

ISSN 1232-4663

**STUDIA  
INDOLOGICZNE  
20 (2013)**



**WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY  
UNIwersytet Warszawski  
Warszawa 2013**

**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,  
ul. Gwiaździsta 27/19, 01-651 Warszawa

## SPIS TREŚCI

### **Artykuły**

MAŁGORZATA GLINICKA

Teoria błędu. Analiza porównawcza koncepcji Dżajaraśiego Bhattya i szkoły njaji

BARBARA GRABOWSKA

Śmierć Abhimanju

LAURA KONARSKA

Etyka w indyjskiej medycynie ajurwedy

KATARZYNA MARCINIAK

„Opowieść o Nalini” (*Nalinīye rājakumārīye jātakam*) według manuskryptu *Mahāvastu Sa*

KATARZYNA MARCINIAK

Nepalskie manuskrypty *Mahāvastu*

JAGNA NIEUWAŻNY

Shingon Ajikan Ritual as Deathbed Practice in Kakuban’s Writings

MAŁGORZATA SULICH-COWLEY

Patañjali’s problem with externally conditioned rules in the *Tripādī* section of the *Aṣṭādhyāyī*

HANNA URBAŃSKA

Swajamwara Sity w literackiej tradycji Kambodży (*Reamkert I*)

HANNA URBAŃSKA

Kwestia źródeł literackich wybranych utworów Ćangampura Krisznapilly

### **Sprawozdania**

MAREK MEJOR

Sesja buddologiczna z okazji 80-lecia orientalistyki w Uniwersytecie Warszawskim „Stanisław Schayer i warszawska szkoła buddologii”, UW, 5 czerwca 2013

### **Noty o autorach**



# Teoria błędu. Analiza porównawcza koncepcji Dżajaraśiego Bhattya i szkoły njaji<sup>1</sup>

MAŁGORZATA GLINICKA

Niniejszy artykuł ma na celu przeprowadzenie analizy porównawczej teorii błędu, jaka wykrystalizowała się w szkole njaji oraz w myśli Dżajaraśiego Bhattya, przedstawiciela indyjskiego nurtu sceptycyzmu. Podstawą do wyciągnięcia wszelkich wniosków stanie się przedstawienie poglądów Dżajaraśiego, który w swoim dziele *Tattwopaplawasimha* (*Tattvopaplavasimha*) zbadał koncepcje błędu, zaproponowane przez różne indyjskie szkoły filozoficzne, skonfrontował je z własnymi intuicjami i dokonał ich krytycznej oceny, wchodząc w zaawansowaną polemikę z ich przedstawicielami oraz ujawniając swoją gruntowną znajomość konkretnych tekstów autorstwa przeciwników.

Z konieczności główny wywód zostanie zogniskowany wokół rozdziału *Tattwopaplawasimhy* poświęconego teorii percepcji w szkole njaji, dzięki czemu będzie można przejść do refleksji nad kwestią prawdy oraz kryteriów poznawczych, a także nad zagadnieniem bezbłędności poznania i jego wadliwości oraz nieprawomocności.

## Ogólna charakterystyka teorii poznania w filozofii szkoły njaji

Njaja (*nyāya*)<sup>2</sup>, kontynuatorka nurtu analizy i metodologii (*ānvīkṣikī*), podobnie jak mimansa (*mīmāṃsā*)<sup>3</sup>, w początkowych stadiach rozwoju posiadała

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na podstawie mojej pracy magisterskiej pt. *Teoria błędu. Analiza porównawcza koncepcji Dżajaraśiego Bhattya i szkoły njaji*, napisanej pod kierunkiem prof. UW dr hab. Piotra Balcerowicza (Katedra Azji Południowej UW, 2012). Referuję w nim w dużym stopniu badania i ustalenia Eli Franco (FRANCO 1983, 1984, 1987), które umożliwiają dokonanie wglądu w twórczość nieznanego szerzej myśliciela, jakim był Dżajaraśi, oraz stanowią podstawę do dalszej analizy.

<sup>2</sup> System njaji został omówiony m.in. w: BALCEROWICZ 2003, CHAKRABARTI 1992, CHAKRABARTI 1999, GANERI 2001, GANERI 2004, GANGOPADHYAYA 1984, GOKHALE 1992, HALBFASS 1988, MATILAL 1986, MATILAL 2001, OETKE 1996, SOLOMON 1976, TABER 2004.

<sup>3</sup> RAO (1998: 60). Rao, odwołując się do innych stanowisk filozoficznych, podkreśla, że istnieje możliwość wyróżnienia ciągłości pomiędzy teorią *anyathākhyāti* („sytuacja, gdy jedna rzecz ukazuje się jako inna”) szkoły njaji i teorią *viparītākhyāti* („przeciwnie rozróżnienie”) Kumarili a

teorię percepcji (*pratyakṣa*), lecz nie wykształciła teorii błędnych postrzeżeń. Srinivasa Rao (RAO 1998) sformułował tezę, że te dwie szkoły rozwinęły koncepcję fałszywej wiedzy uzyskanej przez kontakt zmysłów z przedmiotami świata, traktując ją jako środek mający posłużyć do przeciwdziałania idealistycznym konsekwencjom buddyjskiej teorii postrzegania<sup>4</sup>.

Pakszilaswamin Watsjajana (Pakṣilasvāmin Vātsyāyana), w swoim *Komentarzu epistemologicznym* (*Nyāya-bhāṣya*), stanowiącym egzegezę i interpretację *Traktatu epistemologicznego* (*Nyāya-sūtra*) Akszapady Gautamy (Akṣapāda Gautama), uznawanego za twórcę systemu, określił, czym jest njaja:

„Czym jest więc njaja? Jest to badanie przedmiotów przy użyciu kryteriów poznawczych (*pramāṇa*). [W pierwszym rzędzie] jest to wnioskowanie (*anumāna*), które ma za podstawę percepcję i przekaz tradycji (*āgama*). [A zatem] jest to analiza (*anvīkṣā*). Analiza [to] badanie przedmiotu [odpowiednio wcześniej] uchwyconego za pomocą percepcji lub [dzięki] przekazowi tradycji. Metodyczna refleksja<sup>5</sup> (*anvīkṣikī*) posługuje się [właśnie] tą [analizą]. Określa się ją [mianem] dyscypliny epistemologiczno-logicznej lub nauki epistemologiczno-logicznej. Wnioskowanie zaś, które przeciwstawia się percepcji i przekazowi tradycji, stanowi imitację epistemologiczno-logicznej metody.”<sup>6</sup>

Dignaga (Dignāga) i Dharmakīrti (Dharmakīrti), przedstawiciele filozofii buddyjskiej, zakwestionowali przekonanie o istnieniu przedmiotów niezależnych od świadomości, opierając się na dwóch podstawowych założeniach: *apoha* („usuwanie”, „odsuwanie”, „zaprzeczanie”, „negowanie”) i *vikalpa* („wyobrażeniowa konstrukcja”, „myślenie”, „zajęcie umysłu”, „alternatywa”, „kombinacja”, „fałszywe pojęcie”, „wyobrażenie”).<sup>7</sup>

Widźnianawadinowie (*vijñānavādin*)<sup>8</sup> uważali, że postrzegany przedmiot stanowi konstrukcję myślową. Tylko czyste świadomości można przypisać

---

*akhyāti* („błąd jako wytwór niedoskonałej pamięci”) Prabhakary, które – według tego badacza – służyły za podstawę teorii *anirvacanīyakhyāti* („błąd dotyczy przedmiotu, który nie podlega opisowi”) adwajty. Podkreśla także, że *sakhyāti* (teoria wyrażająca przeświadczenie, że nawet w tzw. iluzji ukazuje się to, co realne) Ramanudży (Rāmānuja) i *abhinava anyathākhyāti* (pogląd, zgodnie z którym błędnie postrzegany przedmiot nie jest nierealny, ale pozostaje w miejscu lub relacji innych niż te, w których jest postrzegany) Madhwy (Mādhva) rozwinęły się jako reakcja na stanowisko adwajty.

<sup>4</sup> RAO (1998: 59).

<sup>5</sup> Por. BALCEROWICZ (2003: 175).

<sup>6</sup> NBh.1.1.1: *kaḥ nunarayam nyāyah? pramāṇairarthaparīkṣaṇam / pratyakṣāgamāśritam cānumanam / sāvīkṣā / pratyakṣāgamābhīyāmīkṣitasārthasāvīkṣaṇam anvīkṣā / tayā pravartata ityānvīkṣikī nyāyavidyā nyāyāśāstram / yat punar anumānam pratyakṣāgamaviruddhanyāyābhāṣaḥ sa iti /*

<sup>7</sup> RAO (1998: 59).

<sup>8</sup> Por. YEH 1973.

miano ostatecznej rzeczywistości. Doświadczenie zmysłowe (*saṃvṛti satya*) sprzyja wytworzeniu się przekonania o niezależnym istnieniu przedmiotów<sup>9</sup>. Cztery przyczyny wpływają na wytworzenie się umysłu (*citta*) i stanów mentalnych (*caitta*); wymienia je ROODURMUN (2002): przyczyna współdziałająca (*sahakāri-pratyaya*), dominująca (*adhipati-pratyaya*), bezpośrednia (*samanantara-pratyaya*) oraz obiektywna przesłanka (*ālambana-pratyaya*). Iluzoryczne poznanie wytwarzane jest przez podświadome wrażenia (*vāsanā*). Za ciekawą innowację należy uznać postulowane przez nich „równoczesne poznanie poznania” (*sahopalambha*), które to sformułowanie oznacza sytuację poznawania przedmiotu razem z jego poznaniem.<sup>10</sup> W opozycji do tej intuicji njaja zaproponowała serię bytów, takich jak: substancja (*dravya*), przymioty (*guṇa*), uniwersalia (*sāmānya*) itd., traktowanych jako założone (*kalpita*). Rao podkreśla, że w późniejszych czasach niektórzy z przedstawicieli szkoły njaji do sześciu tradycyjnych kategorii (*padārtha*) dodali nową – nieobecność (*abhāva*), która także miała być ujmowana na drodze aktu percepcyjnego.<sup>11</sup> W tym miejscu warto zaznaczyć, że we wczesnej fazie rozwoju tej szkoły epistemologiczno-logicznej funkcjonowało rozróżnienie na „przedmioty obiektywnie realne” (*artha*) i „przedmioty słowa” (*padārtha*). Kategorie *dravya*, *guṇa* i *karma* postrzegane były jako te pierwsze<sup>12</sup>, *sāmānya* i *viśeṣa* zaś – ze względu na zależną naturę – jako te drugie<sup>13</sup>.

Buddyści radykalnie zaprzeczali, jakoby istniały jakiegokolwiek zewnętrzne przedmioty różne od postrzegającej świadomości (*vijñānāt pṛthagarthāstitva*). Przedstawiciele szkoły njaji, zwani najjajikami (*naiyāyika*), odpowiadając na ten zarzut, podkreślili z całą mocą, że zawsze taki zewnętrzny przedmiot uwikłany w akt postrzeżeniowy istnieje, bez względu na jakiegokolwiek dające się wykryć nieprawidłowości w funkcjonowaniu percepcji.<sup>14</sup>

Dżajanta Bhatta (Jayanta Bhaṭṭa), przedstawiciel nurtu sceptycyzmu, nie dostrzegając różnicy pomiędzy teorią *anyathākhyāti* i *viparītakhyāti*<sup>15</sup>, odwołał się do kwestii kontaminacji z poglądami buddyjskimi, głównie w kontekście analizowania problemu błędu postrzeżeniowego (*itaretara saṅkaraḥ khyātīnām*) i podkreślił, że uniknął go, formułując swoją teorię *viparītakhyāti*<sup>16</sup>.

Akszapada Gautama w następujący sposób określił rodzaj wiedzy, który wiedzie do osiągnięcia pełni:

<sup>9</sup> RAO (1998: 60).

<sup>10</sup> ROODURMUN (2002: 67-68).

<sup>11</sup> RAO (1998: 60).

<sup>12</sup> VS. 8.2.3: *artha iti dravyaguṇakarmasu* //

<sup>13</sup> VS. 1.2.3: *sāmānya viśeṣa iti buddhyapekṣam* //

<sup>14</sup> NS. 4.2.26-37.

<sup>15</sup> RAO (1998: 63).

<sup>16</sup> NM. I. s. 170: *viparītakhyātau tu tatsaṅkaryam pariḥṛtam* //

„Najwyższe szczęście osiąga się poprzez wiedzę o prawdziwej naturze szesnastu kategorii. [Zaliczamy do nich:] kryteria poznawcze (*pramāṇa*), przedmioty poznania (*prameya*), wątpliwość (*saṁśaya*), cel (*prayojana*), bezpośredni przykład (*dr̥ṣṭānta*), dogmat (*siddhānta*), człony sylogizmu (*avayava*), rozumowanie hipotetyczne (*tarka*), pewność (*nirṇaya*), debatę właściwą (*vāda*), dysputę, [prowadzoną na sposób narzucania odpowiedzi] (*jalpa*), bezproduktywne krytykowanie argumentów drugiej strony bez próby zrozumienia punktu widzenia interlokutora (spór erystyczny) (*viṭaṇḍā*), fałszywe rozumowanie (*hetvābhāsa*), sprzeczkę [polegającą na przeinaczaniu sensu wypowiedzi przeciwnika] (*chala*), samoznoszącą się odpowiedź (*jāti*) oraz okoliczność przegranej (*nigrahasthāna*).”<sup>17</sup>

W tym przypadku wiedza o prawdziwej naturze szesnastu kategorii oznacza słuszną wiedzę, którą można uzyskać poprzez twierdzenie, definicję i krytyczną ich analizę. Dzięki temu człowiek jest w stanie usunąć swoje błędne rozumowanie i wady, takie jak: słabość, przywiązanie do niewłaściwych rzeczy, niechęć oraz głupotę.

### **Rola kryteriów poznawczych w filozofii szkoły njaji**

Termin *pramāṇa*, pojawiający się w wyżej wymienionych fragmentach NBh. 1.1.1 oraz NS. 1.1.1, pochodzi od pierwiastka  $\sqrt{mā}$ <sup>18</sup>, oznaczającego „mierzyć”, „wymierzać”, „odmierzać”, „przemierzać”, „odpowiadać miarą”, „budować”, „modelować”, „kształtować”, „oceniać” oraz „wykazywać”. Użycie tego terminu przy rozważaniach epistemologicznych wskazuje na czynność „mierzenia” wiedzy, przy ścisłym i konsekwentnym uwzględnieniu jej realności, prawdziwości czy poprawności.<sup>19</sup> Słowo to oznacza miarę, która pozwala istocie ludzkiej, poznającej (*pramatr*) rzeczywistość, na stwierdzenie, że posiada ona konkretny zasób wiadomości. Może ono również denotować słuszne poznanie, określane sanskryckim terminem *pramiti* („rezultat poznania”). Buddyści i zwolennicy Prabhakary obrali to drugie znaczenie, traktując ten termin jako wyrażający „poznanie, które jest wolne od ułudy” (*avisamvādi-jñāna*) lub „słuszne poznanie” (*samyag-jñāna*).<sup>20</sup>

Akszapada kwestię kryterium poznawczego wyraził w następujący sposób:

„Percepcja, wnioskowanie, rozumowanie przez analogię oraz słowo – oto kryteria poznawcze. Percepcja to poznanie powstałe na skutek kontaktu zmysłu z jego przedmiotem, które jest niewerbalne, nieomyślne [i] którego naturą jest sąd. Wnioskowanie to wiedza, którą poprzedza percepcja, i jest [ono] trojakiego

<sup>17</sup> NS. 1.1.1: *pramāṇa-prameya-saṁśaya-prayojana-dr̥ṣṭānta-siddhāntāvayava-tarka-nirṇaya-vāda-jalpa-viṭaṇḍā-hetvābhāsa-cchala-jāti-nigrahasthānānām tattva-jñānāt niḥśreyasādhigamaḥ //*

<sup>18</sup> Por. SIVARAMAN (1973: 298).

<sup>19</sup> SIVARAMAN (1973: 298).

<sup>20</sup> DREYFUS (1997: 289). Por. NARAYANAN (1992: 76).



rodzaju: od przyczyny do skutku (*pūrva-vat, a priori*), od skutku do przyczyny (*śeṣa-vat, a posteriori*) [oraz] powszechnie widziane (*sāmānyato-dr̥ṣṭam*). Rozumowanie przez analogię to wiedza o rzeczy [nabyta] na skutek [dostrzeżenia jej] podobieństwa do innej rzeczy, [już] wcześniej dobrze znanej. Świadection słowne to pouczający przekaz wiarygodnej osoby. Jest dwojakiemu rodzaju: taki [przekaz,] który odnosi się do przedmiotu, który jest widziany, i taki, który odnosi się do przedmiotu, który nie jest widziany. Dusza (*ātmā*), ciało (*śarīra*), zmysły (*indriya*), przedmioty zmysłów (*artha*), intelekt (*buddhi*), umysł (*manas*), działanie (*pravṛtti*), wina (*doṣa*), transmigracja (*pretyabhāva*), owoc (*phala*), ból (*duḥkha*) i uwolnienie (*apavarga*) – oto są przedmioty słusznej wiedzy. [...] Intelekt, świadomość (*upalabdhi*) i wiedza – nie różnią się niczym pomiędzy sobą. Cechą umysłu jest to, że nie powstaje więcej aktów wiedzy niż jeden w tym samym czasie.”<sup>21</sup>

W dalszej kolejności autor *Traktatu epistemologicznego* podaje, czym jest wątpliwość – pierwszy epistemologiczny przedmiot poznania<sup>22</sup> – która rodzi się w jednostce postrzegającej, i jakie są jej przyczyny:

„Wątpliwość, będąca rozważaniem dotyczącym konkretnego przedmiotu, rodzi się z rozpoznania własności wspólnych wielu obiektom lub [z wyodrębnienia] własności nie pokrywających się w przypadku żadnego z nich (dosł. obiektów), i kiedy [naszym wysiłkom poznawczym] towarzyszy niepewność, czy postrzegamy [określoną rzecz,] czy też nie.”<sup>23</sup> Niektórzy mówią, że wątpliwość nie może zrodzić się z rozpoznania ani pospolitych, ani nadzwyczajnych własności, [rozpatrywanych] albo łącznie, albo oddzielnie.<sup>24</sup> Sugeruje się dalej, że nie ma ona (dosł. wątpliwość) prawa [także] powstać, ani pod wpływem sprzecznego świadectwa, ani pod wpływem zaburzeń [funkcjonowania] percepcji lub jej braku (dosł. braku percepcji). W przypadku odmiennych poglądów – według nich – [u każdej ze stron] pojawia się niewzruszona pewność. Wątpliwość, jak powiadają, nie powstaje pod wpływem nieprawidłowości [w funkcjonowaniu] percepcji lub braku postrzeżeń, ponieważ w samej nieprawidłowości przejawia się [pewna] regularność. Mówią [także], że w podobny sposób istnieje groźba bezustannej wątpliwości na skutek ciągłości jej przyczyny. W odpowiedzi stwierdza się, że rozpoznanie własności wspólnej wielu przedmiotom i [kwestie tego typu] z pewnością stanowią

<sup>21</sup> NS. 1.1.3-9, 15-16: *pratyakṣānumānōpamānaśabdāḥ pramāṇāni // indriyārthasannikarṣōtpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam // atha tatpūrvakam trividham anumānam pūrvavat śeṣavat sāmānyatōdr̥ṣṭam ca // prasiddhasādharṇyāt sādhyasādhanam upamānam // āptōpadeśaḥ śabdāḥ // saḥ dvidvidhaḥ dr̥ṣṭādr̥ṣṭārthatvāt // ātmaśarīrēndriyētha-buddhi-manahpravṛtti-doṣa-pretyabhāvaphala-duḥkhāpavargāḥ tu prameyam // [...] buddhiḥ upalabdhiḥ jñānam iti anarthāntaram // yugapat jñānānutpattiḥ manasaḥ liṅgam //*

<sup>22</sup> BALCEROWICZ (2003: 260).

<sup>23</sup> NS. 1.1.23: *samānānekadharmōpapatteḥ vipratipatteḥ upalabdhyanupalabdhyavyavasthātaḥ ca viśeṣāpekṣaḥ vimarśaḥ saṁśayaḥ //*

<sup>24</sup> NS. 2.1.1: *samānānekadharmādhyavasāyāt anyataradharmādhyavasāyāt vā na saṁśayaḥ //*

przyczynę wątpliwości, przy braku odniesienia do dokładnych cech przedmiotu; nie ma żadnej szansy na jej (dosł. wątpliwości) zniesienie oraz wyeliminowanie. Badanie powinno zostać przeprowadzone w taki sposób w każdym przypadku, w którym nie ma miejsca na wątpliwość.”<sup>25</sup>

Watsjajana (Vātsyāyana) definiował termin *pramāṇa* jako „narzędzie wiedzy, dzięki któremu jednostka ujmująca swoimi władzami poznawczymi otoczenie zna przedmiot w takiej postaci, w jakiej on realnie występuje”. W związku z tym za słuszne poznanie uważał takie, które ukazuje prawdziwą naturę danej rzeczy, przy czym prawdziwość lub nieprawdziwość postrzeżeń uwarunkowane są działaniami, albo zakończonymi sukcesem, albo zwieńczonymi klęską. Definicja sformułowana przez Bhasarwadźnię (Bhāsarvajña) traktowała ten termin jako kryterium poznawcze, wolne od wątpliwości (*saṁśaya*) i błędu (*viparyaya*)<sup>26</sup>, z wymienionymi przy tym pięcioma rodzajami wątpliwości, zaczerpniętymi od Sutrakary (Sūtrakara), w poczet których zaliczono mniemanie (*ūha*) i nieświadomość (*anadhyavasāya*). Błąd zaś to niewłaściwe określenie rzeczywistości, a więc fałszywa wiedza. Autor *Kwintesencji epistemologii* (*Nyāya-sāra*) nie zgadzał się na zaliczanie wiedzy opartej na przypominaniu (*smaraṇa-jñāna*) do kryteriów poznawczych.<sup>27</sup> Uznawał percepcję za narzędzie prawidłowego i bezpośredniego poznania, dzieląc ją na nie-transcendentalną (*ayogi*), wywołaną poprzez kontakt zmysłów z przedmiotem (*indriyārthasannikarṣa*), i transcendentalną (*yogi*), zróżnicowaną na medytację abstrakcyjną (*yuktayogi-pratyakṣa*) i pozbawioną owego abstrakcyjnego aspektu (*ayuktayogi-pratyakṣa*).<sup>28</sup>

### **Teoria percepcji w filozofii szkoły njaji**

Filozofia njaji posiadała kilka różnych systemów klasyfikacji percepcji (*pratyakṣa*)<sup>29</sup>, najważniejszego instrumentu poznawczego. Jeden z nich wyróżnia dwa jej rodzaje: percepcję zwyczajną (*laukika*)<sup>30</sup>, wywodzącą się z bezpośredniego kontaktu z przedmiotem zmysłów, podlegającą określeniu

---

<sup>25</sup> NS. 2.1.2-7: *viprattipattyavyavasthādhyavasāyāt ca // viprattipattau ca samprattipatteḥ // avyavasthā ātmani vyavasthitatvāt ca avyavasthāyāḥ // tathā atyantasaṁśayaḥ taddharmasātatyopapatteḥ // yathôktādhyavasāyāt eva tadviśeṣāpekṣāt saṁśaye na asaṁśayaḥ na atyantasaṁśayaḥ vā // yatra saṁśayaḥ tatra evam uttarôttaraprasaṅgaḥ //*

<sup>26</sup> Teoria *wiparjaji* została omówiona w: SEN 1965.

<sup>27</sup> NARAYANAN (1992: 76).

<sup>28</sup> NARAYANAN (1992: 77-78).

<sup>29</sup> Termin *pratyakṣa* oznacza dosłownie: „[działanie] skierowane ku (*prati*) oku (*akṣa*)”. Por. BALCEROWICZ (2003: 229-230).

<sup>30</sup> Pojęcia *laukika* i *alaukika* zostały omówione w: CHOWDHURY 1981.

(*savikalpa*)<sup>31</sup> lub wymykającą się wszelkim determinacjom (*nirvikalpa*)<sup>32</sup>, oraz percepcję nadzwyczajną (*alaukika*), która uaktywnia się w momencie, gdy postrzegany obiekt zostaje przekazany zmysłom poprzez szczególne środki pośrednie – zewnętrzne (*bāhya*), w przypadku których zaangażowane są wszystkie władze, tj. wzrok, słuch, dotyk, smak i zapach, przekazujące obiekt umysłowi, lub wewnętrzne (*mānasa*), tj. umysł, który uważany był przez szkołę njaji za subtelny szósty zmysł, wewnętrzną władzę (*antarendriya*)<sup>33</sup>, mającą zdolność rozeznawania jakości duszy, takich jak pożądanie, awersja, przyjemność, ból i poznanie.<sup>34</sup> Njaja wyodrębniła trzy rodzaje percepcji nadzwyczajnej: percepcja klas (*sāmānya lakṣaṇa*), percepcja oparta na skojarzeniu (*jñāna lakṣaṇa*) i percepcja intuicyjna (*yogaja*).<sup>35</sup> Zgodnie ze starą szkołą kontakt zmysłowy stanowi przyczynę (*kāraṇa*) percepcji, późniejsza zaś stała na stanowisku, że jest nią sam organ zmysłowy.<sup>36</sup> Zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna percepcja pozostaje wiarygodna i autorytatywna aż do momentu, w którym dochodzi do jej odwołania przez inną percepcję lub nowe dane.<sup>37</sup> Ważną przy tym rolę odgrywa fakt ujmowania rzeczywistości w czasie terażniejszym.<sup>38</sup>

Akszapada formułuje tę kwestię w następujący sposób:

„Percepcja i inne środki [wiodące do uzyskania] wiedzy – rzecze oponent – są nieprawomocne, ponieważ nie są możliwe we wszystkich trzech czasach. Gdyby percepcja działała w przeszłości (dosł. wcześniej), nie mogłaby – jak mówi – powstać na skutek kontaktu zmysłu z jego przedmiotem. [Następnie kontynuuje wywód:] gdyby percepcja miała ukazać się w przyszłości (dosł. później), nie mógłbyś obronić konkluzji, że przedmioty zmysłów zostały przez nią (dosł. percepcję) ustanowione. Gdyby była ona (dosł. percepcja) równoczesna ze swoim przedmiotem – dodaje oponent – nie byłoby żadnego porządku w kolejności występowania po sobie naszych postrzeżeń, ponieważ nie istnieje taki porządek w odpowiadających im przedmiotach. W odpowiedzi zostało stwierdzone, że jeśli percepcja i inne środki wiodące do uzyskania wiedzy są niemożliwe, to ich eliminacja jest także niemożliwa. Co więcej, samo odrzucenie nie może zostać ustanowione, jeśli zanegujesz wszelkie kryteria

<sup>31</sup> Określona percepcja to poznanie konkretnego przedmiotu, które rejestruje jego pewne sprecyzowane cechy.

<sup>32</sup> Nieokreślona percepcja to pierwsze rozpoznanie rzeczy, zanim dojdzie do głosu sąd, uaktywniony w celu określenia rozmaitych jakości. Poprzedza zawsze percepcję określoną, którą uznaje się za prawdziwą (wyraźną i określoną) wiedzę.

<sup>33</sup> BHATT (2000: 46).

<sup>34</sup> TIGUNAIT (1983: 79-80).

<sup>35</sup> TIGUNAIT (1983: 80).

<sup>36</sup> FOWLER (2002: 137).

<sup>37</sup> CHAKRABARTI (1999: 6).

<sup>38</sup> NS. 2.1.40: *vartamānābhāvaḥ, patataḥ patitapatitavyakālōpapatteḥ* // „Gdyby nie było czasu terażniejszego, nie mogłoby dojść do percepcji zmysłowej, [a zatem] niemożliwa byłaby wiedza”.

poznawcze. Jeśli twierdzisz, że twoje negowanie opiera się na pewnych kryteriach poznawczych, to w wyniku tego istotnie potwierdzasz prawdziwość kryteriów. Stąd, środki wiodące do uzyskania prawdziwej wiedzy nie mogą zostać odrzucone. Zostają ustanowione w taki sposób, w jaki [autentyczność] bębna potwierdzana jest przez jego dźwięk. Natura przedmiotu słusznej wiedzy przypomina tę, [która cechuje] szalę, na której ważona jest rzecz. [Oponent nie ustaje w kontrofensywie:] jeśli przedmiot słusznej wiedzy podlegałby ustanowieniu [przy użyciu] kryterium poznawczego, to to ostatnie również wymagałoby ustalenia przez inne kryterium, lub – kontynuuje – [nawet] jeśli kryterium poznawcze nie wymagałoby innego kryterium [potrzebnego] do jego potwierdzenia, to niech obiekt słusznej wiedzy będzie także ustanowiony bez [pomocy] jakiegokolwiek kryterium poznawczego! [Twierdząc, że] nie [dzieje się] tak: kryteria poznawcze są ustanawiane jak oświetlenie lampy.”<sup>39</sup>

Zgodnie z definicją zaproponowaną przez Akszapadę, percepcja jest wiedzą wywiedzioną z kontaktu zmysłu z jego przedmiotem. Sformułowanie takie wiąże się z groźbą krytyki ze strony docieklivego interlokutora, który mógłby podkreślić fakt, że nie akcentuje ono powiązania pomiędzy umysłem i duszą oraz pomiędzy umysłem i zmysłami, które stanowią przyczynę percepcji. Dopiero bowiem dzięki takiemu zetknięciu się dochodzi do podstawowego kontaktu pomiędzy zmysłem i obiektem. Autor *Traktatu epistemologicznego* tłumaczy to w ten sposób, że przecież do innych niezastąpionych czynników obecnych przy krystalizowaniu się wiedzy zalicza się: kierunek, przestrzeń, czas i eter, a jednak nie zostały one włączone w poczet przyczyn percepcji. Proces poznawczy według najjajików opisywany jest jako wiedza, która implikuje istnienie swojej siedziby, a więc duszy, oraz swój warunek, czyli umysł. Dusza sama w sobie nie może bezpośrednio postrzegać, a więc czyni to przy pomocy umysłu (*manas*), który uznawany jest za szósty organ zmysłowy, albo tzw. quasi-zmysł (*anindriya*), i który – jako wewnętrzny, niematerialny (*abhautika*) instrument postrzegania o rozmiarach atomu – łączy pozostałe zmysły z wszechprzenikającą duszą.<sup>40</sup>

„Przeciwnik może twierdzić, że definicja percepcji, w takiej formie jak podana powyżej, jest nie do utrzymania, z powodu swojej niekompletności. Zostało powiedziane, że percepcja nie może wzrosnąć, jeżeli nie istnieje połączenie

---

<sup>39</sup> NS. 2.1.8-19: *pratyakṣādīnām aprāmānyaṃ traikālyāsiddheḥ // pūrvam hi pramāṇasiddhau na indriyārtha-sannikarṣāt pratyakṣotpatih // paścātsiddhau na pramāṇebhyaḥ prameyasiddhiḥ // yugapatsiddhau pratyarthaniyatavāt kramavṛttivābhāvah buddhīnām // traikālyāsiddheḥ pratiṣedhānupapattiḥ // sarvapramāṇa-pratiṣedhāt ca pratiṣedhānupapattiḥ // tatprāmāṇye vā na sarvapramāṇa-vipratiṣedhaḥ // traikālyāpratiṣedhaḥ ca śabdāt ātodya-siddhivat tatsiddheḥ // prameyā ca tulāprāmāṇyavat // pramāṇataḥ siddheḥ pramāṇānām pramāṇāntara-siddhi-prasaṅgaḥ // tadvinivṛtteḥ vā pramāṇa-siddhivat prameya-siddhiḥ // na, pradīpaprakāśa-siddhivat tatsiddheḥ // kvacit nivṛtti-darśanāt anivṛtti-darśanāt ca kvacit anekāntaḥ //*

<sup>40</sup> BALCEROWICZ (2003: 246-247).

duszy i umysłu. Jeśli tak jest – zauważa jeden z zebranych [dysputantów] – wówczas kierunek, przestrzeń, czas i eter powinny także zostać uznane za przyczyny percepcji. Podkreślamy, że dusza nie została wyłączona z naszej definicji, jako że wiedza stanowi jej (dosł. duszy) zamię. Umysł także nie może zostać pominięty w naszej definicji, ponieważ mówiliśmy o nierównoczesności aktów wiedzy.<sup>41</sup>

Zgodnie z systemem tej szkoły istnieje pięć rodzajów percepcji, różniących się od siebie pod względem rodzajów, na co szczególnie silny wpływ mają: charakter zmysłów, przedmiot postrzegany i żywioł, będący nośnikiem wrażeń zmysłowych określonego typu, medium szczególnej cechy (*guṇa*), na którą podatny jest konkretny zmysł – wiążącej go z ujmowanym żywiołem – oraz przekąźnikiem cech żywiołów od niego subtelniejszych.<sup>42</sup> Ponieważ zarówno rzeczy fizyczne, jak i organy zmysłowe zbudowane są z żywiołów, człowiek posiada moc równoczesnego oglądania, wachania, dotykania i smakowania wybranego obiektu.<sup>43</sup>

„Kontakt zmysłu z jego przedmiotem został wymieniony jako szczególna przyczyna percepcji. Kontakt zmysłu z jego przedmiotem jest z pewnością główną [jej] przyczyną, ponieważ percepcja wytwarzana jest nawet wówczas, kiedy [dana osoba] śpi lub [pogrąża się] w nieuwadze. Szczególne rodzaje wiedzy są także wyróżnianie poprzez zmysły i ich przedmioty.”<sup>44</sup>

Pakszilaswamin Watsjajana podkreśla, że akt postrzeżeniowy musi zostać uwieńczony pierwotnym sądem (*vyavasāya*) o postaci: „to jest to, a nie nic innego”. Zawiera on dwa aspekty: pozytywny (*sādharmya*), który wskazuje na daną rzecz, oraz negatywny (*vaidharmya*), odróżniający konkretny przedmiot od innych obiektów. Bezpośrednio po nim uaktywnia się działanie umysłu, formułującego „sąd konsekwentny” (*anuvyavasāya*) o naturze werbalnej.<sup>45</sup>

Drugim kryterium poznawczym jest wnioskowanie (*anumāna*) – cechujące się wyprowadzaniem wniosków z racji logicznych, w oparciu o określone reguły przekształcania – które „wiąże postrzeżenie relacji między znakiem (*liṅga*) i nośnikiem znaku (*liṅgin*) z postrzeżeniem znaku (*liṅga*).”<sup>46</sup> Na podstawie fragmentu zacytowanego powyżej (NS. 1.1.5) wyróżniamy trzy

<sup>41</sup> NS. 2.1.20-25: *pratyakṣa-lakṣaṇānupapattiḥ asamagra-vacanāt // na ātma-manasoḥ sannikarṣābhāve pratyakṣotpattiḥ // dig-deśa-kālākāśeṣu api evaṃ prasaṅgaḥ // jñāna-liṅgatvāt ātmanaḥ na anavarodhaḥ // tad-ayaugapadya-liṅgatvāt ca na manasaḥ //*

<sup>42</sup> Wyjątek stanowi eter (*ākāśa*), który jest nośnikiem tylko jednej cechy zmysłowo postrzeganej: dźwięku.

<sup>43</sup> BALCEROWICZ (2003: 241-242).

<sup>44</sup> NS. 2.1.26-28: *pratyakṣa-nimittatvāt ca indriyārthayoḥ sannikarṣasya svaśabdena vacanam // supta-vyāsakta-manasām ca indriyārthayoḥ sannikarṣa-nimittatvāt // taiḥ ca apadeśaḥ jñāna-viśeṣāṇām //*

<sup>45</sup> BALCEROWICZ (2003: 245).

<sup>46</sup> NBh. 1.1.5. Por. BALCEROWICZ (2003: 248-249).

rodzaje wnioskowania: cechujące się poprzednikiem, cechujące się następnikiem i na podstawie ogólnej obserwacji. Istnieje wyraźna różnica pomiędzy nim i percepcją, chociaż z pewnych względów te dwa kryteria bywały ze sobą mylone.

„Można przekonywać, że percepcja jest [równoznaczna] z wnioskowaniem, ponieważ rozjaśnia tylko część jako znak całości. Jednak tak się nie dzieje, ponieważ percepcja została przyznana przynajmniej tej części, którą faktycznie oświetla. Niektórzy twierdzą, że pojawia się wątpliwość odnośnie do całości, ponieważ musi ona (dosł. całość) zostać ustanowiona. Odpowiedź brzmi [następująco]: Gdyby nie było całości, miałyby miejsce brak percepcji wszystkiego. Istnieje całość, ponieważ możemy trzymać, pchać itd. Egzemplifikacja [odwołująca się] do armii lub lasu nie wydaje się być właściwa, ponieważ zmysły nie są w stanie wyodrębnić atomów.”<sup>47</sup>

### **Błąd według filozofii szkoły njaji**

Zgodnie z definicją sformułowaną przez Akszapadę percepcja powinna być niezawodna, co Watsjajana rozumiał jako: „przedstawienie x jako ‘x’”. Odwrotnością takiego postrzeżenia jest fałszywa organizacja i interpretacja wrażeń zmysłowych: „przedstawienie x jako ‘nie-x’”. O prawdziwości albo fałszywości postrzeżenia można wypowiadać się po jego zajściu. Zgodnie z tym rozróżnieniem percepcja jest to postrzeżenie, które prowadzi do sądów prawdziwych, ten zaś akt poznawczy, który wprowadza w błąd, należy uznać za iluzję, złudzenie czy „pozór percepcji” (*pratyakṣābhāsa*).<sup>48</sup>

„Niektórzy twierdzą, że pozór naprawdę istnieje, ponieważ nie postrzegamy uprzednio wymienionego braku percepcji.”<sup>49</sup>

I dalej:

„Oponenti kontynuują: jeśli stwierdzisz brak percepcji pozoru, chociaż brak percepcji nie jest postrzegany, my stwierdzamy istnienie próżni, chociaż nie jest [ona] postrzegana. Odpowiadamy, że to nie ma sensu, ponieważ brak percepcji polega na braku postrzeżeń.”<sup>50</sup>

Poznanie nie może być wolne od błędu, dopóki jednostka nie uwolni się od skaz czy ułomności (*doṣa*), wewnętrznych impulsów, u podłoża których leży żądza (*rāga*) i niechęć (*dveṣa*)<sup>51</sup>, w związku z czym „błędne poznanie” należy przyporządkować do kategorii fałszywej wiedzy (*mithyā-jñāna*). Njaja – jak podkreśla Roodurmun – uznała błędną wiedzę (*viparyaya*) za wiedzę opartą na

<sup>47</sup> NS. 2.1.31-35: *pratyakṣam anumānam ekadeśa-grahaṇāt upalabdheḥ // na, pratyakṣeṇa yāvat tāvat api upalambhāt // na caikadeśōpalabdhir avayavi-sadbhāvāt // sādhyatvāt avayavini sandehaḥ // sarvāgrahaṇam avayavyasiddheḥ //*

<sup>48</sup> BALCEROWICZ (2003: 245-246).

<sup>49</sup> NS. 2.2.19: *tadanupalabdheḥ anupalambhāt āvaraṇōpapattiḥ //*

<sup>50</sup> NS. 2.2.20-21: *anupalambhāt anupalabdhi-sadbhāvāt na āvaraṇānupapattiḥ anupalambhāt // anupalambhātmakatvāt anupalabdheḥ ahetuḥ //*

<sup>51</sup> BALCEROWICZ (2003: 268-269).

błędnych przesłankach (*apramā*), razem z wątpliwością (*saṃśaya*) i hipotetycznym rozumowaniem (*tarka*).<sup>52</sup>

Akszapada wyraził, czym według niego są błędy, w następujący sposób:

„To, czym jest działanie, zostało już wyjaśnione. Tak samo błędy<sup>53</sup>. Błędami rozumowania są: to, co wielopłaszczyznowe, to, co sprzeczne, to, co równoznaczne pytaniu, to, co równoznaczne temu, co należy ustalić [oraz] to, co przeterminowane<sup>54</sup>. Błędy dzielą się na trzy grupy, ponieważ wszystkie obejmują przywiązanie, niechęć i głupotę. Niektórzy twierdzą, że tak nie jest, ponieważ stanowią one przeciwieństwo jednej pojedynczej rzeczy<sup>55</sup>. Odpowiadamy, że ten argument nie jest właściwy, ponieważ opiera się na niekonsekwencji. Spośród [tych] trzech, najgorsza jest głupota, ponieważ w przypadku osoby nie posiadającej tej cechy (dosł. głupoty), nie pojawiają się [także] pozostałe dwie. Istnieje zatem – twierdzi oponent – różnica pomiędzy głupotą i pozostałymi błędami, stosownie do ich wzajemnego powiązania z przyczyną i skutkiem. Odpowiadamy, że dzieje się inaczej, ponieważ błędy, w takiej formie, w jakiej zostały zdefiniowane powyżej, zawierają głupotę. Mówimy [ponadto], że nie ma żadnych przeciwwskazań, aby rzeczy o tej samej naturze uczestniczyły w relacji przyczynowo-skutkowej.”<sup>56</sup>

W czwartej księdze *Traktatu epistemologicznego* jego autor stara się wykazać, jak dalece nadmierne skupianie się na własnej jednostkowości prowadzi do wyłonienia się błędu, który można przewyciężyć dzięki refleksji i pozyskaniu słusznej wiedzy na temat jego prawdziwej natury:

„Dzięki wiedzy o prawdziwej naturze przyczyn błędów dochodzi do stłumienia egoizmu. Barwa i inne przedmioty, postrzegane jako dobre, stają się przyczynami błędów.”<sup>57</sup>

Aby w pełni objąć umysłem daną rzecz, należy zrozumieć jej elementy składowe: „Błędy powstają poprzez wyobrażenie całości w oddzieleniu od jej części.”<sup>58</sup> Jeżeli bowiem nie dostrzeże się wadliwości jednej części, a tylko ujmie całość,

<sup>52</sup> ROODURMUN (2002: 51). W systemie wajsiesziki błędna wiedza (*viparyaya*) została zaklasyfikowana jako niepoprawne poznanie (*avidyā*), razem z wątpliwością (*saṃśaya*), niezdecydowaniem (*anadhyavasāya*) oraz snem (*svapna*).

<sup>53</sup> NS. 4.1.1-2: *pravṛttir yathōktā // tathā doṣāḥ //*

<sup>54</sup> NS. 1.2.5: *anaikāntikaḥ savyabhicāraḥ //*

<sup>55</sup> Tzn. perfekcyjnej wiedzy.

<sup>56</sup> NS. 4.1.3-9: *trairāśyaṃ rāga-dveṣa-mohārthāntarbhāvāt // na, ekapratyañika-bhāvāt // vyabhicārād ahetuḥ // teṣāṃ mohaḥ pāpīyān, nāmūḍhasyetarōtpatteḥ // nimitta-naimittika-bhāvād arthāntara-bhāvo doṣebhyaḥ // na doṣa-lakṣaṇāvarodhān mohasya // nimitta-naimittikōpapatteḥ ca tuḷya-jāṭīyānām apratiṣedhaḥ //*

<sup>57</sup> NS. 4.2.1-2: *doṣa-nimittānāṃ tattva-jñānād ahañkāra-nivṛttiḥ // doṣa-nimittaṃ rūpādayo viśayaḥ sañkalpakṛtāḥ //*

<sup>58</sup> NS. 4.2.3: *tannimittaṃ tv avayavy-abhimānaḥ //*

można przeoczyć skazę warunkującą ogląd całości, albo niebezpieczeństwo czające się w związku z uszkodzeniem, skażeniem czy zepsuciem fragmentu.

Akszapada podkreśla istnienie dwóch rodzajów ujmowania [przedmiotów] oraz nie-ujmowania [ich]:

„Na skutek ujmowania i nie-ujmowania, będących dwojakiego rodzaju, rodzi się wątpliwość co do istnienia całości oddzielnie od jej części. Nie ma miejsca na wątpliwość co do istnienia całości już ustanowionej poprzez argumenty. Ktoś mógłby powiedzieć, że nie ma miejsca na wątpliwość nawet w odniesieniu do nieistnienia całości z uwagi na [fakt, że] niemożliwe jest, aby całość osadzona była w jakimkolwiek [miejscu]. Przeciwnik twierdzi, że nie ma całości, ponieważ jej części nie tkwią w niej ani w całości, ani częściowo. Kontynuuje argumentację: I [dzieje się tak,] ponieważ całość nie tkwi w swoich częściach. Stosownie do [tego] braku usytuowania nie istnieje całość w oddzieleniu od jej części. A części nie stanowią całości.”<sup>59</sup>

Istota ludzka nie jest w stanie postrzegać poszczególnych atomów, posiadających naturę ponadzmysłową, osobno, a jedynie przyjmuje ich zbiór, całość, i na podstawie uchwycenia owej totalności skłania się ku przypuszczeniu, że całość jest realnością niezależną od swoich części. Funkcja każdego zmysłu narzuca ściśle ograniczenia do przypisanego mu konkretnego rodzaj przedmiotu.

„Percepcja ‘całości’ przypomina percepcję dużej ilości włosów, [która przytrafia się] osobie [cierpiącej na] zaćmienie wzroku. Zmysł nie ma [żadnej mocy] działania w odniesieniu do tego, co nie jest jego przedmiotem, ponieważ jego przenikliwość i zaćmienie [zdolności] ujmowania ogranicza się do jego własnego przedmiotu, którego nie może on przekroczyć.”<sup>60</sup>

Zwolennicy njaji, spotykając się z poglądami buddystów – np. ze szkoły jogaczary (*yogācāra*) – że rzeczy nie posiadają realności niezależnej od ludzkich myśli, usiłowali wykazać niesłuszność takiego rozumowania. Jeśli bowiem można traktować obiekty świata zewnętrznego jako byty oddzielone od myśli, to wówczas nie należy mówić o nich jako nierealnych. Jeśli zaś są one nierealne, to nie są w stanie istnieć w oderwaniu od myśli:

„Niektórzy twierdzą, że rzeczy – jeśli są oddzielone od naszych myśli – nie posiadają realności, w takim [samym stopniu], w jakim nie ma jej w tkaninie oddzielonej od własnych nici. Odpowiadamy na to, że argument [ten] nie jest dobry, ponieważ godzi sam w siebie. [Dalej mówimy:] nie istnieje żadne odrębne postrzeżenie uciekiniera i ucieczki. A rzeczy ustalone są na mocy

---

<sup>59</sup> NS. 4.2.4-10: *vidyāvidyā-dvaividhyāt saṃśayaḥ // tadasaṃśayah, pūrvahetu-prasiddhatvāt // vṛtty-anupapatter api tarhi na saṃśayaḥ // kṛtsnaikadeśāvṛttitvād avayavānām avayavy-abhāvaḥ // teṣu cāvṛtter avayavy-abhāvaḥ // pṛthak cāvayavebhyo 'vṛtteḥ // na cāvayavy-avayavāḥ //*

<sup>60</sup> NS. 4.2.13-14: *keśa-samūhe taimirikōpalabdhivat tadupalabdhiḥ // svaviśayānatikrameṇēndriyasya paṭu-manda-bhāvād viśaya-grahaṇasya tathābhāvo nāviśaye pravṛtṭiḥ //*



świadczeń. Nierealności [zaś] przedmiotów nie można ustalić ani na podstawie świadectw, ani bez nich.”<sup>61</sup>

Roodurmun przedstawił rozróżnienie wprowadzone przez Watsjajanę pomiędzy iluzją rozumianą jako utożsamienie jaźni z tym, co jaźnią nie jest, a fałszywą wiedzą (*mithyā-jñāna*), będącą nie „negacją prawdziwej wiedzy”, ale „wiedzą pozytywną, niewłaściwą”.<sup>62</sup>

Na podstawie *Traktatu epistemologicznego* dobitnie widać, jak dalece teksty buddyjskie, takie jak: *Samadhiradžasutra* (*Samādhi-rāja-sūtra*), *Arjagaganagaṅđžasutra* (*Ārya-gagana-gaṅđja-sūtra*) czy *Mulamadhjamakakarika* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*), odcisnęły wyraźne piętno na świadomości najjajików:

„Jeden [z oponentów] twierdzi, że pojęcie kryteriów poznawczych i przedmiotów wiedzy nasuwa skojarzenie z wyobrażeniem obiektów w marzeniu sennym. [Ciągnie wywód dalej:] może [ono] być podobne [także] do sztuki kuglarskiej, miasta niebiańskich muzyków lub mirażu. Stoimy na stanowisku, że to nie może zostać udowodnione, ponieważ nie ma na to żadnego [stosownego] argumentu. Koncepcja rzeczy w marzeniu sennym powstaje w taki sam sposób, jak pamięć czy wyobrażenie. Nasze fałszywe ujmowanie [rzeczywistości] zostaje zniszczone przez poznanie prawdy, tak samo, jak nasza wizja obiektów [obecnych] w marzeniu sennym kończy się w momencie przebudzenia.”<sup>63</sup>

Akszapada usiłuje pokazać, że o ile w przypadku rzeczy dostrzeżonych we śnie możemy mówić o ich nierealności, ponieważ w rzeczywistości ich nie postrzegamy, a jedynie przypominamy lub wyobrażamy, o tyle przedmioty, które wpływają na ukonstytuowanie się naszej fałszywej wiedzy, nigdy nie są nierealne. Fałszywość wiedzy zależy od rozpoznania przez istotę ludzką pewnych własności wspólnych dwóm różnym obiektom, co prowadzi do uznania jednego z nich za drugi. Drogą do uzyskania prawdziwej wiedzy staje się medytacja rozumiana jako połączenie duszy z umysłem wolnym od działania zmysłów, którą to praktykę można udoskonalać poprzez lekturę i analizę tekstów z zakresu nauki szkoły njaji oraz dyskusję ze świątłymi jednostkami. Zostało to wyrażone w następujący sposób:

„Nie jest w związku z tym możliwe odrzucenie fałszywej wiedzy, jako że dostrzegamy, iż nie istnieje dla niej (dosł. takiej wiedzy) przyczyna. Fałszywa

<sup>61</sup> NS. 4.2.26-30: *buddhyā vivecanāt tu bhāvānām yāthātmyāmupalabdhis tantv-apakarṣaṇe paṭa-sadbhāvānupalabdhiṅ tadānupalabdhiḥ // vyāhatatvād ahetuḥ // tadāśrayatvād aprthag-grahaṇam // pramāṇataś cārtha-pratipatteḥ // pramāṇānupapatty-upapattibhyām //*

<sup>62</sup> ROODURMUN (2002: 51).

<sup>63</sup> NS. 4.2.31-35: *svapna-viṣayābhimānavad ayaṃ pramāṇa-prameyābhimānaḥ // māyā-gandharvanagara-mrgatṛṣṇikāvad vā// hetv-abhāvād asiddhiḥ// smṛti-saṃkalpavac ca svapna-viṣayābhimānaḥ // mithyōpalabdher vināśas tattva-jñānāt svapna-viṣayābhimāna-praṇāśavat pratibodhe //*

wiedza zaś implikuje dwojaki charakter z uwagi na rozróżnienie pomiędzy istnieniem a przejawianiem się jej przedmiotu. Wiedza na temat prawdy jest zazwyczaj uzyskiwana poprzez specjalną praktykę medytacyjną. [...] Wzrasta ona poprzez uzyskanie owoców naszych wcześniejszych działań. [...] Z tego powodu powinno dojść do oczyszczenia naszej duszy przez wystrzeganie się zła i przestrzeganie określonych obowiązków, w takim samym stopniu jak stosowanie się do duchowych zaleceń, zaczerpniętych z ustaleń [szkoły] jogi. Aby osiągnąć wyzwolenie, [adepci] koniecznie muszą podjąć studia i [oddać się] analizie tego traktatu w takim samym stopniu, w jakim [powinni] brać udział w dyskusjach z uczonymi, posiadającymi wiedzę na jego (dosł. tego traktatu) temat. [Osoba zaangażowana] powinna przyłączać się do dysputy z jednostkami wolnymi od zawiści, takimi jak uczniowie, nauczyciele, współuczniowie i poszukiwacze najwyższego dobra. W przypadku konieczności dotarcia do prawdy wymiana myśli może odbywać się bez strony przeciwnej. Spory paradialektyczne i spory erystyczne mogą zostać zastosowane, aby ocalić nasze dążenie do prawdy, tak jak ogrodzenia z kolczastych gałęzi używane są w celu objęcia ochroną wzrostu nasion.”<sup>64</sup>

Eli Franco podkreśla, że spośród wszystkich najjajików najdobitniejszy wpływ na krystalizację i rozwój teorii błędu mieli Aczarja (Ācārya) i Wjakhjatr (Vyākhyātr). Z ich dokonań czerpali inni filozofowie – ze szkoły njaji, wajsiesziki i mimansy. Teoria wiedzy, sformułowana przez Aczarję, opierała się na założeniu, że przedmiot nie jest wyłącznie odpowiedzialny za treść poznania, w związku z czym nie należy utożsamiać ze sobą terminów: „treść poznania” i „zewewnętrzny przedmiot poznania”. Za egzemplifikację takiego przekonania może posłużyć fakt, że ta sama rzecz, widziana z różnych punktów przestrzeni, jawi się za każdym razem inaczej. Różnica w percypowaniu danego obiektu nie zależy zatem od przedmiotu, tylko od różnicy w „kompleksie przyczynowym”.<sup>65</sup>

W doktrynie njaji błędne postrzeganie stanowi jeden z elementów wiedzy opartej na błędnych przesłankach (*apramā*)<sup>66</sup>. Gangesia (Gaṅgeśa) – podaje Rao

---

<sup>64</sup> NS. 4.2.36-38, 41, 46-50: *buddheś caivaṃ nimitta-sadbhāvōpalambhāt // tattva-pradhāna-bhedāc ca mithyā-buddher dvaividhyōpapattiḥ // samādhi-viśeṣābhyāsāt // [...] pūrvakṛta-phalānubandhāt tadutpattiḥ // [...] tadarthaṃ yama-niyamābhyāsātma-saṃskāro yogāc cādhyātma-vidhyupāyaiḥ // jñāna-grahaṇābhyāsas tadvidyais ca saha saṃvādaḥ // taṃ śiṣya-guru-sabrahmacāri-viśiṣṭa-śreya 'rthibhir anasūyibhir abhyupeyāt // pratipakṣa-hīnam api vā prayojanārthaṃ arthitve // tattvādhyavasāya-saṃrakṣaṇārthaṃ jalpa-vitande, bīja-praroha-saṃrakṣaṇārthaṃ kaṅṭaka-śākhāvaraṇavat //*

<sup>65</sup> FRANCO (1984: 106).

<sup>66</sup> TC. p. 401: *yatra yad asti tatra tasyānubhavaḥ pramā/ tadvati tatprakārakānubhavo vā/ yatra yan nāsti tatra tasya jñānaṃ tad-abhāvavati tatprakāra-ka-jñānaṃ vā apramā //*. W myśli indyjskiej *apramā*, czyli nieprawdziwe poznanie, zawiera bezpośrednie błędy, takie jak: iluzja, halucynacje, sen, wadliwa percepcja, ale także wątpliwość, spekulacja (*tarka*) i pamięć. Por. CHATTERJEA (2003: 43).

– odwołuje się do faktu, że proces poznawania rzeczy obecnej w konkretnym miejscu określa się mianem *pramā* („miara, prawdziwa wiedza, właściwe pojęcie”) i że odbywa się on „na sposób tego przedmiotu”. Wiedza zaś o nieobecnym w danym miejscu obiekcie określana jest mianem *apramā*. W toku dalszego wywodu definiuje on wyrażenie „na sposób przedmiotu” (*tatprakāraakatva*) jako „posiadanie cechy szczególnej przedmiotu jako jego przedmiotu” lub „własność bycia wytworzonym przez wiedzę na temat szczególnej cechy tego przedmiotu”. W celu zobrazowania tej intuicji podaje przykład iluzji srebrnego koloru muszli: wiedza czy przeświadczenie, że to jest srebro, są uzasadnione, kiedy dana rzecz, a co za tym idzie – jej istota – jest dana w doświadczeniu. Jednakże wiedza uzyskana „na sposób cechy srebrzystości” – w momencie, gdy cecha ta jest nieobecna – oparta jest na błędnych przesłankach. Jeśli srebro, które jest obecne, implikuje ukształtowanie się wiedzy „na swój własny sposób”, to wiedza wytworzona przez świadomość srebrzystości jest słuszna. Jeśli jednak – pod nieobecność przedmiotu – wytwarzany jest ten sam rodzaj wiedzy (*tatprakāraakajñāna*), to należy uznać ją za niesłuszną. Rao kontynuuje wywód dalej, mówiąc, że zgodnie z tym stanowiskiem nie istnieje żadna różnica pomiędzy słuszną czy niesłuszną wiedzą, jeśli chodzi o jej rodzaj. Kiedy srebro zostaje słusznie rozpoznane jako srebro, a muszla – niesłusznie rozpoznana jako to samo, w obu przypadkach mamy do czynienia z powstaniem wiedzy na temat srebra, z tą różnicą, że w pierwszym przypadku przedmiot znajduje się w zasięgu pola widzenia, a w drugim jest on nieobecny.<sup>67</sup>

Kiedy dochodzi do kontaktu zmysłu z przedmiotem, takim jak np. srebro, może zrodzić się wiedza o całkowicie innym obiekcie. Jeśli w świadomości danej osoby wytworzyło się poznanie srebra, oznacza to, że jej organ zmysłu wszedł w kontakt ze srebrem, muszlą lub czymkolwiek innym. Świadczy to także o tym, że można być pewnym wyłącznie samego poznania, a nie jego przedmiotu. Tak długo, jak rodzi się poznanie w momencie kontaktu organu zmysłowego z tą lub inną rzeczą, wszystkie akty poznawcze należy uszeregować na tym samym poziomie, bez nadania rozróżnieniu pomiędzy poznaniem prawdziwym i fałszywym rangi prawomocności.<sup>68</sup>

W toku dalszej analizy – sugeruje Rao – należy dokonać niezwykle istotnego rozróżnienia pomiędzy „nieobecnym srebrem” (*abhāva-rajata*) a „nieistniejącym srebrem” (*asad-rajata*). „Nieobecne srebro” jest z konieczności takim rodzajem realnego bytu, który w rzeczywistości „jest obecny” w jakimś miejscu, w przeciwnym razie zostałby uznany za nieistniejący. Rao precyzuje stanowisko njaji, akcentując fakt, że przedmioty, bezpośrednio obecne przed osobą postrzegającą, pojmowane są poprzez zwyczajny (*laukika*) kontakt

---

<sup>67</sup> RAO (1998: 63-64).

<sup>68</sup> RAO (1998: 64).

pomiędzy nimi i zmysłami owej osoby. Te zaś, które znajdują się w innym miejscu, także są ujmowane na drodze podobnej relacji, z tą różnicą, że ma ona nadzwyczajny (*alaukika*) charakter.<sup>69</sup>

Autor książki *Perceptual Error: The Indian Theories* podkreśla, że w filozofii indyjskiej funkcjonuje podział percepcji na zdeterminowaną (*savikalpaka*) i niezdeterminowaną (*nirvikalpaka*). Użycie terminu „*vikalpa*” („różnica w percepcji”) odwołuje się do źródłowego pojęcia znanego z doktryny buddyjskiej, przyswojonego przez system njaji. Zgodnie z tą doktryną *nirvikalpaka* oznacza przypadek czystej i nieskażonej percepcji – wolnej od wpływu idei czy różnic w postrzeganiu – w której uchwycona zostaje szczególna własność (*svalakṣaṇa*), znamię obiektywnej rzeczywistości. Idee zaś mogą zostać ujęte tylko na poziomie *savikalpaka*.<sup>70</sup>

Kwestia owej niezdeterminowanej percepcji – kognitywnego stanu cechującego się brakiem osądu – implikowała wiele ważnych problemów filozoficznych. Definicja władzy postrzeżeniowej, podana przez Akszapadę, w podstawowej interpretacji odnosiła się do percepcji zmysłowej człowieka, a nie do sądu postrzeżeniowego. Innowacyjne jej odczytanie podał Waczaspati Miśra (*Vācaspati Miśra*)<sup>71</sup> w swoim *Komentarzu dającym autentyczną wykładnię „Objaśnień njaji”* (*Nyāya-vārttika-tātparyāṭikā*), glosie do *Objaśnień epistemologicznych* (*Nyāya-vārttika*) Uddjotakary Bharadwadży (Uddyotakara Bhāradvāja), wzorując się na swoim nauczycielu Triloczanie (Trilocana), autorze *Bukietu epistemologii* (*Nyāya-mañjarī*)<sup>72</sup>, nazwanym przez myśliciela buddyjskiego Dźnianaśrimitrę (Jñānaśrīmitra) jednym z czterech głównych – obok Siankary, Bhasarwadźni i Waczaspatiego – „niewzruszonych filarów” (*dhṛḍhatara-stambha*) szkoły njaji. W swoim tekście Waczaspati odwołuje się do rozróżnienia pomiędzy percepcją pozakonceptualną, ujmującą takie relacje jak inherencja i kontakt<sup>73</sup>, będącą pierwszą świadomością przedmiotu uzyskaną na drodze zmysłowej, gdzie nawet nazwa przedmiotu nie jest rozpoznawana<sup>74</sup>, a percepcją konstruktywną, uzależnioną od sądów.<sup>75</sup> Na poziomie niezdeterminowanym manifestują się zarówno uniwersalia, jak i indywidualia, a także jednostkowe cechy, jednakże nie są one powiązane z konkretną klasą, ani opatrzone konkretną nazwą, stąd władza ta uznawana była za „realny, ale nie postrzegany fakt (*atīndriya*)”.<sup>76</sup>

---

<sup>69</sup> RAO (1998: 66).

<sup>70</sup> RAO (1998: 66).

<sup>71</sup> IX w. n.e.

<sup>72</sup> BALCEROWICZ (2003: 225, 230).

<sup>73</sup> SIDERITS (2003: 154).

<sup>74</sup> FOWLER (2002: 136).

<sup>75</sup> MATILAL (1990: 210). Por. MOHAPATRA 2002.

<sup>76</sup> SIDERITS (2003: 154).

Refleksję na ten temat – jak podkreśla Siderits – rozwinęła nowa szkoła epistemologii (*navya-nyāya*) na czele z Gangesią Kaśjapą (Gaṅgeśa Kāśyapa, XIV w. n.e.), który w swoim godnym podziwu, rewolucyjnym dziele, zatytułowanym *Klejnot rozważań o prawdzie (Tattva-cinta-māṇi)*, usiłował skonstruować od nowa cały system.<sup>77</sup> Nowa szkoła, zwana także „nową wyspą” (*nava-dvīpa*), która rozbudowała aparat pojęciowy, wzbogacając go o terminologię logiczną o wysokim poziomie abstrakcji<sup>78</sup>, stała na stanowisku, że istnieją pewne nieredukowalne przedmioty, które podlegają oglądowi poprzez percepcję, ale tylko przez ludzkie władze uzależnione od sądów, a więc niezdeteminowana percepcja nie bierze udziału we wszelkich działaniach zaangażowanych w postrzeganie. Za przykład takiego nieredukowalnego bytu może posłużyć nieobecność (*abhāva*) jakiegoś obiektu, która postrzegana jest wyłącznie na poziomie *savikalpa*. Ponadto, można uznać za Matilalem, że stanowi konstruktywnemu (*savikalpa*) odpowiada stan kwalifikujący, a więc zawierający informacje o indywidualnych szczegółach (*saprakāra*), natomiast stanowi niekonstruktywnemu (*nirvikalpa*) – stan pozbawiony własności kwalifikującej (*niṣprakāra*). Gangesia uważa, że ten sam stan poznawczy może być częściowo kwalifikujący, a zatem połowicznie tylko konstruktywny. Percepcja niezdeteminowana nie może zostać uznana ani za prawdziwą, ani za fałszywą, ponieważ obie wartości przyporządkowuje się wyłącznie stanom konstruktywnym. Pytanie o prawdę i fałsz pojawia się zatem – jak utrzymuje Matilal – tylko w przypadku stanów poznawczych, mających postać sądu logicznego. Jeśli kwalifikator, który ukazuje się w poznaniu jako określający pewną rzecz x, określa tę rzecz ontologicznie lub w rzeczywistości, wówczas poznanie jest prawdziwe. Jeśli dzieje się inaczej, z konieczności jest fałszywe.<sup>79</sup> Koncepcja prawdy (*pramāta*) według Gangesi – podkreślającego, że żadne poznanie nie nosi znamienia samoobjawiania się (*sva-prakāśa*, *parataḥ-prakāśa*) – zawiera zarówno komponent ontologiczny, jak i epistemiczny, stosując się bezpośrednio do konkretnych wydarzeń o charakterze poznawczym.<sup>80</sup>

Buddyści uznawali, że imię (*nāma*), klasa (*jāti*) i powszechnik (*sāmānya*) stanowią kreacje myśli (*kalpita*).<sup>81</sup> Wszystkie te, które określa się mianem *sāmānyalakṣaṇa*<sup>82</sup> (w opozycji do *svalakṣaṇa*), są całkowicie obce naturze rzeczywistości, nakładane na nią przez umysł, stąd stanowią przedmiot wnioskowania, a nie percepcji. Dla przedstawicieli szkoły njaji wyżej

<sup>77</sup> BALCEROWICZ (2003: 235).

<sup>78</sup> BALCEROWICZ (2003: 235).

<sup>79</sup> MATILAL (1990: 213).

<sup>80</sup> MATILAL (1990: 214-215).

<sup>81</sup> Dośł. „stworzone”, „uformowane w myśli”, „wyobrażone”.

<sup>82</sup> Opozycja pomiędzy „tym, co powszechnie”, a „tym, co jednostkowe” (*sāmānya-lakṣaṇa* — *sva-lakṣaṇa*) została naszkicowana w SIDERITS (2011: 51). Por. DREYFUS 1992.

wymienione byty nie należały do konstrukcji umysłowych, jako obiektywne i realne, oraz powiązane z innymi rzeczywistymi obiektami, takimi jak np. substancje, na drodze koniecznej relacji wynikania (*samavāya*). Niezdeteminowana percepcja, która angażuje ich postrzeganie jest w rzeczywistości poziomem, na którym różne rodzaje bytów są jako pierwsze ujmowane i dlatego postrzegana jest jako posiadająca charakter postrzeżeniowy w postaci zdeterminowanej percepcji, która także – na dalszym etapie – odbiera rzeczywistość.<sup>83</sup>

W przypadku zdeterminowanej percepcji dochodzi do zwyczajnego i pozazwyczajnego kontakt przedmiotu ze zmysłem. Kiedy konkretny srebrny przedmiot jest poznawany, zmysł wzroku wchodzi w kontakt ze srebrzystością (*rajatatva*) tkwiącą w tym srebrnym bycie poprzez jeden z sześciu rodzajów zwyczajnego kontaktu, nazwanego *saṃyukta samavāya sannikarṣa* („powiązanie, wewnętrzna relacja, bliski kontakt”). Zgodnie z teorią najjajików – podkreśla Rao – kiedy konkretny przedmiot charakteryzowany w kategoriach srebrzystości jest tak doświadczany, to wtedy wszystkie inne srebrne ujmuje się w sposób ogólny. Kiedy pojawia się zwyczajne pojmowanie czy ujęcie srebrzystości, która manifestuje się w tej konkretnej rzeczy, dochodzi niejednokrotnie do nadzwyczajnego ujęcia wszystkich innych srebrnych przedmiotów, na tyle, na ile odwołują się one także do tego samego powszechnika srebrzystości.<sup>84</sup>

W chwili postrzegania srebrzystości w odniesieniu do muszli pojawia się wiedza o srebrze, ale jest ona umiejscowiona nie w muszli, znajdującej się przed oczami obserwatora, ale w srebrze znajdującym się gdzie indziej, czyli takim, które należy postrzegać w sposób nadzwyczajny. Srebro postrzegane w muszli jest realnym, zwykłym srebrem, a nie takim, które zostało zapamiętane (mimansakowie od Prabhakary) czy wyobrażone, będące ideą (stanowisko buddystów).<sup>85</sup> Najjajikowie wyraźnie podkreślali, że to, co zostaje dane w błędnej percepcji, jest realne, dlatego zwykle srebro jest postrzegane, ale w sposób nadzwyczajny. Kiedy zmysły wchodzi w kontakt z przedmiotem – kontynuuje wywód Rao – dochodzi do niezdeteminowanego poznania, w którym ujmuje się cechę połyskliwości muszli, czyli cechę wspólną muszli i srebra. Ten akt ujęcia wiedzie do wzrostu wrażenia wytworzonego przez wcześniejsze percepcje srebra, co w konsekwencji prowadzi do nadzwyczajnego kontaktu (*alaukika sannikarṣa*) z tym srebrem, które jest gdzie indziej. Warto w tym miejscu podkreślić, że sama pamięć nie prezentuje srebra, ale zmusza istotę obdarzoną aparatem percepcyjnym do nadzwyczajnego poznania, które je

---

<sup>83</sup> RAO (1998: 66).

<sup>84</sup> RAO (1998: 66-67).

<sup>85</sup> RAO (1998: 67).

ukazuje.<sup>86</sup> Rao podkreśla, że w powyższych rozważaniach ważne jest to, że oba rodzaje poznania odwołują się do istnienia zewnętrznego przedmiotu.<sup>87</sup>

Madhusudana (Madhusūdana) skrytykował definicję prawdy zaproponowaną przez njaję, twierdząc, że wiedzie ona do błędu, co wiązało się z jego przekonaniem, że tym, co ukazuje się w chwili ujęcia, jest jego przedmiot.<sup>88</sup>

Rozumienie prawdy lub prawdziwości u najjajików (*prāmānya, pramātvā*) zakłada istnienie niezależnej rzeczywistości, ponieważ świadomość powiązania z ową rzeczywistością raz wytwarza prawdę, a innym razem fałsz. Na pytanie: „czym jest wiarygodna świadomość (*pramā*)?” przedstawiciele tej szkoły odpowiadają, że jest ona doświadczeniem tego, co realne, czegoś, co jest takie, jakie jest – *tattva*.

Przedmiot świadomości pokrywającej się z rzeczywistością powinien być obiektem realnym. Przedmiot świadomości nie mającej z nią związku w pewnym sensie nie jest realny, bowiem taka świadomość nie ujmuje faktu lub prezentuje daną rzecz błędnie. Stąd Śriharsza argumentuje, że niemożliwe jest określenie, czym jest *tattva*, inaczej niż przez odniesienie do zawartości świadomości, w którym to przypadku nie ma sposobu na dokonanie podziału pomiędzy tym, co ma związek z rzeczywistością, a tym, co takiego związku nie ma. Druga rozpatrywana definicja brzmi:

„Prawdziwościowa świadomość jest równoznaczna doświadczeniu rzeczy takiej, jaką ona jest (*yathārtha*), określa podobieństwo pomiędzy świadomością lub tym, co zostało wyrażone w konkretnej formie w świadomości, a domniemanym przedmiotem w świecie.”<sup>89</sup>

Zgodnie z założeniami ontologicznymi systemu njaji zawsze istnieje podobieństwo pomiędzy świadomością i jej przedmiotem (lub jego zawartością, istotą), ale w innych przypadkach zachodzi niepodobieństwo. Na przykład świadomość postrzegania garnka jest własnością jaźni lub duszy, podczas gdy garnek ma charakter substancjalny. Jego barwa tkwi inherentnie w garnku, jednak poznanie jest od niej wolne. Śriharsza dalej stara się wyjaśniać, że może dojść do sytuacji, w której w poznaniu iluzorycznym macica perłowa doświadczana jako srebrna posiada istotę (zawartość), która harmonizuje z rzekomo zewnętrznym przedmiotem. Zarówno istota (zawartość), jak i przedmiot są poznawane i oba są „tym” (*idamā*). Nawet jeśli podejmie się próbę rozróżnienia pomiędzy prawdziwym i fałszywym odniesieniem (*prakāra*), – np. macica perłowa jest prawomocnie doświadczana jako „będąca tym”, ale

---

<sup>86</sup> RAO (1998: 68).

<sup>87</sup> RAO (1998: 68).

<sup>88</sup> CHATTERJEA (2003: 32).

<sup>89</sup> PHILLIPS (1998: 96).

nieprawdźiwie doświadczana jako „srebrzystość” – nadal nie odniesie się sukcesu.<sup>90</sup>

W opozycji do buddystów najjajikowie utrzymywali, że poznanie przedmiotów nie implikuje każdego rodzaju reprezentacji (związanego z ideami), ale realną reprezentację (związaną z rzeczywistymi przedmiotami). Jako prezentacja iluzoryczne srebro jest identyczne z realnym i obecnym srebrem. Zgodnie z koncepcją przedstawicieli szkoły njaji – argumentuje Rao – każde skończone, określone poznanie stanowi syntezę<sup>91</sup> różnych elementów danych oddzielnie w seriach niezdeteminowanych poznań, które pełnią ograniczającą rolę w stosunku do wszystkich postrzeżeń. To, co wcześniejsze, stanowi syntezę elementów podanych w tym, co późniejsze. W związku z tym srebro ukazujące się na poziomie *savikalpaka* musiało być dane jako realne i istniejące na poziomie *nirvikalpaka*.<sup>92</sup> A zatem srebro „rozpoznane” w muszli jest obiektywnie realne, określone i pewne (por. *avadhāraṇa*<sup>93</sup>, *niścaya*<sup>94</sup>). Najjajika twierdzi, że srebro jest przedstawiane w trakcie iluzji i wówczas traktuje się je jako realne. Ponieważ zarówno błędne, jak i prawdziwe poznanie implikuje obiektywne przedstawienia, można dokonać rozróżnienia pomiędzy nimi tylko na podstawie oddzielenia „tego, co jest postrzegane tu i teraz” od „tego, co jest postrzegane gdzie indziej”.<sup>95</sup>

Błąd polega na pojmowaniu jednej rzeczy jako innej. Rao proponuje nazwę dla teorii błędu, sformułowanej przez szkołę njaji: *anyathā artha khyāti*, z racji tego, że jeden przedmiot może być postrzegany jako inny i równocześnie ten drugi otrzymuje miano realnego. Badacz wskazuje na bardziej radykalną odmianę tej koncepcji, zgodnie z którą w przypadku uznania muszli za muszlę nie zachodzi żaden błąd, zwłaszcza że bierze się pod uwagę jeden przedmiot. Jeżeli muszla zostałaby wzięta za srebro, wówczas mamy do czynienia z błędem, ponieważ sytuacja dotyczy dwóch odrębnych przedmiotów. Koncepcja ta w pełni harmonizuje z wyrażeniem sformułowanim przez Watsjajanę, który określił błędną wiedzę jako *atasmimstadbuddhiḥ*.<sup>96</sup>

---

<sup>90</sup> PHILLIPS (1998: 96-97).

<sup>91</sup> Zgodnie z doktryną njaji to, co jest złożone, musi składać się z elementów prostych.

<sup>92</sup> RAO (1998: 69).

<sup>93</sup> Zgodnie z RHYS DAVIDS, STEDE (1923: 83) termin *avadhāraṇa* (*ava* +  $\sqrt{dhr}$ ) oznacza „precyzyjne i dokładne uwydatnienie”, „afirmacja” oraz „emfaza”. Według GARG (1992: 822) oznacza „asercję”.

<sup>94</sup> Według McCREA, PATIL (2010: 149) świadomość, która ma moc ustalania faktów oraz konstatowania (*niścaya*), staje w opozycji do świadomości przepelnionej wątpliwością (*samśaya*), w przypadku której przedmiot jest przedstawiany jako możliwie należący do konkretnej klasy obiektów.

<sup>95</sup> RAO (1998: 69-70).

<sup>96</sup> RAO (1998: 71).



Radykalny realizm najjajików w sposób wyraźny kwestionował buddyjską teorię najwyższej natury percepcji i jej przedmiotów. Do teorii błędu postrzeżeniowego jako *viparītakhyāti* odwoływał się Dżajanta Bhatta i tego samego określenia używał Kumarila. Prabhakara zaś nie był w stanie uwierzyć, że poznanie może ujmować realny przedmiot i mimo wszystko być błędne, dlatego stworzył odmienną teorię błędu *akhyāti* (teorię braku błędu). Rao wyszczególnia wiele różnic pomiędzy odmiennymi koncepcjami: według zwolenników szkoły njaji wiedza staje się prawomocna dzięki stanowi-mającemu-miejsce-po-poznaniu (*anuvyavasāya*), według Kumarili uzyskuje ona status dającej się poznać wyłącznie na drodze wnioskowania, zaczynającego się od szczególnej własności znanych przedmiotów, desygnowanych przez nich jako „poznawalność” (*jñātātā*), według Prabhakary zaś ulega ona „samoodśłonięciu”.<sup>97</sup>

Zgodnie z koncepcją Watsjajany postrzeżenie wieńczy sąd, który stwierdza, że dana rzecz jest czymś konkretnym, a nie czymś innym, wobec czego zawiera dwa aspekty: pozytywny (*sādharmya*), wskazujący na daną rzecz, oraz negatywny (*vaidharmya*), odróżniający tę rzecz od innych obiektów. Na ten pozawerbalny sąd (*vyavasāya*), pojawiający się na poziomie zmysłów, nakłada się działanie umysłu w postaci „sądu konsekwentnego” (*anuvyavasāya*), pojawiającego się na koniec.<sup>98</sup>

Dla Akszapady Gautamy oraz Watsjajany poznanie, zarówno prawdziwe, jak i fałszywe, stanowi rezultat (*phala*) procesu poznawczego. W przypadku poznania prawdziwego proces poznawczy opiera się na odpowiednich kryteriach poznawczych. Poznanie rozpoczyna się wraz doświadczeniem, w którym główną rolę odgrywają zmysły. Ponieważ zwolennicy njaji uznawali istnienie obiektywnego świata poza ludzką świadomością, musieli dokonać zaawansowanych rozróżnień, co pozwoliło im się oddalić od buddyjskiej tezy o iluzoryczności świata. Dyferencjacja ta przebiegała dwutorowo. Po pierwsze dokonano rozróżnienia pomiędzy procesem poznawczym i końcowym poznaniem, po drugie – pomiędzy aktem poznania (*jñāna*) i prawdziwym poznaniem (*pramiti*).<sup>99</sup>

„Czym innym jest zatem akt poznawania obiektywnej rzeczywistości, którego wartość prawdziwościowa nie jest jeszcze określona na początku, a czym innym miarodajna procedura kryteriopoznawcza, i jeszcze czym innym końcowe prawdziwe poznanie, które ujawnia rzeczywisty przedmiot zewnętrzny w stosunku do podmiotu poznawczego.”<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> RAO (1998: 71-72).

<sup>98</sup> BALCEROWICZ (2003: 245).

<sup>99</sup> BALCEROWICZ (2003: 239-241).

<sup>100</sup> BALCEROWICZ (2003: 240).

Njaja stanowi najbardziej racjonalny i logiczny spośród wszystkich indyjskich systemów filozoficznych. Problem błędu rozwijany był przez cały okres trwania szkoły, znajdując swoje ukoronowanie w okresie „nowej szkoły epistemologicznej”, co jest widoczne m.in. w dziełach *Karikawali* (*Kārikāvalī*) oraz *Muktawali* (*Muktāvalī*) autorstwa Wiśwanathy Pañczanany (Viśvanātha Pañcānana), a treści zapisane przez poszczególnych twórców stały się silnym asumptem do refleksji, analizy oraz interpretacji dla przedstawicieli innych systemów myśli, którzy na nowo podjęli trud przyjrzenia się wieloaspektowemu zagadnieniu błędu, niezwykle istotnemu w przypadku rozważań logicznych, metodologicznych oraz teoriopoznawczych.

### **Wprowadzenie do twórczości Dżajaraśiego Bhattya**

Teoria błędu w szkole njaji – zawierająca definicję błędu, rozważania nad powiązaniem z kryterium prawdy i teorią wiedzy, rolę zewnętrznego przedmiotu jako koniecznego przyczynowego czynnika nieprawomocnego poznania, funkcją tej teorii oraz modelem, na jakim bazuje wyjaśnienie błędu – znalazła zarówno zwolenników, jak i przeciwników.

Interesującej recepcji idei błędu dokonał Dżajaraśi Bhatta (Jayarāśi Bhaṭṭa) w swoim traktacie *Tattwopaplawasimha* (*Tattvōpaplavasimha*, czyli *Lew, który unicestwia wszystkie kategorie*)<sup>101</sup>, który jest jedynym znanym dziełem materialistycznej szkoły lokajata/czarwaka (*lokāyata/cārvāka*).<sup>102</sup> Sam Dżajaraśi postrzegał siebie jako ucznia legendarnego założyciela tego systemu – Bryhaspatiego (Bṛhaspati).

Termin *lokāyata* składa się z dwóch sanskryckich słów: *loka* („świat”, „przestrzeń”, „ziemia”, „ludzie”, „zwykłe życie”) i *āyata* („rozciągający się”, „nakierowany na”), a zatem oznacza on „nakierowany na świat”. Z kolei etymologię wyrazu *cārvāka* można wywieść od formy  $\sqrt{\text{carv}}$  („żuć”, „przeżuwać”, „miażdżyć”) oraz rzeczownika *vāc* („słowo”, „mowa”). Dzięki różnym przekazom wiadomo, że istniało dzieło *Czarwaka-sutra* (*Cārvāka-sūtra*) przypisywane Bryhaspatiemu. Na podstawie tego tekstu powstały dwa komentarze z VII w., z których każdy reprezentował inną interpretację.<sup>103</sup>

Teoria wiedzy, stworzona przez przedstawicieli tej szkoły, opierała się na przekonaniu, że wiedza uzyskiwana jest wyłącznie poprzez percepcję: zewnętrzną, reprezentowaną przez pięć zmysłów, oraz wewnętrzną, która jest

---

<sup>101</sup> Dzieło to wydał, opracował i przełożył Eli Franco w FRANCO 1987.

<sup>102</sup> FRANCO (1983: 147). Szkoła czarwaka/lokajata została omówiona w: BHATTACHARYA 2011, CHATTOPADHYAYA, GANGOPADHYAYA 1990, COOKE 2006, PRASAD 2008, QUACK 2011, RAJU 1985, RIEPE 1996, SHARMA 2005, SHASTRI 1949-1950, THROWER 1980, TUCCI 1926.

<sup>103</sup> RIEPE (1996: 60).

dana dzięki operacjom umysłowym. Prowadziło to do nieuchronnej konkluzji, że tylko materia, składająca się z czterech elementów, może naprawdę istnieć. Z poglądem tym wiąże się specyficzny stosunek zwolenników lokajaty do kwestii indukcji. Wierzyli oni, że przez zwykle zwielokrotnienie indywidualnych przypadków, osiąganych przez zmysłową percepcję, nie można osiągnąć wiedzy o prawdach powszechnych, które wymagają uniwersalnej i koniecznej relacji.<sup>104</sup>

Eli Franco<sup>105</sup>, na samym wstępie swojego artykułu „Studies in the Tattvôpaplavasimha II. The Theory of Error”, wyraźnie podkreśla, że teoria błędu nie ma nic wspólnego z pytaniem, czy konkretne poznanie jest prawdziwe, czy fałszywe. Dopiero kiedy uznamy – przy wykorzystaniu kryterium prawdy – że poznanie jest niewłaściwe, pomaga nam ono ustalić, co wpłynęło na taki stan rzeczy. Zastrzega jednak, że indyjscy filozofowie dalecy byli od niewinnego formułowania swoich teorii błędu, biorąc pod uwagę fakt, że mieli oni świadomość, że posiadają one funkcję ograniczającą, ponieważ wyjaśnianie błędów determinuje miejsce, czas i sytuację ich występowania.<sup>106</sup>

Konflikt z buddystami sprawił, że przedstawiciele szkoły njaji i mimansy poczuli się w obowiązku bronięcia realności przedmiotu.

„Od poznania wymagało się, aby było całkowicie przezroczyste, bierne niczym lustro i całkowicie wyzbyte odpowiedzialności za swoją zawartość. Z tego właśnie powodu błędy nastroczały kłopotliwych problemów, ponieważ stanowią jedyny przejrzysty przypadek, w którym zewnętrzne przedmioty poznania (*ālambana*), jeśli posiada ono chociaż jeden [przedmiot], nie mogą odpowiadać zawartości poznania, czyli przedmiotowi, który ukazuje się w poznaniu (*pratibhāta-viśaya*). Gdyby zaś błędy były wyjątkiem, w którym poznanie miałyby przedmiot idealny, lub [nie miałyby] żadnego przedmiotu, wówczas prowadziłoby to do niebezpiecznego precedensu i [stanowiłoby] doskonały przykład buddyjskiej *nirālanbanānumana*: ‘Każde poznanie jest pozbawione zewnętrznego przedmiotu; ponieważ są poznaniem; tak jak iluzja.’<sup>107</sup>

Autor *Tattvopaplavasimhy* usiłował prawdopodobnie podejść do interpretowania *Bṛhaspatisūtry* (*Bṛhaspati-sūtra*) sumiennie, jednak – jak podkreśla Franco – musiał zmierzyć się z faktem odrzucenia przez zwolenników lokajaty wniosku, co naruszało teorię o czterech elementach. Pojawiły się dwie możliwości przewyciężenia tego problemu: uznanie ważności wniosku, przy pewnym jego ograniczeniu do kwestii życia codziennego,

---

<sup>104</sup> RIEPE (1996: 60-61).

<sup>105</sup> Poniższy wywód opiera się w znacznym stopniu na pracach E. Franco (FRANCO 1983, 1984, 1987).

<sup>106</sup> FRANCO (1984: 105).

<sup>107</sup> FRANCO (1984: 105-106). Tłumaczenie własne z angielskiego.

lub odrzucenie zarówno percepcji, jak i wnioskowania. Za pierwszą możliwością opowiedział się Purandara, za drugą Dżajaraśi.<sup>108</sup>

*Tattwopaplawasimha* rozpoczyna się następująco<sup>109</sup>:

„To wiekopomne [dzieło,] *Lew, który unicestwia wszystkie kategorie*, zostało naprawdę przeze mnie [napisane] (...)”<sup>110</sup>

- (...) lub nie przynosi żadnych owoców, takich jak niebo itd.<sup>111</sup>

- Prawda, o osiągniętej karmie (...) I nawet ci, którzy posiadają [stosowną] wiedzę o Najwyższej Rzeczywistości, mówią<sup>112</sup>:

‘Powinno się wkroczyć na doczesną ścieżkę (...),

I głupiec, i mędrzec są [sobie] podobni względem codziennej praktyki’. I tak dalej.<sup>113</sup>

- Jeśli [wszystkie] zasady ulegną unicestwieniu, czy [nie istnieje sprzeczność z tym, co powiedział Bryhaspati:] ‘A zatem teraz przejdziemy do wyjaśnienia zasad: ziemia, woda, ogień i wiatr są zasadami. Terminy: ‘ciało’, ‘zmysł’ i ‘przedmiot’ odnoszą się do swoich całości’. I tak dalej.<sup>114</sup>

- Nie, ponieważ [*Bryhaspatisutra*] ma inny cel.<sup>115</sup>

- Jaki cel?<sup>116</sup>

- Cel [polegający na] rozważaniu [różnych kwestii].<sup>117</sup>

- A co [dokładnie] się tutaj rozważa?<sup>118</sup>

- Zasady, [takie jak] ziemia itd. są w świecie dobrze znane, ale nawet one nie podlegają ustanowieniu, kiedy podda się je dogłębnej refleksji. O ile mniej niż inne!<sup>119</sup>

- Dlaczego one nie istnieją?<sup>120</sup>

- W odniesieniu do tego, twierdzimy: ustanowienie kryteriów poznawczych zależy od [ich] prawdziwej definicji. Ustanowienie zaś przedmiotów prawomocnej wiedzy zależy od kryteriów poznawczych. Kiedy jeden [czynnik]

---

<sup>108</sup> FRANCO (1983: 148).

<sup>109</sup> Fol. 1.a manuskryptu *Tattwopaplawasimhy* jest uszkodzone. Brakujące miejsca (*lacunae*) zostały zaznaczone „(...)”.

<sup>110</sup> TUS. 01, p. 68: (...) *tām muna tattvōpaplava-simhaiṣa viṣamo nūnaṃ mayā (...)* /

<sup>111</sup> TUS. 01, p. 68: (...) *nāsti tat-phalaṃ vā svargādi* /

<sup>112</sup> TUS. 01, p. 68: *satyaṃ, tāvad āttasya karmaṇaḥ sambhā (...)* *uktaṃ ca paramārthavidbhir api* /

<sup>113</sup> TUS. 01, p. 68: *laukiko mārgo ’nusartavyaḥ a(...)* / *loka-vyavahāraṃ prati sadṛśau bāla-panḍitau // ityādi* /

<sup>114</sup> TUS. 02, p. 68: *nanu yady upaplavas tattvānāṃ kim āyāthātas tattvaṃ vyākhyāsyāmaḥ / pṛthivy āpas tejo vāyur iti tattvāni / tat-samudāye śarīrēndriya-viṣaya-sañjñetyādi* /

<sup>115</sup> TUS. 02, p. 68: *nānyārthatvāt* /

<sup>116</sup> TUS. 02, p. 68: *kim artham?*

<sup>117</sup> TUS. 02, p. 68: *pratibimbanārtham* /

<sup>118</sup> TUS. 02, p. 68: *kiṃ punar atra pratibimbyate?*

<sup>119</sup> TUS. 02, p. 68: *pṛthivyādīni tattvāni loke prasiddhāni / tānyapi vicāryamānāni na vyavatiṣṭhante / kiṃ punar anyāni?*

<sup>120</sup> TUS. 03, p. 68: *atha kathaṃ tāni na santi?*

(tzn. prawdziwa wiedza) jest nieobecny, jak ktokolwiek może uznawać za rzeczywiste pozostałe dwa (tzn. kryteria poznawcze i przedmioty prawomocnej wiedzy)? (...) Jeśli ktoś mówi o [kryteriach poznawczych i przedmiotach prawomocnego poznania bez prawdziwej definicji kryteriów poznawczych], [równie dobrze] mógłby mówić o istnieniu kolorów duszy lub przyjemności, [jaką odczuwa] garnek itd.”<sup>121</sup>

### **Pogląd Dżajaraśiego na kryteria poznawcze**

*Tattwopaplawasimha* jest jedynym tekstem prezentującym szczegółowo nurt sceptycyzmu indyjskiego, zawierającym krytykę poglądów innych szkół, dzięki czemu odbiorcy dzieła mają możliwość zapoznania się z tezami takich myślicieli, jak Uddjotakara, Kumarila i Dharmakirti.<sup>122</sup> „Prawdopodobnie jednak ponad tym wszystkim warto zapoznać się z tym tekstem ze względu na jego walory, ponieważ Dżajaraśi jest doskonałym logikiem z ironicznym poczuciem humoru i skłonnością do absurdu.”<sup>123</sup>

Całe dzieło oscyluje wokół problemu środków, przy pomocy których można osiągnąć poznanie, czyli kryteriów poznawczych.

Dżajarasi – relacjonuje Franco – stawia pytanie: skąd wiemy, że poznanie nie jest błędne? Wylicza przy tym cztery możliwe kryteria: bycie wyprodukowanym przez kompleks bezbłędnych czynników przyczynowych (*aduṣṭa-kāraka-sandohôtpādyatva*), przez nieobecność aktu usunięcia (*bādḥā-rahitatva*), przez skuteczność aktywności (*pravṛtti-sāmarthyā*), lub w inny sposób (*anyathā*). Następnie podaje stosowne argumenty przeciwko dwóm pierwszym kryteriom, poddając ostrej krytyce passus Wryttikaragranthy (*Vṛttikāragrantha*), zacytowany w *Siabarabhaszji* (*Śābara-bhāṣya*) 1.1.4a. Pierwszym wyznacznikiem, który eksponuje Wryttikara, jest kryterium nieobecności aktu usunięcia lub potwierdzenie fałszywości (*bādḥā*), a następnie dodaje on kolejny wskaźnik weryfikujący: wytworzenie przez niezakłócone przyczyny. Strategia taka pełni rolę normatywną względem prawdziwego poznania, umieszczając błąd w sferze sytuacji wyjątkowych. Taki pogląd wymaga jednak kolejnego kryterium, które pozwoliłoby ocenić, w którym momencie krystalizuje się poznanie wytworzone przez niezakłócone przyczyny. Konkluzja Wryttikary brzmi następująco: kiedy nie udaje nam się zdyskredytować lub odrzucić poznania, wówczas musimy uznać je za prawdziwe. Ostatnie zdanie, cytowane przez Dżajaraśiego (3.7-8), zawiera propozycję

---

<sup>121</sup> TUS. 03, p. 68, 70: *tad ucyate - sallakṣaṇanibandhanam mānavyavasthānam / mānanibandhanā ca meyasthitiḥ / tadabhāve tayoh sadvyavahāraṇiṣayatvaṃ katham (...)* *tām / atha (...)* *na ba(...)* *vyavahārah kriyate, tadātmani rūpāstitatvavyavahāro ghaṭādau ca sukhāstitvavyavahārah pravartayitavyah /*

<sup>122</sup> FRANCO (1983: 149-150).

<sup>123</sup> FRANCO (1983: 147).

uznania kryterium prawdy złożonego z dwóch pod-kryteriów: wytworzenia przez niezakłócone przyczyny oraz nieobecności aktu usunięcia.<sup>124</sup>

Franco zauważa, że już w *Wajśieszikasutrze* (*Vaiśeṣikasūtra*) pojawia się definicja wiedzy w znaczeniu kompleksu przyczynowego:

„Nie-wiedza jest spowodowana zakłóceniami organu zmysłowego i wrażeń [pozostawionymi przez uprzednie doświadczenia]. To jest zakłócone poznanie. Niezakłóconym [poznaniem] jest wiedza.”<sup>125</sup>

Definicja wiedzy wskazuje na to, jaka dana rzecz jest, natomiast jej kryterium określa, gdzie i kiedy się pojawiła. Wytworzenie przez niezakłócone przyczyny, wzięte za kryterium prawdy, powinno funkcjonować jako charakterystyczny znak wnioskowania.

Franco rozpatruje dwa różne typy wnioskowań: „to poznanie jest prawdziwe, ponieważ zostało wyprodukowane przez niezakłócone przyczyny”, oraz „to poznanie jest prawdziwe, ponieważ nie zostało odrzucone”. Według niego różnica pomiędzy nimi nie wynika z natury inherencji (*vyāpti*), która z jednej strony zachodzi pomiędzy tym, co jest definiowane, a określającą własnością, ale z drugiej strony nie ukazuje, kiedy poszczególne *substratum* może mieć tę określającą własność, a kiedy nie. Dodatkowego problemu dostarcza dwuznaczność terminu „*hetu*”, który może oznaczać zarówno przyczynę, jak i średni termin wynikania. Dżajaraśi kieruje swoją argumentację właśnie przeciwko temu słowu w tym drugim znaczeniu. Nie sprzeciwia się definicji prawdy, ale podkreśla, że nie może ona zostać wykorzystana jako kryterium prawdy.

Autor *Tattwopaplawasimhy* skupia się w pierwszej kolejności na definicji percepcji, która została sformułowana w *Njajasutrze* (*Nyāya-sūtra*)<sup>126</sup>:

„Percepcja jest poznaniem uzyskiwanym dzięki kontaktowi, [jaki zachodzi] pomiędzy organem zmysłowym a przedmiotem. Jest niewerbalna; nie jest błędna i ma określoną postać.”<sup>127</sup>

Następnie w sposób szczególny przeprowadza analizę cech definicji, skupiając uwagę na kwestii bezbłędności poznania i tego, skąd wiemy, że dane poznanie nie jest fałszywe.

„Jeśli [owo poznanie] nie jest ujmowane, skąd wiesz, że ono istnieje? W ten dokładnie sposób powinno się przyznać, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy prawdziwymi i fałszywymi poznaniem. To jest [przyczyna], dla której słowo ‘bezbłędne’ jest bezużyteczne [w przypadku definicji percepcji]. Ponieważ, także z następującego powodu, [słowo ‘bezbłędny’] jest bezużyteczne [w

---

<sup>124</sup> FRANCO (1983: 150-152).

<sup>125</sup> VS. 9.25-27: *indriya-doṣāt saṃskārāc cāvidyā / tadduṣṭam jñānam / aduṣṭam vidyā /*

<sup>126</sup> NS. 1.1.4.

<sup>127</sup> TUS. 1., p. 72: (...) *indriyārtha-sannikarṣōtpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam /*

definicji]: ponieważ [bezbłędne poznanie] są wykluczone [z domeny definiowania] przez słowo ‘kontakt pomiędzy zmysłem i przedmiotem’. Ponieważ poznanie plamek<sup>128</sup>, [jakie pojawiają się przed oczami,] nie powstaje na skutek kontaktu pomiędzy okiem i przedmiotem.

[Sprzeciw:] Dochodzi do [powstania błędnego poznania na skutek kontaktu pomiędzy okiem i przedmiotem, mianowicie] poznania wody, [które powstaje] dzięki światłu słonecznemu (*marīci*). W celu wykluczenia tego [poznania z domeny definicji, zostało użyte] słowo ‘bezbłędny’.

[Odpowiedź:] To nie jest [poprawne], ponieważ woda ukazuje się w [poznaniu], ale nie ma z nim kontaktu. [Zmysł] może mieć kontakt [tylko] z czymś, co istnieje, a nie z czymś, co nie istnieje. Lub jeśli zachodzi kontakt z tą [nieistniejącą wodą], [wówczas] poznanie, które ma ją za swój przedmiot, nie może być w tym [przypadku] fałszywe, podobnie jak poznanie realnej wody.”<sup>129</sup>

Weryfikowanie prawdziwości poznania poprzez kryteria poznawcze wiąże się z groźbą popadnięcia w błędne koło, ponieważ owe kryteria same będą wymagały nowych kryteriów na poświadczenie ich własnej prawomocności.

„W jaki sposób jednak [znana jest] bezbłędność [poznania]? Czy [jest znana] dzięki [temu, że została] wytworzona przez kompleks bezbłędnych czynników kauzalnych, albo [dzięki temu, że jest] wolna od [możliwości] zniesienia, albo dzięki efektywności działania, albo [wreszcie] dzięki czemuś innemu?<sup>130</sup> [...] Jeśli bezbłędność [poznania ujmowana jest] na mocy faktu, że została wytworzona przez kompleks niezakłóconych czynników przyczynowych, dokładnie tak, to [– biorąc pod uwagę] okoliczność, że przyczyny są niezakłócone – przez jaki [środek zapewniający słuszne poznanie] jest ona ujmowana? Nie przez percepcję, ponieważ właściwe [funkcjonowanie] oka itd. jest poza [ujęciem] samych organów zmysłów. Ani przez wnioskowanie, ponieważ nie można ująć innego znaku (*liṅga*) (znak, który może udowodnić, że kompleks przyczynowy jest niezakłócony, co stanowi potwierdzenie, że poznanie nie jest błędne<sup>131</sup>). To jest dokładnie to poznanie, które jest znakiem. Po powstaniu z niego (kompleksu przyczynowego) objawia swój rozpoznany charakter (stan bycia niezakłóconym). Jeśli tak jest, to [fałszywe rozumowanie] na temat współzależności jest nieosiągalne. Poza tym, w przypadku organów zmysłowych stanowiących podłoże dla jakości i zakłóceń, poznanie przez nie

<sup>128</sup> Wyrażenie *keśōṅḍuka* oznacza dokładnie: „siatekę z włosków”, tj. drobną siateczkę składającą się z cienkich nitek w postaci włosków, przesłaniającą postrzegany przedmiot.

