

ISSN 1232-4663

STUDIA INDOLOGICZNE

21 (2014)



WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet Warszawski
Warszawa 2014

STUDIA INDOLOGICZNE
JOURNAL OF INDOLOGICAL STUDIES

Komitet redakcyjny / Editorial Board

Marek Mejer – m.mejor@uw.edu.pl
Katarzyna Marciniak – katarzyna.marciniak@interia.eu

ADRES REDAKCJI / ADDRESS

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

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

Tel. (+48) 22 828 55 77

www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ISSN 1232-4663

Druk i oprawa:
S. Fuksiewicz – Usługi wydawniczo-poligraficzne, Warszawa

SPIS TREŚCI

Artykuły

IZABELA KAMIEŃSKA Proces hinduizacji plemiennego bóstwa na przykładzie kultu Dżagannathy z Orisy.....	5
STANISŁAW JAN KANIA Does a Dialectician Always Mean What He Says? A Few Words On The No-Thesis Statement of Nāgārjuna and The Incommensurability of Philosophical Theories.....	17
SEISHI KARASHIMA Nowe badania nad buddyjskimi sanskryckimi manuskryptami pochodzącymi z Azji Środkowej.....	25
JUDYTA LATYMOWICZ Powieść Sunīla Gangōpādhyāya pt. <i>Arjun</i> jako studium życia na uchodźstwie.....	37
KATARZYNA MARCINIAK „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (<i>Rājavamśa</i>) na podstawie najstarszego zachowanego manuskryptu (ms. Sa) buddyjskiego tekstu sanskryckiego <i>Mahāvastu</i>	67
KATARZYNA MARCINIAK <i>Naraka-parivarttaṃ nāma sūtraṃ</i> na podstawie manuskryptu Sa <i>Mahāvastu</i> . Transkrypcja oraz komentarz gramatyczny.....	91
FILIP RUCIŃSKI Abhinawagupty <i>Tantrasāra</i> („Istota tantr”). Przekład, objaśnienia i edycja wybranych rozdziałów (I-V, VI, VIII, XXI).....	123
ANNA RYSMANOWSKA Buddyjskie koncepcje piekieł.....	187
JOANNA TUCZYŃSKA Upaniszadowy humanizm buddyjski Rabindranatha Tagore’a duchowym posłannictwem dobra i miłości.....	215
HANNA URBAŃSKA Pojęcie <i>karu</i> w poemacie filozoficznym <i>Ātmopadeśa-śataka</i> Narajany Guru.....	229
Noty o autorach	259

Proces hinduizacji plemiennego bóstwa na przykładzie kultu Dżagannathy z Orisy

IZABELA KAMIŃSKA

Orisa (Oriśa)¹ – stan w północno-wschodnich Indiach – słynie z kultu jednego z awatarów (*avatāra*) Wisznu (Viṣṇu). W znanej w całych Indiach świątyni w Puri czci się od około XII wieku bóstwo o dosyć specyficznym wyglądzie – Dżagannatha (Jagannātha). Oprócz niego w świątyni znajdują się dwa inne, stojące z nim na ołtarzu posągi – Balabhady (Balabhadra) i Subhady (Subhadrā). Choć dziś triada jest praktycznie nierozłączna i dla swoich wyznawców stanowi nierozzerwalną całość, nie zawsze tak było.

Zanim przejdę do próby omówienia procesu hinduizacji Dżagannathy z Orisy, należałoby wyjaśnić, co rozumiem pod pojęciem „hinduizacja”. Za ESCHMANN (1986a) przyjmuję, iż jest to nazwa określająca pewien specyficzny proces, który możemy zaobserwować w Indiach. Proces ten polega na stopniowym i nie zawsze celowym zmienianiu się charakteru danej rzeczy. W tym wypadku jest to bóstwo Dżagannatha, aczkolwiek proces ten dotyczył także społeczeństw i całych obszarów zamieszkałych przez to społeczeństwo. Zmiana owa polega na przedostawaniu się lub wprowadzaniu elementów religii hinduistycznych i zastępowanie nimi elementów religii pierwotnej.

Rys historyczny

Dżagannatha niewątpliwie pochodzi z terenów dzisiejszej Orisy. Jest to bóstwo tak charakterystyczne, iż jego pojawienie się na innym terenie zostałoby z pewnością odnotowane. Ponieważ nic takiego nie zostało dotychczas odnalezione, stąd wniosek, iż początki jego kultu ograniczone były wyłącznie do tego obszaru. Orisa, z racji swojego położenia (północno-wschodnia część subkontynentu indyjskiego), od początku znajdowała się w znacznym oddaleniu od centrum, w którym najprężniej zachodziły wszelkie zmiany. Dzięki pozostawaniu na uboczu, wiele wierzeń rozwijało się niezależnie, tworząc nie tylko niepowtarzalne formy

¹ Stan Orisa (Odisha, ଓଡ଼ିଶା *oriśā*, dawna Orissa) powstał oficjalnie w 1936 roku, jako jedna z prowincji kolonii brytyjskich. Lokalna nazwa, zbyt trudna do wymówienia dla Anglików, została z czasem przez nich uproszczona. Powrót (w 2011 r.) do właściwego zapisu w dewanagari, transkrypcji oraz właściwej wymowy nastąpił w wyniku procesów dekolonizacji, zgodnie z ustawą „The Orissa (alternation of name) bill, 2010”. Zmiany takie miały miejsce także w przypadku innych miast indyjskich: Mumbai (Bombai), Chennai (Madras), Kolkata (Calcutta), Bengaluru (Bangalore), Pune (Poona).

kultowe, ale i ich połączenia, które nie miały precedensu w żadnym innym miejscu. Różne ruchy religijne, które zostały wyparte z innych obszarów, właśnie tutaj najdłużej zachowały swoją działalność. Społeczności buddyjskie oraz dżinijskie przetrwały w Orisie od około VI do XVI wieku. Tutaj także rozwijały się, nieco odmiennie od reszty kraju, kultury śaktyjskie oraz śiwaickie, formując niespotykane konglomeraty wierzeń.

Religijność państw indyjskich zależała w znacznej mierze od religii wyznawanej przez jego władcę i Orisa nie była w tej kwestii wyjątkiem.² To rządzący decydował o tym, który kult zostanie kultem państwowym, a przez to propagowanym i popularyzowanym. Swoją mocą władca wyznosił jedną religię ponad inne, a obejmując ją królewskim patronatem, czynił z niej religię wszystkich poddanych. Inskrypcje z tego obszaru poświadczają, jakie prądy dominowały wśród panujących dynastii - Somawamśi (X-XII w.)³, Gaṅga (XII-XV w.). Nie wpływało to jednak na degradację pozostałych kultów. Większość z nich była praktykowana przez ludność tubylczą w takim samym stopniu, jak przed wprowadzeniem kultu państwowego. Część zaś modyfikowano w niewielkim stopniu, w celu lepszego dopasowania do obowiązujących standardów.

Trudność w odkryciu pierwotnego charakteru kultów religijnych w Orisie polega na braku materiałów źródłowych. Większość z tych, które są odkryte i dostępne, zawiera mitologiczne opowieści, teologiczne wyjaśnienia pewnych zjawisk lub strzępki informacji, z których można zaledwie wnioskować, jakie były realia. W swoich poszukiwaniach możemy opierać się głównie na opowieściach z puran (*Skanda Purāṇa*, *Brahma Purāṇa*, *Narada Purāṇa*, *Padma Purāṇa*), dziełach literackich powstałych mniej więcej w czasie powstania świątyni w Puri (Murāri, *Anargharāghava*, Sarala Das, *Mahābhārata*) oraz na kronikach samej świątyni, które jednak powstały najpóźniej, bo około XVII wieku (*Mādalā Pāñjī*)⁴.

Prawdopodobnie pierwotną religią obszaru dzisiejszej Orisy były plemienne kultury drewnianych słupów lub nawet samych drzew, którym starano się nadać pewną antropomorfizowaną formę. Na wybrzeżu czczono boga w formie drewnianego słupa, zaś na zachodzie „drewnianą” boginię o imieniu Khambheśwari (Khambheśvarī) lub Stambheśwari (Stambheśvarī).⁵ W pewnym momencie oba kultury musiały zostać połączone, gdyż bóg w postaci słupa zaczął pojawiać się w towarzystwie małżonki.⁶ Następnie kult ów znalazł się pod wpływem innych nurtów obecnych na tym obszarze: śiwaizmu, śaktyzmu, tantryzmu, a nawet buddyzmu czy dżinizmu, by ostatecznie prawie całkowicie

² STIETENCROON 1986b: 3.

³ Ibid.: 17.

⁴ Od tego czasu datuje się kompilacja tekstów dotyczących świątyni, które najprawdopodobniej powstawały przez dłuższy czas.

⁵ TRIPATHY 2012: 31.

⁶ ESCHMANN 1986a: 93. Niezależnie od tego, samodzielny kult Khambheśwari przetrwał na zachodzie.

poddać się wpływowi wisznuiizmu i przetrwać się w wisznuicką triadę bóstw czczoną dziś na ołtarzu w Puri. Droga do tego była jednak długa i nie zawsze jednoznaczna.

Niestabilna, plemienna forma pierwotnej religii, jak i nieskodyfikowany charakter powstałych na kanwie wedyzmu kultów sprawiły, że wzajemne przenikanie się różnych elementów nie stanowiło problemu ani nie stało w sprzeczności z żadną z doktryn. Ich elastyczność umożliwiła powstanie jednego z bardziej charakterystycznych przykładów synkretyzmu religijnego na terenie Indii. Z powodu braku źródeł nie da się konkretnie sprecyzować momentu pojawienia się na terenie Orisy wszystkich wymienionych wyżej kultów. Można starać się umieścić je w pewnym przedziale czasowym, sugerując się inskrypcjami i zachodzącymi w religii zmianami.

Głównym nurtem religijnym, którego wpływ był najwyraźniej widoczny pośród pozostałych kultów, był śaktyzm. Pojawia się on od około IV w. n.e. (być może jest nawet wcześniejszy) i najprawdopodobniej tak mocno zakorzenił się w umysłach ludzi, iż żadna inna tradycja religijna nie potrafiła oprzeć się jego sile, ani tym bardziej wykorzeńić go z tych terenów.⁷ To raczej nowy prąd religijny musiał zmieniać swoją doktrynę na rzecz nurtu czczącego moc kobiecą, niż odwrotnie. W pewnym stopniu kult lokalny i nowo przybyły wspierały się i stawały się nawzajem nośnikami swoich elementów, które w innym wypadku mogłyby ulec zapomnieniu. Koegzystencja ta zaowocowała wcieleniem do buddyzmu, śiwaizmu, wisznuiizmu a nawet dżinizmu postaci kobiecych.⁸ Wraz z ich pojawianiem się powstawały nowe mity i historie tłumaczące pochodzenie oraz rolę, jaką odgrywają nowe postaci kobiece w kulcie. Przenikanie się religii było w pewien sposób korzystne dla obu stron, gdyż „stary” ruch nie musiał walczyć o hegemonię, a „nowy” umacniał swoją pozycję na bazie doskonale znanych elementów.

Następnym niezwykle silnym nurtem był śiwaizm. W Orisie jest on widoczny, podobnie jak śaktyzm, od około IV–V wieku n.e.⁹ Nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy któryś z nich był pierwszy, czy może istniały one obok siebie od momentu powstania lub też przybycia na nowe tereny. Czasami dowody archeologiczne są niewystarczające, by dokładnie określić moment pojawienia się nowych prądów. Śiwaizm osiągnął swój szczyt rozwoju około VI wieku n.e., natomiast zahamowanie jego rozwoju nastąpiło po wybudowaniu świątyni Dżagannathy w Puri w XII wieku.¹⁰ Przez długi czas śiwaizm był obok śaktyzmu religią dominującą na terenach dzisiejszej Orisy i nawet po znacznym wzroście znaczenia wisznuiizmu nie dał się całkowicie wyeliminować.

⁷ STIETENCROON 1986b: 4. Śaktyzm był dominującą religią na tych terenach od około VI do X/XI wieku.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Nie ma jednomyślności, co do budowniczego świątyni w Puri. Prawdopodobnie powstawała ona za życia kilku władców.

Najważniejszym dla późniejszego rozwoju życia religijnego Orisy był wisznuizm. Mimo iż wcześniej kilka razy pojawiał się na tym obszarze, nie miał możliwości rozszerzania swoich wpływów, ze względu na ogromną popularność śiwaizmu i śaktyzmu. Możemy wyróżnić trzy główne fale napływowe wisznuiзму¹¹:

1. Po raz pierwszy pojawia się w Orisie za panowania dynastii Guptów, która nadeszła z terenów Kalingi (z południa). Rozwija się tam i cieszy królewskim patronatem, a w VI wieku, wraz z podbojami, rozprzestrzenia się do Orisy centralnej. W momencie wygaśnięcia panującej dynastii zostaje pozbawiony patronatu, co wiąże się ze znacznym ograniczeniem jego wpływów.
2. Drugi raz wisznuizm dociera do Orisy z północy. W VI wieku najazd Hunów zbiega się w czasie lub jest pośrednią przyczyną migracji warstwy bramińskiej na te tereny. Tam, gdzie pojawiała się wykształcona grupa kapłanów, tam też powstawały pierwsze małe wspólnoty wyznawców wisznuiizmu, posiadające swoje bóstwa, przewodników religijnych oraz obrzędy.
3. Po raz trzeci wisznuiizm osiąga interesujące nas tereny dzięki dynastii Nala z Puszkari (Puškari), która w wyniku ekspansji na tereny zachodnie znalazła się w posiadaniu jednego z ważniejszych centrów religijnych tamtego okresu – wisznuickiego Radżim (Rajim). Do końca VIII wieku wisznuiizm stopniowo rozszerzał swoje wpływy.

Dokładne określenie momentu wybudowania świątyni w Puri nie jest możliwe. Wiele ze wspomnianych wcześniej źródeł podaje wyłącznie legendy, a część bywa ze sobą sprzeczna, jeśli chodzi o datowanie. Kroniki świątyni największe zasługi przypisują władcy z dynastii Ganga, za którego życia zakończyła się budowa obecnej świątyni. Anangabhima III [ok. 1211-1238] nie jest jednak ani pierwszym, ani nawet drugim budowniczym tego obiektu. Najprawdopodobniej świątynia istniała na tym obszarze od około VI lub VII wieku, lecz kilkakrotnie mogła ulec zapomnieniu, zniszczeniu, przebudowom oraz zmianom, które miały także wpływ na figurę głównego bóstwa na ołtarzu.

Najbardziej popularna legenda z puran¹² dotycząca bóstwa Dżagannathy opowiada o Indradjumnie¹³ (Indradyumna), religijnym władcy królestwa Malawa (Malava).

Pewnego dnia król postanowił wyruszyć w podróż w celu doznania widzenia (*darśana*) bóstwa. Wysłał swojego brata, aby ten rozejrzał się wpierw wśród okolicznych wzgórz i popytał wśród tubylczych plemion. Widjapati (Vidyāpati) odnalazł plemię Sabara. Zaprzyjaźnił się z jego przywódcą imieniem

¹¹ STIETENCRON 1986b: 5 - 16.

¹² Fragmenty tej legendy można odnaleźć m.in. w: *Skanda Purāṇa (Puruṣottama Māhātmya)*, *Mahābhārata Śāraḷa Dāsa (Muṣali-Parva oraz Vana-Parva)*, *Brahma Purāṇa*, *Padma Purāṇa*.

¹³ Postać ta najprawdopodobniej nie jest postacią historyczną.

Wiśwawasu (Viśvavasu) i poprosił o pomoc w odnalezieniu bóstwa. Wiśwawasu wiedział, gdzie się ono znajduje, gdyż jego plemię czciło boga w tajemnicy i początkowo nie zamierzał podzielić się z gościem ową wiedzą. Przekonawszy się jednak o szczerych intencjach Widjapatiego, zabrał go na wzgórze, gdzie ten dostąpił widzenia bóstwa o imieniu Nilamadhawa (Nilamādhava) lub Madhawa (Mādhava). Jeszcze tego samego dnia bóstwo zniknęło, uniemożliwiając dostąpienie widzenia komukolwiek innemu. Król Indradjumna nie poddał się w swoich poszukiwaniach i na polu zwanym Puruszottama Kszetra (Puruṣottama Kṣetra) dostąpił widzenia Narasiny¹⁴ (Narasimha) w jego groźnej formie.¹⁵ Właśnie dla tej formy bóstwa miał zbudować (lub odrestaurować) świątynię.¹⁶ Legenda o królu Indradjumnie pokazuje, że bóstwo, które znalazło się w „pierwszej” świątyni było pochodzenia plemiennego. Tę cechę Dżagannatha zachował do dziś. Świadczyć o tym może specjalna grupa kapłanów – niebraminów (Daitów)¹⁷, którzy do tej pory, nieprzerwanie i dziedzicznie sprawują posługę w świątyni w Puri, wykonując różnorodne ryty i rytuały.¹⁸ Plemienne bóstwo (Nilamadhawa) zostało więc zidentyfikowane z bóstwem hinduistycznym (Narasinha) i jako takie było czczone w świątyni.

Przełomem dla kultu Dżagannathy okazało się umiejętne wykorzystanie przez Anantawarmana Ćhodagangadewę (Anantavarman Choḍagaṅgadeva, XII w.)¹⁹ religii dla celów politycznych. Władca ten w swoich inskrypcjach raz tytułuje siebie śiwaicką godnością „*parama maheśwara*” (*maheśvara*), raz wisznuickim przydomkiem „*parama waiśnawa*” (*vaiṣṇava*), a nawet „*parama brahmanja*” (*brahmaṇya*). Wzbudziło to dyskusję wśród uczonych²⁰ na temat domniemanej konwersji Ćhodagangadewy na wisznuizm, o czym miało także świadczyć wybudowanie przez niego świątyni wisznuickiemu bóstwu. STIETENCROON (1986)²¹ twierdzi jednak, iż władca ten był zaledwie świadomy popularności „nowego” nurtu religijnego na tych terenach oraz że wykorzystywał tę wiedzę dla własnych celów politycznych. Anantawarman, który sam pochodził z rodziny od pokoleń wyznającej śiwaizm, ustanowił bóstwo wisznuickie bóstwem państwowym ze względów praktycznych.²² O potęgę panującego świadczyły przedsięwzięcia, które podejmował. Budowa wspaniałej świątyni dla bóstwa, które miało połączyć rodzime strony z nowo podbitymi terenami, była

¹⁴ DASH 2010: 64. Król wybudował świątynię Narasiny w pobliżu ołtarza Nilamadhawy.

¹⁵ JOSHI 2007.

¹⁶ CHOUDHURY 2010: 17. Za taką przebudowę historycznie odpowiedzialny jest Anantawarman Ćhodagangadewa.

¹⁷ PRADHAN 2004. Daitowie mają pochodzić z tubylczego plemienia Sabarów.

¹⁸ BEHERA 2004. W tym rytuał odnowienia posągów bóstw odbywający się raz na 12 lat zwany *Navakalevara*.

¹⁹ Władca ten w XII wieku pokonał panującą w tym czasie na tych terenach dynastię Somawamsich i rozpoczął budowę świątyni w Puri.

²⁰ STIETENCROON 1986b: 22.

²¹ Ibid.

²² KULKE 1986: 145.

właśnie takim posunięciem. Świątynia w Puri stała się głównym centrum kultu Dżagannathy i od XII wieku zdominowała wszystkie okoliczne świątynie.

Elementem sprzyjającym zaakceptowaniu „nowego” bóstwa państwowego okazał się jego przydomek. Do XIV wieku był to tytuł używany w odniesieniu do wszystkich ważniejszych postaci panteonu hinduskiego – Śiwy, Wisznu, a nawet Buddy.²³ „Dżagannatha” znaczy „Pan [*nātha*] świata [*jagat*]” i używany był wymiennie z tytułami „Iśwara” (*Īśvara*) – władca, „Parameśwara” (*Parameśvara*) – najwyższy władca, „Lokanatha” (*Lokanātha*) – pan świata i „Lokeśwara” (*Lokeśvara*) – władca świata. Około XIV wieku tytuły „Iśwara” i „Lokanatha” (z ich pochodnymi) połączone zostały z śiwaizmem, a „Dżagannatha” zarezerwowany został dla Wisznu. Użycie tego terminu dla szczególnej manifestacji bóstwa czczonej w Puri datuje się na początek XIV wieku.²⁴ Tytuł stał się imieniem a coraz większa popularność nowego bóstwa szybko ograniczyła dowolność jego używania.

Hinduizacja

Początki kultu Dżagannathy rzeczywiście bardzo trudno jest wyśledzić, jednak jego niepowtarzalny wygląd jest z pewnością wynikiem hinduizacji. Pierwszym i niezwykle istotnym bóstwem, którego cechy i w pewnym stopniu także elementy wizerunku przyswoił sobie Dżagannatha, jest Narasinha. W jednej z legend²⁵ człowiek-lew rozszarpuje pazurami demona Hiranjakaśipu (*Hiraṇyakaśipu*), by uratować świat przed zagładą.²⁶ Element destrukcyjny i groźna postawa sprawiają, że jest to postać z panteonu wedyjskiego, której bliżej do Śiwy niż do samego Wisznu.²⁷ Dodatkowo Narasinha wyłania się z kolumny, co może być odebrane jednocześnie jako wyłonienie się z lingi (*liṅga* - jeden z atrybutów Śiwy) i wyjście z pala (identyfikacja z bóstwem plemiennym). Właśnie te elementy zawarte w opowieści wisznuickiej (to do Wisznu modli się o pomoc syn Hiranjakaśipu – Prahlada (*Prahlāda*)) jednoznacznie wskazują, że człowiek-lew ma być przedstawiony jako groźny aspekt Wisznu, który wykorzystuje swoją niszczycielską moc dla dobra ludzi.

Narasinha zawiera w sobie mnóstwo przeciwieństw — jest bogiem i zwierzęciem (ze względu na swój wygląd), jest destruktozem, ale działa w imieniu dobra, jest dziki, jak zwierzę, i mądry, jak człowiek, gdyż pokonał wszystkie ograniczenia, jakie uniemożliwiały zabicie Hiranjakaśipu.²⁸ Narasinha

²³ STIETENCRON 1986a: 61.

²⁴ *Ibid.*: 62.

²⁵ PANDA 2006. Opowieść o zabiciu Hiranjakaśipu można odnaleźć w *Waju Puranie*, *Padma Puranie* czy *Kurma Puranie*.

²⁶ JAKIMOWICZ, JAKIMOWICZ-SHAH 1982: 195.

²⁷ ESCHMANN 1986b: 104.

²⁸ W wyniku długotrwałej ascezy uzyskał on dar od Brahmy, iż nie pokona go ani żaden człowiek, ani zwierzę, ani w dzień, ani w nocy, ani bronią, ani gołymi rękami. Narasinha

jest więc niejako łącznikiem pomiędzy śiwaizmem, wisnuizmem i plemiennym bóstwem, gdyż zawiera w sobie elementy ich wszystkich.

Wiele elementów śiwaickich zawartych w postaci Narasiny sprawiło, że jest on postacią wisnuicką, której liczne wizerunki można spotkać w świątyniach śiwaickich (Simhanātha – człowiek z głową lwa przedstawiony z śiwaickim trójzębem²⁹). Przez to człowiek-lew może być uznany za formę pośrednią między śiwaizmem a wisnuizmem. Teoria ta wydaje się być jednak za daleko posunięta. Najprawdopodobniej przyczyną wymieszania się elementów śiwaickich i wisnuickich w postaci Narasiny był niski poziom skodyfikowania religii, który uczynił z niego postać transgresyjną, o nieokreślonych granicach.

Do dziś czci się w świątyni bóstwo Dżagannathy poprzez recytację mantry Narasinha Mantraradża (*Narasimha Mantrarāja*). Podczas rytuału odnowienia Nawakalewara (*Navakalevara*) triadę bóstw chowa się, a na główny ołtarz wystawia się posąg człowieka-lwa i to jemu przez pewien czas oddaje się cześć.³⁰ To on jest także uważany za strażnika bóstw w świątyni, a każde gotowane na pudzę (*pūjā*) jedzenie jest ofiarowywane najpierw jemu.³¹

Sądząc po epigrafach z Sirpur z 800 r. n.e., Narasinha bardzo szybko został utożsamiony z innym wisnuickim bóstwem, Puruszottamą, którego imię pojawia się już w III wieku n.e. w *Matsja Puranie* (*Matsya Purāṇa*).³² Elementem, który umożliwia ich zestawienie, są tantryczne cechy obu bóstw. Obaj mają za żonę Lakszmi/Kamalę (*Lakṣmī/Kamalā*), obaj także są z nią przedstawiani, siedzącą na ich lewym udzie. Widoczny jest tutaj przede wszystkim aspekt erotyczny obydwu bóstw, który z kolei kojarzy się z Śiwą. Inskrypcja z Khadžuraho (*Khajurāho*) z 953 roku przedstawia przykład połączenia pary bóstw w jedną osobę podając imię Puruszasinha (*Puruṣasimha*).³³

Puruszottama był bóstwem, któremu poświęcona została pierwsza świątynia w Puri.³⁴ Zajęcie przez Dżagannathę jego miejsca wiązało się z utożsamieniem obu bóstw. Puruszottama i Dżagannatha, będący inkarnacjami Wisnu, zostali jednocześnie ze sobą utożsamieni. W inskrypcjach często używa się ich imion zamiennie. Natomiast Narasinha, zidentyfikowany wcześniej jako Puruszottama, przekazał poprzez niego wiele ze swoich elementów Dżagannathowi. W świątyni w Puri wciąż można odnaleźć pozostałości po pierwotnych utożsamieniach. Znajduje się tam na przykład wizerunek Lakszmi uważanej za żonę Dżagannathy.³⁵

zjawił się jako pół człowiek, pół zwierzę i rozszarpał go pazurami na przełomie nocy i dnia.

²⁹ ESCHMANN 1986b: 105.

³⁰ TRIPATHI 1986b: 223.

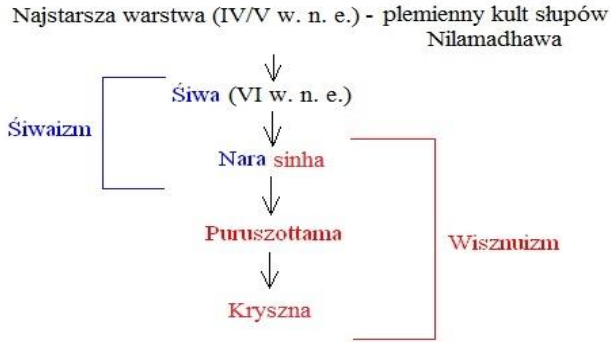
³¹ ESCHMANN 1986b: 112.

³² BEHURIA 2012: 42.

³³ ESCHMANN 1986b: 114.

³⁴ STIETENCROON 1986a: 73.

³⁵ TRIPATHI 1986c: 285.



W XII wieku za sprawą Ramanudży (Rāmānuja)³⁶ nastąpił znaczny wzrost liczby wyznawców wiśnuizmu. To sprawiło, że bóstwo Dżagannatha, które zawierało w sobie tak wszechstronne i różnorodne cechy, także zyskało na popularności. Ostatnim krokiem była identyfikacja z Kryszną (Kṛṣṇa), która zaczęła się już w XII wieku dzięki Dżajadewie (Jayadeva, [XII w.])³⁷, a przypieczętowana została wizytą Śri Ćaitanji (Śrī Caitanya, [1486-1534]) w świątyni w Puri na początku wieku XVI, który potwierdził ową identyfikację.³⁸ Narasinha, Puruszottama, Dżagannatha i Kryszna połączyli się w jednej osobie Wiśnu.

Wizerunek bóstwa

Estetyka Dżagannathy różni się znacznie od klasycznego indyjskiego kanonu piękna. Na jego wizerunek duży wpływ miało przede wszystkim plemienne pochodzenie oraz postać Narasiny. Szczególny nacisk został położony na kształt głowy figury. Jest ona spłaszczona w sposób charakterystyczny dla przedstawień zwierzęcych, a oczy bóstwa są rozszerzone i wielkie niczym oczy niebezpiecznego lwa. Dzięki swojemu groźnemu, nieco tantrycznemu charakterowi, Narasinha dał się także łatwo identyfikować z kultami plemiennymi.

Figura Dżagannathy zbudowana jest wyłącznie z prostego drewnianego pała. Głowa jest zazwyczaj nieoddzielona od tułowia, a zamiast rąk ma on niedokładnie zarysowane kikuty kończyn przednich. Jako przyczynę tego niezwykle wyglądu Dżagannathy podaje się przede wszystkim jego plemienne pochodzenie, choć niektórzy badacze³⁹ są innego zdania. Jedna z wersji legendy o królu Indradjumnie podaje inne wytłumaczenie takiego stanu rzeczy. Jakiś czas

³⁶ Filozof oraz teolog wiśnuicki żyjący w XI w. [trad. daty życia: 1017-1137].

³⁷ Dżajadewa jako pierwszy zidentyfikował Dżagannathę z Kryszną.

³⁸ PATNAIK 2008: 104.

³⁹ Patrz DA SILVA 2010.

po otrzymaniu widzenia Narasinhy i wybudowaniu dla niego świątyni, królowi we śnie objawił się bóg. Poprosił go o zbudowanie wizerunków dla niego, jego siostry oraz brata. Niedługo potem wyłowiono z morza kłody drzewa, a tego samego dnia zjawił się na dworze tajemniczy cieśla, który zaproponował swoje usługi przy ciosaniu wizerunków bóstw. Postawił jednak jeden warunek. Nikt nie mógł wchodzić do jego pracowni do czasu ukończenia przez niego figur. Pewnego dnia odgłosy pracy ustały i król, myśląc że wizerunki są gotowe, wszedł do pracowni. Niezadowolony stolarz odkrył przed nim swą prawdziwą naturę (był to bóg Narajana (Nārāyaṇa)) i znikł pozostawiając wizerunki bóstw niedokończone.

Rodzeństwo Dżagannathy

Subhadra i Balabhadrą utożsamiani są z rodzeństwem Kryszny – Balaramą (Balarāma) i Ekanamśą (Ekānamśā). Subhadra ikonograficznie przypomina wspomnianą wcześniej Khambheśwari (Pani Słupa), jednak jej wyglądowni nadano cechy bardziej zbliżone do indyjskiego kanonu piękna. Głowa jest owalna, figura jest mniejsza w stosunku do dwóch pozostałych, a oczy mają kształt migdałów.

Subhadrę nadal czci się śaktyjską mantrą z Bhubaneśwaru (Bhubaneśvar), co wskazuje na początkowe bardzo duże przywiązanie do tradycji śaktyjskiej i każe domyślać się, że jej postać może być znacznie starsza niż moment jej pojawienia się w triadzie (ok. XIII w.). Imieniem siostry Kryszny (Ekānamśā) bywa często nazywana bogini Durga, co dodatkowo wspiera twierdzenia o znacznym wpływie śaktyzmu na nowe prądy religijne na terenie Orisy.

Subhadra była zapewne kiedyś żoną Dżagannathy – sugeruje to erotyczny aspekt Narasinhy i Puruszottamy. Uczeni twierdzą nawet, że początkowo świątynia przeznaczona była tylko dla pary bóstw.⁴⁰ Dopiero identyfikacja Dżagannathy z Kryszną spowodowała wprowadzenie trzeciej postaci, gdyż to Balabhadrą/Balarama implikował dalsze zmiany. Według tradycji indyjskiej, żona młodszego brata nie powinna pokazywać się z odsłoniętą twarzą przed starszym bratem swego męża.⁴¹ Subhadra musiała zmienić swój charakter i swoje miejsce na ołtarzu. Potwierdzeniem istnienia trojga rodzeństwa jest historia z *Hariwamśi* (*Harivamśa*), gdzie pojawia się bogini Ekanamśa mająca ciało koloru Kryszny, lecz twarz o cechach Balaramy.⁴² Ten opis znajduje swoje odzwierciedlenie w wyglądzie dzisiejszej triady bóstw. W końcu Ekanamśa stała się znaną z *Mahabharaty* Subhadrą, co ostatecznie potwierdziło jej niepodważalne pokrewieństwo krwi i spowodowało zmiany na ołtarzu. Wcześniejsza małżonka Dżagannathy, stojąca tradycyjnie u lewego boku męża, została przeniesiona na jego prawą stronę i umieszczona pomiędzy „braćmi”.⁴³

⁴⁰ ESCHMANN, KULKE, TRIPATHI 1986: 177.

⁴¹ DAS 2012: 33.

⁴² ESCHMANN, KULKE, TRIPATHI 1986: 179.

⁴³ Ibid.: 194.

Najwięcej niejasności interpretacyjnych dostarcza postać Balabhdry, ponieważ pojawił się on dopiero wraz z powstaniem triady z Puri, a przypisuje mu się znacznie starsze atrybuty. Jego estetyka jest podobna do tej, jaką prezentuje Subhadra, jednak niekiedy można przy jego postaci znaleźć jeden zaskakujący element. Na niektórych przedstawieniach nad Balabhadrą rozciąga się kaptur węzowy obejmujący swoim zasięgiem także figurę Subhadry. Ten konkretny element wizerunku wskazuje na jego związek z siwaizmem. Być może erotyczny aspekt Śiwy miał wpływ na przedłużenie kaptura węzowego nad postać kobiecą, być może w ten sposób zostało zaznaczone koegzystowanie siwaizmu i śaktyzmu, sięgające na tym terenie IV wieku. Aby móc ostatecznie potwierdzić siwaickie elementy w postaci brata Dżagannathy, należałoby przeprowadzić bardziej szczegółowe badania.

Oficjalne ustanowienie triady musiało nastąpić między 1216 rokiem, kiedy to Anangabhima III, ówczesny władca, nazywa siebie synem całej trójcy z Orisy (wtedy Orissy), a 1238 rokiem, kiedy ogłasza Dżagannathę bóstwem stanowym imperium dynastii Ganga.⁴⁴ W tym samym czasie w świątyni w Pataleśwarze (Pataleśvara) czci się ich wszystkich pod imionami: Ćakrin (Cakrin) — imię Kryszny z *Bhagawadgity*, Halin — imię Balaramy z *Mahabharaty*, i Subhadra.

Kult bóstw z Puri zaczyna przerastać popularnością kult Śiwy z Bhubaneśwaru i Durgi z Dżajpuru (Jaipur). Także w ikonografii zostaje ustalona konwencja. Wprowadzenie Balabhdry wymusiło zerwanie więzi między małżonkami⁴⁵ i zmianę ich miejsca na ołtarzu.

Anantawarman Ćhodagangadewa, rozpoczynając budowę świątyni w 1135 roku i czyniąc z pozornie nikomu nieznanego bóstwa, jakim był Dżagannatha, bóstwo państwowe, nie mógł się spodziewać, iż stworzy nowy popularny kult. Bóstwo plemienne w ciągu kilku stuleci przeszło co najmniej trzy stopniowe fazy hinduizacji. Po identyfikacji z Narasiną i Puruszottamą, Dżagannatha został ostatecznie włączony w kult wisznuicki dzięki postaci Kryszny. Pomimo tych przeobrażeń, w jego kulcie wciąż pobrzmiwają echa dawnych tradycyjnych wierzeń.

Hinduizacja, jako pewnego rodzaju zjawisko zastane, jest niezwykle trudna do wyśledzenia. Po pierwsze dlatego, iż trwa przez długi okres, przez co bywa nieuchwytna. Jest także wielopoziomowa i nierzadko odbywa się na kilku płaszczyznach jednocześnie, co przy braku źródeł pisanych z tamtego okresu jest niesłychanie trudne do ustalenia. Postać Dżagannathy służy jako dowód niczym nieograniczonych utożsamień, jakich byli w stanie dokonywać Indusi w ramach akceptacji nowych ruchów religijnych⁴⁶ oraz tego, że pozornie sprzeczne ze sobą

⁴⁴ KULKE 1986: 151.

⁴⁵ DAS 2012: 32. Obecnie Dżagannatha ma inną żonę — Mahalakszmi, której świątynia znajduje się nieopodal jego świątyni w Puri.

⁴⁶ TRIPATHI 1986a.

I. Kamieńska, Proces hinduizacji plemiennego bóstwa na przykładzie kultu Dżagannathy

elementy są w stanie koegzystować bez konfliktów wewnątrz-doktrynalnych. Główne bóstwo Puri prezentuje się jako symbol elastyczności, umiejętności dopasowania się oraz dynamiczności hinduzimu we wszelkich jego przejawach.

Bibliografia

- BEHERA 2004 = Behera, P.P., „The Pillars of Homage to Lord Jagannatha”, *Orissa Review*, June 2004: 65-67.
- BEHURIA 2012 = Behuria, R.K., „The Cult of Jagannath”, *Odisha Review*, June 2012: 41-44.
- CHOUDHURY 2010 = Choudhury, J., „The Genesis of Jagannath Triad at Puri”, *Orissa Review*, July 2010: 15-17.
- DA SILVA 2010 = da Silva, J.C.G., *The Cult of Jagannatha: Myths and Rituals*, 2010. Motilal Banarsidass.
- DAS 2012 = Das, B., „Anthropomorphism in the culture of Lord Jagannath”, *Srimandira*, November 2012: 31- 33.
- DASH 2010 = Dash, D., „Place of Maharaja Indradyumna in the Cult of Lord Jagannath”, *Orissa Review*, July 2010: 61-65.
- ESCHMANN 1986a = Eschmann, A., 1986a. „Hinduization of tribal deities in Orissa” [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 79-98.
- ESCHMANN 1986b = Eschmann, A., 1986b. „The Vaisnava Typology of hinduization and the Origin of Jagannātha” [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 99-117.
- ESCHMANN, KULKE, TRIPATHI = Eschmann, A., Kulke, H., Tripathi, G.C., 1986, = “The Formation of the Jagannātha Triad”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., 1986 *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 169-196.
- JAKIMOWICZ, JAKIMOWICZ-SHAH = Jakimowicz-Shah, M., Jakimowicz, A., 1982. *Mitologia Indyjska*, Warszawa, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.1982.
- JOSHI 2007 = Joshi, D.K., „Lord Jagannath - The Tribal Deity”, *Orissa Review*, June-July 2007: 80-84.
- KULKE 1986 = Kulke, H., 1986. “Early royal patronage of the Jagannātha cult”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C. *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 139-155.
- MAHAPATRA 2005 = Mahapatra, R., „Narasimha Temple in the Shree Jagannatha Temple Complex of Puri”, *Orissa Review*, December 2005: 8-10.
- MONIER-WILLIAMS 2006 = Monier-Williams, M., 2006. *A Sanskrit- English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press.
- PANDA 2006 = Panda, S.S. „Purusottama Jagannāth is Purusottama Narasimha”, *Orissa Review*, June 2006: 150-157.

PATNAIK 2008 = Patnaik, S.K., „The Pilgrimage, Rituals and Worship - A Study on Puri as Tirtha Kshetra”, *Orissa Review*, July 2008: 101-105.

PRADHAN 2004 = Pradhan, A.CH., „Evolution of Jagannatha cult”, *Orissa Review*, June 2004: 74-77.

TRIPATHI 1986a = Tripathi, G.C., 1986a. “Jagannātha: The ageless deity of the Hindus”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 478-490.

TRIPATHI 1986b = Tripathi, G.C., 1986b. “Navakalevara. The unique ceremony of the ‘birth’ and the death of the ‘lord of the world’”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 223-283.

TRIPATHI 1986c = Tripathi, G.C., 1986c. „The daily pūjā ceremony of the Jagannātha temple and its special features”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 285-307.

TRIPATHY 2012 = Tripathy, M., „Areassessment of the Origin of the Jagannath Cult of Puri”, *Odisha Review*, June 2012: 28-36.

STIETENCRON 1986a = Stietencron von, H., 1986a. „Early Temples of Jagannātha in Orissa: The Formative Phase”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 62- 78.

STIETENCRON 1986b = Stietencron von, H., 1986b. „The advent of Visnuism in Orissa: An Outline of its History According to Archaeological and Epigraphical Sources from the Gupta Period up to 1135 A.D.”, [w:] Eschmann, A., Kulke, H., Tripathy, G.C., *The cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*. New Delhi, Manohar Publication: 3-30.

Summary

Izabela Kamieńska

The Process of Hinduization of a tribal deity: the case of the cult of Jagannātha in Orissa.

Jagannātha (‘Lord of the World’) is a very peculiar Indian deity who has undergone a specific process called Hinduization. This means that an original tribal deity was identified (several times) with the great Hindu gods like Vishnu, Shiva or even Shakti, each time taking on some of their abilities and functions. Eventually the biggest influence on Jagannātha final form had Vishnuism, making him part of its own religious tradition as an embodiment of Krishna (the most popular Vishnu avatar).

Does a Dialectician Always Mean What He Says? A Few Words On The No-Thesis Statement of Nāgārjuna and The Incommensurability of Philosophical Theories.¹

STANISLAW JAN KANIA

I. Introduction

This paper deals with the problem of the so-called no-thesis statement made by Nāgārjuna in *kārikā* 29 of his *Vigrahavyāvartanī* (VV). The *kārikā* is perhaps the most enigmatic passage of the treatise and has baffled both modern scholars and Nāgārjuna's commentators themselves. Numerous interpretations have been propounded, none of which can we consider dominant. The aim of this brief essay is to argue that Nāgārjuna in fact does not deny formulating a thesis of any kind, but merely demonstrates the absurd consequences of engaging into a philosophical debate held in two mutually incommensurable languages.

II. The problem

Verse 29 of VV reads:

“If I had a thesis (*pratijñā*), then the fault would be mine. But I do not have [any] thesis, thus there is no fault of mine”.²

The verse constitutes a part of Nāgārjuna's reply (VV 21-29) to the first criticism (VV 1-4) leveled against the Madhyamaka in VV. The author of the criticism, as

¹ The present paper, intended for an English-speaking audience familiar with the issues here discussed, is largely based on selected parts of research put forth in my M.A. dissertation entitled “Metoda dialektyczna Nagardżuny na podstawie traktatu pt. *Odwrócenie zarzutów (Vigraha-vyāvartanī)*” (in English: “The dialectical method of Nāgārjuna according to the treatise *Reversal of objections*”) prepared under supervision of Prof. Dr. Marek Mejer and Prof. Dr. Piotr Balcerowicz, and defended at University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies in April 2013. The dissertation is to be published (in Polish) in the “*Studia Buddhica*” series (Research Centre of Buddhist Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw) later this year. I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Marek Mejer and Prof. Dr. Piotr Balcerowicz for their invaluable advice and guidance throughout the dissertation process.

² *yadi kācana pratijñā syān me tata eṣa me bhaved doṣaḥ /
nāsti ca mama pratijñā tasmād naivāsti me doṣaḥ //*

Studia Indologica 21 (2014): 17-23

© Redakcja *Studiów Indologicznych*

in case of other eight criticisms, is not identified by neither name nor philosophical affiliation.³ The criticism can be summed up as follows:

1. The thesis of universal emptiness implies its own invalidity: if there is no intrinsic nature (*svabhāva*), then the Mādhyamika assertion of emptiness of all things (*bhāva*) cannot refute the existence of intrinsic nature, because it is itself non-existent due to lacking of intrinsic nature (VV 1).
2. The condition for the validity of the thesis of universal emptiness implies the falsehood of the thesis: if the Mādhyamika assertion of emptiness of all things is not empty, then not all things are empty (VV 2).
3. If the Mādhyamika holds that the thesis of universal emptiness establishes emptiness just like a sound is capable of establishing silence, then he is mistaken, for a sound is existent and the thesis, which is compared to it, is not (VV 3).
4. The Mādhyamika could hold that if the negation of the existence of intrinsic nature cannot be accomplished, then a negation of that negation could not be accomplished either. The opponent however does not assert that a negation, or a negation of a negation, is impossible, since it is the Mādhyamika who asserts the emptiness of all beings (VV 4).

Verse 29 is a direct reply to the objection raised by the opponent in verse 4 and as such it may seem unreasonably exaggerated and highly unnecessary (Jan Westerhoff uses the word “extreme”⁴). Thus the no-thesis statement is doubly perplexing, for not only is it itself bewildering, but so is the reason as to why Nāgārjuna would resort to denying having a thesis while a much simpler answer (and a rather obvious one) would perfectly suffice. Below I summarize in a few sentences some of the scholars’ readings of verse 29.

In T. R. V. Murti’s view Nāgārjuna does not formulate any thesis. The Mādhyamika *reductio ad absurdum* does not establish it either, as it serves merely to reveal inner contradictions of hypothetically accepted theses. A rejection of a particular thesis does not imply the affirmation of its counter-thesis.⁵ This is stressed by Bimal K. Matilal, who calls the Mādhyamika position a “commitmentless denial”, and identifies Nāgārjuna as a skeptic. According to Matilal, the Mādhyamika refutation is a *prasajya-pratiṣedha*, a negation which, unlike *paryudāsa-pratiṣedha*, does not imply the contrary position.⁶

³ Although identification of the philosophical affiliation of the opponents seems rather obvious in case of some of the criticisms, we ought not to ascribe certain positions to that of e.g. Nyāya-Vaiśeṣika or Sarvāstivāda. In VV Nāgārjuna separates the Madhyamaka from schools critical with regard to the concept of *śūnyatā*, and simply assigns a common denominator to its opponents which is the standpoint of ontological realism – whether it be Orthodox or Buddhist realism.

⁴ WESTERHOFF (2009: 27).

⁵ MURTI (1980: 131-2).

⁶ MATILAL (1986: 65-67).

Such interpretations are rejected by David S. Ruegg who, quoting Candrakīrti, argues that the term *pratijñā* is used by the Mādhyamikas in two senses – a broader one (any kind of assertion), and a restricted one (a proposition implying the real existence of things). The scholar holds that in VV 29 Nāgārjuna uses the term in the restricted sense and thus emphasizes that his thesis of universal emptiness does not entail the e x i s t e n c e of empty things.⁷ Ruegg also argues that due to the anti-speculative character of Nāgārjuna’s philosophy the no-thesis statement can be understood as metaphilosophical or metatheoretical.⁸

Ruegg’s reading of VV 29 is criticized by Claus Oetke who points out that although the discrimination between two meanings of the term *pratijñā* can be found in later Mādhyamika sources, there is no indication that Nāgārjuna does employ the term in two different senses.⁹ According to Oetke the founder of the Madhyamaka school does deny having a thesis, but on the ultimate (*paramārtha*) level, whereon there can be no proposition of any kind. Oetke argues that his interpretation may be supported by Nāgārjuna’s *svavṛtti* on VV 29 in which the opponent is asked where a thesis would come from, while everything is empty, completely pacified and free by nature.¹⁰

The distinction between two types of *pratijñā* in Nāgārjuna’s works is accepted by Jan Westerhoff who propounds a semantic interpretation of the no-thesis statement. Westerhoff argues that one possible meaning of the term *pratijñā* refers to theses with standard semantics, and the other one refers to theses with non-standard semantics. In his understanding, no Mādhyamika thesis should be understood according to standard semantics, *viz.* that the thesis implies the existence of a ready-made world consisting of mind-independent objects and the existence of a structural link between language and the world.¹¹

Westerhoff also distinguishes two other possible interpretations of the no-thesis statement – the “argumentational interpretation” (Nāgārjuna demonstrates how to proceed in philosophical debates, that is, by only refuting the opponents’ claims) and the “transcendent interpretation” (the no-thesis statement points out to the *paramārtha*-level of reality). All three interpretations, as Westerhoff writes, can be found in works of the Tibetan commentarial tradition.¹²

These and other interpretations assume that Nāgārjuna actually denies having a thesis – whether of some or of any kind, and whether on the level of conventional truth (*saṃvṛtisatya*) or ultimate truth (*paramārthasatya*). Thus the no-thesis statement is put in a broader context, *viz.* that of the entire philosophical enterprise of Nāgārjuna. This in turn may easily lead to associating the no-thesis statement with the relinquishing of all views (*dr̥ṣṭi*) which, as Nāgārjuna declares

⁷ RUEGG (1986: 232-3).

⁸ RUEGG (2000: 220).

⁹ OETKE (2003: 458-9).

¹⁰ OETKE (1991: 320).

¹¹ WESTERHOFF (2009a: 27-31).

¹² WESTERHOFF (2009a: 27-28).

in the *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) 13.8, is established through embracing the doctrine of emptiness. Westerhoff, for example, not only draws comparison between the two verses, but also goes as far as to treat *pratiññā* as synonymous to *dr̥ṣṭi* in this context.¹³ Below I shall argue that the no-thesis statement ought to be read in the context of the *Vigrahavyāvartanī* alone.

III. The interpretation

The *Vigrahavyāvartanī* can be read in two ways. At a more discernible level, the treatise constitutes a record of a fictitious philosophical debate and serves to demonstrate some dialectical methods of refuting the critique of the Madhyamaka. At a deeper level, however, the text displays the incommensurability of philosophical theories and, resulting from it, the futility of philosophical debate.

The text's structure itself provides a major clue to grasping this "hidden agenda" of Nāgārjuna. The author does not present the opponents' criticisms of the Madhyamaka followed immediately by their replies. Instead, he provides a list of collected criticisms and then sets about to refute them, one after another. Westerhoff finds the structure of the text "certainly peculiar", and Fernando Tola and Carmen Dragonetti argue that the two parts of the texts might have originally been separate pieces by different authors.¹⁴ In my opinion such structure is a *sine qua non* for the presented exchange of philosophical views. The first objection raised in VV 1 has its respective reply put forth in VV 21-23, wherein Nāgārjuna accuses his opponent of misunderstanding the meaning of *śūnyata* ("*śūnyatārtham ... anavasāya*"¹⁵) as entailing the non-existence of things. If this objection was immediately followed by its reply, the opponent would argue in a subsequent counter-reply that a "misunderstanding" is out of the question in this case, for this, *viz.* the non-existence of things, is exactly what the concept of *śūnyata* entails for a realist. If such was the structure of the text (an objection followed by a reply followed by another objection and so on), the debate would have reached a dead end just after it has commenced.

The issue highlighted here is that of the intertheoretical incommensurability. Any consensus in a debate engaged in by a realist and an anti-realist is impossible to be found and one of the sides could prevail in such a debate if and only if the other one abandoned their entire philosophical enterprise. Why is that?

In his works Nāgārjuna argues that any ontology is merely conventional since languages employed in establishing ontologies are conventional, what thus renders any assertion regarding the structure of the reality ultimately untrue. While there is only one, inexpressible *paramārthasatya*, there can be many

¹³ WESTERHOFF (2009b: 197).

¹⁴ WESTERHOFF (2010: 9), TOLA-DRAGONETTI (1998: 154-5).

¹⁵ Svavṛtti on VV 22.

samvrtisatyas – each convention being established in dependence on the conceptual schema employed.

The bone of contention in the *Vigrahavyāvartanī* is indeed the meaning of words, but not only of specific philosophical terms. The realist and the anti-realist cannot reach any agreement, because they give different answers to what does it mean to be. The concept of being is undoubtedly basic to thinking about anything and as such constitutes the very core of any philosophy. How, then, can a rational dispute be held by a realist (who holds that there exist real and autonomous things) and an anti-realist (who argues that being is impossible¹⁶ and postulates a dependent arising of things which are neither existent, nor non-existent) if they employ mutually incommensurable languages?

The *Vigrahavyāvartanī* presents a handful of suppositions put forth by both Nāgārjuna and his opponents. What both sides of the debate do here is they provisionally incorporate elements of one another's conceptual system into their own. The resulting consequence is absurd, for the meaning of an incorporated element alters in the new context. The meaning is relative. Being empty of an intrinsic nature will have different ontological consequences in the realist's conceptual system (we'll call it the R-system) than in the Mādhyamika conceptual system (the M-system). Chronologically in the debate there appear:

1. The thesis of universal emptiness – formulated in the M-system, true in the M-system,
2. The thesis of universal emptiness (1.) – incorporated into the R-system, false in the R-system,
3. The interpretation of the thesis – formulated in the R-system, true in the R-system,
4. The interpretation of the thesis (3.) – incorporated into the M-system, false in the M-system,
5. The refutation of the interpretation – formulated in the M-system, true in the M-system.

If this exchange would continue, Nāgārjuna and his opponent would inevitably fall into a vicious circle. The opponent could incorporate the refutation into the R-system (false in the R-system) and formulate a counter argument in the R-system (true in the R-system), which would in turn be incorporated by Nāgārjuna into the M-system (false in the M-system) and so on *ad infinitum*.

With every incorporation of an element of an opposite system an absurd consequence emerges. The consequence of opponent's provisionally accepting the emptiness of all things is the negation of all existence, since for the opponent being empty of an intrinsic nature means being non-existent. Thus, when the opponent levels criticism against the thesis of universal emptiness in VV 4, Nāgārjuna replies that this criticism does not apply to him, because if all beings are empty and being empty means being non-existent – as the opponent indicates – then he does not have a thesis. All Nāgārjuna does in VV 29 is presents an

¹⁶ See MMK 1.1.

absurd consequence of accepting the opponent's interpretation of the thesis of universal emptiness – where a thesis would come from and how can there be a fault if nothing is there?

A very similar statement is made by Nāgārjuna in VV 63 in a reply to the opponent's objection raised in VV 12. The opponent argues that if the name "intrinsic nature" is empty then its negation is unjustified, for a negation requires from its object to actually be existent somewhere (such is the position of the Nyāya school). Nāgārjuna simply replies that he does not negate anything.¹⁷ Obviously Nāgārjuna does not actually deny ever employing any negation. His opponent provisionally accepts into the R-system the emptiness of all things. This results with denying the existence of the name "intrinsic nature", since in the R-system empty things cannot exist. Nāgārjuna in turn provisionally accepts this interpretation of emptiness as entailing non-existence and incorporates into his system the notion of negation operating only on existent subjects. The consequence is once again absurd – if everything is non-existent and one cannot negate that which is non-existent, then Nāgārjuna does not negate anything.

The seemingly controversial statement of not having a thesis as well as the statement of not employing a negation can be thus simply explained as serving to display the futility of debating in two mutually incommensurable languages of philosophy.

Bibliography

KANIA 2013= Kania, Stanisław: *Metoda dialektyczna Nagardżuny na podstawie traktatu pt. «Odwrócenie zarzutów» (Vigraha-vyāvartanī)*. Unpublished M.A. thesis, University of Warsaw, Warsaw 2013.

MATILAL 1986 = Matilal, Bimal Krishna: *Perception: an essay on classical Indian theories of knowledge*. Oxford 1986.

MMK = Nāgārjuna: *Mūlamadhyamakakārikā*. Edition: J.W. de Jong: *Mūlamadhyamakakārikā*. Madras 1977.

MURTI 1980 = Murti, T.R.V.: *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. London 1980.

OETKE 1991 = Oetke, Clause: „Remarks on the Interpretation of Nāgārjuna's Philosophy”, *Journal of Indian Philosophy* 19-3 (1991) 315-323.

OETKE 2003 = Oetke, Clause: „Some Remarks on Theses and Philosophical Positions in Early Madhyamaka”, *Journal of Indian Philosophy* 31-4 (2003) 449-478.

RUEGG 1986 = Ruegg, David Seyfort: „Does the Mādhyamika have a Thesis and Philosophical Position?”, in: Bimal Krishna Matilal, Robert D. Evans (ed.): *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo 1986.

¹⁷ He also refers to this answer in VV 69 in a reply to the objection raised in VV 20, that a negation of intrinsic nature of things does not exist in three times.

RUEGG 2000 = Ruegg, David Seyfort: *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Part 1*. Wien 2000.

TOLA-DRAGONETTI 1998 = Tola, Fernando; Dragonetti, Carmen: „Against the attribution of the *Vigrahavyāvartanī* to Nāgārjuna”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 42 (1998) 151–166.

WESTERHOFF 2009a = Westerhoff, Jan: „Making sense of verse 29 of the *Vigrahavyāvartanī*”, in: Mario D’Amato, Jay Garfield, Tom Tillemans (ed.): *Pointing at the Moon: Buddhism, Logic, and Analytic Philosophy*. Oxford 2009.

WESTERHOFF 2009b = Westerhoff, Jan: *Nāgārjuna’s Madhyamaka: a philosophical introduction*. Oxford 2009.

WESTERHOFF 2010 = Westerhoff, Jan: *The dispeller of disputes. Nāgārjuna’s Vighraha-vyāvartanī*. Oxford 2010.

VV = Nāgārjuna: *Vigrahavyāvartanī*. Edition: Bhattacharya, Kamaleswar; Johnston, Elgin H.; Kunst, Arnold: *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi 1978.

Nowe badania nad buddyjskimi sanskryckimi manuskryptami pochodzącymi z Azji Środkowej*

SEISHI KARASHIMA

W 1889 roku miejscowi poszukiwacze skarbów natrafili na skrytkę z manuskryptami, w okolicach na południe od Kuczy (Kucha), na północnym odgałęzieniu Jedwabnego Szlaku. Manuskrypty odkupił brytyjski oficer wywiadu, porucznik Bower, który następnie przesłał je do Kalkuty, gdzie manuskrypty przejął Augustus Frederic Rudolf Hoernle [1841-1918]. Hoernle odczytał owe manuskrypty, które zawierały wiele tekstów medycznych i buddyjskich, a następnie przygotował ich staranną edycję (1893-1912).¹ Odkrycie to i publikacja materiałów wywarły wpływ na wczesną fazę poszukiwań archeologicznych w Turkiestanie Wschodnim. W 1893 Hoernle opublikował artykuł dotyczący zbioru manuskryptów, które otrzymał od wielbnego F. Webera, misjonarza morawskiego z Leh w Ladakhu. Później publikował artykuły o fragmentach sanskryckich – niektóre z nich okazały się fałszerstwami – przesłanych mu przez Georga Macartneya (1867-1945), ówczesnego brytyjskiego konsula generalnego w Kaszgarze, i przez kapitana Stuarta Hilla Godfrey'a (1861-1941), asystenta rezydującego w Kaszmirze. W 1899 Hoernle opublikował pierwszą część raportu

* Seishi Karashima, „Nouvelles recherches sur les manuscrits sanskrits bouddhiques provenant d'Asie Centrale. (Note d'information)”, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, Paris, 2012, II (avril-juin): 815-826; wersja anglojęzyczna pt. „New Research on the Buddhist Sanskrit Manuscripts from Central Asia” opublikowana w: *Annual Report of the International Research Institute of Advanced Buddhology*, Soka University, Tokyo, XVII, 2014: 119-127.

Redakcja *Studiów Indologicznych* pragnie wyrazić podziękowanie prof. S. Karashimie za wyrażenie zgody na przedruk artykułu i udostępnienie materiału ilustracyjnego.

Przełożył z franc. i ang. Marek Mejor.

¹ A.F.R. Hoernle, *The Bower Manuscript: Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes*, Calcutta, Superintendent Government Printing (Archeological Survey of India, New Imperial Series, 22), 1893-1912. Zob. także U. Sims-Williams, “The Papers of the Central Asian Scholar and Sanskritist Rudolf Hoernle”, w: *The British Library Sanskrit Fragments: Buddhist Manuscripts from Central Asia (BLSF)*, S. Karashima i K. Wille (red.), International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (dalej: *BLSF I*), t. I, Tokyo, 2006: 1-26; *id.*, “The British Library Hoernle Collection, part I”, *BLSF II.1*, 2009: 1-24.

Studia Indologiczne 21 (2014): 25-36

© Redakcja *Studiów Indologicznych*

na temat dotychczasowych znalezisk, w którym znalazła się ponad setka fragmentów w różnych pismach i językach.²

W tym samym niemal czasie, w okresie między 1890-1903, Nikolaj F. Petrowski (1837-1908, rosyjski konsul w Kaszgarze w latach 1882-1903) zgromadził okazały zbiór buddyjskich manuskryptów w sanskrycie, gandharskim (*gāndhārī*), chotańskim, tocharskim, tybetańskim i ujugurskim, znalezionych w różnych częściach Turkiestanu Wschodniego. Duża część zbioru została wysłana do Sankt Petersburga. W 1893 Sergej Fiodorowicz Oldenburg (1863-1934) rozpoczął publikację swoich studiów nad fragmentami sanskryckimi i tocharskimi, które nabył Petrowski. Spośród dwustu pięćdziesięciu najlepiej zachowanych fragmentów w kolekcji Petrowskiego udało mu się opublikować jedynie dziewiętnaście.³

Tak więc „Wielka gra” (Great Game) albo „Turniej cieni” (Турниры теней), tocząca się między Imperium Brytyjskim i Rosją o uzyskanie przewagi i

² A.F.R. Hoernle, “The Weber MSS. – Another Collection of Ancient Manuscripts from Central Asia”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (dalej: *JASB*) 62, pt. I, 1893, Calcutta, 1894: 1-40; *id.*, “Three Further Collections of Ancient Manuscripts from Central Asia”, *JASB* 66, pt. I, 1897: 213-260 (wznowienie: Calcutta, 1897); *id.*, “A Report on British Collection of Antiquities from Central Asia, Part I”, *JASB* 68, pt. I, 1899, extra no., Calcutta, 1899; *id.*, “A Report on British Collection of Antiquities from Central Asia, Part II”, *JASB* 70, pt. I, 1901, extra no. I, Calcutta, 1902; *id.*, *Facsimile Reproduction of Weber Mss., Part IX and Macartney Mss., Ser I with Roman Transliteration and Indexes*, Calcutta, Baptist Mission Press, 1902; *id.*, “The ‘Unknown Languages’ of Eastern Turkestan [I]”, *JRAS*, 1910: 834-838, 1283-1300; *id.*, “The ‘Unknown Languages’ of Eastern Turkestan [II]”, *JRAS*, 1911: 449-477; *id.*, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, Oxford, 1916 (reprint: St. Leonards et Amsterdam, 1970). Szczegółowy opis i ocena prac R. Hoernle oraz zbioru, oznaczonego jego nazwiskiem – zob. w: P.O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in The British Library. A Complete Catalogue with Texts and Translations. With Contributions by Ursula Sims-Williams*, London, 2002, *Introduction*.

³ S.F. Ol'denburg (С.Ф. Ольденбургъ), “Кашгарская рукопись Н.Ф. Петровскаго”, *Записки Восточнаго Отделения Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества* (dalej: *ZVOIRAO*) VII, 1893: 81-82, 1 tabl.; *id.*, “Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н.Ф. Петровскаго”, *ZVOIRAO* VIII, вып. I, 1983: 47-67, 2 tabl.; “Къ кашгарскимъ буддийскимъ текстамъ”, *ibid.*, 151-153; *id.*, “Еще по поводу кашгарских санскритских рукописей”, *ZVOIRAO* IX, 1894: 349-351; *id.*, “Отрывки кашгарскихъ и санскритскихъ рукописей изъ собрания Н.Ф. Петровскаго, II. Отрывки изъ Раñсаракṣā”, *ZVOIRAO* XI, 1899: 207-264, 2 tabl.; *id.*, “Отрывки кашгарскихъ и санскритскихъ рукописей изъ собрания Н.Ф. Петровскаго, III. Отрывки изъ Раñсаракṣā”, *ZVOIRAO* XV, вып. 4, 1904: 113-123, 3 tabl.; *id.*, *Предварительная заметка о буддийской рукописи написанной письменами kharoṣṭhī*, Санктпетербургъ 1897, Типографія Императорской Академіи Наук.

S. Karashima, Nowe badania nad buddyjskimi sanskryckimi manuskryptami pochodzącymi z Azji Środkowej
supremację w Azji Środkowej, objęła nawet dziedzinę badań nad manuskryptami sanskryckimi.*

Wieści o kolejnych odkryciach manuskryptów buddyjskich wzbudziły wielkie emocje wśród badaczy europejskich, amerykańskich i japońskich. W ciągu następných dwóch dziesięcioleci po 1895 liczni badacze – żeby wymienić tylko najważniejszych: Sven Hedin, Aurel Stein, Albert Grünwedel, Albert von Le Coq, Carl Gustaf Emil Mannerheim, Sergej F. Oldenburg, Zuicho Tachibana, Ellsworth Huntington i Paul Pelliot – odbyli wyprawy w głąb Azji Środkowej i przywieźli ze sobą liczne fragmenty manuskryptów w sanskrycie, chotańskim i innych językach środkowoazjatyckich, które znalazły się w [zbiorach bibliotek w] Europie, Stanach Zjednoczonych i Japonii. Fragmenty sanskryckie, których liczba sięga dwudziestu pięciu tysięcy,⁴ są obecnie przechowywane w różnych instytucjach w Ankarze, Berlinie, Harvardzie, Helsinkach, Kioto, Londynie, Lüşun (Chiny), Monachium, Paryżu, Petersburgu, Waszyngtonie i Yale.⁵ Ostatnio liczne fragmenty manuskryptów odkryto w prowincji Xinjiang w Chinach; wiele z nich znajduje się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Pekinie.⁶

1. Digitalizacja fragmentów

Od końca dziewiętnastego wieku znaczna ilość tych fragmentów została skatalogowana, przetranskrybowana i zbadana przez wielu uczonych. Jednakże, za wyjątkiem zbiorów niemieckich, większość z nich pozostaje nadal niezbadana.

Z tego właśnie powodu w 2005 roku Międzynarodowy Instytut Poglębianych Badań nad Buddyzmem (International Research Institute for Advanced Buddhology, IRIAB) Uniwersytetu Soka (Tokio), którego jestem członkiem, oraz British Library (BL, Londyn), podpisały umowę o digitalizacji

* Zob. Peter Hopkirk, *Wielka gra. Sekretna wojna o Azję Środkową*. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2011 [*The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*, Kodansha International, 1992]; *id.*, *Obce diabły na Jedwabnym Szlaku. W poszukiwaniu zaginionych miast i skarbów w chińskiej części Azji Środkowej*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2008. [*Foreign Devils on the Silk Road. The Search for the Lost Treasures of Central Asia*, John Murray Publishers, 1980.] – przyp. M.M.

⁴ W Berlinie znajduje się 11477 fragmentów, w Londynie 8315, około 3000 w Paryżu, ponad 350 manuskryptów i fragmentów w Petersburgu oraz wiele setek fragmentów w Lüşun.

⁵ Ogólny przegląd sanskryckich buddyjskich manuskryptów pochodzących z Azji Środkowej daje L. Sander, „Buddhist Literature in Central Asia”, *Encyclopaedia of Buddhism*, G.P. Malalasekera *et al.* (red.), t. IV, Colombo, 1979: 52-75; *id.*, „Buddhist Sanskrit Manuscripts from Chinese Turkestan: Eighty Years of Research Work”, *Prajñā-Bhārati*, J.S. Jha (red.), Patna, 1983: 1-18.

⁶ Zob. *Zhongguoguojiatushuguan cang Xiyuwenshu – Fanwen*, Quluwen Juan [*Xinjiang Manuscripts Preserved in the National Library of China: Sanskrit Fragments and Kharoṣṭhī Documents*], ed. Duan Qing & Zhang Zhiqing, *et al.*, Shanghai: Zhongxishuju. [Series of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, no. 3].

fragmentów sanskryckich manuskryptów pochodzących z Azji Środkowej – w sumie 8315 fragmentów. Podjęliśmy również decyzję, ażeby udostępnić zdjęcia, publikując wstępne identyfikacje, transkrypcje i informacje o tych fragmentach na stronach internetowych International Dunhuang Project oraz IRIAB,⁷ w sześć miesięcy po otrzymaniu ich przez nasz instytut. W ten sposób to bezcenne dziedzictwo kulturowe stało się dostępne badaczom na całym świecie. Od 2006 opublikowaliśmy dwa tomy *Buddhist Manuscripts from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments* (BLSF), zawierające około tysiąc sto fragmentów;⁸ obecnie wszystkie 8315 fragmentów jest zdigitalizowanych.

Zbiór manuskryptów sanskryckich Petrowskiego (Petrovsky Collection) w Petersburgu odznacza się tym, że zawiera wprawdzie niekompletne, lecz na ogół dobrze zachowane karty, podczas gdy manuskrypty przechowywane w zbiorach innych bibliotek są z reguły fragmentaryczne. Być może było to skutkiem korzystniejszej pozycji konsula rosyjskiego w Kaszgarze w owym czasie.⁹

We współpracy z Instytutem Rękopisów Orientalnych Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu opublikowaliśmy tekst i faksymile manuskryptu *Kaśjapa-pariwarty* (*Kāśyapa-parivarta*) oraz wielu fragmentów innych tekstów w serii publikacji IRIAB.¹⁰ Rozszerzając współpracę obu instytucji podjęliśmy

⁷ <http://idp.bl.uk/> oraz http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BLSF/index_BLSF.html.

⁸ Wyd.: Seishi Karashima & Klaus Wille, Tokyo, IRIAB, Soka University, t. I (2006); t. II, 2 części (2009).

⁹ Najbardziej dobitnym tego przykładem jest tzw. manuskrypt „kaszgarski” *Saddharmapundarika-sutry*, datowany przypuszczalnie na VIII-IX wiek. Manuskrypt ten jest prawdopodobnie najlepiej zachowanym manuskrytem spośród tych, które odnaleziono w Azji Środkowej. Dzieli się on na sześć części a każda z nich znajduje się w innym miejscu na świecie. Oryginalny manuskrypt musiał liczyć 459 kart, z których zachowało się 447, a mianowicie – 396 kart w Petersburgu (Kolekcja Petrowskiego), 44 karty w British Library, 9 w Berlinie, jedna w Yale University, oraz sześć kart w Lüshun (Chiny). Niektóre karty zostały podzielone na dwie części i sprzedane osobno, toteż suma istniejących kart jest większa niż 447. Zob. Hirofumi Toda, *Saddharmapundarikāsūtra, Central Asian Manuscripts, Romanized Text*, Tokushima, Kyoiku Shuppan Center, 1983: xii-xiii. Edycja kolorowego faksymile rękopisu ze zbioru Petrowskiego właśnie została wydana drukiem: *Sanskrit Lotus Sutra Manuscripts from the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (SI P/5, etc.): Facsimile Edition*, The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Soka Gakkai; The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo, The Soka Gakkai, 2013 (*Lotus Sutra Manuscript Series* 13).

¹⁰ *The Kāśyapaparivarta: Romanized Text and Facsimiles*, ed. Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, in collaboration with Seishi Karashima and Noriyuki Kudo, Tokyo 2002: IRIAB, Soka University (*Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica* V); Seishi Karashima, Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “Some Buddhist Sanskrit Fragments from the Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (1)”, w: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* (dalej: ARIRIAB), t. X, 28

S. Karashima, Nowe badania nad buddyjskimi sanskryckimi manuskryptami pochodzącymi z Azji Środkowej

decyzję o powołaniu serii wydawniczej, podobnej do BLSF, zatytułowanej Buddhist Manuscripts from Central Asia: The St. Petersburg Sanskrit Fragments (StPSF). Obecnie przygotowujemy publikację pierwszego tomu, przewidzianego na 2014 rok, który będzie zawierał m.in. manuskrypty: *Ajitasena-vyākaraṇa*, *Śārdūlakarṇāvadāna* oraz antologię awadan (*avadāna*) odkrytą w oazie Merw koło Bayran Ali w Turkmenistanie w 1966. Manuskrypty te zawierają prawie kompletne karty.

2. Identyfikacja fragmentów z użyciem baz danych tekstów w sanskrycie i pali

Dawniej badano i publikowano jedynie stosunkowo duże fragmenty manuskryptów, łatwych do zidentyfikowania. Obecnie, dzięki użyciu baz danych tekstów sanskryckich i palijskich, udaje się zidentyfikować nawet niewielkie fragmenty zawierające po kilka wyrazów albo, w skrajnych przypadkach, zaledwie kilka znaków pisma. I tak na przykład sanskrycki fragment Sanskrit Or. 15010/85 z British Library¹¹ brzmi następująco:

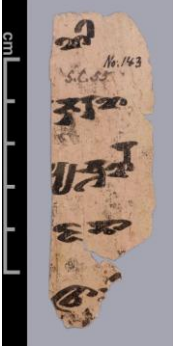

Recto	Verso	Recto	Verso
		a /// <i>ṇi</i>	a /// <i>m.</i>
		b ///.. <i>kaṛaṇa</i>	b /// ..
		c /// [<i>p</i>] <i>yacūrṇa</i>	b /// <i>pu</i>
		d /// <i>janā</i>	d /// .. 34 //
		e /// <i>khā[ni]</i>	e /// .. <i>trā</i>

Photo 1.

W tym fragmencie manuskryptu widoczny jest brak jakiegoś charakterystycznego wyrażenia lub całego wyrazu – w takiej sytuacji dawniejsi badacze, którzy polegali jedynie na swej pamięci i na tekstach drukowanych, nie byłiby w stanie dokonać jego identyfikacji. Tymczasem dziś, z pomocą baz danych buddyjskich tekstów sanskryckich, można go łatwo zidentyfikować jako część *Gandavyūha* (*Gaṇḍavyūha*):

2007: 45-56, 3 tabl.; *id.*, “Some Buddhist Sanskrit Fragments from the Collection of the St. Petersburg (2)”, *ARIRIAB* XI, 2008: 91-94, 2 tabl., *itd.*

¹¹ Por. BLSF II.1: 494-495; II.2, tabl. 322.

recto: Gv 52.16-53.6 = Gv(V) 40.17-29.¹²

...*saptahasāyānavistāra-ūrdhvādhaḥ-pramāṇāni dharanītalād
abhyudgama ... pratyekaṃ ca sarvopakaraṇaparipūrṇāni ...
nānāratnaparipūrṇāni suvarṇabhājanāni rūpyacūrṇaparipūrṇāni ...
āsmagarbhābhājanāni lohitaṃ muktāparipūrṇāni ... etatpramukhāni ...*

verso: Gv 56.12-21 = Gv(V) 45.21-46.7.

*sarvaśāntipurabhūmīsthāpanaṃ dharmayānamabhirohayāhi me // 32 //...
dhāraṇīvaraviśuddhisuprabhaṃ jñānasūryamupadarśayāhi me // 34 //...
yatra te samabhirūdhacakṣuṣā jñānarājamakuṭābhyaṃkr̥tā / [37ab]*

3. Identyfikacja fragmentów przy użyciu baz danych przekładów chińskich i tybetańskich

Nie wszystkie teksty sanskryckie się zachowały i przez to w wielu wypadkach nie możemy zidentyfikować danego fragmentu w istniejących tekstach. Można jednak posłużyć się przekładami tekstów buddyjskich na chiński lub tybetański, które zachowały się z obfitości. Bazy danych tych tekstów są obecnie dostępne.

Dobry przykład takiego zastosowania stanowi fragment Sanskrit Or. 15010/130, zapisany w dawnym piśmie brahmi (*brāhmī*), pochodzący z Turkiestanu (IV-V w.?). Występują tu słowa takie jak *bhikṣu* ('mnich'), *maṇikāra* ('jubiler'), *maṇi* ('klejnot'), *śoṇita* ('krew'), *krauñca* ('żuraw *sarus*').¹³ Przeszukując bazę danych korpusu buddyjskich tekstów w języku chińskim (*Taishō Shinshū Daizōkyō*, tj. *Taishō Tripitaka*)¹⁴ w celu odnalezienia

¹² **Gv** = *Gaṇḍavyūha*, ed. Daisetz Teitarō Suzuki, Hōkei Idzumi, Kyoto, 1934-36: The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society; nowe wyd. popr., Kyoto 1949: The Society for the Publication of Sacred Books of the World;

Gv(V) = *Gaṇḍavyūhasūtra*, ed. P.L. Vaidya, Darbhanga, 1960: The Mithila Institute for Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning (*Buddhist Sanskrit Texts*, no. 5).

¹³ Por. BLSF II.1: 460-461; II.2, tabl. 287.

¹⁴ Bazy danych chińskiego kanonu buddyjskiego są dostępne pod adresami: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html oraz <http://cbeta.org/index.htm>. — Identyfikacja ptaka zwanego *krauñca* następcza trudności i była przedmiotem wielu dyskusji, zob. np. Julia Leslie, „A bird bereaved: the identity and significance of Vālmiki's *Krauñca*”, *Journal of Indian Philosophy* 26, 1998: 455-487; Paul Thieme, „Kranich und Reiher im Sanskrit”, *Studien zur Indologie und Iranistik* 1, 1975: 3-36 = *Kleine Schriften*, II, Wiesbaden, 1995: 855-888. Zdaniem Leslie najbardziej prawdopodobna jest jego identyfikacja z żurawiem *sarus** [*Grus antigone*]. Chińscy tłumacze najwyraźniej również mieli trudności z identyfikacją ptaka zwanego w sanskrycie *krauñca*, jak świadczą o tym różne próby przekładu na chiński: 鶴 ('żuraw'), 鵠 ('sroka'), 鳳凰 ('feniks'), 鴛鴦 ('kaczka mandarynka'), 崑崙 (*kun lun* transliteracja!). Najbardziej trafnym odpowiednikiem spośród tych wymienionych wydaje się wyraz 鶴 ('żuraw'). W literaturze buddyjskiej wyraz *haṃsa* ('gęś') jest często kojarzony z *krauñca* i dlatego poszukiwałem w elektronicznym korpusie wyrazu 鵞 ('gęś').

S. Karashima, Nowe badania nad buddyjskimi sanskryckimi manuskryptami
pochodzącymi z Azji Środkowej

odpowiedników chińskich tych wyrazów: 比丘 [*biqiu*], 珠師 [*zhushi*], 珠 [*zhu*], 血 [*xue*], 鵝 [*e*], możemy zidentyfikować ów fragment jako należący do 63. opowieści chińskiego przekładu *Sutralamkary* (*Sūtrālamkāra*) Kumaralaty (Kumāralāta), tj. *Dazhuangyanlunjing* 大莊嚴論經, którego dokonał Kumārajīva na początku V wieku (*Taishō*, t. 4, nr 201). Tekst ten przełożył na język francuski Édouard Huber, idąc za radą swego mistrza Sylvaina Lévięgo, który również okazywał wielkie zainteresowanie *Sutralamkarą*.

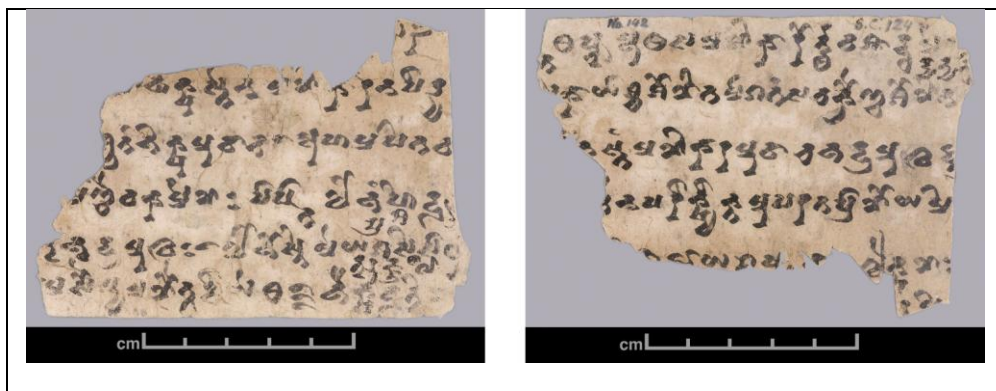


Photo 2.

Taishō 4, nr 201, 320a15n. 時彼珠師(‘jubiler’)以貧切故, 無由得珠(‘klejnot’), 更復瞋打。... 320b27n. 時彼比丘(‘mnich’)語穿珠師(‘jubiler’)言: 「莫捨悲心, 極為苦哉!」時穿珠師(‘jubiler’)涕泣懊惱, 而說偈言: 「我雖打撲汝 極大生苦惱 憶王責我珠 復欲苦治汝 今汝捨是苦 亦使我離惡。汝是出家人 應斷於貪欲 宜捨貪愛心 還當與我珠。」比丘(‘mnich’)微笑, 而說偈言: 「... 於汝摩尼珠(‘mani’) 實無貪利心。我著糞掃衣 乞食以為業 住止於樹下 以此我為足。以何因緣故 乃當作偷賊? 汝宜善觀察。」穿珠師(‘jubiler’)語比丘(‘mnich’)言: 「何用多語?」遂加繫縛, 倍更撻打, 以繩急絞。耳 眼 口 鼻 盡皆血(‘krew’)出。時彼鵝(‘geś’)者即來飲血(‘krew’)。珠師瞋忿, 打鵝即死。比丘(‘mnich’)問言: 「此鵝死活?」珠師答言: 「鵝今死活, 何足故問?」時彼比丘即向鵝所。見鵝(‘geś’)既死, 涕泣不樂。¹⁵

* Od sanskr. *sārasa* ‘[ptak] wodny, żyjący na jeziorach; żuraw indyjski’. Zob. też epizod *Ramajany* I.2 pt. *Krauñca-vadha* w: *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007: 305308 („O powstaniu poezji”, tłum. M. Mejor) – przyp. M.M.

¹⁵ Zob. Édouard Huber, *Açvaghōṣa, Sūtrālamkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva*, Paris, Leroux, 1908: 325-328. Fragment ten odpowiada innemu fragmentowi sanskryckiemu, który został odnaleziony w Kizil przez niemiecką ekspedycję w Turfanie i zbadany przez Heinricha Lüdersa: H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitīkā des Kumāralāta*, Kleinere Sanskrit-Texte II, Leipzig: Deutsche

4. Korzyści wynikające z digitalizacji fragmentów

Cyfrowe obrazy fragmentów manuskryptów są znacznie wyraźniejsze od czarnobiałych fotografii. Na czarnobiałych reprodukcjach manuskryptów często nie da się odróżnić znaku anuswary (*anusvāra*), tj. nosówki zaznaczonej kropką ponad linią, i zwykłej plamy. Trudno także rozpoznać małe znaki oznaczające usunięcie niepotrzebnych liter lub interlinearne dodatki. Jedną z zalet fotografii cyfrowej jest możliwość powtórnego przetwarzania obrazów fragmentów. Możemy zatem cyfrowe obrazy dowolnie powiększać, regulować ich kontrast, zmieniać kolory na ekranie komputera, ażeby tego rodzaju obróbka obrazów pomogła nam rozwiązać problemy wymienione powyżej.

Na przykład, przedstawione poniżej obrazy są fotografiami jednej i tej samej karty manuskryptu *Sutry Lotosowej* (*Saddharma-puṇḍarīka*), odnalezioneego w Farhād Bēg-Yailaki w prowincji Xinjiang i przechowywanego obecnie w kolekcji Steina (Stein Collection) w British Library. Górna fotografia jest reprodukcją niedatowanego mikrofilmu, zaś dolna reprodukcją zdigitalizowanego obrazu, sporządzonego dla projektu BLSF¹⁶.

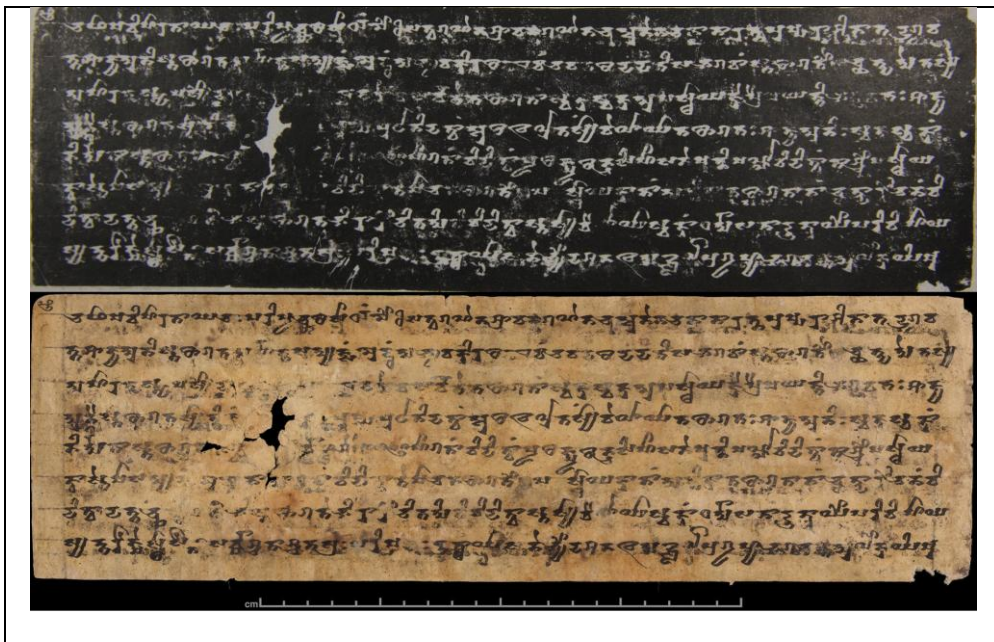


Photo 3.

Morgenländische Gesellschaft, 1926: 179, folio 204 (SHT 21). Opowieść ta widnieje również na płaskorzeźbie z Gandhary, por. A. Foucher, „Interprétation de quelques bas-reliefs du Gandhâra”, *Journal asiatique*, mars-avril 1917 : 257-281.

¹⁶ Por. BLSF I: 155nn., tabl. 95nn.

Na górnej fotografii nie da się zupełnie odróżnić znaku anuswary od plamek a nieczytelne litery znacznie łatwiej można odczytać na fotografii dolnej.

Co więcej, fotografia cyfrowa pozwala nam połączyć obrazy fragmentów manuskryptów, które są obecnie rozdzielone, a które pierwotnie stanowiły jedną kartę. Na przykład przedstawione poniżej zdjęcie *verso* karty manuskryptu *Suvarna-prabhasottama-sutry* (*Suvarṇa-prabhāsottama-sūtra*, ‘Sutra złotego blasku’) zostało sporządzone na podstawie zdjęć sześciu różnych manuskryptów ze zbiorów British Library, mianowicie Or. 15010/205, IOL San 73, Or. 15009/677, IOL San 1184, IOL San 1172, IOL San 589.¹⁷



Photo 4.

Fotografia cyfrowa pozwala nam również łączyć obrazy fragmentów manuskryptów, przechowywanych w różnych krajach. Na przykład poniższy obraz karty *Kaśjapa-pariwarty* (*Kāśyapa-parivarta*) składa się z trzech fragmentów, mianowicie fragmentów Or. 15010/17 i Or. 15010/18, znajdujących się w British Library, oraz fragmentu nr 3 ze zbioru Mannerheima, przechowywanego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Helsinkach jako depozyt Towarzystwa Ugrofińskiego.¹⁸

¹⁷ Obraz ten złożył Oktor Skjærvø i opublikował w BLSF II.2, tabl. 376.

¹⁸ Por. S. Karashima, „Sanskrit Fragments of the *Kāśyapaparivarta* and the *Pañcapāramitā-nirdeśasūtra* in the Mannerheim Collection”, *ARIRIAB* VII, 2004: 105-118, 3 tabl.; BLSF II.1: 354-356; *ibid.*, II.2, tabl. 219.



Photo 5.

Prawdopodobnie handlarz, który posiadał tę kartę manuskryptu, odnalazł ją w ruinach Khadaliq w Chinach, podzielił ją na trzy części i sprzedał osobno.

Drugi przykład to karta rękopisu *Saddharma-pundarika-sutry* (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*). Fragment po lewej stronie (zdjęcie czarnobiałe) należał dawniej do zbioru Otani (Otani Collection), lecz jego obecne losy nie są nam znane²⁰; fragment po prawej stronie to Or. 15010/208, pochodzący z British Library.²¹

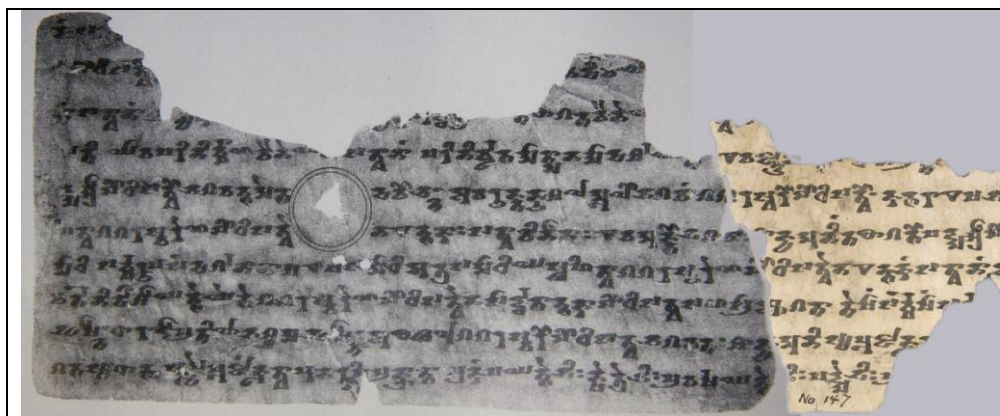


Photo 6.

¹⁹ Faksymile tego fragmentu ze zbioru Mannerheima publikujemy za zgodą Towarzystwa Ugrofińskiego.

²⁰ Reprodukacja fotografii w: *Saiiki Koko Zufu* 西域考古圖譜 [Fotografie Archeologiczne Zachodnich Regionów], ed. Mokujiki Kagawa, Tokyo 1915 (reprinty: Tokyo, 1972; Beijing, 1999, No. 20).

²¹ Por. BLSFII.1: 535-538; II.2, tabl. 367.

S. Karashima, Nowe badania nad buddyjskimi sanskryckimi manuskryptami pochodzącymi z Azji Środkowej

Trzeci przykład to karta *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (*Mahāparinirvāṇa-mahā-sūtra*), która składa się z dwóch fragmentów, mianowicie Or. 15009/246, pochodzącego z British Library,²² oraz SI P/88d²³, pochodzącego z Instytutu Manuskryptów Orientalnych Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu.²⁴

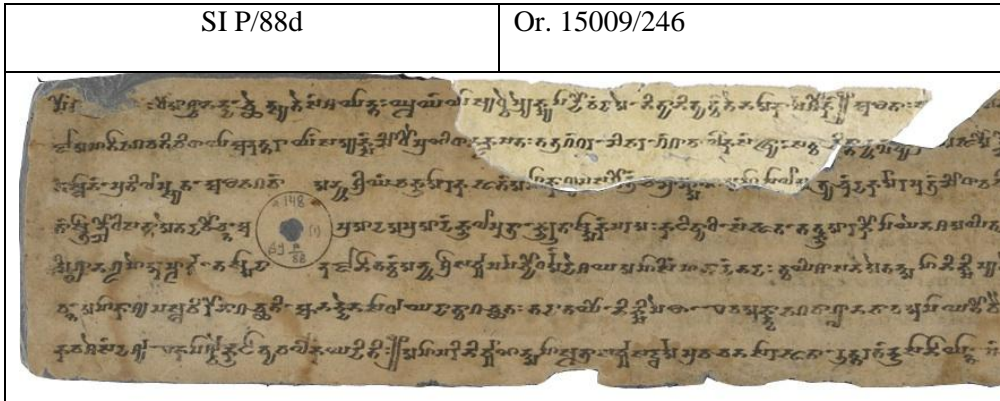


Photo 7.

W ten oto sposób fotografia cyfrowa umożliwia nam scalanie fragmentów, które są obecnie rozłączone i, w rezultacie, pozwala także odtworzyć znaki pisma, które są podzielone między różne fragmenty.

5. Pilna potrzeba digitalizacji fragmentów

Fragmenty sanskryckich manuskryptów, które przetrwały ponad tysiąc lat przysypane piaskami pustynnymi Azji Środkowej i odnalezione przed stuleciem, trafiły do Europy, Stanów Zjednoczonych i Japonii. Od tego czasu większość z nich, przechowywana w bibliotekach, nie była poddana badaniom. Wiele fragmentów uległo niszczącemu działaniu czasu. Na przykład na dwóch fotografiach prezentowanych poniżej przedstawiono ten sam fragment *Pañca-paramita-nirdeśa-sutry* (*Pañca-pāramitā-nirdeśa-sūtra*) – jest to fragment nr 9 ze zbioru Mannerheima. Zdjęcie po lewej wykonano przed stu laty²⁵, podczas gdy

²² Por. BLSF II.2, tabl. 160.

²³ Faksymile tego fragmentu publikujemy dzięki uprzejmości Instytutu Rękopisów Orientalnych Rosyjskiej Akademii Nauk.

²⁴ Folio zbadał Hiromi Tabata, BLSF II.1: 582n.

²⁵ Obraz ten pochodzi z: Julio Nathaniel Reuter, „Some Buddhist Fragments from Chinese Turkestan in Sanskrit and ‘Khotanese’”, *Aikakauskirja* (Journal of the Finno-Ugrian Society) XXX:37, Helsinki, 1913-1918: 33, tabl. VII. Artykuł ten przedrukowano w: Carl Gustaf Emil Mannerheim, *Across Asia from West to East in 1906-1908*, Suomalais-Ugrilainen Seura (Kansatieteellisiä Julkaisuja 8), Helsinki 1940 (reprint: Oosterhout, 1969, Anthological Publication, vol. II).

zdjęcie po prawej wykonano dziesięć lat temu na moją prośbę.²⁶ Wyraźnie widać pogorszenie się stanu zachowania fragmentu.

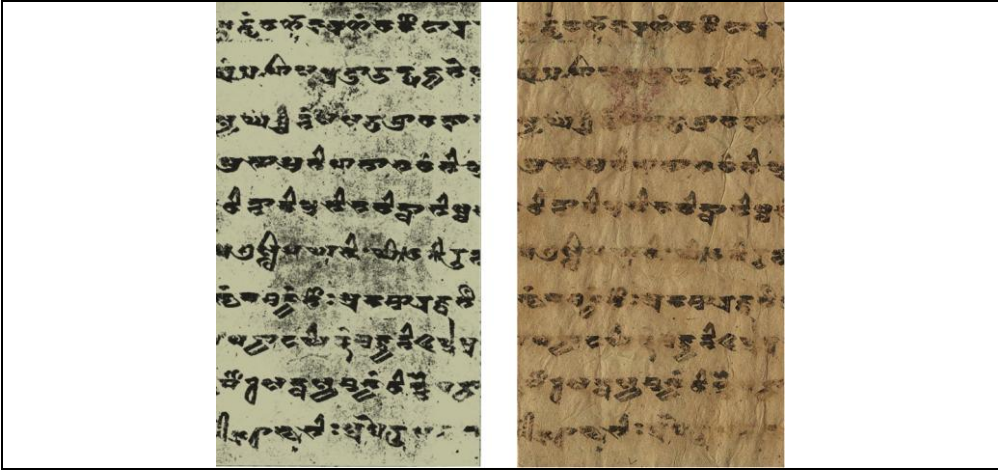


Photo 8.

Jak już powiedziałem, digitalizacja wszystkich 8315 sanskryckich fragmentów pochodzących z Azji Środkowej i przechowywanych w British Library została zakończona. Obecnie, jak opisano powyżej, współpracujemy z Instytutem Manuskryptów Orientalnych Rosyjskiej Akademii Nauk. Ponadto, ponad tysiąc fragmentów sanskryckich ze zbioru Pelliot (Pelliot Collection), spośród ogólnej liczby około trzech tysięcy, zostało zdigitalizowanych i umieszczonych na stronie internetowej francuskiej Biblioteki Narodowej (Bibliothèque nationale de France).²⁷ Pragnę wyrazić nadzieję, że inne instytucje podejmą starania i również dokonają digitalizacji fragmentów starych sanskryckich manuskryptów, zanim ulegną one dalszym zniszczeniom, i niezwłocznie udostępnią je publicznie.

Summary

This is a Polish translation of the paper of Prof. Seishi Karashima, „Nouvelles recherches sur les manuscrits sanskrits bouddhiques provenant d’Asie Centrale. (Note d’information)”, *Comptes Rendus de l’Académie des Inscriptions*, Paris, 2012, II (avril-juin): 815-826; English version : „New Research on the Buddhist Sanskrit Manuscripts from Central Asia”, *Annual Report of the International Research Institute of Advanced Buddhology*, Soka University, Tokyo, XVII, 2014: 119-127.

²⁶ Por. S. Karashima, ARIRIAB VII, 2004: 109n. i tabl. 3. Faksymile tego fragmentu ze zbioru Mannerheima publikujemy za zgodą Towarzystwa Ugrofinkiego.

²⁷ <http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&q=sanscrit&p=1&lang=fr>.

Powieść Sunīla Gangōpādhyāya pt. *Arjun* jako studium życia na uchodźstwie

JUDYTA LATYMOWICZ

Powieść Sunīla Gangōpādhyāya (dalej Sunila Ganguliego) pt. *Arjun* (1971 r.) opisuje losy uchodźców z Bengalii Wschodniej¹, mieszkających w kolonii (tzw. *jabar dakhal kalōni*)² w Bengalii Zachodniej. Choć powieść ta zyskała w Indiach sporą popularność, brak jest szerokiej literatury przedmiotu, która podejmowałaby się analizy tego utworu. Autorka w niniejszym artykule przeprowadzi więc samodzielną analizę powieści, która stanowi swoiste studium życia Bengalczyków z Bengalii Wschodniej na uchodźstwie w Indiach, wystawiające krytyczną ocenę rządowi, który nieudolnie prowadził politykę asymilacji uchodźców. Wszelkie tłumaczenia znajdujące się w niniejszym artykule, jak również analiza przeprowadzona przez autorkę stanowią efekt własnej pracy badawczej autorki, wobec czego brak jest w niniejszym artykule rozbudowanej bibliografii.³

¹ DEPARTMENT OF REHABILITATION (1967: 107). Natychmiast po podziale Indii w 1947 r., kiedy rozpoczął się masowy napływ ludności do wschodniej części Indii, rząd centralny wydał wytyczne jak należy rozumieć termin „uchodźca”: „*Uchodźcą jest osoba, która wkroczyła do Indii (osoba, która opuściła bądź została zmuszona do opuszczenia swego domu w Bengalii Wschodniej 15 października 1947 lub później) z powodu zakłóceń porządku publicznego lub w obawie przed takimi zakłóceniami spowodowanymi utworzeniem dwóch państw – Indii i Pakistanu*”. Jakkolwiek definicja ta różni się od definicji legalnych „uchodźcy” funkcjonujących w prawie międzynarodowym, to przyjęło się, że w odniesieniu do migracji ludności spowodowanej podziałem Indii Brytyjskich stosuje się termin uchodźstwo. Bengalscy uchodźcy natomiast mówili o sobie *bāstuhārā*, który to termin dosł. oznacza „tego, który stracił dom”.

² RAYCHAUDHURY (<http://www.sasnet.lu.se/EASASpapers/33AnasuaBasuray.pdf>). Angielska nazwa *jabar dakhal* to *squatter's colonies*, ważna część życia i krajobrazu Bengalii Zachodniej, zwłaszcza Kalkuty. Najwięcej z nich powstało w latach 50. XX wieku. W przypadkach, gdy pozyskiwano ziemię w sposób legalny, zgodny z procedurami, rząd określał te zajmowane przez uchodźców tereny jako „prywatne kolonie” („private colonies”). Ale w innych przypadkach, kiedy ziemia należąca do rządu albo wielkich właścicieli ziemskich była zajmowana z użyciem siły, tereny te określano jako *jabar dakhal*. Kolonie takie powstawały na obrzeżach miast – w powieści kolonia znajduje się w regionie Dam Dam (Dum Dum), położonym na północnym zachodzie Kalkuty.

³ Autorce znane są prace badaczy dotyczące problemu uchodźstwa w Bengalii Zachodniej, jednak z uwagi na przyjętą koncepcję artykułu, o której mowa we wstępie, nie *Studia Indologiczne* 19 (2012): 37-66

Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim zobrazowanie skali cierpień i problemów, z jakimi musieli zmierzyć się uchodźcy przybywający do Indii, jak również przedstawienie polskiemu czytelnikowi fragmentów powieści bengalskiej, dotychczas nie tłumaczonej na język polski i niepoddawanej szerokiej analizie. Artykuł ten ma zadanie również ustalić, czy powieść Sunila Ganguliego to jedynie fikcja literacka, czy może także opis prawdziwych wydarzeń historycznych i ważny głos w tworzeniu historiografii zagadnienia uchodźstwa we wschodniej części Indii.

W powieści znajduje się bowiem bardzo dużo odniesień do podziału Indii na Indie i Pakistan, który był zasadniczą przyczyną ruchów uchodźczych w Bengalu Zachodnim. Podział (ang. termin *Partition*), to jedno z najważniejszych słów-kluczy do zrozumienia współczesnych Indii. Odnosi się nie tylko do administracyjno-prawnego podziału terytorium Indii Brytyjskich na Indie i Pakistan, ale przede wszystkim do związanych z tym zjawisk, będących przedmiotem rozważań historyków, socjologów, literaturoznawców. Podział jest jednocześnie synonimem wielkich ruchów uchodźczych i ogromnych zmian na subkontynencie indyjskim, dlatego pisany jest wielką literą.

Niniejszy artykuł ma także służyć wyróżnieniu i scharakteryzowaniu pojawiających się w powieści aspektów życia na uchodźstwie, z którymi musieli się zmierzyć uchodźcy z Bengalu Wschodniego. Jednocześnie, ze względu na podejmowaną tematykę, pojawia się pytanie, czy powieść Sunila Ganguliego wpisuje się w tzw. *Partition Literature*, czy jest jedynie utworem, który porusza temat zbliżony do dzieł zaliczanych do tego nurtu literackiego. Problem ten zostaje tutaj jedynie zasygnalizowany, gdyż powinien stać się przedmiotem odrębnej analizy, która nie mieści się w ramach niniejszej publikacji.

I. Sylwetka pisarza

Sunil Ganguli to indyjski poeta i powieściopisarz. Urodził się 7 września 1934 roku w Faridpurze, który leży na terenie obecnego Bangladeszu, a zmarł 23 października 2012 roku w Kalkucie. W 1954 roku uzyskał tytuł magistra na University of Calcutta ze specjalizacją z filologii bengalskiej. Był założycielem magazynu poetyckiego *Kṛttibās*, wydawanego od 1953 roku, który stał się forum dla poetów nowej generacji, eksperymentujących w tworzeniu nieznanych dotychczas form poetyckich, słowotwórczych oraz rymów. Przez wiele lat współpracował z największym wydawnictwem w Kalkucie – *Ananda Bazar (Ānanda Bājār)*.

Sunil Gangopadhyay był bardzo płodnym i wszechstronnym pisarzem, tworzącym dzieła w obrębie różnych gatunków literackich, a w jego dorobku znajdują się nawet przewodniki, bajki dla dzieci, krótkie opowiadania czy eseje.

Jest autorem ponad dwustu dzieł literackich i chociaż deklarował, że to poezja była jego pierwszą miłością – jego zbiory wierszy, stały się bardzo

rozszerzano dodatkowo bibliografii i tym samym nie cytowano ich bezpośrednio w artykule.

popularne – znany jest przede wszystkim ze swego oryginalnego stylu prozy. Do jego najbardziej znanych powieści należą *Ābar Aranya* i *Ekā ebang Kayekjan*, *Arjun*, *Pratidvandi*, *Arānyer Din-Rātri*, które zostały zekranizowane przez Satyajita Raja. W 1985 roku jego powieść historyczna *Sei Samay* otrzymała nagrodę Indian Sahitya Akademi. *Sei Samay* jest ciągle najlepiej sprzedającą się książką prawie po dwóch dekadach od jej publikacji. To samo dotyczy książki pt. *Pratham Ālō*. Inną znaną książką Sunila Ganguliego jest *Purva-Pāscim*, w której autor dokonuje surowego opisu i oceny podziału Bangladeszu, widzianego oczami trzech pokoleń Bengalczyków z Bengalu Zachodniego, Bangladeszu i jego okolic. Sunil Ganguli wielokrotnie był nagradzany: w 1982 roku otrzymał nagrodę Bankim Puruskar, w 1972 roku oraz 1989 roku nagrodę Ananda Puruskar, a w 2012 roku nagrodę Star Ananda.

II. Opis powieści

Powieść pt. *Arjun* przedstawia historię uchodźców i dramatów towarzyszących im od chwili, gdy zdecydowali się wyruszyć do Indii.⁴ Pisarz, prowadząc podwójną narrację w trzeciej i w pierwszej osobie – z pozycji tytułowego bohatera Ardżuna⁵ – opowiada o porzuconym w Bengalu Wschodnim domu, stosunkach hindusów i muzułmanów, przebiegu migracji, sposobie ich asymilacji z tubylcami i próbach organizacji życia po drugiej stronie granicy. Sunil Ganguli rekonstruuje proces zajmowania przez uchodźców ziemi w sposób nielegalny, a następnie opisuje próbę tworzenia tam podstaw organizacyjnych funkcjonowania ich społeczności. Przedstawia ich sposób na zbudowanie życia i dostosowanie się do nowych warunków. Pokazuje świat, w jakim żyją uchodźcy, gdzie pomimo starań o rozpoczęcie normalnego życia, uchodźcy w znacznej większości nie mogą lub nie umieją zapomnieć o przeszłości. Nie pozwala im na to nie tylko bieda, ale również fakt, że każdego dnia muszą walczyć o przetrwanie, bez pomocy rządu i lokalnej społeczności, a często i wbrew nim.

Ardżun, główny bohater powieści, to dwudziestokilkuletni mężczyzna, który zostaje zaatakowany w swoim domu w kolonii *Deśprān Kalōni* w regionie Dum Dum. Pojawiają się pytania, kto mógł się tego dopuścić i czy był to ktoś z uchodźców, zwłaszcza że kolonia jest przez nich każdego dnia strzeżona. Ardżun otrzymał cios w tył głowy, a obrażenia były na tyle poważne, że ledwo uszedł z życiem. Ardżun całe swoje życiowe możliwości utożsamia z pracą naukową,

⁴ CHATTERJI (2007: 119). Podczas, gdy Bengal Zachodni był największym „odbiorcą” uchodźców ze wschodu z powodów geograficznych i kulturowych, nie wszystkie jego dystrykty były jednakowo dotknięte napływem uchodźców. W większości przypadków uchodźcy z zachodniej części Bengalów, a później Pakistanu Wschodniego przybywali do dystryktów w Bengalu Zachodnim. Uchodźcy z centralnych i wschodnich części Pakistanu woleli osiąść w Nadii, 24 Parganie oraz w okolicach Kalkuty.

⁵ Autorka stosuje w artykule spolszczony zapis imienia Arjun, będący nawiązaniem do imienia bohatera Mahabharaty – Ardżuny (Arjuna).

dlatego gdy obudził się w szpitalu, sprawdzał czy nie stracił pamięci i starał się ją ćwiczyć przez przywoływanie wspomnień i rozpamiętywanie przeszłości.

Ardżun wraz z matką, bratem i tysiącem innych uchodźców przybył do Indii w nadziei na lepsze życie. Wspomina, że jego rodzina trafiła początkowo na stację w Bongaon, potem w SealDAH, skąd udało im w końcu wydostać i wraz z innymi osiedlić się na niezamieszkałych obrzeżach Kalkuty. Z czasem on sam więcej czasu spędzał na uniwersytecie w Kalkucie, gdzie studiował. Zdobyte przez niego wykształcenie zagwarantowało mu wysoką pozycję wśród innych uchodźców, którzy sami nie mając wielkich ambicji, bardzo go poważali.

We wspomnieniach Ardżuna nie widać ogromnej tęsknoty za porzuconym krajem, tak jak u starszych uchodźców, ale jak sam mówi – był za młody, by pamiętać kraj swojego pochodzenia. Dla niego to Indie były „jego” krajem, dlatego nie rozumiał, dlaczego ciągle określa się go jako „uchodźcę”. Niemniej jednak w głębi duszy czuł, że już zawsze nim będzie, a jego los związany jest z pozostałymi uchodźcami z kolonii. Dzielił z nimi wspólną przeszłość, kraj pochodzenia, a teraz problemy utrzymania kolonii i przejęcia jej na własność. Ardżun, chociaż miał wielu przyjaciół w Kalkucie i mógł wyprowadzić się z kolonii, to czując się związany z pozostałymi uchodźcami, nie skorzystał z tej możliwości.

Sunil Ganguli przedstawił w powieści dwie generacje uchodźców – starszą, dla której domem pozostał Bengal Wschodni, do którego ciągle wracali myślami – i młodszą, która żyła teraźniejszością, nie zapominając jednak o przeszłości. Dla świata, poza kolonią, pozostali jednak „przybyszami z zewnątrz”.

Powieściopisarz przeprowadził analizę relacji między uchodźcami w kolonii, oraz uchodźcami a miejscową ludnością. Opisał przypadki nieporozumień między mieszkańcami kolonii i narastający wśród nich konflikt w obliczu walki o utrzymanie kolonii. Ciekawe z tego punktu widzenia są zmieniające się między uchodźcami relacje – z przyjaciół i towarzyszy niedoli zmieniają się we wrogów. Zapominają o łączącej ich niegdyś solidarności, przedkładając nad nią konkurencję w zdobyciu pracy czy otrzymaniu niewielkiego kawałka ziemi. Z czasem istniejące między nimi antagonizmy doprowadzają do bezpośredniego starcia.

Główny bohater powieści nie bez przyczyny nosi imię Ardżun. Sunil Ganguli odwołał się tym samym do postaci bohatera *Mahabharaty* – prawdziwego uosobienia prawości i cnót rycerskich. W powieści znajdują się liczne nawiązania do wątków eposu, a główny zarys powieści oparty jest na historii pochodzącej z *Mahabharaty*.

Po wielu latach trudności, wyrzeczeń, ucieczek od śmierci, kilku nieudanych próbach pokojowych negocjacji podziału królestwa, Kaurawowie i Pandawowie spotykają się na polu Kurukshetry. Kiedy Ardżuna przybywa na pole bitwy, widzi swych kuzynów i dawnych przyjaciół, którzy stali się teraz jego wrogami. Nachodzą go wątpliwości, czy królestwo jest warte walki i śmierci jego najbliższych. Jest tym tak przytłoczony, że rzuca broń i odmawia udziału w walce.

Wtedy pojawia się Kryszna i wygłasza mowę o jego obowiązkach jako wojownika – połączenia wezwania, prośby i rozkazu. Poucza go, „że obowiązkiem rycerza jest walczyć, czynić to należy rzetelnie, jednak bez osobistego zaangażowania, nie bacząc na wynik walki”⁶. W rezultacie Ardżuna uświadamia sobie, że musi poświęcić własne uczucia, zapomnieć o przywiązaniu i skrupułach, i stanąć do walki o słuszną sprawę. I tak, po wielu aktach heroizmu z obu stron, bitwa na polu Kurukszetry kończy się zwycięstwem Ardżuny i jego braci – zwycięstwem sprawiedliwości.

W powieści Sunil Ganguli wykorzystuje ten motyw w opowiedzeniu historii walki o przetrwanie uchodźców w XX w., wskazując że w rzeczywistości nie dojdzie do boskiej interwencji, która zapewni im zwycięstwo i pomyślność. Ardżun w powieści Ganguliego wypełnia swe przeznaczenie podobnie jak jego imiennik z *Mahabharaty*. Po wielu nieudanych próbach osiągnięcia porozumienia dzięki racjonalnym argumentom, nie porzucając jednak podstawowych przekonań, prowadzi swych zwolenników do walki. Widok znajomych twarzy wśród przeciwników, podobnie jak u Ardżuny z *Mahabharaty*, też wzbudza w nim wątpliwości. Bohater Sunila Ganguliego dostrzega jednak, że ich żądza posiadania i brak chęci współpracy uniemożliwia zmianę sytuacji. Dlatego Ardżun – człowiek opanowany – porzuca lęk i zmienia się w bohatera, który będzie walczył aż do śmierci. Co istotne również, na co wskazuje Debali Leonard Mukherji, to walka o lepszą przyszłość, konsumpcjonizm i materializm zmieniają całkowicie panujące między uchodźcami relacje i burzą istniejącą między nimi solidarność.⁷

Powieść Sunila Ganguliego, mimo wielu odwołań do *Mahabharaty*, to jednak przede wszystkim studium uchodźstwa widzianego oczami uchodźców. Na tle tych wspomnień pisarz dokonuje analizy życia ludzi na uchodźstwie, opisuje związane z tym trudności, groźby zamieszek i bierną postawę rządu. Prowadzone przez niego rozważania, wyrażane w toku dialogów bohaterów, opowieści głównego bohatera czy narracji w trzeciej osobie dowodzą, że temat podziału Indii na Indie i Pakistan oraz związany z tym problem uchodźców jest ciągle obecny w dyskursie publicznym i literackim.

Analiza powieści pozwala przeprowadzić badanie i opis życia na uchodźstwie, i w oparciu o nie wyróżnić jego najbardziej znaczące aspekty. Na jego podstawie zostaną scharakteryzowane: droga uchodźców do Bengalii Zachodniego, życie uchodźców na stacji kolejowej, ich wspomnienia, życie uchodźców w kolonii, próba organizacji życia po drugiej stronie granicy, chęć asymilacji z miejscową ludnością oraz relacje między samymi uchodźcami. Na podstawie powieści prześledzone zostanie także kształtowanie się relacji między hindusami a muzułmanami, i to w dwóch przypadkach, w zależności od tego, która społeczność była w danym miejscu i czasie w większości. Oczywiście nie sposób omówić, w granicach zakreślonych niniejszą publikacją, wszystkich

⁶ ŁUGOWSKI (1994: 29).

⁷ MUKHERJI-LEONARD (2008: 50-64).

zarysowujących się problemów w powieści w wystarczająco szerokim zakresie, dlatego niektóre pojawiające się w niej kwestie zostaną wskazane jedynie sygnalizacyjnie.

