychże upaniszadach, które wymieniłem, pojawia się również termin „joga”, wyraz „joga” (*yoga*), już w tym technicznym znaczeniu. Ale w jeszcze wcześniejszych upaniszadach, jak *Chāndogya, Bṛhadāranyaka*, chociaż samego terminu „joga” się nie używa, mamy już wyraźny opis praktyki jogi i ideału jogi<sup>23</sup>.

Teksty buddyjskie i dżinijskie zaświadcniają, że joga – to, co można by jogą nazwać – kwitła w czasach jeszcze przedbuddyjskich, a więc przed szóstym wiekiem p.n.e.

Nadto, wykopaliska z doliny Indusu (z Mohendžo Daro, Harappy i innych miejsc) wskazują, że jakaś proto-joga istniała w tejże kulturze przedaryjskiej<sup>24</sup> już gdzieś na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia p.n.e. Zachowała się płaskorzeźba jogina, siedzącego – moim zdaniem – w asanie „siddha”, w siddhasanie. Pięty ma tak powykręcane, jedną na

---

powstania przypuszczalnie X-VII w. p.n.e.). Stanowią one źródło dla większości systemów filozofii indyjskiej; szczególnie szkoły wedanty ściśle opierają się na ich autorytecie. Upaniszady cechuje język pełen alegorii, tchną ezoteryzmem, dialog odgrywa ważną rolę. Filozofia ich jest idealistycznym monizmem. Występuje tu pojęcie absolutu (*brahman*). Cały świat się zawiera w brahmanie. Najgłębsze „ja” każdej istoty, tzw. atman (*ātman*), jest tożsamy z absolutem (brahmanem). Według jednych upaniszad brahman jest „czystą” świadomością, według innych jest nie do opisanie, jest bez cech (*nirguṇa*). Upaniszady rozwinęły teorię reinkarnacji oraz moralne prawo karmana (każdy czyn pociąga za sobą odpowiedni skutek u działającego w tym lub przyszłym wcieleniu). Przez poznanie lub jogę (skupienie i inne specjalne praktyki) można osiągnąć wyzwolenie z kołowrotu wcieleń. Wiele mówi się o tchnieniu życiowym (*prāṇa*), wymienia się różne pierwiastki bytu. Są tu podstawy sankhji i jogi. (L. C.) – Tzn. sankhji i jogi jako systemów filozoficznych w ich klasycznej postaci, gdyż obydwa te kierunki istniały wcześniej w formie nieusystematyzowanej, o czym mówi L. C. (T. S.)

<sup>23</sup> Oczywiście że to nie bramini, którzy pisali upaniszady wymyślili idee i metody jogi (niektóre upaniszady układali zapewne nie tylko bramini ale i kszatrijowie, królowie), lecz zapożyczyli je z przedaryjskiej, ezoterycznej proto-jogi. Cała joga nie jest pochodzenia aryjskiego, tylko przedaryjskiego. Z przedaryjskiej proto-jogi dopiero się później rozwinęły myśli upaniszadowe, buddyzm, dżinizm, sankhja – jako nauki bardziej egzoteryczne w porównaniu z ezoteryczną (w swojej istocie) jogą. (L. C.)

<sup>24</sup> Najstarsze ślady jogi znajduje się w wykopaliskowej kulturze doliny Indusu, III – II tys. p.n.e. (nie pod nazwą „joga” wprawdzie). Ale wydaje się mało prawdopodobne, ażeby ta kultura, kupiecko-miejska, taka bardzo uporządkowana, wytworzyła jogę. Wygląda na to, że raczej w warunkach romantyczno-leśnej kultury joga powstała. Natomiast kultura Mohendžo Daro mogła jogę przejąć, ale od innej, starszej kultury, być może podhimalajskiej (cywilizacja subhimalajska w rejonie Magadhy, między Nepalem a Gangesem). (L.C.) – Na poparcie swej tezy L. Cyboran przytacza cytat z artykułu L. Skurzaka, wymienionego w przyp. 21, s. 9,10,12, zbieżny w wymowie z jego opinią: „Cywilizacja Magadhy jest wybitnie cywilizacją himalajską. Z jej posiewu wykwitło to, co najcenniejsze w kulturze Indii, jak upaniszady, wratjowie (joga), buddyzm i dżinizm; prawo i polityka”. (T. S.)



drugą ułożoną, ręce tak na bok rozsunięte – siedzi w typowej pozycji jogicznej zwanej siddhasaną<sup>25</sup>, czyli asaną doskonałą.

Nadto, dodane są emblematy związane z indyjskim [bogiem] Siwą (Śiva). Można by powiedzieć, że to są jakieś emblematy proto-Siwy. Co do samego Siwy, to też są poważne przypuszczenia ze strony badaczy, że to bóstwo jest pochodzenia przedaryjskiego.

Zachował się posążek takiego mędrca z krótką brodą, z półprzymkniętymi oczami. Niektórzy badacze początkowo mówili, że to jest mongoloidalny typ, bo miał oczy półprzymknięte. Ale rysy twarzy nie wskazywały wcale na mongoloidalny typ antropologiczny, wprost przeciwnie, na jakiś typ przypominający Persa, czy nawet Etruska, tylko że miał oczy półprzymknięte<sup>26</sup>. Tak później się rzeźbiło Buddę, właśnie z tymi półprzymkniętymi oczami. Ta postawa, z półprzymkniętymi oczami, jest znana później też i w tantryzmie, w jodze; nazywa się *sāmbhavī*, stan *siambhawi*, który zewnętrznie właśnie polega na tym, że oczy są półprzymknięte.

Nie ma czasu na podawanie argumentów, ale krótko trzeba by powiedzieć, że zarówno buddyzm, jak i dżinizm, dużo korzystały z jogi. Można by powiedzieć ostrożniej – z jakiejś proto-jogi. Wielu badaczy wyraża tego rodzaju opinię, nawet i nasi naukowcy, jak profesor Słuszkiewicz<sup>27</sup> w książeczce *Budda i jego nauka*, czy nasz badacz, historyk starożytnych Indii, profesor Skurzak<sup>28</sup> z Wrocławia, czy przedwojenny nasz indolog, profesor Schayer<sup>29</sup>, w książce *Religie Wschodu*.

Można też podejrzewać i tak niektórzy badacze też sądzą – właśnie Schayer tak sądził, Skurzak tak sądzi – że jakaś proto-joga wpłynęła też na myśl upanisadową. Że nie jest tak, że buddyzm i inne systemy, na przykład *sankhja* czy klasyczna joga, korzystały z myśli upanisadowej bezpośrednio, tylko odwrotnie – upanisady kształtowały się właśnie pod

---

<sup>25</sup> Według interpretacji L. Cyborana, który jako praktyk jogi łatwo rozpoznawał jej ślady w starożytnych zabytkach kultury materialnej Indii. (T. S.)

<sup>26</sup> Te, jak najwyraźniej półprzymknięte, oczy wskazują na stan *siambhawi*. (L. C.)

<sup>27</sup> Eugeniusz Słuszkiewicz (1901-1981), indolog, sanskrytolog i armenista, profesor indianistyki i językoznawstwa, kierownik Zakładu Indologii Uniwersytetu Warszawskiego, autor licznych prac z dziedziny kultury indyjskiej. (T. S.)

<sup>28</sup> Ludwik Skurzak (1901-1979), indolog, historyk starożytnych Indii, docent Uniwersytetu Wrocławskiego, kierownik Zakładu Filologii Indyjskiej tegoż uniwersytetu. (T. S.)

<sup>29</sup> Stanisław Schayer (1899-1941), indolog, buddolog i sanskrytolog, badacz kultury indyjskiej, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, założyciel Instytutu Orientalistycznego i indologii na UW, autor wielu publikacji z zakresu kultury indyjskiej. (T. S.)

wpływem tej wcześniejszej, tubylczej jogi<sup>30</sup> indyjskiej. I stopniowo, stopniowo z tej tubylczej jogi, pewne praktyki i pewne idee zaczynały przenikać do aryjskich upaniszad.

Teren geograficzny upaniszad przesuwają się, to znaczy możemy na podstawie upaniszad wnosić, że jedne upaniszady powstawały na tym terenie, a inne upaniszady na innym terenie. A więc teren geograficzny upaniszad przesuwają się z zachodnio-północnych Indii ku wschodnio-północnym. I im bardziej teren geograficzny upaniszad przesuwają się na wschód, to tym więcej pojawia się [w nich] elementów typowych dla jakiejś sankhji, proto-sankhji, czy proto-jogi. Można by powiedzieć – jakieś elementy proto-sankhja-jogi<sup>31</sup>, tych dwóch spokrewnionych ze sobą systemów.

Tak, że to, co najważniejsze jest w filozofii indyjskiej i w religiach indyjskich, mianowicie ten swoisty praktycyzm duchowy, ideał wyzwolenia, mokszy<sup>32</sup> – tak czy inaczej rozumianej, w tej czy innej religii, w tym czy innym systemie filozoficznym – że tenże ideał wyzwolenia pochodzi z jakiejś proto-jogi.

Wygląda też na to, że pochodzenia jogistycznego jest również tak zwane prawo karmana<sup>33</sup>, czyli prawo czynu brzemiennego w skutki, że

---

<sup>30</sup> Egzoteryczny dżinizm i egzoteryczny buddyzm czerpał z ezoterycznej jogi. Wcześniej jeszcze upaniszady zaczęły korzystać z ezoterycznej proto-jogi. Na pewno ta przedklasyczna prastara joga miała jakąś filozofię, kto wie czy nie taką jaką znajdujemy dziś w systemach sankhji i jogi. (System sankhji też może pochodzić od tej prastarej jogi). (L. C.)

<sup>31</sup> L. Cyboran zajmuje tu stanowisko podobne jak S. Dasgupta, który na podstawie wielkiego pokrewieństwa sankhji i jogi uważał je za dwie różne modyfikacje wspólnego systemu. Zob. L. C. *Filozofia Jogi*, PWN, Warszawa 1973, s. 23. (T. S.)

<sup>32</sup> Moksza (*mokṣa*) – wyzwolenie; w negatywnym ujęciu: uwolnienie się z kołowrotu (kręgu) wcieleń raz na zawsze, uwolnienie się od niewiedzy, cierpienia, skrępowania zjawiskowością, ograniczenia fragmentaryczną rzeczywistością. W ujęciu pozytywnym: odkrycie własnego prawdziwego „ja” – bytu wolnego. Według jednych systemów jest on liczny, indywidualny dla każdego, według innych jest to powszechne „ja” – absolut. Stan wyzwolenia jest z reguły tylko odkryciem; usunięcie przeszkód przysłaniających ten fakt jest środkiem. Wyzwolenie duszy (podmiotu świadomości), w tej lub innej postaci, prawie wszystkie systemy filozofii indyjskiej (i wszystkie rodzime religie indyjskie) uważają za najwyższą wartość. Jest to punkt wyjściowy i docelowy charakterystyczny dla filozofii indyjskiej. Wszystkie inne działy filozofii są podporządkowane temu celowi. (L. C.)

<sup>33</sup> Karman – wszelki czyn psychiczny, wszelkie zjawisko świadomościowe (czyn fizyczny przecież nie jest oderwany od naszej świadomości lub ew. podświadomości) → *karmāśaya* (złóże karmiczne) w podświadomości, w sferze dyspozycyjnej świadomości czy psychiki → *karmavipāka* (owocowanie) w sferze zjawiskowej świadomości czy psychiki (skutek karmiczny w tym lub przyszłym wcieleniu). *Karman* (lub *kriyā*) znaczy dosłownie „czyn”. Tutaj oznacza: czyn brzemienisty w skutki dla jego sprawcy.

każdy jest kowalem swojego losu, że czyn – szeroko rozumiany, czyli wszelki akt psychiczny, wszelkie zjawisko psychiczne – daje odpowiedni skutek u jego sprawcy. To znaczy – jeżeli czyn był moralnie dobry, nie krzywdzący innych istot, to wtedy skutek jest pozytywny, przyjemny, można by powiedzieć, dla jego sprawcy. I odwrotnie, jeżeli czyn był krzywdzący, niedobry w sensie moralnym, to i skutek jest niedobry, w tym sensie, że jest przykry dla jego sprawcy. Tak, że wiele wskazuje na to, że również tak zwane prawo karmana jest pochodzenia jogistycznego, to znaczy pochodzi z proto-jogi. Z prawem karmana wiąże się reinkarnacja<sup>34</sup>. Wygląda na to, że reinkarnacja, która po raz pierwszy pojawiła się w upanisadach, jest również pochodzenia przedaryjskiego i pochodzi z teje proto-jogi. Dlatego, że w pewnych upanisadach nagle pojawia się idea reinkarnacji i idea karmana. I równocześnie w tychże samych upanisadach ideę karmana i reinkarnacji się lekceważy na rzecz osiągnięcia mokszy, czyli wyzwolenia się z kołowrotu wcieleń,

---

Przyjmuje się, że w świecie działa powszechnie prawo karmana, czyli prawo odpłaty za czyny. Podlegają temu prawu ludzie, istoty niższe, takie jak zwierzęta, rośliny, oraz istoty wyższe, tj. bogowie, dewowie (*deva*). Nie podlega mu Iśwara – Bóg, Pan świata. Niemal wszystkie systemy indyjskiej filozofii oraz wszystkie rodzime religie indyjskie przyjmują prawo karmana. Według tego prawa czyn dobry (wartościowany od strony moralnej) powoduje skutek dobry w sensie doznaniowym dla jego sprawcy (tj. przyjemność); czyn zły (moralnie) daje skutek zły (wartościowany od strony przeżyciowej) czyli przykry dla jego sprawcy. Czyn mieszany daje odpowiedni skutek mieszany. Doktryna karmana (*kriyāvāda*) pojawia się dopiero w upanisadach w wyraźnej, typowej postaci. Zapewne jest pochodzenia przedaryjskiego, gdyż nagle pojawia się w upanisadach (ok.VIII w. p.n.e.), w dojrzałej formie w dżinizmie (VI w. p.n.e.), w buddyzmie (VI w. p.n.e.) Wiąże się ściśle z teorią reinkarnacji i w niej dopiero uzyskuje pełne uzasadnienie. (L. C.)

<sup>34</sup> Ściśle z prawem karmana wiąże się doktryna reinkarnacji (*saṃsāra*), ponownego wcielania się dusz po śmierci, czyli metempsychoza, wędrówka dusz. Dusza, która się nie uwolni od więzów świata na drodze przemiany psychicznej, zostanie zmuszona, nawet jeśli ciało ulegnie zniszczeniu, na zasadzie prawa karmana do ponownego wcielenia się, do odpowiedniego doświadczenia świata. Sansarze podlegają – podobnie jak prawu karmana – wszystkie istoty żyjące. Możliwość przechodzenia w wyższy lub niższy gatunek istot, w wyższy (lepszy) lub niższy (gorszy) świat, zgodnie z prawem karmana odnosi się nie tylko do ludzi, lecz także do istot niższych (zwierzęta, rośliny) i do istot wyższych, czyli do bogów (dewów). W wyraźnej formie reinkarnacja pojawia się w upanisadach: Bryhadaranjaka, Czhandogja, Kauszitaki i Katha. Na pewno była znana w szerokich kręgach w Indiach przed Buddą (przed VI w. p.n.e.). Poza Indiami reinkarnacja występowała: 1) u orfików, 2) pitagorejczyków, 3) esseńczyków, 4) Celtów, 5) podobno u Majów, 6) w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przyjmowana przez pierwszych Ojców Kościoła; od roku 553 zabroniona (!). (L. C.)

wyzwolenia się spod przemożnego działania prawa karmana. A więc wszystko wskazuje na to, że prawo karmana, reinkarnacja i ideał mokszy pochodzą właśnie z jakiejś proto-jogi.

### **Zagadnienie podświadomości w jodze**

Trzeba by jeszcze zwrócić uwagę na to, że z prawem karmana wiąże się też zagadnienie podświadomości<sup>35</sup>.

Zagadnienie podświadomości jest dosyć dobrze rozpracowane w jodze klasycznej. Mianowicie uważa się, że każde nasze zjawisko świadomościowe jest zapamiętywane w jakiejś sferze dyspozycyjnej, lub, mówiąc językiem psychologii głębi, w sferze podświadomej; że każde zjawisko wytwarza odpowiedni twór podświadomy, czy twór dyspozycyjny, tak zwaną sanskarę (*saṃskāra*). Sanskara właśnie dosłownie znaczy „twór”. Później ta sanskara z kolei prze do fenomenalizacji i daje zjawisko. I uważa się, że w ten sposób kręci się kołowrót zjawisk świadomościowych i sanskar, czyli tych twórców podświadomych czy twórców dyspozycyjnych.

Uważa się też, że pojedyncze zjawisko daje pojedynczą sanskarę. Jeżeli ta pojedyncza sanskara się fenomenalizuje, to powstaje tak zwane przypomnienie. Jeżeli jednak jakieś zjawiska występują u nas często, są często powtarzane, to wtedy liczne sanskary danego typu powstają. I te liczne, narosłe sanskary danego typu, tworzą jakiś bardzo zwarty twór<sup>36</sup>, tworzą dyspozycje w węższym sensie, tworzą nasz nawyk, nasze przyzwyczajenie, naszą skłonność. I ta skłonność też się fenomenalizuje, w tym sensie, że w naszej sferze świadomościowej, w sferze zjawisk świadomych, te sanskary jako dyspozycje w węższym sensie, decydują o

---

<sup>35</sup> Podświadomość (*cetas*) to dyspozycyjna sfera świadomości – w stosunku do aktualnej świadomości zjawiskowej – w której „zapamiętywane” są wszelkie zjawiska świadomościowe. Gromadzi więc ona niejako ogół przeżytych zjawisk świadomościowych w postaci twórców podświadomych, ukrytych dyspozycji, tzw. sanskar. Jest złożem, „magazynem”, w którym zgromadzone są sanskary [o różnej wartości moralnej] i warunkuje typ, jakość i sposób przeżywania zjawisk świadomościowych, fenomenalizujących się stopniowo na mocy skomplikowanych praw. Podświadomość zawiera również złożo karmiczne (*karmāśaya*) – „osad”, pochodzący z moralnego charakteru naszych czynów, który z kolei w odpowiednim czasie daje owocowanie, czyli odpowiedni skutek. (L. C.)