<sup>129</sup> TUS. 1.1a, p. 106: *ito 'py apārthakam – indriyārtha-sannikarṣa-padenāpoditatvāt / na hi keśōṅḍuka-vijñānasya nayanārtha-sannikarṣōdbhūtir asti / nanv asti marīcy-udaka-vijñānasya, tad-apanōdāyavyabhicāri-padam / tan na, yatōdakaṃ pratibhāti, na ca tena saha sambandho 'sti / vidyamānena sākaṃ sambadhyate, nāvidyamānena / tat-sambandhe vā na tad-viṣaya-jñānasya mīthyātvam ihōpapadyate satyōdaka-saṃvedanavat /*

<sup>130</sup> TUS. 1.1, p. 72: *tac cāvvyabhicāritvam (...) kim aduṣṭa-kāraka-sandohōtpādyatvenāhosvid bādhāra-hitatvena pravṛtti-sāmarthyenānyathā vā?*

<sup>131</sup> Wyjaśnienie Eli Franco.

wytworzone nie znajduje się poza podejrzeniem o zakłócenia, tak jak poznanie słowa wyprodukowanego przez aktywność człowieka.”<sup>132</sup>

I dalej:

„Poza tym, to bezbłędne poznanie, które czyni znanym [bezbłądność] kompleksu przyczynowego, zostaje albo w pełni ujęte, albo nie ujęte. Jeśli zostaje ujęte, to [wtedy] jego ujęcie albo ma naturę, [taką że] sam siebie ujmuje, albo jest [ono] ujmowane przez inne poznanie. W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli [jego] ujęcie ma naturę [taką, że] samo siebie ujmuje, [wówczas] nie jest to poprawne, ponieważ sam do tego się nie przyznajesz. Albo jeśli przyznasz się do tego przed sobą, to sprzeciwiasz się [swojemu własnemu] stanowisku.

Jeśli rozważasz [to poznanie] jako ujęte przez inne poznanie, [wówczas] powinieneś uwzględnić różnicę pomiędzy dwoma poznaniem. Poznanie można odróżnić od tego, co nie ma formy poznania, przez posiadanie natury poznania, ale w jaki sposób można je odróżnić od innego poznania? Czy różni się ono przez posiadanie natury poznania, czy przez posiadanie innej formy?

W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli różni się przez posiadanie natury poznania, wówczas inne [poznanie] nie miałyby natury poznania, jak np. woda itd. Jeśli [poznanie różni się] przez posiadanie innej formy, [wówczas] przez przyjęcie innej formy zostałyby pozbawione formy poznania, ponieważ dwie formy nie mogą być identyczne. Jeśli jednak są [one] identyczne, [wówczas] ta pojedyncza rzecz jest albo poznaniem, albo [czymś, co] nim nie jest. Jeśli jest to poznanie, to wówczas nie różni się przez posiadanie innej formy; w przeciwnym razie [różni się] dokładnie przez posiadanie natury poznania. [W konsekwencji] inne [poznanie] nie miałyby natury poznania. Jeśli [ta pojedyncza rzecz] nie jest poznaniem, [wówczas] zostaje ustanowione to, do czego dążyliśmy. Jeśli [powszechne] ‘poznanie’ dokonuje rozróżnienia [pomiędzy poznaniem i tym, co nimi nie jest], to wówczas przez co jest to [samo w sobie] rozróżniane? Dlatego też powinno się przeanalizować [argumenty] zasygnalizowane powyżej. [W konsekwencji, bezbłędne poznanie, które czyni znaną bezbłądność kompleksu przyczynowego,] nie może również zostać ujęte przez inne poznanie.”<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> TUS. 1.11, pp. 72, 74: *tad yady aduṣṭa-kāraka-sandohôtpādyatvenāvyabhicāritvaṃ, saiva kāraṇānām aduṣṭatā kenāvagamyate? na pratyakṣeṇa, nayana-kuśalāder atīndriyatvāt / nāpy anumānena, liṅgāntarānavagateḥ / nanv idam eva jñānaṃ liṅgaṃ tadutthaṃ tasya viśiṣṭatām gamayati / yady evam itaretarāśrayatvaṃ duruttaram āpanīpadyate / kiṃ cendriyānām guṇa-doṣāśrayatve tadutthe vijñāne doṣāśaṅkā nātivartate, puṃvyāpārôtpādita-śabda-vijñāneva /*

<sup>133</sup> TUS. 1.14a, pp. 104, 106: *kiṃ ca tad-vijñānam avyabhicāry avagataṃ sāmāgryā jñāpakam anavagataṃ vā / yady avagataṃ tasyāvagatir ātma-saṃvid-rūpā vā jñānāntara-vedyā vā / tad yady ātma-saṃvedana-rūpāvagatis, tad ayuktaṃ, svayam anabhyupagamāt / abhyupagame vōpagama-virodhaḥ / atha jñānāntara-vedyaṃ vetsi, vijñānāyor bhede bījam anveṣṭavyam / jñānam ajñānā-kārāj jñānātmatayā vyāvartate, jñānāntarāt tu kathaṃ vyāvartate? kiṃ jñānātmatayā vyāvartatāhosvid ākārāntareṇa? tad yadi jñānātmatayā vyāvartate, tadānyasya jñānātmatā nivartate tōyāder yathā / athākārāntareṇa, ākārāntaras-vīkaraṇe jñānākāra-virahaḥ*



Oba współzależne wynikania miałyby postać następującą: „to poznanie jest prawdziwe, ponieważ zostało wytworzone przez niezakłócony kompleks przyczynowy” oraz „ten kompleks przyczynowy jest niezakłócony, ponieważ wytwarza prawdziwe poznanie.”<sup>134</sup>

I dalej kontynuuje wywód:

„Jeśli bezbłądność [poznania] zostaje uznana na skutek nieobecności aktu usunięcia, to pojawia się następująca wątpliwość: Czy do [operacji] usunięcia poznania nie doszło na mocy faktu, że jest [ono] (dosł. poznanie) prawdziwe, czy [z powodu] braku czynnika przyczynowego, który [mógł] wytworzyć poznanie usuwające? Do usunięcia nie dochodzi na przykład [wówczas], gdy poznanie wody zostaje wytworzone w odniesieniu do odległej masy promieni słonecznych, [ale] kiedy dodatkowo wytworzony zostaje czynnik przyczynowy [dla] człowieka, który stoi w pobliżu, [do takiego usunięcia dochodzi], a wytworzony dodatkowo, zostaje wytworzony przy różnicy czasu, po roku itd. [Zdarza się także, że] czasami – z powodu braku czynnika przyczynowego – nie zostaje wytworzony w ogóle, ale [równocześnie] bezbłądność tego [poznania] nie zostaje przez niego ustanowiona. Poza tym, nieobecność [poznania] usuwającego nie dowodzi realnej nieobecności jego usunięcia, ponieważ ujęcie jego realnej egzystencji jest związana z jej ujęciem.”<sup>135</sup>

Dżajaraśi – zaznacza Franco – dostrzega pewną trudność, przejawiającą się w tym, że brak aktu usunięcia nie oznacza, że poznanie jest prawdziwe, ponieważ może do niego nie dojść, z powodu braku lub niedoskonałości jednego z czynników przyczynowych. Autor *Tattwopaplawasimhy* rozważa dwie interpretacje nieobecności aktu usunięcia:

1) Jeśli wszyscy ludzie nie dostrzegają usunięcia danego poznania, to wówczas owo poznanie jest prawdziwe.

---

*syād, ākārāyos tādātmyā-yogāt / tād-ātmye vaikaṃ tad vastu -jñānam ajñānam vā / yadi jñānam, na tarhy ākārāntareṇa vyāvartate, kiṃ tu jñānātmatayaiva / anyasyājñānātmakatva-prasaṅgaḥ / athājñānam siddham naḥ samīhitam / atha jñānatvaṃ vyāvartakam, tat kena vyāvartatēti pūrvōktam anusartavyam / vijñānāntara-vedyam api na sambhavati / atha na vedyate, tad astīti katham punar vetsi? anenaiva vartmanā satyētara-vijñānāyor vibhāgābhāvo 'bhyupagantavyaḥ / ato 'vyabhicāripadam apārthakam /*

<sup>134</sup> FRANCO (1983: 153).

<sup>135</sup> TUS. 1.12, p. 74: *atha bādhānutpatty-āvyaabhicāritvaṃ jñāyate, bādhānutpattir vijñānasya kiṃ yathārtha-grhītivenāhosvid bādhaka-jñānōtpādaka-kāraka-vaikalyād iti sandihmaḥ / drśyate hi bādhaka-jñānōtpādaka-kāraka-vaikalyād bādhānutpādaḥ / yathā dūre marīci-nicaye jala-jñāne jāte bādhā na sampadyate, 'bhyāsa-deśāvasthitasya kārakōpanipāte saty utpadyate / sā cōpajāyamānā samvatsarādi-kāla-vikalpena sañjāyate / kadācic ca kāraka-vaikalyān naiva sampadyate / na caitāvatā tasya yathārthatōpapadyate / api ca bādhāviraḥaiva bādhāsadbhāvā-vedakas, tadupalabdhātvena tatsadbhāvōpalabdheḥ /*

2) Jeśli nie dochodzi do usunięcia z powodu różnych postrzeżeń jednej i tej samej osoby, to wówczas nieusunięte poznanie jest prawdziwe.<sup>136</sup>

Pierwszą interpretację należy z góry odrzucić z powodu braku możliwości dotarcia do myśli wszystkich ludzi. Dżajaraśi formułuje argument przeciwko nieobecności aktu usunięcia jako kryterium prawdy w następujący sposób:

„I tutaj pojawia się inny [argument]: czy nieobecność aktu usunięcia zależy od wszystkich ludzi, czy [tylko] od tej [osoby], która [aktualnie] postrzega? W odniesieniu do tych [dwóch możliwości], jeśli zależy od wszystkich ludzi (...), to [każdy] powinien być wszechwiedzący. Pozwólmy wszystkim [ludziom] być wszechwiedzącymi, co jest w tym złego? Nikt nie zdobędzie się na odwagę, aby mówić o [ludziach] nie posiadających [owej] wszechwiedzy. Jeśli brak wytworzenia aktu usunięcia zależy od osoby postrzegającej, [czyli] osoba postrzegająca nie ma poznania usuwającego, [i] z tego [powodu] jest przeświadczona, że] to [poznanie] nie jest błędne, to [także] nie jest to właściwe, ponieważ [doświadczenie uczy, że] zostało stwierdzone fałszywe poznanie diamentowych promieni itd., nawet jeśli nie doszło do wytworzenia usuwającego poznania u osoby poznającej, ponieważ udaje się ona do innego miejsca lub umiera itd. Albo fałszywe poznanie powstaje w taki sposób przez podporządkowanie naturze jego źródła takiego, że zapobiega ono wytworzeniu poznania usuwającego. Wpływ tego [fałszywego poznania] nie zmienia się, tak jak [w przypadku] poznania uznanego przez przeciwnika za prawdziwe. Stąd nie jest prawdziwe powiedzenie: ‘poznanie, którego przyczyna została zaburzona i na temat której dana osoba uzyskała poznanie <to jest fałszywe>, samo w sobie jest nieprawdziwe’.”<sup>137</sup>

Po zakończeniu krytyki Wryttikary, Dżajaraśi przechodzi do analizy i obalenia kryterium skuteczności aktywności (*pravṛtti-sāmarthya*) postulowanego przez najjajików, przypominającego pragmatyczną zasadę potwierdzania, wyrażonego we wstępie do *Njajabhaszji* (*Nyāyabhāṣya*):

„Kryterium poznawcze jest owocne ze względu na skuteczność aktywności, kiedy przedmiot jest przez nie (dosł. kryterium poznawcze) ujmowany. Bez niego (dosł. kryterium poznawczego) nie dochodzi do ujęcia przedmiotu, a bez ujęcia przedmiotu nie ma skuteczności aktywności. Kiedy osoba postrzegająca ujmuje przedmiot przy jego pomocy (dosł. kryterium poznawczego), pragnie

<sup>136</sup> FRANCO (1983: 155).

<sup>137</sup> TUS. 1.12a, pp. 74, 76: *ānyac ca bādhāvirahaḥ kiṃ sarva-puruṣāpekṣayāhosvit pratipattrapekṣayā? tad yadi sarva-puruṣāpekṣayā (...) tadvirahōpya (...) sarvajñāḥ syuḥ / bhavantu nāma sarve sarva-jñāḥ, ko doṣaḥ? asarvajña-vyavahārābhāva-prasaṅgaḥ / atha pratipattrapekṣayā bādhānutpādaḥ – pratipattur bādhakaṃ vijñānaṃ nōtpadyate, tena tad avyabhicāri / tad ayuktaṃ, pratipattur bādhaka-jñānānutpāde 'pi deśāntara-gamana-maraṇādinā maṇi-marīcyādiviparyaya-jñāna-darśanāt / athavā tad viparyaya-jñānaṃ tathāvidham evōtpannam svaprabhava-svabhāvānupraveśena, yad bādhaka-vijñānōtpāda-pratibandhakṛt / taddhvamso 'pi tathābhataiva pareṣṭa-samyagjñānavat / evaṃ sati yad uktaṃ yasya ca duṣṭaṃ karaṇaṃ yatra ca mithyeti pratayayaḥ saivāsamīcīnaḥ pratayety etad evāsamīcīnam /*

ona osiągnąć ten przedmiot albo uniknąć [go]. Wysiłek [osoby] wiedzianej pragnieniem osiągnięcia albo uniknięcia tego [przedmiotu], określane jest mianem ‘aktywności’. Z drugiej strony skuteczność stanowi związek pomiędzy tą [aktywnością] a rezultatem.”<sup>138</sup>

Skuteczność aktywności wydaje się implikować różnicę w wiarygodności poszczególnych organów zmysłowych. Do najbardziej bezbronnych organów zmysłowych należy oko, dlatego większość błędów, takich jak: fatamorgana, przypadek uznania konchy za coś innego (np. srebro), choroba *timira* (zaćmienie wzroku), to iluzje wizualne. Mocniejszy organ zmysłu może zostać zaangażowany do potwierdzenia działania słabszego. Njaja uważała relację pomiędzy okiem a przedmiotem za koniunkcję. Z tego powodu Dżajaraśi definiuje skuteczność aktywności jako połączenie pomiędzy rezultatem a ciałem.

„Rozpoznajesz bezbłądność [poznania] przez skuteczność aktywności. Skuteczność aktywności polega na powiązaniu z owocem, a owoc [oznacza] girlandę, drzewo sandałowe, ukochaną kobietę, wodę, itd. [Słowo] ‘owoc’ zostało użyte metaforycznie na określenie tych [rzeczy], ponieważ prawdziwy owoc jest w związku z nimi możliwy [do uzyskania]. Skuteczność aktywności polega na powiązaniu ciała z tym [owocem]. Aktywność jest działaniem ciała. Jej skuteczność sprawia, że zostaje potwierdzona bezbłądność [poznania]. Następnie, czy [można] pojąć [skuteczność aktywności], czy [też] nie? Jeśli nie [można jej pojąć], to skąd wiesz, że istnieje? Jeśli [zaś można ją] pojąć, to w jaki sposób jest pojmowana, że [uznaje się] jej pojmowanie za bezbłądne?”<sup>139</sup>

Człowiek musi wiedzieć, że czynność jest skuteczna i znać kryteria, które pozwoliłyby mu pojmować rzeczywistość poprzez pryzmat prawdziwego poznania, czyli takiego, które powinno zostać potwierdzone przez skuteczność aktywności, która także musi być potwierdzona.<sup>140</sup>

„Dlaczego [zasady] nie istnieją? Tłumaczy się to w następujący sposób: ustanowienie środków prawomocnego poznania zależy od [ich] prawdziwej definicji, ustanowienie zaś właściwych przedmiotów percepcji zależy od środków [wiodących do] prawomocnego poznania. Kiedy ta [prawdziwa definicja] jest nieobecna, jak [może] ktokolwiek mówić o tych dwóch, [tzn. środkach i przedmiocie prawomocnego poznania]? Jeśli ktokolwiek mówi [o

<sup>138</sup> NBh. pp. 1.21: *pramaṇato 'rtha-pratipattau pravṛtti-sāmarthyāḍ arthavat pramāṇam / pramāṇam antarena nārtha-pratipattiḥ, nārtha-pratipattim antarena pravṛtti-sāmarthyam / pramāṇena khalv ayaṁ jñātārtham abhīpsati jihāsati vā / tasyepsā-jihāsā-prayuktasya samīhā pravṛttir ity ucyate / sāmarthyam punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ /*

<sup>139</sup> TUS. 1.13., p. 76: *atha pravṛtti-sāmarthyenāvyabhicāritām vetsi / pravṛtti-sāmarthyam phalenābhisambandhaḥ, phalaṁ ca srak-candana-vanītodakādi, teṣu satya-phala-niṣpattes teṣu phalopacāras, taddeha-sambandhaḥ pravṛtti-sāmarthyam / pravṛttiḥ kāya-sthā kriyā, tatsāmarthyam avyabhicāritām gamayati / tat kim avagatam anavagatam vā? yadi nāvagatam, tad astīti katham vetsi? athāvagatam, tadavagater avyabhicāritā katham avagamayati pūrvōktam anusartavyam /*

<sup>140</sup> FRANCO (1983: 158).

realności bez środków prowadzących do wiedzy], wówczas [taka osoba] może zacząć mówić o istnieniu koloru w duszy i o przyjemności, [jakiej doświadcza] dzban.”<sup>141</sup>

### **Trzy warianty teorii Aczarji i teoria przypominania Wjakhjatra**

Jak to zostało nadmienione w rozdziale III, pośród wszystkich najjajików najdobitniejszy wpływ w położeniu podwalin pod teorię błędu mieli: Aczarja (Ācārya) i Wjakhjatr (Vyākhyātr). Wizja Aczarji została zreferowana przez Uddjotakarę i Dżajantę oraz skrytykowana przez Dżajaraśiego. Pierwsza z teorii brzmi następująco:

„Niektórzy [aczarjowie] nauczają, że zewnętrznym przedmiotem w [przypadku złudzenia wody] jest światło słoneczne, które zostały uczynione po to, aby ukryć swoją formę i przyjąć formę wody.”<sup>142</sup>

Zacytowany – również przez Franco – passus z *Njajamańdzari* sugeruje, że gdy tylko mamy do czynienia z błędem, to jego przyczyna musi sytuować się na zewnątrz, a zatem światło słoneczne nie może zostać rozpoznane jako woda, ale jedynie dostarcza jej formy. Niektórzy badacze, np. L. Schmithausen, interpretują to w ten sposób, że błąd polega na transformacji przedmiotu (*pariṇāma*). Jednakże konsekwencją takiego wniosku byłoby uznanie za błędny czynnik nie poznanie, ale sam obiekt postrzegany (*vyabhicārin*).<sup>143</sup>

Franco nie uważa tego za oryginalną koncepcję Aczarji, ponieważ podstawowe założenie jego szkoły równoznaczne było przekonaniu, że przedmiot nie jest jedynym czynnikiem przyczynowym, który określa treść poznania, podczas gdy teoria ta implikuje odmienny pogląd, bliższy Wjakhjatrowi<sup>144</sup>, a wyjaśnienie błędu bazuje na modelu wątpliwości. W przypadku niewłaściwego poznania zostaje zakłócony proces poznawczy. Podmiot pamięta poszczególne własności tylko jednego z przedmiotów i dochodzi do niewłaściwej konkluzji. Ostateczna treść błędnego poznania wydaje się być mieszanką ogólnych własności właśnie postrzeganych, które są wytwarzane przez zewnętrzny przedmiot (*ālabana*), i szczegółowych własności wytworzonych przez ślady lub wrażenia (*saṃskāra*), pozostawione przez dane doświadczenie.<sup>145</sup> Wizja ta nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób

---

<sup>141</sup> TUS. 03, pp. 68, 70: *atha katham tāni na santi? tad ucyate – sallaṅṅana-nibandhanam māna-vyavasthānam / māna-nibandhanā ca meya-sthitiḥ / tad-abhāve tayoḥ sad-vyavahāra-viṣayatvam katham (...) tām / atha (...)na ba (...) vyavahāraḥ kriyate / tadātmani rūpāstitva-vyavahāro ghaṭādau ca sukhāstitva-vyavahāraḥ pravartayitavyah /*

<sup>142</sup> NM. 226. 14-15: *kaiś-cid ālabanam tasmin uktam sūrya-marīcayāḥ / nigūhita-nijākārāḥ salilākāra-dhāriṇaḥ //*

<sup>143</sup> FRANCO (1984: 107).

<sup>144</sup> FRANCO (1984: 111).

<sup>145</sup> FRANCO (1984: 112).

jeden i ten sam element poznania zostaje wytworzony zarówno przez organ zmysłowy, jak i pamięć, i pomimo tego twierdzi, że forma promieni słonecznych pozostaje ukryta.

Najjajikowie uważali umysł za byt atomowy, który nie może pozostawać w tym samym czasie w kontakcie z wrażeniami i organem zmysłowym. Pogląd Dżajaraśiego odnośnie zmodyfikowanej teorii Aczarji brzmi następująco: o ile w przypadku złudzenia nie ma żadnej świadomości promieni słonecznych, nie należy przypuszczać, że ukazują się one w poznaniu.<sup>146</sup> Franco podkreśla, że w teorii Aczarji to, co przedstawia przedmiot zewnętrzny, to konkretny czynnik przyczynowy dla każdego poznania, nawet błędnego. Zwolennicy Wjakhjatra krytykowali tę wizję, ponieważ wyjaśnia ona tylko błędy związane z zewnętrznymi przedmiotami.

Dżajaraśi – pragnąc zgłębić teorię Aczarji – argumentuje, że jeśli fałszywość definiuje się jako ukazanie lub ujęcie przedmiotu (*avabhāta-/pratīyamāna- [viśaya]*) różnego od zewnętrznego przedmiotu poznania, wówczas błędy, takie jak „plamy pojawiające się po zamknięciu oczu”, nie będą fałszywe, ponieważ nie mają żadnego zewnętrznego przedmiotu, od którego byłyby różne.<sup>147</sup>

To właśnie wraz z pojawieniem się Aczarji bierze swój początek kwestia „usuwania”, ponieważ opowiadał się on za pasywnością poznania i uzależnieniem jego błędności od przedmiotu, który zaczyna „odstawać” od rzeczywistości (*vyabhicārin*). Wątek ten eksponuje Uddjotakara:

„W przypadku [błędu], tym, co odstępuje [od rzeczywistości], jest przedmiot (*artha*) czy poznanie? Niektórzy [najjajikowie] twierdzą, że to przedmiot odstępuje, [ponieważ] jest to przedmiot, który nie jest taki (*tathā*) [jak w rzeczywistości]. Z tego powodu, że odchyła się [od rzeczywistości], poznanie, które ma go za swój przedmiot (*viśaya*), także nazywane jest ‘odstępującym’.”<sup>148</sup>

Dżajaraśi uważał, że zwolennicy tej teorii stosowali także relację „usuniętego-usuwającego” (*bādhya-bādhaka-bhāva*) do różnych stanów przedmiotu. Zazwyczaj mówi się o usuwaniu jako relacji pomiędzy dwoma poznaniem. Aczarja jednak uważał, że skoro dany przedmiot został rozpoznany jako fałszywy, to nie ma żadnych podstaw, żeby go utrzymać w takiej formie bez przeprowadzenia operacji rugowania. Franco podkreśla, że termin „*bādha*” stosowany jest przeważnie w znaczeniu „potwierdzenia fałszywości” (*mithyēti*

---

<sup>146</sup> FRANCO (1984: 112).

<sup>147</sup> FRANCO (1984: 114).

<sup>148</sup> NV. pp. 113-114: *kim punar atha vyabhicāri kim artha āho jñānam iti / eke tāvad varṇayanti – arthasya vyabhicārah arthas tu tathā na bhavatīti, tad-vyabhicārāt tad-viśayaṃ jñānam api vyabhicārīti ucyate iti /*

*bādhakam jñānam*), ale może także zostać użyty w sensie „przeszkody”, co daje szansę na pozostanie na poziomie rozważań ontologicznych.<sup>149</sup>

Usuwanie stanowi dokładne przeciwieństwo błędu, a zatem jest ono procesem korygującym. Franco przytacza – przeprowadzoną przez autora *Tattwopaplawasimhy* – krytykę dwóch modeli transformacji przedmiotu zaproponowanych przez Padmapadę (Padmapāda). Pierwszy z nich pokazuje proces jednostronny: powstawanie zsiadłego mleka. Drugi uznaje trwanie nieprawidłowej transformacji tak długo, jak długo trwa skaza, ale po zniesieniu defektu przedmiot przyjmuje swoją dawną formę. Dżajaraśi analizuje trzy sytuacje: 1) przedmiot usuwa sam siebie (dokonuje swojej własnej transformacji, jak w przypadku mleka, które staje się twarogiem); 2) przedmiot zastąpiony zostaje przez inną rzecz (jak lotosowy pąk, który staje się kwiatem); oraz 3) przedmiot zostaje usunięty przez poznanie (w ostatniej partii argumentów zanika różnica pomiędzy teorią usuwania związaną z przedmiotem a teorią usuwania związaną z poznaniem). W odniesieniu do pierwszych dwóch przypadków stwierdza, że jeśli przedmiot ulega realnej metamorfozie, to wówczas jego ujęcie (poznanie usuwające) nie może być fałszywe. Trzeci zaś przypadek konstatuje w sposób następujący: każde poznanie potwierdza realność swojego własnego przedmiotu i nie może odnosić się do przedmiotu innego poznania.<sup>150</sup>

Idea, która leży u podłoża pierwszych dwóch sytuacji, jest następująca: jeśli przedmiot przechodzi prawdziwą transformację, jego ujęcie (usunięte poznanie) nie może być fałszywe. Każde poznanie potwierdza realność swojego własnego przedmiotu i nie może być powiązane z przedmiotem innego poznania.<sup>151</sup>

„[Sprzeciw:] Fałszywość jest właściwa w odniesieniu do faktu bycia usuniętym. [Odpowiedź:] Co jest usuwane? Czy jest to zewnętrzny przedmiot, poznanie, czy oba?<sup>152</sup> Jeśli zostaje usunięty zewnętrzny przedmiot, to [wówczas] przez co jest usuwany? Czy usuwa sam siebie, czy [jest usuwany] przez inny przedmiot lub przez poznanie?<sup>153</sup>

Jeśli [zewnętrzny przedmiot] usuwa sam siebie, wówczas akt usunięcia jest zarówno przez to wytworzony lub ukazany.

Jeśli [akt usunięcia] zostaje [przez to] wytworzony, to [wówczas] jest zarówno [wytwarzany jako coś] tożsamego [z przedmiotem] lub [jako coś] różnego. Jeśli

---

<sup>149</sup> FRANCO (1984: 108).

<sup>150</sup> TUS. p. 16.8-9; pp. 14.25-16.2, za FRANCO (1984: 108-111).

<sup>151</sup> FRANCO (1984: 109).

<sup>152</sup> TUS. 1.1ba, p. 116: *ātha bādhyamānatvena mithyātvam iti cet, kiṃ bādhyate 'rtho jñānam ubhayam vā?*

<sup>153</sup> TUS. 1.1ba1, p. 116: *yady arthasya bādhā, sa kena bādhyate? kiṃ svayam evātmānam bādhatāho 'rthāntareṇa jñānena vā?*

jest [wytwarzany jako coś] tożsamego, wówczas [powiedzenie], że akt usunięcia został wytworzony [oznacza, że przedmiot] sam w sobie został przez to wytworzony. I to jest całkowicie niemożliwe, ponieważ działanie w nakierowaniu na siebie jest sprzeczne. Jeśli [akt usunięcia] został wytworzony jako odmienny [od przedmiotu], nawet jeśli [tylko] istniejąca rzecz [może] funkcjonować jako czynnik [wytwarzający], [a stąd] nie ma zaprzeczenia tego, co jest postrzegane. Jeśli akt usunięcia został ukazany [przez przedmiot sam w sobie], to znów [należy się zastanowić:] czy różni się on [od przedmiotu,] czy nie? Jeśli [został ukazany jako] tożsamy, wówczas co oznacza [powiedzenie,] że akt usunięcia zostaje przez niego (przedmiot) ukazany? [Czy może to znaczyć, że] woda zostaje ukazana? Jeśli [akt usunięcia zostaje ukazany jako] różny [od przedmiotu], to wówczas [tylko] istniejąca rzecz może [coś] ukazywać, i [stąd] postrzegana [woda] istnieje.

Nawet jeśli [przedmiot] zostaje zastąpiony przez inny przedmiot, [oba przedmioty będą istnieć, ponieważ relacja ‘usuwający—usuwany’ [zachodzi] pomiędzy dwiema istniejącymi rzeczami, tak jak pomiędzy dwoma królami, ponieważ relacja ‘usuwający—usuwany’ nie jest możliwa w odniesieniu do jednej i tej samej rzeczy. Czy akt usunięcia postrzeganego [przedmiotu], w jego (stosownej) kolejności, wytwarzany jest przez [inny przedmiot], czy zostaje ukazany? Jeśli zostaje on wytworzony, to czy zostaje on [wytworzony jako] różny [od postrzeganego przedmiotu], czy nie? Jeśli nie jest różny, to co wówczas może oznaczać [powiedzenie,] że usunięcie zostaje wytworzone jako tożsame [z przedmiotem]? Woda zostaje wytworzona. I jeśli zostaje ona wytworzona, jej poznanie nie jest fałszywe. Nawet jeśli [usunięcie] zostało wytworzone jako pozostające w relacji do wody, [ponieważ] kiedy Dewadatta nie istnieje, nie można mówić o jego oczach. Jeśli [usunięcie postrzeganego przedmiotu] zostaje ukazane [przez inny przedmiot], czy zostaje [ukazane jako] różne [od postrzeganego przedmiotu,] czy nie? Jeśli [akt usunięcia] zostaje ukazany jako tożsamy [z postrzeganym przedmiotem], to co wówczas oznacza [powiedzenie,] że akt usunięcia zostaje przez niego (inny przedmiot) ukazany? Woda zostaje ukazana. Nawet jeśli [akt usunięcia] zostaje ukazany jako różny [od postrzeganego przedmiotu], to nie zostaje ustanowione absolutne nieistnienie [wody], ponieważ poznanie ‘to jest usunięcie wody’ ukazuje się jako zależne od czegoś innego. To jest powód, dla którego usunięcie nie zostaje ustanowione również przez inny przedmiot.

Jeśli [przedmiot] jest usuwany przez poznanie, czy jest ono [usuwane] przez [poznanie], które ma go za swój przedmiot, przez [poznanie], które ma inny przedmiot, czy przez [poznanie], które nie ma żadnego przedmiotu? Jeśli [przedmiot zostaje usunięty] przez [poznanie], które ma go za swój przedmiot, wówczas to [poznanie] potwierdza [poznanie] jego formy, nie obala [go], ponieważ poznanie ma formę, która rozwiązuje się (kończy) w formie jego [przedmiotu]. Jeśli [poznanie], które ma inny przedmiot, jest [poznaniem] usuwającym, to także nie jest poprawne. Cokolwiek [poznanie] ma za swój przedmiot, potwierdza istnienie tego konkretnego [przedmiotu], ale ani nie

potwierdza, ani nie neguje [istnienia] innego przedmiotu, ponieważ poznanie kończy się na swoich własnych przedmiotach. Jeśli [przedmiot] usuwany jest przez [poznanie], które nie ma żadnego przedmiotu, [to nie jest właściwe, ponieważ poznanie bez przedmiotu] ani nie potwierdza, ani nie neguje niczego, głównie dlatego że nie ma żadnego przedmiotu.”<sup>154</sup>

Dżajaraśi, który nie pozwala żadnemu poznaniu wpływać na przedmiot innego poznania, twierdzi co następuje:

„Jeśli poznanie zostało usunięte, czym jest jego akt usunięcia? Czy polega na oddzieleniu się samego [usuniętego poznania], czy polega na odrzuceniu samego [usuniętego poznania], albo czy jest określane przez usunięcie przedmiotu [usuniętego poznania]? Spośród tych [możliwości], jeśli akt usunięcia polega na zniszczeniu samego [usuniętego poznania], wówczas każde [poznanie] powinno zostać usunięte, ponieważ [każde] poznanie doprowadzone zostaje do końca przez inne poznanie. Jeśli polega ono na zaprzeczeniu [istnienia usuniętego poznania] samego w sobie, to nie jest to właściwe, ponieważ także fałszywe poznanie wody jest doświadczone. Jeśli mówi się, że akt usunięcia określony jest przez usunięcie przedmiotu, to także nie jest poprawne. Zostało właśnie pokazane, że/dlaczego nie może dojść do usunięcia przedmiotu.”<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> TUS. 1.1ba1, p. 118: *yadi svayam evātmānaṃ bādhatē, tadā bādhā tena kriyate jñāpyate vā / yadi kriyate, 'vyatiriktāvyatiriktā vā / yady avyatiriktā, tadā bādhā kriyatēty ātmānenōtpādya-* / *tac ca na jāghaṭīti svātmani kriyāvirodhāt / atha vyatiriktā kriyate, tathāpi vidyamānasya kartṛtvam, na pratīyamānasyāpalāpaḥ / atha bādhā jñāpyate, sāpy abhinnā bhinnā vā / yady abhinnā, tadā bādhā tena jñāpyate kim uktaṃ bhavati? udakaṃ jñāpyate / atha bhinnā, tadā vidyamānasya jñāpakatvam siddham pratīyamānasya cāstitvam / athārthāntareṇa bādhyate, tathāpi vidyamānāyor bādhyā-bādhaka-bhāvo bhū-pālayor iva, na caikasya bādhyā-bādhaka bhāvōpapadyate / bādhāpi tena pratīyamānasya kiṃ kriyate jñāpyate vā? yadi kriyate vyatiriktā vyatiriktā vā yady avyatiriktā, tadāvyatiriktā bādhōtpādya kim uktaṃ bhavet? udakam utpādya / tad-utpādane ca tat-saṃvido 'mithyātvam / atha vyatiriktōtpādya, tathāpi toya-sambandhitayōpalabdher ambhasōpapattiḥ / na jātu devadattasyāsattve tan-nayana-vyavahāra-siddhiḥ / atha jñāpyate, tadā sāvyatiriktā vyatiriktā vā / yady avyatiriktā jñāpyate, tadā bādhā tena jñāpyate kim uktaṃ bhavati? udakaṃ jñāpyate / atha vyatiriktā satī jñāpyate, tathāpy udakasyēyaṃ bādhyety anya-tantratayā pratibhāsanān nātyantābhāvōpapattiḥ / tasmād arthāntareṇāpi na bādhōpapattiḥ / atha jñānena bādhyate kiṃ tad-viṣayeṇānya-ṣayeṇa nirviṣayeṇa vā? yadi tad-ṣayeṇa, tadā tat sva-rūpaṃ vidhatte na tu viparyāsayati tadākāra-paryavasīta-rūpatvāt athānya-ṣayaṃ bādhakam, tad api na yujyate / yad yad-ṣayaṃ tat tasyaiva sattām vidhatte, na tv anyasya vidhāyakaṃ pratiśedhakam vā / sva-ṣaya-paryavasāyinyo hi buddhayaḥ / atha nirviṣayeṇa bādhyate, na kiñcid vidadhāti pratiśedhati vā nirviṣayatvād eva /*

<sup>155</sup> TUS. 1.1ba2, p. 122: *atha jñānaṃ bādhyate, tasyāpi bādhā kā? kiṃ svarūpa-vyāvṛtti-rūpā svarūpāpahnava-rūpā vā ṣayāpodhāra-lakṣaṇā vā? tad yadi svarūpa-vyāvṛtti-rūpā bādhā, tadā sarvaṃ bādhitaṃ syād, vijñānasya vijñānāntareṇa nivartyamānatvāt / atha svarūpāpahnava-rūpā, tad ayuktaṃ, mithyōdaka-vijñānasyāpyānubhūyamānatvāt / atha ṣayāpahnava-lakṣaṇā*



Dżajanta jest świadomy tych argumentów, a mimo to nie wyjaśnia, w jaki sposób przebiega usuwanie przedmiotu. Odwołuje się tylko do empirycznego faktu, że poznanie konchy usuwa poprzednie poznanie srebra.<sup>156</sup>

Trzecia teoria Aczarji mówi, że mamy do czynienia z dwiema różnymi rzeczami – zewnętrznym przedmiotem oraz obiektem ukazującym się w poznaniu. Jak pokazuje Franco, zgodnie ze zmodyfikowaną formą pierwszej teorii Aczarji ogólne własności konchy ukazują się w poznaniu srebra, ale stosownie do trzeciej teorii to, co ukazuje się w poznaniu – własności i nośnik własności – jest tylko srebrem. Została zaś zachowana rola zewnętrznego przedmiotu jako koniecznego czynnika przyczynowego błędnego poznania (koncha powodująca przypomnienie srebra).<sup>157</sup>

„[Sprzeciw:] Nawet jeśli nie ma relacji pomiędzy okiem a postrzeganą wodą, niemniej jednak, tak dalece, jak [poznanie] ma zewnętrzny przedmiot, zachodzi relacja pomiędzy [okiem] i masą promieni słonecznych, ponieważ nic [innego,] jak [tylko] ta [masa promieni słonecznych] jest zewnętrznym przedmiotem. [To jest znane], ponieważ [dany człowiek] zmierza w kierunku miejsca [pojawienia się promieni słonecznych]. To jest dokładnie ten powód, dla którego [poznanie] jest fałszywe, [mianowicie] jedna rzecz jest zewnętrznym przedmiotem a druga rzecz ukazuje się [w poznaniu].

[Odpowiedź:] Dlaczego oznacza to, że musi [istnieć to], co nazywane jest zewnętrznym przedmiotem, na mocy czego określa się, że jedna rzecz jest zewnętrznym przedmiotem a druga rzecz się ukazuje? Czy to fakt bycia tym, co wytwarza poznanie, lub fakt bycia tym, co dostarcza [swoją] formę [poznaniu] lub fakt bycia miejscem poznania lub fakt ukazywania się w poznaniu? W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli to, co jest rozumiane przez zewnętrzny przedmiot: oko, światło, itd. także powinny być zewnętrznymi przedmiotami.

Jeśli bycie zewnętrznym przedmiotem polega na byciu tym, co dostarcza [jego] formę [poznaniu], to [wówczas] nie jest to poprawne, ponieważ nie jest to akceptowane w ustanowionej doktrynie najjajików. I my musimy pokazać później, że forma przedmiotu nie może [ukazać się] w poznaniu. Jeśli bycie zewnętrznym przedmiotem polega na byciu miejscem poznania, to [wówczas] nie jest to poprawne, ponieważ] poznanie nie wzrasta jako pojawiające się w masie promieni słonecznych. Przeciwnie, wzrasta jako przyrodzona duszy<sup>158</sup>.

---

*bādhōcyate, sāpi na yuktā / yathā ca viṣayāpahāro na śakyate kartuṃ tathānāntaram eva niveditam /*

<sup>156</sup> FRANCO (1984: 115).

<sup>157</sup> FRANCO (1984: 115).

<sup>158</sup> TUS. 1.1°, p. 106: *nanu yady api pratīyamānōdakena saha sambandho nāsti cakṣuṣas, tathāpy ālambya marīci nicayena sākaṃ sambandho 'sti, tasyaivālanbanatvāt, tad-deśaṃ prati pravṛtṭeḥ / ataiva mithyātvam – anyad ālanbanam anyac ca pratibhāti /*; TUS. 1.1a1, p. 108: *ko 'yam ālanbanārtho nāma yenedam udghuṣyate – 'nyad ālanbanam cānyat pratibhāti? kiṃ vijñāna-janakatvam ākārāpakatvaṃ vijñānādhikaraṇatvaṃ vijñānāvabhāsitatā vā? tad yadi*

Jeśli bycie zewnętrznym przedmiotem polega na ukazywaniu się w poznaniu, to wówczas [nie jest to poprawne, ponieważ] w poznaniu wody postrzegana jest woda, a nie światło słoneczne.

[Sprzeciw:] Światło słoneczne postrzegane jest jako to, które posiada formę wody.

[Odpowiedź:] Ta forma wody [musi być] albo różna od światła słonecznego, albo taka sama [jak ono]. W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli nie różni się [od niego], [musi być] albo realna, albo nierealna. Jeśli jest realna, dlaczego jej ujęcie jest fałszywe? Jeśli jest nierealna, wówczas światło słoneczne także nie będzie realne. Kiedy [światło słoneczne] jest tożsame z nierealną wodą, co [wówczas] oznacza powiedzenie, że to poznanie wody jest fałszywe? Poznanie promieni słonecznych jest fałszywe. I kiedy forma wody sama w sobie jest postrzegana, kto powiedział [tobie], o umiłowany przez bogów, że światło słoneczne pojawia się [w poznaniu wody]? Jeśli [forma wody] jest różna [od formy promieni słonecznych], wówczas nie powinieneś mówić, że światło słoneczne jest postrzegane jako mające formę wody, [ponieważ w tym przypadku] światło słoneczne jest ukryte w formie wody.

Co pojawia się w poznaniu plamek (*keśoṇḍuka*), [które pojawiają się po zamknięciu oczu]? Jaki jest jego zewnętrzny przedmiot? Plamki same w sobie są zewnętrznym przedmiotem i są postrzegane. Żaden inny zewnętrzny przedmiot nie powinien zostać przyjęty. Poznanie wody zaś jest fałszywe, nie dlatego że jego zewnętrzny przedmiot jest czymś różnym od postrzeganej wody, ale ponieważ [ta woda] nie istnieje jako realna rzecz. W przeciwnym wypadku, poznanie plamek także powinno być fałszywe, ponieważ nie ma [dla niego] żadnego innego zewnętrznego przedmiotu.”<sup>159</sup>

Aby zredefiniowanie przedmiotu zewnętrznego stało się w pełni możliwe, powinny zostać spełnione trzy warunki: 1) przedmiot nie musi ukazywać się w

---

*vijñāna-janakatvam ālambanārthas, tadā nayanālokāder apy ālambanatvaṃ prasajyate / athākārāpakatvam ālambanatvaṃ, tad ayuktaṃ, naiyāyika-samaye 'nabhyupagamāt / yathā ca viśayā-kāro vijñāne na yujyate tathōpariṣṭāt pratipādayiṣyāmaḥ /atha vijñānādhikaraṇatvam ālambanatvaṃ, na marīci-cakrōtkalitā udīyate jñānam, api tv ātma-samavetaṃ ātmānam āśādayate /*

<sup>159</sup> TUS. 1.1a1, pp. 108, 110: *atha vijñānavabhāsitatālambanatvaṃ, tadōdaka-vijñānōdakam pratīyate, na marīcayaḥ / athōdakākāratayā marīcayaiva pratīyante, sōdakākāro marīcibhyo vyatirikto 'vyatirikto vā / tad yady avyatiriktaḥ, sa tāttviko 'tāttviko vā / yadi tāttvikaḥ katham tad-avagater mithyātvaṃ? athātāttvikas, tad / ā marīcīnām apy atāttvikatvaṃ prasajyate / atāttvikōdakatād-ātmye sati tad udaka-jñānam atathyaṃ kim uktaṃ bhavati? marīci-vijñānam atathyaṃ / ekasmiṃś codakākāre pratīyamāne kenaitad ākhyātaṃ marīcayaḥ pratibhānti devānām priyasya? athārthāntara-bhūtas, tarhi na vaktavyaṃ marīcayōdakākāratayā pratīyanta, udakākārāntarītā marīcayaḥ / atha keśoṇḍukavijñāne kim avabhāti? kim ālambate? keśoṇḍukasyaivālambanatvaṃ pratīyamānatvaṃ ca, tathōdakasyaivālambanatvaṃ pratīyamānatvaṃ ca, nālambanāntaraṃ parikalpyam / na codaka-jñānasya pratīyamānodakānyālambanatvena mithyātvaṃ, api tv abhāvāt tāttvikatvena / anyathā keśoṇḍukasamvido 'pi mithyātvaṃ na prāpnoty, anyālambaṇa-vyatirekāt /*

poznaniu, 2) musi być przyczynowym składnikiem poznania, 3) musi zostać odróżniony od innych czynników przyczynowych. E. Franco podkreśla, że definicja przedmiotu zewnętrznego odnosząca się do powyższego ustępu z Dżajaraśiego, w którym przedmiot jest definiowany jako rzecz znaleziona w pobliżu, prawdopodobnie reprezentuje pośredni stan rozwoju. Krytyka trzeciej teorii Aczarji brzmi następująco:

„Zostało powiedziane, że światło słoneczne stanowi zewnętrzny przedmiot [poznania wody], ponieważ [człowiek] zmierza w kierunku miejsca, gdzie [znajdują się] światło słoneczne. Jeśli tak, to w ten sam sposób miejsce także zostaje ustanowione jako zewnętrzny przedmiot. I powstanie na mocy kontaktu z rzeczą różną od wody, która ukazała się [w poznaniu] nie jest ustanowione z powody [fałszywego] poznania wody, ponieważ nie zostało to zaobserwowane [w przypadku] prawdziwego poznania wody. W przeciwnym razie poznanie wnioskowanego ognia, także powinno wyrosnąć z kontaktu pomiędzy zmysłem i przedmiotem, ponieważ wyrasta z kontaktu pomiędzy duszą i umysłem.

Jeśli [sprzeciwiasz się, jakoby] nie zachodził żaden kontakt pomiędzy umysłem i postrzeganym ogniem, wówczas tutaj także nie zachodzi kontakt pomiędzy okiem a postrzeganą wodą. Stąd słowo ‘bezbłędny’ nie jest poprawne [w definicji percepcji], ponieważ [błędne poznania] są wykluczone [z domeny definicji] przez słowo ‘kontakt zmysłu z przedmiotem’.<sup>160</sup>

Z następującego [powodu] także [słowo ‘bezbłędny’] nie jest właściwe [w definicji percepcji], ponieważ poznanie, aby być wyłączonym przez to [z domeny definicji] jest niemożliwe. Jeśli [słowo ‘bezbłędny’] jest stosowane, ponieważ ktoś chce wykluczyć poznanie wody [uaktywnione] przez światło słoneczne, wówczas [warto się zastanowić,] dlaczego powinno to być wyłączone.

[Odpowiedź:] Ponieważ ma nieistniejącą wodę jako swój przedmiot.

[Pytanie:] Jeśli woda nie istnieje, co znaczy [słowo] ‘przedmiot’ [w jej przypadku]? [Dlatego należy prześledzić] to, co zostało powyżej powiedziane. Jeśli woda pokazuje się tutaj (w poznaniu), jak to jest możliwe, że ona nie istnieje?

[Sprzeciw:] Prawda, [woda] pokazuje się, ale [woda,] która się pojawiła, jest nierealna.

[Odpowiedź:] Czym jest nierealność? Czy jest to nieistnienie postrzeganego [przedmiotu], czy to jest nieistnienie ujmowane samo w sobie? W odniesieniu do tych [możliwości], czy [nierealność oznacza] nieistnienie postrzeganego w

<sup>160</sup> TUS. 1.1a2, pp. 110, 112: *yad apy uktaṃ marīci-deśaṃ prati gamanān marīcīnām ālambanatvam / yady evaṃ deśasyāpy ālambanatvam anayā rītyōpapadyate / na cāvabhātōdaka-bhinnārtha-sannikarṣa-jatvam udaka vijñānasyōpapadyate, satyōdaka-jñāne 'dṛṣṭatvāt / anyathānumeya-dahana-jñānasyāpīndriyārtha-sannikarṣa-jatvam āpanīpadyeta, ātmamanaḥsannikarṣa-jatvāt / atha pratīyamāna-dahanena saha manaso nāsti sambandhas, tad ihāpi pratīyamānenāmbhasā saha nāsti sambandhas cakṣuṣaḥ / tasmād avyabhicāri-padam na yuktam indriyārtha-sannikarṣa-padenōpoditatvāt /*

tamtym momencie [przedmiotu] lub w innym czasie? Jeśli jest to [nieistnienie postrzeganego przedmiotu] w tamtym momencie, to [wówczas] czy jest to [nieistnienie] ujmowane, czy nie ujmowane? Jeśli jest ujmowane, to przez co jest ujmowane? [Czy jest ujmowane] przez [to prawdziwe] poznanie wody lub przez inne poznanie? W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli [nieistnienie postrzeganego przedmiotu w tamtym momencie jest ujmowane] przez [to prawdziwe] poznanie wody, to [wówczas] nie jest to [możliwe], ponieważ to (poznanie wody) ma wodę za swój przedmiot, [a nie nieistnienie wody]. Albo jeśli ma ono [nieistnienie wody] za swój przedmiot, wówczas niemożliwe jest powiedzenie, że poznanie wody jest fałszywe, ponieważ nieistnienie przedmiotu jest absolutnie realne. Ani woda, ani jej nieistnienie nie ukazuje się w poznaniu, które ujmuje [samą] formę wody, ponieważ to jest absurdalne. Jeśli [twierdzisz, że nieistnienie postrzeganego wody dokładnie w tym momencie jest ujmowane] przez inne poznanie, [odpowiadamy:] nie! [To jest niemożliwe,] ponieważ [dwa] poznania nie mogą istnieć równocześnie.

[Albo jeśli twierdzisz, że dwa poznania mogą istnieć równocześnie, jedno potwierdzające istnienie wody, drugie zaprzeczające temu] i jeśli nieistnienie [wody] zostało ustanowione przez poznanie nieistnienia [wody] i istnienie [wody] ustanowione przez poznanie istnienia [wody], to wówczas woda byłaby zarówno istniejąca, jak i nieistniejąca w tym samym czasie. Jeśli poznanie istnienia [wody] nie ustanawia istnienia [wody], podczas gdy poznanie nieistnienia [wody] ustanawia nieistnienie [wody], [wówczas,] niestety, [musiałoby to być ustanowione] królewskim dekretem dla bydła najjajików [– piłyby nieistniejącą wodę...!]. Ponieważ jeśli poznanie istnienia [czegoś] nie ustanawia [jego] istnienia, wówczas powinna pojawić się niepewność w odniesieniu do wszystkiego. W tym wypadku nieistnienie także nie [powinno być] ustanowione. I gdyby nie zostały one (istnienie i nieistnienie) ustanowione, unieważnione byłyby [wszystkie] zasady. Jeśli [nieistnienie postrzeganego przedmiotu w momencie poznania] nie jest zostało ujęte, wówczas skąd wiesz, że owo [nieistnienie] istnieje? Jeśli [nieistnienie postrzeganego przedmiotu oznacza nieistnienie] w jakimś innym czasie (a nie w czasie poznania), to wtedy nic nie zostaje usunięte, ponieważ realna woda także nie może istnieć w innym czasie.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> TUS. 1.1b, pp. 112, 114, 116: *ito 'py anupapannam apohya-jñānāsambhavāt / atha marīcy-udaka-vijñānāpaninīṣayopādīyate, tat katham apanīyate? avidyamānōdaka-viṣayatvāt / yady avidyamānam, ko 'yaṃ viṣayarthaḥ? pūrvoditam anusarāṇīyam / yadi tatrōdakaṃ pratibhāti, katham nāsti? satyaṃ, pratibhāti, kiṃ tv atathyaṃ pratibhāti / atathyatā kā? kiṃ pratīyamānasyābhāvōta pratīyamānaivābhāvah?*; TUS. 1.1b1: *tad yadi pratīyamānasyābhāvah, sa kiṃ tadaivāhosvit kālāntareṇa? yadi tadaiva, sa kim avagato 'navagato vā? yady avagataḥ, sa kenāvagamate? kim udaka-vijñānena jñānāntareṇa vā? tad yady udaka-jñānena, tan na, tasyōdaka-viṣayatvāt / tad-viṣayatve vā na tarhy udaka-jñānaṃ bhrāntam ity upapadyate, 'bhāva-viṣayasya paramārtha-sattvāt / na codakākārāvagāhini vijñāne toya-vinivṛttayo 'vabhāntyatiprasaṅgāt / atha jñānāntareṇa, na, jñāna-yaugapadyāsambhavāt / yadi cābhāva-jñānenābhāva-vyavasthā kriyate bhāva-jñānena ca bhāva-vyavasthā, tadōdakasya bhāvābhāvāv*

Jeśli [nierealność oznacza, że] nieistnienie samo w sobie jest postrzegane, to jak poznanie, które ma je (nieistnienie) za przedmiot, może być fałszywe? [Nie może być fałszywe,] dopóki nieistnienie, które rzeczywiście jest postrzegane, jest poprawne. I nie jest rozsądne przyjmować nieistnienie [czegoś], kiedy forma istnienia [tego czegoś] jest postrzegana, ponieważ jest to absurdalne. W przeciwnym razie smak itd. [także] powinien zostać przyjęty, kiedy postrzegane są [takie własności, jak] kolor itd. Ale [tak] się nie dzieje! W tym samym znaczeniu także woda jest tutaj postrzegana. [Stąd jego istnienie powinno zostać przyjęte.]

[Sprzeciw: Prawda,] to jest postrzegane, ale nie jest realne.

[Odpowiedź:] Jeśli tak, [wówczas] to jest cecha wody, takie jak: 'długie [pasma] wody', 'słodka woda' [itd.].

[Sprzeciw:] Tutaj, w tych wszystkich przypadkach, woda jest postrzegana. To jest [przyczyna,] dla której [istnienie] wody zostało przyjęte.

[Odpowiedź:] Jeśli tak, także tutaj, w obu przypadkach woda jest postrzegana: realna woda [w jednym przypadku] i nierealna woda [w innym]. W poznaniu realnej wody ukazuje się realna woda, a nie nierealna woda czy coś, co wodą nie jest. W tym samym znaczeniu w poznaniu nierealnej wody ukazuje się nierealna woda, ponieważ poznania określają swoje własne przedmioty."<sup>162</sup>

Wjakhjatr z kolei – komentuje E. Franco – stał na stanowisku, że treść poznania jest determinowana wyłącznie przez jego przedmiot. Woda, jako przedmiot złudzenia, musi pochodzić z przeszłości. Dlatego też zewnętrznym przedmiotem nie są postrzegane światło słoneczne, ale uprzednio postrzegana woda.<sup>163</sup> Według Aczarji każde poznanie, nawet błędne, ma przedmiot w rzeczywistości. Według Wjakhjatra zaś zewnętrzny przedmiot poznania nie istnieje w czasie ujmowania. To prawdziwa woda z przeszłości pozostawiła wrażenie konieczne

---

*eka-kālau syātām / atha bhāva-jñānaṃ bhāva-vyavasthāṃ na karoty abhāva-jñānaṃ cābhāva-vyavasthāṃ karoty, aho rājñā nāyāyikapaśoḥ / yadi ca bhāva-jñānaṃ bhāva-vyavasthāṃ na karoti, tadā sarva-bhāveṣv anāśvāsa-prasaṅgaḥ / tat-prasaktāḥ abhāvasyāpy anavasthitih / tad-anavasthitau ca tattvōpaplavaḥ syāt / athānavagataḥ, so 'stīti katham punar vetsi?atha kālāntare, tadā na kiñcid bādhyate, satyōdakasyāpi kālāntare 'bhāvōpapatteḥ /*

<sup>162</sup> TUS. 1.1b2, p. 116: *atha pratīyamānaivābhāvaḥ, katham tad-viśaya-jñānasya mithyātvaṃ upapadyate, pratīyamānasyaivābhāvasyōpapatteḥ? na ca bhāvākāre pratīyamane 'bhāva-kalpanā nyāyātīprasaṅgāt / anyathā rūpādau pratīyamāne rasādi-kalpanā kartavyā / na cakriyate, tathēhāpy udakaṃ pratīyate / nanu pratīyate, kiṃ tv atathyam / yady evam udaka-prapañco 'yaṃ dīrghōdakaṃ madhurōdakam iti yathā / nanv atra sarvāsv avasthāsūdakaṃ pratīyate, tena tāsv ambhaḥ prakalpyate / yady evaṃ tad ihāpy avasthā-dvaye 'py udakaṃ pratīyate satyōdakam asatyōdakaṃ ca / satyōdaka-jñāne satyōdakam avabhāti, nāsatyōdakam anudakaṃ vā / tathāsatyōdaka-jñāne 'satyōdakam pratibhāti, na satyōdakam anudakaṃ vā, sva-viśaya-paryavasāyinyo hi buddhayaḥ /*

<sup>163</sup> FRANCO (1984: 119-120).

do wytworzenia wspomnienia. Dlatego też nie ukazują się błędy, których przedmiot nigdy nie istniał.<sup>164</sup>

W swoim podsumowaniu opisu teorii Aczarji i Wjakhjatra Eli Franco konkluduje, że ten pierwszy opiera swoje wnioski na modelu wątpliwości, drugi zaś – na modelu przypominania. Obu teoriom brakuje wyjaśnienia podziału błędów na te z zewnętrznym przedmiotem i te bez niego. Wjakhjatr zastanawiał się, jak można liczyć na treść świadomości oraz w jaki sposób przypomnienie wody zostało wytworzone przez przestrzenno-czasowe charakterystyki. Prabhakara dokonał modyfikacji tej kwestii: poznanie nie może powodować zmian we własnościach przedmiotu, nawet w charakterystykach czasowo-przestrzennych, ani zmienić jednej własności na inną. W konsekwencji błąd nie powinien być niczym pozytywnie nowym. Fakt, że przedmiot ukazuje się, jakby był obecny, nie jest niczym innym, jak brakiem pewnych charakterystyk. Prabhakara ukuł termin „utrata przypomnienia” (*smṛti-pramoṣa*) świadomości faktu, że poznanie jest przypominane. Uważał, że nic pozytywnego nie może ukazać się w błędnym poznaniu określanym jako przypomnienie, lub – w przeciwnym razie – pierwsze poznanie przedmiotu także powinno zostać uznane za przypominanie, ponieważ nie można byłoby dostrzec pomiędzy nimi jakiegokolwiek różnicy.<sup>165</sup>

Dżajaraśi wypowiada się przeciwko wszystkim możliwym próbom dokonania charakterystyki przypominania. Później modyfikuje swoje stanowisko, uznając jego definicję za możliwą do przyjęcia, ale podkreśla, że ani przypominanie, ani jego utrata nie mogą zostać zastosowane do fałszywego poznania wody (sytuacja *smṛti-pramoṣa*).<sup>166</sup> Argumenty Dżajaraśiego nie są nakierowane na różnicę pomiędzy błędem i przypomnieniem, ale pomiędzy pierwszym ujęciem przedmiotu i jego przypomnieniem, co zmusiło go do analizy natury przypominania.

### **Inne aspekty „teorii błędu” w myśli Dżajaraśiego**

Dżajaraśi w swoich rozważaniach nad naturą błędu i nieprawomocnego poznania podjął także refleksję nad niezwykle trudną kwestią uniwersaliów:

„Jeśli [powszechnik jest] czymś różnym [od indywiduów], posiada wówczas albo odrębną formę, albo formę powtarzającą się. Jeśli posiada formę odrębną, nie ma natury powszechnika, ponieważ ma odrębną i wyjątkową naturę, tak jak [np.] woda itd. Jeśli [zaś powszechnik] posiada formę powtarzającą się, to czy

---

<sup>164</sup> FRANCO (1984: 120).

<sup>165</sup> FRANCO (1984: 122-123).

<sup>166</sup> FRANCO (1984: 126).

jest zatem powtarzalny w swojej własnej naturze, czy jest powtarzalny w naturze czegoś innego?

Jeśli jest on powtarzalny w swojej własnej naturze, to wówczas nie jest to poprawne, ponieważ nie istnieje powtarzalność w sobie samym. Jeśli jest on powtarzalny w naturze czegoś innego, to jaka jest [wówczas] ta powtarzalność w naturze czegoś innego? Czy zachodzi [wówczas] tożsamość natury z tą [inną rzeczą], czy jest [on] w niej na zasadzie obecności? Jeśli jest to tożsamość natury, to [wówczas] powszechnik i [indywiduum], który jest przez to określany, nie będzie odmienny.

Jeśli posiadanie powtarzalnej formy [jest równoznaczne] z byciem obecnym w naturze czegoś innego, to [wówczas] nie jest to poprawne, [bowiem] inherencja (obecność) jest różna od powszechnika. Rozważamy powtarzalną naturę powszechnika, a nie coś, co jest od niej różne.

Jeśli zatem bezbłądność poznania wody, które uprzednio powstało, została uzyskana przez uchwycenie przedmiotu, który dotyczy uniwersalnej wody, wówczas, [biorąc pod uwagę fakt, że] powszechnik wody może istnieć w krowach itd., bezbłądność poznania wody powinna być [ustanowiona] przez uchwycenie krowy itd.”<sup>167</sup>

Dalszy tok wywodu brzmi następująco:

„Wyjaśniamy: własna forma polegająca na naturze powszechnika, który posiada pojemność i ma formę pojemności, jest tym samym pod względem stanu rzeczy, kiedy [powszechnik] uaktywnia [swoje poznanie,] i pod względem stanu rzeczy, kiedy nie uaktywnia [swojego poznania]. W konsekwencji wytwarzanie [jego] efektu powinno mieć miejsce także przed [tym momentem, kiedy się rzeczywiście pojawia]. Albo jeśli nie ma żadnego wytwarzania, [wówczas] tak jak wcześniej, tak samo teraz [powszechnik] nie uaktywni [jego poznania].”<sup>168</sup>

Dżarajaśi zastanawia się, w jaki sposób można rozróżnić powszechnik „wody” od rzeczywistej wody lub jej braku, zwłaszcza że nie istnieje żaden inny powszechnik, który mógłby pełnić rolę rozjemcy w tym rozróżnieniu, a wszelka próba rozwiązania tego problemu doprowadziłaby z konieczności do błędnego koła. Dlatego też indywidua różnią się od siebie za pomocą samej, tylko im

---

<sup>167</sup> TUS. a2-a.2°, pp. 80, 82: *athârthântara-bhūtā sā vyāvrttākārānugatākārā vā / tad yadi vyāvrttākārā, na tasyāḥ sāmānya-rūpatvaṃ vyāvrttaikasv-abhāvāt tōyādivat / athānusyūta-rūpā, tat kim ātma-rūpānusyūtā para-rūpānusyūtā vā? tad yady ātma-rūpānusyūtā, tad ayuktam, ātmāny anugamābhāvāt / atha para-rūpānusyūtā, keyaṃ para-rūpānusyūtā kim tat-tādātmyaṃ tat-samavāyo vā? tad yadi tād-ātmyaṃ, sāmānya-tadvator abheda-prasaṅgaḥ/ atha para-rūpa-samavāyo 'nusyūtā-kāratā, tad ayuktam / sāmānyād bhinnāḥ samavāyaḥ / sāmānyasyānugatam rūpam ālocayitum ārabdham, na tato 'nyasya / yadi cōdaka-jātīyārtha-prāpty-āvyabhicāritā pūrvōditōdaka-vijñānasya vyavasthāpyate, tadōdaka-jāter gavādāv api sambhavo 'sti, gavādi-prāpty-āvyabhicāritōdaka-vijñānasya syāt /*

<sup>168</sup> TUS. a.2c, p. 86: *vyutpādyate vijñāna-janakāvasthāyāṃ yad eva sva-rūpaṃ sāmānyātmakam śaktimac chakti-rūpaṃ ca kārakāntarānapekṣayā-janakāvasthāyāṃ tad eva rūpam, ataḥ pūrvam api kāryōtpāda-prasaṅgaḥ / anutpāde vā prāḡ ivēdānīm api na janayet /*

przypisanej, formy, a nie dzięki jakiemuś powszechnikowi. Nie jest możliwa wielość indywiduów wody, a zatem nie jest możliwy jej powszechnik. Autor *Tattwopaplawasimhy* dochodzi do wniosku, że uniwersalia nie istnieją, ponieważ są wieczne, a więc nie ukazują się w poznaniu, a także dlatego, że nie można udowodnić ich istnienia.<sup>169</sup> Gdyby powszechnik był czynnikiem przyczynowym poznania, wytwarzałby je bez przerwy.<sup>170</sup>

„Jeśli bezbłądność [poznania wody] jest znana dzięki uchwyceniu wody, która powstaje w tej serii co [woda, która pojawia się w poznaniu], to wówczas nie jest to poprawne, ponieważ substancje, które są ostatecznymi całościami, nie są zdolne do wytwarzania [innych całości]. Nie istnieje także wielość indywiduów wody. A to, dlaczego [jej] nie ma, zostało już wyjaśnione.”<sup>171</sup>

Ostatni z wybranych passusów *Tattwopaplawasimhy* zostanie przytoczony po to, aby ukazać, w jaki sposób Dżajaraśi ustosunkowuje się do kolejnego poglądu najjajików, stojących na stanowisku, że bezbłądność wcześniejszego poznania zostaje uchwycona w aktualnym poznaniu dzięki skuteczności działania, jako znak lub jako coś obdarzonego naturą percepcji:

„Dalej, [twierdzenie, że] bezbłądność poznania [wody], które się wcześniej ukazało, jest poddawana poznaniu dzięki skuteczności działania. [Jednakże] czy to [fakt, że jest poddawana poznaniu dzięki skuteczności działania] jako znak lub jako coś, co ma naturę percepcji?

W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli [bezbłądność jest poddawana poznaniu dzięki skuteczności działania] jako znak, to [wówczas] nie jest to właściwe, ponieważ nie została uchwycona relacja [bezbłądności] z nim. A jeśli została uchwycona, to [w takim przypadku] skuteczność aktywności jest zbędna. Jeśli [bezbłądność poddawana jest poznaniu dzięki skuteczności działania] jako coś obdarzonego taką samą naturą jak percepcja, [wówczas] nie jest właściwe, ponieważ nie zachodzi kontakt z [poznaniem wody], które wcześniej się ukazało i znikło.

Poznanie, które ma [poznanie wody jako bezbłądne], ponieważ jego przedmiot nie jest rezultatem percepcji, z tego względu, że nie posiada rzeczywistego wsparcia, tak jak [niewłaściwe] poznanie płamek [w oku] itd. Ani nieobecność [poznania], ani obecność, nie pojawiają się, ponieważ ono [dłużej] nie istnieje. [Jeżeli twierdzi się inaczej], należy wyjaśnić znaczenie [słowa] ‘przedmiot’ w odniesieniu do czegoś, co nie istnieje. [Czy staje się coś przedmiotem] przez fakt bycia tym, co udostępnia [jego] formę [poznaniu] lub przez fakt posiadania

---

<sup>169</sup> TUS. a.2d., p. 88.

<sup>170</sup> TUS. a.2b-a.2c., pp. 82, 84, 86.

<sup>171</sup> TUS. 1.13a3, p. 96: *atha tad-vaṁśaja-jala-prāpty-āvyabhicāritā jñāyate / tad ayuktam, anty-āvayavidravyaṅām janakatva-vyatirekāt / na cōdaka-vyaktīnām nānātvam asti / yathā ca na vidyate tathā niveditam purastāt /*



własności, takich jak wielkość itd., albo przez zwyczajne istnienie, albo przez wspólne powstawanie [razem z poznaniem].

W momencie, kiedy one wszystkie są niszczone, jak ta [nieistniejąca rzecz] może być przedmiotem [poznania, które powstaje po tym, jak ta rzecz zostaje zniszczona]? Jeśli ta [nieistniejąca rzecz] jest przedmiotem, powinno się poszukać przyczyny fałszywości poznania plamek [w oku], itd. Jeśli fałszywość jest właściwa zwyczajnemu istnieniu [poznania] samego w sobie, wszystkie [poznania] byłyby fałszywe, a w konsekwencji doszłoby do unicestwienia zasad. [Stanowisko sprzeciwiające się:] Bezbłądność jest ujmowana w inny sposób: poznanie, które powstało na sposób relacji pomiędzy jaźnią i organem wewnętrznym, ukazuje się jako uwarunkowane bezbłądnością.

[Reakcja na sprzeciw:] To jest niewłaściwe [rozumowanie]. Ta bezbłądność jest albo własnością tego [poznania], albo jego własną naturą.

W odniesieniu do tych [możliwości] jest albo wieczna, albo skończona.<sup>172</sup>

Jeśli jest wieczna, należy wówczas mieć świadomość, że podlega obaleniu poprzez fałszywe przekonania, [te same, co w przypadku] powszechników.

Jeśli nie jest wieczna, powstaje przed, razem z lub po.

W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli powstaje wcześniej, wówczas [należy się zastanowić,] czego to jest własność. Nie może bowiem istnieć własność bez nośnika własności. Ponieważ posiada naturę, która jest odrębna od wszystkiego innego, powinno się określić, co do czego należy. Jeśli powstaje razem z [poznaniem], należy określić, jaka relacja zachodzi między oboma [czynnikami]. Jeśli nie zachodzi ani relacja identity, ani [relacja] przyczynowości, ani [relacja] inherencji, należy zrozumieć znaczenie formy [wyrażonej przypadkiem] dopełniacza: 'jego/jej bezbłądność'. Jeśli powstaje po [poznaniu], to wówczas poznanie powinno być błędne, zanim [owa własność powstała]. Nie ma własności poza przyjemnością itd., która należy do jaźni, która posiada naturę wolną od błędów, ponieważ niemożliwe jest jej uchwycenie, czego nie chcesz przyznać sam przed sobą.

Jeśli własności, [takie jak] bezbłądność, są uznane za coś odmiennego [od nośnika własności], poznanie, które jest ograniczone przez te [własności], jest określane jako [takie, które] ustanawia bezbłądność kompleksu przyczynowego.

<sup>172</sup> TUS. 1.13b-1.141., pp. 96, 98, 100: *kiṃ ca pravṛtti-sāmarthyenāvyaḥcāritā pūrvōdita-jñānasya jñāpyate – kiṃ liṅga-bhūtenāho 'dhyakṣātmakena? tad yadi liṅga-bhūtena, tad ayuktam, tena sākaṃ sambandhānavagateḥ / avagatau vālaṃ pravṛtti-sāmarthyena / athādhyakṣātmakena, tad ayuktam, pūrvōdita-pratyastamitena sākaṃ sannikarṣābhāvāt / tad-viśaya-vijñānaṃ na pratyakṣa-phalaṃ nirālambanavāt keśōṅḍukādi-saṃvedanavat / na vijñānasyābhāvo 'vabhāti, na bhāvas tad-abhāvāt / avidyamānasya viśayārtho vaktavyaḥ kiṃ ākārāpakatvena vā mahat-tvādi-dharmōpetatvena vā sattā-mātreṇa vā sahōtpādena vā? sarvasya pratyastamitavāt katham asau viśayaḥ? tad-viśayatve keśōṅḍukādi-vijñānasya-aiva mithyātve bījam anveṣaṇīyam / ātma-sattā-mātreṇa mithyātve sarvasya mithyātvam āpadyate / tatas tattvōpaplavāḥ syāt / athānyathāvyaḥcāritvaṃ grhyatātmāntaḥkaraṇa-sambandhenōtpannaṃ vijñānam avyaḥcāritāviśiṣṭaṃ pradotyate / tad ayuktam / tad avyaḥcāritvaṃ tad-dharmo vā tat-sva-rūpaṃ vā / tad yadi tad-dharmaḥ, sa nityo 'nityo vā/*

Nie jest to jednak możliwe, ponieważ nie trwa [ono] tyle czasu, który byłby konieczny do ujęcia poznania jako ograniczonego przez kilka czynników, jeden po drugim. Jeśli nie jest to ani ten, który ma być poddany poznaniu, ani ten, który czyni znanym, poznanie powinno odnosić się do samej jednostki działającej.

Jeśli bezbłądność stanowi swoistą naturę [poznania], to czy wówczas pozostaje w zależności od własnego wyłącznego istnienia, czy w zależności od istnienia czegoś innego?

W odniesieniu do tych możliwości, jeśli uważa się, że bezbłądność polega na wyłącznym istnieniu poznania, to [wówczas fałszywe] poznanie płamek [w oku] itd. powinno także być bezbłądne. Poznanie zaś nie jest traktowane jako błędne lub bezbłądne w zależności od istnienia samego poznania.

Jeśli bezbłądność uzależniona jest od istnienia czegoś innego, [wówczas] czy jest w [tej] zależności od istnienia czegoś innego, co nie uczestniczy w konstytuowaniu się [poznania], lub w zależności od czegoś innego, co uczestniczy w [jego] (dosł. poznania) konstytuowaniu się?

W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli [bzebłądność] jest uzależniona od istnienia czegoś innego, co nie uczestniczy w konstytuowaniu się [poznania], to wtedy poznanie płam [po zamknięciu oczu] itd. i podwójnego księżycy również powinno być wolne od błędu.

Jeśli bezbłądność jest uzależniona od istnienia czegoś innego, co uczestniczy w konstytuowaniu się [poznania], [wówczas] czy znajduje się w zależności od istnienia czegoś innego, co uczestniczy w konstytuowaniu [poznania] i co jest postrzegane, czy [jednak] znajduje się w zależności od istnienia czegoś innego, co uczestniczy w konstytuowaniu [poznania i] które stoi w sprzeczności z tym?

W odniesieniu do tych [możliwości], jeśli uzna się pierwsze stanowisko, wówczas poznanie przeszłych i przyszłych przedmiotów wywiedzione na mocy wnioskowania, percepcja dogina i poznanie uzyskane na mocy wedyjskich nakazów nie będą wolne od błędu, ponieważ przedmiot, który jest przez nich ujmowany i [powinien] uczestniczyć w [ich] konstytuowaniu, nie istnieje [w chwili, w której powstaje]. Lub jeśli istnieje [w tym czasie], zostaną zniesione czynności rytualne.

Jeśli przyjmie się [to] drugie [stanowisko], wówczas poznanie siatki do włosów i podwójnego księżycy będzie bezbłądne. Stąd, [pragnienie wskazania różnicy pomiędzy błędnym i bezbłędnym poznaniem wydaje się] dziecinną mrzonką.<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> TUS. 1.141-142, pp. 100, 102: *yadi nityas, tadā jāti-doseṇāpodito veditavyaḥ / athānityaḥ, sa pūrvōtpannaḥ saha paścād vā jātaḥ / tad yadi pūrvōtpannas, tadā kasyāsau dharmah? na hi dharmiṇam antareṇa dharmo bhavitum arhati / sarvato vyāvṛtta-rūpatvāt kaḥ kasyeti vaktavyam / atha saḥōtpannaḥ, kaḥ tayoḥ sambandhēti vaktavyam / tādātmya-tad-utpatti-samavāya-sambandhābhāve sati śaṣṭhy-artho vaktavyas tasyāvyabhicāritvam ity atha pṛṣṭhōtpannas tarhi pūrvam vyabhicāritā vijñānasya prāpnoti / na cādhyātmiko 'vyabhicāri-rūpo dharmo 'sti sukhādi-vyatiriktas, tat-pratītya-sambhavena svayam anabhyupagamāt / yadi cāvyabhicārādayo*

Poglądy Dżajaraśiego niejednokrotnie stawały się przedmiotem refleksji innych myślicieli. Krytycznej analizy jego poglądów dokonał między innymi Bhasarwadźnia (Bhāsarvajña)<sup>174</sup> i jego słowa zostaną przytoczone w celu zwieńczenia rozważań nad naturą poznania i problemem błędu w dziele *Tattwopaplawasimha*:

„Wątpliwość sama w sobie nie istnieje. Jak ktoś mógłby przypuszczać, że [rozważanie i niepewność] są z nią związane? Co bowiem ukazuje się w wątpliwym poznaniu? To, co obdarzone jest własnościami, czy [sama] własność? Jeśli jest to [był] obdarzony własnościami, to czy jest on realny, czy nierealny? Jeśli jest realny, to jak to [jest] możliwe, aby jego poznanie posiadało naturę wątpliwości? Zwłaszcza że obdarzone jest ono naturą ujmowania realnej rzeczy, podobnie jak określenie dłoni itd. Nawet jeśli [był obdarzony własnościami] jest nierealny, to tak długo, jak [poznanie] posiada nierealną rzecz jako swój przedmiot, nie jest to wątpliwość, ale błąd [...] itd<sup>175</sup>.

Jeśli własność [ukazuje się w wątpliwym poznaniu,] czy charakteryzuje się ją jako ‘bycie pniem’, czy (dosł. charakteryzuje się ją) jako ‘bycie człowiekiem’, czy jako oba? Jeśli charakteryzuje się ją jako ‘bycie pniem’, wówczas, czy realna, czy też nierealna, [ma się do czynienia z] tym [samym] błędem jak powyżej. Jeśli [ukazuje się własność] charakteryzowana jako ‘bycie

---

*dharmārthāntara-bhūtābhyupagamyante tair avacchinnaṃ vijñānaṃ sāmāgry-āvasthāpakam udghuṣyate / tac cānupapannaṃ, pratyekam-aneka-viśeṣaṇāvacchinna-vijñāna-pratipattikālāvasthānā-yogāt / jñāpya jñāpakayor abhāve karṭṛ-mātra-prabandhi jñānaṃ syāt / [1.142] atha tat-sva-rūpam avyabhicāritvaṃ – tat kiṃ sva-sattā-mātrānurodhenārthāntara-sattānurodhena vā? tad yadi jñāna-sattā-mātrataivāvyabhicāritvaṃ ucyate, tadā keśoṇḍuka-saṃvido 'py avyabhicāritā syāt / na ca jñāna-sattā-mātrānurodhena jñānaṃ vyabhicāry avyabhicāri vōdgyāte / athārthāntara-sattānurodhenāvyabhicāritvaṃ kim anupakārakārthāntara-sattānurodhenāhosvid upakārakārthāntara-sattānurodhena? tad yadi tāvad anupakārakārthāntara-sattānurodhena, tadā keśoṇḍukēndu-dvaya-saṃvido 'py avyabhicāritāprasaṅgaḥ / athōpakārakārthāntara-sattānurodhenāvyabhicāritā kiṃ pratīyamānārthāntaropakāraka-sattānurodhena tad viparīthāntarōpakāraka-sattānurodhena vā? tad yadi pūrva-pakṣābhyupagamas, tadātītānāgatānumāna-vijñānasya yogipratyakṣasya ca cōdanāvācāna-janīta-vijñānasya vāvyabhicāritā na bhavet, tadavagatōpakārakārthābhāvāt / bhāve vā vitānakriyā-lopa-prasaṅgaḥ / athōtaro matas, tadā keśoṇḍukēndu-dvaya-saṃvido 'vyabhicāritvaṃ prasajyatety asad-grhītam /*

<sup>174</sup> Zob. na temat Bhasarwadźni: JOSHI 1986, NARAYANAN 1992.

<sup>175</sup> NBhū. 23.21-24.6: *nanu ca saṃśaya eva nāsti kutas tatrāntarbhāvaś cintyate? tathā hi tasmin saṃśayajñāne kiṃ pratibhāti? dharmī darmo vā? yadi dharmī, sa tāttviko ' tāttviko vā. yadi tāttvikaḥ katham tadbuddheḥ sandeha-rūpatā? tāttvikārtha-grhītirūpatvāt karataḥ <āmalak> ādinirṇayavat / athātāttvikas, tatthāpy atāttvikārtha-viśayatvāt keśādi-jñānavad bhrāntir eva, na sandehaḥ /*

Por. TUS. 1.2, pp. 132, 134: (...) *tasmin sandeha-jñāne jāte kiñcit pratibhāty āho na pratibhāti / tad yadi pratibhāti, sa kiṃ dharmī dharmo vā? tad yadi dharmī pratibhāti, sa tāttviko ' tāttviko vā / yadi tāttviko, nāpaneyatā tadviśaya-vijñānasya / athātāttvikas, tadāvyabhicāripadenāpanītatvān na vyavasāyātmaka-padam upādeyam /*

człowiekiem’, to także w tym [przypadku dochodzi do] tego [samego] błędu jak powyżej. Nawet jeśli [ukazują się] obie [własności], jeśli obie są realne lub nierealne, to [pojawia się] dokładnie ten sam błąd. Nawet jeśli jedna własność jest realna, a druga nierealna, to [nie można o tym mówić jako o wątpliwym poznaniu, a raczej jako o] poznaniu, które – mając to (tzn. jedną własność realną, a drugą nierealną) dla swojego przedmiotu – będzie zarówno błędne, jak i bezbłędne.<sup>176</sup>

Jeśli wątpliwy przedmiot ukazuje się w wątpliwym poznaniu, czy zatem ów wątpliwy przedmiot istnieje, czy też nie? [Wydaje się, że] nieszczęśliwa wątpliwość rzeczywiście spadła w otchłań fałszywych pojęć i tym podobnych [trudności]. [Wątpliwość zatem] nie może objawiać siebie jako różną od prawomocnego poznania lub błędu. Istotnie, wszystkie żyjące stworzenia mogą pojmować wątpliwość jako posiadającą naturę niezdeterminowanego poznania. Musi ono posiadać jako swój przedmiot [być] obdarzony własnościami lub [samą] własność. Składa się z jednego poznania lub z więcej niż jednego. Musi posiadać jako swój przedmiot realną lub nierealną rzecz [...].<sup>177</sup>

Reasumując, Dżajaraśi podjął wielki wysiłek dla zrozumienia punktu widzenia przedstawicieli szkoły njaji, zrekonstruowania ich stanowiska i sformułowania wniosków co do jego słuszności. Wychodząc od pytania: „skąd wiemy, że poznanie jest błędne?”, poddał krytycznej analizie cztery kryteria poznania i definicję percepcji podaną w *Njajasutrze*, a także podważył „model wątpliwości” Aczarji, „model przypominania” Wjakhjatra oraz „modele transformacji podmiotu” Padmapady. Z rozbudowanej krytyki wyłoniła się konkretna, indywidualna koncepcja autora *Tattwopaplawasimhy*, dopuszczająca możliwość redefinicji przedmiotu zewnętrznego i odrzucająca istnienie powszechników.

---

<sup>176</sup> NBhū. pp. 23.21-24.6: *atha dharmah, sthānutva-lakṣaṇah, puruṣatva-lakṣaṇa, ubhayaṃ vā / yadi sthānutva-lakṣaṇas tatas tāttvikātāttvikayoḥ pūrvavad doṣah / atha puruṣatva-lakṣaṇas, tatrāpi pūrvavad eva doṣah / athōbhayaṃ tatthāpy ubhayasya tāttvikātāttvika<tva>yoh sa eva doṣah /*

Por. TUS. 1.2, p. 134: *atha dharmah pratibhāti, sa sthānutva-lakṣaṇah, puruṣatva-lakṣaṇa ubhayaṃ vā / tad yadi sthānutva-lakṣaṇo dharmah pratibhāti sa tāttviko ’tāttviko vā / yadi tāttvikaḥ / katham tadbuddheḥ sandeha-rūpatā? tāttvikārtha-grhītirūpatvena satyōdaka-samvedanavat / athātāttvikas, tadāvyabhicāri-padenāpoditatvān na vyavasāyātmaka-padam upādeyam // atha puruṣatva-lakṣaṇo dharmah pratibhāty, asāv api tāttviko ’tāttviko vā / yadi tāttvikaḥ, katham tadbuddheḥ sandeha-rūpatā? athātāttvikas tadāvyabhicāri-padenāpoditatvād vyavasāyātmaka-padam na sādhyah // athōbhayaṃ pratibhāti, tadōbhayos tāttvikatvam atāttvikatvam vā(...)/.*

<sup>177</sup> NBhū. pp. 23.21-24.6: *athaikasya tāttvikatvam anyasyātāttvikatvam / tatthāpi tadviṣayam jñānam tad eva bhrāntam tad eva cābhrāntam iti prāptam / atha sandigdho ’rtho ’vabhāti sandehajñāne, sa sandigdho ’rtho vidyate <vā?> na vā /* Por. TUS. pp. 1.2., pp. 134, 136: *athaikasya tāttvikatvam anyasyātāttvikatvam / tadā tad eva jñānam vyabhicāri tad evāvyabhicāri / [p. 136] (...) atha sandighārthākara-pratibhāsi sandeha-jñānam iti cet / sa sandigdho ’rtho vidyate vā na vā /*

## Bibliografia

- BALCEROWICZ 2003 = Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. DIALOG, Warszawa 2003.
- BARTLEY 2002 = Bartley, C.J.: *The Theology of Rāmānuja. Realism and Religion*. RoutledgeCurzon 2002.
- BHARADWAJ 1958 = Bharadwaj, Krishna Datta: *The Philosophy of Rāmānuja*. Sir Shankar Lall Charitable Trust Society 1958.
- BHATT 2000 = Bhatt, S.R.: *Nyāyamukha*. Greenwood Publishing Group, 2000.
- BHATTACHARYA 2011 = Bhattacharya, Ramkrishna: *Studies on the Carvaka/Lokayata*. Anthem Press 2011.
- BHUSHAN, GARFIELD 2011 = Bhushan, Nalini; Garfield, Jay L.: *Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence*. Oxford University Press, 2011.
- CARR, MAHALINGAM 2012 = Carr, Brian; Mahalingam, Indira: *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*. Taylor & Francis, 2012.
- CHAKRABARTI 1992 = Chakrabarti, Arindam: „I Touch What I Saw”. *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), pp. 103–117.
- CHAKRABARTI 1999 = Chakrabarti, Kishor: *Indian Philosophy of Mind: The Nyāya Dualist Tradition*. State University of New York Press, Albany 1999.
- CHATTERJEA 2003 = Chatterjea, Tara: *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*. Lexington Books 2003.
- CHATTOPADHYAYA, GANGOPADHYAYA 1990 = Chattopadhyaya, Debiprasad; Gangopadhyaya, Mrinalkanti: *Cārvāka/Lokāyata: an anthology of source materials and some recent studies*. Indian Council of Philosophical Research in association with Rddhi-India, Calcutta 1990.
- CHOWDHURY 1981 = Chowdhury, Amitabha: *Laukika, alaukika*. Samakala Prakasani, Uniwersytet Kalifornijski 1981.
- COOKE 2006 = Cooke, Bill: *Dictionary of atheism, skepticism and humanism*. Prometheus Books, Uniwersytet Michigan 2006.
- DEHSEN 1999 = Dehsen, Christian D. von: *Philosophers and Religious Leaders: An Encyclopedia of People Who Changed the World*. Greenwood Publishing Group 1999.
- DREYFUS 1997 = Dreyfus, Georges B.J.: *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. SUNY Press, 1997.
- FOWLER 2002 = Fowler, Jeaneane D.: *Perspectives of Reality: An Introduction to the Philosophy of Hinduism*. Sussex Academic Press, 2002.

FRANCO 1983 = Franco, Eli: „Studies in the Tattvopaplavasimha I. The Criterion of Truth”. *Journal of Indian Philosophy* 11 (2), 1983.

FRANCO 1984 = Franco, Eli: „Studies in the Tattvopaplavasimha II. The Theory of Error”. *Journal of Indian Philosophy* 12 (2), 1984.

FRANCO 1987 = Franco, Eli: *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāṣi's Scepticism*. Alt- und Neu-Indische Studien, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1987.

GANERI 2001 = Ganeri, Jonardon: *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. Routledge 2001.

GANERI 2004 = Ganeri, Jonardon: “Indian Logic”, w: *Handbook of the History of Logic, Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic*, edited by D.M. Gabbay and J. Woods, 2004, pp. 309–395.

GANGOPADHYAYA 1984 = Gangopadhyaya, Mrinalkanti: *Indian Logic In Its Sources*. Munshiram Manoharlal, Delhi 1984.

GARG 1992 = Garg, Gaṅgā Rām: *Encyclopaedia of the Hindu World: Ar-Az*. Concept Publishing Company 1992.

GOKHALE 1992 = Gokhale, Pradeep: *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic*. Sri Satguru, Delhi 1992.

HALBFASS 1988 = Halbfass, Wilhelm: „Darśana, Ānvīkṣikī, Philosophy” w: *India and Europe: an Essay in Understanding*. State University of New York Press, Albany 1988, pp. 263–286. [*Indie i Europa: próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. Monika Nowakowska, Robert Piotrowski, DIALOG, Warszawa 2008.]

INDRA, SRIRAMAN 2008 = Indra, C.T.; Sriraman, T.: *Ramanujar: the life and ideas of Ramanuja*. Oxford University Press 2008.

INGALLS 1990 = Ingalls, Daniel H.H.: *Dhvanyālokalocana*. Harvard University Press, 1990.

KASHYAP, PURNAIYA 1973 = Kashyap, Ram Anant; Purnaiya, R.: *An introduction to Madhva ontology*. Tattva Viveka Publications 1973.

LIPNER 1986 = Lipner, Julius J.: *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja*. SUNY Press 1986.

LOCHTEFELD 2002 = Lochtefeld, James G.: *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism: Volume Two*. The Rosen Publishing Group, 2002.

MATILAL 1986 = Matilal, Bimal Krishna: *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford University Press 1986.

MATILAL 1990 = Matilal, Bimal Krishna: *Logic, Language, and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Studies*. State University of New York Press, Albany 1998.

- MATILAL 2001 = Matilal, Bimal Krishna: „On The Concept of Philosophy in India”, w: *Philosophy, Culture and Religion: Collected Essays*. Oxford University Press, Delhi 2001.
- McCREA, PATIL 2010 = McCrea, Lawrence J.; Patil, Parimal G.: *Buddhist Philosophy of Language in India. Jñānaśrīmitra on Exclusion*. Columbia University Press 2010.
- MESQUITA 2000 = Mesquita, Roque: *Madhva's unknown literary sources: some observations*. Aditya Prakashan 2000.
- MOHAPATRA 2002 = Mohapatra, Swarnaprava: *The status of nirvikalpaka and savikalpaka in Indian philosophy*. Anu Books, Meerut 2002.
- MONIER-WILLIAMS 1920 = M. Monier-Williams: *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press, Oxford 1920.
- NARAYANAN 1992 = Narayanan, T.K.: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña: A Critical Study*. Mittal Publications, 1992.
- NBh = Pakṣilasvāmin Vātsyāyana: *Nyāya-bhāṣya*. Digambara Sharma (ed.): *Nyāya-sūtra together with Pakṣilasvāmin Vātsyāyana's Nyāya-bhāṣya*. Poona 1985 (Repr. Ānandāśrama Sanskrit Series 91). — Przekład angielski: JHĀ (1912-1918), GANGOPADHYAYA (1982).
- NBhū = Bhāsarvajña: *Nyāya-bhūṣaṇa*. Svāmī Yogīndrānanda (ed.): *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāya-sārasya svōpajñām vyākhyānam Nyāya-bhūṣaṇam*. Śad-darśana-prakāśana-grantha-mālā 1, V 1968.
- NM = Jayanta-bhaṭṭa: *Nyāya-maṅjarī*. K.S. Varadacharya (ed.): *Nyāyamaṅjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippani-nyāya-saurabha by the editor*. Vol. 1&2, Oriental Research Institute Series 116, 139, University of Mysore, My 1969, 1983.
- NS = Akṣapāda Gautama: *Nyāya-sūtra*. Digambara Sharma (ed.): *Nyāya-sūtra together with Pakṣilasvāmin Vātsyāyana's Nyāya-bhāṣya*. Poona 1985 (Repr. Ānandāśrama Sanskrit Series 91). — Przekład niemiecki: RUBEN (1928).
- OBERHAMMER 2005 = Oberhammer, Gerhard: *Materials on the History of the Rāmānuja School*. Satya Nilayam Publications 2005.
- OETKE 1996 = Oetke, Klaus: „Ancient Indian Logic as a Theory of Non-Monotonic Reasoning”. *Journal of Indian Philosophy* 24 (1996), pp. 447–539.
- PHILLIPS 1998 = Phillips, Stephen H.: *Classical Indian Metaphysics Refutations Of Realism And The Emergence Of New Logic*. Motilal Banarsidass Publ. 1998.
- PRASAD 1983 = Prasad, Rama: *Ramanuja and Hegel: a Comparative Study*. Classical Pub. Co. 1983.
- PRASAD 2008 = Prasad, Shiv Nath: *Charvaka Lokayata: Analytic And Hermeneutic Study*. Janaki Prakashan 2008.

QUACK 2011 = Quack, Johannes: *Disenchanted India: Organized Rationalism and Criticism of Religion in India: Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*. Oxford University Press 2011.

RAJU 1985 = Raju, Poola Tirupati: *Structural Depths of Indian Thought*. SUNY Press 1985.

RAO 1998 = Rao, Srinivasa: *Perceptual Error: The Indian Theories*. Tom 16 z *Monograph of the Society for Asian and Comparative Philosophy*. University of Hawaii Press 1998.

RHYS-DAVIDS, STEDE 1923 = Rhys Davids, Thomas W; Stede, William: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Pali Text Society, London 1923.

RIEPE 1996 = Riepe, Dale Maurice: *Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Motilal Banarsidass Publ. 1996.

ROODURMUN 2002 = Roodurmum, Pulast Soobah: *Bhāmatī and Vivaraṇa Schools of Advaita Vedānta: A Critical Approach*. Motilal Banarsidass Publ., 2002.

SARMA 2003 = Sarma, Deepak: *An Introduction to Mādhva Vedānta*. Ashgate Publishing, Ltd. 2003.

SHARMA 2005 = Sharma, Jagdish P.: *Individuals and ideas in traditional India: ten interpretive studies*. Munshiram Manoharlal Publishers, University of Michigan 2005.

SHASTRI 1949-1950 = Shastri, Ranjan D.: „Carvaka Philosophy”. *The Humanist Way*. Vol. IV. Calcutta 1949-1950.

SIDERITS 2003 = Siderits, Mark: *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Ashgate Publishing, Ltd. 2003.

SIVARAMAN 1973 = Sivaraman, K.: *Śaivism in Philosophical Perspective: A Study of the Formative Concepts, Problems, and Methods of Śaiva Siddhānta*. Motilal Banarsidass Publ., 1973.

SOLOMON 1976 = Solomon, Esther A.: *Indian Dialectics*. 2 vols. B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad 1976.

TABER 2004 = Taber, John: „Is Indian Logic Non-Monotonic?”. *Philosophy East and West* 54 (2004), pp. 143-170.

TC = Gaṅgeśa: *Tattvacintāmaṇi*. (1) Kamakhya Natha Tarkavagisa (ed.), Eng. Introd. By S.C. Vidyabhusana: *Tattva-Chintamani Of Gangesa Upadhyaya*. Tom 1. Motilal Banarsidass Publ. 2007. (2) *Tattvacintāmaṇi*, by Gaṅgeśa; Chapter I (epistemology) – Stephen Phillips and N. S. R. Tatacharya, *Gaṅgeśa's 'Jewel of Reflection on the Truth (about Epistemology)', the Perception Chapter*, Columbia University Press, 2005.

THROWER 1980 = Thrower, James, A.: *The Alternative Tradition: A Study of Unbelief in the Ancient World*. Walter de Gruyter 1980.



TIGUNAIT 1983 = Tigunait, Pandit Rajmani: *Seven Systems Of Indian Philosophy*. Himalayan Institute Press, 1983.

TUCCI 1926 = Tucci, Giuseppe: „Linee di una storia del materialismo Indiano”. *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*. Serie seste. Vol II. Roma 1926.

TUS = Jayaraśi Bhattya: *Tattvôpaplava-simha*. (1) Sukhlalji Sanghavi and Rasiklal C. Parikh (ed.): *Tattvopaplavasimha of Sri Jayarasi Bhatta*. GOS 87: 1940. (2) Edycja, przekład angielski, obszerne studium: FRANCO (1987).

WARRIER 1995 = Warriar, Edakkunni Ittuthra: *The Contribution of Anandabodha to Advaita*. Mittal Publications, 1995.

VIDYARTHI 1977 = Vidyarthi, Brahmeswar Pandeya: *Sri Ramanuja's philosophy and religion: a critical exposition of Viśiṣṭādvaita*. Prof. M. Rangacharya Memorial Trust 1977.

VIDYARTHI 1978 = Vidyarthi, Brahmeswar Pandeya: *Knowledge, self, and God in Ramanuja*. Oriental Publishers & Distributors 1978.

VS = Kaṇāda: *Vaiśeṣika-sūtra*. Muni Jambuvijaya (ed.): *Vaiśeṣika-sūtra with Candrānanda's Commentary*. Gaekwad's Oriental Series 136. Oriental Institute, Baroda 1961.

YEH 1973 = Yeh, Ah-yueh: „The Meaning of the Four Errorless Realities in the Vijnānavādin School”. *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*. Vol 17. 1973. s. 85-87.

## Summary

Małgorzata Glinicka

### **Theory of Fallacy. A Comparison of Jayaraśi Bhattya's Conception with the Nyāya School Standpoint**

The aim of this article is a comparative analysis of the theory of fallacy according to the Nyāya school and the standpoint of Jayaraśi Bhattya, a representative of Indian scepticism, on the basis of his treatise *Tattvôpaplava-simha* (*TUS*) and selected passages of the Nyāya works. After a survey of the sources of knowledge in Indian philosophy and the definitions of truth and criteria of truth according to the Nyāya school (with occasional references to other schools, i.e. Buddhist, Mimamsa etc.), the author of the paper focuses on the precise analysis of *TUS* chapter one, concerning Jayaraśi's criticism of the theory of perception of the Nyāya school (conception of truth, criteria of valid cognition, problem of validity and non-erroneousness of cognition).

# Śmierć Abhimanju

BARBARA GRABOWSKA

Abhimanju (Abhimanyu) to jedyny w swoim rodzaju bohater *Mahabharaty*. Szesnastoletni syn Ardżuny (Arjuna) i Subhadry (Subhadrā), siostrzeniec Kryszny (Kṛṣṇa), zabłysnął na jeden dzień wspaniałym popisem sztuki wojennej (trzynastego dnia wielkiej wojny na polu Kurukszetry (Kurukṣetra), w której nikt, nawet tak doświadczeni wojownicy jak Drona (Droṇa) czy Karna (Kaṛṇa) nie mogli mu sprostać i zginął tego samego dnia, pokonany w niehonorowej walce.

Epopoja opisuje jeszcze tylko pokrótce okoliczności jego narodzin i ślubu z Uttarą (Uttarā), córką Wiraty (Virāṭa), władcy Matsjów (Matsya), którą zostawił w ciąży. Jego syn Parikszit (Parīkṣit), martwo urodzony i cudownie przywrócony do życia przez Krysznę, oraz wnuk, Dżanamedżaja (Janamejaya), to następnymi po Judhiszthirze (Yudhiṣṭhira) władcy dynastii księżycowej.

Interesujące jest to, że *Mahabharata* sanskrycka obwinia o śmierć Abhimanju innych rycerzy niż źródła bengalskie. Warto zapoznać się bliżej z krótkimi dziejami bohatera, przedstawionymi w *Mahabharacie* i źródłach bengalskich, oraz ustalić, kto odpowiada za śmierć Abhimanju.

## Narodziny Abhimanju

Według *Mahabharaty*, podczas narady co do przyszłych wcieleń bogów w świecie śmiertelnych, bóg księżyca Ćandra (Candra) rzekł do niebian, że nie jest w stanie rozstać się ze swym synem Warčasem (Varcas), który jest mu droższy nad życie. Skoro jednak zniszczenie demonów na ziemi jest zadaniem niebian, to Warčas też tam się uda, ale nie na długo. Narodzi się jako syn Ardżuny i będzie znakomitym rycerzem. Weźmie udział w wielkiej wojnie, przebije się przez szyk kołowy wroga (*cakravyūha*), wyśle do domu Jamy (Yama) czwartą część armii przeciwnika, zostanie zabity w wieku szesnastu lat i wtedy wróci do ojca. (Mbh 1. 67, s.143-144).

Odmiennej wersji narodzin Abhimanju na ziemi proponuje *Mahabharata* bengalska. Tu Abhimanju nie jest synem Ćandry, lecz samym Ćandrą zesłanym na świat śmiertelnych kłątwą, przy czym tekst zawiera dwa warianty tej opowieści. Raz spada na Ćandrę kłątwa Bryhaspatiego (Bṛhaspati), w drugim przypadku kłątwe rzucił mędrzec Garga (Garga).

O zesłaniu na ziemię klątwą Gargi opowiedział Judhiszthirze Wjasa (Vyāsa), pragnąc uspokoić najstarszego z Pandawów (Pāṇḍava) dręczonego poczuciem winy z powodu śmierci Abhimanju. Czynił sobie wyrzuty, że nakłonił do walki młodego bratanka, choć ten kilkakrotnie uprzedzał go, że nie potrafi wydostać się z szyku kołowego. Rozpaczwał poza tym na myśl o cierpieniu Ardżuny, Subhadry i Kryszny. Zastanawiał się, jaki będzie los brzemiennej Uttary. Wjasa tłumaczył, że nikt nie jest nieśmiertelny, nikt nie umiera przedwcześnie, śmierć w tak młodym wieku była Abhimanju przeznaczona. Abhimanju to wcielenie Ćandry, zesłanego klątwą Gargi na ziemię (KMbh. 751).