1. Przybycie do Bengalii Zachodniej i przedłużający się pobyt na stacji kolejowej

Po podziale Indii exodus przybrał proporcje potopu.⁸ Uchodźcy, którzy przybywali do Indii z Bengalii Wschodniej, kierowali się w na stację SealDAH w Kalkucie, czując głęboką nostalgię za krajem, który za sobą zostawił. Tam dopiero doznawali prawdziwego cierpienia:

*„W dzień nękały nas muchy, nocą moskity. Nędza, brud, hałas i ciągła walka o jedzenie. Miejscowi pasażerowie mijali nas bez rzużenia nam nawet jednego spojżenia. Nieuważne kroki niektórych z nich wywracały od czasu do czasu nasze garnki. To była sławna Kalkuta – ale nigdy nie mieliśmy odwagi, żeby wyjść poza stację”*⁹

Byli jednak ludzie, którzy nie załamywali się i nie użalali nad własnym losem. Co więcej, potrafili podnieść na duchu wszystkich pozostałych:

*„(...) był wśród nas jeden człowiek, którego nigdy nie słyszałem lamentującego, i to był stary, ślepy dziadek Niśi. Czasem, w środku nocy słyszałem, jak nucił „Bande Mataram”, jedną z naszych pobudzających, nacjonalistycznych pieśni”*¹⁰

W powieści Sunila Ganguliego tak opisywany jest wygląd stacji i obozów powstałych wokół niej:

*„Kilka obozów było rozlokowanych niedaleko stacji, ale nie było tam prawie żadnych pomieszczeń, do których można było się wprowadzić. Peron zalany był masą ludzi. Ci wysiedleńcy znaleźli schronienie na sąsiednich polach, pod drzewami. Jedzenie, spanie, załatwianie się – wszystko robiło się w tym samym miejscu. Stopniowo rozprzestrzeniła się cholera i zabierała ich gwałtownie, jednego za drugim”*¹¹

Niektórym, mimo przebycia tak długiej drogi, nie udawało się dożyć celu, do którego zmierzali:

⁸ CHAKRAVARTY P. (1999: 11-37).

⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 46): *Dine yeman māchi, rātre temni maśā, nōṅrā, gōlmāl, khābārer janya kārākāri - ṭrenyātrirā āmāder paś diye hurōhuri kare cale yay – bhraṅṅapo kare nā, kāror karor asābdhānī pāyer lathi lege ulṭe yay āmāder hāṅṅuri. Ei sie rupkathar matan kalkatā Sahar – kintu bhaye śeśāner baire ek pā-o bārāini kōnodin.*

¹⁰ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 46): *ekti mātra lōkke āmi kōnodin duḅkha kiṅbā hāhutās karte śunini, tini halen andha Niśi ṭhākurdā. Kōno Kōno din madhya ratre tāke gungun kare gān gāite śunechi, “bande mātaram bale, yay yabe jiban cale”.*

¹¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 44): *śeśāner kāchei kayeḅṭa kyāmp khōlā hayeche, sekhāne ār til dhāraṅer jāyḅā nei. Plyāṭpharm thikthik karche mānuṣ. Mātheḅhāṭe, gāchtalay āśray niyeche eisab channachārā mānuṣ. Khāyā-śōya, mal-mūṭr tyāḅ, sabi ek jāyḅāy. Paṭāpaṭ kare kaleray marte lāḅla rāj du ‘cār jan.*

„Babcia Lawanji, niesiona całą drogę na rękach przez swego syna, w końcu zmarła w Bongaonie. Indyjska ziemia nie dała jej szansy życia”.¹²

Na stację przychodzili wolontariusze organizacji rządowych i pozarządowych, jednak na tym kończyło się zainteresowanie uchodźcami i [K1]niewiele mogło to pomóc.

„Wolontariusze z Ramakrishna Mission przychodzili każdego dnia, żeby rozdawać ryż, soczewicę i brytyjskie mleko – czyli to, czym nazywaliśmy ostre, niesmaczne mleko w proszku. (...) Zawsze był wyścig o zdobycie tych skromnych zapasów. Pracownicy rządowi również przychodzili codziennie, żeby nas policzyć i każdego dnia mylili się”.¹³

Każdy z uchodźców, mimo poczucia solidarności, musiał sobie radzić sam. Zdobycie tymczasowego schronienia zależało od sprytu, siły i nierzadko szczęścia. Na tak małej przestrzeni musiało się przecieżyć tylu ludzi.

„Mojemu bratu, mnie i naszej mamie udało się znaleźć niszę w rogu peronu. W tym nowym kraju, gdzie nawet język był trudny do zrozumienia, mogliśmy jedynie patrzeć na wszystko bezradnie. Mieliśmy koszmarnie poczucie pustki w naszych sercach. Miejscowi ludzie przychodzili na wiadukt na stacji, stawali i gapili się na nas, jakbyśmy byli nowym gatunkiem zwierzęcia. Nikt do nas nie podszedł, żeby z nami porozmawiać. Nikt nie powiedział: «Jesteście naszymi gośćmi, chodźcie i zjedzcie z nami w domu»”.¹⁴

Uchodźcy byli niepewni swego losu, przybyli do Indii z nadzieją na lepsze życie, a po drugiej stronie granicy czekało ich tylko rozczarowanie.

„(...) dotarliśmy do granic naszej wytrzymałości. W tym czasie słyszeliśmy wiele plotek na temat wysłania nas na Andamany bądź do Dandakaranji¹⁵. Ale właściwie nic nie zostało zrobione. Czasami przychodził jakiś mężczyzna i wygłaszał mowę o nie-Bengalczykach, którzy byli zmuszani do opuszczania Bengalu. Ale to wszystko działo się ponad naszymi głowami.

¹² GANGŌPĀDHYĀY (1970: 44): *Etaṭā path Biśvanāth kākār ghāre cepe ese bangāy ese śeś niśvās phellen lābaṇyar thākurmā.*

¹³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 44-45): *Rāmkr̥ṣṇa miśaner svechaāsebakarā rōj khanikṭā cāl ār dāl ār biliti dudh (otyanta bisvād gūrō dudhke āmrā oi nāme baltām) bili kare. Tāi nebār janya kāṛākāṛi. gaṛbhanmenter lōk pratyek din ese āmāder mātḥā gune yay, rōji hisebe bhul hay.*

¹⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 45): *āmrā du'bhāi ār mā āśray peyechilām plyātpharmeri ek kōṇe. Natun deke, bhālō kare ekhānkār bhāśāo budhi nā, asahāy bhābe ceye thāki. Buker madhye sabsamay khāli lāge. Śeśaner obhār brije dāriye sthānīya lōkerā āmāder dike tākiye dekke – yena natun dharaner kōno jībantu dekhche. Keu āmāder sange ese kathā baleni. Keu baleni, tōmrā atithi, eśō, ekbelā āmāder baṛite cāṭti khabe.*

¹⁵ Rząd, próbując rozwiązać problem napływających do Indii uchodźców, postanowił wysłać uchodźców do Dandakaranji (Daṇḍakāraṇya) w Madhja Pradeś lub na Andamany. Uchodźcy nie chcieli się tam przenieść dobrowolnie, co w rezultacie doprowadziło do tego, że akcja przybrała formę przymusowego przesiedlania. Co istotne, Dandakaranja ma także znaczenie symboliczne – w Ramajanie to miejsce jest utożsamieniem wygnania i długiej tułaczki. Szerzej: GHOSH (2000: 106-129).

Wszystko, czego wtedy chcieliśmy, to miejsca, gdzie moglibyśmy położyć nasze bagaże, dachu nad głową, dwóch posiłków dziennie i trochę prywatności. Przed exodusem moja matka nigdy nie wychodziła przed obcych, a teraz były na nią zwrócone tysiące oczu".¹⁶

Jednak z czasem niektórzy uchodźcy próbowali zapomnieć o przeszłości, a głównie o tym, że byli uchodźcami. W powieści Sunila Ganguliego opisana jest sytuacja, w której Ardżun przechodząc obok grupy uchodźców, był tak pochłonięty rozmową, że nawet ich nie zauważył.

*„Setki uchodźców leżały wzdłuż całego peronu – większość z nich była z kasty pasterzy. Niektórzy zbudzili się, ale pozostali spali. (...) Był czas, kiedy i ja mieszkalem na peronie wraz z matką. Dzisiaj (...) nie zwróciłem nawet najmniejszej uwagi na grupę ludzi, która była taka, jak ja kiedyś. Oni także mieli kiedyś ziemię i swoje domy. Oni także musieli wszystko za sobą zostawić i teraz leżeli tu dookoła jak żebracy, czekający na jałmużnę. Mnie udało się znaleźć schronienie, zdołałem przeżyć, ale czy mogłem tak po prostu nawet nie spojrzeć na tych ludzi? ”*¹⁷

To zachowanie Ardżuna opisane przez Sunila Ganguliego jest dość interesujące, różni się bowiem od potwierdzonych badaniami psychologicznymi tendencjami do gloryfikowania przeszłości. Owszem, próba zapomnienia o przeżyciach trudnych jest powszechnie znana, ale rzadko łączy się z negacją całej swojej przeszłości i pochodzenia.¹⁸ Niemniej jednak wydaje się, że autorowi nie chodziło o pokazanie takiej negacji, ale o stworzenie bohatera złożonego, którego nie można ocenić jednoznacznie. Bohater powieści zмага się z wieloma przeciwnymi pragnieniami, co zostało ukazane przez pisarza w opisie zachowania Ardżuna i dylematów, przed którymi stawał, a opisane zachowanie było wyłącznie incydentalne.

Czasem do uchodźców przychodzili ludzie, którzy pod pozorem życzliwości, chcieli wykorzystać uchodźców: *„Czasami, oczywiście przychodziło do nas kilka osób, żeby okazać nam swą życzliwość. Po zmroku. Szeptem*

¹⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 46): (...) *āmāder jīban sahyer śeṣ śīmāy ese pōchechila. Kakhano śuntām, āmāder Āndāmāne pāṭhānō habe, kakhano śuni Daṇḍakāraṇye, - kintu kāje kichui hay nā. Mādhe mādhe ek-ek lōk ese bakṛtā dey, bāngālike bānglār bāire pāṭhānō calbe nā. (...) āmrā osab budhīni, āmāder takhan kōno jāygate yetei āpatti chila nā, āmrā takhan śudhu ceyechilām, kōthāo ektu piṭh pete śōbār jāyḡā, māthār opar ektu ācchādan, du'bela du'muṭhō bhāt ār lōkcakhur ārāl. Āmār mā kōnodin bāirer lōker sāmne ghar theke berōten nā – ār āj hājār hājār cōkher sāmne...*

¹⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 86): (...) *plyaṭpharm jure gādā gādā riphuiji – adhikāngśai caṣimajur śrenir, keu keu jege āche, anekei ekhano ghumiye. (...) āmi niġei eksamay eirakambhabe, ei plyāṭpharme śūye thekechi māyer pāśe. Āj āmi (...) āmār matan ekdal mānuṣer dike bhrakhepo karīni. Oder bārighar-jāmi chila, sab phele ekhāne bhikhiri kingā anāṭh-āturer matan dayaprārthi haye paṛe āche. Āmi āśray peyechi, ami bēche gechi, tāi oder āj ār dekhār darkār nei āmār.*

¹⁸ GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, NOWICKA (1999: 130-143).

oferowali nam pracę. Proponowali zapewnienie bezpieczeństwa i schronienia naszej matce”¹⁹

Gdy zamierzony przez nich cel stawał się jednak niemożliwy do osiągnięcia, więcej się już nie pojawiali.

„Przedłużający się brak jedzenia sprawił, że moja matka była wychudzona, a jej młodość i piękno należały już do przeszłości. Więc nikt już nie przychodził do nas, by okazać nam swoją życzliwość”²⁰

Raz na jakiś czas przychodzili też reporterzy i fotografowie z gazet i robili im zdjęcia, ich obecność także nie pomagała uchodźcom.

„Dobrze ubrani reporterzy przychodzili do nas, kucali na ziemi i zadawali nam trudne pytania, a my nie mieliśmy ochoty na nie odpowiadać. Kiedy odchodzili, zaczęliśmy uważać się cicho nad własnym losem”²¹

Uchodźcy byli podatni na agitację i propagandę, choć rozczarowani postawą rządu nie liczyli na wiele. Do uchodźców zaczęli przychodzić jednak bezinteresownie ludzie tacy jak Biradź (Biraj) Thakur²², któremu zajęło wiele czasu, by przekonać uchodźców, aby wzięli sprawy we własne ręce i zmienili swój los. Uchodźcy nie wiedzieli, kim był Biradź i dlaczego nimi się interesował, ale to dzięki niemu zawłaszczyli tereny w regionie Dum Dum, gdzie później mieszkali. Biradź Thakur mówił im:

„(...) chcecie tu tak siedzieć i gnić? Jesteście ludźmi czy zwierzętami? Zostawiliście za sobą swe domy i przybyliście tu tylko po to, by żebrać? Nie macie praw do ziemi tego kraju? Czy wiecie co się stanie, jeśli będziecie tu tak po prostu siedzieć? Dzieci będą czyścić ulice, młode dziewczyny zostaną prostytutkami, a reszta z was – żebrakami. Czemu nie zabierzecie głosu?”²³

¹⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 45): *Mādhe mādhe du'cār jan dayā dekhāte āsta baṭe. Sandher par. Phisphis kare āmāder cākri debār prastāb karta. Māke dita nirāpad āsrayer āśvās*”.

²⁰ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 46): *Nā khete peye peye mā rōgā haye gechen anek, dhalase geche tār rupayauban, ār keu āmāder dayā dekhāte āse nā*”.

²¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 46): *Mādhe mādhe khabarer kāgajer lōk ese khacākhac kare chabi tōle, bābu cehārār ripōrtārā ubu hoye āmāder pāse base cālāk cālāk praśna kare – āmāder keu debār āgraha bōdh kare nā. Tārā cale gele, sabāi nijeder madhye phisphis kare duḥkher kathā ālōcana kare.*

²² W bengalskiej wersji powieści pisarz tworzy postać Biradźa, którego określa słowem: *thākur*. Thākur oznacza dosł. ‘czcigodny; bóg; ojciec; idol’. Natomiast w wersji angielskiej powieści, jak również w istniejącej literaturze przedmiotu, Biradźa określa się mianem Biraj Thakur; dla zachowania stosowanego tłumaczenia również w niniejszych przekładzie zastosowane tłumaczenie Biradź Thakur, jakkolwiek autorka zdaje sobie sprawę, że stosując dosł. tłumaczenie, poprawniejsze byłoby Biradź „czcigodny”.

²³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 47): *(...) tōmrā ekhānei pace pace marbe? Tōmrā mānuṣ nā jantu? Nijeder bārighar chere ekhane ki bhikkhe karte esechē? Ekānkār māṭite tōmāder adhiḥār nei? Ekhāne base thākle tōmāder šeṣ paryanta kī habe jānō tō? chōṭa bāccārā rāstār maylā kuṛōbe, meyerā beśyā habe ār tōmrā bhikkhe karbe. Kī, katha balcha nā ye?*

„(...) nikt nie okaże wam współczucia, kiedy będziecie o to błagać. Jak długo możecie siedzieć i czekać, aż rząd się wami zainteresuje i wyśle was gdzieś? (...) Czy to nie jest wasz własny kraj? To nie wasza wina, że kraj został podzielony. Im dłużej będziecie zwlekać, tym gorzej dla was. Nie możecie sobie pozwolić na to, żeby siedzieć i czekać, musicie walczyć o swoje prawa”.²⁴

2. Wspomnienia

2.1. Kraj pochodzenia

Pomimo tragicznych doświadczeń związanych z wysiedleniem z rodzinnego kraju, uchodźcy ciągle pamiętają swój kraj – swój *deś*²⁵ –miejsce, do którego nie ma po powrocie.²⁶ Oni nie tylko żyją ze swoją przeszłością, ale i żyją w swojej przeszłości. Gloryfikują i koloryzują przeszłość, co stało się przyczyną takich żartów:

„Słyszałem, że wszyscy uchodźcy, którzy przybyli z Bengal Wschodniego, należeli do ziemskiej arystokracji. Pili mleko, jedli masło i miód. I tylko tutaj mają takie parszywe życie. (...) To prawda, że wielu ludzi wymyślało historie o swojej przeszłości. Wielu z nich przybyło do Indii i przesadnie opisywało swój majątek w Bengal Wschodnim. Taka jest już natura ludzka, że koloryzuje się przeszłość”.²⁷

Prawdą natomiast było, że większość uchodźców nie miała w Bengal Wschodnim prawie żadnej własności ziemskiej – dlatego właśnie określenie „uchodźca” i konotacja z „tymi, co stracili ziemię” była dla nich tak upokarzająca, zwłaszcza że dla Bengalczyków z Bengal Wschodniego ziemia była wielką wartością.

„Przed powstaniem Pakistanu przemysł nie był rozwinięty. Życie koncentrowało się na rolnictwie. Ziemia była wszystkim, co tłumaczyło, stałe, silne przywiązanie do ziemi”.²⁸

„To prawda, że „większość z nas miała tam (w Bengal Wschodnim) bardzo mało ziemi. To dlatego epitet „uchodźca” i bycie określanym jako „nieposiadający ziemi” było dla nas takie poniżające”.²⁹

²⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 47): (...) *keu kōnodin daya kore nā. Gabharnment dayā kare tōmāder kōthāy kare pāthābe sei āśāy katadin base thākbe? (...) E-deśṭā tōmāder nay? Deś bhāg hayeche ki tōmāder kōno dōṣe? Yata deri karbe, tatai marbe. Base thākle calbe nā, nijeder adhikār keṛe nire habe.*

²⁵ *Deś* – dosł. ‘kraj’. Metaforycznie – uosobienie wszystkiego, co dobre, ojczyzna, do której nie ma powrotu. Podobnie: RAYCHAUDHURY BASU (2004: 5653-5660).

²⁶ RAYCHAUDHURI, DEY (2009: 6).

²⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 75): *Āmi tō śunechi, pūrbabanga theke yata riphuiji esechē, sabāi okhāne jamidār chila! Sabāi okhāne khub ghi-dudh kheta, ekhāne esei yata kaṣṭa pareche. (...) E-kathā ṭhik, anekei gul dhāre. Onekei ekhāne ese pūrbabanger biṣay sampattir kathā bāriye bale. Yā atīta, tāke bara kare dekhāi manuṣer svabhāb.*

²⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 75): *Pākistān habār āge tō pūrbabane inḍaṣṭrij teman kichu chila nā, kṛṣibhittik jīban – jamii sab, tāi jamir janya ṭāntā ekhano raye geche.*

²⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 75) *Tabe, kichu kichu jami tō sabār chila. Udvastu nām ār bhūmihīn paricayaṭa tāi eta apamāner.*

Ardżun sam przyznaje, że był zbyt młody, żeby zrozumieć, co oznaczał Podział, ale pamiętał swój *deś*. Mówił:

„*Opuściłem mój kraj w wieku 11 lat. Tak, mój kraj. Nie pamiętam za bardzo czasu podziału. Ale moje najwcześniejsze wspomnienie obejmuje świadomość przynależności do Pakistanu. Pokolenie mojego ojca spędzało czas na gloryfikowaniu przeszłości. Ale ja nigdy nie widziałem nawet cienia tej chwały. Jedyne, co widziałem to ciągle ostrzeganie nas – chłopców, a to, żeby nie chodzić samemu za daleko, a to żeby nie bić się w szkole z żadnym muzułmańskim chłopcem*”.³⁰

Były jednak grupy uchodźców na tyle zamożne, że nie podzieliły losu innych uchodźców. Uchodźcy ci mieszkali w dzielnicach Kalkuty, takich jak Ballygunge i New Allipore, i nigdy nawet nie podjęli żadnego działania, żeby pomóc swym rodakom. Jedyne co robili, to rozpaczali nad straconymi dobrami przeszłości. Żałowali utraconych „*ryb hilsa i melasy z palm daktylowych. Ale ludzie stamtąd (z Bengalii Wschodniej) dla nich nie istnieli*”³¹.

2.2. Podział Indii

W początkowej fazie Podziału niewielu ludzi patrzyło racjonalnie na problem powstania dwóch państw. Zajmowano się głównie budowaniem nienawiści pomiędzy Indiami i Pakistanem.

„*Podział kraju oznaczał wiele strat dla wielu ludzi. Jedni stracili życie, inni wszystko, co mieli*”.³²

Dla Ardżuna natomiast synonimem Podziału stał się utracony długopis i harmonijka, które zostały mu brutalnie odebrane przez muzułmańskiego chłopca. Dla każdego Podział oznaczał inną stratę – dla jednych była to strata domu, dla drugich długopisu – a więc tego, co było dla każdego najcenniejsze.

Sunil Ganguli za pomocą swojego bohatera podkreślał, że to polityczna ignorancja i upór doprowadziły do podziału kraju na dwie części, z których każda przyjęła religię większości. Mówił jednocześnie, że prześladowanie mniejszości w jakimkolwiek kraju jest czymś niedopuszczalnym. Wskazywał jednak na zmianę, jaka zaszła w mieszkańcach Bengalii Wschodniej. Zdaniem jego bohatera ludzie uświadomili sobie, że nie można rządzić krajem w imię religii, a ludzie tej samej religii też mogą wyzyskiwać innych i ostro walczyć z powodu konfliktu interesów.

³⁰ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 24): *Āmi deś cherechilām egārō bachar bayase. Hā, āmār deśi tō. Deśibhāger samayer kathā āmār mane nei. Āmār jñān habār par theke jāntām, āmrā Pākīṣṭāner mānuṣ. Āmāder bābā-kākārā āgekār su diner katha bale anek dīrḡasvas pheleche, sesab su diner kōnō cihna āmi dehini. Āmāder sabsamay bhay dekhanō hata, ekā ekā yena dūre kōthāō nā yāi, iskule kōnō musalmān cheder saṅge yena bhuleō kakhano dhagrā nā kari.*

³¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 88): *Śudhu khejurer guṛa ār iliś mācher janya hāhutās, okhānkār mānuṣer katha bhule geche.*

³² GANGŌPĀDHYĀY (1970: 30): *Deś bhāg habār phele anek kichu hāriyeche. Kata lōk hāriyeche prāṅ, kata lōk hāriyeche yathāsarbasva.*

I kiedy sobie to uświadomiono, „to ludzie tacy jak Amdżad [Amjad]Ali podjęli kroki odbudowy Bengal Wschodniego. Ale w 1954 czy 1955 panująca atmosfera nie była taka zdrowa. Wywierano dużą presję, żeby utworzyć militarne, islamskie państwo poza Bengalem Wschodnim. A ludzie tacy jak Amjad Ali należeli do bardzo małej, rozsądnej mniejszości”.³³

W wyniku podziału Indii, hindusi woleli opuścić swe domy, dlatego podejmowali próbę sprzedaży swych nieruchomości lub nawet zdecydowali się opuścić Bengal Wschodni, porzucając wszystko, co mieli.

„Kiedy hindusi w Bengalu Wschodnim zaprzestali sprzedaży swej ziemi, sytuacja się jeszcze bardziej zmieniła. Nawet zwykli mieszkańcy stali się pazerni. Jeśli hindusi byli zastraszeni, to wyprowadzali się bez sprzedaży swej własności i wtedy można było zawłaszczyć ich ziemię. W większości pasterze muzułmańscy byli tak biedni, że prawie nigdy nie jedli dobrego posiłku. Jak długo można było od nich oczekiwać, że powstrzymają się przed pragnieniem zawłaszczenia bezpieczeństwa ziemi? To nie była ich wina – wina leżała po stronie tych, którzy stworzyli taką sytuację. To muzułmanie nie-bengalskiego pochodzenia starali się podsycać płomień tej chciwości”.³⁴

Stopniowo ludzie zaczęli wyjeżdżać i można było dostrzec, jak pustoszeje jeden hinduski dom za drugim.

„Ci spośród nas, którzy byli „lepsi” albo mieli krewnych w Indiach, po prostu pakowali się i jechali do Indii. Przygotowania (do wyjazdu) były utrzymane w takiej tajemnicy, że nawet ich sąsiedzi się tego nie domyślali. Całą ziemię, jaką posiadali, sprzedawali za śmieszłą cenę. Gospodarstwa rodzinne, ze względów sentymentalnych, pozostawały niesprzedane”.³⁵

Następnie ci, którzy zostali, zajmowali opuszczone domy.

³³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 29): Takhan Āmjād Ālir matan mānuṣrāi pūrbabānglāke natun kare garār janya egiye esechen. Kintu uniśśō cuyanna-pañāna sāle ābahaoya mōṭei susta chila nā. Se samay pūrba bānglākeo jangi islāmi rāṣṭra karar janya sabrakam niṣpeṣṇ calche. Āmjād Ālir matan mānuṣo takhan sangkhyanaghu.

³⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 37): Hinduder jami bikri karā yakhan banha haye gela, takhan obasthāṭābadle gela āro khānikṭā. Sādhāraṇ mānuṣer madhye ektu kare lōbh jāgate lāgla. Bhay peye yadi hindurā bāriḡhar chere pālāy, tā hale tāder jamiṭami anāyāsei dakhāl kare neoyā yāy. Beśir bhāḡ musalmān cāṣii ati garib ādhapeṭā khete pāoyā mānuṣ - binā pāyāy jami dakhāler lōbh tārā kata din cepe rākhte pārbe? Dōṣ oder nay, tāder – yārā oi lōbher kāraṇ srṣṭi karechila. Obāngāli musalmānrā ei byāpāre kramāś uttejāna srṣṭi karte lāgla.

³⁵ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 31) Yārā ektu abasthāpanna, kingbā Bhārate yāder āche atmīyasvajan, tārā haṭhāt ekdin talpītalpā guṭiye cale gela Bhārate. Eta gōpan tāder prastati ye, pāśer bāriṭ mānuṣ āge theke ṭer peta nā. Jaler dare bece dita jamijamā, basata bāriṭ māya kare becata nā.

„Pewnego dnia przybyli muzułmańscy uchodźcy z Madaripuru i zajęli kilka z nich. (...) Dom Sengupty niedaleko rynku został legalnie zajęty przez Rafiqala Alama i jego rodzinę”.³⁶

Podkreśla się, że „(...) podział uczynił wiele złego dla kultury i języka Bengalu”³⁷. A dla wielu ludzi był czymś nierealnym, wydawało im się, że zjednoczenie jest tylko kwestią czasu. Mówili, że „Indie i Pakistan znowu będą jednym państwem”³⁸.

2.3. Zamieszki

W powieści wielokrotnie pojawia się stwierdzenie, że w rodzinnej wiosce Ardżuna nie było zamieszek. Mimo to uchodźcy, nawet jeśli nie byli ich świadkami, to nie mogli uniknąć wysłuchiwanie o wydarzeniach związanych z zamieszkami w Narayanaganju czy Dhace.³⁹ I za każdym razem, gdy tak się działo, spadało na nich widmo strachu.

„Największym strachem było słuchanie o zamieszkach w Indiach. I to był ten strach, który był taki niemożliwy do zniesienia. Dzień i noc tam były jedynie oczekiwaniem w obawie – kiedy to nadejdzie, kiedy ktoś nas zaatakuje. W takich dniach nawet chłopcy przestawali się bawić, kobiety nie klóciły się ze sobą nawzajem, starsi nie plotkowali o innych – zniżająca się chmura osiadała na każdej twarzy”.⁴⁰

Nawet jeżeli w niektórych wioskach nie było zamieszek, to stale rosła tam liczba kradzieży i rabunków. Nie tylko w nocy, ale również w ciągu dnia. Tak to wspominają uchodźcy:

„(...) nigdy nie było sensu, żeby iść na policję. Jeśli osoba, którą się podejrzewało (...) o popełnienie przestępstwa, okazywała się muzułmaninem, nie można było nawet wspomnieć jego imienia. W przeciwnym razie policjant ogłosiłby, że jest to próba oczerniania muzułmanów. Jeśli baliśmy się zbrodni, dlaczego w takim razie nie przenieśliśmy się do Hindustanu? Nikt nie zmuszał nas do zostania”.⁴¹

³⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 38): *Mādārīpurer musalmān udvāsturā ekdin haihai kare ese kayektā bārīṭe dhuke parla. Bājārer kāche Senguptader bārīṭāy esechilen Raphikul Ālam bale ek bhadrālōk ebang tār paribār. Ērā esechilen sampūrṇa āinassmataabhābe.*

³⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 87): (...) *deś bhāg habār phale bānglā deśer sangskrti ār bānglā bhāṣār kata kṣati haye gela!*

³⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 36): *Bhārat ār Pākistān ābār ek haye yābe.*

³⁹ Wydarzenia przywołane w powieści nawiązują zapewne do zamieszek z 1964 r., w wyniku których zginęło wielu hindusów z Pakistanu Wschodniego.

⁴⁰ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 30): *Sabceye beśi ātaṣka hata Bhāratbarṣe kōno dāngār khabar sunle. Sei ātaṣkaṭāi chila sangghātik – dinrāt ek cintā, ei budhi āse, ei budhi āmāder keu ākrāman kare! Seisab dine chelerā khela karte nā, meyerā parasparer sange jhagrā nā, buṛōrā paracarca bandha rākhta – sabāri mukh thamthame.*

⁴¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 31): (...) *thānāy khabar diye phal hata nā kōno. Curi ye kareche tāke-cōkhe dekha geleo kingbā sandeha karleo, se musalmān hale tār nām balā yeta nā. Thānār dābṛāni diye balten, eṭā śudhu śudhu musalmānder nāme badanām debār ceṣṭā! Ata bhay thāke tō cale yāo nā Hindusthāne, ke dhare rekheche?*

„Wykształceni muzułmanie w naszej wiosce często nam mówili, że znacznie więcej zamieszek było w Hindustanie [Indiach] niż w Pakistanie, mimo że Hindustan szczylił się statusem kraju świeckiego.(...) pytaliśmy, czyja to jest wina? Kto odnosił korzyść przez wywoływanie takich zamieszek?”⁴²

Uchodźcy zastanawiali się nad przyczynami zamieszek i często nie znajdowali dla nich uzasadnień na tle religijnym.

„(...) nigdy wcześniej nie widziałem nieporozumień pomiędzy zwykłymi mieszkańcami na gruncie religii. To nie Bengalczycy, a przybysze z zewnątrz, którzy tu dotarli, próbowali wzniecić spory i siać nieporozumienia”.⁴³

3. Życie w kolonii

3.1. Opis kolonii

Uchodźcy, po wcześniejszych doświadczeniach, stali się bardzo ostrożni. Nie wierzyli w zapewnienia władz, że rząd stanowy odda im państwową ziemię, na której mogliby się osiedlić. Dlatego, gdy z propozycjami zagospodarowania miejskich nieużytków wychodzili zwykli ludzie, uchodźcy byli dość nieufni.

„Dla ludzi z Bengalalu Wschodniego prawo do ziemi było świętym prawem. Ciągłe w to wierzyli. Ci ludzie, którzy zostali zmuszeni do zostawienia za sobą swej ziemi, nadal bali się przejmowania ziemi innych ludzi siłą”.⁴⁴

Birajdz Thakur przekonywał ich jednak, że na obrzeżach Kalkuty jest dużo wolnych domów i sporo ziemi.

„(...) Chodźcie ze mną. Musicie sami torować sobie drogę. Jeśli ktokolwiek będzie próbował was zatrzymać, walczyć do śmierci, ale nie oddajcie waszej ziemi”.⁴⁵

Dzięki takim ludziom jak Biradz Thakur uchodźcy dostawali szansę na rozpoczęcie nowego życia:

„Tak właśnie grupa ludzi pozbawionych środków do życia znalazła nowe miejsce do osiedlenia się. Zostawiając za sobą swój kraj, nazwali to miejsce «Kolonią patriotów». Nigdy nie usłyszeliśmy więcej o Biradzu Thakurze. Dlaczego pojawił się nagle, by nam pomóc i dlaczego wybrał zniknięcie – to były pytania, na które nie znaleźliśmy odpowiedzi. Później, oczywiście, kilka partii politycznych twierdziło, że są odpowiedzialni za zapewnienie nam azylu i rościli

⁴² GANGŌPĀDHYĀY (1970: 31): *Āmāder grāme ektu śikṣita musalmānerā āmāder śuniye śuniye balta, Pākistaner theke Hindusthāne dāngā hay beśi, yadio Hindusthān dharmanirapekṣa deś bale jāḥ kare ! (...) ektā kathā mane mane baltām, dōṣ kāder? Dōṣ kār? Kār lābh hāy eirakam dāngā bādhiye?*

⁴³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 38): (...) *grāme kakhano sādharmaṇ musalmān-hindur madhye dharmer kāraṇe jhagrā bādhathe dekhini. Bāire theke abāngālirā ese ei bibhed sṛṣṭir ceṣṭā beśi kare kareche.*

⁴⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 47): *Pūrbabanger mānuṣer kāche bhūmir opar adhiḥkār ektā pabitra bōdh. Se sangskār ājo yayni. Nijeder jami-jāyḡā parityāḡ kare eseo parer jami kere nebār byāpāre man sāy dey nā.*

⁴⁵ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 47): (...) *āmār sange calō – tōmrā sekhāne dhuke paṛbe jōr kare. Keu haṭhāte ele mārāmāri kare jān debe, tabu jami chārbe nā.*

sobie prawa do nadzorowania nas. Ale my wiedzieliśmy na pewno, że Biradž Thakur nigdy do żadnej nie należał".⁴⁶

Zajęta przez uchodźców ziemia stała się ich azylem, który przypominał im ich własne wioski. Gdy uchodźcy zajęli już ziemię, musieli znaleźć rozwiązanie, by osiedlić się tam w zorganizowany sposób. Jako że istniało duże prawdopodobieństwo kłótni, podział kolonii odbywał się według określonego planu, opracowanego przez starszyznę kolonii. Przy podziale ziemi sięgnięto do starego zwyczaju, zgodnie z którym bramini zajmowali w społeczności honorową pozycję.

„W naszej grupie były dwie rodziny bramińskie, nasza i Harandów. (...) Dlatego naszym rodzinom dano murowany budynek, żeby wyróżnić ich specjalny status braminów".⁴⁷

Mimo że wcześniej szczytem marzeń uchodźców było posiadanie ziemi, to gdy udało im się ją uzyskać, często wstydziło się przed ludźmi spoza kolonii, że mieszkają w tak skromnych warunkach.

„(...) Nie ma tu wiele do oglądania, proszę pana. Tylko kilka baraków, podobnych do chlewu, gdzie tłoczą się biedacy tacy jak my. Abaniś śmiejąc się odpowiedział: „Mówisz, że jesteście biedni, ale wasz charakter jest imponujący. Jeśli miałbym zdrowie jak wy, to nawet zgodziłbym się na biedę".⁴⁸

Początkowo nie było nawet elektryczności, z czasem jednak uchodźcom udało się stworzyć kolonię na wzór małego miasta, choć niektórym trudno było się przyzwyczaić do udogodnień.

„Elektryczność była w kolonii dopiero od roku. Śāntilatā ciągle jeszcze nie umiała jej używać".⁴⁹

Uchodźcom towarzyszyło stałe uczucie niepokoju spowodowanego niepewnością, wynikającą m.in. z braku usankcjonowania ich obecności w Indiach i ich prawa do ziemi.

„Docenienie naszego nowego, wspaniałego domu przytłaczało nas. Ciągle byliśmy narażeni na próby ponownego wysiedlenia nas. Grupy ludzi dniami i nocami stały na straży kolonii. Bycie współtowarzyszami cierpień

⁴⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 48): *Eibhābe ekdal sarbahārā mānuṣ peye gela natun āśray. Yārā deś chere esechē tārāi nām dila deśprāṇ kalōni. Birāj ṭhākurer sandhā ār kōnodin pāini. Kenai bā haṭhāt uni esechilen āmāder sāhāyya karte, kenai bā cale gelen aman bhābe jāni nā. Pare abaśya du'-tinṭe rājnautik dale se dābi kareche ye, tārāi āmāder khabardārīr bhār nite ceyeche, kintu āmrā jāni Birāj ṭhākur oder keu nan.*

⁴⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 48): *Āmāder daler madhe brāmman paribār chila duṭi, Hārāndā ār āmrā. (...) Brāmmanḍer prthak dūdatva o sammān dekhābār janya āmāder o Hārāndāder chere deoya hala pākābāri.*

⁴⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 70): *(...) kī ār ekhāne dekhben syār. Śūyōrer khōyārer matan katakulō ghare āmāder matan garibrā gādāgādi kare thāke. Abaniś hese balla, garib balchen baṭe, āpnār svāsthyaṭi kintu camatkār. Erakam svāsthya pele āmio garib hate rāji chilām.*

⁴⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 57): *Ilekṭrik ālō esechē mātra bacharkhānek. Śāntilatā ekhano ṭhik dhātastha hate pārenni.*

podróży dało nam ogromne poczucie solidarności. Mężczyźni czuwali w nocy i odbywali wartę z kijami w rękach. Nawet my – chłopcy robiliśmy, co w naszej mocy”.⁵⁰

Po pewnym czasie niektórzy uchodźcy czuli się w Indiach jak w domu i mogli nazwać swoją kolonię domem:

„*To było piętnaście lat temu. Od tego czasu tyle się zmieniło. Przybyłem do tego miasta nie wiedząc, w którą stronę skręcić, a teraz stało się znajomym terytorium, moim pastwiskiem. Nie miałem nawet chwili zawahania, żeby pomyśleć o nim, jako o moim mieście. Każdemu w kolonii udało się znaleźć własne środki do życia*”.⁵¹

Wśród uchodźców byli tacy, którzy mimo swej trudnej sytuacji byli bardzo dumni i nie przyjmowali pomocy od innych. Mieli wrazenie, że jeśli przyjmą od kogoś pomoc, zachowają się nie w porządku w stosunku do pozostałych mieszkańców kolonii. Ardżun, nawet gdy miał możliwość wyprowadzenia się z kolonii i zamieszkania gdzieś indziej, to nie chciał tego zrobić. Bardzo odczuwał bowiem solidarność swych ze swoimi towarzyszami.

„*Przestań obnosić się przez cały czas ze swą biedą. (...) Bardzo dobrze wiesz, że stać cię na kupno jednego wiatraka. To nie jest żaden luksus, to konieczność. (...) Wysłać wam jeden?*

- *Nie, dziękuję, nie musisz być taka hojna. Poradzę sobie bez niego.*

- *Ach tak. Zraniłabym twą dumę, jeśli dałabym ci mój wiatrak. W takim razie idź i kup sobie jeden.*

- *(...) Ale to nie wyglądałoby dobrze. Nikt inny w kolonii nie ma wiatraka w domu. Wiatrak tylko w naszym domu..*

- *Ale dlaczego musicie tu mieszkać? Jest was tylko dwoje, ty i twoja matka. Bez trudu możesz wynająć mieszkanie gdzieś indziej.*

- *Tak, możemy. Ale my wszyscy tyle razem przeszliśmy. Jak moglibyśmy tu ich wszystkich zostawić?*

- *Przestań użalać się nad swoim losem. Ludzie powinni zapominać takie rzeczy i starać się zmieniać swe życie*”.⁵²

⁵⁰ GANGÖPĀDHYĀY (1970: 48-49): *Eta bhālō āśray peye āmrā abhibhūta haye giyechilām. Pāche āmāder keu ucched karte āse ābār, tāi āmrā dinrāt dal bēdhe pāhārā ditām kalōni. Duḥkher pather sangī bale, āmāder kalōnir madhye adbhuta ektatā chila takhan. Jōyān puruṣra rāt jege o lāṭhi hāte pāhārā ditan kalōni – āmrā chōṭarāo bād yetām nā.*

⁵¹ GANGÖPĀDHYĀY (1970: 49): *Mātra panerō bachar āgekār kathā. Er madhye kata kī badle geche. Ektā diśehārā cōkh niye ei śahare pā diyechilām, ekhan prāyi śaharṭā caṣe beṛāi, eke āmār nijer bale Bhārate ektuo dvidhā hay nā. Kalōnir sabāi mōṭāmuṭi bēce thākār janya rujirōjgārer upāy peye geche.*

⁵² GANGÖPĀDHYĀY (1970: 70-71): *Sabsamay ota garib garib bhāb dekhīyō nā (...) Ektā pākhā tumi anāyāsei kinte pārō - eṭā bilāsītā nay, nesesīṭi. (...) Tār ektā pathiye deba? – Tkāk, ār ata bārābārī karte habe nā tōmāke. Pākha chārāo āmār beś cale yāy! – āmāder bārīr pākha nite tōmār māne lāgbe! Ektā kine nāo tā hale! (...) Kintu setā bhālō dekhāy nā – kalōnir ār kārōr bārīte pākha nei, śudhu yadi ekā āmāder bārīte – Tōmār*

Mimo że uchodźcy byli między sobą solidarni, to z uwagi na chęć odebrania im zajętej ziemi i brak jednolitego stanowiska uchodźców w tej kwestii, zaczęły pojawiać się przypadki wzajemnej niechęci. Duch solidarności zaczął powoli zanikać.

„Wcześniejszy duch jedności przestał istnieć w kolonii. Każdy był zajęty swoimi własnymi sprawami. Wiele rodzin było jak pozbawione korzeni drzewa, których najwyższe gałęzie zaczęły usychać”.⁵³

Z czasem zaczęło też dochodzić do częstszych kłótni i nieporozumień między uchodźcami w kolonii, co w następstwie doprowadziło do otwartego konfliktu.

„Ardżun zauważył, że znacznie częściej dochodziło w kolonii do kłótni i nieporozumień. Czy ci ludzie nie kłócili się w swojej wiosce? Oczywiście, że tak, ale tutaj powinni być naprawdę zjednoczeni”.⁵⁴

„Tylko kilka kroków dzieliło go od prawdziwego, fizycznego konfliktu. Kto wie, ilu zginie, a ilu zostanie rannych? (...) Ale kim byli ci ludzie, przeciwko którym chciał użyć siły? Diwja, Ratan, Śambhu, Nitai – ci sami ludzie, z którymi bawił się jako dziecko. (...) czy nie lepsze by było błagać przez resztę życia o jałmużnę niż zabić swoich bliskich?”.⁵⁵

3.2. Organizacja życia

Życie w kolonii upływało monotennie i obracało się wokół tych samych czynności.

„To był ten czas w trakcie dnia, kiedy kolonia była cicha i spokojna. Starsi mężczyźni byli głównie w pracy, podczas gdy młodszy, w większości bezrobotni, stali wszędzie na ulicy.(...) W jakiś sposób stało się to zwyczajem chłopców, żeby iść na chwilę do szkoły, a potem szukać pracy w pobliskich fabrykach. Niektórzy z nich próbowali otwierać sklepy (...)”.⁵⁶

ekāne thākār darkār kī? Tumi ār tōmār mā, du'jan tō mōte – tōmrā anāyāsei ālādā kōthāo bāri bhāra kare thākte pāro – Tāo hayatō pāri. Kintu āmrā anek duhhakeṣṭer madhya diye eksange esechi – ekhan yadi chere cale yāi – Ābār duhhakeṣṭer pyānpyānāni! Mānuṣ osab bhule giye jībanṭāke badalābāri ceṣṭā kare samsamay.

⁵³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 113): *Kalōnir lōker madhye sei ekata ār nei, sabāi ekhan nijer nijer svartha niye byasta, śikarhīn gācher matan oparer dālpālā śukiye āsche anek paribāre.*

⁵⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 97): *Ājkāl kalōnir madhye jhagrā mārāmāri bereche, Arjun lakṣa kareche eṭa. Grāmer mānuṣer ki jhagrā hay nā? Kintu ekhāne ekatār beśi darkār chila.*

⁵⁵ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 147): *Ār ektu egiye gele mārāmāri lagbei – kār mātḥā phāṭbe, ke prāṇe marbe ṭhik nei. (...) Dibya, Ratan, Śambhu, Nitāi – oder sange se kalōnir māṭhe eksange khelādḥulō kareche (...). Svajan hatyār badle tō pathe pathe bhikṣe karāo bhālō.*

⁵⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 50): *Ekhan ei kalōnir jībanyātrā śānta, svābhābik. Puruṣra anekei kājekarme beriye geche. Chelechōkarārā adhikāṅśai bekār, tārā gultāni karche kalōnir sāmner rāstāy. Ekhānkār chelerā sabāi eksamay skule bharti hay, tārpar klās eiṭ-*

„Większość mieszkańców kolonii kręciło się tu i tam, poszukując pracy. Niektórzy sprzedawali warzywa, niektórym udało się dostać pracę w fabryce – i to były te sprawy, które powodowały podziały i kłótnie”.⁵⁷

Względy bezpieczeństwa skłoniły mieszkańców kolonii do zapewnienia sobie ochrony poprzez wprowadzenie stałych patroli. Z czasem stało się to ich zwyczajem.

„Śukhen i Divja patrolowali całą kolonię. To było ich zadanie (...). Wzięli je na siebie z własnej woli”.⁵⁸

3.3. Wykształcenie, edukacja

Mieszkańcy kolonii i obozów nie mieli dużych szans, by zdobyć wykształcenie. Nie dość, że w większości obozów nie przewidziano utworzenia szkół, to dodatkowym utrudnieniem był brak pieniędzy na jedzenie, nie wspominając o nauce. Uchodźcy koncentrowali się na przeżyciu kolejnych dni, dlatego nie przywiązywali wagi do edukacji swych dzieci. Przypadki osób, którym udało się skończyć szkołę były ewenementem, a ci, którym się to udało, czuli się lepsi od innych.

„Kilku chłopców skończyło college i poszło na studia, przestali rozmawiać z innymi”.⁵⁹

Zdobycie edukacji przez dziewczęta było jeszcze trudniejsze zwłaszcza, że „dziewczyny takie jak Lawanja ledwie kończyły szkołę. Potem wychodziły za mąż za chłopców z innych kolonii. Niektóre dziewczyny starały się dostać dodatkową pracę, podczas gdy inne obrały odmienną drogę, przymuszone potrzebami ciała. Ale Ardżun uświadomił Lawanji, że jest dużo innych sposobów na życie”.⁶⁰

Zdaniem Ardżuna tylko edukacja jest w stanie poprawić sytuację każdego w kolonii. Lawanja mu uwierzyła i dlatego drugi raz podchodziła do egzaminów. Typowi mieszkańcy kolonii nie mieli jednak wielkich ambicji, całą swoją energię koncentrowali na zdobyciu pieniędzy na życie:

nāin paryanta uṭhe parā cheṛe dey, takhan āsepāser phyākṛarigulōte kājer ceṣṭāy ghōre, keu chōṭakhāṭō dōkān khōlār ceṣṭā kore (...).

⁵⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 57): *Ār sabāi chōṭa kājer dhāndhāy ghōre, keu sabji bikṛi kare, keu kārkhānāy ekṭā cākri jōṭānōkei parmārtha mane kare, ār eisab niyei paraspar jhagrā ār dalādali.*

⁵⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 10): *Sukhen ār Dibya gōṭā kalōnīṭā ghure ghure beṛācche. Ei samaye jāyḡāṭā pāhārā deoya oder kāj. (...) orā nijerāi niyeche.*

⁵⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 51): *Kadābit du'ekṭi chele skul periye kaleje dhuke, takhan tārā onyader sange meṣe nā.*

⁶⁰ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 58): *Lābaṅyar mōta meyerā ekhāne adhikāṅṡai skuler gaṅḍi perōy nā, anya kalōnir kōno cheler sange biye haye yāy. Keu keu ājebāje cākṛir ceṣṭā kare. Keu keu jaibik tāranāy anya pathe yāy. Kintu Arjunke dekhe lābaṅya budheche, e chārāo onya jīban āche.*

„Przeżycie samo w sobie było już wielkim wyczynem. Przecież czego mogli chcieć ludzie, którzy umknęli śmierci i przemierzili takie odległości”.⁶¹

Ludzie w obozach godzili się ze swym losem i nie oczekiwali, że może spotkać ich coś lepszego i nie odczuwali, że mieli jakkolwiek wpływ na swoje życie. Zdarzały się jednak wyjątki:

„Kiedy Ardżun zajął drugie miejsce na egzaminach końcowych, wszyscy w kolonii myśleli, że zdobędzie dobrą pracę jako starszy urzędnik w biurze. Chłopic, który miał szalonego brata i którego matka musiała pracować jako krawcowa, nie mógł oczekiwać nic większego. Ale Ardżun zadziwił wszystkich, idąc do koledżu. (...) Już nie był już tylko i wyłącznie mieszkańcem kolonii, stał się obywatelem państwa, w którym teraz żył. Lawanja chciała mieć takie właśnie życie”.⁶²

Dzięki temu, że Ardżun rozpoczął studia i poznał ludzi „z miasta” wszyscy darzyli go wielkim szacunkiem.

„On zna tylu wspaniałych ludzi w mieście. Niektórzy z nich nawet przychodzili się tu z nim zobaczyć, choć inaczej nigdy nie postawiliby nogi w kolonii takiej jak ta”.⁶³

Ardżun myślał, że: „jeśli nie byłoby Pakistanu, jeśli zostalibyśmy w wiosce, to byłbym nauczycielem w wiejskiej szkole. Czy mógłbym mieć nadzieję na więcej? Jak mógłbym mieć możliwość pójścia na studia? Mój ojciec nie mógł nawet kupić mi wszystkich książek szkolnych”.⁶⁴

3.4. Stosunek miejscowej ludności, traktowanie uchodźców

Uchodźcy zdawali sobie sprawę, że muszą zostać zaakceptowani przez miejscową ludność. Potrzebowali ich zgody na integrację i możliwość osiedlenia się.

⁶¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 58): *Bēce thākāṭāi bara kathā. Mṛtuyar hāt eṛiye kata duster path periye yārā ekhāne ese paūcheche, tārā ār er beśi kī caibe?*

⁶² GANGŌPĀDHYĀY (1970: 58): *Arjun yakhan skul phaināle sekeṇḍ hala, kalōnir sabār dhāraṇā hayechila, se ebār bhālō rakam ekṭā keranigiri peye yābe. Yār dādā pāgal ebang yār mā selāiyer kāj kare sangsār cālāy, tār er ceye beśi saubhāgya kī habe? Arjun kaleje bharti haye sabāike abāk kare diyechila. (...) Se ār ekhan śudhu kalōnir mānuṣ nay. Ei deśer ekjan mānuṣ. Lābaṇya oirakam jīban cāy.*

⁶³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 57-58): (...) *Arjundār sange e śaharer kata bhālō bhālō lōker cenā āche, eman anek lōk Arjundār sange ekhāne dekha karte āse – yārā esab kalōnite kakhano bhuleo dhukta nā.*

⁶⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 77): *Yadi Pākistān nā hata, yadi āmrā grāmei thāktām, tā hale āmi etadin barajōr gāyer iskule mās tār hatām. Tār beśi ār kī āśā karā yāy? Āmāke beśi paṛāśunō karār suyōg ki keu dita? Āmāke iskuler bai kine debār sāmārthyao tō chila nā āmār bābā!*

„Nigdy nie walczyli z ludźmi spoza kolonii – mówił – bez ważnego powodu. Przybyliśmy tu, do nowego miejsca, musimy zostać zaakceptowani. Lokalni mieszkańcy muszą nauczyć się nas lubić”.⁶⁵

Uchodźcy starali się jednak przekonywać do siebie mieszkańców. Zwłaszcza bogaci uchodźcy, niemieszkający w kolonii, próbowali zmienić swój akcent, by w ten sposób doprowadzić do szybszej asymilacji z miejscową ludnością:

„Większość ludzi z kolonii przejęło dialekt kalkucki, choć starali się też zachować swój dialekt wschodni [w domach mówili czystym bengalskim]. Mieszali ze sobą oba (...) tworząc zupełnie nowy język”.⁶⁶

Prawni właściciele ziem, na których osiedlili się uchodźcy, próbowali usuwać uchodźców ze swych terenów, które ci nielegalnie zajmowali. Sunil Ganguli na tym wątku koncentruje oś swojej powieści, podkreślając, że uchodźcy byli tak zdesperowani, że woleli umrzeć niż odejść z zajmowanych terenów. Taka jednolita i solidarna postawa uchodźców doprowadzała często do legalizacji kolonii dla uchodźców przez rząd. Nie sprzyjała natomiast w budowaniu przyjaznych stosunków z miejscową ludnością. Chwilami dochodziło nawet do takich sytuacji, że w uchodźcach upatrywano źródło wszelkich społecznych problemów.

„Lokalni mieszkańcy zaczęli odnosić wrażenie, że to uchodźcy są źródłem wszelkiego zła. To oni zrobili z tego miejsca chlew, i to przez nich bezrobocie stało się tak wielkim problemem. Uchodźcy byli leniwi, niechętni do ciężkiej pracy – i to oni stawali się złodziejami i przestępcami. Nawet fabryki stały się ostrożne w dawaniu pracy uchodźcom, obawiając się, że przysporzą im kłopotów”.⁶⁷

Miejscowa ludność traktowała uchodźców jak ciężar i większość nie zwracała sobie głowy, by pamiętać, dlaczego tyle ludzi było pozbawionych domu. W społeczeństwie, w którym znowu byli mniejszością, ale tym razem nie z powodu religii, pozostali obywatelami drugiej kategorii – przybyszami z zewnątrz, pozbawionymi wszelkiego majątku i ziemi.

Hindusi w Bengalu Zachodnim nie czuli się nigdy częścią tworzonej tam państwowości, traktowano ich, jakby byli gorsi i na każdym kroku dawano im to odczuć.

⁶⁵ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 49): (...) *bāirer lōker sange binā kāraṇe jhaḡrā karis nā kakhano. Āmrā ei natun jāyḡāy esechi, ekhāne āmāder māniye nite habe. Lōker bhālōbāsā pete habe.*

⁶⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 87): (...) *sabāi bāṅgāl bhāṣāy kathā bale. Bāirer lōker sāmne cōsta kyālkeśiyān, bārite kāṭh bāṅgāl. Sab kathāy sura ṭhik hay nā (...) natun bhāṣā śikhchen.*

⁶⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 91): *Ekhānkār lōker madhye āste āste ekṭa dhāraṇā janmāl ye riphuijirāi yata naṣṭer gōrā. Erāi deṣṭāke nōngrā kare tulla, eder janyai eta bekār samasyā. Riphuijirā alas, kājkarma kare nā – erāi ābār cōr-guṇḍā hay. Kalkārkhānāy ār keu pārtapakṣe riphuijider cākri dite cāy nā – orā ḡālmāl pākābe!*

„Zapewne tylko czarnoskórzy w Ameryce zrozumieli i rozumieją, jak znienawidzonym jest bycie drugą kategorią obywateli – nawet jeśli udało im się uzyskać pewnego rodzaju równy status”.⁶⁸

4. Relacje hindusi – muzułmanie

4.1. Muzułmanie w większości, mniejszość hinduska

Hindusi w Bengalu Wschodnim byli w mniejszości i to stało się przyczyną ich prześladowań przez muzułmanów -

„(...) świadomość strachu wzrastała wśród nas, jakbyśmy byli jakimiś przestępcami. Jeśli doświadczaliśmy niesprawiedliwości, przyjmowaliśmy ją bez oczekiwania na zadośćuczynienie. Nasza pozycja była jak pozycja służącego podejrzanego o kradzież. Nawet jeśli jest niewinny, nie ma możliwości, żeby to udowodnić. Musi zgadzać się na bycie bitym, a często traci pracę. Nieporozumienie kilku przywódców – ignorantów zamieniło miliony osób w służących. Jestem ciekaw, jak wiele z tej niespotykanej nieodpowiedzialności zapisze się w historii”.⁶⁹

Muzułmanie często stosowali przemoc wobec hindusów, gdy jednak dochodziło do sytuacji odwrotnej, odwet za krzywdę doznaną przez muzułmanina dotykał całą rodzinę sprawcy.

„W 1955 roku było czymś nie do pomyślenia, żeby dać muzułmańskiemu chłopcu po głowie. Przez kilka dni nasza rodzina trzęsła się ze strachu”.⁷⁰

Nie ze wszystkimi jednak łączyły ich wrogie stosunki, wielu było ich sąsiadami, znajomymi, przyjaciółmi, a niektórych z nich nazywali braćmi lub wujkami.

„Kiedy przetoczyła się pierwsza fala prześladowań, wielu starszych muzułmanów z wioski przychodziło do nas i wylewało swe żale. Niektórych z nich nazywaliśmy braćmi albo wujkami. Mówili: dlaczego wy wszyscy musicie odejść. Pomiędzy nami nie ma nieporozumień, będziemy żyć wspólnie w przyjaźni i harmonii. I tak długo, jak będziemy w pobliżu, nie pozwolimy nikomu was skrzywdzić. Ale jeśli pozwolicie się zastraszyć i odejdziecie, to ci dranie poczują się jeszcze pewniej”.⁷¹

⁶⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 75): *Dvitiya śreṇir nāgarik – ei paricayṭa ye kata jaghanya tā ek mātra budhte pāre āmerikār nigrōrā, yadio tārā ekhan samān adhikār peyeche.*

⁶⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 37): (...) *sabsamay āmāder śreṇir madhye chila khānikṭā bhitu-bhitu, cōr-cōr bhāb. Āmāder prati kōno anyāy hale tār pratikārer āśā kartām nā ekebārei. Onekṭā yeman, bārir cākarke yadi ekbār cōr bale sandeha karā hay, tā hale se cōr nā-haleo ātmapakṣa samarthaner kōno upāyi thāke nā tār, tāke mār khete hay, cākri hārāte hay. Āmāder abasthāo hayechila anekṭā seirakam.kayekjan mūd netār bhul bibecanāy kayek kōṭi mānuṣ cākar śreṇite pariṇata haye gela. Ei pracanda abimṛṣyakāritār katakhāni dalila itihāse thākbe jāni nā.*

⁷⁰ GANGŌPĀDHYĀY: (1970: 29): *Uniśśō pañcāna sāle Pākistāne ekṭi hindur cheler pakṣe musalmān cheler kān male deoya chila sanghātik ghaṭanā. Āmāder bārir sabāi beś kichudin bhaye bhaye kaṭiyechila.*

⁷¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 36): *Grām theke aneke cale yaoya śuru karle prathan pratham prabṅ musalmānrā ese duḥkha karta. Tāder anekkei āmrā dādā, cācā baltām.*

Ardżun mówił, że „mimo wszystko, mieliśmy przyjazne stosunki z muzułmanami w naszej wiosce. (...) Nawet między chłopcami w szkole nie było dużo sporów. Wprawdzie miałem konflikt z synem dyrektora, ale to mogło stać się wszędzie. Mój brat miał także wielu kolegów – muzułmanów”.⁷²

Inną kwestią była trudna sytuacja muzułmanów bengalskich w Bengalu Wschodnim, gdyż nawet po powstaniu Pakistanu byli pozbawiani środków do życia, a obietnica szczęścia i dostatku nie została zrealizowana. Dlatego próbowali zmienić swój los na własną rękę i zamiast walczyć z władzą Pakistanu Zachodniego, walczyli z bengalskim hindusami, w nich upatrując źródło swych nieszczęść.

Gdy współzawodnictwo z hindusami zostało wyeliminowane, muzułmanie z Bengalu mieli ogromną szansę na edukację, dostęp do pracy. Powoli zaczęła tworzyć się wśród nich klasa średnia. Ale ciągle pozostali ofiarami ekonomicznej eksploatacji administracji Pakistańczyków z zachodu. Muzułmanie z Bengalu nigdy nie zdołali uzyskać władzy, bo zasadniczą rolę odgrywali muzułmanie z Pakistanu Zachodniego. Dlatego można powiedzieć, że Bengal Wschodni w ramach Pakistanu nigdy nie uzyskał wolności.⁷³ Jedynym łącznikiem między dwoma fragmentami ładu, z tysiącami dzielących ich mil, był islam.

„Zajęło im to dużo czasu, zanim zrozumieli, jak absurdalne było to połączenie. Ludzie u władzy w Pakistanie nie przynależeli do islamu. W ich zachowaniu, stylu życia, jedzeniu i zwyczajach przypominali Anglików. Używali islamu jedynie jako sztandaru, na którym umieszczali antyindyjskie hasła i ich nienawiść do hindusów”.⁷⁴

4.2. Hindusi w większości, mniejszość muzułmańska

Podział na hindusów i muzułmanów był bardzo silny w społeczeństwie. Sunil Ganguli opisuje sytuację, gdy to muzułmanin jest mniejszością w większościowym społeczeństwie hinduskim i traktowany jest tak, jak traktowani byli uchodźcy w Bengalu Wschodnim (a później w Pakistanie Wschodnim).

Tārā balta, dādāṭhākur, āpnārā cale yācchen kena? Āmāder madhye tō kōno jhagrājhāti nei. Āmrā milemiśe thākba. Āmrā thākte, āpnāder gāye keu hāt chōyate pārbe nā. Āpnārā bhay peye cale gele hārāmjādārā āro beśi yuta pābe. Anek brdhake cōkher jal phelte dekhechi paryanta.

⁷² GANGŌPĀDHYĀY (1970: 37): (...) kintu saral sādharmaṇ mānuṣer sāralya du'dine naṣṭa hay nā. Skuler cheleder madhye teman kōno garmila dekhini, heḍmasṭārer cheler sange āmār ektu ākchā ākchi chila, se tō emnitei anek jāyḡāy thāke. Āmār dādār bandhutva chila anek musalmān cheler sange.

⁷³ CHAKRAVARY P. (1999: 9).

⁷⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 37): *Ei sūtraṭā ye kata abāstab, tā budhate anek samay legechila. Pākistāner prakṛta śāskader madhye prakṛta islāmātva kichui nei. Ācār byabahāre khānāpināy tārā sabāi sāheb-anukārī, śudhu hindubidveṣ kingbā bhāratbidveṣ pracār karār samayeī tārā islāmer dōhāi tōlen.*

„Mizanur przypomniał mi czasy dzieciństwa. (...) Mizanur mógł być muzułmaninem, ale nie powinien być w Indiach obywatelem drugiej kategorii. Był uprawniony do wszystkiego, co tylko było zgodne z prawem. Jednak to wszystko i tak nie potrafiło odsunąć jego ciągłego poczucia niepokoju. To było takie niesprawiedliwe. Dlaczego nie pozwalano mu zapomnieć o tym, że jest muzułmaninem, członkiem mniejszości i sprawić, że będzie myślał o sobie po prostu jako o istocie ludzkiej?”⁷⁵

„W moim dzieciństwie w Bengalu Wschodnim widziałem taki sam wyraz twarzy u wszystkich moich krewnych i sąsiadów. Jestem pewny, że też taką miałem. Upokorzenie bycia w mniejszości. Poniżenie niebycia częścią czegoś”.⁷⁶

Niektórzy próbowali celowo wywoływać spory i prowokować powstawanie antagonizmów między hindusami i muzułmanami. Mówili, że „islam jest zagroźony w Hindustanie, że muzułmanie prawie nie ośmielają się postawić swej stopy na ulicy. (...) Nawet policja strzela do nich jak tylko ich zobaczy. (...) I jeśli słuchałbyś audycji Radia Pakistan, to pomyślałbyś, że Indie to jedynie kraj bestialstwa, gdzie agresja była prawem”.⁷⁷

Ardżun, patrząc na muzułmanów w Indiach, stwierdził, że jedyną szansą dla nich na normalne życie byłoby przeniesienie się do Pakistanu.

„Mizanur powinien szukać okazji, żeby wrócić do Pakistanu. Wtedy nie należałby już dłużej do mniejszości. (...) Nie zdziwiłoby mnie, gdyby nagle wybuchło w nim gwałtowne potępienie Indii. Może i jeden muzułmanin na milion mógłby wykorzystać przepis konstytucyjny i zostałby prezydentem Indii. Ale inni, pasterze i robotnicy, zdecydowanie żyli w poczuciu niepewności”.⁷⁸

„W tamtym czasie wielu muzułmanów nie-Bengalczyków z Biharu i z innych zachodnich stanów Indii przenosiło się do Bengalu Wschodniego. To byli

⁷⁵ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 84): *Mījānurke dekhe āmār bārbār mane paṛta āmār chelebelār kathā. (...) Musalmān haleo Mījānur Bhāratbarṣe dviṭṭya śreṇir nāgarik nay, āingata sab suyōg-subidgāi se pete pāre, tabu sabsamay tār ekṭā asvasti thākbei. Se ye kāno ekjan mānuṣ, ei paricaytār badle se ye musalmān ebang sangkhyālaghu, ei kathā se bhōlār suyōg pābe nā kena?*

⁷⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 84): *Chelebelāy puba bānglāy āmār sab ātmīyasvajan-pratibeśir mukhe ei cihna dekhechi, āmār mukheo chila. Sangkhyālaghu hayār glānibōdh. Anek kichutei angśagrahaṇ karte nā-pārār glānibōdh.*

⁷⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 38): *Hindusthāne islām ekebāre bipanna, musalmānder rāstaghāte paryanta tāder dekhelei guli cālāy. Ei sange pākistāner betār tō samāntāle pracār cālācchilai. (...) Sei samay pākistāner rediyō śunle mane hata, Bhāratbarṣe ekṭā paśur rājya, hānāhāni chārā sekhāne kōno kathā nei.*

⁷⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 84): *Se tāl khūjbe Pākistāne cale yābār, sekhāne se ār sangkhyālaghu thākbe nā. (...) Sekhāne giye tībra bhāṣāy bhāratater ninde śuru karāo tār pakṣe āścaryer nay. Sangabidhāner suyōg niye ek-ādhan musalmān Bhāratater raṣṭrpati hate pāre, kintu lakṣa lakṣa cāṣi-majur ār garibrā ekano nirāpattār abhāb bōdh kare.*

głównie ci, którzy dostawali pracę jako strażnicy czy policjanci, a ich nienawiść do hindusów była ogromna”.⁷⁹

Muzułmanie, którzy doświadczyli jakiś nieszcześć z rąk hindusów uważali, że „(...) to dobrze, że powstał Pakistan. Hindusi z Bengalii Wschodniego strasznie prześladowali muźułmanów. Nigdy nie dali im szansy zdobycia wykształcenia czy dobrej pracy. Kontakt fizyczny z muźułmaninem był grzechem, nie można nawet było przyjąć z jego rąk szklanki wody”.⁸⁰

W wyniku podziału także wiele rodzin muźułmańskich było zmuszonych do porzucenia swych domów i szukania schronienia po drugiej stronie granicy. Wielu dostrzegało potrzebę zmian i widziało jedyne możliwe rozwiązanie tego problemu w zlikwidowaniu różnic religijnych pomiędzy mieszkańcami Indii.

„Ten problem zniknie w dniu, gdy ludzie zarówno z Bengalii Wschodniego, jak i Zachodniego przestaną myśleć o sobie, że są hindusami lub muźułmanami, a zaczną myśleć że są Bengalczykami. Bo to nie dzięki religii, a przez wspólną kulturę jesteźmy Bengalczykami”.⁸¹

Uchodźcy po przejściu przez tyle cierpienia nie wierzą już, że ich los może się jeszcze odmienić. Przestali ufać zapewnieniom rządu, wierzyć we własne siły, stracili nadzieję, że ich sytuacja może się poprawić. Zrozumieli, że są zdani tylko na siebie, a obietnice partii politycznych to nic innego jak zwyczajna propaganda. Nie mogli już dłużej liczyć na przychylne im wcześniej partie lewicowe.

„Jedyną przyczyną, dla której partii polityczne interesowały się uchodźcami, było zwiększenie swych notowań dzięki nowym członkom i pracownikom. Tak naprawdę nie interesowały ich problemy uchodźców. Uchodźcy z kolei byli niezdolni do zjednoczenia się na własną rękę. To był początek ich jeszcze większego cierpienia”.⁸²

Uchodźcy z czasem odkryli, że ich problem nie różni się niczym od innych „fundamentalnych problemów” Indii i rząd w podobny sposób „rozwiąże” kwestię ich reintegracji.

„Ardżun zauważył, że taki był już zwyczaj, że mówilo się o „fundamentalnych problemach”. To był najlepszy sposób na uspienie czujności. Jeśli ktoś umierał z głodu na ulicy, nikt nie przychodził, żeby mu pomóc. Za to

⁷⁹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 31): *Bihār kingbā paścim theke anek abāngāli musalmān takhan chārīye parēchila Pub Bānglāy, tārāi beśir bhāg sepāi-sāstrir kāj peta – hinduder opar tāderi beśi rāg.*

⁸⁰ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 87): (...) *Pākistān hayeche bhālōi hayeche. Pūrbabanger hindurā ki musalmānder opar kam atyācār kareche? Oder lekhāparār suyōg deyni, cākribākriṛ suyōg deyni – oder chōyā lāgle pāp. Oder hāter jal khāba nā.*

⁸¹ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 84): *Ei samasyā dūr karā sambhab habe sei din, ye-din paścim o pūrba bānglār mānuś śudhu hindu bā musalmān hisebe paricay nā-diye bāngāli hisebe paricay dite pārbe. Dharma nay, sangskṛtik eikyei āmrā bāngāli.*

⁸² GANGŌPĀDHYĀY (1970: 91): *Rājnautik dalguli riphūjider bhetar theke kyādār sangraha karār janya beś tatpar kintu tāder samasyā niye mātā ghāmāy nā. Riphūjirāo ālādā bhābe sangghabandha hate pārēni. Tāder dudarśār dviṭīya star śuru hala ei samay.*

każdy zaczynał mówić o fundamentalnych przyczynach biedy w Indiach, o potrzebie wyeliminowania najpierw fundamentalnej przyczyny, o zmianie całego systemu itd.”⁸³

Rząd twierdził, że do rozwiązania problemu uchodźstwa potrzebna jest więc eliminacja jego przyczyn, bo „jeśli nie możesz rozwiązać fundamentalnego problemu, to nie zrobisz nic dobrego”.⁸⁴

I na tym polegała polityka rządu. Uchodźcy twierdzili, że to w Bengalu Wschodnim nie było praworządności i rozczarowali się, gdy zobaczyli, że tutaj też jej nie ma.

Jedynym sposobem na zmianę sytuacji było podjęcie działania na własną rękę. Dlatego Ardżun zaczął umawiać się na spotkania z prawnikami i z różnymi przedstawicielami *Rehabilitation Department*. Odsyłano go jednak od drzwi do drzwi i wszędzie słyszał to samo, że rząd rozwiąże ich problem, ale trzeba czekać.

„Uchodźcy przebywali w kolonii w nadziei, że rząd uzna swą moralną odpowiedzialność i udzieli im wsparcia. Ale rząd niczego jeszcze nie zrobił. Nikt nie miał dokumentów potwierdzających jego prawo własności. A nie mogło być mowy o żadnej sprawie w sądzie bez odpowiednich aktów i dokumentów. (...) Poza tym trzeba pamiętać, że prawo do odszkodowania było bardzo drogie – nie dla kogoś biednego. Sprawa cywilna nigdy nie trwała krócej niż trzy, cztery lata”.⁸⁵

Ardżun wiedział, że tylko uzyskanie prawa własności ziemi może jeszcze coś zmienić, więc podjął próbę uzyskania przez kolonię autoryzacji rządu. Urzędnicy jednak zwodzili go tylko obietnicami zapłaty odszkodowań właścicielom, by ziemie mogły być następnie przekazane legalnie uchodźców.

„Ach tak, kolejna kolonia nieautoryzowana przez rząd. Negocjacje z właścicielami wciąż trwają. Jak tylko kwestia odszkodowania zostanie sfinalizowana.. (...) Rząd centralny naciska na nas, żebyśmy sfinalizowali wszystko do końca roku”.⁸⁶

Było jasne, że do czasu wypłaty odszkodowań, dotychczasowi właściciele będą starali się odzyskać tak wiele ziemi, jak to tylko będzie możliwe, i to nieważne, jakimi metodami. Politycy i pracownicy *Rehabilitation Department*

⁸³ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 141): *Arjun lakṣa kareche, sabāi ājkāl camatkār kāyḍā. Rāstāy ekjan mānuṣ na-khete peye marṭe basleo – keu tāke sāhāyya kare nā – sabāi bale, deṣer dāridryer yeṭā mūl kāraṇ setāke dūr karte nā pārle – budhlen nā, ei samājbyabasthāke badlāte nā pārle.*

⁸⁴ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 140-41): *Mūl samasyātār yadi samādhān nā karā yāy – tā hale kāror duḥkha ghucabe nā.*

⁸⁵ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 140): *Sarkārer nautik dāyitva o parōkṣa svīkratir janyai tārā ei bāgānbārite āche. Kintu kārori tō kōno pākāpāki dalila nei – sarkār ekhano deyni. Dalila dastābej chārā ādālate tō māmlā cale nā. (...) āiner adhiḱār ekṭā mūlyabān sāmgrī, gariber nāgāler bāire – kōno deoyāni māmlāi tin-cār bacharer āge śeṣ hay nā.*

⁸⁶ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 134): *Ayānādār ānotharāijāḍ kalōni. Lyandlander sange niḱōsiyeśan calche – kampenseśaner byāpārtā phainyālāijāḍ karte pārlei.. (...) sentrāl theke preśār dicche āmāder uidin o iyār sab phainyālāijāḍ kare phelte habe.*

ironicznie mówili: „*kto zamierza was eksmitować? Czy obecnie ktokolwiek śmiałby wchodzić w konflikt z uchodźcami?*”⁸⁷.

Odzyskanie ziemi przez właścicieli byłoby niemożliwe, gdyby w kolonii była jedność, ale w chwili kryzysu każdy dbał tylko o swoje interesy, Ardżun nie mógł sam nic zrobić. Pojawiły się głosy, że „*w końcu dojdzie do tego, że jedni Bengalczyki pozbawią wszystkiego drugich*”⁸⁸.

Doszło do takiej sytuacji, że nie dość, że uchodźcy nie mogli liczyć na rząd, organizacje pomocy, to nie mogli też już dłużej liczyć na siebie nawzajem. Zaniął wśród nich duch solidarności, doszło do podziałów. I choć uchodźcy wiedzieli, że nie mogą powrócić do Bengalu Wschodniego, to nie umieli zjednoczyć się i zbudować na nowo podstaw swego funkcjonowania. Kolonia była dla nich wszystkim, co mieli, ale nawet w obliczu jej utraty nie potrafili dojść do porozumienia.

W rezultacie uchodźcy nie widzieli szansy na rozwiązanie swojego problemu. Przed opuszczeniem Bengalu Wschodniego wydawało im się, że przedostanie się do Indii będzie lekarstwem na ich wszystkie problemy. Rzeczywistość okazała się jednak całkowicie inna. Po drugiej stronie granicy czekało ich tylko rozczarowanie i brak jakiegokolwiek nadziei na zmiany.

Z powieści wyłania się obraz życia na uchodźstwie, który jawi się jako zjawisko determinujące życie uchodźców na zawsze. Opuszczenie kraju pochodzenia jest dla uchodźców wydarzeniem, które trwale wpływa na ich psychikę. Widoczne jest to w ich wspomnieniach, częstych trudnościach w adaptacji do nowych warunków i znalezieniu akceptacji w oczach miejscowej ludności. Uchodźcy mają problemy z przystosowaniem się do życia w innym miejscu, spędzają czas na rozpamiętywaniu przeszłości, nie potrafią zapomnieć o tym, że stali się uchodźcami. Życie na stacjach, w obozach i koloniach to kolejne trudne doświadczenie dla uchodźcy. Fatalne warunki sanitarne, przeludnienie, rozprzestrzeniające się choroby, brak lekarstw i podstawowych produktów oraz brak dostępu do bieżącej wody to ich nowa rzeczywistość.

Świat widziany oczami uchodźców to miejsce wrogie, gdzie uchodźcy nie mogą znaleźć poszukiwanego schronienia. Nie ma w nim bezpieczeństwa, często nie ma nawet kawałka ziemi do spania. Dlatego uchodźcy wracają pamięcią do dawnych czasów, które teraz idealizują. Uchodźcy przez całe życie zmuszeni są uciekać, to z kraju pochodzenia, to od problemów po drugiej stronie granicy. Dla większości z nich taka ucieczka w wyobrażony świat, który za sobą zostawili, a który wydaje im się lepszy, to jedyny sposób, by móc żyć tu i teraz – nic więcej im nie pozostało. Starsza generacja uchodźców przekazuje tę nostalgię za porzuconym krajem swym dzieciom i wnukom, którzy często jej nie rozumieją, bo nie pamiętają innego domu niż Indie.

⁸⁷ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 134): (...) *ke ucched karbe? Riphuijider ājkāl keu ghāṭate sāhas kare?*

⁸⁸ GANGŌPĀDHYĀY (1970: 134): *Sei tō bāngālike bāngāliri diprāibh karā.*

Życie na wygnaniu kształtuje tożsamość uchodźców i pozbawia ich poczucia bezpieczeństwa. Uchodźcy nie mają już nadziei, że ich życie się odmieni. Zdają sobie sprawę, że są uzależnieni od pomocy rządu, choć już tej pomocy nie oczekują. Często nie mogą znaleźć pracy, mają ograniczony dostęp do edukacji i nie wierzą, że wykształcenie może coś zmienić. Żyją w jednym miejscu z innymi uchodźcami, tworzą jakby zamkniętą enklawę, w której z czasem zanika silne poczucie więzi jedności i dochodzi do konfliktów. Zamiast walczyć z rządem, zaczynają walczyć ze sobą – stają się podzieleni, dbają o własne interesy, co uniemożliwia im skuteczne ubieganie się o należne im prawa.

Pisarz opisuje losy Ardżuna, Lawanji, Diwji i kilku innych mieszkańców kolonii, pokazując, że mimo że przybyli do Indii w dzieciństwie, to ich status uchodźcy ukształtował całe ich życie. I choć wielu z nich nie chce być postrzeganym przez taki pryzmat, to w pewien sposób stało się to już elementem ich tożsamości.

W powieści znajduje się wiele nawiązań do faktów historycznych. Pisarz przywołuje moment podziału Indii i powstania Pakistanu w 1947 r., w wyniku którego wiele hinduskich rodzin było zmuszonych do opuszczenia swoich domów w Bengalu Wchodnim. Wspomina również o przebiegu migracji, głównych skupiskach uchodźców, tworzeniu kolonii nielegalnych imigrantów oraz akcji podjętej przez rząd, której celem było przesiedlenie uchodźców na Andamany czy do Dandakaranji.

Sunil Ganguli opisuje zamieszki o charakterze religijnym, a także incydenty, do jakich dochodziło między uchodźcami. Nawiązuje do historycznych wydarzeń, chociażby zamieszek z 1950 roku. Kiedy bowiem na początku stycznia 1950 roku do Kalkuty dotarły wiadomości o nieludzkich okrucieństwach dokonanych przez muzułmanów na hindusach, spowodowało to reakcję łańcuchową. Zamieszki w Kholmie szybko się rozprzestrzeniły i objęły swym zasięgiem ogromny region, w tym Rajshahi, Dhakę i Faridpur, a do największych okrucieństw doszło w Barisalu.⁸⁹ Exodus z 1950 roku doprowadził mechanizm administracji Bengalu Zachodniego do upadku. Na początku lutego stało się jasne, że ogromne masy uchodźców dotrą do Bengalu Zachodniego. Już wtedy było wiadomo, że takiemu zdeorganizowanemu stanowi, jakim był Bengal Zachodni, będzie niezmiernie trudno przygotować wszystko na przyjęcie ogromnych mas ludzi w tak krótkim czasie.⁹⁰

Co istotne, także ta powieść wskazuje, że rząd Bengalu Zachodniego zupełnie nie radził sobie z polityką mającą na celu doprowadzić do asymilacji uchodźców z miejscową ludnością i nie umiał zapewnić przybywającym do Indii godnych warunków do życia. Wdrażana polityka *Rehabilitation Department* była nieskuteczna i nie przyczyniła się do rozwiązania zaistniałych problemów

⁸⁹ CHAKRAVARTI P. (1999: 27).

⁹⁰ CHAKRAVARTY P.(1999: 28).

społecznych⁹¹. Powieść w pełni pokazuje ile cierpień towarzyszyło uchodźcom już od momentu opuszczenia Bengalu Wschodniego i udowadnia, że po drugiej stronie granicy cierpienia te wcale się nie zmniejszyły.

W tym kontekście powieść nie jest więc jedynie fikcją literacką, lecz opisem wydarzeń historycznych przedstawionych z punktu widzenia jednostki. Sformułowanie jednak wniosku, że *Arjun* jest tym samym częścią historiografii Podziału mógłby być uznany za zbyt daleko idący. Niemniej jednak jest to z pewnością powieść, w której znajdują się liczne odwołania do prawdziwych wydarzeń, udokumentowanych w historiografii Indii, stanowiących tym samym interesujący wkład do tzw. Partition Literature. Co prawda, powieść ta nie jest przez badaczy zaliczana do literatury Podziału *sensu stricto*⁹², jednak biorąc pod uwagę tematykę powieści, jak i fakt, że literatura Podziału nie stanowi zwartego nurtu literackiego, istnieją podstawy do zakwalifikowania tej powieści do Partition Literature w jej szerokim rozumieniu (jest to jednak oddzielny problem badawczy, który został tu jedynie zasygnalizowany i wymaga szerszego omówienia w oddzielnej publikacji).

Sunil Ganguli nie wskazuje, kiedy dokładnie toczy się akcja powieści, wiadomo jedynie, że ma miejsce kilka lat po Podziale. Z jednej strony pisarz w całej powieści mówi o Bengalu Wschodnim i napływających stamtąd uchodźcach, z drugiej natomiast opisuje, w narracji prowadzonej z perspektywy głównego bohatera, atmosferę panującą w 1955 r. w Bengalu Wschodnim (co istotne, w 1955 r. Bengal Wschodni został przekształcony w Pakistan Wschodni, a fakt ten nie został odnotowany w powieści) i zdaje się przywoływać także zamieszki z 1964 r. Prowadzi to do wniosku, że pisarz nie miał na celu dokonania opisu konkretnej kolonii uchodźców powstałej po Podziale Indii, ale nadanie powieści charakteru uniwersalnego, z którym mógłby identyfikować się każdy, kto ucierpiał w jakikolwiek sposób na skutek Podziału. Taką hipotezę potwierdza także fakt, że powieść została opublikowana w 1971 r., kiedy do Indii znów napływały fale uchodźców, a związane z tym ludzkie dramaty na nowo rozbudziły traumę z 1947 r. W tym kontekście nie bez znaczenia pozostaje również dedykacja znajdująca się na początku powieści, jaką pisarz skierował do żołnierzy walczących o niepodległość Bangladeszu⁹³.

Na zakończenie nie sposób przemilczeć również faktu, że *Arjun* w pewnym sensie jest powieścią autobiograficzną. Sunil Ganguli pochodził z Faridpuru, podobnie jak główny bohater jego powieści. Też tak jak on, opuścił Bengal Wschodni i wraz z rodziną udał się do Kalkuty, gdzie bieda zmusiła go do podjęcia zatrudnienia pomimo młodego wieku. Pisarz nie przerwał jednak nauki i ukończył studia na Uniwersytecie w Kalkucie. Powieść *Arjun* można więc czytać na wielu płaszczyznach, co jest jej dużą zaletą, ale stanowi również duży problem

⁹¹ CHATTERJI (2007: 127-140); RAYCHAUDHURI, DEY (<http://www.mcrg.ac.in/pp21.pdf>).

⁹² CHAKRAVARTY T. (2002: 269).

⁹³ CHOUDHURY (2014: 9).

związany z prowadzoną analizą, polegającą na oddzieleniu tego, co jest jedynie fikcją literacką, od tego, co jest rzeczywistością.

Bibliografia

- CHAKRAVARTĪ P. = Charavarti Prafulla K., *The Marginal Man*, Calcutta, 1999.
- CHAKRAVARTĪ T. = Chakravarti Tāpāti, "The Paradox of a Fleeting Presence: Partition and Bengali Literature", w: S. Setter, Indira Baptista Gupta (red.), *Pangs of Partition*, t. II, Indian Council of Historical Research, Manohar 2002.
- CHATTERJI = Chatterji Joya, *The spoils of Partition, Bengal and India, 1947-1967*, Cambridge University Press, New Delhi 2011.
- CHOU DHURĪ = Choudhury Suranjana, "Pangs of Being Un-Homed: Engagements with Displacement and Relocation in Select Partition Narratives from Bengal", *The NEHU Journal*, Tom XII, Nr 1, Styczeń-Czerwiec 2014.
- DEPARTMENT OF REHABILITATION = Department of Rehabilitation, Government of India, *Annual Report of the Department of Rehabilitation 1965-66*, New Delhi 1967.
- GANGŌPĀDHYĀY = Gangōpādhyāy Sunīl, *Arjun*, Ananda Publishers Private Limited, Kalkātā 1971.
- GHOSH = Ghosh Kumar Alok, "Bengali Refugees at Dandakaranya: A Tragedy of Rehabilitation", w: Pradip Kumar Bose (red.), *Refugees in West Bengal: Institutional Practices and the Contested Identities*, Calcutta Research Group, Calcutta 2000.
- GRZYMAŁA-MOSZCZYŃSKA, NOWICKA = Grzymała-Moszczyńska Halina, Nowicka Ewa, *Goście i gospodarze*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 1999.
- ŁUGOWSKI = Ługowski, Andrzej (red.): *Słownik mitologii hinduskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1994.
- MUKHERJI-LEONARD = Mukherji-Leonard Debali, „The Dimished Man: Partition and Transcendental Homelessness”, w: Anjali Gera Roy, Nandi Bhatia (red.), *Partitioned Lives: Narratives of Home, Displacement*, Person Longman, Delhi 2008.
- RAYCHAUDHURĪ = Anasua Basu Raychaudhuri, *Life After Partition: A Study on the Reconstruction of Lives in West Bengal*, [wersja elektroniczna:] <http://www.sasnet.lu.se/EASASpapers/33AnasuaBasuray.pdf> [20.05.2014].
- RAYCHAUDHURI = Anasua Basu Raychaudhuri, "Nostalgia of Dosh, Memories of Partiton", *Economic and Political Weekly*, nr 39, Grudzień 2004.
- RAYCHAUDHURI, DEY = Anasua Basu Raychaudhuri, Ishita Dey, *Citizens, Non-Citizens, and in the Camp Lives*, Mahanirban Calcutta Research Group, Kolkata 2009.

Summary

Judyta Latymowicz

Sunil Gangōpādhyāy's novel *Arjun* being a study of the life of refugees.

Sunil Gangōpādhyāy (1934-2012), an eminent Bengali writer, in his novel *Arjun* (1971) presented a vivid and dramatic picture of the life of refugees who settled in West Bengal after the Partition of India (1947). The narrative shows traces of personal experiences of the author and there are also visible references to the real events and historical settings. However, to include the novel *Arjun* into the so-called Partition Literature would be perhaps too far reaching conclusion. The authoress of the present paper, after a brief presentation of Sunil Gangōpādhyāy's life and work, offered a detailed analysis of the novel illustrated with the selected fragments translated into Polish from the Bengali original.

**„Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavaṃśa*)
na podstawie najstarszego zachowanego manuskryptu (ms. Sa)
buddyjskiego tekstu sanskryckiego *Mahāvastu****

KATARZYNA MARCINIAK

Niniejszy artykuł zawiera transkrypcję, komentarz gramatyczny¹ oraz tłumaczenie części rozdziału *Rājavaṃśa*² zawartego w buddyjskim tekście sanskryckim pt. *Mahāvastu*, na podstawie najwcześniejszego zachowanego manuskryptu na liściach palmowych – tzw. ms Sa.³ Dodatkowo w przypisach zamieszczono odniesienia do paralelnej wersji palijskiej znajdującej się w *Dīgha-Nikāya* III, 81-98, tłumaczenia *Mahāvastu* autorstwa JONESa 1949 oraz uwagi dotyczące formy tekstu zawartej w edycji SENARTa 1882-1897.

Opowieść o powstaniu władzy królewskiej w *Mahāvastu* traktuje o stopniowym moralnym upadku istot żywych po opuszczeniu przez nie klasy bogów Ābhāsvara. Początkowo istoty te były pod każdym względem idealne, pozostawały w stanie nieustającej szczęśliwości i nieznanne im były żadne niedoskonałości, przywary czy niegodziwe i nieetyczne postępowanie. Upadek wartości moralnych rozpoczął się wraz z pojawieniem się esencji ziemi, która uraczyła istoty swym niesamowitym smakiem do tego stopnia, iż ogarnęło je pożądanie. Stopniowo, wraz z pojawianiem się kolejnych elementów, następowało przejście owych istot na niższy poziom moralności i zaczęły pojawiać się u nich pragnienie, fałszywość, chciwość i przebiegłość. Zaczęły one pożądać ziemskich uciech i przyjemności, narodziła się w nich wrogość i zazdrość wobec innych istot, a następnie, w celu zdobycia jeszcze większej ilości pożywienia, zaczęły uciekać się do kradzieży i przemocy fizycznej, zbierając ryż nie tylko z własnego pola, lecz również zabierając plony należące do innych istot. Ulegając tym słabościom, istoty ziemskie utraciły swe pierwotne właściwości –

* Fragmenty niniejszego tłumaczenia zostały zawarte w mojej pracy magisterskiej: „Sanskryt buddyjski – próba charakterystyki na podstawie wybranych tekstów”, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Marka Mejora, Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa, 2009.

¹ Wstępne uwagi dotyczące sanskrytu buddyjskiego zaświadczonego w ms. *Mahāvastu* Sa zostały zawarte w MARCINIAK 2014: 151-198.

² Paralelny opis odnajdujemy w palijskim tekście *Dīghanikāya*, patrz RHYS DAVIDS 2000, III, 81-98, XXVII: *Aggañña Suttanta* („A Book of Genesis”).

³ Na temat zachowanych manuskryptów *Mahāvastu* oraz ich wzajemnej relacji patrz MARCINIAK 2014: 23-107 oraz YUYAMA 2001.

Studia Indologiczne 21 (2014): 67-89

© Redakcja *Studiów Indologicznych*

zanikł ich stan szczęśliwości, radości i wspaniałomyślności, nie potrafiły już przemierzać przestrzeni i udawać się tam, gdzie tylko zapragnęły, utraciły także swój pierwotny blask. Upadek moralności i nieetyczne postępowanie części istot sprawiły, iż niezbędne stało się wyznaczenie nadzorca, który pilnowałby porządku i sprawiedliwego przydziału ziemi. Podczas zgromadzenia wszystkich istot wybrano te spośród nich, które były najbardziej poważane, prawe i posiadały największy autorytet. W ten sposób w odniesieniu do wyznaczonych istot zaczęto używać terminów *mahāsammata* („ten, który został wybrany przez wielkie zgromadzenie istot”), *rājā* („ten, który zasługuje na część ryżu z pól ryżowych”), *mūrdhābhiṣikta* („ten, który właściwie strzeże i ochrania”) oraz *jānapadasthāvīryaprāpta* („ten, który osiągnął stabilność państwa” – oznaczające „tego, który jest niczym matka i ojciec w miastach i państwach”). Ciekawym elementem opowieści jest fragment mówiący o wyłonieniu się u istot ziemskich cech płci, co jest tu związane z momentem rozpoczęcia spożywania przez nie ryżu. Podział na płeć żeńską i męską doprowadził do narodzenia się w owych istotach uczucia pożądania, a to z kolei sprawiło, iż znane stało się wśród nich uczucie wrogości wobec siebie. Następstwem tego było natomiast pojawienie się w świecie nieprawości i złego Prawa (*adharmā, asaddharma*).

Omawiany fragment jest zarówno opisem świata, ukazującym stopniowe pojawianie się w świecie elementów, takich jak słońce, księżyc, gwiazdy, ziemia, dni i noce itp., a także obrazem powolnego przechodzenia istot żywych od stanu ideału równego bogom do stanu ludzkiego z wszystkimi jego wadami i niedoskonałościami.

I. Tłumaczenie⁴

[Początek] sutry *Rājavaṃśa*⁵

O mnisi, był taki czas, był taki moment, w którym ten świat, po upływie długiego czasu, zbliżał się ku zniszczeniu. I kiedy tak⁶ świat zbliżał się

⁴ Por. z komentarzem gramatycznym zawartym w OGUIBÉNINE 1996: 77-89. Należy jednak zwrócić uwagę, iż opracowany tam komentarz dotyczy formy języka zaświadczonej w edycji SENART 1882-1897 (I. 338.13-348.7), nie zaś zachowanej w najwcześniejszym manuskrypcie Sa, który jest postawą niniejszej pracy. Z tego powodu niektóre wnioski i propozycje Oguibénine’a okazują się nietrafne w odniesieniu do języka zaświadczonego w ms. Sa.

⁵ Sa *rājavaṃśe sūtre*, S. *rājavaṃśe ādi*. S. podaje, że mss. B oraz C zaświadcniają w tym miejscu *rājavaṃśe bhūto*, co jest z pewnością zniekształconą lekcją. Możemy przypuszczać, że oryginalna lekcja była zgodna z tą zaświadczoną w ms. Sa, natomiast zmiana nastąpiła na późniejszym etapie kopiowania tekstu, prawdopodobnie już w ms. Na, na którym pośrednio lub bezpośrednio opierają się późniejsze zachowane kopie tekstu.

⁶ Sa *puna* bez spółgłoski wygłosowej, S. *punar* (= mss.). W Sa często w takiej formie, również w prozie.

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

ku zniszczeniu, o mnisi, w klasie bogów *Ābhāsvara* w większości⁷ narodziły się istoty żywe. O mnisi, był taki czas, był taki moment, w którym ten świat, po upływie długiego czasu, zaczął się ponownie wyłaniać. O mnisi⁸, i kiedy tak świat się wyłaniał, niektóre istoty żywe, w celu zniszczenia życia⁹ oraz karmy, opuściwszy¹⁰ klasę bogów *Ābhāsvara*¹¹, odrodziły się w tym istniejącym świecie¹². Istoty te były pełne blasku, miały zdolność przemierzania przestrzeni, były wspaniałomyślne, radosne, pozostawały w stanie szczęśliwości i mogły udawać się tam, gdzie tylko zapragnęły¹³. O mnisi, taka zaiste jest nieodłączna natura tych istot, które są pełne blasku, mają zdolność przemierzania przestrzeni, są wspaniałomyślne, radosne, pozostają w stanie szczęśliwości¹⁴ i udają się tam, gdzie tylko zapragną¹⁵. Te księżycy i słońce nie były w świecie znane. Ponieważ

⁷ *yobhūyena*, dosł. „w większości, w przeważającej części, w znacznej części”; instr. sg. tematów na *-as* utworzony według schematu deklinacji tematów na *-a*. W BHS tematy spółgłoskowe przekształcane są w tematy samogłoskowe albo poprzez wypadnięcie wygłosowej spółgłoski, lub przez dodanie samogłoski *-a* do tematu spółgłoskowego. W ten sposób *bhūyas* → *bhūya* odmieniany jest jako regularny temat zakończony na *-a* (p. *yebhuuyena*, PED: 558).

⁸ Sa. *puna bhikṣavaḥ* (przed półsamogłoską), S. *punar bhikṣavo* (= mss.). W ms. Sa zauważamy zdecydowanie większą dowolność w obrębie sandhi, aniżeli w późniejszych kopiach tekstu. Skryba Jayamuni (ms. Na – najstarsza zachowana papierowa kopia tekstu, 1657 r., patrz MARCINIAK 2014: 62-67) w pewnym stopniu ujednolicił sandhi, co zostało następnie powielone we wszystkich późniejszych manuskryptach tekstu.

⁹ Sa *āyukṣayāya*, S. *āyukṣayāya*. W ms. Sa nierzadko odnajdujemy warianty bez wisargi wewnątrzwyrazowej (patrz MARCINIAK 2014: 168, 5.2.10.1.).

¹⁰ Sa *ccavitvā*, S. *cyavitvā* (= mss.). P. *cavati* (PED: 264). Patrz BHS: 226. W Sa odnotowujemy oba warianty *cyav*^o oraz *cav*^o, jednakże drugi występuje w ms. Sa częściej niż w S.

¹¹ *Ābhāsvara* – klasa bogów *rūpāvacara* „światlistych, jaśniejących”; ich siedziba jest miejscem szczęśliwego odrodzenia się istot żywych w okresie między zniszczeniem świata a jego ponowną kreacją. Patrz BHS:99.

¹² Dosł. *icchatva = itthatva* „bycie w tym świecie, istnienie w tym świecie”, Senart uważa tę formę za „oryginalną” i pozostawia niezmienną w swym wydaniu Mv. Edgerton z kolei uważa, że jest ona błędnym przepisaniem przez skrybów prawidłowej formy *itthatva* (ponieważ zdecydowanie częściej występuje w tekście właśnie forma *itthatva*). Patrz BHS: 113 oraz PED: 119: „*itthatta* – [abstr. from *ittha*. The curious BSk distortion of this word is *icchatta* M Vastu], 'being here (in this world), in the present state of becoming'”. Por. Sa 17a/1 *satvā āyukṣayāya ābhāsvarāt devanikāyato cavitvā icchatvam āgacchati*; Sa 17a/1 *devanikāyā cyavitvā icchatvam āgatvā*; Sa 156a/2 *icchatvam āgacchasi iti*.

¹³ Sa *yenakāmaṅgamā*, S. *yenakāmaṅgatā* (= mss.). W Sa jest to regularna forma, która została zmieniona na *gatā* na późniejszym etapie kopiowania tekstu. Nie odnotowujemy w Sa wariantu *yenakāmaṅgatā*^o.

¹⁴ Sa *yenasukhasthāyinām* (= mss. B, C), S. *sukhasthāyinām*. W innych miejscach tego rozdziału Sa podaje wariant *sukhāsthāy*^o, wariant z częstką *yena*^o pojawia się tylko jeden raz. Być może jest to błąd związany z bezpośrednim następstwem wyrazu *yenakāmaṅ*^o.

¹⁵ Patrz przypis 12.

księżycy i słońce były w świecie nieznanne, [również] formy gwiazd nie były w świecie znane. Ponieważ formy gwiazd¹⁶ były w świecie nieznanne, [również] drogi gwiazd nie były w świecie znane. Ponieważ drogi gwiazd nie były w świecie znane, [również] dni i noce nie były w świecie znane. Ponieważ dni i noce nie były w świecie znane¹⁷, [również] miesiące i połowy miesiący nie były w świecie znane¹⁸. Ponieważ miesiące i połowy miesiący¹⁹ były w świecie nieznanne, [również] pory roku i lata nie były w świecie znane.

O mnisi, taka zaiste jest nieodłączna natura tych istot, które są pełne blasku, przemierzają przestrzeń, które są wspaniałomyślne, aż do tych, które udają się tam, gdzie zapragną. Również ta masa [w postaci] wielkiej ziemi²⁰ powstała niczym jezioro wody. I była ona²¹ pełna barw²² i smaków, smakująca²³ niczym²⁴ najczystszy, najśłodszy miód²⁵, o kolorze przypominającym potok

¹⁶ Sa błąd skryby *kārakarūpehi* ← *tārakarūpehi*.

¹⁷ Sa. *aprajñāyantehi*, S. *na prajñāyantehi* za ms. B, ms. C podaje wariant zgodny z Sa.

¹⁸ Sa *na prajñāyante*, S. *na prajñāyensuḥ* (= mss.). Nie ma potrzeby zmieniać wariantu Sa, ponieważ w następnej linijce ms. Sa ponownie podaje *prajñāyante*, i tym razem forma zostaje zachowana przez późniejsze mss. oraz S.

¹⁹ Sa błąd skryby *māsārdhamāsensum* w miejsce oczekiwanego loc. pl. (locativus absolutus).

²⁰ Sa zaświadcza w tym miejscu *kāyaṃm api mahāpṛthivī* z dodatkową anuswarą, co jest zjawiskiem bardzo częstym w ms. Sa, natomiast wyeliminowanym na późniejszym etapie kopiowania tekstu. Również mss. B oraz C podają wariant *kāyam*, który jednak nie ma tutaj oczekiwanego sensu (S. podaje wariant ms. B jako *kāyaṃ mayi*, jednak należałoby go odczytać jako *kāyaṃm api*). S. *ayam api mahāpṛthivī*. Czy należy traktować lekcję Sa jako błąd skryby, czy też moglibyśmy rozumieć *kāya* w znaczeniu „masa, zbiór, grupa” (BHSD: 177, i tłumaczyć całość jako „masa-ziemia” lub „masa [w postaci] ziemi”? PED: 207 podaje jako jedno ze znaczeń: „*kāya* under the physical aspects in an aggregate of a multiplicity of elements which finally can be reduced to the four 'great' elements, viz. earth, water, fire, and air”. W niniejszym tłumaczeniu zachowuję wariant ms. Sa.

²¹ Sa *abhūta*, S. *abhūd* (= mss.). W tłumaczonym rozdziale Sa zaświadcza dwukrotnie wariant *abhūta*, w innych miejscach regularnie *abhūt* / *abhū*. Formę tę możemy traktować albo jako błąd braku wiramy, który nierzadko odnotowujemy w ms. Sa, lub jako jeden z pobocznych wariantów aorystu utworzonego od $\sqrt{bhū}$ (BHSG nie wymienia takiego wariantu, ponieważ nie odnotowujemy go w S.).

²² Sa *sā.....varṇasampanno* (w wariantcie ortograficznym z podwojoną głoską po nadpisanym 'r'), niezgodność rodzaju, S. *sā.....varṇasampannā* (wbrew mss. B oraz C, które podają lekcję °*sampanno*).

²³ Sa *āsvādena*, S. *āsvādo*, co jest tutaj oczekiwaną formą gramatyczną. Ciekawe, że w bezpośrednio następującym zdaniu, które należy traktować jako błąd dittografii, Sa zachowuje poprawną formę *āsvādo*.

²⁴ Konstrukcja z frazą *sayyathāpi nāma* jest charakterystyczna dla BHS (również w formach *sadyathāpi nāma*, *saṃyathāpi nāma*, *tadyathāpi nāma*)²⁴; występuje wyłącznie w Mv w zdaniach wyrażających porównanie (wyraz, do którego porównujemy stoi w zdaniu po tej frazie, porównywany zaś najczęściej na końcu zdania). Forma *seyyathā* (z reduplikowaną półsamogłoską -y-) znana jest językowi palijskiemu (z języka magadhi, w

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

mleka lub masła. <Była ona pełna barwy, zapachu i smaku, smakująca niczym najczystszy, najśłodszy miód>²⁶. I tak, o mnisi, pewna istota lubieżna²⁷ i pożądliva palcem zasmakowała tej esencji ziemi²⁸. Nasyciła²⁹ ją ona i kolorem, i zapachem, i smakiem. Również inne istoty, zauważywszy tamtą [istotę], zaczęły ją naśladować. One również zasmakowały palcami [104a/1] [tej] esencji ziemi. I je również nasyciła ona i smakiem, i pozostałymi [swymi właściwościami]. I tak oto innym razem, o mnisi, istota ta wzięła³⁰ jako posiłek łyk³¹ tej esencji ziemi³². I również inne istoty, zauważywszy tamtą [istotę], zaczęły ją naśladować. One również wzięły jako posiłek łyk tej esencji ziemi.

O mnisi, i odkąd te istoty zaczęły brać jako posiłek łyk tej esencji ziemi, wówczas w ich ciałach powstała ciężkość, szorstkość i twardość³³. I ten stan, który posiadały³⁴ wcześniej³⁵ – [stan] bycia pełnymi blasku, przemierzającymi przestrzeń, wspaniałomyślnymi, radosnymi, pozostającymi w stanie szczęśliwości i udającymi się tam, gdzie zapragną³⁶ – on zanikł. <O mnisi, taka zaiste jest własna natura, która [tkwi] w ciele tych istot. O mnisi, zaiste właśnie u tych istot,

którym cząstka *se-* zastąpiła *ta-*; ardhamaḡadhi: *se jahā* , *sejjam*) w znaczeniu „jak, niczym”, por. sk: *tadyathā*. Patrz PED: 723; BHSD: 582.

²⁵ Sa *kṣaudra*^o, S. *kṣudra*^o (wbrew mss. B, C). Interesujące, że w kolejnym zdaniu, będącym zapewne błędem dittografii, Sa podaje wariant *kṣudra*^o). Formę *kṣaudra*^o odnotowujemy w ms. Sa tylko jeden raz, w pozostałych przypadkach regularnie pojawia się *kṣudra*^o. BHSD: 201 podaje wariant *kṣaudra* jako przymiotnik występujący w połączeniu z *madhu* i *anedakam*.

²⁶ Tego zdania brak w ed. S., należy je traktować jako błąd dittografii.

²⁷ Sa *satvo capalo*, S. *satvaḡ capalo*.

²⁸ W tekście palijskim istoty spożywają ziemię, nie zaś jej esencję, RHYS DAVIDS 2000: 82. Pojawia się tutaj złożenie *rasa-paḡhavim*, co RHYS DAVIDS 2000: 83 tłumaczy jako „some being (...) tasted the savoury earth with his finger”, zaś Mv zaświadcza *prḡthivī-rasa* „esencja ziemi”.

²⁹ Sa błąd skryby *svādameti* ← Sa *svādayeti* (dwukrotnie w badanym fragmencie) / S. *svādayati* (wbrew mss. B, C).

³⁰ 3. sg. aoryst od *ā+√hr* zakończony na *-esi* jest charakterystyczny dla BHS, używany z wszystkimi osobami i liczbami. Ten typ aorystu znany jest także językowi palijskiemu i ardhamaḡadhi. Patrz BHSG: §32.63.

³¹ BHS (= p.) *ālopaḡāra* / *ālopaḡāraka*, BHSD: 106-107, PED: 110.

³² Sa błąd lipografii *prḡthivīsam* ← *prḡthivīrasam*.

³³ BHS *kakḡhaḡatvaḡ* „twardość”; sk. *khakḡhaḡa* „twardy”, p. *kakḡhaḡatā*, *kakḡhaḡatta* „twardość, szorstkość” (PED: 174). Patrz BHSD: 163.

³⁴ Dośł. „stan, który był wcześniej”, Sa ponownie *abhūta* (patrz przypis 14) (= ms. B), S. *abhūt*.

³⁵ Sa *pūrve*, S. *pūrvaḡ* (= mss.). W Sa wariant *pūrve* występuje często, zarówno w wolnej pozycji, jak i w złożeniach.

³⁶ Sa *yenakāmaḡgamatā*, S. *yenakāmaḡgatā*. Wcześniej w tym samym rozdziale Sa podaje *yenakāmaḡgamā*. Patrz przypis 9.

u kobiet zaś pojawiły się cechy żeńskie³⁷. I kiedy zanikł³⁸ [ich] stan przemierzania przestrzeni,³⁹ wspaniałomyślności, radości i udawania się tam, gdzie zapagną, księżycy i słońce stały się w świecie znane. Kiedy księżycy i słońce stały się znane w świecie, [również] formy gwiazd stały się w świecie znane. Kiedy formy gwiazd stały się w świecie znane, [również] drogi konstelacji stały się w świecie znane. Kiedy drogi konstelacji stały się w świecie znane, [również] dni i noce stały się w świecie znane. Kiedy dni i noce stały się w świecie znane, [również] miesiące i połowy miesiący stały się w świecie znane. Kiedy miesiące i połowy miesiący stały się znane, [również] pory roku i lata stały się w świecie znane. <I oto te cechy męskie określały ‘[dana] istotę jako istotę’>⁴⁰.

I tak oto, o mnisi, istoty te przez bardzo długi czas żyły, spożywając jako posiłek tę esencję ziemi, mając ją za [swą] barwę, pokarm [i] posiłek. Te spośród nich, które brały na posiłek dużą ilość, te stały się brzydkie⁴¹, [zaś] te, które spożyły jako posiłek małą ilość, <te stały się>⁴² piękne. Te, które były piękne, gardziły brzydkimi istotami [mówiąc]: „To my jesteśmy⁴³ pięknymi istotami, tamte [istoty] są brzydkie”. Gdy tak żyły przekonane o [swej] piękności, dumne i zarozumiałe⁴⁴,⁴⁵ esencja ziemi⁴⁶ zanikła⁴⁷. [Wtedy] pojawiła się⁴⁸ ziemiska roślina

³⁷ Tego fragmentu brak w ed. S i rzeczywiście w ms. Sa jest on nieco zniekształcony. Mowa tutaj m.in. o cechach płciowych, o których będzie traktował dalszy fragment. Skryba mógł pomylić przepisywane linijki testu.

³⁸ Sa *antarahitāye* z samogłoską epentetyczną -a-, S. *antarhitāye* (= mss.). W ms. Sa zaświadczone są obie formy, przy czym wariant *antara*^o (~60 razy) występuje częściej niż *antar*^o (~13 razy).

³⁹ S. podaje *svayamprabhātāye antarīkṣacarātāye*....*antarhitāye*, podczas gdy w ms. Sa brakuje pierwszego wyrazu, podobnie w manuskryptach konsultowanych przez Senarta.

⁴⁰ Tego zdania brak w ed. Senarta, chociaż znajduje się ono w konsultowanych przez niego manuskryptach. W mss. B oraz C po wyrazie *puruṣavyaṅjanāni* znajduje się danda kończąca zdanie i wówczas kolejne zdanie rozpoczyna się od *atha khalu*, tak jak oczekujemy. O cechach wyróżniających płęć męską i żeńską będzie mowa później, dlatego to zdanie zdaje się tutaj zupełnie nie pasować. Być może skryba popełnił błąd kopiując tekst.

⁴¹ Sa *duvarṇṇāḥ*, jednakże regularną formą jest w ms. Sa *dur*^o, dlatego możemy sądzić, iż brak 'r' jest tylko błędem skryby.

⁴² W ed. S. brak części *te abhūnsu*, jednakże powinna ona zostać zachowana, gdyż uzupełnia zdanie i ma oczekiwany sens.

⁴³ Ms. Sa podaje *asmim* (= mss.), S. *asma*. Wariant Sa możemy rozumieć jako 1. sg. *asmi* + dodatkowa anuswara (częste zjawisko w ms. Sa) i należałoby go tutaj zachować. W ms. Sa nie odnotowujemy formy 1. pl. *asma*.

⁴⁴ Sa *mānātīmāna*^o, S. *mānābhimāna*^o, kilka linijek niżej ms. Sa w paralelnym fragmencie ponownie *mānātīmāna* (S. *mānābhimāna*^o). Emendacja Senarta jest nieuzasadniona, należy zachować lekcję ms. Sa. Patrz również BHS: 429 oraz PED: 528.

⁴⁵ Genetivus absolutus; szereg form gen. pl. może być tłumaczony jako locativus absolutus; *vi* + √*hr* „mieszkać, przebywać, żyć, spędzać czas”; *mānājātīyānām* „dumnych, próżnych” + *abhimānājātīyānām* „zarozumiałych, zakłamanych” →

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu* o kolorze niczym miód. Była⁴⁹ ona pełna i barw, i zapachów, <i smaków>⁵⁰, smakująca niczym najszlachetniejszy, najśłodszy miód.

O mnisi, i gdy ta esencja ziemi zanikła, istoty te wołały: „Ach, cóż to był za smak! Ach, cóż to był za smak!”. O mnisi, to tak jak teraz ludzie, [104b/1] po spożyciu dobrego posiłku⁵¹, zadowoleni tak wołają: „Ach, cóż to był za smak! Ach cóż to był za smak!” Tak pojawił się ten prastary⁵² zwrot, którego sensu jednak nie rozumiały. Zaiste, o mnisi, istoty te przez bardzo długi czas żyły, biorąc jako posiłek tę ziemską roślinę, która stanowiła [ich] barwę⁵³, pokarm i posiłek. Te spośród nich, które zjadły jako posiłek dużą ilość, stały się brzydkie, zaś te, które zjadły małą ilość, stały się piękne. Te, które były bardzo piękne⁵⁴, gardziły [tymi] brzydkimi istotami [mówiąc]: „To my jesteśmy⁵⁵ piękne, tamte

mānābhīmānājātīyānām. –jāti(ka) na końcu złożzeń oznacza „z natury, z charakteru, rodzaju”. Patrz BHSg: §7.53.

⁴⁶ W tekście palijskim zanika ziemia, nie jej esencja, RHYS DAVIDS 2000: 83 „the savoury earth disappeared” (*rasa-pathavī antaradhāyi*). Różnice pomiędzy wersją z Mv a tą z *Dīghanikajī* związane są z kolejnością wyrazów w złożeniu: *rasa-pathavī* (tekst palijski) oraz *pr̥thivī-rasa* (Mv). Ponieważ w dalszej części pojawiają się pewne rośliny (na ziemi?), więc wersja z Mv wydaje się być jednak bardziej odpowiednia.

⁴⁷ 3. sg. aoryst od tematu pass. od *antar+√dhā*; = *antaradhāyi*, w którym końcowe *i* → *e*. Końcówka *-i* dla aorystu 2. i 3. sg. jest regularna w języku palijskim i ardhmagadhi. W Mv odnotowujemy także warianty: *antaradhāyate*, *antaradhāyati* lub *antaradhāyate*, jako odpowiednik sk. zanikać. W BHS może być używana z różnymi osobami i liczbami. Patrz BHSg: §32.17.

⁴⁸ W formie *prādurbhaveya* „pojawił się”; 3.sg. optativus w funkcji aorystu; końcówka *-eya* (oraz różne jej warianty: *-eyā*, *-eyya*, *-eyyā*) jest w BHS charakterystyczna przede wszystkim dla 3. sg. optativus, niekiedy także dla innych osób i liczb. Patrz BHSg: §29.23.

⁴⁹ *Sa so abhū* bez spółgłoski wygłosowej (= ms. C), S. *abhūd*. W ms. Sa wariant *abhū* pojawia się często, zarówno w wersach, jak i w prozie.

⁵⁰ W ed. S. brak części *rasasampanno* (podobnie w manuskryptach konsultowanych przez autora). Jej obecność jest tu jednak jak najbardziej uzasadniona, więc lekcja Sa powinna zostać zachowana.