<sup>36</sup> Czyli wasanę (*vāsanā*). Wasany to dyspozycje będące zawartością dyspozycyjnej sfery świadomości (*cetas*), czyli podświadomości; genetycznie są to sanskary, lecz nie pojedyncze, a nagromadzone, „nawarstwione”, jednego typu, tworzące nasz nawyk, przyzwyczajenie, skłonność. Decydują one o sposobie naszego przeżywania, poznawania, ujmowania rzeczywistości, o upodobaniach i awersjach. (L. C.)

sposobie naszego przeżywania. Że my czegoś pragniemy, lub do czegoś mamy awersję, że tak a nie inaczej poznajemy świat, tak a nie inaczej ujmujemy rzeczywistość, to też właśnie zależy od sanskar, od tych licznych, zakrzepłych sanskar.

Nadto, cechą sanskar jest jeszcze element moralny. Ponieważ każde zjawisko [świadomościowe] można wartościować moralnie, również sanskara ma ten aspekt moralny. I uważa się – w aspekcie moralnym, w aspekcie tego prawa karmana – że pod wpływem naszych czynów, czyli zjawisk świadomościowych, powstaje odpowiednie złoże karmiczne, złoże naszego karmana.

Z kolei to złoże później prze do fenomenalizacji na zasadzie jakichś skomplikowanych powiązań z innymi cechami sanskar, to znaczy z sanskarami jako magazyn pamięciowy, sanskarami jako dyspozycje w węższym sensie, [jako] nasze skłonności, nawyki. To złoże karmiczne fenomenalizuje się, dając odpowiedni skutek karmiczny w tym lub przyszłym wcieleniu.

## Metody jogi

Jakie metody się proponuje dla osiągnięcia stanu nieuwarunkowanego, stanu wolności duchowej?

Taką bezpośrednią drogą do osiągnięcia tego stanu nieuwarunkowanego, to byłoby poznanie<sup>37</sup>, poznanie intuicyjne, poznanie bezpośrednie, polegające na rozróżnieniu podmiotu świadomości od wszelkiego przedmiotu, rozróżnieniu „ja” od „nie-ja”. Gdy takie poznanie bezpośrednie jest niezamącone, tzw. niezachwiane – nazywa się to *vivekakhyaṭi* – poznanie rozróżniające i oddzielające podmiot od przedmiotu, „ja” od „nie-ja” – to wtedy tenże stan bezpośredniego poznania nazywa się jogą z uświadomieniem (*saṃprajñāta-yoga*). Natomiast skutek, cel ostateczny, który się osiąga przy pomocy jogi z uświadomieniem – tego bezpośredniego poznania rozróżniającego „ja” od „nie-ja” – nazywa się jogą bez uświadomienia (*asaṃprajñāta-yoga*). To znaczy, w tym sensie bez uświadomienia, że nie ma już żadnego przedmiotu świadomości, dlatego że osiągnęliśmy prosty stan, niedwoisty – *advaja* (*advaya*). Mówi się tutaj, że jest to osiągnięcie – można by powiedzieć urzeczywistnienie – siebie samego,

---

<sup>37</sup> Poznanie – zazwyczaj najwyższe, graniczny lub jest tożsame z mokszą, a najczęściej jest środkiem do tego celu (z reguły bezpośrednim i nieodzownym). Poznanie jest tu rozumiane dynamicznie a nie statycznie i jest uwarunkowane przemianą wewnętrzną człowieka. (L. C).

że jest to stan, w którym „ja” = „ja”. Gdzie „ja” nie jest czymś innym [odrębnym], tylko „ja” = „ja”, „ja” jestem „ja”. Prosty stan, stan prostej jaźni.

Mówi się tak umownie, ale wynika z całego kontekstu [jogi klasycznej,] że ten prosty stan jaźni, czystej jaźni, jest zarazem jakąś całkowitą rzeczywistością, że z punktu widzenia doświadczeniowego nie ma [już wtedy] żadnej innej rzeczywistości – jest tylko ta jedna, prosta rzeczywistość. A więc można powiedzieć, że to nie jest jakaś droga, jakiś cel egotyczny, że to nie jest filozofia solipsystyczna. Dlatego, że tym prostym stanem jest właśnie pełnia rzeczywistości, nieporozdzielana, nierozczłonkowana na wielość – na wielość przedmiotów, wielość podmiotów, wielość jaźni. Tak wynika z całego kontekstu jogi klasycznej.

Mógłby powstać taki zarzut: dlaczego w takim razie, jeżeli to jest prosta rzeczywistość, a więc absolut, [i to] absolut rozumiany po indyjsku, przypominający brahmana upaniszad, to dlaczego mamy mówić, że to jest nasze „ja”? Trzeba by powiedzieć, że tutaj nasze „ja” zanikło przeciw na rzecz absolutu. Nie – zarówno interpretatorzy jogi, czy filozofowie jogi, jak i filozofowie upaniszad, szczególnie adwajtyści<sup>38</sup>, to znaczy Gaudapada, Siankara i inni zwolennicy interpretacji absolutnie monistycznej, nie zgadzają się z takim ujęciem, że jest to zatracenie naszego „ja” na rzecz absolutu.

Dlaczego? Dlatego, że przyjmuje się tutaj nieabsolutną oddzielność bytów, że poszczególne rzeczy nie są od siebie absolutnie

---

<sup>38</sup> Adwajta (*advaita*) – „nie-dwójnia”, „niedwoistość”, „niedualizm”, najbardziej wpływowy kierunek i szkoła wedanty, indyjskiego systemu filozoficznego. Nazywana również adwajtawedanta. Głosi absolutny monizm spirytualistyczny. Sformułowana przez Gaudapadę (pocz. VIII w. n. e.). Klasycznym przedstawicielem był Siankara, żyjący na przełomie VIII i IX w. n. e. Adwajta przyjmuje rzeczywistość niższą (praktyczną) i wyższą (absolutną). Według niższej prawdy istnieje świat, dusze indywidualne i *Iśwara* (*īśvara*) – Bóg osobowy, Pan dusz i zarządca świata. Poznanie jest tu stosunkiem podmiotowo-przedmiotowym; nawet świadomość *Iśwary* nie jest wolna od przedmiotu poznania i działania. Według wyższej prawdy istnieje tylko jedno powszechne „ja” – atman, który jest tożsamy z brahmanem-absolutem. Nie ma *Iśwary*, nie ma dusz indywidualnych, nie ma świata. Absolutne „ja”, podmiot, jest sam w sobie; nie ma przedmiotu poznania i działania. Nie ma niczego drugiego oprócz atmana-brahmana i to stanowi istotny pogląd adwajty. Istotną naturą absolutu jest *saccidānanda* (*sat* – istnienie, *cit* – świadomość, *ānanda* – szczęśliwość). Według Siankary absolut nie jest Bogiem osobowym, jest bezosobowy, gdyż przez osobowość rozumie on coś „osobnego” (istności „osobne”), wyodrębnionego z innych rzeczy czy istot, gdy zachodzi rozróżnianie na „ja” i „ty”. Człowiek może odrzucić zasłonę niewiedzy (*avidyā*) i doświadczyć, że jest atmanem-brahmanem; mówi się wtedy o nim, że jest wyzwolony (*mukta*), mianowicie od więzów ułudy (*māyā*), przekroczył bowiem względną, zjawiskową rzeczywistość (*vivarta*). (L. C.)

oddzielone. A więc – jeżeli to jest drzewo, to jest człowiek, to jest ptak i tak dalej, to są to jakieś już zupełnie odrębne istoty, czy to w sensie cielesnym, czy w sensie psychicznym.

Nie [jest tak]. Z pewnego punktu widzenia to są odrębne istoty. Z innego, głębszego punktu widzenia, z punktu widzenia poznającego, nie ma różnic – u podstawy jest tylko jedna, prosta rzeczywistość. A więc jeżeli przyjmuje się nierozdzielność czy nieoddzielność bytów, to znaczy, że ten prosty stan rzeczywistości jest naszą właściwą naturą – jest u podstawy wszystkich istot, wszystkich przedmiotów. A skoro jest u podstawy wszystkich przedmiotów, to jest ich istotą, a więc to jest nasze prawdziwe „ja”. Zatem ta prosta rzeczywistość, absolut, jest naszym prawdziwym „ja”<sup>39</sup>.

Gdyby przyjmowało się inną filozofię, że na przykład absolut jest innym bytem, a dusze indywidualne są innymi bytami, wtedy oczywiście nie można by takiej teorii przyjmować. Tutaj natomiast, nie przyjmując absolutnej oddzielności bytów, mówi się, że wobec tego ten byt podstawowy, ten byt, który jest pełnią rzeczywistości, jest podstawą wszelkich istot, że naprawdę, z punktu widzenia poznającego, nie ma wielości istot, nie ma wielości dusz, nie ma wielości przedmiotów – jest tylko jakaś jedność, absolutnie prosta rzeczywistość.

Jakie metody się jeszcze proponuje dla osiągnięcia tej prostej rzeczywistości? Powiedziałem, że tak zwane odróżnienie „ja” od „nie-ja”, ale oczywiście w sposób intuicyjny, bezpośredni. To byłby bezpośredni środek do ostatecznego celu – tak zwana joga z uświadomieniem – jako bezpośredni środek do tej ostatecznej wolności jogicznej, którą się nazywa kajwalją (*kaivalya*). Kajwalją dosłownie znaczy właśnie „jedyność”. Ale u kogoś takie rozpoznanie może się po prostu nie pojawić.

Drogą do osiągnięcia tej jogi z uświadomieniem może [też] być taki dwoisty akt, ale równocześnie uprawiany: mianowicie tak zwana abhjasa (*abhyāsa*) i wajragja (*vairāgya*).

Abhjasa (*abhyāsa*) dosłownie znaczy „ćwiczenie”, powtarzanie jakiejś czynności. Tutaj, w tym wypadku, jest to akt świadomościowy polegający na powściągnięciu zjawisk świadomościowych, to znaczy

---

<sup>39</sup> Absolut (brahman) nie może być nigdy przedmiotem poznania (jaźń nie może się stać przedmiotem introspekcji), gdyż zawsze jest podmiotem naszej świadomości; należy się z nim utożsamić, odkrywając go na dnie naszej duszy. Według *Jogasutr* wiara w swoją głębszą naturę (istniejącą niezależnie od egzystencji ciała i problemów umysłu), tzw. śraddha (*śraddhā*), [rodzi] energię duchową (*vīrya*) kontemplację (*smṛti*, „pamiętliwość”) skupienie (*samādhi*) poznanie prawdy (*prajñā*). (L. C.)

skupianiu zjawisk, zogniskowaniu naszych zjawisk świadomościowych na rzecz stałego stanu świadomości. To byłaby abhjas.

I równocześnie z abhjasą stosowany jest drugi element tej praktyki – mianowicie tak zwana wajragja (*vairāgya*), czyli bezpragnieniowość. Wajragja dosłownie znaczy „bezpragnieniowość” i polega na nielgnięciu do wszelkiego przedmiotu doświadczenia. Według komentatora [*Jogasutr*], autora *Jogabhaszi*, przez wajragję rozumie się zarówno niechwytnie przedmiotu doświadczenia, jak też nieuciekanie przed nim. Tak, że tak zwana bezpragnieniowość (wajragja) nie polegałaby też na awersji. A więc nie jest to ani pragnienie<sup>40</sup> przedmiotu doświadczenia, ani awersja do przedmiotu doświadczenia, tylko spokojny stosunek do przedmiotu doświadczenia. A więc wajragja jest tutaj rozumiana jako spokój, jako ćwiczenie się w spokoju.

W tej metodzie element abhjas – czyli to ćwiczenie jogiczne, to dążenie do powściągnięcia zjawisk świadomościowych bezpośrednim aktem – działa na rzecz nowego stanu, tego lepszego, lżejszego, mniej uwarunkowanego, bardziej wolnego stanu. Natomiast wajragja (nielgnięcie, bezpragnieniowość) uwalnia nas od związania z dotychczasowym stanem, z dotychczasowym doświadczeniem, z niższym doświadczeniem.

Ale ta droga – bezpośrednia – mogłaby być dla wielu też zbyt trudna. Dlatego autor *Jogasutr* proponuje metodę łatwiejszą. Proponuje na przykład skupienie się na Iśwarze. Iśwara (*īśvara*)<sup>41</sup> dosłownie znaczy

---

<sup>40</sup> Pragnienia są radžasowe, awersje tamasowo-radžasowe, a przyzwyczajenia (przywiązania) tamasowe. A więc od pragnień gorsze dla jogi są awersje, a od awersji – przyzwyczajenia. Dzięki bezpragnieniowości oczyszcza się świadomość z pragnień, awersji i przywiązań. (L. C.)

<sup>41</sup> Pojęcie Iśwary w większości systemów filozofii indyjskiej nie odpowiada rozumieniu Boga w filozofii europejskiej [i w religii chrześcijańskiej]. Bardzo często nie jest on przyczyną świata, ale tylko zarządcą świata i „Panem” dusz. W niejednym systemie nie jest bytem najwyższym, nie jest absolutem (bytem niezależnym); nie jest ostateczną substancją (bytem samym przez się). Jest jednak zawsze najwyższym bóstwem lub nieraz Bogiem osobowym. Zgodnie z definicjami w *Jogasutrach* i według interpretacji piszącego [te słowa], w systemie jogi Patańdzalego Iśwara nie jest najwyższym bytem, lecz tylko zjawiskowym odbiciem najwyższego bytu, puruszy, w *sattwie* (zjawiskiem świadomościowym); jest wtórnością puruszy, „widzem” zjawiskowym, niejako Światowidem – gdyż przedmiotem jego oglądu jest wszechprzedmiot, jest wszechpoznający – „widzi” wszystko, bezpośrednio, równocześnie i pod każdym względem. Ponieważ poznaje on wszystko i ma władzę nad wszelkim istnieniem, jest on przeto najwyższym guru. Iśwara to ta sfera, ten poziom doświadczenia wewnętrznego, który jest czystą *sattwą*; doskonały w cechach, załączek wszechwiedzy, wolny od uciążliwości, od *karmana* i jego skutków, wolny od *wasan* itp. Należy wszystkie swe czyny, ciało, energie, uczucia i wibracje myślowe oddawać czy poddawać



„pan” [władca] i jest tutaj swoistym Bogiem osobowym jogi. Definiowany jest tenże Iśwara specyficznie, definiowany jest tutaj jako guru, czyli nauczyciel duchowy nawet pradawnych guru. Dlaczego nawet pradawnych guru? Dlatego, że nie jest ograniczony czasem. A więc to byłby ten najwyższy guru.

Od strony niższego stanu świadomości to byłby po prostu Bóg osobowy. I adept jogi dokonuje tak zwanej Iśwarapranidhany (*īśvarapraṇidhāna*), którą można by tłumaczyć jako oddanie się Iśwarze. On oddaje się Bogu. Dlatego, że on jest utożsamiony z jakimiś elementami wrażeńiowymi, ze swoim ciałem, ze swoją fragmentaryczną – w stosunku do pełni rzeczywistości – świadomością. Utożsamia się z jakimś indywidualnym organem świadomościowym, z indywidualnym ciałem, więc nic dziwnego, że on wtedy musi przyjąć Iśwarę jako inną istotę. A więc wtedy Iśwarapranidhana jest rozumiana jako oddanie się Iśwarze.

W głębszym sensie, Iśwara jest naszym guru wewnętrznym, jest najgłębszym „ja” w naszej świadomości. Iśwara jest właściwie naszą czystą jaźnią, tą naszą prawdziwą jaźnią, tylko nie ujmowaną w stanie czystym, tak jak to jest u wyzwolonego, ale ujętą od strony naszej empirycznej świadomości. A więc to byłoby najgłębsze „ja” w naszej świadomości, to byłby ten „pan” [podmiot] zjawisk świadomościowych i to byłby nasz wewnętrzny guru. Tak, że w głębszym sensie Iśwara nie jest czymś oddzielnym od nas, jest po prostu naszą głębszą naturą. Takie byłoby to właściwe rozumienie guru i Iśwary w indyjskiej klasycznej jodze.

Wspomniałem tutaj termin „guru”<sup>42</sup>. *Guru* – czyli mistrz, nauczyciel duchowy. Na gruncie jogi indyjskiej przez słowo „guru”

---

temu poziomowi (wysokiemu) bytu, który nazywa się u Patańdzalego „Iśwara”. Wyraża go zgłoska A-U-M. Dobrze ją w myśli lub szeptem, przeciągle (na długość oddechu) powtarzać i wnikać w jej znaczenie. Nie wymawiaj Om, ani Aum, lecz A. (Kto tego nie chwytą, to niech bierze Iśwarę za Boga poza sobą, jak to robią zwykle ludzie, ale lepiej Iśwarę brać za wyższy poziom swej własnej natury, co jest zgodne z całą wielowiekową tradycją indyjską). (L. C.)