Mędrzec Garga przybył do Ćandraloki (Candraloka) z uczniami w chwili, gdy Pan Gwiazd był zajęty miłosnymi igraszkami z ukochaną małżonką Rohini (Rohiṇī) i nie przywitał swego gościa z należytyym szacunkiem. Rozgniewany Garga obwinił Ćandrę o wywołane pychą zlekceważenie bramina i rzucił na niego klątwę, zapowiadając narodziny w świecie śmiertelnych jako karę. Wystraszony bóg księżyca, wysławiając mędrca, zaczął tłumaczyć się nieświadomością i dopytywał pokornie, kiedy zostanie wyzwolony z klątwy. Garga wyjaśnił, że Ćandra narodzi się jako syn Ardżuny z łona Subhadry i straci życie w walce w wieku lat szesnastu.

Według drugiej wersji (KMbh:991), to Bryhaspati rzucił klątwę na Ćandrę, gdyż ten uwiódł jego żonę Tarę (Tārā). Opowieść o porwaniu Tary jest znanym wątkiem, zawiera ją m.in. *Wisznupurana (Viṣṇu-Purāṇa)* (VP. 4.6.5-19) i *Bhagawatapurana (Bhāgavata-Purāṇa)* (BhP. 9.14.4-14). Ćandra, oczarowany niezwykłą urodą kobiety, opanowany pożądaniem, zabrał ją Bryhaspatiemu, nie zważając na to, że jest ona małżonką jego guru. Mimo żądań męża, rozkazów Brahmy (Brahmā), protestów świętych mężów, Ćandra nie chciał jej uwolnić. Śukra (Śukra), kapłan asurów, stanął po stronie Ćandry. Dołączyli do niego Dajtjowie (Daitya), Danawowie (Dānava) i inni wrogowie bogów. Indra wraz z niebianami z kolei poparł pokrzywdzonego. Wybuchła wojna. Wstrząsana walkami Ziemia drżała i zwróciła się do Brahmy, prosząc o zakończenie sporu. Bogowie i demony zawarli pokój, Tarę oddano jej mężowi.

Według *Mahabharaty* bengalskiej (KMbh:991) Bryhaspati, oburzony porwaniem żony, udał się do Ćandry i rozgniewany rzekł:

„Grzeszniku, jesteś nikczemny, daremnie uczyłem cię śastr, zniewoliłeś żonę guru, popełniłeś grzech. Będiesz naznaczony plamami (*kalāṅkita*), będą cię zwać ‘zhańbiony księżyc’ (*kalāṅkī candramā*). Z powodu mojej klątwy narodzisz się na ziemi w rodzie Kuru (Kuru) z nasienia Ardżuny w łonie Subhadry jako siostrzeniec Kryszny. Wkrótce uwolnisz się z klątwy.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Kruddha haye gela guru candrer sadan /  
Balila, pāpiṣṭha tui barai durjjan //*

Usłyszawszy to, Ćandra rzucił klątwę na Bryhaspatiego, zapowiadając, że narodzi się na ziemi jako sęp.

### **Dzieciństwo Abhimanju**

W czasie wygnania Pandawów Subhadra wraz z synem mieszkała po opieką Kryszny, swego brata, w Dwarace (Dvārakā). Tam też, po początkowym pobycie u swego wuja Dhrystadjumny (Dhṛṣṭadyumna), przybyli synowie Draupadi (Draupadī). Opiekował się nimi i uczył ich sztuki walki syn Kryszny i Rukmini (Rukmiṇī), Pradjumna (Pradyumna).

### **Ślub Abhimanju z Uttarą**

Pandawowie z Draupadi spędzili ostatni rok wygnania w przebraniu na dworze Wiraty, władcy Matsjów. Gdy Bhima na prośbę znieważonej Draupadi zabił Kićakę (Kīcaka), potężnego wodza Matsjów, ich ziemie zaatakował z jednej strony Suśarman (Suśarman), król Trigarty (Trigarta), licząc na militarne osłabienie kraju, a z drugiej strony wtargnęli Kaurawowie (Kaurava) i zagarnęli stada krów. Wirata, pokonawszy króla Trigarty, powrócił do stolicy i dowiedział się, że jego młodszy syn Uttara (Uttara) wyruszył samotnie na rydwanie kierowanym przez Bryhannalę (Bṛhannala) (czyli Ardżunę w przebraniu) przeciwko Kaurawom (Mbh 4.63.1-8). Początkowo król wielce się niepokoił o syna, ale wkrótce potem uradował się na wieść o jego zwycięstwie. Towarzyszący mu Judhiszthira przez cały czas powtarzał, że tam, gdzie walczy Bryhannala, nie ma powodu, by powątpiewać w wygraną. Rozgniewany tymi pochwałami nie dla syna, lecz eunucha-woźnicy, Wirata rzucił kość do gry w twarz Judhiszthiry tak silnie, że aż polała się krew (Mbh.4.63.44-47). Gdy okazało się, że walczył Ardżuna a Uttara tylko kierował rydwanem i wyszła na jaw prawdziwa tożsamość Pandawów, król zaproponował Ardżunie swoją córkę za żonę. (Mbh. 66.27). Bohater zgodził się ją przyjąć jako synową wyjaśniając, że Uttara przez rok nauki traktowała go jako ojca i nauczyciela (Mbh. 4.66.28; KMbh. 581). Tekst bengalski przedstawia bieg wypadków właściwie bez żadnych zmian.

---

*vrthā śastra mama sthāne karili paṭhan /  
gurupatnī hari pāp karili arjjan //  
kalaṅkita hao āji haite amarāy /  
kalaṅkī candramā bali kahuk tomār /  
ār ek vākya mama śunare adham /  
mama śāpe marttyaloke haibe janam //  
kuruvaṁśe dhanañjaya pāṅdur kumār /  
tāhār aurse janma haibe tomār //  
kṛṣṇer bhāginā habe subhadra-garbhete /  
alpaine śāpmukta haibe tāhāte // (KMbh. 991)*

Rozdział ten (*Virāṭaparvan*) w obu wersjach – sanskryckiej i bengalskiej – wprowadza do akcji młodziutką Uttarę. W tym momencie otrzymujemy opis jej wspaniałej urody (Mbh 4. 37.1-5):

„Uttara Sudakszina (Uttarā Sudakṣinā), księżniczka Matsjów, piękna dziewczyna o oczach gazeli, miała smukłe, nieskazitelne ciało o złotej karnacji, talię szczupłą, a jej uda przypominały trąbę słonia. Zdobila ją girlanda, złoty naszyjnik, pawie pióra i pasek z różnych klejnotów. Córka Wiraty, znana z urody, klejnot wśród dziewcząt, kochana i czczona przez wszystkich jak sama Lakszmi (Lakṣmī) Indry, pełna wdzięku, na polecenie brata pospieszyła jak błyskawica do chmury do sali tańca, by sprowadzić Bryhannalę.”

Przy okazji zwróciła się do niego z własną prośbą, by, gdy już pokona Kaurawów z Bhiszmą (Bhīṣma) i Droną na czele, zabrał on rycerzom błyszczące szaty z delikatnych, pięknych i miękkich materii i przywiózł je na stroje dla lalek, którymi bawiła się jeszcze z przyjaciółkami<sup>2</sup> (Mbh 4.37.29). Uttara przywiózł jej szaty Drony, Kropy (Kṛpa), Karny, Aśwatthamana (Aśvatthāman) i Durjodhany (Duryodhana). Kilka stron dalej dowiadujemy się o małżeństwie, planowanym dla tego dziecka bawiącego się jeszcze lalkami. (Mbh. 35.22-26).

### **Dzieje Dżajadrathy**

Z dziejami Abhimanju splątane są losy Dżajadrathy (Jayadratha), rycerza, który przyczynił się do jego przedwczesnej śmierci. Dżajadratha to syn Bryhatkaji (Bṛhatkāya), władcy Sindhu, mąż Duśśali (Duśśalā), jedynej córki Dhrytarasztry (Dhṛtarāṣṭra) (Mbh 1.116.17). Przyszedł na świat po licznych umartwieniach, którym poddał się jego ojciec. W momencie narodzin rozległ się głos z nieba oznajmiający, że chłopiec zostanie sławnym królem. Padło jednocześnie ostrzeżenie, że straci głowę ten, kto przyczyni się do upadku głowy Dżajadrathy na ziemię.

Zdarzeniem, które powiązało losy Dżajadrathy z życiem Pandawów, była próba porwania Draupadi. Pandawowie przebywali wtedy na wygnaniu w lesie Kamjaka (Kāmyaka). Pewnego dnia udali się polowanie, a Draupadi pozostała sama w chacie, tylko pod opieką bramina Dhaumji (Dhaumya). Przejeżdżał tamtędy Dżajadratha i zachwycony jej urodą pochwycił ją na rydwan. Draupadi głośno wzywała pomocy. Judhiszthira tymczasem ujrzał złe znaki, zaniepokoił się o żonę i wraz z braćmi wcześniej powrócił z polowania. Gdy Pandawowie zorientowali się w sytuacji, ruszyli w pościg. Wystraszony Dżajadratha wysadził z rydwanu Draupadi i zaczął uciekać. Został pochwycony i choć Draupadi

---

<sup>2</sup> *Bṛhannale, ānayethā vāsāmsi rucirāṇi ca / Pāñcālik' arthaṁ citrāṇi, sūkṣmāṇi ca, mṛdūni ca / Vijitya samrāmagatān BhīṣmaDroṇamukhān Kurūn / (Mbh 4.37.28-29)*

domagała się jego śmierci, darowano mu życie ze względu na jego małżeństwo z Duhśalą, ich siostrą stryjeczną. Bhima (Bhīma) ogolił mu jednak głowę na znak hańby.

Według wersji bengalskiej Bhima ruszył w gniewie, skokiem dopadł złoczyńcę, jednym ciosem wybił i zgruchotał mu zęby. Dżajadratha ze wstydu nie wrócił do kraju, udał się do Gangadwary (Gaṅgādvāra) i przez dwanaście lat czcił Śiwę (Śiva). Gdy bóg ukazał się, Dżajadratha poprosił, mu mógł w walce pokonać Pandawów. Śiwa obiecał, że pokona wszystkich z wyjątkiem Ardżuny. Dzięki temu Dżajadratha w wojnie na polu Kuruszkzety zdołał powstrzymać Pandawów, gdy podążając za Abhimanju chcieli wejść do środka kołowej formacji, przygotowanej na rozkaz Drony. Z tego powodu Abhimanju musiał walczyć samotnie wewnątrz formacji (Mbh. 7.44.1; KMbh. 742-743).

### **Udział Abhimanju w wielkiej wojnie**

Abhimanju u boku Pandawów brał udział w walce na polu Kuruszkzety. Jego los rozstrzygnął się trzynastego dnia wojny. Tego dnia Drona obiecał Durjodhanie, że pokona Pandawów i sformował armię w szyku kołowym (Mbh. 7.34.13). Zatraskany Judhiszthira rozważał dalszą taktykę w tej sytuacji. Ardżuna i Krysna byli nieobecni. Przypuszczał, że prócz nich zna sekret przebiccia się przez ten szyk także Abhimanju. Młodzieniec potwierdził, że ojciec przekazał mu sekret wejścia do środka szyku, ale obawiał się, że nie będzie w stanie wyjść z niego. Judhiszthira polecił mu przebić się i otworzyć im drogę, wtedy wszyscy podążą za nim i ochronią go (Mbh. 7.35.15-20).

Według wersji bengalskiej Abhimanju wyznał, że gdy był jeszcze w łonie matki, to Ardżuna wypytywał Krysny o sposób przedostania się do środka ćakrawjuhy. Krysna, rysując na ziemi, udzielił dokładnego wyjaśnienia. Subhadra spytała wtedy, jaki jest sposób wydostania się z tej formacji. Krysna tego nie powiedział, dlatego Abhimanju nie wie, jak wyjść. Inną nieco wersję przedstawiła Gandhari (Gāndhārī), wyliczając złe uczynki Krysny. Według Gandhari Subhadra poprosiła Ardżunę o wyjaśnienie sposobu wejścia i wyjścia z formacji, lecz w trakcie objaśnień zasnęła i dlatego Abhimanju w łonie matki usłyszał tylko połowę potrzebnej informacji (KMbh. 905-906).

Abhimanju podjął się zadania i polecił woźnicy przygotować konie. Sumitra (Sumitra) zauważył, że Pandawowie złożyli na niego wielki ciężar. W *Mahabharacie* bengalskiej woźnica zwrócił uwagę, że Abhimanju jest młodym chłopcem i wobec tego niewłaściwe jest, by walczył z Droną. Według dharmy kszatrijów każdy powinien walczyć z równym sobie siłą. Drona zaś przypomina samego boga śmierci Jamę. (KMbh. 741). Młody bohater rozgniewany przypomniał, że jest siostrzeńcem Krysny, synem Ardżuny, zapowiedział swą gotowość do walki z Droną i bez wahania ruszył na pole bitwy.

Abhimanju przedostał się do środka formacji, gdzie zaczął siać zniszczenie. Zranił Śalję (Śalya), króla Madrów (Madra), zabił jego młodszego brata, potem zranił strzałami Duhśasanę (Duḥśāsana) (Mbh. 7.40.10; KMbh. 743-746). Choć za Abhimanju podążyli Judhiszthira, Bhima, Śikhandin (Śikhaṇḍin), Satjaki (Sātyaki), Wirata, Dhrysztajumna i inni, to zniweczył ich plany Dżajadratha, pokonując wszystkich, nawet Bhimę, i zmusił Pandawów do wycofania się (Mbh. 7.44.1). Nie zdołali oni wejść do szyku za Abhimanju (KMbh. 742-743).

Syn Ardżuny zabił jeszcze Wryszasenę (Vṛśasena), syna Karny. Na wieść o jego śmierci ruszył do boju sam Karna. Abhimanju stał nieporuszony wobec jego ataku, zranił go i Karna upadł nieprzytomny. Zabił Rukmarathę (Rukmaratha), syna Śalji i setki innych synów książęcych. Zaatakowali go wtedy Drona, Aśwatthaman, Bryhadbala (Bṛhadbala), Krypa, Durjodhana, Karna, Krytawarman (Kṛtavarman) i Śakuni (Śakuni)<sup>3</sup>; młodzieniec dzielnie walczył z każdym z nich i strzałą ściął głowę Lakszmany (Lakṣmaṇa), syna Durjodhany (Mbh. 7.46.9). Durjodhana zażądał od wszystkich zabicia Abhimanju. Gdy sam Durjodhana ruszył z maczugą w dłoni, Abhimanju rozbił ją strzałami i ranny Kaurawa uciekł z pola walki. Wtedy zbliżyły się do niego rydwany sześciu rycerzy: Drony, Krypy, Karny, Aśwatthamana, Bryhadbali, króla Kośali (Kośala), i Krytawarmana, syna Hrydiki (Hṛdika)<sup>4</sup> (Mbh 7.46.19). Gdy Abhimanju zabił Bryhadbalę, Śakuni zwrócił się do Durjodhany z propozycją, by zabić wspólnie syna Ardżuny, zanim on ich pozabija. Wtedy Karna spytał Dronę, jak można pokonać Abhimanju (Mbh 7.48.17). Drona odparł, że nikt nie dorównuje synowi Ardżuny z wyjątkiem jego własnego ojca. Potem zachęcił, by zniszczono zbroję, rydwan i uzbrojenie chłopca. Ruszyli na niego wszyscy naraz: Karna zniszczył mu łuk, Drona strzałą złamał miecz. Gdy rozbito mu rydwan, Abhimanju chwycił koło rydwanu i natarł nim na Dronę jak Wasudewa (Vāsudeva) dyskiem. Gdy rycerze Kaurawów rozstrzaskali mu koło, Abhimanju chwycił wielką maczugę i zaatakował nią Aśwatthamana, który zeskoczył z rydwanu. W końcu rozpoczął walkę z synem Duhśasany. W czasie zmagania obaj upadli na ziemię. Syn Duhśasany podniósł się pierwszy, uderzył Abhimanju maczugą w głowę i zabił go. Tak jeden zginął z rąk wielu<sup>5</sup> (Mbh.7.49.10-15).

<sup>3</sup> *tān prabhagnāms tathā dṛṣṭvā Droṇo Drauṇir Bṛhadbalaḥ / Kṛpo Duryodhanaḥ Karṇaḥ Kṛtavarm' atha Saubalaḥ // Mbh 7.46.6.*

<sup>4</sup> *Tato Droṇaḥ Kṛpaḥ Karṇo Droṇaputro Bṛhadbalaḥ / Kṛtavarmā ca Hārdikyaḥ śaḍ rathāḥ paryavārayan // Mbh 7.46.29.*

<sup>5</sup> *Eko bahubhir āhave. Mbh 7.49.14*

Zabiło go sześciu rycerzy Dhrytarasztry z Droną i Karną na czele.<sup>6</sup> Syn Somy (Soma) powrócił tam, skąd przybył<sup>7</sup> (Mbh 7.54.58).

### **Wersja bengalska**

Drona stwierdził, że nikt nie pokona Abhimanju w uczciwej walce.<sup>8</sup> Durjodhana polecił, by siedmiu rycerzy wspólnie walczyło z Abhimanju.<sup>9</sup> Krypa sprzeciwiał się, ale Durjodhana argumentował, że jeśli tak nie postąpią, to syn Ardżuny zabije dziś wszystkich. Krypa westchnął ciężko przewidując, że Durjodhana zginie z powodu tego grzechu. Już widać było niepomyślne znaki – wysechł staw, ptaki nie jadły, psy i szakale płakały, ziemia drżała co chwilę, Radżlakszmi opuściła króla.

Otoczyło chłopca siedmiu rycerzy: Duhśasana, Karna, Śakuni, Drona, Krypa, Aśwatthaman i Durjodhana (KMbh. 747). Karna zniszczył mu łuk, zbroję rozbił Drona, Duhśasana – rydwan, Krypa zabił woźnicę, a Durjodhana – konie. Abhimanju został z pustymi rękoma, sięgnął wówczas po oś koła rydwanu (*rathacakraṇḍa*.) Karna rozbił ją pięcioma strzałami, wobec tego Abhimanju walczył teraz kołem jak Wisznu dyskiem. Gdy Karna rozciął koło, bohaterski chłopiec zadawał ciosy nogami i rękoma. Jego ciało przebiły liczne strzały. Gdy upadł na ziemię bez przytomności, nadbiegł syn Duhśasany i zadał mu cios maczugą. Bogowie rozpaczali, tak niegodnie walczył nikczemny Durjodhana; zginie za to z całym rodem. Abhimanju stracił życie i udał się do Ćandraloki (KMbh. 751).

### **Los Uttary**

Rozpaczająca Uttara nie podążyła za mężem na stos, spodziewała się przecież potomka. Wyraziła jednak nadzieję, że szybko się z nim spotka. Rozważania nad losem Uttary po śmierci Abhimanju przytoczył w swej monografii na temat sati P. Szczurek (2013: 70-71):

---

<sup>6</sup> *DroṇaKaṛṇamukhaiḥ śaḍbhir Dhārtarāṣṭrair mahāratnaiḥ / Eko 'yaṁ nihataḥ śete n'aīṣa dharmo mato hi naḥ // Mbh 7.49.23.*

<sup>7</sup> *virajāḥ Somasūnuḥ sa punas tatra pralīyate // Mbh 7.54.58.*

<sup>8</sup> *Nyāyayuddhe Abhimanyu jinīte ye pāre / Kahilām hena jana nāhik saṁsāre // KMbh. 747.*

<sup>9</sup> *Duryodhana bale, śuna āmār vacana / Saptarathī ekakāle kara giyā raṇa //...  
Ekakāle Abhimanyu beṛa sapta rathī //  
Duḥśasana Rādheya Śakuni mama māmā /  
Droṇācārya Kṛpācārya ār Aśvatthāmā //  
Āmiha yāiba tomā sabār pascāt /  
Eirūpa kari tāre karaha nipāt // KMbh. 747.*



„Przez cnotę i praktykę samokontroli szybko podążę za tobą do światów, które zdobyłeś, posługując się swoim orężem; chroń mnie w drodze do tamtych regionów. Nikt nie może umrzeć, gdy nie wypełnił się jego czas, dlatego ja, choć zobaczyłam cię zabitego w bitwie, nieszczęsna pozostanę przy życiu.” (Mbh. 11.20.21-22).

### Śmierć Dżajadrathy

Zrozpaczony śmiercią syna Ardżuna przysiągł, że następnego dnia zabije Dżajadrathę albo sam wstąpi w ogień.<sup>10</sup> Dżajadrathę trudno było jednak odnaleźć na polu bitwy, chronili go ostrzeżeni rycerze Kaurawów. Gdy pozostało jeszcze tylko cztery dandy (daṇḍa = 24 min.) do zachodu, zaniepokojony Krysna dyskiem zasłonił słońce. Niespodzianie nastąpiła noc, Kaurawowie głośno ciesząc się ze zwycięstwa porzucili broń, a Dżajadratha, przekonany, że nastąpił już wieczór, sam podszedł do Ardżuny i dopominał się od niego, by dotrzymał słowa i wstąpił w ogień zgodnie z obietnicą. Ardżuna wypomniał mu, że w nieuczciwy sposób, niezgodnie z dharmą walczył z dzieckiem. Potem wziął łuk do ręki i obszedł siedem razy ogień. Wtedy Krysna odsłonił słońce i ostrzegł Ardżunę, że powinien posłać strzałę tak, by głowa Dżajadrathy upadła na kolana jego ojca, który medytował opodal w lesie Kamjaka. Ardżuna posłuchał rady. Gdy głowa Dżajadrathy spadła niespodziewanie w ręce Bryhatkaji, ten przestraszony rzucił ją na ziemię i jego własna głowa, zgodnie z przepowiednią, rozpadła się na sto części (KMbh. 772-774).

### Madhusudan Datta

Wątek Dżajadrathy podjął Madhusudan Datta, wybitny poeta i dramaturg bengalski (1824-1873) w utworze *Virāṅganā (Heroiny)*, 1862), wprowadzając na scenę postać Duhśali, żony Dżajadrathy, jedynej córki Dhrytarasztry i Gandhari. Utwór Madhusudana to list rzekomo napisany przez nią do męża na wieść o przysiędze Ardżuny. Duhśala wysłuchiwała relacji o walce i śmierci Abhimanju na polu Kuruszetry ogłoszonej przez Sandżaję (Sañjaya) do króla Dhrytarasztry. Tak pisze o tym do męża:

„Kto powie, co przeznaczył mi los? Wysłuchaj mnie, panie. Słuchając wieści z pola walki siedziałam w południe u stóp władcy. Mówił szlachetny Sandżaja:

---

<sup>10</sup> *Jayadrathe vināsiba thākite bhāskar /  
Rātri haile nā dhariba ār dhanuḥsar //  
Tāhāre na vadhi yadi asta yāy bhānu /  
Agnite dahba tabe āpnār tanu // KMbh. 907.*

«Siedmiu rycerzy znowu okrążyło syna Ardżuny. Dziesięć stron świata płonęło od ognistych strzał. Rycerz walczył bohatersko o życie jak lew, z łatwością powstrzymał sieć strzał. Chwała ci, Abhimanju»”.

„Znowu pospieszyło do walki siedmiu rycerzy. Brzęk łuku ogłusza. Jakiś rycerz rozcina łuk z cięciwą, inny - drzewce flagi rydwanu, inny - koła rydwanu, Drona zniszczył zbroję ciosem strasznej broni, padły martwo konie, zginął woźnica. Bohater ma teraz puste ręce, mimo to walczy jak oszalały słoń”.

Zamilkł na chwilę Sandżaja, potem rzekł ze smutkiem:

„Ach, ten księżyc rodu Paurawów (Paurava) przedwcześnie został połknięty przez paszczę Rahu (Rāhu) w nieuczciwej walce. Utracił życie syn Ardżuny. Siedmiu zwycięskich rycerzy raduje się.” (MR. 451-454).

Tekst Madhusudana mówi o siedmiu rycerzach otaczających syna Ardżuny, ale nie wymienia ich imion. Komentarz podaje, że byli to: Drona, Krypa, Karna, Śakuni, Aśwathaman, Durjodhana, Duhśasana czyli za wersją *Mahabharaty* bengalskiej. Duhśala starała się namówić męża – wiemy, że bezskutecznie – do powrotu do Sindhu. Uświadamiała mu, że popiera grzesznych Kaurawów zamiast dzielnych i bohaterskich Pandawów. Błagała, by miał wzgląd na małoletniego syna Manibhadrę (Manibhadra). Według wersji klasycznej synem Dżajadrathy i Duhśali był Suratha (Suratha).

### **Nabinchandra Sen**

Bogatszy obraz postaci Abhimanju stworzył wybitny poeta bengalski Nabinchandra Sen (1847-1909) w swej trylogii: *Rajwataka* (1887), *Kurukszetra* (1893) i *Prabhasa* (1896), zwanej *Mahabharatą* XIX wieku. Poeta uczynił Abhimanju bohaterem drugiej części epopei, czyli *Kurukszetry*. Ukazał go nie tylko w roli wojownika, lecz także jako kochającego męża i syna.

W pieśni XV *Kurukszetry* zatytułowanej *Rozpacz bohatera* ostatnią walkę Abhimanju na prośbę Ardżuny opisuje jego woźnica (NRK. 190). Gdy Ardżuna wraz Kryszną wrócił do obozu, ujrzał leżące na ziemi poranione, zbroczone krwią ciało swego syna. Obok bez przytomności leżała Uttara a Subhadra stała w milczeniu znieruchomiała. Płakali zrozpaczeni rycerze Pandawów. Woźnica mówił, że starał się powstrzymać Abhimanju, uświadamiając mu niebezpieczeństwo ataku na groźną formację kołową i jego młody wiek, ale chłopiec, mówiąc: „Jestem synem Ardżuny i uczniem Krysny”, ruszył do walki i szybko rozbił ścianę szyku. Król Sindhu strzegł wejścia. Abhimanju kolejno walczył z Droną, Karną, Durjodhaną, Krypą, Aśwathamanem, Bryhadbałą, Duhśasaną i Śalją. Kaurawowie uciekali raz po raz jak szakale.<sup>11</sup> Abhimanju starł się w pojedynku z Lakszmaną, synem

<sup>11</sup> *Drona, Karṇa, Duryodhana, Kṛpa, Aśvathāmā,*

Durjodhany i Bhanumati (Bhānumatī), zabił go i rozpaczał z żalu za bratem. Zaatakował go rozgniewany Duhśasana. Kolejno przystąpiło do walki siedmiu rycerzy<sup>12</sup> – tekst nie wymienia bezpośrednio ich imion. W opisie dalszej walki występuje Karna, Śalja i, jako zabici z ręki Abhimanju: młodszy brat Karny, młodszy brat Śalji oraz Bryhadbala. Potem poeta informuje, że sześciu rycerzy uciekło.

W sytuacji bez wyjścia, hańbiąc się, siedmiu rycerzy zaatakowało bezbronno, jak myśliwi tygrysa.<sup>13</sup> Karna, Śalja, Bryhadbala, Drona, Aśwatthaman (NRK. 192-199) zniszczyli łuk, konie, rydwan, miecz i tarczę. Abhimanju walczył dalej używając koła rydwanu, siedmiu rycerzy deszczem strzał pocięło koło i poraniło jego ciało.<sup>14</sup> Syn Duhśasany zadał mu cios maczugą. Umierający Abhimanju poprosił woźnicę, by napisał na jego czole krwią z serca imiona Krysny i Ardżuny, pośrodku imię matki Subhadry, a na piersi imię Uttary. (NRK. 197). Judhiszthira obwiniał Dżajadrathę, który zastąpił im drogę i uniemożliwił wsparcie Abhimanju. Pełen gniewu Ardżuna złożył przysięgę: „Jutro zabiję Dżajadrathę, albo spłonę na stosie wraz z synem”.

### Zakończenie

Według *Mahabharaty* sanskryckiej Abhimanju toczył walkę z Droną, Krypą, Karną, Aśwatthamanem, Krytawarmą i Bryhadbalą. W pewnym momencie otoczyło go sześciu rycerzy, w fazie końcowej zmagania walczył z nim Karna, Drona i syn Duhśasany. *Mahabharata* bengalska oskarża o śmierć Abhimanju siedmiu rycerzy: Duhśasane, Karnę, Śakuniego, Dronę, Krypę, Aśwatthamana i Durjodhanę. Nastąpiła tu zmiana imion, zamiast Krytawarmana i Bryhadbali mamy Duhśasane, Śakuniego i Durjodhanę. W obu tekstach śmiertelny cios maczugą w głowę zadał leżącemu, ciężko rannemu rycerzowi syn Duhśasany.

Można zauważyć, że *Mahabharata* bengalska, obok imion dwu nauczycieli sztuki walki – Drony i Krypy – wymienia imiona najbardziej

---

*Brhadbala, Duḥśāsana, Śalya – eke eke  
Kariyā saṁgrām ghor haiyā lañchita,  
Palāila bār bār śṛgāler mata / (NRK. 192).*

<sup>12</sup> *eke, eke, eke,  
sapta maharathī punaḥ pasilā saṁgrame / (NRK. 194).*

<sup>13</sup> *Nirupāy sapta rathī ekatre takhan  
- kṣatriyer se kalaṅka kahiba kemane?  
Ākramila eka mātra śiśu asahāy  
Ākrame niṣādgaṇe śārddūla yemati  
Jālābaddha / (NRK. 195).*

<sup>14</sup> *varaṣi ajasra śara sapta rathī mili  
kāṭilā se mahācakra, biṁdhilā śarīr  
vīrendrer avicchanna / (NRK. 196).*

zdeklarowanych wrogów Pandawów i najslawniejszych jednocześnie rycerzy Kaurawów: Karny, Durjodhany, Duhśasany, Śakuniego i Aśwatthamana. Krytawarman z wersji sanskryckiej, Jadawa, zamieszany w spisek przeciw Satradžitowi, ojcu Satjabhamy, był znany właściwie tylko z wątku o klejnocie sjamantaka. Także Bryhadbala, król Kaśi, nie dorównywał im sławą. Wersja bengalska o śmierć Abhimanju obwiniła najwaleczniejszych wojów.<sup>15</sup>

## Bibliografia

### Wykaz skrótów

KMbh – *Mahabharata* Kaśirama,

Mbh – *Mahabharata* sanskrycka, vol. I, IV, VII,

MR - Datta Madhusūdan , *Māikel-racanā-sambhār*,

NRK - Sen Nabīncandra, *Raivataka*.

### Teksty źródłowe

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

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

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

*The Mahabharata, Adi parva* 1972, trans. Kisari Mohan Ganguli. Vol. I, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, New Delhi.

*Mahābhārata, Virāṭa* 2006, Book Four, translated by Kathleen Garbutt, Clay Sanskrit Library, New York University Press 2006.

*Mahābhārata, Droṇa*, 2006, Book Seven, edited and translated by Vaughan Pilikian, Clay Sanskrit Library, New York University Press 2006.

Sen Nabīncandra 1988, *Nabīncandra granthāvalī*, 1. *Kurukṣetra* 2. *Prabhāsa* 3. *Raivataka*,. V vol., Baṅgīya sāhitya pariṣat, Kalikātā.

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

---

<sup>15</sup> Rycerze Kaurawów walczący z Abhimanju: **Aśwatthaman**, syn Drony i Krypi; **Bryhadbala**, król Kośali; **Dauhśasani**, patronimicum syna Duhśasany, zabójcy Abhimanju; **Drona**, syn Bharadwadży, ojciec Aśwatthamana, nauczyciel sztuki wojennej synów Dhrytarasztry i Pandu; **Duhśasana**, syn Dhrytarasztry; **Durjodhana**, najstarszy syn Dhrytarasztry; **Karna**, syn Surji i Kuntī, przybrany syn woźnicy (*suta*) Adhirathy i Radhy, **Krypa**, syn Śaradwana; **Krytawarman**, syn Hrydiki, z plemienia Wrysznich; **Śakuni**, syn Subali, króla Gandhary, brat Gandhari, matki Kaurawów.

Szczurek Przemysław 2013, *Sati. Samopalenie wdów indyjskich w najdawniejszych relacjach Wschodu i Zachodu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Summary

Barbara Grabowska

### **Story of Abhimanyu's death**

In her paper the Authoress presented different versions of the popular story of Abhimanyu's death in the battle on the Kurukṣetra field which is found in the Sanskrit texts (Vedic, Epics, Puranas) and their recasts in Bengali literature – in the Bengali version of the *Mahābhārata* and in the work(s) of Nabinchandra Sen.

# Etyka w indyjskiej medycynie ajurwedycznej\*

LAURA KONARSKA

W niniejszym artykule chciałabym scharakteryzować indyjski system medyczny – *ajurwedę* (*āyur-veda*). Nie zamierzam jednak opisywać całej tradycji ajurwedycznej, gdyż jest to bardzo obszerny temat, dlatego postanowiłam skupić się na jednym jej aspekcie, a mianowicie na etyce, a w szczególności etyce lekarskiej, czyli zasadach postępowania medyka względem chorego, a także względem innych lekarzy. Wszelkie wyciągnięte przeze mnie wnioski opierają się na moim własnym tłumaczeniu wybranych fragmentów z pierwszej części traktatu medycznego – *Czarakasamhity* (*Caraka-saṃhitā*). Na końcu artykułu zamieszczam aneks z odpowiednimi fragmentami tekstu w sanskrycie wraz z tłumaczeniem. Zanim przejdę do meritum niniejszego artykułu, najpierw parę słów wstępu o samym traktacie oraz o indyjskiej tradycji medycznej.

## 1. Informacje wstępne o traktacie i jego autorze

Traktat medyczny Czarakiego pt. *Czarakasamhita* (*Caraka-saṃhitā*) zawiera sto dwadzieścia rozdziałów (*adhyāya*) ułożonych w osiem części (*sthāna*): 1. *Sūtra-sthāna* (trzydzieści rozdziałów), 2. *Nidāna-sthāna* (osiem rozdziałów), 3. *Vimāna-sthāna* (osiem rozdziałów), 4. *Śārīra-sthāna* (osiem rozdziałów), 5. *Indriya-sthāna* (dwanaście rozdziałów), 6. *Cikitsā-sthāna* (trzydzieści rozdziałów), 7. *Kalpa-sthāna* (dwanaście rozdziałów), 8. *Siddhi-sthāna* (dwanaście rozdziałów)<sup>1</sup>. Wymienione powyżej osiem części w tej samej kolejności pojawiają się w *Bhelasamhicie*<sup>2</sup> (*Bhela-saṃhitā*). Cały podział tekstu medycznego jest dokładnie opisany w Sū. 30.33.<sup>3</sup> Sama *Sutrasthana* (*Sūtra-sthāna*), czyli ta część traktatu, której fragmenty tłumaczę na potrzeby niniejszego artykułu, dzieli się na siedem większych grup, z których każda

---

\* Niniejszy artykuł stanowi część mojej pracy magisterskiej pt. „Etyka, diagnostyka i nozologia w medycynie ajurwedycznej, na podstawie fragmentów z pierwszego rozdziału *Czarakasamhity* (*Caraka-saṃhitā*)”, napisanej pod kierunkiem prof. UW, dra hab. Piotra Balcerowicza (Katedra Azji Południowej, WO UW, Warszawa 2013).

<sup>1</sup> Sū 30.33.

<sup>2</sup> *Bhelasamhita* (*Bhela/Bheḍa/Bheḷa-saṃhitā*) – tekst medyczny, który zachował się tylko w jednym manuskrypcie.

<sup>3</sup> Zob.: Aneks.

zawiera po cztery rozdziały (*catuṣka*), oraz na dwa podsumowujące rozdziały. Cały traktat ma zawierać 12 000 jednostek<sup>4</sup> (wersów oraz fragmentów napisanych prozą).

Czas powstania tekstu pozostaje sprawą dyskusyjną. Badacze spierają się co do dat oraz co do samego autora. Istnieje kilka hipotez.<sup>5</sup> Jedną z nich jest utożsamianie autora *Czarakasamhity* z nadwornym lekarzem Kaniszki (Kaniṣka)<sup>6</sup>, co by oznaczało, że postać Czaraki musiała być znana pod koniec I wieku n.e. Jednak niekoniecznie ten Czaraka był autorem traktatu, gdyż w kronikach buddyjskich z tego okresu brak jakichkolwiek wzmianek o *Czarakasamhicie*, jak i o samym autorze. Pojawiający się u boku Kaniszki Czaraka prawdopodobnie był lekarzem, przedstawicielem wędrownej grupy społecznej (*caraka* – ‘wędrowiec’), który być może przekształcił istniejący już traktat medyczny, później znany jako *Czarakasamhita*. Jednak z tą hipotezą wiąże się jeden problem, gdyż pierwsza wzmianka w indyjskiej literaturze medycznej o ‘czarace’, jako autorze *Czarakasamhity*, pojawia się dopiero w okresie Guptów<sup>7</sup> i czyni to Dṛḍhabala, który uzupełnił treść traktatu o brakujące rozdziały. Tym samym ciężko jest utożsamiać ‘czarakę’ z czasów Kaniszki z autorem *Czarakasamhity*. Prawdopodobnie *caraka* był tytułem nadawanym lekarzom, być może jeszcze w czasach wedyjskich. Wydaje się, że *Czarakasamhita* powstała na skutek zmiany nazwy innego, już wcześniej istniejącego traktatu – prawdopodobnie *Agniwesiatantry* (*Agniveśa-tantra*). Zawiera on nauki przekazane Agniwesi<sup>8</sup> przez wieszczę Atreję Punarwasu, o czym możemy przeczytać we wstępie do traktatu, w którym brak jakiegokolwiek wzmianki o ‘czarace’. Taka sytuacja może wynikać z faktu, iż Agniwesia należał do wedyjskiej szkoły czaraków – co jest kolejną hipotezą dotyczącą tożsamości autora. Miała to być szkoła *Czarnej Jadźurwedy* (*Kṛṣṇa Yajurveda*), zwana *Czarakasiakhā* (*Caraka-śākhā*). Również sam język traktatu sugerowałby związek autora raczej z bramińską szkołą wedyjską niż z nadwornym lekarzem.<sup>9</sup> Mimo to czas powstania traktatu pozostaje trudny do oszacowania. Wszelkie wpływy buddyjskie zawarte w samym tekście sugerują, że mógł on powstać między trzecim a drugim wiekiem p.n.e. i to jest data, którą przyjmuje się za okres, w którym powstał ten traktat medyczny. Podsumowując powyższe rozważania i biorąc pod uwagę kolofony umieszczone pod koniec każdego

---

<sup>4</sup> MEULENBELD (1999:93).

<sup>5</sup> Wszystkie hipotezy są przedstawione w MEULENBELD (1999:105-112).

<sup>6</sup> Władca z dynastii Kuszanów panujący od ok. 78 r. (KIENIEWICZ (2003:127)).

<sup>7</sup> Ok. 320–720 r. n.e. (KIENIEWICZ (2003: 151 – 156).

<sup>8</sup> Sū. 1.30–32.

<sup>9</sup> FILLIOZAT (1964: 20-21).

rozdziału, możemy wnioskować, że tekst traktatu został skomponowany przez Agniveśę (Agniveśa), a następnie zrekonstruowany przez Czarakę (Caraka).<sup>10</sup>

Mówiąc o indyjskiej tradycji medycznej, warto zwrócić uwagę na spuściznę grecką, często bowiem te dwie tradycje są niesłusznie ze sobą łączone. FILLIOZAT (1964: 253-257) odnajduje pewne zbieżności w obu doktrynach, na przykład pewne elementy teorii oddechów.<sup>11</sup> To jednak nie jest wystarczającym dowodem potwierdzającym zapożyczanie poglądów między dwoma tradycjami. Świadczy o tym głównie słownictwo, w którym brak jakichkolwiek zapożyczeń językowych w obrębie terminologii medycznej. Tymczasem w astronomii indyjskiej jest wiele nazw wziętych z języka greckiego, dzięki czemu przypuszczenia o wzajemnych wpływach obu tradycji astronomicznych są jak najbardziej uzasadnione. Bez wątplenia dzięki kontaktom handlowym indyjscy uczeni mieli możliwość poznania greckich tradycji medycznych, jednak tego nie uczynili. W związku z tym wszelkie paralele między grecką, a indyjską spuścizną medyczną należałoby uznać za przypadkowe.<sup>12</sup>

Indyjska medycyna jest obecnie bardzo popularnym zagadnieniem wśród naukowców. Na Uniwersytecie Wiedeńskim od 2011 roku prowadzony jest projekt badawczy „Philosophy and Medicine in Early Classical India III”<sup>13</sup>, który jest kontynuacją jego wcześniejszej edycji z 2000 roku. Członkami projektu są Vitus Angermeier, Cristina Pecchia oraz Dominik Wujastyk, których celem jest skompletowanie krytycznego wydania jednej z części traktatu *Czarakasamhity* – *Wimanasthany* (*Vimāna-sthāna*), oraz przygotowanie do publikacji pierwszych sześciu rozdziałów *Siarirasthany* (*Śārīra-sthāna*). Dotychczasowymi efektami pracy nad niniejszym projektem są liczne publikacje i odczyty na temat teorii debaty i innych zagadnień poruszanych w ósmym rozdziale *Wimanasthany*. Twórcy projektu stworzyli także największe cyfrowe archiwum manuskryptów sanskryckich tekstów medycznych.

Traktat Czaraki doczekał się kilku edycji, są to między innymi: (1) Narendra Nātha Senagupta, Balāicandra Senagupta, *The Carakasaṅhita of Mahāmuni Agniveśa. Revised by Charaka. With the ‘Āyurveda-Dīpikā’ Commentary of Cakrapāṇidatta and ‘Jalpakaḷapataru’ by Gaṅgadhar.*, oraz (2) Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya: *The Charakasaṅhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dr̥dhabala. With the ‘Āyurveda-Dīpikā’ Commentary of Cakrapāṇidatta* (z tej edycji korzystałam). Istnieje także edycja tekstu wraz z tłumaczeniem angielskim autorstwa R. K. Sharmy i Bhagawana Dasha.

---

<sup>10</sup> Np. Sū 11. 66.

<sup>11</sup> FILLIOZAT (1964: 196-228).

<sup>12</sup> WUJASTYK (1991: 5).

<sup>13</sup> Zob. więcej na ten temat: <http://www.istb.univie.ac.at/caraka/>.



## 2. *Ajurweda* i to, co było przed nią

Samą ajurwedę (*āyurveda*), czyli wiedzę o (długim) życiu<sup>14</sup>, można krótko scharakteryzować jako system medycyny naturalnej, w którym choroby są rozpatrywane na podstawie zależności psychosomatycznych. Nie była to jednak pierwsza znana praktyka medyczna w Indiach. Z wykopalisk archeologicznych znana jest także medycyna przedwedyjska<sup>15</sup> oraz oparta na świętych tekstach medycyna wedyjska<sup>16</sup>. Tę drugą można scharakteryzować jako magiczno-religijny system, gdyż wedle hymnów *Rygwedy* i *Atharwawedy* przyczynami chorób nie są problemy fizjologiczne, ale siły nadprzyrodzone o naturze demonicznej, które wstępują w ciało ofiary i powodują schorzenia, a dzieje się tak za sprawą grzechów dokonanych przeciwko bogom, bądź za sprawą magii lub czarów. Prawdopodobnie w czasach wedyjskich duża grupa wędrownych ascetów zajmowała się leczeniem, oczywiście stosując praktykę medyczną opartą na wiedzy wedyjskiej.<sup>17</sup> Jeśli zaś chodzi o spuściznę cywilizacji Doliny Indusu, to niestety z powodu braku jakichkolwiek źródeł pisanych trudno jest ocenić, jaką rolę odgrywała w tamtym czasie wiedza medyczna. Wykopaliska odkryły tylko rozbudowaną sieć sanitarną miasta, a także obecność w każdym domostwie części kąpielowej wraz z odpływami na ulice. Oczywiście te wykopaliska nie dowodzą istnienia żadnych medycznych przesłanek uzasadniających budowanie takich pomieszczeń do odbywania kąpieli. Jedynym wnioskiem może być przekonanie o rozwiniętej formie higieny wśród mieszkańców Mohendžo-daro. Oprócz tych odkryć znaleziono także różne przedmioty, które mogły być wykorzystywane jako środki lecznicze. Były to między innymi rogi sambara indyjskiego, bitumin, czyli substancja zaliczana do spisu leków indyjskich w sanskrycie, oraz muszle mątwy. Przedmioty te jednak nie wnoszą nic nowego do wiedzy medycznej w tamtym okresie, a wszelkie teorie są tylko spekulacjami.<sup>18</sup>

W moim artykule skoncentruję się jednak tylko na medycynie ajurwedy. Poza traktatem Czaraki, innym znanym kompendium jest dzieło Suśruty pt. *Suśrutasaṃhitā* (*Suśruta-saṃhitā*)<sup>19</sup> oraz wspomniane powyżej kompendium Bheli. Obie tradycje, Czaraki i Suśruty, w swojej treści zbyt wiele się nie różnią,

---

<sup>14</sup> *Āyus* – ‘(długie) życie’, *veda* – ‘wiedza’.

<sup>15</sup> 2500-1500 p.n.e. (niewiele o niej wiadomo, głównie na podstawie wykopalisk archeologicznych w Harappie i Mohendžo-daro, zob.: MASS (2001: 114-115)).

<sup>16</sup> ZYSK (1985), DASH (1992: 6-9).

<sup>17</sup> BRONKHORST (2007: 57).

<sup>18</sup> FILLIOZAT (1964: 32 -34).

<sup>19</sup> Tekst powstał ok. I w. n.e., zob.: FILLIOZAT (1964: 11-15).

choć w traktacie Suśruty więcej uwagi poświęcono praktykom chirurgicznym.<sup>20</sup>

Według opowieści mitologicznych<sup>21</sup>, umieszczonych już na samym początku traktatu Suśruty, wiedza medyczna została stworzona przez Swajambhu (Svayambhu, 'Samoistny') Brahmę w stu tysiącach śłok. Ponieważ ta ilość strof byłaby zbyt trudna do zrozumienia przez ludzi, Brahma podzielił ją na osiem części i w takiej formie przekazał Pradžapatiemu, a ten dalej Aświnom, ci zaś Indrze, a ten przekazał tę wiedzę wieszczowi Bharadwadży, który natychmiast przekazał to innym wieszczom pragnącym poznać sposoby pokonywania chorób. Jednym z tych wieszczów miał być Atreja Punarvasu (Ātreya Punarvasu), który później miał sześciu uczniów, a jednym z nich był już wspomniany wcześniej Agniwesia, który jako pierwszy skomponował podręcznik do nauki. Stąd *Czarakasamhita* jest podręcznikiem skomponowanym przez Agniwesię, a zrekonstruowanym przez Czarakę.

Ajurweda miała dawać możliwość poznania substancji (lecniczych) wraz z ich własnościami i oddziaływaniami, które wspierały długie życie i takimi, które nie wspierały długiego życia.<sup>22</sup> Autor(zy) *Czarakasamhity* uważa(ją), że efektem studiowania ajurwedy dla braminów jest zapewnienie dobrobytu wszystkim istotom, dla kszatrijów zapewnienie ochrony, a dla wajsjów wzbogacenie się. Tak więc każdy powinien studiować ajurwedę w celu zdobycia *dharmy*, *arthy* i *kamy*.<sup>23</sup> Jest to możliwe dzięki praktykowaniu wiedzy zawartej w traktacie wobec tych, którzy propagują i podążają ścieżką *dharmy*, a także wobec matki, ojca, braci, przyjaciół i nauczyciela. Bogactwo zaś osiągnie ten, kto będzie leczył królów i zamożnych panów, natomiast szczęście będzie tego, kto będzie chronił od chorób swoich ukochanych.<sup>24</sup> Tak wskazane znaczenie ajurwedy podkreśla między innymi społeczny aspekt człowieka, który, aby osiągnąć szczęście i spełnienie w życiu, musi najpierw uszczęśliwić resztę społeczeństwa. Mógł to uczynić dzięki usilnemu oddawaniu się praktykom uszczęśliwiających ludzi.<sup>25</sup> Oczywiście celem ajurwedy nie było tylko uszczęśliwianie ludzi, ale także leczenie wielu chorób wewnętrznych oraz wskazanie pewnych metod profilaktyki (na przykład w rozdziale mówiącym o

---

<sup>20</sup> Więcej na temat Suśruty i jego kompendium zob.: FILLIOZAT (1964: 11-15), WUJASTYK (1991: 6-7, 9-11).

<sup>21</sup> Sū: 1.3-1.

<sup>22</sup> Sū 30.23.

<sup>23</sup> Trzy cele człowieka, oznaczające kolejno prawość, zdobywanie bogactwa i pożądanie. Później dodano do tego czwarty cel, czyli *mokszę* – wyzwolenie. Zob.: BASHAM (1964: 221).

<sup>24</sup> Sū 30.29.

<sup>25</sup> Przykładów takich praktyk można znaleźć w traktacie bardzo wiele, m. in. Sū 30.24; 17.119.

tym, co należy czynić wiosną<sup>26</sup>), a także wyjaśnienie, w jaki sposób należy kontrolować naturalne dolegliwości, takie jak głód, pragnienie itp.

Tym samym cały traktat ukazuje metody, dzięki którym można zachować zdrowie, będące równocześnie źródłem *dharmy*, *arthy*, *kamy* i *moksy*.<sup>27</sup> Choroby są przedstawione jako wielkie przeszkody, zabierające ludziom dobrobyt życia<sup>28</sup>, zaś celem studiowania traktatu miało być znalezienie sposobu na pokonanie owych chorób.

Osiem gałęzi ajurwedy, które są wymienione we wspomnianym już traktacie<sup>29</sup> to: 1. medycyna ciała – *kaja-cikitsa* (*kāya-cikitsā*), 2. leczenie schorzeń powyżej obojczyka: głowy, oczu itd. – *śalakra* (*śālākya*), 3. usuwanie ciał obcych z wnętrza organizmu – *śalja-apahartryka* (*śalyāpaharṭṛka*), 4. toksykologia – *wiśa-gara-wairodhika-praśamana* (*viśa-gara-vairodhika-praśamana*), 5. demonologia oraz psychiatria – *bhuta-widja* (*bhūta-vidyā*), 6. pediatria – *kaumara-bhrytjaka* (*kaumāra-bhṛtyaka*), 7. geriatria – *rasajana* (*rasāyana*), oraz 8. nauka o afrodyzjakach – *wadžikarana* (*vājīkaraṇa*). Do dzisiaj<sup>30</sup> tylko trzy z tych gałęzi są praktykowane — są to: medycyna ciała, geriatria i nauka o afrodyzjakach.

### **3. Obowiązki i charakterystyka idealnego lekarza, typy lekarzy oraz jak powinna wyglądać nauka sztuki medycznej**

Z tematyką etyki medycznej bez wątpienia jest związana osoba lekarza. W traktacie Czaraki dość obszernie jest opisana postać idealnego medyka. Określa się go terminem *bhisadź* (*bhiśaj*) lub też *wajdja* (*vaidya*). Obowiązki lekarza nie ograniczały się tylko do umiejętności lekarskich, ale także istotne były konkretne cechy charakteru, pochodzenie oraz wygląd. Traktat wymienia trzy typy lekarzy: lekarze oszuści, lekarze, którzy nauczyli się sztuki medycznej dzięki praktyce, a nie dzięki nauce, oraz lekarze doskonali.<sup>31</sup> Ci pierwsi są nazywani lekarzami, ponieważ posiadają narzędzia lekarskie i lekarstwa, ale nie pobierali żadnej nauki medycznej. Drugi typ to lekarze udający lekarzy idealnych, zaś ostatnia wymieniona grupa, tzw. ‘lekarze doskonali’, to ci, którzy są ratownikami życia, dawcami szczęścia, obeznani z traktatami i całą wiedzą medyczną.<sup>32</sup> Cztery elementy (‘części’) potrzebne do pokonania choroby to lekarz, lekarstwa, personel medyczny i chory<sup>33</sup>, zaś spośród nich, jak możemy

---

<sup>26</sup> Sū 6.22-26.

<sup>27</sup> Sū 1.15.

<sup>28</sup> Sū 1.16.

<sup>29</sup> Sū 30.28.

<sup>30</sup> DASH (1989: 4).

<sup>31</sup> Sū 11.50.

<sup>32</sup> Sū 11.51-53, Sū 16.3.

<sup>33</sup> Sū 9.3.

przeczytać w traktacie, najważniejszy jest właśnie lekarz. Jest on niczym kucharz, któremu w gotowaniu potrzebne są naczynie, paliwo i ogień; potrzebuje on pozostałych trzech elementów/części do wyleczenia chorego, dlatego jest najważniejszy.<sup>34</sup> Jest on nazywany ratownikiem życia, gdyż jest oddany traktatom, zrozumieniu wiedzy, zastosowaniu lekarstw i praktyce działania.<sup>35</sup> Oprócz tego taki lekarz powinien wyróżniać się zręcznością i czystością.<sup>36</sup> Wobec zdrowych istot powinien postępować z uprzejmością i współczuciem. Dodatkowo powinien być wyposażony w wiedzę traktatów oraz nieomylny rozum, bowiem dzięki nim nie myli się on w leczeniu. Ponieważ trzy pozostałe części leczenia są zależne od działań lekarza, dlatego lekarz powinien nie szczędzić wysiłków dla zwiększenia swoich zalet i polepszania swojego intelektu.<sup>37</sup>

Lekarz doskonały to taki, który pochodzi z dobrej rodziny, jest wyszkolony w sztuce medycznej, a także doświadczony w przeprowadzaniu terapii. Odznacza się zręcznością, czystością, zręcznością w dłoniach, samokontrolą. Posiada wszystkie narzędzia, zna stan naturalny organizmu, zasady i bieg życia. Tego typu lekarze są niszczycielami chorób. Jedyne oni są wyedukowani w anatomii, fizjologii i patogenezie chorób, a także są pozbawieni wszelkich wątpliwości względem wiedzy na temat etiologii, symptomów, pierwszych objawów i źródeł chorób łatwo uleczalnych, trudno uleczalnych i łagodnych. Lekarze doskonali są obdarzeni sześciornymi cechami, takimi jak: wiedza, rozumowanie, poznanie, pamięć, oddanie i działanie, dzięki czemu są w stanie wyleczyć choroby. Tylko taki medyk zasługuje na miano *wajdji*.<sup>38</sup> Lekarz doskonały jest w stanie opowiadać o trojkiej ajurwedzie, o zbiorze trojkiego typu lekarstw, o trzydziestu pięciu korzeniach i owocach, o czterech typach tłuszczów, pięciu typach soli, ośmiu typach wina, ośmiu typach mleka, sześciu typach drzew z ich korą i mleczkim, o klasie roślin używanych w terapii pięciu elementów do oczyszczenia głowy itd., o dwudziestu ośmiu typach kleików, o trzydziestu dwóch typach proszków i maści, o sześciuset typach środków przeczyszczających, o pięciuset typach wywarów. Także o tym, co jest wskazane do prowadzenia zdrowego życia, czyli o: jedzeniu, picciu, powściąganii, staniu, chodzeniu, spaniu, siedzeniu, odpowiedniej ilości, lekarstwach, collyrium, paleniu, kichaniu, masowaniu, nacieraniu, niepowstrzymywaniu i powstrzymywaniu popędów, ćwiczeniach fizycznych, zdrowym obserwowaniu zmysłów i o dobrym postępowaniu. Ci lekarze są także obdarzeni wiedzą o

---

<sup>34</sup> Sū 9.10-12.

<sup>35</sup> Sū 11.53.

<sup>36</sup> Sū 9.6.

<sup>37</sup> Sū 9. 21-26.

<sup>38</sup> Sū 9. 21-23.

czterech częściach leczenia z ich szesnastoma cechami, o przeznaczeniu czasu, o trzech pragnieniach, o czasie i różnych częściach wiatru, o czworakiego typu sposobach natłuszczenia. Doskonale znają się na sposobach przygotowania różnych leków do namaszczenia, przyżegania, zaparzania, przeczyszczenia i oczyszczenia. Są zręczni w leczeniu chorób głowy itd. oraz potrafią scharakteryzować choroby powstałe z powodu przemian humorów<sup>39</sup>, w tym zapalenie płuc, brodawki i wrzody. Znają się na trzech rodzajach opuchlizny oraz różnych ich powiązaniach i czterdziestu ośmiu miejscach ich występowania. Posiadają wiedzę o stu czterdziestu chorobach powstałych z działania jednego humoru oraz o sposobach uśmierzenia, symptomach i przyczynach ich powstawania u osób podłych, tych którzy są zbyt grubi bądź zbyt chudzi. Potrafią scharakteryzować korzystny i niekorzystny sen, bezsenność i senność, wraz z przyczynami i sposobami leczenia. Posiadają wiedzę o sześciu terapiach, takich jak terapia zmniejszająca itd., oraz o leczeniu i symptomach chorób powstałych z powodu nadmiernego odżywienia i niedożywienia. Oprócz tego znają choroby spowodowane wzburzeniem krwi, takie jak odurzenie, osłabnięcie i omdlenie wraz z ich symptomami, przyczynami i zaleconym leczeniem. Zdolny lekarz zna zasady przygotowywania korzystnego jedzenia, które z natury jest korzystne lub niekorzystne, oraz czterdziestu napoi alkoholowych. Potrafi ustanowić substancje, cechy i czyny podstawowego i drugorzędowego smaku, wraz z przeciwnymi składnikami. Zna się na picu i jedzeniu, sklasyfikowanym w dwanaście grup wraz z ich cechami, oraz z cechami napojów spożywanych po posiłku. Jest zdolny zbadać dziewięć znaczenie jedzenia oraz jego ruch w ciele. Potrafi scharakteryzować wady i zalety korzystnego i niekorzystnego jedzenia, oraz choroby umieszczone w tkankach wraz ze sposobami ich leczenia. Jest w stanie wskazać dziesięć miejsc sił witalnych. Dobrzy lekarze potrafią całkowicie scharakteryzować traktat (medyczny) oraz zrozumieć go i zastosować w użyciu, terapii, skutkach, czasie i metodach. Ci zdolni są wyposażeni w pamięć, inteligencję, wiedzę podręcznikową i praktyczną. W działaniu lekarskim, dzięki swoim znaczącym cechom, nie sprzeciwiają się innym istotom, są tak

---

<sup>39</sup> To zagadnienie szerzej omawiam w mojej pracy magisterskiej w rozdziale 3.3: *Zaburzenia w działaniu dosz i dhātu* (omówienie tych dwóch teorii). *Dosze* (*doṣa*) są to elementy, nazywane także płynami limfatycznymi, nadzorujące fizyczno-chemiczne i fizjologiczne czynności organizmu. Zdecydowałam się zamiast sanskryckiego terminu *dosza* używać terminu ‘humor’ na określenie tych właśnie trzech płynów limfatycznych (MONIER-WILLIAMS (2005:498)) . Znanymi są trzy humory: *waju* (*vāyu*) lub *wata* (*vata*), czyli wiatr, *pitta* (*pitta*) - żółć, oraz *kapha* lub *śleszma* (*kapha/śleṣman*) – flegma (Sū 1. 57). Humory mogą się znajdować w jednym z trzech stanów: osłabnięcia, stanie normalnym i wzmożenia. Najbardziej pożądanym jest stan naturalny a wszelkie od niego odejścia powodowały chorobę. Wówczas wskazanym leczeniem było stosowanie substancji o przeciwnych cechach do tych dominujących w ciele.

przyjaźni jak matka, ojciec, brat lub krewny. Tak wyposażeni lekarze stają się 'wspieraczami' siły witalnej i niszczycielami chorób.<sup>40</sup>

Lekarz ignorant we wszystkich działaniach lekarskich jest bardzo przerażony i bojaźliwy. Zachowuje się on niczym łódź owładnięta przez wiatr albo jak niewidomy, przemieszczający się dzięki ruchom dłoni. Takiego lekarza należy unikać, nawet w traktacie jest powiedziane, że lepiej jest umrzeć niż być leczonym przez nieuczzonego lekarza.<sup>41</sup>

Lekarz oszust to taki, który udając zdolnego lekarza wspiera choroby, a zabiera życie. Odznacza się on szczególnymi cechami, takimi jak przechwalanie się, na przykład w sytuacji, gdy spotka kogoś chorego, zaczyna głośno opowiadać o swoich zaletach lekarskich. W przypadku, gdy chory już będzie miał innego lekarza, wtedy ten zacznie wyliczać wady tamtego. Tego typu lekarze zawsze też pragnęli zjednać sobie przyjaciół chorego poprzez rozbawienie, pochlebstwa, obsługę itd., równocześnie mówiąc o niewielkiej zapłacie. Gdy terapia oszusta jest skuteczna, wtedy on umiejętnie dogląda chorego, pragnąc ukryć swoją niewiedzę. Gdy zaś nie jest w stanie wyleczyć chorobę, wtedy obarcza winą chorego, twierdząc, że jest źle wyposażony, że brakuje mu odpowiedniej opieki i samokontroli. Dostrzegając śmierć pacjenta, szybko wyrusza w przebraniu do innej krainy. Między zwykłymi ludźmi opisuje swoją zręczność, niczym brak zręczności, tak samo jak głupcy mówią o cierpliwości cierpliwych ludzi. Trzyma się z dala od zgromadzeń mądrych ludzi, tak samo jak wędrowcy ze strachu omijają gęstwinę lasu. Jeśli przypadkiem zna jakąś część sutr, wtedy zawsze ją recytuje stosownie lub niestosownie do sytuacji. Tacy lekarze nie lubią być pytanymi ani pytać, wręcz boją się pytań, tak samo jak śmierci. Nikt nic nie wie o ich nauczycielach, uczniach, kolegach ani też przeciwnikach.<sup>42</sup>

Traktat wymienia także lekarza odpowiedniego dla władcy. Jest nim ten, który posiada wiedzę na temat przyczyn, symptomów, leczenia chorób oraz ich zapobiegania.<sup>43</sup>

Do innych obowiązków lekarza należała także umiejętność odróżnienia chorób uleczalnych od nieuleczalnych<sup>44</sup>, gdyż tylko w ten sposób mógł on osiągnąć sukces leczenia. Ten zaś medyk, który próbowałby leczyć nieuleczalnie chorego, doświadczyłby utraty bogactwa, wiedzy i sławy, a także stałby się godny potępienia.<sup>45</sup> Do innych zadań lekarza należy leczenie odpowiednimi

---

<sup>40</sup> Sū 29.7.

<sup>41</sup> Sū 9.15-16.

<sup>42</sup> Sū 29. 8-9.

<sup>43</sup> Sū 9.19.

<sup>44</sup> Sū 10.7.

<sup>45</sup> Sū 10.8.

lekarstwami, odżywianie chudych i słabych, przepisanie diety otyłym, kojenie gorąca zimnem a zimna ciepłem, uzupełnianie wybrakowanych tkanek oraz zmniejszanie tkanek będących w nadmiarze, tak by dotrzeć do stanu naturalnego<sup>46</sup>, czyli najbardziej pożądanego.

Dobry lekarz – znawca ajurwedy, powinien też potrafić wyrecytować osobno części, rozdziały i paragrafy traktatu, oraz wyjaśnić ich znaczenie, zarówno w części, jak i w całości – zgodnie z tradycją. Wyjaśnienie znaczenia polegało na dobrym zrozumieniu, dojściu do prawdziwej istoty, do sedna przy użyciu słów rozwiniętych i zwięzłych, twierdzeń, rozumowania, przykładów, wstępu i konkluzji, tak by było to zrozumiałe dla wszystkich trzech typów lekarzy. Medyk powinien wykazywać oddanie dla *Atharwawedy*, bowiem wiedza atharwawedyjska dotyczy leczenia poprzez: dawanie, błogosławieństwa, ofiary, pomyślne obiady, powściągnięcie, pokutę, post i inkantacje, a co więcej – leczenie jest wskazane dla pomyślności długiego życia.<sup>47</sup>

Mówiąc o obowiązkach lekarza, warto wspomnieć o dyskusjach między medykami czy też całymi szkołami medycznymi. Dość popularnym zwyczajem było organizowanie takich dyskusji, podczas których lekarze prezentowali swoje twierdzenia odnośnie do różnych tematów, takich jak powstanie człowieka, natura *prakryti* itp. Już w samym traktacie są przedstawione takie debaty, w których – aby sprawdzić kompetencje innego lekarza – zalecano wypytywanie go o osiem spraw: traktat, części traktatu, rozdziały i tematy oraz ich rozwinięcia.<sup>48</sup> W ten sposób ktoś, kto zna traktat tylko częściowo, na sam dźwięk takiego pytania zacznie drzeć niczym dropie przed cięciwą łuku. Taki pozbawiony wiedzy głupiec zachowuje się niezdarnie i nie wie, co powiedzieć w dyskusji.<sup>49</sup> Podstawową różnicą między nieuczonymi a uczonymi lekarzami było to, że ci pierwsi byli w dyskusji bardziej rozgadani, choć niekoniecznie na temat, i fałszywi. Zacni lekarze natomiast mówili mniej i zawsze sensownie oraz zgodnie z traktatem, nie tolerowali kłócących się głupców, tylko wysławiali prawdziwą wiedzę, a także zawsze ucinali błędne dyskusje.<sup>50</sup> Toteż pacjenci powinni unikać takich nieuków kalających traktaty, którzy są jak pętla śmierci, którzy są niegodni zaufania, a w swoim własnym traktacie krytykują innych, odnosząc się do błędnych poglądów, braku czasu, choroby, ignorancji, surowości. Pacjenci powinni poddawać się leczeniu u najlepszych lekarzy, czyli takich, którzy są przepełnieni spokojem, wiedzą i zrozumieniem.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Sū 10.6.

<sup>47</sup> Sū 30.16–21.

<sup>48</sup> Sū 30.73,78.

<sup>49</sup> Sū 30.74-77.

<sup>50</sup> Sū 30.79-81.

<sup>51</sup> Sū 30.82-83.

Interesujący jest także sam sposób, w jaki ktoś staje się lekarzem.<sup>52</sup> Najpierw taka osoba powinna sprawdzić, czy w ogóle nadaje się do tego zawodu, czyli czy posiada wymienione powyżej cechy. Następnie, zbadawszy rozmaite dziedziny medycyny, ów adept powinien wybrać sobie tę, która stanie się podstawą jego nauki. Istotne było także znalezienie odpowiedniego nauczyciela (*ācārya*), obdarzonego pożądanymi cechami, któremu następnie uczeń powinien służyć niczym ogniu ofiarnemu, bogu, królowi czy też ojcu. Wtedy nauczyciel wyłoży mu w całości wybraną dziedzinę. Proces nauki rozpoczyna się opanowaniem ksiąg medycznych, terminologii oraz umiejętności oratorskich. Jest to możliwe dzięki trzem metodom: studiowaniu, nauczaniu i dyskusowaniu z ekspertami. Sposoby opanowania wiedzy medycznej bardzo przypominają opisy pobierania nauk wedyjskich u *guru* przedstawione w *Dharmasutrach* (*Dharma-sūtra*). Są to między innymi: pragnienie wykonania swojego zadania we wskazanym czasie, wstawanie o świcie, kąpiel i oddawanie czci bogom, bydłu, braminom, nauczycielom, starszym oraz swojemu mistrzowi, oraz ciągle powtarzanie z pamięci treści traktatu. Gdy uczeń pozna już dobrze swoim umysłem treść traktatu, powinien następnie powtarzać ją dwa razy dziennie. Po pewnym czasie następuje rytuał inicjacji<sup>53</sup> adepta, odprowadzany najpierw przez jego nauczyciela, a następnie przez samego ucznia. Podczas tego rytuału mistrz wygłaszał mowę, w której przedstawiał obowiązki ucznia i zadania nauczyciela. Uczeń powinien także wygłosić swoją mowę, w której miał przysięgać życie w celibacie, prawdomówność, spożywanie diety wegetariańskiej, uwolnienie od zazdrości, bezgraniczne oddanie nauczycielowi, udzielanie pomocy chorym itp.<sup>54</sup> Następnie miała miejsce dyskusja z ekspertami sztuki medycznej oraz wyłożenie metody poprawnego leczenia chorych.

Diagnoza była jednym z najważniejszych obowiązków stawianych przed medykiem. Lekarze do zdiagnozowania choroby musieli najpierw zbadać puls, mocz, kał, język, głos, skórę, oczy i wygląd fizyczny. Każda z tych czynności odpowiadała fundamentalnym założeniom ajurwedy i pozwalała zdiagnozować, który z trzech płynów limfatycznych jest wzburzony. Przed podaniem lekarstw istotne też było zbadanie siły pacjenta, co odbywało się przy pomocy ćwiczeń fizycznych.<sup>55</sup> Dopiero wtedy lekarz mógł scharakteryzować chorobę i określić przyczynę jej powstania oraz przepisać odpowiednią metodę leczenia. Postępujący w ten sposób medyk nazywany był idealnym lekarzem.

---

<sup>52</sup> PREISENDANZ 2007. Autorka jest związana z projektem FWF – „Philosophy and Medicine in Early Classical India III”, prowadzonym w Wiedniu (zob. wyżej).

<sup>53</sup> Rytuał inicjacji jest szerzej opisany w: DASH (1989:187).

<sup>54</sup> WUJASTYK (1991: 8).

<sup>55</sup> DASH (1989: 86 – 89).



#### 4. Podsumowanie

Podsumowując kwestie etyki w *Czarakasamhicie*, należy podkreślić, że traktat szczegółowo charakteryzuje idealnego lekarza, który poza umiejętnościami sztuki medycznej powinien także posiadać konkretne cechy. Do pożądanych cech należała zręczność, czystość, spokój, samokontrola i życzliwość wobec pacjentów. Natomiast podstawowym obowiązkiem lekarza było zdiagnozowanie choroby oraz zalecenie odpowiedniej terapii. Do nieetycznych, dyskredytujących cech lekarskich należało przechwalanie się, bojaźliwość oraz brak pewności w stosowanym leczeniu. Zatem etyka lekarska polegała przede wszystkim na niekrzywdzącym i życzliwym traktowaniu ludzi, opartym na wiedzy poznanej dzięki studiowaniu traktatu. Jeśli zaś chodzi o zachowania między medykami, to traktat wręcz zachęca do wzajemnego sprawdzania swoich umiejętności, na przykład podczas organizowanych debat. Była to skuteczna metoda, które miała wskazać złych medyków i tym samym uchronić ludzi przed ich błędnymi praktykami medycznymi.

Tylko dzięki spełnieniu tych trzech warunków, czyli etycznego podejścia lekarza do chorego, odpowiedniego zdiagnozowania choroby oraz jej konkretnego sklasyfikowania, możliwe było zastosowanie odpowiedniej terapii i podanie lekarstw, które miały wyleczyć chorego. W przypadku jakiegokolwiek pomyłki skutki mogły być śmiertelne. Dlatego też tak istotny był dobór odpowiedniego lekarza.

Ajurweda jest na pewno odmiennym sposobem leczenia od metody uznanej współcześnie w zachodnich częściach świata, aczkolwiek bez wątpienia jej znaczenie podnosi fakt, iż do dzisiaj jest ona studiowana oraz praktykowana, głównie w Indiach. Medycyna indyjska miała również ogromny wpływ na tradycje lecznictwa w Tybecie już od ósmego wieku, głównie za sprawą tłumaczeń indyjskich traktatów (m.in. *Aṣṭāṅga-hṛdaya*). Zauważalny jest także jej wpływ na arabską twórczość medyczną i tu wymienia się muzułmańskiego lekarza Muḥammad ibn-Zakariyyā' ar-Rāzī.<sup>56</sup>

Współcześnie stopień popularyzacji ajurwedy, czy to poprzez kosmetyki, lekarstwa, czy też zabiegi relaksacyjno–lecnicze, zaczyna powoli dorównywać temu, który osiągnęła praktyka jogi (*yoga*).<sup>57</sup> Obecnie w wielu miejscach na świecie, także w Polsce, są oferowane w ośrodkach typu SPA zabiegi inspirowane tradycją ajurwedy. W Indiach natomiast działa wiele klinik ajurwedycznych, zwłaszcza na południu, w stanie Kerali. Praktyka tej medycyny jest do dzisiaj stosowana w leczeniu zwykłych schorzeń. Co więcej, indyjski rząd od czasu uzyskania niepodległości w 1947 roku wspiera ajurwedę jako część narodowego systemu zdrowia. W niektórych zaś częściach Indii częściej

---

<sup>56</sup> WUJASTYK (2001: 17).

<sup>57</sup> MAAS (2001: 113).

można spotkać lekarzy ajurwedy niż stosujących zachodnią medycynę.<sup>58</sup> Tym samym na fundamencie klasycznej tradycji medycznej, opartej na licznych sanskryckich traktatach ajurwedy, powstał cały system leczenia, skupiający lekarzy i personel medyczny i ludzi pragnących się wyleczyć, a także tych, którzy są zainteresowani pogłębieniem wiedzy na temat tajników indyjskiej sztuki medycznej.

## **5. Aneks: fragmenty rozdziałów z pierwszej części traktatu *Caraka-saṃhitā* pt. *Sūtra-sthāna*.**

### ***Sūtra-sthāna* 1: *dīrgham jīvitīyam adhyāyah* „Rozdział o długim życiu”**

*dīrgham jīvitam anvicchan bharadvāja upāgamat / (3.1)*

*indram ugra-tapā buddhvā śaraṇyam amarēśvaram // (3.2)*

Pragnący długiego życia, szlachetny asceta Bharadwadża, przybył do Indry, uznawszy go za obrońcę i nieśmiertelnego pana.

*brahmaṇā hi yathā proktam āyurvedam prajāpatih / (4.1)*

*jagrāha nikhilenādāv aśvinau tu punas tataḥ // (4.2)*

Na początku całą ajurwedę otrzymał Pradžapati, tak jak była wypowiedziana przez Brahmę, zaś potem od niego otrzymali ją Aświnowie.

*aśvibhyāṃ bhagavāñ cakrahḥ pratipede ha kevalam / (5.1)*

*ṛṣi-prokto bharadvājas tasmāc chakram upāgamat // (5.2)*

Pan Indra od Aświnów otrzymał [ją] całą, dlatego Bharadwadża, pouczony przez wieszczów, przybył do Indry.

*vighna-bhūtā yadā rogāḥ prādurbhūtāḥ śarīriṇām / (6.1)*

*tapōpavāsādhyayana-brahma-carya-vratāyusām // (6.2)*

Gdy choroby stają się przeszkodami, manifestują się u tych cielesnych, których życie jest poświęcone ślubom celibatu, naukom Wed, postowi i ascezie.

*tadā bhūteṣv anukrośam puraskṛtya maha-rṣayah / (7.1)*

*sametāḥ puṇya-karmāṇaḥ pārśve himavataḥ śubhe // (7.2)*

Wtedy wielcy wieszczowie o zacnych uczynkach, uczyniwszy najważniejszym współczucie wobec istot, zgromadzili się w pomyślnym pobliżu Himalaji.

*brahma-jñānasya nidhayo damasya niyamasya ca / (14.1)*

*tapasas-tejasā dīptā hūyamānā ivāgnayah // (14.2)*

[Wieszczowie] to zasoby wiedzy o Wedach, samokontroli i ascezie. Niczym ognie ofiarowane, jaśniejają blaskiem ascezy.

*sukhōpaviṣṭās te tatra puṇyāṃ cakruḥ kathām imām / (15.1)*

Wygodnie usadowieni, opowiedzieli oni tę zacną historię.

*dharmārtha-kāma-mokṣāṇām ārogyaṃ mūlam uttamam // (15.2)*

---

<sup>58</sup> WUJASTYK (1991: 18–20).

Zdrowie jest najwspanialszym źródłem *dharmy*, *arthy*, *kamy* i *mokszy*.

*rogās tasyâpahartārah śreyaso jīvitasya ca / (16.1)*

Choroby tego [zdrowia] i życia zabierają dobrobyt.

*prādurbhūto manuṣyāṅām antarāyo mahān ayam // (16.2)*

Ukazują się jako wielkie przeszkody [dla] ludzi.

*kaḥ syāt teṣām śamôpāya ity uktvā dhyānam āsthitāḥ / (17.1)*

Co byłoby sposobem ich uspokojenia? To rzekłszy, zaczęli medytować.

*atha te śaraṇam śakraṁ dadṛśur-dhyānacakṣuṣā // (17.2)*

[I] oto ujrzeli oni wewnętrznym okiem Indrę – schronienie.

*so 'bhigamya jayāśīrbhir abhinandya suréśvaram / (21.1)*

*provāca vinayād dhīmān ṛṣīṅām vākyam uttamam // (21.2)*

Ów [Bharadwadza], zbliżając się do Indry, pana bogów, wychwalając go błogosławieństwami zwycięstwa, mądry z przyzwoitości wyjawiał najlepsze słowa wieszczów.

*vyādhayo hi samutpannāḥ sarva-prāṇi-bhayaṁ karāḥ / (22.1)*

*tad brūhi me śamôpāyaṁ yathāvad amaraprabho // (22.2)*

Albowiem powstałe choroby wywołują strach u wszystkich istot, zatem powiedz mi, w jaki sposób je ukoić, o nieśmiertelny panie!

*tasmai provāca bhagavān āyurvedaṁ śatakraṭuḥ / (23.1)*

*padair alpair matim buddhvā vipulāṁ parama-rṣaye // (23.2)*

Wielki wieszczu! Zrozumiawszy ogrom myśli, Indra stopniowo objaśnił jemu ajurwedę.

*hetu-liṅgâuśadha-jñānam svasthâtura-parāyaṇam / (24.1)*

*tri-sūtram śāśvataṁ puṇyaṁ bubudhe yaṁ pitāmahaḥ // (24.2)*

Trzy wieczne, święte księgi, które znał Brahma, poświęcone [zostały] zdrowiu i chorobie, oraz wiedzy o przyczynie, symptomie i leczeniu [chorób].

*so 'nanta-pāram tri-skandham āyurvedaṁ mahāmatih / (25.1)*

*yathāvad acirāt sarvaṁ bubudhe tan manā munih // (25.2)*

On asceta o wielkim umyśle tym umysłem, całą ajurwedę w trzech częściach i wszechogarniającym rozmiarze należycie poznał w krótkim czasie.

*tenâyur amitam lebhe bharadvājah sukhānvitam / (26.1)*

*ṛṣibhyo'nadhikam tac ca śaśamsânavaśeṣayan // (26.2)*

Dzięki temu Bharadwadza osiągnął niezmierzone życie przepelnione szczęściem, i tę [wiedzę] całą bez reszty, nic więcej, przekazał wieszczom.

*atha maitrī-paraḥ puṇyam āyurvedaṁ punarvasuḥ / (30.1)*

*śiṣyebhyo dattavān ṣaḍbhyaḥ sarva-bhūtânukampayā // (30.2)*

Następnie Punarwasu, przepelniony życzliwością z powodu współczucia wobec wszystkich istot, zaczął ajurwedę przekazać sześciu uczniom.

*agniveśaś ca bhelaś ca jatūkarnāḥ parāśaraḥ / (31.1)*

*hārītaḥ kṣārapāṅiś ca jagṛhus tan-muner vacaḥ // (31.2)*

Agniwesia, Bhela, Dżatukarna, Parasiara, Harita i Kszarapani pochwycili tego wieszca słowa.

*buddher viśeṣas tatrāsīn-nôpadeśântaraṃ muneh / (32.1)*

*tantrasya kartā prathamam agniveśo yato 'bhavat // (32.2)*

Tam było tylko wyróżnienie intelektu ascety, nie inne pouczenie, dlatego Agniwesia stał się pierwszym twórcą traktatu.

*atha bhelâdayas cakruḥ svaṃ svaṃ tantraṃ kṛtāni ca / (33.1)*

*śrāvayāmāsur ātreyaṃ sa-rṣi-saṃghaṃ su-medhasaḥ // (33.2)*

Zaś Bhela i inni mędracy sporządzili swoje własne traktaty i przedstawili je Atreji w towarzystwie zgromadzenia wieszczów.

*vāyuḥ pittaṃ kaphas-côktaḥ śārīro doṣa-saṃgrahaḥ / (57.1)*

*mānasaḥ punar uddiṣṭo rajas-ca tama eva ca // (57.2)*

Zestawienie humorów [i ich zaburzeń] zawartych w ciele nazywa się *vayu* – wiatr, *pitta* – żółć, *kapha* – flegma. Z kolei *radžas* oraz *tamas* [zostały] wskazane [jako zaburzenia] umysłu.

### ***Sūtra-sthāna 6: āśītīyam adhyāyaṃ*** **„Rozdział o tym, co należy spożywać”**

*vasante nicitaḥ śleṣmā dina-kṛd bhābhir īritaḥ / (22.1)*

*kāyāgniṃ bād hate rogāṃs tataḥ prakurute bahūn // (22.2)*

Wiosną [jest] skomasowanie humoru flegmy, poruszone przez promienie słońca. [Flegma] uniemożliwia trawienie i wtedy powoduje wiele chorób.

*tasmād vasante karmāṇi vamanādīni kārayet / (23.1)*

*gurv amla-snigdha-madhuraṃ divā-svapnaṃ ca varjayet // (23.2)*

Dlatego wiosną terapie takie jak torsje itd. powinien czynić. I oby unikał spania w ciągu dnia i tego [jedzenia], które jest ciężkie, kwaśne, tłuste i słodkie.

*vyāyāmôdvartanaṃ dhūmaṃ kavala-grahaṃ añjanam / (24.1)*

*sukhāmbunā śauca-vidhiṃ śīlayet kusumāgame // (24.2)*

Kiedy pojawiają się kwiaty (wiosną), powinien ćwiczyć fizycznie, nacierać ciało maściami, palić, płukać gardło, używać collyrium (krople do oczu), myć się letnią wodą.

*candanā-guru-digdhāngo yava-godhūma-bhojanaḥ / (25.1)*

*śārabhaṃ śāsam aiṇeyaṃ māṃsaṃ lāvaka-piñjalam // (25.2)*

Mający wysmarowane ciało sandałem i aloesem, jedzący jęczmień i pszenicę, oraz mięso ptaka, królika, antylopy, kuropatwy i przepiórki.

*bhakṣayen nirgadaṃ sīdhuṃ piben mādhvīkam eva vā / (26.1)*

*vasante'nubhavet strīṇāṃ kānanānāṃ ca yauvanam // (26.2)*

Wiosną powinien jeść zdrowo i powinien pić rum (o pochodzeniu melasowym) lub miodowy alkohol. Także powinien doświadczyć młodości kobiet i gajów.

***Sūtra-sthāna 9: khuddāka-catuṣpādam adhyāyaṃ***  
**„Zwięzły rozdział o czwórpodziale [lecznictwa]”**

*bhiṣag dravyāny upasthātā rogī pāda-catuṣṭayam / (3.1)*

*guṇavat kāraṇaṃ jñeyaṃ vikāra-vyupaśāntaye // (3.2)*

Cztery części to lekarz, lekarstwa, personel medyczny i chory. Posiadanie zalet powinno być znane jako metoda leczenia chorób.

*śrute paryavadātavṃ bahuśo drṣṭa-karmatā / (6.1)*

*dākṣyaṃ śaucam iti jñeyaṃ vaidye guṇa-catuṣṭayam // (6.2)*

U lekarza powinny być znane cztery cechy: obeznanie z traktatem medycznym, duża praktyka, zręczność i czystość.

*kāraṇaṃ ṣoḍaśa-guṇaṃ siddhau pāda-catuṣṭayam / (10.1)*

*vijñātā śāsītā yoktā pradhānaṃ bhiṣag atra tu // (10.2)*

Przyczyną spełnienia [leczenia] są cztery części i szesnaście cech, najważniejszy jest lekarz, który jest nauczony, który naucza i który jest oddany.

*paktau hi kāraṇaṃ paktur yathā pātrēndhanānalāḥ / (11.1)*

*vijetur vijaye bhūmiś camūḥ praharaṇāni ca // (11.2)*

Albowiem tak jak przyczyną dla kucharza w gotowaniu są naczynie, paliwo i ogień, a dla zwycięzcy w zwyciężaniu [przyczyną są] ziemia, armia i broń.

*āturādyās tathā siddhau pādāḥ kāraṇa-saṃjñitāḥ / (12.1)*

*vaidyasyātaś cikitsāyāṃ pradhānaṃ kāraṇaṃ bhiṣak // (12.2)*

Tak samo dla lekarza znanymi przyczynami spełnienia [leczenia] są [cztery] części, takie jak chory itd., dlatego lekarz jest najważniejszym instrumentem w leczeniu.

*sati pāda-traye jñājñau bhiṣajāv atra kāraṇaṃ / (15.1)*

*varam ātmā huto 'jñena na cikitsā pravartitā // (15.2)*

Gdy są trzy części, wtedy przyczyna jest w lekarzu, w takim, który wie i w takim, który nie wie. Lepiej ofiarować siebie (umrzeć), niż być leczonym przez nieznanego się lekarza.

*pāṇi-cārād yathācakṣur ajñānād bhītabhītavat / (16.1)*

*naur-māruta-vaśēvājño bhiṣak carati karmasu // (16.2)*

Tak jak niewidomy porusza się dzięki ruchom dłoni, niczym łódź opanowana wiatrem, nieświadomy lekarz z powodu ignorancji w działaniach [lekarskich] jest bardzo przerażony i bojaźliwy.

*hetau liṅge praśamane rogāṇām apunarbhavē / (19.1)*

*jñānaṃ catur-vidhaṃ yasya sa rājārḥo bhiṣaktamaḥ // (19.2)*

Ten [lekarz], który posiada czworaką wiedzę: w przyczynie, symptomie, w leczeniu i zapobieganiu [powstawania] chorób, ten najlepszy lekarz jest odpowiedni dla króla.

*vidyā vitarko vijñānaṃ smṛtis tatpara-tā kriyā / (21.1)*

*yasyāite ṣaḍ guṇās tasya na sādhyam ativartate // (21.2)*

Kto posiada owe sześć cech: wiedzę, rozumowanie, poznanie, pamięć, oddanie, działanie, tego [kompetencji] choroba uleczalna nie przekracza.

*vidyā matih karma-drṣṭir abhyāsaḥ siddhir āśrayaḥ / (22.1)*

*vaidya-śabdābhiniṣpattāv alam ekaikam apy atah // (22.2)*

Stąd też każde [z tych]: wiedza, myśl, przykład działania, praktyka, sukces, zależność wystarczająco pojawia się w wyrazie „wajdja”.

*yasya tv ete guṇāḥ sarve santi vidyādayaḥ śubhāḥ / (23.1)*

*sa vaidya-śabdaṃ sadbhūtam arhan prāṇi-sukha-pradaḥ // (23.2)*

Zaś u kogo są obecne wszystkie te pomyślnie cechy, takie jak wiedza itd., ten, dawca szczęścia wśród ludzi, jest godny prawdziwego wyrazu „wajdja”.

*śāstram jyotiḥ prakāśārthaṃ darśanam buddhir ātmanaḥ / (24.1)*

*tābhyāṃ bhiṣak su-yuktābhyāṃ cikitsan nāparādhyati // (24.2)*

Księga to światło w celu rozjaśnienia, tak jak własny rozum dla patrzenia.

Lekarz tymi oboma dobrze wyposażony nie myli się w leczeniu.

*cikitsite trayāḥ pādā yasmād vaidya-vyapāśrayaḥ / (25.1)*

*tasmāt prayatnam ātiṣṭhed bhiṣak sva-guṇa-sampadi // (25.2)*

Ponieważ trzy części leczenia są zależne od lekarza, dlatego lekarz powinien z wysiłkiem działać dla zwiększenia swoich zalet.

*maitrī kāruṇyam ārteṣu śakye prītir upekṣanam / (26.1)*

*prakṛti-stheṣu bhūteṣu vaidya-vṛttiś catur-vidhēti // (26.2)*

Oto czworakie działanie lekarza wobec istot w stanie naturalnym: miłosierdzie i współczucie wobec pacjentów, uprzejmość i obojętność wobec zdrowego.

### ***Sūtra-sthāna 10: mahā-catuṣpādam adhyāyaṃ***

#### **„Duży rozdział o czwórpodziale”**

*idaṃ ca naḥ pratyaḥṣaṃ yad anāturaṇa bheṣajenāturaṃ cikitsāmaḥ kṣāmam*

*akṣāmeṇa kṛśaṃ ca dur-balam āpyāyayāmaḥ sthūlaṃ medasvinam*

*apatarpayāmaḥ śītenoṣṇābhībhūtam upacarāmaḥ śītābhībhūtam uṣṇena nyūnān*

*dhātūn pūrayāmaḥ vyatiriktān hrāsayāmaḥ vyādhīn mūla-*

*viparyayeṇōpacarantaḥ samyak prakṛtau sthāpayāmaḥ teṣāṃ nas tathā*

*kurvatām ayaṃ bheṣaja-samudāyaḥ kāntatamo bhavati // (6.1)*

I to jest dla nas naocznie postrzegalne, że: leczymy chorego lekarstwami nie powodującymi chorób, osłabionego tym, co nie osłabia, chudego i słabego odżywiamy, otłętego i tłustego głodzimy, tych owładniętych gorącem leczymy zimnem, tych owładniętych zimnem leczymy gorącem, uzupełniamy wybrakowane tkanki i zmniejszamy te będące w nadmiarze, ustanawiamy naturalny stan, lecząc choroby [roślinami] o przeciwnie [działających] korzeniach. Ten zbiór lekarstw jest najlepszy dla nas w ten sposób czyniących.

*sādhyāsādhyā-vibhāga-jño jñāna-pūrvam cikitsakaḥ / (7.2)*

*kāle cārabhate karma yat tat sādhyati dhruvam // (7.3)*

Lekarz, który zna różnicę między uleczalnymi i nieuleczalnymi [chorobami] i w odpowiednim czasie z wiedzą rozpoczyna terapię, ten z pewnością wyleczy [chorego].

*artha-vidyā-yaśo-hānim upakrośam asaṃgraham / (8.1)*

*prāpnuyān niyatam vaidyo yo 'sādhyam samupācaret // (8.2)*

Lekarz, który leczyłby nieuleczalną [chorobę], z pewnością doświadczyłby utraty bogactwa, wiedzy i sławy, oraz potępienia i brak względów [królewskich].

### ***Sūtra-sthāna 11: tistrāiṣaṇīyam adhyāyam*** **„Rozdział o trzech pragnieniach”**

*trividhā bhiśaja iti / (50.1)*

Oto trzy typy lekarza.

*bhiśak chadma-carāḥ santi santy eke siddhasādhitāḥ / (50.2)*

*santi vaidya-guṇair yuktās trividhā bhiśajo bhuvī // (50.3)*

Są na ziemi trzy typy lekarzy: są lekarze oszuści, są inni, którzy nauczyli się sztuki medycznej dzięki praktyce, a nie dzięki nauce, są ci obdarzeni zaletami lekarza.

*vaidya-bhāṇḍāuśadhaiḥ pustaiḥ pallavair avalokanaiḥ / (51.1)*

*labhante ye bhiśak śabdām ajñās te pratirūpakāḥ // (51.2)*

Którzy uzyskują tytuł lekarza dzięki narzędziom lekarskim z lekarstwami, dzięki książkom, dzięki niestałym spojrzoniom, Ci są ignorantami i fałszerzami.

*śrī-yaśo-jñāna-siddhānām vyapadeśād atadvidhāḥ / (52.1)*

*vaidya-śabdām labhante ye jñeyās te siddhasādhitāḥ // (52.2)*

Którzy uzyskują tytuł lekarza z powodu bycia zaliczonymi do tych obdarzonych bogactwem, sławą i wiedzą, oni nie są takimi, powinni być znani jako ci, którzy nauczyli się sztuki medycznej dzięki praktyce, a nie dzięki nauce.

*prayoga-jñāna-vijñāna-siddhi-siddhāḥ sukha-pradāḥ / (53.1)*

*jīvitābhisarās te syur vaidyatvaṃ teṣv avasthitam iti // (53.2)*

W nich cechy lekarza powinny być ustanowione. Ci są ratownikami życia, dawcami szczęścia, są doskonali w stosowaniu [medycyny], wiedzy, w poznaniu, oraz leczeniu.

*ity agniveśa-kr̥te tantrē caraka-pratisaṃskṛte śloka-sthāne tistrāiṣaṇīyo nāmāikādaśo'dhyāyaḥ // (66.0)*

Oto jedenasty rozdział „o trzech pragnieniach” w traktacie poprawionym przez Czarakę, stworzonym przez Agniwesię.

### ***Sūtra-sthāna 16: cikitsā-prābhṛtīyam adhyāyam*** **„Rozdział o zdolnym lekarzu”**

*cikitsā-prābhṛto dhīmān śāstravān karma-tatparaḥ / (3.1)*

*naraṃ virecayati yaṃ sa yogāt sukham aśnute // (3.2)*

Zdolny lekarz to ten, który jest mądry, obeznany z traktatami, oddany terapiom. Który by poddał człowieka terapii przeczyszczenia, ten z powodu jej zastosowania osiąga szczęście.

***Sūtra-sthāna 29: daśa-prāṇāyatanīyam adhyāyam***  
**„Rozdział o dziesięciu miejscach przebywania życia”**

*bhagavān uvāca ya ime kulīnāḥ paryavadāta-śrutāḥ paridrṣṭa-karmāṇo dakṣāḥ śucayo jita-hastā jitātmānaḥ sarvōpakaraṇavantāḥ sarvēndriyōpapannāḥ prakṛti-jñāḥ pratipatti-jñās ca te jñeyāḥ prāṇānām abhisarā hantāro rogānām tathāvidhā hi kevale śarīra-jñāne śarīrābhinirvṛtti-jñāne prakṛti-vikāra-jñāne ca niḥsamśayāḥ sukha-sādhya-kṛcchra-sādhya-yāpya-pratyākhyeyānām ca rogānām samutthāna-pūrva-rūpa-liṅga-vedanōpaśaya-viśeṣa-jñāne vyapagata-sandehāḥ trividhasyāyurveda-sūtrasya sa-saṃgraha-vyākaraṇasya sa-trividhāuśadha-grāmasya pravaktāraḥ pañcatriṃśato mūla-phalānām caturṇām ca snehānām pañcānām ca lavaṇānām aṣṭānām ca mūtrāṇām aṣṭānām ca kṣīrāṇām kṣīra-tvag-vṛkṣāṇām ca ṣaṇṇām śirovirecanādes ca pañcakarmāśrayasyāuśadha-gaṇasyāṣṭāvīmśateś ca yavāgūnām dvātriṃśataś cūrṇa-pradehānām ṣaṇṇām ca virecana-śatānām pañcānām ca kaṣāya-śatānām prayoktāraḥ svastha-vṛtta-vihita-bhojana-pāna-niyama-sthāna-caṅkramaṇa-śayanāśana-mātrā-dravyāñjana-dhūma-nāvanābhyañjana-parimāṛjana-vegāvidhāraṇa-vidhāraṇa-vyāyāma-sātmyēndriya-parīkṣōpakramaṇa-sadvṛtta-kuśalāḥ catuspādōpagrḥite ca bheṣaje ṣoḍaśa-kale sa-viniścayē sa-tri-paryeṣaṇe sa-vāta-kalā-kala-jñāne vyapagata-sandehāḥ caturvidhasya ca snehasya caturvīmśaty upanayasyōpakalpanīyasya catuḥṣaṣṭi-paryantasya ca vyavasthāpayitāraḥ bahavidha-vidhāna-yuktānām ca snehya-svedya-vamya-virecyā-vividhāuśadhōpacārāṇām ca kuśalāḥ śiro-rogāder doṣāṃśa-vikalpa-jasya ca vyādhi-saṃgrahasya sa-kṣaya-piḍakā-vidradhes trayāṇām ca śophānām bahavidha-śophānubandhānām aṣṭacatvāriṃśataś-ca rogādihikaraṇānām catvāriṃśad uttarasya ca nānātma-jasya vyādhi-śatasya tathā vigarhitāti-sthūlāti-kṛśānām sa-hetu-lakṣaṇōpakramāṇām svapnasya ca hitāhitasyāsvapnātisvapnasya ca sa-hetūpakramasya ṣaṇṇām ca laṅghanādīnām upakramāṇām saṃtarpaṇāpatarpaṇa-jānām ca rogānām sa-rūpa-prasamanānām śoṇita-jānām ca vyādhīnām mada-mūrcchāya-saṃnyāsānām ca sa-kāraṇa-rūpāuśadhōpacārāṇām kuśalāḥ kuśalāś cāhāra-vidhi-viniścayasya prakṛtyā hitāhitānām āhāra-vikāraṇām agrya-saṃgrahasyāsavānām ca caturaśīter-dravya-guṇa-karma-viniścayasya rasānurasa-saṃśrayasya sa-vikalpa-vairodhikasya dvādaśa-vargāśrayasya cānna-pānasya sa-guṇa-prabhāvasya sānupāna-guṇasya navavidhasyārtha-saṃgrahasyāhāra-gateś ca hitāhitōpayoga-viśeṣātmakasya ca śubāśubha-viśeṣasya dhātv āśrayāṇām ca rogānām sāuśadha-saṃgrahāṇām daśānām ca prāṇāyatanānām yaṃ ca*



*vakṣyāmy arthe-daśa-mahā-mūlīye triṃśattamādhyāye tatra ca kṛtsnasya tantrōddeśa-lakṣaṇasya tantrasya ca grahaṇa-dhāraṇa-vijñāna-prayoga-karmakārya-kāla-karṭṭ-karaṇa-kuśalāḥ kuśalās ca smṛti-mati-śāstra-yuktijñānasyātmanah śīla-guṇair avisamvādanena ca sampādanena sarva-prāṇiṣu cetaso maitrasya mātā-pitṛ-bhrātṛ bandhuvat evaṃ yuktā bhavanty agniveśa prāṇānām abhisarā hantāro rogāṇām iti // (7.1)*

Rzekł szlachetny Atreja:

Ci, którzy są z dobrych rodów, wyszkoleni w sztuce, którzy mają doświadczenie w czynieniu terapii, zręczni, czyści, zręczni w dłoniach, kontrolujący się, posiadający wszystkie narzędzia, wyposażeni w organy zmysłów, którzy znają stan naturalny, znający zasady, znający bieg życia, niszczyciele chorób. Bowiem jedynie tacy są pewni w anatomii, fizjologii i patogenezie chorób, a także ci pozbawieni wątpliwości w wiedzy na temat etiologii, symptomów, pierwszych objawów, źródeł chorób nazywanych łatwo uleczalnymi, trudno uleczalnymi i łagodnymi. Którzy mówią o trojakiej ajurwedzie, wraz z krótkim opisem, o zbiorze trojakich lekarstw, trzydziestu pięciu korzeniach i owocach, czterech typach tłuszczu, pięciu typach soli, ośmiu typach wina, ośmiu typach mleka, sześciu typach drzew z ich korą i mleczkiem, o klasie roślin używanych w terapii pięciu elementów do oczyszczenia głowy itd., o dwudziestu ośmiu typach kleików, o trzydziestu dwóch typach proszków i maści, sześciuset typach środków przeczyszczających, o pięciuset typach wywarów, o odpowiednich [działaniach] przeznaczonych do zdrowego życia: jedzeniu, picciu, powściąganui, staniu, chodzeniu, spaniu, siedzeniu, ilości, zażywaniu lekarstw, stosowaniu collyrium, paleniu, kichaniu, masowaniu, nacieraniu, o niepowstrzymywaniu i powstrzymywaniu popędów, o ćwiczeniach fizycznych, zdrowotności dla obserwowania zmysłów, o dobrym postępowaniu. Także są pozbawieni wątpliwości o czterech częściach leczenia z ich szesnastoma cechami, o przeznaczeniu czasu, o trzech pragnieniach, wiedzy o czasie i różnych częściach wiatru, czworakiego typu natłuszczenia, które powinno być przygotowane zgodnie z dwudziestoma czterema metodami, połączonymi z różnymi sposobami, których jest sześćdziesiąt cztery, w sposobach przygotowania różnych lekarstw do namaszczenia, przyżegania, przeczyszczenia i oczyszczenia, zręczni w chorobach głowy itd., w podsumowaniu chorób powstałych z powodu przemiany humorów, wraz z zapaleniem płuc, brodawkami i wrzodami, w trzech rodzajach opuchlizny, w różnych powiązaniach opuchlizny, oraz w czterdziestu ośmiu miejscach występowania choroby, w stu czterdziestu chorobach powstałych z działania jednego humoru, tak samo w sposobach uśmierzenia, symptomów i przyczyn podłych, którzy są zbyt grubi bądź zbyt chudzi, w korzystnym i niekorzystnym śnie, bezsenności i senności wraz z przyczynami i sposobami leczenia, o sześciu terapiach takich jak terapia zmniejszająca itd., o leczeniu i

symptomach chorób powstałych z powodu nadmiernego odżywienia i niedożywienia, o chorobach spowodowanych wzburzeniem krwi takich jak: odurzenie, osłabnięcie i omdlenie wraz z symptomami, przyczynami i leczeniem lekarskimi. Są zdolni w zasadach przygotowania korzystnego jedzenia, które z natury jest korzystne lub niekorzystne, w grupie najlepszych, w czterdziestu napojach alkoholowych, w ustanowieniu substancji, cechy i czynu podstawowego i drugorzędnego smaku, wraz z przeciwnymi składnikami, picie i jedzenie umieszczone w dwanaście grup wraz z cechami, oraz cechy napojów spożywanych po posiłku, [znają] dziewięciorakie znaczenie zbioru jedzenia i ruch jedzenia, korzystnego i niekorzystnego jedzenia wady i zalety, [wiedzą wszystko] o chorobach umieszczonych w tkankach wraz z leczeniem, o dziesięciu miejscach sił witalnych i to co będzie wyjaśnione w trzydziestym rozdziale. Zdolni w całkowitej charakterystyce traktatu i jego chwytaniu, podtrzymywaniu, zrozumieniu, w użyciu, terapii, skutkach, czasie, lekarzu i metodach. Ci zdolni są obdarzeni pamięcią, inteligencją, wiedzą podręcznikową i praktyczną. W działaniu niesprzeciwiający się ze swoim zacnym cechem, wobec wszystkich istot przyjaźni jak matka, ojciec, brat lub krewny. Tak wyposażeni [lekarze] stają się, Agniwesio, 'wspieraczami' siły witalnej i niszczycielami chorób.