⁵¹ *Sa subhojanasyāṣitā*, S. *subhojanakhāditā*.

⁵² Forma *agninya* pochodzi od sanskryckiej *agra*, powstała zapewne wskutek niepoprawnej sanskrytyzacji palijskiego słowa *aggañña* „prastary, pierwotny”. W BHS forma ta zawsze występuje z czasownikiem *upanīpate*, co znaczy „pojawił się, powstał, nadszedł, ukazał się”. Patrz BHSd: 4.

⁵³ *Sa* błąd skryby *prādurvarṇṇā*, S. poprawnie *tadvarṇā* (= mss.), jako część wielokrotnie powtarzanego fragmentu *tadvarṇā tadbhaksās tadāhārā*.

⁵⁴ *Sa varṇṇavantā*, S. *savarṇavanto*. Nie ma potrzeby zmieniać lekcji ms. Sa.

⁵⁵ *Sa* ponownie *vayam asmiṃ varṇṇavantā* (tak samo kilka linijek wcześniej), S. *vayam asma varṇṇavantā*. Ponieważ wariant *asmiṃ* w tym znaczeniu pojawia się w badanym fragmencie trzykrotnie, możemy zatem zaproponować, że anuswara został dodana do formy 1. sg. *asmi*, niezgodność liczby i osoby jest zjawiskiem częstym w buddyjskim sanskrycie hybrydycznym.

istoty są brzydkie”. Gdy tak żyły przekonane o [swej] piękności, dumne i zarozumiałe, ziemską rośliną znikła, [a] pojawiło się leśne pnącze. Było ono o barwie przypominającej⁵⁶ lianę, pełne i kolorów, i zapachów, i smaków, smakujące niczym⁵⁷ najczystszy miód. O mnisi, i tak oto po zniknięciu ziemskiej rośliny istoty te rozpaczały: „Ach, cóż to był za smak! Ach, cóż to był za smak!”⁵⁸

O mnisi, to tak,⁵⁹ jak obecnie istoty dotknięte jakimś cierpieniem rozpaczają: „Ach biada! Ach biada!”. Właśnie tak pojawił się ten prastary zwrot, którego sensu jednak nie rozumiały. Dokładnie w ten sposób, o mnisi, gdy ziemską rośliną zanikła, te istoty rozpaczały: „Ach cóż to był za smak! Ach cóż to był za smak!” O mnisi, i tak oto te istoty, gdy ziemską rośliną znikła, przez bardzo długi czas żyły, spożywając jako posiłek leśne pnącze, które stało się [ich] barwą, pokarmem i posiłkiem. Te spośród nich, które spożywały jako posiłek dużą ilość, stały się brzydkie, zaś te, które zjadły małą ilość, stały się piękne. Gardziły⁶⁰ one tymi brzydkimi istotami [mówiąc]: „My jesteśmy⁶¹ piękne, tamte istoty są brzydkie”. Gdy tak trwały w przekonaniu o [swej] piękności, dumne i zarozumiałe, leśne pnącze znikło. Pojawił się ryż, który bez łuski i plewek⁶², był samym wonnym ziarnem,⁶³ które zbierane wieczorem, o brzasku było [już] rozwinięte, dojrzałe, wykiełkowało i nie było widać żadnych oznak jego ucinania. Jeżeli zbierane było o brzasku, wieczorem było [już] rozwinięte, dojrzałe, wykiełkowało i nie było widać żadnych oznak jego ucinania. O mnisi, i tak oto,

⁵⁶ Sa *tayyathāpi nāma* (= mss.), S. *sayyathāpi nāma*. Wariant *tayya*^o pojawia się w ms. Sa tylko jeden raz. Znaki 'ta' oraz 'sa' nie są w ms. Sa zapisywane podobnie, nie powinniśmy zatem zakładać, że jest to tylko błąd skryby. Zapewne mamy tu do czynienia z asymilacją głosek, wówczas *tadyathāpi* → *tayyāthāpi*. Myślę, że możemy zachować lekcję ms. Sa.

⁵⁷ Tym razem ms. Sa zaświadcza *tadyahāpi*. W ms. Sa niekiedy odnotowujemy *tha* ↔ *ha*, więc możemy przyjąć, że *tadyahāpi* = *tadyathāpi*.

⁵⁸ Ms. Sa zaświadcza w tym miejscu *mahā raso aho raso ti* (= *aho raso aho raso ti*), S. *aho vadi aho vadīti* (wbrew mss.). Ponieważ kilka linijek dalej identyczne zdanie zostało w ms. Sa powtórzone słowami *aho rāso aho rāso ti*, dlatego możemy zachować tę wersję i uznać emendację Senarta za zbędną.

⁵⁹ Sa *bhikṣavaḥ etarahiṃ*, S. *bhikṣava etarahiṃ* (= mss.); sandhi zostało zmienione na późniejszym etapie kopiowania tekstu zgodnie z zasadami sanskrytu klasycznego, jednakże we względu na specyfikę sanskrytu buddyjskiego *Mahāvastu*, lekcja ms. Sa może zostać zachowana.

⁶⁰ Sa podaje lekcję *apajānensuḥ*, S. *avajānensu*. W paralelnym fragmencie ms. Sa zaświadcza *avajānensuḥ*. BHSD nie podaje formy *apajānensu*, natomiast w Sa pojawia się ona tylko jeden raz. Myślę, że możemy ją uznać za błąd skryby i przyjąć emendację Senarta.

⁶¹ Sa ponownie *asmim*. Patrz przypis 35.

⁶² Sa *atusaḥ*, S. *atuṣaḥ*. W pozostałych przypadkach ms. Sa zawsze podaje wariant *atusaḥ*.

⁶³ Wersja palijska podaje: *akaṇo athuso sugandho taṇḍula-pphalo*, RHYS DAVIDS 2000: 84 tłumaczy: „rice appeared ripening in open spaces. No powder had it and no husk | [Pure,] fragrant and clean grained ||”.

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

gdy to leśne pnącze znikło, istoty te rozpaczały: „Ach biada! Ach biada!”⁶⁴ O mnisi, to tak jak obecnie istoty dotknięte jakimś cierpieniem⁶⁵ [105a/1] rozpaczają⁶⁶. Właśnie tak pojawił się ten prastary zwrot, którego sensu jednak nie rozumiały.

I tak oto, o mnisi, gdy to leśne pnącze znikło, istoty te przez bardzo długi czas żyły, spożywając jako posiłek ten ryż, który bez łuski i plewek był samym owocem wonnego ziarna. O mnisi, i odkąd te istoty zaczęły spożywać jako posiłek ten ryż, który bez łuski i plewek był owocem wonnego ziarna, wówczas wśród nich pojawiły się u kobiet cechy żeńskie, [zaś] u mężczyzn pojawiły się cechy męskie.⁶⁷ Zaczęły [one] patrzeć na siebie z nadmiernym pożądaniem. Pełne pożądania, patrząc na siebie, zaczęły siebie pożądać,⁶⁸ [a] pożywając siebie, zaczęły być sobie wzajemnie wrogimi. O mnisi, a ci znowu⁶⁹, którzy widzieli [te] istoty pałające nienawiścią, rzucali w nie kijami, bryłami ziemi i piaskiem⁷⁰.

Albowiem, moi drodzy, nieprawość w świecie powstaje i złe Prawo w świecie powstaje, ponieważ jedna istota jest wroga drugiej istocie. To tak samo, o mnisi, jak obecnie, gdy młoda dziewczyna jest zabierana⁷¹, [ludzie] rzucają [w nią] bryłami ziemi i piaskiem⁷². Tak powstał ten prastary zwyczaj, którego sensu jednak nie rozumiały. Wtedy, o mnisi, było to uważane za niezgodne ani z Nauką, ani z Religią, ani z Dyscypliną. Teraz natomiast, o mnisi, uważane jest to za zgodne i z Nauką, i z Religią, i z Dyscypliną. I tak oto, o mnisi, istoty te

⁶⁴ Wersja palijska podaje: *ahu vata no, ahāyi vata no badālatā ti*, RHYS DAVIDS 2000: 84: „Verily it was ours, the creeper! Now it has vanished away! We have lost! Alas!”

⁶⁵ Sa błąd dittografii *duḥkhakhadharmeṇa←duḥkhadharmeṇa*.

⁶⁶ Tekst palijski powtarza: *ahu vata no, ahāyi vata no ti*.

⁶⁷ Wersja palijska podaje: *itthiyā ca itthi-liṅgaṃ pātur ahoṣi purisassa purisa-liṅga*, RHYS DAVIDS 2000: 85: „In the female appeared the distinctive features of the female, in the male those of the male”, i dodaje (n. 1.): „Those who had been women [and men, K.M.] in a previous birth”.

⁶⁸ Tekst palijski podaje dodatkowo: *pariāho kāyasmim okkami*, RHYS DAVIDS 2000: 85: „burning entered their body”. Tego zdania brak w Mv.

⁶⁹ *Sa ye khalu punar* bez spółgłoski wygłosowej, S. *punar*.

⁷⁰ Zgodnie z wersją palijską, istoty te, rzucając piaskiem, krzyczały: *Nassa asuci, nassa asucīti. Kathaṃ hi nāma satto sattassa evarūpaṃ karissatīti?*, RHYS DAVIDS 2000: 85 tłumaczy to następująco: „Perish, foul one! perish, foul one! How can a being treat a being so?”. W Mv brak tego zdania.

⁷¹ W BHS locativus (także inne przypadki zależne) tematów na *-ā* może przyjmować końcówkę *-āye*; tu fraza *dārikāye vuhantīye* występuje jako locativus absolutus. Patrz BHS: §9.41. Forma *vuhantī* „ta, która jest zabierana”, jest formą imiesłowu utworzoną od tematu passivum od *√vah* (sk. *uhyate*, BHS *vuhyati*); pojawiło się tu tzw. protetyczne *v-* typowe także dla języków średnioindyjskich. Patrz BHS: §2.50, 2.52; PISCHEL 1999: 439 podaje formy *vuccanti*, *vuccāmi* typowe dla ardhmagadhi. W tłumaczeniu zachowuję „młoda dziewczyna”, jednakże z całą pewnością chodzi tutaj o pannę młodą opuszczającą dom rodzinny.

⁷² Wersja palijska podaje, iż rzucono także *gomayam*, czyli „krowim nawozem” (PED: 255 „cowdung”). W opisie zawartym w Mv brak tego słowa.

udręczone tą nieprawością, rozgoryczone⁷³ odchodziły na jeden dzień i na dwa dni⁷⁴, i na trzy dni odchodziły, i na cztery dni, i na pięć, i na pół miesiąca, i na miesiąc odchodziły w celu ukrycia tej właśnie nieprawości, a czynności domowe były wtedy za nie wykonywane [przez innych]⁷⁵.

I tak oto, o mnisi, pewna istota, która udała się po ryż, tak sobie pomyślała⁷⁶: „Dlaczego mam się tak męczyć, po cóż do tej pory tak się męczyłam, zbierając [ryż] wieczorem na kolację [i] rano na śniadanie. Co by było, gdybym teraz zebrała tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na rano i na wieczór?”. Zaiste, o mnisi, istota ta zaczęła zbierać tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na rano i na wieczór. I tak oto, o mnisi, pewna istota to rzekła do tej istoty: „Chodź, o dobra istoto, pójdziemy zebrać ryż”. Po tych słowach, o mnisi, istota ta odpowiedziała do tamtej istoty: „Ty idź, dobra istoto [105b/1], ja zbieram tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na wieczór i na rano”. I tak oto, o mnisi, istota ta pomyślała sobie: „To doprawdy doskonale rozwiązanie. A co by było, gdybym ja również zbierała tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na dwa dni [lub] na trzy dni?”. I zaiste, o mnisi, również ta istota zbierała tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na dwa dni [lub] na trzy dni. I tak oto, o mnisi, pewna istota to rzekła do tej istoty: „Chodź, o dobra istoto, pójdziemy zebrać ryż”. Po tych słowach, o mnisi, istota ta odpowiedziała do tamtej istoty: „Ty idź, dobra istoto, ja zbieram tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na dwa dni [lub] na trzy dni”. I tak, o mnisi, istota ta pomyślała sobie: „To doprawdy wspaniałe rozwiązanie. A co by było, gdybym ja również zbierała tylko raz dziennie ryż [wystarczający] na cztery dni [lub] na pięć dni”. I tak oto, o mnisi, istota ta także zbierała jednego dnia ryż

⁷³ Dosł. *artīyati* (odpowiednik palijski występuje w formach *aṭṭīyati*, *aṭṭhīyati*, *aḍḍhīyati*, *addiyati* „ma problem, jest zaniepokojony”, PED: 15) „jest zmartwiony, dręczony, zakłopotany, zdenerwowany”; patrz BHSD: 66.

⁷⁴ *dvyaham*, w BHS tematy spółgłoskowe przekształcane są w samogłoskowe albo poprzez wypadnięcie wygłosowej spółgłoski, albo poprzez dodanie samogłoski *-a*. W ten sposób powstają tematy samogłoskowe, które odmieniają się według schematu deklinacji regularnych tematów na *-a*. Stąd *ahan*→*aha* i acc. sg. *aham*. Patrz BHSG: 99.

⁷⁵ Wersja palijska jest nieco odmienna i podaje: *Ye kho pana Vāseṭṭha tena samayena sattā methunaṃ dhammaṃ paṭisevanti, te māsam pi dve-māsam pi na labhanti gāmaṃ vā nigamaṃ vā pavisitum. Yato kho Vāseṭṭha te sattā tasmim samaye asaddhamme ativelam pātavyatam āpajimsu, atha agārāni upakkamimsu kātum tass' eva asaddhammassa paṭicchādanattham*, co RHYS DAVIDS 2000: 85 tłumaczy: „Those beings who at that time followed their lusts, were not allowed to enter village or town either for a whole month or even for two months. And inasmuch as those beings at that time quickly incurred blame for immorality, they set to work to make huts, to conceal just that immorality”.

⁷⁶ Jest to konstrukcja bardzo charakterystyczna dla BHS, złożona z rzeczownika w gen. oraz formy utworzonej od $\sqrt{bhū}$ (najczęściej jest to aoryst *abhūt*), gdzie forma w gen. staje się podmiotem, zaś czasownik tłumaczy się jako „pomyśleć, dojść do wniosku, uświadomić sobie”: *tasya satvasya...abhavat* „ta istota pomyślała” itd. Konstrukcja ta jest typowa również dla języka palijskiego. Patrz BHSG: §7.64.

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

[wystarczający] na cztery dni [lub] na pięć dni. O mnisi, i odkąd te istoty spożywały ten zgromadzony ryż, który bez łuski i plewek był owocem wonnego ziarna, oto pojawiły się na tym ryżu i łuska, i plewki. I ono, zbierane wieczorem, do rana nie rozwinęło się, nie dojrzało i nie wykiełkowało, i widoczne stały się oznaki jego ucinania.

I oto, o mnisi, te istoty zbiegły się⁷⁷ i, zbiegłszy się, zgromadziwszy się⁷⁸, recytowały mantry. [I rzekły]: „My, o panowie, byliśmy pełne blasku, miałyśmy zdolność przemierzania przestrzeni, byliśmy wspaniałomyślne, radosne, pozostawałyśmy w stanie szczęśliwości i mogłyśmy udawać się tam, gdzie tylko zapragnęłyśmy. Gdy tak byliśmy⁷⁹ pełne blasku, miałyśmy zdolność przemierzania przestrzeni, byliśmy wspaniałomyślne, radosne, pozostawałyśmy w stanie szczęśliwości i mogłyśmy udawać się tam, gdzie tylko zapragnęłyśmy, księżycy i słońce nie były w świecie znane. Ponieważ księżycy i słońce były w świecie nieznane, [również] formy gwiazd nie były znane. Ponieważ formy gwiazd były w świecie nieznane, [również] drogi gwiazd nie były w świecie znane. Ponieważ drogi gwiazd były w świecie nieznane, [również] dzień i noc⁸⁰ nie były w świecie znane. Ponieważ dni i noce⁸¹ były nieznane, [również] miesiące i połowy miesiący były nieznane. Ponieważ miesiące i połowy miesiący były nieznane, [również] pory roku i lata nie były znane. Również ta wielka ziemia powstała niczym jezioro wody⁸². Była ona koloru przypominającego potok mleka lub masła, pełna barwy, zapachu i smaku, smakująca niczym najczystszy, najśodszy miód. I oto, panowie, pewna [istota]⁸³ lubieżna [106a/1] i pożądliva, palcem zasmakowała tej esencji ziemi. Nasyciła⁸⁴ ją ona i kolorem, i zapachem, i smakiem. I oto, panowie, innym razem ta istota zjadła jako posiłek łyk⁸⁵ tej esencji ziemi. My zaczęłyśmy naśladować tę istotę [i] zjadłyśmy jako posiłek łyk tej esencji ziemi. I odkąd, o panowie, my zjadłyśmy jako posiłek łyk tej esencji ziemi, wówczas w [naszym] ciele powstała ciężkość, szorstkość i twardość⁸⁶. I ten

⁷⁷ Ms. Sa podaje *saṃvādhensuh*, co należy traktować jako metatezę ← *saṃdhāvensuh*, znaki *va* oraz *dha* zapisywane są w Sa bardzo podobnie. Patrz również PED: 678.

⁷⁸ Sa *sannipativā*, BHSD: 558, PED: 679 *sannipatati* „to assemble, come together”.

⁷⁹ Część ta została wyrażona w formie genetivus absolutus.

⁸⁰ Ms. Sa podaje *rātrimdivaṃ* (dual.), S. *rātrimdivā* (pl.). Lekcja ms. Sa może zostać zachowana, gdyż w BHS formy dual. mogą występować z czasownikami wyrażonymi w pl.

⁸¹ Ms. Sa *rātrimdive*, co należy traktować jako błąd lip. ← *rātrimdivehi*, gdyż oczekujemy tutaj instr. w funkcji loc. (jako locativus absolutus). W paralelnych fragmentach ms. Sa zaświadcza poprawnie *rātrimdivehi*.

⁸² Por. z paralelnym fragmentem ms. Sa 103b/5.

⁸³ W ms. Sa brakuje słowa *satvaḥ*, podobnie w późniejszych mss., S. uzupełnia.

⁸⁴ Sa błąd skryby *svādameti* ← Sa *svādayeti* (dwukrotnie w badanym fragmencie) / S. *svādayati* (wbrew mss. B, C).

⁸⁵ Ms. Sa błąd skryby *ālokakāraka* ← *ālopakāraka*, BHSD: 106-107, PED: 110.

⁸⁶ Ms. Sa błąd skryby *rukkhaṭatvaṃ* ← *kakkhaṭatvaṃ*. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje poprawną formę.

stan, który istniał wcześniej⁸⁷ – [stan] bycia pełnymi blasku, przemierzającymi przestrzeń, wspaniałomyślnymi, radosnymi, pozostającymi w stanie szczęśliwości i udającymi się tam, gdzie zapagniemy – on zanikł. I kiedy zanikł⁸⁸ [ów] stan przemierzania przestrzeni, wspaniałomyślności, radości i udawania się tam, gdzie zapagniemy, księżycy i słońce stały się w świecie znane. Kiedy księżycy i słońce stały się znane w świecie, [również] formy gwiazd⁸⁹ stały się w świecie znane. Kiedy drogi gwiazd⁹⁰ stały się w świecie znane, [również] dni i noce stały się w świecie znane. Kiedy dni i noce stały się w świecie znane, [również] miesiące i połowy miesiący stały się w świecie znane. Kiedy miesiące i połowy miesiący stały się w świecie znane, [również] pory roku i lata stały się w świecie znane. My, o panowie, przez bardzo długi czas żyłyśmy, spożywając jako posiłek tę esencję ziemi, mając ją za [swą] barwę, pokarm [i] posiłek. Lecz odkąd pośród nich stały się znane grzeszne i niepomyślne dharmy, odkąd, o panowie, grzeszne i niepomyślne dharmy stały się pośród nas⁹¹ znane, wtedy ta esencja ziemi zanikła, [a] pojawiła się ziemska roślina, kolorem przypominająca grzyba. Była ona pełna i barwy, i zapachu, o smaku niczym najśłodszy, najszlachetniejszy miód. My, o panowie, przez bardzo długi czas żyłyśmy⁹², spożywając jako posiłek tę ziemską roślinę, mając ją za [swą] barwę, pokarm [i] posiłek. Kiedy pośród nich⁹³ stały się znane niepomyślne, grzeszne dharmy, wtedy ta ziemska roślina zanikła, a pojawiło się leśne pnącze, kolorem przypominające drzewo Kadamba⁹⁴. Było ono pełne barwy, zapachu i smaku, o smaku niczym najśłodszy, najszlachetniejszy miód. My, o panowie, żyłyśmy przez bardzo długi czas, spożywając jako posiłek to leśne pnącze, mając je za [swą] barwę, pokarm i posiłek. Lecz kiedy pośród nich [106b/1] znane stały się niepomyślne, grzeszne dharmy, odkąd, o panowie, znane stały się pośród nas niepomyślne, grzeszne dharmy, to leśne pnącze zanikło, a pojawił się ryż bez łuski i plewek był samym wonnym ziarnem, które zbierane wieczorem, o brzasku było [już] rozwinięte, dojrzałe, wykiełkowało i nie było widać żadnych oznak jego ucinania. My, o panowie, żyłyśmy przez bardzo długi czas, spożywając jako posiłek ten ryż, który bez łuski i plewek był samym wonnym ziarnem, mając go za [swą] barwę, pokarm i posiłek. Ale odkąd pośród nich znane stały się niepomyślne, grzeszne dharmy, wówczas ryż pokrył się łuską

⁸⁷ Ms. Sa *pūrve*, S. *pūrvam* (wbrew mss.) Emendacja S. jest tu nieuzasadniona i lekcja ms. Sa może zostać zachowana.

⁸⁸ Ms. Sa bez samogłoski nagłosowej: *ntarhitāye*, S. *antarahitāye* (= mss.).

⁸⁹ Ms. Sa błąd skryby *tārahayā* (?), S. poprawnie *tāraharipā*. W paralelnych fragmentach ms. Sa zaświadcza poprawną formę.

⁹⁰ W ms. Sa brakuje jednego zdania „kiedy formy gwiazd stały się w świecie znane, [również] drogi gwiazd stały się w świecie znane”. W edycji S. ciągłość jest prawidłowo zachowana.

⁹¹ Ms. Sa błąd skryby *so* ← *mo*, 1. gen. pl. Patrz BHS: §20.58.

⁹² Ms. Sa podaje *tiṣṭhāma*, S. *tiṣṭhema*. W paralelnych fragmentach ms. Sa zaświadcza oba warianty.

⁹³ Gen. pl. *sānam*; oczekiwalibyśmy jednak znaczenia „pośród nas”.

⁹⁴ *Kalambukā*, PED: 198. JONES (1949: 1.291): „like the bamboo in appearance”.

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

i plewkami. I on, zbierany rano, nie był wieczorem rozwinięty ani dojrzały, i nie wykiełkował, oraz widoczne były znaki jego ucinania. Jak i również on, wieczorem zbierany, rano nie był rozwinięty ani dojrzały, i nie wykiełkował, oraz widać było oznaki jego ucinania. A może byśmy teraz podzieliły te pola ryżowe i ustanowiły [ich] granice? Wymierzyłybyśmy⁹⁵ [je określając]: ‘to pole ryżowe będzie panów, a tamto nasze’.”

I oto, o mnisi, te istoty ustanowiły granice pól ryżowych [określając]: „to pole ryżowe⁹⁶ jest panów, a tamto [jest] nasze”. I oto, o mnisi, pewna istota, która udała się po ryż, tak sobie pomyślała: „Co ze mną będzie, w jaki sposób możliwe będzie życie, gdy moja część ryżu zniszczeje? A co by było, gdybym teraz zabrała to, co nie [zostało mi] przydzielone, [należące do] kogoś innego⁹⁷?”

I oto, o mnisi, owa istota, pilnując swojej części ryżu, [równocześnie] zabierała ryż⁹⁸, [który] nie [został jej] dany, należący do kogoś innego. O mnisi, pewna istota, zauważywszy tamtą istotę zabierającą ryż, który nie został jej dany, należący do kogoś innego, podeszła tam, gdzie była owa istota i to do niej rzekła: „O istoto, doprawdy ty zabierasz ryż, który nie został ci dany [i który] należy do kogoś innego.” Po tych słowach, o mnisi, owa istota to rzekła do tej istoty: „O panie, to już się nie powtórzy”. O mnisi, jednak kiedy ta istota poszła zebrać ryż, po raz drugi tak sobie pomyślała: „Co ze mną będzie, w jaki sposób możliwe będzie życie, gdy moja część ryżu zniszczeje? A co by było, gdybym teraz zabrała to, co nie [zostało mi] dane, należące do kogoś innego?” O mnisi, i ta istota po raz drugi, pilnując swojej części ryżu, [jednocześnie] zabierała ryż, który nie [został jej] dany, należący do kogoś innego. I owa istota, o mnisi, po raz drugi zobaczyła tę istotę zabierającą ryż, który nie [został jej] dany, [107a/1] należący do kogoś innego. I ujrawszy, ponownie podeszła tam, gdzie była ta istota i to do niej rzekła: „O istoto, doprawdy ty po raz drugi zabierasz ryż, który nie [został ci] dany, należący do kogoś innego.” O mnisi, i po raz drugi owa istota odrzekła to do tej istoty: „O istoto, to już się nie powtórzy.” O mnisi, jednak kiedy ta istota poszła zebrać ryż, po raz trzeci tak sobie pomyślała: „Co ze mną będzie, w jaki sposób możliwe będzie życie, gdy moja część ryżu zniszczeje? A co by było, gdybym teraz zabrała to, co nie [zostało mi] dane, należące do kogoś innego?” O mnisi, i ta istota po raz trzeci, pilnując swojej części ryżu, [jednocześnie] zabierała ryż, który nie [został jej] dany, należący do kogoś innego. I owa istota, o mnisi, po raz trzeci ujrzała tamtą istotę zabierającą ryż, który nie [został jej] dany, należący do kogoś innego. I ujrawszy, ponownie podeszła tam, gdzie była owa

⁹⁵ Ms. Sa podaje lekcję *māpayensu*, podczas gdy S. *māpayemaḥ*. Wariant Sa może zostać zachowany, opt. w BHS może przyjmować końcówkę *-ensu(h)*. Patrz BHSG: §29.18.

⁹⁶ Ms. Sa podaje *imam* [...] *śālikṣetrā*, S. zmienia (wbrew mss.) *śālikṣetram*.

⁹⁷ *anyātakam*, patrz BHSD: 42: „belonging to another or others”, PED: 14: „who is not a kinsman”, JONES: 1.291.

⁹⁸ Ms. Sa podaje *śālim*, podczas gdy S. *śālibhāgam*.

istota, pobiła ją kijem⁹⁹ i to rzekła: „O istoto, doprawdy ty po raz trzeci zabierasz ryż, który nie [został ci dany], należący do kogoś innego.” I oto, o mnisi, owa istota, rozłożywszy ramiona,¹⁰⁰ rozpaczła i lamentowała: „O panowie, tam gdzie w świecie znane stają się kradzież i przemoc¹⁰¹, [tam] powstaje w świecie nieprawość [oraz] powstaje w świecie zła Dharma.” I oto, o mnisi, tamta istota, położywszy kij na ziemi, rozłożywszy ramiona, rozpaczła i lamentowała¹⁰²: „O panowie, tam gdzie w świecie znane stają się kradzież i kłamstwo, [tam] powstaje w świecie nieprawość [oraz] powstaje w świecie zła Dharma.”

I tak oto, o mnisi, po raz pierwszy pojawiły się w świecie te trzy grzeszne, niepomyślne dharmy, a mianowicie kradzież, kłamstwo i przemoc. I oto, o mnisi, te istoty zbiegły się¹⁰³ i, zbiegłszy się, zgromadziwszy się¹⁰⁴, recytowały mantry. [I rzekły]¹⁰⁵: „O panowie, a może byśmy razem wskazały tę istotę, która jest najuczciwsza ze wszystkich, posiada największy autorytet pośród wszystkich, która karałaby [te] pośród nas, które zasługują na karę, oraz chwaliła [te, które] zasługują na pochwałę, a my wskazałybyśmy¹⁰⁶ części ryżu na polach należących do każdej z nas. I tak oto, o mnisi, istoty te wybrały spośród nich tę istotę, która

⁹⁹ Wersja palijska podaje, iż istota zabierająca ryż z cudzego pola została przez inne istoty pobita rękoma, kijami oraz bryłami ziemi: *aññe pāṇinā paharimṣu, aññe ledḍunā paharimṣu, aññe daḍḍena paharimṣu*.

¹⁰⁰ Ms. Sa podaje lekcję: *bāhāyāṃ bāhāṃ pragrhya*, podobnie wszystkie pozostałe zachowane manuskrypty, S. natomiast zmienia na: *ubhau bāhāṃ pragrhya*. Na temat *bāhā* patrz BHSD: 399. Forma *bāhāyāṃ* jest tu loc. sg. W innym miejscu (379a/6) Sa podaje *bāhāṃ pragrhya* (bez *bāhāyāṃ*). Nie do końca jest jasne, jak należy rozumieć w tym miejscu ów locativus. Z kolei w paralelnej frazie w kolejnej linijce ms. Sa podaje lekcję: *ubhau bāhū pragrhya*.

¹⁰¹ *daṅḍādāna*, patrz PED: 312 „taking up a stick (weapon)”. Wersja palijska podaje dodatkowo *garahā* (RHYS DAVIDS 2000: 87: „censure”), czego brak w Mv.

¹⁰² Ms. Sa dittografia: *vivikroṣe*.

¹⁰³ Ms. Sa podaje *saṃdhāvensuḥ*. natomiast S. *saṃdhāvensuḥ*. Patrz PED: 678. Wariant ms. Sa należy traktować jako błąd skryby. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje *saṃdhāvensuḥ*.

¹⁰⁴ Sa *sannipativā*, BHSD: 558, PED: 679 *sannipatati* „to assemble, come together”.

¹⁰⁵ Wypowiedź ta jest w wersji palijskiej dłuższa: *pāpakā vata bho dhammā sattesu pātu bhūtā, yatra hi nāma adinnādānaṃ paññāyissati, garahā paññāyissati, musā-vādo paññāyissati, daṅḍādānaṃ paññāyissati, yan nūna mayam ekaṃ sattaṃ sammanneyyāma*, co RHYS DAVIDS 2000: 88 tłumaczy w następujący sposób: „From our devil deeds, sirs, becoming manifest, inasmuch as stealing, censure, lying, punishment, have become known, what if were to select a certain being....”.

¹⁰⁶ Ms. Sa zaświadcza wariant: *deśataṃ vayam*, zaś S. *deśeye cāyaṃ*, co oznaczałoby, że to owa wybrana istota wskazywałaby części ryżu należące do poszczególnych istot. Kolejne zdanie (*vayaṃ dadāmaḥ*) potwierdza jednak, iż należy zachować lekcję Sa, mimo iż oczekiwalibyśmy instr. pl. w miejsce nom. pl. Patrz również komentarz JONES: I.293.

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

była uczciwa¹⁰⁷ i miała największy autorytet¹⁰⁸. [I rzekły]: „O panie, karz tę istotę¹⁰⁹ spośród nas, która zasługuje na karę oraz chwałę tę, która zasługuje na pochwałę, my wskazujemy [cię] na najważniejszą spośród wszystkich istot oraz przyznajemy ci szóstą część ryżu na polach należących do każdej z nas.[107b/1]

[W ten sposób] powstało określenie „*mahāsammato*”, [oznaczające] „wybranego (*sammato*) przez wielkie zgromadzenie ludzi”¹¹⁰. I [tak też] powstało określenie „król (*rājā*)”, [oznaczające] „[tego], który zasługuje na część ryżu z pól ryżowych”. [Tak też] powstało określenie „namaszczony¹¹¹”, [oznaczające] „[tego, który] właściwie strzeże [i] ochrania”. [W ten sposób] powstało określenie „ten, który osiągnął stabilność państwa¹¹²”, [oznaczające] „[tego, który jest] niczym matką i ojcem w miastach i państwach”¹¹³. Dlatego król [mówi o sobie]: „Jestem królem, wojownikiem, namaszczonym, [tym], który osiągnął stabilność państwa”¹¹⁴.

¹⁰⁷ Ms. Sa błąd skryby: *sarvamāsādiko* ← *sarvapāsādiko* (= *sarvaprāsādiko*). Znaki *ma* oraz *sa* są w ms. Sa często mylone. BHS: 393: „*prāsādika* = gracious, attractive, fair”; tu w znaczeniu: prawy, uczciwy, sprawiedliwy.

¹⁰⁸ W wersji palijskiej wymieniane są cztery cechy: *abhirūpataro ca dassañyataro ca pāsādikataro ca mahesakkhataro ca*, RHYS DAVIDS 2000: 88: „the handsomest, the best favoured, the most attractive, the most capable”. Mv wymienia tylko dwie cechy wybranej istoty.

¹⁰⁹ Ms. Sa zaświadcza *satvo* jako acc. sg., S. *satvaṃ*. Patrz BHS: §8.36.

¹¹⁰ Patrz komentarz JONES 1949: I. 293: „The first king of the present age, and the progenitor of the Śakyan clan, his name being here explained from his having been thus "elected" or "selected" (*sammata*)”.

¹¹¹ *mūrdhābhiṣikto samjñāṃ udapāsi* (być może *samjñā-m-udapāsi* ze spółgłoską łączącą *-m-*?), w ed. Senarta znajduje się w tym miejscu *lacuna* (*mūrdhābhiṣiktaḥ.....samjñā udapāsi*), jednakże ms. Sa jest w tym miejscu kompletny i nie brakuje żadnego elementu.

¹¹² Ms. Sa podaje wariant: *jānapadasthāvīryaprāpto*, natomiast S. zmienia na *jānapadasthāmavīryaprāpto* (wbrew mss.). Emendacja S. jest nieuzasadniona. Patrz PED: 354: *janapadatthāvariya* „stability, security of the realm”. Patrz także komentarz w JONES 1949: I. 293.

¹¹³ Wersja palijska zachowała ów fragment w nieco odmiennej formie: *Mahājana-sammato ti kho Vāseṭṭha mahā-sammato, mahā-sammato tv eva paṭhamaṃ akkharaṃ upanibbattaṃ. Khettānaṃ paṭīti kho Vāseṭṭha khattiyo, khattiyo tv eva dutiyaṃ akkharaṃ upanibbattaṃ. Dhammena pare rañjetīti kho Vāseṭṭha rājā, rājā tv eva tatiyaṃ akkharaṃ upanibbattaṃ*, RHYS DAVIDS 2000: 88 tłumaczy: „Chosen by the whole people, Vāseṭṭha, is what is meant by Mahā Sammata; so Mahā Sammata (the Great Elect) was the first standing phrase to arise [for such an one]. Lord of the Fields is what is meant by Khattiya; so Khattiya (Noble) was the next expression to arise. He charms the others by the Norm – by what ought (to charm) – is what is meant by Rājā; so this was the third standing phrase to arise”. W Mv wymienione są cztery terminy: *Mahāsammata*, *Rājā*, *Mūrdhābhiṣikta* oraz *Jānapadasthāvīryaprāpto*, brak natomiast terminu *Kṣatriya*.

¹¹⁴ Wersja palijska kontynuuje opis okoliczności, które doprowadziły do wyłonienia się czterech warn. Patrz RHYS DAVIDS 2000: 88-94. Wersja z Mv kończy się w tym miejscu.

II. Transkrypcja rozdziału *Rājavaṃśa* na podstawie ms. Sa *Mahāvastu*

Ms Sa 103b/1¹¹⁵

rājavaṃśe sūtre | bhavati bhikṣavaḥ sa kālo bhavati sa samayo yad ayaṃ | ① *loko dīrghasyādhvano tyayena samvarttati samvarttamāne ca puna bhikṣavo loke yobhūyena satvā ābhāsavare |*

2 *devanikāye upapadyanti | bhavati bhikṣavaḥ sa kālo bhavati sa samayo yad ayaṃ loke dīrghasyādhvano a |* ④ *tyayena vivarttati vivarttamāne khalu puna* ☞ *bhikṣavaḥ loke saṃsthito lokasanniveśe anyatarā satvā āyukṣayā |* ① *Oya ca karmakṣayāya ca ābhāsvarāto devanikāyāto ccavitvā icchatvam āgacchanti te bhavanti satvā svayaṃpra |*

3 *bhāḥ antarīkṣacarā manomayā prītibhakṣāḥ sukhashthāyino yenakāmaṅgamā dharmatā khalu puna taṃ bhikṣa |* ① *Ovo yaṃ teṣāṃ satvānāṃ svayaṃprabhānāṃ antarīkṣacarānāṃ manomayānāṃ prītibhakṣānāṃ yenasukhashthāyīnāṃ yenakāmaṅga |* ① *mānāṃ | ime candramasūryā loke na prajñāyensu | candramasūryehi loke aprajñāyantehi tārakarūpā loke*

4 *na prajñāyensuḥ kārakarūpehi loke aprajñāyantehi nakṣatrapathā loke na prajñāyante nakṣatrapathehi lo |* ① *oke na prajñāyantehi rātrimdivā loke na prajñāyensuḥ rātrimdivehi loke aprajñāyantehi māsārdhamāsā loke na prajñāyante mā |* ① *sārdhamāsensuḥ loke aprajñāyamāneṣu ṛtusamvatsarā loke na prajñāyante dharmatā khalu bhikṣavas teṣāṃ |*

5 *satvānāṃ svayaṃprabhānāṃ antarīkṣacarānāṃ yāvad yenakāmaṅgamānāṃ kāyaṃm api mahāprthivī udakahradaṃ |* ① *viya samudāgacchet* | sā cābhūta varṇnasampanno gandhasampannā rasasampannā sayyathāpi nāma kṣaudramadhvanedaḥkaṃ evaṃ āsvā |* ① *odena | sayyathāpi nāma kṣīrasantānam vā sarpisantānam vā evaṃ varṇnapratibhāso |* <so pi abhūt* varṇnasampanna-

6 *nno ca gandhasampanno ca rasasampanno ca sayyathāpi nāma kṣudram madhuṃ anedaḥkaṃ evaṃ āsvādo > |* *atha khalu bhikṣa |* ① *ovo atyantareḥ satvo capalo lolupajātīyo taṃ prthivīra |* ☞ *saṃ aṅgulīye āsvādesi | tasya taṃ svādameti varṇne |* ① *onāpi gandhenāpi rasenāpi anye pi satvā tasya satvasya dṛṣṭvānukṛtim āpadyante te pi prthivīrasam aṅgu-*

Folio 104a

1 *lyāsvādayensu | teṣāṃ api taṃ* ☞☞☞☞ *svādayeti yāvat* rasenāpi |* *atha khalu bhikṣavaḥ so satvo |* ① *aparakālena taṃ prthivīsaṃ ālopakāram āhāram āhāresi |* *anye pi satvā tasya satvasya dṛṣṭvānukṛtim āpadya |* ① *onte te pi taṃ*

¹¹⁵ Sigla: * wirama, ’ avagraha, | podwójna danda, | pojedyncza danda, ① otwór na sznurek, | danda wypełniająca długość linijki, ☞ łącznik wypełniający przerwy między akszarami, ☞ symbol stosowany w miejscu wymazanych akszar, + nieczytelna akszara, nawiasami < > oznaczono fragmenty, których brak w edycji Senarta. Więcej na temat paleografii manuskryptu Sa patrz MARCINIAK 2014.

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu *Sa Mahāvastu*

pr̥thivīrasam ālopakārakam āhāram āharensuḥ | yato ca bhikṣavas te satvā tam pr̥thivī-

2 *rasam ālopakārakam āhāram āharensuḥ | atha teṣāṃ kāye gurutvam ca kharatvam ca kakkhaṭatvam ca upanipate ॐ | yāpi cābhūta pūrve sātām svayamprabhatā antarīkṣacaratā manomayakāyatā pr̥tibhakṣatā sukhashthāyitā yenakāmaṃga ॐ matā sā antarahāye | <dharmaṭā khalu puna bhikṣavaḥ yaṃ teṣāṃ satvānām kāye svayan teṣāṃ khalu punar bhikṣa-*

3 *vaḥ satvānām naiva strīṇām | strīvyañjanāni prajñāyante> | antarīkṣacaratāye manomayatāye pr̥tibhakṣaye¹ ॐ yenakāmaṃgamanatāye antarahitāye candrasūryā loke prajñāyensu | candramasūryehi loke prajñāyantehi tārakarū ॐ pa loke prajñāyensu | tārakarūpehi loke prajñāyantehi nakṣatrapathā loke prajñāyensu | nakṣatrapathe-*

4 *hi loke prajñāyantehi rātrimdivā loke prajñāyante rātrimdivasehi loke prajñāyantehi māsārdhamāsā lo ॐ ke prajñāyante māsārdhamāsehi loke prajñāyantehi ritusamvatsarā loke prajñāyensuḥ <sa teḥ puruṣavyañjanāni atha kha ॐ lu satva satva iti samjanayanti> | atha khalu bhikṣavas te satvās tam pr̥thivīrasam āhāram āharamā tāṃ varṇṇā tam bhakṣā*

5 *tadāhārā ciraṃ ॐ dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhensuḥ | ye sānaṃ bahū āhāram āharensu te abhūnsu durvarṇṇāḥ ye alpam ā ॐ hāram āharensu | <te abhūnsu> varṇṇavantā ye abhūnsuḥ | varṇṇavantā te durvarṇṇām satvā avajānensuḥ | vayam asmim varṇṇavanto satvā ॐ ime bhavanto | durvarṇṇā teṣāṃ varṇṇābhivarṇṇapratyayānām mānātimānajātīyānām viharatām pr̥thivīrasā¹*

6 *antarahāye | bhūmīparpaṭakam prādurbhaveya sayyathāpi nāma chatrakam evaṃ varṇṇapratibhāso | so ca abhū varṇṇa ॐ sampanno ca gandhasampanno ca <rasasampanno ca> sayyathāpi nāmama kṣudro madhu aneḍako evam āsvādo | atha khalu bhikṣavas te satvā a ॐ smim pr̥thivīrase antarahite imaṃ udānam udānayensu aho rāso aho raso ti | sayyathāpi nāma bhi-*

Folio 104b

1 *kṣava etarahi manuṣyā subhojanasyāsitā sukhitā bhuktāvino imaṃ udānaṃ udānenti | aho raso aho ॐ raso ti | tam eva pauraṇam akṣaram agniṇyaṃ upanipate arthaṃ cāsya na vibhāvayensu atha khalu bhikṣavas te satvās tam bhū¹ ॐ miparpaṭakam āhāram āhāram prādurbvarṇṇā tadbhakṣās tadāhārā ciraṃ dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhensu ye sānaṃ bahūm āhā-*

2 *raṃ āharensu te abhūnsu | durvarṇṇā ye alpam āhāram āharensu te abhūnsu varṇṇavanto ye ॐ varṇṇavantā te durvarṇṇām ॐ satvā avajānensuḥ vayam asmim varṇṇavantā ime bhavanto satvā durvarṇṇā teṣāṃ varṇṇātivarṇṇapratyayānā mānātimānapā ॐ tīyānām viharatām bhūmīparpaṭakam antarahāye vanalatā prādurbhūtā || tayyathāpi nāma kalambukāṃ evaṃ va-*

3 *rṇṇam pratibhāsāmi abhū varṇṇasampannāpi gandhasampannāpi rasasampannāpi tadyahāpi nāma kṣudraṃ madhuṃ anela ॐ kaṃ evam āsvādā | atha khalu bhikṣavaḥ | te satvā tasmim bhūmīparpaṭake antarahite anustanāyensu*

mahā raso aho raso ti tadya|*Ṡhāpi nāma bhikṣavaḥ etarahiṃ satvā kenaci eva dukhadharṃeṇa sprṣṭā anustanāyensu aho vadi aho va-*

4 *dīti akṣaram agninya upanipati arthaṃ ca na vibhāvayensu evam eva bhikṣavas te satvās tasmim bhūmīparpaṭa*Ṡ*ke antarhite anustānāyensuḥ aho raso aho raso ti | atha khalu bhikṣavas te satvās tasmim bhūmīparpaṭake anta*|*Ṡhite vanalatām āhāraṃ āhārantā taṃvarṇṇā taṃbhakṣā tadāhārā ciram dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhensuḥ | te sānaṃ ba-*

5 *hu āhāraṃ āharensuḥ te abhūnsu | durvarṇṇā ye alpāhāraṃ āharensu abhūnsu varṇṇavantā te tām duvarṇṇām*| *Ṡ satvā apajānensuḥ | vayam asmiṃ varṇṇavantā ime bhavanto satvā durvarṇṇā teṣāṃ varṇṇātivarṇṇapratyayānām mānātīmāna*|*Ṡjātīyānām vanalatā antarahāye | śāli akaṇo atusaḥ surabhitaṇḍulāḥ prādurbhavetaḥ yo māyaṃ*

6 *lūno so kālyaṃ bhavati jāto pakvo virūḍho avadānaṃ pi se na prajñāyati so pi kālyaṃ lūno so sāyaṃ* Ṡ *bhavati | jāto pakvo virūḍho avadānaṃ cāsya na prajñāyati | atha khalu bhikṣavas te satvās tasmim venalate antarhite*| *Ṡ anustanayensu aho vade aho vade ti tadyathāpi nāma bhikṣavo etarahiṃ satvā kenacid eva duḥkha*|-

Folio 105a

1 *khadharṃeṇa sprṣṭā anustanayensu | tam eva paurāṇam akṣaram agninyaṃ upanithate arthaṃ cāsya na vibhāvaye*Ṡ*nsu | atha khalu bhikṣavas te satvā tasmim vanalate antarhite taṃ śāliṃ akaṇam atusaṃ surabhitaṇḍulaphalaṃ āhāraṃ ā*Ṡ*harantā ciram dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhensu | yato ca bhikṣava te satvā taṃ śāliṃ akaṇam atusaṃ surabhitaṇḍula-*

2 *phalaṃ āhāraṃ āharensu | atha sānaṃ strīṇām strīvyañjanāni prādurbhavensuḥ puruṣāṇām puruṣavyañjanā*|*Ṡni prādurbhavensu ativelam raktacittā anyonyaṃ upanidhyāyensuḥ anyonyaṃ raktacittā anyamanyam upanidhyāya tā a*Ṡ*nyamanyam samrañjensu anyamanyam samraktā anyamanyam dūṣayensuḥ | ye khalu puna bhikṣavaḥ satvā paśye*|-

3 *nsu dū*ṠṠ*ṣayimānan te tatra daṇḍam pi kṣipensu leṣṭum pi kṣipensu pānsu pi kṣipanti adharmo bhavanto lo*|*Ṡke prādurbhūto asaddharmo bhavante loke prādurbhūto yatra hi nāma satvo satvaṃ dūṣayati | tadyathāpi nāma bhikṣavaḥ*| *Ṡ etarahiṃ dārikāye vuhyaṃtīye daṇḍan niksipanti leṣṭum pi kṣipanti pānsu kṣipanti tam eva paurāṇa-*

4 *m akṣaram agninyaṃ upanipate | arthaṃ cāsya na vibhāvayensu | tadā khalu pune taṃ bhikṣavaḥ adharmasammataṃ ca a*Ṡ*yajñasammataṃ ca | avinayasammataṃ ca etarahiṃ khalu puna te taṃ bhikṣava dharmasammataṃ ca yajñasammataṃ ca vinayasammataṃ* Ṡ *ca | atha khalu bhikṣavas te satvā tena adharmeṇa arttīyantā vijugupsatām ekāhaṃ pi viprivasensu dvyahaṃ*

5 *pi vipravaśensu tryahaṃ pi vipravaśensu caturahaṃ pi viprivasensu pañcāhaṃ pi pakṣam pi māsam pi viprava*Ṡ*sensu | gr̥hakarmāntānya pi kārayensu yāvad eva tasyaiva adharmasya praticchādanārthaṃ | atha khalu bhikṣava anyatara*|*Ṡsya satvasya śālihāraṃ gatasya etad abhavat* kim asya nāma ahaṃ kilamāmi kathaṃ purāhaṃ kilamā*|-

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu *Sa Mahāvastu*

6 *mi sāyaṃ sāyamāsāya prātaṃ prātarāsāya yan nūnāhaṃ śakṛd eva sa sāyaṃprātikaṃ śāliṃ hareyaṃ āha* 0 *re khalu bhikṣava so satvo sakṛd eva sa sāyaṃprātikaṃ śāliṃ | atha khalu bhikṣavaḥ anyatarasatvo taṃ satvam eva uvāca | e* 0 *hi bho satva śāliṃ hāraṃ gamiṣyāmaḥ | evam ukte bhikṣavaḥ so satvo taṃ satvam etad uvāca | gaccha tuvaṃ sa* |-

Folio 105b

1 *tva ānīto mayā sakṛd eva sāyaṃprātiko śāliḥ atha khalu bhikṣavas tasyāpi satvasya etad abhavat** | *evaṃ pi dā* 0 *ni kriyamāṇaṃ śobhanaṃ bhavati ya nūnāhaṃ pi sakṛd eva dvihikaṃ trihikaṃ taṃ śāli hareyaṃ āhare khalu bhikṣavaḥ |* 0 *so pi satvo sakṛd eva dvihikaṃ trehikaṃ śāliṃ | atha khalu bhikṣavaḥ anyatarā satvo taṃ satvam etad u-*

2 *vāca | ehi bho satva śālihāraṃ gamiṣyāma | evam ukte so mahāsatvo taṃ satvam etad uvāca | gaccha tuvaṃ bho satva* 0 *ānīto mayā sakṛd eva dvehikaṃ trehikaṃ śāliḥ | atha khalu bhikṣava tasyāpi satvasya etad abhavat** | *evaṃ pi dā* 0 *ni kriyamāṇaṃ śobhanaṃ bhavati | ya nūnāhaṃ pi caturāhikaṃ pañcāhikaṃ śāliṃ āhareyaṃ ākhare khalu bhikṣa-*

3 *vaḥ so pi satvo sakṛd eva caturāhikaṃ pañcāhikaṃ śāliṃ yato ca bhikṣavaḥ | te satvā taṃ śāliṃ akanāṃ atu* 0 *ṣaṃ surabhitaṇḍulaphalaṃ sannidhikāraṃ paribhuṃjensuḥ | atha khalu tasya śālisya kaṇo ca tuso ca prādurbhavati so pi* 0 *sāyaṃ lūto kalyaṃ na yāvate na pakvo na virūḍho avadānaṃ cāsya prajñāyati | so pi kālyam lūno so sā-*

4 *yaṃ naiva* 0 *jāto na pakvo na virūḍho avadānaṃ cāsya prajñāyati | atha khalu bhikṣavas te satvā saṃvādhensuḥ | saṃ* 0 *vāditvā sannipatitvā mantrāṃ mantrayensuḥ vayaṃ bhagavanto svayaṃprabhā antarīkṣacarā manomayā prītibhakṣā sukhasthā* 0 *yino yenakāmaṅgamā teṣāṃ asmākaṃ svayaṃprabhānām antarīkṣacarānām manomayānām prītibhakṣānām*

5 *sukhasthāyinām yenakāmaṅgamānām candramasūryā loke na prajñāyesu candramasūryehi loke aprajñāyantehi |* 0 *tārakarūpā na prajñāyante tārakarūpehi loke aprajñāyantehi nakṣatrapathā loke na prajñāyensu nakṣatrapathehi loke* 0 *aprajñāyantehi rātriṃdivaṃ na prajñāyensu rātriṃdive aprajñāyantehi māsārdhamāsā na prajñāyensuḥ mā* |-

6 *sārdhamāsehi aprajñāyantehi ritusamvatsarā na prajñāyensu | ayam api mahāpṛthivī udakahradaṃ viya samu* 0 *dāgacchati | tadyathāpi nāma sarpisantānaṃ vā kṣīrasantānaṃ vā evaṃ varṇṇapratibhāso abhūsi | varṇṇasaṃpanno ca gandhasaṃpa* 0 *nno ca rasasaṃpanno ca tadyathāpi nāma kṣudro madhu anelako evam āsvādo atha khalu bhavanto anyataro* |

Folio 106a

1 *capalo lolupajātīyo taṃ pṛthivīrasam aṃgulīye āsvādayate tasya taṃ āsvādayeti varṇṇenāpi gandhe* 0 *nāpi rasēnāpi | atha khalu bha* 0 *vanto so satvo taṃ pṛthivī* 0 *rasa* 0 *m aparakālena ālokakāraṃ āhāraṃ āhare* 0 *si | vayan tasya satvasya dr̥ṣṭvānukṛtim āpadyantā taṃ pṛthivīrasam ālokakāraṃ āhāraṃ āharema*

2 yato ca vyaṃ bhavanto pṛthivīrasam ālopakāraḥ āhāraṃ āhāraṃ |
atha so kāye guruvyaṃ ca kharavyaṃ ca ruḥkhaṭavyaṃ ca upanipate | yāpi sā
pūrve abhūṣi svayaṃprabhatā antarīkṣacaratā manomayakāyatā pṛtibhaktatā
sukhaḥsthyatā yena kāmaṅgamatā sā antarahāyī | teṣāṃ bhavanto tāye
svayaṃprabhatāye antarīkṣacaraḥ|

3 tāye manomayakāmatāye pṛtibhaktatāye sukhaḥsthyatāye
yena kāmaṅgamatāye ntarhitāye candrasūryā loke praññāyensuḥ candramasūryehi
loke praññāyantehi tāraḥbhayā praññāyensu | nakṣatrapathehi praññāyantehi
rāḥtrimdivā praññāyensu rātrimdivehi praññāyantehi māsārdhamāsā
praññāyensuḥ | māsārdhamāsehi praññā-

4 yantehi ritusamvatsarā praññāyensu te vyaṃ bhavanto | pṛthivīrasam
āhāraṃ āhāraṃ tāṃvarṇṇā tāṃbhaktā tāḥdāhārā ciraṃ dīrgham adhvānaṃ
tiṣṭhema | yato ca sānaṃ keci pāpakā akuśalā dharmā praññāyensu yato ca so
bhavanto keci pāpakā akuśalā dharmāḥ praññāyensuḥ | atha so pṛthivīraso
antarahāye bhūmiparpatākaṃ prādu-

5 rbhave | tadyathāpi cchatrakāṃ | evaṃ varṇṇapratibhāso so pi abhūṣi
varṇṇasaṃpanno ca gandhasaṃpanno ca tadyathāḥ|Ḥpi nāma kṣudro madhu
anedako evaṃ āsvādo | te vyaṃ bhavanto bhūmiparpatākaṃ āhāraṃ āhāraṃ
tāṃ ca varṇṇā tāṃbhaktā tadāhārā ciraṃ dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhāma | yato ca
sānaṃ kenaci pāpakā akuśalā dharmā praññāyensuḥ atha so

6 bhūmiparpatāka antarahāye | vanalatā prādurbhave tadyathāpi nāma
kalāmbukā evaṃ varṇṇapratibhāsā | sāḥ|Ḥpi abhūṣi varṇṇasaṃpannā ca
gandhasaṃpannā ca rasasaṃpannā ca sayyathāpi nāma kṣudro madhu anedako
evaṃ āsvādo | te | Ḥ vyaṃ bhavanto vanalatāṃ āhāraṃ āhāraṃ tāṃvarṇṇā
tāṃbhaktā tadāhārā dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhema | yato ca sā-

Folio 106b

1 naṃ keciḥ|ci pāpakā akuśalā dharmā praññāpayensu | yato ca so bhavato
keci pāpakā akuśalā dhaḥ|Ḥmā praññāyensuḥ atha sā vanalatā antarahāye | śālīm
akaṇaṃ atusaṃ surabhitaṇḍulaphalaṃ prādurbhaveyo sāyaṃ Ḥ lūno so kālyāṃ
bhavati jāto pakvo virūḍho avadānaṃ pi ca se na praññāyati te vyaṃ bhavanto te
śālīm|

2 akaṇaṃ atusaṃ surabhitaṇḍulaphalaṃ āhāraṃ āhāraṃ tāṃvarṇṇā
tāṃbhaktā tadāhārā ciraṃ dīrgham adhvānaṃ hi Ḥ tiṣṭhāma | yato ca sona
kenaci pāpakā akuśalā dharmā praññāyensuḥ | atha so śālīsyā kaṇo ca tuṣo ca
paryavaḥnahe | yo ca sāyaṃ lūno so kālyāṃ na jāto na pakvo na virūḍho
avadānaṃ pi ca se praññāyati so pi kālyāṃ

3 lūno so sāyaṃ na jāto na pakvo na virūḍho avadānaṃ pi ca se <ca se>
praññāyati ya nūnaṃ vyaṃ śālīkṣetrāṇi| Ḥ vibhajema śīmāṃ nayemaḥ imaṃ
bhavanto ntaṃ śālīkṣetraṃ imam asmākaṃ māpayensu | atha khalu bhikṣavas te
satvā| Ḥ śālīkṣetrāṇāṃ śīmā nayensuḥ | imaṃ bhavantānāṃ śālīkṣetrā imam
asmākaṃ | atha khalu bhikṣavo anya-

4 tarasya satvasya śālīhāraṃ gatasya etad abhavat* | kiṃ sya nāma ahaṃ
bhaviṣyaṃ kena sya nāma jīvikāṃ kalpe|Ḥsyāṃ svake śālībhoge kṣīṇe yan nūnam

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavamśa*) na podstawie manuskryptu *Sa Mahāvastu*

ahaṃ adinnam anyātakaṃ sālīm ādīyeyaṃ | atha khalu bhikṣavo so satvo svakaṃ
⊙ *śālibhāgaṃ parirakṣanto adinnam anyā | takaṃ sālīm ādīyeya adrākṣīd*
bhikṣavo nyatarah satvo taṃ sa-

5 *tvam adinnam anyātakaṃ sālīm adiyantaṃ drṣṭvā ca puna yena so satvo*
tenopasaṃkramitvā taṃ satvam etad avocāt api nāma tvam bho satva adinnam*
anyātakaṃ | sālīm ādiyasi | evam ukte bhikṣava so satvo taṃ satvam etad
avocāt | tena hi bho na puna evaṃ bhaviṣyati | dvitīyaṃ pi bhikṣavaḥ tasya*
satvasya sālīhāraṃ gatasya etad a|-

6 *bhavat* ki sya nāma ahaṃ bhaviṣyaṃ kena sya nāma ahaṃ jīvikāṃ*
kalpeṣyaṃ svake śālibhāge kṣīṇe yaṃ nū|Onam aham adinnam anyātakaṃ sālīm
ādīyeyaṃ | dvitīyakaṃ pi bhikṣavaḥ so satvo svakaṃ śālibhāgaṃ paripakvanto| ⊙
adinnam anyātakaṃ sālīm ādiyēt adrākṣīd bhikṣavaḥ so satvo taṃ satvaṃ*
dvitīyakaṃ pi adinnam a-

Folio 107a

1 *nyātakaṃ sālīm adiyantaṃ | drṣṭvā ca punar yena so satvo*
tenopasaṃkramitvā taṃ satvam etad avocāt | asti nāma tvam bho satva yāva*
dvitīyakaṃ pi adinnam anyātakaṃ sālīm ādiyasi | dvitīyaṃ pi bhikṣavaḥ so satvo
taṃ satvam etaOd avocāt | tena hi bho satva na puna evaṃ bhaviṣyati |*
trītyakaṃ pi bhikṣavaḥ tasya satvasya sālīhāraṃ gata-

2 *syautad abhavat ki sya nāma ahaṃ bhaviṣyaṃ kena sya nāma ahaṃ*
jīvikāṃ kalpayiṣyaṃ svake śālibhāge kṣī|Oṇe yaṃ nūnam aham adinnam
anyātakaṃ ādiyeyaṃ | trītyakaṃ pi bhikṣavaḥ so satvo svakaṃ śālibhāgaṃ
parirakṣanto adinna aOnyātakaṃ sālīm ādīyati | adrākṣīd bhikṣavaḥ so satvo taṃ
satvaṃ trītyakaṃ pi adinnam anyātakaṃ śāli-

3 *m adiyantaṃ drṣṭvā ca punar yena so satvo tenopasaṃkramitvā taṃ*
satvaṃ daṇḍena paritādayanto evam āha asti ⊙ nāma tvam bho satva yāvan
trītyakaṃ pi adinnam anyātakaṃ sālīm ādiyasi | atha khalu bhikṣavaḥ so satvo
bāhāyāṃ bā|Ohāṃ pragṛhya vikraṃde vikroṣe adharmo bhavanto loke
prādurbhūto asaddharmo bhavanto loke prādurbhūto yatra nā-

4 *ma daṇḍādānaṃ loke prajñāyati | atha khalu bhikṣavaḥ so satvo*
prthivīyaṃ daṇḍam āveṣṭitvā ubhau bāhū pragṛhya ⊙ vikraṃde vivikroṣe
adharmo bhavanto loke prādurbhūto | asaddharmo bhavanto loke prādurbhūto
yatra hi nāma adinnādānaOn ca mṛṣāvādaṃ ca loke prajñāyati | evaṃ ca punar
bhikṣavaḥ imeṣāṃ trayāṇāṃ pāpakānāṃ akuśālānāṃ dharmā-

5 *nāṃ prathamānaṃ evam eva loke prādurbhāvo | tadyathā adinnādānasya*
mṛṣāvādasya daṇḍadānasya ca | atha khaOlū bhikṣavaḥ te satvā saṃdhāreṇsuḥ |
sannipātensu sandhāvītvā sannipatītvā samaṃ ntrayensuḥ yaṃ nūnaṃ vayaṃ
bhavanto yo ⊙ asmākaṃ satvo sarvaprāsādiko ca sarvamaheśakhyo ca taṃ
sammanyemaḥ yo asmākaṃ nigrahārahaṃ ca nigr-

6 *hñīyā pragrahārahaṃ ca pragṛhñeyā deśataṃ vayaṃ svakasvakeṣu*
śālikṣetreṣu śālibhāgaṃ | atha khalu bhikṣavaOḥ te satvā yo sānaṃ satvo abhūsi
sarvamāsādiko ca sarvamaheśakhyo ca sammanyensu bhavān asmākaṃ satvo

nigrahāra|Ohaṃ ca nigṛhṇatu pragrahārahaṃ ca pragṛhṇatu vayaṃ te sarvasatvānāṃ agratāye saṃmanyema te svakasvakeṣu śāli-

Folio 107b

1 kṣetreṣu śaṣṭhaṃ śālibhāgaṃ dadāmaḥ mahato janakāyena sammato ti mahāsamanto ti | saṃjñāṃ udapāsi arhaṃ|Oti śālikṣetreṣu śālibhāgo ti rājā ti saṃjñāṃ udapāsi | samyak* rakṣati paripāleti mūrddhābhiṣikto saṃjñāṃ udapā|Osi | mātāpitṛsamo naigamajānapadeṣu nti jānapadasthāvīryaprāpto saṃjñāṃ udapāsi | tenāhaṃ rājā|

2 kṣatriyo mūrddhābhiṣikto janapadasthāvīryaprāpto ti || 6 ||

Bibliografia

EDGERTON 1953 (BHSB, BHSD)

Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Yale University Press, New Haven 1953.

FAURÉ, OGUIBÉNINE, YAMAZAKI, OUSAKA 2009

Fauré, Emmanuel, Oguibénine, Boris, Yamazaki, Moriichi, Ousaka, Yumi, *Mahāvastu-Avadāna. Word Index and Reverse Word Index*, Chuo Academic Research Institute, Tokyo 2009.

JONES 1949

Jones, John James, *The Mahāvastu*, The Pali Text Society (Sacred Books of the Buddhists), 3 Vols., 1949.

KARASHIMA, von HINÜBER 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 Buddhism, Soka University, Tokyo 2012.

MARCINIAK 2014

Marciniak, Katarzyna, *Studia nad Mahāvastu, sanskryckim tekstem buddyjskiej szkoły mahasanghików-lokottarawadinów*, Research Centre of Buddhist Studies, Warszawa 2014.

OGUIBÉNINE 1996

Oguibénine, Boris, *Initiation pratique à l'étude du sanskrit bouddhique*, Picard Éditeur, Paris 1996.

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).

RHYS DAVIDS 2000

K. Marciniak, „Opowieść o powstaniu władzy królewskiej” (*Rājavaṃśa*) na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*

Rhys Davids, T., W., *Dialogues of the Buddha*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2000 (first edition: 1921).

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*, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Tokyo Bunko 2001.

Summary

Katarzyna Marciniak

„Genesis of the kingship” (*Rājavaṃśa*) as recorded in the oldest preserved manuscript (Ms. Sa) of the Buddhist Sanskrit text *Mahāvastu*.

The article contains the transcript, translation and grammatical analysis of the chapter *Rājavaṃśa* on the basis of the oldest preserved manuscript of the text, the so-called Ms. Sa. The chapter begins with the description of the emergence of the world with its elements such as the sun, earth, moon and stars, together with the description of the gradual moral decline of living being after their descent from the abode of the Ābhāsvara class of gods. The translation is supplemented with grammatical notes on the nature of the Buddhist Sanskrit as attested in the oldest manuscript Sa with a comparison to the form of the language preserved in Senart’s edition of the *Mahāvastu*.

Naraka-parivarttaṃ nāma sūtram na podstawie manuskryptu Sa *Mahāvastu*.

Transkrypcja oraz komentarz gramatyczny*

KATARZYNA MARCINIAK

Niniejszy komentarz gramatyczny oraz transkrypcja rozdziału *Naraka-parivarttaṃ nāma sūtram* (*Mahāvastu*, ms. Sa 2b/3-8b/6, S. I. 4.15-26.17) mają na celu wskazanie i objaśnienie pewnych zagadnień gramatycznych oraz wariantów leksykalnych odnotowanych w manuskrypcie Sa, które zostały zmienione lub usunięte na późniejszym etapie kopiowania tekstu i tym samym nie pojawiają się w edycji Senarta lub zostały w niej zachowane w zmienionej formie.¹ Dodatkowo wskazane zostaną emendacje wprowadzone przez Senarta wbrew konsultowanym przez niego manuskryptom (mss. BNACLM)², które po porównaniu z wariantami ms. Sa okazują się błędne lub nieuzasadnione.

Analizy przedstawione w niniejszym artykule mają bardzo duże znaczenie w procesie nakreślania obrazu buddyjskiego sanskrytu hybrydowego (*Buddhist Hybrid Sanskrit*) w formie, w jakiej funkcjonował on, gdy skomponowane zostały dzieła szkoły mahasanghików-lokottarawadinów, w tym *Mahāvastu*. Manuskrypt Sa, datowany na ok. XII w., jest najwcześniejszą zachowaną kopią tekstu i odnotowujemy w nim liczne warianty gramatyczne i leksykalne, które w późniejszych manuskryptach zostały zatraczone wskutek błędów skrybów lub wprowadzonych przez nich emendacji. Nie znaczy to oczywiście, iż wszystkie lekcje zachowane w ms. Sa należy uznawać za prawidłowe i oryginalne tylko dlatego, iż jest to najstarsza zachowana kopia tekstu. Każdy pojawiający się wariant musi zostać dokładnie zanalizowany, szczególnie jeżeli pojawia się w tekście tylko jeden raz.

Praca nad manuskryptem Sa nie należy do łatwych. Po pierwsze, odnotowujemy w nim liczne błędy skryby i dopiero po wnikliwym sczytaniu całego manuskryptu możliwe jest określenie, jaki mają one charakter. To z kolei jest pierwszym, niezwykle istotnym krokiem w procesie ustalania, które warianty

* Zob. niżej artykuł A. Rosmanowskiej pt. „Buddyjskie koncepcje piekieł”, w którym Autorka zamieściła przekład i omówienie fragmentów rozdziału *Naraka-parivarttaṃ nāma sūtram* na podstawie edycji *Mahāvastu* Senarta. - Przyp. red.

¹ Wstępne informacje na temat języka manuskryptu Sa zostały przedstawione w MARCINIAK 2014: 151-199.

² Na temat zachowanych manuskryptów *Mahāvastu* patrz: YUYAMA 2001: xxxix-lv oraz MARCINIAK 2014: 23-102.

należy uznać za poprawne, a które są jedynie formami zniekształconymi przez skrybę. Po drugie, manuskrypt jest dostępny tylko w formie mikrofilmów i faksymiliów, nie posiadamy oryginału na liściach palmowych, który mógłby okazać się pomocny w odcyfrowywaniu nieczytelnych lub zamazanych akszar.

Najstarsza papierowa kopia tekstu – manuskrypt Na – datowana jest dopiero na rok 1657 i, co istotne, nie zachowała ona wielu istotnych elementów językowych odnotowanych w ms. Sa. Skryba Jayamuni, który sporządził kopię Na, ujednocził niektóre elementy sandhi, końcówki deklinacji i koniugacji, zmienił niektóre warianty leksykalne, zbliżając je do sanskrytu buddyjskiego (lub klasycznego) znanego mu z innych dzieł reprezentujących ten język.³ Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż sanskryt buddyjski dzieł lokottarawadinów jest tak specyficzny i oryginalny, iż w pierwszej kolejności powinien być traktowany indywidualnie, dopiero później możemy go zestawić z formą języka zaświadczoną w innych dziełach reprezentujących ten specyficzny typ języka. Co więcej, możemy stwierdzić, iż już sam język *Mahāvastu* stanowi osobliwą jednostkę lingwistyczną i zachował wiele wariantów, których nie odnotowujemy w pozostałych tekstach przypisywanych lokottarawadinom. Wynika to oczywiście z samej kompozycji i rozmiaru dzieła, różnorodności zawartych w nim tematów, obszernych fragmentów pisanych prozą, jak i tych wierszowanych, które dostarczają bogatego materiału do badań lingwistycznych.

Transkrypcja Ms. Sa⁴

Folio 2b/4⁵

4 *athā*₁-

5 *yuṣmān mahāmaudgalyāyano abhīkṣṇam*⁶ *nirayacārikām gacchati | tatra satvām paśyati aṣṭasu mahānara*₁ *Ḍokeṣu pratyekam ṣoḍaśotsadeṣu*⁷

³ Skryba Jayamuni doskonale znał sanskryt, zarówno klasyczny, jak i buddyjski. Był on bowiem profesjonalnym skrybą i wiemy, iż sporządził manuskrypty co najmniej kilku innych dzieł buddyjskich, m.in. *Bodhicaryāvatāra*, *Sugatāvadāna*. Patrz MARCINIAK 2014: 65.

⁴ Sigła: * wirama, ’ avagraha, | podwójna danda, | pojedyncza danda, O otwór na sznurek, | danḍa wypełniająca długość linijki, † łącznik wypełniający przerwy między akszarami, • symbol stosowany w miejscu wymazanych akszar, + nieczytelna akszara.

⁵ Skrót stosowane w poniższym komentarzu gramatycznym: ms. – manuskrypt, mss. – manuskrypty, BNACML – manuskrypty konsultowane przez Senarta w jego edycji *Mahāvastu*, Sa – najstarszy zachowany manuskrypt na liściach palmowych, BHS – Buddhist Hybrid Sanskrit (buddyjski sanskryt hybrydowy), BHSD – *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, BHSG – *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, PED – *Pāli-English Dictionary*, sk. – sanskryt klasyczny, p. – język palijski, hapl. – haplografia, ditt. – dittografia, lip. – lipografia (na temat błędów popełnianych przez skrybę ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: 19-20).

W niniejszych opisach pominięto warianty ortograficzne i pomniejsze różnice niemające wpływu na formę i znaczenie analizowanego tekstu.

*anekavidhāni*⁸ *nairayikāni duḥkhasahasrāṇi samanubho*⁹ | *āha*¹⁰ *ca āyūḥṣmān*
*kolitasthaviro caramto narakacārikām adrākṣīt satvā narakeṣu anubhavatā*¹¹
bahuduḥkhā saḥjīvā-

6 *ya narakāyaṃ*¹² *urdhvaḥpadam*¹³ *adhośirā vāsīhi*¹⁴ *ca paraśūhi ca taṃ*
*kṣīyatām*¹⁵ *apare pi parasparaṃ pradraṣṭuṃ* | *Ḍ manasaṃkalpā āyasehi nakhehi*
*pāṭentā*¹⁶ *tīkṣṇāni ca aśipatāṇi*¹⁷ *hasteṣu prādurbhavanti* | *yehi parasparaṃ*
*gāḌtruṇi*¹⁸ *cchindanti na ca kālaṃ karomti*¹⁹ || *yāva na sāna*²⁰ *pāpako karmo na*
*parikṣṇo*²¹ | *kālasūtre mahāna*¹:-

⁶ Sandhi w edycji Senarta jest w większości przypadków zgodne z zasadami sanskrytu klasycznego (*°yano 'bhikṣṇam*), w ms. Sa zachowany jest rozdziew.

⁷ S: *pratyekaṣoḍaśotsadeṣu*; mss. BNACML: *pratyekam ṣo°*, patrz BHS: 378, PED: 385. Często jako pierwszy człon złożenia *pratyekaniraya°* / *-naraka°*, oznaczające: „a place of less severe punishment than a *mahāniraya*” (BHS: 378).

⁸ S: *anekavidhāni*; mss. BNACML: *°vividhāni*. Emendacja Senarta jest poprawna. Lekcja ms. Sa jest albo wynikiem błędu dittografii, albo skryba pomylił dwa wyrazy: *vidha* i *vividha*, rozumiejąc złożenie jako *anekāni + vividhāni (nairayikāni)*.

⁹ S: *samanubhonto*. Lekcja ms. Sa jest wynikiem błędu lipografii, oczekujemy bowiem znaczenia *sam+anu+√bhū* „doznawać, doświadczać” [*duḥkhasahasrāṇi*].

¹⁰ S. *aham*, mss. BNACML *āha*. Emendacja Senarta jest całkowicie nieuzasadniona. Wprowadzona zostaje wypowiedź Maudgaljajany, stąd czasownik *āha* jest tutaj jak najbardziej prawidłowy. Jeżeli zachowalibyśmy wariant przyjęty przez Senarta, wówczas nie byłby on zgodny z orzeczeniem wyrażonym w 3. sg. Należy zachować lekcję ms. Sa.

¹¹ S: *anubhavantā*; mss. BNACML: *anubhavatā°*. W ms. Sa tematy słabe i mocne są stosowane wymiennie, także w obrębie tych samych wyrazów, np. Sa 2b/5 *anubhavatā*, natomiast Sa 70a/4 *anubhavanto*. Lekcja ms. Sa może zostać zachowana.

¹² S: *saḥjīve niraye*. Ms. Sa 4b/1 podaje *saḥjīve niraye* (podobnie w pozostałych paralelnych fragmentach), tym bardziej lekcja *saḥjīvāya narakāyaṃ* jest niezrozumiała. Z pewnością chodzi o loc. sg., jednakże wariant Sa zdaje się być bliższy deklinacji tematów na *-ā*. (patrz BHS: 63-64). Mss. BNACML podają lekcję zgodną z ms. Sa, co potwierdza, iż Jayamuni (ms. Na) nie wprowadził w tym miejscu żadnych zmian i uznał tę lekcję za prawidłową.

¹³ S: *urdhvaḥpadā*, jako określenie do *satvā*, czyli „mające nogi w górze”.

¹⁴ S: *vāsīhi*. W ms. Sa długości samogłosek często nie zostają zachowane.

¹⁵ S: *ca kṣīyantā*. Temat słaby w lekcji ms. Sa może zostać zachowany. Pojawia się tutaj dodatkowa anuswara, która wprawdzie nie pełni żadnej funkcji gramatycznej, jednakże jej dodanie jest zjawiskiem dosyć częstym w ms. Sa.

¹⁶ S: *pāṭenti*; mss. BNACML: *pāṭentā*. Lekcję ms. Sa możemy rozumieć jako imiesłów utworzony od tematu causativum *pātayantā (√paṭ)*, gdzie częśćka *aya→e* (BHS: §38), a zatem „rozszarpując[y]”. Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana.

¹⁷ S: *aśipatrāṇi*. Lekcja ms. Sa (= ms. N) jest bliższa p. *aśipatā* „having sword-like leaves, with swords for leaves” (PED: 88), natomiast BHS: 84 *aśipattra* „= Pali *patta*, in this [place/hell, K.M.] the trees have swords as leaves, which the wind blows down on those who live there”. W ms. Sa 5a/1 odnotowujemy identyczny wariant w złożeniach *ayomayā paṭṭa*, *ayopaṭṭa*, dlatego lekcja Sa, oznaczająca „liście-miecze” powinna zostać zachowana. Znaki *śa* oraz *sa ṣa* w ms. Sa niemalże nierozróżnialne, więc *aśi=asi*.

¹⁸ S: *gāṭrāṇi*. Lekcję ms. Sa należy traktować jako błąd skryby.

Folio 3a

1 rake *adrākṣīt** | *satvām kālasūtreṇa sūtretvā svāmihitakṣīyantām*²²
*paraśūhi pi vipāṭīyantā*²³ ○ *karapatrehi vipāṭayantām takṣitapāṭito ca svānaṃ*
*kāyo puno*²⁴ *ruhyati asātā vedanām vedenti*²⁵ *na caiva kā*○*lañ karonti*
*karmopastabdhavāt** | *saṃghāte pi mahānarake adrākṣīt satvasahasrāṇi*
parvatehi pīḍiya-

2 *ntā ādīptasaṃprajvalitaṃsajotībhūtehi pīḍayantārā śoṇitanadyo*²⁶ *ca*
prasavanti bhūyo ca tā|○*ni parvatāni te ca saṃkamati*²⁷ *na caiva tāvat kālaṃ*

¹⁹ S: *karonti*. Wymienność głosek nosowych została w ms. Sa zachowana w znacznie większym stopniu niż w ed. Senarta. Patrz MARCINIAK 2014: §5.2.7.

²⁰ S: *yāvat sānaṃ*; mss. BNACML: *yāva na sānaṃ*. Lekcja ms. Sa (i późniejszych kopii) mogła powstać w wyniku następującego ciągu błędów skryby: *yāvata* (brak wiramy) → *yāvana* (znaki *ta* oraz *na* są w Sa nierzadko mylone). Z drugiej strony, źródła palijskie podają tę stałą frazę w formie: *yāva na taṃ pāpaṃ kammaṃ byantīhoti*, gdzie partykuła '*na*' znajduje się bezpośrednio po *yāva*, nie zaś przed orzeczeniem. Jednakże, biorąc pod uwagę lekcję zachowaną przez manuskrypty (z dwoma partykułami *na*), emendacja Senarta jest słuszna.

²¹ S: *pāpakā karmā na parikṣīṇā*. Nie ma potrzeby zmieniać lekcji Sa, wariant sg. może zostać zachowany, taką samą lekcję zachowały wszystkie późniejsze kopie tekstu.

²² S. *kālasūtreṇa sūtritāṅgā nihatakṣīyantām*. Lekcja ms. Sa *adrākṣīt** | *satvām kālasūtreṇa sūtretvā svāmihitakṣīyantām* jest zniekształcona, jednakże *sūtretvā* mogłoby zostać zachowane: „ujrzał istoty, które, związawszy je czarnym sznurem [/ po związaniu [ich] czarnym sznurem], były przytrzymywane i masakrowane”. W ed. Senarta zdanie to może zostać przetłumaczone następująco: „ujrzał istoty o członkach związanych czarnym sznurem, uderzane i masakrowane”.

²³ S: *vipāṭīyantām*. Acc. pl. masc. może przyjmować w BHS końcówkę *-ā*. Jest to zjawisko częste w ms. Sa. W późniejszych manuskryptach oraz w ed. Senarta zachowała się ona w mniejszym stopniu. Patrz BHSG: §8.92, MARCINIAK 2014: 179, §18. Kończówkę acc. pl. *-ā* (obok regularnej *-e*) odnotowujemy także w prakrytach (M., AMg., A.), patrz PISCHEL 1999: §363.

²⁴ S: *sānaṃ kāyo puna*. Wariant ms Sa *svānaṃ* musi być wynikiem błędu skryby, natomiast forma *puno* powinna zostać zachowana, jest bardzo częsta w ms. Sa (np. Sa 109b/5, 167a/5, 185a/6, 192a/1, także w formie *punopuno* (*punaḥpunaḥ*). Forma *puṇo* (= *punar*) jest regularna w prakrytach, więcej na ten temat patrz w PISCHEL 1999: §342.

²⁵ S: *asātā vedanā vedayanti*, zgodnie z mss. Lekcja ms. Sa jest jak najbardziej poprawna i powinna zostać zachowana: *vedenti* (= *vedayanti*) + acc. sg. *vedanām* (BHSD: 508, PED: 648).

²⁶ S: *°bhūtehi śoṇita°*; mss. BNACML: *°bhūtehi pīḍayanto śoṇito°*. Jeżeli zachowamy słowo *pīḍayantā* (usunięte przez S.), wówczas moglibyśmy przetłumaczyć zdanie następująco: „(...) udręczone istoty, miażdżone przez płonące (...) góry, [z których] wypływają rzeki krwi [owych miażdżonych istot]”.

²⁷ S: *saṃkramanti*. Lekcja ms. Sa jest zgodna z p. *sankamati* (= sk. *saṃkramati*) (PED: 662). Ms. Sa często zachowuje warianty bliższe p., dlatego możemy przyjąć tę lekcję za poprawną. Mss. BACML podają *saṃkramati*. Kończówka 3. sg. w miejsce 3. pl. jest powszechna w BHS.

*karoti*²⁸ *karmopastabdhatvāt** *adrākṣīd* *ekantaraurave* *satvasahasri* *Ṡyo*
tāmramayeṣu *ghaneṣu*²⁹ *ādīptasamprajvalitasajotībhūteṣu*³⁰ *dhūmasamākuleṣu*
prakṣiptā duḥkhasaha-

3 *srāṇi* *anubhontā* *mahāraurave* *ādīptaṃ* *samprajvalite* *sajotībhūte*³¹
*agnismi*³² *sampratiksīptānaṃ*³³ *maṠhārāvaṃ* *ravantānaṃ*³⁴ *ca śabdo*
cakravādamahācakravādehi *parvatehi* *pratihanyante*³⁵ *yehi* *catuḥi*³⁶ *mahādīpehi*
jambū|Ṡdvīpapūrvavidehe *avaragodāpanīya*³⁷ *-uttarakuruṣu* *manuṣyānām* *na*
*śrotrābhāsam āgacchati*³⁸ | *adrākṣī-*

²⁸ S: *karonti*. Końcówka 3. sg. w miejsce 3. pl. jest powszechna w BHS.

²⁹ S: *tāmramayaghaneṣu*. Lekcja ms. Sa jest poprawna i może zostać zachowana. Mss. BNACLM podają błędnie *tāmramayeghaneṣu*. Możemy przypuszczać, iż na wcześniejszym etapie końcówka pierwszego loc. pl. *-ṣu* została zgubiona (lip.), w rezultacie powstał błędny wariant, który S. poprawił w swojej edycji.

³⁰ S: *°jyotībhūteṣu*. W ms. Sa przeważa wariant *°sajotībhūta*, forma *°sajyoti°* pojawia się tylko jeden raz. Mss. BNACML nie są zgodne, część podaje *°sajoti°*, inne *°sajyoti°*. Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana, jest ona zgodna z p. *sajotībhūta* (PED: 668).

³¹ S: *sajyotībhūte*. Ibid.

³² S: *agnismim* (= mss BNACLM). W ms. Sa często odnotowujemy końcówkę loc. sg. tematów na *-a* w wariantach *-(e)smi / -(a)smi*, patrz MARCINIAK 2014: 177-178, dlatego lekcję ms. Sa możemy uznać za poprawną i zachować.

³³ S: *°tānām*. Końcówka gen. pl. *-ānaṃ* tematów na *-ā* może być związana z zaimkiem gen. pl. *sānam*, w którym tylko pierwsza samogłoska zachowała długość. Na temat tej końcówki patrz BHSG: §8.120. Edgerton pisze jednak: „I have not noted any certain occurrence [of this ending, K.M.] in prose, even in Mv”. Mając do dyspozycji najstarszy zachowany ms. Sa, możemy uznać twierdzenie Edgertona za nieprawidłowe, odnotowujemy bowiem tę końcówkę także w prozie *Mahāvastu*. W przypadkach, gdy mss. BNACLM zachowują *-ānaṃ*, Senart zawsze zmienia na *-ānām*. Końcówkę gen. pl. tematów na *-ā* w formie *-ānaṃ* odnotowujemy w prakrytach, patrz PISCHEL 1999: §363.

³⁴ S: *°tānām*. Ibid.

³⁵ S: *°hanyate*. Końcówka 3. pl. w miejsce 3. sg. jest powszechna w ms. Sa, w większości przypadków została zmieniona na późniejszym etapie kopiowania tekstu.

³⁶ S: *caturhi*. Wariant *catuḥi* odnotowujemy w ms. Sa kilkakrotnie, dlatego powinien zostać zachowany. Patrz MARCINIAK 2014: 171 (np. *catuḥi vaiśāradyehi*, proza, Sa 12a/2; *catuḥi mahārājehi*, proza, Sa 65b/4; *katamehi catuḥi*, proza, Sa 34a/2). Patrz również BHSG: §19.18.

³⁷ S: *°aparagodānīya°*. Nie ma wątpliwości, że lekcja ms. Sa jest w pewnym stopniu zniekształcona i należy częściowo przyjąć emendację Senarta. W ms. Sa dwukrotnie odnotowujemy formę z *avara°* w miejsce *apara°*, więc możemy przyjąć, iż na pewnym etapie funkcjonowanie i kopiowania tekstu znane były oba warianty (ms. Sa 15b/6 *avaragodānīya*). Patrz BHSD: 44. Na temat głoski *v* miejsce *p* patrz BHSG: §2.30 oraz PISCHEL 1999: §199.

³⁸ S: *°ānām śrotābhāsam āgacchati*; mss. BNAML: *āgacchanti*. Końcówki sg. oraz pl. są w ms. Sa stosowane wymiennie, zostały jednak w znacznej mierze ujednolicone na późniejszym etapie kopiowania tekstu.

4 *t* tapane anekā satvasāhasriyo ekāmtakaduḥkhavedanām vedentām*³⁹
*pāṣṇi upādāya yāva krikāṠṭikā*⁴⁰ *ayoktahyanehi*⁴¹ | *kuṭṭiyantā* | *aparāṇi ca*
*duḥkhasahasrāṇi samanubhavantā caiva nāma*⁴² *kālaṃ karonti*
kaṠormopastabdhatvāt tasmī*⁴³ *mahānarake ādīptam samprajvalite sajotibhūte*⁴⁴
anekāyo satvasahasriyo

5 *upapannā duḥkhā vedanām vedentā tasmī*⁴⁵ *mahānarake* |
samantayojanaśatike pūrvāya bhittīya aṠorcisahasrāṇi utpattivā paścimāye
bhittīye pratyahanyanti | *paścimāye bhittīye arcisahasrāṇi utpatiṠtvā pūrvāye*
*bhittīye pratyahanyanti dakṣiṇāye upapattivā*⁴⁶ *uttarāye pratyahanyanti* |
dakṣiṇāye utta|-

6 *rāye utpattivā dakṣiṇa pratyāha bhittīye nanti*⁴⁷ | *bhūmīye utpattivā tale*
pratyahanyanti | *talāto Ṡ utpattivāt**⁴⁸ *bhūmau pratyahanyanti* | *tatra tayo*
*satvaśatasāhasriyo*⁴⁹ *samantato paripatanti na caiva tāva*⁵⁰ *kālaṃ karoṠti*

³⁹ S: °vedanā vedayantām. Lekcja ms. Sa vedentām = vedayantām jest poprawna i należy ją zachować.

⁴⁰ S: yāvad adhikṛkāṭikā. Ms. Sa wielokrotnie podaje wariant yāva (bez spółgłoski wygłosowej), zarówno w wersach, jak i w prozie, należy uznać tę lekcję za prawidłową. Wariant ms. Sa kṛkāṭikā odpowiada sk. kṛkāṭikā „kark”, nie ma potrzeby wprowadzać emendacji Senarta, choć jest ona zgodna z konsultowanymi przez niego manuskryptami BNACLM.

⁴¹ S: ayokuṭṭanehi. Lekcja ms. Sa jest zniekształcona. Znaku ku oraz kta są nieraz przez skrybę mylone, więc ayokta° ← ayoku°, natomiast znak hya musi być wynikiem błędnego przepisania ligatury ṭta.

⁴² S: tāva. Interesujące jest, że w ms. Sa fraza na caiva nāma kālaṃ karonti, z wyrazem nāma w miejsce tāva, pojawia się w badanych fragmencie dwukrotnie, także w Sa 3b/1 na caiva nāma kālaṃ karoti.

⁴³ S: tasmim. Mss. BNACLM nie zachowały oryginalnego wariantu, zapewne został on zmieniony na wcześniejszym etapie kopiowania. Zaimek loc. sg. (e)tasmī pojawia się w ms. Sa wielokrotnie, zarówno w wersach, jak i w prozie, dlatego należy tę lekcję zachować (np. Sa 219b/3 tasmī kāle, 306a/6 tasmī cchatrasmi). Patrz MARCINIĄK 2014: 174.

⁴⁴ S: sajyoti°. Patrz przypis 30.

⁴⁵ S: tasmim. Patrz przypis 43.

⁴⁶ S: utpattivā. Lekcję ms. Sa należy uznać za błąd skryby, w paralelnych frazach zaświadcza on bowiem wariant utpat(t)ivā. Jest to zapewne błąd dittografii.

⁴⁷ S: upattivā dakṣiṇāyam pratyahanyanti. Lekcja ms. Sa jest zniekształcona. Najprawdopodobniej jest ona wynikiem błędu metatezy: utpattivā dakṣiṇa pratyāha bhittīye nanti ← utpattivā dakṣiṇa hittīye pratyāhananti (= pratyāhanyanti), metateza pratyāha ↔ bhittīye.

⁴⁸ S: utpattivā. Lekcja ms. Sa powinna być uznana za błędną, powstała być może pod wpływem wcześniejszego wyrazu wyrażonego w abl. sg.

⁴⁹ S: satvasahasriyo. Lekcja przyjęta przez S. jest zgodna z konsultowanymi przez niego manuskryptami i nie wprowadza zasadniczej różnicy w rozumieniu tekstu.

⁵⁰ S: evam tāvat. Ms. Sa zachował wariat tāva (bez spółgłoski wygłosowej) zarówno w prozie, jak i w wersach i należy uznać tę lekcję za prawidłową. W analizowanym

karmopastabdhatvāt pratāpasmim mahānarake | parvatā ādīptā samprajvalitā
sajotibhūta nairakehi*⁵¹

Folio 3b

1 *satvehi śūlāpatehi*⁵² *tāni parvatāni parivāritāni*⁵³ *edṛśāni duḥkhāni
samanubhavanti na* ○ *caiva nāma*⁵⁴ *kālaṃ karoti*⁵⁵ *karmopastabdhatvāt* | ato
mahānarake muktāḥ kukkulan te vagāhenti*⁵⁶ *te ca tatra kukku*○*le dahyamānāyo
janāgrāṇi*⁵⁷ *pradhāvanti na caiva kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt* | kukkulato
mu-*

2 *ktāḥ kuṇapaṃ avagāhenti*⁵⁸ *| tatra kṛṣṇehi prāṇakehi ayomukhehi
khajjanti na caiva kālaṃ karonti* ○ *| karmopalabdhatvāt**⁵⁹ *kuṇapāto muktā
narakotsadā drumāṇi ramaṇīyāni ca vanaprāntāni paśyanti tena sukhārthi*○*no
tāni vanaprāntāni dhāvanti | tatrāpi sānaṃ kulalā ca gṛdhrā ca kakolūkā ca
ayomukhā ardravr̥kṣe vā varjayitvā*

3 *mānsāni khādanti | yaṃ teṣāṃm asthīni*⁶⁰ *avaśesenti*⁶¹ *bhūyo pi mānsā
kvaci*⁶² *mānsaṣṇitaṃ upajāyati na caiva kālaṃ* ○ *kurvanti karmopastabdhatvāt**

fragmencie prozą *tāva* pojawia się w ms. Sa sześciokrotnie i nie została zachowana przez Senarta w ani jednym przypadku. Patrz MARCINIAK 2014: 163, §5.2.8.1. Forma *tāva* jest regularną w języku palijskim (PED: 300).

⁵¹ S: *nairayikehi*; mss. BNACML: *nairakehi*. Wariant *nairaka*^o pojawia się w ms. Sa tylko jeden raz, możemy go uznać za błąd lipografii. W pozostałych przypadkach Sa zawsze zaświadcza *narayika*^o, p. *nerayika*.

⁵² S: *śūlopetehi* (= mss. BNACML). Lekcję S. należałoby tłumaczyć dosłownie jako „wyposażone we włócznie, posiadające włócznie”. Wariant ms. Sa jest zapewne błędem skryby.

⁵³ S: *paricāritāni*. Znaki *va* oraz *ca* są w ms. Sa zapisywane podobnie i często przez skrybę mylone.

⁵⁴ S: *tāva*; mss. [BNACML]: *nāma*. Patrz przypis 43.

⁵⁵ S: *karonti*. Patrz przypisy 28, 38.

⁵⁶ S: *vagāhanti* (wbrew mss. BNACML). W ms. Sa odnotowujemy oba warianty: ^o*gāhanti* i ^o*gāhenti*.

⁵⁷ S: *janā*. Lekcja ms. Sa (= ms. N) oznaczałaby „głównych, najlepszych z ludzi”, co nie ma tu jednak logicznego uzasadnienia.

⁵⁸ S: *avagāhanti*. Patrz przypis 56.

⁵⁹ S: *karmopastabdhatvāt* (= mss. BNACML). Lekcja ms. Sa (*karmopalabdhatvāt* „[nie umierają, dopóki ich] karman nie zostanie osiągnięty”) jest zastanawiająca, we wszystkich paralelnych frazach odnotowujemy *karmopastabdhatvāt*.

⁶⁰ S: *teṣāṃm asthīni*; mss. BACML: *asthīni*. Dodatkowa anuswara po wygłosowej głosce nosowej jest zjawiskiem bardzo częstym w ms. Sa. Patrz MARCINIAK 2014: 160, §5.2.3. Nie odnotowujemy tego zjawiska w ed. Senarta. W ms. Sa warianty *asthīni* / *asthīni* (nom. pl. n.) występują wymiennie.

⁶¹ S: *avaśeṣāṇi*; mss. BACML: *avaśeṣanti*. Jeżeli zachowamy lekcję ms. Sa, wówczas moglibyśmy ją rozumieć następująco: „ich kości, które pozostają, ponownie pokrywają się mięsem i skórą, mięsem i krwią”. Wariant ms. Sa *avaśesenti* (= *avaśeṣenti* / *avaśeṣanti*) byłby formą utworzoną od *ava*+*śiṣ*. w znaczeniu „to be left as a remnant, to remain” (MW: 104).

| *na teṣāṃ pakṣiṇo tītā*⁶³ *alenāmanasaṃjñī*⁶⁴ *asipatravanaṃ narakakumbhaṃ ca praviśanti* | ○ *tatrāpi saṃpraviṣṭānāṃ vātāni upavāyaṃti yais tāni asipatrāṇi patati*⁶⁵ *tikṣṇāni teṣāṃ satvānāṃ gā-*

4 *trāṇi pratyahanyaṃti naiṣa mānaṃ*⁶⁶ *kaścit kāye pradeśo yo akṣato bhavati antaśas tato*⁶⁷ *bālāgrakoṭīnikreyamātro pi na caiva tāva kālaṃ*⁶⁸ *karoti*⁶⁹ *karmopastabdhatvāt** | *ne kṣatā*⁷⁰ *ca śayano*⁷¹ *rudhiramrakṣitaśarīrā vai* ○ *taraṇīm nadīm upagāhenti*⁷² | *tattākaṭhināṃ kṣāranadīm upagāhenti tattām kaṭhināṃ kṣāranadī yāva sānāṃga-*

5 *kṣatāni aṅgāni pratividhyati*⁷³ *na caiva tāva kālaṃ*⁷⁴ *karonti karmopastabdhatvāt** *tato pi mānaṃ*⁷⁵ *nara* ○ *kapālā āyasehi aṃkusehi*⁷⁶

⁶² S: *mānsacchavi*. Lekcja ms. Sa musiała powstać wskutek błędnego przepisania przez skrybę znaków *ccha-kva* oraz *va-ca*, bowiem słowo *kvaci(t)* nie ma w tym miejscu żadnego uzasadnienia.

⁶³ S: *pakṣiṇāṃ bhītā*; mss. BCML: *pakṣiṇo tītā*. Jest to błąd skryby, znaki *ta* oraz *bha* są przez skrybę nieraz mylone.

⁶⁴ S: *alene lenasaṃjñito asi*^o. Lekcja ms. Sa jest zniekształcona. Być może wskutek błędu haplografii skryba pominął część frazy *alene-lena*^o, a następnie źle przepisał znak *le*→*ma*. Lekcja przyjęta przez Senarta jest jak najbardziej uzasadniona i przynosi oczekiwane znaczenie.

⁶⁵ S: *patanti*. Patrz przypis 28.

⁶⁶ S: *na eva sānaṃ*. Lekcja ms. Sa jest błędem skryby, znaki *ma* oraz *sa* są przez skrybę często mylone.

⁶⁷ S: *antamasato bālāgrakoṭīniṣkramamātro*; mss. BNA: *antaśas tato*. Lekcja ms. Sa mogłaby zostać przetłumaczona następująco: „Na ich ciele nie ma nawet jednego miejsca, które byłoby nieuszkodzone, tak bardzo [= w takim stopniu], że tylko koniuszek włosa wyrósłby [na tym ciele]”. Patrz BHSD: 40. Częstka ^o*nikreyo*^o jest zapewne błędnym przepisaniem ^o*niṣkrama*^o, gdyż takiego znaczenia tutaj oczekujemy.

⁶⁸ S: *evaṃ kālaṃ*. Lekcja ms. Sa jest prawidłowa i należy ją zachować.

⁶⁹ S: *karonti*. Patrz przypis 28.

⁷⁰ S: *te kṣatā*. Lekcja ms. Sa jest błędem skryby wynikającym z nieprawidłowego przepisania znaków *na* oraz *ta*.

⁷¹ S: *śayānā*. Mss. BNACLM podają *śayane*. Z pewnością wyraz ów ma być określeniem ^o*śarīrā* („[leżące] ciała”), dlatego emendacja Senarta wydaje się uzasadniona. Na temat końcówki *-o* w formach nom. pl. m. tematów na *-a* patrz także BHSg: §8.83, MARCINIĄK 2014: 179, §17.

⁷² S: *upagāhanti*; mss. BNCML: *upagāhenti*. Patrz przypis 56.

⁷³ S: *satvā kaṭhināṃ kṣāranadīm yāva sānaṃ ślakṣṇitāni aṃgāni pratividhyanti*. Lekcja ms. Sa znacznie różni się od tej przyjętej przez Senarta: *tat tā kaṭhināṃ kṣāranadīm upagāhenti tat tāṃ kaṭhināṃ kṣāranadī yāva sānāṃgakṣatāni aṅgāni pratividhyati*. Lekcję zachowaną w ms. Sa moglibyśmy tłumaczyć następująco: „Wtedy one wpadają do okrutnej, żrącej rzeki, i ta okrutna, żrąca rzeka przenika ich ciała o poranionych członkach”. Niestety musimy przyjąć, że lekcja ms. Sa jest w pewnym stopniu zniekształcona i z pewnością w miejsce zaimka *tā* oczekiwalibyśmy *te (satvā)*. Dodatkowo składnia jest nieco niezgrabna, zaś część *sānāṃgakṣatāni* jest błędem skryby (hapl.): *sānaṃ aṃgakṣatāni* → *sānāṃga*^o.

⁷⁴ S: *evaṃ kālaṃ*. Lekcja ms. Sa jest poprawna i należy ją zachować.

*uddharetvā nadīṭire ādīptāye bhūmiye saṃprajvalitasajotībhūtāye*⁷⁷ *āṭṭiṭtentā*⁷⁸
*evam āhaṃ ahaṃ*⁷⁹ *bhoḥ puruṣāḥ kim icchatha te evam āhaṃsu bubhukṣitā*⁸⁰ *sma*
*pipāsītā*⁸¹ *sma tato*

6 *sānaṃ narakaṭālāḥ ayoviṣkambhanehi*⁸² *mukhaṃ viṣkambhayitvā*
*ādīptasamprajvalitasajotībhūtehi*⁸³ *Ṭ ayocēḍaṃ*⁸⁴ *ca tenti mukhasvaram cittaṃ*

⁷⁵ S: *sānaṃ*. Lekcja ms. Sa jest błędem skryby. Znaki *ma* oraz *sa* są w ms. Sa często mylone. Na temat zaimka gen. pl. *sānaṃ* patrz BHSG: §21.45.

⁷⁶ S: *aṅkuṣehi*. W ms. Sa zauważamy większą dowolność w wprowadzaniu głosek nosowych odpowiedniego rzędu. Patrz MARCINIAK 2014: 162, §5.2.7.

⁷⁷ S: *saṃprajvalitasatejōbhūtāye*. Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana, gdyż konsekwentnie zaświadcza on wariant *sajotībhūta*^o. Patrz BHSD: 553: „*satejōbhūta* (interpret like the synonym *sajyotībhūta*) aflame, on fire” oraz PED: 668: „*sajotībhūta* – flaming, ablaze”.

⁷⁸ S: *āviddhānām*. Lekcja ms. Sa musi być rezultatem błędu skryby, znaki *ṭṭ* oraz *ddh* mogły zostać przez skrybę nieprawidłowo przepisane. W żadnym innym miejscu nie odnotowujemy takiego wariantu, oczekujemy natomiast znaczenia zgodnego z lekcją przyjętą przez S. (*ā+vyadh*) (= mss. BNACLM).

⁷⁹ S: *evam āha* || *ahaṃ bho*^o. Lekcja ms. Sa jest błędem skryby.

⁸⁰ S: *paribubhukṣitā*. Lekcja ms. Sa (desid.) jest poprawna i należy ją zachować. Na późniejszym etapie kopiowania wprowadzona została w to miejsce forma *paribubhukṣitā* (= mss. BNACL). Emendacja S. jest poprawna, jednakże mając do dyspozycji ms. Sa wiemy, iż oryginalną lekcją była *bubhukṣitā* i to ją należałoby zachować.

⁸¹ S: *saṃpipāsītā* (mss. BNACLM *sapipā*^o). Zdecydowanie należy zachować lekcję ms. Sa *bubhukṣitā sma pipāsītā sma*.

⁸² S: *ebhi* (= mss.). Ms. Sa zachowuje lekcję z instr. pl. *-ehi* i należy ją przyjąć jako prawidłową. Patrz BHSG: §8.108. Końcówka *-ehi* jest regularną w języku palijskim (patrz GEIGER 2004: 118, §78) oraz w prakrytach, patrz PISCHEL 1999: §363.

⁸³ S: *ādīptasamprajvalitasatejōbhūtehi*. Patrz przypis 77.

⁸⁴ S: *ayoṣaṇḍaṃ dhamenti*; mss. BCM: *ayocēḍaṃ ca bhenti*, mss. NL *caṇḍaṃ ca bhenti*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcja ms. Sa *ayocēḍaṃ ca tenti* (?). Możemy przyjąć, iż *te* jest błędnym przepisaniem znaku *bhe* i lekcja mss. *bhenti* jest bliższa oryginalnemu wariantowi. Wersję przyjętą przez Senarta możemy przetłumaczyć jako: „roztapiają masy żelaza” (i wlewają je do ust tych istot) (?). Ponieważ strażnicy mówią do tych istot "jedzcie [to]!", więc oczekujemy tutaj opisu tego, czym są oni karmieni. O pojeniu ich płynną miedzią będzie mowa w kolejnym fragmencie. Dlatego emendacja S. wydaje się nie do końca poprawna. Czy możemy zatem przyjąć, iż *bhenti* mogłoby być nieregularną formą utworzoną od *√bhid*? Wówczas moglibyśmy tłumaczyć to zdanie w następujący sposób: „strażnicy piekiel, rozwarłszy ich usta żelaznymi prętami, rozłupują żelazne masy [na kawalki] i wrzucają w ich usta płonące, żelazne kule” (?). Wersja palijska (*Majjhīma-Nikaya*, 3, 178) podaje bardziej rozbudowaną wersję: *Tam enaṃ bhikkhave nirayapālā baḷisena uddharitvā thale patiṭṭhāpetivā evam āhaṃsu: amho purisa, kiṃ icchasiṭi. So evam āha: jighacchitosmī bhante'ti. Tamenam bhikkhave nirayapālā tattena ayosaṅkunā mukhaṃ vivarivā ādittena samapajjalitena sajotībhūtena tattam lohagaḷaṃ mukhe pakkhipatanti ādittam samapajjalitam sajotībhūtam. So tassa oṭṭham pi ḍayhati, mukham pi ḍayhati kaṅṭham pi ḍayhati uram pi ḍayhati antam pi antagaṇaṃ pi ādāya adhobhāgā nikkhamati. So tattha dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedeti. Na ca tāva*

vayitvā⁸⁵ ādīptāni samprajvalitāni sajotībhūtāni⁸⁶ ayoguḍāni muḌkhe samprakṣipanti taṃ bhuñjanta⁸⁷ bhavanto tāmralohaṃ ca sānaṃ vinīlakaṃ pāyemti pibanta⁸⁸ bhavanto yo mānaṃ⁸⁹ pra-

Folio 4a

1 dhamamānam eva oṣṭhaṃ dahati oṣṭhaṃ dahitvā jihvāṃ dahati jihvāṃ dahitvā tālukaṃ dahati tālukaṃ dahitvā Ḍ kaṅṭhaṃ dahati kaṅṭhaṃ dahitvā antraṃ dahati antraṃ dahitvā antraḡuṇaṃ ādāya adbhohāgena gacchati na

kālaṃ karoti, yāva na taṃ pāpaṃ kammaṃ byantīhoti. Tamaṇaṃ bhikkhave, nirayapālā evaṃ āhaṃsu: amho purisa, kiṃ icchāsīti. So evaṃ āha: pipāsitosmi bhante'ti. Tamaṇaṃ bhikkhave, nirayapālā tattena ayosaṅkunā mukhaṃ vivaritvā ādittena sampajjalitena sajotībhūtena tattaṃ tambalohaṃ mukhe āsiṅcanti ādittaṃ sampajjalitaṃ sajotībhūtaṃ. Taṃ tassa oṣṭhaṃ pi ḡayhati mukhaṃ pi ḡayhati, kaṅṭhaṃ pi ḡayhati, uraṃ pi ḡayhati antaṃ pi antaḡuṇaṃ pi ādāya adbhohāgā nikkhamati. So tattha dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedeti. Na ca tāva kālaṃ karoti, yāva na taṃ pāpaṃ kammaṃ byantīhoti: „O mnisi, wtedy strażnicy piekiel, wyciągnąwszy go [z rzeki] za pomocą haka, położywszy na ziemi, to rzekli: 'Hej, człowieku, czego chcesz?'. On tak odrzekł: 'panowie, jestem głodny'. O mnisi, wtedy ci strażnicy piekiel otworzyli jego usta żelaznymi prętami – palącymi, rozżarzonymi i płonącymi – wrzucili w jego usta palącą, rozżarzoną, płonącą żelazną kulę. Ona spalała jego wargi, spalała [jego] usta, spalała gardło, klatkę piersiową i, zabrawszy wnętrzości i jelita, wyszła dolną częścią ciała. W ten sposób [istoty te] doznawały bolesnych, przesywających, okrutnych cierpień, lecz nie umierały, dopóki ich zły karman nie wyczerpał się. O mnisi, wtedy ci strażnicy piekiel tak do niego rzekli: 'Hej, człowieku, czego chcesz?' On tak odpowiedział: 'panowie, jestem spragniony'. O mnisi, wtedy strażnicy piekiel otworzyli jego usta żelaznymi prętami – palącymi, rozżarzonymi i płonącymi – i wlewali w [jego] usta palącą, rozżarzoną, płonącą [roztopioną] miedź. Ona spalała jego wargi, usta, gardło, klatkę piersiową i, zabrawszy wnętrzości i jelita, wyszła dolną częścią ciała (...)’”. Widzimy, iż wersja palijska powtarza ów opis otwierania ust, raz przy wrzucaniu rozżarzonych kul, następnie przy wlewaniu roztopionej miedzi. Patrz także komentarz Senarta: S. I.: 376.

⁸⁵ S: *mukhaṃ svakaṃ vivarayitvā*; mss. BNCM: *mukha svaraṃ cittaṃ vayitvā*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcja zachowana przez manuskrypty. Zapewnie mamy tu do czynienia z szeregiem różnych błędów skryby. Tekst ed. Senarta moglibyśmy przetłumaczyć następująco: „i, otworzywszy swoje usta, wrzucają płonące (...) żelazne kule”. Oczekujemy jednakże, iż strażnicy otwierają nie swoje usta, lecz usta dręczonych istot, więc lekcja S. również budzi wątpliwości. Patrz także komentarz zawarty w JONES 1949: 9.

⁸⁶ S: *satejohbūtāni*. Patrz przypis 77.

⁸⁷ S: *bhuñjantāṃ* (impv. 3. pl. Ā) (mss. podają różne lekcje: *bhūñanta*, *bhūñānto*, *bhūñānte*). Lekcja ms. Sa zachowuje imperativus w formie *bhuñjanta* (w kolejnej linijce *pibanta*), czyli impv. 2. pl. P.).

⁸⁸ S: *vinīlakaṃ pāyayanti* || *pibantāṃ*^o (mss. BNALM błędnie *pāyanti*). Wariant ms. Sa *pāyemti* = *pāyayanti* należy zachować (patrz PISCHEL 1999: §153 oraz BHS: §3.62). Forma *vinīlaka* jest rezultatem błędu metatezy.

⁸⁹ S: *sānaṃ*. Patrz przypis 75.

caiva⁹⁰ tāva⁹¹ kālam ᅀ karoti karmopastabdhatvāt*⁹² | evaṃ sthaviro
mahāmaudgalyāyano aṣṭasu mahānarakeṣu satvā duḥkhasa-

2 hasrāṇi-m-anubhavantā⁹³ dṛṣṭvām aho⁹⁴ kṛcchraṃti jetavanam āgatvā
catuṅṅāṃ pariṣāṇāṃ⁹⁵ vistareṇārocayati | ᅀ evaṃ satvā aṣṭasu mahānarakeṣu
soḍaṣotsadeṣu⁹⁶ vividhāni duḥkhasahasrāṇi pratyanubhavanti tasmā⁹⁷ jñātavyam |
ᅀ prāptavyam boddhavyam abhisamboddhavyam karttavyam kuśalam ca
karttavyam brahmacaryam na ca vā loke kiñcit pāpam karma

3 karanīyam ti vademi | evaṃ sthavirasya mahāmaudgalyāyasya śrutvā
bahūni prāṇisahasrāṇi deva | O manūṣyāṅṅāṃ aprtaṃ prāpnuvanti⁹⁸ | eyam
mamāsato⁹⁹ narakavarṅṅaḥ | vistarato pi upavarṅṅayīṣyāmi

Sa 5b

3 (...) | samjī-

4 ve kasya karmasya¹⁰⁰ vipākena tatra satvā upapadyanti yā¹⁰¹ iha
sapatnīyeyo vā bhonti bhonti māpatnakā ᅀ vā vairiṅṅā¹⁰² kṣetravairikā vā

⁹⁰ S: *evaṃ*. Lekcję ms. Sa należy zachować.

⁹¹ S: *tāvat* (= mss. BACL M, ms. N *tāva*). Lekcja ms. Sa jest prawidłowa i powinna zostać zachowana. W ms. Sa wypadnięcie spółgłoski wygłosowe występuje na większą skalę niż w późniejszych mss. oraz w ed. S. Patrz MARCINIAK 2014: 163. §5.2.8.1, BHS G: §2.90. Wypadnięcie spółgłoski wygłosowej jest zjawiskiem regularnym w prakrytach, patrz PISCHEL 1999: §339.

⁹² S: °*tvā* (mss. NL °*tvāt*). Emendacja S. jest całkowicie nieuzasadniona, chodzi bowiem o powtarzającą się frazę z abl. sg.

⁹³ S: °*āṅy anubhavantā*. Ms. Sa zachował w tym miejscu tzw. spółgłoskę łączącą *-m-* (określaną przez Edgertona [*inorganic*] *saṃdhi-consonant*, BHS G: §4.59). Patrz MARCINIAK 2014: 163, §5.2.8.3, PISCHEL 1999: §353, Abhis. §3.48-3.50).

⁹⁴ S: *dṛṣṭvām aho*. Być może lekcję ms. Sa moglibyśmy odczytywać jako *dṛṣṭvā-m-aho* ze spółgłoską łączącą *-m-* (?). BHS G: 171 pisze o imiesłowie zakończonym na *-am* (jednakże z krótką samogłoską). Wariant odnotowany w ms. Sa należy uznać albo jako błędne przepisane przez skrybę znaku *na*, albo jako formę zawierającą spółgłoskę łączącą *-m-*.

⁹⁵ S: *catuṅṅāṃ pariṣadāṃ*. W ms. Sa odnotowujemy tylko jeden raz wariant gen. pl. *catuṅṅāṃ*, formą regularną jest natomiast *catuṅṅāṃ*. Ms. Sa zachował warianty: *parṣāṅṅāṃ* i *pariṣāṅṅāṃ* (z samogłoską epentetyczną *-i-*). Na temat samogłosek epentetycznych w prakrytach patrz PISCHEL 1999: §131-140.