<sup>42</sup> Guru – czyli nauczyciel, ale i mistrz (praktyk; nie powtarza za innymi jak nasi nauczyciele, ale mówi ze swojego doświadczenia, z wyższej naoczności, z poznania rzeczywistości). Pozycja guru (mistrza), stan guru, jest i źródłem dla filozofowania, i kresem filozofii w Indiach. Stan guru jest natchnieniem dla religii indyjskiej i jej szczytem. Stan guru i pojęcie guru jest w filozofii indyjskiej ważniejsze niż stan Boga czy pojęcie Boga. Stąd nadrzędny autorytet guru-mędrca, który poznał całą lub istotną rzeczywistość i przekazuje swoje poznanie uczniom. Guru jedynie dostarcza „narzędzi”, ale wewnętrzną pracę (*sadhane*) uczeń musi wykonać sam. (L. C.) – Owe

rozumie się inną osobę, która osiągnęła wyzwolenie lub co najmniej bezpośrednio, intuicyjne poznanie prawdy, polegające na poznaniu [rozdzieleniu] kim jestem „ja”, a czym nie jestem. Czyli jogin, który osiągnął jogę z uświadomieniem lub jogę bez uświadomienia, może być guru dla innej osoby dążącej do jogi. To jest jedno pojęcie guru. Drugie pojęcie guru jest tożsamy z Bogiem osobowym. Trzecie pojęcie guru to jest nasze wewnętrzne „ja”.

I zależnie od stopnia pojmowalności, ten czy inny sadhaka – adept jogi, tak czy inaczej rozumie tego guru. A więc ten, który na przykład jest utożsamiony z ciałem i ze swoimi indywidualnymi procesami świadomościowymi, może mieć potrzebę guru zewnętrznego. Ten, który już przekroczył na przykład pratjaharę i pewne poziomy jogi, pewne punkty ścieżki jogi, nie utożsamia się z wrażeniami zmysłowymi itd., i już bardzo proste stany są ośrodkiem jego doznania, to wtedy nie potrzebuje guru zewnętrznego. Nie potrzebuje nawet idei Boga, nie potrzebuje guru jako idei, jako Boga. Może sobie przyjąć, że jego guru to jest to wewnętrzne napięcie, to wewnętrzne światło, które zaczyna w nim przeświecać, ten pęd wewnętrzny, który w nim jest, a właściwie ta przyczyna celowa jego pędu wewnętrznego – to jest jego guru. Po prostu jego wnętrze, które jest, chociaż przysłonięte, przysłonięte jeszcze przez pewne niższe procesy, jakieś niższe sfery doświadczenia, przysłonięte przez jakąś świadomość, ale to jest jego guru.

Ale metoda bezpośredniego skupienia się na Iśwarze – tak czy inaczej rozumianym, jako guru wewnętrzny, inna osoba, Bóg, któremu się oddajemy – może też być trudna. Więc autor [*Jogasutr*] proponuje tutaj, pomocniczo, stosowanie tak zwanej džapy (*japa*) czyli szeptania, powtarzania, najlepiej myślowego, mistycznej głoski „A” (*om*). Ta głoska „A” jest ściągnięciem trzech głosek: A – U – M . „A” – to jest najgłębsza głoska, którą wypowiadamy przy luźno ułożonych organach mowy, tak jak dziecko, gdy się urodzi, przy pierwszym swoim oddechu-krzyku wymawia „A”, i ten układ ust, jaki człowiek zostawia po śmierci, ale już głos nie wychodzi, już tej głoski „A” nie wymawia. To jest „A” –

---

narzędzia – jak skomentował to indyjski jogin Amar Shankar Bhatt, przyjaciel L. C. – to pranajama, pratjahara, dharana, dhjana itd. (T. S.)

Od dawien dawna (zapewne jeszcze od czasów przedaryjskich do chwili obecnej) w religiach indyjskich, w filozofii i mityce indyjskiej, przez guru – zależnie od poziomu duchowego wyznawcy lub praktyka duchowego – rozumie się: 1) oświeconego, 2) Boga (Iśwarę), lub boga, 3) własną najgłębszą świadomość, swoje wewnętrzne „ja” przejawiające się jako światło duchowe w naszej empirycznej świadomości. I ten ostatni jest prawdziwym guru; reszta to względni guru, ze świata iluzji (*māyā*), zjawisk. (L. C.)

ten podstawowy dźwięk<sup>43</sup>; „M” – to jest najzewnętrznieszy dźwięk, wargowy; natomiast „U” – to jest jakiś pośredni między nimi. A więc symbolizuje to właśnie początek, koniec i środek; albo podstawę, to, co najzewnętrzniesze i to, co pośrednie. Tak, że ta zgłoska AUM – w skrócie, w uproszczeniu „A”<sup>44</sup> – symbolizowała od czasów bardzo starożytnych jakąś najwyższą rzeczywistość *tat*, jakieś „to”, brahmana<sup>45</sup>, absolut, czy też jakiś pierwszy przejaw absolutu – Iśwarę.

Powtarzanie mistycznej głoski „A” i wnikanie w jej znaczenie – a znaczeniem jej jest Iśwara, ten nasz wewnętrzny guru, pan [zjawisk świadomościowych] – byłoby tą zmysłową podstawą dla naszego pojęcia, ażeby nasze pojęcie stało się ciągłą kontynuacją i przeszło w kontemplację. A więc po to stosujemy tę podstawę zmysłową, gdyż nie jest łatwo od razu nastawić się na jakiś subtelny stan, odrzucając wszelkie wrażenia zmysłowe. Dlatego wyzyskuje się jakiś jeden element zmysłowy, jakiś prosty element, na którym się skupiamy. A potem już ten dźwięk „A” znika, przechodzimy w prąd kontemplacyjny<sup>46</sup>, gdzie czyste pojęcie jest jakąś taką kontynuacją, i wtedy zbliżamy się do przedmiotu naszej kontemplacji, czyli do samego Iśwary, czyli naszego wewnętrznego guru.

Lecz i ta metoda dla wielu może też być zbyt trudna, dlatego autor *Jogasutr* proponuje inne metody<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Podobnie jak głoska „A” jest dźwiękiem podstawowym dla innych dźwięków artykułowanych (czy to samogłosek czy spółgłosek), które są modyfikacją tego podstawowego dźwięku, podobnie ta najwyższa rzeczywistość, ten „najwyższy” czy „najgłębszy” stan, który ona symbolizuje, jest stanem podstawowym dla stanów innych. (L. C.)

<sup>44</sup> Kto zna trójkąt samogłoskowy z podstaw fonetyki, ten wie, że w połowie drogi między artykulacją A i U jest głoska O, natomiast M może być skrócone do samego unosowienia tegoż O, co daje „A”. (L. C.)

<sup>45</sup> W filozofii indyjskiej uważa się, że o brahmanie, absolutie, nie można nic orzec, gdyż wszelkie myślenie by go ograniczało. W upanisadach oznacza się go zaimkiem „to” (*tat*) w rodzaju nijakim, co podkreśla też jego ponadosobową naturę. (L. C.)

<sup>46</sup> Autor, omawiając nijamy, przy objaśnianiu swadhajji wyjaśnia podobne działanie mantry; zob. też przypis 75. (T. S.)

<sup>47</sup> Cechą charakterystyczną jogi i mistyki indyjskiej jest wielość, różnaitość dróg duchowych, prowadzących do tego samego celu. Autor *Jogasutr* wymienia wiele sposobów skupienia, oczyszczenia czy uspokojenia świadomości prowadzących do jogi z uświadomieniem. Joga podaje zróżnicowane metody samodoskonalenia poprzez przemianę własnej świadomości, aby mogły być stosowane przez ludzi o różnym poziomie rozwoju psychicznego, o różnych temperamentach i o różnym układzie osobowościowym. Są dwie główne drogi: 1) oddawanie się czemuś głębszemu, Bogu itp. (droga „kobieca”), 2) nieutożsamianie się z niczym, co nie jest tym głębszym, co nie jest najgłębszym „Ja”, co nie jest Mną-Bogiem itp., co nie jest Tym „nowym” (droga

Na przykład może ktoś być człowiekiem uczucia. Proponuje się więc, dla zbliżenia się do tego prostego stanu, dla osiągnięcia jogi z uświadomieniem – na razie, a potem poprzez jogę z uświadomieniem do jogi bez uświadomienia – żeby wzbudzać u siebie takie akty jak: miłość, życzliwość (*maitrī*) w stosunku do ludzi doznających przyjemności, w stosunku do ludzi szczęśliwych, można by powiedzieć w uproszczeniu; współczucie w stosunku do nieszczęśliwych; radość w stosunku do dobrych, prawych; i tolerancję, wybaczenie, nie gorszenie się złem, tymi złymi, tak zwanymi złymi. I przez wzbudzanie tych czystych aktów uczuciowych<sup>48</sup> również się świadomość oczyszcza<sup>49</sup>.

W jodze klasycznej używa się bowiem pewnych synonimów. Na przykład mówi się o skupieniu świadomości (skupienie, czyli samadhi, najczęściej używany termin, nieraz może też być inny synonim), mówi się o oczyszczeniu świadomości, mówi się o uspokojeniu świadomości i to są synonimy – a na jedno wychodzi, czy świadomość jest skupiona, czy jest oczyszczona, czy uspokojona. Zależy to tylko raczej od drogi, którą do tego dochodzimy, od aspektu psychicznego, który w nas dominuje, zależy od instynktu, który dominuje i prze, że my „pracujemy” na takim a nie innym aspekcie, że taki a nie inny aspekt – aspekt uczuciowy, aspekt wolicjonalny czy aspekt poznawczy, dominuje w naszej świadomości, w naszej pracy nad sobą.

Ale ta metoda – poprzez jakiś jeden akt – też może być dla wielu za trudna, więc autor [*Jogasutr*] proponuje: „kontempluj, co ci się żywnie podoba” (*yathābhimatadhyāna*)<sup>50</sup>. *Dhjana* (*dhyāna*), to znaczy kontemplacja; kontempluj *yathābhimata*<sup>51</sup> – co ci się podoba, co lubisz, co kochasz, można by powiedzieć. To nie jest ważne, co będziesz kontemplował, bylebyś kontemplował<sup>52</sup> coś jednego. A oczywiście

---

„męska”). Przy tej drugiej drodze dobrze jest zdobyć na stałe nieutożsamianie się z ciałem wraz z mózgiem. (L. C.) Zob. przyp. 88.

<sup>48</sup> Nie może mieć wyższego poznania człowiek o nieczystych uczuciach, żądach, pragnieniach, gdyż nie jest obiektywny, gdyż nie jest „widzącym” (poznającym bezpośrednio, intuicyjnie, całą lub istotną rzeczywistość, *darśin*). (L. C.)

<sup>49</sup> Z niższych form zjawisk przysłaniających poznanie bezpośrednie, czyli oczyszcza się sattwę naszej świadomości z zanieczyszczeń *rajasem* i *tamasem*. Gdy świadomość jest zanieczyszczona *rajasem* i *tamasem*, wtedy mamy niższego rzędu procesy psychiczne, przysłaniające lub zniekształcające prawdziwe poznanie. (L. C.)

<sup>50</sup> Js. I. 39.

<sup>51</sup> *Yathābhimata* – zgodnie z upodobaniem, co [się] lubi (kocha). (L. C.)

<sup>52</sup> Do kontemplacji można tylko dodatkowo, spontanicznie, jakby od niechcenia, dołączyć takie lub inne ćwiczenie hathajogiczne (*asane* lub obserwowanie prądów w ciele), albo po prostu ruch (spacer lub gimnastykę) lub bezruch, zależnie od potrzeby,

człowiek wybierze i będzie mógł kontemplować to, co jest mu drogie, co dla niego jest ważne, cenne.

Lecz metoda zmierzająca do uspokojenia, oczyszczenia, czy skupienia świadomości poprzez jeden akt, taki prosty, może też być dla wielu za trudna. Proponuje się więc inne metody.<sup>53</sup>

Proponuje się na przykład krijajogę<sup>54</sup> (*kriyāyoga*), w drugiej księdze *Jogasutr*. Krijajoga składa się z takich trzech punktów: 1) z ascezy<sup>55</sup> (*tapas*), 2) ze swadhjaji (*svādhyāya*), czyli można by ogólnie powiedzieć – z medytacji, 3) i z oddania się Iśwarze. Czyli po prostu krijajoga bardzo przypomina praktyki ascetyczno-mistyczne wielkich religii, czy to indyjskich, czy innych pozaindyjskich.

Ale i te metody mogą dla wielu być też mało użyteczne. Na przykład krijajoga – jeżeli ktoś jest takim typem, że potrafi poważnie tę swadhjaję, te medytacje, to oddanie się Iśwarze uprawiać, to oczywiście wielki rezultat<sup>56</sup> może osiągnąć. Ale dla wielu może to stać się tylko jakąś rutyną<sup>57</sup> i mogą nie widzieć u siebie postępu.

---

gdy nam ciało przeszkadza, abyśmy mogli roztopić („rozpuścić”) w „głębi” jego uciążliwe doświadczenie. (L. C.)

<sup>53</sup> W praktyce jogi dobrze jest albo nic nie wiedzieć i kierować się własną intuicją, albo wiedzieć dużo, to znaczy znać cały wachlarz możliwości, praktyk, różnych przejść, na różnym poziomie itd. Bo jeżeli wie się mało, to można robić taki błąd: stosujemy z jednego źródła podane praktyki, które akurat nie pasują do naszej natury, a nie wiemy o innych. (L. C.)

<sup>54</sup> Zazwyczaj krijajogę tłumaczy się jako jogę (w sensie praktyki) czynu lub obowiązku moralnego czy religijnego. L. Cyboran podał jednak inne możliwości rozumienia krijajogi: 1) jako ujarzmianie zjawisk świadomościowych przez działanie o wartości ascetyczno-mistycznej, lub – być może w intencji autora *Jogasutr* (w interpretacji Cyborana) – 2) jako ujarzmianie kriji (*kriyā*) funkcji radžas (zmienności, aktywności, ruchu, wibracji) w zjawiskowej świadomości (por. Js. II.1 i 18), 3) można by też (zgodnie z kontekstem) rozumieć krijajogę jako ujarzmianie karmana (czynu brzemiennego w skutki) w sensie przepalania więzów karmana. (Por. Jbh. II.1 i Js. II. 36, gdzie *kriyā* występuje w znaczeniu karmana.) (T. S.)

<sup>55</sup> Asceza (*tapas*) – to cierpliwe znoszenie skrajności (par przeciwieństw), takich jak zimno i gorąco, głód i pragnienie, stanie i siedzenie, itp. Dzięki ascezie oczyszcza się świadomość z pragnień, awersji i przywiązań do przedmiotów. Należy ją uprawiać na tyle, na ile nie zakłóca spokoju świadomości. (Jbh. II. 1). Najwyższą formą ascezy jest pratjahara (L. C.) Zob. przyp. 73.

<sup>56</sup> Według *Jogasutr* krijajoga ma wywołać skupienie (*samādhi*) i osłabić uciążliwości (*kleśa*), czyli usunąć wtórne skutki niewiedzy (*avidyā*). Nie doprowadza ona zatem bezpośrednio do mądrości, poznania prawdziwego, czyli jogi z uświadomieniem. Przy jej pomocy osiąga się tylko pewne stany skupienia (*samādhi*), będące ogniwami pośrednimi dla jogi. (Por. Js. II. 2). (L. C.)

<sup>57</sup> Autor miał tu na myśli zakonników. Przy omawianiu buddyzmu pisze: „Mnisi (zakonnicy) nie mają intuicji, są drobiazgowi”. (T. S.)

Proponuje się więc jeszcze inną metodę. Mianowicie, taką drogę już bardzo uporządkowaną, punkt po punkcie. Jest to tak zwana ośmiostopniowa ścieżka, czyli asztanga (*aṣṭāṅga*), nazywana inaczej jogangą (*yogāṅga*), czyli drogą pomocniczą do jogi, środkiem pomocniczym do jogi, właśnie do jogi z uświadomieniem. Autor [*Jogasutr*] obiecuje, że jeżeli ktoś przejdzie wszystkie osiem stopni<sup>58</sup> jogangi, to wtedy osiągnie jogę z uświadomieniem, która polega na niezamąconym *vivekakhyaṭi* – poznaniu rozróżniającym i oddzielającym „ja” od „nie-ja”. A potem poprzez jogę z uświadomieniem może już dojść do jogi bez uświadomienia.

Oczywiście ta ośmiostopniowa ścieżka nie jest najlepsza, ona jest najniższa z tych metod, bo lepiej, jeżeli kogoś stać od razu na prosty akt kontemplacyjny – to jest lepsze, to jest prostsze. Ale jeżeli kogoś nie stać na to, wtedy proponuje się taką uporządkowaną ośmiostopniową ścieżkę.

Pierwszy jej stopień to są tak zwane jamy<sup>59</sup> (*yama*), czyli zasady moralne. Pięć zasad moralnych, do których autor *Jogasutr* przykłada bardzo wielką wagę i dużo im miejsca poświęca.

Naczelną zasadą moralną jest ahinsa (*ahimsā*), czyli niekrzywdzenie. Ale jest [ona] tutaj rozumiana przez komentatorów jako wywoływanie stanu niewinności, stanu wolnego od wszelkiego [zadawania cierpienia innym istotom], od wszelkiej dokuczliwości wobec innych istot. A więc to ma być pozytywny stan, określane negatywnie, ale to jest pozytywny stan pełnej szlachetności, taki stan świadomości, który jest wolny od krzywdzenia wszelkich istot<sup>60</sup>. Stan nie tylko świadomościowy, ale i podświadomościowy<sup>61</sup>, że nie ma się skłonności do krzywdzenia innych istot. To byłoby tak zwane ugruntowanie się w ahinsie. Patańdzali obiecuje, że kto się ugruntuje w ahinsie, to w jego obecności zanika wrogość, a komentator dodaje, że nawet dzikie zwierzęta nie rzucają się wtedy się na jogina. (Ale to jest

---

<sup>58</sup> Oto osiem stopni jogangi: 1) jamy (*yama*), 2) nijamy (*niyama*), 3) asany (*āsana*), 4) pranajama (*prāṇāyāma*), 5) pratjahara (*pratyāhāra*), 6) dharana (*dhāraṇā*), 7) dhjana (*dhyāna*), 8) samadhi (*samādhi*). (L. C.)