*ato viparītā rogāṅām abhisarā hantāraḥ prāṅānām bhiṣak chadma-  
praticchannāḥ kaṅṭaka-bhūtā lokasya prati-rūpaka-sa-dharmāṅo rājñām  
pramādāc caranti rāṣṭrāṅi // (8.1)*

Temu przeciwni są lekarze udający – oszuści, którzy wspierają choroby, a zabierają życie. Jak kolce dla istot. Z powodu niedbalstwa chodzą od królestwa do królestwa, przybierając postać zacnego [lekarza].

*teṣām idaṃ viśeṣa-vijñānaṃ bhavati aty arthaṃ vaidya-veṣeṇa ślāghamānā  
viśikhāntaram anucaranti karma-lobhāt śrutvā ca kasyacid āturyam abhitaḥ  
paripatanti saṃśravaṇe cāsyātmano vaidya-guṇān uccair vadanti yaś cāsyā  
vaidyaḥ prati-karma karoti tasya ca doṣān muhur muhur udāharanti ātura-  
mitrāṅi ca praharṣaṅōpajāpōpasevādibhir icchanty ātmīkartuṃ sv alpēcchutām  
cātmanaḥ khyāpayanti karma cāsādyā muhur muhur avalokayanti dākṣyeṇ  
ājñānam ātmanaḥ pracchādayitukāmāḥ vyādhiṃ cāpāvartayitum aśaknuvato  
vyādhitam evānupakaraṇam aparicārakam anātmavantam upadiśanti anta-  
gataṃ cāinam abhisamīkṣyānyam āśrayanti deśam apadeśam ātmanaḥ kṛtvā  
prākṛta-jana-sannipāte cātmanaḥ kauśalam akuśalavad varṇayanti adhīravac ca  
dhairyam apavadanti dhīrāṅām vidvaj jana-sannipātaṃ cābhisamīkṣya  
pratibhayam iva kāntāram adhvagāḥ pariharanti dūrāt yaś cāiṣām kaścit  
sūtrāvayavo bhavaty upayuktas tam aprakṛte prakṛtāntare vā satatam  
udāharanti na cānuyogam icchanty anuyoktuṃ vā mṛtyor iva cānuyogād*

*udvijante na cāiṣām ācāryaḥ śiṣyaḥ sa-brahmacārī vaivādiko vā kaścit prajñāyata iti // (9.1)*

Oto tych szczególnie rozpoznanie: oni w przebraniu lekarzy nadmiernie się chwala, chodzą ulicami w poszukiwaniu czegoś do zrobienia. Usłyszawszy o czyjejs chorobie, otaczają go i dla usłyszenia o swoich zaletach lekarskich głośno o nich opowiadają. A gdy już leczy go lekarz, to jego wady raz po raz wyliczają. Pragną zjednać sobie przyjaciół chorego poprzez rozbawienie, pochlebstwo, obsługę itd., mówią, że pragną dla siebie niewielkiej zapłaty. Gdy terapia jest skuteczna, umiejętnie oglądają [chorego] raz po raz, pragnąc ukryć swoją niewiedzę. Gdy nie są w stanie wyleczyć choroby, wskazują, że chory jest źle wyposażony, brak mu opieki i samokontroli. Dostrzegając, że ten umiera, wyruszają w przebraniu do innej krainy. W grupie zwykłych ludzi swoją zręczność opisują jak brak zręczności, niczym głupiec mówią o cierpliwości cierpliwych ludzi. Dostrzegłszy zebranie mądrych ludzi, trzymają się na odległość, niczym wędrowcy ze strachu przed gęstwina lasu. Jeżeli znana jest im jakaś część sutr, to wtedy zawsze ją recytują stosownie lub niestosownie [do sytuacji]. Nie lubią być pytanymi ani pytać, z powodu pytań stają się przerażeni niczym śmiercią. Nikt nic nie wie o ich nauczycielu, uczniu, koledze, ani też przeciwniku.

### ***Sūtra-sthāna 30: arthe-daśa-mahāmūlīyam adhyāyaṃ***

#### **„Rozdział o dziesięciu [naczyniach] mających źródło w sercu”**

*tatrāyurveda-vidas tantra-sthānādhyāya-praśnānām pṛthaktvena vākyaśo vākyaārthaśo 'rthāvayavaśaś ca pravaktāro mantavyāḥ / (16.1)*

Co do tego, znawcy ajurwedy z osobna części, rozdziały i paragrafy traktatu są zdolni recytować, są uważani za recytatorów w aspekcie mowy, zgodnie z sensem mowy i zgodnie z komponentami

*tatrāha katham tantrādīni vākyaśo vākyaārthaśo 'rthāvayavaśaś-cōktāni bhavantīti // (16.2)*

W jaki sposób zdolni recytować traktat itd. i powiedzieć znaczenie zdań i wyjaśnienie zdań.

*atrōcyate tantram ārṣam kārtsnyena yathāmnāyam ucyamānam vākyaśo bhavaty uktam // (17.0)*

Zaś przekazany wieszczom cały traktat, powinien być recytowany zgodnie z tradycją.

*buddhyā samyag anupraviśyārtha-tattvaṃ vāgbhir vyāsa-samāsa-pratijñā-hetūdāharaṇōpanaya-nigamana-yuktābhis tri-vidha-śiṣya-buddhi-gamyābhir ucyamānam vākyaārthaśo bhavaty uktam // (18.0)*

Dobrze wchodząc intelektem do prawdziwej istoty treści, przy użyciu słów, rozwlekłych i zwięzłych, twierdzeń, rozumowania, przykładów, wstępu i

konkluzji, przez trzy typy uczniów jest zrozumiałe znaczenie powiedzianych słów.

*tatra bhīṣajā prṣṭenāivam caturṇām ṛk-sāma-yajur-atharva-vedānām ātmano 'tharvavede bhaktir-ādeśyā vedo hy-ātharvaṇo dāna-svastyayana-bali-maṅgala-homa-niyama-prāyaścittōpavāsa-mantrādi-parigrahāc cikitsām prāha cikitsā cāyuso hitāyōpadiśyate // (21.0)*

Tak też w ten sposób zapytanego lekarza [o te] cztery: rygweda, samaweda, jadźurweda, atharwaweda, sam [lekarz] wskazuje oddanie dla Atharwawedy, bowiem wiedza atharwawedyjska dotyczy leczenia takiego jak: dawanie, błogosławieństwa, ofiary, pomyślne obiady, powściągnięcie, pokuta, post, inkantacje itd. a także leczenie jest wskazane dla pomyślności długiego życia.

*tad āyur vedayatītyāyurvedaḥ katham iti cet ucyate sva-lakṣaṇataḥ sukhāsukhato hitāhitataḥ pramāṇāpramāṇataś ca yataś cāyusyāṇyanāyusyāṇi ca dravya-guṇa-karmāṇi vedatyato'pyāyurvedaḥ / (23.1)*

Jakże, jeśli ajurweda jest możliwością poznania długiego życia, powiada się, że wraz ze swoją definicją, ze szczęśliwym i nieszczęśliwym [życiem], korzystnym i niekorzystnym [życiem], jego możliwością pomiaru i brakiem tej możliwości, a także z możliwością poznania substancji wraz z ich własnościami i działaniami wspierającymi długie życie i niewspierającymi długiego życia, stąd też ajurweda.

*tasyāyurvedasyāṅgāny aṣṭau tad yathā kāyacikitsā śālākyaṃ śalyāpaharṭṛkaṃ viśa-gara-vairodhika-praśamanam bhūta-vidyā kalmara-bhr̥tyakam rasāyanam vājīkaraṇamiti // (28.0)*

Tej ajurwedy jest osiem gałęzi: medycyna ciała, leczenie schorzeń powyżej obojczyka: głowy, oczu itd., usuwanie ciał obcych z wnętrza organizmu, toksykologia, demonologia, oraz psychiatria, pediatria, geriatria, oraz nauka o afrodyzjakach.

*sa cādhyetavyo brāhmaṇa-rājanya-vaiśyaiḥ / (29.1)*

Ta [ajurweda] powinna być studiowana przez braminów, kszatrijów i wajsjów.

*tatrānugrahārtham prāṇinām brāhmaṇaiḥ āraḥsārtham rājanyaiḥ vṛttyārtham vaiśyaiḥ sāmānyato vā dharmārtha-kāma-parigrahārtham sarvaiḥ / (29.2)*

Przez braminów w celu zapewnienia korzyści wszystkim istotom, przez kszatrijów w celu ochrony, przez wajsjów w celu wzbogacenia się, ogólnie przez wszystkich [powinna być studiowana] w celu zdobycia *dharmy*, *arthy* i *kamy*.

*tatra yad adhyātma-vidam̐ dharmā-patha-sthānām dharmā-prakāśakānām vā māṭṛ-pitṛ-bhr̥tṛ-bandhu-guru-janasya vā vikāra-praśamane prayatnavān bhavati yac cāyurvedōktam adhyātmam anudhyāyati vedatyato'nuvidhīyate vā so'sya paro dharmāḥ, yā punar īśvarāṇām vasumatām vā sakāśāt sukhōpahāra-nimittā bhavaty arthāvāptir āraḥsaṇam ca yā ca sva-parigrhītānām prāṇinām āturyād āraḥsā so'syārthaḥ, yat punar asya vidvad-grahaṇa-yaśaḥ śaraṇyatvam*

*ca yā ca saṃmāna-śusrūṣā yac-cēṣṭānām viṣayāṅām ārogyam ādhatte so'sya kāmah / (29.3)*

Co do tych, którzy znają Najwyższą Jaźń, którzy podążają ścieżką *dharmy*, lub którzy rozgłaszają *dharmę* dla uspokojenia chorób matki, ojca, brata, przyjaciela, czy też guru. Kto staje się podejmującym wysiłek, i kto, tak jak napisane w traktacie, za Najwyższą Jaźnią by podążał i [o niej] medytował lub stosowałby Najwyższą Jaźń, to jego jest ta najwyższa *dharma*, którą jest zysk dóbr, spowodowany osiągnięciem szczęścia od królów i zamożnych oraz chronienie to jego cel, który jest ochroną przed chorobą istot żywych, którzy są ich poddanymi, z kolei co jest sławą polegającą na uzyskaniu stanu bycia mędrce, co chronieniem i co jest posłuszeństwem z szacunkiem, i co jest ustanowieniem stanu zdrowia upragnionych sfer, to jego pragnienie.

*tatrāyurvedaḥ śākhā vidyā sūtram jñānam śāstram lakṣaṇam tantram ity anarthāntaram // (31.0)*

Oto synonimy ajurwedy: *śakha* – szkoła, dziedzina, *widja* – wiedza, *sutra* – traktat, *dźhāna* – nauka, *lakṣana* – charakterystyka, *tantra* – rozprawa naukowa. *tantrārthaḥ punaḥ sva-lakṣaṇair upadiṣṭaḥ / (32.1)*

Znaczenie rozprawy wraz z jej charakterystyką [zostało] już wyjaśnione. *sa cārthaḥ prakaraṇair vibhāvyamāno bhūya eva śārīra-vṛtti-hetu-vyādhi-karma-kārya-kāla-karṭṛ-karaṇa-vidhi-viniścayād daśa-prakaraṇaḥ tāni ca prakaraṇāni kevalenōpadekṣyante tantreṇa // (32.2)*

A jej znaczenie wraz z zagadnieniami jest więcej wyjaśniane, dziesięć zagadnień [to]: ciało (anatomia), działanie (fizjologia), przyczyna (etiologia), choroby (patologia), terapia, sposób (uzyskania zdrowia), czas [rozwoju choroby], czyńca (lekarz), narzędzia i procedura, z powodu ustanowienia te dziesięć zagadnień jest osobno wyjaśnionych w traktacie.

*tantrasyāsyāṣṭau sthānāni tad yathā śloka-nidāna-vimāna-śārīrēndriya-cikitsita-kalpa-siddhi-sthānāni / (33.1)*

Oto osiem części traktatu: *śloka*, *nidana*, *wimāna*, *śārīra*, *indrija*, *cikitsita*, *kalpa*, *siddhi*

*tatra triṃśad adhyāyakam śloka-sthānam aṣṭāṣṭādhyāyakāni nidāna-vimāna-śārīra-sthānāni dvādaśakam indriyāṅām triṃśakam cikitsitānām dvādaśake kalpa-siddhi-sthāne bhavataḥ // (33.2)*

Wśród nich [jest] trzydzieści rozdziałów *ślokasthany*, osiem rozdziałów *nidana*, *wimāna* i *śārīrasthany*, dwanaście rozdziałów *indrijasthany*, trzydzieści rozdziałów *cikitsasthany*, dwanaście rozdziałów *kalpa* i *siddhisthany*.

*tasmāt tān pūrva-saṃjalpe sarvatrāṣṭakam ādiṣet / (73.1)*

*parāvāra-parīkṣārtham tatra śāstra-vidāṃ balam // (73.2)*

Dlatego na początku rozmowy oby wskazywał tych osiem tematów w celu dostrzeżenia wyższości lub niższości, w tym jest siła znawców traktatu (są w stanie odpowiedzieć).

*śabda-mātreṇa tantrasya kevalasyâika-deśikāḥ* / (74.1)

*bhramanty alpa-balās tantrē jyā-śabdenēva vartakāḥ* // (74.2)

Ci zaznajomieni tylko z jedną [częścią] traktatu i słabi w traktacie, samym jego dźwiękiem stają się rozedrgani, jak dropie samym dźwiękiem cięciwy.

*tadvad ajñō'jñā-madhya-sthaḥ kaścīn maurkhya-sādhanāḥ* / (76.1)

*sthāpayaty āptam ātmānam āptam tv āsādyā bhidyate* // (76.2)

Tak samo jakiś głupiec, będący między głupimi, wskazujący swoją głupotę, ustanawia siebie jako godnego zaufania, lecz spotykając kogoś godnego zaufania, ujawnia się.

*babhrur gūḍha ivōrñābhir abuddhir abahu-śrutaḥ* / (77.1)

*kiṃ vai vakṣyati samjālpe kuṇḍabhedī jaḍo yathā* // (77.2)

Co zaś powie w dyskusji pozbawiony wiedzy głupiec, jakby niezdarny, który jest niczym duży, brązowy mangust ukryty w swojej wełnianej sierści.

*sadvṛttair na viḡrñīyād bhiṣag alpa-śruter api* / (78.1)

*hanyāt praśnāṣṭakenādāv itarāṃs tv āpta-māninaḥ* // (78.2)

Lekarz, nawet [ten] posiadający mało wiedzy, oby nie kłócił się z dobrze zachowującymi się, ale powinien pokonać innych twierdzących, że są godnymi zaufania, rozpoczynając od zadania im ośmiu pytań.

*dambhino mukharā hy ajñāḥ prabhūtābaddha-bhāṣinaḥ* / (79.1)

*prāyaḥ prāyeṇa sumukhāḥ santo yuktālpa-bhāṣinaḥ* // (79.2)

Bowiem niewiedzący są fałszywi, głupi, zwykle mówiący zbyt dużo i bezsensownie, uczeni są głównie szanowani, mówiący mniej i sensowniej.

*tattva-jñāna-prakāśārtham ahaṅkāram anāśritaḥ* / (80.1)

*svalpādharājñā-mukharān marṣayen na vivādinaḥ* // (80.2)

W celu wysławienia prawdziwej wiedzy, a nie przywiązania do ego, oby nie tolerował kłócących się posiadających mało wiedzy głupców.

*paro bhūteṣv anukrośas tattva-jñāna-parā dayā* / (81.1)

*yeṣāṃ teṣāṃ asadvāda-nigrahe niratā matiḥ* // (81.2)

Którzy są współczującymi względem innych istot i oddani prawdziwej wiedzy, ci koncentrują myśl na powstrzymaniu błędnych dyskusji.

*asat-pakṣāḥkṣanītvārti-dambha-pāruṣya-sādhanāḥ* / (82.1)

*bhavanty-anāptāḥ sve tantrē prāyaḥ para-vikatthakāḥ* // (82.2)

Którzy są niegodni zaufania w swoim własnym traktacie, [ci] krytykują innych, odnosząc się do błędnych poglądów, braku czasu, choroby, ignorancji, surowości.

*tān kāla-pāśa-sadrṣān varjayec chāstra-dūṣakān* / (83.1)

*praśama-jñāna-vijñāna-pūrñāḥ sevyā bhiṣaktamāḥ* // (83.2)

Oby unikał tych kalaczy traktatów, którzy są jak pętla śmierci, powinien się oddawać najlepszym lekarzom, którzy są przepełnieni spokojem, wiedzą i zrozumieniem.

### Bibliografia

BASHAM 1964

Basham, A.L.: *Indie. Od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*. PIW, Warszawa 1964.

BRONKHORST 2007

Bronkhorst, Johannes: *Greater Magadha*. Boston 2007.

CarS

*Caraka-saṃhitā*, Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya (ed.): *The Charakasaṃhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dṛdhabala. With the 'Āyurveda-Dīpikā' Commentary of Cakrapāṇidatta*, NSP 1941.

DASH 1975

Dash, Vaidya Bhagawan: *Embryology & maternity in Ayurveda*. Delhi 1975.

DASH 1989

Dash, Vaidya Bhagawan: *Fundamentals of Ayurvedic medicine*. Konark Publishers, Delhi 1989.

FILLIOZAT 1964

Filliozat, Jean: *The classical doctrine of Indian medicine*. Munshiram Manoharlal, Delhi 1964.

KIENIEWICZ 2003

Kieniewicz, Jan: *Historia Indii*. Ossolineum, Wrocław 2003.

MAAS 2001

Maas, T. „On the Position of Classical Āyurveda in South Asian Intellectual History According to Global Āyurveda and Modern Research” [w:] *Horizons: Seoul Journal of Humanities* 2,1. 2001, s. 113–126.

MEULENBELD 1999

Meulenbeld, G. Jan: *A history of Indian Medical Literature*. Groningen 1999.

MONIER-WILLIAMS 2005

Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 2005.

PREISENDANZ 2007

Preisendanz, K.: “The Initiation of the Medical Student in Early Classical Āyurveda: Caraka’s Treatment in Context” [w:] Birgit Kellner et al. (eds.), *Pramāṇakīrti. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, Wien 2007, s. 629-668.

WUJASTYK 1991

Wujastyk, Dominik: "Indian Medicine" [w:] W. F. Bynum and Roy Porter (eds.), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. Routledge 1993, s. 393-409.

WUJASTYK 2001

Wujastyk, Dominik: "The science of medicine" [w:] Gavin Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing 2001, s. 393-409.

ZYSK 1985

Zysk, G. Kenneth: *Religious healing in the Veda*. Philadelphia 1985.

[Od redakcji:

JOLLY, Julius: *Indian Medicine*, transl. from the German by C.G. Kashikar.

Munshiram Manoharlal, New Delhi 1977 (2<sup>nd</sup> rev. ed.). – Klasyczne opracowanie tematu.

MURTHY, K.R. Srikantha: *Vāgbhata's Aṣṭāṅga Hr̥dayam: text, English translation, notes, appendix, and indices*. 3 vols. Krishnadas Academy, Varanasi 1991-1995.

WUJASTYK, Dominik: *The Roots of Āyurveda. Selections from Sanskrit Medical Writings*. Penguin Books, 2001 (2<sup>nd</sup> rev. ed.). – Tamże obfita literatura przedmiotu.]

Summary

Laura Konarska

### **Ethics in the classical Indian medicine (*āyurveda*)**

The present paper is devoted to the problem of ethics of a physician according to the principles of classical Indian medicine, *āyurveda*. After a brief characteristics of *āyurveda* and Caraka, its main exponent, the due proceedings and ethical behaviour of a medical doctor were described on the basis of selected fragments from Caraka's compendium, the *Caraka-saṃhitā*. The relevant passages from the treatise (part one) provided with the Sanskrit text have been translated into Polish.



“Opowieść o Nalini” (*Nalinīye rājakumārīye jātakam*)  
według manuskryptu Sa *Mahāvastu*

KATARZYNA MARCINIAK

Niniejszy artykuł zawiera tłumaczenie rozdziału *Nalinīye rājakumārīye jātakam*, tak jak został on zaświadczony w najstarszym zachowanym manuskrypcie *Mahāvastu* – manuskrypcie Sa, spisany na 427 liściach palmowych i na podstawie wskazówek paleograficznych datowanym na ok. XII w. Manuskrypt Sa, dostępny nam obecnie w formie mikrofilmów w Staatsbibliothek zu Berlin oraz w National Archives of Nepal w Katmandu, sporządzony został w Nepalu (na co wskazuje m. in. typ (tzw. *bhujimol*) i styl (tzw. styl haczykowy<sup>1</sup>) pisma, w którym manuskrypt został spisany) i najpewniej przez cały czas przechowywany był w Patanie – przez pewien okres w klasztorze Lokākīrti-mahāvihara (a z pewnością w latach 1756-1890, o czym informuje nas fol. 427b Sa), następnie zaś w prywatnej kolekcji, której właścicielem był Āśākājī Vajrācārya z Patanu (w jego rękach znajdował się manuskrypt w momencie sporządzenia dokumentacji fotograficznej przez Nepal-German Manuscript Preservation Project w 1978 r., o czym informuje karta katalogowa. Imię Āśākājī Vajrācārya pojawia się także w dopisanej linijce fol. 427b Sa).

Pierwsza edycja *Mahāvastu* (sporządzona w latach 1882-1897), autorstwa francuskiego uczonego Émile Senarta, opierała się na sześciu manuskryptach tekstu (mss. A, B, C, L, M, N) dostępnych w owym czasie w Europie (w Paryżu: mss. A, B, N, M; w Cambridge: ms. C; w Londynie: ms. L), z których najwcześniejszy (ms. B) datowany jest dopiero na rok 1800 (*saṃvat* 920). Poza wyżej wymienionymi manuskryptami zachowało się kilkanaście innych kopii *Mahāvastu*,<sup>2</sup> wszystkie sporządzone w Nepalu i obecnie przechowywane w: Katmandu (mss. Na, Ks, Kt – zachowane w oryginale na

---

<sup>1</sup> Styl ten, charakteryzujący się haczykami czy też małymi łukami umieszczonymi w górnej części poszczególnych akszar, rozwinął się w XII wieku w Nepalu, od wieku XIII był już tam powszechnie używany, zaś zanikł pod koniec XV lub na początku XVI wieku. O rozpowszechnieniu tego stylu świadczy chociażby fakt, że mniej więcej połowa nepalskich manuskryptów sanskryckich pochodzących z XIV w., których opisy zamieścił w swym katalogu Bendall, reprezentuje właśnie ten styl. Więcej na temat tego stylu pisma patrz m.in. BENDALL 1883: xxiii, BÜHLER 2004: 79.

<sup>2</sup> Na temat zachowanych manuskryptów tekstu patrz YUYAMA 2001, MARCINIAK 2010.

papierze, przechowywane w National Archives of Nepal oraz w Kaiser Library w Katmandu); Tokio (ms. Ta przechowywany w oryginale na papierze w Tokyo University Library); Kioto (ms. Ky przechowywany w Kyoto University oraz ms. R dostępny w Ryūkoku University Library, oba w oryginale na papierze); Kalkucie (ms. Ka przechowywany w oryginale na papierze w Asiatic Society of Bengal). Niestety nie wszystkie kopie *Mahāvastu* są nam obecnie dostępne w oryginale. Manuskrypty Sa, Sb oraz Sc zachowały się tylko w formie mikrofilmów sporządzonych przez Nepal-German Manuscript Preservation Project w latach 80-tych XX w. w Nepalu. Karta katalogowa podaje, iż w momencie sporządzania dokumentacji fotograficznej manuskrypty znajdowały się w prywatnych kolekcjach w Patanie, nie wiemy jednak, gdzie są obecnie przechowywane.

Ponieważ na tym etapie badań dysponujemy znacznie wcześniejszymi manuskryptami tekstu niż te, które stały się podstawą edycji Senarta, dlatego ważne jest, aby powstające tłumaczenia i opracowania odpowiednich rozdziałów *Mahāvastu*, a także analiza zaświadczonego w nim języka, przestały opierać się wyłącznie na edycji Senarta, lecz uwzględniały także najstarszą zachowaną kopię tekstu, czyli manuskrypt Sa. Musimy pamiętać, że Senart opierał się tylko na późnych świadectwach (XIX w.), natomiast nie miał do dyspozycji ani manuskryptu Sa, ani Na, Ka czy Sb (wszystkie wcześniejsze niż kopie, z których korzystał Senart). Co więcej, autor niejednokrotnie dokonywał zbyt daleko posuniętych emendacji, które nierzadko znacznie odbiegają od wariantów zachowanych w ms. Sa. Z tych powodów edycja Senarta nie stanowi dobrej podstawy do badań nad sanskrytem buddyjskim, lecz powinna być raczej traktowana jako materiał pomocniczy lub uzupełniający. Poniższe tłumaczenie zawiera liczne przykłady potwierdzające, iż emendacje Senarta nierzadko były niepoprawne i nieuzasadnione.

Wątek przedstawiony w opowieści o Nalinī nawiązuje do tematu znanego i opracowanego w literaturze sanskryckiej oraz palijskiej, m.in. w *Mahabharacie* (MBh, opowieść o wieszczu Rṣyaśṅga), w *Ramajanie* (Ram.), w Puranach,<sup>3</sup> a także w dziele Kszemendry *Bodhisattvāvadānakalpalatā* (BAK) (tutaj opowieść zatytułowana jest *Ekaśṅga* (nr 65))<sup>4</sup>, oraz w opowieściach palijskich: *Alambusā-jātakam* (nr 523) i *Nalinikā-jātakam* (nr 526).<sup>5</sup> Jednakże w *Mahāvastu* wątek ten przybiera nieco odmienną formę. Bohaterem dżataki w Mv jest chłopiec o imieniu Ekaśṅga(ka), poczęty w rezultacie wypicia przez leśną gazelę moczu z nasieniem, wypuszczonego przez wieszczka Kaśjapę po zjedzeniu zbyt dojrzałych

<sup>3</sup> *Padmapurāṇa* oraz *Skandapurāṇa* – patrz LÜDERS 1940: 1; 6-16.

<sup>4</sup> Na temat zawartości dzieła i samego autora patrz MEJOR 1992.

<sup>5</sup> COWELL 2001: Vol. V-VI: 79-84; 100-106.

owoców i wypiciu nadmiernej ilości wody (czego skutkiem było nagromadzenie składników cielesnych – *dhātu*). Wychowany w pustelni w odosobnieniu i nieznający realiów miejskiego życia, chłopiec ulega namowom królewskiej dziewczyny o imieniu Nalinī i skuszony przez nią za pomocą królewskich przysmaków, pocałunków i obietnic, opuszcza pustelnię ojca i udaje się z nią do królestwa Waranasi.

Okoliczność, w której opowieść zostaje w Mv przytoczona, to wizyta Buddy w pałacu jego ojca Śuddhodany w Kapilawastu. Wtedy właśnie Yaśodharā próbowała skusić Buddę przysmakami (*modakam*) w taki sam sposób, jak królewska dziewczyna Nalinī (= Yaśodharā) kusila słodkimi przysmakami chłopca o imieniu Ekaśṛṅga (= Budda). I właśnie owe pyszne przysmaki są elementem łączącym obie opowieści. Wątek narodzin dziecka wskutek wypicia przez gazelę nasienia wieszczka pojawia się w *Mahāvastu* także w innej opowieści, a mianowicie w rozdziale *Padumāvātīye parikalpaḥ*, przy czym tutaj bohaterką jest dziewczynka o imieniu Padumāvātī, jej ojcem wieszcz Māṇḍavya, mieszkający w pustelni na zboczach Himalajów, matką zaś leśna gazela. Późniejsze losy bohaterów obu opowieści są jednak różne i nawiązują do zupełnie innych wątków, wspólny jest natomiast opis poczęcia i dorastania w leśnej pustelni pośród gazeli i jelonków oraz element kuszenia za pomocą królewskich przysmaków.

Wersja opowieści zachowana w *Mahabharacie* (Mbh)<sup>6</sup> różni się pod pewnymi względami od tej zaświadczonej w *Mahāvastu* (Mv) oraz w BAK Kszemendry. Obie opowieści nawiązują do podobnych wątków: wypicie przez wędrującą lanię wody z nasieniem wieszczka Kaśjapy (w MBh jest to Vibhāṇḍaka Kāśyapa, w Mv określany tylko jako Kāśyapa), kuszenie młodego wieszczka przez kobietę za pomocą jedzenia i napojów, zaniedbanie obowiązków przez syna wieszczka, oraz opuszczenie pustelni przez młodego wieszczka, jednakże wprowadzają wiele oryginalnych, niepowielonych w innych źródłach elementów (np. wątek suszy spowodowanej nieodpowiednim zachowaniem króla<sup>7</sup> oraz wysłanie kurtyzan w celu sprowadzenia wieszczka pojawiają się w Ram. oraz MBh, jednakże brak ich w Mv oraz BAK). W Mv wieszcz Kāśyapa oddaje mocz z nasieniem do kamiennego dzbana, co jest skutkiem nagromadzenia trzech składników cielesnych (*dhātu* – wiatr, woda, żółć) i zakłócenia ich równowagi w rezultacie zjedzenia dojrzałych owoców i wypicia zbyt dużej ilości wody. Z tego

---

<sup>6</sup> Patrz LÜDERS 1940: 2-6.

<sup>7</sup> Jak czytamy w MBh 3.110.020a król, przez złe zachowanie spowodowane pragnieniami i pożądaniem, został przez braminów oskarżony o oszustwo (*premoṣitāpacāreṇa tasya rājño yudhiṣṭhira tena kāmaḥ kṛto mithyā brāhmaṇebhya iti śrutih*). W rezultacie wszyscy braminii opuścili króla (MBh 03.110.020c *sa brāhmaṇaiḥ parityaktas tadā vai jagatīpatih*) i od tego momentu w królestwie nastąpiła susza.

właśnie dzbana ów mocz z nasieniem wypija spragniona gazela, mniemając, iż jest to woda. Natomiast w MBh powód jest zupełnie inny. Otóż wieszczowi Kaśjapie ukazuje się nad jeziorem piękna apsarasa Urwaśi. Wówczas, fizycznie pobudzony jej widokiem, wypuszcza nasienie do jeziora (MBh 3.110.14a: *tasya retah pracaskanda drṣṭvāpsarasam urvaśīm* „Kiedy ujrzał apsarasę Urwaśi, jego nasienie wypłynęło”). Tę wodę wypija następnie wędrująca gazela. Jak widzimy, wątek seksualnego pobudzenia wieszczu pojawia się tylko w MBh, w Mv nie ma o tym mowy. W MBh narodził się z gazeli chłopiec posiada na głowie róg (narośl), dlatego zostaje nazwany Rṣyaśṛṅga, natomiast w Mv wieszcz Kāśyapa nadaje chłopcu imię Ekaśṛṅga (dosł. ‘jednorogi’), ponieważ rozumie, iż jest mu przeznaczone życie w samotności, w odosobnieniu, w pustelni pośród samych zwierząt.<sup>8</sup> W obu opowieściach (Mv oraz MBh) chłopcy żyją w całkowitej izolacji i nic nie wiedzą na temat realiów miejskiego życia. Co więcej, nie wiedzą, kim są kobiety, nie znają pojęcia i charakterystyki płci żeńskiej, gdyż jedyną osobą, jaką w życiu widzieli, był ich ojciec, wieszcz Kāśyapa. Obaj chłopcy zostają skuszeni przez kobiety za pomocą wspaniałego jedzenia, napojów, pocałunków i w rezultacie opuszczają pustelnię ojca. Opisy prób zwabienia i oczarowania młodego chłopca są w Mv oraz w MBh pod wieloma względami podobne, potem jednak wersja z MBh skupia się na innych elementach. Wieszcz Rṣyaśṛṅga dociera do królestwa Angi i gdy tylko wchodzi do pałacu, spada długo oczekiwany deszcz (LÜDERS 1940: 3). Głód w kraju zostaje zażegnany i panuje szczęście, natomiast wieszcz Rṣyaśṛṅga poślubia córkę króla Lomapady – Śantę. W MBh wieszcz Vibhāṇḍaka Kāśyapa poszukuje syna i pragnie go sprowadzić z powrotem do pustelni. Ostatecznie zgadza się na jego pozostanie w królestwie pod warunkiem, że powróci on do pustelni po narodzinach pierwszego syna<sup>9</sup>. I tak właśnie się staje. W Mv Ekaśṛṅga także opuszcza królestwo po narodzinach syna, ale nie jest powiedziane, czy powraca do pustelni ojca, a jedynie, iż ponownie podejmuje życie wieszczu. Nie ma tutaj również mowy o tym, aby jego ojciec, wieszcz Kāśyapa, szukał go i pragnął sprowadzić do pustelni. Wręcz przeciwnie – ojciec rozumie całą sytuację i wie, iż jego syn Ekaśṛṅga musi teraz odejść z Nalinī, gdyż została ona jego żoną i musi on wypełniać względem niej obowiązki małżeńskie. Najważniejsza różnica między wersjami opowieści w MBh oraz w Mv dotyczy jednak samego celu, w jakim młody wieszcz zostaje sprowadzony do królestwa: w Mv król Waranasi pragnie syna, dlatego chce wydać swoją córkę za Ekaśṛṅgę i tym samym zyskać zięcia i syna w jednej osobie, natomiast w MBh chodzi przede wszystkim o sprowadzenie deszczu, a zatem o wykorzystanie magicznej mocy, jaką posiadał

<sup>8</sup> Patrz także JONES: 3.140.

<sup>9</sup> MBh 03.113.21c *jāte putre vanam evāvrajethā; rājñah priyāny asya sarvāni kṛtvā* „Gdy syn się narodzi, powróć do lasu, wypełniwszy wszystkie usługi [względem] tego króla”.

wieszcz Rṣyaśṛṅga.<sup>10</sup> Wersja opowieści zachowana w *Ramajanie* jest bliższa tej zaświadczonej w MBh,<sup>11</sup> jednakże znacznie krótsza i pozbawiona kilku ważnych elementów. Pojawia się tu zatem wątek suszy<sup>12</sup> jako bezpośredni powód, dla którego Rṣyaśṛṅga zostaje sprowadzony do królestwa, następnie wątek wysłania kurtyzan<sup>13</sup> w celu zwabienia młodego, nieznającego widoku kobiet wieszczka<sup>14</sup> i w rezultacie opuszczenie przez niego pustelni ojca. Podobnie jak w MBh, po przywróceniu deszczu Rṣyaśṛṅga poślubia córkę króla Lomapady – Śantę. Opis okoliczności poczęcia wieszczka jest w Ram. pominięty, natomiast opowieść zostaje przytoczona przez Sumantrę w momencie, gdy król Daśaratha pragnie odprawić ofiary w celu uzyskania męskiego potomka. To z kolei przypomina nam opowieść z Mv, w której król Kāśi także wykonuje rytuały, aby uzyskać syna i ostatecznie decyduje się sprowadzić wieszczka i oddać mu za żonę własną córkę. Ani w Ram., ani w MBh i Puranach nie pojawia się imię księżniczki Nalinī, zaś młody wieszcz zawsze nosi imię Rṣyaśṛṅga, nigdy Ekaśṛṅga.

Imiona Nalinī oraz Ekaśṛṅga pojawiają się natomiast w pallawie 65. BAK Kszemendry.<sup>15</sup> Okoliczności przytoczenia opowieści są w Mv oraz BAK identyczne: kuszenie Buddy przez pięknie przystrojoną Jaśodharę za pomocą królewskich słodkości, zaś sama opowieść jest w obu tekstach bardzo podobna. W BAK, podobnie jak w Mv, król Kāśi nie jest w stanie uzyskać syna i ma tylko

<sup>10</sup> MBh 03.110.25a:

*rṣyaśṛṅgaṃ munisutam ānayasva ca pārthiva /  
vāneyam anabhijñāṃ ca nārīṇāṃ ārjave ratam /  
sa ced avatared rājan viṣayaṃ te mahātapāḥ /  
sadyaḥ pravarṣet parjanya iti me nātra saṃśayaḥ //*

„O królu, sprowadź Ryszjaśryngę, syna wieszczka, żyjącego w lesie, nieznającego kobiet, [upatrującego] radość w prostocie. O królu, jeżeli on, o wielkim ascetycznym żarze, przybyłby do twego królestwa, natychmiast spadłby deszcz – nie mam tu wątpliwości”.

Ram. 1.009.003 zaświadcza w tym miejscu bardzo podobny fragment:

*rṣyaśṛṅgo vanacaras tapahsvādhyāyane rataḥ /  
anabhijñāḥ sa nārīṇāṃ viṣayāṇāṃ sukhasya ca //*

<sup>11</sup> LÜDERS 1940: 18 stwierdza, że wersja opowieści z Ram. jest późniejsza, aniżeli ta zaświadczona w MBh, m. in. dlatego, iż brakuje w niej kilku istotnych elementów narracji.

<sup>12</sup> Ram. 1.008.012a/c:

*tasya vyatikramād rājño bhaviṣyati sudāruṇā /  
anāvṛṣṭiḥ sughorā vai sarvabhūtabhayāvahā //*

„Z powodu wykroczenia [popelnionego przez] tego króla nastąpi straszna susza, przerażająca, budząca strach wszystkich istot żywych”.

<sup>13</sup> Ram. 1.009.005a: *ganikās tatra gacchantu rūpavatyaḥ svalamkṛtāḥ /*

„Niech pojadą tam kurtyzany, piękne, wspaniale przystrojone”.

<sup>14</sup> Ram. 1.009.009a: *na tena janmaprabhṛti dṛṣṭapūrvam tapasvinā strī vā pumān vā /*

„Od momentu narodzin ów asceta nie widział ani kobiety, ani mężczyzny”.

<sup>15</sup> Patrz MEJOR 1992: 44 oraz MITRA 1882: 63-64 (tu pallawa 65. zatytułowana jest *Nalinī-avadāna*). Patrz także tłumaczenie DAS 1895: 3015.

córkę o imieniu Nalinī. Gdy dziewczyna osiąga dojrzałość, król pragnie znaleźć dla niej odpowiedniego męża. Wybiera syna wieszczka Kaśjapy o imieniu Ekaśṛṅga, mieszkającego w pustelni nad rzeką Gangą. W BAK chłopiec posiada róg na czole, dlatego zostaje nazwany Ekaśṛṅga, natomiast w Mv powód nadania takiego imienia jest związany z życiem, jakie młody wieszcz ma prowadzić, sam pośród zwierząt w pustelni, w samotności, niczym jednorozec (*ekaśṛṅga*). Nie ma natomiast mowy o tym, aby posiadał on jakikolwiek róg na głowie. Opis poczęcia chłopca jest w BAK znacznie okrojony, bardzo ogólny, natomiast w Mv jest to opis długi i szczegółowy. Następnie Nalinī, pięknie przystrojona i ozdobiona wspaniałą biżuterią, zostaje wysłana w pobliże pustelni, gdzie zauważa ją Ekaśṛṅga i od razu rodzi się w nim uczucie i pożądanie. Dziewczyna kusi go za pomocą królewskich przysmaków, ale początkowo Ekaśṛṅga pozostaje w pustelni. Jego umysł i serce są jednak tak bardzo zauroczone piękną dziewczyną, iż zaniedbuje wszystkie swoje obowiązki. Mimo ostrzeżeń ojca – wieszczka Kaśjapy, Ekaśṛṅga ostatecznie ulega Nalinī i opuszcza pustelnię. W mieście króla Kāśi Nalinī zostaje mu oddana za żonę, jednakże młody wieszcz, podobnie jak w Mv, nie rozumie całej sytuacji, nie rozpoznaje w Nalinī kobiety i nie jest świadomy obowiązków męża, jakie na nim od tego momentu spoczywają. Dopiero kobiety-ascetki wyjaśniają mu całą sprawę i uświadamiają w jego nowych obowiązkach. Podobnie jak w *Mahāvastu*, również tutaj Ekaśṛṅga, po splodzeniu synów i oddaniu tronu najstarszemu z nich, opuszcza królestwo i ponownie podejmuje życie wieszczka-ascety.

Wersje opowieści z BAK oraz Mv są ze sobą bardzo blisko związane i możemy przypuszczać, iż albo jedna jest kopią drugiej (w tej sytuacji z pewnością BAK czerpałaby z Mv)<sup>16</sup>, albo obie są opracowaniem tej samej, wcześniejszej wersji opowieści, ale pod wieloma względami różnej od tych zachowanych w MBh, Ram. czy w dżatakach palijskich. Podobieństwo obu opowieści jest bardzo wyraźne i dotyczy przede wszystkim pewnych szczegółów i specyficznych partii, których brak w pozostałych wersjach opowieści. Co więcej, kolejność i opis poszczególnych zdarzeń jest w obu dziełach identyczna, z tą różnicą, iż w Mv są to nierzadko opisy znacznie bardziej szczegółowe (np. opis poczęcia chłopca, jego życie w pustelni, ozdabianie łodzi itp.), zapewne dlatego, iż wersja prozą w Mv jest objętościowo znacznie bardziej obszerna, aniżeli wierszowana opowieść Kszemendry.

Motyw wypicia ludzkiego nasienia przez leśną gazelę oraz narodzonego z niej wieszczka o imieniu Isisiṅga (= Rṣyaśṛṅga) pojawiają się także w palijskich opowieściach *Alambusā-jātakam* (nr 523)<sup>17</sup> oraz *Nalinikā-jātakam* (nr 526)<sup>18</sup>. W

---

<sup>16</sup> Patrz także LÜDERS 1940: 69, który stwierdza, że Kszemendra opierał się na wersji opowieści z Mv.

<sup>17</sup> COWELL 2001: 79-84.

pierwszej z nich czytamy, iż moc ascetyczna młodego wieszczca była tak potężna, iż Indra postanowił wysłać piękną apsarasę o imieniu Alambusā, aby ta przerwała jego surową ascezę i tym samym zniszczyła jego ogromną moc. Wieszcz, widząc przepiękną apsarasę, wychwala jej wdzięki<sup>19</sup> i początkowo ulega jej kuszeniu. Ostatecznie jednak Alambusā wyjawia mu prawdę i wieszcz, wspomniawszy słowa ojca, który niegdyś ostrzegał go przed kobietami i ich zgubnymi praktykami, wraca do surowej ascezy i medytacji, zaś apsarasa powraca do królestwa Indry. W drugiej opowieści, *Nalinikā-jātakam*, początek jest niemalże identyczny – Isisiṅga zostaje poczęty w rezultacie wypicia przez leśną gazelę nasienia wieszczca<sup>20</sup> i osiąga potężną moc<sup>21</sup> dzięki surowym praktykom ascetycznym. Jego żar ascezy jest tak ogromny, że powoduje suszę w królestwie Kāśi. Wówczas Indra (Sakka) odwiedza króla we śnie i wyjawia mu prawdziwy powód suszy. Poleca mu, aby wysłał swą córkę Nalinikę, aby ta skusiła wieszczca i przerwała jego praktyki ascetyczne. Gdy ten cel zostanie osiągnięty, wtedy ponownie spadnie deszcz. Król wykonuje polecenie Indry i Nalinikā wraz z towarzyszami wyrusza do pustelni wieszczca. Tam, wykorzystując swój urok oraz fakt, iż Issisiṅga nie widzi w niej kobiety, lecz uważa ją za wieszczca-mężczyznę, kusi młodego wieszczca i przerywa jego praktyki ascetyczne<sup>22</sup>. Gdy zadanie zostaje wykonane, Nalinikā powraca do

---

<sup>18</sup> COWELL 2001: 100-106.

<sup>19</sup> Ciekawe, że znajdujący się tutaj opis apsarasy jest bliższy opisowi kobiety zachowanemu w *Padumāvātīye jātakam* w *Mahāvastu*, gdyż w *Nalinīye rājakumārīye jātakam* brak tak szczegółowego opisu bohaterki. Pojawia się jedynie stwierdzenie, że Ekaśṅga wychwalał cechy Nalinī „począwszy od jej głowy, aż do jej stóp”.

<sup>20</sup> A ściślej: „zjadłszy trawę zmieszaną z nasieniem, wypila wodę” – *sambhavamissakam tiṅam khādītīvā udakam pivi*.

<sup>21</sup> Określany jest jako *ghoratapo* oraz *paramadhitindriyo*.

<sup>22</sup> Opis kuszenia wieszczca jest w wersji palijskiej bardziej rozbudowany i szczegółowy: otóż Nalinikā wchodzi do szałasu Isisiṅgi, gdzie jej szaty opadają i odsłaniają jej nagie ciało. Wieszcz Isisiṅga jest niezwykle zdziwiony wyglądem genitaliów przybysza (uważa go za wieszczca-mężczyznę, dlatego jest zaskoczony, iż nie posiada on męskich narządów płciowych), więc pyta: *kose nu te uttamaṅgam pavitṭhan* – „dlaczego twój członek jest we wgłębieniu?” (= „wszedł w otwór”). Nalinikā okłamuje go i wymyśla przedziwną historię, jakoby zaatakował ją w lesie niedźwiedź i oderwał jej członka (*abbahi uttamaṅgam*). W rezultacie ma między udami ranę (*vaṇa*), która piecze i swędzi (*kaṇḍuvāyati*). Isisiṅga, widząc jak głęboka i straszna jest owa rana (*gambhīrarūpo te vaṇo salohito apūtiko pakkagandho*), pragnie pomóc przybyszowi i przygotować specjalną maść (*karomi te kiñci kasāyayogam*), jednak Nalinikā stwierdza, iż to nie pomoże i rana może zostać złagodzona tylko za pomocą wprowadzenia do niej członka wieszczca. W ten sposób Isisiṅga, nie mając pojęcia o kobietach, stosunkach damsko-męskich itp. (*methunadhammassa ca ajānanabhāvena*), spełnia prośbę przybysza i dochodzi między nimi do dwóch-trzech stosunków płciowych (*tāya methunadhammam paṭisevi; so dve tayo vāre saṃsaggam katvā kilanto hutvā nikkhamitvā*). Oczywiście młody wieszcz nie ma pojęcia, co się stało i sądzi, iż jedynie pomógł przybyszowi i nie zrobił niczego złego. Prawdy dowiadyuje się dopiero później od swego ojca.

Waranasi. W królestwie spada długo oczekiwany deszcz. Gdy młody wieszcz dowiaduje się od ojca, iż został skuszony przez kobietę i przez to stracił swą moc<sup>23</sup>, wówczas prosi go o wybaczenie i powraca do ascetycznego życia w pustelni. Nie ma tu zatem mowy o tym, aby wieszcz opuścił pustelnię i wyjechał wraz z Naliniką, gdyż nie taki był cel wyprawy zorganizowanej przez króla.

Sceny z opowieści o chłopcu narodzonym z wieszczka i leśnej gazeli zostały przedstawione na płaskorzeźbach znajdujących się na toranach obok stup (*stūpa*) w Bhārhut oraz Sāñci, co dodatkowo potwierdza, iż jest to wątek obecny w literaturze i sztuce buddyjskiej już od bardzo dawnych czasów. Kompleks w Bhārhut<sup>24</sup> pochodzi z czasów dynastii Śungów (187-75 r. p.n.e.),<sup>25</sup> znajduje się tu inskrypcja wymieniająca króla imieniem Dhanabhūti,<sup>26</sup> dlatego budowlę możemy datować na ok. połowę 2. w. p.n.e. Stupa w Sāñci w swojej najwcześniejszej postaci pochodzi jeszcze z czasów króla Aśoki, później jednak była ona w znacznym stopniu rozbudowywana poprzez nakładanie kolejnych warstw kamienia. Ogrodzenie oraz torany pochodzą z późniejszego okresu i były wznoszone przede wszystkim za czasów dynastii Śuŋga (187-75 r. p.n.e.) oraz Śātavāhana (60-17 r. p.n.e.),<sup>27</sup> czyli ok. 1. w. p.n.e.<sup>28</sup> Ilustracje nr 1-2 pochodzą z torany stupy w Sāñci, zaś ilustracja nr 3 ze stupy w Bhārhut.

---

COWELL 2001 pomija w swym tłumaczeniu ten opis, zapewne z powodu jego bardzo mocnego zabarwienia seksualnego.

<sup>23</sup> Pojawia się tutaj niemalże identyczna śloka, w której wieszcz zauważa, iż jego syn z jakiegoś powodu zaniedbał swoje codzienne obowiązki, tzn. nie przynosi wody, nie rąbie drewna, nie rozpala ognia ofiarnego (COWELL 2001: 104).

<sup>24</sup> Więcej na ten temat patrz HIRAKAWA 1990: 224-227.

<sup>25</sup> Na temat poszczególnych elementów kompleksu w Bhārhut patrz LAMOTTE 1988: 404-411.

<sup>26</sup> Patrz LAMOTTE 1988: 357-358.

<sup>27</sup> Na temat datowania poszczególnych elementów kompleksu w Sāñci patrz LAMOTTE 1988: 326-330.

<sup>28</sup> HIRAKAWA 1990: 226.





1. Torana północna w Sāñci, na której znajdują się sceny z opowieści *Alambusā-jātakam* (lewa część dolnego ramienia).



2. Scena przedstawia siedzącego przed szałasem wieszca, przy którym leży leśna gazela, opierając głowę o jego stopy. Towarzyszą jej inne jelenki i gajele. Obok szałasu stoi ze złożonymi rękoma syn wieszca Isisiṅga, mający na głowie pojedynczy róg.



3. *Isisiṅgiya-jātakam*, kolumna z Bhārhut; obecnie w Indian Museum w Kalkucie. W górnej części widzimy wieszca przy ogniu ofiarnym, obok znajduje się jego szałas, natomiast wyżej, na drewnianym pału zawieszono są dwa naczynia. W środkowej części przedstawiona jest bardzo wyraźnie scena narodzin chłopca z matki-gazeli. Wieszcz bierze chłopca na ręce i znosi do swojej pustelni. Nie widać jednak, aby narodzony chłopiec miał na czole

pojedynczy róg, tak jak w przypadku sceny przedstawionej na toranie stupy w Sāñci.<sup>29</sup>

Zauważamy, że *Nalinīye rājakumārīye jātakaṃ* zachowana w *Mahāvastu* jest pod pewnymi względami oryginalna i zawiera elementy niepojawiające się w innych wersjach opowieści. Najważniejszy z nich, czyli powód sprowadzenia młodego wieszczka do królestwa, jest w Mv inny niż w MBh, Ram. czy w wersji palijskiej. Nie ma tutaj bowiem mowy o suszy czy niezwyklej ascetycznej mocy młodego wieszczka, jak również nie pojawia się sam Indra. Jedynym powodem, którym kieruje się król, snując plan sprowadzenia wieszczka, jest chęć posiadania syna. W opowieściach palijskich nie chodzi o sprowadzenie wieszczka do królestwa, a tylko o przerwanie jego surowej ascezy i pozbawienie go wielkiej mocy, która jest bezpośrednią przyczyną suszy. Cel zostaje osiągnięty, a Isisiṅga pozostaje w pustelni ojca i powraca do dawnego życia. W palijskiej *Nalinikā-jātakaṃ* oraz w Mv bohaterką, której przydzielone zostaje zadanie zwabienia wieszczka, jest córka króla Waranasi – Nalinī (Nalinikā), w MBh oraz w Ram. jest to pewna kurtyzana, natomiast w paliskiej *Alambusā-jātakaṃ* jest to wyznaczona przez Indrę apsarasa. Wydaje się, iż wersja opowieści zachowana w *Mahāvastu* stanowi swego rodzaju zlepek pewnych elementów i wątków. Wszystko odbywa się na ziemi i jest powodowane zwykłymi ludzkimi uczuciami i pragnieniami. Nie pojawiają się tu żadni bogowie, elementy nadprzyrodzone itp., inny jest też powód mimowolnego wypuszczenia nasienia przez wieszczka Kaśjapę. W Mv przybiera on łagodniejszą formę, aniżeli opis zaświadczony w MBh. Podsumowując, chociaż wszystkie wyżej wymienione opowieści nazwiązują do tych samych wątków i motywów, to jednakże posiadają także oryginalne elementy, które albo nie pojawiają się w innych wersjach, albo przyjmują tam różną formę, albo też nie poświęca im się tam aż tak dużej uwagi.

Poniższe tłumaczenie rozdziału *Nalinīye rājakumārīye jātakaṃ* oraz komentarz gramatyczny dotyczący zaświadczonego w nim języka opierają się na najwcześniejszym manuskrypcie *Mahāvastu* – ms. Sa.

---

<sup>29</sup> Na temat inskrypcji z Bhārhut patrz: LÜDERS 1963: 134 (*Isisimṅiya jātakaṃ*, B 53, Plate XLII). Przedstawienie zostało zidentyfikowane jako sceny z *Alambusā-jātakaṃ* oraz *Nalinikā-jātakaṃ*.

[Tutaj rozpoczyna się rozdział *Nalinīye rājakumārīye jātakaṃ*]<sup>30</sup>

[Sa fol. 313a/3]

I oto Błogosławiony, opowiedziawszy o tych sześćdziesięciu setkach tysięcy milionów<sup>31</sup> Asurów [i ich drodze ku] najwyższemu doskonałemu Przebudzeniu<sup>32</sup>, ustanowiwszy wiele tysięcy istot żywych w szlachetnych prawach, odesłał<sup>33</sup> króla Śuddhodanę wraz z towarzyszami. I oto król Śuddhodana oraz [jego] towarzysze powstałi z siedzisk<sup>34</sup> i, złożywszy pokłon stopom Błogosławionego, odeszli. Tak też [zrobił] cały [zgromadzony] tłum ludzi. I oto król Śuddhodana, kiedy ta noc minęła, zlecił przygotować mnóstwo stałego i miękkiego jedzenia<sup>35</sup>, uprzętnąć i spryskać<sup>36</sup> miasto Kapilawastu, usunąć kurz, głązy, żwir i kamyki, porozrzucić rozkwitłe kwiaty, spryskać [wszystko] pachnidłami, rozsypać kolorowe kwiaty<sup>37</sup>, rozciągnąć baldachimy, przymocować [do nich] festony ze

<sup>30</sup> Skróty stosowane w poniższym komentarzu gramatycznym: Sa – manuskrypt Mv Sa, S. – edycja Senarta, B – manuskrypt Mv B, M – manuskrypt Mv M; PED – *Pali-English Dictionary* (RHYS-DAVIDS, STEDE 2003, BHSG/BHSD – *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar/Dictionary* (EDGERTON 1953), JONES – tłumaczenie Mv Jones'a (JONES 1949), MW – *Monier-Williams Sanskrit Dictionary*, GEIGER – *Pāli Literature and Language* (GEIGER 2004), PISCHEL – *A Grammar of the Prākṛit Languages* (PISCHEL 1999), sk. – sanskryt klasyczny, M – manuskrypt Mv M, B – manuskrypt Mv B. Ponieważ manuskrypt Sa jest bardzo ubogi w dandy, w poniższym tłumaczeniu zostały one uzupełnione zgodnie z osądem autorki. Poniższe tłumaczenie ma charakter filologiczny i ma na celu zwrócenie uwagi na pewne zjawiska językowe, typowe dla sanskrytu buddyjskiego, tak jak zostały one zaświadczone w manuskrypcie Sa.

<sup>31</sup> *nayuta* – BHSD: 291 „generally 100, 000, 000, 000”, sk. *niyuta*.

<sup>32</sup> Poprzedni podrozdział – *Asurendraḥ saparivārah* – opowiada o tym, jak Budda nawrócił sześćdziesiąt setek tysięcy milionów Asurów, na czele których stali Rāhu, Vemacitrī oraz Mucilinda. W ten sposób Błogosławiony ustanowił w Dharmie tysiące istot żywych. Czytamy tu: Sa312a/2 *tribhiḥ prātihāryai buddhā bhagavanto satvām vinayanti | tadyathā riddhiprātihāryeṇa anuśāsanīprātihāryeṇa prātihāryeṇa* (sic! = *ādeśanā-prātihāryeṇa*) *bhagavatā imehi trīhi prātihāryehi nyagrodhārāme bahūni prāṇisahasrāṇi āryadharme nivītā* „Buddowie nawracają istoty żywe za pomocą trzech magicznych zdolności (*trīhi prātihāryehi*). [Są one] następujące: dokonywanie cudów, zdolność nauczania oraz czytanie w myślach (*riddhiprātihāryeṇa ādeśanā-prātihāryeṇa anuśāsanīprātihāryeṇa*). Błogosławiony, za pomocą tych trzech magicznych zdolności, w ogrodzie Njagrodha ustanowił w Szlachetnej Dharmie liczne tysiące istot żywych”. Patrz BHSD: 392.

<sup>33</sup> Sa *udyojeya*, BHSD: 131 *udyojayati* „dismisses, sends away”.

<sup>34</sup> Sa *utthāyāsaneṣu*, S. *utthāyāsanaṭo*.

<sup>35</sup> *khādanīyabhojanīyam*, BHSD: 204 „*khādanīya* 'hard food', regularly paired with *bhojanīya* 'soft food’”.

<sup>36</sup> Sa *siktasanmiṣṭam*, w Sa odotowujemy tę formę w dwóch wariantach: *siktasanmṛṣṭam* (*siktasanmṛṣṭam*) oraz *siktasanmiṣṭam*.

<sup>37</sup> Sa *citraduṣpaparikṣiptam* (sic! = *citrapuṣpa*°), S. *citraparikṣiptam*. Z pewnością Sa zaświadcza tutaj poprawny wariant, gdyż we wszystkich innych fragmentach, w których pojawia się taki opis, zawsze odnotowujemy *citrapuṣpaparikṣiptam*, a nie *citraparikṣiptam* (np. Sa 147a/3, 321a/6, Sa 161b/1, Sa 162b/6, 163b/6, Sa 383b/5).

szlachetnych tkanin<sup>38</sup>, spryskać [je] perfumami, rozsypać [na nich] rozkwitłe kwiaty<sup>39</sup>. [Na drodze] z ogodu Njagrodha aż do Kapilawastu<sup>40</sup> kazał ustawić w różnych miejscach aktorów, tancerzy, pięściarzy, zapaśników, klaszczących w dłonie,<sup>41</sup> grających na bębnach<sup>42</sup>, zonglerów, *dvistvala*<sup>43</sup> oraz błaznów<sup>44</sup>. [W ten sposób] z wielką królewską dostojnością, z wielkim królewskim majestatem wprowadził<sup>45</sup> Błogosławionego do miasta. I oto król Śuddhodana, oddawszy honory Błogosławionemu i jego uczniom, wprowadził [ich] do pałacu. I tak Błogosławiony, wszedłszy do siedziby Śuddhodany, usiadł na wskazanym [mu] siedzisku i tak też [usiedli] na siedzisku jego uczniowie. Wtedy król Śuddhodana raczył i częstował<sup>46</sup> Błogosławionego podanym na dłoni licznym stałym i miękkim jedzeniem, zaś [jego] przyjaciele i doradcy [częstowali] uczniów. I oto Błogosławiony, zjadłszy, umył dłonie, odstawił misę i, uradowawszy, rozbudziwszy<sup>47</sup>, rozpaliwszy<sup>48</sup> i pouczywszy króla Śuddhodanę opowieścią o Dharmie, wstał z siedziska i odszedł. Następnego dnia [to] Mahāprajāpatī Gautamī przygotowywała jedzenie dla Błogosławionego i [jego] uczniów<sup>49</sup>, innego dnia Jaśodhara przygotowywała pożywienie, kolejnego dnia kobiety z pałacu, innego dnia grupa Śakjów przygotowywała jedzenie dla Błogosławionego i uczniów. Gdy Jaśodhara przygotowała przysmak<sup>50</sup> dla Błogosławionego i [jego] uczniów, zwołała wszystkich krewnych.

<sup>38</sup> Sa *osaktapaṭṭadāmakalāpam*, z pewnością chodzi o *osakta*<sup>o</sup> (= sk. *avasakta*<sup>o</sup>). Znaki *śa* oraz *sa* są w Sa niemalże nierozróżnialne.

<sup>39</sup> Powtórzonej drugi raz części *dhūpadhūpitam* (sic!) *muktapuspāvākīrṇam* brak w edycji Senarta.

<sup>40</sup> Sa *yāvac...yāvac...*, BHSD: 447 „(spatially) from...to...”.

<sup>41</sup> Sa *naṭanarttaṃṛllamallapāṇisvarikām*; odnośnie *ṛlla* (S. zachowuje, choć uważa to za błąd graficzny formy *jhalla* „prize-fighter”), MW: 428; BHSD: 152 *ṛlla* / *ṛllaka* „something like prize-fighter”; BHSD: 339 *pāṇisvara* „recitation or singing to the accompaniment of clapping of the hands, a form of entertainment”; *pāṇisvarika* „one who performs the *pāṇisvara*”. Podobny spis rozrywek odnotowujemy także w innych fragmentach Mv.

<sup>42</sup> Sa *kumbhatuṅkā*, BHSD: 187 *kumbhatūṇa* „some musical instrument, a kind of drum”.

<sup>43</sup> Termin niejasny, nie wiadomo, o jakiego typu rozrywkę może tutaj chodzić; w innych miejscach Sa termin ten pojawia się w tej samej formie *dvistvala*. Patrz także BHSD: 274 „some unknown kind of entertainment”.

<sup>44</sup> Sa błąd skryby *velamcaṃkām*, wynikający z podobnego zapisu znaków *ba* oraz *ca*. Chodzi o *velambaka* – BHSD: 509 „jester, buffoon”.

<sup>45</sup> Sa *praveśinaṃ karoti*, zapewne błąd skryby. S. *praveśanam*, sk. *praveśana*.

<sup>46</sup> Sa *sampravāreti*, BHSD: 578 *sampravārayati* „presents, entertains (with food)”; PED: 692 *sampavāreti* „to offer, to regale, serve with”.

<sup>47</sup> *samuttejayati*, BHSD: 571 „inflames, incites, regularly in a cliché with *samādāpayati*”.

<sup>48</sup> *samādāpayitvā*, BHSD: 569 *samādāpayati* „incites, inflames, excites”.

<sup>49</sup> Sa *saśrākasamghasya*, błąd lipografii (= *saśrāvakasamghasya*).

<sup>50</sup> Sa *modakaṃ sajjitam*, S. *modakaṃ sajjīkṛtam*, sk. *sajjita* „prepared”, nie ma potrzeby wprowadzać emendację Senarta.

Błogosławiony, znający czas, możliwość i okoliczność,<sup>51</sup> znający różnice między ludźmi, ubrawszy się<sup>52</sup>, wzięwszy misę oraz szatę, w otoczeniu uczniów, poważany przez uczniów, wszedł do siedziby Jaśodhary i usiadł na wyznaczonym [mu] siedzisku, i tak też [usiedli] na siedzisku [jego] uczniowie. I oto Jaśodhara, matka Rahuli, wraz z Mahāprajāpatī Gautamī oraz grupą krewnych, raczyła i częstowała Błogosławionego i [jego] uczniów podanym stałym i miękkim jedzeniem. Wtedy owa Jaśodhara położyła na dłoni Rahuli<sup>53</sup> najlepszy przysmak, pełen koloru, zapachu i smaku [mówiąc]: „Idź, daj ten przysmak [swemu] ojcu<sup>54</sup>”. On poszedł i, położywszy [ów przysmak] w misce Błogosławionego, usiadł w cieniu Błogosławionego i to rzekł do matki: „Matko, przyjemny jest ten cień mnicha<sup>55</sup>”. I oto Jaśodhara, matka Rahuli, to rzekła do [swego] syna Rahuli: „Synu, poproś ojca o ojcowiznę”. I tak chłopiec Rahula to rzekł do Błogosławionego: „O mnichu, daj mi ojcowiznę”. Błogosławiony rzekł: „Rahulo, porzuć życie świeckie, wtedy dam ci ojcowiznę”. I oto król wraz z kobietami z pałacu<sup>56</sup> oraz [jego] towarzysze-Śakjowie rozweselili się, uradowali<sup>57</sup> i zachwycili: „Rahula jest synem Błogosławionego. Jaką winę [widzi] Jaśodhara w Dyscyplinie<sup>58</sup>?” Wtedy Jaśodhara, ustroiwszy się wszelkimi ozdobami<sup>59</sup>, usłużywała Błogosławionemu [ze słowami]: „Jak to, szlachetny syn [ma] porzucić dom? Czy Błogosławiony nie zmieni zdania<sup>60</sup>?” I oto Błogosławiony, zjadłszy, umył dłoń, odstawił misę<sup>61</sup> i, uradowawszy, rozbudziwszy, rozpaliwszy i pouczywszy króla Śuddhodanę<sup>62</sup> wraz z kobietami z

<sup>51</sup> *kālajño velajño samayajño*.

<sup>52</sup> Sa *kālasyaiva nivāsavitvā*, S. *kālyasyaiva*, BHSD: 173 *kālasya* / *kalasya*, BHSD: 306 *nivāsayati* „to put on (the undergarment)”, PED: 372 *nivāseti* „to dress oneself, to get clothed or dressed, to put on (the undergarment)”.

<sup>53</sup> Sa błąd skryby *rāhulastasya*. Być może skryba chciał wprowadzić także zaimek i zagubił końcówkę rzeczownika, w rezultacie czego powstała swego rodzaju hybryda.

<sup>54</sup> Sa *pitv dehīti*, wypadnięcie spółgłoski wygłosowej, bardzo częste w Sa; S. *pitur*.

<sup>55</sup> Sa *śravaṇasya*, S. *śramaṇasya*, BHSD: 534 „*śravaṇa*, written for *śramaṇa*, monk”.

<sup>56</sup> Sa *śāntahpuro* (sic! = *sāntahpuro*), błąd wynikający z bardzo podobnego zapisu znaków *śa* oraz *sa*.

<sup>57</sup> Sa *tuṣṭo* (sic! = *tuṣṭā*), niezgodność liczby.

<sup>58</sup> Sa *vinaya* (sic! = *vinaye*).

<sup>59</sup> W Sa danda została wprowadzona w złym miejscu: *yaśodharā dāni sarvālaṅkārehi | ātmānam alaṅkṛtvā*.

<sup>60</sup> Dosłownie: „czy Błogosławionego nie [będzie/nastąpi] zmiana myśli/zamiaru”: *na ca bhagavato cittasyānyathibhāvo*. JONES: 3.138 tłumaczy nieco odmiennie: „Is it not possible for the Exalted One to make him change his mind?”

<sup>61</sup> Sa podaje tu błędnie *dhotapātro apanītapāni*, natomiast powinno być odwrotnie: *dhotapāni apanītapātro*, podobnie ta stała fraza pojawia w wielu innych fragmentach Mv.

<sup>62</sup> Fraza *dharmyā kathayā saṃdarśayitvā samādāpayitvā samuttejayitvā saṃpraharsayitvā* pojawia się w Mv wielokrotnie (np. 87b/1, 96a/5, 99b/5-6, 286b/1, 367b/3).

pałacu<sup>63</sup>, Mahāprajāpatī Gautamī oraz Jaśodharę, matkę Rahuli,<sup>64</sup> wraz z towarzyszami opowieścią o Dharmie, powstał z siedziska<sup>65</sup> i odszedł. Mnisi rzekli do Błogosławionego: „Zobacz, o Panie, [jak] Jaśodhara kusiła przysmakami”. Błogosławiony rzekł: „Nie tylko<sup>66</sup> teraz, o mnisi, owa Jaśodhara kusiła<sup>67</sup> mnie przysmakami. [Również] innym razem kusiła mnie ona przysmakami<sup>68</sup>”. Mnisi powiedzieli<sup>69</sup>: „Innym razem, o Panie?” Błogosławiony rzekł: „Innym razem, o mnisi, w odległym czasie<sup>70</sup>, o mnisi<sup>71</sup>, w mieście Waranasi, w królestwie Kāśi, w jego północnej [części], na zboczach Himalajów, znajdowała się pustelnia o nazwie Sāhamjanī. Była ona spokojna, odosobniona, z dala od królestwa, dla ludzi [pozostawała] tajemnicą, [była] właściwym miejscem do życia w odosobnieniu. [Była ona] obfitująca w korzonki, liście, kwiaty, owoce<sup>72</sup> i wodę. Tam<sup>73</sup> mieszkał wieszcz o imieniu Kaśjapa, który poznał pięć nadzwyczajnych mocy, osiągnął cztery stopnie medytacyjnego zatopienia<sup>74</sup>, wielce potężny i znamienity. W ostatnim miesiącu pory gorącej zjadł on bardzo dojrzałe<sup>75</sup> owoce i spragniony wypił bardzo dużą ilość wody. [Wówczas] nagromadziły się [w nim] wiatry i gorączka<sup>76</sup> i wypuścił do kamiennego dzbana mocz z nasieniem. I pewna spragniona gazela wypija ten mocz myśląc, że to woda. Gazela ta<sup>77</sup>, w okresie rui, z pyszczkiem ubrudzonym

<sup>63</sup> Sa *sāntapuram*, bez wisargi wewnątrzwyrazowej, w Sa bardzo często w takiej formie.

<sup>64</sup> Sa acc. sg. *rāhulamātara*, nie odnotowujemy w innych miejscach ms. Sa formy *mātara* jako acc. sg., więc zapewne jest to błąd skryby. Ogólnie skryba chyba nie zrozumiał tego zdania, gdyż w miejsce acc. wprowadził tu szereg nom.: [*bhagavāṃ samdarśayitvā*] *mahāprajāpatī ca gautamī yaśodharā ca rāhulamātara* (= *mahāprajāpatīm ca gautamīm yaśodharām ca rāhulamātaram*).

<sup>65</sup> *utthāyāsana* (abl. sg.). Albo wypadnięcie spółgłoski wygłosowej (*utthāyāsanaṭ* → *utthāyāsana*), lub lipografia (*utthāyāsanaṭo* → *utthāyāsana*).

<sup>66</sup> Sa *yeva*, S. *eva*, PED: 558, BHSD: 448.

<sup>67</sup> Sa błąd skryby *lobhehi* w miejsce *lobheti*, zapewne pod wpływem poprzedniego wyrazu instr. pl. *modakehi*.

<sup>68</sup> Tego zdania brak w S. oraz w JONES 1949.

<sup>69</sup> Sa *āhansu*, S. *āhansuḥ*.

<sup>70</sup> Sa *atīta-m-adhvāne* z głoską łączącą -m- (BHSG: §4.59), S. *atītam adhvānaṃ*.

<sup>71</sup> W S. brak.

<sup>72</sup> Sa *phalopetaṃ*, w S. brak.

<sup>73</sup> *tahim*, BHSG: 21.22.

<sup>74</sup> Sa *catudhyānalābhī*, S. *catur*<sup>o</sup>.

<sup>75</sup> *kṣudrapāka*, BHSD: 200. Identyczny opis pojawia się w następnym rozdziale (*Padumāvātīye parikalpah*), gdzie owoce są określane najpierw terminem *kṣudrapāka*, a następnie *pakva(su)pakva*, który ma mieć synonimiczne znaczenie.

<sup>76</sup> Ms Sa *abhiṣaṇṇā vātātapā*, S. *abhiṣaṇṇā*. P. *abhisanna* „overflowing with, filled with” (*abhi* + *syand*) (*°kāya* – „a body full of humours”); BHSD: 57 *abhiṣaṇṇa*; sk. MW *abhiṣyanda* „flowing, great increase or enlargement”, występuje w połączeniu z *dhātūhi*.

<sup>77</sup> Sa błąd skryby *tāni* w miejsce *tāye*, gdyż ma się to odnosić do następującej formy *mrgīye*. S. poprawnie.

nieczystościami, polizala językiem [ubrudzonym] nasieniem<sup>78</sup> [swój] otwór łonowy. I wówczas, zmieszawszy się<sup>79</sup> w niej, [ów mocz z nasieniem] dotarł do [jej] łona. Zaś ów wieszcz miał bardzo przyjazne usposobienie i ptaki oraz gazele nie obawiały się jego. Setki ptaków i gazeli zamieszkiwały oraz wędrowały w okolicy [jego] pustelni. I również ta gazela wędrowała i przechadzała się dokoła jego pustelni. Wówczas, we właściwym czasie, urodziła ona syna, zaś wieszcz, ujrawszy to, tak pomyślał: „Skąd u tej gazeli<sup>80</sup>, będącej zwierzęciem, ludzki potomek<sup>81</sup>?” Kiedy wieszczowie skupiają myśli, następuje poznanie. Wtedy ów wieszcz skupił myśli: „W tamtym czasie zjadłem<sup>82</sup> w nadmiarze dojrzałe owoce i wypilem bardzo dużą ilość wody. I wówczas, wskutek nagromadzenia składników cielesnych<sup>83</sup>, wypuściłem do kamiennego dzbana<sup>84</sup> mocz z nasieniem. I wtedy ta spragniona gazela wypila [to] myśląc, że to woda. [Była ona] wtedy w okresie rui i [ów mocz z nasieniem] dotarł do jej łona<sup>85</sup>. To jest potomek mojego<sup>86</sup> ciała<sup>87</sup>!” I wówczas, wzięwszy niemowlę w skórę antylopy, zaniósł [je] do tej pustelni, zaś owa gazela podążyła z tyłu. [Wtedy] odciął on nożem pępowinę tego niemowlęcia, natarł [je] olejem sezamowym<sup>88</sup> i przyjemną wodą zmył<sup>89</sup> [z niego] nieczystości łona. [Wtedy] ów

<sup>78</sup> Sa *saṃśukraṃ*, błędnie wprowadzone anuswara?

<sup>79</sup> Sa *samūrccchayevā*, S. *samūrccchayitvā*. JONES: 3.139 „she became stupefied”, czyli z sk. *sammūrccchita* „stupefied, senseless, unconscious”; sądzę, że tutaj bardziej odpowiednio byłoby odnieść *sammūrccchitvā* do *prasarāvaṃ saśukraṃ*, a nie do *mrgī*. PED: 687 podaje formę *samuccchati* (pochodzenie niejasne) jako „to be consolidated”, które, moim zdaniem, byłoby właściwym znaczeniem dla tej frazy. BHSD nie podaje tej formy, dlatego możemy przypuszczać, że traktował ją jako formę sk. niewymagającą komentarza. Potwierdzenie takiego tłumaczenia znajdziemy także w innym fragmencie Sa 318a.

<sup>80</sup> Sa *imasya tiricchānagatāye*, niezgodność rodzaju, S. *imasyā*.

<sup>81</sup> Sa *apatye*, S. *apatyo*. Formę zaświadczoną w Sa należałoby traktować albo jako nom. sg. masc. zakończony na -e, lub jako błąd skryby o → e.

<sup>82</sup> Dośł. „przeze mnie zjedzone”, *maye* (...) *paribhuktāni*, BHSG: 20.18.

<sup>83</sup> Sa *tato me ahiprasavehi dhātūhi*, S. *abhiṣyaṇṇehi dhātūhi*, co jest tutaj oczekiwanym znaczeniem. Co się tyczy *dhātu*, chodzi o tzw. trzy składniki – flegmę, żółć oraz wiatr (MW: 513; BHSD: 283).

<sup>84</sup> Sa *upalakuṇḍalake*, w poprzednim zdaniu *upalakuṇḍake*. W innych miejscach Sa stosuje oba warianty wymiennie, w znaczeniu „kamienny dzban”. S. *upalakuṇḍake*.

<sup>85</sup> Sa *tato-r-etāye kuksiṃ pratilabdham* (z głoską łączącą -r- lub, co bardziej prawdopodobne, jako błąd skryby ca→ra), S. *tato ca tāye*.

<sup>86</sup> Sa *mama-r-eṣo* z głoską łączącą -r-. Patrz BHSG: §4.61, GEIGER: §73. Ponieważ znaki *ca* oraz *ra* są w Sa niekiedy mylone, dlatego nie możemy wykluczyć, iż mogło tu pierwotnie stać *mama ca eṣo*.

<sup>87</sup> Sa *aṃganiśrāvo*, błąd wynikający z bardzo podobnego zapisu znaków *śa* oraz *sa*. S. poprawnie *aṃganiśrāvo*.

<sup>88</sup> Sa błąd dittografii *talenana*, S. poprawnie *tailena*.

<sup>89</sup> *paridhotam*, PED: 427, S. *paridhautam* (BHSD: 325).



wieszcz przystawił<sup>90</sup> to niemowlę do wymion<sup>91</sup> tej gazeli<sup>92</sup> i owa gazela zaczęła [je] karmić, [zaś] ów wieszcz<sup>93</sup> włożył wymię tej gazeli<sup>94</sup> do ust chłopca. Kiedy ów chłopiec leżał sobie, wówczas ta gazela, obszedłszy dokoła pustelnię i napiwszy się wody, ponownie<sup>95</sup> karmiła to niemowlę wymieniem<sup>96</sup> i lizała je językiem<sup>97</sup>. We właściwym czasie owo niemowlę zaczęło chodzić na nogach i wtedy samo chwyciło wymię<sup>98</sup> tej gazeli<sup>99</sup> i [z niego] piło.

„Jednorożec rodzi się do życia w samotności<sup>100,101</sup> – [dlatego] wieszcz nadał [chłopcu] imię Ekaśṛṅga [co znaczy ‘Jednorożec’]. I wówczas, tak jak jego<sup>102</sup> matka przechadzała się<sup>103</sup> z gazelami, tak też ów syn wieszca<sup>104</sup> Ekaśṛṅga wędrował, bawiąc się wraz z gazelami i jelonkami. Gdziekolwiek owa matka wraz z<sup>105</sup> gromadami gazel podążała, tam też ten Ekaśṛṅga, syn wieszca,

---

<sup>90</sup> *allīpeti*, BHSDL 69 *allīyati* „brings, approaches”, PED: 80 *allīyati* „cling to, stick to, bring near to”.

<sup>91</sup> Sa *thanam*, S. *stanam*, PED: 307 *thana* „breast of a woman, udder of a cow”. W Sa często odnotowujemy wariant palijski *thanam* (S. zawsze em. *stanam*).

<sup>92</sup> Sa *tasya mrgīye*, niezgodność rodzaju, S. *tasyā*.

<sup>93</sup> Sa błąd dittografii *riṣiṣi*, S. poprawnie *riṣi*.

<sup>94</sup> Sa *tasya mrgīye*, niezgodność rodzaju, S. *tasyā*.

<sup>95</sup> Sa *puno*, S. *punaḥ*. W Sa wielokrotnie w wariacie *puno*.

<sup>96</sup> Sa *thanam* (PED: 307), S. *stanam*.

<sup>97</sup> Sa *jihvāyena ca ram* (sic! – *nam* / *tam*) *parilehati*, S. *jihvāgreṇa nam parilehati*. Czytanie Sa jest tu w pewnym stopniu zniekształcone, ale emendacja Senarta jest trudna do wytłumaczenia na gruncie lekcji Sa. Forma *jihvāyena* stanowi swego rodzaju hybrydę powstałą z połączenia końcówek instr. sg. fem. + instr. sg. masc.

<sup>98</sup> Sa *thanam* (PED: 307), S. *stanam*.

<sup>99</sup> Sa ponownie *tasya mrgīye*, niezgodność rodzaju, S. *tasyā mrgīye*.

<sup>100</sup> Sa błąd skryby *ekaṃvaram* w miejsce *eka(m)caram*, wskutek bardzo podobnego w Sa zapisu znaków *ca* oraz *va*.

<sup>101</sup> Sa błąd skryby *ta* w miejsce *ti* (= *iti*) kończącego wypowiedź. JONES: 3.140 wyjaśnia, iż imię nadane chłopcu było związane z przeznaczonym mu życiem w odosobnieniu, w samotności, w putelni pośród zwierząt. Jednocześnie miało to oznaczać życie wieszca podobne do tego prowadzonego przez Pratyekabuddę. Ciekawe, że LÜDERS 1940: 65 pisze: „Weil der Knabe ein Horn hat, erhält er der Namen Ekaśṛṅga”. W tekście nie ma mowy o tym, ażeby chłopiec miał róg na głowie. Być może Lüders sugerował się innymi wersjami opowieści, w których rzeczywiście nadane chłopcu imię było związane z tym, iż posiadał on na głowie pojedynczy róg. W przypadku Mv powód jest jednak zupełnie inny.

<sup>102</sup> Sa błąd skryby *me* w miejsce *se*, znaki *sa* oraz *ma* są w Sa nierzadko mylone. Na temat zaimka *se* patrz BHSG: 21.18.

<sup>103</sup> Sa *ṇvati* z wypadnięciem samogłoski nagłosowej (S. *aṇvati*). BHSD: 8 *aṇvati*: „derived from Skt. *ṇvati* 'goes'.”

<sup>104</sup> Forma *riṣikumāraḥ* jest tłumaczona albo jako „syn wieszca”, albo jako „wieszcz-chłopiec”, czyli „młody wieszcz”.

<sup>105</sup> Sa błąd skryby *sarvam* w miejsce *sardham*, wynikający z bardzo podobnego zapisu znaków *va* oraz *dha*.

wędrował, bawiąc się z jelonkami<sup>106</sup>. Wędrując i przechadzając się<sup>107</sup> wraz z<sup>108</sup> gazelami i jelonkami, przychodził z powrotem do tej pustelni wieszca<sup>109</sup>. Wtedy wieszcz dawał mu bardzo słodkie owoce, pełne barwy, zapachu i smaku. Kiedy ów syn wieszca kładł się w pustelni, wówczas liczne łanie<sup>110</sup> i jelonki, otoczywszy go<sup>111</sup>, [również] się kładły. Kiedy [przychodził] czas, że owe gazele i jelonki chciały iść wędrować, wtedy budziły pyszczkami tego śpiącego<sup>112</sup> syna wieszca. W ten sposób owe gazele, jelonki i różnorodne ptaki<sup>113</sup> radowały się tam w pustelni wraz z tym synem wieszca. Gdy we właściwym czasie ów Ekaśrngaka, syn wieszca, osiągnął dojrzałość<sup>114</sup>, skrapiał i czyścił tę pustelnię owego wieszca,<sup>115</sup> przynosił różnorodne korzonki, liście przynosił, wodę przynosił, drewno przynosił, nacierał i obmywał tego wieszca, podtrzymywał<sup>116</sup> ogień ofiarny, podawał<sup>117</sup> temu wieszczowi różnorodne korzonki, liście, kwiaty [i] owoce, [a także] dostarczał [mu] wodę. Nakarmiwszy najpierw tego wieszca oraz [swą] matkę-gazelę, później sam spożywał jedzenie. [Zaś] ów wieszcz wskazał temu młodemu wieszczowi drogę medytacji oraz nadnaturalnej wiedzy. Wtedy ów syn wieszca, przez prowadzenie życia [polegającego na]

<sup>106</sup> W ed. Senarta danda postawiona jest po wyrazie *aṅvati*, dlatego JONES: 3.140 tłumaczy: „As he played with the young deer and wandered hither and thither he came again with the deer and their young to the seer's hermitage”.

<sup>107</sup> *aṅviya aṅviya*, patrz BHSD: 8.

<sup>108</sup> Sa *sārdha* z wypadnięciem spółgłoski wygłosowej i podwojeniem spółgłoski po poprzedzającym *-r-*.

<sup>109</sup> Sa *riṣiṣya*, niekiedy w Sa gloski syczące *ṣa* oraz *sa/śa* zapisywane są wymiennie. Nie może to być błąd skryby, ponieważ formy znaków *ṣa* oraz *sa/śa* nie są w Sa ani trochę podobne w zapisie.

<sup>110</sup> Sa *bahu mrgī*, S. *bahū mrgā*.

<sup>111</sup> *anuparivāretvā*, BHSD: 29 *anuparivārayati* „encircles, surrounds”, PED: 38 *anuparivāreti* „to surround, stand by, attend on”.

<sup>112</sup> Sa *sayamānaṃ* w miejsce *śayamānaṃ*, wskutek niemalże identycznego zapisu znaków *śa* oraz *sa*.

<sup>113</sup> W Sa pojawia się tutaj dodatkowo słowo *mṛgapakṣīhi*, ale z pewnością zostało przez skrybę błędnie zamieszczone. Zostało ono na późniejszym etapie kopiowania usunięte, dlatego brak go w ed. Senarta (oraz w manuskryptach, które autor konsultował).

<sup>114</sup> Sa *āvijñaprāpto samjāto*, S. *vijñaprāptaḥ samjāto*, w innych miejscach Sa zawsze *vijñaprāpt-* (Sa 181a/3, 246b/5, 310a/4, 319a/5, 332a/4, 404a/5, 408b/3, nie odnotowujemy *āvijñaprāpt-* w ani jednym przypadku).

<sup>115</sup> Sa błąd lipografii *riṣi* zamiast *riṣiṣya* (musi pozostawać w zgodzie z poprzedzającym wyrazem *tasya*).

<sup>116</sup> Sa *pratijāgaroti*, S. *pratijāgareti*; w innym miejscu Sa ponownie *pratijāgaroti* (S. *pratijāgareti*), nie odnotowujemy w Sa wariantu *pratijāgareti* ani jeden raz.

<sup>117</sup> *parivisati*, PED: 436 „to serve [with food – instr.]”, sk. *pari* √*viṣ*, BHSD: 330. W Sa wariant ten nie może być traktowany tylko jako wariant graficzny, gdyż znaki *sa* oraz *ṣa* nie są zapisywane podobnie.

praktykowaniu<sup>118</sup> w dzień i w nocy jogi czuwania, [przez] wysiłek i próby osiągnął cztery stopnie medytacji i poznał pięć nadzwyczajnych mocy<sup>119</sup>. Wówczas ów syn wieszca, osiągnąwszy cztery stopnie medytacyjnego zatopienia, poznał pięć nadzwyczajnych mocy<sup>120</sup>, dorastał jako młody asceta, potężny, wielce znamienity, znany pośród bogów i ludzi. [Tak oto] Ekaśṛṅgaka, syn wieszca, mieszkał sobie w pustelni Sāhamjanī, na brzegu rzeki Gangi, na zboczach Himalajów. A [tymczasem] w mieście Waranasi król Kāśi nie miał syna<sup>121</sup>. Odprawiał wówczas liczne rytuały ofiarne<sup>122</sup> w celu uzyskania syna [mówiąc]: „Obym uzyskał syna”.<sup>123</sup> Jednak nie narodził się mu syn, a w [swym] wielkim pałacu<sup>124</sup> miał [tylko] córki. Wówczas król Kāśi usłyszał, [że] na brzegu Gangi<sup>125</sup> [znajduje się] pustelnia o nazwie Sāhamjanī. Tam mieszka wieszca o imieniu Kaśjapa. Ów wieszcz królewski, mieszkający w tej pustelni w obecności gazeli, ma syna o imieniu Ekaśṛṅgaka. [Król Kaśi pomyślał]: „A może bym teraz [swą] córkę Nalinī, królewską dziewczynę, oddał<sup>126</sup> Ekaśṛṅdze, synowi wieszca? [Wtedy] zostałby on moim synem, jak i zięciem<sup>127</sup>”.<sup>128</sup> I oto, o mnisi,<sup>129</sup> ów król Kāśi zwrócił się do kapłana-bramina<sup>130</sup>, królewskiego nauczyciela<sup>131</sup>: „Pójdź<sup>132</sup>, o kapłanie, oddaj tę<sup>133</sup> Nalinī, królewską córkę,

<sup>118</sup> *anuyukta*, BHSD: 32 „devoted to, practising”, PED: 41 *anuyutta* „applying oneself to, dealing with, practising, intent upon”.

<sup>119</sup> Sa *bhijñā* z wypadnięciem samogłoski nagłosowej, S. *abhijñā*.

<sup>120</sup> Sa *catuddhyānalābhī*, S. *caturdhyāna*<sup>o</sup>. W Sa często w formie *catu*<sup>o</sup> (np. Sa 34a/6 *catugunaṃ*, Sa 101b/6 *catutālaṃ catutālāto*, Sa 164b/4 *catudvīpo*, Sa 314a/2, 397a/5 *catuddhyānalābhī*, Sa 401a/1 *catudvīpeśvaro*).

<sup>121</sup> Dośł. „królowi Kāśi syn się nie narodził”: *kāśirājño putro na sambhavati*, S. podaje w tym miejscu *na bhavati*.

<sup>122</sup> Sa zachowuje tutaj lekcję: *tena dāni bahū yaśtopayākṛtakāni kṛtāni*, S. natomiast podaje tutaj zupełnie inne czytanie: *tena dāni bahū iṣṭiprakriyāsthānāni kṛtāni*. Odnośnie *yaśta* patrz BHSD: 335 „sacrifice”, *yaśta* + *upaya* (= *upāya*) „środek ofiarny, czynność ofiarna, rytuał ofiarny”. Nie jest jasne, co miałyby tu znaczyć słowo *akṛtaka* (lub *kṛtaka*?), w sanskrycie buddyjskim słowa te występują w znaczeniu, które nie całkiem możemy tutaj uzasadnić. BHSD: 2 *akṛtaka* „immaterial, intangible”. Emendacja S. jest jednak zbyt daleko posunięta i mało prawdopodobna.

<sup>123</sup> *yathā* w znaczeniu „in order that, so that”, patrz PED: 548, MW: 841.

<sup>124</sup> Sa *antapure* bez wisargi wewnątrzwyrazowej, w Sa bardzo często w takim wariacie, S. *antaḥpure* (= sk.).

<sup>125</sup> Sa *gaṅgāya kūle*, w Sa wymiennie *gaṅgāya* / *gaṅgāye*.

<sup>126</sup> Sa *dadyeyaṃ*, ale w pozostałych przypadkach zawsze *dadeya-*, S. *dadeyaṃ*.

<sup>127</sup> *jāmātika*, PED: 283 tylko w formie *jāmātar* „son-in-law, daughter's husband”, BHSD: 241, sk. *jāmātr*.

<sup>128</sup> W Sa to zdanie pojawia się dwukrotnie, jest to z pewnością błąd dittografii.

<sup>129</sup> Sa *bhikṣava*, S. *bhikṣavaḥ*. W Sa odnotowujemy trzy warianty: *bhikṣavo* (-aḥ), *bhikṣava* oraz *bhikṣave*.

<sup>130</sup> Sa błędnie *brāhmaṇo* w miejsce acc. sg. *brāhmaṇaṃ*.

<sup>131</sup> Sa *rājācāryaṃ*, acc. pl., S. acc. sg. *rājācāryaṃ*. Ponieważ w dalszej części zdania znajdujemy potwierdzenie, że chodzi jednak o jedną osobę, nie o dwie, dlatego musimy przyjąć, iż również

Ekaśryndze, synowi wieszczu. On<sup>134</sup> zostanie moim synem oraz zięciem”. I oto, o mnisi<sup>135</sup>, kapłan-bramin<sup>136</sup>, królewski nauczyciel, wsadziwszy Nalinī, królewską córkę<sup>137</sup>, wraz z towarzyszami na powóz zaprzężony w konie, wzięwszy mnóstwo jedzenia i napojów, różnorodne przysmaki oraz stałe i miękkie jedzenie, udał się<sup>138</sup> do pustelni Sāhamjanī. Dotarłszy do pustelni Sāhamjanī<sup>139</sup>, poszli niezbyt daleko, w pobliże pustelni. Tam Nalinī, królewska córka, śmiała się i bawiła z przyjaciółkami<sup>140</sup>. Ujrzawszy je bawiące się, owe gromady gazeli i ptaków<sup>141</sup> przestraszyły się i uciekły we wszystkich kierunkach. I oto, o mnisi, Ekaśrṅgaka, syn wieszczu, tak pomyślał: „Dlaczego te gromady gazeli i ptaków przestraszyły się i uciekły we wszystkich kierunkach?” I oto, o mnisi, Ekaśrṅgaka, syn wieszczu, poszedł<sup>142</sup> tam, gdzie [była] Nalinī, królewska córka. O mnisi, Ekaśrṅgaka, syn wieszczu, ujrzał Nalinī, królewską córkę, bawiącą się z przyjaciółkami, pięknie przystrojoną, ślicznie ozdobioną<sup>143</sup> kosztownymi szatami. I ujrzawszy, tak pomyślał: „Piękni są ci synowie wieszczów<sup>144</sup>, ich<sup>145</sup> skóry antylop są delikatne, włosy splecione, gorsety<sup>146</sup> [zaś]

---

tutaj chodzi o acc. sg. i Sa zaświadcza tę formę błędnie. Potwierdza to także voc. sg. *purohita*, którym król zwraca się do kapłana.

<sup>132</sup> Sa *gacchata*, S. *gacchatha*. Emendacja S. pozostaje w zgodzie z pojawiającą się w dalszej części formą *detha*.

<sup>133</sup> Sa zaświadcza tu *imānam*? Być może należy czytać *imāṃ nam* (BHSD: 290 *nam* „variously regarded as from Skt. *nanu* or *nūnam*).

<sup>134</sup> Sa błąd skryby *śo*, wynikający z niemalże identycznego zapisu znaków *śa* oraz *sa*.

<sup>135</sup> Sa *bhikṣava*, S. *bhikṣavo*.

<sup>136</sup> Sa *brāhmaṇapurohita*, nom. sg. masc. zakończony na *-a*.

<sup>137</sup> Sa *rājakumārīm* w miejsce *rājakumārīm*; w Sa często odnotowujemy formy acc. sg. fem. tematu na *-ī* zakończone na *-im*.

<sup>138</sup> Sa ma tutaj zniekształcone czytanie: *ācāmanena dāni* (?), S. *āgame* || *te ca dāni*. Emendacja Senarta jest zapewne poprawna, w Sa powstał błąd wskutek podobieństwa zapisu znaków *na* oraz *ta* (*tena*→*nenā*), niekiedy mylone były także znaki *na* oraz *ca*.

<sup>139</sup> Sa błąd skryby *māhamjanīm*, powstały wskutek podobieństwa zapisu znaków *ma* oraz *sa*.

<sup>140</sup> Sa *sakhī sārddham* zamiast *sakhīhi sārddham*.

<sup>141</sup> Tutaj jako neutrum: *mṛgapakṣigaṇāni*, w następnym zdaniu jako masc. *mṛgapakṣigaṇā*.

<sup>142</sup> Sa ma tu zniekształconą lekcję *neda āgama* | S. *tenāgami*. Z pewnością oczekujemy tutaj zaimka *tena* + formy czasu przeszłego od √*gam*, gdyż chodzi o konstrukcję *yena...tena...* „tam...gdzie...”.

<sup>143</sup> Sa *sabhūṣitām*, ale z pewnością chodzi o *subhūṣitām*, analogicznie do wcześniejszego *sulamkṛtām*.

<sup>144</sup> Ekaśrṅga nie wie, kim są kobiety i nigdy wcześniej ich nie widział, dlatego nazywa je „synami wieszczów”. Podobnie nie rozpoznaje szat królewskich i określa ubrania dziewcząt jako skóry antylop.

<sup>145</sup> Ponieważ Ekaśrṅga uważa, że stoją przed nim chłopcy, dlatego oczekiwaliśmy w jego wypowiedzi raczej zaimka masc. *teṣām*, a nie fem. *tāsām*.

<sup>146</sup> *mekhalā*, PED: 540 „a girdle”, MW: 831 „a girdle, belt worn by men or women, especially by the men of the first three classes, that of a Brāhmaṇa ought to be of *muñja*”. Potwierdza to

ze skór antylop.” I [tak] rozmyślał o królewskich dziewczętach. Wtedy zobaczył<sup>147</sup> gorsety ze skór antylop [tych] królewskich dziewcząt niezwykle<sup>148</sup> jaśniejące na [ich] ciele. Wówczas ów<sup>149</sup> Ekaśrṅgaka zapytał Nalinī: „Czy [te] piękne<sup>150</sup> skóry antylop, gorsety i naszyjniki są wasze<sup>151?</sup>”<sup>152</sup> Wtedy owa Nalinī, królewska córka, chwyciwszy za rękę Ekaśryngę<sup>153</sup>, syna wieszczka, rzekła: „Nasze są takiego rodzaju skóry antylop, gorsety, naszyjniki i bransoletki”. Wtedy podarowała<sup>154</sup> ona temu synowi wieszczka przysmaki i napój [mówiąc]: „Zjedz ten przysmak<sup>155</sup> w mojej dłoni.”<sup>156</sup> Wówczas zjadł on te przysmaki i wypił napój<sup>157</sup>. Wtedy poczuł wstręt do smaku cierpkich owoców w tej jego pustelni, [zaś] zjadłszy te przysmaki i wypiwszy te napoje, został wielce urzeczony słodkością [ich] smaków<sup>158</sup>. Wtedy rzekł: „Piękne są te wasze owoce, napoje, gorsety ze skór antylop, naszyjniki i bransoletki. W naszej pustelni nie ma takiego rodzaju delikatnego jedzenia.” I oto, o mnisi, Nalinī, królewska córka, to rzekła do Ekaśryngi, syna wieszczka: „Chodź, o synu wieszczka, to są nasze przenośne szalasy<sup>159</sup>. Gdziekolwiek chcemy, tam, zabrawszy szalasy, podążamy.

---

późniejszy fragment rozdziału, w którym Ekaśrṅga stwierdza, że gorset Nalinī, wykonany z trawy *muñja*, jest inny niż ten noszony przez niego.

<sup>147</sup> Sa *paśyanti*, 3. pl. w miejsce 3. sg.

<sup>148</sup> *ati-r-iva* z głoską łączącą *-r-*, BHSD: 9 „in excess”, sk. *atīva*, PED: 21 *ati-r-iva* (= *ativiya*) „excessively”.

<sup>149</sup> Sa błąd skryby – *śo* w miejsce *so*; znaki *śa* oraz *sa* są w Sa zapisywane prawie identycznie.

<sup>150</sup> Sa *sobhanāni* (= *śobhanāni*), znaki *sa* oraz *śa* są w Sa praktycznie nierozróżnialne.

<sup>151</sup> Sa *yaśmāka* z wypadnięciem spółgłoski wygłosowej. W Sa odnotowujemy taki wariant (bez spółgłoski wygłosowej) trzykrotnie.