⁹⁶ S: *soḍaṣotsadeṣu*. Znaki *ṣa* oraz *sa* nie są w ms. Sa zapisywane podobnie. Wariant *soḍaṣotsadeṣu* odnotowujemy dwukrotnie.

⁹⁷ S: *tasmāḥ*, mss. CMN *tasmāt*. W ms. Sa odnotowujemy wielokrotnie wariant bez spółgłoski wygłosowej, np. w paralelnych fragmentach Sa 9a/3, Sa 9b/3, Sa 10a/1, Sa 11a/2 *tasmā jñātavyam*.

⁹⁸ S: °*ṣyāṅṅāṃ adbhutaṃ prāpnuvanti*. Lekcja ms. Sa jest zniekształcona, nie jest jasne, co miałyby oznaczać słowo *aprtaṃ*. Zapewne jest to błąd skryby.

⁹⁹ S: *evaṃ samāsato*. Lekcja ms. Sa *samāsato* jest błędem skryby, wynikającym z podobnego zapisu znaków *ma* oraz *sa*, są one przez skrybę często mylone. Forma *eyam* musi być błędem skryby, nie odnotowujemy jej bowiem w ms. Sa w żadnym innym miejscu.

*vastuvairikā vā vapraverikā vā paḍirājāno*¹⁰³ *vā corā*¹⁰⁴ *vā saṃgrāmagatā anyam-anya* | *Ṡmi sāpannāni*¹⁰⁵ *cittāni upastha* | *yitvā*¹⁰⁶ *kālaṃ kurvanti tasya karmasya vipākato tatra satvā upapa-*

5 *dyanti evaṃ khalu punaḥ vividhāni pāpakānām akuśalānā dharmānām vipākato tatra matvā upapa* | *Ḍdyanti evaṃ khalu puna ādhipateyamātram etaṃ tad upapatti tatrotpannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām ka* | *Ormaṇā vipākam pratyānubhavanti kasya karmasya vipākena tatthīyaṃti*¹⁰⁷ *yehi iha jīvanto prāṇakā ta-*

¹⁰⁰ S: *saṃjīvaṃ nāma* || *kasya karmasya*. Ms. Sa podaje w tym miejscu *saṃjīve*, czyli „w [piekle] Sandžiwa”. Senart uzupełnił, ale możemy przyjąć, że oryginalna lekcja mogła być zgodna z ms. Sa.

¹⁰¹ S: *upapadyanti* | *iha sapatnā ye vā bhonti sāpatnakā vā vairiṇaḥ* (...). Lekcja ms. Sa podaje zaimek *yā*, oczekujemy natomiast zaimka określającego *satvā*. Senart słusznie zachowuje wariant *ye*, jednakże w BHS odnotowujemy w formach nom. acc. pl. n. formę *yā* (BHS: 116). Lekcja ms. Sa nie jest zatem niepoprawna. Wariant *māpatnakā* jest błędem skryby wynikającym z podobnego zapisu znaków *ma* oraz *sa*.

¹⁰² S: *vairiṇaḥ*. Temat spółgłoskowy *vairin* został przekształcony w temat samogłoskowy poprzez dodanie samogłoski *a*: *vairin* → *variṇa* i następnie deklinowany jak regularny temat na *-a*. Jest to zjawisko częste w BHS, dlatego lekcja ms. Sa nom. pl. *vairiṇā* jest poprawna i należy ją zachować.

¹⁰³ S: *pratirājāno* (= mss. BNACLM). Lekcja ms. Sa *paḍirājāno* może być związana z p. *paṭirājā* (= sk. *prati*^o), znaki *ṭa* oraz *ḍa* mogły zostać przez skrybę pomyłone. Patrz PED: 398.

¹⁰⁴ S: *caurā*. W ms. Sa wariant *caur*^o odnotowujemy 9 razy, podczas gdy *cor*^o 23 razy. Lekcja ms. Sa powinna zatem zostać zachowana. Patrz także BHS: §3.78.

¹⁰⁵ S: *sāpatnāni*. Jeżeli wariant zachowany w ms. Sa zachowałby upodobnienie spółgłosek w obrębie zbitki spółgłoskowej: wówczas oczekivalibyśmy raczej *tna* → *tta*, czyli *sāpatt*^o (= p., PED: 704). BHS: 15 podaje przykłady upodobnień wstecznych, np. w obrębie zbitki: *tk* → *kk*, *dg* → *gg*, *pt* → *tt*, jednakże asymilacja *tn* → *nn* nie jest regularna w ms. Sa. Jednakże asymilacja *tn* → *nn* nie jest zgodna z regułami asymilacji w prakrytach, gdzie: „Unter den Konsonanten herrscht entsprechend ihrem Durchsetzungsvermögen bei der Assimilation die folgende Hierarchie: Okklusive–Sibilanten–Nasale–Palatale–*l*, *v*, *y*, *r*.” (von HINÜBER 1986: §226). Zgodnie z tą regułą oczekujemy asymilacji *tn* → *tt*.

¹⁰⁶ S: *upasthāpayitvā*; mss. BACM: *sthāyitvā*. Lekcja ms. Sa jest zapewne wynikiem błędu skryby, być może hapl. (znaki *pa* oraz *ya* są zapisywane bardzo podobnie, często są nierozróżnialne), bowiem w pozostałych miejscach odnotowujemy regularną formę *sthāpay*^o.

¹⁰⁷ S: *evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatra upapatteḥ tatra upapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmānām vipākam pratyānubhavanti*; mss. BNACML = ms. Sa. W paralelnych fragmentach ms. Sa zawsze podaje lekcję zgodną z ed. S.: *evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatte tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmanām vipākam pratyānubhavanti*.

6 *cchitā bhavanti vāsīhi paraśūhi kuṭhārīhi tasya karmasya vipākena
tatthīyanti*¹⁰⁸ *kasya karmasya vipā*¹⁰⁹ *Okato teṣāṃ śītako vāyu upavāyatti yehi iha
nivāsato bhojanāni sarvāṇi bhonti*¹⁰⁹ *śrgālamahiṣāna śūkaOrāṇa kukkuṭāna
doṣitāni māmārthatāya vahīṣyāma nti*¹¹⁰ *tasya karmasya vipākato teṣāṃ hasteṣu*

Folio 6a

1 *nakhā jāyati aṃgo*¹¹¹ *vā āyasā yathā iha āyudhayānāni dattāni bhonti eva
yūyaṃ imehi āyu*¹¹² *Odhehi itthannāmaṃ*¹¹² *grāmam vā nagaram vā nigamam vā
hanatha manuṣyān*¹¹³ *vā tiracchānagatāṃ vā tasya karmasya vipākato te*¹¹⁴ *Ṣāṃ
hasteṣu taṇḍā*¹¹⁴ *vāyasā jāyaṃti asito*¹¹⁵ *ca kenaiṣa samjīvo tatra teṣāṃ
nairayikānā*¹¹⁶ *evaṃ bhavanti*¹¹⁷

¹⁰⁸ S: *takṣīyanti* (mss. różnie, ale wszystkie podają niepoprawne lub zniekształcone lekcje).
Wariant ms. Sa należy zachować, formę z *tatth*^o w miejsce *takṣ*^o odnotowujemy w ms. Sa
kilkakrotnie (5b/6 *tatthīyanti*, 6a/2 *tatthamti*, 7a/2 *tatthanti*).

¹⁰⁹ S: *nivāpakabhōjanāni dattāni bhonti*, mss. BNACLM *nivāsato bhojanāni sarvāṇi
bhonti*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcja ms. Sa *yehi iha nivāsato* (?) *bhojanāni
sarvāṇi bhonti*; mało prawdopodobne, aby *sarvāṇi* było błędnym przepisaniem formy
dattāni. JONES 1949: 14 tłumaczy (za S.): „Those who in this world scatter grain as bait
for jackals, buffaloes, hogs and wild cocks, saying, "when they are fattened we shall kill
them for their flesh," [are blown upon by the cold wind] as the maturing of such karma”.

¹¹⁰ S: *poṣitāni māmārthatāya vadhiṣyāmi tti*; mss. BNAL podają lekcję w większości
zgodną z ms. Sa. Forma *māmārthatāya* mogła powstać wskutek błędnego przepisania
māmāsā^o, znaki *ma* oraz *sa* są w ms. Sa bardzo często mylone. Lekcja ms. Sa *doṣitāni* nie
ma tutaj sensu, znaki *po* oraz *do* mogły zostać przez skrybę błędnie przepisane, gdyż są
zapisywane podobnie. Wówczas lekcja ms. Sa byłaby zgodna z S. (poza 1. pl. *-āma* w
miejsce 1. sg *-āmi*).

¹¹¹ S: *jāyanti daṇḍā*. Mało prawdopodobne, aby wariant ms. Sa *aṃgo* był wyłącznie
błędnym przepisaniem przez skrybę słowa *daṇḍā*. JONES 1949: 14 tłumaczy: „[As the
maturing of what karma] do nails or rods of iron grow on their hands”. Lekcja ms. Sa jest
jednak trudna do obronienia, nie jest jasne, co miałyby tu oznaczać słowo *aṃga*. Z drugiej
strony, w kolejnej linijce w paralelnym fragmencie ms. Sa podaje wariant *taṇḍā*, który
mógł powstać w wyniku błędnego przepisania słowa *daṇḍā*. To wskazywałoby, iż
emendacja S. jest poprawna.

¹¹² S: *itthannāmaṃ*. Na temat wymienności głosek nosowych w ms. Sa patrz
MARCINIAK 2014: 162, §5.2.7, a także BHSG: 19.

¹¹³ S: *hanadhvaṃ manuṣyāṃ* (= mss. BNACLM). Lekcja ms. Sa podaje *hanatha*, S. zaś 2.
pl. impv. Ā. *hanadhvaṃ* „zabijajcie”. W BHS znana jest końcówka 2. pl. impv. P. *-tha*
(patrz BHSG: §26.13). Wobec tego lekcja ms. Sa mogłaby zostać zachowana. Końcówka
2. pl. P. *-tha* jest regularna w języku palijskim, patrz GEIGER 2004: §124.

¹¹⁴ S: *daṇḍā*. Patrz przypisy 111.

¹¹⁵ S: *asino*; mss. BNCML: *asito*. Wariant ms. Sa *asito* nie przynosi tutaj oczekiwanego
sensu, możemy przyjąć emendację S., zwłaszcza, że znaki *ta* oraz *na* są w ms. Sa niekiedy
przepisywane niepoprawnie.

¹¹⁶ S: *nairayikānāṃ*. BHSG nie odnotowuje końcówki gen. pl. *-ānā*, podobnie nie jest ona
regularną w ms. Sa, jednakże odnotowujemy ją w kilku miejscach, np. w tym samym
rozdziale Sa 6b/1 *akuśālānā karmaṇāṃ*.

2 *saṃjīva kālasūtre bhūti tenaiṣa saṃjīvanām api se saṃjīvanīṃrayam*¹¹⁸ |
*kālasūtro*¹¹⁹ *nāma so narako yā* Ova *āyudhādattāyata*¹²⁰ *sajotībhūtā tatra te*¹²¹
*nairayikā nirayapālā ardravṛkṣe vā varjetvā kālasūtram vaśena tatthaṃti*¹²² O
*aṣṭāṃse pi ṣaḍāṃse pi catusaṃse pi*¹²³ *anyeṣāṃ dāni pāṣṇi*¹²⁴ *upādāya jāva*¹²⁵
krkāṭikato yathā i-

¹¹⁷ S: *bhavati*; mss. BNACML: *bhavanti*. Konstrukcja: podmiot wyrażony w gen. sg. lub pl. + 3. sg. $\sqrt{bhū}$ (w czasie teraźniejszym lub przeszłym (aoryst, imperfectum)) w znaczeniu „pomyśleć” jest typowa dla BHS. Jednakże lekcja ms. Sa zaświadcza formę czasownikową w 3. pl. i taki wariant pojawia się tu kilkakrotnie, np. Sa 251a/5 *mahādevīye evaṃ bhavanti* (S. *bhavati*), Sa 9b/4 *tesāṃ (...)* *evaṃ bhavanti* (S. *bhavati*).

¹¹⁸ S: *saṃjīvaṃ kālasūtrabhūtikam tena eṣa saṃjīvanirayo*. Lekcja ms. Sa jest częściowo zniekształcona. JONES 1949: 14 tłumaczy: “To the denizens of this hell the thought occurs, “We shall survive only to experience Kālasūtra”. That is why this hell is called Saṃjīva”; a następnie wyjaśnia (n. 6): „Literally, “Survival (*saṃjīvaṃ*) is existence in *Kālasūtra*” (*Kālasūtrabhūtikam*). This is obviously an anomalous way of explaining the meaning of the word. The *Commentary* at J. 5. 270 explains the name in a very straightforward fashion: “though cut to pieces by the warders of hell, the inmates of this hell survive again and again. Hence the name *Saṃjīva*.” *Samjīv* actually expresses the idea of “reviving” dead persons. Senart translates, “C’est par l’enchaînement inéluctable des destinées que l’on renaît dans le *Samjīva*. C’est pour cela que cet enfer a reçu le nom de *Samjīva*.” But this would seem to be an explanation, and a very conjectural one, of the name *Kālasūtra*, rather than of *Saṃjīva*.” Patrz także BHS: 551. Lekcję ms. Sa moglibyśmy przetłumaczyć następująco: „Odradzanie się (*saṃjīva*) jest [równoznaczne z] przebywaniem w [piekle] *Kālasūtra*. Dlatego właśnie piekło [o nazwie] *Saṃjīva* jest [piekłem] odradzania się [wciąż na nowo]”.

¹¹⁹ S: *sūtram*. W ms. Sa odnotowujemy dwukrotnie formę *kālasūtro*, nom. sg. n. zakończony na *-o*. BHS: §8.36 odnotowuje wprawdzie końcówkę *-o* dla form nom. acc. sg. n., ale podaje wyłącznie przykłady z *Lalitawistary*. Aby jednakże uznać tę końcówkę za typową dla ms. Sa, niezbędne są dalsze badania. Końcówka nom. sg. n. *-o* jest regularna w prakrytach, patrz PISCHEL 1999: §363.

¹²⁰ S: *āyudhahastā* (mss. BNACML podają różne lekcje, wszystkie zniekształcone). Lekcja przyjęta przez S. odbiega od tej zaświadczonej w ms. Sa: *āyudhādattā yāta* (?). Czy należałoby ją rozumieć jako: *āyudha+ādattā*, czyli „ci, którzy wzięli broń [chwycili za broń]” oraz *yata←yāva*?

¹²¹ S: *sajyotībhūto tatra tāṃ nairayikā nirayapālā (...)*. Wydaje się, że lekcja przyjęta przez S. powinna zaświadczać *tāṃ nairayikāṃ* (acc. pl.), oczekujemy bowiem znaczenia: „tam strażnicy piekieł, porzuciwszy (*varjetvā* (= *varjayitvā*)) tych mieszkańców piekieł (...)”. JONES 1949: 14 tłumaczy: „Here the warders of hell drive its inmates from under a verdant tree (...)”. Lekcja ms. Sa podaje *te nairayikā* w funkcji acc. pl. m. Patrz BHS: §8.92. Zaimek acc. pl. m. *te* jest częsty w BHS, patrz BHS: §21.30, jest także regularny w j. palijskim, patrz GEIGER 2004: §105.

¹²² S: *takṣanti*. Patrz przypis 108.

¹²³ S: *aṣṭāṃse pi ṣaḍāṃse pi caturāṃse pi*. Lekcja ms. Sa *catusaṃse* musi być błędem skryby, nie odnotowujemy takiego wariantu w żadnym innym miejscu.

¹²⁴ S: *pārṣṇi*. Wariant *pāṣṇi* odnotowujemy w ms. Sa trzykrotnie, podobnie jak regularną formę *pārṣṇi*.

3 *kṣugaṇḍikā evaṃ cchindaṃtā gacchati*¹²⁶ *anyeṣāṃ paṇi kṛkātīkād*¹²⁷
*upādāya yāvat** *pāṣṇi*¹²⁸ *yathā iksuga* | *Ṁṇḍikā evaṃ cchindantā gacchanti teṣāṃ*
*bhūtvā adhimātraṃ*¹²⁹ *duḥkhā vedanā vedenti na ca puna*¹³⁰ *kālaṃ karonti yāva*
*na taṃ pāpakaṃ*¹³¹ *karma kṣīṇaṃ bhavati | kasya karmasya vipākena tatra satvā*
upapadyanti yehi iha baddhā bhavaṃti |

4 *hadinigaṭāditi*¹³² *karmakārāpitā vā bhavanti ettakānāṃ hastāni*
cchindatha | pādāni cchindatha ettakā *Ṁnām* ❧ ❧ ❧ ❧ ❧ *karṇṇā ettakānāṃ*

¹²⁵ S: *yāvat* (= mss. BNACLM). W ms. Sa niekiedy odnotowujemy wymiennność głosek *ya-ja*, tutaj bez spółgłoski wygłosowej. Patrz MARCINIAK 2014: 165, §5.2.8.3 (np. *jeva* (= *yeva*), *jena* (= *yeva*), *jato* (= *yataḥ*) etc., oraz 163, §5.2.8.1. Patrz PISCHEL 1999: §252 oraz BHSG: §2.34. Wymiennność głosek *ja-ya* jest w ms. Sa na tyle częsta, iż lekcja *jāva* powinna zostać zachowana.

¹²⁶ S: *chindantā gacchanti* (mss. BNACLM *gacchati*). W ms. Sa końcówki sg. i pl. stosowane są wymiennie. W większości zostały one zmienione i ujednolicone na późniejszym etapie kopiowania tekstu. Patrz MARCINIAK 2014: 185, §5.2.16 oraz BHSG: §25.

¹²⁷ S: *ṣāṃ punaḥ kṛkātīkād upādāya* (mss. BNAL *pari*). Lekcja ms. Sa *paṇi* jest zapewne błędem skryby, jednakże raczej nieprawidłowym przepisaniem formy *dāni*, nie zaś *punaḥ*, jak przyjmuje Senart, zwłaszcza, iż w poprzedniej linijce w podobnym zdaniu czytamy: *anyeṣāṃ dāni pāṣṇi upādāya*.

¹²⁸ S: *pārṣṇi*. Patrz przypis 124.

¹²⁹ S: *ṅti || te tathābhūtā atimātraṃ*; mss. BNACML: *teṣāṃ bhūtvā a°*. Lekcja ms. Sa *adhimātraṃ* (= mss. ACM należące do tej samej subgrupy) może zostać zachowana w znaczeniu „nadmiernie, ponad miarę”. Nie jest jasne, jak należałoby rozumieć frazę *teṣāṃ bhūtvā*, która została zachowana przez wszystkie manuskrypty. W paralelnych fragmentach ms. Sa podaje prawidłowo: *tathābhūtā adhimātrāṃ vedanāṃ vedenti*. Znaki *ṣa* oraz *tha* są niekiedy mylone, więc możemy przyjąć, iż *teṣā°* jest nieprawidłowym przepisaniem formy *tathā°*.

¹³⁰ S. *punaḥ*. Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana, gdyż wariant *puna* (bez spółgłoski wygłosowej) pojawia się w ms. wielokrotnie, zarówno w prozie, jak i w wersach, przed spółgłoskami i samogłoskami.

¹³¹ S: *yāvaṃ na tatpāpakaṃ*. Lekcja ms. Sa *yāva* (bez spółgłoski wygłosowej) powinna zostać uznana za poprawną, wariant ten pojawia się w mss. wielokrotnie, często w prozie. Nom. sg. n. *taṃ [pāpakaṃ]* zostaje odnotowany przez BHSG: 116.

¹³² S: *hastinigaḍāḍibhiḥ* (mss. BNACLM *haḍini°*). Lekcja ms. Sa musi być w pewnym stopniu zniekształcona. JONES 1949: 15 tłumaczy: „Those who in this world cause slaves to be shackled with fetters and chains”, słusznie odrzucając emendację Senarta i przyjmując lekcję zachowaną w mss., wyjaśniając (n. 2): „Senart prints *hastinigaḍāḍibhi* "with chains used for elephants," but, as Prof. H. W. Bailey suggests in a communicated note, the MS. reading *haḍi* should be retained here. The latter word occurs in Divy. 365 and 435 in the sense of "fetters."” Należałoby zatem tłumaczyć: „ci, którzy sprawiali, że zakuwano (...) w kajdany, łańcuchy i inne”. Emendacja S. jest niepoprawna i należy zachować lekcję zaświadczoną w mss. Znaki *ta* oraz *bha* są w ms. Sa niekiedy mylone, dlatego należy założyć, iż końcówką instr. pl. miało być *-bhi*. Na temat tej końcówki patrz BHSG: §8.111 oraz MARCINIAK 2014: 179.

*nāsā*¹³³ *ettakānām snāyumānsam utpāṭetha ettakānām bāha ettakānām prṣṭhimānsam* | *Ḍ utpāṭetha pañcapalam vā daśapalakam vā*¹³⁴ *tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti evaṃ khalu pu-*
 5 *naḥ ādhipateyamātram etaṃ tatopapattim tatropapannā*¹³⁵ *anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmaṇām* | *Ḍ vipākam pratyanubhavanti tatra te nairayikā nirayapālā tādyamānā paribhāṣyamānā ṭhaṃśaṭhaṃsūti ārhasu*¹³⁶ *te taṃbhīḌitā*¹³⁷ *bahūni prānasahasrāṇi yathādya jāvanāni*¹³⁸ *evan tiṣṭhanti yathā yamaṇānām paṭṭānām samṭaptānām*¹³⁹ *saṃ-*

¹³³ S: *nāsā.*; mss. BNAL: *nāsā.* Znaki *sa* oraz *śa* w ms. Sa niemalże nierozróżnialne.

¹³⁴ S: *paṃcavāram vā daśavārakam vā.* Nie jest jasne, jak należałoby tłumaczyć lekcję ms. Sa. Wprawdzie PED: 439 podaje °*pala* jako „a certain weight, only in cpd.°, MW: 609: „a particular weight = 4 Karshas = 1/100 Tulā”, zatem *pañcapala* znaczyłoby „ważący pięć *pala*”, jednakże takie tłumaczenie nie ma tutaj sensu. Należy zatem przyjąć, iż lekcja ms. Sa zaświadcza dwa rodzaje zjawisk w obrębie fonologii: wymiennosci głosek *r-l* oraz *p-v* (podobnie jak we wspomnianej wcześniej wymiennosci *apara*↔*avara*). W ten sposób *vara*↔*pala*. Patrz MARCINIAK 2014: 166, 5.2.8.3. Na temat głoski *v* miejsce *p* patrz BHSG: §2.30 oraz PISCHEL 1999: §199.

¹³⁵ S: *tatra upapatteḥ tatra upapannā*; mss. BNACML: *tatopapattim ta°*. W paralelnych zdaniach ms. Sa zawsze podaje *tatropapatte(h)* i takiego znaczenia tutaj oczekujemy. Emendacja S. jest poprawna.

¹³⁶ S: °*mānāḥ subhassū ti āhansu*. Ten fragment tekstu jest dosyć niejasny, zarówno lekcja zaświadczona w ms. Sa, jak i ta przyjęta przez S., która znacznie odbiega od lekcji zachowanej w konsultowanych przez niego manuskryptach. JONES 1949: 15 tłumaczy: „The warders of this hell beat and jeer at the inmates, who implore them, saying, "Kill us.", jednakże opatruje to obszernym przypisem, wyrażając wątpliwości odnośnie lekcji przyjętej przez S. oraz jego interpretacji tego fragmentu. (n. 3: „*Subhassū*, an admittedly doubtful conjecture of Senart's, which is adopted in the translation with much misgiving, especially as it involves the insertion of the words "who implore them." The MSS. are practically all agreed in having *śaṭhaṃsuti(kā)*, which might be interpreted as "offspring of rogues." We could then render, "they {sc. the warders of hell) called them rogues."” Na temat końcówki 2. sg. impv. w p. patrz GEIGER 2004: 163, §126. Lekcja ms. Sa *ṭhaṃśaṭhaṃsūti* wydaje się być zniekształcona, jednakże emendacja S. jest z kolei zbyt daleko posunięta.

¹³⁷ S: *sambhūtā*; mss. BNACML: *taṃbhītā* (= ms. Sa). Znaki *sa* oraz *ta* nie są w ms. Sa zapisywane podobnie. Lekcja zaświadczona we wszystkich zachowanych manuskryptach może zostać uznana za prawidłową. W złożeniach odnotowujemy bowiem niejednokrotnie *taṃ°* w miejsce tematu *taḍ°* (*taṭ°*), np. Sa 104a/4, 106a/4, 106b/2 *taṃvarṇṇā taṃbhakṣā*.

¹³⁸ S: *yathā naiva jīvanī*. Lekcja ms. Sa mogłaby zostać przetłumaczona jako: „teraz te tysiące przerażonych istot stoją niczym żywe”, przyjmując, iż *jāvanāni* ← *jīvanāni*. JONES 1949: 15 tłumaczy: „In their many thousands these creatures stand benumbed with terror, as though bereft of life”.

¹³⁹ S: *atha yamaṇānām paṭṭānām taptānām*. Lekcję ms. Sa *yamaṇānām* możemy traktować jako błąd lip., wariant *saṃtaptānām* jest poprawny i należy go zachować.

6 *prajvalitānām majotibhūtānām*¹⁴⁰ *bahūni paṭṭasahasrāṇi puratohahāyasā*
*gacchati*¹⁴¹ *teṣāṃ dāni āga*Ṡ*occhanteṣu*¹⁴² *śabdaṃ karonti | etāni āgacchantīti tāni*
*teṣāṃ āgatvā pratyekaṃ gātrāṇi pariveṣṭanti tatra teṣāṃ cchāvī*Ṡ*n nidahanti*
*carma pi mānsaṃ pi snārūṃ pi*¹⁴³ *nirdahanti yayā sarvan ti*¹⁴⁴ *nirdagdhaṃ*
*bhavati | atha teṣāṃ āvr̥mhi*¹-

Folio 6b

1 *ta*¹⁴⁵ *tacchavimānsaṃ lohitaṃ vyavahyati*¹⁴⁶ | *te tathābhūtā adhimātraṃ*
*duḥkhāṃ vedanāṃ vedayanti na ca punaḥ kāla*Ṡ*karonti yāva sānaṃ taṃ*
pāpakaṃ karma vyantīkṛtaṃ bhavati | evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātraṃ
*enaṃ*¹⁴⁸ *tatropapatteḥ tatro*Ṡ*apapannānām*¹⁴⁹ *anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānā*¹⁵⁰
karmaṇām vipākaṃ pratyanubhavanti kasya karmasya vi-

2 *pākena tatra satvā upadyanti yehi iha jīvatām*¹⁵¹ *prāṇā anekaśo*
*ghātāvitā bhavanti | yotrehi*¹ | *Ṡ vācānatehi vā daṇḍakehi vā*¹⁵² *sarvadaṇḍehi vā*

¹⁴⁰ S: *sajyotibhūtānām*. Lekcja ms. Sa jest błędem skryby. Znaki *sa* oraz *ma* są nierzadko mylone przez skrybę.

¹⁴¹ S: *vaihāyasā gacchanti*; mss. BNACML: *gacchati*. Końcówki sg. i pl. są w ms. Sa wprowadzane z większą dowolnością niż zostało to zachowane w późniejszych manuskryptach tekstu i tym samym w edycji Senarta.

¹⁴² S: *āgacchantām*. S. przyjmuje gen. abs. (= mss. BNACML), patrz BHSG: §7.53. W paralelnej frazie Sa 7a/3 zachowuje loc. abs. *teṣu dāni āgacchanteṣu*.

¹⁴³ S: *chaviṃ nirdahanti carma pi mānsaṃ pi snāyūṃ pi*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcia ms. Sa *snārūṃ*? Wariant przyjęty przez S. (= mss. BNACML) jest poprawny i zgodny z oczekiwanym znaczeniem.

¹⁴⁴ S: *yathā sarvaṃ pi*; mss. BNACML: *yayā sarvan ti*. Lekcję ms. Sa moglibyśmy tłumaczyć następująco: „przez co wszystko zostało spalone” lub „przez co całe [ciało] zostało spalone”, chociaż oczekiwalibyśmy *yena* w miejsce *yayā*.

¹⁴⁵ S: *°hitam*; mss. BNAM: *°hita*. Nom. m. n. tematów na *-a* zakończony na *-a*. Patrz MARCINIAK 2014: 175, §5.2.13.1, BHSG: §8.22. Na temat formy *āvr̥mhi*^o patrz BHSD: 98. Końcówkę nom. sg. *-a* odnotowujemy także w prakrytach (A.), patrz PISCHEL 1999: 363.

¹⁴⁶ S: *tacchavimānsalohitaṃ vyavadahyati*. Lekcja ms. Sa jest zapewne błędem skryby (lip. *vyavadahyati* → *vyavahyati*), znaki *ha* oraz *da* są zapisywane podobnie.

¹⁴⁷ S: *kālam* (= mss.). Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana. Na temat wymiennosci głosek nosowych w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: 162, §5.2.7 oraz BHSG: 19.

¹⁴⁸ S: *etaṃ*, mss. BNA *enaṃ*. Lekcja ms. Sa jest poprawna i powinna zostać zachowana.

¹⁴⁹ S: *upapannā*, mss. BNACML *°ānā(m)*. Emendacja S. jest poprawna, oczekujemy bowiem podmiotu w nom. pl. (*°upapannā* [...] *pratyanubhavanti*). W paralelnym fragmencie w kolejnej linijce ms. Sa podaje poprawnie: *tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmaṇām vipākaṃ pratyanubhavanti*.

¹⁵⁰ S: *°ānām*. Patrz przypis 116.

¹⁵¹ S: *jīvantā*. Oczekujemy formy nom. pl. Lekcja ms. Sa podaje *jīvatām* (temat słaby) z końcówką *-ām*. Patrz MARCINIAK 2014: 179, §5.2.13.1.16 (np. Sa 30b/4 *devām āsurā brāhmaṇā*; Sa 23a/3 *parikalpenti satvām*) oraz BHSG: §8.85.

¹⁵² S: *yehi iha yācānakehi vā paṇḍakehi vā*, mss. BNACML *vācānatehi vā daṇḍakehi*. Nie jest do końca jasne, co miałyby oznaczać lekcia ms. Sa. Znaki *pa* oraz *da* mogły zostać

*duṣṭilehi*¹⁵³ *vā pravrajitehi cīvarāṇi vā kāyabandhanāni vā pariObhumjitāni bhavanti tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamā-*

3 *tramṃ*¹⁵⁴ *etaṃ tatropapatte tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmanām vipākaṃ pratyānubhavaṃ* | *anyeṣāṃ dāni pārṣṇi upādāya yāva kṛkāṭikāto vadhrinenti*¹⁵⁵ | *anyeṣāṃ dāni kṛkāṭikāto upādāya yāva pārṣṇi vadhritedārenti anyeṣāṃ dāni <pārṣṇi upādāya yāva kṛkāṭikāto nenti>*¹⁵⁶ *kṛkāṭikā upādāya yāva kaṭṭyo*

4 *cīrakaḥ cīrakavadhrāni karonti*¹⁵⁷ | *te tathābhūtābhīmātrāṃs*¹⁵⁸ *tavedanām vedayanti | kasya karmasya viOpākenānugatvā upapadyanti*¹⁵⁹ *yehi idha erakavārṣikā vā kārāpitā cīrakavāsi vā kārāpitā cīrakavāsikā vā*¹⁶⁰ *tasya*

przez skrybę źle przepisane. JONES 1949: 16 tłumaczy: „Those who in this world have repeatedly caused human beings to be slain, and those mendicants, eunuchs, criminals and sinners who become recluses and usurp the monk's robe and girdle”.

¹⁵³ S: *duḥṣṭilehi* (= mss. BNACLM). W ms. Sa wielokrotnie odnotowujemy formy pozbawione wisargi wewnątrzwyrazowej, np. *antapur°*, *duṣṭur°*, *dukh°*. Patrz MARCINIAK 2014: 169, §5.2.10.1. Jest to forma regularna w j. palijskim, patrz PED: 324.

¹⁵⁴ Wprowadzenie dodatkowej anuswary jest zjawiskiem bardzo częstym w ms. Sa, zostało jednak ono usunięte na późniejszym etapie kopiowania tekstu. S. nie odnotowuje takiego zjawiska. Patrz MARCINIAK 2014: 160, §5.2.3. W BHS anuswara jest nierzadko dodawana do wygłosowej samogłoski (podobnie w prakrytach) w celu wydłużenia sylaby, jednakże w ms. Sa jest ona dodawana także do wygłosowej nosówki, nie tylko w wersach, lecz bardzo często w prozie.

¹⁵⁵ S: *vadhrī vidārenti*. Lekcja ms. Sa *vadhri nenti* jest zniekształcona, wynika zapewne z błędu haplografii. W dalszej części zdania w tym samym znaczeniu ms. Sa podaje: *vadhri te dārenti*: „rozdzierają na pasy (?)”.

¹⁵⁶ S: *anyeṣāṃ dāni kṛkāṭikā upādāya*; mss. BNA: *anyeṣāṃ dāni pārṣṇi upādāya yāva kṛkāṭikāto nenti kṛkāṭikā upādāya*. W ed. S. brak części zdania: „innych począwszy od pięt aż do karku rozdzierają (*neniti←dhārenti* (?)), [innych] począwszy od karku aż do bioder [rozdzierają]”. Emendacja S. jest poprawna, gdyż jest to powtórzenie zdania, które pojawiło się już wcześniej w tym samym opisie cierpień.

¹⁵⁷ S: *yāva kaṭṭyo cīrakavadhrāni karonti*. Lekcja ms. Sa jest zapewne błędem dittografii.

¹⁵⁸ S: *adhimātrāṃ*. Wprowadzenie *-ms-* jest zjawiskiem częstym w ms. Sa, np. Sa 18a/1 *bhagavāṃs tenopasaṃkrāmitvā*, Sa 50a/2 *drṣṭiṃs pamākyāti*, Sa 74a/5 *bhagavāṃs tenopasaṃkrami*, Sa 94b/4 *yena bhagavāṃs tenāñjalim*.

¹⁵⁹ S: *vipākena atra satvā upapadyanti*, mss. *atra gatvā*. Jest to powtarzająca się fraza, więc emendacja S. jest uzasadniona. Lekcja ms. Sa musi być wynikiem błędu skryby.

¹⁶⁰ S: *cīrakavārṣikā kārāpitā vā*. Patrz JONES 1949: 16 (n. 1.): „It is a simple emendation to change *erakavārṣika* and *cīrakavārṣika* of Senart's text into *erakavartika* and *cīrakavāsika* respectively, especially as some of the MSS. actualty have the latter word.” Emendacja S. jest niejasna – dlaczego wytwarzanie odzienia z trawy i kory drzew miałoby być grzechem powodującym, iż osoby wykonujące takie zajęcie i w ten sposób postępujące doznawałyby potem cierpień w piekle? Lekcja ms. Sa *cīrakavāsikā* jest poprawna i powinna zostać zachowana, weźmy bowiem pod uwagę znaczenie PED: 269 *cīrakavāsika* „bark-dress (a punishment)”. W ten sposób moglibyśmy zaproponować

*karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti | yo nirayo
andhakāradhūmasaṅghaparito*¹⁶¹ so

5 *dhūmo tīkṣṇo kaṭuko bhayānako chaviṃ bhītvā carmaṃ bhītvā mānsaṃ
bhītvā snāyumaṃ bhītvā asthiṃ bhītvā asthimajjaṃ māṃsaṃ atinirjāti*¹⁶²
*sarvakāyaṃ mūrccchento*¹⁶³ *tatra saṃprakṣipanti*¹⁶⁴ | *te tatra anekāni yojanaśatāni
anvāhiṅgantā te anyā* | *Omānyamaṃ bandheṣa akramantā*¹⁶⁵ *paṭisubhanti te
tathābhūtā adhimātrā vedanāṃ vedenti na ca puna*¹⁶⁶ *kālaṃ karonti yā-*

6 *va mānaṃ*¹⁶⁷ *taṃ pāpakaṃ karma vyantīkṛtaṃ ca bhavati*¹⁶⁸ | *kasya
karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti yehi i* | *Odha adhveṣu*¹⁶⁹ *vā guḍhīṣu vā*

następujące tłumaczenie: „[ci, którzy] powodują, że [inni] noszą odzienie z kory drzewa / [ci, którzy] każą [innym] nosić odzienie z kory drzewa”. Odnośnie formy *erakavārṣikā*, czy możemy uznać, że chodzi o *erakavattikā* (→*vārṣikā* jako skutek hipersanskrytyzacji (?)), por. PED: 161 *erakavattika* „a certain kind of torture” oraz *eraka* „Typha-grass, a kind of grass used for making coverlets”. Jeżeli zachowalibyśmy wariant ms. Sa *erakavārṣikā*, moglibyśmy rozumieć go jako: „[ci, którzy] sprawiają, iż [inni] spędzają porę deszczową [w chatach] z liści (?) / [ci, którzy] sprawiają, iż [inni] spędzają porę deszczową [odziani w ubranie] z liści (?)”.

¹⁶¹ S: *niraye °saṅgho parito*. Lekcja ms. Sa (nom. sg.) może zostać zachowana: „to piekło, [które jest] wypełnione chmurą (= masą, dużą ilością – *saṅgha*) ciemnego dymu”.

¹⁶² S: *atinirjāti*; mss. BNCM: °*nirjāti*. W ms. Sa wariant *nirjāti* odnotowujemy tylko jeden raz, w pozostałych miejscach Sa zaświadcza regularnie °*niryā°*. Lekcję ms. Sa możemy jednakże zachować, wymiennieść głosek *ya* oraz *ja* występuje w ms. Sa niejednokrotnie. Patrz MARCINIAK 2014: 165, §5.2.8.3, 10-11 oraz BHS: §2.34. Na temat zjawiska *ya→ja* w prakrytach patrz PISCHEL 1999: §252.

¹⁶³ S: *sarve kāyā mūrccchanta*. Lekcja mss. Sa może zostać zachowana: „całe ciało [jest] omdlałe”. Jednakże wówczas będzie to niezgodne z następującą formą pl. *saṃprakṣipanti*. Wariant *mūrccche°* (który, jeżeli przyjmiemy za prawidłowy, moglibyśmy rozumieć jako caus., w którym *aya→e*) odnotowujemy w ms. Sa tylko jeden raz, regularnie zaś *mūrcccha°*.

¹⁶⁴ S. °*kṣipanti*, mss. NACML °*kṣipanti*. Jeżeli przyjmiemy wariant zachowany w mss. za prawidłowy, wówczas formę *saṃprakṣipanti* moglibyśmy rozumieć jako: „[leżą jako] sterta [ciał]”. Biorąc pod uwagę, iż znaki *pa* oraz *ya* są w ms. Sa zapisywane bardzo podobnie, moglibyśmy również przyjąć, iż oryginalną formą mogła być *saṃkṣipanti*.

¹⁶⁵ S: °*anvāhiṅgantā anyamānyamaṃ ākramantā*. Ms. Sa podaje dodatkowo *bandheṣa*, co moglibyśmy traktować jako błędne przepisanie formy *bandheṣu* „w kajdanach / w łańcuchach”, wówczas możemy podać następujące tłumaczenie: „I wędrując (*anvāhiṅgantā*, BHS: 42, PED: 50) przez wiele setek jodżan, w łańcuchach, depczą się one [wzajemnie] i objijają o siebie”.

¹⁶⁶ S: *punaḥ*. W ms. Sa odnotowujemy wielokrotnie wariant *puna*, niezależnie od następującej głoski, zarówno w prozie, jak i w partiach wierszowanych.

¹⁶⁷ S: *sānaṃ*. W ms. Sa mamy do czynienia z błędem skryby, znaki *ma* oraz *sa* są przez skrybę nierzadko mylone. Chodzi bowiem o zaimek gen. pl.

¹⁶⁸ S: *na bhavati*; mss. BACML: *ca bhavati*. Emendacja S. jest uzasadniona, oczekujemy bowiem partykuły *na*.

¹⁶⁹ S: *randhreṣu*, mss. *adhveṣu*. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje lekcję: *asthesu vā guttīṣu vā kārāṣu vā baṃdheṣu*, nie jest jednak jasne, co miałyby one oznaczać.

*kārāsa*¹⁷⁰ *vā bandheṣu vā sāhikānā vāntamvurukānām vā undūruṇām*¹⁷¹ *vā vidālānām vā ajagaOjaṇām*¹⁷² *vā vile dhūmaṃ*¹⁷³ *kṛtvā dvārā rakṣitā bhavanti | madhūni vā te ākāvā dhūmena badhitā sambhavanti*¹⁷⁴ *tasya*

Folio 7a

1 *karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti | evaṃ khalu punaḥ vividhānām pāpakānām akuśalānā karmOaṇā*¹⁷⁵ *vipākato tatra satvā upapadyanti | evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ tatropapannāḥ a¹Onyeṣām pi vistaraḥ kenedaṃ kālasūtraṃ tatra nairayikāḥ nirayapālā*¹⁷⁶ *ādre va vrkṣe vā varjetvā kāla¹-*

2 *sūtravasena tatthanti*¹⁷⁷ *tenaiṣa kālasūtro nirayo | yāthākarttavyā*¹⁷⁸ *saṃghāto nāma so narako parvatāntariOkam saṃsthito āyaso |*

¹⁷⁰ S: *kārāsu*, mss. BNACLM *kārāsa*. Emendacja S. wydaje się poprawna, oczekujemy bowiem loc. pl.

¹⁷¹ S: *sāhikānām vā kiṃpuruśakānām vā undurūṇām*. JONES 1949: 16 tłumaczy: „Those who in this world smoke the openings of the dens, burrows, enclosures, and traps of *sāhikas*, monkeys, rats, and cats, and the holes of serpents, guarding the exits (...)”. Jak zauważył EDGERTON (BHSD: 183), emendacja S. jest zbyt daleko posunięta i niepoprawna: „(...) in any case, *monkey* is implausible in mg., since reference seems to be made to animals leaving in holes. I cannot solve this word”. Nie jest jasne, o jakie zwierzę może tutaj chodzić. Lekcja ms. Sa mogłaby zostać odczytana jako *vā + antamvuruka* (?) lub *vā + ntamvuruka* (?). Mss. BNACLM zaświadczały różne lekcje: *ntampuruka*, *tampurusa*, *ntampurusa*.

¹⁷² S: *ajagarānām*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcja ms. Sa *ajagajaṇām*. Znaki *ra* oraz *ja* nie są zapisywane podobnie. Czy skryba, widząc szereg wyrazów oznaczających gatunki zwierząt, błędnie wprowadził słowo *gaja* „słoń”?

¹⁷³ S: *dhūpaṃ*. Lekcja ms. Sa podaje *dhūma* „dym”, co jest tutaj oczekiwanym znaczeniem, dlatego może zostać zachowana.

¹⁷⁴ S: *madhukarā vā dhūmena bādhitā bhavanti*; mss. BNACML: *badhitā sambhavanti*. Lekcja ms. Sa jest niejasna: *madhūni vā te* [*vāte?*] *ākāvā* (?) *dhūmena badhitā sambhavanti*, musiała powstać w wyniku szeregu błędów skryby. JONES 1949: 17 tłumaczy: „those who (...) suffocate bees with smoke”. Wariant *madhu* w znaczeniu „pszczoła” pojawia się także w ms. Sa 7b/4, gdzie jest mowa o pszczołach dręczonych ogniem.

¹⁷⁵ S: *akuśalānām karmānām*. Oczekujemy formy gen. pl. BHSG nie odnotowuje końcówki gen. pl. *-ānā*, podobnie nie jest ona regularną w ms. Sa, jednakże odnotowujemy ją w kilku miejscach, np. w tym samym rozdziale 6a/1 *nairayikānā*. Wariant *karmaṇā* w roli gen. pl. odnotowujemy w ms. Sa kilkakrotnie, np. Sa 185b/1 *svayaṃkṛtānām karmaṇā* (S. *karmānām*).

¹⁷⁶ S: *nairayikān nirayapālā*, mss. BNACLM *nairayikāḥ* (= ms. Sa). Oczekujemy acc. pl. *nairayikān*, więc emendacja S. wydaje się poprawna. Jednakże w ms. Sa również w innym miejscu odnotowujemy końcówkę *-āḥ* w roli acc. pl. tematów na *-a*: Sa 83a/1 *daśa kuśalāḥ karmapathām deśanti*. Patrz także BHSG: §8.93 oraz Abhis. §6.34.

¹⁷⁷ S: *°vaśena takṣanti*. W ms. Sa odnotowujemy wariant *tatth°* wielokrotnie. np. Sa 5b/5 *tatthīyaṃti* (S. *takṣīyanti*), Sa 5b/6 *tatthīyanti* (S. *takṣīyanti*), Sa 6a/2 *tatthaṃti* (S. *takṣanti*), Sa 7a/2 *tatthanti* (S. *takṣanti*). Ciekawe, iż wariant ten pojawia się tylko w jednym rozdziale (*Naraka-parivarttaṃ nāma sūtraṃ*).

*ādīptasamprajvalito sayotībhūto anekāni yojanaśatāni āyato | tatra teṣāṃ
nairaṅyikānāṃ nirayapālā āyudhahastā uddeśanti*¹⁷⁹ | *te dāni bhūtā*¹⁸⁰ *taṃ
parvatāṃtarikaṃ praviśanti | teṣāṃ dā-*

3 *ni purato agni prādurbhavati*¹⁸¹ *te dāni bhūtā pratinivarttanti | teṣāṃ dāni
prṣṭhato agniḥ prādurbhavati* | *Ṡ dāni śailā parasparaṃ samāgacchanti teṣu
dāni āgacchanteṣu śabdaṃ karonti etāṃ gacchanti etān gacchantīti*¹⁸² | *te
samāṅgatā yathā ikṣu evaṃ pīḍeyanti | te dāni śailā vaihāyasam
abhuyudgacchanti te teṣāṃ heṣṭhā anupraviśanti*

4 *yadā anupraviṣṭā bhavanti bahūni prāṇisahasrāṇi te dāni śailā
sanniviṣṭāti*¹⁸³ *yathā ikṣugaṇḍā evaṃ* | *Ṡ piḍenti lohitanadīyo prasyandanti |
asthisamkalikā parivuhyanti*¹⁸⁴ | *nirmānsā snāyusamyuktā*¹⁸⁵ | *tathābhūtā
adhimā* | *Ṡtrāṃ vedanāṃ vedenti*¹⁸⁶ *na ca puna*¹⁸⁷ *kālaṃ karonti yāva sānaṃ taṃ
pāpakaṃ karma vyantīkṛtaṃ bhavati | kasya karmasya vipā-*

¹⁷⁸ S: *yathākartavyo*. W ms. Sa niejednokrotnie odnotowujemy necessitativum zakończzone na °*tavyā* z różnymi podmiotami. S. często wprowadza emendację °*tavyaṃ*: np. Sa 7a/2 *yāthākartavyā saṃghāto nāma so narako*; Sa 12b/5 *śrotavyā śrāddhātavyam*; Sa 243a/5 *triṣutto pakvasya ośiritavyā*; Sa 371b/6 *sādāyitavyā*. Patrz także MARCINIAK 2014: 198, §5.2.18.12.

¹⁷⁹ S: *uddeśanti*. Wariant *uddeśanti* odnotowujemy w ms. Sa tylko jednokrotnie, sądzę, że możemy go uznać za błąd skryby.

¹⁸⁰ S: *bhūtāḥ*. Na temat wisargi w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: 168, §5.2.10.4.

¹⁸¹ S: *prādurbhūto*. Lekcja ms. Sa jest poprawna i powinna zostać zachowana.

¹⁸² S: *etāgacchanti etāgacchanti*: „one (= góry) zbliżają się” JONES 1949: 17 tłumaczy: „Look at the mountains coming on us! See them come!” Ms. Sa podaje dwukrotnie acc. pl. *etāṃ/etān* (= mss. BACL M), co tłumaczylibyśmy: „one (= góry) idą na nich / nadciągają na nich!” Wariant S. wydaje się być bliższy oczekiwaniem znaczeniu, bowiem istoty zauważają, iż góry zbliżają się właśnie do nich, dlatego niezrozumiałe jest, do czego / kogo miałby się odnosić acc. pl. *etāṃ*. Innym możliwym uzasadnieniem byłoby potraktowanie lekcji ms. Sa jako *etāṃgacchanti* z dodatkową anuswarą wewnątrzwyrazową („superfluous anusvara”). Patrz MARCINIAK 2014: §5.2.3.

¹⁸³ S: *sanniviśanti*. Lekcję ms. Sa należy uznać za błąd skryby (met.: *sanniviśanti* → *sanniviṣṭāti*).

¹⁸⁴ S: *parivarjyanti*. Lekcja ms. Sa musi być błędem skryby, nie odnotowujemy bowiem takiego wariantu ani w samym ms. Sa, ani w BHS i języku palijskim. Mss. BNACLM podają różne lekcje: *parivahyanti* (mss. BN), *parivajyanti* (ms. A), *parivarjanti* (mss. CM). JONES 1949: 17 tłumaczy: „They are left heaps of bone refuse”.

¹⁸⁵ S: °*yuktāḥ*. Na temat wisargi w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: §5.2.10.

¹⁸⁶ S: *tathābhūtā vedanā vedenti*. Lekcja ms. Sa jest poprawna i powinna zostać zachowana: „W takim stanie doznają niezmiernych cierpień”. Mss. BNACLM zaświadczyają błędną lekcję: *tathā sūtraṃ vedanāṃ vedenti*. Możemy przypuszczać, iż na pewnym etapie kopiowania tekstu skryba popełnił błąd lipografii, wariant *sūtraṃ* jest zapewne nieprawidłowym przepisaniem części formy (*adhi*)*mātraṃ*.

¹⁸⁷ S: *punaḥ*. Patrz przypis 167.

5 *kena tatra satvā upapadyanti | yehi iva*¹⁸⁸ *kīākamardanāni vā kārāpitāni bhavanti | talamardanāni vā asi*⊙*patre vā devājāturthe vā*¹⁸⁹ *jīvantake eva prāṇake*¹⁹⁰ *patrayaṣṭīnti*¹⁹¹ *pīḍitā bhavanti | likṣā vā yūkā vā | maṃkuṇā*¹⁹² *vā nakhehi* ⊙ *piccitā bhavanti | tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti | evaṃ khalu punaḥ ādhīpateyamātram etaṃ*

6 *tatropapatte*¹⁹³ | *tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmanām*¹⁹⁴ *vipākaṃ pratyanubhavanti | tām a*⊙*sthisamkalikāyā*¹⁹⁵ *āyasā*¹⁹⁶ *dronīhi ādīptāhi samprajvalitāhi sajyotībhūtāhi āyasehi muśalehi ā*⊙*dīptehi samprajvalitehi sajyotībhūtehi | āyapātre*¹⁹⁷ *yathā pañca varṣāsatāni bhavanti te tathābhūtā evaṃ*

¹⁸⁸ S: *idha*. Znaki *va* oraz *dha* są w ms. Sa zapisywane bardzo podobnie, dlatego możemy uznać, iż mamy tu do czynienia z błędem skryby *idha* → *iva*. Patrz PED: 121.

¹⁸⁹ S: *asipatre vā devānām tathā evā*. Lekcja ms. Sa *devājāturthe* jest zapewne błędnym przepisaniem form *devajān tathā* (znaki *tu* oraz *nta* są niekiedy przez skrybę mylone), (= mss. BAN): „[które] w ten sposób istoty żywe (...)”. Emendacja S. *devānām* wydaje się zbyt daleko posunięta, co zauważył także JONES 1949: 17 (n.3): „*Devānām* should obviously be changed to *sattvānām* (? *sattvāni*) for it is impossible to imagine the devas possessing, or dwelling in, a sword-leafed forest.” Sądzę, że należy zachować lekcję ms. Sa, przyjmując powyższe uwagi na temat błędu skryby.

¹⁹⁰ S: *jīvantakā evaṃ prāṇakā*. Ms. Sa podaje nom. pl. tematów na *-a* zakończony na *-e*. Patrz BHS: §8.80. PISCHEL 1999: 291 odnotowuje końcówkę *-e* tylko w formach acc. pl. tematów na *-a*, tak samo w języku palijskim.

¹⁹¹ S: *patrayaṣṭīhi*. Oczekujemy instr. pl., więc emendacja S. wydaje się uzasadniona. Mss. BNACLM podają lekcję zgodną z ms. Sa, jednakże jest ona niezrozumiała.

¹⁹² S: *samkuṣā*. Nie jest jasne, o jakiego rodzaju owada może tutaj chodzić (patrz JONES 1949: 18 (n.1.)). Lekcja ms. Sa jest niejasna, znak *ma-* jest zapewne błędnym przepisaniem znaku *sa-*.

¹⁹³ S: *upapatteḥ*. Na temat wisargi w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: §5.2.10.

¹⁹⁴ S: *karmānām*. Emendacja S. jest całkowicie nieuzasadniona. Należy zachować lekcję ms. Sa *karmanām* (gen. pl.). Wariant *karmānām* (w którym temat spółgłoskowy został przekształcony w samogłoskowy na *-a* poprzez opuszczenie spółgłoski wygłosowej) odnotowujemy w ms. Sa tylko dwukrotnie, zdecydowanie przeważa forma *karmanām*.

¹⁹⁵ S: *tā asthisamkalikāyo*. Ms. Sa podaje lekcję *tām asthisamkalikāyā* (a może *tā-m-asthi*^o ze spółgłoską łączącą *-m-*?). BHS: 67 odnotowuje dla nom. acc. pl. tematów fem. na *-ā* zarówno końcówkę *-āyo* jako regularną, jak i *-āyā*, jednakże tę drugą opatruje znakiem zapytania, gdyż pojawia się ona w mss. BNACLM Mv, jednakże nie odnotowujemy jej ani raz w edycji S. W ms. Sa regularnie występuje końcówka *-āyo*, regularna także w palijskim, patrz GEIGER 2004: §81.

¹⁹⁶ S: *āyasāhi dro*^o; mss. NACML: *āyasā dro*^o. Oczekujemy instr. pl., więc emendacja S. jest prawidłowa. Lekcję ms. Sa możemy uznać albo za błąd lipografii (*āyasāhi* → *āyasā*), albo za wprowadzenie długości samogłoski w złożeniu: *āyasadronīhi* → *āyasādronīhi*.

¹⁹⁷ S: *ayopāte*; mss. BNACM: *āyapāte*. W ms. Sa odnotowujemy regularnie w złożeniach *ayo*^o, więc wariant *āya*^o należy uznać za błąd skryby. Wariant ms. Sa *āyapātre* (= *ayopātre*) oznaczałby „naczynie/garneki żelaza”, ewentualnie „żelazne naczynie/garneki”, zaś całą frazę należałoby przetłumaczyć następująco: „przez pięćset lat te sterty kości

Folio 7b

1 *duḥkhāṃ tīvrāṃ vedanāṃ*¹⁹⁸ *vedayanti* | *kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti jehi*¹⁹⁹ *iha jīvaṃtakā prāṇakā santīhi*²⁰⁰ *vijjhītā bhavanti āgadhrehi vāpentī niryāhi vā saṃtīhi vā saprānakāni vā nānyā udūkhale* | *Ṭ musalehi saṃkitā*²⁰¹ *bhavanti tasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti tenaiṣa saṃghāto ti vuccati* |

2 *tatra nairayikā satvā saṃghātam āpādiyanti*²⁰² | *teteva*²⁰³ *nirayo saṃghāto ti nāma vuccati*²⁰⁴ | *tatra te nairayikā Ṭ bahūni prāṇasahasrāni pratyekapratyekam vā gharakehi oruddha*²⁰⁵ *cchinna-īryapathā gacchati teṣāṃ haste agni prajvalati* | *Ṭ yathā yathāgniḥ prajvalati* | *na tathā tathā śabdaṃ karoti* | *yathā yathāgni nirvāti tathā tathā tuṣṇīm bhavanti*²⁰⁶ |

3 *te tathā tathā ādhimātrāṃ*²⁰⁷ *vedanāṃ vedayanti tasya*²⁰⁸ *karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti* | *ye*²⁰⁹ *iha a* | *Ṭrāṇā anabhisaraṇā karmakāraṇā*

pozostają w płonących, rozżarzonych, ognistych żelaznych kotłach, niczym w żelaznych garnkach wypełnionych płonącymi, ognistymi, rozżarzonymi żelaznymi tłuczakami”.

¹⁹⁸ S: *vedanā*. Emendacja S. jest całkowicie nieuzasadniona, oczekujemy acc. pl. tematu na *-a*: „doświadczają cierpień i niezmiernych udręk”.

¹⁹⁹ S. *yehi* (= mss. BNACLM). Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana, gdyż odnotowujemy w manuskrypcie niejednokrotnie głoskę *j* w miejsce *y*. Patrz MARCINIAK 2014: 165, §5.2.8.3.10 oraz BHSG: §2.34.

²⁰⁰ S: *śaktīhi*; mss. BNACML: *santīhi*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcia ms. Sa. Oczekujemy nazwy jakiegoś narzędzia, dlatego emendacja S. wydaje się uzasadniona.

²⁰¹ S: *bhavanti vā gadāsīhi bādhyante vā yehi saṃprajvalitehi sajīvāni prāṇakāni vyāpādyā udūkhale muśalehi saṃkliṣṭā*. Lekcja ms. Sa w znacznym stopniu różni się od wariantów przyjętych przez S: *bhavanti āgadhrehi vā pentī niryāhi vā saṃtīhi vā saprānakāni vā nānyā udūkhale musalehi saṃkitā*. JONES 1949: 18 tłumaczy: „Those who in this world stab living creatures with daggers, or fell them with bludgeons, and those who destroy living creatures by grinding them in mortars with red-hot pestles, are reborn there as a maturing of this karma”.

²⁰² S: *āpadyante*. Ms. Sa regularnie zaświadcza warianty *āpadyanti* (znacznie częściej) oraz *āpadyante*, nie odnotowujemy formy *āpādiyanti* z samogłoską epentetyczną *-i-*.

²⁰³ S: *tena eṣa*. Lekcję ms. Sa należy uznać za błąd skryby, gdyż w paralelnych fragmentach ms. Sa podaje *tena eṣa* (...) *vuccati*.

²⁰⁴ S: *nirayo saṃghāto ti vuccati*. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje *saṃghāto ti vuccati*, bez wyrazu *nāma*.

²⁰⁵ S: *oruddhā*; mss. BNACML: *oruddha*. Nom. pl. tematów na *-a* zakończony na *-a*. Patrz MARCINIAK 2014: §5.2.13.15 oraz BHSG: §8.79. Końcówkę nom. pl. *-a* odnotowujemy także w prakrytach (A.), patrz PISCHEL 1999: 363.

²⁰⁶ S: *tuṣṇībhavanti*. Ms. Sa zaświadcza dwa warianty *tuṣṇī°* oraz *tuṣṇīm*.

²⁰⁷ S: *adhi°*. Ms. Sa regularnie podaje *adhi°*, dlatego lekcję *ādhi°* możemy uznać za błąd skryby.

²⁰⁸ S: *kasya*. Ponieważ w kolejnym zdaniu znajduje się odpowiedź na pytanie, dlatego oczekujemy tu zaimka pytającego *kasya*. Emendacja S. jest poprawna.

*kārāpitā bhavanti | davadāghā²¹⁰ vā dattā bhavanti²¹¹ vanadāghā vā kṛtā bhavanti
aṣṭheṣu²¹² ○ vā guttīṣu vā kārāṣu vā bandheṣu²¹³ vā sāhikānām vā
tembrarukānām vā undurūnām vā vilādānām²¹⁴ ajagarā-
4 nām vā vileṣu agniṃ datvā dvārāṇi rakṣitāni bhavanti | madhūni vā
ombukāni²¹⁵ vā agninā namdhitāni²¹⁶ bhavanti ○ | tasya karmasya vipākena tatra
satvā upapadyanti | evaṃ khalu puna ādhipateyamātram²¹⁷ etaṃ tatropapatteḥ
tatropapannā ○ anyeṣāṃ pāpakānām akuśālānām karmanām vipākam
pratyānubhavanti | mahārauravo nāma narakasaṃcito|*

²⁰⁹ S: *yehi iha*; mss. BNACML: *ye iha*. Konstrukcja zdania wskazuje, iż oczekujemy tu instr. pl. *yehi* (podobnie we wszystkich paralelnych fragmentach), więc lekcja ms. Sa (i pozostających) może zostać uznana za błąd skryby.

²¹⁰ S: *gehadāghā*, mss. BNACML błędnie *deva*^o. Lekcja ms. Sa oznaczałaby „te [istoty], które podpalają lasy”, jednakże w dalszej części zdania ponownie jest mowa o podpalaniu lasu, tym razem *vanadāghā*. Z drugiej strony, nie jest możliwe, aby *dava* było błędnym przepisaniem słowa *geha*, więc emendacja S. jest również zbyt daleko posunięta.

²¹¹ S: *gehadāghā vā kṛtā bhavanti*. Lekcja ms. Sa podaje *dattā* w miejsce *kṛtā*, który, moim zdaniem, może zostać zachowany. MW: 471 odnotowuje złożenie *davadāna* jako „setting fire on a forest”.

²¹² S: *randhreṣu*. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje lekcję: *adhveṣu vā gudhīṣu vā kārāsa vā bandheṣu*. Z pewnością skryba nie znał tego słowa i nie wiedział, jak je zapisać, dlatego odnotowujemy dwa różne błędne warianty w dwóch paralelnych zdaniach.

²¹³ S: *bandheṣu*. Na temat wymienności głosek nosowych w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: 162, §5.2.7.

²¹⁴ S: *kimpuruṣāṇām vā undurūnām vā viḍālānām*. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje następującą lekcję: *vāntamvurukānām vā undūruṇām vā viḍālānām vā ajagajānām*. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać dwa różne warianty odnotowane przez ms. Sa: *tembrarukānām* oraz *vāntamvurukānām*, które mają oznaczać ten sam gatunek zwierzęcia. Emendacja S. *kimpuruṣāṇām* jest całkowicie błędna i nieuzasadniona, bowiem „małpa” nie pasuje do wymienianego szeregu zwierząt żyjących w norach i jamach.

²¹⁵ S: *tāmbūlāni*, mss. BAACLML *ombukāni*. Emendacja S. jest niepoprawna, oczekujemy powiem instr. sg., więc należałoby odczytywać *tāmbūlena*: „ci, którzy liściem betelu dręczą pszczoły” (patrz JONES 1949: 18 (n. 7)). Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcja ms. Sa *ombukāni*, jednakże mało prawdopodobne jest, aby forma ta była wyłącznie błędnym przepisaniem słowa *tāmbūlāni*. Wariant *madhu* w znaczeniu „pszczoła” pojawia się w ms. Sa po raz drugi, podobnie we wcześniejszym fragmencie mówiącym o dręczeniu pszczoł dymem.

²¹⁶ S: *bādhitāni*, mss. BNACML *namdhitāni* (= ms. Sa). Nie jest jasne, w wyniku jakiego rodzaju błędu wprowadzony został wariant *namdhitāni* i co miałyby on oznaczać? W paralelnym fragmencie lekcja ms. Sa jest również niejasna: *madhūni vā te ākāvā dhūmena badhitā*.

²¹⁷ S: *punaḥ ādhipateyamātram*. Ms. Sa wielokrotnie zaświadcza wariant *puna*, niezależnie od pozycji w zdaniu, zarówno przez spółgłoskami dźwięcznymi, bezdźwięcznymi i samogłoskami, w wersach i w prozie. Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana. Na temat zjawiska dodatkowej anuswary w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: 160, §5.2.3.

5 āyaso ādīpto samprajvalito sajyotibhūto anekāni yojanaśatāni āyato tatra
teṣān nairayiḥ Okānāṃ nirayapālā mudgarahastā uddasenti²¹⁸ | te dāni bhītāḥ apy
ekatyā dhāvanti apy eka na dhāvanti apy ekatyāḥ palāḥ Oyantī apy ekatyā na
palāyanti²¹⁹ | apy ekatyā kūḍāni avasappanti²²⁰ apy ekatyā na avasakkanti apy
eka|-

6 tyā anuśakyā²²¹ samjñāpayamānā pratyudgacchanti | te dāni narakapālā
kisya²²² dāni yūyaṃ atra samjñāyamānā | O pratyudgacchanti bhīto
prahāraṃ denti yathā²²³ dadhighaṭikā evaṃ śīryaṃ viśīryati²²⁴ | ye ca dhāvati²²⁵ ye
ca na dhāvanti te tathābhūtā duḥkhaṃ kharāṃ O kaṭukāṃ vedanāṃ vedenti |
tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti | yehi iha candramasūryāni a-

Folio 8a

1 varitvā ca bandhanāni kṛtāni bhavanti | praveśayitvā osiranti | ettha
yūyaṃ mā candramāsūryaṃ paśyatha || tasya O karmasya vipākena tataḥ²²⁶ satvā
upapadyanti | kasya karmasya vipākato teṣāṃ satvānāṃ śīrṣāni piccīyanti | yehi O

²¹⁸ S: *uddeśenti*. Wariant *uddasenti* (= *uddaśenti*) odnotowujemy w ms. Sa tylko jeden raz, możemy go uznać za błąd skryby.

²¹⁹ S: *api ekatyā dhāvanti api ekatyāḥ palāyanti api ekatyā na palāyanti*. Lekcja ms. Sa powinna zostać zachowana, należy ją przetłumaczyć następująco: „niektóre [istoty] biegają, inne nie biegają, niektóre uciekają, inne nie uciekają”.

²²⁰ S: *api ekatyā kutra api avasakkanti*; mss. BACML:°*sappanti*. Ponieważ dalej ms. Sa podaje w tym samym znaczeniu lekcję *avasakkanti*, więc formę *avasappanti* możemy uznać za błąd skryby (patrz PED: 171: *osakkati* „Sk. *ṣvaṣk*, Māgadhi *osakkai*; but sometimes confused with *sṛp*, cp. P. *osappati*”). Odnośnie formy *avasakkati* (p. *osakkati*) patrz BHS: 76. Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcja ms. Sa *kūḍāni* (?). Mss. BAN podają w tym miejscu równie niejasną lekcję *kuṭrāni* (?)

²²¹ S: *anuśakyā* (?) (mss. BNACLM *anuśakyā*), co JONES 1949: 19 tłumaczy: „Others again go along obediently as well as they can”. BHS: 35 podaje: „*anuśakya* (?) – Senart em. *anuśakyam* (not explained); I suggest *anusak(k)ya*, ger., *following*; note *avasakkanti* in preceding line”.

²²² S: *kasya* (= mss. BNACLM). W ms. Sa wielokrotnie odnotowujemy wariant *kisya* w znaczeniu „dlaczego”. Patrz MARCINIAK 2014: 175, §5.2.12.

²²³ S: *dāni yūyaṃ atra samjñāpayamānā pratyudgacchatha iti tāṃ praharanti yathā*°. Lekcję ms. Sa należałoby tłumaczyć: „dlaczego wy tu teraz przychodzicie przerażone?”, jednakże brakuje wyrazu *iti* oznaczającego koniec wypowiedzi. Formy 2. osoby pl. przyjmują nierozdzielnie końcówki 3. pl. Patrz MARCINIAK 2014: 185, §5.2.16. Nie jest do końca jasne, co miałyby oznaczać lekcja ms. Sa *prahāraṃ denti* (?) (*prahāraṃ denti* (?)). MW: 701 odnotowuje formę *prahāra + da* „giving a blow to, striking”. Jeżeli przyjmiemy takie wyjaśnienie, wówczas lekcja ms. Sa byłaby tłumaczona następująco: „Wtedy ci strażnicy piekiel [pytają]: 'Dlaczego wy tu teraz przychodzicie przerażone?' – [i tak mówiąc] uderzają [je]”.

²²⁴ S: *evaṃ śīryanti viśīryanti*, mss. BNACLM *śīreyaṃ vi*°. Emendacja S. wydaje się poprawna i zachowuje oczekiwane znaczenie: „są bici i miażdżeni” ($\sqrt{śī}$, $vi + \sqrt{śī}$).

²²⁵ S: *dhāvanti*. Kończówki sg. i pl. są w ms. Sa często stosowane wymiennie. Patrz MARCINIAK 2014: 185, §5.2.16.

²²⁶ S: *tatra*. W paralelnych fragmentach ms. Sa zaświadcza *tatra*.

iha jīvantakānām prāṇakānām śīrṣāṇī piccitāni bhavanti | ahīnām vṛścikānām śatapadānām tasya ka¹-

2 *rmasya vipākena teṣām śīrṣāṇi piccīyanti | tena taṃ rauravaṃ tatra te nairayikā rodantā na śaknonti aṃbeti vā tā²²⁷oceti vā dhati opetuṃ²²⁷ tenedaṃ rauravaṃ tā sampiha rauravo nirayo tatra²²⁸ te nairayikā oruddhā bahūni prāṇisahasrāṇi ti²²⁹oṣṭhanti te dāni ādravṛkṣe vā varjetvā khādanti | yadā dānāni²²⁹ bhavanti niyaṃsā²³⁰ asthisamkalikā oruddhā snā-*

3 *yuruktā²³¹ te dāni sammūrchitvā sāhavedanā prapatanti atha teṣām karmato vipākato śītalako vāto upavā²³²oyanti tena teṣām cchavimānsam lohitaṃ upajāyati | atha te purato praveśenti te tathābhūtā kasya karmasya vipākena tatra¹ o satvā upapadyanti | yehi iha advārakā gharā pratiyattā bhavanti teṣām bhittiyō littāpattiyāyaṃ²³² bhavaṃ-*

4 *ti jīvitake prāṇake tattāhi vā²³³ kartallikāhi prasakkā²³⁴ bhavanti tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadya²³⁴onti | tatra kasya karmasya vipākena*

²²⁷ S: *aṃbeti vā tāteti vā bāndhavān upetuṃ*. Wariant odnotowany w ms. Sa *opetuṃ* jest z pewnością błędnym przepisaniem formy *upetuṃ*. Lekcja ms. Sa *aṃbeti vā tāceti vā dhati* jest wynikiem szeregu błędów skryby. Emendacja S. wydaje się poprawna, istoty wołają bowiem: „Matko! Ojcie!” ale nie są w stanie spotkać [żadnego] krewnego.

²²⁸ S: *rauravan ti samjñitāṃ || tapano nirayo || tatra^o*. Lekcja ms. Sa jest zniekształcona. Zaczyna się tutaj opis piekła Tapana, więc emendacja S. jest jak najbardziej poprawna (mss. BNACLM podają błędnie *rauravo*).

²²⁹ S: *dāni*. Lekcja ms. Sa jest błędem skryby.

²³⁰ S: *nirmānsā* (= mss BNACLM). Lekcja ms. Sa należy uznać za błędne przepisanie znaku *-mā-* przez skrybę.

²³¹ S: *snāyuyuktā* (= mss BNACLM). Nie jest jasne, co miałyby oznaczać lekcia ms. Sa *ruktā* i od jakiego pierwiastka należałoby ją wyprowadzić. Znaki *yu* oraz *ru* nie są zapisywane podobnie. W paralelnym fragmencie ms. Sa podaje *nirmānsā snāyusamyuktā* (S. *snāyuyuktā*). Wariant *ruktā* jest zapewne wynikiem błędu skryby i należy przyjąć emendację S.

²³² S: *listāpattiyāyaṃ* (opatruje tę formę znakiem zapytania); mss. podają różne lekcie: *lipta^o* (ms. L), *litta^o* (ms. N), *rista^o* (mss. CM). Patrz JONES 1949: 20 (n.1.). Lekcja ms. Sa *litta^o* jest zapewne formą, w której nastąpiło upodobnienie w obrębie zbitki spółgłoskowej *pta→tta* w znaczeniu *lipta* „posmarowany, pomazany”. Asymilacja *pt→tt* jest zgodna z regułami obowiązującymi w prakrytach (patrz von HINÜBER 1986: §226). Czy formę *a-pattiya* moglibyśmy wiązać z p. *pattiya*? Patrz PED: 407: *pattiya* „to be attained”, zatem *a-pattiya* „nie do zdobycia, nie do dotarcia”(?).

²³³ S: *jīvantakā prāṇakā tatra api vā*; mss. BNACM: *jīvitake prāṇake ta^o*. Lekcja ms. Sa podaje nom. pl. tematów na *-a* zakończony na *-e* (końcówka zaimka przeniesiona do deklinacji rzeczowników).

²³⁴ S: *kartarikāhi praśastā*, mss. NCML *praśaktā*. Lekcja ms. Sa *kartallikā* wynika zapewne z wymienności półsamogłosek *r* oraz *l* (patrz MARCINIAK 2014: 166, §5.2.8.3). Najpewniej upodobnienie w obrębie zbitki spółgłoskowej nastąpiło również w wariantcie *prasakka*, jednakże bardziej prawdopodobna jest zmiana *kta→kka*, mimo iż *prasakta* nie ma tutaj oczekiwanego znaczenia. Odnośnie wariantu *praśasta* patrz BHSD: 387.

*khayyamī*²³⁵ *yehi iha jīvaṃtakā prāṇakā khādāpitā bhavanti sihehi*²³⁶ *vyāghrehi*
*dīṀpihi ricchehi tarakṣūhi*²³⁷ *tasya karmasya vipākena khajjanti | kasya karmasya*
*vipākato teṣāṃ śītako*¹

5 *vāto upavāyanti yehi idha nivāpako bhojanāni dattāni bhavanti mṛgānām*
*mahiṣānām sūkarānām kukku*¹*Ṁjānām sthūlāmānsārthāyai vadhiṣyāma nti*²³⁸ |
tasya karmasya vipākato teṣāṃ śītako upavāyati | keneṣo tapano | tatra
*nai*¹*Ṁrayikāṃ dahyanti tenaiṣo tapano nāma narako | āyasehi śūlehi santaptehi*
*samantato anupavārito*²³⁹ *tatra*

6 *te nairayikā koci eko śūle ayutā paccanti koci dvihi koci*²⁴⁰ *yāvad dasāhi*
*śūlehi ayutā paccanti*²⁴¹ | *yadā Ṁ dāni ekaṃ pārśvaṃ pakvaṃ bhavati*
*nistīrṇam*²⁴² *atha dviṭṭyena pārśvena anuparivarttayati | apy ekatyā nairayikā*

²³⁵ S: *khajjanti*. Wariant *khayy*^o odnotowujemy w ms. Sa tylko jeden raz, regularnie podaje on formy *khajj*^o, które są zgodne z p. *khajjati* (PED: 231).

²³⁶ S: *siṃhehi*. W ms. Sa wielokrotnie odnotowujemy wariant *sīha*^o w miejsce *siṃha*^o (S. zawsze *siṃha*^o), np. Sa 35a/6 *sīhanādāṃ*, Sa 134a/2 *sīha vyāghro mṛgo*, Sa 181b/4 *sīhavyāghrā*, Sa182b/3 *sīhena vyāghreṇa vā*. Lekcję ms. Sa zdecydowanie należy zachować, tym bardziej, iż forma *sīha* (= *siṃha*) jest regularna w języku palijskim, patrz PED: 714; podobnie w prakrytach, patrz von HINÜBER 1986: 74, §112.

²³⁷ S: *rkṣehi tarakṣuhi*. Znaki *cch* oraz *kṣ* nie są w ms. Sa zapisywane podobnie, więc mało prawdopodobne jest, aby forma *ricchehi* była zwykłym błędem skryby. W prakrytach (PISCHEL 1999: §319): „original *kṣa* becomes *kkha* in Pkt.”, jednakże niekiedy może również przejść w *ccha* (PISCHEL 1999: §320, np. *vrkṣa*→*vaccha*). Lekcja ms. Sa *ricchehi* jest zgodna z formą ardhamaḡadhi *riccha*. Na temat zbitki *kṣ* w języku palijskim patrz GEIGER: 2004: §56.

²³⁸ S: *kukkuṭānām sthūlamānsārthāya vadhiṣyāmi tti*. Lekcja ms. Sa *vadhiṣyāma* jest poprawna i należy ją zachować. W ms. Sa odnotowujemy dwa warianty *arthāya* oraz *arthāye* (tak samo w prakrytach: *-āa*, *-āe*, patrz PISCHEL 1999: §363), forma *arthāyai* pojawia się tylko jeden raz. BHSG: §9.34 odnotowuje końcówkę *-āyai* tylko dla tematów fem. na *-ā*.

²³⁹ S: *samantato hi anupravārito*. Myślę, że oryginalnym wariantem była forma *anuparivārita*, natomiast lekcja ms. Sa *anupavārito* jest wynikiem błędu lipografii.

²⁴⁰ S: *keci ekaśūlenāyutā pacyanti keci dvihi keci*^o, mss. BNA *koci*, mss. CML *kvacid*. Oczekujemy znaczenia „niektóre, jedne [istoty]”. W ms. Sa odnotowujemy formę *koci* wielokrotnie, lecz w znaczeniu albo równoznacznym z sk. *kvacit*, albo (częściej) *kacid*.

²⁴¹ S: *pacyanti* (= mss. BNACLM). Lekcję ms. Sa *paccanti* należy uznać za prawidłową i zachować, tego typu upodobnienie spółgłosek odnotowujemy w manuskrypcie kilkakrotnie (Sa 8a/6, 8b/3, 2013a/6, 194a/5). Patrz MARCINIAK 2014: 165, §5.2.8.3.1. Patrz także BHSG: §2.8. Na temat zasad asymilacji spółgłosek w zbitkach spółgłoskowych w prakrytach patrz PISCHEL 1999: 270 oraz von HINÜBER 1986: §226. Asymilacja *cy*→*cc* jest zgodna z regułami obowiązującymi w prakrytach.

²⁴² S: *visīrṇam*. Patrz BHSD: 504: *visīrṇam* „in full”, zatem: „kiedy już jedna strona całkowicie się upiekła, wtedy obracano na drugą stronę. W ed. S. brak wyrazu *anuparivarttayati*, zdanie kończy się po słowie *pārśvena* || *apy ekatyā*^o (tak samo we wszystkich mss. konsultowanych przez autora) Lekcja zachowana w ms. Sa jest zdecydowanie poprawna i powinna zostać zachowana.

*adhimātratvā*Ṡ* *pāpakānām akuśālānām karmaṇām vipākato svayam eva anuparivartayanti* | *te tathābhūtā adhimā*|-

Folio 8b

1 *trām vedanām vedayanti karmasya*²⁴³ *vipākato tatra satvā upapadyanti iha*²⁴⁴ *jīvaśulikā kāritā bhavanti e*Ṡ*Ḍakayo tava tasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti* || *evaṃ khalu puna ādhipateyamātram etaṃ tatropapa*Ṡ*tte tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśālānām karmaṇām vipākam pratyānubhavanti* | *kenesa avī-*

2 *cī nāma tasya kuntasya arciyo paścime kuḍḍe pratihanyanti*²⁴⁵ | *paścimato kuḍḍāto arciyo purastime ku*Ṡ*ḍḍe pratihanyanti dakṣiṇato kuḍḍato arciyo uttarato kuḍḍāto*²⁴⁶ *pratihanyanti uttarāto kuḍḍāto arciyo dakṣiṇe kuḍḍe* Ṡ *pratihanyanti* | *bhūmiye utpattitā arciyo tale pratihanyanti* | *talā nipatitāyo arciyo bhūmiye*Ṡ

3 *pratihanyanti* | *sarvārcīhi so narako pratibaddho tatra te nairayikā bahūni prānasahasraṇi yathā kāṣṭhāni* Ṡ *evaṃ vicitā paccanti*²⁴⁷ *te tathābhūtā*

²⁴³ S: *kasya karmasya*. Lekcja mss. Sa jest wynikiem błędu haplografii.

²⁴⁴ S: *yehi iha*. Lekcja ms. Sa powinna zostać uzupełniona o słowo *yehi*, które pojawia się we wszystkich paralelnych fragmentach, w których pada odpowiedź na pytanie o przyczynę odpowiednich cierpień doznawanych przez istoty w poszczególnych pieklach.

²⁴⁵ S: *tasya purastimāto kuḍḍāto arciyo paścime kuḍḍe pratihanyanti*, mss. BNACLM podają różne lekcje: *tasya kutrasya* (ms. N), *tasya vuttasya* (ms. B), *tasya kuttasya* (ms. A), *tasya kumbhasya* (mss. C, M), *tasya kṛtasya* (ms. L). Lekcja ms. Sa znacząby: „płomienie z jego włóczni (*kunta*) uderzają we wschodnią ścianę”, co jednak nie ma tutaj sensu. Trudno zrozumieć, w wyniku jakiego błędu nastąpiło przejście *purastimāto kuḍḍāto* → *kuntasya* (?). Emendacja S. jest zgodna z opisem piekła w źródłach palijskich, np. *Majjhima-nikaya*, 3, 178 (*Devadūta-sutta*) podaje następujący opis, zgodny z wersją przyjętą przez S.: *Mahānirayassa puratthimāya bhittiyā acci uṭṭahitvā pacchimāya bhittiyā, paṭihaññati. Pacchimāya bhittiyā acci uṭṭahitvā puratthimāya bhittiyā paṭihaññati. Uttarāya bhittiyā acci uṭṭahitvā dakkhiṇāya bhittiyā paṭihaññati. Dakkhiṇāya bhittiyā acci uṭṭahitvā uttarāya bhittiyā paṭihaññati. Heṭṭhā acci uṭṭahitvā upari paṭihaññati. Uparito acci uṭṭahitvā heṭṭhā paṭihaññati*: „Płomień, który wychodzi ze wschodniej ściany Wielkiego Piekła uderza w ścianę zachodnią. Płomień, który wychodzi z zachodniej ściany, uderza w ścianę wschodnią. Płomień, który wychodzi z północnej ściany, uderza w ścianę południową. Płomień, który wychodzi ze ściany południowej, uderza w ścianę północną. Płomień, który wychodzi z podłoża, uderza w sklepienie. Płomień, który wychodzi ze sklepienia, uderza w podłoże.”

²⁴⁶ S: *uttare kuḍḍe*. Emendacja S. jest całkowicie uzasadniona, w tej części zdania oczekujemy loc. sg.

²⁴⁷ S: *vicitram pacyanti*, mss. BNACLM *vicitrā pacyanti*. Lekcja ms. Sa *paccanti* może zostać zachowana, tego typu upodobnienie spółgłosek odnotowujemy w ms. Sa wielokrotnie. Patrz BHSg: §2.8 oraz MARCINIĄK 2014: 165, §5.2.8.3. Jest to forma zgodna z p. *paccati* (PED: 383).

*duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ vedanāṃ vedayanti na caiva tāva kāraṃ*²⁴⁸
*karonti yāva*²⁴⁹ *sānaṃ na* 0 *ntaṃ pāpakaṃ karma vyantīkṛtaṃ bhavati | ayaṃn*
*taṃ*²⁵⁰ *pūrvāṃ*²⁵¹ *manuṣyabhūtehi abhisamskṛtaṃ | abhisamādayitaṃ niyata-*
4 *vedanīyaṃ | evaṃ khalu puna ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ*
tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānāṃ akuṣālānāṃ karmaṇāṃ vipākāṃ
pratyanubhavanti | kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti | ye iha
*mātrghātakā vā bha|*0 *vanti pitṛghātakā vā arhantaghātakā vā tathāgatasya vā*
duṣṭacitta rudhīrotpādakā vā | sarveṣāṃ api da|-
5 *śānāṃ*²⁵² *api kuśālānāṃ karmaṇāṃ vipākena tatra satvā*
*upapadyanti | evaṃ khalu puna vivīdhānāṃ pāpakāṃ*0 *nāṃ akuśālānāṃ karmaṇāṃ*
*vipākena tatra satvā upapadyanti tenēṣa avīcīti*²⁵³ *vuccati | tatra te nairayikā*
*avīcīṃ kaṭu|*0 *kāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ vedanāṃ vedayanti no yathānyeṣu*
*narakeṣu narakapālā bhūtā karmaṇāni*²⁵⁴ *kārāpentī*
6 *śītako vāto upavāyati yathā anyatra na evaṃ*²⁵⁵ *tatra atha*²⁵⁶ *khalu tatra*
avīcīkāṃ duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ| 0 *vedanāṃ vedayanti ten'ēṣo avīcī*²⁵⁷
nāma mahānarako

²⁴⁸ S: *kālam*. W ms. Sa niekiedy odnotowujemy wymiennosc pól samogłosek *ra* oraz *la*, np. Sa 92b/1 *kuravā* (*kulavā*), Sa 109b/6 *bārām* (*bālām*), Sa 238a/5 *luhanti* (*ruhanti*). Patrz MARCINIAK 2014: 166, §5.2.8.3.13.

²⁴⁹ S: *yāvat*. W mss. Sa wielokrotnie odnotowujemy wariant *yāva* (bez spółgłoski wygłosowej), niezależnie od pozycji w zdaniu, zarówno przez spółgłoskami, jak i samogłoskami. Patrz MARCINIAK 2014: 163, §5.2.8.1 oraz BHSG: §2.90. Jeżeli przyjmujemy, iż lekcja ms. Sa *vicitā* = sk. *vicitra*, p. *vicitta*, wówczas można by ją przetłumaczyć następująco: „tysiące istot były palone niczym różnorodne drewno”. Być może moglibyśmy uznać formę *vicitā* jako pp. od *vi+√ci* w znaczeniu „nagromadzone, zebrane [drewno]”?

²⁵⁰ S: *evaṃ taṃ*. Lekcja ms. Sa *ayaṃn taṃ* zaświadcza dodatkową głoskę nosową. Zjawisko to odnotowujemy także w wielu innych miejscach (w ed. S. nie występuje), np. Sa 74a/3 *bhagavāṃ arthakāmo*, Sa 99b/1 *bhikṣūṃ etad*, Sa 124b/6 *kiṃn tu khalu*. Na temat tego zjawiska w ms. Sa patrz MARCINIAK 2014: 160, §5.2.3. b.

²⁵¹ S: *pūrvē*. W ms. Sa oba warianty *pūrvē* oraz *pūrvāṃ* występują w znaczeniu „wcześniej, kiedyś [w przeszłości]”; (S. niekiedy ujednolica, zmieniając na *pūrvē*). Lekcja ms. Sa może zostać zachowana (= *pubbe* „in the past, in earlier times”, patrz PED: 467).

²⁵² S: *īdṛśānāṃ akuśālānāṃ* (= mss. BNACLM). Nie jest jasne, o jakie dziesięć pomyślnych uczynków może chodzić w lekcji ms. Sa: *daśānāṃ api kuśālānāṃ karmaṇāṃ*, oczekujemy bowiem wskazania na złe uczynki (*akuśālānāṃ*), gdyż mowa o przyczynie przebywania istot w piekle Awici. Lekcja ms. Sa jest niepoprawna, co zostało zauważone i zmienione na późniejszym etapie kopiowania tekstu. Lekcja przyjęta przez S., zgodna z późniejszymi manuskryptami, jest poprawna.

²⁵³ S: *avīcī*. Ms. Sa zaświadcza nazwę piekła jako *avīcī* lub *avīcī*.

²⁵⁴ S: *karmāni*. Wariant *karmaṇāni* odnotowujemy w ms. Sa tylko jeden raz.

²⁵⁵ S: *evaṃ*. Ms. Sa zachował większą swobodę we wprowadzaniu głosek nosowych odpowiedniego rzędu. Patrz MARCINIAK 2014: 162, §5.2.7.

²⁵⁶ S: *tatra* || *atra khalu avīcīṃ*. Lekcja ms. Sa: *atha khalu tatra avīcī*^o (= mss. BNACLM) jest poprawna i powinna zostać zachowana: „I oto tam [istoty] doznają nieprzerwanych

Bibliografia

EDGERTON 1953 (BHSG, BHSD)

Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Yale University Press, New Haven 1953.

FAURÉ, OGUIBÉNINE, YAMAZAKI, OUSAKA 2009

Fauré, Emmanuel, Oguibénine, Boris, Yamazaki, Moriichi, Ousaka, Yumi, *Mahāvastu-Avadāna. Word Index and Reverse Word Index*, Chuo Academic Research Institute, Tokyo 2009.

GEIGER 2004

Geiger, Wilhelm, *Pāli Literature and Language*, Munishiram Manoharlal Publishers, Delhi 2004.

von HINÜBER 1986

von Hinüber, Oskar, *Das Ältere Mittelindisch im Überblick*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1986.

JONES 1949

Jones, John James, *The Mahāvastu*, The Pali Text Society (Sacred Books of the Buddhists), 3 Vols., 1949.

KARASHIMA, von HINÜBER 2012 (Abhis.)

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 Buddhism, Soka University, Tokyo 2012.

MARCINIAK 2014

Marciniak, Katarzyna, *Studia nad Mahāvastu, sanskryckim tekstem buddyjskiej szkoły mahasanghików-lokottarawadinów*, Research Centre of Buddhist Studies, Warszawa 2014.

PED

Pāli-English Dictionary, Rhys, Davids, Stede, William, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2003.

PISCHEL 1999

(*avīcika*) (...) *cierpień*". Patrz PED: 85 *avīci* „no intermission” oraz JONES 1949: 21 (n. 4).

²⁵⁷ S: *avīcī*. Patrz przypis. 253.

²⁵⁸ S. *iti śrīmahāvastu-avadāne narakapriavarttaṃ nāma sūtraṃ samāptaṃ* || (= mss. CML). Mss. BNA *samāptaṃ narakapriavarttaṃ nāma sūtraṃ* (bez podania tytułu dzieła, tak samo jak w ms. Sa). Na temat nazw rozdziałów odnotowanych w poszczególnych mss. *Mahāvastu* patrz MARCINIAK 2014: Apendyks I oraz YUYAMA 2001: LXI-LXVI.

K. Marciniak, *Naraka-parivarttaṃ nāma sūtraṃ* na podstawie manuskryptu Sa
Mahāvastu

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).

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*, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Tokyo Bunko 2001.

Summary

Katarzyna Marciniak

***Naraka-parivarttaṃ nāma sūtraṃ* on the basis of Ms Sa of the *Mahāvastu*. Transcription and grammatical commentary.**

In her paper the authoress offered a careful transcription of the *Naraka-parivarttaṃ nāma sūtraṃ* from the oldest available manuscript of the *Mahāvastu*, the so-called Ms Sa, provided with a detailed grammatical commentary, references to other *Mahāvastu* manuscripts and comparative notes with Senart's edition. In her discussion of the linguistic features of the Ms Sa the authoress was able to show new data and propose solutions in some entries in Edgerton's Dictionary of the Buddhist Hybrid Sanskrit. The *Naraka-parivarttaṃ* forms the beginning part of the *Mahāvastu* and vividly describes the Buddhist vision of hells. The story of Maudgalyāyana, one of the principal disciples of the Buddha, who used to visit hells became a very popular motive in the Buddhist literature and art. The prose fragments were translated into Polish by A. Rysmanowska, see below in this volume.

Abhinawagupty *Tantrasāra* („Istota tantr”).
Przekład, objaśnienia i edycja wybranych rozdziałów
(I-V, VI, VIII, XXI)*

FILIP RUCIŃSKI

I. Wstęp

Abhinawagupta (Abhinavagupta-pada, tj. ‘noszący zaszczytny tytuł Abhinawagupty’¹), którego właściwe imię brzmiało Balawalabhibhudžanga (Bāla-valabhi-bhujāṅga)², był jednym z najznacniejszych myślicieli średniowiecznych Indii. Żył w Kaszmirze w latach ok. 950-1020.³ Filozof, sławny nauczyciel siwaizmu, okreśłany przydomkiem Mahāmāheśvarācārya, tj. ‘wielki nauczyciel doktryny o Śiwie’, krytyk literacki, poeta, teoretyk sztuki, najszerzej znany jako autor podstawowego komentarza do *Traktatu o Teatrze (Nāṭyaśāstra)* Bharaty, pozostawił po sobie ok. 20 obszernych dzieł z zakresu tantry, poetyki i filozofii, i drugie tyle pomniejszych. Większość jego dorobku szczęśliwym zbiegiem okoliczności dochowała się do naszych czasów.

Istota Tantr (Tantra-sāra, dalej TS), jest skróconą wersją jego najważniejszego i najobszerniejszego utworu z dziedziny tantry pt. *Światło Tantr (Tantrāloka, dalej TĀ)*. Początkowo wysiłek badaczy skupił się na opracowaniu tego ostatniego wielkiego dzieła, natomiast TS pozostawała przez wiele lat w jego cieniu; dopiero w ostatnich latach zaczęła przyciągać uwagę indologów. Jest to dzieło dojrzałe i niezależne, w którym autor dokonuje syntezy obszernej TĀ.⁴ Stanowi ono wartościowe źródło najważniejszych elementów średniowiecznego siwaizmu – praktyk jogi, rytuału i filozofii.

O tym, że Abhinawagupta jest autorem traktatu wiadomo nie tylko z tradycji. Autor przedstawia się w inwokacji, podaje swoje imię w kolofonie, a także odwołuje się do TS w innym swoim dziele. W *Refleksji nad rozpoznaniem*

* Przekład stanowi fragment mojej pracy magisterskiej pt. „Teoria i praktyka siwaizmu kaszmirskiego na podstawie *Tantrasary* Abhinawagupty”, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Marka Mejora, Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2009.

¹ RASTOGI 1978: 157 na podstawie TĀ 1.20, ĪPVV t. III, s. 406, śloka 5, gdzie stwierdza się, że Abhinawagupta jest imieniem nadanym mu przez nauczycieli w uznaniu za jego wiedzę.

² RASTOGI 1978: 157

³ RASTOGI 1978: 157.

⁴ Stwierdza się to w inwokacji TS 1.2.

Studia Indologiczne 21 (2014): 123-186

© Redakcja *Studiów Indologicznych*

Iśwary (*Īśvara-pratyabhijñā-vimarsinī*, w skrócie: ĪPV), datowanym na rok 1014 i będącym prawdopodobnie jego ostatnim utworem, napisał:⁵

„(...) To [zagadnienie] obszerniej omówiłem w bardziej niż ten podstawowych [tekstach] – *Tantraloce*, *Tantrasarje* i innych; ponieważ tutaj byłoby to zbyteczne, nie rozwijam tego [tematu].”⁶

Zgodnie z periodyzacją twórczości kaszmirskiego filozofa zaproponowaną przez Pandeya⁷ i do niedawna przyjmowaną przez większość badaczy, w której wyszczególnia się trzy okresy, mianowicie: egzegezy tekstów tantrycznych (*āgama*), poetyki i filozofii, Abhinawagupta napisał niniejszy traktat pod koniec pierwszego okresu, przypadającego na pierwsze czterdzieści lat jego życia, tj. do ok. 990 r.

II. Charakterystyka i struktura *Tantrasary*

Dzieło składa się z dwudziestu dwóch rozdziałów zwanych tu *ahnikami* (*āhnika*) – ‘dziennymi porcjami’ lub po prostu ‘lekcjami’, napisanych zwięzłą prozą, łączącą styl traktatów filozoficznych i podręczników kontemplacyjnych praktyk religijnych. Język jest potoczny, bez skomplikowanych złożeń, ale trudny, gdyż dotyczy filozofii przenoszonej na grunt doświadczeń siwaickiej mistyki i religii. Trudność stanowi skondensowanie treści i kontekstowość pojęć, które ponadto w zamierzony sposób obejmują wiele warstw znaczeniowych. Co więcej, tekst obfituje w długie wielokrotnie złożone zdania. Czasami, jak np. w ahnicie 7 i 22, proza przechodzi w wiersz. Liczne też są wierszowane wtrącenia, których źródłem jest TĀ (np. TS 16.2 s. 167, TS 20 s. 187⁸) lub agamy, tj. tantryczne teksty objawione, np. *Pārameśvara-tantra* (TS 4 s. 22), *Nandiśikhā* (TS 4 s. 27), czy inne teksty, przy czym zwykle podane jest także ich źródło.⁹ Przytaczane są też dzieła np. mistrza Bhutiradży¹⁰ czy w TS 6 (s. 61) sutra Paniniego (PSū 1.2.32) i inne.

Treść każdej ahniki i niektóre zagadnienia w jej obrębie zostały podsumowane przynajmniej jedną strofą poetycką. Strofy te, odznaczające się

⁵ ŚĀSTRĪ 1918 we wstępie do edycji TS, s. IX (po angielsku) i s. 5-6 (w sanskrycie), przytacza twierdzenie Abhinawagupty, że napisał go w roku 4115 ery kali, co odpowiada 1014 r. n.e. To, że jest to ostatnie dzieło Abhinawagupty, podaje za PANDEY 1963: 34.

⁶ ĪPV 2.214 w PANDEY 1963: 35: *etac ca vistarataḥ tat-pradhāneṣu Tantrāloka-sārādiṣu mayā nirñitam itihānupayogān na vitānītam.*

⁷ PANDEY 1963: 191. Podobnie DYCZKOWSKI 1987: 10, SILBURN 1979: 9. Gnoli uważa, że wymienione obszary zainteresowań widoczne są w całym jego dorobku (GNOLI 1972: 56, za NITECKA 2006 (A): 64).

⁸ Numeracja stron zgodnie z wydaniem ŚĀSTRĪ 1918.

⁹ DVIVEDI & RASTOGI 1987: I. Jest to cecha charakterystyczna u Abhinawagupty, że podaje źródło cytatów, co jest niezwykle cenne dla badań indologicznych.

¹⁰ Bhutiradża został zidentyfikowany jako ojciec Helaradży, sławnego komentatora *Wakjapadiji* Bhartryhariego, zob. PANDEY 1963: 166-167.

szczególnym kunsztem, nierzadko zawierając ozdoby poetyckie¹¹, ułożone zostały w rozmaitych metrach: ośmiozłogłoskowym *anuṣṭubh* (większość), jedenastozłogłoskowymi *indravajrā* (TS 5.2, 6.1, 8.1), *upajāti* (13.1, 14.1-2) i *vāṭormī* (TS 15.1), dwunastozłogłoskowym *vamśasthavila* (TS. 2.1, 4.2), czternastozłogłoskowym *vasanta-tilakā* (TS 1.5, 3.1, 4.1, 5.1, 21.1), siedemnastozłogłoskowymi *śikharinī* (5.8), *pṛthivī* (TS 19.1) i *nardaṭaka* (inaczej *kokilaka*¹², TS 1.1, będąca inwokacją do kilku utworów Abhinawagupty), dziewiętnastozłogłoskowym *śārdūla-vikrīḍita* (TS 1.4), dwudziestojednozłogłoskowym *sragdharā* (TS 9.1), a także w przeznaczonych do śpiewania metrach *āryā*, *gīti* i kilku innych o nierównej liczbie mor. Jak widać, Abhinawagupta łączył filozofię z poezją. W sumie utwór zwiera 34 ułożone w sanskrycie poetyckie strofy reasumujące. Ponadto każdy rozdział wieńczy przynajmniej jedna taka strofa w starym kaszmirskim prakrycie. W całym traktacie takich prakryckich podsumowań jest 33, z czego zaledwie 12 zostało w wydaniu KSTS uzupełnionych adaptacją sanskrycką (*chāyā*). Pozostałe są niezrozumiałe i czekają na odcyfrowanie.¹³

Poniżej przedstawiam strukturę i treść poszczególnych ‘lekcji’ (*āhnikā*) TS.

- 1) *Vijñāna-bheda-prakāśana*, czyli objaśnienie rodzajów poznania. Abhinawagupta rozpoczyna traktat trzema strofami inwokacyjnymi: do rodziców, do nauczyciela Siambhunathy oraz wytyczającą cel dzieła. Tematem są dwa rodzaje poznania (i odpowiadające im dwa rodzaje niewiedzy): intelektualna i duchowa (*pauruṣa*), przy czym celem traktatu jest usunięcie tej pierwszej. *Upodghāta*, czyli wprowadzenie, mówi o własnej naturze (samobycie, *svabhāva*), składającej się z samego ‘światła’ [poznania]. Rozdział kończy się dwiema strofami podsumowującymi (*saṃgraha-śloka*): jedną w sanskrycie, drugą w prakrycie.
- 2) *Anupāya-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘braku środka’, czyli tego, że żaden środek nie prowadzi do pełnego poznania własnej natury, gdyż jest ona wrodzona. Na końcu znajdują się dwie strofy podsumowujące w sanskrycie i prakrycie.
- 3) *Śāktōpāya-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘środka mocy’, inaczej zwanego środkiem poznania (*jñānōpāya*) lub ścieżką kramy (*krama-naya*); opis, czyli ustąpienie kontemplacji (*bhāvanā-krama*), ‘właściwego rozumowania’ (pojmowania, *sat-tarka*), jako metody oczyszczenia umysłu w celu powstania ‘czystej myśli’ (*śuddha-vikalpa*); egzegeza pojęć związanych z nabożeństwem tantrycznym: *japa*, *homa*, *vrata*, *yoga*. Kontemplacja bogini

¹¹ Np. zamierzone dwuznaczności (*śleṣa*), jak w TS 1.1, metafory (*rūpaka*) i inne.

¹² Dosł. ‘metrum kukuleczki’.

¹³ Prakryckie strofy TS mogą posłużyć do zbadania języka starokaszmirskiego, dotąd niezrozumiałego. Jeszcze nikomu nie udało się ich wszystkich odczytać. Wersja TS w bazie GRETEL prawie wszędzie je pomija.

Kālī jako aktów uświadomień. Rozdział kończy się sześcioma strofami: dwiema sanskryckimi i czterema prakryckimi.

- 4) *Āṇava-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘środka indywidualnej duszy’. Składa się z kilku bloków tematycznych:
 - *Dhyāna* (kontemplacja), tj. praktyka oparta na rozumie (*buddhi*); temat kończy się trzema strofami podsumowującymi w sanskrycie.
 - *Uccāra*, czyli ‘wydobywanie’ (wznoszenie) dźwięku w połączeniu z kontemplacją ‘siły życiowej’, tj. oddechu (*sthūla-prāṇa*); temat podsumowują dwie strofy i jedna niepełna w sanskrycie.
 - *Varṇa-vidhi*, czyli metoda subtelnego dźwięku-fonemu-barwy czy głoski, oparta na ‘subtelnej sile życiowej’ (*sūkṣma-prāṇa*); na końcu opisu strofa wierszowana; na końcu rozdziału dwie strofy reasumujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 5) *Kālādhva-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘osi czasu’. Od tej lekcji praktycznie do samego końca TS opisana jest tzw. *bāhya-vidhi*, czyli ‘reguła zewnętrzna’, tj. procesy (ćwiczenia) związane z ‘siłą życiową / oddechem’ (*prāṇa*), ciałem (*deha*) i zewnętrznymi przyborami do nabożeństwa (*ghaṭa*). Całość kończy się trzema strofami: jedną w sanskrycie, dwiema w prakrycie.
- 6) *Deśādhva-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘osi przestrzeni’. W ostatniej części zawiera 12 i pół strof sanskryckich oraz podsumowującą strofę w prakrycie.
- 7) *Tattva-svarūpa-prakāśana*, czyli objaśnienie natury kategorii (pierwiastków) rzeczywistości, czyli tzw. ‘oś kategorii’ (*tattvādhvan*). Omówienie teorii przyczynowości (*kāraṇa*).
- 8) *Tattva-bheda-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘różnic między kategoriami’. Jedna sanskrycka i dwie prakryckie strofy podsumowujące.
- 9) *Kalādyadhva-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘osi elementarnej energii twórczej – *kalā* i dalszych’, tj. także kategorii (*tattva*), sfery przestrzennej (sfery świata, *bhuvana*) oraz ‘głoski’ (*varṇa*), formuły (*mantra*) i wyrazu (*pada*). Podsumowanie w trzech strofach sanskryckich oraz pięciu i pół prakryckich.
- 10) *Śaktipāta-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘napływu mocy’. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 11) *Snāna-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘kąpeli’. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 12) *Samaya-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘inicjacji zwyczajowej’. W połowie prozy dwie śloki, a na końcu podsumowanie w sanskrycie i prakrycie.
- 13) *Śāmbhavōpāya-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘środka Siwy’, zwanego także środkiem woli (*icchōpāya*) i ścieżką kauli (*kaula*); polega ona na szczególnym uświadomieniu siebie w relacji ze światem; opis *saṃvit*, czyli wewnętrznej świadomości jako matrycy fonemów.
- 14) *Putraka-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘inicjacji synowskiej’. Trzy strofy podsumowujące: dwie w sanskrycie, jedna w prakrycie.
- 15) *Sapratyaya-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji udzielanej osobie

- umierającej (inaczej *samutkramaṇa-dīkṣā*). Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 16) *Parokṣa-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji udzielanej osobie nieobecnej: zmarłej, zaginionej lub opętanej. W tekście dwie długie zwrotki w metrum *sragdharā*, z czego druga pochodzi z TĀ 21.26. Dwie strofy podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 17) *Liṅgōddhāraṇa-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘przyjęcia oznaki’, czyli nawrócenia. Dwie zwrotki podsumowujące: jedna w sanskrycie, jedna w prakrycie.
- 18) *Abhiṣeka-prakāśana*, czyli objaśnienie ‘wyświęcenia’ na adepta lub mistrza. Dwie zwrotki podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 19) *Śrāddha-dīkṣā-prakāśana*, czyli objaśnienie inicjacji udzielanej innowiercy lub odszczepieńcowi po jego śmierci. Dwie zwrotki podsumowujące: jedna w sanskrycie, druga w prakrycie.
- 20) *Śeṣa-vartanārthaṃ prakaraṇāntaram*, czyli objaśnienie reszty wzorców postępowania – obowiązków, które winni wykonywać inicjowani na drodze doznania (*bhoga*). W zasadzie są to obowiązki, które pokrywają się z nakazami ortopraksji bramińskiej i nie dotyczą inicjowanych na drodze poznania i wyzwolenia. Cytat dwóch strof. Rozdział zawiera:
- *Parva-vidhi*, czyli reguła obchodzenia świąt w szczególne dni księżycowe¹⁴: *cakra-yāga*, czyli ofiara w kręgu, i *mūrti-yāga*, czyli ofiara dla wizerunku.
 - *Pavitraka-vidhi*, czyli przepis rytualnego oczyszczenia używając trawy kusia (*kuśa*, łac. *Desmostachya bipinnata*).
 - *Vyākhyā-vidhi*, czyli przepis rytuału związanego z nauczaniem śastry.
 - *Samaya-niṣkṛti*, czyli ‘pokuta’.
 - *Guru-pūjā-vidhi*, czyli przepis na oddawanie czci nauczycielowi. Podsumowanie rozdziału dwiema strofami: jedną w sanskrycie, drugą w prakrycie.
- 21) *Āgama-prāmānya-prakāśana*, czyli objaśnienie autorytatywności przekazu. Podsumowanie dwiema strofami: jedną w sanskrycie, drugą w prakrycie.
- 22) *Kula-yāga-prakāśana*, czyli objaśnienie ofiary kaulicznej¹⁵. Trzy poziomy ofiary:
- *Bāhya-yāga*, czyli ofiara zewnętrzna.
 - *Śaktau yāga*, czyli ofiara w mocy.
 - *Yāmala-yāga*, czyli ofiara w parze. Całość opisana wierszem w 30 strofach stopowo-morowych, przeznaczonych do śpiewania (metrum *gīti* i inne).
 - *Prāṇa-yāga*, czyli ofiara w tchnieniu życiowym. Podsumowanie rozdziału

¹⁴ Odpowiednik tego rozdziału w TĀ zob. PADOUX 2005.

¹⁵ Ostatni rozdział TĀ również mówi o tej samej ofierze; zob. opracowanie w DUPUCHE 2003.

jedną strofą w prakrycie.

- Kolofon w sanskrycie, gdzie znajduje się informacja o autorze i jego kaszmirskim pochodzeniu, mistrzu imieniem Siambhunatha i trice, jako tradycji, z której tekst ten się wywodzi, oraz o celu, którym jest dobro ludzi.

W niniejszym opracowaniu przygotowałem pierwsze pięć lekcji, fragmenty szóstej i ósmej, a także dwudziestą pierwszą. Na ich podstawie można zapoznać się z głównymi koncepcjami filozoficznymi i podstawowymi praktykami siwaizmu kaszmirskiego.

III. Manuskrypty i wydania

Prezentowany tu przekład kilku wybranych rozdziałów TS opiera się na tekście wydanym w 1918 roku w Śrinagarze w Serii Kaszmirskich Tekstów i Studiów (SKTS) przez pandita Mukunda Rama Shastriego (SHĀSTRĪ 1918). Tekst ten został ponownie opublikowany w roku 1982 w Bani Prakashan w Delhi. Na tym samym wydaniu opierają się wszystkie późniejsze wydania tekstu sanskryckiego TS, również zamieszczony w CHAKRAVARTY 1986 i MISHRA 2002, a także tekst elektroniczny sporządzony w ramach projektu GRETIL. Tekst nie doczekał się jeszcze wydania krytycznego. Autor pierwszej edycji dysponował kopiami trzech manuskryptów:

- 1) Pierwszy z nich, spisany w piśmie siarada (*śāradā*), pochodzący ze Śrinagaru z prywatnego księgozbioru Radżanaki Sudarsiany (Rajanaka Sudarśana), stanowił sporządzony w 1846 roku odpis starszego manuskryptu. Składa się z 72 liści. Mimo że kompletny, zawiera sporo błędów.
- 2) Drugi manuskrypt również pochodzi ze Śrinagaru, gdzie został niegdyś zakupiony przez południowoindyjskiego kolekcjonera zainteresowanego siwaizmem, Rivati Ramana. Po jego śmierci odziedziczyła go jego służba, od której autor edycji uzyskał kopię. Manuskrypt ten jest niekompletny, składa się z 48 kart starego kaszmirskiego papieru. Napisany jest pismem dewanagari. Ogólnie zawiera sporo błędów i usterek.
- 3) Trzeci manuskrypt, pochodzący z roku 1527, stanowi podstawę edycji KSTS, na której opieram niniejszą pracę. Został odnaleziony przez Mukunda Rama Shastriego w Agrze, w rodzinie, której przodek, niejaki Manmohan Chandra, przybył niegdyś ze swym księgozbiorem ze Śrinagaru na delhijski dwór Szach Dżahana (1628-1658). Manuskrypt ten, przepisany bardzo starannie, zawiera na marginesie obfite notatki, które w edycji zostały uwzględnione (część z nich przetłumaczyłem i zamieściłem jako przypisy). Składa się z 79 kart bardzo starego papieru kaszmirskiego. Spisany został pismem siarada przez skrybę Krysznę Swamina (Kṛṣṇa Svāmin), którego dziesięć innych niezwykle cennych

manuskryptów również ukazało się nakładem SKTS¹⁶.

Obecnie znanych jest więcej manuskryptów tego ważnego kaszmirskiego tekstu, spisanych w kaszmirskiej odmianie dewanagari, piśmie siarada lub grantha. Przechowywane są one w instytucjach, których spis wraz z numerami manuskryptów zamieszczam poniżej:¹⁷

- I. Government Oriental Research Institute and Manuskript Library, Madras:
 - 1) MS Nr 177706-B; liść palmowy, pismo grantha.
- II. Bhandarkar Oriental Institute (BORI), Pune:
 - 2) MS Nr 145 z 1883-84 r., papier, pismo siarada.
 - 3) MS Nr 447 z 1875-76 r., papier, pismo siarada.
 - 4) MS Nr 448 z 1875-76, papier, pismo kaszmirskie dewanagari.
- III. Banaras Hindu University (BHU), Varanasi:
 - 5) MS C. Nr 31, papier, pismo siarada.
 - 6) MS C. Nr 3866, papier, pismo siarada.
- IV. Beinecke Rare Book and Manuskript Library, Yale University, New Haven:
 - 7) Indic 32, papier, pismo siarada.
- V. Shri Raghunatha Temple MSS Library:
 - 8) MS Nr 2333-2334; papier, pismo kaszmirskie dewanagari.

IV. Przekład wybranych rozdziałów *Tantrasary*

I. Lekcja pierwsza: Objasnienie rodzajów poznania

[Inwokacja]¹⁸

Która blaskiem-potęgą wspaniała Abhinawaguptę¹⁹ – całkiem nowe stworzenie do życia powołała i podporą jest jego, matka Wimalakala²⁰, cząstka księżycy w nowiu, której nic nie kala i Bhairawą będący w pełni²¹

¹⁶ Ich lista zamieszczona jest we wstępie do kaszmirskiej edycji TS.

¹⁷ Na podstawie SANDERSON 2005: 146.

¹⁸ Zwrotka zawiera wiele warstw znaczeniowych, które próbuję oddać w tłumaczeniu. Jej nadzwyczaj wnikliwej analizy dokonał SANDERSON 2005.

¹⁹ *Abhinava* znaczy ‘zupełnie nowy’.

²⁰ *Vimala-kalā* to: 1) imię matki Abhinawagupty, 2) czysta ‘pierwotna cząstka energii’, która wyodrębnia pierwiastki (kategorie, *tattva*) rzeczywistości z nieodróżnicowanego światła; termin *kalā* w znaczeniu energii leżącej u podstaw kategorii rzeczywistości, zdefiniowany został w TS 8; jej działanie zostało opisane w TS 5; 3) wszelka twórczość, jeden z pierwiastków rzeczywistości, odpowiedzialny za ludzką sprawczość, wytwórczość i sztukę; 4) ułamek fazy Księżycy, którym odmierza się czas. *Kalā* odpowiada sferze przedmiotowej.