<sup>59</sup> Jamy (zasady moralne) są to: 1) *ahimsā* (niekrzywdzenie), 2) *satya* (prawda), 3) *asteya* (niekradzenie), 4) *brahmacarya* (wstrzemięźliwość) i 5) *aparigraha* (nieposiadanie). (L. C.)

<sup>60</sup> To znaczy, ma się tutaj na myśli nie tylko ludzi, ale wszelkie istoty czujące, które mogą cierpieć. Na pewno tu należą też zwierzęta, a nawet w Indiach starożytnych w niektórych kręgach uważano, że również rośliny cierpią. Toteż absolutna ahinsa jest rzeczą bardzo trudną nawet dla jogina. (L. C.)

<sup>61</sup> Czyli stan, w którym skłonność do krzywdzenia nie tylko nie występuje w sferze zjawisk świadomych, ale nie ma już ukrytej sanskary (dyspozycji) do krzywdzenia w podświadomości, która mogłaby się sfenomenalizować. Zob. przyp. 35. (T. S.)

trochę śmieszne sformułowanie, że nawet dzikie zwierzęta się nie rzucają, bo przecież zwierzęta są poczciwsze od ludzi, od niektórych ludzi, tych złośliwych).

Drugi punkt [jam] to jest satja (*satya*), czyli prawda, umiłowanie prawdy. W zwykłym znaczeniu rozumie się to po prostu jako prawdomówność, czyli zgodność mowy z umysłem. Ale w głębszym sensie, to się rozumie jako zgodność mowy i umysłu z rzeczywistością – czyli po prostu taki stan naszej świadomości, w którym poznajemy prawdę. I poprzez to umiłowanie prawdy prowadzi droga – przejście do poznania prawdy. Kto ugruntuje się w prawdzie, temu Patañdźali obiecuje, że wtedy jego mowa będzie skuteczna<sup>62</sup> – co powie, to się stanie. Szczególnie w dziedzinie przemiany moralnej człowieka, że jak powie: „Bądź prawy!” – to ktoś stanie się prawy, zanikną u niego złe cechy.

Następne zasady moralne są mniej ważne i nie będzie czasu teraz ich wymieniać, ale największy nacisk w ogóle w jodze kładło się właśnie na ahinsę (niekrzywdzenie) i umiłowanie prawdy<sup>63</sup>. To były takie powszechnie [przyjęte zasady], gdyż inne mogły być różnie zewnętrznie w społeczeństwie praktykowane. Jak na przykład brahmaczarka<sup>64</sup> (*brahmacarya*) – mogła być rozumiana jako wstrzemięźliwość, mogła być rozumiana jako celibat, ale przede wszystkim była rozumiana introspekcyjnie, jako wewnętrzna wolność od wrażeń zmysłowych, od przyjemności zmysłowych, że nie jest się[od nich] zależnym, nawet gdy się z nich korzysta.

Jest to ścieżka ośmiostopniowa, ale jak autor *Jogasutr* zaznacza – zrealizowanie, ugruntowanie się w którymkolwiek z tych punktów, [nawet] najniższego stopnia<sup>65</sup>, już daje bardzo wysoki stan duchowy. Tak jak na przykład w wypadku ahinsy – w obecności [jogina] ugruntowanego w niekrzywdzeniu zanika wrogość<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Js. II. 36.

<sup>63</sup> Prawda (satja) i niekrzywdzenie (ahinsa) czynią „niewinnym”, „czystym”. (L. C.)

<sup>64</sup> Czwarta z jam, czyli zasad moralnych. Polega na wstrzemięźliwości zmysłowej. Według *Jogasutr* ugruntowanie się w brahmaczarji ma zapewnić moc duchową (wirja), co komentatorzy klasycy interpretują jako zdolność czynienia cudów, m. in. zdolność bezpośredniego (telepatycznego) przekazywania swoich stanów duchowych uczniom. W wielu współczesnych szkołach jogi przez brahmaczarkę rozumie się po prostu życie w celibacie. Według *Jogabhaszji* brahmaczarka polega na opanowaniu „ukrytej władzy rozrodczej”, co można by rozumieć jako opanowanie żądz seksualnej w podświadomości. (L. C.)

<sup>65</sup> To znaczy w którejkolwiek z pięciu jam (zasad moralnych), które są pierwszym (najniższym) stopniem ośmiostopniowej ścieżki. (T. S.)

<sup>66</sup> Js. II. 35.

Drugi stopień<sup>67</sup> [jogangi] to są nijamy<sup>68</sup>, czyli takie praktyki ascetyczno-mistyczne, jak na przykład oczyszczanie: zewnętrzne i wewnętrzne. Oczyszczanie zewnętrzne jest to oczyszczanie ciała<sup>69</sup> specjalnymi metodami hathajogicznymi. Ale ważniejsze jest oczyszczanie wewnętrzne, tak zwana czystość „serca”<sup>70</sup>, oczyszczanie naszej świadomości z niewłaściwych zanieczyszczeń uczuciowych, niewłaściwych uczuć, pragnień<sup>71</sup>, itp.

Kolejny punkt w nijamach, czyli w tych metodach ascetyczno-mistycznych, to jest santosza<sup>72</sup> (*saṁtoṣa*), czyli ćwiczenie się w

---

<sup>67</sup> Należy zwrócić uwagę, że stopnie ośmiostopniowej ścieżki mają porządek: jamy dotyczą wstrzemięźliwości zewnętrznej, a nijamy obserwacji (praktyki, ćwiczeń, przestrzegania) wewnętrznej. Dobrze jest punkty jam, a potem nijam, oprócz ogólnego wprowadzenia w życie, brać pojedynczo „na warsztat” i zwracać uwagę na przestrzeganie bezwzględne (niezależnie od czasu, miejsca i okoliczności). Zasada jest taka, że trzeba poprzednie stopnie dobrze opanowywać, aż samorzutnie przechodzi się do stopnia następnego. (L. C.)

<sup>68</sup> Na nijamy (praktyki ascetyczno-mistyczne) składają się: 1) *śauca* (oczyszczanie, czystość), 2) *saṁtoṣa* (zadowolenie), 3) *tapas* (asceza), 4) *svādhyāya* (medytacja), i 5) *īśvara-praṇidhāna* (skupienie się na lub oddanie się Iśwarze). (L. C.)

<sup>69</sup> Czystość ciała: zewnętrzna – przez oczyszczanie wodą (obmywanie itp.), „ogniem” (wciąganie przy zatrzymanym oddechu – po wydechu – wielokrotnie brzucha, co wzmacnia energię „ogniową” w okolicy pępka) i tym podobne praktyki; wewnętrzna – przez odżywianie „czyste”, czyli jaskie, czyli sattwiczne; oczyszcza ono eteryczne „ciało” – „ciało” energii, sił żywotnych. Czystość ciała i odżywiania daje jego „jasność” i „lekkość” (w odczuciu), czyli sattwę. (L. C.)

<sup>70</sup> Czystość „serca”, czyli czystość uczuć, czyli tzw. „serce otwarte”, są wysoce cenione wśród joginów. Otwarty lotos serca jest bardzo ważny. Wszelkie modne młodzieżowe depresje, frustracje, polegają moim zdaniem na tym, że zamknięty jest lotos serca; ośrodek doznania, czyli poczucie „ja”, jest wtedy zamknięty w ciele, w czaszce. (L. C.)

<sup>71</sup> W praktyce moralnej szczególnie nie są już tak opracowane w tekstach klasycznych, mógłbym tylko dodać, że licząc się z podświadomością (którą również uznaje joga indyjska), nie należy spychać w podświadomość niepożądanych myślopragnień, nie stosować antidotum na tej samej płaszczyźnie świadomości. Na przykład: jeżeli powstaje jakieś niepożądane myślopragnienie i tłumię je przy pomocy innego myślopragnienia – na tej samej płaszczyźnie zmiennego, wibrującego procesu [myślowego] – wtedy mogę je zepchnąć w podświadomość a z podświadomości wydobędzie się z jeszcze większą siłą. Natomiast jeżeli powstaje niepożądane myślopragnienie i zachowam wobec niego spokój, to wtedy ta sfera spokojna jest sferą patrzącą, a sfera zmiennego wibrującego procesu staje się przedmiotem mojego oglądu, traci nade mną moc i rozprasza się. Tak, że zawsze lepiej do myślopragnień podchodzić od strony głębszej sfery spokoju, a nie spychać w podświadomość. (L. C.)

<sup>72</sup> Santosza – zadowolenie wewnętrzne, polega na ćwiczeniu się w stanie zadowolenia niezależnie od tego, jak się w świecie wiedzie i niewybieganiu pragnieniami naprzód. Santosza opłukuje całą osobowość strumieniami pogody; oczyszcza astral – sferę manasu-uczucia. Należy zauważyć, że santosza poprzedza tapas (ascezę). (L. C.)



zadowoleniu, żeby być już zadowolonym z tego, co jest, w każdej sytuacji.

A następny punkt to jest dopiero *tapas*<sup>73</sup> (*tapas*), czyli asceza, i są tam wymieniane, zalecane, różne specjalne praktyki ascetyczne.

Czwarty punkt to jest jak gdyby ćwiczenie intelektu, tak zwana *swadhjaja*<sup>74</sup> (*svādhyāya*), czyli własne studiowanie. Polega [to] na studiowaniu nauk o wyzwoleniu, medytowaniu na temat wyzwolenia lub też na powtarzaniu mantry<sup>75</sup>, czyli jakiejś głębokiej myśli duchowej. W Indiach często używa się właśnie jakiejś mantry. Jest to krótka, lakoniczna myśl duchowa, którą należy starać się pamiętać, a wreszcie ją przeżywać. Tak, że od powtarzania mantry przechodzi się w końcu w jakąś kontemplacyjną wizję treści mantry, znaczenia mantry.

Ostatni, piąty punkt [w nijamach] to byłaby *Iśwarapranidhana*, czyli skupienie się na *Iśwarze*, czy też oddanie się *Iśwarze*<sup>76</sup>.

Trzeci stopień ośmiostopniowej ścieżki to są *asany* (*āsana*). *Asana*<sup>77</sup> – jak mówi Patańdźali – ma być nieruchoma i wygodna. Początkowo jest niewygodna, na przykład lotosowa, ale w miarę przyzwyczajenia staje się wygodna. Wygodna właśnie do uspokojenia świadomości. Ażeby osiągnąć [uczynić] tę asanę wygodną, zaleca się też usunięcie wszelkiego napięcia mięśni czy umysłu. Pomocą może być tutaj wyobrażanie sobie, kontemplowanie nieskończoności, wieczności,

---

<sup>73</sup> *Tapas* – (asceza) ćwiczy *ahankarę* (działanie woli „ja”) w podporządkowywaniu sobie niższego „ja” i w oczyszczaniu *ahankary* (*ahamkāra*, to, co czyni „ja”, to, co jest organem „ja”) od pragnień. *Tapas* daje poczucie, że się jest Panem ciała (jako swego niewolnika). (L. C.)

<sup>74</sup> *Swadhjaja* – powtarzanie, studiowanie, recytowanie duchowych myśli, ksiąg; recytacje i studia dają odpowiedni „pokarm” dla „głodnego” umysłu i sprawiają, że umysł zwraca się do „przedmiotów” wewnętrznych, a odwraca się od zewnętrznych. (L. C.)

<sup>75</sup> Modlitwa, mantra (należy do nich również najkrótsza z nich, zgłoska *Om* („A”)) „rozbudza” lub oczyszcza *buddhi*, w sferze *buddhi* daje widzenie (kontakty) z innymi „ja” („jaźniami” względnymi w pewnym sensie, z innymi *ahankarami*). (L. C.)

<sup>76</sup> Oddanie się *Iśwarze* podczas pracy, spaceru, odpoczynku itp. sprawia, że [*bhakta*, *czciciel*] staje się człowiekiem wewnętrznym. (L. C.)

<sup>77</sup> *Asana* – specjalna pozycja ciała przyjmowana przy praktykowaniu jogi. W *hathajodze* znane są 84 *asany*, z których wiele jest naśladowaniem postaw przyjmowanych przez różne zwierzęta. Według legendy, bóg *Siwa* zna aż 8.400.000 *asan*, tj. tyle, ile ma być odmian stworzeń na świecie. W klasycznej *jodze* (psychicznej) *Patańdźalego*, *asana* stanowi trzeci szczebel ośmiostopniowej ścieżki jogi. *Asany* mają na celu uzdrowienie i wzmocnienie ciała, ażeby było wytrzymałe na dalsze, trudniejsze praktyki jogi. Niektóre *asany*, jak np. *padmāsana* (*asana* lotosowa), *vīrāsana* (*asana* bohaterka), *siddhāsana* (*asana* doskonała), bywają ulubionymi pozycjami mędrców i świętych indyjskich, w których zwykli pozostawać przez liczne godziny. (L. C.)

gdyż siedząc w asanie nie należy się spieszyć, ażeby asana stała się doskonała i dała nam rozluźnienie<sup>78</sup>. A więc pomagając sobie ideą wieczności, łącząc się z wiecznością, wyzbędziemy się pośpiechu i napięcia. Są jeszcze inne odmiany rozumienia tej wieczności (*ānanta*), ale już nie mam czasu [na ich objaśnianie].

Komentator<sup>79</sup> [*Jogasutr*] dodaje, że asana może być „lotosowa”, może być asana „swastika”<sup>80</sup>, szereg innych wymienia i zaznacza: „byle tylko była nieruchoma i wygodna”<sup>81</sup> – a potem dodaje – „byle tylko była wygodna”. Jak więc można by to rozumieć? Że asaną ostatecznie, w najgłębszym sensie, byłby taki stan naszej świadomości, który daje taki stan ciała, że ciało nam nie przeszkadza. To znaczy – stan takiego rozluźnienia, że czujemy „lekkość”, że nie czujemy ciała. To jest asana, to jest istota asany. A wszystkie inne asany, z tak czy inaczej ułożonymi nogami, do tego właśnie zmierzają, ażeby później, w dalszych praktykach kontemplacyjnych, ciało nam nie przeszkadzało.

Czwarty stopień to jest pranajama (*prāṇāyāma*). Pranajama dosłownie znaczy powściągnięcie prany – czyli siły życiowej, bioprądu. W jodze klasycznej to nie jest rozumiane jako ćwiczenie oddechowe, tylko jako zatrzymanie biegu bioprądu, zatrzymanie biegu prany. Ten bieg prany jest odczuwalny przez adepta, który już doszedł do etapu pranajamy. A symptomem zewnętrznym zatrzymania biegu prany może być zatrzymanie oddechu<sup>82</sup>, [ale jedynie] symptomem zewnętrznym. Tak, że w pranajamie on się w ogóle nie nastawia na oddech, na powietrze, tylko jest nastawiony na bioprąd, na zatrzymanie go.

Wcześniej asana (*āsana*), dając rozluźnienie, już wyzwoliła [bieg prany], lub jakieś praktyki oczyszczające z poprzednich stopni już

---

<sup>78</sup> W asanie istotna jest nieruchomość, rozluźnienie, relaks i przyjemność naturalna z tego powstała. Gdy się [w niej] dłużej siedzi, to swoiste delikatne energie oraz lekka błogość winny przenikać ciało, ciało staje się „lekkie” i „jaśniejsze” (w odczuciu). Dodatkowo można się lekko skupić na nieskończoności (wieczności), a wtedy znika doznawanie skrajności (zimno – ciepło, głód – pragnienie, ból – radość, itp.), nie atakują pary przeciwieństw. *Js. II. 47, 48.* (L. C.)

<sup>79</sup> Wjasa, autor *Jogabhaszji*. (T. S.)

<sup>80</sup> *Svastikāsana* – pozycja w formie swastyki, tj. znaku pomyślności. (L. C.)

<sup>81</sup> *Jbh. II. 46.*

<sup>82</sup> Już w wyniku wstępnych praktyk oczyszczających, przez przestrzeganie jam – wskutek zwolnienia biegu prany – winno nastąpić samoistne zwolnienie, wydłużenie oddechu; ahimsa, czystość, ubóstwo (skromność życia), niepragnienie posiadania rzeczy, winny uspokajać; dalej pogłębia to nijama; asana dalej zwalnia oddech i tętno samorzutnie. (L. C.) – L. Cyboran, omawiając pranajamę, pokazywał na własnym przykładzie, że wskutek praktyki jogi ma oddech wydłużony do cyklu jednego wdechu i wydechu na minutę. (T. S.)

sprawały, że w miejsce grubego doznania wrażeń zuciowych pojawiał się u nas subtelny bioprąd. W jakichś przejściach ten bioprąd mógł początkowo nawet wywoływać ból, co nie jest całkiem prawidłowe, ale nieraz tak może być. Później właściwe odczucie bioprądu, czyli prany<sup>83</sup>, jest po prostu odczuciem lekkości i w miejsce grubych doznań czucia pojawia się odczucie lekkości, jak wiatr. Czuje się tę pranę jak wiatr i dlatego inaczej nazywa się ją *vāyu*, czyli wiatrem, lub odczuwa się ją jak przestrzeń, jak nic. Tak, że im subtelniejsza prana, to tym lżej ją odczuwamy, i to, co jest subtelne, lekkie, to jest tutaj silniejsze, a nie odwrotnie. Tak jest w jodze. Ale brak mi czasu, by mówić [więcej] o pranie (*prāna*)<sup>84</sup>.