<sup>152</sup> W ed. S. pojawia się dodatkowo słowo *jaṭāni*, którego w Sa nie odnotowujemy w tym miejscu. Ponieważ w odpowiedzi dziewczyny nie pojawia się to słowo, dlatego uważam, że jego wprowadzenie jest tu całkowicie nieuzasadnione.

<sup>153</sup> Sa *ekaśrṅga*, acc. sg. tematów na *-a* zakończony na *-a*.

<sup>154</sup> Sa *anupradāmi* (= *anupradāsi*), 3. sg. aoryst na *-āsi*; znaki *sa* oraz *ma* są w Sa nierzadko mylone.

<sup>155</sup> Sa podaje *pādakam*, co jest z pewnością zniekształconą formą wyrazu *modakam*.

<sup>156</sup> Sa ma tu bardzo zniekształconą lekcję: *idam asmākam hastapādakam* (sic!) {{*paribhumjati tena dāni kāśirājā*}} *paribhumjāhīti*. Fragment w nawiasach został tu błędnie przepisany, zapewne z innej linijki, gdyż w tym fragmencie nie pojawia się Kāśirājā. Forma *hastapādakam* zupełnie tutaj nie pasuje, możemy przypuszczać, że *pādakam* jest błędnym przepisaniem słowa *modakam*, gdyż Nalinī daje chłopcu królewski przysmak i prosi, aby go zjadł.

<sup>157</sup> Sa podaje tu *pānakapibānaṃ pītaṃ*, co zostaje powtórzone w identycznej formie także w kolejnym zdaniu: *pānakapibānani pītāni*. Część *-pibāna-* wydaje się jednak zbędna, nie pojawia się ona w żadnym innym fragmencie Sa.

<sup>158</sup> Lekcja Sa jest tu trochę zniekształcona: *āśvādanugṛddhatā*. Z pewnością możemy tutaj wyróżnić dwa słowa *āśvāda* + *nugṛddhatā*, przy czym drugie z nich jest zniekształcone. S. proponuje *nugrhitō* (za ms. M, wbrew B), co ma tutaj oczekiwany sens.

<sup>159</sup> Sa podaje *udapāni* (podobne określenie szalaszów pojawia się także kilkakrotnie w kolejnym rozdziale o Padumāvati), co wydaje się formą regularną w Sa, S. em. *utajāni*.

Chodź tutaj, wejdz<sup>160</sup> do naszego szałas, później pokażę [ci naszą] pustelnię.” Wtedy owa Nalinī, wsiadłszy na powóz, podała rękę Ekaśryndze [mówiąc]: „Chodź, wejdz, to jest nasz szałas, pojedziemy do pustelni.”<sup>161</sup> Wtedy on, ujrawszy konie zaprzęzione do powozu, powiedział: „Moja matka jest łanią, [a] ten szałas ciągną gazele<sup>162</sup>. Nie wejdę tu”. Wówczas owa Nalinī przywarła do ręki Ekaśryngi, syna wieszczka, przylgnęła do [jego] szyi, objęła [go], całowała i wabiła. I syn wieszczka spostrzegł walory tej Nalinī począwszy od głowy<sup>163</sup> aż do stóp. [Pomyślał]: „Inne są nasze splecione włosy, inne [zaś tej] Nalinī.” I ujrzał jej kształt[y]<sup>164</sup>. [Pomyślał]: „Inne są [kształty] Nalinī, inne [zaś] moje. Inny jest gorset z trawy *muñja* [noszony przez] Nalinī, inne [są] nasze.” I ujrzał bransoletki. [Pomyślał]: „Inne są [bransoletki] Nalinī.” Wtedy ona, przeprowadziwszy rozmowy z tym synem wieszczka, pozyskawszy [jego] zaufanie, zdobyła [jego] miłość. Jak rzekł Błogosławiony:

„Przez życie we wcześniejszej egzystencji oraz dobroć w obecnej egzystencji, tak właśnie rodzi się ta miłość, niczym kwiat lotosu w wodzie.”<sup>165</sup>

Tam, gdzie wstępuje rozum, a serce się raduje, Mędrzec osiąga pewność<sup>166</sup>: «żyła<sup>167</sup> ona ze mną [już] wcześniej».

Oni, wędrujący przez długi czas<sup>168</sup> przez [kolejne] wcielenia, przez tysiące *koṭi* narodzin<sup>169</sup>, razem się zespalają, zostają żoną i mężem.<sup>170</sup> U nich, wraz z [pierwszym] spojrzeniem, rodzi się<sup>171</sup> wzajemna miłość.”

<sup>160</sup> Sa *pratisa*? Zapewne chodzi o *praviśa*, znak *va* musiał zostać przez skrybę błędnie przepisany. Oczekujemy tutaj znaczenia *praviśa* „wejdz” + acc. *udapaṃ* „do szałas”. W następnym zdaniu w tym samym kontekście pojawia się forma *praviśāhi*.

<sup>161</sup> Sa zaznacza koniec wypowiedzi za pomocą *nti* (S. *tti*). W Sa odnotowujemy cztery warianty: *iti*, *ti*, *tti* oraz *nti*.

<sup>162</sup> Chłopiec Ekaśrnga nie odróżnia koni od gazeli, gdyż nigdy wcześniej ich nie widział. Dlatego uważa, że są to takie same zwierzęta, jak jego matka.

<sup>163</sup> *mürddhāto upādāya*, BHSD: 145 „from, beginning from”.

<sup>164</sup> Sa *anyādrśāni rūpaṃ*, niezgodność liczby.

<sup>165</sup> Podobne wersy pojawiają się także w Sa 142b (w rozdziale *Kinnarī-jātakam*) oraz Sa 332b (rozdział *Upāligamgapālānām jātakam*).

<sup>166</sup> Sa *niṣṭhā paṇḍito gaccheyā* (S. *niṣṭham*); BHSD: 308, sk. *niṣṭha*.

<sup>167</sup> Sa podaje *samvusta*, podobnie w paralelnym fragmencie 332b *samvusto*. S. w pierwszym przypadku zmienia na *samtustā* (co JONES: 3.143 tłumaczy: „she was happy with me in the past”), w drugim zaś podaje *samvutthā*, czyli niekonsekwentnie. Mało prawdopodobne, aby forma *samvust-* powstała wskutek błędnego przepisania przez skrybę słowa *samtustā*. Wariant Sa wydaje się tym bardziej prawdopodobny, że pojawia się w identycznej formie także w paralelnych wersach. Co się tyczy wariantu *samvusta*, to najpewniej należy go łączyć z palijskim *samvuttha*, PED: 645 *vuttha* „having dwelt, lived or spent (time)”.

<sup>168</sup> Sa *dīrgharātra* z wypadnięciem wygłosowej głoski nosowej.

Wtedy owa Nalinī, pragnąc skusić Ekaśryngę, syna wieszczą, dała mu do zjedzenia królewskie przysmaki, stałe i miękkie pożywienie oraz napoje do wypicia. I uściskawszy go, pocałowała<sup>172</sup>, objąwszy [jego] szyję, wsiadła<sup>173</sup> na powóz [zaprzężony w] konie i udała się do Waranasi, [gdzie] szczegółowo opowiedziała całe zdarzenie. Zaś Ekaśrṅgaka, syn wieszczą, wrócił do pustelni i usiadł, wspominając Nalinī, królewską córkę, [jej] urzekające cechy, począwszy od głowy<sup>174</sup> aż<sup>175</sup> do stóp. I nie przynosił owoców i korzonków, ani wody, ani drewna na opał, ani też nie czyścił pustelni i nie podtrzymywał<sup>176</sup> ognia ofiarnego. Wtedy ów wieszcz, zobaczywszy pogrążonego w myślach syna, zapytał:

„Nie rąbiesz drewna,  
nie przynosisz wody,  
nie odprawiasz ofiary ogniowej.  
O czym tak rozmyślasz?<sup>177,178</sup>”

Syn wieszczą rzekł: „Przybył tutaj z innej pustelni syn wieszczą wraz z wieloma [innymi] młodymi wieszczami. [Był] przepiękny, urzekający, ze ślicznymi splecionymi włosami i skórą antylopy, z pięknymi naszyjnikami, z cudownymi bransoletami, ze ślicznymi gorsetami ze skóry antylopy, a ich<sup>179</sup> owoce [były]

<sup>169</sup> Sa °*koṭṭbhi*, S. °*koṭṭbhīḥ*, BHS: §10.196 (Edgerton nie podaje przykładów z Mv, ponieważ ed. Senarta, na której autor się opierał, nie zawiera takich przykładów). W Sa odnotowujemy taką końcówkę w kilku miejscach: Sa 343b/1 *strībhi*, 360a/4 *śikhībhi*).

<sup>170</sup> Sa zachowuje tutaj lekcję: *teṣāṃ [...] samāgamo āsi bhāryāpatikāṃ abhū*, natomiast S.: *teṣāṃ [...] samāgamo āsi bhāryāpatiṣāṃ*. Zobacz komentarz JONES: 3. 143 (n. 6).

<sup>171</sup> Dośł. „następuje, zdarza się”: *nīpatanti* (= *nīpatati*), pl. w miejsce sg.

<sup>172</sup> Sa ma tu błędną lekcję *muñcavitvā*, ale z pewnością jest to zniekształcona forma słowa *cumbayitvā*, gdyż taki wyraz pojawia się we wcześniejszym zestawieniu (315b/6 *āliṅgati cumbati pralobheti*). Tutaj zapewne jest to wynik błędu metatezy.

<sup>173</sup> Sa *abhiruhiya* (z samogłoską epentetyczną *-i-*), S. *abhiruhitvā* (wbrew B).

<sup>174</sup> Sa *mūrdhāto-m-upādāya* z głośką łączącą *-m-* (?). Patrz BHS: §4.59, GEIGER: §73. Sa zachowuje słaby temat *mūrdhāto*, S. *mūrdhnāto*. W Sa odnotowujemy oba typy tematów, jednakże zdecydowanie częściej jest to temat słaby.

<sup>175</sup> Sa *yāva* z wypadnięciem spółgłoski wygłosowej, S. *yāvat*. W Sa bardzo często odnotowujemy wariant pozbawiony spółgłoski wygłosowej (także w formie *tāva*).

<sup>176</sup> Sa ponownie *paṭipākaroti*, S. *paṭijāgareti*.

<sup>177</sup> Sa zaświadcza tutaj nieco zniekształconą lekcję: *kiṃ tuva dhyā va dhyāyati*, S. podaje *kin tuvaṃ dhyānaṃ dhyāyasi*, JONES: 3. 144 oraz LÜDERS 1940: 67 cytują wersję palijską jako: *na te kaṭṭhāni bhinnāni na te udakam ābhatam | aggi pi te na juhitaṃ kin nu mando va jhāyasi ||*

<sup>178</sup> S. zapisuje to jako prozę, jednakże jest to z pewnością śloka, jak zauważył także JONES: 3. 144. W Sa fragment ten pozostaje metrycznie poprawny, jednakże w pierwszej linii brakuje akszary *ni*, czyli powinniśmy czytać: *na te kāsṭhāni bhinnāni* (Sa *na te kāsṭhāni bhinnā*, błąd haplografii).

<sup>179</sup> Gen. pl. masc. *sānam*, BHS: §21.45, GEIGER: §108; forma bardzo częsta w Mv.

słodkie, zaś napoje innego rodzaju niż [te] nasze. Podróżowali<sup>180</sup> w szalasię<sup>181</sup> zaprzężonym w gaele. Kiedy zobaczyłem ich w tamtym<sup>182</sup> miejscu [w] pustelni, między mną i tym synem wieszczą zrodziło się uczucie<sup>183</sup>. On w obecności [innych] objął moją szyję, chwycił [moje] splecione włosy i, pochyliwszy się<sup>184</sup>, umieścił<sup>185</sup> [swoją] twarz na [mojej] twarzy i wydał dźwięk.<sup>186</sup> To zrodziło we mnie drżenie. Wspominając go<sup>187</sup>, [moja] twarz jest strapiona. Bez niego nie raduję się<sup>188</sup> w [tej] pustelni.” Usłyszawszy [słowa] młodego wieszczą, wieszczą tak pomyślał<sup>189</sup>: „Tak jak ów syn wieszczą opowiada o ich pięknym wyglądzie, [wskazuje na to, iż] nie byli to młodzi wieszczowie. To musiały być kobiety.” Wtedy ów wieszczą to rzekł do tego Ekaśryngi, syna wieszczą: „Synu, to nie [byli] młodzi wieszczowie, to [były] kobiety. One<sup>190</sup> kuszą wieszczów i odwodzą<sup>191</sup> [ich] od ascezy. Wieszczowie powinni obchodzić je z daleka, [gdyż one] stanowią niebezpieczeństwo<sup>192</sup> dla ascetów. Nie zadawaj się z nimi<sup>193</sup>. One<sup>194</sup> są

<sup>180</sup> Sa zaświadcza tu *athenti*, zapewne wskutek błędnego przepisania formy *aṅvanti*.

<sup>181</sup> Sa konsekwentnie *udape*, S. *uṭaje* (= sk.).

<sup>182</sup> Sa błąd skryby *asukasmiṃ* w miejsce *amukasmiṃ*, wynikający z podobnego zapisu znaków *ma* oraz *sa*.

<sup>183</sup> Sa niezgodność rodzaju: *prīti samjāto*, S. *samjātā*.

<sup>184</sup> Sa *jaṭehi grhya-n-avanāmya*, -n- jako spółgłoska łącząca w sandhi, BHS: §4.65. S. wprowadza w tym miejscu inną lekcję: *kanthe ca so grhya mam prakāsaṃ vaktreṇa vaktram praṇidhāya śabdaṃ karoti*, brak części *jaṭehi grhya-n-avanāmya*. Sądzę, że należy zachować wariant Sa.

<sup>185</sup> Sa błędnie *praṇivāya* (= *praṇidhāya*); znaki *va* oraz *dha* są w Sa zapisywane bardzo podobnie.

<sup>186</sup> Sa *vaktreṇa vaktram praṇivāya śabdaṃ karoti taṃ me janaye prakarṣaṃ*. Niemalże identyczne zdanie pojawia się w wersji opowieści w MBh: 03.112.012c: *vaktreṇa vaktram praṇidhāya śabdaṃ; cakāra taṃ me 'janayat praharṣaṃ*.

<sup>187</sup> Sa *tamm*, podwojenie głoski nosowej przed następującą samogłoską nagłosową.

<sup>188</sup> Sa *na camāni* (= *na ramāmi*), znaki *ra* oraz *ca*, a także *na* oraz *ma* są w Sa niekiedy mylone;

<sup>189</sup> Sa *riṣiṇā* (sic!, *riṣiṇo*) *etaḍ abhūsi*; konstrukcja typowa dla sanskrytu buddyjskiego, składająca się z podmiotu wyrażonego w gen. oraz odpowiedniej formy *√bhū*, w znaczeniu „pomyśleć”.

<sup>190</sup> Sa nom. pl. fem. *tāvo* (S. *tāyo*), w Sa często w takim wariacie (Sa 316b/1 *tāvo antarāyakarāvo*, Sa 396a/5 *tāvo antapurikāvo*).

<sup>191</sup> Sa zaświadcza w tym miejscu *cāyenti* (lub *cāpenti*), jednakże oczekujemy tutaj formy typu *vārenti* (= *vārayanti*). Skryba Sa wpisał początkowo jakieś inne słowo, poprawiając następnie na *cāyenti* (po *cā* pozostało puste miejsce wskazujące, iż mogła tu stać jakaś dodatkowa akszara, która została następnie przez skrybę wymazana). S. em. *vārayanti*, co ma tutaj oczekiwany sens.

<sup>192</sup> *antarāya*, PED: 48 *antarāya*: „obstacle, hindrance, danger”, *antarāyakara*: „the one who causes impediments or bars the way”.

<sup>193</sup> Dośł. „nie czyni siebie równym z nimi / takim samym, jak one” (jednakże oczekiwalibyśmy zaimka fem. *tāsām*, nie masc. *teṣām*, skoro wieszczą już wyjaśnił, że to kobiety. Być może określa ich jako masc. *teṣām*, w zgodzie z tym, jak rozumiał ich Ekaśrynga); Sa *mā tehi sārddham samam karohi*, konstrukcja typowa dla sanskrytu buddyjskiego, składająca się z partykuły *mā* + imperatiw lub aoryst pozbawiony augmentu, wyrażająca zdecydowany zakaz lub zalecenie. BHS: 42.



niczym jadowite węże,<sup>195</sup> one [są] jak trujące liście, niczym rów [gorących] węgli<sup>196</sup>.”

Wtedy król Kāśi rzekł do tego kapłana: „Zasadź na łodziach gaiki [drzew] aśoki, wraz z drzewami [pełnymi] kwiatów i owoców, nurtem Gangi udaj się do tej pustelni wraz z Nalinī oraz [jej] towarzyszkami. Wtedy, wsadziwszy<sup>197</sup> tego syna wieszca na łódź, przywieź [go tutaj].” Wysłuchawszy [słów] króla Kāśi,<sup>198</sup> ów kapłan wsadził Nalinī, królewską córkę,<sup>199</sup> oraz [jej] towarzyski na łodzi z balustradami od przedniej [aż] do tylnej części,<sup>200</sup> z rozciągniętymi baldachimami, rozrzuconymi kolorowymi kwiatami, przymocowanymi festonami z szlachetnych tkanin, poperfumowane pachnidłami, z rozsypanymi rozkwitłymi kwiatami. I nurtem Gangi udał się do tej pustelni Sāhamjanī. Zostawiwszy<sup>201</sup> łodzię w pobliżu tej pustelni, owa Nalinī, królewska córka, została wysłana do Ekaśryngi, syna wieszca [ze słowami]: „Idź, przyprowadź tego syna wieszca.”<sup>202</sup> Wtedy owa Nalinī, królewska córka, zszedłszy z łodzi, wraz z towarzyszkami usiadła tam w pustelni, zrywając<sup>203</sup> różnorodne kwiaty drzew i [młode] gałązki drzew. Ujrzawszy je, gromady gazeli i ptaków uciekły z

<sup>194</sup> Sa błąd skryby *bhāvo* (= *tāvo*), wynikający z podobnego zapisu znaków *ta* oraz *bha*.

<sup>195</sup> *āsīviśasamā*, PED: 116 *āsīviśa* „a snake”, BHSD: 109 *āsīviśa* „a serpent”.

<sup>196</sup> Sa *aṃgārakaryopamā*, z pewnością jest to błędne przepisanie słowa *aṃgārakarṣū* (sk.) (lub *aṃgārakāsu*, PED: 7), gdyż w innych miejscach Sa zawsze zaświadcza poprawnie *aṃgārakarṣū* (np. Sa 220b/4, 221b/4, 238b/1). Znaki *ya* oraz *ṣa* czasami bywają w Sa mylone.

<sup>197</sup> Sa *āruhitvā*, ale w innych miejscach zaświadcza *ārupitvā* (w znaczeniu kauzatywnym).

<sup>198</sup> JONES: 3. 145: „The priest, in obedience to the king of Kāśi”.

<sup>199</sup> Sa *naliniṃ rājakumāriṃ* (S. *naliniṃ rājakumārīṃ*); pod względem końcówek acc. sg. fem. tematów na *-ī* Sa jest bardzo nieregularny i nierzadko zaświadcza formy fem. zakończone na *-iṃ*.

<sup>200</sup> Sa zaświadcza tu zniekształconą formę *purimaṃtāṃgikavedhimāhi* (*purima-aṃta-aṃgikavedhimāhi*(?)), S. em. *purimaṃtāṃgikacetīṣṭhāhi* (wbrew B, M; JONES: 3.145 tłumaczy: „ships which were exceeding brilliant fore and aft and throughout”). Emendacja Senarta, zgodna z sk., wydaje się jednak zbyt daleko posunięta. Ciekawe, że w podobnym fragmencie Sa (64a/6) zaświadcza ponownie: *vedihamhi* (anuswara błędnie wprowadzona?), co S. em. *vedīhi* (S. 1.227), zaś JONES: 1.183 tłumaczy: „boats which had platforms fore and aft”. PED: 648 podaje *vedi* „ledge, cornice, rail”. To potwierdza, że emendacja Senarta jest nieprawidłowa i nieuzasadniona.

<sup>201</sup> Sa *thapetvā*, S. *sthāpetvā*. PED: 289 *thapeti*.

<sup>202</sup> Sa *gaccha taṃ riṣikumāram ānehi*, S. *gaccha tvam*. Emendacja Senarta jest nieuzasadniona i zbędna.

<sup>203</sup> Sa podaje w tym miejscu *pralobhenti*, S. natomiast *pralāventi*. Znaki *bha* oraz *va* nie są w Sa zapisywane podobnie, dlatego nie jest całkiem jasne, czy rzeczywiście chodzi o znaczenie *pralobhenti*, czyli „pożądała, pragnęła” (PED: 442), czy, jak sugeruje Senart, powinna się tu znaleźć zupełnie inna forma *pralāventi*, czyli „odcinać, odłamywać”. Ciekawe, że w kolejnej linijce, w tym samym kontekście, w Sa ponownie pojawia się w słowo *pralobhenti*, które S. konsekwentnie zmienia na *pralāventi*. W wersji opowieści w MBh jest mowa o zrywaniu gałązek drzew aśoka, tilaka i śala przez przybyłą do pustelni kurtyzanę: MBh 3.111.016a *sarjān aśokāṃs tilakāṃś ca vrkṣān; prapuspitān avanāmyāvabhajya*.

tej pustelni we wszystkich kierunkach, każda wydając swój krzyk. Syn wieszca, zobaczywszy te przestraszone gromady gazeli i ptaków, poszedł w to miejsce i wtedy ujrzał tę Nalinī, królewską córkę, wraz z towarzyszkami, zrywającą kwiaty drzew i młode gałązki. I zobaczywszy,<sup>204</sup> podszedł tam, gdzie [była] Nalinī, królewska córka. Nalinī wielce się uradowała [widokiem] syna wieszca, jeszcze mocniej przylgnęła do [jego] szyi, objęła [go] i pocałowała. Zjadłszy przysmaki i różnorodne [inne rodzaje] stałego jedzenia, wypiwszy królewskie napoje, [Ekaśṅga] wraz z Nalinī wszedł na tę łódź. Nalinī rzekła: „To są nasze pustelnie<sup>205</sup>; poruszają się po wodzie.” On, zwabiony przez nią, został łodzią przywieziony do Waranasi. Po złączeniu [ich] dłoni przez kapłana, Nalinī została oddana [za żonę] synowi wieszca. On zaś usiadł i bawił się z Nalinī, ale nie doszło wtedy do [ich] zespolenia. Wiedział [bowiem]: „Ów syn wieszca jest moim przyjacielem.<sup>206</sup>” Wtedy łodzią udał się wraz z Nalinī do pustelni Sāhamjanī<sup>207</sup>. I owa matka-gazela ujrzała<sup>208</sup> nadchodzącego Ekaśryngę, syna wieszca, wraz z Nalinī, królewską córką. Zapytała wtedy syna: „Synu, gdzie byłeś?”<sup>209</sup> On odpowiedział: „Poszedłem do pustelni tego mojego przyjaciela. On jest moim przyjacielem. Okrążyliśmy ogień ofiarny wraz z wodą<sup>210</sup> i wziąłem go za rękę.” Wtedy owa gazela to pomyślała: „Doprawdy ten syn wieszca nie rozumie, [że ów] przyjaciel to żona, ani że ona jest kobietą. Ów syn wieszca jest największym pośród ludzi, ona<sup>211</sup> zaś jego żoną. Okrążywszy ogień ofiarny wraz z wodą i chwyciwszy jej dłoń, zyskał żonę. Kto [teraz] uświadomi temu<sup>212</sup> synowi wieszca sytuację, że to nie jest młody wieszcz, że to jest córka króla Kāśi o imieniu Nalinī, że została mu tam dana na żonę?” Zaś tam, poniżej<sup>213</sup> pustelni Sāhamjanī, na brzegu Gangi, [była] pustelnia gorliwych<sup>214</sup> ascetek.<sup>215</sup>

<sup>204</sup> Sa *dr̥ṣṭvā ca puna*, wypadnięcie spółgłoski wygłosowej.

<sup>205</sup> Sa *ime asmākam āśramā*, S. *ime asmākam āśrame*. Emendacja Senarta jest tu zupełnie nieuzasadniona i nieprawidłowa.

<sup>206</sup> Sa *vayamsyo*, błędnie wprowadzona anuswara?.

<sup>207</sup> Sa błąd dittografii: *sāhamjanīm āśramapadam sāhamjanīm āśramapadam gato*.

<sup>208</sup> Sa *dr̥ṣṭa (ekśṅgako riṣikumāro)*, nom. sg. masc. zakończony na *-a*. S. *dr̥ṣṭaḥ*.

<sup>209</sup> Dosł. „gdzie poszedłeś”, Sa: *kaḥim si gato*, w Sa wariant *kaḥim* pojawia się tylko dwukrotnie, regularnie natomiast zaświadczona zostaje forma *kaḥim*.

<sup>210</sup> Jak tłumaczy JONES: 3.146: „Water was used at many stages of the marriage rite, but the translation assumes that the allusion here is to the water-pot borne by a carrier who followed the pair as they went round the fire and sprinkled them with water at various points of the circumambulation”. JONES: 3.146 tłumaczy tę partię: „with the water-pot”.

<sup>211</sup> Sa *eṣa bhāryā*, zaimek masc. w miejsce fem.

<sup>212</sup> Sa *me* w miejsce *se*, błąd wynikający z podobnego zapisu znaków *sa* oraz *ma*. Odnośnie zaimka *se* (gen. sg.) patrz BHS: §21.18.

<sup>213</sup> *heṣṭhā*, BHS: 622, PED: 732 *hetṭhā* „down, below, underneath”.

<sup>214</sup> *prativrata*, BHS: 368.

Udał się on do tej pustelni ascetek<sup>216</sup>. Kiedy syn wieszczą wchodził do [tej] pustelni ascetek, został zatrzymany przez ascetki [słowami]: „Nie wchodzi do [tej] pustelni!”<sup>217</sup> Jesteś mężczyzną, a to jest pustelnia kobiet – gorliwych ascetek. Mężczyźni nie wolno tu wchodzić.<sup>218</sup>” Wtedy ów syn wieszczą zapytał tę ascetkę: „Kto to jest kobieta, a kto to mężczyzna?” Wtedy owa ascetka opowiedziała mu o naturze kobiet: „To nie jest twój przyjaciel, to nie jest syn wieszczą, to jest kobieta o imieniu Nalinī, królewska dziewczyna, córka króla Kāśi. Ty zaś jesteś mężczyzną, urodzonym z gazeli. Nie wiesz, że została ci z wodą oddana za żonę i że jesteś jej mężem, i że nie wolno wam [teraz] siebie nawzajem opuścić?” Wtedy ów syn wieszczą, usłyszawszy [słowa] tych ascetek, poszedł wraz z Nalinī<sup>219</sup> do pustelni Sāhamjanī, do [swego] ojca, wieszczą Kaśjapy. Złożywszy pokłon jego stopom, wraz z Nalinī, opowiedział całe zdarzenie. Wieszcz tak pomyślał: „Nie może [ów] syn wieszczą mieszkać<sup>220</sup> tutaj w tej pustelni bez Nalinī. Powstała między nimi więź, narodziła się wzajemna miłość.” Wtedy rzekł on do swego syna, młodego wieszczą Ekaśryngi: „Synu, owa<sup>221</sup> Nalinī, królewska córka, została ci dana [za żonę wraz] z wodą, gdy chwyciłeś jej dłoń w obecności bogów [pod postacią] ognia. Ona jest twoją żoną, a ty jesteś jej<sup>222</sup> mężem. Nie wolno wam siebie nawzajem opuścić. Idź z nią<sup>223</sup> do miasta Waranasi.” Wtedy oni, złożony pokłon stopom wieszczą, okrążywszy ogień ofiarny, pożegnawszy matkę, udali się do Waranasi. Dotarwszy [tam], podeszli do króla Kāśi. Król podarował synowi wieszczą odpowiedni dom, orszak, poduszki i narzuty<sup>224</sup> oraz wszystkie wygody i środki utrzymania<sup>225</sup>, oraz namaścił go na następcę tronu.

<sup>215</sup> Po tym zdaniu w Sa pojawia się wyraz *gacchāma*, ale zapewne został tu błędnie wprowadzony. Chyba że oznacza wypowiedź Ekaśryngi „Idziemy, chodźmy”, jednakże brakuje tu zbyt wielu elementów, abyśmy mogli przyjąć takie tłumaczenie.

<sup>216</sup> Tego zdania brak w ed. Senarta.

<sup>217</sup> *mā tuvaṃ atra praviśāhi*, konstrukcja *mā* + imeratiw (wyrażająca zakaz); odnośnie zaimka *tuvaṃ* patrz BHS: §20.9.

<sup>218</sup> W Sa danda została błędnie wprowadzona: *na labhyaṃ | atra puruṣeṇa praviśitum |*.

<sup>219</sup> *Sa nalinīyena*, błąd powstały z wprowadzenia w jednym wyrazie dwóch końcówek: instr. sg. fem. + instr. sg. masc.

<sup>220</sup> *Sa prataviśitum* (= *prativasiṭum*), znaki *śa* oraz *sa* są w Sa zapisywane niemalże identycznie.

<sup>221</sup> *Sa eṣa nalinī*, niezgodność rodzaju.

<sup>222</sup> Sa masc. *etasya* w miejsce fem *etasyā*.

<sup>223</sup> *Sa etāya sārddham*, w Sa w dwóch wariantach: *etāye* oraz *etāya* (również *tāye/tāya*).

<sup>224</sup> *Sa upataraṇaprāvaraṇaṇ*, S. *upastaraṇapratyāstaraṇaṃ*. Emendacje S. wydaje się jednak nieuzasadniona. Z pewnością chodzi o *upastaraṇa* „a cover, pillow” + *prāvaraṇa* (*pravaraṇa*) „a cover, upper garment, cloak, mantle”. PED: 456 *pāvāra*, *pāvuraṇa* „a cloak, mantle”. Sa 109a/6 ponownie zaświadcza *upastaraṇaprāvaraṇaṃ* (S. zachowuje), przy czym tutaj z formą czasownikową *sthāpetvā*, co JONES: 1.298 tłumaczy: „bedding and covering”.

Wszystkie bogactwa niszczą, wzloty kończą się upadkiem.

Związki rozpadem się kończą, życie kończy się śmiercią.

Wówczas ów król Kāśi, związany prawem [upływu] czasu<sup>226</sup>, zmarł, [zaś] Ekaśrnga uzyskał w Waranasi królestwo. Z Nalinī narodziło się mu trzydziestu dwóch synów, [każdy w parze] bliźniaków<sup>227</sup>. Z innych królowych narodziło się [mu] dodatkowo stu synów<sup>228</sup>. [I] zarządzając królestwem sprawiedliwie przez bardzo długi czas<sup>229</sup>, namaścił [swego] najstarszego syna na następcę tronu<sup>230</sup>, [sam zaś] porzucił życie świeckie i z powrotem<sup>231</sup> podjął życie wieszca. Poprzez praktykowanie w dzień i w nocy jogi czuwania<sup>232</sup>, [przez] wysiłek i próby<sup>233</sup>, drogą braminów<sup>234</sup> osiągnął [on] cztery stopnie medytacji i poznał pięć nadzwyczajnych mocy<sup>235</sup>. Przekroczywszy<sup>236</sup> sferę pragnień, po rozpadzie ciała narodził się w niebie boga Brahmy<sup>237</sup>.

Błogosławiony rzekł: „Jeśli wydaje się wam, o mnisi, że wtedy, w tamtym czasie [to] był [inny] wieszcz Kaśjapa, to nie tak to należy rozumieć. A to z jakiego powodu? O mnisi, to król Śuddhodana był wtedy, w tamtym czasie w pustelni Sāhamjanī wieszczem Kaśjapą. Jeżeli wydaje się wam, o mnisi, że wtedy, w tamtym czasie to była inna gazela, to nie tak to należy rozumieć. A to z jakiego powodu? O mnisi, wtedy, w tamtym czasie to Mahāprajāpatī Gautamī

<sup>225</sup> Sa *upabhogaparibhāgāni*, z pewnością chodzi jednak o °*paribhagāni*, PED: 145 *upabhoga* „enjoyment, profit” (= sk.), PED: 431 *paribhoga* „material for enjoyment, food”, MW: 598 „means of subsistence or enjoyment”.

<sup>226</sup> Sa *kāladharmēṇā* (S. *kāladharmēṇa*), w Sa kilkakrotnie odnotowujemy końcówkę instr. sg. masc. *-eṇā*, także w prozie: Sa 157b/2 *māreṇā* (proza, S. *māreṇa*); Sa 157b/4 *māreṇā* (proza, S. *māreṇa*); Sa 37b/2 *pātreṇā* (wers, S. *pātreṇa*). Patrz także BHS: §8.39.

<sup>227</sup> Sa *yamalā dvātriṃśatputrā jātā*, S. *yamajātā dvātriṃśatputrā jātā*. Emendacja Senarta wydaje się jednak zbędna.

<sup>228</sup> W tłumaczeniu Jonesa brak tego zdania, mimo iż znajduje się ono w edycji Senarta.

<sup>229</sup> Sa *dīrgham adhvaṇam*, S. *dīrgarātram* (zgodnie z mss., zapewne zmiana zaszła na etapie wcześniejszym, aniżeli manuskrypty konsultowane przez autora). Wariant Sa jest poprawny i powinien zostać zachowany.

<sup>230</sup> Sa *rājyenābhiṣiṅcitvā*, S. *rājye bhiṣiṅcitvā* (za mss.), nie ma potrzeby zmieniać wariantu Sa, zwłaszcza że kilka zdań wcześniej pojawia się identyczna forma: Sa 317b/2 *rājyenābhiṣikto*.

<sup>231</sup> Sa *puna* z wypadnięciem spółgłoski wygłosowej, S. *punaḥ*.

<sup>232</sup> Sa błąd skryby: *jāgarikāyega*° (= *jāgarikāyoga*°).

<sup>233</sup> Jest to opis identyczny z tym, który pojawia się w początkowej części rozdziału, przy opisie praktyk wykonywanych przez Ekaśrnygę, kiedy był jeszcze młodym chłopcem.

<sup>234</sup> Sa podaje tutaj *bāhitakena*, ale w innych miejscach zawsze zaświadcza *bāhiraka-* (Sa 83b/1 *bāhirakeṇa mārgena*, Sa 345a/6 *brāhmaṇo bāhirako*, Sa 424b/1 *bāhirakeṇa mārgena*); BHS: 399 *bāhiraka* „non-Buddhist, heretical, outside (the Buddhist religion)”, PED: 486 *bāhiraka* „outsider, non-religious, non-Buddhist”.

<sup>235</sup> Sa *pañca ca bhijñā*, wypadnięcie samogłoski nagłosowej; S. *pañcābhijñā*.

<sup>236</sup> Sa *samatikramitvā*, w sanskrycie buddyjskim pierwiastki poprzedzone praeverbium mogą przyjmować także sufiks *-tvā*.

<sup>237</sup> Sa *brāhme devanikāye*, ale oczekiwaliśmy złożenia *brāhmadevanikāye*.

była tą gazelą w pustelni Sāhamjanī na zboczach Himalajów. Jeżeli wydaje się wam, o mnisi, że wtedy, w tamtym czasie to był [inny] król Kāśi, to nie tak to należy rozumieć. A to z jakiego powodu? O mnisi, wtedy, w tamtym czasie to Śakja Mahānāman był królem Kāśi. Jeżeli wydaje się wam, o mnisi, że wtedy, w tamtym czasie to był syn wieszczka o imieniu Ekaśṛṅgaka, to nie tak to należy rozumieć. A to z jakiego powodu? O mnisi, to właśnie ja byłem wtedy, w tamtym czasie synem wieszczka o imieniu Ekaśṛṅgaka. Jeżeli wydaje się wam, o mnisi, że wtedy, w tamtym czasie to była inna córka króla Kāśi o imieniu Nalinī, to nie tak to należy rozumieć. A to z jakiego powodu? O mnisi, wtedy, w tamtym czasie to Yaśodharā, matka Rahuli, była córką króla Kāśi o imieniu Nalinī. Wówczas, przystroiwszy się, kusiła mnie ona, jak i również teraz, przystroiwszy się, kusiła mnie.<sup>238</sup>

**Koniec rozdziału *Nalinīye rājakumārīye jātakaṃ*.**

### Transliteracja ms. Sa<sup>239</sup>

#### Fol. 313a

3 *atha khalu bhagavāṃ tāni śaṣṭi asuranayutāni anuttarāṠye samyaksambodhīye vyākaritvā bahūni ca prāṇisahasrāṇi āryadharmeṣu pratiṣṭhāpayitvā rājānaṃ śuddhodanaṃ Ṡ ca saparivāraṃ udyojeya || atha khalu rājā śuddhodano saparivāro utthāyāsaneṣu bhagavataḥ pādaḥ śirasā*

<sup>238</sup> Kolofon tego rozdziału w ed. Senarta jest znacznie krótszy niż w Sa, co nie jest jednak wynikiem emendacji samego autora, lecz zmianą wprowadzoną przez skrybę Dżajamuniego na etapie sporządzania najstarszej papierowej kopii tekstu – manuskryptu Na. W manuskrypcie Sa kolofon zawiera znacznie bardziej szczegółową i rozbudowaną identyfikację postaci, co jest charakterystyczne także dla pozostałych kolofonów rozdziałowych manuskryptu Sa i zapewne taką miały one oryginalną formę. Na późniejszym etapie kolofony zostały zmodyfikowane i podawały już tylko identyfikację najważniejszych postaci danej opowieści, nie wymieniały wszystkich osób pojawiających się w danej opowieści. W rezultacie kolofony wszystkich późniejszych manuskryptów (począwszy od ms. Na) są znacznie krótsze.

Kolofon w edycji Senarta brzmi następująco: *bhagavān āha | yas tena kālena kāśyapo ṛṣir eṣa sa śuddhodano abhūṣi | yā sā mṛgī eṣā sā bhikṣavo mahāprajāpati abhūṣi | yaś ca kāśirājo bhūd eṣa eva mahānāmo śākyo bhūt | yaś caikaśṛṅgako ṛṣikumāras tadāhaṃ eva babhūva | yā ca nalinī nāma rājakanyā eṣaiva yaśodharā abhūṣi | tadāpi eṣā ātmānaṃ alaṃkṛtvā mama pralobheti | etarahiṃ pi eṣātmānaṃ alaṃkṛtvā mama pralobheti |* Widzimy, że kolofon w ed. Senarta przybiera wyraźnie różną formę od tej zachowanej w najstarszym manuskrypcie Sa.

<sup>239</sup> Symbol Ṡ oznacza otwór na sznurek; nawiasy < > zaznaczają fragment, którego brak w edycji Senarta; znak | określa dandę wyrównującą długość linijki; gwiazdka \* oznacza wiramę; | pojedyncza danda; || podwójna danda; symbol ॐ zostaje przez skrybę wprowadzony w miejscu, gdzie uprzednio wymazana została akszara. Znaki, które w Sa są najbardziej podobne w zapisie i przez to często mylone to: व ca, व va, व dha; स śa, स sa; ह ha, ह da; प pa, थ ya; उ bha, उ ta; म ma, स sa; र ra, न na; व ca, व ra; न na, उ ta.

4 vanditvā prakrame | tathā sarvo janakāyo | atha khalu rājā śuddhodano tasyaiva rātrīye atyayena prabhūtaṃ khādaṃ|Ṇīyabhojanīyaṃ pratijāgaritvā kapilavastunagaraṃ siktasanmiṣṭaṃ kṛtvā apagatarajaṃ

apagatapāṣāṇasarkkaraṃ|Okamṭhallam muktapuspāvākīrṇaṃ gandhaghaṭikā-dhūpitadhūpanaṃ citraduṣpaparikṣiptaṃ vitatavitānaṃ ośaktapaṭṭadāma-

5 kalāpaṃ <dhūpadhūpitaṃ muktapuspāvākīrṇaṃ> | yāvac ca kapilavastuṃ yāvac ca nyagrodhārāmaṃ naṭanarttakam ṛllamallaṃ|Ṇpāṇisvarikāṃ | kumbhatuṇikāsobhikāṃ | dvistvalavelaṃcamkāṃ deśedeśeṣu sthāpayitvā mahatā rājānubhāvena maṃhatā rājariddhīyena bhagavato nagaraṃ praveśinaṃ karoti | atha khalu rājā śuddhodano bhagavantaṃ śrāvakaṣaṃghaṃ pu-

6 raskṛtvā rājakulaṃ praveśeti | atha khalu bhagavāṃ śuddhodanasya niveśanaṃ praviśitvā prajñapta evāsane niṃ|Ṇṣīde yathāsane ca bhikṣusaṃgho | atha khalu rājā śuddhodano bhagavantaṃ svahastaṃ praṇītena prabhūtena khādanīyabhojanīyeṃna santarpayati saṃpravāreti mitrāmātyā ca bhikṣusaṃghaṃ || atha khalu bhagavāṃ bhuktāvī dhautahasto apanītapāṃ|-

**Fol. 313b**

1 tro rājānaṃ śuddhodanaṃ dhārmyā kathayā sandarśayitvā samādāpayitvā samuttejayitvā saṃpraharṣayitvā uṃ|Ṇthāyāsanāto prakrame | aparaṃ divasaṃ mahāprajāpatī gautamī bhagavato saśrāvakaṣaṃghasya bhaktaṃ karoti | aparaṃ divaṃ|Ṇsaṃ yaśodharā bhaktaṃ karoti | aparaṃ divasaṃ antaḥpurikā | aparaṃ divasaṃ śākiyamaṇḍalaṃ bhagavato saśrāva-

2 kaṣaṃghasya bhaktaṃ karoti yaśodharāye dāni bhagavato śrāvakaṣaṃghasya modakaṃ sajjitaṃ sarvaṃ jñātivargaṃ niṃ|Ṇmantritaṃ bhagavāṃ kālajño velajño samayajño pudgalaparāparaḥjño kālasyaiva nivāsayitvā pātracīvaram ādāya bhiṃ|Ṇkṣusaṃghaparivṛto bhikṣusaṃghapuraskṛto yaśodharāye niveśanaṃ praviśitvā niṣīde prajñapta evāsane yathāṃ|-

3 sane ca bhikṣusaṃgho || atha khalu yaśodharā rāhulamātā mahāprajāpatīgautamīye sārddhaṃ jñātivargeṃ|Ṇna ca bhagavantaṃ saśrāvakaṣaṃghaṃ praṇītena khādanīyabhojanīyena saṃtarpayati saṃpravārayati tāye dāni yaśodharāye Ṇ rāhulas tasya haste pratyagro praṇīto modako varṇnagandharasopeto dinno gaccha | imaṃ modakaṃ pitu dehīti

4 tena gacchitvā bhagavato pātre prakṣipitvā bhagavato cchāyāyāṃ niṣīditvā mātaram etad uvāca sukhā khalu aṃ|Ṇba śravaṇasya iyaṃ cchāyā || atha khalu yaśodharā rāhulamātā rāhulaṃ kumāraṃ etad uvāca yāca putra pitaraṃ paitṛkaṃ|Ṇdhanam | atha khalu rāhulo kumāro bhagavantaṃ etad uvāca dehi me śramaṇa paitṛkaṃ dhanam | bhagavān āha | rāhula pravra-

5 jāhi tato paitṛkaṃ dhanam dāsyāmi | atha khalu rājā sāntaḥpuro śākyā ca saparivārā hṛṣṭā abhuṃsuḥ tuṃ|Ṇṣto udagrā bhagavato rāhulo putro vinaya

*yaśodharāye kin doṣo nti | yaśodharā dāni sarvāṅkārehi | ātmāṆam  
alamkṛtvā bhagavantam pariviśati katham puna āryaputro āgāram adhyāvasati  
na ca bhagavato cittasyānyathī-*

6 *bhāvo || atha khalu bhagavaṃ bhuktāvi dhotapātro apanītapāṇi rājānaṃ  
śuddhodanaṃ śāntapuraṃ mahāprajāpaṀtī ca gautamī yaśodharā ca  
rāhulamātara saparivārāṃ dharmyā kathayā saṃdarśayitvā samādāpayitvā  
samuttejaṀyitvā saṃpraharṣayitvā utthāyāsanaṃ prakrame || 6 || bhikṣū  
bhagavantam āhaṃsu paśya bhagavaṃ yaśodharā mo-*

**Fol. 314a**

1 *dakehi lobheti | bhagavān āha | na bhikṣavo etarahi yeva eṣā yaśodharā  
<mama modakehi lobhehi anyadāṀpi eṣā> mama modakehi lobheti | bhikṣū  
āhansu anyadāpi bhagavaṃ bhagavān āha | anyadāpi bhikṣavo bhūtapūrvaṃ  
bhiṀkṣavo atīta-m-adhvāne nagare vārāṅasī kāśijanapade tasya uttareṇa  
anuhimavante sāhaṃjanī nāmaṀ*

2 *āśramapadaṃ śāntaṃ praviviktaṃ vigatajanapadaṃ manuṣyaraheyaṃ  
kaṃ pratisaṃlayanasāropyam mūlopetam patroṀpetam puṣpopetaṃ phalopetaṃ  
pānīyopetaṃ tahiṃ kāśyapo nāma riṣi prativasati pañcābhijño catuddhyānalābhī  
maharddhiko ᠐ mahānubhāgo tena grīṣmānāṃ paścime māse kṣudrapākāni  
phalāni bhuktāni tṣitena ca bahutaraṃ pāṀ-*

3 *nīyaṃ pītaṃ tasya abhiśannā vātātapā saṃvṛtā tena upalakuṅḍake  
saśukraṃ prasrāvaṃ kṛtaṃ aparāye mṛṀgīye tṣitāye taṃ prasrāvaṃ  
pānīyasaṃjñāya pītaṃ | ṛumatīye tāni mṛgīye aśucimrakṣitena mukhatuṅḍenaṀ  
᠐ saṃśukraṃ yonimukhaṃ jihvāye pralīdhaṃ | tāye saṃmūrcchayetvā kuṣiṃ  
pratilabdhaṃ | so ca riṣi maitrīvihārī*

4 *tasya mṛgapakṣī pi na saṃtrasenti mṛgapakṣīsatāni āśramasya  
parisamante caranti prativasanti ca sāpi ᠐ mṛgī tasyaiva āśramasya  
parisamantena carati tatraiva pratikramanti | sā dāni kālena samayena dāraṃ  
prajāyati tena ᠐ riṣiṅā dṣṭvā tasyaitad abhūṣi kuto imasya tircchānagatāye  
mṛgīye mānuṣo apatyeti | samanvā-*

5 *haritvā riṣiṅāṃ jñānaṃ pravarttati so dāni riṣi samanvāharati amukaṃ  
kālaṃ maye adhīmātraṃ kṣudrapākāṀni phalāni paribhuktāni bahutaraṃ ca  
me pānīyaṃ pītaṃ tato me ahiprasavehi dhātūhi upalakuṅḍalake saśukraṃ ᠐  
prasrāvaṃ kṛtaṃ etāye mṛgīye tṣitāye pānīyasaṃjñāye pītaṃ ritumatī tato-r-  
etāye kuṣiṃ pratilabdhaṃ*

6 *mama-r-eṣo aṃganiśrāvo ti tena dāni garbharūpaṃ ajinakena grhṇīya  
taṃ āśramapadaṃ praveśito | sā dāni ᠐ mṛgī pṣṭhato anveti tena tasya  
garbharūpasya phalakena nābhi cchinnā tailena na ca abhyaṅgito sukhodakena  
taṃ garbhamaṀlaṃ paridhotam so riṣi taṃ garbharūpaṃ tasya mṛgīye thane  
allīpeti sāpi mṛgī pāyati | so pi riṣi*

**Fol. 314b**

1 *ṣi tasya mṛgīye thanaṃ tasya dārakasya mukhe prakṣipati yaṃ kālaṃ so dārako āsīto bhavati tato sā mṛṅgī tasya āśramasya parisamantena caritvā pānīyaṃ ca pibitvā puno taṃ garbharūpaṃ stanam pāyati jihvāyena ca raṃ Ṡ parilehati | yaṃ kālaṃ so garbharūpo pādehi pi aṇvito tato svayan tasya mṛgīye thanaṃ grhṇī-*

2 *tvā pibati ekaṃvaram śṛṅgakaṃ jātaṃ tai riṣiṇā ekaśṛṅgo hi nāmaṃ kṛtaṃ | so dāni yathā me mātā mṛgehi Ṡ sārddhaṃ ṇvati | tathā so pi ekaśṛṅgako riṣikumāro aṇvati mṛgehi ca mṛgapotakehi ca sārddhaṃ krīdamāno yaṠto yato sā mātā mṛgagaṇehi sarvaṃ aṇvati tato tato so pi ekaśṛṅgako riṣikumāro aṇvati mṛ-*

3 *gapotakehi sārddhaṃ krīdanto aṇviya aṇviya mṛgehi mṛgapotakehi ca sārddha punas taṃ riṣiṣya āśraṠmapadaṃ āgacchati | tato naṃ riṣi kṣudrakṣudrāṇi phalāni varṇṇagandharasopetāni deti yadā so riṣikumāro Ṡ āśramapade śayito bhavati tato bahumṛgī ca mṛgapotakā ca taṃ riṣikumāraṃ anuparivāretvā śayaṃ-*

4 *ti yaṃ velaṃ te mṛgā ca mṛgapotakā ca caritukāmā bhavanti tato taṃ riṣikumāraṃ sayamānaṃ mukhatuṇḍakena praṠtibodhayanti <mṛgapakṣīhi> evan te mṛgā ca mṛgapotakā ca nānāprakārā ca pakṣī tena riṣikumāreṇa sārddhaṃ tatra āśraṠmapade abhiramanti | yaṃ kālaṃ so ekaśṛṅgako riṣikumāro āvijñaprāpto saṃjāto tasya riṣi taṃ ā-*

5 *śramam śiṅcati sanmārjati mūlāni nānāprakārāṇi āneti patrāṇi āneti udakaṃ āneti kāṣṭhāni Ṡ āneti taṃ riṣiṃ parimardati snāpeti agnihotraṃ paṭijāgaroti taṃ riṣiṃ parivisati nānāprakārāṇi mūlaviṠkṛtīhi patravikṛtīhi puṣpavikṛtīhi phalavikṛtīhi pānīyaṃ upanāmeti prathamam taṃ riṣiṃ parivisi-*

6 *tvā taṃ ca mṛgīmātaram paścāt svayaṃ āhāraṃ karoti | tena riṣiṇā tasya riṣikumārasya dhyānānaṃ ca abhiṠjñānāṃ ca mārgam upadiṣṭaṃ tena dāni riṣikumāreṇa pūrvarātrāpararātraṃ jāgarikāyogam anuyuktena viharanteṠna ghaṭantena vyāyamantena catvāri dhyānāny utpāditāni paṃca ca bhijñā sākṣikṛtā | so dāni riṣikumāro ca-*

**Fol. 315a**

1 *tuddhyānalābhī pañcābhijño kaumarabrāhmacārī maharddhiko mahānubhāvo saṃjāto abhijñātā devamanuṣyāṠṇāṃ | ekaśṛṅgako riṣikumāro anuhimavante gaṅgāye nadīye kūle sāhaṃjanīm āśramapade prativasati vārāṠṇasīyaṃ ca nagare kāśirājño putro na saṃbhavati tena dāni bahū yaṣṭopayākritakāni kṛtāni putrā-*

2 *rthāya yathā me putro bhaveya na cāsya putro saṃbhavati vistīrṇṇe antapure dhītarō ca asti | tena dāni kāśirāṠjñā śrutam gaṅgāya kūle sāhaṃjanī nāma āśramapadaṃ tatra kāśyapo nāma riṣi prativasati tasya rājariṣiṣya tatraṠ*



⊙ āśramapade prativasantasya mṛgīye sakāśāto ekaśṛṅgako nāma riṣikumāro utpanno ti yaṃ nūnāhaṃ na-

3 linī dhītārāṃ rājakumārīm ekaśṛṅgasya riṣikumārasya yadyeyaṃ so me putro bhaviṣyati jānātiko ca ⊙ || atha khalu bhikṣavaḥ sa kāśirājā brāhmaṇapurohitam rājā tatra kāśyapo nāma riṣi prativasati tasya rājarṣi⊙sya tatra āśramapade prativasantasya mṛgīye sakāśāto ekaśṛṅgako nāma riṣikumāro utpanno ti | yaṃ|

4 nūnāhaṃ nalinīm dhītām rājakumārī ekaśṛṅgasya riṣikumārasya dadyeyaṃ so me putro ca bhaviṣyati jānātiko ca || atha khalu bhikṣava sa kāśirājā brāhmaṇo purohitam rājācāryām āmantrayati gacchata purohita tvam imānam na⊙linī rājakanyā ekaśṛṅgakasya riṣi kumārasya detha śo me putro bhaviṣyati jānātiko ca || atha khalu|

5 bhikṣava brāhmaṇapurohita rājācāryo nalinīm rājakumārīm saparivārām aśvarathe ārūdhāyivā prabhūtam ⊙ cānnapānam modakāni ca nānāprakārāni khādanīyabhojanīyāni ādāya sāhaṃjanīm: āśramapadam ācama nena ⊙ dāni māhaṃjanīm āśramapadam gatvā āśramasya nātidūrenāpi samīpe gatā tatra nalinī rājakumārī sa-

6 khī sārddham krīdati hasati tāni ca krīdamānāni drṣtvā tāni mṛgapakṣigaṇāni samtrasanti diśodiśam ⊙ paridhāvanti || atha khalu bhikṣavaḥ ekaśṛṅgasya riṣikumārasya etad abhūṣi kin tu khalv ime dya mṛgapakṣigaṇā| ⊙ samtrasanti diśodiśaṅ ca paridhāvayanti || atha khalu bhikṣavaḥ ekaśṛṅgako riṣikumāro yena nalinī rā-

### Fol. 315b

1 jakumārī neda agama | adrākṣīd bhikṣavaḥ ekaśṛṅgako riṣikumāro nalinīm rājakumārīm sakhīhi sā|Orddham krīdantī tam su-alamkṛtām sabhūṣitām mahārahehi ca vastrehi ca drṣtvā ca punar asya etad abhūṣi śobhanā khalv ime riṣi⊙kumārā udārāni tāsām ajināni jaṭāni ca ajinamekhalāni ca nidhyāyati rājakanyānām | so dāni rāja-

2 kanyānām ajinamekhalāni ati-r-iva kāye vibhāṣantāni paśyanti śo dāni ekaśṛṅgako nalinīm pṛcchati ⊙ sobhanāni yuṣmāka ajināni mekhalāni ca kaṅṭhasūtrāni ca sā dāni nalinī rājakumārī ekaśṛṅga riṣikumāram ha⊙ste gṛhya āha | etāni edṛśāni asmākaṃ ajināni ca mekhalāni ca kaṅṭhasūtrāni ca hastasūtrāni ca | sā dā|-

3 ni tasya riṣikumārasya modakāni pānam ca anupradāmi idam asmākaṃ hastapādakaṃ paribhūṃjati tena dāni ⊙ kāśirājā paribhūṃjāhīti tena dāni tāni modakāni paribhuktāni pānakapibānam ca pītam tasya tahim āśramapade hi| ⊙ kaṭukasāyehi phalāphalehi jihvendriyapratyāhatasya tehi modakehi paribhūṃjamānasya ati-r-iva raseṣu ā-

4 śvādānugṛddhatā tāni ca pānakapibānāni pītvā so dāni āha śobhanāni yuṣmākam imāni phalāpha|⊙lāni | pānīyaṅ ca ajinamekhalāni ca kaṅṭhasūtrāni

*hastasūtrāṇi ca udārāṇi bhojanāni na asmākaṃ āśrame eḍṣāṇi | atha khalu bhikṣavo nalinī rājakumārī ekaśṛṅgakaṃ riṣikumāraṃ etad uvāca | āgaccha riṣikumāra idam a|*-

5 *smākaṃ udapāni saṃcārimāni yena icchāma tena etāni udapāni ādāya gacchāma āgaccha atra asmākaṃ udaṠpaṃ pratisa āśramaṃ tena upadarśayiṣyāmi | sā dāni nalinī tatra yānaṃ abhiruhitvā ekaśṛṅgasya hastam pranāti āgaccha Ṡ pravisāhi idam asmākaṃ udapaṃ āśramaṃ praviṣyāma nti | so dāni tatra yāne aśvāni āyuktāni dṛṣtvā āha mama|*

6 *mṛgī mātā imaṃ ca udapaṃ mṛgā vahanti nāhaṃ atra pravisāmi sā dāni nalinīm ekaśṛṅgasya riṣikumāra|Ṡsya haste lagnati kaṅṭhe lagnati āliṅgati cumbati pralobheti ca riṣikumāro ca tāye nalinīye mūrddhāto upādāya yāṠva pādeṣu nimittaṃ paśyati*

*anyāṠ dṛṣāni svakāni jaṭāni anyāḍṛṣāni nalinīye anyāḍṛṣāni rūpaṃ pa-*

**Fol. 316a**

1 *śyati anyāḍṛṣaṃ nalinīye anyāḍṛṣaṃ svakaṃ muñjamekhalaṃ anyāḍṛṣaṃ nalinīye anyāḍṛṣāni svakāni| Ṡ hastasūtrāṇi paśyati anyāḍṛṣāni nalinīye śā dāni tena riṣikumāreṇa sārddham ālāpaṃ samālāpaṃ kṛtvā viṠsvastaṃ ca saṃbhāvayitvā premnañ ca saṃjayitvā yathoktaṃ bhagavatā pūrvevāsanivāsena pratyutpannahitena vā | e-*

2 *vaṃ taṃ saṃjāyate premnaṃ utpalaṃ vā yathodake | yatra manan nivasanti cittaṃ vāpi prasīdati niṣṭhā paṇḍito gaccheṠyā saṃvusto me pure saha | teṣāṃ sansāre sansaramtānāṃ dīrgharātra janmasahasrakoṭibhi paraspareṣāṃ samāgamo āsi Ṡ bhāryāpatikāṃ abhū teṣāṃ saha darśanena parasparaṃ premnaṃ nipatanti | sā dāni nalinī ekaśṛṅgasya riṣikumā-*

3 *rasya pralobhanābhīprāyā rājārhāṇi modakāni khādanīyabhojanīyāni ca paribhuñjāpetvā pranīṠṠni ca pānakāni ca pāyevā ālambitvā ca muñcavitvā ca kaṅṭhasamālagnaṃto ca kṛtvā aśvayānaṃ abhiruhiya vārānasī Ṡ gatā etāṃ prakṛtiṃ vistareṇārocayati | ekaśṛṅgako pi riṣikumāro āśramaṃ gatvā tāṃ nalinī rājadhītāṃ*

4 *mūrddhāto-m-upādāya yāva pādeṣu raṃjanīyāni nimittāni manasīkaronto āsati naiva mūlaphalāni ā|Ṡneti na udakaṃ na kāṣṭhāni na āśramapadaṃ sanmārjati agnihotraṃ paṭipākaroti so dāni riṣi taṃ kumāraṃ cintāparaṃ Ṡ dṛṣtvā pṛcchati na te kāṣṭhāni bhinnā na te udakaṃ āhṛtaṃ agnihotraṃ na juhitaṃ kiṃ tu vadhyāvadhyaṃyati | Ṡikumā|*

5 *ro āha | iha anyāto āśramāto riṣikumāro saṃbahulehi riṣikumārehi sārddham āgato prāsādiko da|Ṡrśanīyo śobhanehi jaṭehi ajinehi śobhanehi kaṅṭhasūtrehi śobhanehi hastasūtrehi śobhanehi muñjamekhalehi mṛṠṣṭāni ca sānaṃ phalaphalāni | pānīyañ ca na eḍṣaṃ yathāsmākaṃ mṛgayuktehi udape athenti te mayā āśramasya*

6 *asukasmiṃ pradeśe dṛṣṭvā tena ca me riṣikumāreṇa sārddhaṃ prīti saṃjāto kaṅthe ca so gṛhya mama prakāsaṃ jaṭe|Ohi gṛhya-n-avanāmya vaktreṇa vaktraṃ praṇivāya śabdaṃ karoti taṃ me janaye praharṣaṃ tamm ahaṃ smaranto paridīnavaktro tena vinā na O camāni āśrame riṣiṇā dāni riṣikumārasya śrutvā etad abhūṣi | yādṛṣaṃ ayaṃ riṣikumāro teṣāṃ varṇa|*

**Fol. 316b**

1 *saṃsthānaṃ ācikṣati na te riṣikumārā strīhi tāhi bhavitavyaṃ | so dāni riṣi taṃ ekaśṛṅgakaṃ riṣikumāraṃ O āha | putra na te riṣikumārā striyas tāvo riṣiṇāṃ lobhenti tapāto cāyenti || riṣibhis tāvo dūrato pariOvarjayitavyā antarāyakarāvo brahmacāriṇāṃ mā tehi sārddhaṃ samaṃ karohi āśviṣasamaḥ bhāvo viṣapatra-*

2 *samā tāvo aṃgārakaryopamā tāvo | dāni kāśirājā taṃ purohitaṃ āha | nāvāsu aśokavanikāni roOpetvā puṣpaphalopetehi kakṣehi gaṅgāye pratiśrotena taṃ āśramapadaṃ gacchāhi nalinīye saparivārāye sārddhaOn tato taṃ riṣikumāraṃ nāvāyam āruhitvā ānehi | so dāni purohito kāśirājīṇaḥ pratiśrutvā nalinim*

3 *rājakumāriṃ purimaṃtaṃgikavedhimāhi nāvāhi vitatavitānāhi citraduṣpaparikṣiptāhi ośaktapaṭṭadāOmakalāpāhi dhūpanadhūpitāhi muktapuṣpāvākīrṇāhi saparivārāṃ ārupitvā gaṅgāye pratiśrotena taṃ sāhaṃOjaniṃ āśramapadaṃ gato | tena dāni tasya āśramapadasya samīpe nāvāni thapetvā sā nalinī rājaku-*

4 *mārī ekaśṛṅgasya riṣikumārasya sakāsaṃ visarjitā gaccha taṃ riṣikumāraṃ ānehi sā dāni nalinī rājaOkumārī nāvāto āruhitvā saparivārā tatrāśramapade nānāprakārāni vanakusumāni ca vanakiśalakāni ca O pralobhenti āsanti | tāni ca dṛṣṭvā tato āśramāto mṛgapakṣigaṇā svakasvakāni rutāni muñcatāni diśo-*

5 *diśaṃ pradhāvanti riṣikumāro pi tāni mṛgapakṣigaṇāni santrasantāni dṛṣṭvā taṃ pradeśaṃ gato tato taṃ paśyati O nalinim rājakumārīm saparivārāṃ vanakusumāni ca vanakiśalakāni ca pralobhenti dṛṣṭvā ca puna yena nalinī rājaOkumārī tenopasaṃkrānto nalinīye riṣikumāro bhūyo abhinandito kaṅthe ca lagnā bhūyo ca āliṅgito*

6 *cumbito ca modakāni ca khajjakaparakārāni ca paribhūṃjitvā rājārhanī ca pānakāni pibitvā nali|Onīye sārddhaṃ tāṃ nāvāṃ āruḍho nalinī āha ime asmākaṃ āśramā udake saṃcaramti | so tāye pralobhetvā nāvāyāOnena vārāṇasim ānīto || purohitena riṣikumārasya nalinīye pāṇigrahaṇaṃ kṛtvā dinnā | so tā|*

**Fol. 317a**

1 *ye nalinīye sārddhaṃ āsati krīḍati na ca naṃ saṃyogaṃ gacchati jānāti vayamsyo me eṣo riṣikumāro ti | O so dāni tāye nalinīye sārddhaṃ tāṃ nāvāṃ sohaṃjanim āśramapadaṃ sāhaṃjanim āśramapadaṃ gato tāye ca mātare*

*mṛṅgīye ekaśṅgako riṣikumāro nalinīye rājakumārīye sārddham āgacchanto  
dṛṣṭa sā dāni putram pṛcchati*

2 *putra kamhiṃ si gato ti so dāni āha | imasya me vayasasya āśramapadam  
gato ti eṣo me vasyo agniṃ |* ॐ *pradakṣiṅkṛtvā udakena pāṇino gṛhītāṃ ti  
tasya dāni mṛṅgīye etad abhūsi na khalu punar ayaṃ riṣikumāro vayasyaṃ ॐ  
jānāti bhāryāṃ vā iyaṃ ca kanyā ayaṃ ca riṣikumāro puruṣottamo etena te eṣa  
bhāryā agniṃ pradakṣiṅ-*

3 *kṛtvā udakena pāṇigṛhītā bhāryā labdhā ti tato ko me riṣikumārasya  
evam arthaṃ sambodhaye yathā va na eṣa riṣikumāro kāśirājño eṣā dhītā  
nalinī nāma tatra bhāryā dinnā ti tatra ca sāhaṃjanīsyā āśramapadasya |* ॐ  
*heṣṭhā gaṅgākūle prativratānāṃ tāpasīnāṃ āśramapadam <gacchāma | tena  
dāni taṃ tāpasīnāṃ āśramapadam gatā |*

4 *tatra ca tāpasīnāṃ āśramapadam > praviśanto riṣikumāro tāpasīhi  
vāriyati mā tuvaṃ atra āśramapade praviśāhi tvam puruṣo eṣa ca strīnāṃ  
pativratānāṃ brahmacāriṇīnāṃ āśramo ti na labhyaṃ | atra puruṣeṇa  
praviśituṃ | so ॐ dāni riṣikumāro tāṃ tāpasīm pṛcchati ko strī vā puruṣo vā ti  
tasya tāye tāpasīye strīdharmā ca āci |*

5 *kṣitā na eṣa tava vasyo na eṣa riṣikumāro eṣā strī nalinī nāma  
rājakumārī kāśirājño dhītā tvam ca ॐ puruṣo mṛṅgīto utpanno tato tvam na  
jānāsi eṣā tava udakena bhāryā dinnā tvam ca etasyā pati no labhyā yuṣmābhiḥ  
ॐ anyamanyam tyajituṃ | so dāni riṣikumāro tāsāṃ tāpasīnāṃ śrutvā nalinīyena  
sārddham sāhajanīm āśramapade*

6 *pituḥ kāśyapasya riṣisya śakāśaṃ gato pituḥ pādāṃ vanditvā sārddham  
nalinīye etāṃ prakṛtiṃ sarvaṃ āro |* ॐ *ceti riṣisya etad abhūsi na śakyati  
riṣikumāro nalinīye vinā iha āśramapade prativaśituṃ parasparasya eṣte  
baddhasaṃjāta snehā saṃjātā | so dāni taṃ putram ekaśṅgaṃ riṣikumāraṃ āha  
| putra eṣa tava nalinī rājaku |*

**Fol. 317b**

1 *mārī agnidevāṃ sākṣikṛtvā udakaṃ ca pāṇigṛhītā dinnā | eṣā te bhāryā  
tvam ca etasya patiḥ na labhyā yuṣmābhiḥ parasparasya tyajituṃ | gaccha  
etāya sārddham vārāṇasiṃ nagaraṃ | te dāni riṣisya pādāṃ vanditvā  
pradakṣiṅgaṃ ca kṛtvā ॐ mātaraṃ ca abhivādetvā vārāṇasiṃ gatā gatvā kāśirājño  
upasaṃkrāntā rājño riṣikumārasya anurū |*

2 *paṃ gṛhaṃ dinnāṃ parivāraṃ ca upastaraṇaprāvaraṇāṃ ca sarvāṇi ca  
upabhogaparibhāgāni ca yuvarājyenābhiṣikto | ॐ sarve kṣayāntā nicayāḥ  
patanāntā samucchrayāḥ | saṃyogā viprayogāntā maraṇāntāṃ jīvitāṃ | so dāni  
kāśirājā kāladharmēṇa saṃyukto kālagato ekaśṅgena vārāṇasiyāṃ rājyaṃ  
pratilabdham | te dāni nalinīye mūlāto yamalā dvā-*

3 *triṃśatputrā jāta | aparāṇāṃ pi devīnāṃ mūlāto sātirekaṃ putraśataṃ  
jātaṃ | dharmēṇa rājyaṃ anuśāsyaivā | ॐ ciraṃ dīrgham adhvānaṃ*

*jyeṣṭhaputraṃ rājyenābhiṣiñcivā puna riṣipravrajyāṃ pravrajito | tena dāni pūrvarātrāpararātraṃ jāgarikāyega* ① *samanuyuktena yujyantena ghaṭantena vyāyamantena bāhitakena mārgena catvāri dhyānāny utpāditāni pañca ca bhi-*

4 *jñā sākṣātkṛtā | so dāni kāmādhātuṃ samatikramitvā kāyasya bhedāta brāhme devanikāye utpanno || bhaga* ② *vān āha syāt khalu puna bhikṣavaḥ yuṣmākam evam asyād anya tena kālena tena samayena kāśyapo riṣi abhūṣi na |* ③ *khalv etad evaṃ draṣṭavyaṃ tat kasya heto eṣa sa bhikṣava rājā śuddhodano <tena kālena tena samayena sāhaṃjanīyāṃ|*

5 *āśramapade kāśyapo riṣi abhūṣi | syāt khalu puna bhikṣavo yuṣmākam evam asyād anyā sā tena kālena|* ④ *tena samayena> sā mṛgī <abhūṣi na khalv etad evaṃ draṣṭavyaṃ tat kasya heto eṣā sā bhikṣavo> mahāprajāpatī <gautamī tena ⑤ kālena tena samayena> abhūṣi | <anuhimavante sāhaṃjanīyāṃ āśramapade mṛgī abhūṣi | syāt khalu punar bhi-*

6 *kṣavo yuṣmākam evam asyād anyāḥ sa tena kālena tena samayena kāśirājā abhūṣi na khalv etad evaṃ draṣṭa|* ⑥ *vyaṃ tat kasya hetoḥ eṣa sa bhikṣava mahānāmo śākyabhūtena tena kālena tena samayena kāśirājā abhūṣi || syā* ⑦ *t khalu puna bhikṣavo yuṣmākam evam asyād anyāḥ sa tena kālena tena samayena> ekaśṛṅgako nāma riṣiku|*-

### **Fol. 318a**

1 *māro abhūṣi <na khalv etad evaṃ draṣṭavyaṃ tat kasya heto ahaṃ sa bhikṣavaḥ tena kālena tena samayena ekaśṛṅgako ⑧ nāma riṣikumāro abhūṣi | syāt khalu puna bhikṣavo yuṣmākam evam asyād anyāḥ sa tena kālena tena samayena> nali* ⑧ *Onī nāma kāśirājñō dhītā abhūṣi na khalv etad evaṃ draṣṭavyaṃ tat kasya heto eṣā sā bhikṣavo yaśodharā rā* ⑨ *-*

2 *hulasya mātā | tena kālena tena samayena nalinī nāma kāśirājñō dhītā abhūṣī | tadāpi eṣā ātmā* ⑩ *Onam alaṃkṛtvā mama pralobheti etarahiṃ pi eṣātmānaṃ alaṃkṛtvā mama pralobheti ||* ⑩ *|| nalinīye rājakumārī|* ⑪ *Oye jātakam ||* ⑪ *||*

## **Bibliografia**

- BENDALL 1883 = Bendall, Cecil: *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, with Introductory Notes and Illustrations of the Paleography and Chronology of Nepal and Bengal*, Cambridge University Press, Cambridge 1883.
- BÜHLER 2004 = Bühler, Georg: *Indian Paleography, from about B.C. 350 to about A.D. 1300*, Munishram Manoharlal Publishers 2004. (1. wyd. *Indische Palaeographie, Von Circa 350 A. Chr. – Circa*

- 1300 P. Chr., Verlag von Karl J. Trubner, Strassburg 1896.)
- COWELL 2001 = Cowell, E. B.: *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001. (1. wyd.: Cambridge University Press 1895.)
- DAS 1895 = Das, Nobin Chandra: *Legends and Miracles of Buddha* (Part I), Hare Press, Calcutta 1895.
- EDGERTON 1953 = Edgerton, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Yale University Press, New Haven 1953.
- GEIGER 1943 = Geiger, Wilhelm: *Pāli Literature and Language*, Authorised English Translation by Batakrihna Ghosh, University of Calcutta, Calcutta 1943. (1. wyd. *Pāli Literatur und Sprache*, Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde I, 7, Strassburg 1916.)
- HIRAKAWA 1990 = Hirakawa, Akira: *A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, University of Hawaii Press 1990.
- JONES 1949 = Jones, John James: *The Mahāvastu*, The Pali Text Society (Sacred Books of the Buddhists), 3 Vols., 1949-1987.
- LAMOTTE 1988 = Lamotte, Étienne: *History of Indian Buddhism, from the Origins to the Śaka Era*, translated from the French by Sara Webb-Boin under the supervision of Jean Dantinne, Louvain 1988. (1. wyd. *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śaka*, Bibliothèque du Muséon, Louvain 1958.)
- LÜDERS 1940 = Lüders, Heinrich: *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders*. Festgabe zum siebenzigsten Geburtstag am 25. Juni 1939 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1940.
- LÜDERS 1963 = Lüders, Heinrich: *Bharhut Inscriptions*. Vol. II, Part II, Archeological Survey of India, Corpus Inscriptionum Indicarum, Government Epigraphist for India, Ootacamund 1963.
- MARCINIAK 2010 = Marciniak, Katarzyna: „Najstarszy zachowany manuskrypt buddyjskiego tekstu sanskryckiego Mahāvastu”, *Studia Indologiczne* 17 (2010), str. 127-157.
- MBh = *Mahābhārata, Aranyaparvan*: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/mbh/mbh\\_03\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/mbh/mbh_03_u.htm)
- MEJOR 1992 = Mejor, Marek: *Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā. Studies and Materials*, *Studia Philologica Buddhica Monograph Series VIII*. The International Institute for

- Buddhist Studies: Tokyo 1992.
- MITRA 1882 = Mitra, Rajendralala: *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Cosmo Publications, New Delhi 1882.
- MW = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi 1999.
- PED = Rhys Davids, Stede: *Pali-English Dictionary*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2003.
- PISCHEL 1981 = Pischel, Subhadra Jha: *A Grammar of the Prākṛit Languages*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999. (1. wyd. *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Karl J. Trübner, Strassburg 1900.)
- Ram. = Valmiki: *Rāmāyaṇa, Bālakāṇḍa*: [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskr/2\\_epic/ramayana/ram\\_01\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/2_epic/ramayana/ram_01_u.htm)
- SENART 1882-1897 = Senart, Émile: *Le Mahāvastu, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*, 3. Vols., Paris: Imprimerie Nationale 1882-1897.
- YUYAMA 2001 = Yuyama, Akira: *The Mahāvastu-Avadāna in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts*. 2 vols., Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco 2001.

## Summary

Katarzyna Marciniak

### „Story about Nalinī” (*Nalinīye rājakumārīye jātakam*) according to Ms Sa of the *Mahāvastu*

The article begins with introductory notes on the motif of sage Ekaśṛṅga (Rṣyaśṛṅga, Isiśṅga) in Sanskrit and Pāli literature (*Alambusa-jātakam*, *Nalinikā-jātakam*, *Mahābhārata*, *Rāmāyāna*, *Bodhisattvāvadānakalpalatā*). Then is included an edition and translation of the chapter *Nalinīye rājakumārīye jātakam* as preserved in the text *Mahāvastu*. The edition is based on Ms Sa, the oldest palm-leaf manuscript of the text. Additionally, the translation is supplemented with a grammatical commentary in which are included references to Senart's edition of the *Mahāvastu* (19th c.).

## Nepalskie manuskrypty *Mahāvastu*

KATARZYNA MARCINIAK

W niniejszym artykule<sup>1</sup> wymieniam i omawiam pewne aspekty związane z wybranymi kompletnymi manuskryptami buddyjskiego tekstu sanskryckiego pt. *Mahāvastu* (Mv), ze zwróceniem szczególnej uwagi na budowę i zawartość kolofonów końcowych. Poniższy opis skupia się na technicznych aspektach związanych z kopiowaniem manuskryptów oraz na błędach popełnianych przez skrybów sporządzających poszczególne kopie tekstu. W prezentowanym tu opracowaniu zostały uwzględnione następujące manuskrypty *Mahāvastu*:<sup>2</sup>

1. Manuskrypt **Sa** – najstarszy zachowany manuskrypt Mv, 427 liści palmowych należących do oryginalnego manuskryptu oraz jeden dodatkowy liść (427b) dopisany inną ręką w znacznie późniejszym okresie czasu.
2. Manuskrypt **Na** – najstarszy zachowany papierowy manuskrypt Mv, sporządzony w roku *saṃvat* 777 przez skrybę o imieniu Jayamuni.
3. Manuskrypt **Ka** – manuskrypt na papierze, datowany na rok *saṃvat* 822.
4. Manuskrypt **Sb** – manuskrypt na papierze, data zamieszczona w kolofonie wskazuje na rok *saṃvat* 815 (lub 915; patrz niżej).
5. Manuskrypt **B** – manuskrypt na papierze, datowany na *saṃvat* 920.
6. Manuskrypt **L** – manuskrypt na papierze, datowany na *saṃvat* 933.

Wymienione powyżej manuskrypty stanowią grupę sześciu najwcześniejszych zachowanych kopii *Mahāvastu*. Mss. Na, Ka, B oraz L zachowały się w oryginale na papierze (odpowiednio w: Katmandu (National Archives, ms. Na), Kalkucie (Asiatic Society, ms. Ka), Paryżu (Bibliothèque

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest uzupełnioną wersją referatu wygłoszonego przez autorkę podczas Sesji buddologicznej z okazji 80-lecia orientalistyki UW „Stanisław Schayer (1899–1941) i warszawska szkoła buddologii” (Uniwersytet Warszawski, 5 czerwca 2013); opiera się na fragmentach drugiego rozdziału rozprawy doktorskiej autorki pt. „Najstarszy zachowany manuskrypt buddyjskiego tekstu sanskryckiego pt. *Mahāvastu* (Ms Sa) – edycja wybranych fragmentów wraz z komentarzem gramatycznym i paleograficznym oraz porównanie z późniejszymi manuskryptami tekstu.” (Pracownia Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, str. 450).

<sup>2</sup> Pozostałe manuskrypty nie wnoszą wiele do poniższych porównań i analiz, dlatego zostały na tym etapie pominięte.



Nationale, ms. B) oraz Londynie (Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, ms. L)), natomiast mss. Sa oraz Sb są nam obecnie dostępne tylko w postaci mikrofilmów sporządzonych przez Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) w latach 70-tych XX w. w Patanie.

Wszystkie zachowane manuskrypty Mv zostały sporządzone w Nepalu, nie posiadamy żadnej kopii tekstu ani w tłumaczeniu na język tybetański, ani na chiński, ani też nie zachowały się żadne kompletne manuskrypty tekstu z Azji Centralnej.<sup>3</sup> Najstarsza zachowana kopia, manuskrypt Sa, została sporządzona w XII w. (datowanie na podstawie stylu i typu pisma), natomiast wiemy, że sam tekst z pewnością nie został skomponowany na terenie Nepalu. Możliwe wydaje się, iż oryginalny manuskrypt (lub jakkolwiek kopia wcześniejsza niż Sa) przechowywany był za czasów dynastii Palów w bibliotece wielkiego uniwersytetu w Wikramaśili (Bihar),<sup>4</sup> skąd na pewnym etapie trafił do Nepalu w celu sporządzenia kopii. Możemy przypuszczać, iż albo po zakończeniu kopiowania manuskrypt powrócił do Wikramaśili, gdzie w 1203 r.<sup>5</sup> spłonął wraz z wieloma innymi materiałami po najeździe muzułmańskim i całkowitym zniszczeniu uczelni wraz z biblioteką, albo po sporządzeniu kopii w Nepalu trafił do Tybetu, aby tam również mogła powstać kopia tekstu,<sup>6</sup> albo pozostał w Nepalu, ale do tej pory nie został odnaleziony. Z tego okresu, czyli niedługo przed XII w., pochodzą także najwcześniejsze manuskrypty innych dzieł przypisywanych lokottarawadinom i należących do ich Winaji: *Bhikṣunī-Vinaya* (ROTH 1970), *Bhikṣu-prātimokṣa* (TATIA 1976, tłum. PREBISH 1996), *Abhisamācārikā Dharmāḥ* (KARASHIMA 2012), które zostały odkryte w Tybecie przez Rahulę Sankrytyayanę.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Ostatnie badania wskazują na obecność pewnych fragmentów *Mahāvastu* w manuskryptach z Bamiyan (dzisiejszy Afganistan), jednakże wciąż są to informacje niepotwierdzone. Jeżeli weźmiemy pod uwagę zapiski chińskich podróżników, które podają, iż ok. VII w. w Bamiyan rzeczywiście obecne były grupy lokottarawadinów, to odkrycie w tym rejonie manuskryptów zawierających fragmenty tekstów przypisywanych tej szkole buddyjskiej wydaje się całkiem prawdopodobne.

<sup>4</sup> ROTH 1970: XIV podaje: „The important information shows that the Lokottaravādin flourished on their own even though near other groups under the protection of the highly gifted Pāla dynasty, which ruled over Bihar and Bengal from the 8th to the 12th century A.D. (...) Nepal, Bihar and Bengal were closely connected in those days. One can even speak of a cultural unit of this area until the end of the 12th century A.D.”

<sup>5</sup> SKILTON 1994: 145: „In 1197 Nālandā was sacked. Vikramaśīla followed suit in 1203. Muslim historians record that the universities, standing out upon the northern Indian plains, were initially mistaken for fortresses, and were cruelly ravaged, the libraries burnt, and the occupants murdered before they could even explain who and what they were.”

<sup>6</sup> To właśnie w Tybecie natrafiono na jedyne zachowane manuskrypty innych dzieł przypisywanych lokottarawadinom: *Bhikṣunī-Vinaya*, *Bhikṣu-prātimokṣa*, *Abhisamācārikā Dharmāḥ*.

<sup>7</sup> Na ten temat patrz ROTH 1970: XVIII-XX.

Wszystkie zachowane manuskrypty zawierają teksty należące do Winaja-pitaki mahasanghików-lokottarawadinów, nie zachował się natomiast żaden tekst reprezentujący ich Sutra-pitakę.

Ze względu na formę i zawartość kolofonu końcowego, manuskrypty Mv możemy podzielić na następujące grupy:

1. Manuskrypty, których kolofon końcowy nie podaje praktycznie żadnych informacji na temat czasu i miejsca sporządzenia kopii, a także nie wymienia imienia skryby, która spisał manuskrypt. Do tej grupy możemy zaliczyć np. najstarszą zachowaną kopię Mv – manuskrypt Sa oraz większość późniejszych kopii tekstu: A, C, M, N, Ta, R, Kt, Ks.<sup>8</sup>
2. Manuskrypty, które podają w kolofonie datę sporządzenia kopii tylko za pomocą znaków cyfr. W grupie tej możemy umieścić najstarszą papierową kopię Mv – manuskrypt Na.
3. Manuskrypty, których kolofony zawierają tylko datę zakodowaną za pomocą wyrazów, brak natomiast daty wyrażonej poprzez znaki cyfr. Grupę tę reprezentuje manuskrypt Ka.<sup>9</sup>
4. Manuskrypty, w których kolofon końcowy podaje datę dwukrotnie – raz za pomocą znaków cyfr, za drugim razem poprzez odpowiednie wyrazy wyrażające daną liczbę. Najbardziej wyraźnymi przykładami reprezentującymi tę grupę są manuskrypty B oraz L.
5. Manuskrypty, które podają w kolofonie datę sporządzenia kopii, ale budzi ona pewne wątpliwości ze względu na formę poszczególnych znaków cyfr. Do tej podgrupy możemy włączyć manuskrypty Sb oraz Ky.

## 1. Manuskrypt Sa

Oryginalny kolofon manuskryptu Sa, znajdujący się na fol. 427a5-6, podaje nam tylko następujące informacje:

*anindamajātakaṃ (sic!) samāptaṃ || samāptā (sic!) ca mahāvastu || āryamahāsāṃghikānāṃ lokottaravādināṃ pāthena || ye dharmā hetuprabhavā hetun teṣān tathāgato hy avadat teṣāñ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ || grantha 21594 ||*

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w najstarszym zachowanym manuskrypcie tekstu tytuł dzieła zostaje podany jako *Mahāvastu*, nie zaś jako

<sup>8</sup> Ostatnia karta ms. Sc nie zachowała się, dlatego nie wiemy, jak wyglądał kolofon końcowy i czy podawał czas oraz miejsce sporządzenia manuskryptu.

<sup>9</sup> Do tej grupy należy także fragmentaryczny manuskrypt Ak, w którym zaświadczona została data wyrażona słowami *yaṇa-śara-khacara*, którą należy odczytać następująco: *yaṇa* = 4 (cztery półsamogłoski); *śara* = 5 (pięć strzał boga miłości), *khacara* = 9 (dziewięć otworów ludzkiego ciała), co daje nam datę *saṃvat* 954, czyli 1834, lub 1833 A.D., w zależności od miesiąca, w którym manuskrypt został spisany.

*Mahāvastu-avadāna*, tak jak ma to miejsce w większości późniejszych kopii tekstu.<sup>10</sup> Kolofon podaje, iż jest to utwór należący do szkoły mahasanghików-lokottarawadinów, jednakże tym razem nie zostaje zaznaczone, iż stanowi on część Winaji tejże szkoły. Taka informacja znajduje się na samym początku manuskryptu:

Sa 2a2 *āryamahāsāṅghikānām lokottaravādinām madhyuddeśikānām pāṭhena vinayapitakasya mahāvastuṃ ādi* ||

Po raz kolejny dzieło zostaje określone jako *Mahāvastu*, nie jako *avadāna*, i tym razem wyraźnie podano, iż stanowi ono część Winaja-pitaki lokottarawadinów. Możemy przypuszczać, że utwór stanowił w swej oryginalnej i wczesnej formie część skandhaki tejże szkoły, w której tradycyjnie znajdowała się partia zawierająca elementy biografii Buddy Śakjamuniego,<sup>11</sup> tak jak *Mahāvagga* w Winaji palijskiej.<sup>12</sup> Należy jednak zaznaczyć, że *Mahāvagga* obejmuje żywot Buddy tylko od momentu jego Przebudzenia (*bodhi*) do nawrócenia Śariputri, natomiast *Mahāvastu* jest opisem znacznie bardziej rozbudowanym (jak też wyraźnie niejednolitym i różnorodnym). Pod tym względem opis ten bardziej odpowiada opisowi zawartemu w Winaji szkoły (*mūla*)sarvāstivāda, a ściślej – części *Vinayakṣudrakavastu*<sup>13</sup>, oraz biografii Buddy znajdującej się w Winaji dharmaguptaków.<sup>14</sup>

Manuskrypt Sa używa w określeniu do mahasanghików-lokottarawadinów formy *madhyuddeśika*. Taki sam wariant znajduje się w

---

<sup>10</sup> Spośród wszystkich zachowanych manuskryptów tekstu tylko trzy (Sa, Na, Sb) podają tytuł dzieła jako *Mahāvastu*, wszystkie pozostałe dodają określenie *avadāna*. W związku z tym powszechne były niegdyś opinie typu: HIRAKAWA 1990: 268: „The full title of the *Mahāvastu* is, in fact, the *Mahāvastu-avadāna*.”; THOMAS 1933: 262: „(...) *Mahāvastu*. This is an *Avadāna*, a form of literature later than the suttas, based on the *Vinaya* of the Lokottaravādins.”

<sup>11</sup> Por. HIRAKAWA 1990: 263: „For example, at the end of *Fo pen-hsing chi ching* (T 190, *Abhiniṣkramaṇasūtra*), a Dharmaguptaka text, it is noted that the very same biography is called the *Ta-shih* (*Mahāvastu*) by the Mahāsaṅghika School and various other names by the Sarvāstivādin, Kāśyapīya, and Mahīśāsaka schools, thus indicating that these schools shared a common biography of the Buddha (T 3:932a).”

<sup>12</sup> Na temat Winaji poszczególnych szkół buddyjskich patrz np. LAMOTTE 1988: 165-171.

<sup>13</sup> LAMOTTE 1988: 171 podaje: „In fact *Kṣudrakavastu* appears as an immediate continuation of the *Vinayavastu*. The 17th *Vastu* of the latter, namely *Samghabhedavastu*, continued by the *Kṣudrakavastu*, contains a complete and coherent biography of the Buddha Śākyamuni in which one can distinguish (...) five long chapters: the history of the world from its renewal until the reign of Śuddhodana, the Buddha's father; the period extending from the reign of Śuddhodana until the ministry of the Buddha; the life of the Buddha, the beginnings of his ministry until the reign of Ajātaśatru; the beginnings of Ajātaśatru's reign until the decease of the Buddha; the history of the Buddhist church during the 110 years which followed the Buddha's decease.”

<sup>14</sup> LAMOTTE 1988: 169 wymienia następujące elementy biografii Buddy znajdującej się w Winaji szkoły dharmaguptaka: „Antecedents and genealogy; birth of the Buddha and his life up to the Enlightenment; the beginnings of the ministry up to the conversion of Śariputra”.

dwóch innych manuskryptach tekstu – Na oraz Sb, natomiast pozostałe zachowane kopie zaświadczać w tym miejscu formę *madhyadeśika*. Możemy z całą pewnością stwierdzić, co wykazali już m.in. ROTH 1985, de JONG 1985, YUYAMA 2001, że termin *madhyuddeśika* należy do oryginalnej terminologii lokottarawadinów, gdyż pojawia się w takiej formie (lub w sandhi *madhyoddeśika*) także w innych tekstach przypisywanych tej szkole buddyjskiej – *Abhisamācārikā Dharmāḥ* (KARASHIMA 2012) oraz *Bhikṣuṇī-Vinaya* (ROTH 1970). Forma *madhyadeśika* pojawia się po raz pierwszy w manuskrypcie Ka (*saṃvat* 820), chociaż została zapewne wprowadzona na wcześniejszym etapie niezachowanego manuskryptu x. W związku z tym początkowo błędnie interpretowano ów termin, uważając, iż oznacza on region geograficzny – Madhyadeśa – z którym mieli być związani lokottarawadinowie.<sup>15</sup> Obecnie przyjmuje się, iż warianty *madhyuddeśika* (*madhy'uddeśika*) lub *madhyoddeśika* (*madhya+uddeśika*) odnoszą się do formy języka reprezentowanej przez teksty przypisywane szkole *mahāsāṃghika-lokottaravāda*.<sup>16</sup>

Poza tytułem dzieła i jego przynależnością do szkoły mahasanghików-lokottarawadinów manuskrypt Sa nie podaje nam w kolofonie żadnych dodatkowych informacji. Brak jest daty i miejsca sporządzenia kopii, imienia skryby, a nawet wskazówki w postaci imienia panującego władcy, co było często podawaną informacją w nepalskich manuskryptach datowanych na ten okres.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Np. JONES 1949:3: „Here begins the *Mahāvastu*, which is based on the redaction of the Vinaya Pitaka made by the noble Mahāsāṅghikas, the Lokottaravādins of the Middle Country.”; WARDER 1970: 281: „The extant Lokottaravāda texts declare they are works of the Lokottaravāda 'of the middle country', which means the central region of northern India.”; WINDISCH 1909: 469: „Der Ausdruck Madhyadeśa umfasst im buddhistischen Sprachgebrauch nach Mahāvastu I 198, 13 die sechzehn Länder des ganzen nördlichen Indiens von Kamboja und Gandhāra im Westen bis zu den Magadha und Anga im Osten (...) Durch den Zusatz Madhyadeśika erfahren wir also nur, dass die Schule der Lokottaravādin, eine Abzweigung der Mahāsāṃghika, im nördlichen Indien heimisch war.”; TELWATTE 1978: 1: „The Mahāvastu (-avadāna) claims to be the first book of the Vinaya Piṭaka according to the Lokottaravādins, a sect of the Ārya-mahāsāṅghika school of the Middle Country.”; NARIMAN 1923: 11-12: „According to the *Mahāvastu*, the Lokottaravādins belong to the Madhyadesha or the 16 countries lying between the Himalaya and the Vindhya mountains.”; THOMAS 1933: 280: „(...) the beginning of the Great Story (*Mahāvastu*) of the Vinaya-piṭaka according to the text of the Mahāsāṅghikas, the Lokottaravādins of Madhyadeśa.”

<sup>16</sup> Por. opinie badaczy: ROTH 1985: 133: „The beginning of the *Mahāvastu* of the Vinayapiṭaka of the Noble Mahāsāṃghikas, who profess the Supramundane, and recite [the *Prātimokṣa*] through the medium of an intermediate type of language.”; de JONG 1985: 142: „The literal meaning of *madhyoddeśa* would seem to be something like 'intermediate recitation'.”; YUYAMA 2001: xvi: „In recent years the word *madhyoddeśika*-/*madhy'uddeśika*- has been proposed as meaning 'intermediate (type/way of) language/recitation'.”

<sup>17</sup> Por PETECH 1984.

W obliczu tak niewielu wskazówek datowanie musi się opierać wyłącznie na wskazówkach paleograficznych oraz na analizie typu i stylu pisma zaświadczonego w manuskrypcie Sa. Badania porównawcze<sup>18</sup> pozwalają nam datować najstarszą zachowaną kopię tekstu na XII w., co pozostaje w zgodzie z datowaniem najstarszych dostępnych nam manuskryptów innych tekstów przypisywanych lokottarawadinom.<sup>19</sup>

Liczba jednostek *grantha* 21594 (tradycyjnie obliczana według wzoru: liczba foll. × liczba linijek tekstu × liczba akszar w jednej linijce × 2 (recto + verso) ÷ 32, gdzie *grantha* stanowi jednostkę licząca 32 akszary) została dopisana inną ręką i nie stanowi części oryginalnego kolofonu końcowego. Podobnie całe fol. 427b zostało dołączone do manuskryptu w znacznie późniejszym okresie, co potwierdzają odnotowane w nim daty: najpierw *saṃvat*

---

<sup>18</sup> Autorka dokonała porównań i analizy znaków pism zawartych w następujących nepalskich manuskryptach:

1. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1008** r., wymieniony w katalogu BENDALL 1883 pod numerem 866.

2. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1015** r. (*saṃvat* 135), opisany w katalogu BENDALL 1883 pod numerem 1643.

3. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1025** r., w katalogu BENDALL 1883 wymieniony pod numerem 1464.

4. *Saddharmapuṇḍarīka* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1065** r., w katalogu BENDALL 1883 wymieniony pod numerem 1684.

5. *Saddharmapuṇḍarīka* – manuskrypt datowany na **1082** A.D., należący do China Ethnic Library.

6. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1165** r. (*saṃvat* 285), wymieniony w katalogu BENDALL 1883 pod numerem 1693.

7. *Sādhanaṃālātantra* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1167** r., wymieniony w katalogu BENDALL 1883 pod nr. 1686.

8. *Kurukullā-kalpa* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1179** r., w katalogu BENDALL 1883 zamieszczony pod numerem 1691.2., jeden z najwcześniejszych manuskryptów reprezentujących tzw. styl haczykowy, zaświadczony także w naszym manuskrypcie Sa.

9. *Pañcarakṣā* – manuskrypt na liściach palmowych przechowywany w Cambridge University Library, datowany na **1205** r., wymieniony w katalogu BENDALL 1883 pod numerem 1644.

10. *Padmāvati nāma Caṇḍamahāroṣaṇapañjikā* – komentarz do *Caṇḍamahāroṣaṇa-Tantra*, datowany na **1297** r. (*saṃvat* 417), obecnie w zbiorach Royal Asiatic Society w Londynie.

11. *Caṇḍamahāroṣaṇa-Tantra* – manuskrypt A datowany na ok. **1380** r., obecnie w zbiorach Royal Asiatic Society w Londynie.

<sup>19</sup> Patrz ROTH 1970: I.7,8 odnośnie do manuskryptu *Bhikṣuṇī-Vinaya*.

876,<sup>20</sup> następnie *saṃvat* 1010. Są to daty wskazujące na czas, gdy odbyły się recytacje *Mahāvastu* według manuskryptu Sa. Oba wydarzenia miały miejsce w klasztorze Lokakīrti-mahāvihāra (Naka-vihāra, Naka-bahī) w Patanie<sup>21</sup> i uczestniczyli w nich mnisi<sup>22</sup> związani z wyżej wymienionym klasztorem. Z karty katalogowej Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) dowiadujemy się, że w momencie sporządzenia dokumentacji fotograficznej w roku 1978 posiadaczem manuskryptu był Pandit Āśākājī Vajrācāryya z Patanu (1908-1992), postać znana i wielce poważana w kręgach buddyizmu newarskiego, autor ponad 30 książek, a także, co dla nas niezwykle istotne, kolekcjoner cennych manuskryptów, które udostępnił w latach 70-tych XX w. NGMPP w celu wykonania ich dokumentacji fotograficznej. Wśród owych rękopisów

---

<sup>20</sup> Uznaje się, że era *Nepāla Saṃvat* rozpoczęła się 20.10.879 r. (PETECH 1984: 11), dlatego aby uzyskać datę A.D., w zależności od miesiąca dodajemy 879 albo 880 lat do daty wyjściowej.

<sup>21</sup> Na temat historii miasta Patan patrz GELLNER 1996. Dowiadujemy się (str. 144), że za czasów króla Siddhy Narasiny (1. poł. XVII w.), istniała lista 12 głównych klasztorów (*bāhāh*) znajdujących się w Patanie (do których następnie dodano trzy kolejne) oraz 25 pomniejszych klasztorów (*bahī*), do których należy Naka bahī, gdzie odbyły się dwie odnotowane w Sa recytacje *Mahāvastu*. GELLNER 1996: 147 podaje: „The members of the *bahī*, by contrast, though also in fact householders, and thus hereditary monks, did not, it seems, accept the ideology of Tantric Buddhism. They claimed to be the representatives of a purer, older Buddhism, on based on celibacy. They represented the meditational, forest-dwelling wing of the Buddhist clergy, disdaining ritual for the practice of celibacy and restraint. They expressed this claims in the names they adopted, continuing to call themselves 'Bhikṣu' or 'even 'Brahmacarya Bhikṣu', in order to oppose themselves to the Śākyas of the *bāhāh*.” I rzeczywiście, termin *brahmacaryyabhikṣu* pojawia się w fol. 427b/2 przy opisie pierwszej recytacji w roku *saṃvat* 876.

<sup>22</sup> Wymienione zostają m.in. następujące imiona starszych mnichów (*Aju*) oraz nauczycieli (*Ācāryya*) zaangażowanych w recytację tekstu *Mahāvastu* w roku *saṃvat* 876: Candradeva, Jayadeva, Dhanadeva, Ratnasīha. Na temat rodów Vajrācārya i Śākya oraz rytuałów związanych z funkcjonowaniem newarskich klasztorów patrz m.in. THAPA, BAJRACHARYA 2005, LEWIS 1989, GELLNER 1991, LOCKE 1975. Zob. GELLNER 1996: 138: „This caste was and is formed from two intermarrying sections, called Vajrācārya (meaning 'Masters of the Diamond' i.e. of the Diamond Way, Vajrayāna) and Śākya (short for Śākyabhikṣu, 'Buddhist Monk', or for Śākyavaṃśa, 'of the Buddha's lineage'). (...) Vajrāyāna and Śākya men are, so to speak, householder monks. They become members of a monastery by going through a four-day Monastic Initiations in that monastery. Thereafter they have certain rights and duties there. (...) Vajrācārya men, in addition, have a further right to be priests for lay people as Brahmans are for lay Hindus.” Por. też GELLNER 1991: 237: „Membership of Newar Buddhist monasteries is restricted to male Śākyas and Vajrācāryas. These two groups are subsections of a single caste, the Vajrācāryas having slightly higher status because they alone may act as priests for others (*purohit*). Within the monastery, however, Śākyas and Vajrācāryas have equal status; rights and duties are shared equally. Membership of a Newar Buddhist monastery is determined by patrilineal descent. Only the sons of members by full-caste mothers may go though the monastic initiation ritual in the monastery and thereby become members.” Na temat buddyjskich klasztorów w Nepalu patrz także BAJRACHARYA 1995.

znajdowały się manuskrypty *Mahāvastu* Sa oraz Sb. Możemy przypuszczać, że po śmierci Pandita zebrane przez niego manuskrypty pozostały w rękach jego rodziny.<sup>23</sup> Imię Āśākājī Vajrācāryya pojawia się także w fol. 427b, w linijce dopisanej na dolnym marginesie: *āśākājīvajrācāryyena svādhyākṛte*, co miałyby wskazywać, że osoba o tym imieniu brała udział w recytacji *Mahāvastu* według manuskryptu Sa. Obok tej informacji podana została data *saṃvat* 1010, w miesiącu *vaiśākha*. Jeżeli chodzi o jedną i tę samą osobę, wówczas informacja ta musiała zostać dopisana znacznie później niż w roku drugiej odnotowanej recytacji, gdyż Āśākājī Vajrācāryya, który żył w latach 1908-1992 i posiadał manuskrypt w roku 1978, nie mógł uczestniczyć w wydarzeniu, które odbyło się w roku 1890. Zaznaczmy tylko, że zarówno wymienione imię, jak i podana data, zostały dopisane tą samą ręką.