²¹ *Bharita-tanu*: 1) o pełnym ciele/postaci/formie; 2) słowo ‘*bharita*’ konotuje Bhairawę, który w mistycznej interpretacji odpowiada absolutnemu podmiotowi. Zgodnie z jedną z wersji interpretacyjnych Sandersona (SANDERSON 2005: 95), można tłumaczyć to jako ‘mający postać Bhairawy’.

rodziciel [Nara]simhagupta o blasku ukrytym w pięciu obliczach²² – z wezbranego uczucia ich obojga w parę połączonych to oto serce moje zrodzone niechaj pulsuje obfitością ambrozji szczęścia anuttary - nieprzewyższonej. /1.1/

Obszerne jest ‘Światło tantr’, nie wszyscy są w stanie je zgłębić; dlatego wysłuchajcie tej oto ‘Tantr istoty’ w prostych słowach ułożonej. /1.2/

Przyjmijcie ten kwiat-serce Abhinawagupty – młody i ukryty, który przestał być stulony dzięki blaskowi padających nań Słońca promieni – stóp wspaniałych czcigodnego Siambhunathy, Pana Szczęścia, aby go użyć do Siwy nabożeństwa. /1.3/

Tutaj [na tym świecie] przyczyną (*kāraṇa*) wyzwolenia jest poznanie (*jñāna*)²³, ponieważ jest przeciwieństwem niewiedzy (*ajñāna*), będącej czynnikiem (*nimitta*) zniewolenia (*bandha*). Niewiedza jest dwojaka: intelektualna (odnosząca się do rozumu, *baudhika*)²⁴ i duchowa (*pauruṣa*)²⁵. Spośród nich intelektualna ma naturę niezdecydowania (*aniścaya*) i polega w istocie na przeciwnej decyzji²⁶. Natomiast duchowa ma naturę wyobrażenia (*vikalpa*)²⁷ i w istocie polega na zawężonym

²² Znów zamierzona wieloznaczność złożenia ‘*pañca-mukha-gupta-ruci*’. *Pañca-mukha* znaczy 1) ‘o szerokiej / rozwartej paszczy’ = lew (synonim do *siṃha*, pierwiastek ‘*pañc*’ – ‘rozpościerać’); stąd *Pañca-mukha-gupta* = [Nara]simhagupta, a tak nazywał się ojciec Abhinawagupty; 2) o pięciu obliczach. ‘*Ruci*’ także ma dwa znaczenia: 1) blask, światło; sława; 2) upodobanie, smakowanie, radość. Z pięciu oblicz Siwy wydobyło się pięć przekazów (*āmnāya*) tradycji kaulicznej i przekaz tantry, o czym wspomina się nieco dalej.

²³ Wg TS 1, p. 4 poznania w postaci [doświadczenia] pełnego rozpostarcia (*pūrṇa-prathā-rūpam*).

²⁴ *Buddhi* jest tym, czego funkcją są decyzje poznawcze.

²⁵ Dosł. dotycząca duszy ludzkiej, ‘człowiecza’. Podobnie TĀ 1.36: „Poznanie i niewiedza, o których się mówi w siwaickim pouczeniu (*śiva-śāsana*), dzielą się oba dwojako na duchowe (*pauruṣa*) i intelektualne (*bauddha*)” (TĀ 1.36); „Ta [niewiedza] nie polega na całkowitym braku poznania, bowiem gdyby tak uznać, twierdzenie byłoby zbyt szerokie (*ativyāpti*), gdyż trzeba by było przyjąć, że kamienie i inne [przedmioty nieożywione] podlegają transmigracji” (TĀ 1.25).

²⁶ Abhinawagupta tak opisuje niewiedzę rozumową (intelektualną): „Gdy w [procesie] odbijania (*pratibimbana*) wywołanego jednostkowym (*aṇu*) załamywaniem się (*ābila*) w szczytnych osłonach (*kañcuka*) powstaje myśl rozstrzygająca (*adhyavasāyinī*) typu: ‘ja tak to poznaję’, wtedy tego rodzaju poznanie określa się mianem niewiedzy.” (TĀ 1.39-40a): *aham ittham idaṃ vedmītyevam adhyavasāyinī / sa-ka cukābilāñūtha-pratibimbanato yadā // dhīr jāyate tadā tādr̥g-jñānam ajñāna-śabdītam /*. Na osłonę (*kañcuka*) składają się: prawo konieczności przyczynowo-skutkowej (*niyati*), czas (*kāla*), pragnienie (*rāga*), wiedza (ograniczona, *vidyā*) i twórczość (ograniczona sprawczość, *kalā*), o czym szerzej w TS 8. Przeciwnie zdecydowanie rozumiane jest jako „odczuwanie własnej tożsamości z czymś, czym się nie jest”: *Anātmani ātmābhīmāno viparīta-niścayah /*

²⁷ Gnoli tłumaczy termin *vikalpa*: ‘przedstawienia dyskursywne’ (*reppresentazioni discorsive*) np. GNOLI 1960: 99. *Vikalpa* to rodzaj myślenia opartego na znaniu słowa (por. YS 1.9).

zakresie doświadczenia (*saṃkucita-prathā*)²⁸. To ona jest główną przyczyną wędrówki przez kolejne życia (*samsāra*), o czym powiemy rozpatrując skazy (*mala*). Spośród nich niewiedza duchowa może ustąpić dzięki inicjacji (*dīkṣā*)²⁹ i innym [zabiegom]³⁰, jednak nawet inicjacja nie może się odbyć, jeśli w rozumie pozostaje niewiedza, której naturą jest brak właściwego osądu (*adhyavasāya*), gdyż inicjację, polegającą na oczyszczeniu pierwiastków rzeczywistości (*tattva-suddhi*) i połączeniu z Siwą, poprzedza decyzja (*niścaya*), co należy odrzucić (*heya*), a co przyjąć (*upādeya*). Spośród obu [rodzajów poznania] najważniejsze jest poznanie mocno osadzone w rozumie (*buddhi-niṣṭha*), mające naturę właściwego osądu. Ono też, jeśli ćwiczone, doprowadza do zaniku również niewiedzy duchowej, jako że ćwiczenie świadomości (*saṃvit*) wyobrażeń (*vikalpa*) ostatecznie doprowadza do stanu bez wyobrażeń³¹. Albowiem świadomość niezawężona do wyobrażenia, mająca postać światła (*prakāśa*), jest samą jaźnią (*ātman*) i ma naturę Siwy – taka wiedza zdobyta na wszelki sposób³² i dotycząca wszelkiej rzeczy obiektywnej (*vastu*)³³, polegająca na słusznym zdecydowaniu, jest tym, co należy przyjąć. Ale poprzedza ją³⁴ nauka [zawarta w pismach] (*śāstra*). Nauka zaś jest wiarygodnym kryterium poznawczym (*pramāna*) tylko wtedy, gdy jest wypowiedziana przez Parameśwarę. Ponieważ widzi się, że zagadnienia (*artha*) omawiane przez inne (niższe, *apara*) pisma są wewnątrznie zróżnicowane (*vivikta*) i ponieważ w sposób uzasadniony wykazano, że ich argumentacja mija się z celem, przeto wiedza wyrażona w innych przekazach (*āgama*) uwalnia tylko w takim czy innym stopniu, i to nie ze

²⁸ W TĀ (1.37) niewiedza duchowa definiowana jest jako skaza wrodzona (*mala*) i jej następstwa, polegająca na zasłanianiu (*āvaraṇa*) pełni uświadamiania i pełni działania, skazując człowieka na ograniczone widzenie i ograniczone działania. Nie jest ona konceptualna (wyobrażona) ani nie jest częścią intelektu osoby niewiedzącej, gdyż nie zachodzą wobec niej osądy (*adhyavasāya*): *tatra puṃso yad ajñānaṃ malākhyam taj-jam apy atha / sva-pūrṇa-cit-kriyā-rūpa-śivatāvaranātmakam // saṃkoci-drk-kriyā-rūpaṃ tat pāśor avikalpitaṃ / tad ajñānaṃ na buddhyaṃśo 'dhyavasāyādyabhāvataḥ //*. ‘Prathā’, od pierwiastka ‘prath’ – rozpościerać się’, oznacza tutaj ‘rozszerzenie doświadczenia, rozszerzony zakres doświadczenia’. CHAKRAVARTY (1986: 3-4) tłumaczy wprost jako ‘poznanie’ (*jñāna*).

²⁹ TS 1, p. 8 wyjaśnia, co następuje: „Definicja inicjacji [przedstawia się następująco]: ‘To, dzięki czemu przekazuje się prawdziwy stan poznania i zanika odczucie, że jest się spętany – to diksa’” (*dīyate jñāna-sadbhāvaḥ kṣīyate paśu-bhāvanā’ ityevaṃ-lakṣaṇā dīkṣā*).

³⁰ TS 1, p. 8: „Etc.’, które należy [tu] uzupełnić, [oznacza] obrzędy takie jak [spełniane w] kulminacyjnych momentach doby i inne” (*ādinā śeṣatayā vartamānaḥ sandhyōpāsanaḍi*).

³¹ Także odwrotnie: Wiedza intelektualna i duchowa wzajemnie się wzmacniają; zob. TĀ 1.40.

³² Za pomocą wszelkich kryteriów poznawczych.

³³ Będącą sumą wszystkich rzeczy.

³⁴ Poprzedza ją lub jest jej podstawą, co wiąże się z opisaną w TS 21 i TĀ 36 hierarchią kryteriów poznawczych.

wszystkich więzów³⁵; natomiast ze wszystkich uwalnia Przekaz Parameśwary, mający pięć źródeł (*srotas*), zróżnicowany według stopnia dualizmu na: dziesięć, osiemnaście i ośmiokroć osiem rodzajów³⁶. Istotę (*sāra*) ich wszystkich stanowią nauki oparte na triadzie (*trika*)³⁷. A ich z kolei [istotę stanowi] ‘Zwycięstwo Malini’ (*Mālinī-vijaya*). Nie sposób jest przedstawić zawartej w nim treści w jednym ujęciu. Z kolei koncepcja filozoficzna (*tattva*)³⁸, która nie przedstawia

³⁵ Jak twierdzą siwaici, ich ideałem jest osiągnięcie pełni (*pūrṇatā*), podczas gdy w innych systemach za najwyższą wartość uważa się wyzwolenie z transmigracji (*mokṣa*). Dżajaratha stwierdza, że samo wyzwolenie nie daje pełni. Inne systemy to m.in. jogaczarowie, madhjamikowie i zwolennicy sankhji, których niedoskonałości Abhinawagupta wytyka w TĀ. 1.33 i Dżajaratha w TĀV 1.33: „Nie płami mnie pragnienie (przywiązanie) i inne [nieczystości]”; ‘jestem pustką w swej głębi’, ‘sprawczość swą porzuciłem’ – takie [odczucia], łączne lub rozłącznie (*samāsa-vyāsa*) tylko w tej czy innej mierze uwalniają z więzów”. (TĀ 1.33). Dżajaratha (TĀV 1.33) komentuje to tak: ponieważ jogaczarowie głoszą chwilowość aktów uświadomień, a jednocześnie wskazują na kontemplację braku przywiązania jako środek do osiągnięcia wyzwolenia, nigdy nie osiągną wyzwolenia. Stan madhjamików głoszących bezsubstancjalność (*niḥsvabhāvatā*) wszystkiego jest pusty (*śūnya*), dlatego, że odrzucają realne istnienie świadomości dynamicznej, mającej naturę swobody. Ich stan zatem musi przypominać omdlenie (*mūrchā*). Wyzbycie się przez nich poczucia różnicy między przedmiotem ujmowanym (*grāhya*) a podmiotem ujmującym (*grāhaka*) jest jedynie wyobrażeniem, a nie skutkiem czystego uświadomienia *saṃvit*. Widźnianawadinowie z kolei uważając, że widźniapti (*vijñapti* ‘treść świadomości’) jest jedynym realnym bytem, niczego nowego nie są w stanie sobie uświadomić. Sankhjadżajikowie z kolei nie mogą osiągnąć pełnej wolności, gdyż mniemają, że świadomość jest całkowicie bierna. A jest inaczej, bo nawet rozróżnienie (*viveka*) polega na aktywności (działaniu, *kriyā*). Buddyjskie wyzwolenie polega jedynie na uchwyceniu kategorii intelektu (*buddhi*). Sankhja sięga aż do subtelniejszej kategorii puruśy – czyli uznaje istnienie duszy-podmiotu, wolnego od opozycji zawartych w przyrodzie (*prakṛti*), w przeciwieństwie do buddyjskiej bejaźniowości (*nairātmya-vāda*). Wyżej od sankhji stawia Abhinawagupta i Dżajaratha jogę Patañdzalego, gdyż wskazuje ona na oddanie się Iśwarze (*īśvara*), co wiąże się z przekroczeniem dwudziestu pięciu kategorii (*tattva*). Za pomocą praktyk buddyjskich, sankhji i jogi jest się w stanie uwolnić od skazy maji (*māyīya-mala*). Wyżej stawia Dżajaratha wiedzę bliżej mausalów (*mausala / mausula*), która jest w stanie uwolnić także ze skazy karmicznej (*kārma-mala*). (O mausalach, ‘tajemniczej grupie pasiupatów’ wspominał SANDERSON 1988: 667). Doktryna pasiupatów stoi najwyżej, bo jest w stanie uwolnić także od skazy wrodzonej (*āṇava-mala*).

³⁶ Pierwszych dziesięć zajmuje stanowisko dualistyczne (*bheda*), osiemnaście dualistyczno-niedualistyczne (*bhedābheda*), a sześćdziesiąt cztery, zgrupowane w rzędach po osiem – niedualistyczne (*abheda*).

³⁷ Tj. na trzech podstawowych tekstach tradycji triady. Są nimi: 1) *Siddha-yogēśvarī-mata*, 2) *Vāmaka-tantra* (lub *Tantra-sadbhāva* według SANDERSON 1988: 672) lub niezidentyfikowana *Nāmaka-tantra / Anāmaka-tantra* oraz 3) *Mālinī-vijayōttara-tantra*.

³⁸ Rozumienie terminu *tattva* ‘kategoria rzeczywistości’ i odpowiednie jego tłumaczenie zależy od aspektu, do którego się w danym kontekście odnosi. Wyróżnić można trzy takie aspekty: ontologiczny, epistemologiczny i soteriologiczny. Nawiązując do drugiego, a

obiektywnego przedmiotu (*vastu*), nie może sama być wolna (*muktatva*) ani uwalniać (*mocakatva*), ponieważ taką formę ma tylko czyste poznanie (*śuddha-jñāna*). Jako że dobrze praktycznie opanowane (*svabhyasta*) poznanie³⁹ jest fundamentem dla najważniejszego ludzkiego celu (*para-puruṣārtha*), tutaj podejmuję się jej wyłożenia.

Niewiedza – powiada się – jest przyczyną związania; w nauce pism zwie się ją skalaniem (*mala*); wraz ze wzejściem rąbka pełnego poznania zostaje wyrwana razem z korzeniem.

Gdy zabłyśnie świadomość siebie (*ātma-saṃvit*) po zniszczeniu bez reszty skalania – nastaje wyzwolenie, przeto z pomocą tego traktatu wyjawiam w całości to, co prawdą jest wartą poznania. /1.4/

Wprowadzenie

Tutaj [w tej filozofii⁴⁰] tym, co należy przyjąć przede wszystkim jest własna natura (własny stan istnienia, *sva-bhāva*)⁴¹. Ona ma postać światła (*prakāśa*)⁴² wszystkich stanów istnienia (*bhāva*)⁴³, albowiem byłaby niezgodność (*anupapatti*), gdyby własna natura nie była światłem. Ich nie jest wiele, bo jest nielogiczne (*ayoga*), aby światło miało w sobie (*anupraveśa*) inną własną naturę; nie istnieje bowiem zróżnicowanie (*bheda*) [w obrębie] własnej natury⁴⁴; ani miejsce, ani czas jej nie różnicują (*bhedaka*), jako że ich własną naturą również

także ostatniego aspektu, wszystkie tattwy tworzą schemat klasyfikacji nauk (*śāstra*). Dlatego termin ten proponuję tłumaczyć ‘konceptja [filozoficzna]’, ‘zagadnienie [filozoficzne]’, czasem też ‘prawda’ (znaczenie dosłowne). W takim znaczeniu używa tego terminu KAVIRAJ (1977: 3–40).

³⁹ W tym miejscu nawiązuje się do czterech rodzajów wiedzy wymienionej w MVT (4.28–32), która może wynikać z osłuchania (*śruta*) albo być słabo (*manda*) lub mocno opanowana (*svabhyasta*). Ta ostatnia przeradza się w doświadczoną (*bhāvanā-maya*): „Z kolei o wiedzy się mówi, że trzech jest rodzajów: pierwszą jest osłuchanie (*śruta*), następną jest przemyślenie (*cintā-maya*), a w końcu w pełni doświadczenie. Obeznanie w ksiąg (*śāstra*) znaczeniach, w różnych miejscach rozproszonych, wgląd, że tu jest tak, a tam inaczej, ta z tą w zgodzie idzie – osłuchaniem. Po krytycznej analizie wszystkich znaczeń ksiąg, logicznie, wiedza rzetelna i przemyślana, na dwie części się znów dzieli: według tego, czy jest słabo, czy też mocno przyswojona; z nich, powiada się, że gdy jest mocno przyswojona i sprawdza się w każdym szczególe, przeradza się w doświadczoną. Wtedy jogin do jogi dotarłszy, kosztuje owocu jogi. Tak wedle poziomu rozpoznania (*vijñāna*) czterech rodzajów są wiedzący (*jñānin*).”

⁴⁰ TS 1, p. 13: *iha darśane*.

⁴¹ Dosł. ‘samobyt’ jak proponuje CHMIELEWSKI (1981).

⁴² Światło świadomości.

⁴³ TS 1, p. 16.: „Chodzi o to, że formą stanów istnienia (*bhāva*) jest światło, a nie np. błękit itd.”: *Bhāvanā prakāśa eva rūpaṃ na nīatvādi iti bhāvaḥ*.

⁴⁴ Późniejsze komentarze do tekstów wedantycznych mówią o braku podziałów (różnic, *bheda*), które mogą być: wewnętrzne (*svajātīya*), tj. w obrębie jednostki, homogeniczne (*vijātīya*), tj. w obrębie tej samej klasy, i heterogeniczne (*anyajātīya*), tj. względem innych klas.

jest światło. Tak więc jest tylko jedno światło i tylko ono jest [pełnym] uświadamianiem (*saṃvit*), bo [pełne] uświadamianie ma postać światła [oświetlającego] przedmioty (*artha*) – tego nikt nie kwestionuje. Ponadto światło to nie jest zależne [od czegoś innego] (*paratantra*), albowiem zależnością jest samo bycie przedmiotem oświetlanym (*prakāśyatā*), a stanem przedmiotu oświetlanego jest sama tylko potrzeba innego światła; a tutaj nie ma niczego, co byłoby innym światłem. Dlatego jest jedno niezależne światło. Z powodu samej tylko niezależności, a dalej z powodu braku w nim cech ograniczenia (*avacchedaka*) miejscem (*deśa*), czasem (*kāla*) i kształtem (*ākāra*), jest wszechobecne (*vyāpaka*)⁴⁵, wieczne (*nitya*)⁴⁶, jest w swej naturze (*svabhāva*) tym, co ma kształt (*ākāra*), a zarazem jest bezkształtne (*nirākāra*). Z kolei jego swoboda (*svātantrya*) to moc szczęścia (*ānanda-śakti*), jego cudowność (*camatkāra*)⁴⁷ – to moc woli (*icchā-śakti*), bycie światłem – to moc [absolutnej] świadomości (*cit-śakti*), jego natura czującej refleksji (*āmarśātmakatā*)⁴⁸ – to moc poznania, zdolność stanowienia każdej formy (kształtu, *ākāra*) jest mocą działania (*kriyā-śakti*)⁴⁹. W ten sposób światło, chociaż niczym nie ograniczone, połączone jest z głównymi mocami (*mukhya-śakti*), w rzeczywistości posiadając moce woli (*icchā*), poznania (*jñāna*) i działania (*kriyā*), ma postać Siwy, spoczywającego we własnym szczęściu (*nijānanda*). To właśnie ono, z powodu własnej swobody (niezależności, *svātantrya*), ujawniając siebie jako zawężone (skurczone), nazywa się indywidualną duszą (*aṇu*). Następnie oświeca siebie dzięki swobodzie, przez którą jaśnieje (*prakāśate*) nieograniczonym (*anavachinna*) światłem Siwy. Wtedy także oświeca samo siebie pod wpływem (*vaśāt*) swobody bądź bezpośrednio (*nirupāya*), bądź pośrednio (*sōpāya*); gdy

⁴⁵ Poza kategorią miejsca lub będący w każdym miejscu.

⁴⁶ Poza kategorią czasu lub będący w każdym czasie.

⁴⁷ *Camatkāra* (*camat* ‘błyszczenie’, *-kāra* ‘czyniący, czynienie’): ‘rozbłysk, cud, zachwyt, olśnienie’. Zgodnie z opinią wyrażoną w NITECKA (2007: 124-126), termin ten trudno oddać w języku polskim. W swej pracy, gdzie poświęca mu sporo miejsca, autorka proponuje tłumaczyć je jako ‘smakowanie’ lub ‘olśnienie’ – to ostatnie przede wszystkim w tłumaczeniu ABh 3-22 (NITECKA 2007: 150). RUCIŃSKA (1997: 60) z kolei na podstawie ŚS wymienia trzy znaczenia terminu: 1) zachwyt, radość czystej świadomości ‘ja’ (*pūrṇatāhantānanda*, w tym znaczeniu w ŚS 1.7, 3.21, 3.23, 3.24, 3.32); 2) rozkosz przeżycia artystycznego (ŚS 3.11); 3) cud, zdumiewające zjawisko (ŚS 1.12).

⁴⁸ Lub: samozwrotność, cecha wszelkiego poznania, które jest możliwe przy jednoczesnym ujęciu elementu podmiotowego ‘ja’ i elementu przedmiotowego (np. ‘dzban’). Poznanie ‘to jest dzban’ ma w rzeczywistości postać ‘ja poznaję dzban’. Któryś z elementów może być mniej lub bardziej wyraźny, ale oba są konieczne i składają się na świadomość, poznanie i mowę. W odniesieniu do samozwrotności absolutnej świadomości używa się też terminu *vimarśa* jako ‘samouświadamianie’, w wyniku którego następuje stworzenie świata. *Vimarśa* i *āmarśa* zdają się być synonimami. *Parāmarśa* z kolei przenosi tę cechę refleksyjności na głoski alfabetu, oznacza ‘czującą głoskę’, będącą u podstawy refleksyjnej świadomości.

⁴⁹ Także rozumianej jako siła oddziaływania słowa.

[oświećta samo siebie] pośrednio, wtedy albo wola (*icchā*), albo poznanie (*jñāna*), albo działanie (*kriyā*) jest nadrzędnym środkiem (*abhyupāya*); stąd [stosuje się] potrójny podział [mistycznego] pochłonięcia (*samāveśa*) – 1) właściwe Siwie (*śāmbhava*), 2) właściwe mocy (*śākta*), i 3) właściwe indywidualnej duszy (*ānava*). Łącznie poczwórną postać kolejno opisuje się poniżej.

‘Ja’ o ciele ze światła [utkanym] to Siwa swobodny, który impetem tańca swobody postać własną przyrodzoną zaćmiwszy, znów ją rozpościerać jest w stanie w jej pełni wpływając stopniowo i jednocześnie, albo potrójną metodą.” /1.5/

Oto ta postać światła, ‘ja’, swobodnie przykrywa własną swą postać, To znów w jednej chwili albo też siłą kolejności ją samą – smak Siwy prawdziwy odsłania. /1.6/

Oto [była] pierwsza lekcja *Istoty Tantr* przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: ‘Objaśnienie rodzajów poznania’.

II. Lekcja druga: *Anupāya*, czyli ‘brak środka’⁵⁰

Oto teraz przystąpimy do omówienia samego braku środka (*anupāya*). Kiedy, zaiste, przeszyty silnym napływem mocy (*śaktipāta*) sam z siebie, po zaledwie jednokrotnym uchwyceniu wypowiedzi nauczyciela (*guru*), rozróżnia w ten sposób, wtedy znów bez stosowania żadnego środka jego stan pograżenia powstaje spontanicznie bez stosowania żadnego środka. A jeśli ktoś by zaoponował: „W tym wypadku samo subtelne rozumowanie (*tarka*)⁵¹ jest członem jogi (*yogāṅga*), bo inaczej jakże by rozróżniał?”. Odpowiada się: „Na cóż się zda środek wobec tego, który jest Najwyższym Panem (*parameśvara*),

⁵⁰ Według Dżajarathy brak środka, czyli bezpośrednie poznanie, jest kresem środka Siwy (*śāmbhavōpāya*). Do środka Siwy z kolei prowadzi środek mocy (*śāktōpāya*), do której z kolei wiedzie środek indywidualnej duszy (*ānavōpāya*) (TĀV 1.142, 2.2). W TĀV 2.2 komentator rozważa, czy poznanie ‘bez środka’ (*anupāya*) jest rzeczywistym brakiem środka, czy też jest środkiem, ale subtelnym. W tym kontekście zauważa, że w potocznej mowie negacja (*pratiśedha*), którą wyraża przedrostek *an-*, jest dwóch rodzajów: całkowita (*prasajya*) i przemilczająca (*paryudāsa*). Egzemplifikacją pierwszej jest wyraz ‘nieznający’ (*anabhijñā*). Przykładem drugiej sformułowanie ‘niebrzuchata dziewczyna’ (*anudara-kanyā*). Tak zaprzeczona rzecz istnieje, ale jest nieznaczna (mała, *alpa*). *Anupāya* nie jest zatem całkowitym brakiem jakiegokolwiek metody czy jakiegokolwiek środka, ale jak mówi objaśnienie TS 2, p. 1: „Przedrostek *an-* (*nañ*) ‘nie’ został tutaj użyty w znaczeniu ‘nieznaczny’, podobnie jak w sformułowaniu ‘nie-brzuchata kobieta’: *an-udārā kanyā iti-vat naño 'lpārthatvam*. Śladem metody w ‘braku metody’ jest jednorazowe pouczenie (*upadeśa*) – może nim być chociażby niniejszy rozdział lub poprzedni rozdział. Co więcej, w myśl TS i TĀ negacja czegokolwiek jest afirmacją jego istnienia w formie przeszłej, jako śladu uprzedniego istnienia (*saṃskāra*), potencjalnej – przyszłej (*bhaviṣyant*), albo jednej i drugiej. W takiej postaci wielość istnieje w niepodzielnej jedności. Zob. TS 8.

⁵¹ Jako człon jogi została opisana TĀ 4.15. Zob. też TS 4.

który sam siebie oświeca⁵² i który jest sobą samym (*svātman*)? Nie można osiągnąć własnej postaci, bo jest się nią zawsze; ani poznać, bo sama przez siebie jest poznawana; nie ma też ustąpienia zasłony, bo jakakolwiek zasłona jest niemożliwa; ani nie można też w nią wejść, bo wchodzący nie jest od niej (własnej postaci) odrębny. Czymże zatem jest tutaj środek, skoro niczego odrębnego od niego nie da się uzasadnić? Dlatego to wszystko w całości jest jedną rzeczywistością samej tylko absolutnej świadomości (*cit*), nieodmierzonej czasem (*kāla*), niepodzielonej miejscem, nieumniejszonej przygodnymi cechami (*upādhi*), nieskrępowanej formami, nieprzekazywalnej słowami, nieujawnianej przez żadne wiarygodne źródła poznania, z własnej woli będącej przyczyną sprawczą tego, że [wszystko] poczawszy od czasu (*kāla*), aż skończywszy na wiarygodnym poznaniu (*pramāṇa*), przybrało własną formę, będącą niezależnym pierwiastkiem (*tattva*) – skondensowanym szczęściem (*ānanda-ghana*). To właśnie jest ‘ja’. W jego wnętrzu odbija się wszechświat. Pograżenie (*samāveśa*) w Najwyższym Panu u osoby mocno tak rozróżniającej jest odwieczne (*śāśvat*) i nie wymaga żadnej metody. W żaden sposób nie zależy od narzucenia sobie⁵³ mantr, nabożeństw (*pūjā*), kontemplacji (*dhyāna*), religijnego postępowania (*caryā*), czy czegoś innego.

Sieć środków nie ujawni Siwy – czyliż słońce tysiącpromienne garnkowi zawdzięcza, że świeci? Gdy tak rozpozna ten, kto szerokie ma spojrzenie, w jednej chwili wejść może w Siwę samoświeatnego. /2.1/

Gdzie tylko puls życia rozbłyska, tam we mnie nieskalany Najwyższy Pan bez reszty jaśnieje; to ‘ja’ jest w najgłębszej prawdziwości – kto tak poznał, więcej już nie ma nic do zrobienia. /2.2/

Oto [była] druga lekcja *Istoty tantr* przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Anupāya* – ‘Brak środka’.

III. Lekcja trzecia: *Śāmbhavôpāya*, czyli ‘środek Siwy’

Jeśli nie jest w stanie wejść w niepodzielny (*akhaṇḍa*) obręb tego, co zostało określone jako kategoria Siwy (*śiva-tattva*) mająca postać Światła, wtedy postrzegając moc swobody (*svātantrya-śakti*) jako dominującą, doświadcza wolnego od myśli (*nirvikalpa*) pograżenia w Bhairawie⁵⁴. A oto do tego wskazówka (pouczenie, *upadeśa*): To wszystko – wszelkie stany (*bhāva*) – są jedynie odbiciem (odzwierciedleniem, *pratibimba*) w przestrzeni rozumienia (*bodha*), jako że spełniają definicję (*lakṣaṇa*)⁵⁵ odbicia. Definicja odbicia jest

⁵² Różne sposoby rozumienia terminu *sva-prakāśa* zostały opisane w traktacie wedantycznym Czihsukha Muniiego *Tattva-pradīpikā* (TPD 1, str. 4-46).

⁵³ TS 2, p. 3: „Narzucenie to reguła, że to należy robić, a tego nie”: *idam kāryam idam nēti niyantranā* /.

⁵⁴ Bhairava oznacza niezróżnicowany aspekt Siwy, odpowiadający sferze podmiotu.

⁵⁵ Lub ‘posiadają charakterystyczną cechę odbicia’, zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa *lakṣaṇa*.

bowiem następująca: to, co jest ujawniane jako coś różnego⁵⁶, bez mocy⁵⁷ i jawi się tylko dzięki wzmieszeniu w coś innego, jest odbiciem, tak jak w zwierciadle wygląd twarzy, w ślinie smak, zapach w nosie, w zmyśle rozkoszy dotyk połączenia seksualnego, dotyk szpilki czy włóczni w wewnętrznym zmyśle czucia lub echo (*pratiśrutkā*)⁵⁸ w przestrzeni. Nie jest bowiem ów smak głównym, gdyż nie widać, żeby jego skutkiem było uśmierzenie (*śamana*) itd. chorób⁵⁹. Ani zapach, ani jakość dotykowa (*sparśa*) nie są głównymi, bo gdyby nie istniał ten, którego są przymiotami (jakościami, *guṇa*), ich istnienie również byłoby nielogiczne (*ayoga*); także dlatego, że łańcuch przyczynowo-skutkowy nie miałby początku⁶⁰. Nie jest też tak, że oba (zapach i jakość dotykowa) nie istnieją, ponieważ widzi się [ich skutki]: podniecenie ciała i upuszczenie nasienia. Dźwięk także nie jest główny, bo słysząc dobiegające echo wnosi się, że to *ktoś* mówi. W ten sposób tak samo jak to, [co podano w przykładach] świat się ujawnia, bo odbija się w świetle Najwyższego Pana.

[Pytanie:] – W takim razie czymże byłby tutaj wzorzec odbicia (*bimba*)?⁶¹

[Odpowiedź:] – Może nim nie być nic⁶².

[Pytanie:] – W takim razie czyżby on nie był przyczyną (*kāraṇa*)? W tym wypadku nie ma jak rozwiązać kwestii racji (przyczyny, *hetu*)!

[Odpowiedź:] – [W kwestii przyczyny] nie jest konieczne posługiwanie się słowem ‘wzorzec odbicia’. A racją (*hetu*) będzie tu sama tylko moc Najwyższego Pana, której równoznacznym określeniem będzie ‘moc swobody’ (*svātantrya-śakti*). A ponieważ to Bhagawan jest tym, który nosi w sobie odbicie, jest istotą świata (*viśva*). Jako że obdarzony wewnętrzną świadomością (*saṃvit*) świat jest miejscem przejawiania się (*vyakti-sthāna*) potoku świadomości (*caitanya*) i tenże świat ulega w niej odwróceniu, jest tym, który nosi w sobie odbicie. Ta natura

⁵⁶ *Bhedena* = *bhinnatvena* (abstractum instrumentalis). CHAKRAVARTY (1986: 15) interpretuje: ‘tylko dzięki czemuś różnemu’.

⁵⁷ Moc ma tylko sama substancja-podłoże (*dharmin*), a nie jego zjawisko.

⁵⁸ Teoria odbicia światła zostaje rozszerzona na teorię dźwięku, o czym pisze KAUL (A): 7.

⁵⁹ W ajurwedzie wpływ leków na nie zrównoważone humory (*doṣa*) może być trojaki: uśmierający (*śamana*), pobudzający (*kopana*) któryś z nich albo któryś ze składników ciała (*dhātu*), lub też wzmacniający, podtrzymujący zdrowie (*svāsthyāhita*) (DASH 1978: 60).

⁶⁰ Najwyraźniej nawiązanie do teorii koncepcji njaji, wg której substancja (*dravya*) stanowi materialną przyczynę (*samavāyi kāraṇa*) swoich cech (*guṇa*). Przyjmując substancję jako fundament dla cech unika się regresu do nieskończoności (*anārambha-doṣa*).

⁶¹ Polemika z najjajikami na temat koncepcji wzorca odbicia i odbicia (*bimba-pratibimbavāda*). Poświęcony jest jej rozdział TĀ 10 i część TĀ 3. Utwór pod tym samym tytule: *Bimba-pratibimba-vāda* Abhinawagupty, dostępny w manuskrypcie, stanowi fragment TĀ 3 wymierzony przeciw podobnej teorii najjajików (zob. PANDEY 1963: 76.).

⁶² Tym razem jest to oddźwięk buddyjskiej doktryny o pustce (*śūnyavāda*).

Najwyższego Pana nie jest pozbawiona refleksyjnego czucia (*āmarśa*)⁶³, dlatego, że niemożliwe jest, żeby coś, czego naturą jest absolutna świadomość (*cit*), nie miało czującej refleksji. Albowiem gdyby nie miało czującej refleksji nad swą własną naturą (*svabhāva*), w rzeczywistości byłoby martwe (*jaḍa*). Refleksja ta nie jest symboliczna (*sāṅketika*), ale przeciwnie, mówi się, że skrywa w łonie najwyższy głos (*para-nāda*)⁶⁴, którego nie da się oddzielić⁶⁵ od absolutnej świadomości (*cit*). On w całości odczuwa przez refleksję łańcuch (*kalāpa*), jakkolwiek by był rozległy, mocy⁶⁶ Najwyższego Pana, porządkujących świat.

Najważniejsze z nich są trzy: *anuttara* - nieprzewyższona, *icchā* – wola i *unmeṣa* – otwarcie. One właśnie są trójką głosek-refleksji (*parāmarśa*)⁶⁷: **a**, **i**, **u**. Z tych trzech wysławia się⁶⁸ cały różnorodny świat przejawionych mocy: odpoczynek (*viśrānti*) w samej anuttarze jest anandą (*ānanda*) – szczęściem; odpoczynek w samej woli (*icchā*) jest isianą (*īśāna*) – władaniem; odpoczynek w samej unmeszy (*unmeṣa*) jest *ūrmi* – falą, będącą początkiem mocy stworzenia. Są nimi trzy głoski-refleksje: **ā**, **ī**, **ū**. Ponieważ istotę pierwszej trójki głosek-refleksji stanowi światło (*prakāśa*), ma ona naturę słońca (*sūryātmaka*); druga trójka głosek-refleksji, jako że przeważa w niej ukojenie (*āhlāda*) o naturze odpoczynku, ma naturę księżyca (*somātmaka*). Do sfery ich nie przenika ani odrobina czynu (*karman*)⁶⁹; ale gdy do woli (*icchā*) i władania (*īśāna*) przeniknie czyn (*karman*), nazywają się one tym, co upragnione (*iṣyamāṇa*) i tym, nad czym ma się władzę (*īṣyamāṇa*). Wtedy różnicują się na dwa warianty (*bheda*): z samym światłem jest samogłoska **ṛ** (*ra-śruti*), z odpoczynkiem – samogłoska **ḷ** (*la-śruti*), gdyż **ṛ** i **ḷ** mają odpowiednio naturę światła i znieruchomienia

⁶³ Tj. polegającego na mowie.

⁶⁴ *Paranāda-garbha* – dosł. 'który ma w swym łonie najwyższy głos'. Ten 'najwyższy głos' stanowi najsubtelniejszy poziom mowy (*parā vāk*), istotę wszelkiej mowy i świadomości, gdzie nie istnieje podział na słowo i desygnat, świadomość i uświadamiane itp. Jest ona ponad tzw. 'mową patrzącą' (*paśyantī*), w której słowo i desygnat, świadomość i uświadamiane, stanowią doskonale połączenie. Poniżej mowy patrzącej znajduje się mowa pośrednia (*madhyamā*), która przybiera formę pojęcia odrębnego od desygnatu. Na poziomie najbardziej zewnętrznym, tzw. mowy artykułowanej (*vaikharī*), słowo i rzecz są całkowicie odrębne. Zagadnienie mowy i jej poziomów jest wspólne zarówno w tantrze, jak i filozofii języka indyjskich gramatyków (por. VP 1.142.). Na najsubtelniejszym poziomie nie jest ona już umownym znakiem, ale staje się tożsama z absolutną świadomością, łączącą w sobie zarówno słowa, jak i rzeczy. Zagadnieniom natury mowy poświęcił Abhinawagupta sporo miejsca w PTV. Podział ten jest rozszerzeniem koncepcji trzech poziomów mowy przedstawionej przez Bhartryharięgo.

⁶⁵ *Nāntarīyaka*, tj. nie da się oddzielić czasowo i przestrzennie.

⁶⁶ Mocy, czyli sił przenoszących znaczeń.

⁶⁷ Lub: samozwrotności.

⁶⁸ *carcyate*.

⁶⁹ TS 3, p. 7: „Chodzi o to, że nie [przenika] ani odrobina mocy działania, jako że dominuje moc poznania”.

(*stambha*). A rzecz upragniona nie jest konkretna (*sphuṭa*)⁷⁰ jak rzecz zewnętrzna; gdyby miała formę konkretną, jak rzecz zewnętrzna, nastąpiłoby takie samo [jej] stworzenie; ani ‘wola’, ani ‘władanie’ nie mają wyrażonej formy. Dlatego z powodu cechy niekonkretności **ṛ** i **ḷ** są tylko samogłoskami (*śruti*) i nie mają statusu spółgłosek (*vyañjana*)⁷¹. Te cztery głoski – **ṛ**, **ṝ**, **ḷ**, **ḹ** jako że zawierają odcień obu – samogłoski i spółgłoski, są rodzaju nijakiego. Kiedy *anuttara* (**a**) i szczęście – *ānanda* (**ā**) rozciągają się na wolę (**i**) i pozostałe [panowanie – **ī** oraz **u** i **ū**], wówczas [powstają] dwie głoski (*varṇa*): **e**, **o**.⁷² Gdy one znów zleją się (*samghaṭṭa*) z anuttarą (**a**) i szczęściem (**ā**) [powstają] dwie głoski: **ai** i **au**.⁷³ One są mocą działania (*kriyā śakti*) i ona jest czterema głoskami: **e**, **ai**, **o**, **au**. Następnie, gdy u kresu mocy działania wszystko, co jest wytworem (*kārya*) wejdzie w anuttarę, to najpierw, jako esencja odczuwania, jest samym tylko światłem, ustala się jako punkt – *bindu*, czyli **aṃ**. Następnie [ze zderzenia] również z nią anuttary pojawia się stworzenie – *visarga aḥ*. W ten sposób mówi się, że szesnaście czujących samogłosek-refleksji ma naturę nasienia (*bīja*). To, co z niego powstało, ma naturę spółgłosek-wyłonienia (*vyañjana*) w postaci łona (*yoni*).

Spśród nich z anuttary (**a**) bierze się rząd spółgłosek gardłowych (*ka-varga*), z woli (**i**) będącej wiarą (*śraddhā*) – rząd głosek palatalnych (*ca-varga*), z woli (**i**) wspieranej działaniem (aktywnej, *sa-karmikā*) – dwa rzędy: głosek retrofleksyjnych (*ṭa-varga*) i zębowych (*ṭa-varga*), z otwarcia (**u**) – rząd spółgłosek wargowych. Jest ich po pięć przez połączenie z pięcioma mocami⁷⁴. Z trojkiej woli (**i**) – **ya**, **ra**, **la**, z otwarcia (**u**) – głoska **va**, z trojkiej woli (**i**) – **śa**, **ṣa**, **sa**, z przydechu (*visarga*) – spółgłoska **ha**, a z połączenia z łonem – **kṣa**.

W ten sposób boska anuttara (**a**) ma postać zwierchnika rodu (zwierchnika całości, *kulésvara*)⁷⁵. Posiada on *Kaulikī*, jedną jedynie moc

⁷⁰ *sphuṭa* – ‘wyraźny, rozbłyśły, przejawiony na zewnątrz’; być może nawiązanie do teorii spoty (*sphoṭa*): rozbłyśku znaczenia przy wymawianiu danej cząstki znaczącej języka (morfemu, wyrazu lub zdania). Termin ten należy skojarzyć tu z mocą działnia (*kriyā śakti*). Stwierdza się, że brak jej w samogłoskach **a** i **i**. W samogłoskach **ṛ** i **ḷ** moc działania ma znajdować się w formie ‘niewyraźnej’, ‘nieprzejawionej’, czyli nie powodującej ujawnienia swego znaczenia. W spółgłoskach (*vyañjana*, dosł.: ‘wyrażenie, przejawienie’), moc działania jest w pełni zaznaczona. Dlatego Abhinavagupta mówi, że **ṛ** i **ḷ** są bardziej samogłoskami (*śruti*) niż spółgłoskami (na podstawie CHAKRAVARTY 1986: 16).

⁷¹ Etymologiczne znaczenie słowa *vyañjana*: od $\sqrt{\text{vyañj}}$ – ‘manifestować (się), pojawiać’; dopiero samogłoski wraz ze spółgłoskami mają moc twórczą – ukazywania przedmiotów.

⁷² Zgodnie z zasadami sandhi i stopniowania (*guṇa*): $a + i \rightarrow e$, $a + u \rightarrow o$.

⁷³ Zgodnie z zasadami sandhi i stopniowania (*guṇa*): $a + e \rightarrow ai$, $a + o \rightarrow au$.

⁷⁴ Mocy woli (*icchā*), poznania (*jñāna*), działania (*kriyā*), przychylności (łaski, *anugraha*) i nieprzychylności (odwrócenia łaski, *vigraha*).

⁷⁵ Czyli zespołu 36 pierwiastków rzeczywistości (*tattva*).

stwarzania (przydech **aḥ**, *visarga-śakti*)⁷⁶, która rozpostarta od formy szczęścia aż po zewnętrzne stworzenie (*bāhya sṛṣṭi*), wprawiona w wibrację, powoduje, że refleksje (*āmarśa*) głosek artykułowanych w poszczególnych miejscach wymawiania (rzędach, *varga*) przybierają postać zewnętrznych kategorii rzeczywistości (*tattva*).

To stwarzanie (*visarga*) jest trojaki: 1) na poziomie duszy ('rozdrobnione', *āṇava*) mające postać odpoczynku (*viśrānti*) indywidualnej świadomości (*citta*), 2) na poziomie mocy (*śākta*) charakteryzujące się budzeniem się (*sambodha*) indywidualnej świadomości, oraz 3) na poziomie Siwy (*śāmbhava*) mające postać rozpuszczenia się (*pralaya*) indywidualnej świadomości. W ten sposób to właśnie *visarga* jest tą mocą Bhagawana, która rodzi świat. W tymże procesie, gdy w najwyższej głosce-refleksji (*parāmarśa*)⁷⁷ nie ma podziałów, wtedy jest jeden; gdy jest podział na nasienie i łono, [wtedy] najwyższa głoska-refleksja składa się z posiadacza mocy (*śaktimān*) i samej mocy (*śakti*). Gdy głoska-refleksja występuje w odrębnych ósemkach⁷⁸, to w połączeniu z władcą kręgu (*cakrēśvara*)⁷⁹ tworzy dziewięć rzędów (miejsc artykulacji, *varga*), a gdy przeważają pojedyncze głoski, ma naturę pięćdziesięciu [głosek alfabetu]. W nich z kolei, po odczuciu poprzez refleksję (*parāmarśana*) możliwych różnic podziału, ma postać złożoną z osiemdziesięciu jeden. W rzeczy samej tylko sześć głosek-refleksji, których przez rozszerzenie i wzajemną fuzję⁸⁰

⁷⁶ Stworzenie (*visarga*) jest trzech rodzajów: *āṇava* ('rozdrobnione', na poziomie duszy), *śākta* (na poziomie mocy) i *śāmbhava* (na poziomie Siwy), odpowiadających trzem punktom doświadczenia świata: jako różnorodnego (na zasadzie różnicy, analizy, *bheda*), jednocześnie różnorodnego i niezróżnicowanego (na zasadzie różnicy i spajania, analizy i syntezy, *bhedābheda*) lub niezróżnicowanego (na zasadzie łączenia różnic, syntezy, *abheda*). Stworzenie rozdrobnione (*āṇava-visarga*) to świat, który ujmuje się jako jaśniejące przed sobą 'to', podzielony na podmiot poznający i przedmiot poznania. Świadomość ma ograniczony zasięg: z jednej strony do samej siebie, a z drugiej – do jej nieświadomego przedmiotu. W doświadczeniu tym dominuje działanie. W stworzeniu mocy (*śākta-visarga*) zanika ograniczenie pola świadomości, powodując, iż ogarnia ono jednocześnie podmiot i przedmiot poznania – świat jawi się wówczas zarówno jako zróżnicowany, jak i odczuwa się jego dominującą jedność. Stan ma niejako postać potęgi poznania. W 'stworzeniu Siwy' (*śāmbhava-visarga*) świadomość indywidualna (*citta*) zanika i wszystkiego doświadcza się w sobie samym jako nieróżnego od przyrodzonej świadomości siebie (*svātma-saṃvit*) – mówi się, że to stworzenie składa się wtedy ze szczęścia. (Na podstawie: CZAKRAVARTI 1986: 19, p. 1).

⁷⁷ Czyli anuttarze (głosce *a*).

⁷⁸ Tj. ośmiu rzędów głosek odpowiednio uporządkowanych: 1) samogłoski (*a-varga*), 2) spółgłoski guturalne (*ka-varga*), 3) palatalne (*ca-varga*), 4) retrofleksyjne (*ṭa-varga*), 5) dentalne (*ta-varga*), 6) labialne (*pa-varga*), 7) spółgłoski płynne (półsamogłoski, *ya-varga*) i 8) sybilanty (łącznie z *ha*: *śa-varga*).

⁷⁹ Czyli wszystkich liter alfabetu; wyraża go głoska *kṣa*, świadek wszystkich głosek.

⁸⁰ CHAKRAVARTY 1986: 20 p. 1: rozszerzenie (*prasaraṇa*) następuje wtedy, gdy z połączenia jednakowych samogłosek powstaje długa (a+a, i+i, u+u); fuzja

staje się dwanaście, nasyca pełnię mocy świata. One właśnie, jako że mają postać najwyższej czującej refleksji, są mocami Bhagawana opisywanymi jako Kaliki (*Kālikā*)⁸¹. Te właśnie czyste głoski-refleksje, mając na poziomie czystej wiedzy postać transcendentną i immanentną, pod wpływem otwarcia się osnowy twórczej (*māyā*) i braku zawężenia podmiotu twórczego (*mātr*), mają postać wiedzy (*vidyā*) i władcy wiedzy (*vidyēśvara*). A znów na poziomie osnowy twórczej (*māyā*) wyróżniają różnorodność tego, co konkretne, mając stan majicznych głosek, które w mowie patrzącej (*paśyantī*), pośredniej (*madhyamā*) i artykułowanej (*vaikharī*) nabierają komunikatywności (*vyavahārikatva*) i rozchodzą się, aż się przemienią w naturę zewnętrznych kategorii. Choć należą one do osnowy twórczej (*māyā*), to gdy się je postrzega na podobieństwo ciała (wyobrażając je jako ciało)⁸² i gdy się je ponownie ożywi czystymi czującymi głoskami, których prawidłowości zostały omówione i które są niczym samo życie, wtedy nabierają siły oddziaływania (potencji, *vīrya*). Jako takie dają doznanie (*bhoga*) i wyzwolenie (*mokṣa*). W ten oto sposób ten, kto patrzy na mające postać samego tylko odpoczynku wszystkich refleksji-głosek zróżnicowanie światów, będących odbiciami wszystkich pierwiastków i spoczynku, różnicującej się na światy będące odbitymi (*pratibimbīta*) wszystkimi pierwiastkami rzeczywistości (*tattva*), jak na siebie, wolny od myśli (wyobrażeń), za sprawą pogrążenia się w Siwie staje się wyzwolonym za życia. Tutaj [w metodzie *śāmbhava*], podobnie jak poprzednio, nie narzuca się żadnych reguł mantr czy czegokolwiek innego.

Świat cały w sobie jaśnieje tutaj niczym w środku zwierciadła dzieło przepiękne; jak przebudzenie świat odzwierciedla w stopniu najwyższym wciąż odnawiając smak czucia siebie, tak czuć nie może zwierciadło.

/3.1/

W tym nieskalanym zwierciadle wrażliwości jaśnieje Prawda, własną istotę w całości wyrażająca, mająca postać odbitego smaku refleksji wraz z tajemnicą. /3.2/

To usłyszawszy, kto łączy w jedno tę nieskalaną własną jaźń złożoną ze wszystkich rzeczy, ten najwyższym Bhairawą się stawszy, nasyca się w najwyższym stopniu. /3.3/

Oto [była] trzecia lekcja *Istoty tantr* przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Śāmbhavōpāya* – ‘Środek Siwy’.

(*pratisamcarana*) natomiast polega na połączeniu głosek niejednakowych (a+i , a+u , i+a, u+a, a+bindu, a+visarga).

⁸¹ TS 3, p.19: *kalayanti kramante iti kālikāḥ parāmarśātmakatvena visargākṣepa-yogataḥ / iyatākalanāj jñānāt tāḥ proktā kālikāḥ kvacit //*

⁸² TS 3, p. 20: „Majiczne głoski są jak ciało bez życia (duszy); czująca refleksja (głoska-refleksja) jest jakby ich życiem. Bez niej one w żaden sposób nie mogą oddziaływać – o to tutaj chodzi.”: *māyīyā varṇā jīva-rahitaṃ śarīram-iva / teṣāṃ parāmarśo jīva-ivāsti anyathā te ’kiñcītkārā iti bhāvaḥ //*

IV. Lekcja czwarta: *Śāktôpāya*, czyli ‘środek mocy’.

Spośród tych [środków] jeśli stopniowo wytwarza predyspozycję (*saṃskāra*)⁸³ wyobrażenia (*vikalpa*) w celu wnikięcia w omówioną przed chwilą własną postać, wtedy znajduje zastosowanie ciąg kolejnych (*krama*) kontemplacji, poprzedzony prawdziwym rozumowaniem (*sattarka*), prawdziwym przekazem (*sadāgama*) i pouczeniem prawdziwego mistrza (*sadgurūpadeśa*). Jest bowiem tak, że stworzenia samą siłą wyobrażenia kształtują tożsamość siebie zniewolonych. Taka tożsamość (*abhimāna*) jest powodem przywiązania (*pratibandha*) do świata (*saṃsāra*); stąd powstałe wyobrażenie, mające postać przeciwstawną tamtemu [wyobrażeniu], eliminuje wyobrażenie, które jest przyczyną kolejnych żywotów – dlatego daje początek rozwojowi duchowemu (*abhyudaya*).

Wygląda ono następująco: „To, co wykracza poza wszystkie z natury swej ograniczone kategorie aż po Siwę⁸⁴, którego jedyną postacią jest nieograniczona zdolność uświadamiania (*saṃvit*), to właśnie jest najwyższym znaczeniem (rzeczą, *artha*), miejscem ładu wszystkich rzeczy, energią (*ojas*) świata; przez to świat żyje i tym właśnie jestem ‘ja’. Przeto ‘ja’ zarówno przekracza świat, jak i zawiera się w świecie.⁸⁵” I ono nie ukazuje się tym, których oślepią potęga maji, gdyż nie mają oni rozumowania (*tarka*) i pozostałych [trzech]⁸⁶. Albowiem ci wisznuci i inni⁸⁷ mają stosunek do przekazu pisma w tak

⁸³ *saṃskāra* – ‘ślad (każdego czynu), predyspozycja (będąca efektem czynów)’, także ‘oczyszczenie’. Dżajaratha w TĀV 4.2. definiuje ją następująco: „Przyjęcie innej cechy (*guṇa*), która przez powtarzalność i siłą usłyszanego, pomyślanego itd. najpierw z niewyraźnej, stopniowo staje się najwyraźniejszą, skutkiem czego dociera się do odpowiedniej formy już bez udziału wyobrażenia (myślenia conceptualnego, *vikalpa*)”: *paunaḥ-punyena śruta-cintādi-vaśāt asphuṭatvādi-kramena sphuṭatamatvādyaṅpattiparyantaṃ guṇāntarādhāna, yena nirvikalpānurūpānupraveśo bhavet*. Proces, w którym pojęcie stopniowo nabiera takiej cechy – zdolności wprowadzenia umysłu w stan braku pojęć określa się też terminem *saṃskriyā* – ‘oczyszczanie’. Powtarzalność w zasadzie polega na tym, że jeden ‘ślad’ „powiela się” i w ten sposób skumulowanie jednego typu ‘czystych śladów (predyspozycji)’ powoduje, że są one w stanie przeważać przeciwne predyspozycje – nawyki do codziennego doświadczenia, przykuwające do świata.

⁸⁴ *Sadāśiva*, należący już do świata skategoryzowanego.

⁸⁵ Jest jednocześnie transcendentne i immanentne.

⁸⁶ Tj. prawdziwego przekazu i pouczenia prawdziwego mistrza.

⁸⁷ Nawet wisznuita bez przeszkód wchodzi na właściwą drogę (*sanmārga*), jeśli na skutek dojrzałości zrodzi się w nim prawdziwe rozumowanie (*sat-tarka*), będące naturą najwyższej refleksji (*parāmarśa*). Wtedy oddziela on istotne od nieistotnego, zostaje oczyszczony najlepszą mocą dzięki potędze kategorii czystej wiedzy (*śuddha-vidyā*) i wchodzi na prostą drogę do wyzwolenia (zob. TĀV 4.39). Abhinawagupta uważa pismo jedynie za narzędzie (*upakaraṇa*) do wzbudzenia takiego rozumowania. Wtajemniczenie przez boginie (*devī-dīkṣā, śaktipāta*) to samoczynne zrodzenie się rozumowania (*svayaṃ-pravrṭta-tarka*), inaczej zwane jogicznym (*yaugika*) lub spontanicznym (*sāṃsiddhika*), co

dużym stopniu zależny od pierwiastka pragnienia (*rāga-tattva*), że nawet mając przed sobą filozofię Górnego Przekazu (*ūrdhva-darśana*), nie nakierowują się na jej treść, stąd żywią niechęć do właściwego rozumowania, prawdziwego przekazu i pouczenia prawdziwego mistrza⁸⁸. Tak jak powiedziano w *Parameśwaratantrze*:

Ci wisznuici i ci wszyscy inni, żywiąc pragnienie razem z wiedzą, nie odnajdują najwyższej zasady – pozbawieni poznania wszechwiedzącego. Dlatego tylko ci, którzy są przeniknięci mocnym napływem mocy Siambhawy⁸⁹, wysublimowawszy wyobrażenia⁹⁰ prawdziwym przekazem itd., wchodzą do wyższej własnej natury.

[Pytanie:] – No tak, ale przecież w ten sposób najwyższa kategoria (*tattva*) miałaby postać przedmiotu wyobrażenia.

[Odpowiedź:] – Nie jest tak, jako że wyobrażenie służy tylko do rozbicia okrycia (*adhivāsa*) dualności. Natomiast najwyższa rzeczywistość, jako że wszędzie ma postać wszystkiego (*sarva-rūpatā*), jest samoświetlna (*svaprakāśa*); stąd wyobrażenie ani nie służy pomocą, ani w żaden sposób nie przeszkadza. Tutaj, u przenikniętego bardzo silnym napływem mocy (*śaktipāta*) w naturalny sposób, samo przez się rodzi się właściwe rozumowanie; nazywa się go ‘wtajemniczonym przez boginie’⁹¹; u innego [rodzi się] stopniowo z przekazu pism itd., o czym szeroko powiemy wyjaśniając napływ mocy (*śaktipāta*). Ale zadaniem mistrza jest wyłożenie przekazu (*āgama*), a zadaniem przekazu jest wzbudzenie właściwego wyobrażenia za pomocą przywołania nie pozostawiającej wątpliwości jednolitej [głębokiej] struktury (*prabandha*). To właśnie głęboka struktura takiego wyobrażenia nazywa się ‘prawdziwym rozumowaniem’ (*sattarka*). Określa się ją także jako myśl twórczą (*bhāvanā*)⁹², przez którą, nadając rzeczy jasność (*sphuṭatva*), tworzy się ją, wcześniej na skutek niejasności jak gdyby nieistniejącą, chociaż istniejącą⁹³.

odbywa się bez udziału ani pisma, ani guru (którego rolą jest wyjaśnienie sensu pism). Takie wtajemniczenie daje zdolność zarówno do wiedzy, jak i jogi (zob. TĀV 4.42,45).

⁸⁸ Abhinawagupta podaje te trzy: mistrza (*guru, deśika*), pismo (*śāstra*) i własne rozumowanie, jako przyczyny poznania (TĀ 4.41b-42a): „Także w *Kiranasamhicie* (*Kiraṇa-samhitā*) powiedziano, że od mistrza, z pisma i przez samego siebie [rodzi się najwyższe poznanie]; z nich każde następne jest ważniejsze, a wcześniejsze – kolejno tym, co wspomaga”: *kiraṇāyām yad apy uktam gurutaḥ, śāstrataḥ, svataḥ / tatrottarottaram mukhyaṃ, pūrva-pūrva upāyakah //*.

⁸⁹ Siwy.

⁹⁰ Lub: wykształciwszy skłonność do czystego wyobrażenia.

⁹¹ Boginie to głoski alfabetu.

⁹² *Bhāvanā* (caus. od $\sqrt{bhū}$ ‘być, stawać się’ z sufiksem wtórnym tworzącym nomina actionis) dosł. ‘powoływanie do istnienia’.

⁹³ Zob. SINGH 1979: XXXiii., gdzie ta definicja myśli (kontemplacji) twórczej została przytoczona.

Tutaj żaden inny człon jogi (*yogāṅga*)⁹⁴, prócz właściwego rozumowania (*sattarka*) mającego postać światła czystej wiedzy⁹⁵, nie stanowi bezpośredniego środka, jako że zespół reguł (*niyama*), poczynając od ascezy, rodzaje zasad moralnych (*yama*), począwszy od niekrzywdzenia (*ahimsā*), zespół ćwiczeń oddechowych (*prāṇāyāma*), takich jak wdychanie (*pūraka*) i inne⁹⁶, nie mogą oddziaływać na czystą zdolność uświadamiania (*saṃvit*), bo dotyczą tylko sfery przedmiotu doświadczenia (*vedya*). Także wycofanie zmysłów (*pratyāhāra*) może tylko wydoskonalic poziom zmysłów (*karāṇa-bhūmi*). Nawet medytacja (*dhyāna*), przykucie uwagi (*dhāraṇa*) i głęboki stan skupienia (*samādhi*), zgodnie z przebiegiem ich kolejnego ćwiczenia, mogą [tylko] nadać podmiotowi kontemplacji tożsamość (*tādātmya*) z przedmiotem kontemplacji. Nie jest możliwe żadne ćwiczenie w wypadku najwyższej rzeczywistości (kategorii, *para-tattva*), mającej naturę Siwy i będącej własną przyrodzoną naturą (własnym przyrodzonym stanem, *sva-svabhāva*). Albowiem ćwiczenie (*abhyāsa*) polega na intensywnym wzmacnianiu energii życiowej (*prāṇa*), intelektu (*buddhi*) lub ciała (*deha*) tego, który utwierdzony jest w wewnętrznej świadomości (*saṃvit*), podobnie jak przy ćwiczeniu podnoszenia ciężarów, dysputy czy tańca. Natomiast do postaci wewnętrznej świadomości niczego nie można dodać ani nic od niej ująć, po cóż więc ćwiczenie?

[Pytanie:] – Gdyby zapytać: „W takim razie na cóż zda się subtelne rozumowanie (*tarka*)?”⁹⁷ – odpowie się, że - jak już tutaj stwierdzono, jest ono tylko rodzajem odrzucenia pokrywy dwoistości, niczym więcej. Ponieważ wszelka postać jest w istocie absolutną świadomością (*cit*), w zwykłym ćwiczeniu również ma miejsce odsłanianie zgodnego z upodobaniem obranego przez siebie (*abhimata*)⁹⁸ uformowania (*rūpatā*) ciała itd.⁹⁹ i tłumienie (*nyagbhāvanā*) formy mu przeciwnej – taki jest sens ćwiczenia. Powiedziano już, że od najwyższej

⁹⁴ W tekstach tantry siwaickiej, siaktyjskiej, wiśnuickiej i buddyjskiej znajduje się opis sześciu stopni jogi. Są nimi: 1) opanowanie oddechu (*prāṇāyāma*), 2) opanowanie zmysłów (*pratyāhāra*), 3) unieruchomienie uwagi (*dhāraṇa*), 4) kontemplacja (*dhyāna*), 5) najwyższe skupienie (*samādhi*), 6) dociekanie (*tarka*) (DWIVEDI 2000: 63). Mimo tej samej terminologii różnice w ich definiowaniu i dalszych podziałach są znaczne (DWIVEDI 2000: 96). Np. w szkołach siaktyjskich i wiśnuickich *tarka* jest odpowiednikiem obserwacji, bacznej uważności. Abhinawagupta w TĀ 4.15 za najwyższy stopień jogi uznał właśnie rozumowanie (*tarka*), powołując się na MVT 17.28. Szczegółowo też ją opisał w TĀ 4.34-86, gdzie jej i własnemu doświadczeniu (*svānubhava*) przypisał najważniejszą rolę. Kolejność *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi* wskazuje tu na jogę Patañdzalego, która zostaje poddana krytyce.

⁹⁵ *Śuddha-vidyā* jest jedną z kategorii rzeczywistości.

⁹⁶ Ćwiczenia wydłużające oddech (*prāṇāyāma*) polegają na przerwaniu jego zwykłego ruchu (*gati-viccheda*) po wdechu (*pūraka*), wydechu (*recaka*); zatrzymanie oddechu określa się terminem ‘*kumbhaka*’. Zob. YS 2.49 i komentarze.

⁹⁷ *Tarka* stanowi człon jogi.

⁹⁸ Lub: ‘tej, z którą się utożsamiam’.

⁹⁹ Ciała, energii lub rozumu.

kategorii nie można oddzielić niczego. Ani pokrywa dwoistości nie jest na pewno żadną odrębną rzeczą, tylko jest ona wyłącznie nieznanie (nieokreślenie, *akhyāti*) własnej postaci. Stąd mówi się, że oddalenie dwoistości zachodzi za pomocą wyobrażenia (*vikalpa*).

Najprawdziwszą prawdą jest, że to jaśniejąca własna postać, sama z własnej swobody przybrała stan nieznania i manifestuje się, stopniowo go porzucając, w następującym porządku: jako skłonna do rozkwitu (rozszerzenia się, *vikasōnmukha*); następnie jako rozwijająca się (rozszerzające się, *vikasant*); następnie znów jako w pełni rozwinięta (rozszerzone, *vikasita*). Takie manifestowanie się jest również własną postacią (naturą) Najwyższego Pana. Dlatego członki jogi nie stanowią tutaj [dla oświeclania] bezpośredniego środka. Natomiast nawet jeśli sprzyjają rozumowaniu, to tylko właściwe rozumowanie (*sattarka*) jest w tej kwestii bezpośrednim środkiem. To ono jest [kategorią] czystej wiedzy i zostaje wykształcone jako czysta skłonność w różnoraki sposób, np. poprzez nabożeństwo (*yāga*), ofiarę ogniową (*homa*), powtarzanie mantry (*japa*), ślubowanie i jogę. Spośród nich nabożeństwo to powierzenie wszystkich stanów istnienia (uczuc, bytów *bhāva*) tylko Najwyższemu Panu [z myślą]: „wszystkie stany (byty) pozostają w Parameśwarze, nie ma niczego odrębnego”. Ponieważ ono dotyka serce, to ci, którzy sami mają dostęp do wewnętrznej świadomości, łatwo mogą je ofiarować Najwyższemu Panu – z taką intencją mówi się o zewnętrznym zastosowaniu miłych sercu (pięknych)¹⁰⁰ kwiatów (*kusuma*), pożywienia (*tarpaṇa*) i pachnideł (*gandha*). Rozpuszczanie wszystkich stanów istnienia (uczuc) w blasku ognia czystego uświadamiania Najwyższego Pana, utożsamionego ze smakoszem pożerającym w całości stany istnienia (uczucia) [z myślą]: ‘wszystkie stany istnienia (uczucia) utworzone są z blasku Najwyższego Pana’, w celu osiągnięcia dojrzałego wyobrażenia, tak długo, aż pozostanie jedynie ów blask jako reszta, jest ofiarą ogniową (*homa*). Podobnie wewnętrzne odczuwanie, że najwyższy pierwiastek jest tym, co przebywa w swojej własnej naturze, zupełnie nie zważając na stany, mające postać różną od zewnętrznych, wewnętrznych i innych przedmiotów postrzegania (*prameya*), w celu wywołania mającej naturę obu czystej refleksji, jest powtarzaniem modlitwy (*japa*). Zawsze i wszędzie postrzeganie ciała, a nawet dzbana i innych [przedmiotów], traktując je jako jednakowe z Najwyższym Panem w celu uzyskania utożsamienia (*abhimāna*) z nieosiągalnym żadnym środkiem (*nirupāya*) Najwyższym Panem, jest ślubowaniem (*vrata*). Tak jak podano w *Nandiśikhā* :

„Jednakowość w stosunku do wszystkiego jest najlepszym ślubowaniem”.

W ten sposób takie szczególne wyobrażenie, polegające na wnikaniu (*anusandhāna*) w jego istotę, służące do tego, aby ponadrelatywne, naturalne,

¹⁰⁰ TS 4, p 8: „Cokolwiek sercu przyjemność sprawia, gdziekolwiek zmysły się skierują, gdy połączy się z prawdziwym światłem brahmana, staje się przyborem do nabożeństwa”: *yat-kiñcin manasāhlādi yatra kvāpīndriya-sthitau / yojite brahma-sad-dhāmni pūjōpakaraṇam hi tat //*.

będące kategorią najwyższej rzeczy wyobrażenie, które przejawia się (jaśniej) za sprawą rozmaitych, będących częstkami czystej wiedzy wyobrażeń, rozwinąć w samo tylko nieprzerwane światło, jest jogą (*yoga*). W tym [wyobrażeniu] Najwyższy Pan ma naturę pełnego uświadamiania (*saṃvit*), to właśnie pełnia jest jego mocą nazywaną w języku przekazów, zgodnie z traktowanymi przez nie kontekstami: całością (*kula*), zdolnością (*sāmarthya*), falą (*ūrmi*), sercem (*hrdaya*), esencją (*sāra*), wibracją (*spanda*), potęgą (*vibhūti*), władczynią triady (*trīśikā*), [boginią, mocą] czasu (*kālī*), [boginią, mocą] przyciągającą (*karṣaṇī*), [boginią, mocą] przerażającą (*caṇḍī*), boginią-mową (mocą mowy, *vāṇī*), doznawaniem (*bhoga*), widzem (*dr̥k*), aby w takiej czy innej postaci znalazły się w sercu osoby kontemplującej. Uświadamianie pełni (*pūrṇatā-saṃvit*) jaśniej dzięki widzeniu jej złożoności ze wszystkich mocy. A jej moce są niezliczone (poza kategorią liczby). Co tu wiele mówić: to, co jest światem, to są jej potęgi – jakże można o nich udzielić pouczenia? Przyjmijmy, że wystarczą trzy, aby świat ten w pełni ogarnąć (*samāpyate*):

1. Ta, za pomocą której Najwyższy Pan utrzymuje, ogląda i ujawnia to wszystko od Siwy aż po kategorię ziemi jako samą tylko świadomość, nie będącą przedmiotem wyobrażenia, jest jego czcigodną transcendentną mocą (*śrī parā śakti*).

2. Ta znów, za pomocą której [utrzymuje, ogląda i ujawnia] jako różne, przy jednoczesnym braku różnicy (*bhedābheda*), jak w wypadku słonia i zwierciadła¹⁰¹, jest jego czcigodną immanentno-transcendentną mocą (*parāparā śakti*).

3. Za pomocą której [utrzymuje, ogląda i ujawnia] poprzez zróżnicowanie (*bheda*), jako różniące się od siebie wzajemnie, jest jego czcigodną mocą immanentną (niższą, *śrīmad-aparā-śakti*)

Ta, za pomocą której pochłania w sobie samym to potrójne ujmowanie (utrzymywanie, *dhāraṇa*) poprzez otulenie (*kroḍīkāra*) je sobą, polegające na wnikliwym badaniu (syntezie, *anusandhāna*), jest jego Panią, samą czcigodną Najwyższą (*Śrīparā*)¹⁰², innymi słowy zwaną: świętym Istnieniem Matki (*Śrīman-mātr-sadbhāva*) i ciągnącą czas (*kāla-karṣiṇī*).

Powyższe cztery moce ze swej swobody funkcjonują trojako: przy stwarzaniu, trwaniu i unicestwieniu – w ten sposób jest ich dwanaście. Mianowicie: 1. Wewnętrzna świadomość (*saṃvit*) najpierw wewnątrz tworzy (*kalayati*) stan (*bhāva*). 2. Potem tworzy go również na zewnątrz, w sposób wyraźny (przejawiony). 3. Kiedy zauważy tam jego atrakcyjność (*rakti*), tworzy dalej, pragnąc przyswoić sobie ten stan. 4. Następnie wytwarza wątpliwość (obawę, *śaṅkā*), będącą przeszkodą w jego przyswojeniu, po czym ją pochłania (*grasate*). 5. Część stanu, która jest częstką pochłoniętej wątpliwości, tworzy, wchłaniając ją w siebie. 6. Następnie tworzy własną naturę [poprzez poczucie]:

¹⁰¹ Nawiązanie do utartego powiedzenia (maksymy, *nyāya*), że w małym zwierciadle można zobaczyć dużego słonia. Zob. MISHRA 2002: I.133.

¹⁰² *Śrī Parā Śakti* przedstawia się jako stojącą na głowie (*mahā-dāmaraka-yāga*).

‘ten stan przyswajającego jest moją tylko naturą’. 7. Potem w trakcie tworzenia swej natury przyswajającego (*upasaṃharṭṛ*) tworzy, że jeden stan pozostaje jako dyspozycja psychiczna (*vāsana*), a inny staje się resztą samej tylko świadomości (*saṃvit*). 8. Dalej tworzy następujący po stworzeniu własnej natury krąg narządów zmysłów (*karāṇa-cakra*). 9. Potem stwarza także tego, który panuje nad narządami zmysłów (*karāṇēśvara*). 10. Potem tworzy wyobrażoną (*kalpita*), majiczną postać podmiotu poznającego. 11. Potem tworzy podmiot (*pramāṭṛ*) skłonny porzucić zawężone doświadczenie, rozkoszując się ogarniającym go rozszerzaniem (*vikāsa*). 12. Wreszcie tworzy rozwiniętą (*vikasita*) postać. W ten sposób tych dwanaście bogiń – wewnętrznych uświadomień, zgrupowanych po dwie, trzy i więcej, uczestniczy jednocześnie lub kolejno w odsłanianiu się podmiotom, licznym lub jednemu, i obraca się cyklicznie niczym koło – także na zewnątrz, jako następowanie po sobie faz Księżyca, Zodiaku [itp.]; a w końcu jaśnieje też jako następowanie po sobie [przedmiotów takich jak] garnek, płótno itp., zaspokajając swobodę Pana Kręgu (*cakrēśvara*) – wtedy określa się je słowem *Kālī* (‘Pani czasu/wymierzania’). Tworzenie (*kalanā*)¹⁰³ zaś to: ruch (*gati*), rzut (*kṣepa*), poznanie (*jñāna*), liczenie (*gaṇana*), wzbudzenie doznania (*bhogīkarāṇa*), brzmienie (*śabdana*) i rozpuszczenie w sobie (*svātma-layīkarāṇa*)¹⁰⁴. Tak jak powiedział czcigodny mistrz Bhutiradza (Bhūtirāja):

„Kali jest tą, która siłą tworzenia (*kalanā*), czyli rzutem (*kṣepa*) i poznaniem (*jñāna*)...”.

O tym samym zagadnieniu można szerzej przeczytać w różnych miejscach, takich jak ułożone przeze mnie wyjaśnienia do *Prakaranastotry* (*Prakarāṇa-stotra*)¹⁰⁵. Mój mistrz mawiał, że nie należy wyjawiać zbyt wielu tajemnic naraz ani też całkowicie ich ukrywać. Dlatego owo nabożeństwo, ofiarę itd., które zostały tak opisane, należy kierować tylko do tego rodzaju Maheśwary¹⁰⁶. Wszyscy bowiem to, co należy odrzucić, postrzegają jako fundament (*bhūmi*), który należy przyjąć, a [bóstwa] od Wisznu poczynając, a kończąc na Siwie – jako Najwyższego Siwę, a taki błędny pogląd jogini anuttary (*anuttara-yogin*) powinni koniecznie odrzucić. W tym celu Widjadhipati dał wspaniały początek *Hymnowi o Doświadczeniu* (*Avubhava-stotra*). Każde z tych pięciu – począwszy od takiego nabożeństwa, a skończywszy na jodze – ma wiele

¹⁰³ Czyli funkcjonowanie *Kālī*.

¹⁰⁴ Wymienione tu elementy składające się na akt stworzenia mogą stanowić rozszerzenie tzw. *karma-pañcaka*, (lub *pañca-kṛtya*), czyli czynności Śiwy, składających się na akt stworzenia (*sṛṣṭi*) zgodnie z systemem kramy. Krama wymienia je następująco: *kṣepa* ‘projekcja’, *jñāna* ‘poznanie’, *prasaṃkhyāna* ‘zawarcie się w liczbie’, *gati* ‘ruch’ i *nāda* ‘dźwięk’. Odpowiadają one stworzeniu (*sṛṣṭi*), trwaniu (*sthiti*), zniszczeniu (*saṃhāra*), nieprzychylności (*nigraha*) i przychylności (*anugraha*) Siwy. Zob. hasło „*kṣepa*” w: TAK (napisane przez A. Padoux).

¹⁰⁵ Chodzi o tekst, który się nie zachował, prawdopodobnie o tytule *Prakarāṇa-stotra-vivarāṇa*. Jest to jedyna wzmianka o tym dziele.

¹⁰⁶ TS 4, p. 19: „A nie do jakiegoś bóstwa rządzących z wnętrza osnowy twórczej.”: *na tu māyā-garbhādhikāriṇy anyasminn iti bhāvah* /.

wariantów: niech wykonuje go tak, jak to się przyjęło w zwyczaju, a nie dręczy swej duszy roztrząsaniem, co nadaje się do spożycia (doznania, *bhogya*), a co nie, co jest rytualnie czyste, a co nie itd., odrzucając obiektywny charakter rzeczy (*vastu-dharma*) na zasadzie samego wymysłu (*kalpanā*) – powiedziane to zostało już w *Najświętszej [Księdze] Pierwszej (Śrīpūrva)*¹⁰⁷. Albowiem o czystości [rytualnej] nie stanowi wygląd (*rūpa*) rzeczy, taki jak błękit itp., bo w innym miejscu wzywałoby się do tego samego, ale nieczystego, jak np. do darowizny w zamian za inicjację”:

[Zarzut:] – Wtedy, jeśli się powie, że nawet w tamtym [innym wezwaniu] jest ona nieczysta z autorytetu wezwania i nawet jeśli [wezwanie] jest takie samo, jak inne, to i tak inne wezwanie nie istnieje (jest nieprawdziwe), bo zostało już obalone.¹⁰⁸

[Odpowiedź:] – Na to powiemy, że tak nie jest. Nawet wezwania Siwy¹⁰⁹ można obalić argumentem logicznym (*yukti-siddha*) i niezliczonymi przekazami dostarczającymi odpowiedzi dotyczących wszelkiej wiedzy (*sarva-jñānōttara*). Dlatego począwszy od [przekazu] wedyjskiego, żaden nakaz czy zakaz tantrycznej doktryny Parameśwary, nawet podany w księdze *Kulocchuśma*¹¹⁰ i innych, nie ma tutaj żadnego znaczenia – to zostało dowiedzione. Tak samo powiedziano w *Najświętszej [Księdze] Pierwszej* i innych [przekazach], a obszernie można znaleźć w *Tantraloce*.

Dzięki osiągnięciu (*siddhi*), jakim jest wykształcenie mocnego przekonania, innego niż u ludzi spętanych, przekonanych, że są tępi¹¹¹, czynem (*karma*) są skrępowani, nieczyści i przez innych kierowani, natychmiast opiekunem się staje świadomość-atman, dla którego świat jest ciałem. /4.1/

W miarę osiągania takiej pewności, niech najlepszy jogin w ten sposób uważny stale będzie. Pod wpływem wskazówek danych przez dzieci niechaj nie wpadnie w wątpliwość, tracąc widzenie rzeczy, jakimi są naprawdę. /4.3./

Na ile ktoś w sobie osiąga pewność, na tyle siła rozwija się u niego. /4.4/
‘Jestem skalany, jestem duszą spętaną, jestem od mozaiki stanów wszelakich istnienia odrębny’ – czyż takie mocne przekonanie w sercu sobą wciąż zajęтым mogą mieć ci, u których zajaśniała prawda transcendentna, /4.5/

¹⁰⁷ *Śrīpūrva* / *Śrīpūrva-śāstra* to inna nazwa *Maliniwidżajottaratantury (Mālinī-vijayottaratantra, MVT)*.

¹⁰⁸ TS 4, p. 23 dodaje, że następującym argumentem: „Jakikolwiek przekaz nie mieści się w Wedzie, jest jedynie oszustwem”; *veda-bāhyas tu yaḥ kaścīd āgamo vañcanaīva sā*.

¹⁰⁹ Jeśli uznać Wedę za objawioną przez Siwę, to i tak weryfikacja będzie miarą prawdziwości.

¹¹⁰ Autorytatywny tekst kauliczny.

¹¹¹ *Jaḍa*, tj. przekonani, że są utworzeni z nieczulej materii.

w lotosie serca rozwiniętym na skutek zbawczych promieni Siwy wielkiego, padających na serca rozwinięty lotos, jaśniejący wraz z tajemnicą wydobywającej się stopniowo nadzwyczaj pięknej woni własnego rozumienia? /4.6/

Gdy śpiewa się, że jest się Siwą najdroższym, na którego składa się całość prawd ludzkich, Brzęczeń zaczyna pszczoła – wewnętrzne czucie, przynosząca cel¹¹² swój własny – światło. /4.7/

Oto [była] czwarta lekcja *Istoty tantr* przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Śāktôpāya* – ‘Środek Mocy’.

V. Lekcja piąta: *Āṇavôpāya*, czyli ‘środek duszy’¹¹³

Tutaj, gdy wyobrażenie samoczynnie, bez udziału innego środka jest w stanie wywołać czystą skłonność (*samskāra*) do atmana¹¹⁴, wówczas, odstępując od czynności właściwych duszy zniewolonej (procesu zniewalającego, przynależnego *paśu*, *pāśava-vyāpāra*), dzięki łasce ‘czystej wiedzy’ (*śuddha-vidyā*) osiąga formę mocy Najwyższego Pana (*parameśa*); przez to, że samo stanowi oparcie (*avalambamāna*) jako środek, powoduje pojawienie się wiedzy siaktyjskiej. To zostało wykazane w poprzedniej lekcji. Gdy natomiast owo wyobrażenie do wytworzenia skłonności do samej siebie (do własnego oczyszczenia, *sva-samskārarthaṃ*) wymaga innego środka, wówczas jako środek obiera mające wymierną postać: rozum (*buddhi*), tchnienie życiowe (*prāṇa*), ciało (*deha*), przybór rytualny (*ghaṭa*) i inne, i przyjąwszy stan atomu-duszy (indywidualnej duszy, *anu*), powoduje pojawienie wiedzy o duszy.

Pośród nich rozum ma naturę kontemplacji. Tchnienie życiowe¹¹⁵ dzieli się na konkretne (*sthūla*) i subtelne (*sūkṣma*). Pierwsze polega na ruchu w górę (*uccāra*). Ruchem w górę są [sposoby] funkcjonowania (*vṛtti*) pięciu [energii

¹¹² *Lakṣya*. W MVT jest to przedmiot lub punkt, na który nakierowuje się w trakcie medytacji.

¹¹³ Tj. metoda przeznaczona dla indywidualnej duszy; składa się z następujących elementów: 1) wydobywania dźwięku (*uccāra*), 2) *karāṇa*, 3) kontemplacji (*dhyāna*), 4) fonemu (*varṇa*), 5) ułożenia miejsca (*sthāna-prakalpana*). Mówi o tym MVT 2.21: „Takie dobre pochłonięcie [mistyczne], które powstać może z uczczary, karany, dhjany, warny i sthanaprakalpany, nazywa się dotyczącym duszy” (*uccāraṇa-karāṇa-dhyāna-varṇa-sthāna-prakalpanaiḥ / yo bhavet tu samāveśaḥ samyag āṇava uchate //*).

¹¹⁴ Lub: oczyszczenie siebie.

¹¹⁵ SINGH (1979: XXXVII) wyjaśnia naturę prany (*prāṇa*) następująco: „Główną własnością jej [tj. tchnienia życiowego] jest *uccāra*, która oznacza wznoszenie się i przejawianie jako dźwięk. Słowo ‘*prāṇa*’ używane jest w dwóch znaczeniach: w sensie ogólnym – ‘subtelna’ oraz szczególnym. W ogólnym sensie jest wprost nazywana ‘*prāṇanā* [tj. oddychaniem]’. W sensie szczególnym nosi różne nazwy: *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna*, *vyāna* zgodnie z różnymi funkcjami energii życiowej (*prāṇa-śakti*). *Uccāra* jest własnością poszczególnych pran. Subtelna (prana w ogólnym znaczeniu) określana jest jako *varṇa*”.

zyciowych] poczynając od prany. Subtelną [pranę] określa się mianem fonemu (*varṇa*). Ciało uważa się za narzędzie do szczególnego ‘wejścia’ (*sanniveśa*). Naczynie rytualne (*ghaṭa*) to [przybory] zewnętrzne: dzban (*kumbha*), ołtarz (*sthaṇḍila*)¹¹⁶, *liṅga*, *pūjā* itd., których zastosowanie jako środka jeszcze zostanie opisane.

Tymczasem w tym miejscu należałoby podać przepis na kontemplację. Niech [najpierw] kontempluje w świadomości (*bodha*) własnego serca to właśnie, co zostało opisane jako samoświeltny najwyższy pierwiastek, zawarty we wszystkich pierwiastkach¹¹⁷; w niej niechaj kontempluje spojenie się (*samghaṭta*) trzech: ognia, słońca i księżyca, mających postać podmiotu poznającego, poznawania i przedmiotu poznawanego, tak długo, aż wiatr kontemplacji stanie się opałem dla tego wielkiego ognia Bhairawy. Niechaj wyobrazi sobie, że jako krąg (*cakra*) otoczony przez dwanaście uprzednio omówionych (*prāktana*) płomieni mocy (*śakti-jvālā*) wydobywa się on z któregośkolwiek spośród otworów zmysłów, np. oczu, po czym odpoczywa (*viśrānti*) w zewnętrznej postaci przedmiotu postrzegania (*grāhya*); dalej niech wyobrazi sobie, że to, co jest na zewnątrz niego, zostaje napełnione nim odpoczywającym, jako księżycem, zgodnie z kolejnością stworzenia, po czym oświetlone trwaniem, jako słońcem, następnie zaś rozpuszczone jako ogniem zniszczenia. Następnie niech kontempluje go jako takiego, który przybrał stan anuttary. W ten sposób ten krąg staje się pełny, nieróżny od wszystkich zewnętrznych rzeczy¹¹⁸. Następnie niechaj poprzez ten krąg kontempluje również emocje (stany, *bhāva*), w których pozostała jeszcze reszta skłonności, jako takie właśnie¹¹⁹. W ten sposób kontemplujący nieprzerwane porządek (*prabandha*) stworzenia, trwania i zniszczenia, będący w najwyższym sensie własną świadomością oraz swobodę, będącą w najwyższym sensie stwarzaniem itd., utwierdzony we własnej świadomości, od razu osiąga stan Bhairawy. Natomiast na skutek ćwiczenia – także wszystkie spełnienia, jakich sobie życzy.

Niechaj kontempluje w sercu – siedzibie radości, umieściwszy wewnątrz trójkę: podmiot i dalsze, samoświeltną prawdę (kategorię) siebie jako całości. /5.1/

Niech kontempluje Pana Kręgu, otoczonego promieniami dwunastu wielkich mocy, jak się wydobywa z przestrzeni [otworów zmysłów], powodując stworzenie, trwanie i zniszczenie. /5.2/

¹¹⁶ TĀ 2.42. „Wydzielone na ofiarę miejsce na ziemi” (*yāgārthaḥ grhīto bhū-pradeśaḥ*, TĀV 2.43); platforma, na której ustanawia się dzban (*kumbha*). Zob. PADOUX 2003: 228). Według BRUNNER (2003: 158-159 i 158 p. 11), która zdaje się opierać na *Mrygendatantrze* (MṛT), *sthaṇḍila* to kwadratowa platforma z piasku i kamyczków na podłożu wyłożonym krowieńcem, na której rysuje się mandalę przeznaczoną do kultu Siwy. Opis kultu na *sthaṇḍila* znajduje się w MṛT, *Kriyāpāda* 3.54c-3.56b.

¹¹⁷ Wg CHAKRAVARTY 1986: 42. „Serce, które ma postać bodhy”.

¹¹⁸ CHAKRAVARTY 1986: 42.

¹¹⁹ Tj. jako nieróżne od anuttary.

Niechaj jogin myślą twórczą sprawi, by pochłonięty przez niego krąg wszystkich bytów (*bhāva*) zewnętrznych i wewnętrznych zatrzymał się w spoczynku w atmanie – wtedy ‘ja’ odsłoni się przed nim rozpostarte. /5.3.

Wydobycie dźwięku (*uccāra*)

Gdy chce wydobyć (wznieść) ku niemu pranę (tchnienie życiowe, *prāṇa*)¹²⁰, to najpierw odpoczywa w pustce¹²¹, w samym sercu. Potem, na skutek wzbudzenia wznoszenia się (*udaya*) głównego tchnienia życiowego (*prāṇa*)¹²² – w tym, co jest na zewnątrz. Potem, na skutek przepełnienia księżycem apany tego, co zewnętrzne, patrzy na siebie, jakby był wszystkim (*sarvātmatā*). Potem niczego innego nie pragnie (nie oczekuje). Potem, na skutek pojawienia się prany zrównującej (*samāna*)¹²³ doświadcza odpoczynku punktu zetknięcia (połączenia, *saṃghaṭṭa*)¹²⁴. Potem, gdy pojawi się ogień tchnienia życiowego skierowanego w górę (*udāna*), pochłania tworzenie (*kalanā*) podmiotu, przedmiotu doświadczenia i innych. Gdy uciszy się pochłaniający je ogień i pojawi się prana przenikająca (*vyāna*), pulsuje blaskiem, jako pozbawiony wszystkich podziałów (wyróżników, *avacchedaka*)¹²⁵. W ten sposób te wszystkie odpoczynki, które zaczynają się w pustce, a kończą na pranie przenikającej, są szczęsioma [niżej] wymienionymi poziomami szczęścia (*ānanda*): szczęściem własnym (*nijānanda*)¹²⁶, szczęściem bez [siebie] (*nirānanda*)¹²⁷, szczęściem z przekroczenia siebie (*parānanda*)¹²⁸, szczęściem powiększania się (*brahmānanda*)¹²⁹, szczęściem wielkości

¹²⁰ Opisująca tu praktyka zwana uczczarą (*uccāra*) związana z energią życiową (*prāṇa*), polega na ‘wznoszeniu się [jej] i pojawianiu jako dźwięk’ (SINGH 1979: XXXVII). Według Dyczkowskiego sięga starożytnego okresu wedyjskiego (DYCZKOWSKI: wykład z 25-09.2007, dostępny na www.markdkashi.org). Tłumaczę ten termin jako ‘wydobycie’ przez analogię do wydobywania głosu a zarazem ruchu w górę.

¹²¹ Wg TS 5, p. 6: „W pustce, którą się przedstawiło jako pustkę, która przestała być pustką” (*aśūnyam śūnyam ityuktanīyā nirūpīte śūnye*).

¹²² TS 5, p. 7: „Najpierw świadomość (uświadamianie *saṃvit*) przeobraziła się w tchnienie życiowe – zgodnie z tak podaną definicją” (*prāk saṃvit prāṇe pariṇatā ityukta-lakṣaṇāt*).

¹²³ Tchnienie życiowe będące zrównaniem prany i apany.

¹²⁴ TS 5, p. 9: „Mającej postać zgodności wszystkich rzeczy” (*sarvārthānām anyonyamelana-rūpam*).

¹²⁵ TS 5, p. 11: „Na skutek braku jakichkolwiek ograniczników staje się powszechnym bytem przenikającym.” (*vyāpakatayā sarvāvaccheda-vandhyatvat*).

¹²⁶ TS 5, p. 12: „Takie, którego doświadcza się w samym podmiocie.” (*nijānando matṛbhūmigaḥ*).

¹²⁷ TS 5, p. 12: „Takie, w którym zachodzi odejście od stanu podmiotu.” (*nir-anandaḥ pramātr-padān niṣkrāntaḥ*).

¹²⁸ TS 5, p. 12: „Takie, które sprawione zostało przedmiotem zewnętrznym na skutek nakierowania się na zewnątrz” (*parānando bahirmukhatvāt pareṇa prameyeṇa kṛtaḥ*).

¹²⁹ TS 5, p. 12: „Polegającym na rozszerzeniu się poprzez zaakceptowanie wszystkich rzeczy, takich jak ciemne, przyjemne itd.” (*brahmānando nīla-sukhādi-sarvārthasvīkārad bhṛakatvena brahmā-rūpaḥ*).

(*mahānanda*)¹³⁰, szczęściem absolutnej świadomości (*cid-ānanda*)¹³¹, wśród których jeden wnikliwie badający podmiot nie podlegający powstawaniu ani zanikowi, będący w najwyższym sensie odpoczynkiem wewnątrz, jest szczęściem świata (*jagad-ānanda*)¹³². Odpocząwszy na jednym z tych sześciu poziomów wydobywania [ruchu prany] albo na dwóch, albo na wszystkich, dociera do innej kategorii odpoczynku, różnego od [tego na poziomie] ciała, prany itd.

W celu takiego właśnie wniknięcia w tajemnicę wydobywania się (przebiccia się ku górze, *uccāra*) załączka stworzenia (*sr̥ṣṭi*) i zniszczenia (*saṃhāra*) należy wysubtelnić wyobrażenia¹³³. Każdy z tych [dwóch] odpoczynków ma pięć etapów (*avasthā*)¹³⁴, w zależności od stopnia [mistycznego] pochłonięcia (*praveśa*): 1) spośród nich początkowym szczęściem (*prāg-ānanda*)¹³⁵ jest takie, które ma miejsce na skutek dotknięcia cząstki ‘pełni’; 2) potem na chwilę utrata poczucia ciała (*niḥ-śarīratā*); 3) potem drżenie (*kampa*)¹³⁶, bo od napływu siły siebie słabnie identyfikacja z ciałem; 4) potem sen głęboki (*nidrā*) na skutek zaniku nakierowania na zewnątrz (*bahir-mukhatva*); 5) w ten sposób, gdy zaniknie poczucie siebie (*ātma-bhāva*) w stosunku do tego, czym się nie jest (*anātmā*), zanika poczucie nie-siebie w stosunku do tego, czym się jest, ponieważ samo ‘ja’ (*svātma*) złożone jest ze wszystkiego; stąd od wzejścia wielkiego przenikania bierze się ‘zataczanie’ (*ghūrṇi*)¹³⁷.

¹³⁰ TS 5, p. 12: „Charakteryzującym się wielkością na skutek usunięcia zakłóceń tchnień życiowych.” (*mahānandaḥ prāṇādi-kṣobha-parihāreṇa mahattva-viśiṣṭaḥ*).

¹³¹ TS 5, p. 12: „Ma postać absolutnej świadomości na skutek tego, że choć złożone jest ze wszystkiego, to przekracza wszystko.” (*cid-ānandaḥ sarvamayatve 'pi tad-uttīrṇatvāc cid-rūpaḥ*).

¹³² TS 5, p. 13.

¹³³ Lub: wykształcić subtelność skłonności (*saṃskāra*).

¹³⁴ Pięć przy stworzeniu i drugie tyle przy zniszczeniu.

¹³⁵ TS 5, p. 14: „Jest ono szczególnie zachwytem (przebłyskiem). Mianowicie: u tego, który tutaj pragnie wejść na najwyższą drogę poprzez myśl kreatywną (*bhāvanā*), mając się metod związanych z ciałem, rodzi się początkowe szczęście na skutek dotknięcia stanu pełni.” (*prāg-ānandaḥ camatkāra-viśeṣaḥ / tathā ca - atra bhāvanayā deha-gatōpāyairḥ pare pathi / vivikṣoḥ pūrṇatā-sparśāt prāg-ānandaḥ prajāyate //*).

¹³⁶ Drżenie ze szczęścia.

¹³⁷ Według TAK (II: 215): ‘*ghūrṇi*’ (dosł. ‘ślanianie się, zataczanie’) w przekazach tantrycznych jest ostatnią spośród oznak najwyższego uniesienia (*āveśa*) jogina mocami Rudry; oznak, które są widocznymi objawami lub somatycznymi reakcjami na pięć mistycznych stanów (*avasthā*). Według Abhinawagupty stan zwany *ghūrṇi* pojawia się po doświadczeniu przez jogina mnogości boskich stanów świadomości (...), gdy staje się tożsamy z całym światem”. TS 5 p. 16, po stwierdzeniu, że *ghūrṇi* to „pominięcie dziesięciu stanów [świadomości]” (*daśāvasthā-vyudāso ghūrṇiḥ*) przywołuje nieco zmodyfikowaną zwrotkę TĀ 104b-105a, która brzmi następująco: „Gdy na poziom prawdy się wzniesie, ujmując świadomością świadomość jako wszystko ‘zatacza się’ – stąd mówi się wtedy o ‘zataczaniu’ jako wielkim przenikaniu.” (*tataḥ satya-pade rūḍho viśvātmātvena saṃvidam // saṃvidan ghūrṇate ghūrṇir mahā-vyāpty atah smrtah //*).

Te [etapy odpoczynku] są poziomami czuwania i dalszych stanów, na stanie ‘ponadczwartym’ (*turyātīta*)¹³⁸ kończąc. I te oto poziomy znajdują się u wejścia do kręgów: trójkąta (*trikoṇa*)¹³⁹, korzenia (*kanda*)¹⁴⁰, serca (*hṛdaya*), podniebienia (*tālū*) i górnej *kuṇḍalinī*¹⁴¹. W ten sposób to, co jest wyższym drganiem (*spandana*), otrząśniętym z wszelkiego przedmiotu doświadczenia, i to, co ma odsłaniający się przedmiot doświadczenia, i to, co ma odsłonięty przedmiot doświadczenia, po ustaniu wydobywania (wznoszenia) się [prany] (*uccāra-viśrānti*) staje się potrójnym symbolem (*liṅga*)¹⁴², o czym powiemy przy odpowiedniej okazji. Wyższym od nich symbolem jest serce jogini (*yoginī-hṛdaya*). W nim znajduje się stan głównego pulsowania (*spandana*), jako pojawienie się formy połączenia w parę (*yāmala*), polegającej na kurczeniu się i rozprężaniu (*saṃkoca-vikāsa*), w wyniku przyjmowania i odpoczynku cząstki ekspansji (*visarga-kalā*). Ale tyle wystarczy. Głębiej tego nie będziemy wyjaśniać.

Najpierw we własnym rozumieniu, a potem w przedmiocie odpocząwszy, niechaj napełni przedmiot tworzony poznaniem (*meya*); gdy w nim pełnym odpocznie, szybko niechaj wchłonie podział na podmiot i przedmiot. Wtedy odpoczywa dzięki przenikaniu (*vyāpti*) – które stanowi wraz z pustką razem sześć

¹³⁸ 1) Stan czuwania (*jāgrat*), 2) marzeń sennych (*svapna*), 3) głębokiego snu (*susupti*), 4) stan zwany ‘czwartym’ (*turīya*), w którym zachowuje się ciągłość świadomości niezależnie od poprzednich stanów, 5) stan ponadczwarty (*turyātīta*). Ostatni z nich występuje tylko w doktrynach tantrycznych, zaś o czterech pierwszych mówi już upaniszada *Mandukja* (*Māṇḍukyōpaniṣat*), a za nią teksty wedantyczne. Opis stanów świadomości podaje MVT 2.43, a szeroko objaśniają ŚSV 7-11. Zob. też SINGH 1979: 44-47.

¹³⁹ Termin *trikoṇa* ‘trójkąt’ pojawia się TĀ i TĀV 3.94 jako połączenie woli, poznania i działania, skutkiem czego rodzi się świat. Wyraża ją głoska ‘e’. W ciele odpowiada fonu (*yoni*) określanemu jako siedlisko ognia (*agni-grha*), *śṛṅgāṭa*, miejsce szczęścia bogini wisargi (*visargāmbikā*), usta jogini (*yoginī-vaktra*).

¹⁴⁰ *Kaṇḍa* ‘korzeń, bulwa’, lokalizowana jest w poniżej pępka.

¹⁴¹ Czyli *dvādaśānta*, miejsce na dwanaście palców nad głową. W TĀ 5.111 wyjaśniono: „Miejscem ognia jest krąg błogości, korzeniem (*mūla*) nazywa się powstanie (*udbhava*), sercem jest pulsowanie (*kampa*), podniebieniem (*tālū*) – sen głęboki, a wzniesiona Kundalini (*ūrdva-kuṇḍalinī*) – to stan zataczania (*ghūrṇi*).”

¹⁴² *Liṅga*, ‘znak, symbol’, wg MVV 2.61: „To, w czym to wszystko jest rozpuszczone i w czym się znajdując może być pojęte.” (*yatra visvam idaṃ līnaṃ yad-antaḥ-sthaṃ ca gamyate*). Te trzy rodzaje znaku opisuje TĀ 5.112-121. Pierwszy jest przejawiony (wyróżony, *vyakta-liṅga*), odpowiada poziomowi człowieka (*nara*); drugi częściowo przejawiony, częściowo nieprzejawiony (*vyaktāvyakta*) odpowiada poziomowi zarówno człowieka, jak i mocy (*śakti*); trzeci jest nieprzejawiony (niewyrażony, *avyakta*) i odpowiada człowiekowi, mocy i Siwie (TĀ.5.115). Dalej TĀ 5.117 podaje: „Z przejawionego symbolu (*vyakta-liṅga*) wydobywa się spełnienie (*siddhi*), z przejawiononieprzejawionego – oba: ono (spełnienie) oraz wyzwolenie; z nieprzejawionego – siła tak pierwszego, jak i drugiego. Nie można tego samego powiedzieć o głosce nieprzewyższonej (*anuttara*).”

poziomów środków: od tchnienia głównego (*prāṇa*) aż po tchnienie przenikające, które skrywają w sobie świat czuwania, śnienia i snu głębokiego.

Oddany zaś ich ćwiczeniu szybko wstąpi do przybytku czującej refleksji nad stwarzaniem (*sṛṣṭi*) i zniszczeniem. To były podsumowujące wersety. I to było wznoszenie prany (*uccāra*). *Varṇa* ('fonem') polegająca na subtelnej sile życiowej (*sūkṣma-prāṇa*).

Dźwięk (*dhvani*)¹⁴³, który drga podczas tego ruchu prany w górę ('wymawiania', *uccāra*), jak gdyby naśladowujący nieprzejawione (niewyrazone, *avyakta*), jest fonemem (*varṇa*); jego główna forma znajduje się w załączku stworzenia i zniszczenia – ćwicząc ją, zdobywa się wyższą świadomość (*para-saṃvitti*). Mianowicie, gdy 'wymawia się' (*uccāra*) wewnętrznie albo utrzymuje w pamięci [spółgłoski] od 'ka' aż po 'ma'¹⁴⁴, czy to z samogłoską (*sācka*), czy bez samogłoski (*anacka*), nieodłącznie jest w tym cząstkowa obecność (dotyk, *sparśa*) pulsowania świadomości (*saṃvit-spanda*), doskonale pełna (*paripūrṇa*) z powodu nieuwarunkowania konwencją (*samaya*)¹⁴⁵. Słowa również są uwarunkowane konwencją i wyrażają swoje znaczenia jakby w świecie umysłu (*mano-rājya*); a na skutek dotknięcia wewnętrznej świadomości anuttary (*a*) niechaj zjednoczone serce, gardło i wargi oraz obie dwadasianty (*dvādaśānta*)¹⁴⁶ połączy z sercem – w tym tkwi tajemnica fonemu.

Niektórzy uważają, że pozwala on doświadczyć innego rodzaju 'fonemu'¹⁴⁷: barwy białej, żółtej itp., powstałego w następstwie odczuwania zabłyśłego w środku refleksyjnego czucia, będącego rodzajem się wewnętrznym uświadamianiem.

Absolutna świadomość (*cit*) nie ma desygnatu. Po podwójnym¹⁴⁸ zatrzymaniu ruchów księżyca i słońca, gdy pulsuje wewnętrzna świadomość i w całości się w nią wejdzie, staje się ona pełna w metodzie załączka (*bīja*), ciała (*piṇḍa*) i fonemu.¹⁴⁹

To była strofa wtrącona (*āntara-śloka*). To była prawidłowość (*vidhi*) fonemu. O karanie (*karana*)¹⁵⁰ powiemy [w rozdziale] wyjaśniającym gesty (*mudrā*). Wyobrażenie u jednego samoczynnie, bez środka w pełni się przeobraża; dzięki środkowi (*upāya*) – do subtelności zmierza.

¹⁴³ Dźwięk określany jako 'dhvani' jest tym samym, co *anāhata*, tj. niewydobyty przez uderzenie, tj. wiecznie brzmący. Zob. CHAKRAVARTY 1986: 47, p. 1. W poetyce *dhvani* oznacza sens zasugerowany.

¹⁴⁴ Wszystkie spółgłoski zwarte.

¹⁴⁵ *Samaya* 'okoliczność, warunek, kontekst, konwencja, zwyczaj; czas'.

¹⁴⁶ Zewnętrzna i wewnętrzną.

¹⁴⁷ *Varṇa* znaczy zarówno 'fonem', jak i 'barwa'.

¹⁴⁸ TS 5, p. 21: „Biegu na zewnątrz i zwróconego do środka odpoczynku”: *bahiḥ-prasṛty-antarmukha-viśrāntibhyām*.

¹⁴⁹ TS 5, p. 20: „pozbawiony desygnatu, gdyż nie ma desygnatu różnego niż on sam”.

¹⁵⁰ *Karana* jest jedną z praktyk anawopaji, polegającą na medytowaniu swojego ciała jako miniatury kosmosu.

Środek ten został tutaj wielorako (*bahudhā*) wyznaczony (*nirṇīta*): w rozumie (*dhī*), pranie oraz ciele (*deha*), dalej w zewnętrznym przedmiocie (*bahis*), bo przynależą one drobnej duszy; lecz stosunek ich wszystkich do owocu nie robi najmniejszej różnicy¹⁵¹.

Oto była piąta lekcja *Istoty tantr* przez Abhinawaguptę ułożona, nosząca tytuł: *Āṇavôpāya* – ‘Środek Mocy’.

VI. Lekcja szósta: Metoda zewnętrzna

Określiło się ją słowem ‘skupienie się na miejscu’ (*sthāna-prakalpana*); tutaj miejsce jest trojaki: 1) tchnienie życiowe (*prāṇa-vāyu*), 2) ciało (*śarīra*), i 3) przedmiot zewnętrzny (*bāhya*). Najpierw omówmy metodę siły życiowej: Cała ta oś (*adhvan*), którą się omówi, tworzy się (*kalyate*) w obrębie siły życiowej (*prāṇa*); w niej czas (*kāla*) to nic innego jak tworzenie (*kalānā*) diachronicznie (*krāma*) i synchronicznie (*akrāma*)¹⁵²; jaśniej on wewnątrz w samym Parameśwarze. To jaśnienie (*bhāsana*) jest mocą świetlistego (*deva*) i nazywa się Kali; lecz jako zróżnicowane owo jaśnienie jest diachronicznym i synchronicznym funkcjonowaniem tchnienia życiowego. Ponieważ to właśnie wewnętrzna świadomość (*saṃvit*) przyjmuje postać porozdzielaną na przedmioty (formę, *rūpa*) i przez to, na skutek połączenia z ograniczeniem (*avaccheda*) stając się przedmiotem wewnętrznego odczuwania (*vedya*) w postaci pustki (*nabhas*), powodowana swobodą, z tęsknoty do przyswojenia przedmiotu poznania wpada weń jako oddech o naturze duszy, z przewagą mocy działania i pięcioma formami

¹⁵¹ TS 5, p. 24: „To dobre (*samyak*) [mistyczne] pochłonięcie (*samāveśa*), do którego dochodzi poprzez wznoszenie (‘powtarzanie’ *uccāraṇa*), karanie (*karāṇa*), kontemplację (*dhyāna*), fonem (*varṇa*), miejsce (*sthāna*) i wyobrażanie (*vikalpana*) mówi się, że przynależy atomowi duszy (*āṇava*)”. — „No tak, ale na zarzut, że z powodu istnienia różnorodności środków musi być także różnorodność celów (*upeya*), bo skoro przyczyny są różnorodne, zachodzi różnorodność skutków i stąd osiągnięcie najwyższej kategorii nie jest dla wszystkich możliwe; w wyniku tego mówi się, że [różnorodność] tych [środków] nie jest zasadą osiągnięcia najwyższego owocu; a skoro tak jest, różnorodność środków nie ma sensu – odpowiemy, że [różnorodność środków] jest ze względu na różnorodność przekazu mocy (*śaktipāta*). Tak samo tutaj różnorodność w postaci podziału na środki dotyczące Siwy (*śāmbhava*), Siakti (*śākta*) i atomu-duszy (*āṇava*) jest ze względu na różnorodność przekazu mocy – o to tutaj chodzi.” (*uccāra-karāṇa-dhyāna-varṇa-sthāna-vikalpanaiḥ / yo bhavet sa samāveśaḥ samyag āṇava ucyate // iti / nanu cōpāya-vaicitryād upeya-vaicitryam api syād eva, kāraṇa-vaicitrye kārya-vaicitryavad iti na paratattva-lābha eva sarveṣāṃ sādhya ity āha naiṣāṃ para-phala-vidhau iti, yadi ca evaṃ katham tarhi upāya-vaicitryam? Śaktipāta-vaicitryād iti brūmah yathā śaktipāta-vaicitryāt śāmbhava-śāktāṇavānām vaicitryam tathā ihāpi ity arthaḥ /*).

¹⁵² TS 6, p. 5: „Czas to nic innego jak tworzenie przez kolejność i bez kolejności zakresu (podziału, *paricchitti*) bytów. Kolejnością na przykład w przyczynie i skutku; bez kolejności np. gdy poznaje się obraz.” (*kraṇāṅkramena ca kalana bhāvānām paricchittiḥ saiva kālah, tatra kraṇa kārya-kāraṇādau akramena citra-jñānādau*).

wypełnia ciało, jako że dominuje w niej moc-działania; ma formę oddychania, naturę duszy (*jīva*), dlatego jawi się ona jako istota świadoma (*cetana*). Tutaj w pierwszej części mocy działania, znajduje się oś czasu (*kālādhvan*); a w jej ostatniej (*uttara*) – oś przestrzeni (*deśādhvan*), przejawiająca się w różnorodności kształtów (*mūrti-vaicitrya*); z nich w osi czasu znajdują się matryce fonemu (*varṇa*), mantry i wyrazu (*pada*), [kolejno], jako że mają odpowiednio najwyższą (*para*), subtelną (*sūkṣma*) i konkretną (*sthūla*) formę. A o osi przestrzeni, na którą składa się kategoria (*tattva*), sfera kosmiczna (*purā, bhuvana*) i elementarna moc twórcza (*kalā*)¹⁵³, powie się przy odpowiedniej okazji. Tutaj, chociaż tak na zewnątrz, jak i w środku, tchnienie życiowe przenika ciało, to jednak jego wyraźnie uświadamiany wysiłek¹⁵⁴ zaczyna się od serca; od tego właśnie miejsca należy je obserwować. Tutaj, na zasadzie dominacji [jednej] i podrzędności [pozostałych] są trzy czynniki (*hetu*) wzbudzające tchnienie życiowe: wyższa moc (*prabhu-śakti*), własna moc (*ātma-śakti*)¹⁵⁵ i wysiłek (*yatna*). Tutaj u wszystkich¹⁵⁶, od serca do miejsca odległego o dwanaście palców, ruch tchnienia życiowego przy wychodzeniu i wchodzeniu [wdechu i wydechu] ma długość trzydziestu sześciu palców, zgodnie z właściwą sobie siłą (*bala*), wysiłkiem i ciałem. W nim zawiera się wszelki czas, na który składa się godzinka (*ghaṭikā*)¹⁵⁷, dzień księżycowy (*tithi*), miesiąc (*māsa*), rok (*varṣa*) i liczba lat (*varṣa-samūha*). (...)

*[W dalszej części lekcji następuje opis poszczególnych jednostek czasu, przyporządkowujący je pięciu tchnieniom życiowym odmierzonym miarą ‘palca’. Następnie rozważa się odczucie czasu: im subtelniejszy jest stan świadomości-energii życiowej, tym dłuższy okres wydaje się krótszym i odpowiednio wzrasta długość życia.]

VIII. Lekcja ósma: Wyjaśnienie kategorii rzeczywistości

To, co jest ogromnym światłem (*mahā-prakāśa*), towarzyszącym wyżej opisanym wszelkim kosmosom (*bhuvana*)¹⁵⁸, mającym naturę rozpostartej potęgi (*vibhava*), mieszczącej w swym wnętrzu nieskończenie różnorodne podmioty doznające i przedmioty doznania, jest formą Najwyższego Siwy (*parama-śiva*), przypominającą najogólniejszy powszechnik (*mahā-sāmānya*). To natomiast, co towarzyszy wybranym według pewnych kryteriów podziałom, jest kategorią (*tattva*), jak np. ziemią nazywa się to, co ma postać nieruchomości (*dhṛti*),

¹⁵³ W rozdziale następnym.

¹⁵⁴ TS 6, p. 14: „Wysiłek to drganie prany; jest on dwojaki: uświadamiany (*saṃvedya*) i nieuświadamiany (*asaṃvedya*); każdy z nich również jest dwojaki: wyraźny (*sphuṭa*) i niewyraźny (*asphuṭa*).”

¹⁵⁵ TS 6, p.17: „Moc ograniczonego podmiotu.”

¹⁵⁶ TS 6, p.18: „U wszystkich, czyli od Brahmy aż po robaka.”

¹⁵⁷ Tj. okres 24 minut.

¹⁵⁸ Opisanym w TS 7.

twardości (*kāṭhinya*) i konkretności (*sthaulya*), towarzyszących całemu Jaju Brahmy (*brahmāṇḍa*)¹⁵⁹, począwszy od Ognia Czasu (*kālāgni*) wraz z jej sferami kosmicznymi podlegającymi poszczególnym zwierchnikom, aż po Wirabhadrę (*Vīrabhadra*)¹⁶⁰. Tutaj przedstawi się teraz, jaki jest między nimi związek przyczynowo-skutkowy.