Pranajama – zatrzymanie prany – jest wykonywana w jakimś „miejscu”. Tym miejscem są odpowiednie ośrodki duchowe. Najlepszy jest ośrodek „serca”<sup>85</sup>. I właściwa prana, już nie jej odmiana, jest zatrzymywana w ośrodku „serca”. Inne, na przykład apana (*apāna*), może być zatrzymana od nasady kręgosłupa do szczytu głowy, jako tak

---

<sup>83</sup> Prana – energia (radžas), daje poczucie niezależności od grubej materii (tamasu). Hathajogin przez radžas opanowują tamas (ciało), ciało tamasowe zamienia na radžasowe, a radžasowe na sattwiczne; albo inaczej [mówiąc]: ciało (tamas) rozpuszcza się w pranie (radžas), a prana w świadomości (sattwie). Tak wygląda proces oddolny, bo ściślej to jest to proces wielopłaszczyznowy; na różnych płaszczyznach wyższych wtedy też zachodzą zmiany (od samego początku ćwiczeń). (L. C.)

<sup>84</sup> W innym miejscu L. C. objaśnia zagadnienie pran szerzej: „Spośród pięciu rodzajów, odmian prany najważniejsza jest ta, która „idzie” przez „serce” (lotos serca) i to raczej – jak mówi Maharshi Ramana – po prawej stronie [piersi,] i to jest właściwa prana. Następna, apana (*apāna*) – zależy na jakim poziomie się ją rozumie – może „iść” od podeszew stóp do góry, a może „iść” od muladhary (nasady kręgosłupa) do szczytu głowy i to jest właśnie święta siła kundalini tantryków (*kuṇḍaliniśakti*), upaniszadowa apana. Trzecia, samana (*samāna*), to jest siła „ogniowa”, która „idzie” jak gdyby przez pępek i też ma różne formy. Czwarta, udana (*udāna*), z pewnego punktu widzenia „idzie” jakby przez gardło; gdy ona działa, to jak gdyby „głowę urywało”, wtedy człowiek nie „siedzi” w głowie, głowa [intelekt] mu nie przeszkadza i wtedy nie ma rozdziału między zewnętrznym a wewnętrznym, między introwersją a ekstrawersją, bo jogin ani nie jest introwertykiem, ani ekstrawertykiem. Nie tak, jak piszą w podręcznikach, że jest introwertykiem – bzdura! Ani jednym, ani drugim. Właśnie na samym początku przekracza introwersję i ekstrawersję. Piąta to jest wjana (*vyāna*), która przechodzi od końców palców stóp przez całe ciało do szczytu głowy, niejako od stóp do głów. I każda z tych pran może być rozumiana na płaszczyźnie powszechnej, kosmicznej, świadomości buddhi, może być rozumiana na płaszczyźnie niższej, indywidualnej, i jeszcze niższej w związku z indywidualnym ciałem, i wreszcie jeszcze jakieś jej wtórne funkcje fizjologiczne”. (L. C.)

<sup>85</sup> Tzw. „lotos serca” (*hrdayapundarika*), subtelny ośrodek umiejscowiony po prawej stronie piersi. (L. C.)

zwana siła kundalini w tantryzmie. A więc w żadnym wypadku to nie jest oddech<sup>86</sup>.

Piąty stopień to jest pratjahara<sup>87</sup> (*pratyāhāra*), czyli wycofanie się (odłączenie) z wrażeń zmysłowych. Klasyczna pratjahara [transowa]<sup>88</sup> polega faktycznie na tym, że wchodzimy w taki stan [trans] – jak gdyby chwilowej „śmierci mistycznej”, stan bez żadnych wrażeń zmysłowych. To jest taka klasyczna pratjahara. Z pism komentatorów widać, że różne były praktyki pratjahary, ale że istotą pratjahary jest właśnie nieutożsamianie się z wrażeniami zmysłowymi, niezależność od wrażeń zmysłowych.

I te stopnie: asana, pranajama i pratjahara, to są punkty typowej, klasycznej, hathajogi (*haṭhayoga*)<sup>89</sup>. Tylko oczywiście w dziełach, takich jak *Haṭhayogapradīpikā* i *Gheraṇḍasamhitā*, zachowanych piętnastowiecznych dziełach hathajogi, to jest już później włos na czworo rozszczepiany. Tych ćwiczeń, takich dodatkowych, oczyszczających, jest tyle, i jest [ona] trochę nieczysta od strony duchowej, dlatego że wciąż się odwołuje do próżności człowieka i mówi:

---

<sup>86</sup> Więcej na temat pranajamy zob.: L. Cyboran, „Joga klasyczna. Filozofia i praktyka”, *Studia Filozoficzne* Nr 10-11, 1976. (T. S.)

<sup>87</sup> Właściwym celem hathajogi jest pratjahara, która z kolei jest podstawą dla wielu wyższych stanów skupienia (*samadhi*). Pratjahara polega na nieutożsamianiu się z ciałem (z kompleksem wrażeń czuciowych, który stanowi doświadczenie ciała), na nieuzależnianiu się, nielgnięciu do wrażeń zmysłowych. Nawet operując wrażeniami zmysłowymi, mając z nimi do czynienia, nie [należy] Ignąć do nich. Tak samo i z dźwiękami, a nawet z dźwiękiem wewnętrznym [słyszonym po skupieniu]. Chociaż są drogi tantryczne, gdzie się wyzyskuje dźwięk wewnętrzny poprzez skupienie na nim („rozpuszczanie” się w nim), ale wyższa jest jeszcze droga nielgnięcia nawet do dźwięku wewnętrznego, utrzymywania pratjahary nawet [w stosunku] do dźwięku wewnętrznego. Pratjahara daje wielką odwagę i odwrotnie – przez heroiczną odwagę osiąga się pratjaharę, cel całej hathajogi. (L. C.)

<sup>88</sup> Transowa droga ma w sobie coś z kobiecości. Ciało i inne funkcje duszy muszą być unieruchomione, ażeby dojść, zbliżyć się do tego „wyższego”. Najpierw unieruchamia się ciało i umysł a później splaywa światłość – jest w tym coś kobiecego. Męskość polega na tym, że jest zwarte „ja”, ośrodek doznania nie rozplywa się jak u kobiety (stąd opływowe kształty) lub kobiecego mężczyzny. Według mnie, ci joginiowie, którym wyrastały piersi, szli drogą żeńską. Ale kobiecość ciała jest związana nie ze stanem duchowym, ale z metodą dojścia do tego stanu oraz, z kolei, z formą przejawu tego stanu w dół (ku ciału). (L. C.) Zob. przyp. 47.

<sup>89</sup> Klasyczną hathajogę i po części radżajogę (zwłaszcza ośmiostopniową ścieżkę, stopnie od 3-go do 7-go) uprawia się w samotności, z dala od rozgwaru życia, nie utrzymując stosunków towarzyskich. Dlatego też w naszych warunkach wskazane jest łączyć z hathajogą jogę psychiczną (duchową), np. radżajogę Patańdzalego, bhaktijogę, dźnianajogę, kriyajogę, itd. Odwrotnie, gdy wykonuje się umysłową pracę zawodową i żyje w warunkach miejskich, dobrze jest do jogi psychicznej dołączać hathajogę. (L. C.)

jak zrobisz taką czy inną mudrę, „to będziesz równy bogom”, albo „zachowasz młodość szesnastoletniego młodzieńca”, itp. Więc to już nie jest ten [wysoki] poziom jogi klasycznej i te podręczniki nie są już takie „czyste”, jak teksty klasycznej jogi.

Po *pratjaharze*, po wycofaniu się z wrażeń zmysłowych, zaczyna się już joga psychiczna.

Rozpoczyna ją szósty stopień jogangi – tak zwana *dharana* (*dhāraṇā*), czyli przykucie uwagi, związanie świadomości z miejscem. Miejsce jest tu rozumiane szeroko (niekoniecznie przestrzennie). Oczywiście że definicja obejmuje również skupienie na jakimś przedmiocie zewnętrznym, światełku i tak dalej. Ale zalecane jest skupianie się na tym, co jest najsubtelniejsze w naszym doświadczeniu, na tym, co jest najsubtelniejszym ośrodkiem, najgłębszym ośrodkiem w naszym doświadczeniu – tam trzeba by *dharanę* uprawiać, tam przykuwać uwagę.

Potem [jako siódmy stopień] następuje kontemplacja (*dhjana*)<sup>90</sup>, czyli monotony akt uświadomienia. Poprzez to miejsce, w którym dokonaliśmy *dharany*, do którego przykuliśmy uwagę, zaczyna subtelniejsza rzeczywistość przepływać, odbijać się niejako w naszej świadomości – jako jednolity akt. Nieraz spotykamy termin *meditation*, medytacja. Przez medytację, przez to słowo w naszej kulturze, rozumie się coś innego niż kontemplacja. Medytacja, na przykład w zakonach czy gdzieś indziej, polega na tym – tak jak ją opisują – że liczną i różnorodną myślą krążymy wokół jednego tematu, czy wokół jednego przedmiotu. Natomiast kontemplacja jest jednolitym aktem, jednostajnym aktem.

---

<sup>90</sup> *Dhjana* (*dhyāna*), sanskr., w języku palijskim *džhana* (*jhāna*) – kontemplacja, nieodzowny szczebel do osiągnięcia wyższych stanów duchowych → (*samadhi*) i wyzwolenia duchowego → (*moksy* lub *nirwany*), co jest celem wszystkich rodzimych religii indyjskich i prawie wszystkich indyjskich systemów filozoficznych. *Dhjana* polega na utrzymywaniu jednostajnej myśli (*monoidei*) lub jakiegokolwiek jednego aktu świadomościowego. Nie należy *dhjany* mylić z medytacją, czyli rozmyślaniem, które polega na krążeniu licznymi, różnorodnymi myślami wokół jednego przedmiotu czy tematu. *Dhjana* pojawia się w *aranjakach*, czyli wedyjskich tekstach leśnych pustelników, a w *upaniszadach* jest już najważniejszą metodą duchową. W systemie jogi, *dhjana* jest siódmym szczeblem ośmiostopniowej ścieżki zwanej *jogangą* (*yogāṅga*): po wycofaniu się z wrażeń zmysłowych (*pratyāhāra*) przykuwa się uwagę (*dhāraṇā*) do jednego miejsca, którym zwykle jest subtelny ośrodek duchowy; wtedy następuje *dhjana* jako jednostajny akt intuicyjnej świadomości (*buddhi*). Rezultatem *dhjany* jest ósmy szczebel, zwany *samadhi* (skupienie), w którym pole świadomości wypełnia całkowicie, odpowiednio subtelniejsza rzeczywistość. W buddyzmie przyjmowano pierwotnie 4 *dhjany* (*džhany*), które miały prowadzić do *nirwany*; później w różnych szkołach buddyjskich zwiększano liczbę *dhjan*. (L. C.)

I gdy ta subtelniejsza rzeczywistość przepływa, narzuca się, nachodzi na naszą świadomość od tego miejsca dharany – od ośrodka „serca”, czy innego ośrodka<sup>91</sup> – to wtedy, gdy zniknie u nas ta forma oceniania przedmiotu uświadomienia z [punktu widzenia] starego doświadczenia, znikną przypomnienia, znikną nasze nawyki poznawania tak, a nie inaczej tego nowego na stary sposób i przestaniemy to nowe<sup>92</sup>, które przenika nas, przeżywać, oceniać na stary sposób, tak jak się to robi jeszcze w akcie kontemplacyjnym – to wtedy będzie samadhi (*samādhi*). A samadhi są jeszcze ustopniowane, szereg [stanów] samadhi należy jeszcze do awidji (*avidyā*), czyli niewiedzy. Czyli nie są jeszcze stanem jogi. Na przykład samadhi z asmitą (*asmitā* [stan „jestem”]) – bardzo wysoki stan, ale jeszcze należy do niewiedzy.

Dopiero w tak zwanej jodze z uświadomieniem, gdy jest już zupełne odróżnienie naszego „ja” od wszelkiego przedmiotu – wszelki przedmiot [wszechprzedmiot] zjawił się w naszej świadomości. A więc staliśmy się niejako Światowidem – widzimy wszystko, bezpośrednio, równocześnie i pod każdym względem. Jeżeli jeszcze ugruntowaliśmy się w tym bezpośrednim poznaniu wszechprzedmiotu i odróżnianiu od niego naszego „ja” – gdy nie utożsamiamy się z tym wszechprzedmiotem – to wtedy jest joga z uświadomieniem, która pracuje później na rzecz tej jogi bez uświadomienia, o której była mowa na początku.

---

<sup>91</sup> W indyjskiej filozofii, jodze i mistyce wymienia się szereg ośrodków duchowych, czyli tzw. czakr (*akra*), najczęściej 6 lub 7, które umiejscawia się w subtelnym ciele człowieka. (L. C.)

<sup>92</sup> To, co się początkowo wydaje tak nowe, że nie identyfikujemy się z tym, to, co się zrazu wydaje jakby nicością ze względu na swoją subtelność, później staje się nam bliskie, nasze, „konkretne”, to znaczy dla nas wyraziste, swojskie, to jest nasze „ja”, nasz ośrodek jaźniowy, a to „dawne”, „zewnątrzne”, jak gdyby niekonkretne, jakby w nas „wtopione”. (L. C.)

†Leon Cyboran

**Classical yoga – foundations of the system**

This is a posthumously edited text of the last lecture of Dr. Leon Cyboran (1928-1977), a Sanskritist and historian of Indian philosophy, on the basic concepts of classical yoga. The lecture was recorded live in 1977 and now it is published for the first time by his former student, Tadeusz Suchocki.





## Sprawozdanie

### 15th World Sanskrit Conference, 5-10 stycznia 2012, Delhi

KATARZYNA MARCINIAK

W dniach 5-10 stycznia 2012 roku odbyła się w Delhi w Indiach XV. Światowa Konferencja Sanskrytologiczna (15th World Sanskrit Conference), zorganizowana wspólnie przez International Association of Sanskrit Studies (IASS) oraz Rashtriya Sanskrit Sansthan (RSKS). Wszystkie prezentacje i odczyty odbywały się w budynkach Vigyan Bhavan oraz Indira Gandhi National Centre for Arts w Delhi. Uniwersytet Warszawski reprezentowany był przez dr Annę Trynkowską: "A reading of the *Amaruśataka*" (panel: Poetry, Drama and Aesthetic), mgr Małgorzatę Sulich-Cowley: "Is it possible that *Kāryāsiddhatva* and *Śāstrāsiddhatva* are not mutually exclusive" (panel: General Pāṇinian Theory and Methodology) oraz mgr Katarzynę Marciniak: "The oldest paper manuscript of the *Mahāvastu-Avadāna*" (panel: Buddhist Studies).

Obrady odbywały się w czterech sesjach: 10.00-11.30; 12.00-13.30; 15-16.30; 17-18.30 w następujących głównych panelach: Veda; Linguistics; Nāṭyaśāstra; Law and Society; Epics and Purāṇas; Tantra and Āgamas; Poetry, Drama and Aesthetics; Pāṇini; Philosophies; Vyākaraṇa; Buddhist Studies; Jain Studies; Manuscriptology; Modern Sanskrit Literature; Sanskrit and Asian Languages; Religious Studies; Epigraphy; Sanskrit Inscriptions in South Asia; Sanskrit and Science; Śaiva Philosophy; New Perspectives on Scientific Literature in Sanskrit; oraz w kilku pojedynczych panelach: Manuscripts and their Intellectual Preservation; Electronic Concordance of the Great Epics; Praṭiṣṭhā: Rites of Installation in the Tantric/Āgamic Traditions; Sanskrit in Global Perspectives. Codziennie po zakończeniu obrad uczestnicy konferencji mogli podziwiać przedstawienia teatralne *Sanskrit Nāṭyamahotsava: Āścaryacūḍāmaṇi-Jaṭāyuvadhaṃ*: Margi Madhu; *Kathakali* and *Nāṅgiarkū*: UshaNangiar; *Yakṣagānam*: Gajanan Hegde; *Ankiyā Nāta*: Shrimanta Shankardeva Kalakshetra; *Gītagovindam in Maṇipurī Rāsa*: Radha Madhav Sanskrit.

Program konferencji był następujący<sup>1</sup>:

**Dzień 1. – 5 stycznia**

**Afternoon Sessions - Round I:**

**Veda:**

Jared Klein “Interstanzic repetition in the Ṛgveda”.

Mau Das Gupta “Negation and interrogation in the dialect of the women seers of the Ṛgveda”.

Frank Kohler “A few thoughts on padam Veh, Padavi and Padaviya”.

**Models and Theories in Sanskrit Grammar and Linguistics:**

Jan E.M. Houben: Opening of the panel

Emilie Aussant “The Vyākaraṇic descriptive model and the French grammars of Sanskrit”.

Pierre-Sylvain Filliozat “Noun and verb: Multiple processes of understanding in the Pāṇinian school”.

**Nāṭyaśāstra in the Modern World:**

Prabhakas Prasad “Mīmāṃsānyāyānām paryāvarenaṣaṃrakṣaṇe upayogaḥ”.

Shefali Priyadarshini “Environmental science in Chāndogya Upaniṣad”.

Satabdi Das “Environmental concerns in Arthaśāstra and its contemporary relevance”.

**Boundaries of Yoga in Indian Philosophical literature:**

Andrea Aciri “Yogasūtra 1.9-10, 21-22 and 2.9 in the light of Dharma Pātañjala”.

Stuart Ray Sarbacker “Vedic elements of Pātañjala yoga”.

Gerald James Larson “Yoga in Hindu and Buddhist perspective”.

**Law and Society:**

Mishra Ritu “Gṛhyasūtreṣu sāmājikaniṣṭhā”.

Basu Shiuli “Humanism in Smṛti literature with special reference to Manu and Yājñavalkya”.