Niestety nie posiadamy właściwie żadnych informacji na temat tego, gdzie znajdował się manuskrypt Sa od momentu jego sporządzenia w XII w. do czasu wykonania najstarszej papierowej kopii tekstu w roku 1657 przez skrybę o imieniu Jayamuni. Najprawdopodobniej przez cały ten okres manuskrypt pozostawał w Nepalu, możemy przypuszczać, iż przechowywany był w jednym z klasztorów w Patanie, gdzie natrafił na niego Jayamuni i następnie sporządził jego kopię, znaną nam dzisiaj jako manuskrypt Na. Badania przeprowadzone przez autorkę wykazały, iż manuskrypt Na stanowi bezpośrednią lub pośrednią podstawę wszystkich zachowanych manuskryptów tekstu. Sam Jayamuni był profesjonalnym skrybą, związanym ze świątynią Mahābuddhadevālāya w Patanie.<sup>24</sup> Jego imię znane nam jest także z innych nepalskich buddyjskich rękopisów z XVII w., m.in. sporządził manuskrypty takich tekstów jak *Bodhicaryāvatāra (saṃvat 764)*<sup>25</sup>, *Sugatāvadāna (saṃvat 764, NGMCP H380/7)* oraz *Rāṣṭrapāla-paripṛcchā (saṃvat 781, BENDALL 1883: 130)*. Nie wiemy, na jakim etapie i w jakich okolicznościach manuskrypt Sa znalazł się w klasztorze Lokakīrti-mahāvihāra, wiemy jedynie, iż przechowywany tam był w latach

<sup>23</sup> Jego synowie, Saddharmaraj oraz Mahisvararaj, kontynuują działalność ojca i są obecnie znanymi i poważanymi nauczycielami w Patanie.

<sup>24</sup> WRIGHT 1877: 208: „In this reign (= Sadāsiva Malla, który sprawował władzę w mieście Kantipur w latach 1574–1583; przyp. K.M.), one Jīvarāj, the son of Bauddhaju, the son of Abhayarāj, the great devotee of Buddha, who was born at Bauddha Gayā, visited that holy place, and after returning home built a large temple, like the one at Gayā, consisting entirely of images. It was named Mahābuddhadevālāya. (...) Jayamuni, the son of Jīvarāj, seeing that the Bauddha-mārgīs of Nepāl were deteriorating, for want of clever Pandits, well versed in the Bauddha-mārgī shāstras, and for want also of good books, disguised himself as a Dandī and went to Kāsī (Benāres), where he studies Vyākaraṇa (grammar), etc., and then returned to Nepāl, with a great collection of Bauddha-mārgī books. Thus he promoted the Bauddha religion, and himself became famous as the great Pandit of Mahābuddha.”

<sup>25</sup> LILAND 2005: 24 podaje ów manuskrypt pod numerem NGMCP (Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project) H380/8.

1755/1756—1889/1890, kiedy odbyły się obie odnotowane recytacje tekstu.

Podsumowując stwierdzamy:

- XII w. –sporządzenie manuskryptu Sa w Nepalu;
- 1657 r. (*saṃvat* 777) – wykonanie najstarszej papierowej kopii tekstu przez skrybę o imieniu Jayamuni;
- 1755/1756 r. (*saṃvat* 876) – manuskrypt Sa znajduje się w zbiorach klasztoru Lokakīrti-mahāvihāra, gdzie odbywa się pierwsza odnotowana recytacja tekstu;
- 1889/1890 r. (*saṃvat* 1010) – manuskrypt Sa nadal znajduje się w klasztorze Lokakīrti-mahāvihāra w Patanie, gdzie odbywa się druga odnotowana recytacja tekstu;
- 1978 r. – manuskrypt Sa znajduje się w prywatnej kolekcji, której właścicielem jest Āśākāji Vajrācāryya z Patanu.

## 2. Manuskrypt Na

Kolofon najstarszej zachowanej papierowej kopii *Mahāvastu* – manuskryptu Na podaje nam wiele bardzo istotnych informacji na temat okoliczności sporządzenia rękopisu.

Na 238b/12:

*arindamarājā-jātakam samāptam || samāptā ca mahāvastu ||*  
*āryamahāsāmghikānām lokottaravādinām pāthena || ye dharmā hetuprabhavā*  
*hetun teṣām tathāgato hy avadat teṣām ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ ||*  
*śubham astu lekhaka-śrījayamuneḥ || saṃvat 777 phālguna-māse śukla-pakṣe*  
*pūrṇamāsyām tithau | pūrvaphālgunī-nakṣatre dhṛti-yoge budha-vāsane*  
*śrījayamuninā svārtham parārthena likhito | yaṃ mahāvastv-avadānā samāpto*  
*bhavat || etat puṇyaprabhāvena sarvajagatām bodhilābho stu sar|vathā ||*  
*granthapramāṇam śloka 21598 || śubham yat prasādāt tat me mahābuddhāya*  
*namo namaḥ sadā ||*

Tytuł dzieła zostaje w powyższym kolofonie podany dwukrotnie: najpierw w formie *Mahāvastu* (= forma tytułu podana w kolofonie manuskryptu Sa), następnie zaś jako *Mahāvastu-avadāna*. Możemy z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że określenie *avadāna*, pojawiające się w Na tylko jeden raz w kolofonie końcowym, zostało w późniejszych kopiach tekstu przyjęte jako właściwy tytuł dzieła i dlatego większość zachowanych manuskryptów określa utwór jako *Mahāvastu-avadāna*, nie zaś *Mahāvastu*. Następnie kolofon wymienia imię skryby, który sporządził manuskrypt – Jayamuni, o którym wspominaliśmy w poprzednim podrozdziale. Sporządzenie kopii nastąpiło w roku *saṃvat* 777, w miesiącu *phālguna* (= luty-marzec), w jasnej połowie miesiąca księżycowego (*śukla-pakṣe*), w tithi *pūrṇa-mātyām*, w nakszatrze *pūrva-phālgunī*, w jodze *dhṛti*, w dniu *budha-vāsane* (sic! = *budha-*



*vāsare*), czyli w środę. Podany powyżej rok, miesiąc, nakszatra, tithi oraz joga odpowiadają dacie 28 lutego 1657 r., przy czym w dniu tym wypadała niedziela, a nie środa, jak podaje nasz kolofon. Data ta jest prawdziwa dla miejscowości Patan (27°40'N, 85°18 E) jako miejsca skopiowania manuskryptu.

Interesująca jest podana w kolofonie liczba jednostek grantha 21598. Jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że kolofon końcowy manuskryptu Na jest dłuższy od kolofonu Sa o wartość czterech jednostek grantha (oznaczona powyżej symbolem |), oraz fakt, że Na stanowi bezpośrednią kopię Sa, wówczas otrzymujemy równanie:  $21594 (Sa) + 4 = 21598 (Na)$ . Jednakże pojawia się w związku z tym pewien problem. Otóż badania przeprowadzone przez autorkę wykazały, że Jayamuni wprowadził do swojej kopii tekstu liczne opustki względem tekstu zaświadczonego w Sa, głównie te związane z formami kolofonów kończących poszczególne rozdziały. Jeżeli zatem Jayamuni przyjął liczbę grantha manuskryptu Sa, powinien był odjąć tyle jednostek, ile stanowiły opuszczane przez niego fragmenty, w tym jeden cały rozdział *Padumāvatiye jātakaṃ*, a następnie dopiero dodać cztery jednostki stanowiące część kolofonu końcowego dodanego przez skrybę w kopii Na. Jeżeli zatem wartość jednostek grantha została w manuskrypcie Sa wyliczona prawidłowo, wówczas powinna ona być znacznie wyższa niż liczba jednostek manuskryptu Na. Z drugiej jednak strony, co potwierdza większość pozostałych zachowanych manuskryptów tekstu, szanse uzyskania tak podobnej wartości jednostek grantha przy kopiowaniu aż tak obszernego tekstu jest mało prawdopodobne. Wartości grantha odnotowane w późniejszych manuskryptach znacznie się od siebie różnią, co oczywiście jest związane z rozmiarem samego tekstu, nierówną liczbą linijek na poszczególnych kartach, opustkami oraz błędami haplografii i dittografii. Dodatkowo, aby Jayamuni mógł posiłkować się wyliczonymi w Sa wartościami, liczba grantha musiała zostać w manuskrypcie Sa dopisana przed rokiem 1657, gdyż wiemy, iż nie należy ona do oryginalnego kolofonu Sa i została dopisana inną ręką w późniejszym okresie. Inne rozwiązanie tej frapującej kwestii zakładałoby, że Jayamuni najpierw obliczył wartość jednostek grantha dla swojej kopii Na, a następnie uzupełnił także kolofon Sa, odejmując cztery jednostki, które wyrażają dopisaną przez niego część kolofonu końcowego. Jeżeli tak by było, wówczas oczekivalibyśmy, iż liczba grantha ms. Sa oraz cały ms. Na reprezentują ten sam charakter pisma. Tak jednak nie jest. Warto dodać, że identyczna liczba grantha – 21598 – pojawia się także w manuskrypcie C (fol. 272b *granthapramāṇa śloka* 21598), mimo iż nie pozostaje on w bezpośredniej relacji do ms. Na.

Pewnie zmiany obserwujemy w Na także w odniesieniu do formuły rozpoczynającej dzieło, która w ms. Sa brzmi następująco:

¶ *nāmo atītānāgatapratyutpannebhyaḥ sarvabuddhebhyaḥ || mahāvastune ādi*  
natomiast w Na:

*om namaḥ śrīmahābuddhāyātītānāgatapratyutpannebhyaḥ sarvabuddhebhyaḥ || mahāvastune ādi*

czyli pojawia się dodatkowo część *śrīmahābuddhāya*, która następnie została powielona w pozostałych zachowanych kopiach tekstu, ponieważ wszystkie one opierają się bezpośrednio lub pośrednio na manuskrypcie Na.

### 3. Manuskrypt Ka

Manuskrypt Ka<sup>26</sup> jest najwcześniejszą zachowaną kopią tekstu, w której przyjęty został tytuł dzieła jako *Mahāvastu-avadāna*, nie zaś *Mahāvastu*, i to nie tylko w kolofonie końcowym, ale także w częściach kończących poszczególne rozdziały: *iti śrīmahāvastu-avadāne [nazwa rozdziału] samāptam* (w mss. Sa oraz Na podane są tylko nazwy kończących się rozdziałów, bez powtórzenia tytułu dzieła: *[nazwa rozdziału] samāptam* lub *samāptam [nazwa rozdziału]*). Kolofon końcowy manuskryptu Ka jest znacznie bardziej rozbudowany, niż w Sa czy Na, jednakże data nie została tu podana bezpośrednio, lecz zakodowana za pomocą odpowiednich wyrazów: *yuga*, *stana* oraz *ahi* (*nepālasamvatsare*, czyli ery nepalskiej). Słowom tym odpowiadają następujące wartości: *yuga* – 2 (para) lub 4 (cztery jugi); *stana* – 2 (dwie piersi kobiety); *ahi* – 8 (osiem klas węży). Czytane od końca,<sup>27</sup> daje nam to *samvat* 822 albo 824, w zależności od tego, jaką wartość przypiszemy słowu *yuga*. Po dodaniu 879 lat otrzymujemy datę 1701 lub 1703 A.D., co chronologicznie umiejscawia ów manuskrypt na trzecim miejscu, po manuskryptach Sa oraz Na. Kolejno dowiadujemy się, że manuskrypt sporządzono w miesiącu *mārgaśira* (listopad-grudzień), w ciemnej połowie miesiąca księżycowego (*kṛṣṇe pakṣe*), w środę (*buddhavāsare*). Podane powyżej wskazówki naprowadzają nas na datę 17 listopada 1701 r., przy czym wypadł wówczas poniedziałek, nie środa.<sup>28</sup> Jako miejsce skopiowania manuskryptu podany zostaje klasztor Yaśodhara-mahāvihāra w mieście Lalitapattana (= Patan, znany także pod nazwami Lalitpur, Lalitapurī, Lalitakramā, Lalitabrumā). Zgodnie z informacjami podanymi przez D. Gellnera (GELLNER 1996: 144), klasztor ten znajdował się na liście dwunastu głównych *bāhāḥ* istniejących za czasów panowania Siddhy Narasiny (1. poł. XVII w.).

<sup>26</sup> MITRA 1882: 115-161.

<sup>27</sup> Zgodnie z obowiązującą zasadą *ankānām vāmato gatiḥ*, daty odczytywano w porządku od prawej do lewej strony (*vāma-gatiḥ*) – SIRCAR 1965: 221, 230. Niekiedy jednak *vāma-gatiḥ* bywała ignorowana (SIRCAR 1965: 221).

<sup>28</sup> Niezgodność dnia, tithi itp. podanych w kolofonie wcale nie była rzadkością. SIRCAR 1965: 227, 228 wyjaśnia: „Many cases of irregularity in the dates may be due to factors absolutely unconnected with the question of the genuineness of the documents. Many cases of irregularity were no doubt due to mistakes in the calculation (...) Varying local traditions regarding the astrological character of particular days, tithis or moments may have also contributed to the difference referred to.”

Jego pełna nazwa brzmi Vidyādharaśarma-Saṃskārita-Yaśodhara-Mahāvihāra, zaś w języku newarskim znany jest jako Bu Bāhāḥ. Zgodnie z informacją zawartą w WRIGHT 1877: 159, klasztor ów znajdował się w Patanie, na zachód od Durbār, i wcześniej znany był pod nazwą *Bidyādhara-barma-sanskārit-mahābihār*, później zaś przyjął nazwę *Yaśodhara-mahābihār*<sup>29</sup> (lub *Buyā-bahāl*). Warto w tym miejscu dodać, iż w tym właśnie klasztorze sporządzono także inną późniejszą kopię *Mahāvastu* – manuskrypt B. Następnie kolofon wymienia imię skryby – Nandadeva, który skopiował księgę tak, jak ją zobaczył, czyli wiernie, zaś „wszelkie błędy i nieścisłości niechaj będą oczyszczone przez Wielkich Buddów”:

*yādrśī pustakaṃ drṣṭvā tādrśī likhitaṃ mayā |*

*yadi śuddham aśuddhaṃ vā śodhanīyaṃ mahābuddhaiḥ ||*

Warto jednak w tym miejscu zadać sobie pytanie, czy imię Nandadeva określa skrybę, który sporządził manuskrypt Ka, czy też może jest to imię przepisane z manuskryptu, na którego podstawie powstała kopia znana nam dzisiaj jako Ka? Ciekawe, że imię Nandadeva pojawia się także w manuskrypcie L (*saṃvat* 933): *nandadevena likhāpita pustakaṃ idaṃ*. Ponieważ oba manuskrypty powstały w odstępie ponad 100 lat, dlatego na pewno nie mogły zostać sporządzone przez tę samą osobą. Jak wykazały badania autorki, manuskrypt L nie może być bezpośrednią kopią Ka, jednakże oba mogą się opierać na tym samym wcześniejszym manuskrypcie (nie jest to żaden z zachowanych manuskryptów). Jeżeli przyjęlibyśmy taką możliwość, wówczas Nandadeva byłoby imieniem tego skryby, który sporządził manuskrypt, na którym opierają się zarówno ms. Ka, jak i późniejszy od niego o 100 lat ms. L.

#### 4. Manuskrypty B oraz L

Kolofony obu manuskryptów są bardzo rozbudowane i podają datę dwukrotnie: raz za pomocą znaków cyfr, drugi raz poprzez wyrażenie danych liczb za pomocą odpowiednich wyrazów.

##### 4.1. Manuskrypt B

Kolofon ms. B podaje tytuł dzieła jako *Mahāvastu-avadāna* (fol. 410a): *saṃāptā cet* (sic!) *mahāvastu-avadānaṃ*, natomiast nazwy poszczególnych rozdziałów podane są w oryginalnej formie, czyli bez wymienienia tytułu dzieła:

<sup>29</sup> Nazwa ta związana była z kolei z pewną legendą. Otóż powiadało się, że Yaśodharā – wdowa z rodu braminów – uciekając wraz z synkiem Yaśodharą z płonącej wioski Jhul, dotarła do miejscowości Pātan. Tam odbudowała klasztor Gāla-bahāl, wewnątrz którego umieściła zabraną z płonącej wioski księgę *Pragyāpāramitā* (= *Prajñāpāramitā*). Aby chronić swego syna przed nieprzychylnymi krewnymi, ustanowiła także nieco odmienne ceremonie, a jego samego przeznaczyła do pełnienia funkcji *bandya* (WRIGHT 1877: 159).

[nazwa rozdziału] *samāptaṃ* lub *samāptaṃ* [nazwa rozdziału]. W dalszej części kolofonu podane zostały następujące informacje:

*śrīman naipālike varṣe vindustanagrahagate | māse āśāḍhaśukle pūrṇimātithisaṅgame || uttrāśāḍhasaṃyukte yoge indrasamāgame | rave vāsarasamyoge tasminn eva śubhadine || śrīnaṃḍācāryyeṇa svārthaṃ likhito (...)*  
*granthapramāṇaṃ śloka 25000 ||*

Dowiadujemy się, że manuskrypt został sporządzony w roku ery nepalskiej *vindustanagraha*. Jest to data zakodowana za pomocą słów: *vindu* = *bindu* = 0, *stana* = dwie piersi kobiece = 2, *graha* = dziewięć planet = 9, co daje nam dokładnie rok 920 ery *saṃvat*; w miesiącu *āśāḍha* (czerwiec-lipiec), w niedzielę (*rave vāsare*), w jasnej połowie miesiąca księżycowego, w tithi *pūrṇimā*, w jodze indra, w pomyślnym dniu (*śubhadine*). Manuskrypt został skopiowany przez skrybę o imieniu Nandācārya. Podana liczba grantha – 25000 – jest znacznie wyższa niż w mss. Sa oraz Na.

Następnie znajduje się kolejny kolofon, który brzmi następująco:

*saṃvat 920 āśāḍhamāse śuklapakṣe pūrṇṇamāsyāṃ tithau uttrāśāḍhānakṣatre indrayoge ādityavāsare (...)* *lalitapattana-mahānagare jaśodhara-mahāvihārāvāsita-vajrācāryakulisa-śrīnandavedena svahastena likhitam śubham (...)* *śubham astu sarvadā || | yādr̥ṣī pustakaṃ dr̥ṣtvā tādr̥ṣī likhitam mayā | yadi śuddham aśuddham vā śodhanīyaṃ mahadbuddhaiḥ ||◦|| ◦|| śubham astu sarvadākālaṃ ||◦|| ◦||*

Dowiadujemy się, że manuskrypt został spisany w miesiącu *āśāḍha*, w tithi *pūrṇimā*, w nakszatrze *uttara-āśāḍha*, w jodze *indra*, w niedzielę (*ādityavāsare*). Jest to zatem dokładne powtórzenie informacji podanych w pierwszym kolofonie – wymieniony zostaje ten sam dzień, nakszatra i miesiąc. Niestety podane powyżej informacje nie naprowadzają nas na żadną konkretną datę, gdyż w różnych kombinacjach nie zgadza się albo nakszatra, albo tithi, albo dzień. Najbliższa prawdzie jest data 6 lipca 1800 r., w której zgadzają się nazwy miesiąca (*āśāḍha*), jogi (*indra*), tithi (*pūrṇimā*), oraz rok (1800) i miejsce skopiowania manuskryptu (Patan), jednakże wypadał wówczas czwartek, a nie niedziela, zaś nakszatrą była *pūrvāśāḍha*, nie *uttarāśāḍha*.

Następnie dowiadujemy się, że manuskrypt został sporządzony w klasztorze Yaśodhara-mahāvihāra w mieście Lalitapattana (= Patan), zaś skrybą był Nandaveda z najwyższej newarskiej kasty kapłanów Vajrācārya. Kolofon kończy się charakterystyczną strofą, w której skryba zapewnia, iż skopiował księgę tak, jak ją zobaczył i jeżeli cokolwiek jest w niej nieprawidłowego, niechaj zostanie oczyszczone przez Wielkich Buddów (taka sama strofa pojawia się także w manuskrypcie Ka):

*yādr̥ṣī pustakaṃ dr̥ṣtvā tādr̥ṣī likhitam mayā |*  
*yadi śuddham aśuddham vā śodhanīyaṃ mahadbuddhaiḥ ||*

Jak widzimy, w obu kolofonach pojawiają się dwa różne imiona skrybów (Nandācārya i Nandaveda) oraz ta sama data sporządzenia kopii. Możemy przypuszczać, że pierwsze wymienione imię oznacza tego skrybę, który sporządził manuskrypt stanowiący podstawę kopii B, zaś drugie imię określa właśnie tego skrybę, który podjął się sporządzenia ms. B. Badania autorki wykazały, iż ms. B opiera się na niezachowanym lub wciąż nieodnalezionym manuskrypcie *Mahāvastu*, zaś imię Nandācārya nie pojawia się w żadnej innej dostępnej nam kopii tekstu.

W ostatniej linijce, w części spisanej w języku newarskim, pojawia się kolejne imię: Gajendra z roku kapłanów Vajrācārya, ale nie jest jasne, kogo miałyby one wskazywać. Być może określa ono osobę, na której zamówienie lub polecenie manuskrypt został sporządzony i w której rękach mógł się następnie znaleźć. Podobna formuła (lecz uzupełniona o słowo *suvarṇṇamūlya*) znajduje się w kolofonie manuskryptu L i oznacza osobę, która zapłaciła za sporządzenie manuskryptu i zapewne stała się następnie jego posiadaczem.

Jeżeli przyjmiemy powyższe założenia, wówczas możemy ustalić, że manuskrypt B został sporządzony ok. 6 lipca 1800 r. w klasztorze Yaśodhara-mahāvihāra w Patanie, zaś skrybą był Nandaveda z rodu Vajrācārya, który podjął się sporządzenia kopii *Mahāvastu* na polecenie osoby o imieniu Gajendra Vajrācārya. Kopia B została wykonana na podstawie manuskryptu, który sporządził skryba Nandācārya Vajrācārya.

#### 4.2. Manuskrypt L

Kolofon manuskryptu L podaje nam wiele cennych informacji na temat czasu i miejsca sporządzenia kopii. W pierwszej części dowiadujemy się:

*svasti naipālike varṣe bhuvanaśaktidvijihvakā | māse śrāvāṇakṛṣṇe ca durgā(?) tithi ravivāsare saṃpūrṇṇa {{likhi}} nandadevena likhāpita pustakam idaṃ ||*

Manuskrypt został ukończony w roku ery nepalskiej *bhuvana-śakti-jihvakā*, co jest datą zakodowaną za pomocą odpowiednich wyrazów. Słowu *bhuvana* możemy przypisać dwie różne wartości – 2 lub 3; (*bhuvana-traya* lub *bhuvana-dvaya*, najczęściej jednak wymieniane są trzy światy); słowo *śakti* wyraża liczbę 3, zaś słowu *dvijihvakā* możemy przypisać wartość 8 (8 klas węży). To nam daje datę 833 lub 832, która nie jest tą oczekiwaną, gdyż powinna się tu pojawić data 933, która została poniżej powtórzona za pomocą znaków cyfr. Zatem słowu *dvijihvakā* należałoby przypisać wartość 9, a nie 8. Biorąc pod uwagę nazwy miesiąca, *tithi* oraz nakszatry (*śrāvāṇa*, *kṛṣṇa*, *ravi*), które potem zostają powtórzone przy dacie 933, oczekiwalibyśmy także tutaj daty *saṃvat* 933. W drugiej części kolofonu (*saṃvatsare 933 śrāvāṇakṛṣṇa navami ravivāra saṃpūrṇṇa*) pojawia się kolejna data skopiowania manuskryptu – rok 933 ery *nepāla-saṃvat* (= 1813 A.D.), w miesiącu *śrāvāṇa* (lipiec-sierpień), w niedzielę (*ravi*), w *tithi navami* ubywającego księżyca (*kṛṣṇa*). Podane

informacje wskazują nam datę 21 lipca 1813 r., przy czym wypadła wtedy poniedziałek, nie niedziela. W kolofonie pojawia się imię skryby Nandedeva, identyczne z tym, które odnotowujemy w kolofonie manuskryptu Ka datowanego na *saṃvat* 820, czyli ponad 100 lat wcześniej, aniżeli ms. L. Nie może zatem chodzić o jedną i tę samą osobę. Wiemy także, że relacja manuskryptów Ka oraz L nie jest bezpośrednia, ale możliwe jest, iż oba są kopiami tego samego rękopisu, który jednak nie jest nam obecnie dostępny. Jedyne wytłumaczeniem pojawienia się w obu tych manuskryptach tego samego imienia skryby byłoby przyjęcie, iż oznacza ono skrybę kopii, która stanowiła podstawę Ka oraz L.

W ostatniej linijce kolofonu, dopisanej inną ręką, pojawia się drugie imię – Jayānanda Vajrācārya – które zapewne oznacza osobę, która zamówiła (za odpowiednią opłatą – *suvarṇṇamūlya*?) sporządzenie manuskryptu.

## **5. Manuskrypty Sb oraz Ky**

### **5.1. Manuskrypt Sb (NGMCP D43/3).**

Karta katalogowa podaje, iż w momencie sporządzania dokumentacji fotograficznej przez NGMPP w roku 1976 manuskrypt Sb znajdował się w prywatnej kolekcji osoby o imieniu Āśākāji Vajrācārya, czyli tej samej, która posiadała wówczas także najwcześniejszy zachowany manuskrypt Sa. Jako jedna spośród trzech kopii (= Sa, Na) ms. Sb zachował oryginalny wariant *madhyuddeśika* (fol. 1b). Podobnie jak w manuskryptach Sa oraz Na, nazwy rozdziałów nie podają nam tytułu dzieła (poza trzema przypadkami: 14b *samāptam mahāvastuṃ sānugītam*, 51b *samāptā ādibhūmī daśā bhūmayah yāvad daśamām mahāvastu-parisaram*, 238b *avalokitam nāma sūtram mahāvastusya parivāram samāptam*), lecz jedynie nazwę kończącego się rozdziału. Kolofon ms. Sb nie podaje nam żadnych informacji odnośnie miejsca czy skryby, który sporządził kopię. Na samym końcu kolofonu dopisana została inną ręką data, którą możemy odczytać albo jako *saṃvat* 815 (= 1695/1694 A.D.), albo *saṃvat* 915 (= 1795/1794 A.D.).<sup>30</sup> Cały manuskrypt Sb został

---

<sup>30</sup> Katalog NGMCP podaje nam datę *saṃvat* 915 (=1794/1795 A.D.), tak samo odczytuje ją MENKENS (1983: 15), podczas gdy YUYAMA (2001: li), a wcześniej także ROTH (1985: 129), odczytują ją jako *saṃvat* 815 (=1694/1695 A.D.). Von HINÜBER (1989: 344) uważa za prawdopodobną datę *saṃvat* 675, czyli 1554/1555 r., jednakże jest to niemożliwe, ponieważ manuskrypt Sb (jak i ten, który stanowi jego podstawę) musi być późniejszy, aniżeli manuskrypt Na (*saṃvat* 777), gdyż bez wątplenia stanowi jego pośrednią lub bezpośrednią kopię (powieliła jego znaczące warianty i opustki). Jak widzimy, von Hinüber odczytuje środkową cyfrę jako 7,<sup>30</sup> co, moim zdaniem, jest nieprawidłowe. Patrząc na zapis znaków poszczególnych cyfr w innych manuskryptach nepalskich datowanych na XVII-XVIII w., widzimy bardzo wyraźnie, że górna część znaku 7 pozostawała otwarta (nie formowała 'kółeczka', tak jak w przypadku znaku 1) i w powyższej dacie z całą pewnością chodzi o 1, nie zaś o 7, jak sądził von Hinüber.

spisany w piśmie dewanagari i zamieszczona tu data z pewnością nie określa czasu sporządzenia ms. Sb, lecz raczej odnosi się do tego manuskryptu, którego kopią jest Sb. Warto zauważyć, że ms. Sb zachował wiele z oryginalnych wariantów i pod tym względem zdaje się pozostawać w bliskiej relacji z ms. Na. Kolofon manuskryptu Sb jest rozbudowany i znacznie dłuższy, aniżeli w mss. Sa oraz Na:

samāptā cemamhāvastu (sic!) || āryamahāsāmghikānām lokottaravādinā pāthēna || ye dharmā hetuprabhāvā hetun tesām tathāgato hy avadat teṣām ca yo nirodha evamvādī mahāmśramanaḥ || || yaḥ śrṇoti muner dharmam śrutvā cābhiniveśāti || sarvapāpavinirmuktā sa gacchati sukhāvatīm || śraddhayā śrotavya tasmāt sugatasyāyam subhāsitaḥ || nānānidarśanaḥ tair taiḥ jinena bhāṣitaḥ purā || so yaḥ subhāsito bhaktyā sugatasyanubhāvataḥ || mayā sampurnalikhitaḥ kaivallyavatmadeśakaḥ || ato yan mama puṇyaḥ syāt sarvakilviṣanāśakam || apāyadvālanāśārham bodhimārgopadeśakam || tena puṇyānubhāvena sarvabhūtāni sarvaśaḥ || sarvakleśavinirmuktā prayāntu hi sukhāvatīm || ye satvāḥ andhakānā ca tathām kubjā vicitrā anye pipāsitā kṣuddhāḥ sarvaduḥkhapīditāḥ || tena puṇyena te sarve sarvasukhasamanvitāḥ || vividhā bhogasambhuktā labhantu mokṣam avyayaḥ || śatsu gatīṣu ye satvāḥ magnāḥ jātijarākule || te sarve mama puṇyena bhavantu bodhimārgagāḥ || ye satvāḥ vāljātīyāḥ saddharmena vivarjītāḥ || pāpeṣu satatā śaktā rāgadveṣena mohitāḥ || te sarve mama puṇyena bhūvāj jātismaras sadā || dānaśīlādisamyuktā carantu bodhicārakām || rājā bhavatu ksemāvān carantu mantriṇo naye || vīrā bhavantu satatam samgrāme jitaśatrahāḥ || kāle varṣantu meghāś ca śasyapūrnā mahī sadā || || prañidhānena yat puṇyam jāyate śubham || tena puṇyānubhāvena bhaveyam bodhipāragāḥ || saṃsārārṇavatīrṇāya dehinām kuśalāya ca || || likhito 'yaḥ 915(?)

Część kolofonu podkreślona pojedynczą linią jest zgodna z kolofonami manuskryptów Sa oraz Na, natomiast fragment podkreślony podwójnie jest wspólny z kolofonem kopii Ka, A, B, C, L, M oraz N. Badania przeprowadzone przez autorkę pozwalają przypuszczać, że rozbudowanie kolofonu końcowego nastąpiło na etapie wcześniejszym niż najstarszy w tej grupie manuskrypt Ka (*saṃvat* 820), gdyż związek Sb oraz Ka nie jest bezpośredni. Kwestia daty pojawiającej się w kolofonie Sb jest bardzo problematyczna. Jak już wyżej wspomnieliśmy, podana tu data określa raczej ten manuskrypt, którego kopią jest Sb, nie zaś datę sporządzenia samego ms. Sb, a zatem bliżej nieokreślony, aczkolwiek niedostępny nam obecnie manuskrypt *x*. Jeżeli zatem przyjmujemy, iż podaną tu datę należy odczytywać jako *saṃvat* 815, wówczas ms. *x* byłby wcześniejszy niż Ka, jeżeli natomiast przyjmujemy *saṃvat* 915, wówczas kopia *x* będzie późniejsza niż Ka. To nie wszystkie zagadki związane z rękopisem Sb. W całym manuskrypcie pojawiają się liczne znaki ̄ wyrażające brakujące akszary,

a także jedno całe puste folio 343b, stanowiące część rozdziału *Rāhulabhadrasya pūrvayogaṃ*, które odpowiada części III.173.17-III.175.3 w edycji Senarta. W manuskrypcie Sa odpowiada to fragmentowi foll. 328b/1-329a/1 (środek linijki), w Na zaś foll. 187a/8-187b/2. Ani Sa, ani Na, ani Ka nie zawierają w tym miejscu pustego folio, ani też żadne z nich nie jest nieczytelne. W żadnym z wymienionych wyżej manuskryptów brakujący w Sb fragment nie stanowi oddzielnego folio, co wyklucza możliwość sklejenia kart i tym samym omińnięcia części tekstu. Ponieważ folio to jest numerowane, dlatego możemy założyć, iż skryba był świadomy brakującego fragmentu i z jakiegoś powodu go pominął, albo, co bardziej prawdopodobne, folio to było nieczytelne. To dodatkowo potwierdza, że Sb opiera się na jakimś nieznanym nam obecnie manuskrypcie *Mahāvastu*, który z pewnością był późniejszy niż Na (*saṃvat* 777), na co wskazuje zaświadczony w nim tekst. Co więcej, oczekiwalibyśmy, że te pominięte lub nieczytelne fragmenty oznaczone w Sb symbolem  $\bar{\phantom{x}}$ , a także część *Rāhulabhadrasya pūrvayogaṃ*, będą pominięte także w kopiach opartych na Sb, chyba że zostały uzupełnione na podstawie jakiś innych zachowanych manuskryptów tekstu. Dodajmy tylko, iż żadna z pozostałych zachowanych kopii *Mahāvastu* nie zawiera w tych miejscach świadomie wprowadzonych opustek w tekście, jak też nie odnotowujemy braku części rozdziału *Rāhulabhadrasya pūrvayogaṃ*.

## 5.2. Manuskrypt Ky

Kolofon ms. Ky wprawdzie podaje nam datę *saṃvat* 981, ale została ona dopisana inną ręką. Zgodnie z nią manuskrypt został skopiowany w roku *saṃvat* 981 (lub 985 wg katalogu), w miesiącu karttika, czyli w październiku-listopadzie, w dziewiątej tithi księżyca przybywającego (= w jasnej połowie miesiąca księżycowego – *śukla*). Daje nam to datę 21 listopada 1860 r. dla roku *saṃvat* 981 lub 8 listopada 1864 dla roku *saṃvat* 985, jeżeli za miejsce skopiowania manuskryptu przyjmiemy Patan. Kolofon ms. Ky ma zupełnie odmienną formę od tej zaświadczonej w Sa, Na, Ka czy Sb:

*iti śrīmahāvastuni padmāvatīye parikalppo samāpto || idam avocat bhagavān āttamanās te ca bhiksavo sā ca sarvāvatī parsat sadevamānusāsurasuragarudakinnaramahoraga bhāsitem atyanandann iti || iti śrīmahāvastu-avadāna parisamāptam śubhm (sic!) || || śrī bhagavān śaraṇa || || [dopisane inną ręką] āryyamahāsāghinām (sic!) lokottaravādinām pāthena iti mahāvastu-vadānaṃ samāptaṃ saṃvat 981 kārttikaśuklanavamiṃ likhitaṃ pustakaṃ vidyate*

Manuskrypt Ky należy do grupy rękopisów *Mahāvastu* (razem z mss. Kt oraz R) kompletnych tylko do rozdziału *Padmāvatīye parikalpaḥ* i określa dzieło jako *Mahāvastu-avadāna*. Grupa ta stosuje w odniesieniu do lokottarawadinów wtórnego terminu *madhyadeśika* (= wszystkie pozostałe manuskrypty poza Sa,



Na, Sb), nie zaś oryginalnego wariantu *madhy'uddesika*. Do manuskryptu dołączony jest spis rozdziałów *sūcīpatra*, sporządzony przez skrybę o imieniu Dharmmaharṣa, który jednakże nie odpowiada formom nazw poszczególnych rozdziałów odnotowanych w ms. Ky.<sup>31</sup> Rękopis Ky jest interesujący także z innego powodu. To, co przykuwa naszą uwagę i wydaje się w przypadku tego manuskryptu najbardziej interesujące to fakt, że jest on niejako 'zlepkiem' trzech różnych manuskryptów:<sup>32</sup> foll. 1-211 reprezentują jeden styl; foll. 212-244 są w zupełnie innym formacie; foll. 245-259 prezentują jeszcze inny charakter, choć zbliżony do części pierwszej. Numeracja jest zachowana prawidłowo, podobnie ciągłość tekstu. Spośród wyżej wymienionych najbardziej zaskakująca wydaje się część druga, czyli foll. 212-244. Karty manuskryptu są tu znacznie mniejsze, pojawiają się też potrójne linie oddzielające marginesy oraz dorysowane czerwony dandy. To, co możemy z całą pewnością stwierdzić to fakt, że wszystkie trzy części pochodzą mniej więcej z tego samego okresu, co potwierdza zaświadczone w nich pismo, czyli nie wcześniej niż z drugiej połowy XIX w., co zgadzałyby się z datą podaną w kolofonie, mimo iż została ona dopisana inną ręką.

Podkreślona część kolofonu, w tym zwłaszcza pewne formy gramatyczne oraz pojawiające się błędy, przypominają nam kolofon manuskryptu Kt<sup>33</sup> (NGMCP

<sup>31</sup> Posiadamy bardzo wyraźne dowody jednoznacznie potwierdzające, że powyższy spis absolutnie nie opiera się na manuskrypcie Ky, o czym świadczy nie tylko fakt, iż zawiera nazwy rozdziałów, których w samym Ky brak, ale również dlatego, iż zaświadcza inne formy poszczególnych nazw rozdziałów. Forma nazwy rozdziału *Nidānagāthā* (w miejsce *Nidānavastugāthā*) naprowadza nas na któryś z manuskryptów L, C, M lub Ks, które zaświadczyają identyczną nazwę tego rozdziału. Idąc dalej tym tropem zauważamy, że jedną z wyżej wymienionych form odnotowujemy tylko w manuskrypcie Ks (Kaiser Library, Katmandu), a mianowicie *Śyāmākaśiri-jātakam parikalpa* (w Ks jako *Śrīśyāmākaśiri-jātaka-parikalpaṃ*, w pozostałych mss. jako *Śyāmaka-jātakam*), podobnie *Mamjalī-jātakam* (= Ks; w Ky *Mañjurī-jātakam*), *Yaśośreṣṭi-jātaka* (Ks, C, M *Yaśodasya śreṣṭi-jātakam*; Ky brak; pozostałe mss. *Yaśoda-jātakam* (*Yaśodasya jātakam*)). Możemy przypuszczać, że lista rozdziałów została dopisana już jakiś czas po sporządzeniu samego Ky i dotyczyła innego manuskryptu. Świadczą o tym przede wszystkim liczne błędy w nazwach poszczególnych rozdziałów, ale także brak nazw niektórych rozdziałów.

<sup>32</sup> Wydaje się całkiem zaskakujące, iż fakt ten nie został odnotowany w katalogu zawierającym wstępny opis manuskryptu. Autorzy nie wspominają nic na temat tego, jakoby karty różniły się wielkością, stylem itp. Ponieważ we wstępie do katalogu (GOSHIMA, NOGUCHI 1983: i) czytamy, że to prof. Sakaki zlecił zebranie i spięcie kart manuskryptu w jedną całość niedługo po ich przywiezieniu z Nepalu, dlatego możemy przypuszczać, że od momentu pozyskania manuskryptu układ i format pozostawał w niezmienionej formie. Zatem zmiany musiały zostać wprowadzone na etapie wcześniejszym, zanim manuskrypt znalazł się w rękach japońskiego uczonego.

<sup>33</sup> Kt 264b *idam avocat bhagavān āttamanās te ca bhikṣavo sā ca sarvāvātī parṣat sadevamānuṣāsura-garudakinnaramahoragabhāṣitem atyanandann iti || iti śrī-mahāvastu-avadāna parisamāptaṃ.*

B99/3) przechowywanego w National Archives of Nepal w Katmandu.<sup>34</sup> Myślę, że oba manuskrypty pochodzą z tego samego późnego okresu i albo jeden jest kopią drugiego, albo oba są kopiami tego samego manuskryptu.

### **Podsumowanie**

Jak pokazują powyższe analizy, kwestie datowania i zarysowania relacji poszczególnych manuskryptów *Mahāvastu* nastroczają licznych problemów. Musimy pamiętać, że większość zachowanych kopii nie podaje w kolofonie żadnej daty (Sa, A, M, N, Kt, Ks, Ta, R), natomiast co najmniej w dwóch przypadkach (Sb, Ky) zaświadczone data budzi pewne wątpliwości. Możemy jednak wysunąć pewne ogólne wnioski dotyczące relacji poszczególnych manuskryptów. Zachowane kopie tekstu można podzielić na grupy w zależności od zaświadczonych w nich wariantów, nazw poszczególnych rozdziałów oraz postaci kolofonu końcowego:

1. Pod względem zaświadczonych wariantów:
  - Grupa I: Ka, L, Ks, C, M, Sc
  - Grupa II: Na, Sb, B, N, A, Ta, Ky, Kt, R
2. Pod względem bliskości zachowanych wariantów względem Sa:
  - Grupa: I Na, Sb, Sc, B, N, A
  - Grupa: II Ka, L, Ks, C, M, Ky, Kt, R, Ta
2. Pod względem zachowanych kolofonów końcowych:
  - Grupa I: Sa, Na
  - Grupa II: Sb, B, N, A
  - Grupa III: Ka, L, C, M

Kolofon końcowy manuskryptów należących do grup II oraz III jest bardziej rozbudowany niż w mss. Sa oraz Na. Zapewne w relacji pomiędzy ms. Na a pozostałymi rękopisami Mv pośredniczyła jakaś niezachowana lub wciąż nieodnaleziona kopia tekstu, w której kolofon końcowy został rozbudowany.

Formuły kończące rozdziały przyjmują w naszych manuskryptach różne formy – oryginalną, w postaci „[nazwa rozdziału] *samāptam*” lub „*samāptam* [nazwa rozdziału]”, zachowały Sa, Na, Sb, B, N, A, częściowo również Sc. Manuskrypty Sc (27 razy), L (9 razy) oraz Ta, Ky, Kt, R (dwukrotnie) zaświadcniają nazwy rozdziałów w formie *iti śrīmahāvastu-avadāna-kathāyām* [...] *samāptam*. W manuskryptach Ks (10 razy), L (4 razy), Ta (3 razy), C (5 razy)

---

<sup>34</sup> Podobnie wygląda kolofon manuskryptu R, który jednakże jest późniejszy, aniżeli mss. Ky oraz Kt.

R 330/b *idam avocat bhagavān āttapanās* (sic!) *te ca bhikṣavo sā ca savavitī* (sic!) *parṣat sadevamānuṣāsurasagaruḍakinnaramahoraga bhāṣitem abhyanandann iti iti śrīmahāvastu-avadāna parisamāptam* ||

odnotowujemy podanie nazw rozdziałów w formie *iti śrīmahāvastune* [...] *samāptam*. Zatem zauważamy, że w kompletnych manuskryptach tekstu dzieło nazywane było: *Mahāvastu*, *Mahāvastu-avadāna* lub *Mahāvastu-avadāna-kathā*. W najwcześniejszych manuskryptach, czyli Sa oraz Na, nazwy poszczególnych rozdziałów generalnie nie wymieniają tytułu dzieła, poza kilkoma przypadkami. Manuskrypt Ka zawsze podaje tytuł jako *Mahāvastu-avadāna*, pozostałe manuskrypty nie są pod tym względem aż tak konsekwentne i stosują wyżej wymienione określenia wymiennie.

Ciekawe, że w niektórych manuskryptach, a mianowicie w Ka, L, Kt, R, Ky, Ks, C, M odnotowujemy część kolofonu końcowego nieodnotowaną w Sa, Na, Sb, B, N oraz A:

**L** *idam avocad bhagavān āttamanā ye na devānāgāsuraḡarudākinnarāmahoraḡā sā ca sarvāvatī parṣat te ca bhikṣavo bhagavato bhāṣitam atyanandan iti ||*

**Ka** *idam avocad bhagavān āttamanās te ca devānāgāsuraḡarudākinnarāmahoraḡā sā ca sarvāvatī parṣats te ca bhikṣavo bhagavato bhāṣitam atyanandan iti ||*

**C** *idam avocad bhagavān āttamanā ye ca devāsuraḡarudākinnaramahoraḡā sā ca sarvāvatī*

*parṣat te ca bhikṣavo bhagavato bhāṣitam atyanandan iti ||*

**Ks** *idam avocad bhagavān āttamanās te ca bhikṣavo sā ca sarvāvatī parṣat sadevamānuṣāsuraḡarudākinnaramahoraḡabhāṣitam atyanandann iti ||*

**Ky** *idam avocat bhagavān āttamanās te ca bhikṣavo sā ca sarvāvatī parṣat sadevamānuṣāsuraḡarudākinnaramahoraḡa bhāṣitem atyanandann iti ||*

**R** *idam avocat bhagavān āttapanās te ca bhikṣavo sā ca savavitī parṣat sadevamānuṣāsuraḡarudākinnaramahoraḡa bhāṣitem abhyanandann iti ||*

**Kt** *idam avocat bhagavān āttamanās te ca bhikṣavo sā ca sarvāvatī parṣat sadevamānuṣāsuraḡarudākinnaramahoraḡabhāṣitem atyanandann iti ||*

Zauważamy, że w części wyżej wymienionych manuskryptów ten fragment kolofonu przyjmuje nieco inny szyk wyrazów, z czego wyłaniają się dwie podgrupy: Ks, Ky, Kt, R oraz Ka, L, C, M.

Możemy z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że istniało kiedyś więcej manuskryptów *Mahāvastu* i z pewnością nie wszystkie są nam obecnie dostępne. Dlatego też nie jest możliwe zarysowanie jednej stemmy obejmującej wszystkie kopie i ich relacje, gdyż brakuje w niej kilku istotnych ogniw. Miejmy nadzieję, że dalsze badania i odkrycia pozwolą znaleźć odpowiedzi na pytania postawione w niniejszym artykule i rozwiązać frapujące kwestie związane z zachowanymi manuskryptami tekstu.

### Bibliografia

- BAJRACHARYA 1995 = Bajracharya, Ranjana: „The Development of Vihāra Culture in Nepal”, *Contributions to Nepalese Studies*, Vol. 22, No. 2, str. 141-151.
- BECHERT 1985 = Bechert, Heinz (red.): *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur (Symposien zur Buddhismusforschung, III.1)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985.
- BENDALL 1883 = Bendall, Cecil: *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, with Introductory Notes and Illustrations of the Paleography and Chronology of Nepal and Bengal*, Cambridge University Press, Cambridge 1883.
- GELLNER 1991 = Gellner, David N.: „A Newar Buddhist Liturgy: Sravakayanist Ritual in Kwā Bāhāh, Lalitpur, Nepal”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 14, 1991, str. 236-253.
- GELLNER 1996 = Gellner, David N.: „A Sketch of the History of Lalitpur (Patan) with Special Reference to Buddhism”, *Contributions to Nepalese Studies* 1996, Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University, str. 125-157.
- GOSHIMA,  
NOGUCHI 1983 = Goshima, Kiyotaka, Noguchi, Keiya: *A Succint Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Faculty of Letters, Kyoto University*, The Society for Indic and Buddhistic Studies, Kyoto University, 1983.
- von HINÜBER  
1989 = von Hinüber, Oskar: „Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit”, w: Caillat C. (ed.) *Dialectes dans les littératures indo-aryennes* 1989, str. 341-367.
- HIRAKAWA  
1990 = Hirakawa, Akira: *A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna*, University of Hawaii Press 1990.
- de JONG 1985 = de Jong, J. W.: „*Madhyadeśika, Madhyoddeśika and Madhy'uddeśika*”, w: BECHERT 1985, str. 138–43.
- JONES 1949 = Jones, John James: *The Mahāvastu*, The Pali Text Society (Sacred Books of the Buddhists), 3 Vols., 1949-1987.
- KARASHIMA  
2012 = Karashima, Seishi, von Hinüber, Oskar: *Die Abhisamācārikā Dharmāḥ. Verhaltenregeln für buddhistische Mönche der Mahāsāṃghika-*

- Lokottaravādins*, herausgegeben, mit der chinesischen Parallelversion verglichen, übersetzt und kommentiert von Seishi Karashima unter Mitwirkung von Oskar von Hinüber, 3. Vols., The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo 2012.
- LAMOTTE 1988 = Lamotte, Étienne: *History of Indian Buddhism, from the Origins to the Śaka Era*, translated from the French by Sara Webb-Boin under the supervision of Jean Dantinne, pierwsza edycja: *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śaka*, Bibliothèque du Muséon, Louvain 1958.
- LEWIS 1989 = Lewis, Todd L.: „Mahāyāna Vratas in Newar Buddhism”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 12, No. 1, 1989, str. 109-139.
- LILAND 2009 = Liland, Fredrik: *The Transmission of the Bodhicaryāvatāra. The history, diffusion, and influence of a Mahāyāna Buddhist text*. A thesis presented to the Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, 2009.
- LOCKE 1975 = Locke, John K.: „Newar Buddhist Initiation Rites”, *Contributions to Nepalese Studies* 1975, Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University, str. 1-23.
- MENKENS 1983 = Menkens, Ralph: *Zwei neue Mahāvastu-Handschriften aus Nepal*, Magisterarbeit zur Erlangung der Würde der Magister Artium der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg 1983.
- MITRA 1882 = Mitra, Rajendralala: *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Cosmo Publications, New Delhi 1882.
- PETECH 1984 = Petech, Luciano: *Medieval History of Nepal (c. 750-1482)*, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1984.
- ROTH 1968 = Roth, Gustav: „Terminologisches aus dem Vinaya der Mahāsāṃghika-Lokottaravādin”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 118 (1968), str. 334-348.
- ROTH 1970 = Roth, Gustav: *Bhikṣuṇī-Vinaya. Manual of Discipline for Buddhist Nuns*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute 1970.
- ROTH 1985 = Roth, Gustav: „The Readings *Madhy'-uddeśika*, *Madhyoddeśika*, and *Madhyadeśika* in the Scriptures of the Ārya-Mahāsāṃghika- Lokottaravādins – Including Notes

- on *daśa-baddhena* and *pañcabaddhena gaṇena*”, w: BECHERT 1985, str. 127–37.
- SIRCAR 1965 = Sircar, Dineschandra: *Indian Epigraphy*, Motilal Banarsidass 1965.
- TELWATTE 1978 = Telwatte, Rahula: *A Critical Study of the Mahāvastu*, Motilal Banarsidass 1978.
- THAPA 2005 = Thapa, Shanker, Bajracharya, Indra Kumari: *Ratnakar BAJRACHARYA Mahavihara. A Vajrayana Buddhist Monastery of Patan*, Adroit Publishers, Delhi 2005.
- THOMAS 1933 = Thomas, Edward J.: *The History of Buddhist Thought*, Kegan Paul Karl Trubner & Co, London 1933.
- WARDER 1970 = Warder, A. K.: *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi 1970.
- WINDISCH 1909 = Windisch, Ernst: *Die Komposition des Mahāvastu. Ein Beitrag zur Quellenkunde des Buddhismus*, B. G. Teubner, Leipzig 1909.
- WRIGHT 1877 = Wright, Daniel: *History of Nepal. Translated from the Parbatiya by Munshi Shew Shunker Singh, Pandit Shri Gunanand*, Cambridge University Press, Cambridge 1877.
- YUYAMA 2001 = Yuyama, Akira: *The Mahāvastu-Avadāna in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts*. 2 vols., Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco 2001.

## Summary

Katarzyna Marciniak

### **Nepalese Manuscripts of the *Mahāvastu***

The present paper offers a description of selected preserved manuscripts of the Buddhist Hybrid Sanskrit text *Mahāvastu*, namely the Mss Sa, Na, Ka, Sb, B and L. The manuscripts are divided into groups according to different types of final colophons. Particular emphasis is laid on the methods of dating attested in the manuscripts. The author attempts to underline and solve some of the problems regarding the decipherment and decoding of the dates included in the colophons.

## Shingon *Ajikan* Ritual as Deathbed Practice in Kakuban's Writings

JAGNA NIEUWAŻNY

Japanese Buddhists of the early medieval period commonly believed that death was a crucial moment when the devout might overturn fate and, by maintaining a focused mind and “right mindfulness”, escape the whirl of samsara and achieve “birth in a pure land”, (往生, *ōjō*), eventually becoming a buddha. This belief led to the creation of a new genre of literature, known as *ōjōden* (往生傳, “accounts of birth in the Pure Land”) and *rinjū gyōgisho* (臨終行儀書, “manuals for practice in one’s last hour”). *Ōjōden* includes both “diaries” which recall death and rebirth in a bodhisattva’s realm and precise instructions concerning deathbed practice.

Most popular among such practices was the chanting of nenbutsu<sup>1</sup> (念仏), which became the “trademark” of two famous Pure Land<sup>2</sup> Buddhist schools in Japan, the Jōdo-shū (浄土宗, “Pure Land School”), established in 1175 and derived from the teachings of the Japanese ex-Tendai monk Hōnen (法然, 1133-1212) and Jōdo Shinshū (浄土真宗, “True Pure Land School”), founded by another former Tendai monk Shinran (親鸞, 1173-1263) in 1224. Chanting the nenbutsu by reciting the phrase *Namu Amida Butsu* (南無阿弥陀仏, “I take refuge in

---

<sup>1</sup> The *nenbutsu* is mostly known as a practice of the Jōdo-shū, which entails the oral chanting of the name of Amitābha Buddha (*namu amida butsu*) for the purpose of obtaining rebirth in the Pure Land. Repetition is done both audibly and inaudibly. The Amitābha Buddha, also called the Buddha of Limitless Light or Amitāyus (the Buddha of Limitless Life), was known in Japan as Amida (阿弥陀), a buddha who possesses infinite meritorious qualities, who expounds the dharma in his pure paradise (Sukhāvātī) in the West. According to tradition, Amitābha was an ancient king who, having come in contact with the Buddhist teaching, renounced his throne and became a monk named Dharmākara. He resolved to become a Buddha and to possess a paradise in which all who called his name might be born into a life of unbounded joy. This is the result of his forty eight vows, the most important of which are those in which he promises not to achieve supreme perfect enlightenment until he has saved all sentient beings in his paradise.

<sup>2</sup> A pure, paradisiacal place, inhabited by buddhas and/or bodhisattvas who have thoroughly destroyed their afflictions. More specifically, it refers to a heaven in the Western Land, where practitioners who demonstrated faith in Amitābha Buddha may be reborn. This paradise, known as Sukhāvātī, or the Paradise of the West, was presided over by Amitābha. Other buddhas also have Pure Lands. Seventeen other Pure Lands are also described by reference to their moral or spiritual conditions of development, e.g. the pure land of patience, zeal, wisdom, etc.

Buddha Amida") throughout life, but especially before death, was the primary mean to gain birth in the Pure Land. Later Jōdo Shinshū doctrine held that the nenbutsu was an expression of gratitude to Amida who vowed to save all sentient beings from the suffering of this world. Although the nenbutsu remained the most popular way of ensuring one's post-mortem fate, the practice during the final days or hours surpassed chanting the name of Amida to include a wide range of recommended practices to be employed at the end of life in order to be reborn in Amida's Pure Land or in some other superior realm.

A short introduction to the meaning and performance of the meditation ritual called *ajikan* (阿字觀, meditation on the letter 'A'), performed in the Shingon school of Japanese Buddhism since the 9th century clarifies its use as a deathbed practice. After a discussion of the origins and meaning of the *ajikan* ritual, some instances of its use as a deathbed practice among Middle Age Japanese monks will be identified among corpus of texts on *ajikan* written by Kakuban (覚鑿, 1095-1143).

### About the letter A

'A' (rendered as अ, आ, 阿字, 阿 or 第一句) is the first letter in the Siddham script. *Siddham* (lit. 'accomplished' or 'perfected' in Sanskrit), also called *Siddhamātrkā*, is a North Indian script used for religious texts. Kūkai (空海, 774-835), the first patriarch of the Japanese Shingon School, introduced the Siddha script to Japan, when he returned in 806 from China where he had studied Sanskrit with Nalanda-trained monks, including one known as Prajñā. Many crucial philosophical concepts have been associated with 'A'. Given its Indian origins, A symbolizes versatility because it serves as a component of each Sanskrit syllable in Sanskrit phonology. At the same time, A functions as the prefix of negation and symbolizes inconstancy as something immaterial or inexpressible. Known in Shingon doctrine as the *boshū* (母種, "mother seed") of all other letters and the first vocalization by any human being after birth, A symbolizes the beginning of all things and is considered the original, uncreated "source of myriads of phenomena" (*akāra-ādy-anutpādaḥ*), in which all things were already comprised.

The *Mahāvairocana Sūtra*<sup>3</sup>, one of the two most important sutras for the doctrine of the Shingon School, explains the virtues of Mahāvairocana Buddha<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> *Mahāvairocana Sūtra* (*Dainichi-kyō*, 大日經) is the shortened popular title for the *Mahāvairocanābhisambodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtra*, which was the most important text for the East Asian Vajrayāna/Tantrayāna School. Translated by Śubhakarasiṃha in 724, this scripture presents the world as a stage on which the Buddha Mahāvairocana reveals the three mysteries of Esoteric Buddhism by which one may discover one's innate pure mind of



as the source of life. Those virtues of Mahāvairocana are expressed by the Sanskrit letter 'A' (𑖀), pronounced 'Ah'. The sutra states that the letter A is the mind that aspires to be enlightened, and knowing one's own mind is to know one's own aspiration for the realization of enlightenment.

Kūkai's *Shōji Jissō Gi* (聲字實相義<sup>5</sup>, "Meaning of Sound, Word, and Reality"), refers to the letter A as "the only uncreated, ever-existing letter", and is considered to be another name for the *dharmakāya*<sup>6</sup> of the Buddha Mahāvairocana.

### Towards a definition of *ajikan*

*Ajikan* could be described as the most exoteric of esoteric rituals because it is the only one that, according to Shingon doctrine, can also be practiced by lay followers. Specifically, *ajikan* does not require further instruction from a more spiritually advanced master. The first instruction for performing the *ajikan* is reported in Kūkai's *Hizō Hōyaku* (秘藏宝鑰<sup>7</sup>, „Precious Key to the Secret Treasury”):

„Imagine yourself: a white flower of lotus with eight petals  
(over which there floats a full moon) of a diameter of the length of a  
man's arm,

(on which the moon's disc) there looms a glittering, silver letter A (𑖀).

Unite the dhyāna<sup>8</sup> with the prajñā<sup>9</sup> in a knot as hard as a diamond (kongō,  
金剛),

---

enlightenment.

<sup>4</sup> Mahāvairocana Buddha (Dainichi Nyorai, 大日如来) presents the Buddha who is the central teacher and object of veneration in Vajrayāna Buddhism. As the Great Sun Buddha, he is the transcendent and cosmocratic apotheosis of the historical Buddha, Śākyamuni. Under the earlier designation Vairocana ('the luminous one'), he represents Buddhism's most profound speculation on the emptiness and interpenetration of all elements in the universe.

<sup>5</sup> HAKEDA (1972): 234.

<sup>6</sup> *Dharmakāya* (*hōjin*, 法身) is translated as "reality body", "truth body", "law body", etc. In general Mahāyāna teaching, the dharma-body denotes absolute existence, the manifestation of all existences, the true body of reality, or Buddha as the eternal principle; the dharma-body is also the body of essence that is pure, possesses no marks of distinction, and is the same as emptiness. The dharma-body is one of the three bodies (*trikāya*, *sanjin*, 三身) of the Buddha.

<sup>7</sup> HAKEDA (1972): 157.

<sup>8</sup> *Dhyāna* (*zenjō*, 禪定) – the mind in silent meditation or introspection. A general term for meditative concentration practices, both Buddhist and non-Buddhist. Also the fifth of the six *pāramitās* (see below).

<sup>9</sup> *Prajñā* (*hannya*, 般若) is a transliteration of the Sanskrit word meaning wisdom; cognitive acuity; know-how. Especially the Buddhist wisdom that is based on a realization of dependent arising, no-self, emptiness, etc.— the wisdom that is able to extinguish afflictions and bring

And attract the unshakeable *prajñā* of the Tathagata<sup>10</sup> to your mind.”  
(*Hizō Hōyaku*)

Later explanations concern the repetition of this visualization in the morning and evening, until the practitioner is able to perform it with his eyes open or closed, and the moon disc becomes big enough to contain the whole world. The earliest instructions for the contemplation of the A-syllable in Japan are found in the *Ajikan yōjin kūketsu* (阿字觀用心口訣, „Oral Transmissions Concerning Instructions for A-syllable Contemplation”)<sup>11</sup>, attributed to Kūkai’s disciple Jichie or Jitsue (實慧, 786–847). These instructions later became a model and basis for different variations of the ritual.

The *ajikan* is, in fact, composed of three rituals. In addition to the proper method of visualizing the letter A, there also exist the *gachirinkan* (月輪觀, “Meditations on the Moon Disc”). These instructions include observations of the moon during sixteen consecutive nights, starting from the new moon up until the full moon (which symbolizes the sixteen kinds of development or awakening in the practitioners mind) and the *asokukan* (阿息觀, “Meditation on A While Breathing”) which presents breathing exercises together with incantations of the syllable A.

Kūkai again explains in his *Shōji Jissō Gi* that the A-syllable, like all mantras, comprises the three aspects: *shō* (聲, “voice”) (the sound produced when exhaling and intoning A during practice), the *ji* (字, “word or letter” – the name of the dharma-body that buddha explained above and contemplation of the letter written in Siddham), and the *jissō* (實相, “true aspect”, the true aspect of all things as well as the contemplation of the true meaning of A). Thus, *ajikan* involves all “three mysteries”,<sup>12</sup> and its primary purpose, like other Shingon rituals, is to lead the practitioner in a short time (*sokushin*, 即身, „in this very

---

about enlightenment. *Prajñā* is the sixth *pāramitā* (term most commonly translated into English as perfection, referring to practices employed by those on the bodhisattva path to attain Buddhahood. The six are: giving (*dāna*), morality (*śīla*), forbearance (*kṣānti*), vigor (*vīrya*), meditation (*dhyāna*), and wisdom (*prajñā*).

<sup>10</sup> *Tathāgata* (*nyōrai*, 如来), interpreted as ‘thus-come’ (*tathā + āgata*), is one of the ten epithets of the Buddha, with the implication that the Buddha’s achievement of enlightenment came through a path of practice that other sentient beings can follow.

<sup>11</sup> Ed. KOBAYASHI (1992).

<sup>12</sup> *Sanmitsu* (三密), the three mystic things: the body, mouth (i.e. voice), and mind of the Tathāgata, which are universal, with all things being represented by this mystic body, all sound included in this mystic voice, and all thought contained in this mystic mind. The esoteric practitioners seek to realize their Tathāgata nature by making a *mudrā* with their hand, uttering a mantra, and contemplating an esoteric deity.

body”) to cut off false views and desires, and attain the Buddha-state<sup>13</sup> through unity with the Buddha in body, word and mind.

### **The concept of *mappō* and its impact on Japanese thought**

The spirituality of medieval Japan includes a popular concept with a crucial meaning for the Buddhist deathbed practices, but also visual arts and literature. The concept is known in Japanese as *mappō* (末法, “the Latter Day of the Law”). This idea evolved from one of the ways of dividing time following Buddha's passing as formulated by his first pupils. The Three Ages of Buddhism or the Three Ages of the Dharma, *sanji*, 三時 are:

1. *Shōbō* (正法, „the Former Day of the Law”) also known as the Age of the Right Dharma, are the first thousand years (or 500 years) after Buddha's passing, during which Buddha's disciples are able to uphold Buddha's teachings; followed by
2. *Zōhō* (像法, „the Middle Day of the Law”) also known as the Age of Semblance Dharma, the second thousand years (or 500 years), which only resembles the right dharma; and finally
3. *Mappō*, the main point of interest and the last period which is to last for 10,000 years during which the Dharma declines.

*Mappō*, also translated as the Age of Dharma Decline, is the “degenerate” Third Age of Buddhism. It is believed that during *mappō* people will be unable to attain enlightenment through the words of the Śakyamuni Buddha and society will become morally corrupt. Although the teachings of the Buddha will still be correct, people will no longer be capable of following them. This failure should lead to all sorts of calamities, including various natural disasters, but more importantly wars and general decline in morality<sup>14</sup>.

*Mappō* is in no way a medieval concept. The division of time after the Buddha's passing had already been considered by the legendary prince-scholar Shōtoku Taishi (聖徳太子, 573-621)<sup>15</sup> in his *Sangyōgisho* (三経義疏), a

---

<sup>13</sup> *Jōbutsu* (成仏, “accomplishing Buddhahood”). The goal of Mahāyāna Buddhism, its teachings and practices.

<sup>14</sup> For a brief overview of the development of *mappō* thought in Japan, see: MARA (1988: 25-54).

<sup>15</sup> Prince Shōtoku, also known as Prince Umayado (Umayado no ōji, 厩戸皇子) or Prince Kamitsumiya (Kamitsumiya no ōji, 上宮皇子), was a semi-legendary regent and a politician of the Asuka period in Japan. The Prince was an ardent Buddhist and composed commentaries on the sutras. He commissioned the Shitennō-ji temple (四天王寺) in Settsu province (摂津, present-day Osaka).

commentary on three sutras, the *Yuimakyō* (維摩經), *Shomangyō* (勝鬘經), and *Hokkekyō* (法華經)<sup>16</sup>.

The „Great Collection Sutra”<sup>17</sup>, particularly its twelfth chapter, the scroll of *Gachizobun* (月藏分)<sup>18</sup>, also gained popularity. This text contains detailed descriptions of monks who chose to live like laymen, pestilence, fire, dry springs and wells, which resulted in no crops being harvested, all as a result of times coming to an end. The idea of *mappō* gained wide acceptance, especially during the years 1177 and 1185. This period was marked with several momentous social and political events, like the coup d'état of the warrior Taira no Kiyomori (平清盛, 1118-1181)<sup>19</sup> and the five-year civil war which resulted in Japan's first shogunate. The capital at the time (present day Kyoto) experienced an unusual number of disasters, including a major fire that burned a third of the capital, famines and epidemics that lasted for years, a whirlwind that destroyed hundreds of homes, and countless earthquakes, particularly a major one in 1185. People who lived through that catastrophic decade sought explanations from astrologers, fortune-tellers and also monks. In this context, *mappō* proved to be a popular explanation and suited well such critical times.

### On Ōjōden-Genshin and his Ōjō Yōshū

For Japanese Buddhists of the early medieval period the thoughts at the time of death held the power to overturn one's postmortem fate. Those who died with the proper mindset were believed to achieve “birth in a pure land” directly and secure eventual buddhahood. Accounts of the exemplary deaths of Buddhist practitioners and advice for performing deathbed rituals were described in *ōjōden*, “accounts of birth in the Pure Land”, and *rinjū gyōgisho*, “deathbed practice”, respectively.

The first Japanese set of instructions for deathbed practices is the treatise *Ōjō Yōshū* (往生要集, “Essentials of Birth in the Pure Land”)<sup>20</sup>, compiled by the scholar-monk Genshin (源信, 942–1017). Although he did not state the specific

---

<sup>16</sup> The *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* – *Yuimakyō*, the *Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra* – *Shōman-kyō*, and the *Lotus Sūtra*, *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* – *Hokkekyō*.

<sup>17</sup> *Daijikkō*, 大集經.

<sup>18</sup> Chin. *Yuezang Fen*, fascicles forty-six through fifty-six.

<sup>19</sup> Taira no Kiyomori was a military leader of the late Heian period of Japan. He established the first samurai-dominated administrative government in Japan. After his death the Taira clan (平族) was in 1185 annihilated by the Minamoto clan (源族) who then gained supremacy throughout Japan. Kiyomori is the main character in the Kamakura period epic, the *Heike Monogatari* (平家物語, “Tale of Heike”, compiled in the 12th century).

<sup>20</sup> A digital version of *Ōjō Yōshū* is available in the SAT Daizōkyō Text Database: [http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/T2682\\_,84,0033a04:2682\\_,84,0052c25.html](http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/T2682_,84,0033a04:2682_,84,0052c25.html)

time at which *mappō* would begin, this treaty clearly suggests that it was supposed to have begun during Genshin's lifetime and one of its signs were the struggles for domination over the Japanese Buddhist community between the two rival temples of Tōdaiji (東大寺) and Kōfukuji (興福寺), specifically mentioned in the text.

The *Ōjō Yōshū* advises contemplation of Amida's physical marks at the end of life; his radiant light embraces the devotee; and his *raigō* (来迎, "welcoming descent"), together with attendant bodhisattvas, escort the faithful practitioner to his pure land. In addition to this contemplation, Genshin also prescribed chanting of Amida's name (*nenbutsu*), which he considered an aid to deathbed contemplation.

The *nenbutsu* is simply recitation of the phrase *Namu Amida Butsu* ("I take refuge in Amida Buddha") although it is meant to serve different purposes according to different affiliations. More than in ordinary life, the *nenbutsu* was believed to be especially efficacious in one's final moments. Thus, the chanted *nenbutsu* became a widely spread deathbed practice, especially because of Genshin's vivid description of hell and two other low realms in which the people who would not take the chance of changing their fate were bound to abide after death. Specifically, the sixth chapter "On the *Nenbutsu* in Special Times" contains a set of prescriptions for a deathbed practice. Especially emphasized is the fact that, if a dying person committed many evil deeds during their lifetime, confiding in Amida remained the only way of salvation to be considered. Ten repetitions of Amida's name should suffice to attain at least *ke no jōdo* (化の浄土, "Land of Transformation")<sup>21</sup>, according to Genshin, who adds that those ten repetitions would only be effective for those who had practiced the *nenbutsu* beforehand, and knew the basics of proper intonation. Salvation was thus not for everybody – if one could not count on Amida's grace, the remaining paths to salvation were based on one's own will power, or *jiriki* (自力, "own power")<sup>22</sup>. Genshin noted that the likelihood of salvation still remained uncertain. This idea was only replaced by the ideal of universal salvation by the founder of the Jōdo Shinshū School, Shinran, some two hundred years later.

The *Ōjō Yōshū* contains also a detailed instruction on how to prepare the dying person for his or her meeting with Amida. Such a person should be transferred to a building known as the *mujō-in* (無常院, "Impermanence Hall") and tied by a string to an Amida statue. This act created a physical connection between the two beings. An assistant who served as a guardian and cleaner of

---

<sup>21</sup> Land of Transformation is a simulacrum of the true Pure Land.

<sup>22</sup> One's own abilities and efforts toward the attainment of enlightenment, as contrasted with the reliance on *tariki* (他力, "other-power") of Amitābha or another great Buddha or bodhisattva.

impurities should stay by his or her side and ask questions in order to determine whether or not the person has been joined by Amida.

The popularity of Genshin's text led to the appearance of a new branch of visual arts, a type of imagery known as *raigō-e* (来迎絵, "images of descent"). These images present Amida and his suite coming down to earth to greet the practitioner and lead him to Amida's Pure Land. Many popular folk stories based on Genshin's descriptions of hell appealed to the Japanese mind.

However, as is known from other *ōjōden*, biographical notices, court diaries and literary tales, the rites of one's final days or hours were not limited to the nenbutsu. Many other practices were employed at the end of life in order to achieve birth in Amida's Pure Land or in some other superior realm. These other practices of deathbed meditation include the above-mentioned *ajikan*.

### **Beginnings of the use of *ajikan* as a deathbed practice**

The earliest Japanese text to recommend contemplation of the A-syllable at the time of death is the *Byōchū Shugyōki* (病中修行紀, „Notes on Practice During Illness”), by the monk Jichihan (實範, 1089–1144). He composed the work during an illness in the winter of 1134<sup>23</sup>. Jichihan devotes a separate chapter to deathbed practice. In such special times, he writes, “one should form the *mudrā* (印, “a ritual hand gesture”) of the object of worship (mystery of the body), chant his name (speech), and single-mindedly take refuge in the myriad virtues of the middle way (mind)”<sup>24</sup>.

This early perspective shifted with the *Byōchū Shugyōki*. Amida's Pure Land was no longer understood as an ideal, transcendent realm positioned in contrast to this defiled world. Amida was no longer the savior descending from afar so as to bring his devotees to his land as they die. The *himitsu nenbutsu* (秘密念仏, „secret nenbutsu”), as explained by Jichihan, reveals that Amida is immanent in the body and mind of the practitioner and his Pure Land is inseparable from our present reality. Through realizing the three mysteries of body, speech and mind, the practitioner should not long for Amida's descent but rather realize the non-duality of the buddha and the practitioner.

### **Short biography of Kakuban**

Speaking of when exactly would *mappō* begin, a treatise called *Mappō Tōmōyoki* (末法灯明記, „Light for the Time of the Fall of Dharma”), traditionally attributed to Saichō (最澄, 767-822), the founder of the Tendai School, predicted that *mappō* would begin in 1052, the 7th year of the Eishō Era

---

<sup>23</sup> STONE (2006: 172).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

(永承, 1046-1052). Forty two years after that inauspicious year, the monk Kakuban was born, about three hundred years after Shingon Buddhism was first founded in Japan by Kūkai. Kakuban always portrayed himself as a devoted follower and promulgator of Kūkai's thought. He strove to systematize and revivify Kūkai's thoughts.

Kakuban is considered the second most important monk in the history of the Shingon School due to his development of a new, rehabilitated form of Shingon teachings known as *shingi shingonshū* (新義真言宗, "Reformed Shingon School"). Such was the strength of that achievement that the Emperor Higashiyama bestowed upon him the posthumous name of Kōgyō-daishi (興教大師, "The Great Teacher of Teachings Bringing Benefit"), in 1690.

The first part of his life is a success story. Upon taking full monastic vows, Kakuban left for Mount Kōya (Kōya-san, 高野山), then the center of the Shingon sect, to pursue further learning of Shingon Buddhism. By the age of 30, he had received patronage from the noble families of Kyoto, including the Cloistered Emperor Toba's permission to build the Denbō-in (伝法院), a temple on Mt. Koya as a center for studying Buddhism. The following year he constructed the Daidenbō-in (大伝法院), a place of assembly and study of Shingon thought for monks. When he was thirty six, Kakuban led a revival of the Shingon School by attempting to unify the Ono (小野) and the Hirosawa (広沢) branches of the Shingon School. This initiative eventually led him to become the chief priest (座主, *zasu*) of Daidenbō-in and Kongōbu-ji, the two main temples ones of Shingon.

This success led to animosity from some monks, who called for his expulsion. Kakuban soon resigned from his post as a chief priest, and retired to the secluded temple of Mitsugon-in (密嚴院). Eventually, Denbō-in burned down in 1139. Kakuban and his pupils fled to Negoro-ji (根来寺) where Kakuban died on December 12, 1143<sup>25</sup>. During the dramatic latter half of his life he wrote most of his treatises concerning *ajikan*, the meditation on the letter A.

### **Kakuban on *ajikan* as a deathbed practice**

The texts on *ajikan* as a deathbed practice range from simple instructions on how to perform the ritual written for the use of laymen, through poetic pieces describing impressions from the meditation, to philosophical treatises which explain the multitude of meanings of this seemingly easy practice. Not only the themes but also the language are versatile. A few texts are even traditionally

---

<sup>25</sup> For a detailed biography of Kakuban, see: VAN DER VEERE (2000).

understood to have been dedicated to Kakuban's dying mother who, according to legend, followed the example of her son and became a nun.

Now I would like to analyze a few excerpts from Kakuban's works on *ajikan* that give an insight into his views on deathbed practice<sup>26</sup>. In a treaty bluntly called *Ajikan*<sup>27</sup> Kakuban writes:

„Realize that death and life do not exist from the beginning, and cease to see a cause and an effect there. Know that the element of awareness is unsubstantial and experience emptiness. Without going away from life and death, separate yourself from them and attain nirvana without attaining it”.

Compared to the invocative approach to nenbutsu favored by Genshin, Kakuban advocates a more contemplative approach to deathbed *ajikan*. Kakuban eschews asking for salvation by an external power such as Amida and focuses on insight into the original non-duality of phenomena such as life and death. This focus leads to perceiving unity between the practitioner and his innate Buddha nature<sup>28</sup>.

Nonetheless, Kakuban also provides a more detailed description of how to perform deathbed *ajikan*. Such remarks are to be found chiefly in two texts held to have been dedicated to his mother, the *Ajikangi* („Ritual of Ajikan”)<sup>29</sup> and the *Ajikan* or *Ajikan Washaku* (“Ajikan as Explained in Japanese”)<sup>30</sup>. The texts explain what Kakuban terms the “natural practice”. Because the A-syllable is associated with the sound of exhaled breath, it is easy to interpret it as the most natural, inherent mantra that any human being could recite. Thus, the A-syllable is considered proper for moments such as disease, when one's ability to perform rituals is limited.

There also appears a notion of “mindfulness until the last moment”, judging proper concentration as a key factor in attempts to liberate oneself from the impermanent world or gain rebirth in a higher realm of existence:

„You should not interrupt your mind's concentration and also before death you ought to fully concentrate on this one practice. After departing together with the first moment in your new incarnation, you will produce

---

<sup>26</sup> All the translations of Kakuban's writings included in this paper are based on the second edition of his corpus: NAKANO (1935).

<sup>27</sup> *Ajikan* (阿字觀) in: NAKANO (1935): 993.

<sup>28</sup> *Bussō* (仏性) – the possession of the innate Buddha mind by sentient beings, indicating the potential to attain Buddhahood. The buddha-nature is understood as being not fully actualized prior to the full attainment of Buddhahood, thus sentient beings are required to purify themselves through practice to achieve its realization.

<sup>29</sup> *Ajikangi* (阿字觀義) in: NAKANO (1935): 999.

<sup>30</sup> *Ajikan/Ajikan washaku* (阿字觀/阿字觀和釋) in: NAKANO (1935): 1003.



the sound of ㄆ and then be happy with ㄆ, sad with ㄆ - no matter what happens, there is no way you cannot refer to it as ㄆ.” (*Ajikangi*)

„Moreover, if something as important as disease happens and when suffering disturbs you and limits you, you will not be able to meditate on the Buddhist teaching – when you get sick, inhaling and exhaling in itself is the sound of ㄆ. You should maintain a pure mind while inhaling and exhaling and think that you are reciting the greatest dharani surpassing all others. Stop all other thoughts and focus all your attention on the one and only Law of ㄆ.” (*Ajikan Washaku*)

One more text of the *ajikan* corpus, also known by the name *Ajikan*<sup>31</sup>, stresses the importance of “cultivating one’s right mind”. Kakuban explicitly reports that the letter and sound of “A” become the will to attain enlightenment, the *bodhicitta*<sup>32</sup> of Mahavairocana. This, in turn, means that since the body of the practitioner is able to experience the *bodhicitta* of a buddha, there is, in fact, no difference between the buddha’s body and his own:

„Even at the end, on your deathbed, you should call meditating on this principle “the cultivation of the right mind”. As soon as you open your mouth, the first thing that shall come out surely has to be the sound A. No matter what you think of, as a rule it is called the A. In other words, this is pronouncing the mantra of A. When you live, breathe in some air. You recite the A and as you die, together with your last breath you meditate on A. Or before dying you are unable to stay concentrated, it should be enough to just open your mouth and breathe in and out, this becomes the breath of the letter A. The A becomes the *bodhicitta*, this, in turn, becomes the direct experience of the Buddha Mahavairocana. The *bodhicitta* of Mahavairocana means in turn that this body is the Buddha.” (*Ajikan*)

Like Kūkai, Kakuban describes all the phenomena of this world as an emanation of the dharma body of Mahavairocana. Thanks to the association of A with this buddha, all worldly matters are emanations of this one letter:

„...and this becomes the only true, natural principle. It is the good and evil, all the Buddhas, this world, the landscape around, gravel and sand

---

<sup>31</sup> *Ajikan* (ㄆ字觀) in: NAKANO (1935): 1009.

<sup>32</sup> *Bodaishin* (菩提心) – the awakened mind; the mind that perceives the real behind the seeming, believes in moral consequences, and that all has the Buddha-nature, and aims at Buddhahood. The aspiration to realize bodhi-wisdom, that is, perfect enlightenment.

and even the sounds of birds. All of this is the true, spontaneous dharani of 𑖀. (*Ajikan*)

In the *Ajikan Washaku* Kakuban also lightly rebuffs the extremely popular chanting nenbutsu followers by stating that –

“When you chant the dharani of all Buddhas of the past, present and future of the ten worlds, if you only produce sound and recite the nenbutsu, it is a shallow practice.”

This reproach seems more legitimate when we take into account that, although Genshin declared the superiority of the contemplative nenbutsu, he nevertheless stated in *Ōjō Yōshū* that, since special times of *mappō* demanded special means, he would concentrate on recitative nenbutsu destined for those having no meditational practice, for whom there was no other path to salvation.

Genshin specifically mentioned that ten recitations of nenbutsu would be enough to save a person<sup>33</sup>, but only those who had practiced it before and would be able to pronounce the mantra with the proper mindset and intonation. Kakuban doubts all the supposed power of Amida’s name by declaring that, “if it is said that pronouncing the name AMIDA surpasses all other practices, it is solely because there is 𑖀 in this name.” Kakuban also stresses the absolute versatility and superiority of A with the words:

„Especially those who wish to be reborn in the Western Land should understand that there is nothing that surpasses this practice. It is clear that there is no better way to walk the path to instant awakening.” (*Ajikan-II*)

One more work by Kakuban on *ajikan*, namely the *Ajigachirinkan* („Meditation on the [letter] A on a Moon Disc”)<sup>34</sup> provides some insight into what happens to the dying who reject the truth of A. Whereas the *Ōjō yōshū* gained popularity in Japan thanks in part to its vivid descriptions of hells awaiting those not willing to repent and confide in Amida, Kakuban’s prediction is less drastic, yet also promises long and serious consequences for those who missed the timing and died with no preparations. Specifically, he states in the *Ajigachirinkan* that

„When human life ceases, all activities equally cease. If you abandon practice on A, you can not possess the ability of meditation and wisdom in this and the next worlds.”

One final word of advice from *Ajigachirinkan* once again sums up the main purpose of the pre-mortem ritual: awareness until the last moment. Kakuban makes a final promise concerning its effectiveness, once again not stating that the practitioner might be saved by an external power but internal awakening, or experiencing the state of buddhahood through one’s own effort:

---

<sup>33</sup> RHODES (2007: 256).

<sup>34</sup> *Ajigachirinkan*, 阿字月輪觀 in: NAKANO (1935): 1027.

“You ought to reject thousands of worldly matters and practice, watching your mind. Meditation on the Three Secrets does not exceed the letter A in mind. Although it is said that meditation and practices of the Great Vehicle are stupid, they should come in handy at the last hour. You should quickly get rid of doubts and immediately awaken to the thought of certainly reaching the state of Buddhahood.”

## Conclusion

The above quoted claims for the absolute superiority of *ajikan* as a deathbed practice are strikingly similar to those put forth by the so-called “single-practice” movements of the Kamakura period (鎌倉時代). Hōnen, teacher of the exclusive nenbutsu, and his followers maintained that simply chanting the name of Amida Buddha with faith is alone sufficient to achieve birth in Amida's Pure Land. Later, Nichiren (日蓮, 1222-1282) stated that all that was necessary to attain salvation was a mere recitation of the *daimoku* (題目)<sup>35</sup>, or a title of the *Lotus Sutra* that would enable the direct realization of buddhahood.

There are countless accounts of the actual use of nenbutsu as a deathbed practice. One good (although largely mythologized) example is the way in which *Eiga Monogatari* (栄華物語, „A Tale of Flowering Fortunes”, written over the course of roughly a century, from 1028 to 1107), describes the death of the most powerful member of the excelling Fujiwara clan, Fujiwara Michinaga (藤原道長, 966-1027) who exerted de facto reign over Japan in the early 11th century.<sup>36</sup> According to the epic, Fujiwara no Michinaga died in the twelfth month of 1027, while grasping threads connecting him to nine painted depictions of Amida. He faced Amida and listened to recitations of the deathbed nenbutsu (*rinjū nenbutsu*) holding the cords connected to Amida images. Whether this passage is authentic or not (other accounts suggest he might have encountered a much less glorious end), it should be noted that all other passages discussed above which recommend A-syllable contemplation at the time of death are drawn from

---

<sup>35</sup> *Daimoku*, 題目 – a practice of the Nichiren school, the chanting of the mantra *namu myōhō renga kyō* (南無妙法蓮華經), or homage to the *Lotus Sutra*, often expressed honorifically as *O-daimoku*.

<sup>36</sup> Fujiwara Michinaga, the most powerful of the Fujiwara regents, during whose reign the Imperial capital in Kyōto achieved its greatest splendor. At that time the Fujiwara family, which dominated the Japanese court between 857 and 1160, reached the apogee of its rule. While the emperor's authority was still acknowledged, the real seat of the government was transferred from the Imperial palace to Michinaga's administration (*mandokoro*, 政所). Four separate emperors were forced to marry his daughters; two emperors were his blood nephews and three his grandsons.

prescriptive literature. Not many accounts preserve examples of the ritual being actually carried out.

Compared to records of people chanting the nenbutsu, the *Mantra of Light*<sup>37</sup>, the *Superlative Spell*<sup>38</sup>, or other *dhāraṇī*-s or passages from the *Lotus* or other sutras, very few historical notices report the A-syllable practice at the time of death. The only that might be quoted here does not concern a deathbed practice but a postmortem service aimed at obtaining eternal peace for the deceased person:

„The monk Ryūgyō Hōin (隆暁法印) of Ninnaji (仁和寺), out of pity for those who died during the great famine of the Yōwa era (養和、1181–1182), is said to have organized a number of hijiri, or semi-reclusive ascetics who wrote the A-syllable on the forehead of each corpse they encountered to establish a karmic bond between that person and the Buddha, performing this service for more than 42,300 deceased over a two-month period.”<sup>39</sup>

Based on this account, the use of the A-syllable was prompted less by an actual belief in the innate presence of buddhahood potential in each practitioner than by the belief in its mantric power.

The *ajikan* never gained popularity comparable to the *rinjū nenbutsu* because it was never institutionalized as the signature practice of a particular sect. The Shingon School was traditionally associated with the court and higher strata of society, but there was no interaction between monks knowledgeable in the ritual and larger masses of population. Nevertheless, putting aside the question of whether the *ajikan* meditation was widely spread and actually practiced as a way of changing one’s destiny at the moment of dying, deathbed practice as a whole was in no way a monolithic block of beliefs limited to Amidistic beliefs and the chanting of nenbutsu only. What especially marks the shift of perspective between confiding in Amida’s grace (as seen in Genshin) and the Shingon concept of a natural expression of innate enlightenment and finding the necessary spiritual power to change one’s fate through upholding right mindfulness just before the end of life.

---

<sup>37</sup> The *kōmyō shingon* (光明真言, also called the “Mantra of the Unfailing Rope Snare”), is an important mantra of the Shingon and Kegon sects of Buddhism called the complete *dhāraṇī* of all buddhas and bodhisattvas. When it is chanted all evil karma is supposed to be destroyed through the light of the Buddha.

<sup>38</sup> The *Bucchō sonshō daranikyō* (佛頂尊勝陀羅尼經, “Superlative Dharani of the Buddha’s Crown”) is an evocation of the Jubilant Buddha-Crown, *Uṅṣīṣavijayā*, whose powers can prolong life and destroy the hardships of *saṃsāra*.

<sup>39</sup> STONE (2006: 184).

## Bibliography

### Corpus of Kakuban's works:

NAKANO 1935 = Nakano, Tatsue, Tomita, Gakujun (ed.). *Kōgyō Daishi Zenshū*. Sesōkan, Tokyo 1935.

### Publications in English:

HAKEDA 1972 = Hakeda, Yoshito: *Kukai: Major Works*. Columbia University Press, New York 1972.

MATSUO 2007 = Matsuo, Kenji: *A History of Japanese Buddhism*. Global Oriental, Folkestone 2007.

RHODES 1994 = Rhodes, Robert. *The Candle of the Latter Dharma*. Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 1994.

STONE 2007 = Stone, Jacqueline I., Bryan J. Cuevas. *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. University of Hawaii Press, Honolulu 2007.

STONE 2008 = Jacqueline I. *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu 2008.

VAN DER VEERE 2000 = Van der Veere, Henny: *A study into the thought of Kōgyō Daishi Kakuban, with a translation of his „Gorin kuji myō himitsushaku”*. Hotei, Leiden 2000.

VAN GULIK 1981 = Van Gulik, R.H.: *Siddham : An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan*. Jayyed Press, New Delhi 1981.

YAMASAKI 1988 = Yamasaki, Taiko: *Shingon; Japanese Esoteric Buddhism*. Shambala, Boston, 1988.

### Works in Japanese:

KITAO 1996 = Kitao, Ryūshin: *Mikkyō meisō no kenkyū- Kōgyō Daishi Kakuban no ajikan*. Osaka: Tōhō Shuppan, Osaka, 1996.

KOBAYASHI 1992 = Kobayashi, Mitsumori: *Himitsuzen-ajikan yōshin kūketsu*. Keisuisha, Hiroshima 1992.

MIYASHITA 2006 = Miyashita, Hidehisa: *Kūkai to Shingonshū. Shireba shiru hodo*. Jitsugyō no Nihonsha, Tokyo 2006.

TSUTOMO 1996 = Tsumoto, Yō: *Daihi no umi ni. Kakuban Jōninden*. Shinchōsha, Tokyo, 1996.

YAMASAKI 1974 = Yamasaki, Taikō: *Mikkyō meisōhō mikkyō yōga ajikan*. Nagata Bunshōdō, Kyoto 1974.

**Articles:**

MARA 1988 = Mara, Michelle: „The Development of Mappō Thought in Japan (I)”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 15 (1988) 25-54.

RHODES 2007 = Rhodes, Robert F.: „Ōjōyōshū, Nihon Ōjō Gokuraku-ki, and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan”. *Japanese Journal of Religious Studies* 34/2(2007): 249–270.

STONE 2004 = Stone, Jacqueline I.: „By the Power of One’s Last Nenbutsu. Deathbed practices in Early Medieval Japan”(2004) 77-119. In: *Approaching The Land Of Bliss. Religious Praxis in the Cult of Amitabha*, ed. Richard K. Payne, Kenneth K. Tanaka. Kuroda Institute, Honolulu 2004.

STONE 2006 = Stone, Jacqueline I.: „Just Open Your Mouth and Say ‘A’: A-Syllable Practice for the Time of Death in Early Medieval Japan”. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 8 (2006) 167-190.

**Electronic resources:**

URL: <http://http://www.buddhism-dict.net/ddb/> [22.01.2014]

Digital Dictionary of Buddhism

# Patañjali's problem with externally conditioned rules in the *Tripādī* section of the *Aṣṭādhyāyī*

MAŁGORZATA SULICH-COWLEY

## Introduction

The *Mahā-bhāṣya* composed by Patañjali c. 150 BCE is considered by Sanskrit grammatical tradition to be the best commentary on Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* (c. 400 BCE). It was assigned the highest authority by later commentators. Composed in the form of a discussion and divided into sections called *āhnikas* (to be taught in one day each) it discusses problems concerning formulation of Pāṇini's *sūtras* and different interpretative issues. There are, however, passages showing that Patañjali himself had problems with understanding Pāṇini and maybe did not always understand him correctly, or at least was not consistent in his interpretation.

Pāṇini and later commentators established certain principles allowing proper application of rules in the *Aṣṭādhyāyī*. Some of them were formulated by Pāṇini himself, and the others were deduced on the basis of derivations. One of the core principles states that an internally conditioned operation, called *antaraṅga*, takes precedence over an externally conditioned one, called *bahiraṅga*. This principle is commonly known as a *paribhāṣā* ('a rule of interpretation')<sup>1</sup>. It was formulated for the first time by Kātyāyana; the first commentator of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* living in 3<sup>rd</sup> century BCE. He composed his commentary in the form of short statements called *vārttikas* that were preserved, presumably only partially, in the *Mahā-bhāṣya* of Patañjali.

When two rules are applicable at a given stage of derivation, the one that is termed externally conditioned (*bahiraṅga*) is considered suspended and as a result does not apply. This is the traditional interpretation of this *paribhāṣā*. However, it seems rather controversial to apply it throughout the *Aṣṭādhyāyī*. The last three subchapters of the treatise, called the *Tripādī*, are governed by the *asiddha* principle that states that all the rules in these subchapters are suspended with respect to the preceding part of the *Aṣṭādhyāyī*, and every subsequent rule is suspended with respect to the prior one. Do these two principles collide? Taking

---

<sup>1</sup> PŚ 50 (vol. I:41-42, vol. II:221-266): *asiddham bahiraṅgam antaraṅge* ('An externally conditioned operation is suspended with respect to an internally conditioned operation').

into consideration the suspension of an externally conditioned operation with respect to an internally conditioned one in the present article, I would like to analyse those passages of Patañjali's commentary in the *Tripādī* section in which he refers to the above-mentioned principle as a solution to appearing problems. Is there a pattern Patañjali follows? Does he apply the *antaraṅga-bahiraṅga* principle in a consistent manner? Or isn't he really sure what to make of it, particularly in the *asiddha* section? The question that should be considered is how, if at all, the *antaraṅga* and *bahiraṅga* relations could be applied within the *Tripādī*, and if yes, how they should be understood.

### The rules where *bahiraṅga* is accepted

There are only a few examples where Patañjali refers to *bahiraṅga-antaraṅga* relation in the *asiddha* section. In most of them he accepts it but there are also a couple of cases where he decides to reject it.

The rule A. 8.2.9 *mād upadhāyās ca mator vo 'yavādibhyaḥ*<sup>2</sup> prescribes the *v*-substitution of the phoneme *m* in the suffix matUP when the suffix appears after a stem ending in or having as penultimate the phonemes *m* or *a*. The *vārttika* 2 (*nārmate pratiṣedhaḥ*) under this *sūtra* states that the exception should be made for the formation *nārmata* ('belonging to one who abounds in men'). The substitution is not required here but the word meets the conditions for the rule to apply. It is so because the penultimate phoneme of the stem preceding the suffix matUP is *ā*. However, when we consider the derivation of the stem, we will realize that the long vowel *ā* is the result of addition of the secondary suffix aṅ which causes the original vowel *r* to be raised to the *vṛddhi* grade that is *ār*. It is not originally a part of the stem preceding the suffix matUP:

*nṛ* + matUP + aṅ (A. 5.2.94 *tad asyāsty asminn iti matUP*<sup>3</sup>, A. 4.3.120 *tasyēdam*<sup>4</sup>)  
*nṛmat* + *a*  
*n* (*r* → *ār*) *mata* (A. 7.2.117 *taddhiteṣv aCām ādeḥ*<sup>5</sup>, A. 1.1.51 *ur aṅ rĀ-parāḥ*<sup>6</sup>)

<sup>2</sup> A. 8.2.9 *mād upadhāyās ca mator vo 'yavādibhyaḥ* ('[The phoneme] *v* comes in place of [the phoneme] *m* of [the suffix] matUP [occurring] after [the nominal stems ending in the phonemes] *m* or *a*, or [after those whose] penultimate [phonemes] are *m* or *a*; with the exception of [the words] *yava* ('barley') etc.').

<sup>3</sup> A. 5.2.94 *tad asyāsty asminn iti matUP* ('[The *taddhita* suffix] matUP [comes after the nominal stem to denote] 'this belongs to this' or 'this is in this').

<sup>4</sup> A. 4.3.120 *tasyēdam* ('[The *taddhita* suffix as was prescribed comes after the nominal stem ending in genitive to denote] 'it is his').

<sup>5</sup> A. 7.2.117 *taddhiteṣv aCām ādeḥ* ('[A *vṛddhi* vowel comes in place] of the first vowel [of the presuffixal stem] before *taddhita* [suffixes marked with ṅ or ṅ̄]').



*nārmata*

At this point the *sūtra* A. 8.2.9 could apply because the stem preceding the suffix matUP contains the phoneme *ā* as penultimate. As this is not desired, the *vārttika* is proposed. It is finally rejected, however, both by Kātyāyana and Patañjali as they consider the *vṛddhi* operation externally conditioned. And it is in fact external when one notices that it is conditioned by the *taddhita* suffix. The *v*-substitution is internal because its condition lies within the stem. On the other hand, the *v*-substitution comes into play only after the *vṛddhi* has applied; before that the requirements for the *m* → *v* substitution are simply not met. The problem one might find is that we cannot talk about the situation of conflict here because the output of one operation creates the potential input for another. They cannot be applicable at the same time in this case. Patañjali accepts this solution without question and seems to ignore that another one is equally possible. The *sūtra* A. 8.2.9 contains a *gaṇa* (a list of nominal stems) *yavādi*, which happens to be an open group. This means that apart from the stems already included in it we can add those that cannot undergo the *v*-substitution even though they meet the requirements. The stem *nārmata* could be included in this group, which would eliminate the necessity to create additional *vārttikas* or resort to principle that, even though widely accepted, was not formulated or mentioned by Pāṇini himself.

There is also another problem with reference to the *bahiraṅga-antaraṅga* principle. Rules that are externally and internally conditioned are considered as such usually with reference to each other. This is why we can call it a conflict-solving principle. As in the case of *nārmata* they do not appear together, we have two choices to solve this difficulty: looking back or looking ahead. Either at the stage when the *taddhita* suffix is applied and the vowel raised to the *vṛddhi* grade we look ahead and anticipate the *v*-substitution in the suffix matUP, or at the stage when the substitution can apply we remember that the phoneme *ā* is the result of application of the suffix aṆ. The question that I find unanswered is whether any of such actions is permitted in the *Aṣṭādhyāyī*. I would be inclined to think that generally we are allowed to focus on a particular stage of the derivation only and ignore the stages we have already gone through or those that lie ahead. One should be able to navigate the system without reference to previous or further outcomes. However, it might not be exactly so in the case of the *asiddha* section when by suspending certain rule we naturally refer to the preceding level of derivation. In either case Patañjali is not bothered with this obvious difficulty.

---

<sup>6</sup> A. 1.1.51 *ur aṆ rĀ-parah* ('[A vowel denoted by] aṆ (*a, i, u*) [which comes] in place of [the phoneme] *r* [and *l*] is followed by [the phoneme] *r* [and *l* respectively]').

In the rule A. 8.2.23 *saṃyogāntasya lopah*<sup>7</sup>, which states that the last phoneme of a cluster is deleted, the first *vārttika* makes an exception for the yaṅ-substitution. It is the substitution being the result of the *saṃdhi* on the basis of a rule A. 6.1.77 *iKo yaṅ aCi* in such examples as *dadhy atra* ('here's the yoghurt') or *madhv atra* ('here's the honey').

*dadhi + atra*  
*dadh (i → y) + atra* (A. 6.1.77 *iKo yaṅ aCi*)<sup>8</sup>  
*dadhyatra*

Patañjali does not explain the *vārttika* at first, even though one could evoke the *bahiraṅga* principle in this case. The yaṅ-substitution depends on two *padas*, it takes place in the words *dadhi* and *madhu* only when the following word – in this case *atra* – is present. The deletion of a final phoneme of a cluster though is conditioned by a single word. It should be considered internally conditioned. Patañjali seems to favour another solution proposed by Kātyāyana in his second *vārttika*, that is reading the *anuvṛtti jhaLo jhaLi* ('of and after the consonants other than nasals and semivowels'). This *anuvṛtti* is of peculiar kind, as it would be read backwards from the rule A. 8.2.26. It is not impossible, yet it seems that Patañjali is reluctant to use an easier device, which he finally seems to accept agreeing with the third *vārttika*. The reason why reference to the *bahiraṅga* operation would be easier in this case, even though not directly stated by Pāṇini anywhere, is that it does not require any modifications in formulation of the *sūtras*. If we were to read the expression *jhaLaḥ* in A. 8.2.23, we would need to change the ablative – that is required in A. 8.2.26 and the following rules – into the genitive that is necessary only in A. 8.2.23. This method is often called *apakarṣa* by Sanskrit grammarians. It can be quite controversial but it seems really difficult to use it in the *Tripādī* section where every following rule is suspended, therefore not visible, with respect to any prior rule. The only possibility to overlook this problem is to treat the *sūtras* A. 8.2.23 and A. 8.2.26 as belonging to the same domain, which would allow them not to be suspended with respect to each other.