Jest on dwojaki: absolutny (rzeczywisty, *pāramārthika*) i wytworzony (*śṛṣṭa*). Absolutny związek przyczynowo-skutkowy ma następujący zakres: jest nim samo tylko rozpościeranie się (*prathana*) swobodnego Bhagawana, mającego naturę sprawcy (*karṭṛ*), ciałem ‘takim’¹⁶¹, złożonym z kategorii od Siwy aż po ziemię, różnym od swej natury i w swej naturze spoczywającym. Natomiast wytworzony związek przyczynowo-skutkowy jest utworzony przez wolę (*icchā*) Parameśwary, tchniętą w prawo konieczności (*niyati-prāṇayā*). Gdy w jakimś zakresie ujawnia się wyznaczone prawem konieczności następowanie po sobie późniejszego po wcześniejszym, to dopóki istnieje, jest jeszcze coś więcej¹⁶², dopóty nieodłączna jest jego własna postać (*svarūpa*)¹⁶³ w danym zakresie. Dlatego¹⁶⁴ kielek [pojawić się może] tak z woli jogina, jak i z nasienia, a w śnie i w innych [stanach świadomości] także z garnka i innych [przedmiotów]. Ponieważ i tam sprawczość Parameśwary jest niezbędna (*anapāya*), ten [związek przyczynowo-skutkowy] również jest naturalny (niewytworzony, *akalpita*) i istnieje jako absolutny (prawdziwy). Wszystko to¹⁶⁵, uwidoczniając się, ma miejsce, jeśli istnieje absolutna (*paramārthika*) forma, która pełni rolę tła (*bhitti*), dlatego logiczne jest, że przyczynowość zachodzi dzięki zespołowi [przyczyn] (*sāmagrī*)¹⁶⁶.

¹⁵⁹ *Brahmāṇḍa* znaczy ‘kosmos’, ‘wszechświat’; w opisie tantrycznym jest pierwszym z czterech kosmicznych sfer (dosł. ‘jaj’, *aṇḍa*). Kolejne to: ‘Jajo Rudry’ (*rudrāṇḍa*), ‘Jajo Przyrody’ (*prakṛtyaṇḍa*) oraz ‘Jajo Mocy’ (*śaktyaṇḍa*). Ich opis znajduje się w TS 7.

¹⁶⁰ Od Wirabhadry zaczyna sfera wód, tzw. ‘Jajo Rudry’ (*rudrāṇḍa*).

¹⁶¹ *Evam-vidha* (dosł. ‘taki właśnie’) interpretowane przez Chakravarty’ego jako *tattva* (*tat-tva*, abstractum od zaimka *tat* ‘to’).

¹⁶² Tzn. istnieją inne jeszcze elementy przyczynowe. TS 8, p. 6: „Więcej przyczyn takich jak glina, koło garncarskie itd. [dla wytworzenia garnka].”

¹⁶³ Jest ona przyczyną absolutną.

¹⁶⁴ TS 8, p. 7: „Mówi się ‘dlatego’, bo przyczyna i skutek, które polegają na prawie przyrody jako następstwo, wspomagane nieodłączną postacią (*rūpānvaya*), ukazują się z woli Najwyższego Pana, a nie dzięki odniesieniu do przedmiotu.”

¹⁶⁵ TS 8, p. 9: „Wszystko to, co znajduje się w związku przyczynowo-skutkowym: glina, kij garncarski itp.”

¹⁶⁶ Koncepcja zespołowości przyczyn (*sāmagrī-vāda*) została przedstawiona przez kaszmirskiego logika, Dżajantę Bhattę (Jayanta Bhaṭṭa) w *Nyāya-manjarī*, które z pewnością było znane Abhinawagupcie, gdyż syn Dżajanty, Abhinanda, był jego bezpośrednim nauczycielem – autor TĀ umieścił go bowiem na liście swoich nauczycieli w ostatnim rozdziale TĀ, a także przytacza fragmenty z *Kādambarī-kathā-sāra* Abhinandy. Zespół przyczyn zdefiniowany jest w TS 8, p.10: „*Sāmagrī* to jedna postać wszystkiego jako odpoczynku jednego podmiotu łącznie z kategoriami, jest przyczyną,

Ten bowiem [zespół przyczyn] składa się ze splotu (*sandarbha*) łączącego wszystkie stany dzięki potędze swobodnego wewnętrznego uświadamiania (*saṃvedana*), a także mając naturę odpowiedniego, sobie właściwego, wyznaczonego prawem konieczności miejsca, czasu i położenia ciał niebieskich (*bhāva-rāśī*)¹⁶⁷ w czasie kształtowania natury każdej rzeczy, jest tym, czym jest, a w miarę jak wzrasta odmienny stan jego jako takiego, coraz bardziej rozwija się różnica pomiędzy nim a skutkiem.

Skoro w ten sposób nikt inny, tylko sam Parameśwara mający naturę swobody uświadamiania (*svaṃvedana-svātantrya*), którego ciałem¹⁶⁸ są wszelkie stany istnienia świata, jest twórcą garnków i innych [przedmiotów], skoro nie wykraczają one poza świadomość garncarza, a ciało garncarza jest rzucone między pozycje ciał niebieskich, jakim sposobem ciało garncarza ma poczucie sprawczości? Na to [odpowiemy], że prawdopodobnie jest ono stworzone przez Parameśwarę, podobnie jak garnek itp. Dlatego tym bardziej pogląd o zbiorowej przyczynowości (*sāmagrī-vāda*) umacnia twierdzenie, że sprawczość przynależy wewnętrznej świadomości (*saṃvedana*)¹⁶⁹, której ciałem jest wszechświat. Gdyby bowiem znajdowała się ona na górze Meru, nie powstałby w niej taki garnek. Tak więc ta cała różnorodność związków przyczynowo-skutkowych zachodzących między pierwiastkami, dotycząca tej wyobrażonej skutkowości, opisana w traktatach, jest także spójna: tak jak skorpion może powstać z krowiego łajna, z robaka, z woli jogina, siłą zaklęcia czy z zioła. Ale my w naszej doktrynie taką [przyczynę] ilustrujemy jako wyobrażoną (*kalpita*).

Tutaj [w tej kwestii] powiedziane już zostało, że Parameśwara wypełniony jest pięcioma mocami. On ze swej swobody, ukazując tę lub inną z nich jako główną, istnieje na pięć sposobów. Gdy dominuje [czysta] świadomość (*cit*), jest kategorią Siwy. Gdy dominuje szczęście (*ānanda*), jest kategorią Mocy (*śakti*). Gdy dominuje wola (*icchā*), jest kategorią Sadasiwy (*sadāśiva-tattva*) – wola bowiem ma naturę pojawienia się równowagi poznania i działania. Gdy dominuje moc poznania (*jñāna-śakti*), jest kategorią Iśwary. Gdy dominuje moc działania (*kriyā-śakti*), jest kategorią [czystej] wiedzy (*vidyā-tattva*). I tutaj

nie zaś odseparowane wszystkie [rzeczy] takie jak kij i inne.” (*samagrāṇām eka-pramāṭi-viśrānti-satattvam ekaṃ rūpaṃ sāmagrī, na punar vyastāḥ samagrāḥ daṇḍādayah kāraṇam*).

¹⁶⁷ Termin techniczny używany w tekstach astrologicznych na określenie wykresu położenia Znaków Zodiaku w domach astrologicznych (*bhāva*) dla analizowanego momentu czasu (przypis na podstawie konsultacji z A. Babkiewiczem; zob. też BABKIEWICZ 2007: 27, 48).

¹⁶⁸ TS 8, p. 11 odsyła do ŚS 1.14: „Zgodnie z myślą wyprowadzoną w *Sivasutrach* ‘przedmiot widzenia jest ciałem (*drśyaṃ śarīram*).”

¹⁶⁹ TS 8, p. 14 „Stanowisko (*pakṣa*) twierdzące, że rozproszone [przyczyny mogą dawać skutek] jest odpierane, gdyż nigdy rozproszone (*vyasta*) glina, koło garncarskie, kij garncarski i inne [elementy] nie są w stanie stworzyć garnka, a gdy zebrane [w jednym miejscu] (*samastāḥ*), nie są w stanie stworzyć garnka bez zasadzania się (*viśrānti*) na pewnym [świadomym] podmiocie. W ten sposób nie ma tutaj sprzeczności.”

władcy kategorii – Siwa, Siakti, Sadasiwa, Iśwara i Nieskończony (*Ananta*) w stanie wycofania są niczym Brahman¹⁷⁰; oni, będąc formami powszechników (*sāmānya*), mają pięć cech szczególnych (*viśeṣa*), które im towarzyszą, mianowicie: *śāmbhava*, *śākta*, *mantra-maheśvara*, *mantrēśvara* i *mantra* – to stanowi czysty wymiar (*śuddho 'dhvan*). W tym zakresie sprawcą jest bezpośrednio sam Siwa. Natomiast nieczysty wymiar (*aśuddhādhvan*) stwarza Aghoresia, którego innym określeniem jest Nieskończony (*ananta*), aby z woli Iśwary łączywie dążące do rozbudzonego doznania (*bhoga*) indywidualne dusze (*anu*) mogły doznania zaspokoić. Tutaj łączywym dążeniem jest wibracja (*parispanda*), wywołana poczuciem niepełności, będąca samą tylko tęsknotą (*abhilāṣa*) pozbawioną czynu (*akarmaka*)¹⁷¹, zdolność przyszłego indywidualnego wyróżniania się (ograniczenia, nacechowania, *avacchedaka*). Stąd skaza (*mala*) nie jest odrębna od pierwiastka puruszy. Natomiast pierwiastek pragnienia (*rāga-tattva*) jest tęsknotą, wyróżnioną (nacechowaną) czynem (karmanem). Ale karman jest samym tylko karmanem, a pragnienie stanowiące cechę inteligencji (*buddhi*) jest obrazem zabarwionym przez różnorodne karmany¹⁷² – jej podział opisze się później. Ta skaza nie jest niczym innym, jak wolą ukrycia się (*svātma-pracchādana*) Parameśwary i jest ona obiektywnie istniejąca (*vastu*)¹⁷³, dlatego że ziemia i pozostałe [pierwiastki] także są obiektywnymi przedmiotami z woli Parameśwary, na której polegają. Owa skaza obecna jest też w atmanie widźnianakewala¹⁷⁴, tyle że ma tendencję do zaniku, dlatego karman nie powoduje ożywienia przedmiotu czynności (*sva-kārya*). W

¹⁷⁰ TS 8, p 22: „W stanie wycofania – w elementarnej energii zatrzymującej (*nivṛtti-kalā*), na której kończy się stworzenie. Ale przecież (*nanu*) powiedziano, że kategorią jest to, co w jednej swej formie jest inherentne (*anugata*), stąd wypowiada się [w następnym zdaniu] że: oni itd.”

¹⁷¹ TS 8, p. 26: „Ponieważ brak w nim działania (*kriyā*) jest *akarmaka*, samą tylko wolą (*icchā*); z powodu nieobecności podlegającego prawu przyrody (*pratiniyata*) przedmiotu ograniczenie zachodzi dopiero w przyszłości (*bhaviṣyad-avacchedaka*), stąd skaza (*mala*) nie stanowi odrębnej kategorii.”

¹⁷² TS 8, p. 28: „Barwny obraz (*citra*) postaci (*rūpa*) głodu, pragnienia itd.”

¹⁷³ TS 8, p. 29: „No tak, ale przecież doktryna twierdzi, że tylko swobodna świadomość (*bodha*) jest Rzeczywistością (*paramārtha*), jakim prawem odrębne od niego to, co nazywa się skazą (*mala*), miałoby stać się obiektywnie istniejącym przedmiotem (*vastu*)? Na taką wątpliwość odpowiada się [w następnym zdaniu].”

¹⁷⁴ Abhinawagupta nawiązuje do MVT, gdzie przyjmuje się cztery kategorie podmiotów doświadczenia (dusz, *ātman*), w zależności od stopnia ich połączenia z trzema ‘skazami’ (*mala*), tj. skazą wrodzoną (warunkującą indywidualizację, *āṇava-mala*), mającżą (*māyīya-mala*) i karmiczną (*karma-mala*). Są to: 1) podmioty (dusze), które przebywają w ‘czystym świecie’ poza zasięgiem maji, nieskalane trzema skazami; 2) pomioty przebywające jedynie w świadomości poznawczej (*vijñānākala*, *vijñāna-kevala*), dotknięte tylko skazą wrodzoną (*āṇava-mala*); 3) podmioty pogrążone w przyrodzie (*pralayākala*, *pralaya-kevala*), ograniczone skazą wrodzoną oraz karmiczną, niczego nie poznające; 4) zniewolone dusze (*sakala*) dotknięte wszystkimi trzema skazami. Zob. VASUDEVA 2004: 164-165 oraz MVT 1.22-24.

atmanie pralajakewala¹⁷⁵ jest w samym stadium wylaniania się (*jṛmbhamāṇa*). W ten sposób karman wzmocniony skazą jest przyczyną doświadczenia różnorodności świata. Stąd słusznie powiedziano, że czcigodny Aghoresia w celu doskonałego zaspokojenia (*siddhi*) doznania poszczególnych dusz przenikniętych skłonnością (*vāsanā*) do jego doświadczenia dokonuje stworzenia; a pobudzenie (*kṣobha*) skazy zachodzi tylko siłą woli Iśwary, bo nieczuła materia nigdzie sama z siebie nie jest do tego zdolna. Mianem indywidualnej duszy określa się samo to, co pojawia się jako forma świadomości (*cit*) i nieświadomości (*acit*); jego świadoma forma jest samym panowaniem (*aiśvarya*); a bycie formą nieświadomą jest skazą. Gdy powstaje, polega na woli Najwyższego Pana. A ponieważ ta forma znajdująca się w rzeczach obiektywnych, które będą z niej nieustannie stwarzane, będzie się jawić jako ‘nieczuła’ (*jaḍa*), oraz ponieważ ma postać przenikania wszelkich wytworzonych skutków (*kārya*), jest przenikającą kategorią maji, przyczyną materialną (*upādāna-kāraṇa*). Powołująca ją do istnienia moc (*śakti*) Parameśwary, [też] nazywana mają, jest czymś innym niż ona. Podobnie należy dostrzegać dwoistość (*dvairūpya*) każdej kategorii od twórczości (*kalā*) aż po ziemię. Wobec ich dwoistości mistrzowie Abhinawagupy podali nawet wiarygodne źródło (*pramāṇa*): to, co ujawnia się w akcie poznawczym (*samkalpa*) jako coś odrębnego, jest również na zewnątrz w swej wyraźnej formie (*vapus*), tak jak garnek. To samo dotyczy niebiańskich kwiatów i innych [wymyślonych przedmiotów, stworzonych] przez osnowę twórczą (*māyā*) i twórczość (*kalā*). To była racja jedynie pozytywna¹⁷⁶. Według niej tych, którzy mają naoczne poznanie osnowy twórczej, twórczości, przyrody (*prakṛti*), rozumu (*buddhi*) itd., w sposób niekwestionowany uważa się za spełnionych (*siddha*)¹⁷⁷. W tej sytuacji z kategorii osnowy twórczej zachodzi stworzenie świata. Jest ono synchroniczne (*akrama*)¹⁷⁸, mimo to z podanego punktu widzenia¹⁷⁹ ukazuje się jako następstwo (*krama*). Mówi się też, że w niej grupa [złożona z] twórczości itd. jest u każdej duszy inna, bo zauważa się, że zakres działania (*kārya*) oraz natężenie sprawczości (*kartrtva*) są różne u każdej duszy. Ale czasami ta grupa może z woli Iśwary stać się jedną, jak np. u osób biorących udział w widowisku (*sāmājika*)¹⁸⁰, wtedy cała ta grupa – od twórczości począwszy, jest czysta, jako że za przedmiot mając Parameśwarę, spełnia własne zadanie odpowiednie do osiągnięcia jego własnej natury, gdyż przeciwstawia się światu (*saṃsāra*). Staje

¹⁷⁵ Pralajakewala (*pralaya-kevala*) lub pralajakala (*pralayākala*) to podmiot ‘rozpuszczony w to, podmiot rozpuszczony w maji, pozbawiony świadomości’. Zob. wyżej.

¹⁷⁶ Tj. ujmująca jedynie pozytywną relację nieodstępowania - *kevalānvayin*.

¹⁷⁷ TS 8, p. 42: „Ponieważ określa się mają (*māyā*) i pozostałe jako moce.”

¹⁷⁸ TS 8, p. 44: „Ponieważ jest stanem absolutnego stosunku przyczynowo-skutkowego.”

¹⁷⁹ TS 8, p. 54, tj. takiego, w którym ma się na uwadze wyobrażony stosunek przyczynowo-skutkowy.

¹⁸⁰ TS 8, p.48: „Np. podczas widowiska teatralnego (*nata-prekṣā*), zawodów zapaśniczych (*malla-prekṣā*) itd.”

się taką pod wpływem przekazu mocy (*śaktipāta*) Parameśwary – powiemy o tym, objaśniając go. Natomiast nieczysta [grupa] jest jej przeciwna. W niej z maji rodzi się twórczość, która częściowo uśpioną indywidualną duszę łączy ze stanem ograniczonego sprawcy; i ona, mimo że powstała ze złączenia maji z atomem duszy (*aṇu*), niczym pęcznienie nasienia świata przeobraża mają, a nie duszę, która przeobrażeniu ulegać nie może – w ten sposób jest ona wytworem osnowy twórczej. Przez takie właśnie wzajemne zlewanie się pierwiastków puruszy i twórczości, różnica między nimi jest niedostrzegalna. Natomiast gdy z łaski jakiegoś Iśwary, władającego z wnętrza maji, cały czyn (*karman*) się wyczerpie, zachodzi rozróżnienie między mają a puruszą, przez co przebywa on [jako] widźnianakala ponad mają, a w żadnym razie nie poniżej maji; albo też rozróżnienie między twórczością i puruszą, przez co przebywa on powyżej twórczości; albo rozróżnienie między przyrodą (*prakṛti*) a puruszą, przez co nie wciela się już poniżej pierwotnego tworzywa (*pradhāna*). Natomiast przy rozróżnieniu między skazą a puruszą staje się taki sam jak Siwa. A gdy ujrzy pełnię puruszy, osiąga stan Siwy.

W tenże sposób pierwiastek twórczości daje niewiedzącemu nie stan sprawcy, ale częściowy stan sprawcy (*kiñcit-kartṛtva*). Nieczysta wiedza (*aśuddha-vidyā*), dająca częściowy stan poznającego (*kiñcit-jñatva*), powstała z twórczości. Wiedza ta patrzy na intelekt (rozum, *buddhi*) i chwyta przez rozróżnianie (*viveka*) znajdujące się w nim [doznania] przyjemności itd. Ponieważ intelekt ma postać zmieszaną z [trzema] komponentami przyrody (*guṇa*), nie jest zdolny ujmować przez rozróżnianie, dlatego stan (*bhāva*) odbity w rozumie rozróżnia się za pomocą wiedzy (*vidyā*)¹⁸¹. Częściowa sprawczość jest po to, by spełnić się w pewnej części; sprawczość jest tylko w cząstkowym czasie, kończy się na tej rzeczy. ‘W cząstkowym czasie’ oznacza, że w części oddziałuje tu pierwiastek pragnienia (*rāga-tattva*). Ta częściowa sprawczość nie jest spowodowana brakiem niepragnienia (*vairāgya*), bo nawet w braku niepragnienia widoczna jest beznamiętność (*arakti*), a w stanie niepragnienia widoczna jest chociażby chęć zasługi (*dharma*) itd. Ponadto u sytego, mimo że nie ma w nim

¹⁸¹ TS 8, p.58: „Zwolennicy sankhji mówią, że byt jest spowity tamasem polegającym na zasłanianiu (*varaṇa*) i przez stopniowe usuwanie go (tj. tamasu) poprzez radžas, tu i ówdzie może ukazywać nawet mającą naturę światła sattwę przez rozum (*aviśeṣa* = *buddhi*), czyli stopniowo może zmanifestować przyjemność itd. – dlatego intelekt, mimo że składa się z trzech własności przyrody (*guṇa*), jest tym, który ukazuje dzięki rozróżnieniu przedmiot mający naturę przyjemnością itd.; ale przecież intelekt może ukazywać przedmioty mające naturę przyjemności itd. podobnie do zwierciadła, a nie przez rozróżnianie, gdyż ono jest zawężone gunami. Dlatego powiedziane zostało, ‘ponieważ intelekt ma postać zmieszaną z [trzema] komponentami przyrody (*guṇa*).’” (*yadyapi sāmkhyaḥ ‘varaṇātmanā tamasā samāv ṛtam api rajasā śanais tad-apasāranāt kvacid eva pravartitaṃ sad aviśeṣeṇa prakāśātmakam api sattva ṃ krameṇa sukhādi prakāśayed iti triguṇāpi buddhiḥ krameṇa sukhādyātmano viśayasya vivekena pradarsikā iti kathayanti, taḥthāpi buddhiḥ sukhādyātmakam viśayam darpaṇavad eva darśayet na vivekena guṇa-samkīrnatvāt ity ata āha – buddhi-samkīrṇākaraya ityādi*).

braku niepragnienia pokarmu itd. nie znika ukryte w głębi pragnienie. Bez tego znów zaistniałaby okoliczność niezgodności logicznej (*anupapatti*), że brak niepragnienia nie mógłby zaistnieć¹⁸². Czas, odmierzając działanie¹⁸³, odmierza (tworzy) również sprawczość jako swą nieodłączną cechę (*avacchinna*)¹⁸⁴; to, że sprawczość zachodzi w tym właśnie określonym, właściwym dla niej czasie, jest działaniem w tej rzeczy prawa konieczności (przyczyny i skutku, *niyati*). Działa ono także na sam stosunek przyczynowo-skutkowy, dlatego ta czwórka powstała właśnie z twórczości (*kalā*). Świadomość (*samvit*) znajdująca się w ciele [fizycznym] i ośmioczęściowym ciele psychicznym (*puryaṣṭaka*) itd., mająca taką postać, że ‘to oto coś, teraz, wiedząc, zaangażowany emocjonalnie sprawiam’ – nazywa się ‘spętana duszą’ (*paśu*). Tę oto szóstkę zaczynającą się od maji nazywa się szóstką skorup (*kañcuka*). To dlatego, że na skutek odrzucenia wewnętrznej świadomości przez maję, twórczość i pozostałe pozostają na wierzchu niczym skorupa. W ten sposób w częściowej sprawczości (*kiñcit-karṛtva*), będącej wytworem maji, sprawczość (*karṛtva*) jest nosicielem cechy wyróżniającej (*viśeṣya*), dla której cechą wyróżniającą (*viśeṣya*) jest ‘coś’ (*kiñcit*) [ograniczającego ją]; działająca tutaj na twórczość jest powodem (*hetu*) zrodzenia się wiedzy itd. – to zostało [już] wyjaśnione (*nirūpita*). Teraz, w jakim stopniu ograniczona sprawczość (*kalā*) oddziela tę część wyróżniającą, określoną jako ‘coś’, będącą przedmiotem poznania (*jñeya*) i przedmiotem sprawczości (*kārya*), od samego podmiotu, w takim stopniu zachodzi to oto stwarzanie (*sarga*) należące do samej powszechności (*sāmānya-mātra*), innymi słowy zwaną pierwiastkiem przyrody (*prakṛti-tattva*), mającym swoje komponenty (*guṇa*) w równowadze, przenikniętym wyróżniającymi się indywidualnie (*viśeṣa*) przedmiotami doznania (*bhogyā*), mającymi naturę przyjemności (*sukha*), bólu (*duḥkha*) i zaślepienia (*moha*). W ten sposób stworzenie pary doznającego i doznawanego zachodzi równolegle¹⁸⁵, podlegając pierwiastkowi twórczości. Ponadto mówi się tutaj, że na rzeczywistej drodze ich stworzenie zachodzi jednocześnie, chociaż mówi też o pojawieniu się w kolejności¹⁸⁶. Również kolejność wiedzy i pozostałych postrzegana jest różnorako: jak np. ktoś poznaje, mając pragnienie, a ktoś [inny] pragnie poznając. Dlatego różną kolejność ukazaną w pismach Raurawy (*Raurava-śāstra*) i pozostałych należy uznać za

¹⁸² Tj. negacja pragnienia implikuje jego afirmację.

¹⁸³ Każąc je ujmować jako przeszłe, terażniejsze i przyszłe.

¹⁸⁴ Czas wiąże się z ruchem a ruch ze sprawczością.

¹⁸⁵ TS 8, p.68 wyjaśnia: „Albowiem równolegle stworzone zostają przedmiot doznania i doznający; na skutek połączenia ich z różnicą za sprawą twórczości, są wobec siebie nierozłączne.” (*samam eva hi bhogyam ca bhoktāram ca prasūyate / kalā-bhedābhisamdhānād aviyuktaṃ parasparam //*).

¹⁸⁶ TS 8, p.70: „Jeden ciąg (kolejność, *krama*) i jest on [zarazem] wieloraki (*vicitra*) – aby to wyrazić [użyto] słowa ‘*api*’ zgodnie z maksymą (*nyāya*) o wzrastającym wrogu (*śatru-rddhiman-nyāya*). Maksyma o wzrastającym wrogu mówi, tak: ‘wróg jest taki sam i wróg się powiększa’”.

niesprzeczną. Natomiast ta właśnie powszechność w postaci przedmiotu doświadczenia, która uległa wzbudzeniu, jest pierwiastkiem komponentów przyrody (*guṇa-tattva*). Tam, gdzie jest przyjemność (*sukha*) i światło (*prakāśa*) w postaci przedmiotu doświadczenia (*bhogyā*), tam jest [komponent zwany] *sattwā* (jasnością, *sattva*). Ponieważ ból polega na drganiu (wahaniu się, *andolana*) między światłem i brakiem światła, stąd *radžas* (*rajas*) ma postać działania (*kriyā*). Zamroczenie w postaci braku światła jest *tamasem* (ciemnością, *tamas*). Cała ta trójka ma postać przedmiotu doznania. W ten sposób celowość działania (*kartavya*) rodzi się wewnątrz ze wzbudzonej *pradhany* (*pradhāna*), w żadnym razie nie z niewzbudzonej. Należy też koniecznie przyjąć istnienie pomiędzy nimi [czegoś takiego jak] wzbudzenie (*kṣobha*) – w ten sposób się uzasadnia, że opracowane przez *sankhję* komponenty przyrody (*guṇa*) są odrębną kategorią. To wzbudzenie zachodzi pod kierunkiem panującego nad kategorią przyrody¹⁸⁷, gdyż inaczej nie doszłoby do działania u wyznaczonego *puruszy*.

Następnie z kategorii komponentu przyrody powstaje kategoria intelektu (*buddhi*), na którą światło *puruszy* (*puruṣa*) oraz przedmiot rzucają swoje odbicia. Z kategorii intelektu powstaje ośrodek tożsamości (*ahaṃkāra*), daje uznanie za siebie tego, co nie jest sobą, tylko zabrudzonym światłem *puruszy* odbitym w intelekcie w zetknięciu z przedmiotem doświadczenia, podobnie jak przy utożsamieniu muszki ze srebrem. Dlatego właśnie jest [sufiks] *-kāra*, który [implikuje] ‘bycie tworem’ (*kr̥takatva*); a z *sankhją* to się nie zgadza, bo nie postuluje ona autorefleksyjności *atmana*; my natomiast postulujemy jeszcze jego sprawczość. I gdy ona (sprawczość) jest czysta, jest czującą refleksją (*vimarśa*) ‘ja’ w postaci cudownego blasku (zachwytu, *camatkāra*) samego siebie.

Do tej tożsamości siebie należy zespół narządów zmysłów (*karāṇa-skandha*). Związany z nim zespół przyrody (*prakṛti-skandha*) jest trojaki, dzieląc się według *sattwy* i pozostałych [gun przyrody]. (...) ¹⁸⁸

Wewnętrzna świadomość – rodzaj rozlania się morskiej fali, wchodzi w żywioły, w same ich jakości i zmysły, w źródło przyrody i duszę; ze skorupami się łączy i w przeczystego [znów] wchodzi, w wiedzę i pozostałe, i w moc potężną na końcu.

XXI. Lekcja dwudziesta pierwsza: Wiarygodność przekazu.

W ten sposób opisano czynności (obrzędy) codzienne (*nitya*) i okolicznościowe (*naimittika*)¹⁸⁹. Teraz powie się o kryterium wiarygodności niniejszego przekazu (*āgama*). Ponieważ dowiedzione zostało, że ten świat składa się z samego tylko uświadamiania (*saṃvit*), a uświadamianie polega na wewnętrznej refleksji (*vimarśa*), a wewnętrzna refleksja polega na ujęciu

¹⁸⁷ Tj. zwierchnika prakryti.

¹⁸⁸ Dalej następuje opis pozostałych kategorii przyrody, będący interpretacją opartą na *sankhji*.

¹⁸⁹ W poprzedniej lekcji XX.

werbalnym (*śabdāna*), to nauką (*śāstra*) jest czynność wewnętrznej refleksji (*vimarśana*) nad każdą rzeczą znajdującą się w świecie, nad jej naturą, rozmaitych związkach (*sambandha*)¹⁹⁰ i skutkach działania. W ten sposób, nieróżny od natury Parameśwary cały splot nauk, odnosząc się do jednej kompetentnej osoby, w rzeczywistości prowadzi do osiągnięcia jednego owocu. Jednak w nim, dzięki potędze mocy prawidłowości (konieczności, *niyati-śakti*) Parameśwary, w różnych miejscach pojawia się utarty zwyczaj (*rūḍhi*) ludzi. Niektórzy wykształceni są przez utarty zwyczaj w Wedach, Agamach i innych naukach, polegających na wewnętrznej refleksji nad właściwą mają różnorodnością. Inni, podobną wagę przykładając do wyzwolenia, zostali wykształceni w sankhji, wisnuizmie i podobnych naukach. Jeszcze inni wykształceni zostali w doktrynie siwaickiej (*śaivasiddhānta*), polegającej na wewnętrznej refleksji nad odrębnością Siwy od jego natury. Inni – w nauce takiej jak *mataṅga-śāstra*, której istotą jest wewnętrzna refleksja nad stanem Najwyższego Siwy obecnego we wszystkim; z kolei niektórzy, nieliczni spośród nielicznych, wykształceni zostali w linii świętej nauki triady, polegającej na wewnętrznej refleksji nad własną postacią Najwyższego Pana, utworzonej z absolutnej świadomości i szczęścia, i wolnej od wszelkich ograniczeń swobody. Inni znów porzucają kolejno jedną [naukę] za drugą albo je przekraczają. Tak oto osiąga się jeden owoc jednego tylko przekazu.

Nawet w poglądzie analitycznym (*bheda-vāda*)¹⁹¹, chociaż wszystkie przekazy łącznie razem są wytworem jednego Iśwary, ich wiarygodność jest pewna do pewnego stopnia, dlatego że jednakowe jest kryterium (*nibandhana*) wiarygodności dyskusji z jednego zgodnego punktu widzenia i dlatego, że nie rozpoczyna się przy braku doświadczenia [w postaci] ‘to’ (*idantā*) – pod tym względem są jednakowe; z powodu zróżnicowania zakresu przedmiotowego (*viśaya-bheda*) nie mogą sobie wzajemnie przeczyć. Dobrze wiadomo, że tak jak zabójstwo bramina i jego religijny zakaz dotyczą różnic czystości predyspozycji (*samskāra*) i intensywności czystych predyspozycji. Gdy ich nie ma, nie ma się uprawnienia do niektórych rzeczy. Podobnie jak w podziale na okresy żywota. Dobro (*utkarṣa*) jest ze względu na dobry owoc – tutaj mają je w swej części upaniszady; mimo że różni są ich autorzy, to to, że powstały dzięki wszechwiedzącemu, również jest możliwe, ponieważ to, o czym mówią zgadza się logicznie i z czymś innym; w tym zakresie należy zgodzić się nawet z powszechnym uznaniem (*prasiddhi*)¹⁹² wieczności przekazów. Ono bowiem stanowi źródło i wiarygodność kryteriów poznawczych, takich jak wnioskowanie ujmujące pozytywną i negatywną relację nieodstępowania oraz percepcja.

¹⁹⁰ *Sambandha* to związek wielu elementów i prawd (*tathya*), który można postrzegać jedynie w wewnętrznym doświadczeniu (inaczej niż w njaji, gdzie bezpośrednio można go widzieć). Zob. RASTOGI 2002: 130(-141), który pojęciu temu poświęca sporo uwagi.

¹⁹¹ TS 8, p. 2: „Nawet w poglądzie logików.” (*naīyyāyika-mate 'pi*).

¹⁹² Przyjętym *a priori*. TS 21, p. 6: „Od tego czy innego autora”. Omówienie terminu *prasiddhi* zob. LAWRENCE 2003.

Albowiem [przekonanie] ‘widzę prawdziwe srebro’ powstaje na podstawie powszechnego uznania¹⁹³ przejętego od złotników i innych [autorytetów]. Powszechne uznanie jest niczym innym jak wiarygodnym przekazem. Czasem daje ono widoczny owoc¹⁹⁴: odpowiednie działanie (*pravṛtti*) [zgodne z wiedzą], że ‘głodny je’ podejmuje się dzięki powszechnemu uznaniu [przejętemu] od dziecka, a nie rozumowaniu *anvaya* i *vyatireka*, jako że wtedy jeszcze ich nie ma; jeśli nawet w młodości się pojawiają, nie mają znaczenia. Mają jakąś użyteczność, jeśli pochodzą z powszechnego uznania. Czasem znów daje owoc niewidoczny (*adr̥ṣṭa*): stan bezcielesności (*vaidehya*), rozpuszczenie w pramaterii (*prakṛti-laya*), jedność podmiotu (*puruṣa-kaivalya*); kiedy indziej daje owoc jednakowości z Siwą (*śiva-samānata*); kiedy indziej ostatecznie jedność (*aikya*). Każde z nich ma liczne rodzaje. W ten sposób, jakim kto ma się stać w tym świecie pełnym najróżniejszych przekonań, takie przekonanie bezwolnie przyjmuje aż do głębi swego serca. Dlatego dla urodzonego pustym (*rikta*) człowieka¹⁹⁵ zbyteczne są logiczne słowa – w pierw dla tych [logicznych słów] przyjąwszy autorytet (*prāmāṇya*) któregoś powszechnego uznania, uznać należy wiarygodność przekazu. Zatem należy oprzeć się¹⁹⁶ na takim przekazie, który niesie wspaniały owoc. Innych dosyć.

O szlachetni, którzy rozróznicie, że tak jak światło wewnętrznej refleksji jako rzecz najwyższa jaśnieje, tak i czuje ono, oprzyjcie się na tej nauce, będącej istotą intuicji absolutnej świadomości, czującej refleksji, której duszą jest *anuttara* – ‘a’ nieprzewyższone. Ludzie w związonym ze swymi mocnymi przekonaniem porozumieniu żyją i bez wątpliwości; potem Najwyższym Siwą się stają, poprzez mocne, przekonanie, które człowieka przekracza.

¹⁹³ TS 21, p. 9: ‘wiarygodnej opinii’ (*prāmāṇyam iti śeṣah*).

¹⁹⁴ TS 21, p. 10 „Księgi nakierowują na czworaki owoc; tymi owocami są cztery cele ludzkiego żywota (*puruṣārtha*)”. Są nimi dobro moralne (*dharma*), dobro materialne (*artha*), *kāma* (miłość) i *mokṣa* (wolność).

¹⁹⁵ TS 21, p. 16: „Stanowisko uzasadniające pozytywną i negatywną relację nieodstępowania:

Gdy człowiek pusty się rodzi, nie wiedząc, co czynić, czego nie czynić,
Co powoduje, iż chwyta przedmiot na pewno, gdy [wcześniej] chybił usiłując coś
chwycić?”

*riktasya jantor jātasya kāryākārye ajānataḥ /
vilabdhā bata kenāmī siddhānta-viṣayā grahāḥ //*

Abhinawagupta w *ĪPVV* (t. 1, s. 36) przywołuje tę samą strofę na poparcie twierdzenia, że jedynie brak obaw czy wątpliwości (*śaṅkā*) jest warunkiem wyboru tego, czy innego przedmiotu; por. też *TĀV* 4.18.

¹⁹⁶ Jako na podstawie do dalszego poznania.

II. Tekst sanskrycki*

Tantra-sārah

I. Prathamam āhnikam

vimala-kalāśrayābhinava-sṛṣṭi-mahā jananī bharita-tanuś ca pañca-mukha-
gupta-rucir janakah /

tad ubhayayāmala -sphurita-bhāva-visarga-mayaṃ hṛdayam anuttarāmṛta-
kula mama saṃsphuratāt // 1.1.

vitatas tantrāloko vigāhitum naīva śakyate sarvaiḥ /

ṛju-vacana-viracitam idaṃ tu tantra-sāraṃ tataḥ śṛṇuta // 1.2.

śrī-śambhu-nātha-bhāskara-caraṇa-nipāta-prabhāpagata-saṃkocam /

abhinavagupta-hṛd-ambujam etad vicinuta maheśa-pūjana-hetoḥ // 1.3.

iha jñānaṃ mokṣa-kāraṇaṃ bandha-nimittasyājñānasya virodhakatvāt / dvividhaṃ
cājñānaṃ buddhi-gataṃ pauraṣaṃ ca / tatra buddhi-gataṃ aniścaya-svabhāvaṃ
viparīta-niścayātmakaṃ ca / pauraṣaṃ tu vikalpa-svabhāvaṃ saṃkucita-
prathātmakaṃ tad eva ca mūla-kāraṇaṃ saṃsārasya iti vakṣyāmo mala-nirṇaye /
tatra pauraṣaṃ ajñānaṃ dikṣādīnā nivartetāpi ki ṃ tu dikṣāpi buddhi-gate
anadhyavasāyātmake ajñāne sati na sambhavati heyōpādeya-niścaya-pūrvakatvāt
tattva-śuddhi-śiva-yojanā-rūpāyā dikṣāyā iti / tatra adhyavasāyātmakaṃ buddhi-
niṣṭhaṃ eva jñānaṃ pradhānaṃ tad eva ca abhyasānaṃ pauraṣaṃ apy ajñānaṃ
nihanti vikalpa-saṃvid-abhyāsasyāvikalpāntatā-paryavasānāt / vikalpāsāṃkucita-
saṃvit prakāśa-rūpo hy ātmā śiva-svabhāva iti sarvathā samasta-vastu-niṣṭhaṃ
samyān-niścayātmakaṃ jñānaṃ upādeyam / tac ca sāstra-pūrvakaṃ /sāstraṃ ca
parameśvara-bhāsitam eva pramāṇam / apara-śāstrōktānām arthānām tatra
vaiviktyenābhyupagamāt tad-arthātirikta-yukti-siddha-nirūpaṇāc ca tena
aparāgamōktaṃ jñānaṃ tāvata eva bandhād vimocakam na sarvasmāt sarvasmāt tu
vimocakam parameśvara-śāstraṃ pañca-sroto-mayaṃ daśāṣṭādaśa-vasv-aṣṭa-bheda-
bhinnam / tato 'pi sarvasmāt sāraṃ ṣaḍardha-śāstrāṇi / tebhyo 'pi mālinīvijayam /
tad-antargataś cārthaḥ saṃkalayyāśakyo nirūpayitum / na cānirūpita-vastu-tattvasya
muktatvaṃ mocakatvaṃ vā śuddhasya jñānasyaīva tathā-rūpatvāt iti / svabhya-
stā-jñāna-mūlatvāt para-puruṣārthasya tat-siddhaye idam ārabhyate /

ajñānaṃ kila bandha-hetur uditaḥ śāstre malaṃ tat smṛtaṃ pūrṇa-jñāna-
kalōdaye tad akhilaṃ nirmūlatāṃ gacchati /

dhvastāśeṣa-malātma-saṃvid-udaye mokṣaś ca tenāmunā śāstreṇa prakāṣṭi-
karomi nikhilaṃ yaj jñeya-tattvaṃ bhavet // 1.4.

Upodghātaḥ

tatra iha svabhāva eva paramōpādeyaḥ sa ca sarva-bhāvānām prakāśa-rūpa eva
aprakāśasya svabhāvatānupapatteḥ sa ca nānekaḥ prakāśasya tad-itara-
svabhāvānupraveśāyoge svabhāva-bhedābhāvāt deśa-kālāv api cāsya na bheda-kau
tayor api tat-prakāśa-svabhāvatvād ity eka eva prakāśaḥ sa eva ca saṃvit artha-
prakāśa-rūpā hi saṃvid iti sarveṣāṃ atra avivāda eva / sa ca prakāśo na paratantraḥ
prakāśyataīva hi pāratantryam prakāśyatā ca prakāśāntarāpek śitaīva na ca
prakāśāntaram kiñcid astīti svata ntra ekaḥ prakāśaḥ svātantryād eva ca deśa-

* Niniejsza edycja opiera się na wydaniu M.R. Shāstrī (ed.), KSTS, Śrinagar 1918. Tekst zapisany jest z zachowaniem sandhi zgodnie z normami sanskryckiej gramatyki.

kālākārāvaccheda-virahāt vyāpako nityaḥ sarvākāra-nirākāra-svabhāvaḥ tasya ca svātantryam ānanda-śaktis tac-camatkāra icchā-śaktiḥ prakāśa-rūpatā cic-chaktir āmarśātmakatā jñāna-śaktiḥ sarvākāra-yogitvaṃ kriyā-śaktir ity evaṃ mukhyābhiḥ śaktibhir yukto 'pi vastuta icchā-jñāna-kriyā-śakti-yukto 'navacchinnaḥ prakāśo nijānanda-viśrāntaḥ śiva-rūpaḥ sa eva svātantryād ātmānam saṃkucitam avabhāsayan aṅgur ity ucyate / punar api ca svātmānam svatantratayā prakāśayati yena anavacchinna-prakāśa-śiva-rūpatayaiva prakāśate / tatrāpi svātantrya-vaśād anupāyam eva svātmānam prakāśayati sōpāyam vā sōpāyatve 'picchā vā jñāna ṃ vā kriyā vābhhyupāya iti traividhya ṃ śāmbhava-śaktānava-bhedena samāveśasya tatra caturvidham apy etad rūpaṃ krameṇātrōpadiśyate /

ātmā prakāśa-vapur eṣa śivaḥ svatantraḥ svātantrya-narma-rabhasena nijam svarūpam /

saṃchādyā yat punar api prathayeta pūrṇam tac ca kramākrama-vaśād athavā tri-bhedāt // 1.5.

ehu paśāṣāu attānata sacchandau dhakkai ṇiāu /

pūṇu paadhai jhadhi aha kamavasva ehata paramarthaṇa śivarasu //

II. Dvīṭyam āhnikam

atha anupāyam eva tāvat vyākhyāsyāmaḥ //

yadā khalu dṛḍha-śaktipātā-viddhaḥ svayam evēttha ṃ vivecayati sakṛd eva guru-vacanam avadhārya tadā punar upāya -virahito nityō dita asya samāveśaḥ / atra ca tarka eva yogāṅgam iti katham vivecayati ced ucyate yo 'yam paramēśvaraḥ svaprakāśa-rūpaḥ svātmā tatra kim upāyena kriyate na sva -rūpa-lābho nityatvāt na jñaptiḥ svayam-prakāśamānavāt nāvaraṇa-vigama āvaraṇasya kasyacid apy asaṃbhavān na tad-anupraveśo 'nupraveṣṭur vyati-riktasyābhāvāt / kaś cātrōpāyas tasyāpi vyatirikasyānupapatte ḥ tasmāt samastam idam ekaṃ cin-mātra-tattvaṃ kālenākalitam deśenāparicchinnam upādhibhir amlānam āk ṛtibhir aniyantṛitam śabdair asandiṣṭam pramāṇair aprapañcitam kālādeḥ pramāṇa-paryantasya svēcchayaiva svarūpa-lābha-nimittam ca svatantram ānanda-ghanam tattvaṃ tad eva cāham tatraiva antar-mayi viśvaṃ pratibimbitam evaṃ dṛḍham viviñcānasya śaśvad eva paramēśvaraḥ samāveśo nirupāyaka eva tasya ca na mantra-pūjā-dhyāna-caryādi-niyantṛaṇā kācit //

upāya-jālam na śivaṃ prakāśayed ghaṭena kiṃ bhāti sahasradīdhitih /

vivecayan ittham udāra-darśanaḥ svayam-prakāśam śivam āviśet kṣaṇāt //
2.1.

jahi jahi phuraṇa phurai so saalau paramesaru bhāsai mai amalau /

attā nata so ściva paramatthiṇa ia jānaa kajja paramatthi ṇa // 2.2.

III. Trīṭyam āhnikam

Atha śāmbhavōpāyah /

yad etat prakāśa-rūpaṃ śiva-tattvaṃ uktaṃ tatrākhaṇḍa-maṇḍale yadā praveṣṭum na śaknoti tadā svātantrya -śaktim evādrikā ṃ paśyan nirvikalpam eva bhairava-samāveśam anubhavati / ayaṃ cāsyōpadeśaḥ – sarvam idam bhāva-jātam bodha-gagane pratibimba-mātraṃ pratibimba-lakṣaṇōpetatvāt / idam hi pratibimbasya lakṣaṇam – yad bhedena bhāsitam asaṅgam anya-vyāmiśratvenaiva bhāti tat pratibimbam mukha-rūpam iva darpaṇe rasa iva dantōdake gandha iva ghrā ṇe mithuna-sparśa ivānandēndriye sūla -kuntādi-sparśo vānta ḥ-sparśanēndriye pratiśrutkēva vyomni / na hi sa raso mukhyaḥ tat-kārya-vyādhi-śamanādy-adṛṣṭeḥ /

nâpi gandha -sparśau mukhyau guṇinaḥ tatrâbhâve tayor ayogāt kārya - paramparânārambhāt ca / na ca tau na staḥ dehōddhūlana-visargādi-darśanāt / śabda 'pi na mukhyaḥ ko 'pi vaktīty āgacchantyēva pratiśrutkāyā ḥ śraṇanāt / evaṃ yathaitat pratibimbīta ṃ bhāti tathaiva viśvaṃ parameśvara-prakāśe / nanv atra bimbaṃ kiṃ syāt? mā bhūt kiṃcit / nanu kim akāranakaṃ tat? hanta tarhi hetu-praśnaḥ tat kiṃ bimba-vāco-yuktyā hetuś ca parameśvara-śaktir eva svātantryāpara-paryāyā bhaviṣyati viśva-pratibimba-dhāritvāc ca viśvātmakatvaṃ bhagavataḥ saṃvin-mayaṃ hi viśvaṃ caitanyasya vyakti-sthānam iti tad eva hi viśvaṃ atra pratīpaṃ iti pratibimba-dhāritvam asya tac ca tāvat viśvātmakatvaṃ parameśvarasya svarūpaṃ nānāmṛṣṭaṃ bhavati cit-svabhāvasya svarūpānāmarśanānupapatteḥ / svarūpānāmarśane hi vastuto jadātaiva syāt āmarśaś cāya ṃ na sānketiko 'pi tu cit-svabhāvātā-mātra-nāntarīyakaḥ para-nāda-garbha uktaḥ sa ca yāvān viśva-vyavasthāpakāḥ parameśvarasya śakti-kalāpas tāvantam āmrṣati / tatra mukhyāś tāvat tisraḥ parameśvarasya śaktayaḥ anuttarēcchōnmeṣa iti tad eva parāmarśa-trayaṃ a i u ity etasmād eva tritayāt sarvaḥ śakti-prapañcaś carcyate / anuttara eva hi viśrāntir ānanda icchāyām eva viśrāntir īśanam unmeṣa eva hi viśrāntir ūrmir yaḥ kriyā-śakteḥ prārambhas tad eva parāmarśa-trayaṃ ā ī ū iti / atra ca prācyam parāmarśa-trayaṃ prakāśa-bhāga-sāratvāt sūryātmakaṃ caramaṃ parāmarśa-trayaṃ viśrānti-svabhāvāhlāda-prādhānyāt somātmakaṃ iyati yāvāt karmāṃśasyānupraveśo nāsti / yadā tv icchāyām īśane ca karma anupraviṣati yat tat iṣyamāṇam īśyamāṇam iti cōcyate tadāśya dvau bhedaḥ prakāśa -mātreṇa ra-śrutir viśrāntīyā la-śrutih ra-layoḥ prakāśa-stambha-svabhāvātād iṣyamāṇam ca na bāhyavat sphuṭam sphuṭa-rūpatve tad eva nirmāṇam syāt nēcchā īśana ṃ vā ata asphuṭatvād eva śruti-mātraṃ ra-layor na vyañjanavat sthitiḥ / tad etad varṇa-catuṣṭayaṃ ubhaya-cchāyā-dhāritvāt napuṃsakam ṛ ṛ ! ! iti / anuttarānandayor icchādiṣu yadā prasaras tadā varṇa-dvayaṃ e o iti / tatrāpi punar anuttarānanda-saṃghattāt varṇa-dvayaṃ ai au iti / sēyam kriyā-śaktis tad eva ca varṇa-catuṣṭayaṃ e ai o au iti / tataḥ punaḥ kriyā-śakty-ante sarvaṃ kārya-bhūtaṃ yāvāt anuttare pravekṣyati tāvad eva pūrvaṃ saṃvedana-sāratayā prakāśa-mātratvena bindutayā āste am iti / tatas tatraiva anuttarasya visarga jāyate aḥ iti / evaṃ ṣoḍaśakaṃ parāmarśānām bīja-svarūpaṃ ucyate / tad-utthaṃ vyañjanātmakaṃ yoni-rūpaṃ / tatra anuttarāt ka-vargaḥ śraddhāyā icchāyāś ca-vargaḥ sakarmikāyā icchāyā dvau ṭa-vargas ta-vargaś ca unmeṣāt pa-vargaḥ śakti-pañcaka-yogāt pañcakatvam / icchāyā eva trividhāyā ya-ra-lāḥ unmeṣād va-kāraḥ icchāyā eva trividhāyāḥ śa-śa-sāḥ visargād ha-kāro yoni-saṃyogajaḥ kṣa-kāraḥ / ity evaiṣa bhagavān anuttara eva kulēśvara-rūpaḥ / tasya ca ekaiva kaulikī visarga-śaktiḥ yayā ānanda-rūpāt prabhṛtīyatā bahi ḥ-srṣṭi-paryantena praspandataḥ varṇādiparāmarśā eva bahis tattva-rūpatam prāptāḥ / sa caīśa visargas tridhā ānavaś citta-viśrānti-rūpaḥ śaktaś citta-saṃbodha-lakṣaṇaḥ śāmbhavaś citta-pralaya-rūpa iti / evaṃ visarga eva viśva-janane bhagavataḥ śaktiḥ / ity evaṃ iyato yadā nirvibhāgatayāiva parāmarśas tadaikaiva bhagavān bīja-yonitayā bhāgaśaḥ parāmarśe śaktimān śaktiś ca / pṛthag aṣṭaka-parāmarśe cakrēśvara-sāhityena nava-vargaḥ ekaika-parāmarśa-prādhānye pañcāśad-ātmakatā / tatrāpi saṃbhavad-bhāga-bheda-parāmarśane ekāśīti-rūpatvam / vastutas tu ṣaḍ eva parāmarśāḥ prasaraṇa-pratiṣaṃcaraṇa-yogena dvādaśa bhavantaḥ parameśvarasya viśva-śakti-pūrṇatvaṃ puṣṇanti / tā eva etāḥ parāmarśa-rūpatvāt śaktayo bhagavatyāḥ śrīkālīkā iti niruktāḥ / ete ca śakti-rūpā eva śuddhāḥ

*parāmarśāḥ śuddha-vidyāyāṃ parāpara-rūpatvena māyōnmeṣa-mātra-saṃkocād
vidyāvīdyēśvara-rūpatāṃ bhajante / māyāyāṃ punaḥ sphuṭī-bhūta-bheda-vibhāgā
māyīya-varṇatāṃ bhajante ye paśyanti-madhyamā-vaikharīṣu vyāvahārikatvam
āsādyā bahī-rūpa-tattva-svabhāvatāpatti-paryantās te ca māyīyā api śarīra-
kalpatvena yadā drśyante yadā ca teṣāṃ ukta-nayair etaiḥ jīvita-sthāntīyaiḥ śuddhaiḥ
parāmarśaiḥ pratyujjīvanam kriyate tadā te savīryā bhavanti te ca tādrśā bhoga-
mokṣa-pradāḥ ity evaṃ sakala-parāmarśa-viśrānti-mātra-rūpaṃ pratibimbīta-
samasta-tattva-bhūta-bhuvana-bhedam ātmānaṃ paśyato nirvikalpatayā śāmbhavena
samāveśena jīvanmuktatā / atrāpi pūrvavat na mantrādi-yantraṇā kācid iti //*

*antar-vibhāti sakalam jagad ātmaniha yad-vad vicitra-racanā mukurānarāle
/*

*bodhaḥ paraṃ nija-vimarśa-rasānuvṛtyā viśvaṃ parāmṛṣati no mukurās
tathā tu // 3.1.*

*saṃveṇa nimmala nimmala dappaṇasmi saalam phuratta niasāraṃ /
āmarisaṇa rasa sarahasa vimaṭṭarūaṃ saim bhāi // 3.2.*

*ia suṇaa vimalam eṇaṃ nīa appāṇaṃ samattha-vattha-maam /
jo joaa so para-bhairai bovva paraṇivvaim lahai // 3.3.*

IV. Caturtham āhnikam

Atha śāktōpāyah /

*tatra yadā vikalpaṃ krameṇa saṃskurute samanantarōkta-svarūpa-praveśāya tadā
bhāvanā-kramasya sattarka -sadāgama-sadgurūpadeśa-pūrvakasyāsti upayoga ḥ /
tathā hi vikalpa-balād eva jantavo baddham ātmānaṃ abhimanyante sa abhimānaḥ
saṃsāra-pratibandha-hetuḥ ataḥ pratidvandvi-rūpo vikalpa uditāḥ saṃsāra-hetuṃ
vikalpaṃ dalayatīty abhyudaya-hetuḥ / sa caīvaṃ-rūpaḥ samastebhyaḥ paricchinna-
svabhāvebhyaḥ śivāntebhyas tattvebhyo yad uttīrṇam aparicchinna-saṃvin-mātra-
rūpaṃ tad eva ca paramārthas tad vastu-vyavasthā-sthānaṃ tad viśvasyaūjas tena
prāṇīti viśvam tad eva cāham ato viśvōtīr ṇo viśvātmā cāham iti / sa cāya ṃ
māyāndhānāṃ na utpadyate sattarkādīnāṃ abhāvāt / vaiṣṇavādyaḥ hi tāvan -mātra
evāgame rāga-tattvena niyamitā iti na ūrdhva-darśane ‘pi tad-unmukhatāṃ bhajante
tataḥ sattarka-sadāgama-sadgurūpadeśa-dveṣiṇa eva / yathōktaṃ
pārameśvare -vaiṣṇavādyaḥ samastās te vidyā-rāgeṇa rañjitāḥ / na vindanti paraṃ
tattvaṃ sarvajña-jñāna-varjitāḥ // iti / tasmāt śāmbhava-dṛḍha-śaktipātāviddhā eva
sad-āgamādi-krameṇa vikalpaṃ saṃskṛtya paraṃ svarūpaṃ praviśanti / nanv itthaṃ
paraṃ tattvaṃ vikalpya-rūpaṃ syāt / maīvam vikalpasya dvaitādhipāsa -bhaṅga-
mātre caritārthatvāt paraṃ tattvaṃ tu sarvatra sarva-rūpatayā svaprakāśam evēti na
tatra vikalpaḥ kasyaicid upakriyāyai khaṇḍanāyai vā / tatra atidṛḍha-
śaktipātāviddhasya svayam eva sāmsiddhikatayā sattarka udeti yo ‘sau devībhir
dīkṣita ity ucyate / anyasyāgama-krameṇētyādi savistaraṃ śaktipāta-prakāśane
vakṣyāmaḥ / kiṃ tu guror āgama-nirūpaṇe vyāpārah āgamasya ca niḥśaṅka-sajātīya-
tat-prabandha-prasava-nibandhana-samucita-vikalpōdaye vyāpāra ḥ tathāvidha-
vikalpa-prabandha eva sattarka ity uktaḥ sa eva ca bhāvanā bhāṇyate asphuṭatvāt
bhūtam apy artham abhūtam iva sphuṭatvāpādanena bhāvyyate yayēti / na cātra
sattarkāc chuddha-vidyā-prakāśa-rūpād rte ‘nyad yogāṅgaṃ sāksād upāyah tapaḥ-
prabhṛter niyama -vargasyāhimsādeś ca yama -prakārasya pūrakāde ḥ prāṇyāma-
vargasya vedya-mātra-niṣṭhatvena ka iva saṃvidi vyāpārah / pratyāhāro ‘pi karaṇa-
bhūmim eva sātīśayāṃ kuryāt dhyāna-dhāraṇā-samādhayo ‘pi yathōttaram abhyāsa-*

krameṇa nirvartyamānā dhyeya-vastu-tādātmyaṃ dhyātuḥ vitareyuḥ / abhyāsaś ca pare tattve śivātmani sva-svabhāve na sambhavaty eva / samvid-rūḍhasya prāna-buddhi-deha-niṣṭhikaraṇa-rūpo hy abhyāsaḥ bhārōdvahana-śāstrārtha-bodhanrttābhyāsavat samvid-rūpe tu na kiṃcit ādātavyaṃ na apasaraṇīyam iti katham abhyāsaḥ / kiṃ tarkeṇāpīti ced uktam atra dvaitādhivāsa -nirāsa-prakāra evāyaṃ na tv anyat kiṃcid iti / laukike 'pi vābhyāse cid -ātmatvena sarva-rūpasya tasya tasya dehāder abhimata-rūpatā-prakaṭikaraṇaṃ tad-itara-rūpa-nyagbhāvanam cēty eṣaivābhyāsārthaḥ / para-tattve tu na kiṃcit apāsyam ity uktam / dvaitādhivāso 'pi nāma na kaścana pṛthak vastu-bhūtaḥ api tu svarūpākhyāti-mātraṃ tat ato dvaitāpāsanam vikalpena kriyata ity ukteḥ / ayaṃ paramārthaḥ svarūpaṃ prakāśamānam akhyāti-rūpatvaṃ svayaṃ svātantryāt gṛhītaṃ krameṇa projjhya vikāśōnmukham atha vikasad atha vikasitam ity anena krameṇa prakāśate tathā prakāśanam api parameśvarasya svarūpaṃ eva tasmāt nātra yogā ṅgāni sākṣād upāyaḥ / tarkaṃ tu anuḡrṇṇīyur api sattarka eva sākṣāt tatrōpāyaḥ sa eva ca śuddhavidyā sa ca bahu-prakāratayā saṃskṛto bhavati tad yathā yāgo homo japo vratam yoga iti tatra bhāvānām sarveṣām parameśvara eva sthitiṃ nānyat vyatiriktam asīti vikalpa-rūḍhi-siddhaye parameśvara eva sarva-bhāvārpaṇaṃ yāgaḥ sa ca hṛdyatvād ye samvid-anupraveśam svayam eva bhajante teṣām suśakam parameśvare arpaṇam ity abhiprāyeṇa hṛdyānām kusuma-tarpaṇa-gandhāḍīnām bahir upayoga uktaḥ / sarve bhāvāḥ parameśvara-tejomayā iti rūḍha-vikalpa-prāptyai parameśa-samvid-anala-tejasi samasta-bhāva-grāsa-rasikatābhimate tat-tejo-mātrāvaśeṣatva-sahasamasta-bhāva-vilāpanam homaḥ / tathā ubhayātmaka-parāmarśōdayārthaṃ bāhyābhyantarādi-prameya-rūpa-bhinna-bhāvānapekṣayaiva evaṃ-vidhaṃ tat param tattvaṃ sva-svabhāva-bhūtam iti antaḥ parāmarśanam japah / sarvatra sarvadā nirupāya-parameśvarābhimāna-lābhāya parameśvara-samatābhimānena dehasyāpi ghaṭāder api avalokanam vratam / yathōktaṃ śrīnandiśikhāyām - "sarva-sāmyam param vratam" iti //

itthaṃ vicitraiḥ śuddhavidyāṃśa-rūpaiḥ vikalpaiḥ yad anapekṣita-vikalpaṃ svābhāvikaṃ paramārtha-tattvaṃ prakāśate tasyaiva sanātana-tathāvidha-prakāśa-mātratārūḍhaye tat-svarūpānusamdhānātmā vikalpa-viśeṣo yogaḥ / tatra parameśvaraḥ pūrṇa-samvit-svabhāvaḥ pūrṇatāivāsya śaktiḥ kulam sāmartyam ūmiḥ hṛdayam sāram spando vibhūtis trīśikā kālī karṣaṇī caṇḍī vāṇī bhogo dr̥ṇ nityā ityādibhir āgama-bhāṣābhis tat-tad-anvartha-pravṛtībhir abhidhīyate tena tena rūpeṇa dhyāyinām hṛdi āstām iti / sā ca samagra-śaktitā-darśanena pūrṇatā-samvit prakāśate / śaktayaś cāsya asa ṃkhyeyāḥ / kiṃ bahunā yad viśvaṃ tā asya śaktayas tāḥ katham upadeṣṭuṃ śakyāḥ iti / tisṛṣu tāvat viśvaṃ samāpyate yayēdaṃ śivādi-dharaṇy-antam avikalpya-samvin-mātra-rūpatayā bibharti ca paśyati ca bhāsayati ca parameśvaraḥ sā asya śrīparā-śaktiḥ / yayā ca darpaṇa-hasty-ādi-vad bhedaḥbhedaḥbhyaṃ sāsyā śrīparāparā -śaktiḥ / yayā paraspara-viviktātmanā bhedenāiva sāsyā śrīmad -aparā-śaktiḥ / etat trividhaṃ yayā dhāraṇam ātmany eva kroḍīkāreṇa anusandhānātmanā grasate sāsyā bhagavatī śrīparaiva śrīman - mātrśadbhāva-kālakarṣiṇy-ādi-śabdāntara-niruktā / tā etāś catasraḥ śaktayah svātantryāt pratyekaṃ tridhāiva vartante / sṛṣṭau sthitau saṃhāre cēti dvādaśa bhavanti / tathā hi samvit pūrvam antar eva bhāvaṃ kalayati tato bahir api sphuṭatayā kalayati tatraiva rakti-mayatām gṛhītvā tatas tam eva bhāvam antar upasaṅjihīrṣayā kalayati tatas ca tad-upasamhāra-vighna-bhūtām śaṅkāṃ nirmiṇoti

ca grasate ca grasta-śāṅkāśam bhāva-bhāgam ātmani upasamhāreṇa kalayati tata upasamhartṛtvam mamēdaṃ rūpam ity api svabhāvam eva kalayati tata upasamhartṛ-svabhāva-kalane kasyacid bhāvasya vāsanātmanā avasthitim kasyacit tu samvin-mātrāvaśeśatām kalayati tataḥ svarūpa-kalanānāntarīyakatvenaiva karaṇa-cakram kalayati tataḥ karaṇēśvaram api kalayati tataḥ kalpitam māyīyaṃ pramāṭr-rūpam api kalayati saṅkoca-tyāgōnmukha-vikāsa-grahaṇa-rasikam api pramāṭāram kalayaty ato vikasitam api rūpam kalayatīty etā dvādaśa bhagavatya ḥ samvidah pramāṭrīn ekam vāpy uddiśya yugapat krame ṇa dviśaḥ trīśa ityādīstihityāpi udaya-bhāginyaḥ cakravad āvartamānā bahir api māsa-kalā-rāśy-ādi-krameṇa antato vā ghaṭa-paṭādi-krameṇāpi bhāsamānāḥ cakrēśvarasya svātantryaṃ puṣṇatyāḥ śrīkālī-śabda-vācyāḥ / kalanam ca gatiḥ kṣepo jñānam gaṇanam bhogīkaraṇam śabdanaṃ svātma-layīkaraṇam ca / yad āhuḥ śrībhūtīrāja-guravaḥ kṣepāj jñānāc ca kālī kalana-vaśatayātha iti / eṣa cārthas tatra tatra mad -viracite vivaraṇe prakaraṇa-stotrāḍau vitatyā vīkṣyaḥ / na atī-rahasyam ekatra khyāpyam na ca sarvathā gopyam itī hy asmad-guravaḥ / tad evam yad uktaṃ yāga-homādi tad evamvidhe maheśvara eva mantavyam / sarve hi heyam eva upādeya-bhūmi-rūpam viṣṇutaḥ prabhṛti śivāntam parama-śivatayā paśyanti tac ca mithyā-darśanam avaśya-tyājyam anuttara-yogibhir itī tad-artham eva vidyādhipateḥ anubhava-stotre mahān samrambhah, evaṃ-vidhe yāgāḍau yogānte ca pañcake pratyeka ṃ bahu-prakāram nirūḍhir yathā yathā bhavati tathāivācāret na tu bhak śyābhakṣya-śuddhy-aśuddhy-ādi-vivecanayā vastu-dharmōjjhitayā kalpanā-mātra-sārayā svātmā khedanīya ity uktaṃ śrīpūrvāḍau na hi śuddhi ḥ vastuno rūpam nīlatva-vat anyatra tasyaiva aśuddhi-codanāt dānasyēva dikṣitatve codanātas tasya tat tatra aśuddham itī cec codanāntare ‘pi tulyam codanāntaram asat tad-bādhitatvād itī cen na śiva-codanāyā eva bādhatvam yukti-siddham sarvajñānōttarādy-anantāgama-siddham cēti vakṣyāmah / tasmād vaidikāt prabhṛti pārameśvara-siddhānta-tantra-kulōcchuśmādi-śāstrōkto ‘pi yo niyamo vidhir vā niśedho vā so ‘tra yāvad akiñcit-kara evēti siddham / tathāiva cōktaṃ śrīpūrvāḍau vitatyā tantrālokād anveṣyam //

yo niścayaḥ paśu-janasya jaḍo ‘smi karma-sampāsīto ‘smi malino ‘smi parērito ‘smi / ity-etad anya-dṛḍha-niścaya-lābha-siddhyā sadyaḥ patir bhavati viśva-vapūś cid-ātmā // 4.1.

yathā yathā niścaya īdṛg āpyate tathāva dheyam para-yoginā sadā / na vastu-yāthātmya-vihīnayā dṛśā viśaṅkitavyam śīśu-deśanā-gaṇaiḥ // 4.2. jaha jaha jassu jahi civa paphurāi ajjivasāu / taha taha tassu tahi civa tārisu hoi pahāu // 4.3.

hataṃ malinau hatṃ pasu hatamā aha saala-bhāva-paḍla-vattirittau / ia daḍha-nicchaā nīa līa hīaaha phurai nāma kaha jīssa para-tattvau // [aham malinaḥ aham paśuḥ aham vātha sakala-bhāva-paṭāla-vyatiriktaḥ / itī dṛḍha-viścaya-nīja-lipta-hṛdaye sphurati nāma katham yasya para-tattvam //] 4.4.

parasiva-taraṇi-kiraṇa-daḍha-pāta-vikāśia hīa kamalae / sarahassa phurīa nīa aīsundara-parīmala-boha-karamae // [para-śiva-taraṇi-kiraṇa-dṛḍha-pāta-vikāśita-hṛdaya-kamale / sarahasya-sphurita-nīja-atīsundara-parīmala-bodha-krame //] 4.5.

V. Pañcamam āhnikam

athānavōpāyaḥ /

tatra yadā vikalpaḥ svayam eva saṃskāram ātmani upāyāntara-nirapekṣatayaiva kartuṃ prabhavati tadāsau pāsava -vyāpārāt pracyutaḥ śuddha-vidyānugraheṇa paramēśa-śakti-rūpatām āpanna upāyatayā avalambyamānaḥ śaktaṃ jñānam āvirbhāvayati / tad etac ca nirñītam anantara eva āhnikē / yadā tūpāyāntaram asau sva-saṃskārārthaṃ vikalpo 'pekṣate tadā buddhi-prāṇa-deha-ghaṭādikān parimita-rūpān upāyatvena grhṇan anutvaṃ prāpta āṇavaṃ jñānam āvirbhāvayati tatra buddhiḥ dhyānātmikā prāṇaḥ sthūlaḥ sūkṣmaś ca ādya uccāraṇātmā uccāraṇaṃ ca nāma pañca prāṇādyā vṛttayaḥ sūkṣmas tu varṇa-śabda-vācyo vakṣyate dehaḥ sanniveśa-viśeṣātmā kara ṇa-śabda-vācyāḥ ghaṭādayo bāhyāḥ kumbha-sthaṇḍilā-linga-pūjādy-upāyatayā kīrtayiṣyamānāḥ / tatra dhyānaṃ tāvad ihōcītam upadekṣyāmaḥ – yad etat svapraśāsaṃ sarva-tattvāntar-bhūtaṃ paraṃ tattvam uktaṃ tad eva nija-hṛdaya-bodhe dhyātvā tatra pramātr-pramāṇa-prameya-rūpasya vahny-arka-soma-tritayasya saṃghaṭtaṃ dhyāyēd yāvad asau mahā-bhairavāgnir dhyāna-vāta-samidhākārah sampadyate tasya prāktana-śakti-jvālā-dvādaśaka-parivṛtasya cakrātmanaḥ cakṣur-ādīnāṃ anyatama-suśira-dvāreṇa niḥśṛtasya bāhye grāhyātmani viśrāntaṃ cintayet tena ca viśrāntena prathamam tad-bāhyaṃ somarūpatayā sṛṣṭi-kramaṇa prapūritaṃ tata arka-rūpatayā sthityāvabhāṣita ṃ tato 'pi saṃhāra-vahni-rūpatayā vilāpitaṃ tata anuttarātmātmā āpāditaṃ dhyāyēt / evaṃ tac cakravṃ samasta-bāhya-vastv-abheda-paripūrṇaṃ sampadyate / tato vāsanāśeṣān api bhāvān tena cakreṇēthaṃ kṛtān dhyāyēt / evaṃ asya anavarataṃ dhyāyinaḥ svasaṃvin-mātra-paramārthān sṛṣṭi-sthiti-saṃhāra-prabandhān sṛṣṭy-ādi-svātantrya-paramārthatvaṃ ca sva-saṃvido niścinvataḥ sadya eva bhairavi-bhāvāḥ / abhyāsāt tu sarvēpsita-siddhy-ādayo 'pi //

svapraśāsaṃ samastātma-tattvaṃ mātr-ādikaṃ trayam / antaḥ-kṛtya sthitaṃ dhyāyēd dhṛdayānanda-dhāmani // 5.1.

tad dvādaśa-mahāśakti-raśmi-cakreśvaraṃ vibhum / vyomabhir niḥsarad bāhye dhyāyēt sṛṣṭy-ādi-bhāvakaṃ // 5.2.

tad grasta-sarva-bāhyāntar-bhāva-maṇḍalam ātmani / viśrāmyan bhāvayēd yogī syād evaṃ ātmanaḥ prathā // 5.3.

iti saṃgraha-ślokāḥ / iti dhyānaṃ //

athōccārah /

tatra prāṇam uccicārayiṣuḥ pūrvaṃ hṛdaya eva śūnye viśrāmyati tato bāhye prāṇōdayāt tato 'pi bāhyaṃ prati apāna-candrāpūraṇena sarvātmatāṃ paśyati tata anya-nirākāṅkṣo bhavati tataḥ samānōdayāt saṃghaṭta-viśrāntim anubhavati tata udāna-vahny-udaye mātr-meyādi-kalanāṃ grasate / tad-grāsaka-vahni-prāśame vyānōdaye sarvāvachheda-vandhyaḥ sphurati / evaṃ śūnyāt prabhṛti vyānāntaṃ yā etā viśrāntayas tā eva nijānando nirānandaḥ parānando brahmānando mahānandas cidānanda iti ṣaḍ ānanda-bhūmaya upadiṣṭāḥ yāsām eko 'nusaṃdhātā udayāstamaya-vihinaḥ antar-viśrānti-paramārtha-rūpo jagad-ānandaḥ / tad etāsūccāra-bhūmiṣu pratyekaṃ dvy-ādiśaḥ sarvaśo vā viśrāmyānyat tad -deha-prāṇādi-vyatiriktaṃ viśrānti-tattvam āśādayati / tad eva sṛṣṭi-saṃhāra-bijōccāraṇa-rahasyam anusandadhat vikalpaṃ saṃskuryāt āsu ca viśrāntiṣu pratyekaṃ pañca avasthā bhavanti praveśa-tāratamyāt / tatra prāḡ ānandaḥ pūrṇatāmśa-sparśāt tata udbhavaḥ kṣaṇaṃ niḥśarīratāyāṃ rūḍhes tataḥ kampaḥ svabalākrāntau deha-tādātmya-śaithilyāt tato nidrā bahir-mukhatva-vilayāt / ittham anātmāny ātma-bhāve

līne svātmanah sarva-mayatvād ātmany anātma-bhāvo vilīyata ity ato ghūrṇir mahā-vyāpty-udayāt / tā etā jāgrad-ādi-bhūmayas turyātūtāntāḥ / etās ca bhūmayah trikoṇa-kanda-hṛt-tālūrdhva-kuṇḍalinī-cakra-praveśe bhavanti / evam uccāra-viśrāntau yat paraṃ spandanam galitāśeṣa-vedyaṃ yac cō nmiśad vedyaṃ yac cōnmiśita-vedyaṃ tad eva līṅga-trayam iti vakṣyāmaḥ svāvasare / paraṃ cātra līṅgam yoginī-hṛdayam / tatra mukhyā spandana-rūpatā saṃkoca-vikāsātmatayā yāmala-rūpatōdayena visarga-kalā-viśrānti-lābhād ity alam /aparakāšo ‘trānupraveśah //

pūrvaṃ svabodhe tadanu prameye viśramya meyaṃ paripūrayeta / pūrṇe ‘tra viśrāmyati māṭṭṛ-meya-vibhāgam āśv eva sa saṃhareta // 5.4. vyāptyātha viśrāmyati tā imāḥ syuh śūnyena sākaṃ ṣaḍ-upāya-bhūmyah / prāṇādayo vyānana-paścimās tal-līnās ca jāgrat prabhṛti prapañcaḥ // 5.5. abhyāsa-niṣṭho ‘tra tu sṛṣṭi-saṃhṛd-vimarśa-dhāmany acireṇa rohet // 5.6.

ity āntara-slokāḥ / ity uccāraṇam /

atha sūkṣma-prāṇātmā varṇah /

asmin eva uccāre sphuran avyaktānukṛti-prāyo dhvanir varṇah tasya sṛṣṭi-saṃhāra-bīje mukhyaṃ rūpaṃ tad-abhyāsāt para-saṃvitti-lābhaḥ tathā hi kādau mānte sācke an-acke vāntar -uccārite smṛte vā samaviśiṣṭah saṃvit-spanda-sparśah samayānapekṣitvāt paripūrṇah samayōpekṣiṇo ‘pi śabdās tad -artha-bhāvakā manorājyādivad anuttara -saṃvit-sparśāt ekikṛta-hṛt-kaṇṭhōṣṭho dvādaśānta-dvayaṃ hṛdayam caikikuryād iti var ṇa-rahasyam / antah-sparśad-vimarśānantara-samudbhūtam sita-pītādyaṅtaram varṇam udbhāvyamānam saṃvidam anubhāvayati kecit //

vācyavirahena saṃvit-spandād indv-arka-gati-nirodhābhyām / yasya tu sama-saṃpraveśāt pūrṇam cid-bīja-piṇḍa-varṇa-vidhau // 5.7.

ity āntara-slokah / iti varṇa-vidhiḥ / karaṇam tu mudrā-prakāśane vakṣyāmaḥ / vikalpah kasyāpi svayam anupayan pūrṇa-mayatām upāyāt saṃskāram vrajati sa upāyo ‘tra bahudhā // 5.8.

dhiyi prāṇe dehe tad-anu bahir ity-āṇavatayā sa nirṇīto naiṣṭhāṃ para-phala-vidhau kāpi hi bhidā // 5.9. [...] ¹⁹⁷

VI. ṣaṣṭham āhnikam

sa eva sthāna-prakalpana-śabdenōktaḥ tatra tridhā sthānam – prāṇa-vāyuh śarīram bāhyaṃ ca / tatra prāṇe tāvad vidhiḥ – sarvo ‘sau vakṣyamāṇo ‘dhvā prānasthaḥ kalyate tasya kramākrama-kalanaiva kālah sa ca parameśvara evāntar -bhāti tad-bhāsanam ca devasya kālī nāma śaktiḥ bhedena tu tad-bhāsanam kramākramayoḥ prāṇa-vṛttiḥ / saṃvid eva hi prameyebhyo vibhaktam rūpaṃ gṛhṇāti ata eva cāvacheda-yogād vedyatām yāntī nabhas tataḥ svātantryān meye svikāraūtsukyena nipatantī kriyā-śakti-pradhānā prāṇanā-rūpā jīva-svabhāvā pañcabhī rūpaiḥ deham yataḥ pūrayati tato ‘sau cetana iva bhāti / tatra kriyā-śaktau kālādhvā prācyā-bhāge uttare tu mūrṭi-vaicitrya-rūpo deśādhvā tatra varṇa-mantra-padādhvanah kālādhvani sthitiḥ para-sūkṣma-sthūla-rūpatvāt / deśādhva-sthitis tu tattva -pura-kalātmanēti bhaviṣyati svāvasare / tatra yady-api dehe sabāhyābhyantaram ota-prota-rūpah prāṇas tathāpi prasphuṭa-saṃvedya-prayatno ‘sau hṛdayāt prabhṛtīti tata evāya m nirūpaṇīyah / tatra prabhu-śaktir ātma-śaktir yatna iti tritayaṃ prāṇēraṇe hetur

¹⁹⁷ Podsumowująca strofa w prakrycie (tu nieprzełożona).

guṇa-mukhya-bhāvāt / tatra hṛdayāt dvādaśāntāntaṃ svāṅgulaiḥ sarvasya
ṣaṭtriṃśad-aṅgulaḥ prāṇa-cāraḥ nirgame praveśe ca svōcita-bala-yatna-dehatvāt
sarvasya / tatra ghaṭikā tithiḥ māso varṣaṃ ca varṣa-samūhāt mā iti samastāḥ kālāḥ
parisamāpyate / tatra sapañcāṃśa aṅgule caṣaka iti sthityā ghaṭikōdayaḥ ghaṭikā hi
ṣaṣṭyā caṣakais tasmāt dvāsaptaty-aṅgulā bhavati / [...]

saala praśsa rūu saṃveṇa-phanda-taraṅga-kalāna tahu pānura /
pāṇa-bbhantarammi pariṇiṭṭhau saalau kāla-pasaru pariṇāu // 6.1.
jaha ullasai jaha viṇṇirujjai pavana-satti taha ehu mehesaru /
siṭṭhi-palaam dasai ja ṇimajjai so attā ṇau cittaha-sāaru // 6.1.

VIII. Aṣṭamam āhnikam

Atha tattvānāṃ bhedo nirūpyate /

yad idam vibhavātmakam bhuvana-jātam uktam garbhikṛtānanta-vicitra-bhokṛt-
bhogyam tatra yad anugatam mahā-prakāśa-rūpaṃ tan mahā-sāmānya-kalpaṃ
parama-śiva-rūpaṃ / yat tu katipaya-katipaya-bhedānugatam rūpaṃ tat tattvam
yathā pṛthivī nāma dhṛti-kāṭhinya-sthaulyādi-rūpā kālāgni-prabhṛti-vīrabhadraṅta-
bhuvanēśādhiṣṭhita-samasta-brahmāṇḍānugatā / tatraiśam tattvānāṃ kārya-kāraṇa-
bhāvo darśyate sa ca dvividhaḥ / pāramārthikaḥ sṛṣṭeś ca / tatra pāramārthika etāvān
kārya-kāraṇa-bhāvo yad uta kartṛ-svabhāvasya svatantrasya bhagavata evaṃ-
vidhena śivādi -dharāntena vapu śā svarūpa-bhinnena svarūpa-viśrāntena ca
prathanam / kalpitas tu kārya-kāraṇa-bhāvaḥ paramēśēcchayā niyati-prāṇayā
nirmītaḥ sa ca yāvati yadā niyata-paurvāparyāvabhāsanam saty apy adhike
svarūpānugatam etāvaty eva tena yogicchāto 'pi ānkuro bījād api svapnādau
ghaṭāder apīti / tatrāpi ca paramēśvarasya kartṛtvānapāya ity akalpito 'py asau
pāramārthikaḥ sthita eva / pāramārthike hi bhitti-sthāniye sthite rūpe sarvam idam
ullikhyamānam ghaṭate nānyathā ata eva sāmagryā eva kāra ṇatvam yuktam / sā hi
samasta-bhāva-sandarbhmayī svatantra-saṃvedana-mahimnā tathā niyata-nija-
nija-deśa-kāla-bhāva-rāśi-svabhāvā pratyekam vastu-svarūpa-niṣpatti-samaye tathā-
bhūtā tathā-bhūtāyā hy anyathā-bhāvo yathā yathā adhikī-bhavati tathā tathā
kāryasyāpi vijātyatvam tāratamyena puṣyati / ity evaṃ saṃvedana-svātantrya-
svabhāvāḥ paramēśvara eva viśva-bhāva-śarīro ghaṭāder nirmātā kumbhakāra-
saṃvidas tato 'nadhikatvāt kumbhakāra-śarīrasya ca bhāva-rāśi-madhye nikṣepāt
katham kumbhakāra-śarīrasya kartṛtvābhimānaḥ iti cet paramēśvara-kṛta evāsau
ghaṭādivat bhaviṣyati / tasmāt sāmagrī-vādo 'pi viśva-śarīrasya saṃvedanasyaiva
kartṛtāyām upōdbalakaḥ / merau hi tatra-sthe na bhavet tathāvidho ghaṭaḥ / evaṃ
kalpīte 'smin kāryatve śāstreṣu tattvānāṃ kārya-kāraṇa-bhāvaṃ prati yad bahu-
prakāratvam tad api saṃgatam gomayāt kīṭāt yogicchāto mantrād auśadhāt
vr̥ścikōdayavat / tatra nijatantradṛśā tam kalpītam darśayāmaḥ / tatra paramēśvaraḥ
pañcabhiḥ śaktibhir nirbhara ity uktam sa svātantryāc chaktim tām tām mukhyatayā
prakaṭayan pañcadhā tiṣṭhati / cit-prādhānye śiva-tattvam ānanda-prādhānye śakti-
tattvam icchā-prādhānye sadāśiva-tattvam icchāyā hi jñāna-kriyayoh sāmā-
rūpābhyupagamātmakatvāt jñāna-śakti-prādhānyā īśvara-tattvam kriyā-śakti-
prādhānye vidyā-tattvam iti / atra ca tattvēśvaraḥ śiva-śakti-sadāśivēśvarānantā
brahmēva nivr̥ttau eṣāṃ sāmānya-rūpānāṃ viśeṣā anugati-viśayāḥ pañca, tad yathā
śāmbhavaḥ śaktā mantra-maheśvarā mantrēśvarā mantrā iti śuddhādhvā / iyati
sākṣāt śivaḥ kartā aśuddham punar adhvānam anantāpara-nāmāghorēśaḥ sṛjati
īśvarēcchā-vaśena prakṣubdha-bhoga-lolikānām aṇūnām bhoga-siddhy-artham /

tatra loliko ‘pūrnam anyatā-rūpaḥ pariśpando ‘karmakam abhilāṣa-mātram eva bhaviṣyad avaccheda-yogyatēti na malaḥ puṃsas tattvāntaram / rāga-tattvaṃ tu karmāvacchinno ‘bhilāṣaḥ / karma tu tatra karma-mātram buddhi-dharmas tu rāgaḥ karma-bheda-citra iti vibhāgo vakṣyate / so ‘yaṃ malaḥ parameśvarasya svātma-pracchādanēcchātaḥ nānyat kiñcid vastv api ca tat-parameśvarēcchātmanaīva dharāder api vastutvāt / sa ca malo vijñāna-kevale vidyamāno dhvaṃsōnmukha iti na sva-kāryaṃ karma āpyāyati / pralaya-kevalasya tu jṛmbhamāna eva āsta iti malōpodbaliṭaṃ karma saṃsāra-vaicitrya-bhoge nimittam iti tad-bhoga-vāsanānuviddhānām anūnām bhoga-siddhaye śrīmān aghorēśaḥ sṛjati yuktam uktaṃ malasya ca prakṣobha īśvarēcchā -balād eva jaḍasya svataḥ kutracid apy asāmarthyāt / aṇur nāma kila cid-acid-rūpāvabhāsa eva tasya cid-rūpam aiśvaryaṃ eva acid-rūpataīva malas tasya ca sṛjataḥ parameśvarēcchā-mayaṃ tata eva ca nityaṃ sraḥkṣyamāṇa-vastu-gatasya rūpasya jaḍatayābhāsayiṣyamānatvāt jaḍam sakala-kārya-vyāpanādi-rūpatvāc ca vyāpakaṃ māyākhyam tattvam upādāna-kāraṇam tad-avabhāsa-kāriṇī ca parameśvarasya māyā nāma śaktis tato ‘nyaīva / evaṃ kalādi-tattvānām dharāntānām api dvairūpyam nirūpyam / atra ca dvairūpye pramāṇam apy āhur abhinavagupta-guravaḥ / yat saṃkalpe bhāti tat pṛthag-bhūtam bahir apy asti sphuṭena vapuṣā ghaṭa iva / tathā ca māyā-kalādi-kha-puṣpāder api eṣaīva vartanīti kevalānvayī hetu ḥ / anena ca māyā-kalā-prakṛti-buddhyādi-viṣayam sāḥkṣātkāra-rūpaṃ jñānam ye bhajante te ‘pi siddhāḥ siddhā eva / evaṃ sthite māyā-tattvāt viśva-prasavaḥ / sa ca yady-api akramam eva tathāpy ukta-dṛṣā kramo ‘vabhāsa ita / so ‘py ucyate tatra pratyātma kalādi-vargo bhinnah / tatkāryasya kartṛtvōpobalanādeḥ pratyātma-bhedena upalambhāt sa tu vargaḥ kadācit ekī -bhaved apīśvarēcchayā sāmājīkātmanām iva tatra sarvo ‘yaṃ kalādi-vargaḥ śuddhaḥ yaḥ parameśvara-viṣayatayā tat-svarūpa-lābhānuguṇa-nija-kārya-kārī saṃsāra-pratidvandvitvāt / sa ca parameśvara -śaktipāta-vaśāt tathā bhavati vak ṣyāmas tat-prakāśane / aśuddhas tu tad-viparītaḥ / tatra māyātaḥ kalā jātā yā supta-sthānīyam aṇum kiñcit-kartṛtvena yunakti sā cōcchūnatēva sa ṃsāra-bījasya māyāṅvor ubhayoḥ saṃyogād utpannāpi māyāṃ vikaroti na avikāryam aṇum iti māyā-kāryatvam asyāḥ / evaṃ anyonya-ślēṣād alakṣaṇīyāntaratvaṃ puṃs-kalayōḥ / māyā-garbhādhikāriṇas tu kasyacid īśvarasya prasādāt sarva-karma-kṣaye māyā-puruṣa-viveko bhavati yena māyōrdhve vijñāna-kala āste, na jātucit māyādhaḥ kalā-puṃ-viveko vā yena kalōrdhve tiṣṭhati / prakṛti-puruṣa-viveko vā yena pradhānādho na saṃsaret / mala-puruṣa-viveke tu śiva-samānatvam / puruṣa-pūrṇatā-dṛṣṭau tu śivatvam evēti / evaṃ kalā-tattvam eva kiñcit-kartṛtva-dāyī na ca kartṛtvam ajñasyēti / kiñcij-jñatva-dāyīny aśuddha-vidyā kalāto jātā sā ca vidyā buddhiṃ paśyati tad-gatāṃś ca sukhādīn vivekena grhṇāti / buddher guṇa-saṃkīrṇākārāyā vivekena grahītum asāmarthyāt / tasmād buddhi-pratibimbīto bhāvo vidyayā vivicyate / kiñcit-kartṛtvaṃ kiñcid-bhāga-siddhaye kvacid eva kartṛtvam ity atrārthe paryavasyati kvacid eva cēty atra bhāge rāga-tattvasya vyāpārah / na cāvairāgya-kṛtaṃ tat avairāgyasyāpi arakti-darśanāt / vairāgye dharmādāv api raktir dṛśyate / tṛptasya cānnādāv avairāgyābhāve ‘py antaḥ-stha-rāgānapāyāt / tena vinā punar avairāgyānutpatti-prasaṅgāt / kālas ca kāryaṃ kalayaṃś tad-avacchinnaṃ kartṛtvaṃ api kalayati tulye kvacittve ‘smīn eva kartṛtvaṃ ity atrārthe niyater vyāpārah / kārya-kāraṇa-bhāve ‘py asyā eva vyāpāras tena kalāta evaītac catu ṣkaṃ jātam idam eva kiñcid adhunā jānan abhiṣyaktāḥ karomīty eva ṃ-rūpā saṃvid deha-puryaṣṭakādi-gatā paśur ity ucyate / tad idam

māyādi-ṣaṭkaṃ kañcuka-ṣaṭkaṃ ucyate / saṃvido māyayā apahastitatvena kalādīnām upari-pātīnām kañcukavat avasthānāt / evaṃ kiñcit-karṭṛvaṃ yan māyā-kāryaṃ tatra kiñcit tv aviśiṣṭaṃ yat karṭṛvaṃ viśeṣyaṃ tatra vyāpriyamāṇā kalā vidyādi-prasava-hetur iti nirūpitam / idānīm viśeṣaṇa-bhāgo yaḥ kiñcid ity ukto jñeyah kāryaś ca taṃ yāvat sā kalā svātmanaḥ pṛthak kurute tāvad eṣaiva sukha-duḥkha-mohātmakabhogyavīśeṣānususyūtasya sāmānya-mātrasya tad-guṇa-sāmyāpara-nāmnah prakṛti-tattvasya sarga iti bhoktr-bhogyavīśeṣaṇa-samam eva kalā-tattvāyattā sṛṣṭiḥ / atra caīṣām vāstavena pathā krama-vandhyaiva sṛṣṭir ity uktam kramāvabhāso 'pi cāstīty apy uktam eva / kramaś ca vidyā-rāgādīnām vicitro 'pi dṛṣṭaḥ kaścid rajyan vetti ko 'pi vidan rajyata ityādi / tena bhinna-krama-nirūpaṇam api rauravādiṣu śāstreṣu aviruddham mantavyaṃ tad eva tu bhogyavīśeṣaṇaṃ prakṣobha-gataṃ guṇa-tattvam / yatra sukhaṃ bhogyavīśeṣaṇa-prakāśaḥ sattvam duḥkhaṃ prakāśāprakāśāndolanātmakam ata eva kriyā-rūpaṃ rajaḥ mohah prakāśābhāvārūpas tamaḥ / tritayam apy etat bhogyavīśeṣaṇam / evaṃ kṣobhāt pradhānāt kartavyāntarōdayah nākṣubdhād iti / kṣobho 'vaśyam eva antarāle 'bhyupagantavya iti siddham sāmkyā-paridṛṣṭam pṛthag-bhūtam guṇa-tattvam / sa ca kṣobhaḥ prakṛtes tattvēsādhiṣṭhānād eva anyathā niyataṃ puruṣaṃ prati iti na sidhyet / tato guṇa-tattvāt buddhi-tattvaṃ yatra puṃ-prakāśo viśayaś ca pratibimbam arpayataḥ / buddhi-tattvād ahaṃkāro yena buddhi-pratibimbite vedyavīśeṣaṇa-samparke kaluṣe puṃ-prakāśe 'nātmany ātmābhīmānaḥ śuktau rajatābhīmānavat / ata eva kāra ity anena kṛtakatvam asyōktaṃ sāmkyasya tu tan na yujyate sa hi nātmano 'ham-vimarśamayātām icchatī vyaṃ tu karṭṛvaṃ api tasya icchāmaḥ / tac ca śuddham vimarśa eva apratīyogī svātma-camatkāra-rūpo 'ham iti / eṣo 'sya ahaṃkārya karaṇa-skandhaḥ / prakṛti-skandhas tu tasyaiva trividhaḥ sattvādibhedāt / tatra sātṭviko yasmāt manaś ca buddhīndriyavīśeṣaṇaṃ ca tatra manasi janye sarva-tanmātrajanana-sāmarthyavīśeṣaṇaḥ sa janakaḥ / śrotre tu śabda-janana-sāmarthyavīśeṣaṇaḥ iti yāvat ghrāṇe gandhavīśeṣaṇaṃ yogyatāvīśeṣaṇaḥ iti bhautikam api na yuktam aham śṛṇomītyādy-anugamāc ca sphuṭam āhaṃkārikatvam karaṇatvena ca avāśyaṃ karṭṛ-amśa-sparśitvam anyathā karaṇāntara-yojanāyām anavasthādyāpātāt / karṭṛ-amśaś cāhaṃkāra eva tena mukhye karaṇe dve puṃso jñāne vidyā kriyāvīśeṣaṇaḥ kalā andhasya paṅgoś cāha mātā-rūpa-jñāna-kriyānapagamāt udrikta-tanmātra-bhāga-vīśeṣaṇaḥ tu sātṭvikād eva ahaṃkārat karmēndriyavīśeṣaṇaṃ aham gacchāmītyaha mīkāra-vīśeṣaṇaḥ kāryavīśeṣaṇa-kṣamaḥ pādēndriyaṃ tasya mukhyādhiṣṭhānaṃ bāhyam anyatrāpi tad asty evēti rug nasyāpi na gati-vicchedaḥ / na ca kartavyavīśeṣaṇam uktād eva hetoḥ kriyā-karaṇa-kāryā mukhyaṃ ca gamanādīnām kriyāvīśeṣaṇaṃ na rūpādy-upalambhasya tasya kāṇāda-tantre guṇatvāt tasmāt avāśyābhyupeyaḥ karmēndriyavīśeṣaṇaḥ / sa ca vīśeṣaṇaḥ anusamdhēs tāvatvāt / tathā hi bahis tāvat tyāgāya vā anusamdhīr ādānāya vā dvayāya vā ubhaya-rahitavēna svarūpavīśeṣaṇataye vā tatra kramaṇa pāyuh pāṇiḥ pāda upastha iti / antaḥ prānāśraya-karmānusamdhēs tu vāg-indriyam tena indriyādhiṣṭhāne haste yat gamanaṃ tad api pādēndriyavīśeṣaṇaḥ karma iti mantavyaṃ tena karmānantyam api nēndriyānantyam āvahed iyati rājasavyōpaleṣakatvam ity āhuḥ / anye tu rājasān mana ity āhuḥ / anye tu sātṭvikān mano rājasāc cēndriyā nīti / bhoktr-amśāc chādakāt tu tamaḥ -pradhānāhaṃkārat tanmātrāṇi vedyavīśeṣaṇa-rūpāṇi pañca / śabda-vīśeṣaṇaṃ hi kṣobhātmanam yad ekam akṣobhātmakam prāg-bhāvī sāmānyam avīśeṣaṇam tac chabda-tanmātram / evaṃ gandhānte 'pi vācyam / tatra śabda-tanmātrāt kṣubhitāt

avakāśa-dāna-vyāpāraṃ nabhaḥ śabdasya vācyādhyāsavakāśa-sahatvāt / śabda-tanmātraṃ kṣubhitaṃ vāyuh śabdasya tv asya nabhasā virahābhāvāt / rūpaṃ kṣubhitaṃ tejaḥ pūrva-guṇau tu pūrvavat / rasaḥ kṣubhita āpaḥ pūrve trayāḥ pūrvavat / gandhaḥ kṣubhito dharā pūrve catvāraḥ pūrvavat / anye śabda-sparśābhyāṃ vāyur ityādi-krameṇa pañcabhyo dharaṇīti manyante / guṇa-samudāya-mātraṃ ca prthivī nānyo guṇī kaścit / asmiṃś ca tattva-kalāpe ūrdhvōrdhva-guṇaṃ vyāpakaṃ nikṛṣṭa-guṇaṃ tu vyāpyam / sa eva guṇasyōtkarṣo yat tena vinā guṇāntaraṃ nōpapadyate tena prthivī-tattvaṃ śiva-tattvāt prabhṛti jala-tattvena vyāptam evaṃ jalaṃ tejasā ityādi yāvaca chakti-tattvam //

bhūtāni tanmātra-gaṇēndriyāni mūlaṃ pumān kañcuka-yuk-susuddham / vidyādi-śaktyantam iyān svasaṃit sindhos taraṅga-prasara-prakāraḥ // 8.1.

XXI. Ekaviṃśam āhnikam

evaṃ samastaṃ nityaṃ naimittikaṃ karma nirūpitaṃ / adhunā asyaivāgamasya prāmānyam ucyate / tatra saṃvin-mātra-maye viśvasmin saṃvidi ca vimarśātmikāyāṃ vimarśasya ca śabdanātmakatāyāṃ siddhāyāṃ sakala-jagan-niṣṭha-vastunas tad-gatasya ca karma-phala-sambandha-vaicitryasya yad vimarśanaṃ tad eva śāstram iti paramēśvara-svabhāvābhinna eva samastaḥ śāstra-sandarbhō vastuta eka-phala-prāpaka ekādhyakāry-uddeśenaiva tatra tu paramēśvara-niyati-śakti-mahimnaiva bhāge bhāge rūdhiḥ lokānām iti / kecin māyōcita-bheda-parāmarśātmani vedāgamādi-śāstre rūdhāḥ anye tathāvidha eva mokṣābhimānena sāmkhya-vaiṣṇava-śāstrātau pare tu vivikta -śiva-svabhāvāmarśana-sāre śaiva -siddhāntātau anye sarvamaya -paramēśvaratāmarśana-sāre mataṅgādi-śāstre kecin tu virala-viralāḥ samastāvacheda-vandhya-svātantryānanda-paramārtha-saṃvin-maya-paramēśvara-svarūpāmarśanātmani śrī-trika-śāstra-krame kecin tu pūrva-pūrva-tyāga-krameṇa laṅghanena vēty eva eka -phala-siddhir ekasmād evāgamāt / bheda-vāde ‘pi samastāgamānām ekēśvara-kāryatve ‘pi prāmānyam tāvad avasthitaṃ prāmānya-nibandhanasyēkadeśa-saṃvādasyāvigītatāyā anidantā -pravṛtteś ca tulyatvāt paraspara-bādho viśaya-bhedād akiñcit-karaḥ / brahma-hanana-tan-niṣedha-vat saṃskāra-bhedaḥ saṃskārātīśayas tad-abhāve kvacid anadhikṛtatvam iti samānam āśrama-bhedavat phalōtkarṣāc cōtkar śas tatraivōpaniṣad-bhāgavat bhinna-karṭkatve ‘pi sarva-sarva-jña-kṛtatvam atra saṃbhāvīyate tad-ukta-tad-atirikta-yuktārtha-yogāt nityatve ‘pi āgamānām prasiddhis tāvad avaśyōpagamyā anvaya-vyatirekādhyakṣādīnām tat-prāmānyasya tan-mūlatvāt satyaṃ rajataṃ paśyāmīti hi sauvar nīkādi-para-prasiddhyaiva prasiddhir evāgamaḥ sā kācit drṣṭa-phalā bubhuṅkṣito bhūṅkta iti bālasya prasiddhita eva tatra tatra pravṛtīḥ nānvaya-vyatirekābhyāṃ tadā tayoh abhāvāt yauvanāvasthāyāṃ tad-bhāvo ‘py akiñcit-karaḥ prasiddhiṃ tu mūlīkṛtya so ‘stu kasmaicīt kāryāya kācit adṛṣṭa-vaidehya-prakṛti-laya-puruṣa-kaivalya-phaladā kācic chiva-samāntva-phaladā kācic aikya-paryavasāyiniḥ sā ca pratyekam aneka-vidhā ity evaṃ bahutara-prasiddhi-pūrṇe jagati yo yādṛśo bhaviṣyan sa tādrṣīm eva prasiddhiṃ balād eva hṛdaya-paryavasāyiniṃ abhimanyate / iti riktasya jantor atiriktā vāco-yuktis tāsām kāmcana prasiddhiṃ pramāṇīkurvatā abhyupagantavyam eva āgamaprāmānyam iti sa āgama āśrayaṇīyo yatra utkrṣṭaṃ phalam ity alam anyena /

saṃvit-prakāśa-paramārthatayā yathāiva bhāty āmrṣaty api tathēti vivecayantaḥ /

*santaḥ samasta-maya-cit-pratibhā-vimarsa-sāraṃ samāśrayata śāstram
anuttarātma // 21.1.*

*jissa daḍha-pasiddhi-ghaḍie vavahāre soi asmi ṅisaṃko /
taha hohi jahuttina pasiddhi-rūḍhie parama-sivo //
[nija-drḍha-prasiddhi-ghaḍite vyavahāre loka asti niḥ śaṅkaḥ /
tadā bhavati janōtīrṇa-prasiddhi-rūḍhaḥ paramasivaḥ // 21.2.*

Bibliografia

Skróty wydawnictw i instytucji stosowane w pracy i bibliografii:

ALRC = The Adyar library and Research Centre, Madras.

BORI = Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune.

BRP = Bihār-rāṣṭrabhāṣā-pariṣad, Patna.

BVB = Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay

CNRS = Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

CSS = Calcutta Sanskrit Series, Calcutta.

CSSO = Choukhambha Sanskrit Series Office, Varanasi.

CUP = Cambridge University Press.

EFEO = École Française d'Extrême Orient, Pondicherry

IFP = Institut Français de Pondicheri.

IsIAO = Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome.

JRAS = Journal of Royal Asiatic Society, Cambridge University Press.

KSTS = Kashmir Series of Texts and Studies, Srinagar.

MB = Motilal Banarsidas, Delhi-Varanasi-Patna-Madras.

MIRI = Muktabodha Indological Research Institute, Varanasi.

NRCP = Nepal Research Centre Publications, Kathmandu.

PAU = Polska Akademia Umiejętności, Kraków.

PICI = Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris.

PWN = Państwowe Wydawnictwo Naukowe / Wydawnictwo Naukowe

PWN. Warszawa (W), Poznań (P).

SBG = Sarasvatībhavana-granthamālā, Varanasi.

SBT = Sarasvati Bhavana Texts (= SBG w publikacjach niesanskryckich),
Varanasi.

SI = *Studia Indologica*, Instytut/Wydział Orientalistyczny UW,
Warszawa.

SSU = Sampuranand Sanskrit University, Varanasi.

SUNY = State University of New York Press, Albany.

VP = Vishvavidyalay Prakashan, Varanasi.

WUJ = Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Teksty źródłowe

ABh Abhinavagupta: *Abhinavabhāratī* Kavi, Ramakrishna (ed.): *Nāṭyaśāstra
with the Commentary of Abhinavagupta*. Oriental Institute, Baroda 1954.

- BGS Abhinavagupta: *Bhagavadgītārtha-saṃgraha*. Rājanaka Lakṣmana (ed.), Pratap Steap Press, Srinagar 1933.
- ĪPK Utpaladeva: *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*. PANDIT 2004.
- ĪPV *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī*. 1) *Īśvara-pratyabhijñā Vimarśinī of Utpaladeva with Commentary by Abhinavagupta*. M. R. Shāstrī (ed.), KSTS (No. XXII), Srinagar 1918. 2) Tekst i przekład angielski: K.A.S. Iyer (ed.) K.C. Pandey (ed. and tr.): *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī by Abhinavagupta including the Bhāskari commentary* (3 vols.). Princess of Wales Sarasvati Bhavana Text Series no. 70, 83, 84, Allahabad 1938-1950-1954. [Reprint: *Īśvara-pratyabhijñā-vimarśinī of Abhinavagupta. Doctrine of Divine Recognition. Sanskrit text with the Commentary Bhāskari*. MB, 1986].
- ĪPVV *Īśvara-pratyabhijñā-vṛtti-vimarśinī*. M. Kaul (ed.), vols. I-III, KSTS, Bombay 1938-1941-1943.
- KĀ *Kiraṇāgama*. Śivāgama-siddhānta-paripālana-saṃgham, Devikottai 1920.
- MṛT *Mṛgendra-tantra*. M. Kaul (ed.): *Śrī Mṛgendra Tantram (Vidyāpāda & Yogapāda) with the Commentary of Nārāyaṇakaṇṭha*. KSTS, Srinagar 1930.
- MM Maheśvarānanda (Goraksanātha): *Mahārtha-mañjarī*. 1) M.R. Śāstrī (ed.): *Mahārtha-mañjarī*. KSTS, No. XI, Srinagar 1918. 2) Gaṇapati Śāstrī (ed.). 3. Przekład francuski: SILBURN 1968.
- MVT *Mālinī-vijayōttara-tantra*. 1) M. Kaul (ed.), KSTS no. 37, Bombay 1922. 2) Przekład hindi: Paramahans Mishra ‘Hans’ (ed. i tr.): *Mālinī-vijayōttara-tantra (with the Hindi Commentary)*. SSU, Varanasi 2001. 3) Edycja krytyczna i przekład: VASUDEVA 2006 [*Yoga-pāda*].
- MVV *Mālinīvijaya-vārtika*. 1) M. Kaul (ed.): KSTS no. 31, Srinagar 1921. 2) Krishnanand Sagar (ed.), Madhavanand Ashram, Kheda-Varanasi 1985.
- NŚ Bhārata Muni: *Nāṭya-śāstra*. Ramakrishna Kavi (ed.): *Nāṭyaśāstra with the Commentary of Abhinavagupta*. Oriental Institute, Baroda 1954.
- PH Kṣemarāja: *Pratyabhijñā-hṛdayam*: 1) J.C. Chatterji (ed.): *Pratyabhijñā Hṛdaya being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir by Kṣemarāja*. KSTS, vol. III., Srinagar 1911. 2) Przekład angielski: SINGH 1982.
- PP Kṣemarāja: *Parā-praveśikā*. M.R. Śāstrī (ed.): *The Parāpraveśikā of Kṣemarāja*. KSTS no. XV, Srinagar 1918.
- PS Abhinavagupta: *Paramārtha-sāra*. 1) J.C. Chatterji (ed.): *Paramārthasāra of Abhinavagupta with the commentary by Yogarāja*. KSTS, Srinagar 1916. 2) Przekład angielski: Burnett, L.D. w: JRAS: 718-747, CUP Cambridge 1910. 3) Przekład francuski: SILBURN 1957/1979.
- PTLV *Parātrīśikalaghuvṛtti*. 1) J.Z. Shāstrī (ed.): *Parātrīśikā Laghuvṛtti by Abhinavagupta*. KSTS no. 68, Srinagar 1947. 2) Przekład włoski: GNOLI 1965.
- PTV *Parātrimśikā-vivaraṇa*. 1) M.R. Śāstrī (ed.): *Parā-trimśikā with the Commentary. The Latter by Abhinavagupta*. KSTS no.18, Srinagar 1918. 2) Przekład włoski: GNOLI 1985. 3) Przekład angielski: SINGHA 2005 (1. wyd. 1988).

SāK Īśvarakṛṣṇa: *Sāṃkhya-kārikā*. 1) Rama Shankar Tripathi (ed.), Krishnadas Academy, Varanasi 1982. 2) G.J. Larson: *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. MB, Delhi 1979.

ŚD Somānanda: *Śivadr̥ṣṭi*. M. Kaul (ed.): *The Śivadr̥ṣṭi of Śrīsomānandanātha with the Vṛtti by Utpaladeva*. The KSTS no. 54, Jammu & Kashmir State Archaeological & Research Department, Srinagar 1934.

SK Kallaṭa Bhaṭṭa (lub Vasugupta): *Spanda-kārikā*. 1) M. Kaul (ed.) *Spanda-kārikā with the Commentary Spanda-nirṇaya*. KSTS vol. 42, Srinagar 1925. 2) SINGH 1980. 3) M. Dyczkowski (ed.) *Spandakārikā with Vṛtti by Kallata Bhaṭṭa, ṭippanī and Vivṛti by Rāmakaṇṭha*. MITI, 2007. 4) Tekst i przekład angielski: DYCZKOWSKI 1992.

SN Kṣemarāja: *Spanda-nirṇaya*. 1) M. Kaul (ed.) *Spanda-kārikā with the Commentary Spanda-nirṇaya*. KSTS vol. 42, Srinagar 1925. 2) Tekst i przekład angielski: DYCZKOWSKI 1992.

SS Kṣemarāja: *Spanda-Samdoha*. M.R. Shāstrī (ed.) *The Spanda-sandoha of Kṣemarāja*. KSTS No. XVI, Srinagar 1917.

ŚS Vasugupta: *Śivasūtra*. 1) J.C. Chatterji (ed.): *The Śivasūtravimarśinī being the Sūtras of Vasugupta with the Commentary called Vimarśinī by Kṣemarāja*. KSTS, Srinagar 1911. 2) SINGH 1979. 3) Przekład angielski: DYCZKOWSKI 1992. 4) Przekład polski: RUCIŃSKA 1997 [nieopubl. maszynopis].

ŚSVā Varadarāja: *Śivasūtra-vārtikam*. 1) M. Kaul (ed.): *Shivasūtra-Vartikam by Varadarāja*. KSTS no. XLIII. Jammu & Kashmir State Archeological & Research Department, Srinagar 1925. 2) Przekład polski: RUCIŃSKA 1997 [nieopubl. maszynopis].

ŚSVi Kṣemarāja: *Śivasūtra-vimarśinī*. 1) J.C. Chatterji (ed.): *The Śivasūtravimarśinī being the Sūtras of Vasugupta with the Commentary called Vimarśinī by Kṣemarāja*. KSTS, Srinagar 1911. 2) Tekst i przekład angielski: SINGH 1979. 3) Przekład polski: RUCIŃSKA 1997 [nieopubl. maszynopis].

TĀ Abhinavagupta: *Tantrāloka*. 1) *Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary by Rājānaka Jayaratha*, KSTS, 1918. 2) R.C. Dwivedi & Navjivan Rastogi (ed.): *Tantāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha* (vol. I-VIII). MB, Delhi-Varanasi-Patna-Madras 1987. 3) Przekład włoski: GNOLI 1972. 4) Przekład francuski: PADOUX & SILBURN 1998 [rozd. 1-5]. 5) Przekład angielski: DUPUCHE 2003 [rozd. 29]. 4) W przygotowaniu przekład angielski M. Dyczkowskiego.

TĀV Jayaratha: *Tantrāloka-viveka*. R.C.Dwivedi & Navjivan Rastogi (ed.): *Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha* (vol. I-VIII). MB, Delhi-Varanasi-Patna-Madras 1987.

TPD Citsukhamuni: *Tattva-pradīpikā*. Yogīndrānanda (ed.), Udāsīna-darśana-prakāśana-pratiṣṭhānam, Udāsīna-samskr̥t-viśvavidyālayaḥ, Varanasi 1985.

TS Abhinavagupta: *Tantra-sāra*. 1) M.R. Shāstrī (ed.), KSTS, Srinagar 1918. 2) Bani Prakashan, Delhi 1982 (reprint wydania z 1918). 3) Przekład włoski:

GNOLI 1960. 3) Przekłady hindi: a) CHAKRAVARTY 1986. b) MISHRA 2002. 4) Przekład niemiecki (fragmenty): BÄUMER 2005. 5) Przekład angielski: w przygotowaniu, H. Chakravarty.

TVD Abhinavagupta: *Tantra-vaṭa-dhānikā*. 1) Mukund Rām Shāstrī (ed.): KSTS No .24, Srinagar 1918.

VP Bhartṛhari: *Vākyapadīya*. 1) Raghunāth Śarmā (ed.): *Vākyapadīyam with Svopajña-vṛtti by Hari-vṛṣabha and Ambākārtrī by Raghunātha Śarmā*. (Part 1, *Brahma-kāṇḍam*). SBG vol. 91, SSU, Varanasi 2006. 2) Przekład angielski: IYER 1992.

YS Patañjali: *Yoga-sūtras*. 1) Rajaram Shastri Bodas (ed.): *Yogasūtra of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspatimiśra. Revised and Enlarged by the Addition of the Commentary of Nāgojī Bhaṭṭa by Vasudev Shastri Abhyankar*, BSPS 46: 1917. 2) Przekład angielski: Woods, James Haughton: *The Yoga System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*. Harvard Oriental Series, The Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1927 (1. wyd. 1914). 3) Arya, Usharbudh: *Yoga-sūtras of Patañjali with the Exposition of Vyāsa. A Translation and Commentary*. Vol. I: *Samādhi-pāda*. The Himalayan International Institute of Yoga Science and Philosophy of the U.S.A., Honesdale 1986; vol. II: *Sādhana-pāda*. MB, Delhi 2001. 4) Przekład polski: L. Cyboran: *Klasyczna Joga indyjska. Jogasutry Przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. PWN, Warszawa 1986 (2. wyd. 2014).

BABKIEWICZ 2007 = Babkiewicz, Andrzej: „Indyjska horoskopia urodzeniowa na przykładzie tekstu Bryhatparaśarahory (Bṛhat-pārāśara-horā)”, *SI* 14 (2007): 5-58.

BALCEROWICZ 2003 = Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003.

BÄUMER 2005 = Bäumer, B.: *Abhinavagupta Wege ins Licht. Texte des Tantrichen Śivaismus ans Kaschmir*. Reihe Classiker der Östlichen Meditation Spiritualität Indiens, Benziger, Zürich 2005.

BRUNNER 2003 = Brunner, Hélène: „Maṇḍala and Yantra in the Siddhānta School of Śaivism: Definitions, Description and Ritual Use” (Translated from the French by Reynald Prévèreau) w: *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. Ed. Gudrun Bühnemann. Brill, 2003: 153-178.

CHAKRAVARTI 1986 = Chakravarti, Hemendranath: *Tantrasāra Abhinavaguptakṛta*. Vārāṇaseya Sanskr̥t Samsthān, Varanasi 1986.

CHARI 1998 = Chari, V. K.: hasła: „Abhinavagupta” i „Rasa” w: *Encyclopedia of Aesthetics*, Oxford University Press, New York 1998.