Monabendu Banerjee “Dharmaśāstra on death, murder and suicide”.

**Philosophies:**

László Főrizs “Nāgārjuna’s paradox - From Kamaleswar Bhattacharya to Graham Priest”.

Meelam Sharma “Darśanaśāstrāṅgrāhakaṅgrāṇtheṣu sarvamataśāṅgrahaḥ - ekaṃ vivecanaṃ”.

Florina Dobre Brat “On Nāda versus Dhvani in Bhartṛhari’s view”.

**Jain Studies:**

Dharmendra Jain “Jainaparamparāyām rāṣṭrabhāvanātattvam”.

Rajnish Shukla “Non-violence and world peace of Mahāvīra”.

Eva De Clercq “The Jaina perception of Kalki”.

---

<sup>1</sup> Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że niektóre z planowanych wystąpień nie odbyły się.

**Ritual Studies:**

Pradyumna Sarma “Rituals and customs as reflected in games: A study of Assamese folk games”.

Bandyopadhyay Nabannarayan “Unpublished Prayogas of the Bauddhayāna school”.

**Sanskrit in Technological World:**

Diwakar Mishra, Girish Nath Jha “Theories of anaphora resolution in traditional Sanskrit texts”.

Leen Hunnargikar, Chaitali Dangarikar, Malhar Kulkarni “Features of *Svarita* in the light of speech tools”.

V.K. Goyal, Vijaya Rani “Quantum physics and the Buddhist theory of *Kṣaṇa* and *Kṣaṇa Sanātana* (moment and moment-continuum).”

**Afternoon Sessions - Round II:**

**Veda:**

Hans Henrich Hock “Front-Heaviness in Vedic-prose word order”.

Martin Joachim Kummel “Pāṇini 5.3.5 and the function of Sanskrit *etad*”.

Vijay Shankar Shukla “The *Atharvaveda*: Fountainhead of the medical sciences”.

**Models and Theories in Sanskrit Grammar and Linguistics:**

Jan. E.M. Houben “Towards a systematic categorisation of Indian theories of language: Bhartṛhari and linguistic science”.

Christophe Vielle, Jean-Claude Muller “Grammatica Grandonica, the lost Manuscript of Hanxleden’s Sanskrit Grammar Rediscovered”.

**Sanskrit and Science:**

T. Madhu “Architecture in Kauṭilya’s *Arthaśāstra*”.

Arvind Jamkhedkar “The concept of development of *Stūpa* and *Caityagrha*”.

Hemu Mahesh Rathod “Water resources and management in *Vāstuśāstra*”.

**Nāṭyaśāstra in Modern World:**

Thomas Kintaert “Nāṭyaśāstra and its heritage: Some examples from visual and performing arts”.

Lyne Bansat-Boudon “Artaud’s poetics or Nāṭyaśāstra and Post-modern theatre”.

Kamleshdatta Tripathi “Bharata’s Nāṭyaśāstra and traditional Indian theatre: The issue of the identity of Indian theatre and the impact of Nāṭyaśāstric tradition on contemporary theatre”.

**Boundaries of yoga in Indian philosophical literature:**

Laurie L. Patton “Going to a pure place: Comparing meditative practice in the Vidhāna traditions with yoga and Āgama ideas”.

Christopher Key Chapple “Numbers of yogas: Six, three, eight, five, seven”.

**Law and Society:**

Anindya Bandyopadhyaya “The role of king in the Dharmaśāstras: A tension between his judicial power and directives of the Dharmaśāstras”.

Jai Jayawant Paranjape “Rural administration in Kauṭīliya Arthaśāstra and its relevance in contemporary India”.

Rajendra Nath Sarma “Dharmaśāstra - Its relevance to modern times”.

**Philosophies:**

Iwasaki Yoichi “Problems of postulating Tātparyajñāna as a requisite for the generation of verbal understanding”.

Bhabani Ganguly “An analysis of the significance of *Antaraṅga* and *Bahiraṅga* from the perspective of Śaṅkarācārya’s *Brahmasūtra* 3.3.1 to 3.3.52 and 4.4.1”.

Hosomo Kuniko “The law of contradiction in *Nyāyavārtika*”.

**Jain Studies:**

Kumar Kuldeep “Jainadarśane pramāṇavicāraḥ”.

Anekant Kumar Jain “World Peace and non-violence (with special reference to Prakrit and Sanskrit Jain literature”.

Pratik Dutta “The Mīmāṃsaka and the Naiyāyika critique on the theory of Sarvajñā of Jaina philosophy”.

**Sanskrit in Technological World:**

Madhav Gopal, Girish Nath Jha “Strategies for Anaphora handling in Pañcatantra”.

Kumar Nripendra Pathak, Girish Nath Jha “Transfer Grammar for Sanskrit-Hindi Machine Translation”.

Sugandha Dani, C.S. Warnekar “Comparative study of phonetic patterns in *Chandaḥśāstra* and binary patterns in genetic algorithms”.

**Dzień 2. – 6 stycznia**

**Forenoon Sessions - Round I**

**Veda:**

Vinaya Kshirsagar “On a case in the *Śaunakīya Caturadhyāyikā*”.

Mamta Mehra “Samavede dhārīsvaraḥ”.

Kalindi Pathak “Pādavṛtteḥ sādhakānām samāsasandhīnām tattvānveṣakamadhyayanam”.

**Models and Theories in Sanskrit Grammar and linguistics:**

Brendan S. Gillon “Sanskrit grammar and computational linguistics”.

Gèrard Huet “Departing from Pāṇini for good reasons”.

Oliver Hellwig “Ratha-“Chariot” or “Hero”? Computational approaches to polysemy in Sanskrit”.

**Vyākaraṇa:**

Iwona Milewska “Main currents in the European tradition of Sanskrit grammars”.

Peter M. Scharf “Is rule precedence in the *Aṣṭādhyāyī* uniform?”

Małgorzata Sulich-Cowley “Is it possible that *Kāryāsiddhatva* and *Śāstrāsiddhatva* are not mutually exclusive?”

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

R.P. Goldman “Poet as a seer, Poetry as seen: Reflections on visualisation as a critical element in the conceptualization of Kāvya”.

C. Rajendram “Demystifying poetry - The Hermeneutic principles of Mahimabhaṭṭa”.

Anna Trynkowska “A reading of the *Amaruśataka*”.

**Religious Studies:**

Himanshu Shekhar Jha “Foundations of faith: A historical perspective”.

Hari Ram Mishra “Mitra in Vedic and Avestan religion”.

**Law and Society:**

Asha Rani Pandey “Saṃskṛtavāñmāyē arthavyavasthā vaidikaṃ kṛṣivijñānaṃ ca”.

Anagha Joshi “Hindu law of deposits”.

Manjusha D. Gokhale “Significance of Monkey in Indian Culture”.

**Philosophies:**

Patrick McAllister “The import of Śabdārtha in the theory of Apoha”.

Smitha Sabu “Socio-political causes behind the origin of philosophical dramas”.

Ramchandran Bhavani “The role of Liñ affix in Mimāṃsā philosophy”.

**Yoga in Indian philosophy:**

Shashi Tiwari “Yogic Prāṇavidyā - A means of Self-realisation in Upaniṣads”.

Bina Gupta “Karmayoga and its relation to Jñānayoga and Bhaktiyoga: Some reflections”.

Jennifer Cover “An eighteenth century illumination of the seven steps of Rājayoga”.

**Forenoon Sessions - Round II:**

**Veda:**

Vijay Kumar Sharma “Śāstrīyasaṅgīte śrutiḥ”.

Jayashree Sathe “On the interpretation of *apasyaḥ* and *apasyuvaḥ* in Yajurveda”.

Naoko Nishimura “Processing of dairy products in the Vedic ritual, compared with Pāli”.

**Vyākaraṇa:**

Subodh Sharma “Sa vācako viśeṣāññāṃ sambhavāt ghotako vā”.

George Cardona “Combinations of *upasarga*s and *tiñanta* forms: Lexical versus grammatical positions”.

**Models and theories in Sanskrit Grammar and Linguistics:**

G. Penn, P. Kiparsky “On Pāṇini and the generative capacity of contextualized replacement systems”.

Wiebke Petersen “On the descriptive techniques for phonological classes in Pāṇini’s grammar”.

Amba Kulkarni, Devanand Shukla, Sheetal Pokar “Mathematical modelling of *ākāñkṣā* and *sannidhi* for parsing Sanskrit”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Natalia Lidova “The World enacted in a Game. The Concept of the *kṛīḍanīyaka* in the Nāṭyaśāstra”.

Damodharan “Rasābhinaya in Kerala classical theatre: Some innovative aspects:.

Manjula Viradiya “Ādhyātmikadrṣṭyā māyārasaḥ”.

**Religious Studies:**

Hamsa Stainton “The courtship of Śiva and Sarasvatī in the poetry of Jagaddhara of Kashmir”.

Aleksendra Wenta “A solar esotericism of the Kalikrama: In search of Tāntric epistemology”.

Minati Rath “Jagannāthasya etehye vāmadevasamhiyāḥ yogadānam”.

**Law and Society:**

Patrick Olivelle “Differing roles of Judge in the Arthaśāstra and Dharmaśāstras”.

Pankaja Ghai Kaushik “Law of evidence in Dharmaśāstras and Indian Evidence Act 1872: An analytical study”.

Donald Davis :Critical remarks on Professor P.V. Kane’s view of the relationship of Dharmaśāstra to Itihāsa and Purāṇa”.

**Sanskrit and Science:**

Jonathan Duquette “On lexical borrowing from Sanskrit in modern scientific discourse”.

Vanishri Bhat “Algebra and geometry in Śulbasūtras”.

Jean Michel Delire “European astronomers in the court of Savai Jaisimha II”.

**Afternoon Sessions - Round I:**

**Veda:**

Srikant Bahulkar “Medhajanana in the Atharvaveda tradition”.

Sumant Shilpa, Julieta Rotaru “A new edition and an annotated translation of Kauśikasūtra”.

**Models and Theories in Sanskrit Grammar and Linguistics:**

Dahl Eystein “Formal semantics in Vedic linguistics: Prospects and limitations”.

Kristen de Joseph “The poetics of Vedic accentuation revisited”.

Leonid Kulikov “Vedic quasi-denominatives: Their syntax and semantics”.

Velizar Sadovski “Form invariants and variations in Veda and Avesta: a comparative and historical approach”.

**Vyākaraṇa:**

Sharon Ben-Dor “On the terms *gā*, *mā* and *dā* etc. in the *Aṣṭādhyāyī*”.

Tiziana Pontillo “Where the sense is intended although the corresponding speech unit is not employed: Lopa and other devices directly or indirectly compared Patañjali”.

Stephen Thomson “Do the *Uṇādi-sūtras* serve to show that every Sanskrit word derives from a Dhātu?”

**Buddhist Studies:**

Sujata Purkayastha “A critique of Śankarācārya’s refutation of *Vijñānavāda*”.

Vijay Kumar Singh “Fundamental nature of things as described in *Vīgrahavyāvartanī* and the right view”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Vasant Kumar Bhatt “Kālidāsasya mahākāvyaḥ sārthakānām pāṭhabhedānām viśiṣṭaṁ kāraṇaṁ maulikapāṭhānusandhānaṁ ca”.

Marco Franceschini “Recasting poetry: Motifs from the *Raghuvamśa* reshaped in Buddhaghoṣa’s *Padyacūḍāmani*”.

Divya Mishra “The problem regarding the date of Viśākhadatta”.

**Modern Sanskrit Literature:**

Ambalal Prajapati “Appreciation of ‘Sanskrit Gītañjalī’ a collection of Sanskrit poems”.

Nicolas Dejenne “An analysis of the re-writing of Paraśurāma-saga in a contemporary Sanskrit kāvya - Bhagvān Paraśurāma by Krishnadatta Sharma Shastri”.

Chandima Gangodawila “How far the works of Ven. Dauldena Gnanissara contributed to the development of modern Sanskrit studies in Sri Lanka?”

**Epics and Purānas:**

Wendy J. Phillips-Rodriguez “Scripts vs. manuscripts: two independent evolutionary processes in the *Mahābhārata* textual tradition”.

Alf Hildebeitel “The southern recension makeover of the *Umā-Maheśvara Samvāda* in the *Mahābhārata*”.

Thennilapuram Mahadevan “The text-critical importance of the Śakuntalā-Yayāti transposition in the *Mahābhārata*”.

**Tantra and Āgamas:**

Meera Rastogi “An inquiry into evolution of conceptual development of Pratyabhijñā system of Kashmir”.

Oscar Figueroa-Castro “Abhinavagupta’s *Anuttara* in historical perspective”.

Michael Slouber “Vulnerability and protection in the Śaivatantras”.

**Sanskrit and Science:**

Krishna Sharman “Gemology in Pan-Indian tradition”.

Ashok Kumar Das “Metallurgy in ancient Indian Sanskrit literature”.

Pankaj Bhattacharya “The binary digits zero and one: A discussion in the light of *Līlavatī* and Āryabhaṭīya”.

**Manuscriptology:**

Prabhudevi Amogh “Manuscript preservation in India: An overview”.

Satya Prakash Sharma “Manuscripts as a source of understanding of art”.

Sudhir Lal “Critical text: Indian context (Nature, Development and Continuity).

**Afternoon Sessions - Round II**

**Veda:**

Nirmala Kulkarni “Text critical study of the *Pativedanāni* hymns”.

Ambarish Vasant Khare “The origin and development of *Mahānāmni* verses”.

Chetana Vēdi “Upaniṣatsu vaiśvānarasya saṅkalpanā”.

**Vyākaraṇa:**

Toru Yagi “On the so-called predicative instrumental”.

K. Yamuna “*Nipātas* - A syntactical analysis”.

Ratna Basu “*Sampradāna-kāraka*: In the understanding of Pāṇini and his followers”.

**Buddhist Studies:**

Meera Viswanathan “Contesting the Brāhmaṇa: Humour and argument in the *Vajrasūci*”.

Vijay Kumar Jain “Bauddhadarśane anekatāyām ekatā”.

Shohei Ichimura “An examination of Prof. Murti’s attempt of equation between Hindu *Advaita* theory and that of Buddhist *Yogācāra* theory of *Advaya*”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Indrani Deka “Marriage: Its customs and rituals as depicted in Śrīkarṣa’s *Naiṣadhīyacarita*”.

Chandan Kumar Chakraborty “Some mysterious and curious weapons in the Great Epics”.

Kutumba Sastry “Where Abhinavagupta set a wrong tradition”.

**Modern Sanskrit Literature:**

Ajay Kumar Mishra “The socio-political investigation of contemporary Sanskrit poetry”.

Sudip Chakravortti “Literature of Ishwarachandra Vidyasaagara”.

Malinee Goswami “Modern Sanskrit Poetry: A projection”.

**Epics and Purāṇas:**

Fernando Wulff Alonso “The fourth book of the *Mahābhārata* and its Greek sources”.

Joydeep Bagche “The *Paraśurāma* legend in the historical research”.

Vishwa Adluri “Philosophical aspects of *bhakti* in the *Mahābhārata*”.

**Tantra and Āgamas:**

Navijnan Rastogi “*Gāyatrī* in the Monistic Śaiva tradition of Kashmir”.

Shruti Rai “*Jñāna* as *Vikalpa*”.

Yohei Kawajiri “Interpretations of the opening verse of the *Īśvarapratyabhijñārikā* with special reference to a double character of the recognition”.

**Sanskrit and Science:**

Indraratna Bokamoone “Preventive medicine in the light of *Carakasamhitā*”.

A. Jilsha “Non-vedic origin of *Āyurveda*”.

P.I. Ajithan “The term *Tantra* in early scriptures of *Āyurveda*”.

**Sanskrit and Asian Languages and Literature:**

Audrey Truschke “The power of language: Sanskrit grammars and lexicons of Persian”.

Elmar Renner “Are *tatsamas* as ‘*sama*’ as they seem? A comparative analysis of the *tatsama* use in Hindi, Maithili and Kannada scientific writing”.

Yigal Bronner “Birds of a feather: *Vāmana Bhaṭṭabāṇa*’s *Haṃsasandeśa* and its inner-texts”.

**Religious Studies:**

Hemlata Biltharia “Concept of *vratas* in *Padmapurāṇa* and their contemporary relevance”.

Samniang Luermsia “Hell and heaven in the *Mahāvastu-Avadāna*”.

Dipak Kumar Sharma “A discussion on *Dāsyabhakti* as found in the *Bhaktiviveka*”.

**Manuscriptology:**

C.M. Neelkanthan “Manuscripts/transcripts/oral traditions of preservation techniques of *Ṛgveda* chanting of Kerala”.



Subhadra Desai “Music and its relation with vedic chanting: Textual (oral) preservation and its development (in the form of music).

K.P. Sreedevi “Two Kerala commentaries on *Saparyāhṛdayam* attributed to Śri Śaṅkara”.

### **Dzień 3.- 7 stycznia**

#### **Forenoon Sessions - Round I**

##### **Veda:**

Krishna Sastry Sundareswaran Nochur “Some curious statements in the *Taittirīya Brāhmaṇa*”.

Kusum Maurya “Vaidikavāṅmaye kālavimarśaḥ”.

##### **Vyākaraṇa:**

Shailaja Katre “Comparative study of *Pratyāhāra Sūtras*”.

Shankarji Jha “The five forbidden applications of *Yaṅluk* (*Yaṅ*-dropped) the second frequentative/intensive base (*Pañcāitāni na Yaṅluki*)”.

Swarnalata Panda “Dhruvam apāye upādānam iti sūtre dhruvapadārthavicāraḥ”.

##### **Buddhist Studies: Buddhist Logic:**

Vijaya Rani “Concept of commonness (similarity) and the Buddhist theory of Apoha”.