The question might be asked as to why both Kātyāyana and Patañjali are so reluctant to accept the *bahiraṅga* option. The problem that we are faced with here again is that the rules A. 6.1.77 and A. 8.2.23 are not applicable simultaneously. Only after the yaṅ-substitution by A. 6.1.77 takes place do the

<sup>7</sup> A. 8.2.23 *saṃyogāntasya lopah* ('[There is] the deletion of a final [phoneme of a *pada* ending] in a cluster').

<sup>8</sup> A. 6.1.77 *iKo yaṅ aCi* ('The semivowels [yaṅ] come in place of the vowels *i*, *u*, *r* and *l* respectively before a vowel [in close proximity]').

conditions for application of A. 8.2.23 appear. So again the output of the first rule creates the input for another. Now, when we think about the *paribhāṣā asiddham bahiraṅgam antaraṅge* ('An externally conditioned operation is suspended with respect to an internally conditioned operation'), we cannot help but notice that at the time of applying potentially externally conditioned operation (A. 6.1.77) the internally conditioned one (A. 8.2.23) does not exist yet. Logically, to talk about external and internal operations we would have to have them both. We face the same choice as before, we either look ahead anticipating the possibility of *y*-deletion, or look back remembering the origin of *y*-substitution in the following *pada atra*. If, however, we are not allowed to do so, what are we supposed to do? We can, of course, accept the *vārttika* stating the exception from the deletion in the case of *yaṅ*-substitution.

There appears another question, maybe even more important: why did Pāṇini overlook such instances as *dadhy atra*? Or did he really? In his commentary on the same *sūtra* A. 8.2.23 under the first *vārttika* Patañjali makes reference to the rule A. 8.2.29 *skoḥ saṃyogādyaḥ ante ca*<sup>9</sup>, which prescribes the deletion of the initial phoneme *s* or *k* of a cluster occurring at the end of a *pada*. He says that in the case of *yaṅ*-substitution, as in the example *kākyartham* (meaning uncertain), the deletion should be prohibited. This solution is later rejected because we treat *yaṅ* as externally conditioned but Kaiyaṭa's commentary is very interesting here. He refers to the *vārttika* 10 under the *sūtra* A. 1.1.58 that reads 'there is a fault in [forbidding *sthānivad-bhāva* in the cases of] the deletion of the initial [phoneme] of a cluster (A. 8.2.29), the *l*-substitution (A. 8.2.18 ecc.) and the *ṅ*-substitution'. The *sthānivad-bhāva* principle allows us to treat the substitute as if it were the substituend. If we apply it in our case, the question of a cluster does not arise at all. This *vārttika* takes into consideration only such cases where the initial phoneme of a cluster is to be deleted. Therefore it is created for examples such as *kākyartham* only, but not for *dadhy atra*. It seems interesting that Kātyāyana formulated the *vārttika* only for some examples. The expression *kākyartham* is the very one occurring in the *Mahā-bhāṣya* under the *vārttika* mentioned. Obviously Kātyāyana had no problem with accepting the *bahiraṅga* principle in the *Tripādī* section. The phoneme *y* in *kākyartham* could easily be explained with the help of this *paribhāṣā* and therefore there would be no need for a special additional statement. Yet it seems that we can find another answer in Pāṇini's own system rather than resort to unnecessarily complex solutions. We can, and most probably should, derive two stems *dadhi* and *atra* separately first. At this point the *sūtra* belonging to the *Tripādī* prescribing the

---

<sup>9</sup> A. 8.2.29 *skoḥ saṃyogādyaḥ ante ca* ('[There is the deletion] of the initial [phonemes] *s* or *k* [being a part] of a cluster [occurring] at the end [of a *pada*] and [also before the phoneme denoted by *jhaL* (i.e. consonants except nasals)]').

deletion of the final phoneme of a cluster does not apply, simply because there is no cluster whatsoever. Only afterwards do we apply the yaN-substitution but at this point the phoneme *y* is not at the end of a *pada*. It is the end of a cluster, this is true, but this is not enough. The expression *dadhyatra* should be treated as one. So again the question of the deletion of *y* does not arise. It seems like a much simpler solution and more in accordance with Pāṇinian system. It is hardly possible that the author of the *Aṣṭādhyāyī* simply ignored or failed to notice the implications of a very popular *saṃdhi*.<sup>10</sup>

The *sūtra* A. 8.2.42 *ra-dābhyāṃ niṣṭhā-to naḥ pūrvasya ca daḥ*<sup>11</sup> prescribes the *n*-substitution of the phoneme *t* of the passive past participle suffix (called *niṣṭhā*) when it occurs after the phonemes *r* or *d*. We run into some problems with the forms *kārti* ('a descendent of Kṛta'), *kṣaiti* ('a descendant of Kṣita'), *phaulli* ('a descendant of Phulla') where the substitution could take place but is not desired. The example of *phaulla* is slightly different but it is discussed in the commentary as well as it could, theoretically, fall under the scope of the present rule. According to the commentators the first stem falls under the scope of the rule A. 8.2.42 and the second A. 8.2.46 *kṣiyo dīrghāt*<sup>12</sup>. The third *vārttika* proposes the prohibition when the conditions for the *n*-substitution are caused by *vṛddhi*. In the cases of *kārti* and *kṣaiti* the addition of the *taddhita* suffix iÑ raises the first vowel of these stems into the *vṛddhi* grade, as in the example:

*kṛta* + iÑ (A. 4.1.95 *aTa iÑ*<sup>13</sup>)  
*kṛt* (*a* → 0) + *i* (A. 6.4.148 *y-asyēTi ca*<sup>14</sup>)  
*k* (*r* → *ār*) *t* + *i* (A. 7.2.117 *taddhiteṣv aCām ādeḥ*<sup>15</sup>, A. 1.1.51 *ur aÑ rĀ-*  
*paraḥ*<sup>16</sup>)  
*kārti*

<sup>10</sup> I would like to express my gratitude to prof. Johannes Bronkhorst for very valuable suggestions regarding this issue.

<sup>11</sup> A. 8.2.42 *ra-dābhyāṃ niṣṭhā-to naḥ pūrvasya ca daḥ* ('[The phoneme] *n* comes in place of [the phoneme] *t* of the *niṣṭhā* [suffix occurring] after [the phonemes] *r* and *d* and it (i.e. the phoneme *n*) also comes in place of the preceding [phoneme] *d*').

<sup>12</sup> A. 8.2.46 *kṣiyo dīrghāt* ('[The phoneme *n* comes in place of the phoneme *t* of the *niṣṭhā* suffix occurring] after the long [vowel of the verbal root] *kṣi* ('to decay', DhP I:255)').

<sup>13</sup> A.4.1.95 *aTa iÑ* ('[The *taddhita* suffix] iÑ is introduced after [nominal stems ending in the phoneme] *a* [to denote the meaning 'his offspring']').

<sup>14</sup> A. 6.4.148 *y-asyēTi ca* ('[The final phonemes] *i* or *a* [of a *bha* stem is deleted] before the phoneme *ī* as well as [before the *taddhita* suffixes beginning with a vowel or a semivowel *y*]').

<sup>15</sup> A. 7.2.117 *taddhiteṣv aCām ādeḥ* ('[A *vṛddhi* vowel] comes in place of the first vowel [of the presuffixal stem] before *taddhita* [suffixes marked with Ñ or N]').

<sup>16</sup> A. 1.1.51 *ur aÑ rĀ-paraḥ* ('[A vowel denoted by] aÑ (*a*, *i*, *u*) [which comes] in place of [the phoneme] *r* [and *l*] is followed by [the phoneme] *r* [and *l* respectively]').

The result is the phoneme *r* that allows for application of the rule A. 8.2.42. In the case of *kṣaiti*, the diphthong *ai* is by definition long and therefore the stem meets the requirements described in A. 8.2.46. The *vārttika* is finally rejected, which is accepted by Patañjali, because in both cases *vṛddhi* is externally conditioned by the secondary suffix. Yet here again we are faced with the problem that the *n*-substitution can be applicable only after the suffix has been added. There is no simultaneous occurrence of two rules; the result of an externally conditioned operation creates the conditions for an internally conditioned rule to apply. We would have to resort to looking back or looking ahead to achieve this simultaneous occurrence and we would still find the problem of mutual suspension. The *vṛddhi* substitution would be suspended on account of it being externally conditioned, but the *n*-substitution would be suspended on account of it being placed in the *Tripādī* section.

A slightly different situation we find in the rule A. 8.3.41 *iD-uD-upadhasya cāpratyayasya*<sup>17</sup> prescribing the *ṣ*-substitution of the *visarjanīya* that occurs after the stems having the phonemes *i* or *u* as penultimate and before the consonantal groups kU and pU. Here Patañjali states that in the examples such as *daṣkulya* and *naiṣpuruṣya* we need the *ṣ*-substitution and it would be impossible to achieve it, as instead of *i* or *u* we have *au* and *ai*. It is finally agreed that no additional *vārttika* is necessary because the *vṛddhi* grade of the phoneme *i* constituting the condition for the *ṣ*-substitution to take place is externally conditioned, and as such is suspended. In my opinion we can go around this problem without reference to the *bahirāṅga* principle. The very basic forms from which *daṣkulya* and *naiṣpuruṣya* are derived are *dus* + *kula* and *nis* + *puruṣa*. However, the *taddhita* suffix is added to the forms *niṣkula* and *niṣpuruṣa*, where the *ṣ*-substitution has already taken place. Only afterwards do we add the suffix SyaÑ, which causes *vṛddhi* on the first vowel. The author of the *Nyāsa*, a commentary on the *Kāśikā-vṛtti* (7<sup>th</sup> century CE), includes the stems *duṣkula* and *niṣpuruṣa*, already with the *ṣ*-substitution, in the *brāhmaṇādi* class in the *sūtra* A. 5.1.124<sup>18</sup>. The *brāhmaṇādi* class is an open group of nominal stems so we can include in it those that fall under the scope of the *sūtra* but were not otherwise mentioned. In fact, we find in this class the stems *duṣpuruṣa* ('a bad person') and *niṣkula* ('without family') and in our examples the prefixes are just reversed.

<sup>17</sup> A. 8.3.41 *iD-uD-upadhasya cāpratyayasya* ('[The phoneme *ṣ* comes] in place of [the *visarjanīya* of] that which is not a suffix and has the phoneme *i* or *u* as its penultimate [before the consonantal groups kU and pU in close proximity]').

<sup>18</sup> A. 5.1.124 *guṇa-vacana-brāhmaṇādibhyaḥ karmaṇi ca* ('[The *taddhita* suffix SyaÑ] comes after [nominal stems] consisting of qualifying words and [a class of words] *brāhmaṇa* ('a brahmin') etc. to denote 'his function or duty' in addition to [his essential condition or state]').

There is also the indication made by Pāṇini himself that the *ṣ*-substitution takes place before the secondary derivative is formed and that is the *sūtra* A. 4.1.142 *duṣkulāḍ dhaK*<sup>19</sup>. The stem *duṣkula* used in this rule shows the *ṣ*-substitution already there so the problem of its derivative *dauṣkulya* (by A. 5.1.124) does not arise.

In the second *vārttika* on the *sūtra* A. 8.3.41 some other examples are given, with prolated vowels: *sarpī3ṣṭara* ('more genuine clarified butter'), *bahī3ṣṭara* ('more outside'), *nī3ṣkula* ('without family'), *dū3ṣpuruṣa* ('a bad person'). The last two examples are similar to *dauṣkulya* and *naiṣpuruṣya*, but the former two can at first create some problems. And it is not the prolation of a vowel that is problematic here but the fact that the *ṣ*-substitution takes place before the phoneme *t* that, quite obviously, does not belong to either kU or pU groups. However, the examples *sarpīṣṭara* and *bahīṣṭara* can be achieved on the basis of the *sūtra* A. 8.3.57 *iN-koḥ*<sup>20</sup>. The condition is that the stem ending in the phoneme *s* to be substituted with *ṣ* was not a *pada*. Neither *sarpis* nor *bahis* are *padas*. They are both nominal stems, and *bahis* is in fact a prefix, to which a *taddhita* suffix *tarāP* is added. The secondary suffixes are added only to nominal stems. We can see that here again the problem is artificially created. The stems in question are most naturally derived via Pāṇini's own device.

### The rules where *bahirāṅga* is rejected

An interesting situation occurs in the rule A. 8.2.78 *upadhāyām ca*<sup>21</sup>, which prescribes lengthening of the vowel denoted by iK (i.e. *i, u, ṛ, ḷ*) when it is followed by the penultimate consonants *r* or *v* being further followed by a consonant. The first *vārttika*, apparently provisionally accepted by Patañjali, states the exception from lengthening in the example of the stem *catur* ('four') amongst others. The prohibition prevents lengthening in forms such as *caturyitā* and *caturyitum* (1<sup>st</sup> future and infinitive, respectively, of the verb *caturya* – 'to wish for four').

<sup>19</sup> A. 4.1.142 *duṣkulāḍ dhaK* ('[The *taddhita* suffix] *dhaK* [optionally] comes after [the nominal stem] *duṣkula* ('a low family') [to denote a descendant]').

<sup>20</sup> A. 8.3.57 *iN-koḥ* ('[The retroflex *ṣ* comes in place of the phoneme *s* which is not at the end of a *pada*] occurring after the phonemes *i, u* or [those belonging to the consonantal group] kU [in close proximity]').

<sup>21</sup> A. 8.2.78 *upadhāyām ca* ('And [the long vowel comes in place of a vowel denoted by iK (i.e. *i, u, ṛ, ḷ*) of a verbal root] before the penultimate phonemes *r* or *v* [of that root before a consonant]').

*catur* + *KyaC* + *trC* + *sU* (A. 3.1.8 *sUPa ātmanaḥ KyaC*<sup>22</sup>, A. 3.1.133 *ṆvuL-trCau*<sup>23</sup>, A. 4.1.2 *sV-au-Jas-am-auṬ-Śas-Ṭā-bhyām-bhis-Ñe-bhyām-bhyas-ÑasI-bhyām-bhyas-Ñas-os-ām-Ñy-os-suP*<sup>24</sup>)  
*catur* + *y* (*a* → 0) + *tr* + *s* (A. 6.4.48 *aTo lopaḥ*<sup>25</sup>)  
*catur* + *y* + *iṬ* + *tr* + *s* (A. 7.2.35 *ārdhadhātukasyêḌ vaL-ādeḥ*<sup>26</sup>)  
*catur* + *yi* + *t* (*r* → *an*) + *s* (A. 7.1.94 *ṛD-uśanas-puru-damśas-anehasām ca*<sup>27</sup>)  
*catur* + *yi* + *tan* + (*s* → 0) (A. 6.1.68 *haL-Ñy-āBbhyo dīrghāt sU-ti-sy aprktam*<sup>28</sup>)  
*catur* + *yi* + *t* (*a* → *ā*) *n* (A. 6.4.8 *sarvanāmāsthāne cāsambuddhau*<sup>29</sup>)  
*catur* + *yi* + *tā* (*n* → 0) (A. 8.2.7 *na-lopaḥ prātipadikāntasya*<sup>30</sup>)  
*caturyitā*

When we consider the derivation of the form *caturyitā*, we will notice that after the deletion of the phoneme *a* of the verbal stem *caturya* the phoneme *r* becomes penultimate. The stem thus fulfils conditions for the rule A. 8.2.78 to apply. This is, of course, not desired. However, the *a*-deletion is conditioned by

<sup>22</sup> A. 3.1.8 *sUPa ātmanaḥ KyaC* ('[The suffix] *KyaC* [optionally] comes after a nominal stem ending in *sUP* [when it is the object of a verbal stem expressing desire which the agent desires] for himself').

<sup>23</sup> A. 3.1.133 *ṆvuL-trCau* ('[The *kṛt* suffixes] *ṆvuL* and *trC* [are introduced after all verbal stems]').

<sup>24</sup> A. 4.1.2 *sV-au-Jas-am-auṬ-Śas-Ṭā-bhyām-bhis-Ñe-bhyām-bhyas-ÑasI-bhyām-bhyas-Ñas-os-ām-Ñy-os-suP* ('[The suffixes] *sU*, *au*, *Jas*, *auṬ*, *Śas*, *Ṭā*, *bhyām*, *bhis*, *Ñe*, *bhyām*, *bhyas*, *ÑasI*, *bhyām*, *bhyas*, *Ñas*, *os*, *ām*, *Ñi*, *os*, *suP* [are introduced after expressions ending in feminine suffixes or other nominal stems]').

<sup>25</sup> A. 6.4.48 *aTo lopaḥ* ('[The final phoneme] *a* [of the presuffixal stem] is deleted [before *ārdhadhātuka* suffixes]').

<sup>26</sup> A. 7.2.35 *ārdhadhātukasyêḌ vaL-ādeḥ* ('[The infix] *iṬ* comes at the beginning of an *ārdhadhātuka* [suffix] beginning with [the phonemes denoted by] *vaL* (semivowels and consonants apart from *y*)').

<sup>27</sup> A. 7.1.94 *ṛD-uśanas-puru-damśas-anehasām ca* ('[The substitute element *anañ*] also [comes in place of the final phoneme of the presuffixal stems ending in] *r* and *uśanas*, *puru-damśas* ('abounding in mighty deeds') and *anehas* ('unrivaled') [before the *sUP* triplet *sU* excluding the vocative singular]').

<sup>28</sup> A. 6.1.68. *haL-Ñy-āBbhyo dīrghāt sU-ti-sy aprktam* ('A single consonantal suffix *sU* [introduced] after [the nominal stems ending in] a consonant or a long vowel [of the feminine suffixes] *Ñī* or *āP* as well as [the suffixes] *ti* and *si* [introduced after a verbal root] ending in a consonant, [are deleted]').

<sup>29</sup> A. 6.4.8 *sarvanāmāsthāne cāsambuddhau* ('[A long vowel comes in place of a penultimate short one of a presuffixal stem ending in the phoneme *n*] before strong case endings (*sarvanāmāsthāna*), excluding the voc. sg.').

<sup>30</sup> A. 8.2.7 *na-lopaḥ prātipadikāntasya* ('[There is] the deletion of [the phoneme] *n* [occurring] at the end of a nominal stem [being termed *pada*]').

the following suffix *trC*, which makes it externally conditioned, if we were to accept the *bahiraṅga* principle in the *Tripādī*. Patañjali never mentions that. Instead he accepts this part of the *vārttika* that prohibits lengthening in the case of the stem *catur* and reads the *anuvṛtti asUPi* ('not before case endings') from the rule A. 8.2.69 *ro 'sUPi*<sup>31</sup>. The question might still arise why the substitution with the long vowel does not take place here as well as the form *caturyitā* ends in a case ending, even though it is used to express the future tense. It does indeed end in a case ending but it is formed with the suffix *KyaC*, which is directly followed by this case ending. The very stem, the basis of the final form (*catur*) is not followed directly by the case ending because the suffix *KyaC* intervenes. This does not allow the substitution to take place.

Identical situation to the one described in the *sūtra* A. 8.2.9 and its example *nārmata* occurs in the *sūtra* A. 8.3.15 *khaR-avasānayor visarjanīyaḥ*<sup>32</sup>. The problematic forms are *nārkuṭa* ('being in a person's house') and *nārpatya* ('an offspring of a king') for which a *vārttika* was composed prohibiting the *visarjanīya* substitution of the phoneme *r*. The *vārttika* states that such a substitution does not take place before a second member of a compound. The problem with *nārpatya* and *nārkuṭa* appears because the phoneme *r* can be substituted with *ḥ* resulting in the forms *\*nāḥpatya* and *\*nāḥkuṭa*, which is, of course, not desired. However, the phoneme *r* is not originally there. It is the result of the *vṛddhi* operation conditioned by a *taddhita* (secondary) suffixes added to the stems *nṛpati* and *nṛkuṭi*, which are indeed compounds. The example derivation of *nārkuṭa* looks as follows, the derivation of *nārpatya* is fairly similar (the *taddhita* suffix is *Ṇya* by A. 4.1.85 *dity-adity-āditya-paty-uttara-padāṅ Ṇyaḥ*<sup>33</sup> instead of *aṆ* but the stages of the derivation and the changes are the same):

*nṛkuṭī* + *Ṇi* + *aṆ* (A. 4.3.53 *tatra bhavaḥ*<sup>34</sup>)  
*nṛkuṭī* (*Ṇi* → 0) + *a* (A. 2.4.71 *suPo dhātu-prātipadikayoḥ*<sup>35</sup>)

<sup>31</sup> A. 8.2.69 *ro 'sUPi* ('[The phoneme] *r* [comes in place of the final phoneme of a *pada ahan* ('a day')] when not before [case endings] *sUP*').

<sup>32</sup> A. 8.3.15 *khaR-avasānayor visarjanīyaḥ* ('The *visarjanīya* (*ḥ*) [comes in place of the final phoneme *r* of a *pada*] before [the phoneme denoted by] *khaR* (i.e. voiceless consonants) or at the end [of a speech, in close proximity]').

<sup>33</sup> A. 4.1.85 *dity-adity-āditya-paty-uttara-padāṅ Ṇyaḥ* ('[The *taddhita* suffix] *Ṇya* comes after [the nominal stems] *diti*, *aditi*, *āditya* (names of people) and those ending in *pati* [to denote the meanings listed from A. 4.1.83 ff.]').

<sup>34</sup> A. 4.3.53 *tatra bhavaḥ* ('[The *taddhita* suffixes introduced from A. 4.1.83 onwards come after a nominal stem ending in] the locative ending to denote 'being there)').



$n$  ( $r \rightarrow \bar{a}r$ )  $ku\bar{i} + a$  (A. 7.2.117 *taddhiteṣv aCām ādeḥ*<sup>36</sup>, A. 1.1.51 *ur aṅ rA-paraḥ*<sup>37</sup>)  
 $n\bar{a}rku\bar{i}$  ( $\bar{i} \rightarrow 0$ ) +  $a$  (A. 6.4.148 *y-asyêTi ca*<sup>38</sup>)  
*nārkuṭa*

The following *vārttika* proposes another solution, namely resorting to the *bahiraṅga-antaraṅga* principle. As the phoneme  $r$  is conditioned by a *taddhita* suffix  $aṅ$  in the above example, it should be considered externally conditioned with respect to the *visarjanīya* that is, obviously, internally conditioned. Interestingly enough, Patañjali rejects this solution by saying that both externally and internally conditioned operations are mutually dependant. We cannot have one without another. It is very interesting indeed because Patañjali uses this expression —

*na cātrāntaraṅga-bahiraṅgayor yugapat samavasthānam asti* ('and there is not the simultaneous occurrence of *antaraṅga* and *bahiraṅga* in this case')

only twice in the *Mahā-bhāṣya*. Another instance is in the section governed by the *asiddhavat* principle, namely the *sūtra* A. 6.4.22 *asiddhavat atrâ bhât* ('[In the section beginning here and extending up to the end of this chapter, operations introduced by the subsequent rules] are considered suspended [with respect to each other] up to [and inclusive of] A. 6.4.129'). This one sentence indicates that when we talk about internally and externally conditioned operations, we can only refer to them as such in conflict. That is, we need two rules at the same time so that we could decide which one to apply first. This seems quite logical but it is not the case in the *asiddha* section. What we find here is operations conditioned by an external element creating the input for operations conditioned by the stem or the element in the stem.

There is a long discussion in the *Mahā-bhāṣya* regarding two types of suspension we find here. Firstly, we have the suspension stated by Pāṇini in the *sūtra* A. 8.2.1 *pūrvatrâsiddham*. Secondly, we have the *asiddha* stated in the *paribhāṣā*: *asiddham bahiraṅgam antaraṅge*. In the *Sapādasaptādhyāyī* section

<sup>35</sup> A. 2.4.71 *suPo dhātu-prātipadikayoḥ* ('A nominal ending [of a *pada* constituting of a derived] verbal stem or a nominal stem [ending in a *kṛt* or *taddhita* suffix or constituting a compound] is deleted').

<sup>36</sup> A. 7.2.117 *taddhiteṣv aCām ādeḥ* ('[A substitute *vṛddhi* vowel] comes in place of the first vowel [of the presuffixal nominal stem] before the *taddhita* [suffixes marked with  $\tilde{N}$  or  $N$ ]').

<sup>37</sup> A. 1.1.51 *ur aṅ rA-paraḥ* ('[A vowel denoted by]  $aṅ$  (i.e.  $a$ ,  $i$  or  $u$ ) [substituted for the vowels  $r$  or  $l$ ] is followed by [the phoneme]  $r$  [and  $l$  respectively]').

<sup>38</sup> A. 6.4.148 *y-asyêTi ca* ('[The final phonemes]  $i$  or  $a$  [of the *bha* nominal stem are deleted] before the phoneme  $\bar{i}$  as well as [the *taddhita* suffixes beginning with a vowel or a semivowel  $y$ ]').

there are no problems. In the *Tripādī*, however, we find that two rules in question (that is externally conditioned one belonging to the *Sapādasaptādhyāyī* and internally conditioned belonging to the *Tripādī*) are mutually suspended. We face the problem which suspension to choose. Kaiyaṭa proposes an interesting solution and states that the whole process involving internally and externally conditioned operations is a mental one. We bear in mind that the *vṛddhi* substitution creating the phoneme *r* was caused by the *taddhita* suffix and when the *visarjanīya* becomes applicable we get two rules at the same time. However, in my opinion, that solution makes us face the problem of looking back (or ahead) in the process of derivation. We can either, at the time of applying the *taddhita* suffix, consider the *visarjanīya* that will become potentially applicable, or after we have already applied the suffix and moved to the *Tripādī* section remember that the suffix was there. Either way we have two stages of derivation in mind, which might or might not have been accepted by Pāṇini, but it seems like this is an ad hoc solution where everything else fails.

The whole discussion in the *Mahā-bhāṣya* and later commentaries sums up to the statement that we decide which suspension should operate here depending on the result we want to achieve. This can hardly be satisfying. Pāṇinian system is a very rigid one and even though we might find flaws in it every now and then it is still quite improbable that we would have to adjust it to what we think is right. Particularly, that Pāṇini openly states the *asiddha* principle in his grammar and precisely specifies its domain.

So the question remains why Patañjali brings that up only once. Why does he accept this principle in other cases? Is he just confused or maybe he does not fully understand the *bahiraṅga-antaraṅga* relation? Is it the principle that should not be applied in the *asiddha* section at all? And if so, what solution could we find for the problematic derivatives?

### **Is there another solution to the problematic examples?**

When we analyse most of the examples given by Kātyāyana and discussed by Patañjali, such as *nārmata*, *nārpatya*, *kārti* and *ṣaiti*, we cannot help but notice that they are derivatives. They are secondary formations. In the case of *nārmata* the phoneme *m* is to be substituted by *v* in the suffix matUP following the nominal stem ending in or having as a penultimate *a* or *m*. But the element *nār* is not a nominal stem any more; such a form of the stem *nṛ* is possible only because of the following suffix aṆ. The *visarjanīya* in the stem *nārpatya* is supposed to apply to such a phoneme *r* that stands at the end of a *pada*. The element *nār* is not a *pada* at all; the stems *nṛ* and *pati* were *padas* before they created a compound, which constituted the base for the *taddhita* formation. The forms *kārti* and *ṣaiti* do contain theoretically a suffix termed

*niṣṭhā* (past participle suffix) but it has been modified. And maybe this is crucial; maybe this is why Pāṇini omitted, in the opinion of his commentators, such examples. It looks like he never intended such stems to undergo the changes prescribed by the rules discussed. In my opinion, the problems with the above-mentioned stems were artificially created by commentators themselves because they misunderstood Pāṇini's intentions.

### Conclusion

The *bahiraṅga-antaraṅga* relation is widely referred to in the commentaries to the *Aṣṭādhyāyī*. The principle of internally and externally conditioned operations was known to and used already by Kātyāyana. He accepted it throughout the treatise. Patañjali, more often than not, follows in his footsteps. As I was trying to show, he had some doubts whether we can always refer to it. The *Tripādī* section is a very peculiar part of Pāṇini's grammar where the principle of suspension (*asiddha*) operates. This principle gets in our way if we want to resort to the *bahiraṅga paribhāṣā* to solve occurring difficulties. The examples discussed in the article are characterised by a certain pattern; externally and internally conditioned operations do not occur simultaneously in the process of derivation. Moreover, it is the outcome of an externally conditioned operation that creates conditions for an internally conditioned operation to apply. In such a way we cannot talk about the conflict between these two rules. When a *bahiraṅga* rule applies, the question about an *antaraṅga* one does not even arise.

There is also an issue of mutual suspension. Even if we were to accept that despite the lack of simultaneous occurrence of two rules, provisionally termed *antaraṅga* and *bahiraṅga*, we still could apply the *paribhāṣā asiddham bahiraṅgam antaraṅge*, we would be faced with their mutual suspension. An internally conditioned operation would be suspended on account of it being placed in the *Tripādī* section, and an externally conditioned one on account of being *bahiraṅga*. Which suspension are we supposed to choose? I am of the opinion that this *paribhāṣā* cannot be used in the *Tripādī* section at all. Patañjali notices that once but later ignores his own comments.

Finally, the problematic examples, where the *paribhāṣā* was referred to, do not seem to be problematic at all. It seems that *bahiraṅga* is a confusing issue for Patañjali. On the one hand he follows Kātyāyana who accepts it even in the *Tripādī* section. On the other hand, he sees the problems it creates.

### Bibliography

A = *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*: (1) Sumitra M. Katre (tr.), Motilal Banarsidass, New Delhi, 1989. (2) Śrīśa Chandra Vasu (ed.&tr.), vol.

I&II, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1997 (1<sup>st</sup> edition: Allahabad, 1891). (3) Sharma, Rama Nath (tr.), vol. I-VI, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2002 (1<sup>st</sup> edition: New Delhi, 1987).

KV = *Kāśikā-vṛtti of Jayāditya-Vāmana along with Commentaries Vivaraṇa-pañcikā – Nyāsa of Jinendrabuddhi and Padamañjarī of Haradatta Miśra*, Ed. Śrīnārāyaṇa Miśra, vol. I-VI, Ratna Publications, Varanasi, 1985.

PŚ = *The Paribhāṣenduśekhara of Nāgoji Bhaṭṭa*. Kielhorn, F. (ed.), Part I: The Sanskrit text and various readings; Part II: Translation and notes, Indu-Prakash Press, Mumbai 1868.

VMBh\_1 = *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, Ed. F. Kielhorn, vol. I, II&III, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1986 (1<sup>st</sup> edition: Pune, 1880).

VMBh\_2 = *Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali with the commentary Bhāṣya-pradīpa of Kaiyaṭa and the super commentary Bhāṣya-pradīpôddyota of Nāgoji Bhaṭṭa*, Ed. Vedavrata, vol. I-V, Haryāṇā Sāhitya Saṁsthāna, Gurukula Jhajjar (Rohatak), 1962-63.

## Swajamwara Sity w literackiej tradycji Kambodży (*Reamkert I*)

HANNA URBAŃSKA

Tradycja kambodżańskiej *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*) obejmuje – oprócz wzmianek o tym dziele w starożytnych inskrypcjach oraz świadectw ikonograficznych<sup>1</sup> – jej klasyczne wersje literackie zwane *Reamkert* (*Rāmakerti*), czyli *Chwała Ramy* (skr. *Rāma*, *kīrti*), spisane w języku średniokhmerskim, stanowiącym mieszankę sanskrytu, palijskiego oraz khmerskiego<sup>2</sup>. Najstarsza z tych wersji, którą zwykle się określać mianem *Rāmakerti I*, zredagowana została pomiędzy XVI i XVII w.<sup>3</sup>, w okresie rozkwitu buddyzmu w Kambodży. Tekst *Reamkert I* – łączący w sobie tradycję *Ramajany* sanskryckiej Walmikiego (*Vālmīki*) z tradycją *Ramajan* późniejszych, powstałych w Azji Południowo-Wschodniej – został w rezultacie zasilony pierwiastkami buddyjskimi<sup>4</sup>.

Niniejszy artykuł dotyczy epizodu mieszczącego się w drugiej księdze (*kan* – skr. *kāṇḍa*) *Reamkert I*, opisującego zaślubiny Sity. Poniżej zamieszczony został literacki przekład tego fragmentu opatrzony krótkim komentarzem, a następnie zwięzła interpretacja tekstu.

1. *A wówczas ów władca wspaniały<sup>5</sup> [królestwa, co zwie się] Mithelą<sup>6</sup>,  
Królewskiej armii zastępy<sup>7</sup> zgromadził, i wojsko wiodąc ze sobą –*

---

<sup>1</sup> POU 1986: 203.

<sup>2</sup> Pou wspomina trzy wersje klasycznej *Rāmakerti*: 1. *Rāmakerti I* (XVI-XVII w.), 2. *Rāmakerti II* (XVIII w.), 3. *Rāmakerti Tā Cak'a* (POU 1981: 20). Trzy etapy rozwoju języka khmerskiego to: 1. khmerski antyczny, starokhmerski (VI w.–XIV w.), 2. średniokhmerski (XV–poł. XIX w.), 3. khmerski współczesny, nowokhmerski (od XIX w.).

<sup>3</sup> Zob. POU 1992: 89-90.

<sup>4</sup> M.in. główny bohater – Ream (*Rāma*) jest nie tylko wcieleniem boga Wisznu, ale również zwany jest *boddhisattwą*. Zob. POU 1993-94: 277-278; POU 1975; SACHITHANANTHAM 2004: 109.

<sup>5</sup> *Eyso*: (skr. *asura* = *īśvara* – „pan, władca”) – „władca najwyższy, najwspanialszy” (tytuł ten przysługuje w kambodżańskiej *Ramajanie* zwłaszcza bogu Śiwie).

<sup>6</sup> *Mithelā* – *Mithila*, stolica królestwa rządzonego przez Ćenekę (*Janaka*). Spolszczenia nazw oraz imion khmerskich pochodzą od autorki artykułu.

*Na powrót wyruszył w kierunku prześwietnej państwa stolicy*<sup>8</sup>.  
*2. Tam powiódł ze sobą córę królewską – piękność bez skazy*<sup>9</sup>,  
*Tak bliską, jak gdyby z jego była ciała – i krew jego własną nosiła*<sup>10</sup> –  
*By wspólnie przybyć i wkroczyć w królewskie pałacu komnaty*<sup>11</sup>.  
*3. Monarcha, co troską otacza poddanych*<sup>12</sup>, *ochronę zapewnia ludowi –*  
*By żył w dobrobycie i w szczęściu – w wyniku tych zdarzeń zapragnął,*  
*By w ceremonii przeświętej właściwym imieniem była obdarzona*<sup>13</sup>.  
*4. Stosownie do biegu zdarzeń niezwykłych*<sup>14</sup> *księżniczka Sejdą*<sup>15</sup> *jest*  
*zwana;*

---

<sup>7</sup> *Rēac-youthēa* – (skr., pal. *rājan* – „król”, *rāja* – „królewski”; *yodha* – „żołnierz”, skr. nom. pl. *yodhāḥ* -, „żołnierze, armia”) – „królewska armia”.

<sup>8</sup> *Prēah-nōgō*: (skr., pal. *nagaram* – „miasto”) – „[prześwietne, wspaniałe] miasto”. Poprzednie wersy opisują odprawienie królewskiej ceremonii przez króla Mitheli, który zaorał pole złotym pługiem. Podczas orki w pobliżu rzeki Jamuny znajduje on Sejdę (Sitę) na tratwie. Khmerska wersja stanowi połączenie dwóch tradycji: pierwsza z nich nawiązuje do *Ramajany* Walmikiego, według której Sita wyłoniła się z zaoranej bruzdy; druga bliska jest wersjom popularnym w Azji Południowo-Wschodniej, zgodnie z którymi Sita, zniewolona przez Rawanę, odradza się jako jego córka, chcąc doprowadzić do jego zguby. Rawana umieszcza dziecko w naczyniu i puszcza z prądem rzeki. Sita, odnaleziona przez pustelnika-ascetę, zostaje przez niego adoptowana (zob. SACHITHANANTHAM 2004: 203-211). Motyw Sity podróżującej na tratwie pojawia się w *Ramajanie* laotańskiej (SAHAI 1996, t. 2: 19).

<sup>9</sup> *Rēac-kañña*:-*so-bōv*:. (skr. *rāja* – „królewski”; pal. *kaññā* – „córka, dziewczyna”; przedrostek *so* (skr. pal. *su*-) oznacza coś (kogoś) dobrego, pięknego, wspaniałego. *Bōv*: (pal. *pavaram*) – „najlepszy, najwspanialszy, najpiękniejszy”.

<sup>10</sup> Dosł. *smaē-bot(ra)* (skr. *putra* – „syn, dziecko”)-*dv*:-*uto*: (*utēareā?* - skr. *udara* – „brzuch”) – „równa [dzieciom z jego] brzucha, łona”, tzn. jak gdyby była jego rodzoną córką (kom.: „as if [she] were his own flesh and blood”).

<sup>11</sup> *Rēac-piphōp* (pal. *vibhava* – „bogactwo, potęga”) - „świat”; tu: „pałac królewski”, „królestwo, miasto” (por. POU 1977a: 4).

<sup>12</sup> *Rēaksa*:-*rēāh* (skr. *rakṣā* – „ochrona, obrona”; *rāṣṭra* – „królestwo, poddani, kraj”) – „otaczać opieką kraj, chronić poddanych”.

<sup>13</sup> *Aphisae*k (skr. *abhiṣeka*, pal. *abhiseka* – „uroczysta ceremonia; koronacja”; *neāmēa?* (skr. pal. *nāma* – „imię”) – „mieć (otrzymać imię); nadać imię”.

<sup>14</sup> Mowa o niezwykłych okolicznościach narodzin Sejdę, która – zgodnie z tradycją sanskrycką – wyłoniła się z bruzdy powstałej podczas orki pola złotym pługiem w pobliżu Jamuny; sanskryckie określenie *sitā* oznacza właśnie brudę. Jednak w tym wypadku trudno o akceptację powyższej etymologii: Sejdę odnaleziona wszak została na tratwie; chyba że przyjmujemy, iż inne jeszcze wersje (np. tajska) miały wpływ na narodziny tego epizodu: według nich dziecko złożono w naczyniu (lub urnie) i puszczone z prądem rzeki; odnalezione następnie przez ascetę (Janakę), zostało zakopane w ziemi, by po kilkunastu latach urodzić się z bruzdy (SACHITHANANTHAM 2004: 209-210).

<sup>15</sup> Kambodżańska wersja imienia Sity – *Seyta*:. *Seydā*, *Sīdā*.

*Jej piękno przeczyste, bez skazy najmniejszej – lśniło tak jasnym blaskiem*<sup>16</sup>

*Jak księżyc w pełni – migocze bez przerwy – promienie światła śląc drżące*<sup>17</sup>.

*5. Oblicze jej drogie cnot jakże drogich*<sup>18</sup> *zwierciadłem zdało się jasnym*<sup>19</sup>:  
*Wśród bogów wszelakich – z dziesiątek tysięcy niebios mieszkańców*<sup>20</sup> -  
*Nikt córce królewskiej*<sup>21</sup> *pod żadnym względem dorównać nie może!*

*6. I tegoż to czasu ów władca – król ludu, [Mitheli zarządca wspaniały]*<sup>22</sup>

–  
*Spojrzeniem obrzucił córkę królewską – Sejdę – przejasną księżniczkę –  
Niezwykłą [w swych cnotach], otoczoną chwałą – czar wokół siebie  
siejącą*<sup>23</sup>;

*7. Natychmiast monarcha najwyższy, co wielkim ascetą uznany*<sup>24</sup>,  
*Łuk wyczarował cudowny*<sup>25</sup> – *posażny w strzałę*<sup>26</sup> *kunstowną*<sup>27</sup> -

---

<sup>16</sup> Księżniczka Sejda jest określona następującym epitetem: *bpresot-* (skr. *parisuddhi*, pal. *parisuddhi*)-*saophēa* (skr. *śobhā*, pal. *sobha*) – „czystość, doskonałość, boskość/blask, jasność”.

<sup>17</sup> *Doc-bo:* (skr. *purnā* – „pełny”)-*præhcan[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. Sejda – błyszcząca, jaśniejąca swoją urodą, porównana jest do księżyca, który podczas swojej wędrówki rozsyła blask, światło – swoje drżące promienie. Wyrażenie *cral-crah* oznacza w pierwszej kolejności „jasnoczerwony, błyszczący czerwienią”, następnie „rozświetlający żywy blask” (POU 1977a: 5). W oryginale widoczne jest nagromadzenie spółgłosek *s* oraz *c* (aliteracja).

<sup>18</sup> *Veæreæ?* (skr. pal. *vara* – „wspaniały, pożądany, doskonały, drogi”) -*pheak* (skr. *vakra* – „twarz, oblicze”)- *leaksana:* (skr. *lakṣaṇa* – „cecha [charakteru], cecha charakterystyczna, zaleta; cnota”). „[Chlubiąca się] pięknym obliczem i pięknymi zaletami”.

<sup>19</sup> Dosł. *yol-cbah* – „jasno (czysto) widoczny”; doskonałe oblicze, na którym jasno widoczne są doskonałe cechy.

<sup>20</sup> *Tē:p* (skr. pal. *deva*) – „bóstwo, istota święta, niebiańska”.

<sup>21</sup> *Rēac* -*botrey* (skr. *rāja* - „królewski”; *putrī* – „córka”) – „królewska córka”.

<sup>22</sup> *Neæreæpadēy* (skr. pal. *narapati*) – „król, władca ludzi”.

<sup>23</sup> *Piseh* (skr. *viśeṣa*, pal. *viśesa* – „różny, różnorodny; szczególny, niezwykły, wspaniały”) *pissot* (pal. *vissuta* – „znany, ceniony”) *sontæreæ?* (skr. *sundara*) – „przepiękny, pełen czaru, wdzięku; przyjemny dla ucha”.

<sup>24</sup> *Præh-muni:* (skr. *muni*) -*rēac* (*rājan*) *bvuv:* (pal. *pavara* – „doskonały, najwspanialszy”) – „przewspaniały mędrzec-król; doskonały [władca]”. Céneka był znany ze swej mądrości i wiedzy. Zdaniem S. Pou epitet ten, dotyczący się osób królewskiego pochodzenia, jest aluzją do imienia Sakyamuni (POU 1977b: 86).

<sup>25</sup> *Cæp(cæpa?)* (skr. *jap*) – „wyczarować, stworzyć coś używając czarodziejskich mocy; szeptać zaklęcie”; przynależna rysim zdolność, moc stwarzania magicznych przedmiotów poprzez odprawienie homy, na które składało się czerzenie świętego ognia oraz inkantacje (skr. *jap, japati*) – POU 1992: 93-94. *thænu?* (skr. *dhanu*) – „łuk”.

<sup>26</sup> *Sv:* (pal. *sara*) – „strzała”.

*I takie z ust jego słowa popłyną – kształty przybrawszy przysięgi*<sup>28</sup>:

8. „Jeżeli znajdzie się taki niebianin<sup>29</sup>, co siłę i chwały pełnię<sup>30</sup> posiada,  
Jeżeli zapalu mu starczy, jeżeli podnieść podola bez trudu

Ten łuk magiczny, [by odnieść] w swej jasnej potędze zwycięstwo<sup>31</sup> –

9. Wówczas ja wezmę córę królewską – powiodę klejnot, drogą [mi  
Sejdę]<sup>32</sup>,

I złączę małżeństwa więzami, w obrządku świętym<sup>33</sup> zaślubię ją temu,  
Kto niebios wysokich mieszkańcem<sup>34</sup> zdolnym dokonać tak wielkiego  
czynu”<sup>35</sup>.

10. Niezwykła wieść ta<sup>36</sup> popłynie wszędzie, w dziesięć stron świata<sup>37</sup> -

By siać poruszenie, by wstrząsnąć Indry Trzech i Trzydziestu Siedzibą<sup>38</sup> -

I płomień [rozniecić wśród wszystkich] zastępów istot najwyższych<sup>39</sup>.

11. Każdego niebios mieszkańca szczęście ogarnia, przeogromna radość;

W zastępach mnogich wiodąc się wzajemnie, wśród zgiełku i poruszenia -

---

<sup>27</sup> *Selopa?* (skr. *śilpa*) – „sztuka, rzemiosło”.

<sup>28</sup> *Sapīṭṭa?* -*sacca*:-*athistha*:*n* (skr. *śabda* – “dźwięk, głos”; pal. *sacca* – „prawda”; skr. *adhiṣṭhāna* – „trwanie, utrwalona pozycja”) – „głos, słowa-skladać przysięgę, przyrzekać-postanowienie” – „wypowiedzieć słowa, będące postanowieniem i przysięgą”.

<sup>29</sup> *Tē:peə?da*: (skr. *devatā* – „bóstwo, boskość”) – „istota boska, bóstwo”.

<sup>30</sup> *Rutthi?* (skr. *ṛddhi*) – „siła, moc, wspaniałość, wielkość, dostojność”.

<sup>31</sup> *Daecou-cey* (skr. *tejo-jaya*) – „zwycięstwo osiągnięte siłą czyjejs mocy, potęgi; zwycięstwo będące rezultatem (owocem) [czyjejs] potęgi, siły”.

<sup>32</sup> *Oryg. reətana?* – “drogocenny kamień, klejnot” (skr. *ratna*, pal. *ratana*); *thlay* – „drogocenny, drogi”.

<sup>33</sup> *Aphisaek* (skr. *abhiseka*, pal. *abhiseka*) – „uroczysta ceremonia; koronacja”.

<sup>34</sup> *Tē:p* (skr. pal. *deva*) – „bóg”.

<sup>35</sup> *Caesda*: (skr. *ceṣṭā* – „ruchy, działanie, dokonywanie; sposób bycia, postawa”) – „moc, siła, potęga; władza królewska”. Słowo to oznaczało przede wszystkim bohaterskie czyny dokonane przez Buddę (poczynając od jego zwycięstwa nad Marą) (POU 1977b: 87-88).

<sup>36</sup> *vhca*: (skr. *āścaryam* – „niezwykła rzecz; dziwy”) – „niezwykłe wieści”.

<sup>37</sup> *Teəsa?* -*tisa*: - „dziesięć stron świata, dziesięć kierunków”: *bo*: (wschód); *akne*: (południowy wschód); *tksən* (południe); *nirətey* (południowy zachód); *bascəm* (zachód); *peəyap* (północny zachód); *utda*: (północ); *i:sa:n* (północny wschód); *lə□*: (wzwyż); *kraom* (w dół).

<sup>38</sup> *Tray-trəṅsa*: (skr. *trayastrīṃśa* – „trzydziesty trzeci”) – „[Kraina zamieszkała przez] Trzydziestu Trzech [Bogów]”; drugi poziom niebios, rezydencja boga Indry i trzydziestu trzech bóstw.

<sup>39</sup> *Unha?vh-tē:p-nikv*: – (pal. *uñha* – “żar, ciepło”; *deva* – “bóstwo”, skr. pal. *nikara* – „grupa, zastępy, mnóstwo”) – „[aby] wzniecić płomień, żar we wszystkich (as) zastępach bóstw, najwyższych istot”. Teksty khmerskie wspominają o dziesięciu zastępach niebian, odpowiadających dziesięciu stronom świata.



Zstępują gromadnie, zbiegają tak śpiesznie z Trzech i Trzydziestu Siedziby.

12. Prześwietny *Intrea*<sup>40</sup>, posażny w moc – chwałę, dosiada boskiego *Ajrę*<sup>41</sup>;

To nieśmiertelny<sup>42</sup> – *Nekentrea*<sup>43</sup>, „Indra wśród słoni”, [zwierzę poświęte];

Promieniem jaśniejąc w blasku swej chwały – bóg znakomity, czcigodny.

13. Prześwietny *Akki*<sup>44</sup> – królewski jeździec na nosorożcu płomiennym<sup>45</sup>;

Tak znakomity – pyszniący się pełnią zwycięstwa w swej jasnej potędze<sup>46</sup> -  
A moc<sup>47</sup> wierzchowca ognistego – nadzwyczaj wielka, niezmiernona<sup>48</sup>.

14. Prześwietny *Peju*<sup>49</sup> – władca wichrów, szerokorozwiewny w przestworzach<sup>50</sup> –

Na ścieżkach niebiańskich przestrzeni niesiony przez boskie rumaki<sup>51</sup>

Wśród ciągłych biczypodmuchów – tak srogich, jak gdyby chciał zabić<sup>52</sup>.

15. Prześwietny *Pirun*<sup>53</sup>, co wód jest rządcą, dostojny, budzący szacunek<sup>54</sup>,

Władca, zasiada na grzbiecie Najwyższego *Neki*<sup>55</sup> – króla węży,

Co łuską wszechbarwną<sup>56</sup> migocze, [gdy mknie pośród] fal oceanu<sup>57</sup>.

<sup>40</sup> *Intreā* – „bóg Indra”.

<sup>41</sup> *Ayreā*, *Ayra:veān* (Erawan) – wierzchowiec, na którym jeździ bóg Indra. W mitologii sanskryckiej *Airāvāna* to boski słoń, który narodził się podczas słynnego ubijania oceanu mleka.

<sup>42</sup> *Ama?* – (pal. *amara*) – „nieśmiertelny”.

<sup>43</sup> *Nēḱe:ntreā* – skr. *Nagendra* (*Naga-Indra*) – „Indra pośród słoni, najwspanialszy spośród słoni, władca słoni”.

<sup>44</sup> *Preāh-akki*: (skr. *agni*, pal. *aggi*) – „[prześwietny] ogień” – bóg Agni.

<sup>45</sup> *Rōmēāh-phlā*□:ḱ – „ognisty nosorożec, nosorożec z ognia”.

<sup>46</sup> *Daecou-cey* (skr. *tejo-jaya*) – „zwycięstwo osiągnięte siłą czyjejs mocy, potęgi; zwycięstwo będące rezultatem (owocem) [czyjejs] potęgi, siły, ferworu”.

<sup>47</sup> *Rutthi?* (skr. *ṛddhi*) – „siła, moc, wspaniałość, wielkość, dostojność”.

<sup>48</sup> *Meāhemeā* (skr. pal. *mahimā*) – „ogromny, olbrzymi; nadzwyczaj, niezwykle [wielki, silny itp.]”.

<sup>49</sup> *Preāh-peāy[u]* (skr. *vāyu*) – „wiatr, wicher”.

<sup>50</sup> *Ve:heā* - “niebiosa, przestrzeń” (skr. *vihāyasa*, *viha*; pal. *vihāyasa*, *vehāyasa*, *vehāsa*).

<sup>51</sup> *Assa?-veāhana?* (pal. *assa* – „koń”; *vāhana* – “pojazd, wehikuł”) – „konie, rumaki będące królewskim pojazdem”.

<sup>52</sup> Czasownik *prpha* oznacza – „zabijać, mordować, sprawiać rzeź”. Pochodzi od sanskryckiego *pra-hr*, który ma znaczenie „łagodniejsze”: „bić, kopać, uderzać”.

<sup>53</sup> *Preāh-pirun* - *Varuṇa* – bóg wód.

<sup>54</sup> *Uta*: (skr. *udāra* – „wspaniały, wyniosły, szlachetny, znakomity”) – „wspaniały, dostojny, budzący respekt”.

<sup>55</sup> *Nēḱ-nēḱ* (skr. *nāga* – „wąż”; *nātha* – „pan, władca”) – „władca, zarządca Nagów”.

<sup>56</sup> *Pipiteā?-pipō:n* (skr. *vividha-vi-varṇa*) – „różnobarwny, pstry, mieniący się [wszystkimi kolorami], znakomity, świetny”.

<sup>57</sup> *Cēlēā?thi*: (skr. *jaladhi*) – „ocean, wielki zbiornik wodny”.

16. Prześwietny *Ācāntakoma*<sup>58</sup> – książę, [co wielką rozpościera jasność] -  
Przybywa, niesiony skrzydłami stad ptaków<sup>59</sup> – to jego wierzchowce:  
Pięknopióre pawie, w mieniące się złoto jakże wytwornie odziane<sup>60</sup>.  
17. Prześwietny *Prommea*<sup>61</sup> – ten, co przestrzega ślubów i strzeże prawa<sup>62</sup>;  
Dostojny monarcha przybywa na Hamsie<sup>63</sup> – [łabędziu bielszym od  
śniegu];  
Najwyższy władca, którego potęga poczęta z żaru ascezy<sup>64</sup>.  
18. Prześwietny *Nirraṭi* – pan mocy<sup>65</sup> – pan jaśniejącej potęgi<sup>66</sup>,  
Wieziony przez jakszę, co przepelniony żarliwym jakże oddaniem<sup>67</sup> –  
Posażny w moce i siły olbrzymie, [w ten sposób wyruszył w] drogę.  
19. Prześwietny *Pesrejpoḍa*<sup>68</sup> – pan bogactw, władca o sile niesłychanej,  
Równiej potędze najwyższego *Intrei*<sup>69</sup> – płynie po ścieżce przestworzy –  
W powietrznym rydwanie<sup>70</sup>, co szczęściem, bogactwem darzy łaskawie<sup>71</sup>.  
20. Najwyższy z bogów<sup>72</sup>, *Issara*, którego potęga, moc i pomyślność<sup>73</sup>

<sup>58</sup> *Prēaḥ-can* [*cāntēa?*]*koma*., (skr. *candra* – „księżyc”; *kumāra* – „chłopiec, młodzieniec”). W postaci młodzieńca lub chłopca wyobrażany jest w mitologii indyjskiej bóg Skanda, który podróżuje na pawiu odzianym w błyszczące złoto – [*sopḍa*]-*mēyū:reḍ?* (skr. [*suvarna*]-*mayūra*), zwanym w sanskrycie również *kumāra-vāhin* – „wozący chłopca, młodzieńca”. Imię Skanda, słabo znane Khmerom, zostało zastąpione przez popularne imię Candra – Księżyc (POU 1981: 26).

<sup>59</sup> *Baksey* – „samiczki ptaków”; „ptasie stada”.

<sup>60</sup> *Racana* (skr. *racanā*) – „dekoracja, przyozdobienie, artystyczne wykończenie”.

<sup>61</sup> *Prum*, *Prōmmeḍ?* – Brahma.

<sup>62</sup> *Prō:t-seyla*: (skr. *vrata*, pal. *sīla*) – „przestrzeganie ślubów (zob. JENNER 2011: 239) – prawa, zasady, normy moralne”. Brahma jest tym, który zapobiega wykroczeniom, łamaniu praw, zasad moralnych.

<sup>63</sup> *Haṅ[s]* – skr. *haṃsa* „łabędź”.

<sup>64</sup> Skutkiem uprawiania tapasu, czyli ascezy, jest pojawienie się niezwyklej mocy, sił magicznych.

<sup>65</sup> W manuskryptach pojawia się następujące imię boga: *ne:[h/η]*.

<sup>66</sup> *Daec* skr. *tejas* – „blask, ogień, potęga, moc”.

<sup>67</sup> *Yeḍk-tapa?* (skr. *yakṣa*, *tapas*).

<sup>68</sup> Kubera (lub Kuvera) – bóg bogactwa, pomyślności i szczęścia – jest tutaj określony przydomkiem *prēaḥ-peysreypḍ[n]* – skr. *Vaiśravaṇa*.

<sup>69</sup> *Mahaathepatendra* (skr. pal. *mahā*° – „wielki, olbrzymi, wspaniały”; *adhipati* – „najwyższy, najdoskonalszy [władca]”; Indra) – „potężny niczym najwyższy bóg Indra; dorównujący siłą, potęgą najwyższemu Indrze”.

<sup>70</sup> Oryg. *krāy[a]* (*krai*)-*phemana* – (pal. *vimāna*) – tłumaczone jako pałac lub rydwan powietrzny.

<sup>71</sup> *Mankal* (pal. *mangala*) – „pomyślność, szczęście, fortuna, błogosławieństwo”.

<sup>72</sup> *Prēaḥ-eyso*: (skr. *īśvara*) – „bóg, władca, najwyższy; pan”. Epitet ten dotyczy zwłaszcza boga Śiwy, o którym tutaj mowa.

<sup>73</sup> *Setthi?* (skr. *siddhi* – „posiadanie niezwykłych mocy magicznych”; Śiwa zwany jest *siddhīśvara* – „Pan mocy magicznych”); *sak* (skr. *śakti* – „siła, moc”); *suḍsey* (skr. *svasti* – „szczęście, pomyślność”).

- Przekracza trzy sfery wszechświata<sup>74</sup> – przepelnia całą mandałę<sup>75</sup>;  
On wsparciem dla bogów, schronienie w nim znajdzie boski Intrea<sup>76</sup>;  
21. Issara<sup>77</sup>, władca, niesiony na grzbiecie szerokim królewskiego byka<sup>78</sup>;  
Godność ogromna, granic nie znająca – byt żaden nie zdoła z nim  
równać<sup>79</sup> –  
Pelen potęgi niezwyklej, wszechsiły – co boskie opromienia ciało.  
22. Tak wszyscy bogowie, istoty półboskie<sup>80</sup>, prześwietni władcy tej ziemi  
–  
Zarządcy krain – wzrok swój skierują w napięciu na łuk tak potężny  
Chcąc próbie podolać – i unieść w górę [ten oręż o mocy magicznej].  
23. Issara, którego potęgi żadna granica nie wstrzyma,  
Reprezentanci<sup>81</sup> tak godni bogów wszystkich – i królów –  
Poddali się oto próbie – z potęgą, co ich przepelnia.  
24. Lecz unieść łuku Ćeneki nie zdołał żaden z nich przecież!  
Zostaje [broń czarodziejską] na miejscu wcześniej jej danym –  
U stóp złożona muniego – świetnego władcy [Mitheli].  
25. Następnie czcigodny muni – ludu obrońca łaskawy –  
Wzrok swój królewski skierował w wielkiego Harego<sup>82</sup> stronę:  
Prześwietnym go zwą Nereajem<sup>83</sup>, to Ream<sup>84</sup> – jego wcielenie<sup>85</sup>.  
26. Być może zdołałby unieść ten łuk o mocy magicznej -  
Dzięki swej sile - osiągnął przecież obfitość potęgi*

<sup>74</sup> *Tray-phəpp* (skr. *tri-bhava*, *tri-loka*, pal. *ti-loka*) – „trzy światy (niebiosy, przestrzeń i ziemia)”, lub „trzy sfery rzeczywistości, egzystencji”: pragnienie, kształt (forma), bezkształt (*kāma*, *rūpa*, *arūpa-loka*).

<sup>75</sup> *Məndəl* (skr. *maṅḍala*) – „okrąg, mandala; wszechświat”. Mandala w wymiarze kosmicznym obejmuje wszystkie światy ludzi oraz bogów, wszechświat z górą Meru pośrodku.

<sup>76</sup> Śiwa uważany jest za najwyższego z bogów, w którym oparcie znajdują pozostali, z Indrą na czele.

<sup>77</sup> Właśc. *ɛyso*: (skr. *asura*), co zrównane jest w kambodżańskim z *issara*? (skr. *īśvara*). Epitet *preəh-ɛyso*: byłby zatem odpowiednikiem *mahā-īśvara* (= *maheśvara*) – tzn. boga Śiwy.

<sup>78</sup> *Usaphəə?*, *usəp* (skr. *vṛṣabha*) – „byk – wierzchowiec boga Śiwy” – Nandin.

<sup>79</sup> *Məəha:-ate?-re:ka?-məəheməə-[a]nu?phəəp* – (skr. *mahā-atireka-mahimā-anubhāva*) – „wielka, przewyższająca wszystko, przewspaniała godność, potęga”.

<sup>80</sup> Właśc. *kənnv*: – „kinnarowie”.

<sup>81</sup> Dosł. *tu:t* (skr. *dūta* – „posłaniec”) – „[wysłannik bogów oraz królów jako ich] reprezentant”.

<sup>82</sup> Właśc. *preəh-hari*: – Prześwietny Hari, Wisznu, którego wcieleniem jest Ream.

<sup>83</sup> *Nəəreəy* – skr. *Nārāyaṇa* – epitet Wisznu, a także Reama, który jest jego wcieleniem.

<sup>84</sup> Kambodżańska wersja imienia Rama (*Rəəm*).

<sup>85</sup> Ream jest utożsamiany w *Ramajanie* kambodżańskiej z Narajaną (*Nəəreəy*). Jest wcieleniem boga Wisznu, a także Buddy.

[Pełnej] jasnego blasku – i wypełnionej zapalem.

27. Najwyższy władca, najlepszy ludu obrońca i mocarz<sup>86</sup> –  
Zobaczył, że wszyscy bogowie, a z nimi królowie – przybysze –  
Szykują się oto do drogi, chcąc wrócić do własnych królestw<sup>87</sup>.

28. Lecz w tym samym czasie dostojny mędrzec Piswamit<sup>88</sup>  
Przywiódł ze sobą Reama, co cnót najczystsza jest pełnią<sup>89</sup> –  
Z Leksmeną<sup>90</sup> – bratem księżęcym. I oto po długiej wędrówce<sup>91</sup>

29. Kiedy dotarli już wszyscy do miasta – królewskiej Mitheli,  
Wkroczywszy, posłali wieści niezwłocznie królowi królów,  
Prosząc, [by zgodę wyraził] na próbę dźwignięcia [tej broni].

30. A wówczas władca Mitheli odpowiedź taką mu daje:

„Niech będzie łaskaw monarcha ten wielki swej sile dać wyraz  
I dzięki olbrzymiej potędze ów luk cudowny [wzniesić w górę]”.

31. Czcigodny Ream, król, wszystkich obrzuci spojrzeniem monarchów,  
[Co oto stanęli przed próbą] – by luk unieść w swojej potędze –  
I radość oto przepelnia prześwietne, tak piękne oblicze.

32. Monarcha naprzód wystąpi, by moc swoją poddać próbie<sup>92</sup>;  
I wszyscy niebios mieszkańcy, mędrce<sup>93</sup> i wielcy królowie  
Świadcami stają się siły, co czynów tak wielkich jest źródłem<sup>94</sup>.

33. Wspaniały Ream, co moc najwyższą i niezrównaną posiada,  
Władca o chwale niezwyklej i godnych podziwu czynach –  
Zarządca godności niepojętej, co wszelką przekracza miarę<sup>95</sup> –

---

<sup>86</sup> *Neəreə?-nəət* – (skr. *nara-nātha* – „lud, człowiek/obrona ochrona”) – obrońca ludu, Epitet króla Ćeneki.

<sup>87</sup> Dosł. *ruw-j-stha:n-sthət* – „trudno [im] pozostać w [tym] miejscu”.

<sup>88</sup> *Pisva:mut[r]* – Wiśwamitra – mędrzec, któremu w podróży towarzyszył Ream i jego młodszy brat.

<sup>89</sup> *Rəəc-bpūut* (skr. *pavitra* – „święty, uświęcony, bez skazy, bez grzechu”) – epitet Ramy.

<sup>90</sup> *Leəksmeən[ai]* – Lakszmana, młodszy brat Ramy.

<sup>91</sup> Wiśwamitra wędruje razem z Ramą i Lakszmaną; pierwsza księga *Reamkert* opowiada o śmierceni demonu o imieniu *Kākanāsūr*, który przybrał postać wrony i zniszczył ofiarę Wiśwamitry; następnie Wiśwamitra z braćmi przybywa do Mithili.

<sup>92</sup> *Pithi:* (skr. *vidhi*) – „sposób, metoda; święte prawo, ceremonia; ład, przeznaczenie, fatum”.

<sup>93</sup> *Ise?* (skr. *r̥ṣi*, pal. *isi*) – „święty mędrzec, ryszi, asceta, często dysponujący cudownymi mocami”.

<sup>94</sup> *A:nuphəəp* (skr. *anubhāva*) – „moc, siła, potęga, autorytet”; *caesda:* (skr. *ceṣṭā*) – „ruchy, działanie, dokonywanie; sposób bycia, postawa; moc, autorytet”. Razem: „moc, potęga, dzięki której dokonuje się czynów równych boskim uczynkom”.

<sup>95</sup> Pojawia się tutaj następujące określenie: *rutthi?* (skr. *rddhi*) – „siła, moc, wspaniałość, wielkość, dostojność”; *caesda:* (skr. *ceṣṭā*) – „ruchy, działanie, dokonywanie; sposób bycia, postawa; moc, autorytet”; *athika:* (skr. *adhikāra* – „zarządca; potęga, godność”);

34. *Monarcha wznosi w górę łuk wielki, ze strzałą zwycięstwa.  
Już wszyscy z niebios przybysze, ziemskiego świata mieszkańcy,  
Co wspólnie oto bytują w regionach wielkiego wszechświata*<sup>96</sup> –
35. *Wszyscy ślą moc błogosławieństw i łączą się w gratulacjach  
Dla tego, co władcą czcigodnym – najwyższym na świecie panem  
I który potęgę i moc swą ukazał w pełnej jej chwale.*
36. *Monarcha orężem wstrząsnął i w górę łuk ten unosi  
Przydawszy strzałę, w cel mierzy, i z mocą uwalnia pocisk,  
Widoczną czyniąc dla wszystkich potęgę swoją ogromną.*
37. *Nareszcie zwolni ów Władca oręż magiczny – tak silnie,  
Że niczym ćakra kolista, [co mknie, pchnięta boskim ramieniem]<sup>97</sup> –  
Zakręci się, płynąc – [puszczony przez] króla dłoń pełną blasku*<sup>98</sup>.

### Komentarz

Porównując powyższy fragment z odpowiednimi partiami tekstu *Ramajany* Walmikiego<sup>99</sup> dostrzec można kilka zasadniczych różnic:

1. Olbrzymi łuk, który ma być uniesiony przez przyszłego małżonka Sejdy, nie jest łukiem należącym w przeszłości do Śiwy, lecz magicznym przedmiotem, stworzonym (wraz ze strzałą) przez Ćenekę, króla Mitheli<sup>100</sup>.

---

a: *nuphēaṭ* (skr. *anubhāva*) – „moc, siła, potęga, autorytet”. Oprócz tego czasownik *lā:h* – „być ponad, wykraczać poza granice”; dodatkowo przysłówek *kray* – „nadzwyczajnie, krańcowo”.

<sup>96</sup> Tzn. zamieszkują cały wszechświat stosownie do swojej natury; dzielą się nim wspólnie według swego pochodzenia, przynależności do rodu. *Louk-thēaṭ* – (skr. *loka-dhātu*) – „regiony wszechświata”.

<sup>97</sup> *Cakra?*, *cak* (skr. *cakra*) – „magiczny pocisk w kształcie dysku, szczególnie upodobany przez boga Wisznu”.

<sup>98</sup> *Kv:-saophēaṭ* (skr. *kara-śobhā*) – „dłoń [pełna] blasku, jasności, piękna”.

<sup>99</sup> W *Ramajanie* Walmikiego historia łuku Śiwy, cudownych narodzin Sity oraz zwycięstwa Ramy, który unosi łuk i łamie go na dwie części, mieści się w pierwszej księdze (*Bāla Kāṇḍa* 1.66-67).

<sup>100</sup> O elementach magii w *Reamkert I* zob. POU 1992: 94-95; 98-101. Stwarzanie magicznych przedmiotów w wyniku odprawienia homy, na którą składało się oddawanie czci oraz inkantacje, było domeną ryszich. S. Pou wspomina, że podczas ofiary wzywali oni Śiwę, opiekuna mocy magicznych. W tym wypadku pojawia się czasownik *caṭ(ceṭpa?)* (skr. *jap*) – „wyczarować, stworzyć coś używając czarodziejskich mocy”. J. M. Jacob w taki właśnie sposób tłumaczy ten czasownik w tym kontekście („That learned and august sovereign created by magic a bow and arrow...”), podczas gdy S. Pou modyfikuje znaczenie („L'excellent roi-ascète consacre un arc merveilleux et sa flèche..”).

2. Ream, zwycięzca w zawodach, nie tylko unosi łuk i go napina, ale również namierza cel i wypuszcza w jego kierunku strzałę, dowodząc tym samym nie tylko swej siły, lecz także umiejętności<sup>101</sup>.

3. Przetłumaczony powyżej epizod *Reamkert* ma formę katalogu; zawiera imiona i krótkie charakterystyki bogów, którzy przybywają z niebios, by wziąć udział w zawodach, stając się tym samym konkurentami Reama<sup>102</sup> (por. tekst poniżej). Podobnego (obszernego) katalogu nie odnajdziemy w innych *Ramajanach* skomponowanych w Azji Południowo-Wschodniej; jedynie tajska wersja wspomina zstąpienie z niebios boga Phra Int (Indry), który pragnie uczestniczyć w ceremonii<sup>103</sup>.

Cechą charakterystyczną khmerskiego tekstu jest zatem przede wszystkim lista bogów uczestniczących w zawodach, w których przybysze poddani zostają próbie (podniesienie czarodziejskiego łuku). Katalog ten wielokrotnie porównywano z wizerunkami strażników stron świata na reliefach Angkor Watu<sup>104</sup>, co miało umożliwić identyfikację tych ostatnich; okazało się jednak, że nie może on służyć jako przewodnik – Kubera, którego wierzchowcem na reliefach jest lew, w *Reamkert* podróżuje w powietrznym rydwanie czy pałacu (*vimāna*).

Niektóre z wymienione w powyższym fragmencie bóstw podążających w *Reamkert* na swoich wierzchowcach na swajawarę Sejdy są znane tradycji sanskryckiej: oto Intrea (Indra) dosiada boskiego słonia o imieniu Airawoen (skr. Airāvata, Airāvana, pal. Erāvana); Peju (Vāyu) podróżuje na rydwanie powietrznym zaprzężonym w rumaki, Ćanteakoma zaś (skr. Candrakumāra) to bóg Skanda<sup>105</sup>, dosiadający pawia (*mejurea*, skr. *mayūra*). Prommea (Brahma) przemierza przestworza na łabędziu (Han - Hamsa). Bóg Śiwa, nazywany w Kambodży Iśwarą, Issurą (skr. Īsūr, Eyso, Īsvara), niesiony jest przez byka (Nandin). Inne bóstwa wyposażone zostały w atrybuty czy wahany charakterystyczne dla tradycji khmerskiej (tak jest w przypadku Agniego) bądź też otrzymały rysy kambodżańskie.

Przypatrzmy się tym właśnie postaciom katalogu.

---

<sup>101</sup> Por. SACHITHANANTHAM 2004: 108.

<sup>102</sup> W *Ramajanie* Walmikiego odpowiada tej części jedna śłoka (1.67.9), w której Janaka opowiadający Ramie historię łuku Śiwy stwierdza, że nikt spośród bogów, asurów, rakszasów, kinnarów i ludzi nie był w stanie broni tej udźwignąć.

<sup>103</sup> BECK 1963: 66. Kambodżańska wersja *Ramajany* bliska jest m.in. wersji tajskiej (POU 1986: 207). Zob. też SACHITHANANTHAM 2004: 109.

<sup>104</sup> Por. MARTINI 1950: 85-90.

<sup>105</sup> Zob. przypis 58.

## 1. Akki

Akki to indyjski bóg ognia – Agni, w palijskiej wersji<sup>106</sup>; jego wierzchowcem nie jest jednak – zgodnie z tradycją hinduistyczną – baranek czy kozioł, tylko nosorożec.

Postać Agniego na ognistym nosorożcu (lub też: nosorożcu z ognia) wzbudziła zainteresowanie wielu uczonych. F. Martini, szukając odpowiedzi na to pytanie, dlaczego indyjskie bóstwo wyposażone zostało w takiego właśnie wierzchowca, cytuje jedną z inskrypcji sanskryckich ku czci króla Jayavarmana VII znajdujących się w Angkor Thom<sup>107</sup>:

*utsāhacaṇḍānīlatāritena / mahaujasā śaktisakhas sakhaḍgaḥ  
samitpriyo vahnir ivādahad yo / dviṣaṇḍam iddhadyutir iṣṭiceṣṭaḥ*

„Z mocą ogromną płynącą w przestworzach, z siłą gwałtowną;

Przyjaciel bliski potęgi, dzierżący miecz [w swojej dłoni];

Bitwy kochanek, jak ogień zapłonął oto ten, który

Bykiem dla wroga, świetlistą chwałą, spełnieniem ofiary<sup>108</sup>”.

Pojawiający się w teże inskrypcji epitet króla *sa-khaḍga* można rozumieć dwójako. *Khaḍga* oznacza w sanskrycie miecz, ostre narzędzie, ale także nosorożca<sup>109</sup>; stąd złożenie *sa-khaḍga* przetłumaczmy jako „z mieczem [w dłoni]; dzierżący miecz w dłoni” lub „z nosorożcem, jadący na nosorożcu”. Dwuznaczność takiego określenia mogła – zdaniem F. Martiniego – przyczynić się do narodzin takiego właśnie wizerunku boga Ognia: jadącego na nosorożcu.

Porównajmy cytowaną powyżej inskrypcję z Angkor Thom z podanym poniżej fragmentem *Reamkert*, w którym wojownicy dowodzeni przez Sahassakomę [Sahasrakumāra] – najmłodszego syna Rawany, który stoczy walkę z Hanumanem, mają jechać na ognistym nosorożcu (*Romeṣh-phlāḥ:ṇ*) (6.35):

„Co szczęki rozwarłszy popłynie nad ziemią, wciąż wyżej się wznosząc,

<sup>106</sup> Sanskryckie imię Agni dość szybko straciło na znaczeniu, a postać tego bóstwa w pierwotnej postaci przetrwała jedynie w dziełach literackich o wysokim stylu (POU 1987-88: 349).

<sup>107</sup> MARTINI 1950: 89.

<sup>108</sup> Por. z następującą inskrypcją ze Sdok Kak Thom: *bhinnārirājarudhirāruṇitam babhāra / khaḍgam raṇe sphuradu dīrnavikīrṇabhāsam* „Dzierżył miecz, rdzawy od krwi rozgromionych, wrogich mu królów; Siejący wokoło blask – gdy wyprysnie [z pochwy], drżąc, podczas bitwy” (SSIC 2009: 145).

<sup>109</sup> MONIER-WILLIAMS 2008: 335.

I w krwawym swym blasku krzyżuje się oto na ścieżce powietrznej”.

Strofka ta dowodzi, że nosorożec o ognistej naturze niekoniecznie musiał być wierzchowcem boga Agniego; dosiadają go również wojownicy, królowie biorący udział w bitwie. Zapewne decydujący był w takim przypadku zapalny temperament zwierzęcia, wspomniany w jednej z kambodżańskich legend z prowincji Battambang; bohater opowieści, władca dosiadający nosorożca, przywiązuje go do drzewa *krasaing*, a wierzchowiec – słysząc tę nazwę, odbiera ją jako aluzję do własnego niepohamowanego temperamentu (*krasaing* może oznaczać „niepohamowany, trudny do oswojenia”<sup>110</sup>). Na jednym z reliefów Angkor Watu (Galeria Południowa, wschodnie skrzydło) odnaleźć można postać nosorożca pozbawionego jeźdźcy, atakującego ludzi strąconych do piekła<sup>111</sup>.

Intrygujący wydaje się być w tym kontekście inny, dwunastowieczny relief Angkor Watu (Galeria Północna, skrzydło wschodnie), przedstawiający bitwę Dewów z Asurami, na którym doszukano się wyobrażenia Agniego jadącego na nosorożcu<sup>112</sup>. Widnieje na nim postać czterorękiego bóstwa, trzymającego w prawych dłoniach łuk i miecz, w lewych – ognistą obręcz i strzałę. Jego wierzchowcem jest nosorożec, wyposażony w siodło – czy raczej howdah – umocowany na grzbiecie; jeździec nie dosiada więc zwierzęcia, tylko – stojąc w howdah – uczestniczy w walce. Postać ta została zidentyfikowana jako Agni dzięki otaczającym ją, stylizowanym płomieniom. Ponadto zachowała się rycina syjamska przedstawiająca jeźdźcę na nosorożcu dzierżącego trójząb oraz płomień w dłoniach, a napis zamieszczony pod rysunkiem wyraźnie stwierdza, iż postać ta jest Agnim<sup>113</sup>.

Na innym reliefie Angkor Watu nosorożec zaprzężony jest do rydwanu, na którym stoi wojownik napinający łuk, jedną stopę opierając na swym wierzchowcu<sup>114</sup>. W tym przypadku postać pozbawiona jest wszelkich charakterystycznych atrybutów; założywszy jednak, że relief ten

---

<sup>110</sup> HIN 2012: 136-137.

<sup>111</sup> IONGH-PRINS-STRIEN-ROOKMAAKER 2005: 98-99 (ryc. 4). PONCAR-MAXWELL 2006: 167.

<sup>112</sup> MARTINI 1950: 87-89; STÖNNER 1925: 128-130. Czterorękiego boga walczącego na nosorożcu początkowo identyfikowano ze Skandą, bogiem wojny; ostatecznie okazał się on być Agnim.

<sup>113</sup> STÖNNER 1925: 128-130.

<sup>114</sup> IONGH-PRINS-STRIEN-ROOKMAAKER 2005: 98-99 (ryc. 3).



prezentuje strażników stron świata, wojownikiem tym jest bez wątpienia Agni<sup>115</sup>.

Postać boga Agniego w literaturze indyjskiej – jak wspomniano powyżej – wiąże się z innym zwierzęciem: baranem (lub koziołkiem). S. Pou jest zdania, że – ponieważ jest to zwierzę obce kulturze i tradycji literackiej Kambodży – zostało zastąpione nosorożcem, ze względu na jego „zapalczywy temperament”<sup>116</sup>. Jednak na jednym z reliefów z Angkor Watu odnaleźć można postać boga na baranku<sup>117</sup>, a niektóre z inskrypcji informują nas, że zwierzęta te (baran i kozioł) nie były obce kulturze starożytnych Khmerów<sup>118</sup>. Zauważyć należy, iż jadąca (walcząca) na nosorożcu postać może być bóstwem synkretycznym, Agnim posiadającym cechy innego jeszcze bóstwa (bóstw). Atrybuty pojawiające się na reliefie opisanym powyżej (łuk, strzała, miecz) przywodzą na myśl Rudrę, który już w *Rygwedzie* przejmuje wiele cech boga ognia (IV 3 1; V 3 3) i opisywany jest jako jaśniejący, płonący<sup>119</sup>. Warto zaznaczyć, że postać przedstawiona na syjamskiej rycinie wyposażona została w trójzab, będący atrybutem Rudry-Siwy (w kambodżańskiej literaturze nosi on epitet *śūlī*, *śūladhara* – „noszący trójzab”<sup>120</sup>), oraz płomień (podobny do ognia, który trzyma tańczący Śiwa – Nātarāja, Nātakeśvara). Śiwa, znany tradycji khmerskiej jako Īsūr, Īśvara, ma również swoje groźne oblicze – zwany jest wówczas Straszliwym, Przerażającym (Bhīma; Rudra)<sup>121</sup>. V. Roveda jest zdania, że Agni w mitologii kambodżańskiej reprezentuje kosmiczną jasność, ogień właśnie Śiwy<sup>122</sup>. T.S. Maxwell zauważa, że Agni przedstawiony został w podobny sposób jak bóg Skanda, syn Śiwy, tzn. posiada sześć twarzy, co świadczyłoby o przybraniu innej, „wojowniczej” tożsamości przez boga Ognia<sup>123</sup>. Rzecz ciekawa, w Angkor Wat (Pawilon Północny, skrzydło zachodnie) znajduje się grupa ośmiu bóstw – strażników stron świata (*dikpāla*); pośród nich znajduje się Agni, pozbawiony jakichkolwiek atrybutów, siedzący w pozie pełnej dostojeństwa na wierzchowcu, który wydaje się być nosorożcem<sup>124</sup>.

---

<sup>115</sup> GAIL 2012: 56-57.

<sup>116</sup> POU 1992: 91-92.

<sup>117</sup> HAENDEL 2005: 239. Wspomniany tutaj relief przedstawia dziewięciu bogów, z których jeden dosiada baranka. Postać ta, pierwotnie uznana za Agniego, zidentyfikowana została ostatecznie jako Maṅgala, czyli Mars.

<sup>118</sup> SANDERSON 2003-2004: 390.

<sup>119</sup> Por. KEITH 1998: 142; 149.

<sup>120</sup> POU 1993: 151-152.

<sup>121</sup> POU 1993: 150.

<sup>122</sup> ROVEDA 1997: 17.

<sup>123</sup> PONCAR-MAXWELL 2006: 54.

<sup>124</sup> GAIL 2012: 55, il. 130.

Zwierzę to różni się jednak znacznie od innych wyobrażeń nosorożca umieszczonych na reliefach Angkoru: jego sylwetka przypomina raczej sylwetkę kozła, nogi są znacznie bardziej smukłe, a głowa osadzona na długiej szyi wyraźnie oddzielonej od tułowia, osadzonej pod kątem prostym. Rodzi się pytanie, czy khmerski Agni przedstawiony w swej „klasycznej”, „łagodnej” postaci mógł dosiadać inne zwierzę, czy może twórca reliefu przedstawił w taki właśnie sposób nosorożca niosącego Agniego nie uczestniczącego w walce, czyniąc jego sylwetkę podobną do sylwetki lwa dosiadanego przez Kuberę (postać następną) oraz byka wiozącego Jamę (postać poprzedzającą).

Wydaje się zatem, że Agni – stając się bóstwem wojowniczym, noszącym cechy Śiwy i reprezentującym jego ognisty blask – mógł być zaopatrzony odpowiednio w wierzchowca pełnego temperamentu, zdolnego uczestniczyć w walce, którym był nosorożec.

W kontekście Agniego i jego wierzchowca S. Pou wspomina dawny obyczaj panujący na dworze: podczas uroczystości ofiarnych, których ważnym elementem było rozpalanie ognia rytualnego, kiedy zaistniała potrzeba przeniesienia płomieni z jednego ołtarza na inny, wykonywano figurkę nosorożca z łatwopalnej papki i w ten sposób transportowano ogień<sup>125</sup>. Zatem przed powstaniem khmerskiej *Ramajany* (XVI-XVII w.) – zdaniem S. Pou – bóg ognia, Agni, przedstawiany był w Kambodży jako jeździec na nosorożcu, czego dowodem są zachowane reliefy Angkor Watu. Niezależnie od tego funkcjonował obyczaj dworski związany z kultem świętego Ognia, transportowanym przez nosorożca. Pou jest zdania, że oba wizerunki – bóstwa Ognia oraz powedyjskiego Agniego – zostały następnie przeniesione na bóstwo indyjskie, noszące palijskie imię Akki – w *Reamkert*<sup>126</sup>, a tradycja kambodżańskiej *Ramajany* utrwaliła ten motyw w świadomości Khmerów<sup>127</sup>.

Do zmiany takiej – zastąpienia barana nosorożcem – mogły przyczynić się również źródła literackie. J. C. Harle, analizując ikonograficzne przedstawienia Agniego z Południowych Indii, wspomina śastry (*śāstra*), zawierające szczegółowe wskazówki dla wykonujących

---

<sup>125</sup> POU 1983: 6-7. Zwyczaj ten praktykowany był w środowisku dworskim; to rzecz godna podkreślenia, ponieważ tradycje dworu przesycone były elementami indyjskimi (sanskryckimi), natomiast środowisko wiejskie stało się reprezentantem i przekaznikiem pierwiastków rodzimych (CHANDLER 2008: 16). Opisany zatem przez Pou obyczaj mógł być (ale nie musiał) produktem nie rdzennym, tylko zapożyczonym i dostosowanym do potrzeb rodzimych.

<sup>126</sup> POU 1983: 7-9.

<sup>127</sup> POU 1992: 92.

wizerunki danego bóstwa<sup>128</sup>. Wzmianki o zwierzętach związanych z Agnim pojawiają się już w literaturze wedyjskiej. W jednym z hymnów ostatniej mandali *Rygwedy* wspomina się kozła (*aja*) jako zwierzę poświęcone Agniemu – RV X 16 4: *ajo bhāgastapasā tam tapasva tam te śocistapatu tam te arciḥ* („koziół jest twój, spal go żarem, niechaj go spali twój blask czerwony i twój płomień”). W późniejszej ikonografii Agni przedstawiony jest jako jadący na baranku (skr. *meṣa*)<sup>129</sup>. W tym kontekście pojawia się również m.in. określenie *romaśa* („owłosiony, mający włosy na ciele” – *roman*) używane w literaturze (także w *Rygwedzie*) w odniesieniu do istot owłosionych, również np. ludzi; jeden z hymnów wspomina kobietę owłosioną niczym owca – RV I 126 7: *sarvā aham asmi romaśā gandhārīṇām iva avikā* („Cała jestem owłosiona niczym owieczka Gandharijów”). W późniejszej literaturze sanskryckiej *romaśa* to także dzik, odyniec, wieprz; małpa – jakiegokolwiek stworzenie, które ma włosy na ciele (*roman*)<sup>130</sup>. Przeważnie jednak dotyczy to określenie barana oraz koziołka właśnie.

Uderzające podobieństwo sanskryckiego słowa oznaczającego barana, owcę (czy kozła) (*r[o]m[a]ś[a]* – pal. *romasa?*<sup>131</sup>) i kambodżańskiego określenia na nosorożca (*r[a]m[ā]s[a]*) mogło spowodować zastąpienie indyjskiego określenia *romaśa* / *romasa* khmerskim słowem *ramāsa*, oznaczającym nosorożca, bądź zinterpretowanie tego określenia jako *ramāsa* – „nosorożec”, który był zwierzęciem niezwykle popularnym w Kambodży<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> HARLE 1962: 4 nn.

<sup>129</sup> ŚLUSZKIEWICZ 2001: 96.

<sup>130</sup> MONIER-WILLIAMS 2008: 890.

<sup>131</sup> Słownik palijsko-angielski podaje jedynie wersję *lomasa* od skr. *lomaśa* (PD 1925: 47); można jednak przypuszczać, że również odpowiednia wersja słowa *romaśa* funkcjonowała w języku pali.

<sup>132</sup> Warto również zwrócić uwagę na fakt, że pierwotne znaczenie sanskryckiego / palijskiego słowa *romaśa* (*romasa*) to „włochaty, mający owłosienie”. Jednym z gatunków zamieszkujących niegdyś różne obszary Południowo-Wschodniej Azji był nosorożec sumatrzeński (*Dicerorhinus sumatrensis*), który jest okazem mniejszym i owłosionym. Pozostaje w takim wypadku przyjrzeć się dokładniej reliefom z Angkor Watu, na których widnieje postać nosorożca. Zdaniem niektórych uczonych przedstawiają one najprawdopodobniej nosorożca jawańskiego (*Rhinoceros sondaicus*), ponieważ zwierzę jest jednorogie (mógłby to być jeszcze zatem nosorożec indyjski, jednak zarys sylwetki oraz układ fałd wskazują na jego mniejszego krewniaka)<sup>132</sup>. Nosorożec sumatrzeński posiada wprawdzie dwa rogi, jednak drugi jest zwykle prawie niewidoczny<sup>132</sup>; wyobrażenia tego zwierzęcia na reliefach Angkoru (oraz na wspomnianej powyżej rycinie) są raczej schematyczne, a róg – niemalże niewidoczny – umieszczany jest niekoniecznie na końcu górnej wargi (co świadczyłoby, że są to przedstawienia jednorogiego nosorożca jawańskiego).

## 2. Nairṛti

Imię jednego z bogów, podążających w orszaku na zaślubiny Sejdy, zachowało się w manuskryptach w różnych wersjach; w jednym z nich pojawia się forma *ne:hy*. S. Pou porównuje kilka wersji zapisu tego imienia i ostatecznie proponuje jego formę rekonstruowaną: Nerrati [-ī] (Nairṛti)<sup>133</sup>. W tradycji indyjskiej jest to bóstwo związane ze śmiercią (Nirṛti – Destrukcja) – znane już w *Rygwedzie*.

F. Martini, analizując tę strofkę *Reamkert*<sup>134</sup>, powołuje się przy tym na dwa południowindyjskie przedstawienia ikonograficzne Nirṛti, na których jest on niesiony razem ze swoją małżonką<sup>135</sup> przez postać ludzką – *naravāhana*<sup>136</sup>.

Wyobrażenie Nerrati-wojownika wyposażonego w łuk i strzały odnaleźć można na reliefach Angkor Watu (Pawilon Północny, zachodnie skrzydło); stoi on na ramionach muskularnego jakszy o imponującym wzroście<sup>137</sup>. Ponownie istotna wydaje się być różnica w przedstawieniu bóstwa i jego wahany: o ile indyjski Nirṛti (wraz z małżonką) trwa w pełnej pokoju pozie<sup>138</sup> i – choć wyposażony jest w miecz – niesiony jest przez ludzką postać, kambodżański bóg uczestniczy w walce<sup>139</sup> i, odpowiednio, dźwigająca go postać (w tradycji indyjskiej jest to mężczyzna) staje się groźnym jakszą, trzymającym w swej dłoni miecz. Natomiast na kolejnym, wspomnianym powyżej reliefie ukazującym strażników świata nie uczestniczących w walce, Nerrati (trzymający w

---

<sup>133</sup> Zob. POU 1976: 341 – 343. Z dwóch zapisów: : 𑀭𑀸𑀢𑀺𑀓𑀲𑀺𑀓 (nehñ tī (rāj) oraz 𑀭𑀸𑀢𑀺𑀓𑀲𑀺𑀓

(nehñ gī (rāj) zrekonstruowana została wersja 𑀭𑀸𑀢𑀺𑀓𑀲𑀺𑀓 (nerrati).

<sup>134</sup> MARTINI 1950: 88.

<sup>135</sup> W literaturze Wed Nirṛti jest bóstwem rodzaju żeńskiego; dopiero później pojawia się męski odpowiednik bogini, przedstawiany jako dzierżący miecz w dłoni, mający czerwone oczy, niebieską karnację oraz dosiadający człowieka albo osła (LAL 1962: 311-312).

<sup>136</sup> REDDY 1962: 313-316. Por. LAL 1962: 312.

<sup>137</sup> PONCAR-MAXWELL 2006: 67; GAIL 2012: 57. Według Maxwella bóstwo niesione przez jakszę to Kubera; według Gaila – Nirriti; dostrzega on Kubere dosiadającego lwa na początku panelu.

<sup>138</sup> Reddy zaznacza jednak, że – zgodnie z niektórymi tekstami-wskazówkami dotyczącymi przedstawień ikonograficznych tego bóstwa – Nirṛti powinien mieć przerażający wygląd, złowrogie oczy oraz wystające kły, a towarzyszyć mu winni Rakszasowie (REDDY 1962: 315).

<sup>139</sup> Jest to bitwa o odzyskanie Taraki (Tārakā), małżonki mędrca Bryhaspatiego, uprowadzonej przez Somę.

dłoniach miecz i pęk lotosu) **siedzi** na ramionach jakszy (mężczyzny?), podtrzymującego bóstwo obiema dłońmi w pozie pełnej oddania<sup>140</sup>.

### 3. Pirun

Wierzchowcem Waruny, będącego w *Reamkert* zarządcą wód, oceanu, jest władca Nagów (*Nāgendra*). W tym wypadku bóstwo pozbawione jest – jak zresztą i pozostałe bóstwa – swego atrybutu, tzn. pętli (*pāśa*), która przypomina nam o jego pierwotnej funkcji wspomnianej już w *Rygwedzie*: jest nią zsyłanie kary na grzeszników, spętanych więzami, oraz pieczę nad prawem i ustalonymi normami (w tym kontekście pojawia się słowo *vrata*)<sup>141</sup>. Natomiast na reliefach Angkor Watu, prezentujących wyobrażenia strażników stron świata, Waruna – zgodnie z wczesną tradycją Indii – wyposażony jest w pętlę oraz dosiada łabędzia (*hamsa*)<sup>142</sup>. Niektóre z reliefów mogą jednak budzić konsternację; wspomniana już scena bitwy o Tarakę ukazuje bóstwo na hamsie oraz boga, którego wierzchowcem jest naga. Pierwsza postać identyfikowana bywa z Brahmą lub Waruną<sup>143</sup>, druga odpowiednio z Waruną lub Śeszą<sup>144</sup>.

Zdaje się, że wizerunek Waruny jadącego na Nadze, migoczącego w wodach [oceanu], pojawiający się w *Reamkert*, bliższy jest późniejszej tradycji indyjskiej, zgodnie z którą wierzchowcem tego boga staje się stwór morski – makara<sup>145</sup>. S. Pou wspomina, że w późniejszej, osiemnastowiecznej *Reamkert II*, imię to otrzymuje władca Nagów<sup>146</sup>; w kambodżańskiej *Ramajanie* funkcja Waruny ograniczona jest zatem – jak się zdaje – do funkcji zarządcy wód<sup>147</sup>, a na hamsie podróżuje tutaj Brahma, który otrzymuje epitety najprawdopodobniej przynależne pierwotnie Warunie<sup>148</sup>: *prɔ:t-seyla:[...]rutthitapa?* (skr. *vrata*, pal. *sīla*, skr. pal. *tapas*) – „przestrzegający ślubów, sprawujący pieczę nad

---

<sup>140</sup> GAIL 2006: 55 (fig. 130).

<sup>141</sup> Por. RV I 25, VII 84. Zob. też HONDA 1975: 97.

<sup>142</sup> GAIL 2012: 21; 55; 59.

<sup>143</sup> PONCAR-MAXWELL 2006: 64.

<sup>144</sup> GAIL 2012: 57-58; Fig.134.

<sup>145</sup> W Indiach zastąpiono hamsę makarą pomiędzy szóstym a ósmym wiekiem (zob. GAIL 2012: 55). T.S. Maxwell podkreśla, że wierzchowiec Waruny – naga – jest w Kambodży zastępnikiem makary dosiadanej przez tego boga w tradycji indyjskiej (PONCAR-MAXWELL 2006: 64).

<sup>146</sup> POU 1981: 24.

<sup>147</sup> Podobnie zresztą w *Ramajanie* Walmikiego (zob. ŚLUSZKIEWICZ 2001: 366, 379).

<sup>148</sup> Zważywszy na wcześniejsze przedstawienia ikonograficzne Waruny na reliefach Angkoru (por. tekst powyżej) – zob. też COOMARASWAMY 1931: 27-28.

prawem moralnym, zasadami, normami, oraz mający moc, [dzięki] ascezie”.

#### 4. **Pesrejpoa**

Kubera, którego funkcja ograniczona została w Kambodży do zapewniania pomyślności i bogactwa<sup>149</sup>, nosi w *Reamkert* imię Pesrejpoa, czyli Vaiśravaṇa; jego wierzchowcem jest rydwan bądź powietrzny pałac (*vimāna*), a nie – jak podają źródła staroindyjskie – jaksza. Inaczej prezentuje się Kubera na reliefach: tutaj związanym z nim zwierzęciem jest lew, niemalże nieznanym w tej funkcji tradycji indyjskiej<sup>150</sup>.

#### 5. **Issara/ Īsūr**

Śiwa, noszący w tradycji kambodżańskiej imię Īsūr (Īśvara), zwany był także panem królestwa i władcą<sup>151</sup>, a czczono go pod postacią lingi<sup>152</sup>. Sprawował pieczę nad joginami (stąd jego tytuł: *yogīśvara*) i w jego posiadaniu były wszelkie moce magiczne – w cytowanym powyżej fragmencie otrzymuje epitet *setthi?sak* (skr. *siddhi-śakti*); wspomniane jest tu także, że jego władza ogarnia trzy światy (*tray-phəpp* – skr. *tri-bhava*) bądź trzy sfery rzeczywistości<sup>153</sup>, obejmując całą mandalę – całe uniwersum<sup>154</sup>: Śiwa był bowiem najwyższym z bogów, dysponującym nieograniczoną potęgą<sup>155</sup>.

Podobnie jak w laotańskich wersjach *Ramajany*, nie odnajdziemy w *Reamkert* żadnej wzmianki o tym, że czarodziejski łuk został подарowany Ćenece przez Issarę (lub należał do Issary)<sup>156</sup>; nic nie stoi zatem na przeszkodzie, by przybył on na ceremonię wraz z innymi bóstwami i brał udział w zawodach, zakończonych dla niego porażką. W kontekście ostatecznego zwycięstwa Reama, który jest w *Reamkert* bodhisattwą, a

---

<sup>149</sup> POU 1987-88: 347.

<sup>150</sup> GAIL 2012: 60.

<sup>151</sup> POU 1993: 157.

<sup>152</sup> Zob. POU 1993: 164-166.

<sup>153</sup> Wyrażenie *tray-phəpp* interpretować można dwojako: po pierwsze, są to trzy sfery świata, czyli niebios, przestrzeń i ziemia (bądź niebios, ziemia i świat podziemny – interpretacja bramińska); po drugie – zgodnie z interpretacją buddyjską – jest to pragnienie, kształt (forma) i bezkształt (*kāma*, *rūpa*, *arūpa-loka*), czyli trzy aspekty (sfery) rzeczywistości.

<sup>154</sup> *Məndəl* (skr. *maṇḍala*).

<sup>155</sup> POU 1993: 153-154.

<sup>156</sup> W tajskiej *Ramajanie* zaznaczono, że jest to łuk Iśwary (Phra Isuan); podobnie w *Ramajanie* jawańskiej (mowa w niej o łuku Parameśwary – SANTOSO 1980: 62). Natomiast wersje laotańskie podają, że łuk ten pierwotnie był własnością boga Indry, lub pomijają historię łuku milczeniem.

nawet uważany jest a Budde<sup>157</sup>, pojawia się pytanie, czy opisane wyżej rozwiązanie tego konfliktu to nie efekt zasilenia tekstu *Reamkert* pierwiastkami therawady<sup>158</sup>. Dodajmy, iż pojawiająca się tutaj koncepcja niebios i siedziby trzydziestu i trzech bogów rządzonych przez Indrę jest koncepcją buddyjską<sup>159</sup>. Godna rozważenia jest i taka możliwość, że schemat tego epizodu, mający wiele punktów zbieżnych z wersjami skomponowanymi w Azji Południowo-Wschodniej<sup>160</sup>, w których konkurentem Ramy w zawodach staje się niemalże równy mu przeciwnik (Rawana)<sup>161</sup>, zakłada obecność podobnej postaci również i w tym

---

<sup>157</sup> POU 1975: 357-358.

<sup>158</sup> Kambodżański synkretyzm zezwolił na współzystencję hinduizmu i buddyzmu; Śiwa początkowo identyfikowany był nawet z mahajanistycznym bodhisattwą Hevajra (POU 1993-94: 282); wraz z nadejściem nowej formy buddyzmu w XIII w. (theravāda), który propagował „jedność” Buddy (nazywanego teraz jednym bez drugiego – *ae-k-at-tuteya*, najwyższym we [wszech]świecie – *loukutdum* – por. np. KAO 1972: 1), pozycja bogów uległa zmianie. Również Śiwa – choć utrzymał swą pozycję najpotężniejszego bóstwa hinduistycznego – pełnił odtąd rolę drugorzędną (POU 1987-88: 345). Por. też POU 1993-94: 272-273.

<sup>159</sup> Zob. POU 1993-94: 276. Koncepcja ta w uproszczeniu przyjmuje istnienie niebios trzydziestu i trzech [bogów] rządzonych przez Indrę oraz szesnastu (wyższych) niebios Brahmy (BAREAU 1982: 17).