CHATTERJI 1914 = Chatterji, J.C.: *Kashmir Shaivism (A brief introduction to the history, literature and doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir, specifically called the Trika system)*. The KSTS, Jammu & Kashmir State Archeological & Research Department, Srinagar 1914.

- CHATURVEDI 1987 = Chaturvedi, Vrajmohan: „Ācārya Abhinavgupt ke anusār saundarya anubhūti”, w: *Navonmeṣa. Gopinath Kaviraj Smṛti Granth II*. Mata Anandamai Ashram, Varanasi 1976: 63-67.
- CHMIELEWSKI 1981 = Chmielewski, Janusz: „Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym”, w: *Studia semiotyczne*. Jerzy Pelc (red.), Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Wrocław 1981.
- DASGUPTA 1974 = Dasgupta, Shashi Bhushan: *An Introduction to Tāntric Buddhism*. University of Calcutta, 1974.
- DASH 1978 = Dash, Bhagawan: *Fundaments of Ayurvedic Medicine*. Bansal & Co, Delhi 1978.
- DEBICKA 2005 = Dębicka, Ewa: „Zarys tantrycznej koncepcji mowy (vāc)”, *SI* 12/13 (2005/2006): 40-63.
- DUPUCHE 2003 = Dupuche, J.R. (2003). *Abhinavagupta: The Kula Ritual, as Elaborated in Chapter 29 of the Tantrāloka*. MB 2003.
- DWIVEDI & RASTOGI 1987 = Dwivedi, R.C., & Rastogi, N.: *Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha* (Vol. I). MB 1987.
- DWIVEDI 1997 = Dwivedi, Vrajavallabha: *Tantra-śāstr kī dṛṣṭi mē kāya - mīmāṃsā*. Rare Buddhist Texts Research Project, no. 24, Kendrīya Ucca Tibbatī Śikṣā Samsthān, Sarnath, Varanasi 1997.
- DWIVEDI 2000 = Dwivedi, Vrajavallabha: *Tantrāgamīya dharma-darśan*. Vols. I-II. Śaiva Bharati Shodha Pratishthanam, Varanasi 2000.
- DYCKOWSKI 1987 (A) = Dyczkowski, Mark: *The Doctrine of Vibration*. SUNY 1987.
- DYCKOWSKI 1987 (B) = Dyczkowski, Mark: *An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. SUNY 1987.
- DYCKOWSKI 1992 = Dyczkowski, Mark: *The Stanzas on Vibration. Translated with Introduction and Exposition*. SUNY 1992.
- DYCKOWSKI 2001 = Dyczkowski Mark: *The Cult of the Goddess Kubjika: A Preliminary Comparative Textual and Anthropological Survey of a Secret Newar Goddess*, NRCP, Stuttgart 2001.
- GNOLI 1960 = Gnoli, Ramiero: *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*. Torino, Paolo Boringhieri 1960.
- GNOLI 1965 = Gnoli, Ramiero: *Abhinavagupta. Commento breve alla trientina della suprema (Parātrīśikālaghuvṛtti)*. Boringhieri, Torino 1965.
- GNOLI 1968 = Gnoli, Ramiero: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*. The Chaukhambha Sanskrit Studies 62, The Choukhambha Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.
- GNOLI 1972 = Gnoli, Ramiero: *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta*., Unione Tipografico-Editrice Torinese (Classici delle religioni, Le religioni orientali), Torino 1972.
- GNOLI 1985 = Gnoli, Ramiero: *Il commento di Abhinavagupta alla Parātrīśikā (Parātrīśikā-tattva-vivaram)*. Serie Orientale Roma (58), IsMEO, Roma 1985.

- GOODALL 2004 = Goodall, Dominic: *The Parākhyantra. A Scripture of the Śaiva Siddhānta*. A critical edition and annotated translation. Collection Indologie no. 98, IFP/EFEO CXXVI, Pondicherry 2004.
- ISAYEVA 1997 = Isayeva Natalya: *From Early Vedānta to Kashmir Shaivism. Gaudapāda, Bhartṛhari and Abhinavagupta*. Śrī Satguru Publication, Delhi 1997.
- IYER 1992 = Iyer, K.A.S.: *Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of Ancient Commentaries*. Deccan College, Poona 1992.
- KANE 1971 = Kane, Panduranga Vamana: *History of Indian Poetics*, MB, Varanasi 1971.
- KAUL (A) = Kaul, Mrinal: *Some Aspects of the Grammatico-Philosophical Theories in Kāshmir Śaivism* (short version). <http://mrinalkaul.art.officelive.com/publications.aspx>.
- KAUL (B) = Kaul, Mrinal: *Introduction to Grammatical Traditions of Kashmir*. <http://mrinalkaul.art.officelive.com/publications.aspx>.
- KAVIRAJ 1966 = Kaviraj, Gopinath: *Aspects of Indian Thoughts*. University of Burdwan, Burdwan 1966.
- KAVIRAJ 1972 = Kaviraj, Gopinath: *Tāntrik sāhitya*. Hindi Samiti, Lakhnau 1972.
- KAVIRAJ 1977 = Kaviraj, Gopinath: *Tantra aur āgamśāstrō kā digdarśan*. BRP, Patna 1977.
- KAVIRAJ 1990 (B) = Kaviraj, Gopinath: „The Concept of Time” w: *Selected Writing of M.M.Gopinath Kaviraj*. Centary Celebrations Committee, Mata Anandamayee Ashram, Varanasi 1990.
- KAVIRAJ 1994 = Kaviraj, Gopinath: *Tāntrik sādhanā aur siddhānta*. BRP, Patna 1994 (1. wyd. 1979).
- KAVIRAJ 2000 = Kaviraj, Gopinath: *Tāntrik vānmay mē śāktadr̥ṣṭi*. BRP, Patna 2000.
- LAWRENCE 2003 = Lawrence, David Peter: *Aspects of Abhinavagupta’s Theory of Scripture*. <http://them.polylog.org/4/fld-en.htm>.
- MISHRA 2002 = Mishra, Paramahams: *Tantrasārah* (vols I-II). Chaukhambā Surbhārati Prakāśan, Varanasi 2002.
- NITECKA 2006 (A) = Nitecka, Anna: „Doświadczenie estetyczne w tantrycznych tekstach Abhinawagupty”, *SI* 12/13 (2005/2006): 64-74.
- NITECKA 2006 (B) = Nitecka, Anna: „The individuality of the subject in the interpretation of Abhinavagupta”, *Cracow Indological Studies*, M.Czerniak-Drożdżowicz (ed.), Institute of Oriental Philology, Jagiellonian University, Vol.8., Cracow 2006: 93-108.
- PADOUX & SILBURN 1998 = Padoux, A., Silburn, L.: *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras, Chapitres 1 à 5 du Tantraloka*. PICI, 66, Paris 1998.
- PADOUX 1990 = Padoux A.: *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Tr. J. Goutier, SUNY Press, Albany 1990.
- PADOUX 1998 = Padoux A.: “Concerning Tantric Traditions”, w: *Studies in Hinduism*, vol. 2: *Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, ed. G. Oberhammer, Vienna 1998.

- PADOUX 2003 = Padoux, A.: „Mandalas in Abhinavagupta's Tantrāloka”, w: *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*. Ed. Gudrun Bühnemann. Brill, 2003: 225-238.
- PADOUX 2005 = Padoux, A.: „Parvan rites described in Chapter 28 of Abhinavagupta's Tantrāloka”, w: *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, Sadananda Das and Ernst Furlinger (eds.), D.K. Printworld, New Delhi 2005.
- PANDEY 1963 = Pandey, Kanti Chandra: *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study*. CSSO, Varanasi 1963.
- PANDEY 1986 = Pandey, Kanti Chandra: *An Outline of History of Śaiva Philosophy*. MB, 1986.
- PANDIT 1977 = Pandit, B.N.: *Aspects of Kashmir Shaivism*. Utpal Publications, Srinagar 1977.
- PANDIT 2003 = Pandit, Moti Lal: *Trika Śaivism of Kashmir*. Munshiram Manoharlal, New Delhi 2003.
- PANDIT 2004 = Pandit, B.N.: *Ivara Pratyabhijna Karika of Utpaladeva, Verses on the Recognition of the Lord*. Translation and Commentary by B.N.Pandit. MIRI & MB, Delhi 2004.
- RAGHAVAN 1981 = Raghavan, V.: *Abhinavagupta and His Works*. Chaukhambha Orientalia, Varanasi 1981.
- RAO 1966 = Rao K.B. Ramakrishna: *Theism of Pre-classical Sāṃkhya*. Prasaraṅga University of Mysore. Mysore 1966.
- RASTOGI 1978 = Rastogi, N.: *The Krama Tantricism of Kashmir*, Vol. I. MB, 1978.
- RASTOGI 2002 = Rastogi, N.: *Kāśmīr śivādvay-vād kī mūl avadhāraṇāḥ*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New Delhi 2002.
- RUCIŃSKA 1992: Rucińska, Anna: *Kularnawa Tantra. Tantra oceanu kuli*. Warszawa 1992 [maszynopis].
- RUCIŃSKA 1997 = Rucińska, Anna: *Siwasutry czyli Sutry Siwy. Przez czcigodnego Wasuguptę odczytane, komentarzami ułożonymi przez Śri Kszemaradzę oraz Śri Waradaradzę, zwanego też Krysznadasą, opatrzone*. Warszawa 1997 [maszynopis].
- SACHA-PIEKŁO 2003 = Sacha-Piekło, Małgorzata: „Doświadczenie mistyczne w tradycji tantryzmu hinduskiego”, w: *Między wiarą a gnozą. Doświadczenie mistyczne w tradycjach Orientu*. M. Sacha-Piekło, M. Jakubczak (red.), Universitas, Kraków 2003: 111-170.
- SANDERSON 1987 = Sanderson, Alexis: *Abhinavagupta*, w: M. Eliade (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, Macmillan Publishing Company, New York 1987.
- SANDERSON 1988 = Sanderson, A.: „Śaivism and the Tantric Traditions”, w: *The World's Religions*. S. Sutherland and others (eds.). Routledge & Kegan Paul, London 1988: 660-704.

SANDERSON 1990 = Sanderson A.: „The Visualisation of the Deities of the Trika”, w: *L’image divine. Culte at meditation dans l’Hindouisme*. A. Padoux (ed.), CNRS, Paris 1990.

SANDERSON 1992 = Sanderson A.: „The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra”, w: *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux*. T. Goudriaan (ed.), SUNY, 1992: 281-312.

SANDERSON 2005 = „A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta”, w: *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*. Sadananda Das and Ernst Furlinger (eds.). D.K. Printworld, New Delhi 2005: 89-148.

SCHAYER 1938 = Schayer, Stanisław: *Contribution to the Problem of Time in Indian Philosophy. Przyczyńki do zagadnienia czasu w filozofii indyjskiej*. PAU, Kraków 1938.

SHARMA 1976 = Sharma, Devavrata Sen: “The Concept of pure consciousness in Kashmir Saivism.” *Navonmeṣa*, Mata Anandamai Ashram, Varanasi 1976: 73-77.

SIDDHĀNTAŚIROMANI 2006 = Siddhāntaśiromani, Viśveśvara: *Kāvya prakāśa. Śrīammaṭācārya-viracita Kāvya prakāśa kī hindī vyākhyā*. Jñānmaṇḍal Ltd. Varanasi 2006.

SILBURN 1976 = Silburn, Lilian: *Le Vijñāna Bhairava. Text traduit et commenté*. Éditions E. De Boccard. Paris 1976.

SINGH 1979 = Singh, Jaideva: *Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity: Text with the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index*. MB, Delhi 1979.

SINGH 1980 = Singh, Jaideva: *Spanda-kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spanda-nirṇaya translated into English*. MB, 1980.

SINGH 1981 = Singh, Jaideva: *Vijñānabhairava or Divine Conciousness*. MB, 1981.

SINGH 1982 = Singh, Jaideva: *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-recognition. Sanskrit Text with English Translation, Notes and Introduction*. MB, Delhi 1982 [1. wyd. 1963].

SINGHA 2005 = Singha, Sri Jaideva (tr.): *Abhinavagupta Parā-trīśikā-Vivaraṇa The Secret of Tantric Mysticism*. Bettina Bäumer (ed.), MB Publisher, Delhi 2005. [1. wyd. 1988].

TAK = *Tantrikābhidhāna-kośa. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*, Vols. I-II. H. Brunner, G. Oberhammer, A. Padoux (eds.). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002, 2004.

TORELLA 2001 = Torella, Rafaele: „The Word in Abhinavagupta’s Bṛhatvimarśinī”, w: *La parole e i marmi. Studi in onore di R. Gnoli nel suo 70 compleanno*. Serie Orientale Roma XCII 1, IsIAO, 2001: 854-875.

TORELLA 2004 = Torella, Rafaele: „How is Verbal Signification Possible:

Understanding Abhinavagupta's Reply", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 32, Kluwer Academic Publishers, 2004: 173–188.

VASUDEVA 2004 = Vasudeva, Somadeva: *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Critical edition, translation & notes*. IFP, EFEO, Pondicherry 1997.

Summary

Filip Ruciński

Abhinavagupta's *Tantrasāra* or 'The Essence of Tantras'. Annotated translation (with the Sanskrit text) of selected chapters (I-V, VI, VIII, XXI).

The present paper offers the first Polish annotated translation and edition of the *Tantrasātra*, an important text of Kashmiri Shaivism written in the 10th century by Abhinavagupta. The translation of Abhinavagupta's work covers the chapters 1-5, 21, and the beginning of the chapters 6 and 8. It includes also the translation of the very helpful notes taken from the KSTS edition which were derived from the original marginal glosses of the oldest available manuscript of the *Tantrasāra* from 1527 A.D. In the introductory part of the paper are given a brief description as well as a summary of the whole treatise.

Buddyjskie koncepcje piekieł

ANNA RYSMANOWSKA

Przedmiotem niniejszego artykułu¹ jest próba ukazania ewolucji idei buddyjskich piekieł, poczynając od źródeł sięgających czasów najdawniejszych aż po V w. n.e. Najwięcej uwagi poświęcę rozważaniom nad treścią przygotowanego przeze mnie tłumaczenia fragmentów dzieła szkoły mahasanghików-lokottarawadinów pt. *Mahāvastu* (*Mahāvastu*), w którym znajduje się obszerny opis piekieł związany z opowieścią o Maudgałjajanie (Maudgałyāyana).

Piekło należy do najstarszych wyobrażeń ludzkości; to posępna i nieodkryta kraina zrodzona z naszych lęków i obaw, odbicie wszechobecnego w świecie zła. Jego idea istnieje we wszystkich cywilizacjach, odnajdujemy ją zarówno w najstarszych tekstach, jak i we współczesnych pismach.

„Ludzie stale wyobrażają sobie, czym ono może być i jaki charakter mają zadawane tam męczarnie. Herosi, poeci, mnisi wizjonerzy nie ustalali w mnożeniu zstąpienia do piekieł i powracali stamtąd, przynosząc opisy owych miejsc, straszliwe, lecz przedziwnie odmienne, dając wyraz lękom, fantazmatom oraz koncepcjom zła charakterystycznym dla epok, które je zrodziły.”²

Według kosmologii buddyjskiej nasz świat stworzony jest wokół centralnie położonej góry Sumeru, otoczonej ośmioma łańcuchami górskimi, które wyrastają z pokrytej ośmioma morzami złotej powierzchni. Między siódmym a ósmym pasmem owych gór leżą cztery główne kontynenty³: Purwawideha (*Pūrvavideha*) na wschodzie, Dżambudwipa (*Jambudvīpa*) na południu, Aparagodanija (*Aparagodānīya*) na zachodzie i Uttarakuru (*Uttarakuru*) na północy. Wszystko to mieści się na zawieszonych w próżni trzech walcach: złota, wody i wiatru, które rozmieszczone są jeden pod drugim.⁴

Świat ten podzielony jest na trzy sfery (*tri-dhātu*): żądz (kāma-dhātu), materii subtelnej (*rūpa-dhātu*) i sferę niematerialną (*ārūpya-dhātu*). Sfera pożądania zamieszkiwana jest przez wszystkie istoty żywe, czyli ludzi (*manuṣya*) koegzystujących ze zwierzętami (*tiryāṅc*) na powierzchni Dżambudwipy, głodne

¹ Artykuł ten jest skróconą wersją części mojej pracy licencjackiej pt. „Buddyjskie koncepcje piekieł” napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka Mejora w Pracowni Azji Południowej, Katedra Orientalistyki UAM, Poznań 2014. – Zob. wyżej artykuł K. Marciniak pt. „*Naraka-parivartam nāma sūtram* na podstawie manuskryptu *Sa Mahāvastu*. Transkrypcja oraz komentarz gramatyczny”. Przyp. red.

² MINOIS 1996: 7.

³ Nazywane też „wyspami” – *dvīpa*. Zob. SADAKATA 2000: 17.

⁴ SADAKATA 2000: 16-18.

duchy (*preta*) i asurów (*asura*), bytujących 500 jodżan (*yojana*)⁵ pod ziemią, oraz mieszkańców piekieł (*narakāvāsa*), którzy znajdują się jeszcze głębiej. Bogowie (*deva*) rezydują powyżej, w sferze materii subtelnej oraz w znajdującej się ponad nią sferze niematerialnej.⁶

Wszystkie istoty żywe podlegają sansarze (*samsāra*)⁷, czyli powtarzającemu się cyklowi narodzin i śmierci. Obejmuje on pięć lub sześć sfer egzystencji (*gati*), które w tradycji buddyjskiej przedstawia tzw. koło życia (*bhava-cakra*), i są to: sfera bogów (*deva-gati*), sfera ludzi (*manuṣya-gati*), sfera asurów (*asura-gati*), sfera zwierząt (*tiryāṅc-gati*), sfera głodnych duchów (*preta-gati*) oraz sfera piekieł (*naraka-gati*). Miejsce, w którym dochodzi do odrodzenia zależne jest od owocu naszych działań, czyli zgromadzonego przez nas karmana (*karman*). To naturalne prawo przyczyny i skutku zakłada, iż każdy czyn dokonany ciałem (*kāya*), mową (*vāc*) i umysłem (*manas*) tworzy następstwa, które mogą być właściwe (*kuśala*), niewłaściwe (*akuśala*) lub nieokreślone (*avyākṛta*). Wpływ na dojrzałość (*vipāka*) owocu karmana, jak podkreśla Budda, ma również odpowiednia motywacja (*cetanā*). Zatem to nikt inny tylko my sami tworzymy owe skutki, których doświadczamy. Nie znikają one w chwili śmierci, lecz podążają za nami tak długo, aż nie „odpłacimy” za nasze czyny. To z kolei tłumaczy sytuację życiową każdej istoty podlegającej sansarze. Ten swoisty łańcuch przyczynowo-skutkowy nie odnosi się tylko i wyłącznie do jednostek, lecz wpływa na losy całego wszechświata. Tego typu karman, tworzący również nieba i piekła, nazywany jest „wspólnym karmanem” (*sādhāraṇa-karman*).⁸

Źródła buddyjskich koncepcji piekieł

Sanskryckie słowo ‘nataka’ (*nataka*) lub palijskie ‘niraja’ (*niraya*) oznacza ‘miejsce cierpień’, ‘[miejsce] pozbawione szczęścia’, ‘piekło’.⁹

W Indiach okresu wedyjskiego posępne zaświaty przeznaczone były dla wszystkich, zarówno dobrych, jak i złych. Dobrzy po śmierci stawali się drobnymi istotami zdolnymi do odczuwania doznań, zaś niegodziwcy zamieniali się w pozbawione uczuć i wrażeń widma, zwane pretami, które błąkały się bez celu i nawiedzały żywych. W *Rygwedzie* (*Ṛgveda*) nie odnajdujemy wzmianek na temat tortur, sądu czy odrębnych krain dla dobrych i złych. Idea piekła występuje dopiero w *Atharwawedzie* (*Atharvaveda*), gdzie nataka pojawia się jako przeciwieństwo niebiańskiej krainy Jamy (*Yamaloka*). Rytuály oraz ofiara wedyjska stanowią niezwykle ważny element bramińskiej tradycji. Zaniedbywanie ich wiedzie do potępienia. Istotność owych zwyczajów doskonale

⁵ Miara odległości wynosząca około 9 mil. Zob. MONIER-WILLIAMS 2002: 858).

⁶ SADAKATA 1997: 41.

⁷ Dosł. ‘wędrowanie’; SADAKATA 2000: 115.

⁸ SADAKATA 1997: 41, 69-71; SADAKATA 2000: 115-119.

⁹ MONIER-WILLIAMS 2002: 529, 553.

obrazują *Brahmany* (*Brāhmaṇa*), według których jedną z kar piekielnych jest niemożność dopełnienia pewnych rytuałów.¹⁰

W indyjskim eposie *Mahabharata* (*Mahābhārata*, IV w. p.n.e.–IV w. n.e.) najstarszy z pięciu braci Pandawów (Pāṇḍava) – Judhiszthira (Yudhiṣṭhira) dzięki mocom boga Indry trafił do piekła, gdzie ujrzał swych braci i żonę. Owo miejsce opisuje jako okryte mrokiem, „w którym znajduje się ogromny ptak z żelaznym dziobem (przypuszczalnie sęp), miedziany kocioł, drzewo, którego gałęzie są jak ostrza i trudna do przepłynięcia rzeka Wajtarani (*Vaitaraṇī*)”.¹¹ Ostatecznie widok rodziny okazał się iluzją, a pobyt Judhiszthiry w piekle był formą pokuty za oszustwo mistrza na polu walki.

Traktat *Manusmṛiti* (*Manusmṛiti*, II w. p.n.e.–II w. n.e.), czyli *Prawa Manu*, wylicza dwadzieścia jeden piekieł: Tamisra (*Tāmisra*), Andhatamisra (*Andhatāmisra*), Maharaurava (*Mahāraurava*), Raurava (*Raurava*), Kalasutra (*Kālasūtra*), Mahanaraka (*Mahānaraka*), Sandźiwana (*Samjīvana*), Maha-awići (*Mahāvīci*), Tapanā, Sampratapanā (*Sampratāpana*), Sanghata (*Samghāta*), Sakakola (*Sakākola*), Kudmala (*Kuḍmala*), Putimryttika (*Pūtimṛttika*), Lohaśanku, Rdźisza (*Rjīṣa*), Panthana (*Panthāna*), Śālmalinadi (*Śālmalinādī*), Asipatrawana (*Asipatravana*), Lohadaraka (*Lohadāraka*). Nazwy ośmiu z nich (*Mahāraurava*, *Raurava*, *Kalāsūtra*, *Samjīvana*, *Mahāvīci*, *Tapanā*, *Sampratāpana*, *Samghāta*), jak słusznie zauważa BEROUNSKÝ (2012: 22-23), są prawie jednakie z buddyjską koncepcją „ośmiu gorących piekieł”, zaś nazwy dwóch innych (*Śālmalinādī*, *Asipatravana*) wydają się wskazywać na pomniejsze piekła, zwane dodatkowymi. Poza tym traktat ten nie zawiera nowych koncepcji ani szerszych opisów piekieł.¹²

Rozbudowane obrazy mąk piekielnych odnajdujemy także w dwóch dźinijskich tekstach.¹³ Pierwszym z nich jest *Sujagadasutta* (*Sūyagaḍasutta*, III w. p.n.e.), która przedstawia piekła jako miejsca wypełnione ogniem, płaczem i cierpieniem. Istoty piekielne są tam rąbane toporami niczym drewniane deski, gotowane w żelaznych kotłach wypełnionych ich własną krwią, zmuszane do chodzenia po rozżarzonej ziemi, miażdżone przez skały, pożerane przez szakale oraz ptaki o żelaznych dziobach, przebijane włóczniami, okaleczane, bite i trawione przez ogień. Dzieło to opisuje także przerażającą rzekę Wajtarani, której fale ostre są jak brzytwa.

Drugi tekst to *Uttaradźđhajanāsutta* (*Uttarajjhayaṇāsutta*, I/II w. p.n.e.), opisująca piekła jako miejsca, gdzie istoty są palone żywcem, rozcinane piłami na kawałki, miażdżone w prasach niczym trzcina cukrowa, rozszarpywane na części przez czarne i łaciate psy, rąbane i dźgane mieczami, sztyletami, strzałami lub oszczepami, nabijane na włócznie i pieczone niczym bawoły, rozdierane przez sępy o żelaznych dziobach, zmuszane do ciągnięcia wozu wypełnionego

¹⁰ BEROUNSKÝ 2012: 21; KOC 1989: 147; MINOIS 1996: 20-21, 40-41.

¹¹ SADAKATA 1997: 44.

¹² SADAKATA 1997: 44.

¹³ SADAKATA 1997: 44-46.

rozgrzanym do czerwoności żelazem oraz przemieszczania się po pokrytym cierniami ogromnym drzewie Salmali (*Sālmālī*), a także są cięte, szarpane i obdzierane ze skóry niezliczoną ilość razy. Utwór ten również wspomina ostrą rzekę Wajtarani oraz las wypełniony drzewami o liściach ostrych jak sztylety.

Buddyjskie koncepcje piekieł

Jednym z najwcześniejszych buddyjskich tekstów, w którym słowo niraja, oznaczające miejsce dla potępionych, pojawia się sześć razy jest zbiór strof zatytułowany *Dhammapada* (IV-III w. p.n.e.), czyli *Słowa Dhammy* (albo: Prawa, Religii, Prawdy), które według tradycji miały pochodzić z ust samego Buddy.¹⁴

Innym, równie starym zbiorem tekstów, ukazującym piekło jako miejsce przeznaczone dla czyniących zło, jest dzieło *Suttanipata* (*Suttanipāta*), czyli *Grupy kazań*, spisane około III w. p.n.e. Jedną z historii wchodząca w skład owego zbioru, zatytułowana *Kokalija* (*Kokāliyasutta*), opowiada o mnichu Kokaliji, który za krytykowanie nauczycieli Sariputty (Sāriputta) i Moggallany (Moggallāna) odrodził się w piekle Paduma (Padumaniraya), czyli „piekle czerwonego lotosu”. Ku przestrodze wszystkim śmiałkom mającym odwagę oczerniać nauczycieli, opisuje on potworności tego piekła, jego mieszkańców – czarne i łaciate psy, robactwo i kruki, oraz narzędzia tortur – drzewa ostre jak miecze, żelazne pale i kulę z rozpalonego do czerwoności żelaza. W tekście pojawiają się również nazwy dziesięciu piekieł (Abbuda, Nirabudda, Abaha, Ahaha, Aṭaṭa, Kumuda, Sogandhika, Uppalaka, Puṇḍarīka, Paduma), jednak ich znaczenie nie jest wyjaśnione ani w samym zbiorze *Suttanipata*, ani w późniejszym komentarzu *Paramatthadḥotika* (*Paramatthajotikā*), pochodzącym z V w. n.e.¹⁵

Bogate w szczegóły obrazy piekieł oraz mąk piekielnych odnajdujemy w tekście zatytułowanym *Dewadutasutta* (*Devadūtasutta*), czyli *Boski Posłaniec*, który spisano prawdopodobnie w IV w. n.e. Utwór otwiera pouczenie skierowane do mnichów, po którym następuje obszerny opis przesłuchania grzesznika przez Jamę (Yama). Dalej przedstawia się rozmaite techniki tortur piekielnych. I tak: skazańca przebija się rozgrzanymi do czerwoności żelaznymi prętami, masakruje toporami, zaprzęga do rydwanu i rozkazuje ciągnąć go w tę i z powrotem po rozżarzonej ziemi, zmusza do wspinaczki po wielkim kopcu płonących węgla, nurza się w rozognionym i palącym się metalowym kotle, w którym gotuje się on w bulgoczącej pianie. Mimo okrutnych tortur niktzemnik nie umiera tak długo, dopóki nie wypali się rezultat jego złych czynów.

Dewadutasutta opisuje wędrówkę przez sześć piekieł. Nazwy pięciu z nich to: Mahaniraja (Mahāniraya – „wielkie piekło”), Guthaniraja (Gūthaniraya – „piekło ekskrementów”), Kukkulaniraja (Kukkulaniraya – „piekło rozżarzonych węgla”), Simbaliwana (Simbalīvana – „las drzew Simbali”) i Asipattawana

¹⁴ MEJOR 2007: 354; SADAKATA 1997: 42.

¹⁵ SADAKATA 1997: 42-43.

(Asipattavana – „las drzew mieczolistnych”). Ostatnim, szóstym piekłem jest wielka rzeka o żrącej wodzie, której nazwa nie zostaje wymieniona. Wielkie Piekło liczy w sumie sto jodżan powierzchni i posiada cztery kąty, cztery wyjścia (po jednym na każdej ze ścian), strop oraz rozgrzaną do czerwoności podłogę. Wszystko to zrobione jest z żelaza. Ognie buchają tu ze wszystkich ścian. Wrota, które wychodzą na cztery strony świata, otwierają się co pewien czas. Wówczas ogarnięci wizją wolności nieszczęśnicy podejmują morderczy bieg ku wyjściom. Ich skóra płonie, ciało płonie, ścięgna płoną, a z kości wydobywa się dym. Gdy od bramy dzielą ich kroki, wrota zatrząskują się. Ci, którym udaje się wydostać, trafiają do kolejnych piekieł. Znajdują się tam wyżerające szpik kostny stwory o iglastych zębach, najeżone płonącymi cierniami drzewa Simbali, po których grzesznicy muszą się wspinać, spadające liście ostre niczym miecze odrabujące członki ciała oraz żrąca rzeka o rwącym nurcie, do której ostatecznie wpadają. Lecz to jeszcze nie koniec męczarni. Z rzeki wyławiają ich piekielne straże i porzucają na brzegu. Wówczas wycieńczeni błagają o strawę. Strażnicy drwiąc z nieszczęśników, rozwierają im usta płonącymi kleszczami, po czym wrzucają w nie rozpalone kule metalu i zalewają palącą wnętrzności rozżarzoną, ciekłą miedzią. Tutaj podróż dobiega końca. Jeśli jednak rezultat złych czynów nie uległ wypaleniu, strażnicy wtrącają grzeszników z powrotem do Wielkiego Piekła i cykl zaczyna się od nowa.¹⁶

Jak zauważa BEROUNSKÝ (2012: 25), *Dewadutasutta* przedstawia całkiem zaawansowane już koncepcje buddyjskich piekieł, a znaczenie utworu jest na tyle istotne, iż późniejsze teksty mahajanistyczne (*mahāyāna*) odtworzyły niemalże dosłownie kilka fragmentów opisujących piekła.

Dziełem zawierającym jeden z najbardziej szczegółowych opisów piekieł jest sanskrycki tekst *Mahawastu*, czyli *Wielka Recz*.¹⁷ Ten pełen dżatak (*jātaka*) i awadan (*avadāna*) kanoniczny tekst buddyjskiej szkoły mahasanghików-lokottarawadinów (*mahāsāṃghika-lokottaravāda*), skomponowany został w tzw. sanskrycie buddyjskim, zwanym też buddyjskim sanskrytem hybrydowym lub sanskrytem mieszanym¹⁸, czyli, zgodnie z twierdzeniem Edgertona, autentycznie istniejącym języku zawierającym „zarówno elementy sanskryckie, jak i te pochodzące z różnych dialektów średnioindyjskich, takich jak magadhi, ardhamagadhi, apabhramśa, języki inskrypcji Aśoki (Aśoka), prakryt północno-zachodni czy język palijski.”¹⁹ *Mahawastu* nie jest dziełem jednego autora, stąd trudno ustalić dokładny czas jego powstania. Zdaniem badaczy był to okres między II w. p.n.e. a III/IV w. n.e. Do opisu piekieł trafiamy za pośrednictwem znajdującej się na samym początku opowieści o Maudgaljajanie (Maudgalyāyana),

¹⁶ BEROUNSKÝ 2012: 23-25; MN 130: *Devadūtasutta*, tekst palijski oraz przekład angielski.

¹⁷ Tytuł dzieła bywa tłumaczony na wiele sposobów, w zależności od interpretacji słowa *vastu*. Patrz YUYAMA 2001: xxiii-xxviii.

¹⁸ Na temat języka i manuskryptów *Mahāvastu* patrz MARCINIAK 2014: 23-198.

¹⁹ MARCINIAK 2010: 142.

który relacjonuje nam z perspektywy naocznego świadka swą podróż po miejscach wypełnionych niekończącym się cierpieniem. Historia ta, która zostanie szczegółowo omówiona w kolejnym rozdziale, stała się inspiracją dla chińskiej opowieści o Maudgaljajanie przemierzającym piekła czy też krainę głodnych duchów w celu uratowania własnej matki.²⁰

Najbardziej uznanym wykładem buddyjskiej kosmologii opisującym koncepcje piekieł jest *Abhidharmakośa* oraz sporządzony do niej komentarz *Abhidharmakośabhaszja* (*Abhidharmakośabhāṣya*).²¹ Obie prace są dziełem jednego autora, buddyjskiego mnicha Wasubandhu (Vasubandhu), pochodzącego z Indii. Powstanie ich datuje się na IV lub V w. n.e. Teksty nie zawierają nowych idei dotyczących piekieł, stąd można uznać je raczej za kompilację istniejących już wizji, krążących w tym czasie wśród zwolenników buddyzmu zamieszkujących północne rejony Indii.

Piekła, według tekstów Wasubandhu, znajdują się pod powierzchnią Dżambudwipy, kontynentu leżącego na południe od góry Sumeru, który kształtem przypomina piramidę. Mieści się tam „osiem gorących piekieł”, zwanych też „ośmioma wielkimi”, sto dwadzieścia osiem dodatkowych piekieł (*utsada*)²² oraz osiem zimnych piekieł, co łącznie daje nam sto czterdzieści cztery piekła.

Każde z ośmiu gorących piekieł posiada cztery wyjścia, po jednym na każdej ze ścian, zaś każde z wyjść prowadzi do czterech rodzajów dodatkowych piekieł. Reasumując, każde z ośmiu wielkich piekieł otoczone jest szesnastoma dodatkowymi.

Istnieją trzy teorie co do rozmieszczenia owych piekieł. Dwie z nich lokują jedno piekło pod drugim, z kolei trzecia teoria umiejscawia siedem z nich wokół piekła Awići (Avīci), które jest największe i znajduje się 20 000 jodżan pod ziemią. Zimne piekła znajdują się tuż obok gorących.

Według teorii rozmieszczających jedno piekło pod drugim, zaczynając od najwyższej położonego, gorące piekła to: Sandziwa (Saṃjīva), Kalasutra (Kālāsūtra), Sanghata (Saṃghāta), Raurawa (Raurava), Maharaurawa (Māharaurava), Tapanā (Tāpana), Pratapanā (Pratāpana) oraz Awići. Dodatkowe piekła to: Kukula (Kukūla), Kunapa (Kuṇapa), Kszuramarga (Kṣuramārga) i Nadi Wajtarani (Nadī Vaitaraṇī). Do grupy zimnych piekieł należą: Arbuda (Arbuda), Nirarbuda (Nirarbuda), Atata (Aṭaṭa), Hahawa (Hahava), Huhuwa (Huhuva), Utpala (Utpala), Padma (Padma) oraz Mahapadma (Mahapadma).

Na charakter danego piekła wskazuje już sama jego nazwa, zdradzając najczęściej rodzaj tortur, jakim poddawani są grzesznicy. Pierwszym piekłem jest Sandziwa, czyli piekło zwane "odradzającym". Złoczyńcy giną tu w męczarniach masakrowani przez ostrza. To jednak nie koniec. Po chwili wytchnienia wiejący wiatr odradza ich ciała, przez co wciąż od nowa doznają tych samych okrutnych

²⁰ BEROUNSKÝ 2012: 25.

²¹ BEROUNSKÝ 2012: 26-29; SADAKATA 1997: 47-54; SADAKATA 2000: 43-53.

²² JONES 1949: 6, przypis 1. Na temat terminu *utsada* patrz EDGERTON 2004: 126 (BHSD).

cierpień. Kolejnym piekłem jest Kalasutra, którego nazwę tłumaczy się jako „czarna lina”. Słudzy tego piekła za pomocą czarnej liny maczanej w tuszu znaczą miejsca na ciałach grzeszników, po czym zgodnie z oznaczeniem rozcinają je. Następna jest Sanghata zwana piekłem „miażdżącym”. Doznaje się tam różnego rodzaju cierpień. Dalej mieści się Raurawa, czyli piekło „płaczące”. Jak nazwa wskazuje, wypełnia je lament i płacz. Bezpośrednio pod nim znajduje się opanowana jeszcze większym wrzaskiem i zawodzeniem Maharaurawa, czyli piekło „wielce płaczące”. Przemieszczając się niżej trafiamy do Tapany. Grzeszników trawi tu ogień, stąd zwana jest piekłem „parzącym”. Kolejnym piekłem jest Pratapana. Złoczyńcy cierpią tu okrutne męki, przewyższające swą mocą poprzednie piekło, dlatego nazywana jest piekłem „wielce parzącym”. Na samym dnie znajduje się obszerne piekło Awići, którego nazwa oznacza „niekończące się”. Złoczyńcy doznają tu ciągłych, nieustających mąk.

Kolejną grupą piekieł, których nazwy w podobny sposób odzwierciedlają atmosferę danego piekła, są tzw. „podpiekła”, czyli piekła dodatkowe. Pierwszym piekłem, któremu się przyjrzymy jest Kukula. Nazwę owego piekła tłumaczy się jako „rozgrzane płonącymi plewami”²³ lub „piekło rozżarzonych węgli”²⁴. Grzeszników zmusza się tutaj do chodzenia po gorącym popiele. Kolejnym piekłem jest Kunapa, czyli „trupy i ekskrementy”²⁵ lub „bagno rozkładających się zwłok”²⁶. Mieszkańcy tego piekła tarzają się w ludzkich szczątkach i ekskrementach, a larwy pokrywające ich ciała trawią kości aż do szpiku. Następnym piekłem jest Kszuramarga, czyli „droga ostrzy”. W zależności od zadawanych tortur, dzieli się ona na trzy rodzaje: drogę ostrzy, las ostrzy i las mieczy. Na drodze ostrzy grzeszników zmusza się do chodzenia po najeżonej ostrzami mieczy ścieżce. W lesie ostrzy strącane wiejącym wiatrem, spadające liście, ostre niczym miecze, odcinają złoczyńcom kończyny, które następnie porywają i pożerają łaciate psy. W lesie mieczy grzesznicy zmuszani są do wspinaczki po drzewach, które zamiast gałęzi usiane są mieczami wyrastającymi z pni. Tutaj najdrobniejszy ruch kaleczy ich ciała, lecz nie ma mowy o przystawaniu. Wszelkie próby zatrzymywania się kończy atak gromady kruków wyzerających nieszczęśnikom oczy. Ostatnia w kolejności jest Nadi Wajtarani, czyli „rzeka Wajtarani”. To rwąca, paląca i cuchnąca rzeka pełna krwi, włosów i kości, płynąca między ziemią a niżej położonymi obszarami czy też krainą zmarłych, którą włada Jama (MONIER-WILLIAMS 2002: 1021). Na jej powierzchni unoszą się targani nurtem grzesznicy. Gdy próbują wydostać się na brzeg, strażnicy piekieł odganiają ich mieczami i włóczniami.

²³ SADAKATA 1997: 51.

²⁴ Tłumaczenie na podstawie nazwy tybetańskiej: *Me ma mur gyi 'obs* (BEROUNSKÝ 2012: 28).

²⁵ SADAKATA 2000: 49.

²⁶ Tłumaczenie na podstawie nazwy tybetańskiej: *Ro myags kyi 'dam* (BEROUNSKÝ 2012: 28).

Ostatnią grupą piekieł stanowią tzw. zimne piekła. Tutaj, jak sama nazwa wskazuje, grzesznicy cierpią z powodu przeraźliwego chłodu. W piekle Arbuda, którego nazwa oznacza „ropień”²⁷ lub „pęcherze”²⁸, skóra złoczyńców pęka w wyniku panującego tam mrozu. Piekło Nirarbuda, czyli piekło „sączących się pęcherzy”²⁹ wypełnia jeszcze większe zimno. Pękająca tu skóra rozchodzi się i tworzy otwarte rany. Nazwy kolejnych trzech piekieł: Atata („zgrzytających zębów”), Hahawa („skowyczące”) i Huhuwa („lamentujące”)³⁰ to onomatopeje, opisujące dźwięki wydawane przez torturowanych tam grzeszników. Nazwy trzech pozostałych to wyjątki, gdyż w ich znaczeniu nie dostrzegamy żadnej groźby, a przynajmniej takiej, która byłaby wyrażona wprost. Z kolei Utpala („kwiat niebieskiego lotosu”³¹), Padma („kwiat lotosu”³², „kwiat czerwonego lotosu”³³) i Mahapadma („wielki kwiat lotosu”, „kwiat ciemnoczerwonego lotosu”³⁴) to nazwy trzech lotosów, różniących się kolorem. *Abhidharmakośa* nie tłumaczy jednak związku między nazwą a charakterem danego piekła. Według pierwszej teorii, przedstawionej przez Sadakatę, kolory lotosów oznaczają kolory piekieł. Według drugiej, ciało grzesznika na skutek panującego w owych piekłach skrajnego zimna pęka w taki sposób, że przypomina odpowiednio niebieski, czerwony lub ciemnoczerwony lotos.³⁵ Warto również zwrócić uwagę, iż nazwy owych zimnych piekieł, w mniej lub bardziej zmodyfikowanej formie, odnaleźć możemy w omówionym powyżej opowiadaniu zatytułowanym *Kokalija*.

Abhidharmakośa wspomina jeszcze o istnieniu tzw. pomniejszych piekieł, istniejących samotnie poza tym całym zhierarchizowanym systemem. Tego typu piekła mogą powstawać na skutek karmana wytworzonego przez małą grupę ludzi. To odizolowane, przerażające miejsca, gdzie torturom podlegać może choćby pojedynczy człowiek.

Mahawastu: Podróż Maudgalajany do piekieł

Zanim udamy się wraz z Maudgalajaną w pełną mroku wędrówkę po piekłach, przyjrzyjmy się najpierw samemu tekstowi *Mahawastu*, który cechuje nie tylko osobliwa forma sanskrytu, lecz również zróżnicowany styl.

Mahawastu to tekst należący do Winaji szkoły mahasanghików-lokottarawadinów, który zamiast reguł zakonnych przeznaczonych dla mnichów

²⁷ SADAKATA 1997: 53.

²⁸ Tłumaczenie na podstawie nazwy tybetańskiej: *Chu bur can* (BEROUNSKÝ 2012: 29).

²⁹ Tłumaczenie na podstawie nazwy tybetańskiej: *Chu bur rdol ba* (BEROUNSKÝ 2012: 29).

³⁰ Tłumaczenie na podstawie nazw tybetańskich (kolejno): *So tham tham pa, A chu zer ba, Kyi hud zer ba* (BEROUNSKÝ 2012: 29).

³¹ MONIER-WILLIAMS 2002: 180.

³² MONIER-WILLIAMS 2002: 584.

³³ SADAKATA 1997: 53.

³⁴ SADAKATA 1997: 53.

³⁵ SADAKATA 1997: 53.

pelen jest legend i opowieści niezwiązanych z historią czy funkcjonowaniem Zakonu. Przypuszcza się, iż to właśnie za sprawą długiego procesu formowania się dzieła oraz wielokrotnego przepisywania i uzupełniania, zatraciło ono swój pierwotny charakter. Elementy typowe dla dzieł kanonicznych opatrzone bogatymi fragmentami narracyjnymi. Nawiązując do języka utworu, należy zaznaczyć, iż posiada on nierównomiernie rozłożone formy prakryckie, zdecydowanie częściej występujące we fragmentach wierszowanych.³⁶ W ten właśnie sposób, nie stanowiąc żadnego wyjątku, zbudowana jest opowieść o Maudgaljajanie. Podzielona została na trzy zasadnicze części - dwie spisane prozą oraz część wierszowaną. W pierwszej części pojawia się opis podróży Maudgaljajany do piekieł, stanowiący wstęp do głównego opowiadania. Po niej następuje część wierszowana, która jest bezpośrednią relacją bohatera. Fragment ten ponownie opisuje oraz uzupełnia przedstawione już wcześniej treści. Najbardziej rozbudowana i obfitująca w szczegóły jest trzecia część tekstu, która prócz budzących grozę bogatych opisów mąk piekielnych zawiera także listę przewinień zapewniających dłuższy lub krótszy pobyt w pieklach.

Bohaterem opowieści jest jeden z najbliższych uczniów Buddy – Maudgaljajana, zwany też Koliłą, który opowiada zgromadzonym w Dżetawanie (Jetavana) o istnieniu ośmiu wielkich piekieł oraz szesnastu dodatkowych, znajdujących się przy każdym z nich. Do grupy ośmiu wielkich należą: Sandziwa, Kalasutra, Sanghata, Raurawa, Maharaurawa, Tapanā, Pratapanā i Awići. Poza nimi wymienia się również cztery dodatkowe piekła, a są to: Kukkula, Kunapa, Kumbha oraz rzeka Wajtarani. Późniejszy tekst *Abhidharmakośa* nazywa je czterema rodzajami dodatkowych piekieł³⁷, jednak w opowieści pochodzącej z *Mahāvastu* nie odnajdujemy żadnych wzmianek na ten temat. W utworze nie wspomina się także ani o położeniu owych piekieł, ani o ich rozmieszczeniu.

Pobyt w pieklach ma charakter czasowy, którego długość wyznacza nagromadzony w poprzednich żywotach karman. Dojrzałość owocu karmicznego uzależniona jest od rodzaju i wagi każdego występku. Nie należy zapominać, iż na wagę danego uczynku istotny wpływ ma również motywacja. Za najgorszy i najbardziej obciążający czyn uważa się zabójstwo. Ludzie, którzy dopuścili się mordu, szczególnie na własnej matce, ojcu lub arhacie (*arhat*)³⁸, doznają najpotężniejszych i najbardziej dotkliwych cierpień. Tortury, jakim podlegają istoty odrodzone w pieklach odpowiadają czynom, których dopuścili się w poprzednich wcieleniach.

Podróż Maudgaljajany rozpoczyna się w piekle Sandziwa. Mieszkańcy tego piekła, wisząc głowami w dół, rżnięci są nożami i toporami. Inni,

³⁶ MARCINIAK 2010: 127-130. Na temat kompozycji i formowania się *Mahāvastu* patrz YUYAMA 2001: xvi-xix.

³⁷ SADAKATA 1997: 51.

³⁸ Dosł. 'godny, zasługujący (na nirwanę)', ten, który zniszczył wszelkie skalania i przyczyny cierpienia i po śmierci osiągnie nirwanę (*nirvāṇa*); najwyższy stopień uświęcenia w hierarchii buddyzmu hinajany. Por. MONIER-WILLIAMS 2002: 93.

przepelnieni nienawiścią, rozszarpują się wzajemnie szponami z żelaza. Jeszcze inni, z ostrzami w dłoniach, nawzajem odcinają sobie kończyny. Gdy zginą, owiewa je zimny wiatr, odradzając ich zmasakrowane ciała. W ten sposób koszmar zaczyna się na nowo. Piekło to przeznaczone jest dla tych, którzy tuczą zwierzęta dla mięsa, zarzynają żyjące istoty, napadają z bronią w rękę i wybijają całe społeczności, oraz tych wszystkich, których umysły są wypełnione wrogością, zazdrością i nienawiścią względem bliźnich.

Istoty odrodzone w piekle Kalasutra są bite i cięte na kawałki przy pomocy czarnej liny, a także rozcinane piłami i toporami. Wyśmiewane przez strażników piekieł błagają o śmierć. Ciała licznych pokryte są żarzącymi się kawałkami materiału, spalającymi ich skórę, mięśnie, ścięgna i kości. Z kolei ciała innych, pogrążone w ciemnym i ostrym dymie wypełniającym to piekło, przeżerane są nim do szpiku kości. Omdlałe i krańcowo wyczerpane, zataczają się przez setki jodżan, wpadając na siebie wzajemnie. Piekło to czeka tych, którzy zakuwają w łańcuchy, katuja ciała rozlicznych, zabijają żyjące istoty, wypędzają zwierzęta z legowisk i łapią w zasadzki, pszczoły okadzają dymem, a także żebraków, eunuchów, kryminalistów i ascetów o złej naturze, którzy zostają mnichami.

Sanghata to położone między górami z płonącego żelaza obszerne piekło o powierzchni sięgającej setek jodżan. Mieszkańcy tego piekła miażdzeni są przez schodzące się i spadające góry. Ich ciała stają się stertami kości połączonych ścięgnami, a spływająca strumieniami krew tworzy przerażające rzeki. Te kostne odpadki trzyma się później przez pięćset lat w rozpalonych, żelaznych kotłach. Do piekła Sanghata trafiają ci, którzy zabijają owady, rozgniatają je rozżarzonymi tłuczkami w mózdzierzach, chłostają żyjące istoty kijami, dręczą maczugami czy dźgają włóczniami.

Istoty przebywające w piekle Raurawa izolowane są w ciasnych, wypełnionych dymem celach, które znajdują się między płonącymi bryłami miedzi. Nie są w stanie przyjąć żadnej prawidłowej pozycji ciała. Tam ogień pojawia się i zanika. Gdy pali ich ręce, piekło wypełnia się przeraźliwym wrzaskiem, gdy zanika, mieszkańcy milczą. Odrodzenie w tym piekle czeka tych, którzy pozbawiają bezbronne istoty schronienia, podpalają domy, lasy i legowiska, chwytają zwierzęta w pułapki lub otumaniają pszczoły dymem z liści betelowych.

Piekło Maharaurawa pełne jest płonącego żelaza. Prowadzone ku niemu przerażone istoty boją się weń wkroczyć. Niektóre próbują uciekać, inne chowają się, gdzie tylko mogą, pozostałe zaś, zgodnie z rozkazem, posuwają się naprzód. W tym czasie strażnicy piekieł dręczą je psychicznie. Zanim więc dotrą na miejsce, ich psychika ulega całkowitemu zniszczeniu. Następnie zostają ciśnięci w ogień, a płacz ich odbija się echem w górach Ćakrawada (Cakravāda) i Mahaćakrawada (Mahācakravāda), docierając do ludzkich uszu na czterech wielkich kontynentach: Dżambudwipa, Purwawideha, Aparagodanija i Uttarakuru.

Tapana to ogarnięte płomieniami piekło o powierzchni stu jodżan. Jego buchające ogniem ściany całkowicie pokryte są rozgrzаныmi do czerwoności

żelaznymi szpikulcami, na których pieką się nadziane jak na rożnie istoty zamieszkujące piekła. Zanim trafią do owego piekła, pożerane są przez drapieżne ptaki. Gdy zostaną z nich kości powiązane ścięgna, zimny wiatr odradza ich ciała. W takim stanie wkraczają do Tapany. Spotyka ono tych, którzy tuczą zwierzęta dla mięsa, budują dla nich domy zagłady i tam je zarzynają, zlecają pieczenie żywych owiec oraz żyjące istoty rzucają na pożeracie dzikim zwierzętom.

O piekle Pratapana dowiadujemy się niewiele. Znajdują się w nim płonące góry oraz stwory o żelaznych szczękach uzbrojone w ostre włócznie, którymi przebijane są istoty przebywające w pieklach.

Piekło Awići w całości wypełnione jest płomieniami. Strzelają one z każdej ściany, a także ziemi i sklepienia. Wiele tysięcy istot płonie tu wściekle jak drewno na opał. Doznają przy tym silnych, okrutnych i ostrych cierpień, które trwają bez końca. To miejsce dla morderców i wszystkich tych, którzy okazują wrogość względem Tathagaty (Tathāgata)³⁹ oraz krew jego przelewają.

Pierwszym dodatkowym piekłem jest Kukkula. Wypełniają je biegające w panice płonące istoty, które następnie trafiają do piekła Kunapa. Tam pożerane są przez czarne stwory o żelaznych szczękach. Dalej znajduje się piekło Kumbha, czyli las drzew mieczolistnych. Wiejące w nim wiatry strącają z drzew liście ostre niczym miecze, które masakrują ciała przebywających tam istot. Te okaleczone i zbryzgane krwią porzucone ciała wpadają do żrącej rzeki Wajtarani, która trawi ich zwiotczące członki. Następnie, za pomocą żelaznych haków, wyławiane są przez strażników piekieł i układane na rozżarzonej brzegu rzeki. Wówczas te skatowane, umierające z głodu i pragnienia istoty błagają o posiłek. W odpowiedzi na lament piekielne stwory siłą rozwierają im usta i karmią rozpalonymi, żelaznymi kulami oraz poją płynną miedzią, która odcinek po odcinku spala ich wnętrzności.

Powyższa charakterystyka piekieł opiera się na tłumaczeniu fragmentów pisanych prozą, które pojawi się w kolejnej części artykułu. Porównując oba fragmenty można stwierdzić, iż zarówno pierwsza, jak i trzecia część omawianego tekstu wzajemnie się uzupełniają. Jednak nie wszystko to, co znajduje się w części pierwszej, rozwinięte zostaje w części trzeciej, i odwrotnie. Pierwszy fragment zawiera opis siedmiu wielkich piekieł oraz czterech dodatkowych. Nie wymienia się w nim piekła Awići. Przedstawione zostaje ono dopiero pod koniec części trzeciej, w której z kolei nie odnajdziemy wątku dotyczącego piekieł dodatkowych oraz piekła Pratapana.

Sam tekst posiada też liczne luki, które uzupełnione zostały przez J. Jonesa zgodnie z wyraźnie zarysowanym schematem. Mimo to nie wszystko wydaje się być całkowicie spójne. Trzecia część posiada sekwencyjnie powtarzające się zapytania oraz następujące po nich odpowiedzi, których celem jest wyjaśnienie, dlaczego istoty zamieszkujące dane piekło doznają takich, a nie innych cierpień. W większości przypadków przedstawione rodzaje tortur

³⁹ Gautama Buddha. Por. MONIER-WILLIAMS 2002: 433.

odpowiadają czynom popełnionym w poprzednich żywotach, jednak nie zawsze owa harmonia zdaje się być zachowana. Najwyraźniej widać to na przykładzie następujących po sobie piekieł Raurawy i Maharaurawy. Opis pierwszego z nich nie zamyka schematyczne pytanie: „Dlaczego to piekło zwie się...?” Powodem może być istniejąca tu luka w tekście, chociaż nie jesteśmy w stanie określić, czy owo pytanie w ogóle kiedykolwiek padło w tym miejscu, gdyż odnajdujemy je na końcu opisu piekła Maharaurawa. Możliwość, iż dotyczy ono Maharaurawy, co wiązałoby się z pominięciem pierwszego członu złożenia, jest raczej mało prawdopodobna, aczkolwiek nie można wykluczyć jej całkowicie. Znacznie bardziej wiarygodne wydaje się być tu jednak niewłaściwe uzupełnienie tekstu, czy to podczas rozbudowywania fragmentów dzieła, czy też w trakcie jego przepisywania. Za takim wyjaśnieniem przemawia również kolejny fragment, który według logicznego ciągu powinien opisywać Maharaurawę. Zawiera on pytanie o istoty, które doznają tortury polegającej na zmiażdżeniu głowy. Zdaje się, iż tutaj napotykaemy na jeszcze bardziej złożony problem, gdyż istoty poddawane miażdżeniu przebywają w piekle Sanghata. W pierwszej i drugiej części opowiadania pośród fragmentów charakteryzujących piekła Raurawa i Maharaurawa nie odnajdujemy żadnych wzmianek, które by wiązały owe piekła z torturami polegającymi na zmiażdżeniu. Możemy przypuszczać, iż doszło tutaj do wymieszania opisów kilku następujących po sobie piekieł. Precyzując, opis Maharaurawy został wpleciony w opis piekła Raurawa. Przed pytaniem zamykającym opis Raurawy znalazło się również pytanie odpowiadające charakterystyce piekła Sanghata. Owa sytuacja potwierdzałaby więc przypuszczenia, iż są to efekty błędów powstałych podczas wzbogacania czy też powielania tekstu.

**Przekład fragmentów dzieła *Mahāvastu*:
„Podróż Maudgajlajany do piekieł”
(*Naraka-parivartam nāma sūtram*)⁴⁰**

Część I: *Mahāvastu*, s. 4.15-9.1:

Czcigodny Maudgajajana często odbywał podróże do piekieł. Tam, w ośmiu wielkich piekłach, [z których] każde [posiada] szesnaście dodatkowych [piekieł], ujrzał istoty doznające tysięcy najrozmaitszych piekielnych cierpień. I rzekł:

Czcigodny Kolita, wędrując po piekłach widział w piekłach istoty doznające licznych cierpień. W piekle Sandziwa miały [one] nogi w górze, [a] głowy na dole, niszczone [były] nożami i toporami. Zaś inne, o złych intencjach umysłu, rozszarpały się wzajemnie żelaznymi pazurami, [a] w ich rękach

⁴⁰ Przekład na podstawie *Mahāvastu*, ed. Senart, t. I, s. 4.15-9.1, 16.8-26.17. – Zob. wyżej przyp. 1. Przyp. red.

widniały liście ostre niczym miecze, którymi jeden drugiemu odcinał członki ciała, lecz nie umierają, dopóki ich zły karman nie wyczerpie się.

W wielkim piekle Kalasutra widział istoty o kończynach związanych czarną liną, bite, masakrowane, a także rozcinane toporami i przecinane piłami. Jednak ich porąbane i rozplątane ciała odrasta ponownie, [a one] doznają potwornych cierpień, lecz nie umierają, ponieważ podtrzymuje je karman.

Również w wielkim piekle Sanghata ujrzał tysiące istot miażdżonych przez płonące, ogniste [i] rozpalone góry, [skutkiem czego] rzeki krwi wypływają; zaś one jeszcze więcej takich gór przekraczają, lecz nie umierają, dopóki podtrzymuje je karman. W części [piekła] Raurawa ujrzał tysiące istot doznających tysięcy cierpień, wrzuconych między pełne dymu, płonące, ogniste [i] rozpalone miedziane bryły.

W płonącym, ognistym [i] rozpalonym [piekle] Maharaurawa [słyszał] wielki ryk jęczących, ciśniętych w ogień, których płacz odbija się w górach Ćakrawada i Mahaćakrawada, docierając w zasięg ludzkiego słuchu na czterech wielkich kontynentach: Dżambudwipa, Purwawideha, Aparagodanija i Uttarakuru.

W [piekle] Tapanu ujrzał wiele tysięcy istot doznających pewnego rodzaju potwornych cierpień, roztrzaskiwanych żelaznymi młotami⁴¹, począwszy od pięt aż do karku, oraz doświadczających tysięcy innych cierpień, lecz [one] nie umierają, dopóki podtrzymuje je karman.

W tym wielkim piekle, które jest płonące, ogniste [i] rozpalone, wiele tysięcy istot [tam] popadłych doznaje potwornych cierpień. W tym wielkim piekle, mającym dookoła sto jodżan, tysiące płomieni wychodzących ze wschodniej ściany bucha ku zachodniej, tysiące płomieni wychodzących z zachodniej ściany bucha ku wschodniej, wychodzące z południowej buchają ku północnej, wychodzące z północnej buchają ku południowej, wychodzące z ziemi buchają ku sklepieniu, wychodzące ze sklepienia buchają ku ziemi. Te tysiące istot miotają się ze wszystkich stron, lecz nie umierają, dopóki podtrzymuje je karman.

W wielkim piekle Pratapana znajdują się ogniste, płonące [i] rozpalone góry. Góry te odwiedzane są przez nadziane na włócznie istoty zamieszkujące piekła.⁴² Tego rodzaju cierpień doznają, lecz nie umierają, dopóki podtrzymuje je karman.

Następnie wypuszczone z wielkiego piekła wpadają do Kukkułi. I tam, w [piekle] Kukkuła, ludzie ci biegają ogarnięci płomieniami, lecz nie umierają, ponieważ podtrzymuje je karman. Wypuszczone z Kukkułi wpadają do Kunapy. Tam pożerane są przez czarne stwory o żelaznych szczękach, lecz nie umierają, ponieważ podtrzymuje je karman.

Wypuszczone z dodatkowego piekła Kunapa widzą przepiękne drzewa na skraju lasu. Dlatego, [szukając] ukojenia, biegną ku nim na skraj lasu. Lecz tam

⁴¹ EDGERTON 2004: 185: *kuṭṭana* 'being pounded with iron hammers'.

⁴² EDGERTON 2004: 322: *paricārita* 'frequented, attended'.

drapieżne ptaki⁴³ o żelaznych dziobach, [takie jak] sępy, wrony i sowy, opuściwszy⁴⁴ zielone drzewa, pożerają [ich] mięso. Resztki ich kości odradzają się znowu [pokryte] mięsem, skórą i krwią, więc nie umierają, ponieważ podtrzymuje je karman.

Przestraszeni przez te ptaki, [ponieważ] myśleli, że schronieniem jest to, co [w rzeczywistości] nie było schronieniem, wchodzą do mieczolistnego lasu i piekła Kumbha. Gdy tam wkroczyli, owiewają ich wiatry, przez które ostre liście-miecze spadają. Członki ciała tych istot są uderzane tak, że na ich ciele nie ma żadnego miejsca, które byłoby nieuszkodzone, [gdzie] ostatecznie nawet koniuszek włosa nie znalazłby miejsca by wyjść⁴⁵, lecz nie umierają, ponieważ podtrzymuje je karman.

Te zmasakrowane i zbryzgane krwią porzucone ciała wpadają do ostrej, żrącej rzeki Wajtarani, której wody przenikają⁴⁶ ich zwiotczone członki ciała, lecz nie umierają, ponieważ podtrzymuje je karman.

Wówczas strażnicy piekieł, wyciągnawszy ich żelaznymi hakami na brzeg rzeki, do nich ciśniętych na płonącej ziemi, która była ognista [i] rozpalona, tak rzekli: „Hej, ludzie! Czego pragniecie?” Ci tak odpowiedzieli: „Umieramy z głodu i pragnienia.” Potem strażnicy piekieł [siłą] usta [ich] rozwarłszy i zablokowawszy żelaznymi, płonącymi, ognistymi [i] rozpalonymi prętami, masy żelazne rozpuszczają [i] usta swe rozwarłszy, [te] żelazne, płonące, ogniste [i] rozpalone kule w usta [ich] wrzucają. „Proszę, jedzcie to panowie.” I płynną miedzią ich poją. „Pijcie panowie” – mówią. Ta roztopiona [miedź] usta ich pali, usta spaliwszy, języki pali, języki spaliwszy, podniebienie pali, podniebienie spaliwszy, gardło pali, gardło spaliwszy, wnętrzości pali, wnętrzości spaliwszy, jelita zajmuje [i] przez dolne partie ciała przechodzi, lecz nie umierają, dopóki podtrzymuje je karman.

Tak właśnie czcigodny Maudgalajana ujrzał istoty doznające tysięcy cierpień w ośmiu wielkich pieklach. Och, nieszczęście! Przybywszy do Dżetawany, opowiedział [to] szczegółowo czterem zgromadzeniom: „Tak więc, [są] istoty w ośmiu wielkich pieklach i szesnastu dodatkowych [wokół każdego z nich], doznające tysięcy rozmaitych cierpień. Dlatego należy poznać, zrozumieć, całkowicie zrozumieć, czynić dobro, nieskalane życie wieść i nie popełniać żadnego czynu złego na świecie. Oto co głoszę.”

⁴³ EDGERTON 2004: 188: *kulala* ‘some bird of prey’.

⁴⁴ *varjayitvā*, absolut. od tematu caus. \sqrt{vrj} ‘porzucać, zostawiać’, MONIER-WILLIAMS: 1008-1009. Por. JONES 1949: 8: “But there, hawks, vultures, ravens and owls with beaks of iron driver them from under the verdant tree and consume their flesh.”; zob. EDGERTON 2004: 471 (*varjayati*): ‘impaling them on a fresh, green tree (stump or branch)’.

⁴⁵ Przekład niepewny. Senart: *bālāgrakoṣiṇiṣkramamātro*; zob. MONIER-WILLIAMS 2002: 728: *bāla* = *vāla* ‘włos’. Por. JONES 1949: 8: „not even a spot the size of the pore of a hair-root.”

⁴⁶ EDGERTON 2004: 368: *pratividhyati* ‘penetrates’.

Usłyszawszy tę mowę czcigodnego Maudgalajany, wiele istot żywych spośród bogów i ludzi popadło w zachwyty. Oto skrócony opis piekieł. Teraz zaś omówię [je] szczegółowo.(...) ⁴⁷

Część II: Mahāvastu, s. 16.8-26.17:

[Piekło] o nazwie **Sandźiwa**.

Ci, którzy na tym świecie są wrogami, rywalizują, są zawistni o pola, bogactwa i ziemie [swych] wrogów, są przeciwni królowi, są złodziejami lub żołnierzami, [a] umierając w umysłach [swych] podtrzymują wrogie myśli o sobie nawzajem, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają. W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

Przez dojrzałość jakiego karmana są rąbani? Ci, który na tym świecie rąbią nożami, toporami i siekierami żyjące stworzenia, przez dojrzałość takiego karmana są rąbani.

Przez dojrzałość jakiego karmana owiewa je zimny wiatr? Ci, którzy na tym świecie sypali pokarm dla szakali, bawołów, dzikich świń [i] kogutów, myśląc: „Zabiję [je] dla ich utuczonych mięsa”, przez dojrzałość takiego karmana [owiewa je zimny wiatr].

[Przez dojrzałość jakiego karmana] z rąk ich szpony lub żelazne pręty wyrastają? Jako że na tym świecie została przyznana droga [życiowa] z orężem [w ręku] ⁴⁸, wobec tego wy tym orężem musieliście wybijać wioskę, miasto, miasteczko o takiej i takiej nazwie, ludzi i zwierzęta, [więc] przez dojrzałość takiego karmana z rąk ich żelazne pręty i miecze wyrastają.

Dlaczego to właśnie [piekło zwie się] Sandźiwa? Mieszkańcom tego piekła tak [na myśl przychodzi]: „Przeżyjcie tego tu piekła [o nazwie] Sandźiwa [zapewni] życie w [piekle] Kalasutra.” ⁴⁹

[Piekło] o nazwie **Kalasutra**.

To piekło [począwszy] od „o broni w rękach” do „stojący w ogniu.” Tam strażnicy piekielni, porzuciwszy ⁵⁰ u [podstawy] zielonego drzewa tych mieszkańców piekła, rąbią ich przy pomocy czarnej liny na osiem, sześć lub cztery części. Innych zaś, począwszy od pięt aż do karku jak trzcinę cukrową rozcinają; znowu innych, począwszy od karku aż do pięt jak trzcinę cukrową

⁴⁷ W tym miejscu znajduje się obszerny fragment wersyfikowany, *Mahāvastu*, ed. Senart, t. I, s. 9.2-16.7.

⁴⁸ Przekład przybliżony, sens wyrażen jest niejasny. Por. JONES 1949: 14: „Since in this world they have put weapons of war in men’s hands.”

⁴⁹ Tłum. za JONES 1949: 14, przypis 6.

⁵⁰ *varjetvā*, znaczenie niejasne. Zob. przypis 43.

rozcinają. W takim stanie doznają potwornych cierpień ponad miarę, lecz nie umierają, dopóki ten zły karman się nie wyczerpie.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie sprawiali, że zakuwano w łańcuchy przeznaczone dla słoni licznych [istot] ręce i przebijano stopy, [a] nosy, mięśnie i ścięgna, barki i mięśnie pleców tak wielu wrywano pięć lub dziesięć razy, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

Tam mieszkańcy piekieł, bici i wyśmiewani przez strażników piekielnych, mówią: „Zabijcie [nas].” Te liczne tysiące przerażonych istot stoją jak martwe. A oto wiele tysięcy gorących, ognistych [i] rozpalonych sztuk płótna od [strony] strażników Jamy przed nimi w powietrzu pofrunęło, [a gdy] zbliżyły się ku nim, wykrzyknęły: „One nadciągają na nas.” Te, dotarłszy do nich, pokryły członki ciała każdego z nich. Wówczas spalały ich naskórek, skórę, mięśnie i ścięgna tak, że całe ciało płonęło. Po czym ich zdarta skóra, mięśnie i krew spłonęły. W takim stanie doznają potwornych cierpień ponad miarę, lecz nie umierają, dopóki ich zły karman nie wyczerpie się.

W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie wielokrotnie zabijali istoty żywe, ci, którzy jako żebracy, eunuchowie, złoczyńcy [lub] mnisi o złej naturze [fałszywie] przywdziewali szatę i pas, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów. Jednych, począwszy od pięt aż do karku, na pasy rozdzierają. Innych zaś, począwszy od karku aż do pięt, na pasy rozdzierają. Jeszcze innych, począwszy od karku aż do bioder, na wąskie pasy rozdzierają. W takim stanie doznają cierpień ponad miarę.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie sprawiają, że [istoty zmuszone są szukać schronienia w porze deszczowej], okrywając się trawą lub płatami kory⁵¹, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

Ogromna masa ciemnego dymu wypełnia to piekło, [a] dym ten jest żrący, ostry [i] straszliwy, dziurawi naskórek, skórę, mięśnie, ścięgno, kość, przenika mięśnie i inne [wnętrzości] aż do szpiku kości. Wszystkie ciała [stają się] tam omdlałe i wyczerpane.

⁵¹ Przekład przybliżony, sens niejasny, dosł. „ci, którzy na tym świecie sprawiają okrywanie się trawą lub płatami kory.” Zob. JONES 1949: 16, przypis 1.

Następnie wędrują (snują się) przez wiele setek jodżan, wpadają na siebie [i] obijają się wzajemnie. W takim stanie doznają potwornych cierpień ponad miarę, lecz nie umierają, dopóki ich zły karman nie wyczerpie się.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie w jamy, dziury, sidła i pułapki [łapali] sahiki (*sāhika*)⁵², małpy, szczury, koty [i] węże, narobiwszy dymu w jaskini wejść strzegli lub pszczoły dymem dręczyli, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

Znowu to przeróżne grzeszne [i] niedobre czyny [przez] dojrzałość [których] istoty się tam odradzają. Ponownie to tylko główna przyczyna odrodzenia się tam. Tam odrodzeni [doświadczają owocu] również innych, rozlicznych [czynów].

Dlaczego to właśnie [piekło zwie się] Kalasutra? Tam strażnicy piekielni, porzuciwszy⁵³ zielone drzewa, tną mieszkańców piekieł za pomocą czarnej liny, dlatego właśnie to piekło, [zważywszy na to] co tam się czyni, [nazywa się] Kalasutra.

[Piekło] o nazwie **Sanghata**.

Piekło to mieści się między górami [z] płonącego, ognistego [i] rozpalonego żelaza [i] rozciąga się na setki jodżan. Strażnicy piekielni z bronią w rękach wskazują tam [drogę] mieszkańcom piekieł. Teraz ci przestraszeni [mieszkańcy] wkraczają we [wskazany] teren między górami. W tym momencie ogień ukazuje się naprzeciw nich. Oni z przerażenia zawracają. [Lecz] teraz ogień za ich plecami się pojawia. W tej chwili góry schodzą się ze sobą. Teraz, gdy na nich nadciągają, krzyczą: „Zbliżają się, zbliżają!” Te [góry] zeszyły się [i] zmiażdżyły [ich] tak, jak trzcinę cukrową.

Teraz owe góry w powietrze wleciały. [Istoty piekielne] pod nimi przechodzą. Gdy przeszło wiele tysięcy istot, góry te nagle spadają [i] miażdżą [ich] tak, jak łodygi trzciny cukrowej, [że] rzeki krwi spływają. Są porzuconymi stosami kości bez mięsa, złączonymi ścięgnami. W takim stanie doznają cierpień, lecz nie umierają, dopóki ich zły karman się nie wyczerpie.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie sprawiali, że robaki miażdżono, ziemię przekopywano, żyjące istoty chłostano kijami [mającymi jeszcze] liście, tak jak [dręczy się] istoty w [lesie] mieczolistnym, gnidy, wszy i sankuśe (*sāṃkuśa*)⁵⁴ paznokciami zgniatano, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

Przez pięć setek lat te sterty kości pozostają w płonących, rozpalonych, ognistych żelaznych kotłach, niczym w deszczu żelaza [złożonym z] płonących,

⁵² Zob. JONES 1949: 16, przypis 2.

⁵³ *varjetvā*, zob. przypis 49.

⁵⁴ Zob. JONES 1949: 18, przypis 1.

ognistych [i] rozpalonych żelaznych tłuczków. W takim stanie doznają w ten sposób potwornych, intensywnych cierpień.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie dźgali żyjące stworzenia włóczniami, dręczyli maczugami oraz ci, którzy zabijali żyjące stworzenia, miażdżąc je w mózdzierzach rozżarzonymi tłuczkami, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

Dlaczego to właśnie nazywane jest Sanghata? Tam istoty zamieszkujące piekła są miażdżone, dlatego piekło [to] zwie się Sanghata.

[Piekło o nazwie **Raurawa**].

Wiele tysięcy istot zamieszkujących to piekło trzyma się osobno w małej celi, [gdzie] odcięte są od [przyjmowania] czterech postaw [ciała].⁵⁵ Ogień spala ich ręce. W tym czasie, gdy ogień [je] pali, to krzyczą. Gdy ogień zanika, to milczą. W takim stanie doznają cierpień ponad miarę.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie sprawiali, że bezbronne [istoty] schronienia pozbawiano lub że domy podpalano, lasy podpalano, w jamy, dziury, sidła i pułapki [łapano] sahiki, małpy, szczury, koty [i] węże, [a] ogień w jaskiniach podłożywszy, wejść strzeżono lub pszczoły betelem albo ogniem dręczono, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają. W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

[Piekło] o nazwie **Maharaurawa**.

Piekło to pełne jest płonącego, ognistego [i] rozpalonego żelaza [i] rozciąga się na wiele setek jodżan. Strażnicy piekielni z młotami w rękach wskazują tam [drogę] mieszkańcom piekieł. Teraz [mieszkańcy piekieł] są przestraszeni, niektórzy biegają, jedni uciekają, drudzy nie uciekają, jedni chowają się gdziekolwiek [mogą], drudzy się nie chowają, inni [zaś] zgodnie z rozkazem idą naprzód, jak tylko potrafią. W tym momencie strażnicy piekieł [pytają]: „Dlaczego wy tu teraz idziecie zgodnie z rozkazem?”; tak ich katują, że [ci] są porozbijani i zniszczeni, jak dzban zsiadłego mleka. W takim stanie [zarówno] ci, którzy biegają, [jak] i ci, którzy nie biegają, doznają potwornych, ostrych i okrutnych cierpień.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie odciawszy księżyc i słońce w łańcuchy zakuwali [i] wtrącać [tam istoty] przybywali [mówiąc]: „Tutaj ani księżyc, ani słońca nie zobaczycie”, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

Przez dojrzałość jakiego karmana głowy tych istot są miażdżone? Ci, którzy na tym świecie miażdżyli głowy żyjących stworzeń, [takich jak] węże, pareczniki [i] skorpiony, przez dojrzałość takiego karmana głowy ich są miażdżone.

⁵⁵ Zob. JONES 1949: 18, przypis 5.

Dlaczego to [piekło zwie się] Raurawa? Tam zawodzący mieszkańcy piekieł nie są w stanie spotkać ani matki, ani ojca, ani krewnego. Dlatego zwie się Raurawa.

[Piekło] o nazwie **Tapana**.

Znajduje się tam wiele tysięcy istot zamieszkujących piekła. [Drapieżne ptaki] opuściwszy zielone drzewa, pożerają teraz [ich ciała]. Gdy są już stosami kości bez mięsa trzymanymi [jedynie] przez złęczone ścięgna, wtedy mdlejąc z bólu upadają. Następnie przez dojrzałość karmana owiewa je zimny wiatr. Przez to ich skóra, mięso i krew tworzą się [ponownie]. Gdy są w takim stanie, te [ptaki drapieżne] wprowadzają ich przed sobą.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie domy bez drzwi tworzyli, [a] ściany owych śliskie, niemożliwe do wspinania się⁵⁶ były i tam właśnie istoty żyjące nożami na kawałki rznąli, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

Przez dojrzałość jakiego karmana są pożerane? Ci, którzy na tym świecie skazywali żyjące istoty na pożarcie lwom, tygrysom, panterom, niedźwiedziom [i] hienom, przez dojrzałość takiego karmana istoty się tam odradzają.

Przez dojrzałość jakiego karmana owiewa je zimny wiatr? Ci, którzy na tym świecie sypali pokarm dla jeleni, bawołów, dzikich świń [i] kogutów, myśląc: „Zabijemy [je] dla ich tłustego mięsa”, przez dojrzałość takiego karmana owiewa je zimny wiatr.

Dlaczego to właśnie [piekło zwie się] Tapana? Mieszkańcy piekieł są [tu] spalani, dlatego zwie się Tapana, piekło [to] całkowicie pokryte jest wokół rozgrzanymi do czerwoności żelaznymi szpikulcami. Niektórzy mieszkańcy piekieł nadziewani są tam na jeden szpikuliec i pieczeni, inni na dwa [i tak dalej aż] do nadziania i pieczenia na dziesięciu szpikulcach. Gdy już jedna strona jest upieczona, wtedy druga strona zostaje wystawiona. Niektórzy mieszkańcy piekieł przez dojrzałość nadmiernie grzesznych [i] niedobrych czynów obracają się z własnej woli. W takim stanie doznają oni cierpień ponad miarę.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie zlecają pieczenie żywych owiec, przez dojrzałość takiego karmana te istoty się tam odradzają. W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

[Piekło o nazwie **Awići**.]

Dlaczego to właśnie [piekło zwie się] Awići? Płomienie z jego wschodniej ściany uderzają w ścianę zachodnią, płomienie z zachodniej ściany uderzają w ścianę wschodnią, płomienie z południowej ściany uderzają w ścianę północną, płomienie z północnej ściany uderzają w ścianę południową, płomienie wychodzące z ziemi uderzają w sklepienie, płomienie spadające ze sklepienia

⁵⁶ Zob. JONES 1949: 20, przypis 1.

uderzają w ziemię, całe to piekło otoczone jest płomieniami. Tam wiele tysięcy istot zamieszkujących piekła pali się wściekle jak drewno. W tym stanie doznają potwornych, intensywnych, ostrych i okrutnych cierpień, lecz nie umierają, dopóki ten ich zły karman nie wyczerpie się. Zatem ich cierpienie ustalone jest przez wzgląd [na czyny] zgromadzone wcześniej, [gdy żyli] jako ludzie.

W ten sposób jest to znowu tylko główna przyczyna odrodzenia się właśnie tam. Tam odrodzeni doświadczają owocu również innych grzesznych [i] niedobrych czynów.

Przez dojrzałość jakiego karmana istoty się tam odradzają? Ci, którzy na tym świecie matkę, ojca lub arhata zabili czy też wrogo nastawieni do Tathagaty krew jego przelali, przez dojrzałość wszystkich tym podobnych niedobrych poczynań istoty się tam odradzają. Znowu to przeróżne grzeszne [i] niedobre czyny, [przez] dojrzałość [których] istoty się tam odradzają.

Dlaczego to właśnie nazywane jest Awići? Mieszkańcy piekieł doznają tam niekończących się, okrutnych, silnych i ostrych cierpień, strażnicy zaś nie zmuszają przestraszonych [mieszkańców] do działań, jak w innych pieklach, a zatem nie owiewa [ich] tam zimny wiatr jak gdzie indziej.

Tak więc w wielkim piekle Awići doznają potwornych, silnych, ostrych i okrutnych cierpień, dlatego to właśnie wielkie piekło zwie się Awići.

Zakończenie

W Indiach koncepcja piekła narodziła się prawdopodobnie w V lub IV w. p.n.e. Wówczas na terenie Indii pojawiły się *Upaniszady* oraz dwie nowe religie, buddyzm i dżinizm.⁵⁷ Z uwagi na anonimowość starożytnej kultury indyjskiej oraz tego, z jaką łatwością przejmowano idee od innych, trudno stwierdzić, jaki rodowód mają owe koncepcje. Niemożliwym zdaje się więc odkrycie, która z religii wpłynęła na kształt indyjskiej myśli związanej z pieklami.⁵⁸ Bez wątplenia możemy jednak stwierdzić, iż buddyjskie koncepcje piekieł wywodzą się z Indii. Wskazuje na to niezliczona ilość zbieżnych elementów, które odnajdujemy zarówno w tekstach bramińskich, jak i dżinijskich. Dostrzegamy w nich wspólne miejsca, nazwy piekieł czy rodzaje tortur. Z tradycji bramińskiej pochodzi również sam władca piekieł – Jama, którego z czasem włączono do panteonu buddyjskiego.⁵⁹

Dodatek

Transliteracja tekstu *Naraka-parivartam nāma sūtram*⁶⁰

I. *Mahāvastu*, s. 4.15-9.1:

⁵⁷ SADAKATA 2000: 53.

⁵⁸ SADAKATA 1997: 46-47.

⁵⁹ SADAKATA 2000: 143.

⁶⁰ Na podstawie *Mahāvastu*, ed. Senart, t. I, s. 4.15-9.1, 16.8-26.17.

atha āyusmān mahāmaudgalyāyano 'bhīkṣṇaṃ nirayacārikāṃ gacchati // tatra satvāṃ paśyati aṣṭasu mahānarakeṣu pratyekaśoḍaśotsadeṣu anekavidhāni nairayikāni duḥkhasahasrāni samanubhonto // ahaṃ ca āyusmān kolitasthaviro caranto narakacārikāṃ ādrākṣīt satvā narakeṣu anubhavantā bahū duḥkhā saṃjīve niraye ūrdhvaṇādhā adhośirā vāsīhi ca paraśūhi ca kṣiyantā / apare pi parasparam praduṣṭamanasamkalpā āyasehi nakhehi pāṭenti tīkṣṇāni ca asipatrāni hasteṣu prādurbhavanti yehi parasparam gātrāni cchindanti na ca kālaṃ karonti yāvat sānaṃ pāpakā karmā na parikṣīṇā // kālasūtre mahānarake ādrākṣīt satvāṃ kālasūtreṇa sūtritāṅgā nihataksīyantāṃ paraśūhi pi vipaṭīyantāṃ karapatrehi vipaṭīyantān // takṣitapaṭito ca sānaṃ kāyo puna ruhyati asātā vedanā vedayanti na caivaṃ kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // saṃghāte pi mahānarake ādrākṣīt satvasahasrāni parvatehi pīḍiyantā ādīptasamprajvalitasajyotibhūtehi śoṇitanadyo ca prasavanti bhūyo ca tāni parvatāni te ca saṃkramanti na caivaṃ tāvat kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // ādrākṣīt ekāntaraurave satvasahasriyo tāmramayaghaneṣu ādīptasamprajvalitasajyotibhūteṣu dhūmasamākuleṣu prakṣiptā duḥkhasahasrāni anubhontā // mahāaurave ādīptasamprajvalite sajyotibhūte agnismim saṃprakṣiptānāṃ mahārāvāṃ ravantānāṃ ca śabdo cakravāḍamahācakravāḍehi parvatehi pratihanyate yehi caturhi mahādvīpehi jambudvīpapūrvavideha-aparagodānīya-uttarakuruṣu manusyānāṃ śrotābhāsam āgacchati // ādrākṣīt tapane anekā satvasahasriyo ekāntakaduḥkhavedanā vedayantāṃ pārṣṇi upādāya yāvad adhikṛkāṭikā ayokuṭṭanehi kuṭṭiyantā aparāni ca duḥkhasahasrāni samanubhavantā na caivaṃ tāva kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // tasmim mahānarake ādīptasamprajvalite sajyotibhūte anekāyo satvasahasriyo upapannā duḥkhā vedanāṃ vedentā // tasmim mahānarake samantāyojanaśatike pūrvāya bhittīya arcisahasrāni utpattitvā paścimāye bhittīye pratyahanyanti / paścimāye bhittīye arcisahasrāni utpattitvā pūrvāye bhittīye pratyahanyanti / dakṣiṇāye utpattitvā uttarāye pratyahanyanti / uttarāye utpattitvā dakṣiṇāyaṃ pratyahanyanti / bhūmīye utpattitvā tale pratyahanyanti / talāto utpattitvā bhūmau pratyahanyanti / tāyo satvasahasriyo samantato paripatanti na caivaṃ tāvat kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt / pratāpasmim mahānarake parvatā prajvalitā ādīptā sajyotibhūtā / nairayikehi satvehi śūlopetehi tāni parvatāni paricāritāni // edrśāni duḥkhāni samanubhavanti na caivaṃ tāva kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // ato mahānarake muktāḥ kukkulante 'vagāhanti / te ca tatra kukkule dahyamānāyo janā pradhāvanti na caivaṃ kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // kukkulāto muktāḥ kuṇapaṃ avagāhanti / tatra kṣṇehi prāṇakehi ayomukhehi khajjanti na caivaṃ kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // kuṇapāto muktā narakotsadā drumāni ramaṇīyāni ca vanaprāntāni paśyanti tena sukhārthino tāni vanaprāntāni dhāvanti / tatrāpi sānaṃ kulalā ca grdhṛā ca kākolūkā ca ayomukhā ārdravṛkṣe vā varjayitvā mānsāni khādanti yaṃ teṣāṃ asthīni avaśeṣāni bhūyo pi mānsacchavi mānsaśoṇitam upajāyati na caivaṃ kālaṃ kurvanti karmopastabdhatvāt // te teṣāṃ pakṣiṇāṃ bhūtā alene lenasaṃjīno asipatravanāṃ narakakumbhaṃ ca praviśanti // tatrāpi saṃpraviṣṭānāṃ vātāni upavāyanti yais tāni asipatrāni patanti tīkṣṇāni / teṣāṃ satvānāṃ gātrāni pratyāhanyanti naivaṃ sānaṃ kaścit kāye pradeśo yo akṣato bhavati antamasato bālāgrakoṭiṇiṣkramamātro pi na caivaṃ kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt // te kṣatā ca śayānā rudhīramrakṣitaśarīrā vaitaraṇim nadim avagāhanti satvā kaṭhināṃ kṣāranadim

yāva sānaṃ ślakṣṇitāni aṃgāni pratividhyanti na caivaṃ kālaṃ karonti
karmopastabdhatvāt // tato 'pi sānaṃ narakapālā āyasehi ankuṣehi uddharetvā
nadītire ādīptāye bhūmiye saṃprajvalitasatejobhūtāye āviddhānāṃ evaṃ āha //
ahaha bho puruṣāḥ kim icchatha // te evaṃ āhansuḥ // paribubhukṣitā sma
saṃpipāsītā sma // tato sānaṃ narakapālāḥ ayoviṣkaṃbhanebhi mukhaṃ
viṣkaṃbhayitvā ādīptasāṃprajvalitasatejobhūtehi ayoṣaṇḍaṃ dhamenti mukhaṃ
svakaṃ vivarayatvā ādīptāni saṃprajvalitāni satejobhūtāni ayogudāni mukhe
saṃprakṣipanti // taṃ bhujantāṃ bhavanto // tāmrālohaṃ ca sānaṃ vilīnakaṃ
pāyayanti // pibantāṃ bhavanto // yo sānaṃ dhamamāna eva oṣṭhaṃ dahati oṣṭhaṃ
dahitvā jihvāṃ dahati jihvāṃ dahitvā tālukaṃ dahati tālukaṃ dahitvā kaṅṭhaṃ dahati
kaṅṭhaṃ dahitvā antraṃ dahati antraṃ dahitvā antraṅṇaṃ ādāya adbhohāgena
gacchati na caivaṃ tāvat kālaṃ karonti karmopastabdhatvāt //

evaṃ sthaviro mahāmaudgalyāyano aṣṭasu mahānarakeṣu satvā
duḥkhasahasrāṇy anubhavantā drṣṭvān' aho kṛcchraṃ ti jetavanam āgatvā caturṇāṃ
pariśadāṃ vistarenārocayati // evaṃ satvā aṣṭasu mahānarakeṣu ṣoḍaśotsadeṣu
vividhāni duḥkhasahasrāṇi pratyānubhavanti / tasmā jñātavyaṃ prāptavyaṃ
boddhavyaṃ abhisamboddhavyaṃ kartavyaṃ kuśalaṃ kartavyaṃ brahmacaryaṃ na
ca vā loke kiñcit pāpaṃ karma karaṇīyaṃ ti vademi // evaṃ sthavirasya
mahāmaudgalyāyanasya śrutvā bahūni prāṇisahasrāṇi devamanuṣyāṇāṃ adbhutaṃ
prāpnuvanti //

evaṃ samāsato narakavarṇaḥ // vistarato 'py upavarṇayiṣyāmi //

II. Mahāvastu, s. 16.8-26.17:

saṃjīvaṃ nāma // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti / iha
sapatnā ye vā bhonti sāpatnakā vā vairiṇaḥ kṣetravairikā vā vastuvairikā vā
vapravairikā vā pratirājāno vā caurā vā saṃgrāmagatā anyamanyasmiṃ sāpatnāni
cittāni upasthāpayitvā kālaṃ kurvanti tasya karmasya vipākato tatra satvā
upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ /
tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmānāṃ vipākaṃ
pratyānubhavanti // kasya karmasya vipākena takṣīyanti // yehi iha jīvanto prāṇakā
tacchitā bhavanti vāsīhi paraśūhi kuṭhārīhi tasya karmasya vipākena takṣīyanti //
kasya karmasya vipākato teṣāṃ śītako vāyu upavāyati // yehi iha nivāpakabhōjanāni
dattāni bhonti śṛgālamahiṣāna śūkarāna kukkuṭāna poṣitāni māṃsārthāya
vadhīṣyāmi tti tasya karmasya vipākato teṣāṃ (...) hasteṣu nakhā jāyanti daṇḍā vā
āyasā // yathā iha āyudhayānāni dattāni bhonti evaṃ yūyaṃ imehi āyudhehi
iṭṭhaṇṇāmaṃ grāmaṃ vā nagaraṃ vā nigamaṃ vā hanadhvaṃ manuṣyāṃ vā
tiracchānagatāṃ vā tasya karmasya vipākato teṣāṃ hasteṣu daṇḍā vāyasā jāyanti
asino ca // kenaiṣa saṃjīvo // tatra teṣāṃ nairayikānāṃ evaṃ bhavati saṃjīvaṃ
kālasūtrabhūtikaṃ tenaiṣa saṃjīvanirayo //

kālasūtraṃ nāma // so narako yāva āyudhahastā yāva saṃjītibhūto //
tatra tāṃ nairayikā nirayapālā ārdravṛkṣe vā varjetvā kālasūtravaṣena takṣanti
aṣṭāṃṣe pi ṣaḍaṃṣe pi caturāṃṣe pi // anyeṣāṃ dāni pārṣṇi upādāya yāvat kṛkātīkātō
yathā ikṣugaṇḍīkā evaṃ chindantā gacchanti anyeṣāṃ punaḥ kṛkātīkāḍ upādāya
yāvat pārṣṇi yathā ikṣugaṇḍīkā evaṃ chindantā gacchanti // te tathābhūtā atimātraṃ
duḥkhā vedanā vedenti na ca punaḥ kālaṃ karonti yāvaṃ na tatpāpakaṃ karma

kṣīṇaṃ bhavati // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // yehi iha baddhā bhavanti hastinigaḍāḍibhiḥ karmakārāpitā vā bhavanti ettakānāṃ hastāni chindatha pādāni chindatha ettakānāṃ nāsā ettakānāṃ snāyumānsaṃ utpāṭetha ettakānāṃ bāhu ettakānāṃ pṛṣṭhimānsaṃ utpāṭetha paṃcavāraṃ vā daśāvāraṃ vā tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ // tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmanāṃ vipākaṃ pratyanubhavanti // tatra te nairayikā nirayapālais tāḍyamānā paribhāṣyamānāḥ subhassū ti āhansu // te sambhūtā bahūni prānasahasrāṇi yathā naivajīvāni evan tiṣṭhanti // atha yamaḥ pālānāṃ paṭṭānāṃ taptānāṃ saṃprajvalitānāṃ saḥajyotibhūtānāṃ bahūni paṭṭasahasrāṇi purato vaihāyasaḥ gacchanti teṣāṃ dāni āgacchantāṃ śabdaṃ karonti / etāni āgacchantīti // tāni teṣāṃ āgatvā pratyekaṃ gātrāṇi pariveṣṭanti // tatra teṣāṃ chaviṃ nirdahanti carma pi mānsaṃ pi snāyumaṃ pi nirdahanti yathā sarvaṃ pi nirdagdhaṃ bhavati // atha teṣāṃ āvr̥ṃhitam tacchavimānsalohitam vyavadahyati // te tathābhūtā adhimātram duḥkhā vedanāṃ vedayanti na ca punaḥ kālaṃ karonti yāva sānaṃ taṃ pāpakaṃ karma vyantikṛtaṃ na bhavati // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ / tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmanāṃ vipākaṃ pratyanubhavanti // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // yehi iha jīvantā prāṇā anekāśo ghātāvitā bhavanti yehi iha yācanakehi vā paṇḍakehi vā sarvadaṇḍehi vā duḥśīlehi vā pravrajitehi cīvarāṇi vā kāyabandhanāni vā paribhūṃjītanī bhavanti tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ / tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmanāṃ vipākaṃ pratyanubhavanti // anyeṣāṃ dāni pārṣṇi upādāya yāva kṛkātīkātō vadhrī vidārenti // anyeṣāṃ dāni kṛkātīkātō upādāya yāva pārṣṇi vadhrī vidārenti // anyeṣāṃ dāni kṛkātīkā upādāya yāva kaṭiyo cīrakavadhrāni karonti // te tathābhūtā adhimātrāṃ vedanā vedayanti // kasya karmasya vipākenātra satvā upapadyanti // yehi idha erakavārṣikā vā kārāpitā cīrakavārṣikā kārāpitā vā tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // yo niraye andhakārādhūmasaṃgho parito so dhūmo tīkṣṇo kaṭuko bhayānako chaviṃ bhittvā carma bhittvā mānsaṃ bhittvā snāyumaṃ bhittvā āsthim bhittvā asthimarjaṃ mānsādy atiniryāti // sarve kāyā mūrchantā tatra saṃprakṣiyanti // te tatra anekāni yojanaśatāni anvāhiṇḍantā anyamanyam ākramantā paṭisubhanti // te tathābhūtā adhimātrā vedanāṃ vedenti na ca punaḥ kālaṃ karonti yāva sānaṃ taṃ pāpakaṃ karma vyantikṛtaṃ na bhavati // kasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti // yehi idha randhreṣu vā guttīṣu vā kārāsu vā bandheṣu vā sāhikānāṃ vā kimpuruṣakānāṃ vā undurūṇāṃ vā viḍālānāṃ vā ajagarāṇāṃ vā vile dhūpaṃ kṛtvā dvārā rakṣitā bhavanti madhukarā vā dhūmena bādhitā bhavanti tasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ vīvidhānāṃ pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmānāṃ vipākato tatra satvā upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ / tatropapannāḥ anyeṣāṃ pi vistaraḥ // kenedaṃ kālasūtraṃ // tatra nairayikān nirayapālā ārdravṛkṣe vā varjetvā kālasūtravaśena takṣanti tenaiṣa kālasūtranirayo yathākartavyo //

saṃghātō nāma // so narako parvatāntarikasaṃsthito āyaso ādīptasaṃprajvalito saḥajyotibhūto anekāni yojanaśatāni āyato // tatra teṣāṃ nairayikānāṃ nirayapālā āyudhahastā uddeśenti // te dāni bhītāḥ taṃ parvatāntarikaṃ praviśanti // teṣāṃ dāni purato ḡni prādurbhūto / te dāni bhītāḥ

pratnivartanti / teṣāṃ dāni prṣṭhato 'gni prādurbhavati // te dāni śailāḥ parasparam samāgacchanti / teṣu dāni āgacchanteṣu śabdāṃ karonti etāgacchanti etāgacchantīti // te samāgatā yathā ikṣu evaṃ pīḍayanti // te dāni śailā vaihāyasam abhyudgacchanti // te teṣāṃ heṣṭā anupraviṣanti / yadā anupraviṣṭā bhavanti bahūni prāṇisahasrāṇi te dāni śailā sanniviṣanti yathā ikṣugaṇḍā evaṃ pīḍenti lohitanadīyo prasyandanti // asthisamkalikāḥ parivarjyanti nirmānsā snāyusamyuktāḥ // tathābhūtā vedanā vedenti na ca punaḥ kālaṃ karonti yāva sānaṃ na taṃ pāpakam karma vyantīkṛtaṃ bhavati // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // yehi iha kīṭakamardanāni vā kārāpitāni bhavanti talamardanāni vā asipatre vā devānāṃ tathāivā jīvantakā evaṃ prāṇakā patrayaṣṭīhi pīḍitā bhavanti likṣā vā yūkā vā sāmkuṣā vā nakhehi piccitā bhavanti tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ / tatropapannāḥ anyeṣāṃ pi pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmānāṃ vipākam pratyanubhavanti // tā asthisamkalikāyo āyasāhi droṇīhi ādīptāhi samprajvalitāhi sajayotibhūtāhi āyasehi muśalehi ādīptehi samprajvalitehi sajayotibhūtehi ayopāte yathā paṃca varṣāsatāni bhavanti // te tathābhūtā evaṃ duḥkhāṃ tīvrāṃ vedanā vedayanti // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // yehi iha jīvantakā prāṇakā śaktīhi vijjhītā bhavanti vā gadāsīhi bādhyante vā yehi samprajvalitehi sajjīvāni prāṇakāni vyāpādyā udūkhale muśalehi samkliṣṭā bhavanti tasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti // kenaiṣa saṃghāto ti vuccati // tatra nairayikā satvāḥ saṃghātam āpadyante tenaiṣa nirayo saṃghāto ti vuccati //

(...) tatra te nairayikā bahūni prāṇasahasrāṇi pratyekapratyekam vā gharakehi oruddhā chinna-īryāpathā gacchanti // teṣāṃ haste agni prajvalati / yathā yathā agni prajvalati tathā tathā śabdāṃ karonti / yathā yathā agnir nirvāti tathā tathā tuṣṇībhavanti // te tathābhūtā adhimātrāṃ vedanā vedayanti // kasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti // yehi iha atrāṇā anabhisaraṇā karmakārāpitā bhavanti gehadāghā vā kṛtā bhavanti vanadāghā kṛtā bhavanti randhreṣu vā guttīṣu vā kārāsu vā bandheṣu vā sāhikānāṃ vā kimpuruṣānāṃ vā undurūnāṃ vā viḍālānāṃ vā ajagarānāṃ vā vileṣu agniṃ datvā dvārāni rakṣitāni bhavanti madhūni vā tāmbūlāni vā agnīnā bādhitāni bhavanti tasya kamasya vipākena tatra satvā upapadyanti // evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ / tatropapannāḥ anyeṣāṃ pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmānāṃ vipākam pratyanubhavanti // (...)

mahārauravo nāma // so narako saṃcīto āyaso ādīpto samprajvalito sajayotibhūto anekāni yojanaśatāni āyato // tatra teṣāṃ nairayikānāṃ nirayapālā mudgarahastā uddeśenti // te dāni bhūtā apy ekatyā dhāvanti apy ekatyāḥ palāyanti apy ekatyā na palāyanti apy ekatyā kutrāpi avasakkanti apy ekatyā na avasakkanti apy ekatyā anuśakyam saṃjñāpayamānāḥ pratyudgacchanti // te dāni narakapālā kasya dāni yūyam atra saṃjñāpayamānā pratyudgacchatheti tāṃ praharanti yathā dadhighatīkā evaṃ śīryanti viśīryanti // ye ca dhāvanti ye ca na dhāvanti te tathābhūtā duḥkhāṃ kharāṃ kadukāṃ vedanā vedenti // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // yehi iha candramasūryāni āvaritvāna bandhanāni kṛtāni bhavanti praveśayitvā osiranti ettha yūyam mā candramāsūryam paśyatha tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // kasya karmasya vipākato teṣāṃ satvānāṃ śīrṣāni piccīyanti // yehi iha jīvantakānāṃ prāṇakānāṃ śīrṣāni piccitāni

bhavanti ahīnām vṛścikānām śataghñīnām tasya karmasya vipākena teṣāṃ śīrṣāni piccīyanti //

kena taṃ rauravaṃ // tatra te nairayikā rodantā na śaknonti ambeti vā tāteti vā bāndhavān upetaṃ // tenedaṃ rauravaṃ ti samjñitaṃ //

tapano nirayo // tatra te nairayikā oruddhā bahūni prāṇisahasrāṇi tiṣṭhanti //
te dāni ādravṛkṣe vā varjetvā khādanti // yadā dāni bhavanti nirmānsā asthisamkalikā oruddhā snāyuyuktā te dāni saṃmūrchitvā sahaveḍanā prapatanti //
atha teṣāṃ karmavipākato śītalako vāto upavāyati // tena teṣāṃ chavimānsalohitaṃ upajāyati //

atha te purato praveśenti te tathābhūtā // kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti //
yehi iha advārakā gharā pratiyattā bhavanti teṣāṃ bhittiyo listāpattiyāyaṃ (?) bhavanti jīvantakā prāṇakā tatrāpi vā kartarikāhi praśastā bhavanti tasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti //
tatra kasya karmasya vipākena khajjanti // yehi iha jīvantakā prāṇakā khādāpitā bhavanti siṃhehi vyāghrehi dvīpihi ṛkṣehi tarakṣuhi tasya karmasya vipākena khajjanti //
kasya karmasya vipākato teṣāṃ śītako vāto upavāyati // yehi idha nivāpakabhōjanāni dattāni bhavanti mṛgānām mahiṣānām sūkarānām kukkuṭānām sthūlamānsārthāya vadhiṣyāmi tti tasya karmasya vipākato teṣāṃ śītako vāto upavāyati //
kenaiṣa tapano // nairayikā dahyanti tenaiṣo tapano nāma narako āyasehi śūlehi santaptehi samantato hi anupravārīto // tatra te nairayikā keci ekaśūlenāyutā pacyanti keci dvīhi keci yāvaddaśahi śūlehi āyutā pacyanti //
yadā dāni ekaṃ pārśvaṃ pakvaṃ bhavati vistīrṇam atha dvitīyena pārśvena // apy ekatyā nairayikā adhimātratvāt pāpakānām akuśalānām karmaṇām vipākato svayam eva anuparivartayanti //
te tathābhūtā adhimātrām vedanā vedayanti //

kasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti // yehi iha jīvaśūlikā kārītā bhavanti eḍakāyo te tasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti //
evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etaṃ tatropapatteḥ / tatropapannāḥ anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmaṇām vipākam pratyānubhavanti // (...)

(...) kenaiṣa avīci nāma // tasya purastimāto kuḍḍāto arciyo paścime kuḍḍe pratihanyanti paścimāto kuḍḍāto arciyo purastime kuḍḍe pratihanyanti dakṣiṇāto kuḍḍāto arciyo uttare kuḍḍe pratihanyanti uttarāto kuḍḍāto arciyo dakṣiṇe kuḍḍe pratihanyanti / bhūmiye utpattitā arciyo tale pratihanyanti talā nipatitāyo arciyo bhūmiye pratihanyanti sarvo 'rciḥ so narako pratibaddho // tatra te nairayikā bahūni prāṇasahasrāṇi yathā kāṣṭhāni evaṃ vicitraṃ pacyanti //
te tathābhūtā duḥkhām tīvrām kharām kaṭukām vedanā vedayanti na caivaṃ tāvat kālam karonti yāvat sānam na tatpāpakam karma vyantīkṛtam bhavati //
evan taṃ pūrve manuṣyabhūtehi abhisamṣkṛtam abhisamādiyitvā niyataṃ vedanīyaṃ //
evaṃ khalu puna ādhipateyamātram etan tatropapatteḥ / tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānām karmaṇām vipākam pratyānubhavanti //
kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti // ye iha mātrghātakā vā bhavanti pitṛghātakā vā arhantaghātakā vā tathāgatasya vā duṣṭacittā rudhiropādakā vā sarveṣāṃ api īdrśānām akuśalānām karmapathānām vipākena tatra satvā upapadyanti //
evaṃ khalu punar vividhānām pāpakānām akuśalānām karmaṇām vipākena tatra satvā upapadyanti //
tenaiṣa avīci iti vuccati // tatra te nairayikā avīciṃ kaṭukām tīvrām kharām vedanā vedayanti no yathānyeṣu narakeṣu narakapālā bhūtā karmaṇi kārāpentī śītako vāto upavāyati yathā

*anyatra na evaṃ tatra // atra khalu avīciṃ mahānarake duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ
kaṭukāṃ vedanā vedayanti tena eṣo avīcī nāma mahānarako //*

Bibliografia

- BEROUNSKÝ 2012 = Berounský, Daniel: *The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings and the Quest for Chinese Influence on the Tibetan Perception of the Afterlife*, Prague 2012.
- EDGERTON 2004 = Edgerton, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Delhi 2004 [1. wydanie: New Haven 1953]. (*BHSG, BHSD*).
- JONES 1949 = Jones, John J.: *The Mahāvastu*. Vol. I, London 1949.
- KOC 1989 = Koc, Bogusław J.: *Między śmiercią a narodzinami*, Poznań 1989.
- LANMAN 1963 = Lanman, Charles R.: *A Sanskrit Reader. Text and Vocabulary and Notes*, Cambridge, Massachusetts 1963.
- MARCINIAK 2010 = Marciniak, Katarzyna: „Najstarszy zachowany manuskrypt buddyjskiego tekstu sanskryckiego *Mahāvastu*”. *Studia Indologica* 17 (2010): 127-157.
- MARCINIAK 2014 = Marciniak, Katarzyna: *Studia nad Mahāvastu, sanskryckim tekstem buddyjskiej szkoły mahasanghików-lokottarawadinów*, Research Centre of Buddhist Studies, Warszawa 2014.
- MEJOR 2007 = Mejer, Marek (red.): *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Warszawa 2007.
- MINOIS 1996 = Minois, Georges: *Historia piekła*, Warszawa 1996.
- MN 130 = (1) *Devadūtasutta*, tekst elektroniczny [Online], <http://obo.genaud.net/dhamma-vinaya/pali/mn/mn.130.pali.bd.htm> [dostęp: 13 maja 2014]. Tekst palijski. (2) Sister Uppalavanna: *Devadūtasutta*, tekst elektroniczny [Online] <http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/2Majjhima-Nikaya/Majjhima3/130-devaduta-e.html> [dostęp: 13 maja 2014]. Przekład angielski.
- MONIER-WILLIAMS 2002 = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*. Searchable Digital Facsimile Edition, The Bhaktivedanta Book Trust International 2002 [1. wydanie: Oxford 1899].
- SADAKATA 1997 = Sadakata, Akira: *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*, Tokyo 1997.
- SADAKATA 2000 = Sadakata, Akira: *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*, Poznań 2000.
- SENART 1882 = Senart, Émile: *Le Mahāvastu*. Vol. I, Paris 1882.
- TED = *The Rangjung Yeshe Tibetan-English Dharma Dictionary*. http://www.nitartha.org/dictionary_search04.html [dostęp: 30 maja 2014].
- YUYAMA 2001 = Yuyama, Akira: *The Mahāvastu-Avadāna in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts*, The Centre for Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko 2001.

Summary

Anna Rysmanowska

Buddhist concepts of hells.

The present article describes the evolution of Buddhist concepts of hells from the earliest times to the 5th century A.D. It is more than apparent that the Buddhist ideas of hells have their origins in India. Such a conclusion can be drawn from a large number of identical elements that can be found in Brahmanic and Jaina texts, such as names of hells, types of tortures etc. The Lord of Hells – Yama, who has been incorporated into the Buddhist pantheon, origins from the Brahmanic tradition as well. The main part of the article consists of the translation and the analysis of the initial chapter of the *Mahāvastu* – the *Naraka-parivartam nāma sūtram* which contains an extensive description of hells visited by one of the Buddha's head disciples – Maudgalyāyana. See also above in this volume, the paper of K. Marciniak which offers a careful transcription of the complete text of the *Naraka-parivartam* provided with a detailed grammatical commentary.

Upaniszadowy humanizm buddyjski Rabindranatha Tagore'a duchowym posłannictwem dobra i miłości.

JOANNA TUCZYŃSKA

Humanizm buddyjski Rabindranatha Tagore'a przeniknięty duchem *Upaniszad* (*Upaniṣad*) stanowi najgłębszą naturę jego poetyckiej etyki i estetyki. Organiczna jedność świata filozofii wieczystej *Advaita Vedanty* (*Advaita Vedānta*) stapia się z głęboko ludzkim posłannictwem uniwersalnej miłości Gautamy Buddy (Gautama Buddha).¹ Myśl ta buddyjska, ponadczasowa, w zespoleniu z idealizmem *Upaniszad* determinuje duchowy humanizm, którego eksponentem jest poeta. Miłość w tym aspekcie, jako wartość etyczna, realizuje się w ideale najwyższego dobra urzeczywistnionego empatią, poprzez którą następuje duchowe zjednoczenie z Istotą Boską.

Zjednoczenie to przekracza u Tagore'a swój poetycki, mistyczny aspekt i przybiera głęboko humanistyczny, etyczny wymiar. Szczególna konsolidacja nurtu etycznego z uniwersalnym duchem humanistycznym jest możliwa dzięki myśli buddyjskiej, która wyzwala ludzkość spod hierarchicznego podziału i pozwala na braterskie, siostrzane zjednoczenie się z wszechistnieniem. Stopienie to ma charakter empatycznego utożsamienia się jednostki ze światem ożywionym jako przejawem Boskiego Ducha.

Humanizm *Upaniszad*,² który w swej naturze przejawia idee ponadczasowego uniwersalizmu, zostaje urzeczywistniony właśnie przez buddyzm, o czym poeta przypomina w *Sadhanie* (*Sādhana*):

„Budda, który rozwinął praktyczną stronę nauk *Upaniszad*, głosił to samo przesłanie, mówiąc: ‘Ze wszystkim, czy jest wysoko, czy nisko, blisko czy daleko, czy jest widzialne, czy niewidzialne, masz zachować związek bezgranicznej miłości bez jakiegokolwiek wrogości czy chęci zabijania. Życie w takiej świadomości (...) jest *Brahmaviharą* (*Brahmavihāra*) lub innymi słowami, jest życiem, poruszaniem się i radowaniem w duchu Brahmy.’”³

¹ Richard King nawiązuje do tej myśli, pisząc: „W historii myśli wedantyjskiej powszechną stała się krytyka szkoły Siankary, iż Advaita Vedanta jest formą krypto-buddyzmu.” Zob.: KING 1995: 88, tł. J.T.; w oryg. “In the history of Vedāntic thought it has become a standard criticism of the Śāṅkarite school that Advaita Vedānta is really a form of crypto-Buddhism.”

² Por. PRADHAN 2002: 8-9.

³ Sādh 1915: 14, tłumaczenie własne. Wszystkie teksty angielskie oraz bengalskie są przedstawione w moim autorskim tłumaczeniu, dalej w artykule oznaczone jako J.T. [= *Studia Indologiczne* 21 (2014): 215-228

Upaniszadowy Budda Tagore'a niesie ze sobą koncepcję hinduistycznego buddyźmu, w którym istnieje nadrzędna siła stwórcza określana jako *Dharmakaja* (*Dharmakāya*), „Ciało Prawdy”, będące kosmicznym ciałem wszechrzeczy.⁴ *Katha Upaniszad* (*Kāthopaniṣad*) definiuje istotę *Brahmana* w podobny sposób⁵, co niewątpliwie dowodzi nie tylko ogromnego oddziaływania hinduizmu na Buddę, ale również pozwala sądzić, że buddyzm, pomimo powszechnego przekonania, ma teistyczne korzenie, i to właśnie w *Upaniszadach*. Idea osobowego ducha stwórczego, *Dharmakaja*, pojawia się w wyrazistej formie dopiero w buddyźmie *mahajany* (*mahāyāna*), jednak w swej fundamentalnej zasadzie już sam Budda, jak wierzył Tagore, przejął myśl upaniszadową i ideę osobowej stwórczej siły dla ewolucji panteistycznego humanizmu. Tagore nie przeciwstawia hinduizmowi filozofii buddyjskiej, lecz traktuje ją jako gałąź upaniszadowej myśli, która rozwinęła się i rozkwitła pod wpływem *Wed* (*Vēda*).⁶

Zgodnie z przekonaniem Tagore'a, etyka buddyjska jest urzeczywistnieniem nauk *Upaniszad*.⁷ Idea wyzwolenia z cierpienia poprzez miłość, w której jednostka stapia się z Wszechświatem, jest buddyjskim echem filozofii wedyjskiej, o czym Tagore przypomina nie tylko w *Sadhanie*, ale również w *The Religion of Man*.⁸ Należy więc uznać, że poeta jest wyrazicielem religijnego humanizmu wyrastającego z natchnienia myślą upaniszadową, w którym buddyzm jest ewolucją i uzupełnieniem *Wedanty*.⁹ Wykracza on poza filozoficzno-religijną sferę na grunt społeczny, przynosząc światu duchową demokrację, w imię której wszelkie podziały, w tym kastowe, tracą rację bytu. „Budda przywrócił ludzkie prawa wyrzutkom, tym którzy byli uciśnieni pod butem tak zwanych wyższych warstw społecznych,”¹⁰ co wiąże się niemal z przywróceniem statusu człowieczeństwa tym, którzy przez społeczeństwo zostali pozbawieni ludzkiego ducha. Tagore zwraca uwagę na tę zależność, przyjmując duchowe wartościowanie za źródło empatii w opozycji do hierarchizacji społecznej, która rodzi ucisk i okrucieństwo. Poeta przedstawia głęboko ludzką syntezę rozważań, niosącą odpowiedź na pytanie o drogę ku człowieczeństwu:

Joanna Tuczyńska]. Por. oryg.: “Buddha who developed the practical side of the teaching of *Upanishads*, preached the same message when he said, ‘With everything, whether it is above or below, remote or near, visible or invisible, thou shalt preserve a relation of unlimited love without any animosity or without a desire to kill. To live in such a consciousness (...) is Brahmanivāra, or, in other words, is living and moving and having your joy in the spirit of Brahma.’”