Tamura Masaki “On ‘reasoning from similarity of season’ (Rgyu mtshan mthungs pa’i mgo snyoms)”.

Watanabe Toshikazu “Dharmakīrti on *Pratijñārthaikadeśa*”.

##### **Poetry, Drama and Aesthetics:**

Daniela Rossella “Could the pacified monks and nuns of the Thera-Therīgātha have ‘inaugurated’ the Kāvya? A new preliminary hypothesis”.

Kazuho Yamasaki “The story of Sundarī and Nanda in Kṣemendra’s *Bodhisattvāvadānakalpalatā* and the Fa-pên-hsing-chi-king”.

Yuko Yokochi “Triumph of Śaivism disguised by that of Buddhism: A study in the ninth century Kashmiri poem *Kapphiṇābhayudaya*”.

##### **Tantra and Āgamas:**

Anil Kumar Acharya “*Dikṣāvidhi* as described in the *Śaivakalpadruma*”.

Thiagarajan Ganesan “Concept of *mukti* and its means in *Śaivasiddhānta*”.

Nihar Purohit “*Pūrṇatā*: A foundational paradigm of Trika philosophy”.

##### **Law and Society:**

R. Sathyanarayanan “Similarities and dissimilarities between *Smārta* and *Śaiva-prāyaścittas*”.

Bhawani Shankar Sharma “*Ṣoḍaśasaṃskārāṅgāṃ vimarśaḥ*”.

Indu Soni “*Samskṛtavāṅmaye saṃskārāṅgāṃ māhātmyam*”.

##### **Sanskrit and Science:**

Vinod Kumar Gupta “*Chandaḥśāstrīyaṃ gaṇitavijñānam - ekaṃ pariśīlanam*”.

Koolakkolu Mahesh “Numerical tables in *Vākyakaraṇa*”.

Arvind Sharma “*Vāstuśāstradr̥ṣṭhyā dr̥kparatvena gṛhavibhāgasya sahetukaṃ viśleṣaṇam*”.

**Epigraphy:**

Radha Madhav Bharadwaj “Interpreting religious *Vratas* and *Utsavas* in Sanskrit poetic and semi-historical texts belonging to the fifth and twelfth centuries AD”.

Sakaki Kazuyo “Kāyasthas: Translators of Sanskrit classics into Persian”.

Ruth Satinsky “Some socio-political questions raised by the sudden appearance of Mount Meru in the Sanskrit epics and *purāṇas*, as well as in physical manifestations found in India and South-East Asia”.

**Śaiva Philosophy:**

Diwakar Acharya “The Siddhānta Śaiva concept of the primordial dark substance (*mala*) and the three conditions of souls”.

Lyne Bansat-Boudon “On Śaiva terminology: Understanding some key concepts”.

Peter Bisschop “*Pañcārtha* before Kauṇḍinya”.

**Forenoon Sessions - Round II**

**Veda:**

Giacoma Benedetti “The objects and contexts of vision of the ṛṣis in the Pañcaviṃśa Brāhmaṇa”.

Archana Dubey “Vaidikavāṇmaye mahilānāṃ mahattvam”.

Mislav Ježić “*Tat Tvam Asi* in context-continued”.

**Vyākaraṇa: Pāṇini: Individual Sūtras and Units:**

Dipesh Katira, Chinmay Dharurkar, Malhar Kulkarni “Vat: Functions and typology”.

S. Lakshminarasimham “Samāsāntāḥ kasya avayavāḥ”.

Malhar Kulkarni, Anuja Ajojekar “On the accent of the word *parācāḥ* as stated by P.6.2.52”.

**Buddhist Studies: Buddhist Logic:**

Hiroko Matsuoka “Two ways of refutation of atomism in the *Tattva-saṃgraha*”.

Masamichi Sakai “On the momentariness of perception”.

Park Changhwan “The Sautrāntika notion on Ālambana and its Dar antika precursor”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

S. Kumar “Commentary of Pūrṇasarasvatī”.

Vidyut Akhujkar “Lakṣmī in Subhāṣita collections”.

Kumari Maitreyee “Daśavatāracarite kūrṃvatāraḥ”.

**Tantra and Āgamas:**

Marie-Luce Barazer-Billoret “Preparing an edition of *Sūkṣmāgama*: Generalities and characteristics”.

Nina Mirnig “The usage of the term Rudrāṃśa in early Śaiva Saiddhāntika sources”.

Jason Schwartz “He is not pleased, for your God is nothing but a word: Understanding Bhakti and the limits of interpretation in an evolving Śaiva discourse”.

**Law and Society:**

Jagadish Sarma “Contribution of ancient Kāmarūpa (Assam) in the field of Dharmaśāstra: An observation”.

Rani Dadhich “Dharmaśāstrīyo ‘prakāśito grantho ‘nūpavilāsaḥ”.

Agam Kulshrestha, Ratnanjali “Hindūvidhiprabandhanaṃ prathā ca”.

**Sanskrit and Science:**

Narayan R. Joshi “Sphoṭa doctrine and physics of sound”.

Ram Nath Jha “Contribution of Vedānta to modern physics”.

Venkatesh Murthy “Advaitavedantā-sāmpratikavijñānāyor jagadupādanaviṣayakaṃ cintanam”

**Śaiva Philosophy:**

Sir James Mallinson “Śaivism and Haṭhayoga”.

John Nemeč “The evidence for Somānanda’s Pantheism”.

Isabelle Ratiè “A Śaiva interpretation of *satkāryavāda*: On the transformation of the *Sāṃkhya* conception of causality in the *Pratyabhijñā* system”.

**Afternoon Sessions - Round I**

**Vyākaraṇa:**

Hideo Ogawa “Bhartṛhari on three types of linguistic unit-meaning relation”.

Deva Narayan Jha “Bhartṛhatimete śabdavarūpavimarśaḥ”.

**Epics and Purāṇas:**

Sampada Savarkar “The significance of epithets in the *Gīta*”.

Sven Sellmer “Towards a model of the versification technique of the epic poets”.

Pradip Bhattacharya “Was Draupadī ever disrobed?”

**Tantra and Āgamas:**

Elaine Fisher “Nīlakaṇṭha Dīkṣita and the *Saubhāgyacandrātapa*: A study of the role of Śrīvidyā among prominent intellectual families in South India”.

Anna A. Golovkova “The cult of the Goddess Tripurasundarī in the *Vāmkeśvarīmata* and the *Yoginīhrdaya*”.

Advaitavadini Kaul “Pañcastavī: An embodiment of knowledge and experience”.

**Linguistics:**

Pierre-Sylvain Filliozat “Opening of the linguistics session”.

Gopabandhu Mishra “Arthanirdeśa, a way of justification in Pāṇinian grammar”.

Prasad Bhide, Malhar Kulkarni “Constituent structure in Sanskrit lexicography with special reference to the Deccan college dictionary project”.

**Nāṭyaśāstra in the Modern World:**

Radhavallabh Tripathi “Śākuntala on modern stage”.

Gajanan Hedge “Nāṭyaśāstra and traditional forms of theatre in South India”.

Sangeeta Gundecha “Recitation and performance: A case study in Kavalam Narayan Pannikar’s production of *Avimārakam*”.

**Modern Sanskrit Literature:**

Rekha Shukla “*Rasapariyāvibhānakāvya* in contemporary Sanskrit literature”.

Urmila Anand "Religious consciousness in modern Sanskrit Mahākāvya".  
Harekrishna Meher "Sanskrit Haikus of poet Harshdev Madhav: A critical observation".

**Epigraphy:**

Gitanjali Thakuria "Temple architecture of medieval Assam: A study on the basis of inscriptions".

Annette Schmiedchen "A corpus edition of Maitraka inscriptions: Re-reading of old material and some new charters".

**Law and Society:**

Hiran Sharma "Dharma as envisaged in the Manusmṛti: An appraisal".

Satoshi Ogura "Brahman's outlook on Muslims: In the case of medieval Kashmir".

Upama Barman Deka "A woman's life depicted in the Dharmasāstras".

**Manuscriptology:**

Sakti Roy Chaudhury "An issue relating to Sundaramiśra and Rāghavabhaṭṭa flashed: A sole surviving manuscript of a work on dramaturgy".

Viroopaksha Jaddipal "The complexities in the critical recension of *Laghuṭīkā* of Prakāśavarṣa on the *Kirātārjunīya* of Bhāravi".

Sampath Kumar Medavarpu "Manuscript of Vidyāgaṇeśatantra: A new light on female Gaṇeśa".

**Sanskrit and Science:**

Reeta Gupta "Elements of architecture in *Mayamata*".

Indira Parakka "Aṅugrahaṁīmāṁsāparicayaḥ".

Daya Shankar Tiwari "The scientific concept of water management in Sanskrit literature".

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Christine Chojnacki "Remodeling Jain novels in medieval times: Means and motivations".

Basile Leclère "Evolving patterns in Jain narrative literature: Stylistic and structural influences of medieval theatre on storytelling".

**Afternoon Sessions - Round II**

**Vyākaraṇa:**

Sadanand Jha "Samāsāntaśaktivimarśaḥ".

Divyanand Jha "Nāgeśābhīmato nañarthah".

Bharati Balte "Interpretation of *Nipāta* according to Śaṅkarācārya".

**Linguistics:**

Satyapal Singh "Nomenclature in the meta-language of Pāṇini".

Soniya "A new model of Pāṇini's Aṣṭadhyāyī in teaching methodology of Sanskrit grammar".

**Epics and Purāṇas:**

Rajan Raj "The roles of conceptual *dharma* and corporal *Dharma* during the rescue of their husbands by Draupadī and Sāvitrī".

Adam Bowles "*Dasyus* in the Mahābhārata".

Maithili Thayanithy “Can the subalterns speak? Revisiting the expositions of *dharma* in the Mahābhārata”.

**Tantra and Āgamas:**

Masieg Karasinski “Some remarks concerning Kaula Tāntric traditions of Kerala”.

Madhu Khanna “Agency and ascendency: The formation of the Tāntric cult of *Daśamahāvidyā* Goddess in post-medieval period”.

Lubomir Ondracka “Cheating death: The yogic way to immortality”.

**Sanskrit and Science:**

Archana Tiwari, Girish Nath Kha “Standard text encoding scheme and search for Ayurvedic texts”.

Gayatri Murali Krishna “Antarluptaroganirdhāraṇe svapnaḥ - yogāyurvedamanovijñānam”.

Vitus Angemeier “Water, phlegm and moon - the meaning of *Soma* in classical Āyurveda”.

**Epigraphy:**

Somnath Sarkar “History of vegetables in ancient India”.

Hemant Rajopadhyaya “Tradition of non-Brahmin Sanskrit scholars in Maharashtra and its relevance”.

Alexander Stolyarov “The modes of date designating in early medieval land grants of North India”.

**Nāṭyaśāstra in the Modern World:**

Natalia Lidova “*Vṛttis* in *Nāṭyaśāstra*”.

Anvita Sharma: Some significant reading variants of *Rasa* and *Bhāva* chapters of *Nāṭyaśāstra* in unutilized Newari manuscripts”.

Clara Gonc Močanin “Nāṭya vs. Greek tragedy”.

**Modern Sanskrit Literature:**

Manu Lata Sharma “Trends of modern Sanskrit poetic literature and parameters of literary criticism”.

Tanmay Kumar Bhattacharya “Kṛṣṇātreyakaveḥ kāvyeṣu pratibimbitā sāmājikī sthitiḥ”.

Chandra Bhushan Jha “*Sārasvatam cakṣuḥ* - visions of modern Sanskrit Poets from darkness”.

**Law and Society:**

Satyawati “Vedeṣu mānavādhikārah”.

Bhagirathi Nanda “Ekaviṃśaśatake dharmāśāstre punar anucintayam”.

Timothy Lubin “Domestic Ritual codes and formation of Dharmāśāstra genre”.

**Manuscriptology:**

Shukla Mukherji “An unpublished manuscript of *Gītāgovinda* with Jagaddhar’s commentary (in Bengali script)”.

Sushama Sharma “Vāgbhaṭālaṅkārasya ṭīkānām pāṇḍulipayaḥ”.

Ramakant Pandey “A brief sketch of *Kacchavaṃśa*”.

**Dzień 4. – 8 stycznia**

**Forenoon Sessions - Round I**

**Veda:**

Vassiliki Deroukaki “Ṛgveda and Greek mythology”.

Mugdha Gadgil “Feminine aspect of the Sun: Vedic, purāṇic and popular”.

Anupama Mahanta “The legend of Śunaḥśepa - A study”.

**Linguistics:**

Gayathri Preetha Ganeshan “Single undifferentiated number”.

Amar Jee Jha “Relevance of the Kriyāsamuddeśa”.

**Buddhist Studies:**

Katayama Yumi “*Ekayāna* and *prañidhāna*: An interpretation of *tathāgatva* in the *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*”.

Saswati Matsuddy “Environment in Buddhism: A study”.

**Vyākaraṇa:**

Yuki Tomonari “Just a cavil or not: An example of outsider’s dispute on the *Aṣṭādhyāyī*”.

Ramchandra Shastri “Cāndravyākaraṇasthayoḥ luptasvaravaidikādhyāyayoḥ punar uddhāraḥ”.

Vedmitra Arya “Sārasvatavyākaraṇe prakriyāsārālyam - subandhasandarbhe”.

**Epics and Purāṇas:**

James M. Hegarty “The *Mahābhārata* and the *Dhammapada*”.

Greg Bailey “The word *buddha* in the *Mahābhārata*”.

Simon Brodbeck “Triśaṅku, Hariścandra, and the *rājasūya*”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Amita Sharma “Bhāmahadaṇḍisammatabhāvikatvaprabandhaguṇasya vakroktijīvite vikāsakramah”.

Dharmendra Kumar Singhdeo “Rājaśekharasya kākuvakroktimīmāṃsā”.

Indira Chatterjee “Development of the *Arthāntaranyāsa*”.

**Tantra and Āgamas:**

Florinda De Simini “The ritual of *Vidyādāna* and its Upapurāṇic and Āgamic sources”.

Prasanta Bandyopadhyay “The Nyāya theory of inference and probabilistic epistemology”.

Hare Ram Tripathi “Bhāratīyadarśaneṣu hetvābhāsavimarśah”.

**Sanskrit and Asian Languages and Literature:**

Mohanta Swagata Das “The concept of *Urvaśī* as portrayed by Rabindranath Tagore in Bengali literature”.

Madhu Sharma “Trade related Sanskrit loanwords in Malay language”.

Kameshwar Shukla “Śaṅkaradevasya aṅkayānāṭānāṃ nāṭhyaśāstrīyā samīkṣā”.

**Sanskrit and Science:**

Sarva Narayan Jha “The nomenclature and order of weekdays is based on the order of the *Grahas* in the sky as viewed by the Indians *ṛṣis*”.

Gayathri Shastry “Some of the mathematical concepts flourished in ancient India”.

M. Mak Bill “*Sūryagarbhaparivarta* and *Candragarbhaparivarta* of *Mahāsaṃnipātasūtra*: Indian *vyōtīṣa* literature through the lens of Chinese Buddhist canon”.

### **Forenoon Sessions - Round II**

#### **Veda:**

Georges-Jean Pinnault “Names of poets in *Ṛgveda*”.

Dayanand Bhargava “The meaning of the nomenclature of the Vedas according to the Brāhmaṇa texts”.

#### **Linguistics:**

Dipankar Mukhopadhyay “‘Aspect’ in Sanskrit”.

Dharmavir, Punani Jha “Phonetic elements in the *Vedāṅga Śikṣā*”.

Bharati Akshar, Sukhada, Dipti Sharma, Amba Kulkarni “Phrases in English - A Pada in Pāṇinian Grammar”.

#### **Vyākaraṇa:**

Vijay Kumar “*Apāṇinīyaprāmāṇyasādhanam* A brief study”.

P.C. Muraleemadhavan “*Līlātilaka* on semantic consideration of Phonemes”.

Makesh Deokar “*Moggalānavuttivāraṇapañjikā* on syntax”.

#### **Epics and Purāṇas:**

Paolo Magnone “*Tejas* transactions in the *Itihāsa-Purāṇa*”.

Madhusudan Mishra “Genesis and growth of *Gayāsura* legend and formation of *Nabhigayā*”.

Antara Chakravarty “Critical estimate of the legend of *Uṣā* and *Aniruddha* found in different Purāṇas”.

#### **Poetry, Drama and Aesthetics:**

Prafulla Mishra “Little known rhetorician Lokanātha and post-Mammaṭan poetics”.

Vimalendu Kumar “Mammaṭamukulabhaṭṭayor vṛttivivekaḥ”.

Aruna Sharma “*Samśkr̥takāvyaśāstre mātṛguptasya avadānam*”.

#### **Philosophies:**

Devalina Saikia “Dreaming in Vaiśeṣika philosophy”.

Shashi Prabha Kumar “Consciousness and cognition in Vaiśeṣika philosophy”.

Ashish Kumar “*Yuktidīpikāsāṃkhyatattvakaumudīdṛṣṭyā pramāṭṛsvarūpam*”.

#### **Tantra and Āgamas:**

Marzena Czerniak-Drozdowicz “*Ekāyanaveda* - In search of the roots”.

Raffaele Torella “Utpaladeva’s lost Vivṛti on *Īśvarapratyabhijñākārikā*”.

Rasik Vihari Joshi “The *Lakṣmīsahasranāma* of Venkaṭādhvarin”.

#### **Sanskrit and Asian Languages and Literature:**

Deven Patel M. “Sanskrit literature, commentaries, and regional - language translation”.

San Sarin “Khmer loan words from Sanskrit language”.

Bamroong Kham Ek “Forms and meanings of Sanskrit words as new words in Thai language”.