<sup>160</sup> Niezwykle buddyjskie w swoim charakterze (jedna z nich nazywa się *Rama-dzata*) wersje laotańskie *Ramajany* podają, że właścicielem łuku był pierwotnie Indra – wcielenie towarzysza przybranego ojca Sity, bądź pomijają historię łuku milczeniem. Specyfiką tych wersji jest silnie podkreślany związek Sity z Indrą – w swym poprzednim wcieleniu była ona Sudżatą, żoną Indry, uwiedzioną przez Rawanę, która następnie urodziła się jako jego córka po to, by pomścić swoje zniesławienie i doprowadzić do jego zguby (co z kolei stanowi kontynuację dżinijskiej wersji *Ramajany*). S. Sachithanantham (2004: 189) podaje, że podobny motyw odnaleźć można w tradycji khmerskiej: jeden z reliefów Angkor Watu ma ukazywać Rawanę przybierającego postać jaszczurki w celu podsłuchania magicznych słów umożliwiających dostęp do komnaty, w której przebywa małżonka Indry (zob. też 109). Wersje laotańskie wspominają również Rawanę, będącego potomkiem (wnukiem) Śiwy uczestniczącego w zawodach i próbującego – bezskutecznie – udźwignąć łuk Dżanaki (ten motyw odnajdziemy również w niektórych późniejszych indyjskich wersjach *Ramajany*, m.in. w *Ananda Ramajanie* (*Ānanda Rāmāyaṇa*), w wersji malajskiej czy birmańskiej – por. przypis poniżej). Ćeneka, przybrany ojciec Sejdy, dysponujący mocami magicznymi i zwany w *Reamkert* munim, przypomina laotańskiego pustelnika-ascetę, który adoptował Sity; podobnie odnalezienie Sejdy płynącej na tratwie podczas orki nad Jamuną stanowi połączenie dwóch tradycji: pierwsza wywodzi się z sanskryckiej *Ramajany* Walmikiego, druga (Sita siedząca na lotosie i płynąca na tratwie puszczanej z prądem przez Rawanę) bliska jest laotańskiej wersji *Ramajany*.

<sup>161</sup> Motyw ten, obecny w wielu *Ramajanach* powstałych w Azji Południowo-Wschodniej, w birmańskiej wersji (zwanej *Rama-Thagyin*) przybiera następującą postać: Rawana, biorący udział w zawodach o rękę Sity, jest w stanie unieść łuk w górę, lecz

przypadku. Zastanawiające jest w każdym razie to, iż Śiwa – sławiony aż w dwóch wersach<sup>162</sup> jako najwyższy mocarz i schronienie wszystkich bogów, począwszy od Indry – wymieniony zostaje następnie jako ten, któremu nie powiodło się uniesienie łuku.

## 6. Ream

Ream jest w *Reamkert* – jak wspomniano powyżej – zarówno wcieleniem boga Wisznu, zwanego najczęściej Narajaną, jak i bodhisattwą<sup>163</sup>. W cytowanym powyżej fragmencie odnajdziemy szereg aluzji do tego stanu rzeczy. Ream otrzymuje więc epitet *Preəh-hari:*, czyli prześwietny (czcigodny) Hari (Wisznu)<sup>164</sup>, oraz *Nəərəəy* (*Nārāyaṇa*). Łuk, który został napięty przez Reama, a następnie gwałtownie wypuszczony z jego rąk, wiruje niczym ćakra – dysk, który jest atrybutem boga Wisznu<sup>165</sup>. Wspomina się również o pełnej blasku dłoni Reama (*kv:-saophəə* - skr. *kara-śobhā*) oraz jego czarującym obliczu (*preəh-pheək-prəmprey* – skr. *vakra-prema-priya*), co interpretować można jako podkreślenie związku pomiędzy bohaterem a tym bóstwem, będącym w tradycji kambodżańskiej uosobieniem wdzięku i piękna<sup>166</sup>. W *Reamkert* odnajdziemy wielokrotnie wzmianki o chwale czy potędze Reama, będącej owocem jego bohaterskich czynów (*caesda:* – skr. *ceṣṭā*). Określenie to oznaczało w tradycji kambodżańskiej uczynki spełniane przez samego Buddę (m.in. zwycięstwo nad Marą), który zyskał w związku z tym epitet *Preəh-caesda:*, przysługujący konsekwentnie Reamowi<sup>167</sup>. W takich właśnie kategoriach może być zatem rozpatrywany wyczyn Reama kończący przytoczony powyżej epizod: jest to nie tylko czyn przewyższający czyny wszystkich bogów, lecz również uczynek samego bodhisattwy.

Jak już wspomniano powyżej, Ream – w odróżnieniu od Ramy – nie tylko unosi w górę czarodziejski łuk, ale również wymierza cel i

---

dopiero Rama potrafi ugiąć go i nałożyć na niego cięciwę (SACHITHANANTHAM 2004: 97).

<sup>162</sup> Podczas gdy pozostałym bogom poświęcony jest tylko jeden wers.

<sup>163</sup> Zob. POU 1977b: 86-87; 1992: 92-93.

<sup>164</sup> Wisznu znany jest w średniowiecznej literaturze kambodżańskiej przede wszystkim pod imieniem *Nārāyaṇa*, nie *Viṣṇu* (POU 1987-88: 343-344).

<sup>165</sup> Jeszcze inny epitet Wisznu w tradycji khmerskiej to *cakrey* (skr. *cakrī*) – „noszący dysk”. Epitet ten otrzymują także często władcy w literaturze kambodżańskiej, jako że Wisznu uważany jest za zarządcę ziemskiego świata (zarządcą całego kosmosu jest odpowiednio Śiwa).

<sup>166</sup> Wisznu nosi w tradycji kambodżańskiej epitet „lotosooki” (*puṣkarākṣa*) i uważany jest za wcielenie piękna (zob. POU 1993-94: 270).

<sup>167</sup> Zob. POU 1977b: 87-88.



wypuszcza strzałę na znaczną odległość, dowodząc tym samym swej siły, lecz także umiejętności, zdolności strzeleckich. Wzmiankę o zamiarze wypuszczenia strzały odnaleźć można również w *Ramajanie* laotańskiej; tym razem jednak przybrany ojciec Sity powstrzymuje Ramę, chcąc uniknąć zniszczenia obiektu, który stał się celem (SAHAI 1996 t.2: 3). Oryginalne rozwiązanie proponuje wersja malajska (*Hikayat Seri Rama*): konkurenci do ręki Sity stają przed zadaniem przebicia czterdziestu pni palmy kokosowej jedną strzałą<sup>168</sup>. W świetle badań potwierdzających zbieżność wielu motywów obecnych w *Reamkert* i *Hikayat Ser Rama*<sup>169</sup> możemy stwierdzić, że i w tym wypadku mamy do czynienia z motywem eksploatowanym w obrębie wariantów powstałych w Południowo-Wschodniej Azji; należałoby jednak zbadać równocześnie możliwość zaczerpnięcia tego motywu z drugiego indyjskiego eposu – *Mahabharaty*, w którym odpowiadającą Reamowi postacią byłby Ardzuna, zdobywający rękę Draupadi dzięki swym strzeleckim umiejętnościom<sup>170</sup>.

Próba spojrzenia z szerszej perspektywy na prezentowany powyżej epizod opisujący swajamwarę Sejdy pozwala nam stwierdzić, że kambodżańska *Reamkert* w pełni zasługuje na miano wersji synkretycznej, umiejętnie łączącej w sobie pierwiastki zaczerpnięte z różnych literackich (i nie tylko) tradycji, choć zdarza się, że efekty kontaminacji budzić mogą zastrzeżenia. Tak jest w przypadku etymologii imienia Sejdy, odnalezionej co prawda przez Ćenekę podczas orki pola (motyw pochodzący z *Ramajany* sanskryckiej), ale nad Jamuną – na tratwie (element obecny w wariantach skomponowanych w Azji Południowo-Wschodniej)<sup>171</sup>. Jednak większość nowych rozwiązań wprowadzona została w sposób logiczny i konsekwentny; np. zapewnienie Reamowi godnego przeciwnika podczas zawodów (w tym wypadku Śiwy<sup>172</sup>) to element doskonale budujący napięcie. W *Reamkert* – podobnie jak i w wielu azjatyckich *Ramajanach* zawierających ten motyw – charakter rywalizacji o rękę Sity nabiera innych wymiarów,

---

<sup>168</sup> SACHITHANANTHAM 2004: 127.

<sup>169</sup> SACHITHANANTHAM 2004: 109.

<sup>170</sup> Zadaniem Ardzuny jest napięcie wielkiego łuku i strącenie ryby zawieszanej na obracającym się szybko kole.

<sup>171</sup> W niektórych wersjach, w których Sita odnaleziona została w naczyniu płynącym z prądem rzeki lub morzem, podaje się inne etymologie; np. jedna z wersji laotańskich (*Gvay Dvorabhi*) wywodzi imię Sity od słów *si* (trzeć) oraz *ta* (oczy), ponieważ przybrany ojciec Sity odnalazł w naczyniu dziecko przecierające piąstkami oczy (SACHITHANANTHAM 2004: 210).

<sup>172</sup> Por. przyp. 160 i 161.

mianowicie król Janaka (bądź pustelnik – przybrany ojciec Sity) prowokuje pierwszego z konkurentów do walki, używając swoich mocy magicznych<sup>173</sup>.

Novum wprowadzonym przez tradycję kambodżańską pozostaje obszerny katalog bóstw, pełniący funkcję retardacyjną; uderzająca „sceniczność” tego epizodu skłonić nas może do postawienia pytania, czy do wprowadzenia tego katalogu nie mogło się przyczynić pierwotne przeznaczenie tekstu *Reamkert*, który miał być recytowany podczas przedstawień odgrywanych przez mimów<sup>174</sup>. Nie mniej istotną kwestią wydaje się być analiza porównawcza wymienionych w powyższym fragmencie bóstw z ich wcześniejszymi wizerunkami z okresu angkoriańskiego, będąca nieocenionym źródłem informacji na temat wszelkich zmian w ich przedstawieniach. Pozostaje wreszcie pytanie, jak dalece pierwiastki buddyjskie mogły zmodyfikować tę – i tak już zaskakująco synkretyczną – strukturę epizodu.

### Bibliografia

BAREAU 1982

Bureau A.: “Une Representation du Monde Selon la Tradition Bouddhique”, *Seksa Khmer* 5 (1982): 11-18.

SSIC 2009

Bhattacharya, Kamaleswar: *A Selection of Sanskrit Inscriptions from Cambodia*. Center for Khmer Study, Siem Reap 2009.

BIZOT—HINÜBER 1994

Bizot F., Hinüber von O.: *La guirlande de Joyaux. Textes bouddhiques du Cambodge*. Ecole française d’Extrême Orient, Paris-Chiang Mai-Phnom Penh-Vientiane 1994.

COOMARASWAMY 1931

Coomaraswamy A. K.: *Yakṣas*. Smithsonian Institution, Washington 1931.

---

<sup>173</sup> Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest wersja laotańska: asceta – przybrany ojciec Sity – stacza z Rawaną długą walkę, podczas której obaj używają swych magicznych mocy. Rawana ponosi porażkę i próbuje uprowadzić Sity; ostatecznie pustelnik wyczarowuje dla niego piękną dziewczynę (SAHAI 1996, t.2: 20). Rzecz ciekawa, w zawodach, w których zadaniem jest uniesienie magicznego łuku wyczarowanego przez Ćenekę, bierze udział – i przegrywa – Śiwa, nazywany w *Reamkert* władcą mocy magicznych (*paramagrū*).

<sup>174</sup> POU 1986:206.

GAIL 2012

Gail A. J.: *Serpents in Angkor. Apotheosis of a Decorative Motif*. Publication of Charles University in Prague, Prague 2012.

GONDA 1975

Gonda J.: *Vedic Literature*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975.

KRS

Gorgoniew, Ju. A.: *Khmiersko-russkij slowar*. Izdatielstwo „Russkij jazyk”, Moskwa 1975.

HR

*The Hymns of the R̥gveda*. Translated with a Popular Commentary by Ralph T. H. Griffith. Motilal Banarisdass, Delhi 2004.

HAENDEL 2005

Haendel A.: “The Divine in the Human World: Sculpture at Two Tenth-Century Temples at Angkor”, *Artibus Asiae* 65 (2005): 213-252.

HARLE 1962

Harle J. C.: “Two Images of Agni and Yajñapuruṣa in South India”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1962): 1-17.

CED

Headley, Robert K.: *Cambodian-English Dictionary*. The Catholic University of America Press, Washington 1977.

HIN 2012

Hin Thon: *Cambodian Myth – History. Khmer Texts in Prajum Rœung Breng Khmer (Book 5)*. Editions Angkor, Phnom Penh 2012.

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.

IONGH—PRINS—STRIEN—ROOKMAAMER 2005

Iongh H. H., Prins H. H. T., Strien van N., Rookmaamer L. G.: “Some observations on the presence of one-horned rhinos in the bas reliefs of the Angkor Wat temple complex, Cambodia”, *Pachyderm* 38 (2005): 98-100.

JACOB 1986

Jacob, J. M.: *Reamker (Rāmakerti). The Cambodian version of the Rāmāyaṇa*. The Royal Asiatic Society, London 1986.

JACOB 1996

Jacob, Judith M.: *The Traditional Literature of Cambodia: A Preliminary Guide*. London Oriental Series, London 1996.

JENNER 2011

- Jenner Ph. N.: *A Dictionary of Middle Khmer*. Pacific Linguistics, Canberra 2011.
- KAO 1972
- Kao Oknha Kosadhipati: *Krung Subhamitra*. Editions de l'Institut Bouddhique, Phnom Penh 1972.
- KEITH 1998
- Keith A. B.: *The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads* (Part 1). Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- LAL 1962
- Lal S. K.: "Nirrti", *Journal of Indian History* 40 (1962) 301-312.
- MARTINI 1950
- Martini F.: "En Marge du Rāmāyaṇa Cambodgien", *Journal Asiatique* 238 (1950), s. 81-90.
- MW 2008
- Monier-Williams, M.: *Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, New Delhi 2008.
- 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.
- PONCAR—MAXWELL 2006
- Poncar J., Maxwell Th. S.: *Of Gods, Kings and Men. The Reliefs of Angkor Wat*. Edition Panorama, Heidelberg 2006.
- POU 1975
- Pou S.: "Les traits bouddhiques du Rāmakerti", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient* 1975 (62): 355-368.
- POU 1976
- Pou S.: "Recherches sur le Vocabulaire Cambodgien (IX)", *Journal Asiatique* 1976 (264): 333-355.
- POU 1977a
- Pou S.: *Rāmakerti (XVIe-XVIIIe siècles)*. Ecole Française d'Extrême Orient, Paris 1977.
- POU 1977b
- Pou S.: *Études sur le Rāmakerti (XVIe-XVIIIe siècles)*. Ecole Française d'Extrême Orient, Paris 1977.
- POU 1979
- Pou S.: *Rāmakerti (XVIe-XVIIIe siècles) [Texte Khmer]*. Ecole Française d'Extrême Orient, Paris 1979.
- POU 1981

Pou S.: "Some Proper Names in the Khmer Ramakerti", *The Rāmāyaṇa in South East Asia*. Centre for South East Asian Studies, Gaya 1981, s. 19-30.

POU 1982

Pou S.: *Rāmakerti II. Deuxième version du Rāmāyaṇa khmer*. Ecole Française d'Extrême Orient, Paris 1982.

POU 1983

Pou S.: "A propos de ramās bhloen ou "rhinoceros du Feu", *Seksa Khmer* 6 (1983), s. 3-9.

POU 1986

Pou S.: "Rāmakerti – The Khmer (or Cambodian) Rāmāyaṇa", *Sanskrit and World Culture, Schr. Or.* 18 (1986), s. 203-211.

POU 1987-88

Pou S.: "Notes on Brahmanic Gods in Theravādin Cambodia", *Indologica Taurinensia* 14 (1987-88): 339-351.

POU 1992

Pou S.: "Indigenization of Rāmāyaṇa in Cambodia", *Asian Folklore Studies* 51 (1992): 89-102.

POU 1993

Pou S.: "Īsūr/ Īśvara, ou Śiva, au Cambodge", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 24 (1993): 143-77.

POU 1993-94

Pou S.: "From Vālmīki to Theravāda Buddhism: The Example of the Khmer Classical Rāmakerti", *Indologica Taurinensia* 19/20 (1993-94): 267-84.

POU 1994

Pou S.: "Viṣṇu/ Nārāy au Cambodge", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994): 175-95.

POU 1995

Pou S.: "Indra et Brahma au Cambodge", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 26 (1995): 141-61.

REDDY 1962

Reddy Y. G.: "Two Interesting Icons of Nirṛti", *Journal of Indian History* 40 (1962) 313-316.

PD 1921-25

Rhys Davids; Stede, William: *Pāli-English Dictionary*. The Pāli-Text Society, London 1921-1925.

RONDINEAU 2007

Rondineau, Pere Rogatien: *Dictionnaire Cambodgien-Français*, Phnom-Penh 2007.

SACHITHANANTHAM 2004

Sachithanantham S.: *The Ramayana Tradition in Southeast Asia*. University of Malaya Press, Kuala Lumpur 2004.

SAHAI 1996

Sahai S.: *The Rama Jataka in Laos. A Study in the Phra Lak Phra Lam*. B. R. Publishing Corporation, Delhi 1996.

SANDERSON 2003-2004

Sanderson A.: "The Śaiva Religion among the Khmers", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient* 90-91 (2003-2004): 349-462.

SANTOSO 1980

Santoso S.: *Rāmāyaṇa-Kakawin. Text, translation, introduction and notes*. Sarada Rani, New Delhi 1980.

SŁUSZKIEWICZ 2001

Słuszkiewicz E.: *Pradzieje i legendy Indii*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2001.

STÖNNER 1925

Stönnner H.: "Erklärung des Nashornreiters auf den Reliefs von Angkor-Vat", *Artibus Asiae* 2 (1925): 128-30.

TORU 2000

Toru Ohno: *Burmese Ramayana. With an English Translation of the Original Palm leaf Manuscript in Burmese Language in 1233 year of Burmese Era (1871 A.D.)*. B. R. Publishing Corporation, Delhi 2000.

## Summary

Hanna Urbańska

### **Sītā's svayamvara in the Cambodian literary tradition**

The paper focuses on a short episode included in the Khmer version of *Rāmāyaṇa* (*Reamkert*), which was translated into Polish and provided with an extensive philological commentary. The description of Sītā's svayamvara, containing some elements typical of Khmer literary tradition (among others catalogue of gods), when compared to other variants of the *Rāmāyaṇa* epic composed in India and South-East Asia, reveals at the same time extremely syncretic character of Cambodian Rāma story.

## Kwestia źródeł literackich wybranych utworów Āngampura Krisznapilly

HANNA URBAŃSKA

Artykuł niniejszy poświęcony jest wybranym utworom keralskiego poety Āngampury Krisznapilly<sup>1</sup> (Caññampuḷa Kṛṣṇapilla, 1914-1948)<sup>2</sup>, który był reprezentantem drugiej fali romantyzmu we współczesnej poezji malajalam. Pierwsza fala – rezultat ukazania się utworów poetyckich m.in. Keśawapilly (Kēśavapilla, 1868-1914)<sup>3</sup> oraz Balakrisznapanikkara (Bālakṛṣṇapanikkara)<sup>4</sup>, pozostających pod wpływem dzieł romantyków angielskich, obejmuje twórczość trzech wielkich poetów: Kumarana Aśana (Kumāran Āśān, 1873-1924)<sup>5</sup>, Vallatola (Vallattōḷ Nārāyaṇa Mēnon, 1878-1958)<sup>6</sup> oraz Ullura (Uḷḷūr Paramēśvarayyar, 1877-1949)<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Spolszczenia wyrazów malajalamskich pochodzą od autorki artykułu.

<sup>2</sup> CHAITANYA 1971: 249; por. JÖRJU 2011: 53.

<sup>3</sup> Jego dzieło *Āsanna Maraṇa Cinta Śatakam* (*Setka Rozważań nad Nieuchronną Śmiercią*) miało przyczynić się do zasilenia literatury malajalam romantycznymi pierwiastkami.

<sup>4</sup> Autor m. in. dzieła *Oru Vilāpam* (*Lament*).

<sup>5</sup> Jest on uważany za najbardziej znaczącego poetę spośród wymienionej trójki. Jego twórczość i poglądy pozostają pod wielkim wpływem filozofa Narajany Guru (Nārāyaṇa Guru, 1854-1928); podobnie jak on należał do niskiej kasty. W 1909 roku opublikował poemat *Vīṇa Pūvu* (*Opadły Kwiat*), będący metaforą ludzkiego losu we współczesnych mu latach. W 1923 roku powstaje *Duravastha* (*Tragedia*), poruszająca kwestię małżeństw z członkami najniższych kast. Inne jego dzieła to: *Nalini* (1911), *Līla* (1914), *Caṇḍālabhikṣuki* (*Żebrząca*, 1923); *Cintāviṣṭayāya Sīta* (*Sita pogrążona w medytacji*, 1920). Część z jego dzieł wykazuje silne wpływy buddyzmu (*Karuṇa – Współczucie*; *Caṇḍālabhikṣuki*). Por. też SESHAN 1924: 3-14.

<sup>6</sup> W 1910 roku ukazało się jedno z jego pierwszych dzieł: *Badhira Vilāpam* (*Lament Ślepcy*). Uznanie zdobył dzięki swym poematom zamieszczonym w kolekcji *Sāhitya Mañjari* (*Bukiet Literatury*), której pierwsza część ukazała się w 1916 roku. Popularnością cieszy się do dziś jego *Magdalanamarīyam* (*Maria Magdalena*), wyznaczająca nowy nurt chrześcijańskiego symbolizmu w literaturze malajalam. Vallatol był gorącym zwolennikiem Mahatmy Gandhiego, któremu poświęcił poemat *Ente Gurunāthan* (*Mój Wielki Mistrz*). Przyczynił się również do reformy teatru w Kerali. Por. SESHAN 1924: 28-39.

Ich poezja jest “tradycyjna w treści, nacjonalistyczna w duchu, romantyczna w stylu oraz modernistyczna w poglądach”<sup>8</sup>. Reprezentantami drugiej fali, skrajnie idealistycznej, ulegającej obsesyjnym fascynacjom śmiercią oraz przemijalnością, znikomością ludzkiego życia, byli m.in. Idapalli Raghawanpilla (Iṭappallī Rāghavanpillā, 1909-1936)<sup>9</sup> oraz Ćangampura.

Twórczość Ćangampura – poety-romantyka, obnażającego swe emocje często w sposób budzący wiele kontrowersji<sup>10</sup> – obejmuje wiele antologii. Wymieńmy w tym miejscu zbiory: *Bāṣpāñjali* (*Dary Łez*), *Spandikkunna asthimāṭam* (*Grób, w którym słyhać uderzenia serca*), *Rākkīlikāḷ* (*Ptaki Nocy*), *Maunagānam* (*Pieśń milczenia*), *San̄kalpakānti* (*Piękno Wyobraźni*). Pierwszy z utworów, poddanych wstępnej analizie w niniejszym artykule, otwiera antologię *Spandikkunna asthimāṭam*; zawiera on opis nocnego ogrodu<sup>11</sup> – przestrzeni, która staje się kluczowym elementem w kolejnych poematach: *Ānandalahari* (*Fala Błogości*) i *Nirvṛti* (*Błogość*). Te dzieła łączy podobny schemat, obecność motywów, które odnaleźć można również w innych wierszach Ćangampury (konieczne są zatem odwołania do innych jeszcze poematów)<sup>12</sup>; niemniej jednak to właśnie w nich schemat ten wydaje się być realizowany w sposób najbardziej konsekwentny. Poeta prezentuje w nich teatr nocy, będący wspólną dla zakochanych sferą magicznego ogrodu; wyposażonego w elementy, które czynią z niego przestrzeń szczególną, bo darzącą wyzwoleniem. Wreszcie przeciwstawia Ćangampura owemu teatrowi nocy ciemność (*Śāntiyuṭe Raśmi – Promień Wiecznego Pokoju; Nirvṛti – Błogość*).

---

<sup>7</sup> Za jedno z najważniejszych jego dzieł uważa się poemat *Prēmasaṅgītam* (*Pieśń Miłości*). Ullur był także autorem podręcznika literatury keralskiej, który do dziś cieszy się ogromnym uznaniem. Por. SESHAN 1924: 15-27.

<sup>8</sup> PALAKEEL 1996. Pomimo tendencji do redukcji znaczenia sanskrytu, tematyka i tradycja klasyczna nie została odrzucona. Widoczna jest natomiast skłonność do podejmowania tematyki nawiązującej do osobistych oraz społecznych doświadczeń.

<sup>9</sup> Idapalli, autor kilkudziesięciu utworów; nieszczęśliwie zakochany, popełnił samobójstwo. Po śmierci przyjaciela Ćangampura poświęcił mu jedno ze swoich największych dzieł: elegię pasterską *Ramaṇan*.

<sup>10</sup> JÖRJU 2011: 54-55. Por. też NAIR 2001: 32-33.

<sup>11</sup> Właściwsze byłoby określenie zagajnik, lasek, jest to bowiem przestrzeń pełna wielkich drzew. Por. przyp. 18.

<sup>12</sup> *Ānandam* (*Błogość*); *Ānandaraṅgam* (*Teatr Błogości*) i inne.



Artykuł niniejszy jest próbą analizy tych tekstów w świetle prawdopodobnych indyjskich źródeł literackich. Osobną kwestią jest problem wpływu twórczości romantyków europejskich (zwłaszcza Shelleya oraz Keatsa)<sup>13</sup> na dzieła Ćangampury. Ze względu na obszerność tego zagadnienia, które nie doczekało się jeszcze gruntownych badań<sup>14</sup>, zdecydowałam się na wstępne jedynie zasugerowanie źródeł literackich niektórych z analizowanych poematów.

Rozpocznijmy od utworu otwierającego antologię *Spandikkunna asthimātam*<sup>15</sup>:

Gdy śmierci nadejdzie pora i w ciała okowach więziona  
Mych pięciu pierwiastków wiązka<sup>16</sup> odpłynie ze mnie – w dniu owym  
W nocy, co blaskiem księżycy jak kwiat delikatnym nadpływa<sup>17</sup> –  
W ogrodzie<sup>18</sup>, gdzie drzewa wysokie odziane w kwiat<sup>19</sup>, darzą chłodem

–  
Dziobkiem o dziobek muskając, ukryta wśród drzewnych ramion,  
Tuląc się ruchem upartym, chwili bliskości spragnionym,  
Ptaków nocnych gromada, gdy miejsce mych prochów<sup>20</sup> dostrzeże,  
Westchnąwszy głęboko, zanuci tej pieśni przesłodkie tony:  
„O gwiazdy! O gwiazdy! Czy wszystkie widzicie  
Złożone tu, w dole, te szczątki człowieka<sup>21</sup>?

<sup>13</sup> O zainteresowaniach Ćangampury literaturą europejską zob. NAIR 2001: 15; 39. Ćangampura przetłumaczył również kilka dzieł literatury europejskiej na język malajalam (GEORGE 1998: 134 -137).

<sup>14</sup> Sporo uwag na temat wpływu poezji europejskiej (zwłaszcza Shelleya oraz Keatsa) na poezję Ćangampury zawiera monografia Sebastiana (*Changampuzha Kavithayile Kalpanika Vasantham*).

<sup>15</sup> Przekładów wszystkich utworów Ćangampury zamieszczonych w niniejszym artykule dokonałam na podstawie wydania: *Caṅṅampuḷakkavitakal*, M. K. Sānu, Kottayam 2010. Por. SHELLEY 1914: 96 – *The Indian Serenade: I arise from dreams of thee / In the first sweet sleep of night, / When the winds are breathing low, / And the stars are shining bright: / I arise from dreams of thee, / And a spirit in my feet / Hath led me—who knows how? / To thy chamber window, Sweet! / The wandering airs they faint / On the dark, the silent stream / The Champak odours fail / Like sweet thoughts in a dream; / The nightingale's complaint, / It dies upon her heart; / As I must on thine, / Oh, beloved as thou art! / Oh lift me from the grass! / I die! I faint! I fail! Let thy love in kisses rain / On my lips and eyelids pale. / My cheek is cold and white, alas! / My heart beats loud and fast; / Oh! press it to thine own again, / Where it will break at last.*

<sup>16</sup> *Pañcabhūtaṅṅa*! – „pięć elementów: woda, ziemia, ogień (blask), wiatr, przestworza”.

<sup>17</sup> Dosł. *tallunna [rāvu]* – „[noc] chłuszcząca, uderzająca falami poświaty”.

<sup>18</sup> *Właśc.kāvu* – „zagajnik, ogród, las”.

<sup>19</sup> *Māmaram* – „wielkie, wysokie drzewo” (*valiya maram*)/ „drzewo mangowca” (*māyumaram*).

<sup>20</sup> *Asthimātam* – dosł. „mieszkanie dla kości”; grobowiec, w którym złożone zostały kości zmarłego.

Skryte w nim – żal ściska! – serca tajemnice  
Czy znane wam, gwiazdy, gdyście tak daleko?  
Gdy z drzewa pała<sup>22</sup> w rozkwicie zapach się wokół rozleje  
I północ uściskiem objąwszy, falą się słodką w nią wsączy;  
Gdy w jasne złoto odziana, jak dziewczę, co wdzięki roztacza,  
Czarowna księżycą poświata w tańcu rozplynie się drżącym;  
Powoli w tym prochu zrodzonym usłyszeć będzie można  
Puls życia jakże miarowy, bijący wewnątrz kamienia<sup>23</sup>;  
Gdy pieśni ustaną dźwięki, złożymy skrzydełka swoje,  
I słyszeć będziecie dokładnie ten serca rytm w uderzeniach;  
To bicie w kamieniu powstałe, drzeń wiele w jedność złączonych  
Brzmieć będzie takim oto zgodnym pieśni swej tonem:  
*Choć w proch obrócone me ciało – to przecież i dzisiaj*  
*W każdej zaprawdę drobinie – w najmniejszych mnie cząstkach*<sup>24</sup>  
*Pamięć o twojej miłości – korowód ten płynie:*  
*Marzeń jej senny tak taniec – trwa nadal, o Boska!*<sup>25</sup>

Festiwal taki w waszym niebios mieście  
Istnieje, wam znany? O gwiazdy, powiedzcie!”

W powyższym utworze Ćangampura tworzy poetyckie wyobrazenie własnej śmierci, odwołując się do staroindyjskiej koncepcji, zgodnie z którą cały świat zjawisk – również ludzkie ciało – składa się z pięciu elementów (*pañca-bhūtaṅga*), tzn. ognia, ziemi, wody, wiatru oraz przestworzy<sup>26</sup>. W momencie śmierci (określanej jako *pañcata*) pierwiastki te opuszczają ciało, by powrócić do swego pierwotnego stanu, nazwanego przez Ćangampurę pierwotną przyczyną<sup>27</sup>. Ostatnia część

---

<sup>21</sup> *Prēta-kuṭīram* – „mieszkanie zmarłego”, j.w.

<sup>22</sup> *Pāla* – „gatunek drzewa o silnie pachnących kwiatach”, Alsonia Scholaris.

<sup>23</sup> *Kallara* – „grobowiec z kamienia”.

<sup>24</sup> *Aṅu* – „atom, najmniejsza cząstka”.

<sup>25</sup> *Dēvi*. Część utworów zamieszczonych w antologii *Spandikkunna asthimātaṃ* – również powyższy wiersz – poświęcona została kobiecie, mężatce, którą Ćangampura miał poznać podczas swojego pobytu w Kochi. W pisanych do niej listach Ćangampura nazywa ją swoją Dēvi – Boginią (NAIR 2001: 47-49).

<sup>26</sup> Pierwiastki te zwane są elementami grubymi (*mahābhūtāni*); Ćangampura wymienia je w utworze zamykającym antologię (jako *bhūtapañcakaṃ*) w następującej kolejności: *jalāṃśam*, *vātabhūtam*, *vyōmabhūtam*, *analāṃśam*, *mṛdvibhāgam* (woda, wiatr, przestworza, żar, ziemia).

<sup>27</sup> Ćangampura posługuje się w takim przypadku określeniem *ādimūlam* (pierwotna przyczyna, brahman). Wydaje się, że źródłem mógł być w tym przypadku system wedanty (por. np. AD 3: *vāsasantuvitu paññiyitādimūla/bhūtapraghātatumōrkkukiliprakāram/bōdhattilninnu vilasunnu marusthalattu/pāthassupōle paramāvadhi bōdhamatrē* (*Odzież jest [niczym innym jak] wątkiem [nicią];*

utworu, czterowiersz przywodzący na myśl napis na płycie nagrobnej<sup>28</sup> – wyraźnie przeciwstawia kruchość ciała obróconego w proch (pojawia się w tym przypadku pojęcie *aṇu* – najmniejszej cząstki materii, atomu) – trwałości sfery mentalnej, ciała subtelnego, którego reprezentantem są tutaj *smṛtika!* – wspomnienia o ukochanej; jej senny taniec przetrwa pomimo śmierci i zniszczenia fizycznego ciała<sup>29</sup>.

Koncepcja ta osadzona została w scenerii nocnej (*rāvu*) w ogrodzie (*kāvu*), a nieodłącznymi jej elementami są: księżyc (*candran*) lub poświata księżycowa (*nilāvu*, nadpływająca falami, podobna kwiatom; *candrika*, która jest zgodnie z tradycją sanskrycką rodzaju żeńskiego<sup>30</sup> i przedstawiana bywa jako tańczące zalotnie dziewczę), gromady nocnych ptaków (*rākkilika!*), drzewa kwitnące o północy, orzeźwiający chłód (*kuḷir*). W poezji Ćangampury jest to zazwyczaj magiczny świat ogrodu istniejący w sferze wyobraźni (*saṅkalpam*) i utożsamiany z sennym marzeniem, snem (*kināvu*, *svapnam*), wyposażony w elementy czyniące go wiecznym w momencie, gdy staje się on łącznikiem pomiędzy parą zakochanych, ich wspólną sferą.<sup>31</sup>

---

*nić zaś – to nic innego jak wełna; wełna jest niczym innym jak tylko złączeniem [pięciu] elementów [zakorzenionych] w Pierwotnej Przyczynie; jeśli rozważyć to w taki oto sposób, [to wszystko] staje się widocznym [jaśniej dzięki] Świadomości niczym woda na pustyni; przeto ostateczną granicą [przyczyną, podstawą wszystkiego] jest Świadomość.* Poeta wykorzystuje koncepcję pięciu elementów w celu pokreślenia trwałości i niezmienności uczuć łączących go z ukochaną; kontynuacją cytowanego utworu, a równocześnie zamknięciem całej antologii jest utwór, w którym ponownie pojawia się motyw pięciu elementów składających się na ciało poety. Po jego śmierci każdy z tych pierwiastków stapia się z odpowiadającym mu elementem w przyrodzie w taki sposób, by móc towarzyszyć ukochanej nawet po śmierci: element wody przetrwa w jeziorze, gdzie zażywa ona kąpeli; element wiatru – w powiewie wachlarza; element blasku – w świetle komnaty; element powietrza – w sypialni, element ziemi – w ogrodzie, nawiedzanym przez ukochaną (SĀNU 2010, t. 2: 1155). W przypadku tego utworu inspiracją mógł być również m. in. poemat Shelleya *Ode to the West Wind* (SHELLEY 1914: 92-94).

<sup>28</sup> NAIR 2001:47.

<sup>29</sup> Por. PURUSHOTHAMAN 1997: 36-37.

<sup>30</sup> W sanskrycie księżyc (*candra*) jest rodzaju męskiego, natomiast poświata księżycowa – *candrikā* – żeńskiego. W małajalam rzeczowniki (również zapożyczone z sanskrytu), które nie oznaczają osób, są rodzaju nijakiego.

<sup>31</sup> Narodziny dzielonego przez parę zakochanych ogrodu uczuć, rozkwitających w sferze *saṅkalpy*, przedstawione zostały w innym utworze Ćangampury, gdzie pełen słodczy, delikatny umysł ukochanej (*mṛdumugdhacittam*), rodzący pozbawione skazy uczucia (*vimalānubhūtika!*) rozkwita na oczach podmiotu lirycznego (*vikasikkuka*), by następnie swym słodkim zapachem (*surabhilam*) przesylić jego własne, pełne wdzięku girlandy wyobraźni (*ensulaḷitasāṅkalpamēkhalaka!*), SĀNU 2010, t. 2: 1144.

W ciekawy sposób koncepcja ta zaprezentowana została w poemacie *Ānandalahari – Fala Błogości*, w którym owa sfera wyobraźni przedstawiona została jako teatr nocy (*niśītha-raṅgam*), będący w istocie wspólną dla zakochanych przestrzenią marzeń sennych (*kināvu*)<sup>32</sup>:

---

<sup>32</sup> SĀNU 2010, t. 2: 1112-1113. Partie tego utworu zdają się mieć swoje źródło w utworach Shelleya, por. np. następujący fragment *Ānandalahari*: *Och! Rzecznym śmierci strumieniem wzniesiona gwałtownie fala / Pewnego dnia dwojgiem zawładnie, by unieść nas oto ze sobą; / Porzucić każe, opuścić rzecz każdą, co szczęście nam dała, / A w zamian pustka i nicność jedyną się stanie ozdobą. / Wydarzeń bieg przeznaczony, nas dwoje, między tym tkane / Więzów wszelakie uściski – wnet zguba spotka, zniszczenie.../ I po cóż to wszystko? Jeżeli ma zginąć – niech pustką się stanie! / Wystarczy – bo przecież nam dwojgu potrzeba tyle jedynie! – z następującymi utworami Shelleya (SHELLEY 1914: 152 – *Death*): *Death is here and death is there, / Death is busy everywhere, / All around, within, beneath, / Above is death—and we are death. / Death has set his mark and seal / On all we are and all we feel, / On all we know and all we fear, / First our pleasures die—and then / Our hopes, and then our fears—and when / These are dead, the debt is due, / Dust claims dust—and we die too. / All things that we love and cherish, / Like ourselves must fade and perish; / Such is our rude mortal lot—/ Love itself would, did they not* oraz SHELLEY 1914: 106 – *Sufficient unto the Day*: *Is not to-day enough? / Why do I peer / Into the darkness of the day to come? / Is not to-morrow even as yesterday? / And will the day that follows change thy doom? / Few flowers grow upon thy wintry way; / And who waits for thee in that cheerless home / Whence thou hast fled, whither thou must return / Charged with the load that makes thee faint and mourn?* Niewykluczone jednak, że i utwory Keatsa mogły być inspiracją dla Ćangampury; por. np. następujące strofy *Ānandalahari*: *Policzki te muskać, wciąż muskać, i pieścić leciutko, tak miękko - / . Pragnienie oto warg moich, w sekundzie każdej gotowych; / Ty ustom takim, Miłości – Palona Pragnień Udrekę - / W tej właśnie chwili, dziś właśnie – dlaczego nie dasz im zgody? [...] W Księżycu przesłodkim blasku gdy trwamy dziś, zanurzeni, / W przepychem zdobnej komnacie, upojonej żądzą nad miarę - / I oto dla nas obojga miłości przesłodkie tak drżenie / Szykuje scenę przybraną w rozkwitły kwiat, co tchnie czarem - / - Gdy w takiej jesteśmy dziś sali, czyż w tęsknym objąć splecieniu / Nie złączym się z marzeń tłem sennym, co w dreszczu ekstazy drży całe? – z utworem Keatsa *To Some Ladies*: *What though while the wonders of nature exploring, / I cannot your light, mazy footsteps attend; / Nor listen to accents, that almost adoring, / Bless Cynthia's face, the enthusiast's friend: [...] Why linger you so, the wild labyrinth strolling? / Why breathless, unable your bliss to declare? / Ah! you list to the nightingale's tender condoling, / Responsive to sylphs, in the moon beamy air.[...] For, indeed, 'tis a sweet and peculiar pleasure, / (And blissful is he who such happiness finds), / To possess but a span of the hour of leisure, / In elegant, pure, and aerial minds* (KEATS 2010-2012: 163). Zdaje się jednak, że również indyjskie koncepcje mogły mieć wpływ na powstanie tych fragmentów: por. np. wiersz poprzedzający *passus* cytowany w powyższym przypisie: *atuvarekkenkilum kāmyamāmyatulāmṛtam nām nukarnnukūṭe?* (*I nawet jeżeli jedynie do chwili, co bieg życia kończy / Nie sączym razem amrity, co droga nam – niezrównana?*) z następującym fragmentem, zamieszczonym w *Atmopadeśa Śatakam* (AS 75): *Akamalarārṇnarivokke muttu tāt tāt nukaruvatāmamrtāyatīnṇu nūnam* (*Każda wiedza, którą przepelniony jest kwiat umysłu, jest perłą – Tym, co każdy z nas sączy tutaj w błogości jako nieśmiertelność [amritę] – to***

Gdy jestem tak blisko przy tobie i gdyśmy w uścisku spleceni,  
Gdy pasma włosów twych pieszczę, powolne w dłoni zamknięciach –  
Ja w chłodem darzącym blasku świetlistych Księżycy promieni<sup>33</sup>  
Zanurzam się, z dreszczem rozkoszy w omdlenia tonąc objęciami.

[...]

W Księżycy przesłodkim blasku gdy trwamy dziś, zanurzeni,  
W przepychem zdobnej komnacie<sup>34</sup>, upojnej żądzą nad miarę –  
I oto dla nas obojga miłości przesłodkie tak drżenie  
Szykuje scenę przybraną w rozkwitły kwiat<sup>35</sup>, co tchnie czarem –  
Gdy w takiej jesteśmy dziś sali, czyż w tęsknym objęc spleceni  
Nie złączym się z marzeń tłem sennym, co w dreszczu ekstazy drży<sup>36</sup>  
całe?

[...]

Wśród kwiecia, co porą północy swe płatki szeroko rozwinie<sup>37</sup>,  
Wciąż płyną i płyną fale zapachów w słodycz zasobnych;  
I sięga ku nim muśnięciem błędzący w ogrodzie gęstwinie  
W chłodzie swym niezrównany – wietrzyka poddmuch łagodny.  
Radość niosąca ze sobą wieczorna ptaków gromada  
Rozsiewa wszędzie dokoła pieśni w ton słodki obfite;  
Refleksów błyski, blask jasny wszechstronnie tryska w kaskadach  
W Księżycy poświęcie jak kwiat delikatnej, w biel mleczną spowitej<sup>38</sup>:  
Z niczym – och! – niezrównany – w nim wieczny pokój posiadasz<sup>39</sup> –  
Bez skazy żadnej ten teatr – nocy we wszelki czar sytej!

Nie ziemia, lecz niebios przestworza, Najmilsze moje Kochanie,  
W tej właśnie chwili, dziś właśnie – przed nami swój blask rozpościera!  
Nie śmierć, ale życia dni mknące, płomiennym blaskiem usiane  
Przed nami swój bieg roztaczają – trwając w tej chwili – tu, teraz!  
Nie łez tak gorzkich strumienie, lecz szczęścia uśmiech w czar zdobny  
W tej właśnie chwili, dziś właśnie – wokół nas dwojga popłynie!

---

*rzecz pewna*). Podobnie jak w przypadku cytowanej poniżej muktaki, również i tutaj odnaleźć można akcenty polemiczne: sączenie amrity nie jest tożsame z osiągnięciem najwyższej Wiedzy, czyli z jednoczeniem się z brahmanem, lecz z krótką chwilą spędzoną wspólnie z ukochaną.

<sup>33</sup> *Kuḷirvenṇilāvītil* – „w niosącej chłód bieli poświęty księżycowej”; por. CS 4.

<sup>34</sup> *Alaṅkaricca muri, alaḷuḷla muri* – „przyozdobiona komnata, kunsztownie, pięknie przybrany pokój”.

<sup>35</sup> *Vikasicca puṣpaṁ* – „rozkwitły kwiat”. Por. przyp. 31.

<sup>36</sup> Dosł. *puḷakampuraṅṅa* – „pokryte, natarte ekstazą, dreszczem ekstazy”.

<sup>37</sup> Dosł. *paricil-pātirā-pūkaḷil* – „w kwieciu kwitnącym w porze nocnej, o północy”.

<sup>38</sup> *Nīḷaluṁ veḷiccavum nāḷupāṭum/ niṛayunnu, pāloḷippūnilāvil* – aliteracja, nagromadzenie spółgłosek płynnych (r, l). Por. CS 4.

<sup>39</sup> Dosł. *nirvāṇadāyakam* – „[ogród, teatr] darzący nirwaną, wiecznym pokojem”.

I kłamstwa nie ma, ułudy, i rzeczy im nie ma podobnych –  
Cokolwiek widzisz, jest teraz – Pięknem i Prawdą<sup>40</sup> jedynie!  
Więc nie ustańmy, więc trwajmy – bo przecież, me drogie Kochanie –  
To chwila jedyna, wciąż mknąca w poezji tak czułych wzruszeniach!!

Odnajdziemy tu wszystkie wspomniane poprzednio elementy magicznego ogrodu wyobraźni: gromadę ptaków (*rākkīlīka!*), mlecznobiałą poświatę księżycy (*pālōlippūnilāvu*), kwiaty kwitnące o północy (*pātīrāppūka!*) i rozsiewające słodki zapach (*parimaḷam*), niosący chłód delikatny powiew wiatru (*śītaḷamandavātam*). Narodziny tego ogrodu to efekt rozkwitu uczuć (lub – zważywszy na fakt, iż wspomina się teatr – smaku miłości – *śrīngāram*), a skutkiem staje się osiągnięcie przez zakochanych boskości: ich napojem staje się darząca wszystkim, co drogie, amrita (*amṛtam*), ich miejscem – niebiosy (*nākam*), w których panuje pełna piękna prawda (*kamanīyasatyam*). Istotne wydają się być epitety, jakimi ów teatr nocy został obdarzony: jest on *nirupamam* – niezrównany; *niragham* – nieskazitelny, bez grzechu, skazy, i wreszcie *nirvvāṇa-dāyakam* – darzący nirwaną, wyzwoleniem, wygaśnięciem. W tym kontekście znaczący może być tytuł utworu, zawierający słowo *ānandam* – błogość. W innych antologiach Ćangampury odnajdziemy poematy zatytułowane *Nirvṛti*, czyli Błogość, Wyzwolenie.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> *Kamanīyasatyam* (*kamanīyata =saundaryam*). SEBASTIAN (1995: 169) analizuje szereg utworów Ćangampury poświęconych kwestii prawdy oraz piękna; jego zdaniem stanowią one kontynuację myśli Keatsa – *satyamāṇu saundaryam; saundaryamāṇu satyam ennudghōṣicca jōṇ kīrsu itinu pratyakṣōdāharaṇamāṇu. Caṅṅampulayam atulyanāyuru saundaryārādhakanāyirunnu*”. W tym przypadku wydaje się jednak, iż źródłem tego fragmentu był utwór Shelleya (SHELLEY 1914: 25 – *Hymn to Intellectual Beauty*): *The awful shadow of some unseen Power / Floats though unseen among us, visiting / This various world with as inconstant wing / As summer winds that creep from flower to flower [...] Thy light alone like mist o'er mountains driven, / Or music by the night-wind sent / Through strings of some still instrument, / Or moonlight on a midnight stream, / Gives **grace and truth** to life's unquiet dream*. Por. również inny utwór Shelleya (SHELLEY 1914: 121 – *The Sensitive Plant*): *For love, and beauty, and delight, / There is no death nor change: their might / Exceeds our organs, which endure / No light, being themselves obscure*. Por. też SHELLEY 1914: 90-91 (*Ode to Heaven*). W jednym ze swych poematów (*Saundaryapūja*) Ćangampura pisze: *satya saundaryamē nin bhaktadāsan nān yuktitan drṣṭiyil bhrāntanāyi!* – (*O Piękno prawdziwe! Oto ja, twój czciciel wierny, harmonię widząc, drzę z podziwu cały!*).

<sup>41</sup> Określenie *nirvṛti*, oznaczające błogość, szczęście, spokój, wygaśnięcie, jest również synonimem nirwany, mokszy oraz anandy (MED 1999: 648; ŚT 2011: 1234).

W pierwszym z tych utworów (zamieszczonym w antologii *Kalākēli – Czas Zabawy*) poeta opisuje teatr nocy – magiczny ogród stworzony dzięki pieśni milczenia (*mauna-gānam*):<sup>42</sup>

[...]

Światłości tak wielka! O tobie wciąż pamięć  
Przywołując, tracąc – gdy trwam nieustannie  
Rozkwitam raz po raz jak kwiecie wezbrane,  
I płynę beztróska jak fali wstęgi wartkie.  
W pnączu wina giętkim, co kwiatów śle słodycz,  
Zatańczyłem taniec w płasach żądzą tchnących;  
Z gromady gwiazd złotych i z księżycy blasku  
Zstąpiłem, by z sercem pył ziemi połączyć.  
I w chwili tej jednej wyciągam me dłonie –  
Przestrzenie wszechświata obejmuję całe:  
Wystarczy już, starczy, Światłości – w tej fali  
Szczęściem odurzony – spełnieniem się stałem!

Ostatnie wersy są opisem ekstazy, fali odurzenia (*madirōtsavattin lahari* – por. tytuł poprzedniego utworu, *Āandalahari*), w wyniku którego podmiot liryczny jednoczy się z otaczającą go rzeczywistością, jest w stanie zamknąć w sobie, objąć sobą cały wszechświat (*vipula-prapañca*), stając się *kr̥tārtha* – tym, który osiągnął spełnienie. Także i w tym utworze teatr nocy zdaje się mieć wartość wyzwalającą, a występ na jego scenie pozwala osiągnąć błogość.

W kolejnym utworze zatytułowanym *Nirvṛti* (zamieszczonym w antologii *Bāṣpāñjari – Dary Łez*)<sup>43</sup> spotkamy się z inną koncepcją:

---

<sup>42</sup> SĀNU 2010, t. 1: 372. Rzecz znamienna, określenie *mauna* wywodzi się od rzeczownika *muni*, oznaczającego mędrca-ascetę, który przestrzega ślubów milczenia.

<sup>43</sup> Por. SHELLEY 1914: 37-38 – *To Constantia, Singing: [...] A breathless awe, like the swift change / Unseen, but felt in youthful slumbers, / Wild, sweet, but uncommunicably strange, / Thou breathest now in fast ascending numbers. / The cope of heaven seems rent and cloven / By the enchantment of thy strain, / And on my shoulders wings are woven, / To follow its sublime career / Beyond the mighty moons that wane / Upon the verge of Nature's utmost sphere, / Till the world's shadowy walls are past and disappear. / Her voice is hovering o'er my soul—it lingers / O'ershadowing it with soft and lulling wings, / The blood and life within those snowy fingers / Teach witchcraft to the instrumental strings. / My brain is wild, my breath comes quick / The blood is listening in my frame, / And thronging shadows, fast and thick, / Fall on my overflowing eyes; / My heart is quivering like a flame; / As morning dew, that in the sunbeam dies, / I am dissolved in these consuming ecstasies. / I have no life, Constantia, now, but thee, / Whilst, like the world-surrounding air, thy song / Flows on, and fills all things with melody. / Now is thy voice a tempest swift and strong, / On which, like one in trance*

przeciwieństwem nocy (*rāvu*), sprzyjającej zakochanym, umożliwiającej zyskanie błogości i pokoju jest ciemność (*iruḷ*), tożsama z lękiem, brakiem nadziei i samotnością (a w ujęciu filozoficznym – o czym później – z brakiem świadomości, nieprzebudzeniem). Podmiot liryczny spotyka swoją ukochaną w momencie bolesnego upadku w otchłań mroku, w głęboką ciemność (*kūriruḷ, kūriruṭṭu; andhatāmistrām*), podczas bezskutecznych prób powrotu do krainy niebios<sup>44</sup>. To spotkanie okazuje się być ostateczną, prawdziwą ścieżką wiodącą go ku światłości: ciemność zostaje zwyciężona przez boską jasność niebios (*divyamām vinveḷiccam*) zesłaną przez ukochaną – boginię spoczywającą na złotym tronie (*simhāsanam*), a pomiot liryczny, który uprzednio – przed jej poznaniem – istniał jako bezcelowy cień, odbicie (*pāluniḷal*), teraz budzi się (*uṇaruka*), zyskując na nowo uśpioną poprzednio świadomość (*bōdham*):

[...]

Podniosłaś się wdzięcznie ze złotego tronu  
I szybko podeszłaś, do mnie się zbliżyłaś.  
Darzące błogością fletu twego tony  
Wpadłszy w me ucho, nagle przebudziły.  
I – dziw nad dziwami – ta wokół rozlana  
Głęboka tak ciemność odpłynęła – dokąd?  
I tutaj tak bystro skąd biegnie wezbrana  
Ta jasność niebiańska, boskość z sobą niosąc?  
I któż moje ciało w pełnię drzeń szalonych  
Przyzdobił nagle, tak, że wszystko skryły?

Do tej właśnie chwili – nieszczęsny – na ziemi  
Jak cień czy odbicie bez celu istniałem.

---

*upborne, / Secure o'er rocks and waves / I sweep, / Rejoicing like a cloud of morn. / Now 'tis the breath of summer night, / Which when the starry waters sleep, / Round western isles, with incense-blossoms bright, / Lingering, suspends my soul in its voluptuous flight. Por też SHELLEY 1914: 130 – Ode to Liberty: Paused, and the Spirit of that mighty singing / To its abyss was suddenly withdrawn; / Then, as a wild swan, when sublimely winging / Its path athwart the thunder-smoke of dawn, / Sinks headlong through the aerial golden light / On the heavy-sounding plain, / When the bolt has pierced its brain; / As summer clouds dissolve, unburthened of their rain; / As a far taper fades with fading night, / As a brief insect dies with dying day, / My song, its pinions disarrayed of might, / Drooped; o'er it closed the echoes far away / Of the great voice which did its flight sustain, / As waves which lately paved his watery way / Hiss round a drowner's head in their tempestuous play.*

<sup>44</sup> Opisując na początku utworu pobyt w tej pierwotnej siedzibie, poeta wspomina, że zanurzony był w cieniu błogości (*ānandacchāyayil*). Wydaje się, że wpływ na strukturę tego dzieła mógł mieć poemat Keatsa *Endymion*.



A teraz – za sprawą tych palców, z ich tchnieniem  
Przez moc tę magiczną – ja lampą się stałem!  
I wszystkie łez krople, co moim udziałem,  
W kwiaty uśmiechów zdolna moc ta zmienić!

I jasna ta światłość, co z pięknem się splata  
Objęła mnie mocno i w bóstwo zmieniła.  
Oczom niedościgła – aż po krańce świata  
Skrzydeł mych cud-para powoli się wzbiła.  
Od ziemi – gdy zechcę – niebios aż wspiera;  
Zapragnę – od niebios ku ziemi mnie strąca;  
Nie bacząc – nie znając nikogo już teraz  
Popłynę w dal, frunąc w beztroskich tak płasach.

Za sprawą pieśni fletu, która jest czynnikiem budzącym świadomość, darzącym błogością (*ānanda-dāyini*), dzięki mocy magicznej (*māyayāl*) płynącej z dotyku palców (*karāṅgulisparśanattin*) podmiot liryczny, istniejący do tej pory jako bezcelowy cień, odbicie (*pālunilal*), staje się lampą (*dīpam*), symbolizującą oświecenie, przebudzenie – osiągnięcie błogości. Jednocześnie, stając się bóstwem (*dēvan*) i – podobnie jak w poprzednim utworze – obejmując sobą cały świat, a równocześnie zyskując nową świadomość, zrywając więzy z otaczającą go rzeczywistością (*ārumorālumarīññitāte*), porusza się nie skrzepowany czasem ani przestrzenią.

Z podobną koncepcją ciemności, która zagraża ludzkim umysłem, spotkamy się w utworze *Śāntiyuṭe Raśmi (Promień Wiecznego Pokoju)*<sup>45</sup>. Podmiot liryczny nazywa swoją ukochaną nieskazitelny znakiem piękna, nadpływającego falą ciepła i jasności (*mandōṣṇatayum veḷiccavum viśunna sundaratvattin niravadyacihnamē*) i zastanawia się, jakieżże to pełni będącej niezmiernym, obfitym w potęgę wiecznym pokojem, jest ona wcieleniem, przejawem (*ētabhaumōlkkāṭanirvvāṇapūrttitan prātinidhyamvahicciṇṇu vannetti nī?*)<sup>46</sup>. Kończy swój utwór Ćangampura następującymi wersami:

Przybywasz w to miejsce, Złocisty Wiecznego Spokoju Promieniu,  
By świata zniweczyć nieprawość – usunąć z niego zaciemnienie.

<sup>45</sup> SĀNU 2010, t. 1: 397.

<sup>46</sup> Dosł. „Zjawiałaś się tutaj, niosąc posłannictwo”.

W tym przypadku używa poeta słowa *timiram*, które oznacza ciemność, a także zaślepienie, niemożność prawidłowego postrzegania, chorobę<sup>47</sup> – jest nią nieprawość, grzech, zło przepelniające świat (*lōkapāpam*). Lekarstwem staje się ukochana, wspaniała (złoty) promień wiecznego pokoju (*śāntiten ponninkiraṇam*), wysłanniczka Pełni [będącej] Wyzwoleniem (*nirvāṇapūrtitan prātinidhyamvahicci*). Również i tym utworze mamy do czynienia z ciemnością przesłaniającą ludzki umysł, tożsamą tym razem z nieprawością, fałszem, którą przezwyciężyć ma światło wyzwolenia i pokoju.

Ostatni, najdłuższy z tych utworów, *Nirvṛti* (mieszczący się w antologii *Kālyakānti – Piękno Chwili*<sup>48</sup>), wspomina wzniesiony dla dwojga teatr, darzący girlandą kwiatów zwycięstwa (*vijayamālyam*), który pozwala zakochanym trzymać w objęciach błogość bez skazy (*nirmmalamākum nirvṛti*). Ten teatr błogości zwany jest świątynią w wysokich niebiosach (*itāṇānandaraṅgam- mahatsvarggaṇḍapam*). Panuje tu cisza, twarze są opuszczone, lecz spojrzenia – poruszone (*maunam samastavum...natānanam, vihvalālōkanam*). Patrząc dookoła, zakochani ostatecznie skupią swój wzrok w swej młodości – wiodącej ku nirwanie, wyzwoleniu (*yauvanattiṅkal nirvāṇadattil miḷiyurappikkuka*). Podmiot liryczny zadaje w końcu pytanie: jakże ta przemijająca, krucha chwila (*kṣaṇikanimēṣam*) wydłuży się w twór, który nie ma końca (*antamarrāṇṇane nīṅṭupōyīṭuka*)? Odpowiedź zawierają ostatnie wersy utworu: to wyzwolenie (*mōkṣam*), będące pełnią zjednoczenia (*sāyujyapūrtti*), pozwalające zakochanym trwać w szczęściu już na zawsze (*ennonnum*):

[...]

Bez końca tak właśnie ja z moim Kochaniem  
Trwać razem będziemy w szczęściu niebywałym!  
Oto wyzwolenie<sup>49</sup>, wyzwolenie dla mnie –  
Świadkiem wy się stańcie, Niebiosa Wspaniałe!

Analizowane powyżej utwory (*Ānandalahari, Nirvṛti, Śāntiyuṭe Raśmi*) napisał Ćangampura w latach 1934-1938. Był to burzliwy okres w życiu poety.<sup>50</sup> Nie stronił Ćangampura od alkoholu i narkotyków; poświęcił nawet jeden ze swych utworów opisowi narkotycznych wizji

<sup>47</sup> *Timiram* (etymologicznie związane ze słowem *tamas*) oznacza ciemność, niemożność prawidłowego postrzegania.

<sup>48</sup> SĀNU 2010, t. 2: 1305-1313.

<sup>49</sup> *Mōkṣam*.

<sup>50</sup> NAIR 2001: 21-33.

wspomagających jego wyobraźnię; wspomina w nim uczucie niezwyklej ekstazy, dzięki której jest zdolny wzbić się na skrzydłach w przestworza i ogarnąć wzrokiem całą przestrzeń niebios. Ślady podobnych doświadczeń być może odnajdziemy także w poematach analizowanych powyżej; równocześnie jednak należy pamiętać, że znaczny wpływ na kształt jego twórczości miały dzieła Shelleya czy Keatsa. Utwór wspomniany przed chwilą kończy się akcentem filozoficznym, refleksją poety nad ulotnością ludzkiego życia, które jest jedynie kruchą bańką na wodzie, trwającym moment sennym marzeniem.<sup>51</sup> Podobne wzmianki, obecne w wielu innych utworach<sup>52</sup> Ćangampury, mogły być również efektem zainteresowań poety romantyzmem europejskim; zwróćmy jednak uwagę, że w tym samym czasie w Kerali żyje i działa jeden z najważniejszych przedstawicieli adwajta-wedanty, Narajana Guru (Nārāyaṇa Guru)<sup>53</sup>. Być może akcenty filozoficzne pojawiające się w poematach Ćangampury, nie będące zresztą pogłębionymi wywodami filozoficznymi, lecz ogólnymi zazwyczaj poglądami czy pojęciami, stanowią efekt kompilacji dwóch podobnych do siebie systemów<sup>54</sup>. Możliwe jednak, że poeta celowo wykorzystał pewne podobieństwa tychże, aby przeprowadzić subtelną krytykę (czy też przewartościowanie) pojęć i założeń systemu wedanty. W jednym z utworów powstałych nieco później (w 1944 roku), zaliczanym przez krytyków keralskich do gatunku muktak (*muktakam*)<sup>55</sup> Ćangampura napisze:

Minęły już piękne czasy. Sercu będącej osłoda  
Pieśni ustały tony. Opadła teatru kurtyna;

---

<sup>51</sup> NAIR 2001: 32-33.

<sup>52</sup> Por. utwór 1 z antologii *Spandikkunna asthimātam* (SĀNU 2010, t. 2: 1095).

<sup>53</sup> Tradycja systemu wedanty jest niezwykle żywa na południu Indii. Stąd pochodzi jeden z najważniejszych twórców adwajta-wedanty – Śankara. Na przełomie XIX i XX wieku działa w Kerali jego kontynuator, Narajana Guru, autor licznych dzieł filozoficznych, spisanych w malajalam oraz sanskrycie, którego twórczość wywarła silny wpływ m.in. na poetę – romantyka Kumarana Aśana. W cytowanych poniżej wierszach pochodzących z dzieł Narajany Guru wykorzystano komentarz Balakrisznana (J. Bālakṛṣṇam Nāyar).

<sup>54</sup> Por np. pogląd Narajany Guru (AS 55): *neṭiya kināvitu nidrapōle nityaṃ / keṭu, mitupōle kināvumiprakāraṃ / keṭumiti kāṇukayilla, kēvalattil / peṭuvatināliṇiṣaṃ bhramicciṭunnu* (To życie jest jakże długim marzeniem sennym i tak jak sen nieustannie gaśnie, podobnie gaśnie senne marzenie. Gubiący się [w niewiedzy] umysł nie dostrzega jedyności wszystkich stanów, dlatego błędzi nieustannie, bez końca).

<sup>55</sup> Celem tychże muktak, mających formę krótkich, samodzielnych utworów, miała być pochwała ulotnego, zmiennego świata zjawisk (*vikāraprapaṅcam*). Cytowana powyżej muktaka poświęcona została kwestii bezpragnieniowości, porzucenia powiązań ze światem (*vairāgyam*) – zob. SEBASTIAN 1995: 215.

Choć gorzkim napełnią bólem wspomnień barwy przemnogie  
Niechże ku głębi Wedanty me przyszłe myśli popłyną!  
*O! jakżz głębią ta Pełnia!* – wśród takich rozważań nawet<sup>56</sup>  
Wciąż twoje, Nie-pełnio i Braku, dostrzegam drobne tak ślady!<sup>57</sup>

Filozoficzne poglądy czy koncepcje interesują Ćangampurę o tyle, o ile mogą stanowić odpowiednie tło dla jego własnych rozważań i opisów romantycznych uniesień. Nakłaniając siebie samego do rozważań poświęconych najwyższej rzeczywistości, istocie świata zjawisk, poeta konsekwentnie – i nie bez przekory – podkreśla, iż bardziej pociąga go ów ulotny świat ogrodów miłości. Nie inaczej jest, zdaje się, w przypadku

---

<sup>56</sup> *atramēlpūrṇamennōrttatilppōlum* (nawet rozważając w ten sposób: tutaj, w głębi, wykraczającej ponad wszystko, jest Pełnia). Styl ostatnich wersów przywodzi na myśl niektóre z pouczeń wchodzących w skład *Atmopadeśa Śataki* Narajany Guru: *sāmyamēlum kalayilaliñṇu kalarnnirunniṭṇam* – (Rozpłynąwszy się w blasku, który jest dogłębną i przekraczającą wszystko tożsamością, niech każdy trwa w nim nieustannie, w jedno połączony – AS 38); *arivilumēri [atinumēl] purattumjvalikkum karuvinu vīṇuvaṇañṇiyōṭiṭṇam* – (Co objawiwszy się w formie wiedzącego, będącego w każdej wiedzy [i ponad wiedzą], i co jaśnieje wokół blaskiem, [przejawiając się w zewnętrznym świecie zjawisk] – temu Zarodkowi niech każdy nieustannie śle pieśń uwielbienia, upadłszy na ziemię i oddawszy pokłon – AS 1); *matimutalāyavayokke māri mēl sadgativaruvānitinebhajiccīṭṇam* (Aby zrealizować ścieżkę wiodącą ku Istniejącemu, które jest głębią wykraczającą ponad wszystko, gdzie znika wszystko, poczynając od umysłu, winno się pozostawać w służbie tej właśnie [tożsamej wiedzy] – AS 42). Narajana Guru najczęściej używa w takim przypadku czasownika *ōrkkuka* w znaczeniu „rozważać” (por. np. AS 2, 3, 14, 24, 25, 32, 48, 59, 60, 62); stosunkowo często pouczenie takie przybiera formę okresu warunkowego (por. np. 11, 15, 24, 31, 39, 48, 59, 62, 70, 74, 78, 80, 84, 87) – *jeśli to rozważyć, okaże się, że...* Co więcej, zdaje się, że Ćangampura używa w podobnym kontekście słowa *mēlil* – w przyszłości, odtąd” oraz *mēl* – „szczyt; [wykraczający] poza (w odniesieniu do najwyższej rzeczywistości także: w głębi)” – por. *vēdāntacintaykkorunṇaṭṭe mēlil ṇān / atramēlpūrṇamennōrttatilppōlum* (niechże w przyszłości poświęcę się rozważaniom nad wedantą / nawet podczas rozważań „oto Pełnia [będąca] wykraczającą poza wszystko głębią”) oraz *mēlilōtum nilayeyarñṇu / sāmyamēlum kalayilaliñṇu kalarnnirunniṭṇam* (poznawszy ten stan, który objaśniony będzie później, rozpłynąwszy się w blasku, który jest głębią, wykraczającą poza wszystko tożsamością, niech każdy trwa w nim nieustannie, w jedno połączony). Ostatnia część tej muktaki, mająca formę zdania przyzwolonego (*pōlum* – „nawet jeśli, chociaż”), ma charakter wyraźnie polemiczny; temu, co stanowi cel ostateczny takich rozważań filozoficznych – Pełni (*pūrṇam*), przeciwstawiona zostaje niepełnia, niedoskonałość (*apūrṇata*).

<sup>57</sup> Dosł. *rēkhakaḷ* – „linie; zapis”.

analizowanych powyżej utworów, choć Ćangapura bez wątplenia wprowadza do nich szereg pojęć istotnych w systemie wedanty<sup>58</sup>.

Warto raz jeszcze zwrócić uwagę na tytuł drugiego z analizowanych utworów: *Ānandalahari* (w kolejnych spotkamy się z synonimem anandy – *nirvṛti*, a w jednym z nich pojawia się również w kontekście osiągnięcia błogości określenie *lahari*). Utwory noszące podobne tytuły odnajdziemy wśród hymnów Śankary: *Ānandalaharī*, poświęcony Parwati, małżonce boga Śiwy, *Śivānandalaharī*, dedykowany samemu Śiwie, oraz *Saundaryalaharī*. Są to utwory, których głównym tematem jest *bhakti*, czyli wielbienie, umiłowanie bóstwa, zakładające skierowanie wszelkich funkcji umysłu (określanego jako *citta*, *cetas*, *buddhi*, *manas*) bądź serca (*hrdaya*) ku obiektowi tejże czci. Zjednoczenie się z Panem (*Īśvara*) zwięczone zostaje ostatecznym wyzwoleniem (*mokṣa*), tzn. zjednoczeniem się z najwyższą rzeczywistością, brahmanem pozbawionym jakichkolwiek cech (*nirguṇa*). W drugim z tych hymnów odnajdziemy szereg strof opisujących umysł (serce), wypełniony oddaniem, miłością (*bhakti*) do bóstwa. Jedna z nich wspomina ogród serca, w którym rosną pnącza miłości, pozbawione liści grzechu (*agha*), wypełnione falą amrity będącej błogością i wiedzą (*jñānānandasudhāmarandalaharī*)<sup>59</sup>.

W tym przypadku mamy do czynienia z ogrodem „zaprojektowanym” przez umysł, będącym jego wytworem<sup>60</sup>. W innych utworach wpisujących się w nurt *bhakti* – i nie tylko takich – odnaleźć można opisy ogrodów istniejących w rzeczywistości, jakkolwiek zamiarem poety nie jest realistyczna ich prezentacja, lecz próba uwidocznienia wewnętrznego

---

<sup>58</sup> *Ānandam* – „błogość” (*brahman saguṇa* to *saccitānandam* – „byt, świadomość oraz najwyższa błogość”); *pūrṇam*; *pūrtti* („pełnia; brahman”); *sāyujyam* („zjednoczenie”); *niḷal* („cień”).

<sup>59</sup> *hrdārāme 'ghajīrṇacchadāḥ / Srastā bhaktilatācchaṭā vilasitāḥ puṇyappravālaśritāḥ Dīpyante guṇakorakā japavacaḥ puspāni sadvāsānā / Jñānānanda-sudhāmarandalaharī samvitphalābhunnatiḥ* (AL. 47). (*W rozkwitłym w porze wiosennej, gdy trwa medytacja poświęcona Śambhu, W takim ogrodzie serca, gdzie gęstwina pnączy oddania i czci porzuciła, Wyschłe liście grzechu i zaślñila, pokryta świeżymi pędami zasług; Jaśnieją pąki cnót, kwiaty słów będących recytacją boskich imion; Słodkie zapachy – dobre wrażenia; fale nektaru-amrity błogości i wiedzy, Narodziny owoców świadomości*). W tradycji wedanty (i nie tylko), w utworach zabarwionych elementami *bhakti*, tego typu metafor odnajdziemy sporo; por. np. AS 13 oraz 29, gdzie mowa o składaniu Panu (Iśwarze, Śiwie) w darze rozkwitłych kwiatów umysłu (*akamalar*; *manamalar*).

<sup>60</sup> Nie oznacza to oczywiście, że poeta wzorował się na hymnach autorstwa Śankary; choć mogły mu być one – zwłaszcza ich wersje w języku rodzimym – znane; np. trzeci z nich – *Saundaryalaharī* – został przetłumaczony na malajalam przez Kumara Aśana.

krajobrazu uczuć. W przypadku, kiedy bohaterami utworu jest mężczyzna i kobieta, opis taki, przepełniony głęboką symboliką, jest w istocie opisem jednoczenia się elementów żeńskich oraz męskich, przenikających wspólnie całą rzeczywistość. Scenerią najczęściej jest noc, w indyjskiej tradycji literackiej wzmagająca smak miłości.<sup>61</sup> W znanej Ćangampurze *Gitagowindzie* (*Gītagovinda*) Dżajadewy (Jayadeva) czy dziełach Kalidasy (Kālidāsa)<sup>62</sup> wspomina się np. powiew wiatru (rodzaju męskiego), delikatnie muskający pnącza, jaśminy (rodzaj żeński), pień drzewa (rodzaju męskiego) obejmowany przez pnącze (rodzaj żeński) czy pszczoły, które kosztują nektar kwiatów<sup>63</sup>.

Podobna tendencja dostrzegalna jest w utworach Ćangampury: rzeczowniki zapożyczone z sanskrytu, pomimo iż tracą swój pierwotny rodzaj, obdarzone są (niemal zawsze w zgodzie z tradycją sanskrycką) atrybutami żeńskości bądź męskości. Żeńskie cechy przypisuje poeta nocy (*rāvu*), poświęcie księżycowej (*candrika*, *nilāvu*), kwiatom (*pūvu*), zwłaszcza jaśminom (*mulla*), pnączom (*latika*, *valli*, *mulli*), rzekom. Męski rodzaj przysługuje odpowiednio drzewom (*maram*) oraz wietrzykowi (*vātam*). W pierwszym z analizowanych utworów Ćangampury pojawia się więc drzewo pala, obejmujące uściskiem swego zapachu północ; wspomina się również księżycową poświatę, roztaczającą swoje wdzięki w tańcu. W kolejnym poemacie (*Āandalahari*) scenę teatru nocy przepełniają kwiaty kwitnące o północy, ku którym sięga swoim muśnięciem łagodny wietrzyk. W innym jeszcze utworze delikatne pnącze łączy się z drzewem *pārijātam*<sup>64</sup>. Świadczy

---

<sup>61</sup> SIEGEL 1990: 200; 203.

<sup>62</sup> NAIR 2001: 55-56. Ćangampura dokonał nawet przekładu *Gitagowindy*, przyznał się jednak sam, że nie jest znawcą sanskrytu. W tekście tym zainteresowała go przede wszystkim metaforyka oraz rytmika strof. W swoich utworach Ćangampura odwołuje się dosyć często do relacji pomiędzy Kriszną i Radhą, czyniąc z niej tło dla własnych historii miłosnych – por. utwór z antologii *Spandikkunna asthimātam* (SĀNU 2010, t. 2: 1153), w którym sprzeczka z ukochaną staje się bolesną rozłąką Radhy z Kriszną: *Łez gorzkich strumieni przez Radhę wylanych / W pasterki ogrodzie jak wiele jeszcze popłynie? / Czarnych chmur obrazem do mnie przypisana / Już nigdy uraza nie zniknie, nie przemienie?*; por. też utwór *Dīvyanubhūti* z antologii *Bāṣpāñjali* – SĀNU 2010, t. 1: 858-859). Do twórczości Kalidasy nawiązuje poeta – dość zdawkowo – w utworze zamieszczonych w antologii *Sanikalpakānti* (*Piękno Wyobraźni*), wspominając Śakuntalę i Urwasi – dwie bohaterki z jego poematów (SĀNU 2010, t. 1: 41-42).

<sup>63</sup> GVI 28; 29, 34; KS III 39; SK (akt 5, wiersz 1). Por. NADARAJAH 1994: 265-272.

<sup>64</sup> SĀNU 2010, t. 2: 1107-1110. [Por. B. Grabowska, „Mędrzec Narada w opowieści o porwaniu rajskiego drzewa paridżata”, *Studia Indologiczne* 18 (2011): 46-64 – przyp. red.].

ciekawej sytuacji stajemy się w przypadku opisu pojawiającego się w utworze *Nirvṛti* z antologii *Kalākēḷi*. Podmiot liryczny zdaje się sygnalizować swe jednoczenie się z ukochaną opisując teatr szczegółowy. Będąc jego aktorem, wciela się on w rolę, przypisane płci przeciwnej: tańczy pełen namiętności taniec pnączy ozdobionych kwieciami (*malarāṇimañjuḷavalli*); płynie niczym sznury fal (*kallōlamāla*), wreszcie trwa w gwiazdach i w blasku księżyca (*tāratīṅkaḷ*). Widoczna jest tendencja do podkreślania związków pomiędzy światem natury i światem wewnętrznym bohaterów. Nie oznacza to oczywiście, że tekst *Gitagowindy* czy dzieła Kalidasy musiały być źródłem tych opisów, podobne bowiem porównania czy metafory odnaleźć można w literaturze tamilskiej<sup>65</sup>, w której wspomina się np. bohaterki tańczące taniec pnączy. Obrazy te są głęboko zakorzenione w tradycji indyjskiej. Należy jednak dodać w tym miejscu, że również dzieła romantyków europejskich obfitują w opisy będące sugestią ścisłego związku pomiędzy parą zakochanych a elementami przyrody<sup>66</sup>.

Z tradycji adwajta-wedanty mógł Ćangampura zaczerpnąć koncepcję świata zjawisk, który jest jedynie odbiciem (*niḷal*) wiekuistego brahmana, będącego światłością – lampą (*dīpam*). W jednym z utworów<sup>67</sup> pada pytanie o światło, jasność w tym tak kruchym, przemijającym szybko świecie zjawisk (*eviṭe nityatē, ninratnadīpam?*), będącym w pełni ciemnością (*iviteyellāmiruṭṭu*). Tym razem podmiot liryczny wyraźnie przeciwstawia ciemność (*iruṭṭu*) darzącemu błogością teatrowi nocy: oto zniszczone zostają zmieszane barwy przepelnionych słodyczą myśli (*madhuracintakaḷ cālicca cāyam vidhi taṭṭikkaḷaṅṅu*), i wędną kwiaty o opadłych płatkach (*itaḷutirṅmatā vīḷunnu pūkaḷ*)<sup>68</sup>. Odpowiedź, zgodną z jednym z podstawowych założeń systemu adwajta-wedanty („wszystko, co tutaj istnieje, to jedynie cienie [odbicia]” – *nikhila, mayyō, niḷalukaḷmātram!*)<sup>69</sup>, poeta modyfikuje, dostosowując do swych własnych

<sup>65</sup> NADARAJAH 1994: 263-272.

<sup>66</sup> Por. np. SHELLEY 1914: 102 (*Lovers' Philosophy*).

<sup>67</sup> SĀNU 2010, t. 2: 1121.

<sup>68</sup> Ta koncepcja jest również obecna we wspomnianym powyżej utworze *Ānandalahari*.

<sup>69</sup> Por. AVL: *Itokkeyuṁ niḷalākunnu [daivattil]* – (to wszystko [cały świat zjawisk] jest [jedynie] odbiciem [w bóstwie]). Za tym, że Ćangampura zaczerpnął tę koncepcję z wedanty, przemawiać może obecność podobnych twierdzeń – wyraźnie nawiązujących do indyjskiego systemu – w poemacie zabarwionym obficie pierwiastkami filozoficznymi (*Citariya Cintakaḷ* – SĀNU 2010, t. 1: 829-833, zob. też SEBASTIAN 1995: 6), adresowanym m.in. do bóstwa będącego błogością (*ānandadēvata*): *māyāmayūkhavalayamatentoru mānasākarṣakaśrīvilāsam!* – (Kregi [zataczane przez]

potrzeb i koncepcji. Skoro życie na ziemi jest jedynie pustym odbiciem, cieniem, to właśnie te krótkie chwile spędzone z ukochaną, które pozwalają zażywać błogości (*nirvṛti*; *ānandam*), spożywać amritę<sup>70</sup>, doświadczać pełni (*pūrṭti*) w zjednoczeniu (*sāyujyam*), wypełnione są światłem (*veḷiccam*), jasnością złączoną z pięknem (*sundaramāyīṭumā veḷiccam*) niweczającym ciemność najgorszą, bo będącą zagrożeniem dla umysłu. W utworze *Śāntiyute Raśmi* poeta precyzuje pojęcie takiej ciemności – jest nią zło, grzech, nieprawość panująca na świecie. Ów teatr nocy przeznaczony dla dwojga sprawia, że jego aktor, który uprzednio był jedynie cieniem, bezcelowym odbiciem, staje się lampą (*Nirvṛti*, antologia *Bāṣpāñjari*). Źródłem mógł być w tym przypadku cytowane powyżej w przyp. 43 utwory Shelleya, zwłaszcza *Ode to Liberty*, której fragment brzmi następująco:

Within a cavern of man's trackless spirit  
Is throned an Image, so intensely fair  
That the adventurous thoughts that wander near it  
Worship, and as they kneel, tremble and wear  
The splendour of its presence, and the light  
Penetrates their dreamlike frame  
Till they become charged with the strength of flame.<sup>71</sup>

Warto jednak zwrócić uwagę na inny jeszcze utwór *Kaittiri* – *Lampa* (antologia *Maunagānam*)<sup>72</sup>, w którym poeta utożsamia siebie ponownie z

---

światło [promienie] Iluzji – jakże to wspaniała gra, będąca magnezem [dla] umysłu!) *sundarasvapnam* – *capalacalanacitram!* – (Ten piękny sen jest nietrwałym, krążącym wciąż obrazem!) *ellām kināvuka!* *ellām niḷaluka!* *ellām marīcikāvīcika!* (Wszystko to marzenia *senne*, wszystko to cienie – wszystko to fale będące mirażem!) (por. częste w wedancie obrazy świata jako mirażu, fal w oceanie); w odniesieniu do czasu poeta mówi o jego niezwykłej mocy magicznej: *atyatbhutam [...]* *ninnindrajālam!* – (Jakże niezwykła [...] twa moc magiczna!) (Por. *DM Asatya Darśanam* 5: [...] *yan manah tad avidyā tamah prakhyam indrajālam ivādbhutam* – ([...]To, co jest umysłem, jest niewiedzą i ciemnością, znaną jako niezwykła moc magiczna); *AS* 85: *niḷaloru bimbamapēkṣiyāte nilpi-/ melumulakeṇṇumabimbamākayālē / niḷalumatalittu nērumalla vidvā-/ neḷutiṣiṭum phaniṣōle kāṇumellām* – (Odbicie [cieni] nie może istnieć bez opierania się na realnym wzorcu; skoro powstający świat zjawisk jest wzorca takiego pozbawiony, nie jest on ani odbiciem [cieniem] żadnego modelu, ani realną istnością – to wszystko widziane jest jak wąż, kreślony z wprawą przez wielkiego znawcę).

<sup>70</sup> Przy czym w tradycji wedanty Narajany Guru amrita jest bardzo często synonimem anandy (por. *AS* 100: *Atumitumalla sadarthamallaham saccidamṛtamennu teḷiñṇu* (Nie jestem ani tym, ani tamtym, ani też zawartością bytu; Jaśnieję jako *saccidamṛtam* – Istniejące, Świadome oraz Nieśmiertelne). Por. też *PRASAD* 2010:18; 76-77.

<sup>71</sup> SHELLEY 1914: 137.



małą lampką – dzięki niej ludzkość może przebudzić się i zobaczyć świat. Jeżeli zgaśnie, ciemność (*timiram*) pokryje całą ziemię. Ćangampura kończy ów poemat podobnym stwierdzeniem: *kṛtārthayāṇu ṅān* („jestem spełniony”)<sup>73</sup>, ale to spełnienie osiąga on w momencie, kiedy jest zdolny spowodować upadek jednej łzy na ziemię (*oru nimiṣamōrttoru kaṅṅīrkkaṅam dharayil vīttukil*).

W kontekście analizowanych powyżej utworów oznacza to zyskanie nowej świadomości, przebudzenie i osiągnięcie błogości dzięki magicznej przestrzeni, która jest wspólnym obojga trwaniem – w tradycji adwajta-wedanty owa lampa wyobraża świadomość obecną w każdej jednostce – atmana<sup>74</sup> oraz identyczną z najwyższą rzeczywistością – Świadomością (*brahman, bōdham, aṛivu*)<sup>75</sup>; co więcej, światłość ta bywa wyobrażana jako lampa oświetlająca scenę teatru (*nāṭakadīpa*), czyli świata zjawisk<sup>76</sup>. Ćangampura nie tylko wprowadza do swych utworów pojęcia zaczerpnięte z wedanty; niektóre z zastosowanych przez niego środków stylistycznych zdają się mieć konotacje filozoficzne: np. w wersach<sup>77</sup> opisujących dwoje zakochanych, których wzrok, błądzący dookoła, ostatecznie skupił się, został utkwiony (*urappikkuka*=*sthirappēttuka*) w młodości darzącej nirwaną (*yauvanattiṅkaḷ nīrvvāṅattil*), odnaleźć można – biorąc pod uwagę kontekst całego utworu, w tym również fakt, iż poprzedza ten fragment opis ciszy (*maunam*) zalegającej wszędzie dookoła – aluzję do praktyki zwanej *ēkāgrata*, polegającej na

---

<sup>72</sup> SĀNU 2010, T. 2: 1594.

<sup>73</sup> W oryginale w rodzaju nijakim, ponieważ podmiotem lirycznym jest lampa.

<sup>74</sup> W adwajta-wedancie odnajdziemy zatem pogląd, iż każda jednostka jest lampą, której wewnętrznym światłem jest atman – por. AS 17: *aḷalezhumaṅcītaḷārṇnu raṅṅutattāy culalumanādi viḷakku tukkiyātmā niḷaluruṅvāyeriyunnu neyyatō munpaḷakiya vāsana vartti vṛttiyatrē* – (Płonąca cierpieniem, mająca [po] pięć płatków na dwóch poziomach, wiruje, nie znając początku – oto lampa zawieszona [na łańcuchu nieskończonym] – Atman, który przywdziewa postać cienia, gdy płonie – oliwą są wasany – ślady pozostawione przez poprzednie doświadczenia; knotami zaś modyfikacje aktywnego umysłu). Por. też PRASAD 2010: 28-32.

<sup>75</sup> Por. INDICH 1980: 39 nn.

<sup>76</sup> STAAL 1961: 103-104. Autor wspomina lampę (*valiya viḷakku*) używaną na scenie podczas przedstawień *kathakaḷi* w Kerali, mającą taki właśnie symboliczny charakter. Symbolika lampy będącej płomieniem Świadomości (*bōdham*) jest widoczna np. w dziele współcześnie żyjącego Rawikumara (Ravikūmar) (RAVIKUMAR 2009: 29): *eṅṅaviḷakkinte niṣcala nālam – niṣcala nālattinte – niḷalvṛttam – niḷalvṛttattinte praśāntiyil – oru pārra samādhi pūṅṅirikkunnu* ([foto] niewzruszony płomień olejnej lampy – krąg cienia [dookoła] niewzruszonego płomienia – w wyciszeniu tego kręgu – karaluch osiąga samadhi).

<sup>77</sup> *Nīrvṛti* z antologii *Kālyakānti*.

skoncentrowaniu całej uwagi na jednym obiekcie – celem tej koncentracji jest przygotowanie umysłu do ostatecznego zjednoczenia się z obiektem medytacji, *sāyujyapūrṭti*, wspomnianego w ostatnich wersach. *Sāyujyam* jest również znaczącym terminem adwajta-wedanty, definiującym jeden z czterech typów relacji z *Īśvarā* (*Īśvara*), czyli najwyższą rzeczywistością wyposażoną w cechy (*saguna*) wymienionych przez Śankarę w hymnie *Śivānandalahari*<sup>78</sup>. Termin ten, rzecz istotna, pojawia się również w dziełach wedanty, napisanych w języku malajalam<sup>79</sup>; co więcej, Ćangampura wiąże to określenie z rzeczownikiem *pūrṭti*<sup>80</sup>, oznaczającym pełnię, a odnoszącym się również do najwyższej rzeczywistości<sup>81</sup>. *Sāyujyapūrṭti* oznacza zatem całkowite, pełne zjednoczenie [bądź zjednoczenie z pełnią], równoznaczne z wyzwoleniem, czyli mokszą. Co więcej, poeta wspomina, że ten krótki moment spędzony z ukochaną wydłuża się w twór, który nie ma końca (*antamarraṅṅane nīṅṭupōyītuka*), co oznacza odrzucenie wszelkich ograniczeń związanych z czasem i przestrzenią. Synonimem osiągnięcia wyzwolenia jest kończące cytowaną powyżej strofę Śankary stwierdzenie: „Jestem tym, który osiągnął spełnienie” (*krṭārtho 'smyaham*). W podobny sposób kończy

---

<sup>78</sup> Śankara wymienia cztery typy relacji z bóstwem: jest to tożsamość formy (*sārūpyam*); bliskość (*sāmīpyam*); wspólnota miejsca (*sālokyam*) i wreszcie zjednoczenie (*sāyujyam*): *sārūpyam tava pūjane śiva mahādeveti saṅkīrtane / sāmīpyam śivabhaktidhuryajanatāsāṅgatyasambhāṣaṇe sālokyam ca carācarātmakatanudhyāne bhavānīpate / sāyujyam mama siddham atra bhavati svāmin krṭārtho 'smyaham /* (Tożsamość kształtu w oddawaniu tobie czci; w słowach uwielbienia: „O Śiwo! Mahadewo!” bliskość; w konwersacji i spotkaniu z tymi, Co najlepszymi Śiwy czcicielami – wspólnota miejsca; w medytacji Nad formą obejmującą istoty poruszające się oraz nieruchome, o małżonku Parwati, osiągnąłem zjednoczenie, o Panie – jestem tym, który osiągnął spełnienie) (AL. 28).

<sup>79</sup> Używa tego terminu w podobnym kontekście Narajana Guru, por. DD 6: *nīyallō māyayum māyāvīyūm māyāvinōdanum nīyallō māyaye nīkki ssāyujyam nalkumāryanum* (Tyś jest Iluzją, posiadaczem Iluzji, tyś jest tym, którego cieszy jej taniec; tyś jest szlachetnym, który, po usunięciu Iluzji, darzy nas całkowitym zjednoczeniem).

<sup>80</sup> Por. cytowany powyżej utwór z antologii *Spandikkunna asthimāṭam* (SĀNU 2010: 9), gdzie w kontekście rozważań filozoficznych pojawia się określenie *pūrṇam* - „pełnia”. Zob. też INDICH 1980: 27.

<sup>81</sup> Usunięcie zasłony iluzji i zjednoczenie się z najwyższą rzeczywistością opisywane jest często w kontekście osiągnięcia pełni [stania się pełnią]: por. np. AS 12: *toliyumelumbumalum durantamantaḥ kalakaḷumēntumahantayonnu kāṅka!* *poliyumitanyapoliṅṅu pūrnamākum valiyyorahanta varā varam tarēṅam* (Zważ, iż jedna jest samo-Świadomość, odziana w skórę, kości, nieczystości oraz wewnętrzne [subtelne] narządy, które czeka zniszczenie. To wszystko jest niszczone; kiedy zaś ginie inny jeszcze czynnik – niewiedza, samo-Świadomość staje się Pełnią. Przeto powinien każdy zabiegać [świadcząc dobrodziejstwa, o to], by [owa przemijająca] świadomość „ja” [nie powracała], posażna w siłę, [coraz potężniejsza]).

Ćangampura inny swój utwór, *Nirvṛiti* (z antologii *Kalākēli*): *krīṭārtthayāṇu [madirōtsavattin] lahariyil ṅān!*; w tym jednak przypadku spełnienie osiągnięte zostaje dzięki fali przynoszącej upojenie – ekstazie: *madirōtsavattin lahariyil*.

Bez wątpienia twórczość Ćangampury oznacza wprowadzenie do literatury malajalam nowych rozwiązań literackich, inspirowanych dziełami romantyków europejskich (Keatsa czy Shelleya). Istotna jest jednak, jak się zdaje, próba spojrzenia na te utwory z innej jeszcze, głębszej perspektywy. Tego typu dzieła musiały być równocześnie reakcją na głosy krytyków, traktujących z dezaprobatą odejście od wzorców klasycznych i tak bezpośrednie nawiązanie do osobistych doświadczeń.<sup>82</sup> Wykreowana przez Ćangampurę w tych utworach przestrzeń nocy, będąca magicznym ogrodem wyobraźni, przeznaczonym dla dwojga zakochanych, trwającym jedynie chwilę, a równocześnie w tej jednej jedynej chwili darzącym falą błogości (*ānandalahari*), pokojem (*nirvāṇa*), mogła stać się swoistego rodzaju pozycją dla rozwiązań proponowanych przez romantyków pierwszej generacji (Kumāran Āśān, Uḷḷūr), których twórczość kształtowała się pod silnym wpływem sanskryckich wzorców literackich przy równoczesnej akceptacji systemów wedanty czy buddyizmu. Wydaje się zatem, że nie bez przyczyny Ćangampura wprowadza do swych utworów pojęcia czy koncepcje znane wedancie. Magiczna przestrzeń wyobraźni jest w jego ujęciu alternatywną wersją medytacji, darzącą ostatecznie tym, co jest najwyższym celem jednostki: błogością (*ānandam*), wyzwoleniem (*mōkṣam*), pełnią zjednoczenia (*sāyujyapūrṭti*).

### Bibliografia

CHAITANYA 1971

Chaitanya K.: *A History of Malayalam Literature*. Orient Longman, New Delhi 1971.

INDICH 1980

Indich W. M.: *Consciousness in Advaita Vedānta*. Motilal Banarsidass, Delhi 1980.

GV

Jayadeva, *Gitagovinda, love songs of Radha and Kṛṣṇa*, Siegel L. (transl.). New York University Press, New York 2009.

---

<sup>82</sup> Wspomina o tym poeta w utworze *Kaittiri (Lampa)*, wspomnianym powyżej.

JÖRJU 2011

Jörju K.M.: *Ādhunika Malayāla Sāhityacaritram Prasthānaññalilūte*. DC Books, Kottayam 2011.

GEORGE 1998

George K. M.: *Western Influence on Malayalam Language and Literature*. Sahitya Akademi, New Delhi 1998. .

KS

Kale M. R.: *The Kumārasambhāva of Kālidāsa*. Motilal Banarsidass, New Delhi 1967.

SK

Kale M. R.: *The Abhijñānaśākuntalam of Kālidāsa*. Motilal Banarsidass, Bombay 1957.

KEATS

Manis J. (ed.): *Keats' Poetry: 4 Books*. An Electronic Classics Series, 2010-2012.

CS

Kumāran Āśān: *Cintāviṣṭayāya Sīta*. National Publication, Calicut 2000.

AL

Śaṅkara, *Śivānandalaharī* [w]: Mahadevan T. M. P.: *The Hymns of Śaṅkara*. Motilal Banarsidass, Delhi 2002.

NAIR 2001

Nair S. G.: *Changampuzha*. Sahitya Akademi, Delhi 2001.

NADARAJAH 1994

Nadarajah D.: *Love in Sankrit and Tamil Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi 1994.

AD

Nārāyaṇa Guru, *Advaita Dīpikā* [w]: *Śrī Nārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa vyākhyānam*, ed. J. Bālakṛṣṇan Nāyar, t. 2. State Institute of Languages, Tiruvanantapuram 2010: 261-346.

AS

Nārāyaṇa Guru, *Ātmōpadēśa Śatakam*[w]: *Śrī Nārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa vyākhyānam*, ed. J. Bālakṛṣṇan Nāyar, t. 1. State Institute of Languages, Tiruvanantapuram 2010: 543 -733.

AVL

Nārāyaṇa Guru, *Ātmavilāsam* [w]: *Śrī Nārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa vyākhyānam*, ed. J. Bālakṛṣṇan Nāyar, t. 2. State Institute of Languages, Tiruvanantapuram 2010: 795 – 800.

DD

Nārāyaṇa Guru, *Daiva Daśakam*[w]: *Śrī Nārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa vyākhyānam*, ed. J. Bālakṛṣṇan Nāyar, t. 1. State Institute of Languages, Tiruvanantapuram 2010:13 - 85.

DM

Nārāyaṇa Guru: *Garland of Visions, The Darśanamālā of Narayana Guru*, ed. Swami Muni Narayana Prasad. D. K. Printworld, New Delhi 2007.

ŚT 2011

Gōpināthapiḷḷa V., Sētunāthan P.: *Śabdatārāvali*. DC Books, Kottayam 2011.

PALAKEEL 1996

Palakeel Th., *Twentieth-Century Malayalam Literature*, [w]: Natarajan N., *Handbook of Twentieth-Century Literatures of India*. Greenwood Publishing Group 1996.

PRASAD 2010

Prasad S.M. N.: *The Philosophy of Narayana Guru*. D. K. Printworld, New Delhi 2010.

PURUSHOTHAMAN 1997

Purushothaman E. K.: *Changampuzhakkavitayile Kalpanikata*. State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 1993.

RAVIKUMAR 2009

Ravikumār P.: *Nacikētassu*. DC Books, Kottayam 2009.

SĀNU 2010

Sānu M. K.: *Caṅṅampuḷakkavitakaḷ*, t.1-2. DC Books, Kottayam 2010.

SEBASTIAN 1996

Sebastian V. K.: *Changampuzha-Kavithayile Kalpanika Vasantham*. Published by the Author, Kottayam 1996.

SESHAN 1924

Seshan N. K.: *Poetic Trinity of Kerala*. DC Books, Kottayam 1924.

SHELLEY 1914

Shelley P.B.: *The Complete Poetical Works*, vol. 2. An Electronic Classics Series, Oxford 1914.

SIEGEL 1990

Siegel L.: *Sacred and profane dimensions of love in Indian traditions as exemplified in the Gītagovinda of Jayadeva*. Oxford University Press, Delhi 1990.

STAAL 1961

Staal J. F.: *Advaita and Neoplatonism. A Critical Study in Comparative Philosophy*. University of Madras, Madras 1961.

MED 1999

Vāriyar M. I., Bhaṭṭatiri E. P. N., Vāriyar K. R.: *Malayalam-English Dictionary*. DC Books, Kottayam 1999.

Summary

Hanna Urbańska

**Problem of literary sources of selected works of Changampura  
Krishnapilla**

The paper is devoted to the analysis of selected poems written by Changampura Krishnapilla (1914-1948), a representative of the second generation of romanticists in modern Malayalam poetry. After the analysis of literary sources of these works – European (Shelley, Keats) as well as Indian (probably Narayana Guru) – one can conclude that Changampura could deliberately use resemblances between some concepts taken from both above mentioned literary traditions in order to oppose the traditional ways of poetry influenced by Vedanta and Buddhism and create his own alternative version of the path leading to attaining liberation (*mokṣa*).

## Sesja buddologiczna „Stanisław Schayer i warszawska szkoła buddologii”

Dnia 5 czerwca 2013 r. odbyła się w Uniwersytecie Warszawskim sesja buddologiczna „Stanisław Schayer i warszawska szkoła buddologii” (w sali dawnej BUW). Sesję zorganizowała Pracownia Studiów nad Buddyzmem z okazji 80-lecia orientalistyki w Uniwersytecie Warszawskim oraz pięciolecia istnienia Pracowni. Program sesji składał się z dwóch części.

W części pierwszej przedstawili swoje referaty:

- prof. Marek Mejer – „Stanisław Schayer i warszawska szkoła buddologii: K. Regamey, A. Kunst, J. Jaworski, M. Falk i in. (1932-1939)”<sup>1</sup>;
- mgr Katarzyna Marciniak – „Nepalskie manuskrypty *Mahāvastu*”;
- mgr Jagna Nieuważny – „Kakuban (1095-1143) i praktyka *ajikan* a praktyka *nembutsu* i *mappō*”;
- mgr Stanisław Jan Kania – „Metoda dialektyczna Nagardżuny”.

W drugiej części sesji swoje prezentacje przedstawili studenci mongolistyki i tybetologii:

- Joanna Dolińska – „Buddyjska architektura sakralna w Mongolii”;
- Anna Dolega – „Wyobrażenia o życiu po śmierci w buddyzmie tybetańskim”;
- Paweł Szczap – „Dilowa Chutugtu – ‘Tilopa ze stepów’ i sytuacja elit buddyjskich w czasach przemian ustrojowych w Mongolii na początku XX w.”;
- Marek Wierzbicki – „Etyka mahajany wobec zwierząt a buddyzm tybetański”.

Marek Mejer

---

<sup>1</sup> Zob. też: M. Mejer, „Stanisław Schayer i początki orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim (1932–1939). W osiemdziesięciolecie powstania Instytutu Orientalistycznego (1932-2012)”, w tomie jubileuszowym pod red. J. Jurewicz i S. Surdykowskiej, WO UW, Warszawa 2014.

## Noty o autorach

Małgorzata Glinicka, doktorantka w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Barbara Grabowska, profesor literatury bengalskiej i języka bengalskiego w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Laura Konarska, doktorantka w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Katarzyna Marciniak, dr filologii indyjskiej, współpracuje z Pracownią Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

Marek Mejor, profesor filologii buddyjskiej, kierownik Pracowni Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski; kierownik Zakładu Azji Południowej, Katedra Orientalistyki UAM.

Jagna Nieuważny, japonistka, doktorantka w Katedrze Orientalistyki, Wydział Neofilologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Małgorzata Sulich-Cowley, dr filologii indyjskiej, współpracuje z Katedrą Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

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.