**Sanskrit and Science:**

Aparna Dhir “Vedic botany and ethnobotany in the Brāhmaṇas of Yajurveda: Some observations”.

Linda Thompson “*Daivavyapāśraya* “A way of secret alternative treatment in Āyurveda”.

Ramadevi Amma “Sun worship and its relevance”.

**Linguistics:**

S.P. Narang “Sanskrit and modern Indian languages”.

Vishvabandhu “Semantic and historical approaches to Yāska’s etymologies (a critical study with respect to the names of earth as enumerated in the *Nighaṇṭu*)”.

J. Bindur “On the absence of Phoneme in Pāṇini”.

**Buddhist Studies:**

Suraj Pandit “Understanding art at Kanheri in textual context”.

Katarzyna Marciniak “The oldest paper manuscript of the *Mahāvastu-Avadāna*”.

Somesh Mishra “Scientific Approach in Buddhist texts”.

**Vyākaraṇa:**

Bhagyalata Pataskar “Three commentaries on a word in isolation: A comparative study”.

Paramanand Jha “Śivarājavijayasya śābdikadrṣṭyā samikṣaṇam”.

**Nāṭyśāstra in the Modern World:**

Harekrushna Mishra “Hastamudrā, Karmakāṇḍa vis-a-vis *Nāṭyaśāstra*”.

Rita Chattopadhyay “Indian theatre from Bharata’s *Nāṭyaśāstra* to modern Kolkata theatre”.

Sonal Nimkar, Navjyoti Singh “Syntax of dance movement”.

**Philosophies:**

Monica Kuwar Rathore “Philosophical foundations of health and disease in Āyurveda”.

Taisei Shida “Some editorial notes on the *Śābdābhikaraṇa* section of the Sucaritamīśra’s commentary on the *Śloka-vārttika*”.

Daniele Cuneo “*Asatyadharmā*: Lying: Is it ever right?”

**Epics and Purāṇas:**

R.P. Goldman “*Ādyantaḥ* the *Uttarakāṇḍa*’s challenges for its authors and readers”.

Sally Sutherland Goldman “Critical evidence: Vālmīki’s *Uttarakāṇḍa* and the critical edition”.

Noel Sheth “The justification of Kṛṣṇa’s flight from Kālayavana”.

**Epigraphy:**

Thomas Kintaert “Crossing borders - The journey of the Indian lotus”.

Chidambara Sagar “*Devatāmūrtiprakaraṇa* - Medieval iconographic manual”.

Varada Khaladkar “Text and context - Understanding *Bhīma-Māhātmya* and its sacred geography”.

**New Perspectives on Scientific Literature in Sanskrit:**

M.D. Srinivas “Some foundational issues in Indian scientific tradition”.



Sriram, Venketaswara Pai “Continued fractions in *Karaṇapaddhati*”.

Wagish Shukla “Indian astronomy”.

**Manuscriptology:**

Sudeshana Bhattacharya “The manuscript of *Āyurvedavicāra*: A study”.

Mitali Chatterjee “The Jayamādhavamānasollāsa: A manuscript and its relation with a Viṣṇu idol of a Gorakhpur temple”.

Rewa Prasad Dwivedi “Bhoja’s Sarasvatī”.

**Afternoon Sessions - Round II**

**Linguistics:**

Mandakini Mahanta “Modern lexicography in Sanskrit vis-a-vis Anundoram Borooah’s ‘The practical English-Sanskrit dictionary’”.

Ambily “Apabhraṃśa as language forms: A linguistic approach based on language discourse”.

**Buddhist Studies:**

Upender Rao Choudury “Similes in *Khuddakanikāya*”.

Shivaneer Chatterjee “Studies of advanced stages of meditation in the Tibetan Buddhist and Vedic traditions. A comparison of general changes”.

**Epics and Purāṇas:**

Sushma Jatoo “Sacred geography of Amarnath: textuality and history”.

Elisabeth Mary Rohlman “Of cities, kings, and step-wells: Purāṇic imaginings in history and religion”.

McComas Taylor “Empowering the sacred: how a text creates discourse in a contemporary oral performance of the *Bhāgavata Purāṇa*”.

**Epigraphy:**

Saraju Ratha “Inscriptional Nagari and its evolution from the early 7th to 14th CE”.

Sudeep Jain “Samrājāḥ aśokasya giranārābhilekhasya bhāṣikānuśīlanam”.

**Philosophies:**

Kriyokazu Okita “A Bengali Vaiṣṇava contribution to Vedānta Baladeva Vidyābhūṣaṇa on ‘*atha*’ in the *Brahmasūtra* 1.1.1”.

Elisa Freschi, Artemji Kedian “What is the purpose one has in view while critically editing a philosophical work?”

Urvashi Patel “Bhāsarvajña as a revolutionary *Naiyāyika*”.

**Manuscriptology:**

Dilip Kumar Das “*Paribhāṣekhara* - its richness and commentaries: A study with special reference to manuscript studies”.

Usha Shukla “Medieval commentators of vedic texts and textual criticism”.

Vrindavan Bihari Das “Original Sanskrit manuscript of Nandasa’s *Tattvasāraprakāśinī*”.

**Dzień 5. – 9 stycznia**

**Forenoon Sessions - Round I**

**Linguistics:**

Athira Jathavedan “Sphoṭa in computational linguistics”.

Chinmay Dharurkar, Tanuja A jotkar, Chaitali Dangarikar, Molhar Kulkarni  
“Adverbs in Sanskrit: A computational overview”.

Mamta Tripathi, Mukesh Mishra “Sanskrit and Hindi: Computational case mapping”.

**Jain Studies:**

Roopa Chavda “*Kṛṣṇacarita* in Jain tradition”.

Claire Maes “Uniqueness in commonality: A critical examination of the motivation for precepts in early Jain and Buddhist monastic texts”.

Anne Clavel “How to prove the validity of inference in Jaina philosophy? *Tarka* reconsidered”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Bidisha Mishra “The contribution of Cirañjīva Bhaṭṭācārya, a renowned Bengali rhetorician, to the development of Sanskrit poetics”.

Sundari Siddhartha “The Cātaka legend as *anyokti* and *kavi-samaya* in the rare, unpublished manuscript - *Cātakāṣṭakam*”.

Lakshmi Swaminathan “*Subrahmanya Bhujāṅgam*”.

**Ritual Studies:**

K. Smitha “*Ācāras* (Customs) and *Vyavahāras* (Laws) in medieval Kerala”.

Radhakrishnan C.S. “*Nityapūja* and *Naimittikapūja* - A perspective analysis”.

Mohanty Sulok Sunder “Divine aspects of Manes in the *Śrāddhas*”.

**Sanskrit Inscriptions in South Asian Countries: Cambodia:**

Dominic Goodall “Can we identify the sectarian obedience of the Śaiva ascetics of non-royal cave-inscriptions in Cambodia?”

Pratibha Manjari Ratha “Glimpse of Brahmanism and Buddhism in the Phimeanakas Sanskrit inscriptions of Kāmboja”.

Amarjiva Lochan “Newly discovered Sanskrit inscriptions in Cambodia”.

**Sanskrit in Technological World:**

Kavitha Rajan “Computational analysis of Sanskrit verbs”.

Bhadra Manji “Strategies for semantic representation of Karma Kāraka (Karturīpsitamam Karma).”

Prakash Prajini “Computational analysis of *Śukanasopadeśa* in *Kādambarī*”.

**Forenoon Sessions - Round II**

**Linguistics:**

Mani Diwakar “Knowledge-base for Sanskrit - Hindi machine translation divergences”.

Manoj Kumar Mishra “Accent application to the prefixes and particles used in Vedas - A critical observation”.

Goutam Choudhury “A note on pronunciation of *ā* in O.I.A language”.

**Jain Studies:**

Bhattacharyya Jagatram “An introduction to the original *Praṣṇavyākaraṇa*”.

Jain Kamlesh Kumar “Jainadarśane śabdasya paudgalikatvapratipādanam”.

Singh Pramod “Jainadarśane pramāṇasvarūpam”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Surekhaben Patel “A critical study of Śrī Nīlakaṇṭha Dīkṣita’s *Kalividambana*”.

Adheesh Sathaye “Nothing but a sub-versionL A preliminary study of Vallabhadāsa’s recension of the *Vetālapañcaviṃśati*”.

Sheel Nigam “Śrīmūlaśaṅkaramāṅikalālaviracite pratāpavijayanāṭake saṅgītatatvāni”.

**Philosophies:**

Gianni Pellegrini “The need of doubt: The incipit of *Advaitasiddhi*”.

Alex Watson “What is liberation? Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha’s *Paramokṣanirāsakārikāvṛtti*, with special reference to its treatment of *Advaita Vedānta* and *Pañcarātra*”.

Noémie Verdon “Al-Bīrūnī’s acquaintance with *Sāṅkhya*”.

**Sanskrit Inscriptions in South Asian countries:**

Mimi Savitri “Contesting Sanskrit and old Javanese inscriptions from Java: Inscriptions from Ratu Boko complex vs. Kedulan temple”.

Simona Ferraro “*Caturviṃśatimūrtayaḥ* or twenty four images of Viṣṇu vis-s-vis the *Pañcarātra Āgamas*”.

**New Perspectives on Scientific Literature in Sanskrit:**

C.K. Ramachandran “Gynaecology in *Atharvaveda*”.

T.I. Radhakrishnan “Scientific basis of Vedas”.

Balagopala Prabhu “*Vāstuvidyā*”.

**Afternoon Sessions - Round I**

**Jain Studies:**

Dibanshu Kumar “*Saptabhaṅgi-Naya*”.

Sapna Jain “Theory of matter in Jaina philosophy”.

Marie-Hélène Gorisse “Specifying rules of use for universal concomitance from Prabhāchandra’s characterization of inference”.

**Philosophies:**

Ivan Andrijanic “Different voices of Śaṅkara”.

Subuddhi Charan Goswami “Editing of *Pakṣatācintāmaṇitippanī* by Kanāda Tarkavāgīśa”.

Kalla Bala Subbarayudu “Vedāntadarśane ātmasvarūpavimarśaḥ”.

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Bisakha Goswami “Rāgamālā: An unheeded text of Indian musicology”.

Sabrina Ciolfi “Classical Sanskrit literature and romance in popular Hindi cinema: A brief analysis of some motifs”.

**Pratiṣṭhā: Rites of Installation in the Tantric/Āgamic Traditions:**

Acharya Diwakar “Consecration of Viṣṇu’s image according to two earliest *Pāñcarātras*”.

Dominic Goodall “The earliest surviving detailed account of a Liṅga: An examination of chapter two of the *Guhyasūtra* of *Niśvāsattvasaṃhitā*”.

S.A.S. Sarma “The re-installation of damaged idols with special reference to the ritual literature of Kerala”.

Mills Libbie “Dating and placing of early Śaiva texts through *Prāsādalakṣaṇā* - the characteristics of temples”.

**Sanskrit and Asian Languages and Literature:**

Bora Suresh Chandra "Vedic heritage and Śaṅkaradeva: Some observations".

Bouruah Jewti "A comparative study of Kāliyadaman episode in the original Śrīmadbhāgavata and Assamese Śrīmadbhāgavatapurāṇa".

**Modern Sanskrit Literature:**

Mithilesh Kumar "Aṭalabihārī vājapeyīśatakasya śāstrīyasamīkṣā".

Baldevanand Sagar "Historiography of Sanskrit Journalism".

Vasarambhai Parmar "Śvātantryasambhavamahākāvyaṃ by Sanātanakavi Rewa Prasad Dwivedi: A study".

**Manuscriptology:**

Vijay Rajopadhyaya "A fresh light on Yuddhajayotsava: A manuscript on Tantraśāstra".

Acharya Suchitra Roy "A critical study of the manuscript of Aparājitapājā".

Anupama Ryali, Peter Scharf "Encountering problems and pathfinders in annotating the digitized manuscripts (with reference to the manuscripts of University of Brown and Pennsylvania).

**Afternoon Sessions - Round II**

**Jain Studies:**

Anita Jain "Jainadarśanānusāreṇa manaḥsthairyaprabandhanam".

Himal Trikha "Competing world views: Perspectivism and polemics in the Satyaśāsana-parīkṣā and other Jaina works".

Shalin Jain "Piety, Laity and royalty in early medieval India: Narratives from the Jain Sanskrit tradition".

**Modern Sanskrit Literature:**

Babu Suresh "Social reformers in modern Sanskrit Mahākāvya of Kerala".

P.K. Srinivasan "Navabhārata - A biography of Pandit Jawaharlal Nehru".

Banerjee Meeta "An anthology of Sanskrit Ghazals entitled Havirdhāni by 'Abhiraj' Rajendra Mishra - A critical appreciation".

**Sanskrit and Science:**

Subrahmanya Sarma "Sources of energy: Vedic concepts".

E.N. Narayan "Building Constructions: Concept of environment in Manuśyālayacandrikā".

E.R. Narayan "Formalizing Aṣṭādhyāyī".

**Dzień 6. – 10 stycznia**

**Jain Studies:**

Dharma Chanda Jain "Concept of Śrutajñāna".

Peter Flügel "Kārmic and Natural Causality in Jaina Philosophy".

**Philosophies:**

Hirano Katsunori "Historical significance of the definition of Universal (Sāmānya) in the Vyomavati".

Takanori Suzuki "Empirical facts and the Vaiśeṣika system of categories: Two directions of Uddyotakara's exploration for the ground of sound inference".

Toshihiro Wada "Gaṅgeśa's theory of the meaning of verbal suffixes (ākhyāta)".

**Poetry, Drama and Aesthetics:**

Shrutidhara Chakravarty “Modernism in Sanskrit literature”.

Pandey Ramesh Kumar “Significance of Vedic rituals in the works of Kālidāsa”.

Hari Dutta Sharma “Concept of beauty in Indian and western poetics”.

**Sanskrit and Asian Languages and Literature:**

Jagdish Patgiri “The effect of *Rāmāyaṇa* of Madhab Kandali on family relations with special reference to Assamese society”.

Madhavi Narsalay “Deciphering myths around river Godāvarī/Gaitamī in Sanskrit and Marathi texts”.

Dilip Kumar Medhi “Role of *Sūtradhāra* in Śāṅkaradeva’s *Ankiyā Nāṭa*: A classical study”.

**Sanskrit Inscriptions in South Asian countries:**

Kunthea Chhom “Reconsidering vocabulary used in double-language inscriptions from ancient Cambodia with special reference to K.235”.

Emmanuel Francis “Dating the Sanskrit inscriptions of Mūlavarman and Pūrṇavarman from Indonesia: A paleographical study”.

Ramachandran Nagaswamy “Language of Harappan inscriptions”.

**Reinterpreting Pāṇini:**

Pushpa Dikshit “Pāṇinīyaprakriyāvijñānam”.

H.S. Ananthanarayana “Derivation of Pāṇini’s grammar”.

Ramanath Sharma “Derivational system of Pāṇini’s grammar”.

**Innovations in Sanskrit teaching:**

Sally Sutherland Goldman “When everything Old is New Again’ - Teaching Sanskrit in the new Millenium”.

Kutumba Sastry “*Svādhyāya Pañcapadī* - The process of learning Sanskrit from ‘O’ level through Sanskrit Medium”.

N.B. Biswas “Vidyās in vedic literature and their practice on present day curriculum”.

R. Devanathan “Innovative method in teaching Śāstra”.

**Forenoon Sessions - Round II**

**Reinterpreting Pāṇini:**

Dipti Tripathi “Beyond grammar - from Patañjali to Bhartṛhari”.

Surendra Kumar Brahmachari “Comparative inquiry into the linguistic models of Pāṇini and Noam Chomsky”.

**Philosophies:**

Meena Vijay Kumar “The causation theory in Āyurveda philosophy”.

Mishra Sachchidanand “*Upamāna* as a separate *Pramāṇa*”.

Sripad Bhat “Refutation of *Matvarthalakṣaṇā* by Khaṇḍadeva”.

**Sanskrit and Asian Languages and Literature:**

Chainarong Klinn: The Bodhisattva ideal in Buddhist Sanskrit texts reflected to Thai way of life”.

Sombat Mongmeesuksiri “The shift of meaning of the word *Aśvattha* - *Assattha* the sacred tree in Sanskrit and Pali Buddhist texts: A case study of Thai translation”.

**Sanskrit Inscriptions in South Asian Countries:**

Bacchan Kumar "Kuvera in Sanskrit inscriptions of Campā".

Chirapat Prapandvidya "Early Buddhism in Southeast Asia in the light of some select inscriptions".

Yan Lowman "Cambodian epigraphy".

**Innovations in Sanskrit Teaching:**

Pankaj Jani "The Gujarat initiatives".

Chamu Krishna Shastry "Teaching Sanskrit through Sanskrit".

Remarks by Ashok Aklujkar.

## Noty o autorach

Andrzej Babkiewicz, doktorant w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Nina Budziszewska, doktorantka w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych (Filologia indyjska i kultura Indii), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

†Leon Cyboran (1928-1977), absolwent filologii indyjskiej Uniwersytetu Warszawskiego, dr filozofii (UW 1971), badacz filozofii indyjskiej, wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Tekst wykładu L. Cyborana do druku przygotował Tadeusz Suchocki, dawny uczeń Cyborana.

Barbara Grabowska, profesor literatury bengalskiej i języka bengalskiego w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Rafał Kłeczek, student V roku indologii w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Alicja Łozowska, doktorantka w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych (Filologia indyjska i kultura Indii), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

Ołena Łucyszyna (dr filozofii) zajmuje się filozofią sankhji. Obecnie jest adiunktem Katedry Filozofii Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

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.

Hanna Urbańska, mgr filologii klasycznej i dr filologii indyjskiej, adiunkt w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych (Filologia indyjska i kultura Indii), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.