⁴ BIJLERT 2012: 35-51.

⁵ Zob.: KU 2011: II.1.15.

⁶ BIJLERT 2011: 35-51.

⁷ Sādh 2012: 14.

⁸ TRM 2004: 51-53.

⁹ BIJLERT 2012: 35-51.

¹⁰ BARUA 2011: 7, tł. J.T.; por. oryg.: “Buddhism has restored human rights to the deprived, to those who were trampled under feet by the so called high-ups of society.”

„Gdy rozpoznamy w nim [drugim człowieku] ducha, wówczas rozpoznamy w nim siebie samych. Natychmiast wtedy czujemy, że okrucieństwo wobec niego jest okrucieństwem wobec nas samych, że poniżanie go jest okradaniem siebie samych z własnego człowieczeństwa (...).”¹¹

Prawda ta wynika z humanistycznego przekonania o nieograniczonym stwórczym potencjale wszechstnienia, o boskiej naturze świata, który jest rozszerzonym ciałem samego Stwórcy. Odrzucając duchowość drugiej istoty, dopuszczając się wobec niej okrucieństwa, wyrzekamy się i ranimy samego Boga. Miłość w swym aspekcie religijnym, teistycznym, jako idea *bhakti* nie istnieje bez miłości dla innych istnień, które są rozszerzeniem Nieskończonego Bytu. Cześć dla Boga musi pociągać za sobą uwielbienie dla świata wyrastającego z jego boskiego bezkresnego ciała, bowiem świat i jego Stwórca stanowią Jednię. Zależność ta, oparta na miłości, prowadzi do humanistycznej ewolucji, która zdradza empatyczną, pełną litości i przyjaznej łaskawości postawę wobec wszelkiego stworzenia.

Ideał Boga-Stwórcy, wyrażony w symbolice serca słowami *Bryhadaranjaka Upaniszady (Brhadāraṇyakopaniṣad)* -

„To serce to jest Pradžapati. To jest Brahman.

Jest wszystkim. Ma trzy sylaby: hry, da, jam”,¹²

zostaje praktycznie zastosowany przez Buddę w idei *Bodhihrydaja (Bodhi-hṛdaya)* – „Sercu Wiekuistego Oświecenia.”¹³ Oświecenie to oznacza osiągnięcie stanu najwyższej świadomości, jakim jest nieskończone dobro miłości. Tagore tłumaczy w *Sadhanie*, iż „brak miłości jest stopniem znieczulenia, bowiem miłość jest doskonałością świadomości.”¹⁴ Istota, która nie urzeczywistnia się w miłości, nie jest zdolna do humanistycznego postrzegania świata, a co za tym idzie, nie potrafi odnaleźć siebie poza samym sobą, zatapia się w egoizmie i traci zdolność do empatycznego odczuwania, a tym samym oddala się od Boga, który jest ciałem wszechrzeczy. Poeta odnosi tę prawdę do Buddy, który wykluczył zrozumienie świata bez miłości, uznając, iż świat sam w sobie jest miłością i

¹¹ Sādh 2012: 61, tł. J.T.; oryg.: “But when we know him as a spirit we know him as our own. We at once feel that cruelty to him is cruelty to ourselves, to make him small is stealing from our own humanity (...).”

¹² BĀU 2011: V.3.1, tł. J.T.; w oryg.: *eṣa prajā-patir yad hṛdayam, etad brahma, etat sarvam. tad etat try-akṣaram, hr-da-yam iti.*

¹³ Tagore pisze: „Nagardżuna (Nāgārjuna) mówi o *Bodhihrydaja* (którego inną nazwą jest *Bodhicitta*) w następujący sposób: ‘Ten, kto rozumie naturę *Bodhihrydaja*, widzi wszystko kochającym sercem, bowiem miłość jest esencją *Bodhihrydaja*.’” Zob.: CU 1922: 75, tł. J.T.; por. oryg.: “Nagarjuna speaks of the Bodhi-hridaya (another of whose names is Bodhi-citta) as follows: ‘One who understands the nature of the Bodhi-hridaya, sees everything with a loving heart: for love is the essence of Bodhi-hridaya.’”

¹⁴ Sādh 2012: 59, tł. J.T.; w oryg.: “Want of love is a degree of callousness; for love is the perfection of consciousness.”

dlatego pojąć możemy go tylko utożsamiając się z nim w miłości poprzez odrzucenie przywiązania do własnego ‘ja’.¹⁵

Myśl ta jest jasnym echem *Mundaka Upaniszady* (*Muṇḍakopaniṣad*)¹⁶ głoszącej, iż jednocząc się ze światem, człowiek stapia się z sercem *Brahmana*. W zespoleniu tym istota ludzka wyzwala się z pęt ‘ego’ i tym samym z awidji (*avidyā*),¹⁷ co prowadzi do urzeczywistnienia człowieczeństwa w miłości. Jest to spełnienie nie tylko humanistycznego wymiaru ludzkiego istnienia, ale też boskiego przeznaczenia i *dharmy* człowieka, bowiem świat będący miłością czeka na odpowiedź ludzkiej duszy w posłannictwie dobra. Koncepcja miłości jako siły konsolidującej cały świat stała się inspiracją dla Buddy, którego nauki oddziaływały na rozwijające się nurty duchowości indyjskiej i zdeterminowały religijny humanizm Tagore’a.

Uniwersalizm humanistycznej miłości ma swoje korzenie w karmicznym założeniu, iż siejemy, by zbierać owoce, z których znów ma powstać nasienie, co buduje nieprzerwany cykliczny, kosmiczny rytm Wszechświata. Energią wprowadzającą tę zasadę w niezachwiany ruch jest dobro wypływające z miłości, bowiem cały proces mający charakter stwórczy realizuje się w obdarowywaniu innych sobą, co prowadzi do wygaśnięcia egoizmu będącego przeciwstawieniem Boskiej dobroci. Miłość taka w swym humanizmie rodzi wolność, która z kolei pozwala na naturalny niezachwiany rozwój ludzkiej istoty. Prowadzi to do odrzucenia wszelkich ograniczeń, które nie pozwalają na duchową ewolucję jednostki, w szczególności zakłamania społecznego i religijnego wraz fanatyzmem, będącym siłą zniewalającą umysł. Najdonioślejszym przykładem tego jest rytualizm religijny, odzierający wiarę z wysublimowanej boskiej duchowości i nadający obrządkom charakter pogańskiego okrucieństwa. Potępienie przez Buddę rytualnej ofiary staje się niezwykle wymowną manifestacją humanistycznej dobroci, bowiem gloryfikuje życie w *ahinsie* (*ahiṃsā*)¹⁸, co niewątpliwie nobilituje rodzaj ludzki, wynosząc człowieka ponad wymiar prymitywnego przetrwania.

Odniesienie do rytualizmu odnajdujemy w *Katha Upaniszadzie*¹⁹, gdzie Nacziketas (Naciketetas), poszukujący duchowej mądrości, jest przeciwstawiany swojemu ojcu Wadžaszrawasowi (Vājaśravas), który wypełnia ofiarne rytuały, podążając drogą ortodoksyjnej bramińskiej ideologii.²⁰ Odrzucenie pęt fałszywej

¹⁵ Sādh 2012: 60.

¹⁶ Zob.: MuU 2011: II.1.1, doktryna *Brahman=Atman* (*Brahman=Ātman*).

¹⁷ *avidja* (*avidyā*) – ‘ignorancja’, ‘niewiedza.’

¹⁸ Termin *ahinsa* (czy też *awihinsa* (*avihimsā*)) został przetłumaczony przez Mahatmę Gandhiego jako ‘brak przemocy’ (non-violence).

¹⁹ KU 2011: I.I.1-3.

²⁰ Krytyka rytuałów zalecanych przez *Wedy* jest wyrażona również ustami Krysny (Kṛṣṇa) w *Bhagawadgicie* (*Bhagavad-gīta*), gdzie kilkakrotnie zaznaczony zostaje zębny wpływ bezsensownych ceremoniałów, a uwolnienie się od nich jako nieodzowne dla zjednoczenia się z Najwyższą Jaźnią. Zob.: BhG 1981: 2.42-43; 2.53.

religijności pozwala na urzeczywistnienie nieskończonego dobra na drodze humanistycznego rozwoju duchowego.

Wartościowanie życia, niechlubnie oswojone w zbiorowej świadomości społecznej, a przejawiające się przyzwoleniem na zabijanie dla ofiary oraz pożywienia, przybiera u Tagore'a wymiar fundamentalnego etycznego problemu jako zaprzeczenia humanistycznej idei dobra. Poeta piętnuje ten fakt na gruncie codziennej obyczajowości objawiającej się w przyzwyczajeniach rodzaju ludzkiego. Zabijanie w ofierze dla bogów rodzi społeczną akceptację zachowań sprzecznych z ideą *ahimsy*. W szczególnie obrazowy sposób maluje Tagore obraz ludzkiego okrucieństwa w *Glimpses of Bengal*, gdzie widok ptaka uciekającego przed rzezią wywiera na nim tak przejmujące wrażenie, iż odżegnuje się on od powszechnie uznanych zwyczajów, dając tym samym wyraz idei wyższego przeznaczenia rodzaju ludzkiego.²¹ Poeta nawiązuje do tej myśli też w *Sadhnie*:

„(...) w Indiach cały lud, który był kiedyś mięsożerny, porzucił spożywanie zwierzęcych pokarmów, by rozwijać uczucie uniwersalnej więzi z życiem, zdarzenie wyjątkowe w dziejach ludzkości.”²²

Tak się dzieje, bowiem Stwórca całym światem przemawia do człowieka, nieustannie kreując czas i miejsce pełne znaczenia i duchowego przesłania. Nieprzerwana medytacja i kontemplacja otaczających nas zjawisk pozwala zauważyć i właściwie odczytać rzeczywistość, która objawia się przed nami sprawczą siłą. Poprzez właściwą percepcję świata zewnętrznego przebudzamy się z *awidji* do życia w *buddhi*, najwyższej świadomości oświeconego umysłu.

Odrzucenie zabijania dla pożywienia to nie tylko dostrzeżenie w innych istotach własnej duszy, ale przede wszystkim rozpoznanie w nich Istoty Boskiej. Konsekwencją takiej postawy jest zmiana wartościowania między człowiekiem a zwierzęciem symbolizującym niższe istnienie, co prowadzi do uznania duchowej jedności całego świata ożywionego, a tym samym do humanistycznej ewolucji i sublimacji postaw etycznych wobec ludzi zdegradowanych w hierarchii społecznej. W procesie tym człowiek rozwija w sobie zdolność do miłosierdzia i

²¹ Zob.: GBSLRT 2008: 70: „Nagle ujrzałem brnącego po wodzie na przeciwny brzeg dziwnego ptaka ściganego przez wielki tłum. Odkryłem, że była to domowa kura, która skacząc za burtę uciekła przed nadchodzącą z kuchennej rzeźni zagładą i próbowała teraz panicznie przedrzeć się na drugą stronę rzeki. Prawie osiągnęła już brzeg, gdy szpony niezmordowanych prześladowców zamknęły się na nią, chwytając triumfalnie i ściskając za szyję. Powiedziałem kucharzowi, że nie będę jadł mięsa na obiad.” Tł. J.T.; por. oryg.: „(...) I saw, all of a sudden an odd-looking bird making its way through the water to the opposite bank, followed by a great commotion. I found it was a domestic fowl which had managed to escape impending doom in the galley by jumping overboard and was now trying frantically to win across. It had almost gained the bank when the clutches of its relentless pursuers closed on it, and it was brought back in triumph, gripped by the neck. I told the cook I would not have any meat for dinner.”

²² Sādh 2012: 9, tł. J.T.; w oryg.: „ (...) in India a whole people who once were meat-eaters gave up taking animal food to cultivate the sentiment of universal sympathy for life, an event unique in the history of mankind.”

litości, a więc kształtuje cechy boskie, co skutkuje przebudzeniem w jego świadomości duchowego humanizmu.

W rezultacie dochodzi do urzeczywistnienia buddyjskiego idealizmu humanistycznego również na tle społecznym, wyrażającego się potępieniem *warn* (*varṇa*)²³, a tym samym podziałów i nierówności. Sympatia dla odrzuconych i poniżonych, zatraconych i wyklętych, jest urzeczywistnieniem najgłębszej i najprawdziwszej istoty Miłości Najwyższej, bowiem sam Bóg zstępuje ze swego Niebiańskiego Królestwa, by zbratać się ze straceńcami i wyrzutkami w ich niedoli. Tagore w nadzwyczaj przejmujący sposób pisze o tym w *Gitańdzali* (*Gītāñjali*):

„Gdzie najniżsi spośród najędźniejszych
Przebywają, tam stopy twe,
W cieniu, w poniżeniu,
Pośród zatraconych mieszkają.”²⁴

Idee te i postawy ze szczególną siłą wyraża właśnie Gautama Buddha, uznawany za dziewiątego, ludzkiego awatara boga Wisznu (*Viṣṇu*)²⁵, którego filozofia miłości staje się syntezą ponadczasowych wartości humanistycznych. Zdaniem Tagore’a religia Buddy „ma tę samą moralną cechę, którą odnajdujemy w życiu i naukach Ramy (*Rāma*) oraz Kryszny (*Kṛṣṇa*).²⁶ Jasno ukazuje ona tendencję ideału kszatrijów (*kṣatriya*) wraz z wolnością i odwagą jego intelektu, a ponad wszystko z jego sercem rozumnym we współczuciu, szczodrym w samopoświęceniu się.”²⁷ Tagore zachwyca się tą prawdą w *Sadhanie*, cytując Buddę, który mówi:

„(...) głoszę zagładę, lecz tylko zagładę pychy, lubieżności, złej myśli i ignorancji,

²³ *warna* (*varṇa*) — w sankrycie: ‘klasa (społeczna)’, [często niepoprawnie:] ‘kasta’.

²⁴ *Gitāñ* 2011: 107, tł. J.T.; por.oryg.:

Yekhāy thāke sabār adham dīner hate dīn
Se'ikhāne ye caraṇ tomār rāje Sabār piche, sabār nice,
Sab-hārāder mājhe.

²⁵ Zgodnie z tradycją wisznuciką (*vaiṣṇava*) Gautama Buddha uważany jest za ziemskie wcielenie boga Wisznu.

²⁶ Zarówno Buddha, Rama jak i Kryszna pochodzili z kasty kszatrijów (*kṣatriya*). Tagore przypisywał tejsze kaście bardzo idealistyczne cechy, a w samym Ramie upatrywał źródło najgłębszej braterskiej więzi z uciśnionymi oraz poniżonymi. Wyrażając taki pogląd, poeta odwoływał się przede wszystkim do *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*) oraz do samego Ramy jednoczącego się w przyjaźni i dobroci z najniższymi warstwami społecznymi. Zob. *VIH* 1962: 80, 90.

²⁷ *VIH* 1962: 80, tł. J.T.; w oryg.: “The religion [of Buddha] has in it the same moral quality which we find in the life and teaching of Rama and Krishna. It clearly shows the tendency of the Kshatriya ideal, with its freedom and courage of intellect, and above all its heart, comprehensive in sympathy, generous in self-sacrifice.”

nie zaś zagładę przebaczenia, miłości, dobroczynności i prawdy.”²⁸

Ten głęboki duchowy humanizm staje się największą siłą poetyckiego natchnienia twórczości dramatycznej Tagore'a opartej na motywach buddyjskich. Ideą jego jest przewyciężenie okrucieństwa, ślepoty intelektualnej oraz obojętności i ignorancji jako drogi do ocalenia człowieczeństwa. Nie śmierć jest tu zagładą, lecz unicestwienie, jak poeta tłumaczy, powołując się na Lao-tze, bowiem śmierć oznacza koniec fizycznego istnienia, natomiast unicestwienie jest wygaśnięciem duszy pojmowanej jako istoty człowieczeństwa.²⁹ Ideą życia i przetrwania jest więc duchowe człowieczeństwo, nie zaś zwykła biologiczna ludzka powierzchowność. Stan ten jest wynikiem ewolucji wewnętrznej, która może być urzeczywistniona jedynie poprzez głęboki humanizm, w religii „Człowieka Nieskończonego”, który, jak pisze Tagore, jest powołany do pracy dla ludzkości i dzieło całego jego życia winno być ofiarnym bezinteresownym oddaniem.³⁰

Humanistyczne posłannictwo dla dobra świata eliminuje wszystkie bariery i ograniczenia oraz podziały i uprzedzenia społeczne. Człowiek Tagore'a, zrównany w idei Boskiego Ducha z otaczającym go Wszechświatem, przełamuje bariery kastowe i rasowe oraz ograniczenia rytualizmu zachłannych religii, by realizować ideał Najwyższej Miłości i Dobroci. Myśl ta manifestuje się w buncie wobec ponizienia i ucisku społecznego oraz buduje etykę istnienia bohaterów Tagore'a, którzy są duchowymi wysłannikami jego humanistycznego idealizmu.

Przykładem tego jest dramat *Czandalika (Caṅḍālikā)*³¹, w którym mnich buddyjski Ananda (Ānanda) przyjmuje wodę z rąk Prakryti (Prākṛti), dziewczyny z kasty niedotykalnych. Scena ta jest symbolicznym aktem zjednoczenia się z wyrzutkami systemu społecznego uznanymi za nieczystych, niskich, godnych pogardy „nie ludzi”. Przyjmując od Prakryti wodę, Ananda jednoczy się z nią i przywraca jej „prawo dotyku”, a tym samym człowieczeństwo oraz ludzką godność. Woda, symbol życia oraz czystości zarówno fizycznej jak i duchowej, wypełnia rytuał scalenia, zlania się i stopienia jednego człowieka w drugim. Ananda w tym akcie przyjmuje Prakryti do swego wnętrza, czyniąc ją częścią

²⁸ Sādh 2012: 21, tł. J.T.; w oryg.: „(...) I preach extinction, but only the extinction of pride, lust, evil thought, and ignorance, not that of forgiveness, love, charity, and truth.”

²⁹ TRM 2004: 126.

³⁰ Tagore używa określenia ‘Man the Eternal’ w odniesieniu do człowieka urzeczywistniającego swój nieskończony boski potencjał poprzez bezinteresowną pracę dla świata. Zob.: TRM 2004: 4.

³¹ *Czandalika (Caṅḍālikā)*, dramat Rabindranatha Tagore'a osnuty na motywach buddyjskiej legendy. Ideą dramatu jest odrodzenie duchowe i społeczne najbardziej poniżonych, symbolizowanych tutaj przez Czandalikę, dziewczynę z kasty niedotykalnych. Odrodzenie to przychodzi nieprzypadkowo z rąk buddyjskiego mnicha, Anandy, który niesie ze sobą przesłanie uniwersalnej dobroczynnej miłości Gautamy Buddy. Kluczową sceną dramatu jest przyjęcie wody z rąk Czandaliki przez Anandę, co symbolizuje pojednanie z uciśnionymi oraz ich społeczne odrodzenie. Dramat jest pełen symboliki i posiada głęboko ludzkie przesłanie równości oraz braterskiej miłości.

samego siebie. Prakryti, symbolizująca cielesność, oraz Ananda, utożsamiający duchowość, reprezentują dwa bieguny jednego boskiego wymiaru, w którym duch – Ananda jest dopełnieniem ciała – Prakryti.

Nic nie dzieje się bez przyczyny i wszystko na swój Boski plan. Nieprzypadkowo Prakryti spotyka mnicha buddyjskiego, który przybywa do niej po wodę mającą oczyszczającą, życiodajną symbolikę. Należy pamiętać, że we wszystkich ceremoniach religijnych człowiek, na znak jedności z Bogiem, spożywa w świątyni uświęcony pokarm: w tradycji chrześcijańskiej „hostię”, w hinduizmie *prasadę* (*prasāda*)³². Akt ten symbolizuje przyjęcie Boskiego Ducha do swego wnętrza i jest symbolem komunii, rozumianej w hinduizmie jako *joga* (*yoga*). Zjednoczenie to jest osiągnięciem pełni w idei Boskiej Miłości, która jest siłą stwórczą oraz przeznaczeniem, prawdą i *dharmą* całego świata.

Przesłanie to urasta do wielkiej modlitwy ludzkości, do kosmicznej mantry rozbrzmiewającej ideałem duchowego humanizmu, w której natchniony Budda jednoczy cały rodzaj ludzki siłą miłości. Tagore staje się wysłannikiem tej uniwersalnej miłości we wszystkich jej aspektach, objawiając ze szczególną mocą jej miłosierny duch w *Malini* (*Mālinī*)³³, gdzie tytułowa bohaterka wyłania się w aureoli buddyjskiego światła odrodzenia, by przebudzić świat z bramińskiego fanatyzmu. Ideał człowieczeństwa zostaje wyrażony w dramacie „buddyjską mantrą miłosierdzia, życzliwości, miłości, łagodności (nieprzemocy) oraz przebaczenia”.³⁴

Malini jest eksponentką posłanniczej miłosiernej miłości, którą Tagore uznał za ideał dobroci i uczynił fundamentem swojego humanizmu. W swej walce z zakłamaną ortodoksją, ofiarniczym rytualizmem świątynnym, kastowością, uprzedzeniami, mściwością i nienawiścią wypływającą z chciwości i chęci władzy, Malini staje się wysłanniczką oświeconej buddyjskiej wiary pełnej miłosiernej miłości, której mocą przebacza i prosi o przebaczenie dla Kszemankary (Kṣemaṅkara), zdrajcy i zabójcy, człowieka zaślepionego fanatyzmem i przepojonego mściwością.

³² *Prasada* (*prasāda*) – uświęcone pożywienie stanowiące ofiarę podczas ceremoniału religijnego.

³³ *Malini* (*Mālinī*), dramat Rabindranatha Tagore’a, którego tytułowa bohaterka staje się wysłanniczką nowej wiary buddyjskiej, mającej przynieść wyzwolenie i odrodzenie ze starego rytualizmu ortodoksyjnego braminizmu. Akcja dramatu rozwija się dynamicznie, gdy Malini zostaje wygnana za swoje duchowe i religijne ideały. W dramacie pojawia się konflikt między nową i starą wiarą, między miłością utożsamioną w idealizmie Malini oraz Supriji (Supriya), a władzą i religijną ortodoksją reprezentowaną przez króla oraz Kszemankarę (Kṣemaṅkara). Kulminacją sztuki jest ostatnia scena, w której, zdradziecki Kszemankara zabija najbliższego niegdyś przyjaciela Supriję i, pomimo swojego haniebnego czynu, w duchu nowej buddyjskiej wiary przepojonej miłością, otrzymuje przebaczenie od Malini, która swą postawą chce obudzić miłosiernie sumienie króla.

³⁴ SINHĀ 1415 BS: 39-40, tł. J.T.; por. oryg.: *bauddhadharmer karuṇā, maitrī, prem, ahimsā o kṣamāmantra*.

Przeciwstawienie się nienawiści, zemście, okrucieństwu oraz wywyższenie litościwej miłości i dobroci, prowadzi do napiętnowania i odrzucenia największych przyczyn ludzkiej niedoli, upadku oraz degradacji w materialnym i duchowym sensie. Idea humanistycznej miłości ewoluuje w świadomości Tagore'a od buntu i potępienia podziałów kastowych, poprzez walkę z zakłamaniem i okrucieństwem religijnym aż po uczucie przebaczenia i wyzwolenia z więzów oceniającego intelektu. Ta idealistyczna postawa Tagore'a wynika z uznania Boga za kosmiczną Jednię, w której świat jawi się jako rozszerzone Boskie Ciało, będące emanacją ducha miłości stwórczej. Odrzucenie jakiegokolwiek jego części oznacza zachwianie kosmicznej organicznej harmonii, a tym samym zerwanie siostrzanych i braterskich więzi z otaczającym nas wszechbytem, który jest naszą boską duszą i prawdziwą jaźnią

Tagore jedna się bezgranicznie w miłości z całym światem ożywionym, począwszy od istot najniższych, w zwierzęcy kształt odzianych w dosłownym i symbolicznym znaczeniu aż po niebiańskie siły przyrody. Jego sprzeciw wobec skostniałej ortodoksyjnej religijności jest wyrazem duchowego humanizmu, który zespała go z organiczną stwórczą siłą Boskiego Dobra i Miłości. Ta głęboka etyka istnienia emanuje swą niebiańską myślą w *Raidas, the Sweeper*, gdzie słowami buntu wobec bramińskiej ortodoksji, poeta przemawia tak:

„Braminie, gdyś ty był zajęty zaciskaniem sznura kiesy swej, miłości
skarb na ziemię
wyśliznął się niezauważenie, a Mistrz mój, w swym boskim uniżeniu, z
pyłu ją uniósł.”³⁵

Odrzucenie religijnych i społecznych uwarunkowań niosących ze sobą podziały przeradza się w bezgraniczną jedność w idei humanistycznej dobroci dla całego Wszechświata. Posłannicza miłość rozprzestrzenia się na wielkie kosmiczne stwórcze ciało świata ożywionego, obejmując swą boską łaskawością wyrzutków społecznych i kulturowych, tych najniższych w ślepych kole *sansary* (*samsāra*)³⁶. Niezdolność do empatycznego zespolenia się jest wyrazem głębokiej nieświadomości, która niczym czarna skorupa ignorancji okala i więzi jednostkę jeszcze niezrodzoną do życia w świetle najwyższego człowieczeństwa wyrażonego duchowym humanizmem.

Mistyczna duchowość Tagore'a kształtuje się w aurze buddyjskiej etyki wyrażonej współczującą miłością oraz pełną łaskawości i oddania dobrocią. Empatyczne to posłannictwo jest istotą duchowego humanizmu, czemu daje wyraz poeta w *Sadhane* mówiąc, iż poprzez dobroć nie realizuje się nieskończoności w gwiazdach, lecz w człowieku.³⁷ Filozofia miłości Tagore'a zaczerpnięta z buddyjskiej idei współodczuwania jest głęboko wrośnięta

³⁵ CPPEWRT 2004: 319, tł. J.T.; por. oryg.: ““Brahmin (...) while you were busy tying your purse-strings of custom ever tighter, love's gold slipped unnoticed to the earth, and my Master in his divine humility has picked it up from the dust.””

³⁶ *sansara* (*samsāra*) – cykl narodzin, życia i śmierci mający karmiczną (*karman*) naturę.

³⁷ *Sādh* 2012: 28; zob. także: TRM 2004: 51.

korzeniami w ziemię i nie istnieje w wymyślnym oderwaniu od rzeczywistości. Bóg Wisnu sam zstępuje pod postacią ziemskich awatarów³⁸, by miłość rozdawać i miłości zaznać. Ziemia jest miejscem spełnienia Nieba i bez ziemskiego padole Raj Niebiański nie może się ziścić. Odrzucając ziemskość, człowiek odrzuca człowieczeństwo i boskość zarazem, a tym samym zatracą humanistyczną więź z wszechistnieniem i wyłamuje się z naturalnej harmonii świata, z którym w ostatecznym rozrachunku musi jednak się pojednać.

Budda przynosi światu głęboko ludzkie przesłanie, iż najwyższą ideą jest miłość nieegoistyczna, urzeczywistniająca dobro — „...buddyjski altruizm przewyższa wszystko. (...) Fundamentalną ideą buddyzmu jest *maitri* (*maitrī*), uniwersalna miłość.”³⁹ Tagore przejmując buddyjską koncepcję miłości, która rozszerza ideę *bhakti* na ziemską posłanniczą służbę dla dobra innych istot.

Miłość posłannicza, wyzwalająca z cierpienia jest paliatywem na ból egzystencji. W empatycznym stopieniu się z drugą istotą, człowiek zatracą świadomość własnego niedostatku, a w humanitarnej służbie dobru wygasa doznanie osobistej krzywdy i realizuje się Boski plan miłości. Prawda ta wynika z faktu, iż istota ludzka została zrodzona nie dla realizacji swojego egoizmu, lecz dla urzeczywistnienia humanistycznych wartości w idei uniwersalnego dobra. Życie jednostki jest więc posłannictwem, do wypełnienia którego została ona powołana poprzez narodziny i życie w etyce Boskiej Prawdy. Właśnie ta instynktowna wiedza jest przecuciem nieskończoności, które stanowi podstawę humanistycznej wiary w nieograniczone możliwości ludzkiego potencjału, czego wyrazem jest dążenie do urzeczywistnienia boskiej nieskończoności we wszystkich czynach.

Humanistyczna posłannicza miłość rodzi bezinteresowną służbę dla dobra, co wyzwala człowieka z ograniczeń egoizmu, przynosząc duchową wolność, w której może on w sposób właściwy i rzeczywisty realizować swoje przeznaczenie, jakim jest wzrastanie w człowieczeństwie. W wyniku tego, w swym filozoficznym systemie, Tagore za kulminację miłości uznaje *Nirwanę* (*Nirvāṇa*),⁴⁰ czemu daje wyraz w dramacie *Raktakarabi* (*Raktakarabī*)⁴¹. Bohaterka dramatu, Nandini (Nandinī), ucieleśnia ideę wolności, którą zgodnie z buddyjskim idealizmem, osiąga się tylko w Miłości Najwyższej, jaką jest miłość

³⁸ Por. przypis 24.

³⁹ NARASU 2013: 61, tł. J.T.; por. oryg.: “(...) Buddhistic altruism exceeds all others. (...) the fundamental idea of Buddhism is *maitrī*, ‘universal love.’”

⁴⁰ TRM 2004: 51-52.

⁴¹ *Raktakarabi* (*Raktakarabī*) — symboliczny dramat Tagore’a, który jest satyrą na materialistyczny system państwowości uprzedmiotawiający obywateli, odzierający ich z człowieczeństwa i wprowadzający w stan powszechnej apatii powodującej bierne poddanie się tyranii. Siłą wyzwalającą ze stanu zniewolenia oraz postępującej agonii człowieczeństwa jest miłość przynosząca wolność, która pozawala na rozwój ludzkości. Symbolem tej miłości jest Nandini, której posłannictwo znajduje swoją kulminację w śmierci jako drodze do wyzwolenia i odrodzenia się w wolności.

posłannicza wyzwalająca człowieka z więzów egoizmu i pozwalająca na bezinteresowne działanie dla świata w duchu humanistycznych wartości. Ideał *Nirwany*, jak Tagore tłumaczy, realizuje się przez „eliminację ograniczeń miłości”⁴², co pozwala na stopienie się z Wszechświatem w jego bólu i radości oraz prowadzi do urzeczywistnienia miłości altruistycznej wyrażonej idealizmem upaniszadowym⁴³ i buddyjskim.

Idea *maitri* (*maitrī*) rozbrzmiewająca donośnie w filozofii buddyjskiej odnajduje swoje szczególne miejsce w *Upaniszadach*, wytyczając idealistyczny kierunek rozwoju jednostki ludzkiej. *Maitri Upaniszada* (*Maitrī Upaniṣad*) wskazuje wyraziście drogę ku zjednoczeniu z Brahmanem poprzez odrzucenie egoizmu i spełnienie obowiązku, jakim jest oddanie się dla świata będącym uosobieniem Stwórcy.⁴⁴

Upaniszadowa koncepcja ewolucji duchowej człowieka predysponowanego do życia w przebudzonym boską siłą intelekcie – *buddhi*, znajduje swój wyraz w idei *tathagaty* (*tathāgata*) oraz *tathagatagarbhy* (*tathāgata-garbha*), która rozpoznaje w każdym człowieku potencjał Buddy.⁴⁵

⁴² TRM 2004: 52, por. oryg.: “the elimination of all limits to love.”

⁴³ Idealizm *Upaniszad* wyraża się w uznaniu Boskiego Ducha jako siły przenikającej naturę ludzką, co zostaje wielokrotnie wyrażone równaniem Brahman=Atman (*Brahman=Ātman*). Zob.: MuU 2011: II.1.1. Urzeczywistnienie drzemiącej w człowieku boskiej natury następuje na drodze ewolucji duchowej. Zob: MaU 2011: VI.28.

⁴⁴ MuU 2011: VI.29-30.

⁴⁵ Pojęcie *tathagaty* (*tathāgata*) jest tożsame z ideą Buddy jako stanu duchowego oświecenia. *Tathagatagarbha* (*tathāgata-garbha*) oznacza naturę, istotę Buddy i jest tożsama z potencjałem, pozwalającym człowiekowi na osiągnięcie stanu Buddy. Zob.: ZIMMERMANN 2002: 39.

Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że istnieje pewna różnica między upaniszadową doktryną *Atman-Brahman* (*Ātman-Brahman*) a buddyjską ideą *tathagatagarbhy*. *Upaniszady* w paraleli *Atman-Brahman* bezsprzecznie uznają boskość człowieka. Natomiast buddyjska doktryna *tathagatagarbhy* nie czyni takich założeń i dlatego nie jest tożsama z ideą Atmana. Ruegg wskazuje na ten fakt, przywołując następujący cytat z *Mahajana Mahāparinirvāna Sūtry* (*Mahāyāna Mahāparinirvāna Sūtra*): „Sześciu mistrzów [Tirthików (*Tīrthika*)] zapytało się: ‘Gautamo, jeśli jażń (*ātman*) nie istnieje, kto będzie czynić dobro i zło?’ - Bhagawat (*Bhāgavat*) odpowiedział: ‘Jeśli to co nazywane jest ‘jażnią’ czyni [to], czy można mówić [o tej ‘jażni’, jak Tirthikowie to czynią] że jest ona stała (*nitya*)? I jeśli jest ona stała, czy czyni ona czasem dobro i czasem zło? Jeśli jest moment kiedy czyni ona zarówno dobro i zło, czy powie się, że jażń jest ‘nieskończona’? Jeśli to jażń działa, to dlaczego czyni coś złego? Jeśli to jażń działa i jeśli [ta jażń] jest wiedzą, jak to się dzieje, że w istocie ludzkiej pojawia się wątpliwość dotycząca nieistnienia jażni? Stąd należy wnioskować w odniesieniu do doktryny Tirthików, że jażń z pewnością nie istnieje.’” Zob.: RUEGG 1989: 20-21, tł.wł. J.T.; por.oryg.: “The six [Tīrthika-]masters asked: ‘Gautama, if the self (*ātman*) does not exist, who will do good and evil?’ – Bhagavat replied: ‘If what is called “self” does [it], can one say [of this “self”, as the Tīrthikas do] that it is “permanent” (*nitya*)? And if it is permanent, does it sometimes do good and sometimes evil? If there is a moment when it does both good and

Zarówno upaniszadowy jak i buddyjski duch uznają zdolność człowieka do nieograniczonego rozwoju duchowego. Warunkiem tego rozwoju jest osiągnięcie wolności, która realizuje się poprzez zerwanie pęt egoizmu i tym samym uwolnienie potencjału nieskończonego dobra i miłości drzemiącego w ludzkiej świadomości, która przebudzona w kształcie *Bodhihrydaja*, 'Serca Wiekuistego Oświecenia', jest, zdaniem Tagore'a, kulminacją duchowej ewolucji, a tym samym samorealizacji jednostki ludzkiej.⁴⁶

Tak oto upaniszadowy duch uniwersalizmu oraz buddyjska filozofia miłości determinujące humanizm Tagore'a, niczym dwa potężne strumienie myśli zlewają się w jeden ocean kosmicznej świadomości, która buduje idealizm duchowy poety. Humanizm istnienia wyłania się z przekonania Tagore'a o boskim posłannictwie człowieka, które urzeczywistnia się w humanistycznych więzach dobroci i miłości z ludzkością i całym światem. Miłość nie jest tu oderwanym, abstrakcyjnym pojęciem, które funkcjonuje jedynie jako poetycki czy religijny środek wyrazu. Jest ona dynamiczną, stwórczą siłą sprawczą, a jej najprawdziwsza istota ma społeczny, humanistyczny wymiar objawiający się w pracy u podstaw dla ludzkości, w duchowej walce o dobro, w bezwzględnym uznaniu równości i prawa do życia wszystkich istot. Przesłanie to doniośle wyraża duchowe *credo* poety, którego istotą jest uniwersalny humanizm buddyjski w zespoleniu z nieśmiertelnym duchem *Upaniszad*, najsilniej określający ponadczasowy wymiar poetyckiej etyki i estetyki Rabindranatha Tagore'a.

evil, will it be said that the self is "infinite"? If it is the self that acts, why does it do something evil? If it is the self that acts, and if [this self] is knowledge, how is it that doubt arises in a being about the non-existence of the self? Hence, as concerns the Tirthika doctrine, the self certainly does not exist."

Należy jednak zauważyć, że dla Rabindranatha Tagore'a filozofia upaniszadowa i buddyzm są z natury pokrewne, bowiem uznają duchowy rozwój człowieka na drodze realizacji jego przyrodzonego potencjału.

⁴⁶ Tagore tłumaczy, że „w czasach Buddy jednostka odkryła bezmiar własnej wartości najpierw będąc świadkiem człowieka, który zjednoczył swoje serce we współodczuwaniu ze wszystkimi istotami, we wszystkich światach, potęgą miłości nieznaną granic, a następnie uświadamiając sobie, że to samo światło doskonałości spoczywa w nim samym ograniczone chmurami jego egoistycznych pragnień i że *Bodhihrydaja*, 'Serce Wiekuistego Oświecenia' - w każdym momencie domagało się przebudzenia w jego własnym sercu. (...) Tak jest, bowiem miłość jest pozytywną cechą Nieskończoności, a zatem ofiara miłości nie prowadzi do pustki lecz do spełnienia, do *Bodhihrydaja*, do serca oświecenia." Zob.: CU 1922: 75, tł. wł. J.T; por.oryg.: "In the time of Buddha the individual discovered his own immensity of worth, first by witnessing a man who united his heart in sympathy with all creatures, in all worlds, through the power of love that knew no bounds: and then by learning that the same light of perfection lays confined within himself behind the clouds of selfish desire, and that Bodhi-hridaya-'the heart of the Eternal Enlightenment'- every moment claimed its unveiling in his own heart.(...) For love is the positive quality of the Infinite, and love's sacrifice accordingly does not lead to emptiness, but to fulfilment, to Bodhi-hridaya, 'the heart of enlightenment.'"

Bibliografia

- BARUA 2011 = Barua, Sudhansu Bimal, *Rabindranath Tagore and Buddhist Culture*, Buddhist Publication Society Kandy, Sri Lanka 2011.
- BĀU 2011 = *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, [w:] *The Principal Upaniṣads*. Edited with introduction, text, translation and notes by Radhakrishnan Sarvepalli, 21st edition, Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1st edition 1953].
- BhG 1981 = *Bhagavad-gītā Takā Jakā Jest*. Pełne wydanie z oryginalnym tekstem sanskryckim, łacińską transliteracją, polskimi ekwiwalentami, tłumaczeniami i gruntownymi objaśnieniami pod redakcją Abhay Charanaravinda Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda, 1st ed. Bhaktivedānta Book Trust, Vaduz 1981.
- BIJLERT 2012 = Bijlert, Victor van, "Emancipating the Individual: Tagore's use of Buddhism as a modern liberation theology", [w:] *Contemporising Tagore and the World*. Edited by Imtiaz Ahmed et al. The University Press Limited, Dhākā 2012.
- CU 1922 = Tagore, Rabindranath, *Creative Unity*. Introduction by the author. Macmillan India Ltd., New Delhi 1995 [1st edition 1922].
- CPPEWRT 2004 = Tagore, Rabindranath, *Collected Poems and Plays*, [w:] *The English Writings of Rabindranath Tagore*. Foreword by U.R. Anantha Murthy. Introduction by Sisir Kumar Das. Edited by Indidra Chandrasekhar. 4th edition, Sahitya Akademi, New Delhi 2004 [1st edition 1994].
- Gitāñ 2011 = Ṭhākur, Rabindranāth, *Gitāñjali*. (The text in the Bengali Script followed by the English translations of the poet). Introduction by W.B. Yeats, Edited by Gopāl Dās, Silekśan, Kalikātā 2011.
- GBSLRT 2008 = Tagore, Rabindranath, *Glimpses of Bengal: Selected from the Letters of Sir Rabindranath Tagore 1885 to 1895*. Arc Manor, Rockville Maryland 2008.
- KU 2011 = *Kāthopaniṣad*, [w:] *The Principal Upaniṣads*, Edited with introduction, text, translation and notes by Sarvepalli Radhakrishnan. 21st edition, Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1st edition 1953].
- KING 1995 = King, Richard, *Early Advaita Vedānta and Buddhism: the Mahāyāna Context of the Gauḍapādīya-Kārikā*, State University of New York Press, New York, 1995.
- MuU 2011 = *Muṇḍakopaniṣad*, [w:] *The Principal Upaniṣads*, Edited with introduction, text, translation and notes by Sarvepalli Radhakrishnan. 21st edition, Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1st edition 1953].
- NARASU 2013 = Narasu, Lakshmi Pokala, *The Essence of Buddhism*, Asian Educational Services, New Delhi, 2013
- PRADHAN 2002 = Pradhan Gaurav, *Rabindranath Tagore: Literary Concepts*, APH Publishing, New Delhi 2002.

RUEGG 1989 = Ruegg, David Seyfort, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India*. School of Oriental and African Studies, London 1989.

Sādḥ 1915 = Tagore, Rabindranath, *Sādhanā. The Realization of Life*. Macmillan Company, New York 1915 [1st edition 1913].

SINHĀ = Sinhā, Minākṣi, *Rabindranāther dharmabhābnā: prasaṅga-Mālinī*, [w:] *Rabindranāth Thākur: Mālinī*. Edited by Munmun Gaṅgōpādhyā, Sāhitya Prakās, Kalikātā 1415 BS.

TPU 2011 = *The Principal Upaniṣads*. Edited with introduction, text, translation and notes by Sarvepalli Radhakrishnan. 21st edition, Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1st edition 1953].

TRM 2004 = Tagore, Rabindranath, *The Religion of Man*. Monkish Book Publishing Company, Rhinebeck. Edited by Monkfish. Foreword by Philip Novak. Introduction Andrew Robinson. Provenance Editions Volume 2, 3rd edition, New York 2004 [1st edition 1931].

VIH 1962 = Tagore Rabindranath, *A Vision of India's History*. Viśva Bhāratī, Śantiniketan, 1962 [1st edition 1951].

ZIMMERMANN 2002 = Zimmermann, Michael, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of Buddha-Nature Teaching in India*, The International Research Institute for Advanced Buddhism Soka University, Tokyo 2002.

Summary

Joanna Tuczyńska

The Upanishadic Buddhist humanism of Rabindranath Tagore as the spiritual message of Good and Love.

The spiritual humanism of Rabindranath Tagore arises from his poetical comprehension of Buddhism as the realization of Upanishadic idealism. The organic unity of *Advaita Vedānta* and the deeply human message of Gautama Buddha meet in the boundless genius of the poet to manifest the prophetic truth of the Highest Love and Good. The concept of Hindu Buddhism permeating Tagore's philosophy realizes the ideal of human spiritual evolution. The destiny of man consists in the fulfilment of the Supreme Good being the will of the Creator dormant in the human soul blessed with the innate divine potential. Through devoted selfless love for the whole world understood as the manifestation of the Highest Spirit, man fulfils his *dharma* and thus his humanity. The inner development of an individual finds its culmination in *Bodhi-hṛdaya*, 'the Heart of the Eternal Enlightenment', whose creative divine power reveals itself in supreme Buddhist altruism through *maitrī*, Universal Love.

Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka* Narajany Guru

HANNA URBAŃSKA

Artykuł niniejszy poświęcony został terminowi *karu* pojawiającemu się w najważniejszym poemacie filozoficznym keralskiego mistyka Narajany Guru¹, zatytułowanym *Ātmopadeśa Śatakam – Sto Strof ku Własnemu Pouczeniu* [AŚ – 1897]. Konieczne jest w tym przypadku odwołanie się do innych dzieł filozoficznych Narajany, spisanych zarówno w malajalam: *Advaita Dīpika – Lampka Niedwoistości* [AD — 1887-97]; *Ariv - Poznanie* [AR – 1887-97] i *Daiva Daśakam – Dziesięć Strof Poświęconych Bóstwu* [DD – 1914], jak i w sanskrycie: *Darśana Mālā – Girlanda Wizji* [DM – 1916]; *Vedānta Sūtram – Wedanta Sutry* [VS – 1924], *Brahmavidyā Pañcakam – Pięć Strof o Najwyższej Wiedzy* [BP – 1887-97].²

Termin *karu* oznacza m.in. zarodek złożony w łonie, nasienie (*garbhatile praja, bījam*) oraz wnętrze jaja – jego białą lub żółtą część (*muṭṭayakullīle maññayāya bhāgam, veḷutta bhāgam*); oprócz tego tygiel, formę do wytapiania, nadającą kształt wszystkim rzeczom (*mūśa*)³, a także serce (*hṛdayam*)⁴. W

¹ Narajana Guru (Nārāyaṇa Guru, 1854-1928), keralski mistyk, uznany za przedstawiciela adwajta wedanty. Narajana znany jest również ze swojej działalności reformatorskiej: ustanowił wiele świątyń, do których dostęp mieli członkowie najniższych kast w Kerali i przyczynił się do powstania Gurukuli, umożliwiającej im edukację. Jego system filozoficzny łączy w sobie poglądy zaczerpnięte z wielu darśan: wedanty, jogi, sankhji, tantry itd. Narajana nie polemizuje ze swoimi poprzednikami, nie tworzy również komentarzy do klasycznych dzieł. Szczegółowe informacje na temat życia Narajany Guru oraz jego twórczości odnaleźć można w pracy jego ucznia: Nataraja Guru, *The Word of the Guru. The Life and Teachings of Guru Nārāyaṇa*, New Delhi 2003.

² Zapożyczenia z sanskrytu, które zasiły w znacznym stopniu język malajalam – zwłaszcza dzieła filozoficzne – w wielu przypadkach uległy modyfikacji (np. uległy skróceniu wygłosowe samogłoski, bądź też śródgłosowe spółgłoski podwoiły się): W związku z tym w tekście artykułu, aby uniknąć niejasności, oznaczam literą m. słowa malajalamskie, będące zmodyfikowanymi sanskryckimi zapożyczeniami, np. m. *vidya* [s. *vidyā*]; m. *dharmmam* [s. *dharma*]). Wyjątek stanowią umieszczone w przypisach teksty komentarzy zapisane w malajalam, gdzie pojawia się wyłącznie słownictwo malajalamskie.

³ Por. NCY (AŚ a): 2-3: „*karu* [...] is both definable and undefinable. It is ultimately to be understood as the Absolute, the primeval cause, the universal Self, and the ‘nature that is naturing’. Its literal meaning is ‘mold’. The blacksmith uses a mold into which he pours molten metal to form a cast of an image or vessel. In a bird’s egg there is a kind of mold” *Studia Indologiczne* 21 (2014): 229-258

tłumaczeniach angielskich (por. NCY (AŚ a), NG (AŚ a))⁵ preferowany jest w takim wypadku termin *core* – ‘rdzeń, sedno’.

W *Atmopadeśa Śatace* (AŚ) termin *karu* pojawia się trzykrotnie: w strofie pierwszej, czterdziestej czwartej oraz czterdziestej czwartej. Spróbujmy teraz prześledzić, w jakim kontekście użyty został w każdej z tych strof.

I. W pierwszej, wprowadzającej strofie AŚ termin *karu* opatrzony został epitetem *ujjvalikkum* [=ujjvalikkunna] – „jaśniejący, przejawiający się”:

*arivilumēriyariññitunnnavantannuruvilumottu purrattum ujjvalikkum /
karuvinu kaṇṇukaḷaṅcumuḷḷatakki terutere viṇuvaṇaṇṇiyōtiṭṭeṇam // 1 //*

*Co objawiwszy się w kształcie wiedzącego, będąc ponad i wewnątrz [każdej] wiedzy*⁶,

contained in its genetic code. Out of this mold comes the fledgling bird, which eventually transforms into an adult. Human beings also come from a mold that has in it the blueprint of the chromosomes. any effect has a mold – its cause. The mold of an actualisation is its potential. The mold of knowledge is consciousness. The mold of articulated thought is language. Words are the mold of meanings. The mold of material things is energy. The mold of energy is the law that controls and directs it. Thus everything in this world, ranging from the most subtle to the most gross, has its own corresponding mold. The generalisation of all of these is called Karu”.

⁴ ŚT 2010: 483; MED s. v. *karu*.

⁵ Informacje o komentarzach wykorzystanych w niniejszym artykule zamieszczone zostały w bibliografii końcowej.

⁶ Cząstka ta (*arivilumēri*) łączona jest przez niektórych komentatorów z kolejnym określeniem (*ariññitunnnavan[an]* – „poznającego”), interpretowana wówczas jako epitet dziwy, jednostki wyposażonej w świadomość, oznacza: 1. kreowanie procesów poznawczych, tworzenie związków pomiędzy zmysłami i obiektami zmysłów; 2. powstanie poznającej jednostki, egzystującej w formie odbicia (m. *pratibimbam*) w obrębie Świadomości; 3. osiągnięcie przez jednostkę stanu, który wykracza znacznie ponad [wszelkie] procesy poznawcze, poszczególne wiedze. Inaczej interpretują ten passus JBN, MNP, NG, NCY, łącząc go z określeniem *ujjvalikkum karuvinu* („jaśniejącemu, manifestującemu się zarodkowi”); oznacza on wówczas [świadomość] przejawiającą się ponad, a zarazem wewnątrz (*mēl, atītam, talattinu appurattuḷḷatum*) każdego procesu poznawczego. Interpretację tej frazy – w duchu *sanhkji* – proponuje SRN; według niego oznacza to odbijanie się najwyższej rzeczywistości (w tym przypadku podtrzymuje on koncepcję *karu* – zarodka będącego ostateczną przyczyną wszystkiego – *kāraṇavastu*) w buddhi: *buddhiyil vyāpiccu* – „objawiwszy się w buddhi [dzięki odbiciu w buddhi]”. Jednostka z kolei jest według niego tym, który poznaje dzięki buddhi (modyfikacjom buddhi): *buddhiyālaṅṅariññitunnnavan*. Frazę *akamalarārnnavokke* interpretować można jako wszystkie procesy poznawcze, złączone z buddhi (por. JBN, SS), bądź wszystkie odbicia najwyższej rzeczywistości w buddhi poszczególnych jednostek. JBN: *avanavanuṇṇākunna nāmarūpasamkappaṇṇaḷōṭu kūṭiya padārtha-bōdhattilum atinumēl* – „[będący] ponad tym, wykraczający poza świadomość –

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

*I co jaśniejze wokół blaskiem, [przejawiając się jako zewnętrzny świat
zjawisk]*⁷ –

*Temu zarodkowi*⁸ – *powściągnąwszy w swym wnętrzu piątkę oczu*⁹,

substancję złączoną z wyobrażeniami (będącymi działalnością umysłu), [definiującymi poprzez] nazwę oraz kształt, i zawierającymi się w każdej jednostce”; RVP: *laukikamāya vrttirūpamāya jñānam* – „wiedza dotycząca [zakorzeniona w] świecie zjawisk, przybierająca postać modyfikacji umysłu”; SS: *kaṅṭum cinticcum marṛum ariyāvunna arivukaḷkaṭṭamāyi* – „będąc ponad procesami poznawczymi, które są wiedzą związaną z postrzeganiem, myśleniem itp.”; PNM: *ariv* – *sāmānyabōdham; arivulumēriyariññitunnavan* - *arivukaḷṭe ērravum uyarnna nilayilettiyavan* – „wiedza – wspólna wszystkim, jedyna świadomość; poznający, będący ponad wiedzą – osiągający stan, który wykracza znacznie ponad [wszelkie] procesy poznawcze, wiedze”; SKK: *arivinre pratibimbamāya ariyunnavan* – „poznający, będący odbiciem świadomości”; MNP: *sādhāraṇa arivukaḷṭe talattin appurattullatum* – „będąc ponad i na szczycie [wszystkich] zwykłych procesów poznawczych”; NCY: *sōpādhikajñānatilum śrēṣṭhamāyi atil antarnihitamāyirikkunna sūddhacaitanyamāyittum* – „będąc czystą świadomością, najlepszą ze wszystkich ograniczonych procesów poznawczych, [a równocześnie] w nich złożoną”; NG: *sōpādhikajñānatinnum aṭṭamāyitt* – „będąc poza [ponad] wszelkimi ograniczonymi procesami poznawczymi”; SRN: *buddhiyil vyāpicc* – „objawiwszy się w buddhi [dzięki odbiciu w buddhi]”.

⁷ JBN: *ariyunnavante dēhattilum viṭṭupōkāte atinōtu cērnnutanne bāhyaviṣayaññalilum* – „Zarówno w ciele [kształcie] wiedzącego [poznającej jednostki], złączywszy się z nią nierozdzielnie, jak i w grubej materii, zjawiskach zewnętrznych, stanowiących przedmiot zmysłów”; SS: *ariyunnavanre akattum tattulyamāyi purattum* – „Zarówno wewnątrz [w umyśle, sercu] poznającego, jak i równocześnie w obiektach [zjawiskach] zewnętrznych, na zewnątrz”; RVP: *jñānatilum ā jñānatōtukūṭiya vyaktiyilum orupōle vyāpicc ā jñātāvinre śarīratilum purattum parininn [ujjvalikkunnatāṇ paramātmāv]. ā karu (vastu) akattum purattum orupōle sthiteyyunnu* – „[Paramatman jaśniejze] objawiwszy się zarówno w [każdym jednorazowym] procesie poznawczym i w połączonym z tymże procesem objawieniem [obiektów zewnętrznych podczas każdej jednorazowej modyfikacji umysłu], wewnątrz [w postaci] poznającej jednostki, jak i na zewnątrz. Ów zarodek (substancja) ma swoje miejsce zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz”; SRN: *buddhiyālaṅgaṅṭitunnavanre śarīratilum purattum sarvatrayāpicc* – „Rozprzestrzeniwszy się wszędzie w postaci wiedzącego – poznającego dzięki [za pomocą] buddhi, oraz na zewnątrz”; PNM: *arivukaḷṭe ērravum uyarnna nilayilettiyavan* – „Poznający, będący ponad wiedzą – osiągający stan, który wykracza znacznie ponad [wszelkie] procesy poznawcze, wiedze”; NCY: *jñātāvinre (ariyunnavanre) svasvarūpatte āvaraṇam ceytirikkunna sthūlasūkṣma svabhāvaññalōtu kūṭiya śarīrattinte rūpattilum* – „W formie ciała wiedzącego, złączonego z jego przejawami/właściwościami: grubymi oraz subtelnymi elementami, które ukrywają jego prawdziwą formę poznającego [wiedzącego]”.

⁸ *ujjvalikkumkaruvinu* – JBN: *niraññu prakāśiccuviḷakkunna vastusvarūpamāya bōdhattin* – „jaśniejszej, siejącej blask dookoła świadomości mającej formę substancji”; SS: *prakāśikkunna āmasatta* – „jaśniejająca substancja będąca atmanem”; RVP: *paramātmacaitanyam* – „świadomość będąca paramatmanem”; TBH: *sattaykk* – „rzeczywistości, bytowi”; MHŚ: *sarvādhiṣṭhānamāya vastuvin* - *poruḷin*

*Niech każdy nieustannie śle pieśń uwielbienia, upadłszy na ziemię i oddawszy pokłon.*¹⁰

[*jñānaghanasvarūpamāya ātmāvin*] – „substancji będącej podporą wszystkiego [atmanowi będącemu z natury kondensacją wiedzy]”; MRY: *caitanya* – „świadomość”; ŚKK: *arivākunna brahman* – „brahman będący poznaniem/świadomością”; PNM: *brahman* – „brahman”; PTH: *paramātmāv* – „paramatman”; MNP: *sakalatinum ādibijamāyirikkunna ātmasatyam veļivāyikkittunnatin* – „dla tego, co jest świadomością, prawdą – atmanowi będącemu pierwotnym nasieniem dla wszystkiego [całego świata]”; SRN: *kāraṇavastu – brahman* – „brahman – substancja będąca przyczyną [wszystkiego]”; NCY, NG: *kartrtva bhōktrva dharmmañña! uļļatupōle kāṇappēṭunna antaryamiyāya ātmāvin* – „atmanowi, będącemu wewnętrznym zarządcą, postrzeżanemu jako istność wyposażona w atrybuty czynienia, doświadczenia”.

⁹ JBN: *jñānēndriyaññaḷe añcinēyum pratyāharicc dhyānaniṣṭhamākki* – „powściągnąwszy [do wewnątrz] pięć narządów zmysłów i pogrążywszy się w medytacji”; SS: *añcu jñānēndriyaññaḷeyum ātmābhimukhamākki* – „pięć narządów zmysłów zwróciwszy ku wnętrzu, bezpośrednio ku atmanowi”; RVP: *kañṇu mutalāya añcu indriyaññaḷeyum puramēyulla vastukkaḷil ninnum pintirippicc antarmukhaññaḷākki paramātmāviltanne uṛappikkanam; aññane indriyaññaḷe aṭakki ēkāgramāyi* – „Pięć narządów zmysłów, poczynając od wzroku, oderwawszy od przedmiotów zewnętrznych i skierowawszy ku wnętrzu, utwierdzić należy w samym paramatmanie; ten sposób powściągnąwszy zmysły, skupiwszy się na jednym przedmiocie”; MHŚ: *añcu kañṇukaḷeyum uļļil (ivite [...] rūpādikkaḷe grahikkunna cakṣurādikaḷāya añcu jñānēndriyaññaḷeyum [...]) avaye uļļatakkuka ennat rūpādikaḷāya bāhya viṣayaññaḷil ninn pratyāharikkuka enna yōgāṅgamāṇ* – „Pięć oczu (tutaj oznaczają one pięć narządów poznania, poczynając od wzroku, odbierających [przedmioty] poczynając od kształtu) – skierowanie ich do wewnątrz i oderwanie od przedmiotów wewnętrznych jest częścią jogi [tutaj: *niyamam, āsanam, prāṇāyāmaṇ, pratyāhāram*]”.

¹⁰ JBN: *tutarettaṭṭare praṇamicc nāmasaṅkīrttanam ceyyaṇam athavā upadēṣikkaṇam athavā carcca ceyyaṇam* – „Nieustannie, bez przerwy oddając cześć niech kłania się nisko, niech odśpiewuje hymny [wzywające] jego imię albo niech głosi naukę, udziela pouczeń [dotyczących tegoż zarodka], lub też niech prowadzi dyskusje i dociekania”; SS: *dhāramurīyatta rītiyil guruvil samarppitanāyi svādhyāyam ceyyaṇam* – „W sposób nieprzerwany, w nieustannym ciągu oddając się z szacunkiem w opiekę mistrza, niech studiuje samodzielnie, przez nieustanne powtarzanie niech to zapamięta”; RVP: *vīṇṭum vīṇṭum paramātmāvīne kunbiṭṭ namaskaricc oṭiṭṭēnam* – „Wciąż i wciąż kłaniając się i oddając cześć paramatmanowi, należy wielbić go recytacją, odśpiewywaniem mantri”; MHŚ: *kūṭal vēgattil vīṇu vaṇaṇṇiyiṭṭ (yātoru viḷambavum varuttāte etrayam śraddhayōṭukūṭi dhāraṇa dhyānam samādhi enniṇa mūnnum cērnṇ samyamam abhyasiykkukayāṇ ivite samuddiṣṭamāyiṭṭuḷlat „vīḷuka” ennatukoṇṭuttanne sampurṇṇamāyi ātmāvin samrppiykkukayennulla āśayamāṇ sūcitamāyiṭṭuḷlat. „vaṇaṇṇuka” yākaṭṭe ā ātmāvin sarvathā vidhēyanāyirikkuka ennatuttanne. allāte bāhyarūpatilluḷla vīḷalum vaṇaṇṇalumākunna bhaktiprakāṭanañña! ivite yōjippikkāvunnatallallō. [...] paramamāya bhaktiyuṭe lakṣaṇamāṇ samyamattil muḷuka ennat; upadēṣikkaṇam* – „Upadłszy nadzwyczaj szybko i oddawszy cześć – tutaj pojęcie ‘upadać’, objaśnione jako praktykowanie bez żadnej przerwy, jakiegokolwiek zwłoki, kontroli nad zmysłami, w połączeniu z trzema stopniami jogi [*dhāraṇa dhyānam samādhi*]

Karu jest zatem nierozłącznie wiązany przez Narajanę Guru z funkcją jaśnienia, manifestacji (*ābhāti, bhāti*), przypisywanej w drugiej darśanie DM świadomości (*caitanya*), będącej z natury *saccidānanda*¹¹:

caitanyaād āgataṁ sthūlasūksmātmakam idaṁ jagat /
asti cet sad ghaṇaṁ sarvaṁ nāsti ced asti cid ghaṇam // 1 //
cid eva nānyad ābhāti citaḥ paraṁ ato na hi /
yacca nābhāti tad asaṭ yad asaṭ tan na bhāti // 8 //
ānanda evāsti bhāti nānyaḥ kaścicid ato 'khiṅlam /
ānandaghaṇam anyan na vinānandena vidyate // 9 //

Ten świat, mający naturę zarówno subtelnej, jak i gruboziarnistej
Materii, przejawiał się za sprawą świadomości/ ze świadomości;
Wszystko to, jeżeli rozpatrywane jest jako istniejące,
*Jest sat; jeżeli zaś jako nieistniejące – jest cit*¹².

razem z wiarą [*śraddha*] - w tym wyrażona jest idea całkowitego oddania się atmanowi. 'Oddawać cześć' oznacza z kolei bycie posłusznym w każdym względzie owemu atmanowi. Jednak dołączone być tutaj mogą także przejawy czci [*bhakti*], takie jak padanie na ziemię i oddawanie czci, związane z formami zewnętrznymi. Zanurzenie się w kontroli zmysłów jest bowiem oznaką najwyższej czci, miłości; [spełniając te rzeczy] należy przekazywać te nauki"; NCY: *avicchinnaṁ śaraṇyabhāvaṁ kairāṅgukūṅṅ anusandhānarūpāttil ī upadēśaṅṅaṅ anusmarikkukayō upadēśikkukayō ceyyaṅam* – „Bez przerwy, nieustannie – wraz z przyjęciem postawy szukającego schronienia, winien poprzez dociekanie praktykować rozważanie tych wszystkich instrukcji – lub też przekazywać je innym”; MNP: *vīṅṅṅ vīṅṅṅ vīṅṅvaṅaṅṅi abhyasikkēṅṅatāṅ* – „Niech nieustannie – padając na ziemię i oddając cześć – praktykuje, studiuje”.

¹¹ Koncepcja ta ujęta również została przez Narajanę w skomponowanych przez niego samego *Wedanta Sutrach* (VS 3: *tajjyotih* - „to jest samorośzwietlająca się jasnością”; VS 4: *tenedam prajvalitam* – „przez to rozświetlony jest ten [świat zjawisk]”). W BP 2 Narajana Guru utożsamia świat zjawisk z materią (*jaḍa*), ponieważ nie jaśnieje on sam z siebie (*na svata eva bhāti*). Czasownik *vilasuka* – 'jaśnieć, manifestować się' pojawia się w tym samym znaczeniu w AD 3, 5, 8, 10, 12.

¹² JBN: *oru jīvaṅmuktan ī prapaṅcam uṅṅenna maṅṅṅil vyavaharikkumbō! addēhattinīṅṅ kaṅṅṅiṅṅicca satta atāyat uṅṅmamātramāṅ. addēhattin prapaṅcam illennuvannāl kaṅṅṅiṅṅicca bōdham uṅṅāyirikkunnatumāṅ* – „Jeżeli wyzwolony rozpatruje ten świat w kategorii 'jest, istnieje', dla niego to, co jest uznawane za istniejące, jest sat. Jeżeli zaś przyjdzie do wniosku, że świat nie istnieje, to, co istnieje dla niego przez czas cały jest świadomością (*bōdham*)”; MHŚ (DM): *tadidam jagat, „asticet” – yadi sattaśvarūpaṁ syātārhi, sarvam „sadghanaṁ” boddhavyam I ghaṅṅaṅ san pataḅ san ityādikaṅ sarvaṁ kevalasattārūpaṁ bhavaṅtīyavagantavyam I tadidam jagat – „nāsti cet” - yadyāropitasattārūpaṁ sambhāvyeta tarhi, „cidghanaṁ” asti – kevalacidrūpamavagantavyam* – „Ten oto świat zjawisk, jeżeli byłby wrodzoną formą istniejącego, wszystko powinno być pojmowane jako kondensacja istniejącego (*sat*); wszystko, poczynając od stwierdzeń 'naczynie istnieje, tkanina istnieje', winno być pojmowane jako to, co jest wrodzoną formą jedyne

*Jedynie świadomość, nic innego, manifestuje się [jako świat zjawisk],
Przeto nie ma nic wyższego od świadomości*¹³.

To, co nie posiada zdolności manifestacji, jest nieistniejące;

To, co nieistniejące, nie posiada zdolności manifestacji.

*Zaprawdę, istnieje jedynie błogość; jedynie błogość jaśniej, nic
innego*¹⁴;

*Przeto wszystko jest w zarodku błogością. Nic innego nie istnieje bez
błogości.*

Manifestacja jest zasadniczo wiązana przez Narajanę Guru z aspektem *cit*, najczęściej pojawiają się zatem w tym kontekście następujące słowa: *ariv* ('poznanie, wiedza; świadomość'), *m. bōdham*. Należy w tym miejscu podkreślić, że Narajana Guru konsekwentnie unika terminu *brahman* w dziełach napisanych w malajalam, zastępując go określeniami: *m. bōdham*, *cit*, *saṁvit*, *karu*, *ariv*, *m. svayam prakāśam*, które podkreślać będą nieodłączną skłonność najwyższej rzeczywistości do manifestacji, jaśnienia (a tym samym – jej **tożsamość** z mają (*māyā*)¹⁵. Narajana Guru rezygnuje również z koncepcji džiwa- i paramatmana (*jīva-*, *paramātman*), stosując słowo *ātman* (*m. ātmāv*) zamiennie z wymienionymi wyżej terminami (PRASAD 2010: 49). Odpowiednikiem sanskryckiego terminu *bhāti* w AŚ są czasowniki: [*uj*]jvalikkuka (AŚ 1, 52), *teḷiyuka* (AŚ 14, 100), *vilasuka* (AŚ 38, 61, 93, 95, 96; AD 3, 5, 8, 12).

Cztery typy manifestacji Świadomości, o których będzie mowa poniżej, scharakteryzowane zostały przez Narajanę Guru w piątej księdze DM, zatytułowanej *Bhāna Darśanam*. Rozpoczynająca tę darśanę strofa charakteryzuje się konstrukcją podobną do konstrukcji analizowanej strofy AŚ 1, stwierdzającą, że każda manifestacja ma swoje miejsce zarówno wewnątrz [jednostek], jak i w obiektach zewnętrznych:

bytu. Jeżeli ten świat rozumiany jest jako to, co nałożone [na rzeczywistość], winien być pojmowany jako kondensacja jedynej świadomości”.

¹³ Inaczej interpretuje ten passus TMPM: *citaḥ param anyat nahi nāstyeva* – „there is nothing apart from pure consciousness”.

¹⁴ W swoich dziełach Narajana wspomina trzy funkcje najwyższej rzeczywistości: *asti* ('istnieje', odnoszące się do aspektu *sat*), *bhāti* ('rozzaśnia się, manifestuje się', odnoszące się do aspektu *cit*) oraz *sukham/priyam* ('jest przyjemne', odnoszące się do aspektu *ānanda*); por. AD 8. Funkcja *bhāti* łączona jest zatem zasadniczo ze świadomością, przejawiającą się jako świat zjawisk. Por. też PRASAD 2010: 53-61.

¹⁵ Zgodnie z definicją zaproponowaną przez Narajanę Guru w DM 4 2, mają, będąc tym, co nie istnieje odrębnie od brahmana, równocześnie utożsamiona zostaje z brahmanem (*brahmanah prthag na vidyate brahma hi yā sā māyā 'meya vaibhavā*). Por. DD 6, gdzie *daivam*, bóstwo reprezentujące najwyższą rzeczywistość, zrównane zostaje z mają: *nīyallō māyayum māyāvīyūm māyāvinōdanum / nīyallō māyaye nīkissāyūjyam nalkumāryanum // 6 //* („Tyś jest mają i tym, co mają posiada, tyś jest tym, którego raduje jej gra. Tyś tym, który wymazuje mają; szlachetnym, co darzy nas ostatecznym zjednoczeniem”).

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

antar bahirvad āsīnaṃ sadā bhramaracañcalam /
bhānam dvidhaiva sāmānyam viśeṣa iti bhidyate // 1 //

*Manifestacja [w obrębie świadomości], przejawiając się zarówno
wewnątrz [jednostek],
Jak w na zewnątrz [w obiektach zewnętrznych],
I krążąc nieustannie niczym pszczoła, dzieli się na dwa typy:
Utozsamiającą oraz uszczegóławiającą.*

Istotne wydaje się być w tym kontekście spostrzeżenie NCY, który podkreśla związek analizowanej strofy AŚ 1 z następną (AŚ 2), utozsamiając określenie *ujjvalikkum karu* z pojawiającym się w kolejnej strofie terminem m. *bhānumān*¹⁶, czyli słońcem („jaśniejącym”) w transcendentnej przestrzeni (*paraveḷi*)¹⁷, identyfikowanym w komentarzach z paramatmanem bądź iśwarą (m. *iśvaran*):

karaṇavumindriyavum kalēbaram toṭṭariyumanēka jagattumōrkkil ellām /
paraveḷi tanniluyarnna bhānumān tantiruvuruvāṇu tiraṅṅu teṇṇam // 2 //

*Narząd wewnętrzny, zmysły, z nimi ciało fizyczne*¹⁸,
Poznawana [przez zmysły] wielość [zjawisk przepelniająca] świat
*(Stająca się przedmiotem dla zmysłów wielość światów)*¹⁹

¹⁶ NCY (AŚ a): 11.

¹⁷ Por. AŚ 82 (w obu przypadkach użyte zostało określenie związane etymologicznie z czasownikiem *bhā*: ‘jaśnieć, przejawiać się’ – *bhānu*, *bhānumān*): *araṇi kaṭaṅṅeḷumagnipōḷeyārāyavavarilirunnatirarṇeḷum vivēkam / paramacidambaramārṇna bhānuvāy ninneriyumitinnirayāyitunnu sarvam // 82 //* („Niczym płomień, który rodzi się w wyniku pocierania deszczulek, tak powstaje nie znające granic rozróżnienie trwające w tych, którzy poszukują [prawdy]; niczym słońce, które wschodzi w przestworzach transcendentnej świadomości, jaśnieć będzie, i dla tego płomienia cały świat [zjawisk] staje się nieustannie opałem”).

¹⁸ JBN: *anta kkaṇamennariyappeṭunna manassum, kaṇṇ, mūkk, cevi, nākk, tvakk ennī jñānēndriyaṅṅaḷum, vākk, pāni, pādama, pāyu (visarjanēndriyam), upastham (jananēndriyam) ennī karmēndriyaṅṅaḷum cērṇna indriya samūhavum svantam dēhattōṭu cērṇn* – „Umysł znany jako organ wewnętrzny, połączona grupa zmysłów: narządy poznania, tzn. wzrok, węch, słuch, smak i dotyk, oraz narządy działania, tzn. funkcja mowy, ręk, stóp, narządu reprodukcji oraz wypróżniania, złączywszy się z ciałem fizycznym, razem z ciałem fizycznym”; SS: *antakkaṇaṅṅaḷum indriyaṅṅaḷum śarīravum* – „Grupa tworząca narząd wewnętrzny [*buddhi, manas, cittam, ahamkāram*], zmysły oraz ciało fizyczne”; RVP: *buddhi - niścayākāravṛttiviśiṣṭam; manass - sankalpavikalpākāravṛttiviśiṣṭam; cittam - smaraṅākāravṛttiviśiṣṭam; ahamkāram - garvākāravṛttiviśiṣṭam ennu antaḥkaraṇam nāluvidhattilunṭ; [...]* *jñānēndriyaṅṅaḷ, kalēbaram* – „Buddhi odpowiadająca za podejmowanie decyzji; manas – za tworzenie wrażeń, wyobrażeń; citta – za pamięć oraz ahamkara – za poczucie „ja” – oto narząd wewnętrzny, składający się z czterech organów; narządy poznania oraz ciało fizyczne”.

¹⁹ Człon [*ariyūm*] *anēka jagattum* zinterpretować można dwojako: bądź jako poznawaną [przez zmysły] wielość zjawisk przepelniających świat [m. *prapañcam*] – por. JBN, RVP, MNP, SJ, zdefiniowaną przez SS jako nagromadzenie nazw i form [*niravidhiyāya nāmarūpaññalum*], co stanowi kontynuację myśli upaniszadowej. Dopuszczalna jest wszakże i inna interpretacja; Narajana Guru mógł nawiązać tutaj do obecnej w tradycji Purań (zwłaszcza w Wisnu oraz Bhagawata Purańie – por. PRASAD 2011: 83-87) koncepcji kosmicznych jaj – światów Brahmy (*brahmāṇḍa*). Teorię wielości światów prezentuje NG w niektórych strofach AŚ, m.in. AŚ 57, gdzie mowa o formacjach różnorodnych światów. Koncepcja kosmicznych jaj obecna w AŚ 95, pojawia się raz jeszcze w AV. AŚ 80 natomiast wspomina nieustającą manifestację maji - potencji w postaci niezliczonych światów, oraz ich stworzenie, trwanie oraz rozplnięcie się (m. *sṛṣṭiṣthitilayam*).

Niektóre komentarze (JBN; NG) oprócz zjawisk przepelniających świat uwzględniają również ciało fizyczne [m. *kalēbaram*] jako przedmiot poznania, będący obiektem dla zmysłów oraz narządu wewnętrznego. W takim wypadku termin *kalēbaram*, połączony ze słowem *toṭṭ* („poczynając od”) połączyć należy z członem *ariyūm anēka jagattum* („poznawana wielość światów [wielość zjawisk przepelniająca świat]”).

JBN: *anubhavaviṣayamākunna eñṇamaṭṭra dṛṣyaññaluṭpetta prapañcavum* – „[Razem z ciałem fizycznym] świat zjawisk zawierający w sobie niezliczone rzeczy widzialne, będący bezpośrednim doświadczeniem, manifestujący się jako zewnętrzne obiekty, materia, przedmioty doświadczane przez zmysły”; SS: *indriyaññalkku viṣayamāyirikkunna niravidhiyāya nāmarūpaññalum* – „Przeliczne nazwy i formy, nagromadzenie nazw i form, będące przedmiotem dla zmysłów”; RVP: *ōrōnnāyi toṭṭariyūna ī prapañcattile anēkam padārthaññalum* – „Poznawalne jeden po drugim w świecie zjawisk wielorakie obiekty”; NG: *śārīram tuṭaṇṇi indriyaññalkkum manassinum gōcaramākunna utpatti ṣhiti nāsam ennivaykku vidhēyamākunna nānālōkaññalum* – „Będące przedmiotem poznania dla zmysłów oraz umysłu – poczynając od ciała – różnorodne światy podlegające powstaniu, trwaniu oraz zniszczeniu”.

²⁰ Termin *bhānumān* interpretowany jest bądź jako paramatman (*paramātmāv*) – por. JBN, SJ, bądź *īśvaran* (PNM); PTH, podkreślając tożsamość tych dwóch pojęć w systemie filozoficznym Narajany Guru (nie oddziela on *śakti* (maji) od najwyższej rzeczywistości, będącej poznaniem (*ariv*), świadomością (m. *cit*, *bōdham*) – por. OMANA 1984: 86; SREENIVASAN: 1989: 33; PRASAD 2011: 197-198), tłumaczy termin *bhānumān* jako m. *parāśakti* – ‘najwyższa, transcendentna moc, potęga – potencja’.

JBN: *teḷiññanubhavappetunna paramātmāsūryante divyarūpam tanneyāñ* – „[Wszystko] jest tożsame z boską formą słońca będącego paramatmanem, jaśniejącym i widocznym, manifestującym się”; *udiccunilkkunna ātmāsūryante caitanyarūpamāñ* – „[Wszystko] jest formą świadomości, będącą słońcem – atmanem wzniesionym [w najwyższych przestworzach będących świadomością]”; MHS: *iviṭe bhānumānāyi rūpaṇam ceytirikkunnat ātmāvīne ākunnu. Sūryanāñallō ellārīnēyūm prakāśippikkukayūm svayam prakāśikkukayūm ceyyunnatāyi lōkattil prasiddhi peṭṭirikkunnat [...] jñānasvarūpanāya ātmāvīne prakāśasvarūpanāya sūryanāyi rūpaṇam ceyyunnat ucitamāñallō. aññine daharākāṣattil samullasikkunna ātmāvākunna sūryanre „tiruvuvuṅ” (tiru ennat dēvatāsambanddhitvatte sūcippikkunna upapadamāñ [...] tiruvuru atāyat ēṭṭavum mānanīyamāya uru; uru – rūpam, uṭal, atāyatu śārīramākunnu* – „Tutaj porównuje się

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

*Wzniesionego w najwyższych przestworzach*²¹

Dociekając [w taki sposób] niech każdy posiada tę wiedzę.

Możemy zatem dostrzec, że koncepcja *karu* wiązać się będzie ściśle z koncepcją *bhan* (*bhāna*), czyli manifestacji świadomości na czterech poziomach, zaprezentowanej przez Narajanę Guru zarówno w sanskryckim dziele DM (5.1-10), jak i w AŚ (36-42), przy czym w przypadku tej ostatniej przedstawia autor wybrane jedynie elementy tego schematu. Pełna klasyfikacja manifestacji pojawia się w DM 5.2:

*sthūlam sūkṣmam kāraṇam ca turyam ceti caturvidham /
bhānāśrayam hi nannāma bhānasyāpyupacaryate // 2 //*

Podstawa manifestacji jest czworakiego rodzaju:

sthulam (sthūlam) sukszmam (sūkṣmam) karanam (kāraṇam)

Oraz turjam/[turiyam] (turyam/[turīyam]).

Ten sam podział odnosi się również do [samej] manifestacji.

atmana do słońca („jaśniejącego”). Słońce bowiem cieszy się w świecie sławą tego, co oświetla wszystko inne i jaśnieje samo z siebie. [...] Słusznie zatem porównuje się atmana, będącego z natury wiedzą, do słońca, będącego z natury jasnością. To jest boskim kształtem słońca będącego atmanem, który jaśnieje w ten sam sposób w siedzibie serca. Podrzędny człon w złożeniu – „boski” – wskazuje na związek z bóstwem, boskością. Określenie *tiruvuru* oznacza kształt, postać, formę, która winna być czczona przez wszystkich – godną szacunku”; PTH: *parāśaktiyākunna sūryanre divyarūpam mātramāṇ* – „[Wszystko] jest jedynie boską formą słońca będącego najwyższą mocą, potencją”.

²¹ JBN: *nirvikalppajñānattil athavā dah[a]rākāśattil* – „W niezmiennej, wiecznej wiedzy lub w przestrzeni serca, w kryjówce serca”; SS: *paramamāya cidākāśattil* – „W przestworzach, przestrzeni będącej najwyższą świadomością”; RVP: *yo vedanihitam guhāyām parame vyoman (paramākāśamāya cidākāśamāya hṛdayamākunna guhayil antaḥkaraṇamākunna upādhiyōṭu kūṭi vartikkunna ā saccidānandaghanamāya brahman ennu ariyunnavan sarvakāmanāyi brahmanāyi bhavikkunnu)* – „Co skryte w kryjówce w najwyższych niebiosach (w kryjówce będącej sercem, tożsamej z przestworzem będącym świadomością – transcendentnym przestworem – w tej kryjówce przebywa brahman będący kondensacją *saccidānandam*, razem z czynnikiem ograniczającym – narządem wewnętrznym: ten, kto to poznaje, tego pragnienia spełnione, ten staje się brahmanem”); MHŚ: *veḷi ennat ākāśattinre paryāyamāṇ. pañcabhūtaññalil peṭṭa veḷiyil ninn yāvartippikkuvānāṇ paraveḷi ennu viśēṣippiccirikkunat. [...] atine „daharam” allenkil „daharam” ennāṇ upaniṣattil vyapadēšiccirikkunat. [...] ātmataṭvam prakāśikkunna yōgiyute hṛdayāntar bhāgamākunnu „daharam”. daharam ennu vyavadēšikkumārulla paramāya ākāśattil* – „*veḷi* jest synonimem słowa *ākāśam* – ‘przestrzeń’. Od przestworzy wyodrębnionych z pięciu mahabhutów odróżnia się najwyższe [trancendentne] przestworza – tak oto zostały one scharakteryzowane. [Ich] część będąca wnętrzem serca jogina jaśniejącego jako prawda [rzeczywistość] będąca atmanem, to *dahara* [‘przestwór serca’]. W najwyższych przestworzach tożsamych z przestworem w sercu”.

Zarówno zatem podstawa manifestacji – bhanaśraja (*bhānāśraya*)²², jak i sama manifestacja – bhana (*bhāna*)²³, jest czworakiego rodzaju; ponieważ zaś – jak wspomniane zostało w pierwszej strofie tej daśany, cytowanej powyżej – każda bhana dzieli się równocześnie na dwa typy: bhanę utożsamiającą (*sāmānya*) oraz uszczegóławiającą (*viśeṣa*); ów ośmioraki podział dotyczy również podstawy manifestacji²⁴. Należy przy tym zauważyć, że klasyfikacja ta obejmuje również bhanę w sferze turija, czyli stanu, który – co wielokrotnie Narajana Guru podkreśla – jest pozbawionym wszelkiego podziału doświadczeniem, wykraczającym poza świat dwójni²⁵. Dopóki jednak doświadczenie takie

²² Zdefiniowana przez MHŚ (DM) następująco: *bhānāśraya yo viśayaḥ sa eva bhānāśrayaḥ* („to, co jest obiektem każdej manifestacji, czyli doświadczenia, jest podstawą manifestacji”). MNP (DM e) utożsamia bhanaśraja z czynnikami ograniczającymi (“What the word *bhānāśraya* signifies here is denoted by the term *upādhi* in the Śaṅkara School of Vedānta”). Doświadczenie typu “to jest naczynie” jest zatem bhaną, bhanaśrają zaś – podstawa takiego doświadczenia, czyli zewnętrzny obiekt – naczynie (istota naczynia – naczyniowość, zbiór cech obecny w każdym konkretnym obiekcie zwanym naczyniem, który pozwala rozpoznać ów obiekt jako mający cechy naczynia), zob. PRASAD 2010: 53-61.

²³ Zdefiniowana następująco przez VAS: *sarvavyavahāraṇnālkkum kāraṇamāyī vṛttirūpamāyirikunna tōnnal* („odczucie, doświadczenie empiryczne mające formę modyfikacji narządu wewnętrznego [który przybiera formę doświadczanego obiektu jako przyczyna wszelkich aktualnych rzeczy w świecie zjawisk]”).

²⁴ Można zatem wyróżnić następujące bhany oraz bhanaśraja: 1. *sāmānyasthūlabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie materii gruboziarnistej w aspekcie utożsamiającym); 2. *viśeṣasthūlabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie materii gruboziarnistej w aspekcie uszczegóławiającym); 3. *sāmānyasūkṣmabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie materii subtelnej w aspekcie utożsamiającym); 4. *viśeṣasūkṣmabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie materii subtelnej w aspekcie uszczegóławiającym); 5. *sāmānyakāraṇabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie materii przyczynowej w aspekcie utożsamiającym); 6. *viśeṣakāraṇabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie materii przyczynowej w aspekcie uszczegóławiającym); 7. *sāmānyaturīyabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie turija w aspekcie utożsamiającym); 8. *viśeṣaturīyabhāna* (manifestacja świadomości na poziomie turija w aspekcie uszczegóławiającym). Podobna klasyfikacja dotyczy bhanaśraja. Oto podany w DM przykład manifestacji świadomości na poziomie materii grubej, czyli *sthūlabhāna*, oraz jej podstawy: *ghaṭo 'yam* – „to jest naczynie”; „to” - *sāmānyasthūlabhāna*, „naczynie” - *viśeṣasthūlabhāna*; „to-ość” - *sāmānyasthūlabhānāśraya*, „naczyniowość” - *viśeṣasthūlabhānāśraya*. Podobnie dzieli się manifestacja na poziomie materii subtelnej - *sūkṣmabhāna* (przykład: *mano 'yam* – „to jest umysł”), przyczynowej (*ajñō 'ham* – „jestem nieświadomy [w stanie snu głębokiego]”) oraz turija (*aham brahman* – „ja jestem brahmanem”). Por. PRASAD 2010: 53-61.

²⁵ AŚ 72: *kriyayorukūritavidya; kēvalam cinmayi marukūritu vidya; māyayālē / niyatamitiññane nilkkilum piriññadvaya para bhāvana turyyamēkiññunnu // 72 //* („Z jednej strony czyn, będący niewiedzą; z drugiej strony – wiedza, która składa się ze zrozumienia / świadomości [tego, że brahman jest] jedyną rzeczywistością; choć za sprawą maji to

pozostaje w sferze werbalnej, traktowane jest jako jedna z *bhan*²⁶. Narajana Guru traktuje wszakże *turīya-bhāna* jako manifestację odrębnego typu, wprowadzając jeszcze inną klasyfikację *bhan* w malajalamskiej AŚ. W tym przypadku podstawowy podział obejmuje nieskończone w swym zróżnicowaniu *bhany* reprezentujące moc inną (m. *anya śakti*, czyli m. *avidya*²⁷) oraz jedną jedynie *bhanę* (tzn. posiadającą jedno jedynie uszczegółowienie, o którym będzie mowa poniżej) reprezentującą moc tożsamą (m. *sama śakti*, czyli m. *vidya*)²⁸. Ta ostatnia jest równa *turijabhanie*²⁹; obie siły – jako przeciwstawne sobie³⁰ – są jednak

[wszystko] trwa nieustannie w takim właśnie podziale, *turija* jest transcendentnym stanem wykraczającym poza dwoistość”). Por. AŚ 19; 28.

²⁶ PRASAD 2010: 57. Interesującą teorię manifestacji poznania (*ariv*) odnaleźć można w AR 12-15: W aspekcie podmiotowym manifestująca się wiedza – świadomość dzieli się na osiem części [pięć zmysłów = pięć poznań zmysłowych; wiedza o nieznanym obiekcie = wiem, że nie wiem, nie znam; wiedza o byciu poznającym, wiedza o poznaniu]; podobnie w aspekcie przedmiotowym [pięć obiektów poznania zmysłowego oraz jeden niedostępny zmysłom; poznający jako obiekt poznania, oraz sama Świadomość, Poznanie jako obiekt poznania – [sic!]; por. PRASAD 2010: 59-61.

²⁷ Narajana Guru preferuje w AŚ termin m. *anya / sama śakti*, jednak terminy m. *vidya / avidya* pojawiają się w 72 strofie tego dzieła.

²⁸ AŚ 36: *arivinu śaktiyanantam unṭitellām arutiṅṅitām samayanyayennivaṅṅam / irupirivāyitilanya sāmīyamārnnuḷluruvilamarnnu teliṅṅunarnniṅṅam // 36 //* („Nieskończenie wiele mocy posiada wiedza; te wszystkie w ostatecznym rozliczeniu sprowadzone być mogą do podziału na dwie siły, obejmującego moc tożsamą oraz inną [odrębną]; zanurzwszy się w tej formie, która ogarnia swą tożsamością [również] moc inną [odrębną] wewnątrz tej [dwójni], winien każdy przebudzić się i osiągnąć jasność”). Termin *ananta* – ‘nieskończony’ zdaje się określać w tym przypadku zróżnicowanie *śakti*, przejawiającej się w niezliczonej ilości procesów poznawczych. Por. AŚ 57, gdzie potencję (*kalya*, czyli *kaḷiv*), będącą materialną podstawą świata zjawisk, określa Narajana Guru mianem m. *anantamāyākala*, czyli nieskończona [tzn. przejawiająca się na nieskończenie wiele sposobów] cząstka iluzji, realizującej się w postaci skutków nie mających początku (*anādikāryam*):

²⁹ AŚ 42: *idamarivennatilādyamāmitennuḷḷatu sama tanre viśēsamāṅṅu bōdham / matimutalāyavayokke māri mēl sadgataruvānitinebbhajicciṅṅam // 42 //* („W stwierdzeniu ‘to jest wiedza’ stojące na początku słowo ‘to’ tworzy uogólnienie [w wiedzy tożsamej], zaś słowo ‘świadomość’ tworzy jego uszczegółowienie; aby zrealizować ścieżkę wiodącą ku istniejącemu, które jest głębią wykraczającą ponad wszystko, gdzie znika wszystko, poczynając od umysłu, winno się pozostawać w służbie ‘tego’/tego właśnie”).

³⁰ Reprezentując dwie przeciwstawne funkcje poznania, zarówno *avidyā*, jak i *vidyā* należy do sfery *majī* (PRASAD 2011: 192-193; MNP (DM a): 124-125). Stąd definicja *majī*, zaproponowana w czwartej *darśanie* (DM 4.1), stwierdza, iż *majī* przejawia się / jaśnieje zarówno jako *avidyā*, jak i *vidyā*. Koncepcja ta znajduje również odzwierciedlenie w AŚ 72, gdzie *majī* staje się przyczyną pojmowania rzeczywistości w kategorii przeciwieństw, reprezentowanych w tym wypadku przez wiedzę i niewiedzę (m. *vidya*, *avidya*); stanem wykraczającym poza tę parę jest m. *turyam: kriyayoru kūṛitavidya; kēvalam cinmayi marukūṛitu vidya; māyayālē / niyatamitiṅṅane nilkkilum*

domeną iluzji, Narajana Guru wspomina bowiem stan przenikający je obie, a równocześnie wykraczający poza nie – ogarniający wszystko swoją tożsamością (m. *sāmyam*)³¹. Rzecz istotna – ponieważ uszczegółowienie (m. *viśeṣa śakti*) przysługuje również mocy tożsamej, jest ona związana z mocą inną poprzez ogarniającą obie moce część iluzji – błędnego rozpoznania (m. *bhramakala*)³². Jedynie zatem niedefiniowalny stan *turyam* jest niepodzielnym, wolnym od wszelkiego zróżnicowania (*akhaṇḍa*), transcendentnym bytem (*sat*).

II. W przypadku klasyfikacji zaproponowanej w AŚ reprezentantką bhan zawierających się w mocy innej (m. *anya śakti*) staje się *sthūla-bhāna*, czyli manifestacja [w obrębie] świadomości (*ariv*)³³ na poziomie materii grubej – w takim właśnie kontekście używa Narajana Guru po raz drugi terminu *karu* (AŚ 41):

*itu kuṭamennatilādyamitennuḷlatuviṣamam; kuṭamō viśeṣamākum /
matimutalāya mahēndrajālamuṇṭāvatinitutān karuvettu kaṇṭiṭeṇam // 41 //*

„To jest naczynie” – stojące w tymże stwierdzeniu na początku
Słowo „to” tworzy utożsamienie [w wiedzy trudnej / innej] / jest trudnością,
Zaś słowo „naczynie” tworzy uszczegółowienie³⁴;

piriññadvayaparabhāvana turyamēkiṭunnu // 72 // („Z jednej strony czyn, będący niewiedzą; z drugiej strony – wiedza, która składa się ze zrozumienia / świadomości [tego, że brahman jest] jedyną rzeczywistością; choć za sprawą maji to [wszystko] trwa nieustannie w takim właśnie podziale, turija jest transcendentnym stanem wykraczającym poza dwoistość”).

³¹ AŚ 38: *palavidhamāy ariyunnatanyayonnāy vilasuvatām samayennu mēlilōtum / nilayeyariñṇu nivarṇnu sāmyamēlum kalayil aliñṇu kalarnnirunniṭeṇam // 38 //* („Ta, która [jedno] ukazuje w wielości różnorodnych form, jest inną [siłą]; jaśniejąca w krąg jako jedno pełnym blaskiem jest tożsamą – rozpoznawszy ten stan, który objawiony zostanie później, i utwierdziwszy się w tej wiedzy, rozplynąwszy się w blasku, który jest dogłębną i przekraczającą wszystko tożsamością, niech każdy trwa w nim nieustannie, w jedno połączony”). Por. AŚ 42.

³² Por. AŚ 40: *samayilumanyayilum sadāpi vanniññamaruvatuṇṭatitil viśeṣaśakti / amitayatākilumāke raṇṭivarrin bhramakalayāl akhilam pramēyamākum // 40 //* („Zarówno w tożsamej, jak i w innej sile, przez cały czas ujawnia się – po wkroczeniu w świat zjawisk – moc uszczegóławiająca właściwa tak jednej, jak i drugiej; chociaż nie są one proporcjonalne względem siebie, dzięki części błędnego rozpoznania obejmującej obie siły [uszczegóławiające] – wszystko staje się obiektem poznania”).

³³ Strofa rozpoczynająca część poświęconą manifestacjom świadomości (AŚ 36) wspomina nieskończoną [manifestującą się w niezliczonej ilości procesów poznawczych] moc przysługującą poznaniu – wiedzy (*ariv*).

³⁴ JBN: *itu kuṭam ennu parayunniṭatt ādyamāyikkāṇappeṭunna it enna padam viṣamayile athavā anyayile sāmānyatte velivākkunnu kuṭam enna padamō ā viṣamayile viśeṣatte velivākkunnu* – „Po lewej stronie stwierdzenia ‘to jest naczynie’, widoczne na samym początku / jako pierwsze słowo ‘to’ wyznacza, naświetla uogólnienie w trudności lub też innej [mocy], zaś słowo ‘naczynie’ w tamtej trudności wyznacza, naświetla

uszczegółowienie”; SS: *itu kuṭamākunnu ennu paṛayumbōl ādyam paṛaṅṅa it ennatukoṅṅ uddēśikkunnat sāmānyamāya anyayeyāṅ kuṭam enna vākkukoṅṅ arthamākkunnat anyayute viśēṣarūpattilulla arivāṅ* - „Kiedy mówi się ‘to jest naczynie’, poprzez wypowiedziane na początku słowo ‘to’ rozumie się wiedzę inną w aspekcie uogólniającym; poprzez słowo ‘naczynie’ rozumie się wiedzę inną w aspekcie uszczegółowiającym”; RVP: *ēkamāya śuddhacaitanyattil ninnum pala padārthāṅṅaṅṅaṅṅa sṛṣṭicc uṅṅennu tōnippikkunna viśamāśaktiyute sāmānyatteyum viśēṣatteyum udāharaṅṅasahitam viśadīkarikkunnu it kuṭam, it maram enniṅṅane paṛayunnatil ādyamāya „it” enna padam viśamamāṅ. ellāyitattum it ennu paṛayunnatukoṅṅ atu sāmānyamāṅ. kūṭam, maram enniṅṅane vyavahāratinnu viśayamākkunnat viśēṣamāṅ. at it enna padārthattile viśēṣattekkurikkunnu. at māri māri kuṭam maram vīt enniṅṅane anēkamāṅ. it enna sāmānyam ellā vastukkaḷēyūm kurikkunnatākām. prapaṅṅcattinṅre utpattikkukāraṅṅam ī viśamāśaktiyāṅ*. – „Część tożsama/ogólna oraz część szczegółowa mocy typu wiedzama odczuwanej, pojmowanej w sposób następujący: ‘z jednej czystej świadomości stworzonych zostało wiele różnych obiektów’ – została objaśniona za pomocą przykładu. Kiedy mówi się ‘to jest naczynie’, ‘to jest drzewo’, stojące na początku słowo ‘to’ jest wiedzama. Kiedy wypowiada się słowo ‘to’, jest ono w każdym przypadku utożsamieniem/siłą utożsamiającą. Naczynie, drzewo – w taki sposób dla wypowiedzenia powstaje uszczegółowienie/zróżnicowanie będące obiektem [dla poznania]. Określenie ‘to’ w owym wypowiedzeniu wymaga uszczegółowienia. ‘Naczynie’, ‘drzewo’, ‘dom’ itd., pojawiając się w zależności od sytuacji, występuje w mnogości. Część utożsamiająca – ‘to’ – może definiować, obsługiwać wszelkie obiekty. Ta moc typu wiedzama jest przyczyną powstania świata zjawisk”; MHŚ: *itu kuṭam – munnipirikkunna vastuvine cūṅṅikāṅṅiccu koṅṅ it ennulla nirddēśakasarvvanāmam prayōgikkappēṅṅunnu. „it” ennat vākyattil ākhyayute sthānam vahikkunnu. itu kuṭamākkunnuvenna vākyattil kuṭamākkunnuvenna bhāgam ākhyātamatrē. ennatil – enna bōdhattil. ādyamām itennullatu – ādyamāyirikkunna onnāmattētāyirikkunna it ennullat. viśamā – viśamā ennulla śaktiyākkunnu. kuṭamō – kuṭamennullatākāṅṅe. viśēṣamākkum – viśamayute viśēṣaśaktiyāyi bhavikkum (it kuṭam, it paṭam, it agni, it jalam enniṅṅaneyullā vyavahāraṅṅaṅṅil it ennullatu māṅṅāteyirikkunnu. at viśamayute sāmānya svarūpamākkunnu. kuṭam paṭam mutalāyat cilayitattuṅṅ cilayitattilla. atukoṅṅ ava viśamayute viśēṣarūpaṅṅaṅṅatṅrē* – „To [jest] naczynie’ – wraz ze wskazaniem na substancję będącą na początku, używany jest każdy rzeczownik będący uszczegółowieniem terminu ‘to’/wskazujący na ‘to’. Słowo ‘to’ zajmuje w tej wypowiedzi miejsce rzeczownika – podmiotu. W zdaniu ‘to jest naczynie’, [wyrażenie] ‘jest naczyniem’ jest orzeczeniem. ‘W tym’ – w procesie poznawczym [w jednym z poznań]. Stojące na początku słowo ‘to’ – ‘to’, stojące na początku i będące tym, co najpierwsze. ‘Trudna’ – jest mocą typu wiedzama. ‘Naczynie’ – określenie, dajmy na to, naczynie. ‘Jest uszczegółowieniem’ – funkcjonuje jako moc szczegółowa wiedzamy (to naczynie, to odzież, to ogień, to woda) – w tego typu zdaniach ‘to’ jest czymś niezmiennym, nie podlegającym przemianie; jest w swej naturze uogólnieniem, utożsamieniem wiedzamy. ‘Naczynie’, ‘wąż’ – tego typu określenia w niektórych sytuacjach są, w niektórych ich nie ma, dlatego mają one charakter uszczegółowień wiedzamy”; SJ: *ṅānenna arivilninnum raṅṅāyi vērtiriṅṅātāṅ sama, anya ennī arivukaḷ ī raṅṅutaram arivukaḷute samcaranayāṅ lōkam. iva raṅṅum iruṅṅum veḷiccavum pōle viruddhadiśakaḷilēkk tiriṅṅukaraṅṅni jṅānavum ajṅānavum prakāśippikkunnu. ī raṅṅutaram arivukaḷil indriyaṅṅaṅṅil kūṅi dvaitam prakāśippikkunnat anya. indriyaṅṅaṅṅale ullatākki nāmarūparahitamāyi ātmāvil viḷaṅṅunnatāṅ sama.*

*Po to, by mogły się objawić wszelkie magiczne moce wielkiego Indry,
Poczynając od umysłu, [jaśniejący] zarodek staje się „tym”/ tym
[wszystkim]³⁵ –*

raṅṭutarattil anubhavappēṭunna arivukaḷil anyayuṭe svarūpavum atine āśrayiccālunṭākunna anubhavavumāṇ iviṭe carcā viṣayam. oriṭatt akattum purattumāyi anēkam arivukaḷuṭe kūṭtam. ī eṇṇamarra arivukaḷilninnum onnine eṭuttu kāṇikkunna cihnamāṇ „it”. ī ariv ellā arivilum sāmānyamāyi ulppetunnu ennatāṇ atinre saviṣēṣata. anyayuṭe svarūpatte kāṇikkunna „it kuṭam” ennatile kuṭam ennat udāharaṇamāyi eṭutt akṣarapraṭiṣṭha naṭattiyirikkunnu. kuṭam mātramē udāharaṇamāyi eṭukkāvu ennila. kuṭam, pustakam, ghaṭikāram tuṭaṇṇi ēt nānavum vastusvabhāvam prakāśippikkuvān upayōgikkām. „it kuṭamō” ennatile „it” anyayile sāmānyavum „kuṭam” ennat viṣēṣavum velivākunnu. – „Świat jest połączeniem, zetknięciem się wiedzy w dwóch odmianach: jest to wiedza tożsama (sama) oraz inna (anya), które wyodrębniły się jako dwójnia z poznania ‘ja’. Te dwie siły, niczym ciemność i jasność rozchodząc się w przeciwnych kierunkach, doprowadzają do wyłonienia się wiedzy i niewiedzy. Spośród tych dwóch sił siła inna oświeśla/ukazuje dwójnię w połączeniu ze zmysłami. Po powściągnięciu zmysłów w atmanie pozbawionym nazw i form jaśniej wiedza tożsama. Wśród tych wiedzy doświadczanych w dwóch rodzajach, natura innej mocy i – jeśli się na niej polega – powstające [w ten sposób] doświadczenie jest teraz przedmiotem dyskusji. Mamy tutaj zgromadzenie wielu procesów poznawczych zachodzących wewnątrz i na zewnątrz. ‘To’ jest znakiem podtrzymującym i ukazującym jeden proces poznawczy spośród tych niezliczonych procesów. To [właśnie] poznanie zawiera się jako utożsamienie w każdym procesie poznawczym – to jest jego charakterystyczna cecha. W zdaniu ‘to jest naczynie’ ukazującym wrodzoną formę wiedzy innej, kieruje/zarządza podstawowe, główne słowo [‘to’], podtrzymując ‘naczynie’ jako przykład. Nie tylko samo naczynie funkcjonuje jako przykład. Jakikolwiek obiekt, począwszy od naczynia, książki, zegara, może być użyty dla ukazania wrodzonej właściwości substancji. W twierdzeniu ‘to [jest] naczynie’, ‘to’ jest wiedzą uogólniającą w wiedzy innej, zaś ‘naczynie’ jest wiedzą uszczegóławiającą”.

³⁵ JBN: *buddhi tuṭaṇṇiya indrajālatuḷyaṇṇalāya dr̥ṣyaṇṇal akhaṇḍabōdhattil uṇṇennu tōṇṇāṇiṭavarunnatin ī anyatanneyāṇ kāraṇakkāriyennu vicāram ceytariyaṇam – „W celu pojawienia się poczucia, w celu zapewnienia poczucia, że to, co widzialne, widoczne obiekty tożsame z magicznymi mocami Indry, poczynając od rozumu, jest zawarte w niepodzielnej świadomości, sprawca będący przyczyną sam staje się wiedzą inną – to winno być poznane dzięki rozważaniu”;* MHŚ: *mati – buddhi tuṭaṇṇi vareyuḷla vyavahāratin viṣayamāyi bhavikkunnat - uṇṇennō illennō raṅṭumāṇennō parayuvān sādḍhamallāttatukoṇṭ mahēndra jālakattinre atāyat ēṭō oru māyā prayōgattinre phalamāṇenn karutaṇam. vēdāntikaḷ „anirvvacanīyakhyāti” enn prapaṇcatte nirvvaḥikkunnu. anṇane prapaṇcam āke sambhavikkunnatin. itu tanneyāṇ (viṣamayuṭe viṣēṣaśaktiyāṇ karu paramamāya avalambam (adhiṣṭhānam) ninṇal grahikkumārākaṇam. antaḥkaraṇattinrēyum jñānēndriyattinrēyum vyāpārattālāṇ prapaṇcattil ētum gōcarīkarikkappēṭunnat. ētāyālum prapaṇcam vairuddhyattōṭukūṭiyatāyi anubhavappēṭunnatin adhiṣṭhānam arivinre atāyat ātmavinre raṅṭu śaktikaḷil onnāya viṣamayuṭe eṇṇiyāloṭuṇṇāta viṣēṣaṇṇal tanneyākunnu. viṣamayuṭe pravarttanam nilaccāl ellām onnennuḷla pratītiyāyirikkum avaśēṣikkuka. samayuṭe pravarttanattāl mātramē ellām onnennuḷla pratīti anuvarttikukayuḷḷū. viṣamayuṭe nirāsattin sama prayōjanappēṭunnu. samayuṭe kṛtyam nirvvaḥikkappēṭtāl at vāstavattil arivil ninnu*

W taki oto sposób niech każdy to rozważy to i zrozumie.

Po to, by mógł objawić się cały świat zjawisk, [manifestujący się] zarodek staje się „tym”/tym. Lecz czymże jest „to”/to? Pierwsza część strofy, w której odnaleźć można analizę jednej z manifestacji w obrębie mocy innej, definiuje „to” będące utożsamieniem/siłą utożsamiającą owej sthulabhany jako wiszamam (m. *viṣamam*), czyli trudność. Należy w tym momencie przyjrzeć się strofie 37 AŚ:

*viṣamatayārṇneḷumanya vennukoḷvān viṣamamakhaṇḍavivēkaśaktiyenyē /
viṣamaye vennatināl vivēkamākum viṣayavirōdhiniyōṭaṇaṅṅiṭēṇam // 37 //*

*Trudno bez mocy będącej rozróżnieniem tego, co niepodzielne,
Przewyciężyć i ujarzmić inną [siłę], rodzącą trudności³⁶;
Przeto – przewyciężwszy tę trudność,
Powinien każdy nieustannie utrzymywać bliskość z tą,
Która – będąc rozróżnieniem – wroga jest obiektem zmysłów³⁷.*

bhinnamallāttatu koṅṭ aṛivāyittanne vartikkumārākunnu. – „Zważyć należy, że – poczynając od buddhi aż do tego, co funkcjonuje jako obiekt dla rozważań – a co jest niemożliwe do zdefiniowania jako istniejące, nieistniejące lub też jedno i drugie – to jest owocem użytkowania maji, tzn. magicznej sieci wielkiego Indry. Wedantyści określają świat zjawisk mianem tego, co nie może być zdefiniowane, określone. Po to, by świat zjawisk mógł zaistnieć w taki właśnie sposób, tym właśnie staje się zarodek (staje się mocą uszczegóławiającą wiedzy trudnej/innej) – ostateczna podstawa (podpora) [wszystkiego] – to powinniśmy pojąć. Wszystko w świecie zjawisk pojmowane jest za pomocą aktywności narządu wewnętrznego oraz zmysłów poznania. W celu jakiegokolwiek doświadczenia świata zjawisk jako mieszaniny przeciwieństw, podstawa staje się niezliczonymi uszczegółowieniami (mocami uszczegóławiającymi) siły trudnej, będącej jedną z dwóch sił świadomości, czyli atmana. Kiedy ustaje działanie wiedzy trudnej, pojawia się przeświadczenie, że wszystko jest jednością. Doświadczenie takie – że wszystko jest jednym – powstaje jedynie w wyniku działania wiedzy tożsamej. Wiedza tożsama jest przydatna dla powstrzymania/zniweczenia wiedzy innej. Kiedy wspiera się działanie siły tożsamej, to [wszystko], w rzeczywistości nie będąc odrębnym od poznania, objawia się jako samo poznanie”.

³⁶ JBN: *palatukāṭṭi viṣamippikkunna avidyaye kīḷaṭakkān akhaṇḍabōdha vastuvine vicāram ceytariyāte* – „Trudno jest poddać kontroli, ujarzmić, przewyciężyć niewiedzę przysparzającą trudności dzięki stworzeniu pozorów wielości, bez rozważenia i rozpoznania substancji – niepodzielnej świadomości”.

³⁷ JBN: *atukoṅṭ palatinre sankalppam tiraskaricce avidyaye jayicce vastusvarūpam vērtiriccu kāṭṭitarunna bhautika viṣayaṅṅalil virakti janippikkunna vidyayōṭ sadā sakhyaṃ pulartiṅṅatāṅ* – „Dlatego też, odrzuciwszy wrażenie wielości i przewyciężwszy zawsze winien utrzymywać bliskość z wiedzą rodzącą obojętność wobec obiektów tego świata, po rozróżnieniu ukazującą substancję w jej naturalnej formie”; MHS: *atināl - atukoṅṭ. viṣamayevennu - viṣamaye jayicce. vivēkamākum viṣayavirōdhiniyōṭ* – *vivēkamākunna viṣayavirōdhiniyōṭ (prakṛtattil strīṅgam kāṅṅunnatu koṅṭ strīṅgamāya oru padam viśēṣyamāyi adhyāharikkappetaṅgam. pūrvvārddhattile śaktiyenna padam strīṅgamāṅṅallō. atukoṅṭ viṣayavirōdhiniyāya*

Pojęcie m. *viṣamam* wiąże się zatem z wiedzą inną. Narajana Guru stwierdza bowiem wyraźnie, że trudno jest ją przezwyciężyć (*vennukoḷvān viṣamam*) bez wiedzy tożsamej, będącej rozróżnieniem między tym, co wieczne, a tym, co nietrwałe. Równocześnie m. *anya* opatrzona została epitetem *viṣamatayārneḷum*, czyli przysparzająca czy też stwarzająca trudności. Ilustracją tego zagadnienia staje się analizowana strofa 41: w tym przypadku termin m. *viṣamam* definiuje „to” (*it*) będące mocą utożsamiającą każdego procesu poznawczego – manifestacji świadomości na poziomie sthula, sukszma oraz karana. Większość komentatorów (JBN, SS, MHS, SJ – por. przyp. 24) interpretuje to określenie jako [siłę utożsamiającą w] mocy trudnej, czyli innej. NCY w następujący sposób wyjaśnia ową trudność³⁸: „Kiedy mówimy: ‘to jest naczynie’, wskazana w tym zdaniu poprzez słowo ‘to’ podstawa [manifestacji], kiedy nie kurczy się w jakimkolwiek odrębnym kształcie czy nazwie, łączy się z własną formą (m. *svarūpam*), która jest nieobjawionym (*avyakta*). ‘To naczynie’, ‘to odzież’, ‘to woda’, ‘to miłość’ – w taki oto sposób ‘to’, w postaci utożsamiającej siły połączone z jakimkolwiek uszczegółowieniem – ponieważ jest połączone jest ze swą właściwością [manifestacją] trudną do

*akhaṇḍavivēkaśakti tanneyān iṅṅe sūcippikkappettirikunnat. aṅṅāṅṅiṅṅam - niṅṅaḷ vēṅṅapōle aṅṅāṅṅukōṅṅu tanneyirikkaṅṅam. viṣayavirōdhini - viṣayaṅṅaḷ śabdādikaḷtanne. avaykk onninōṅṅonnuhbēdamuṅṅ. atukōṅṅ viṣayaṅṅaḷuṅṅe asatyaye namukku vēṅṅapōle manassilākkunnatin nityāṅṅitya vivēkamākunna śaktiye upāsikkaṅṅam. ṅāṅ ennat viṣayiyum nī ennat viṣayavumākunnu. nī ennil ninn bhinnanalla enn enikku bōdhamuṅṅāyāl at viṣayatte takartukaḷum. viṣayaviṣayī bhāvam illāteyākum. iruṅṅiṅṅe illātākkunnatin atinṅe nēre etirāḷiyāya tējassine āśrayikkāte valiyillallō. – „Dlatego – z tego powodu. Przezwyciężywszy trudną wiedzę – zwyciężywszy trudną moc. Z tą, która jest przeciwniczką obiektów zmysłów, będąca rozróżnieniem – (skoro widoczny jest tutaj rodzaj żeński [*virōdhini* – ‘wroga’], słowo będące rodzaju żeńskiego powinno być traktowane tutaj jako rzeczownik. Pojawiające się w pierwszej połowie strofy słowo ‘moc’ jest rodzaju żeńskiego. Dlatego oznacza to moc rozróżnienia będącą tym, co niepodzielne, która jest przeciwniczką obiektów zmysłów). Winno się złączyć – powinniśmy – złączywszy się – stać się tym właśnie (zjednoczyć się). Przeciwniczka obiektów – obiekty to obiekty dla zmysłów, poczynając od dźwięku. W przypadku obiektów jeden jest odrębny od drugiego. Dlatego – dla właściwego zrozumienia nierzeczywistego charakteru obiektów, trzeba nam pogrążyć się w medytacji nad mocą [wielbić moc] rozróżniającą pomiędzy tym, co wieczne i nietrwałe. Zarówno ‘ja’, jak i ‘ty’ jesteśmy obiektami. Skoro pojmemy, że ty nie jesteś czymś odrębnym ode mnie, ta świadomość usunie/odrzuca obiekt. Zniknie relacja typu podmiot-przedmiot. Aby usunąć tę ciemność, nie ma innej ścieżki od szukania wsparcia w blasku będącym bezpośrednią przeciwniczką tejże (ciemności)”.*

³⁸ NCY: „*itu kuṅṅam*” *ennu nām paṅṅayumbōḷ atil „itu” enna vāḅḅu koṅṅ sūcippikkappēṅṅunna āśayam ēṅṅenkilum oru pratyēka nāmattilō rūpattilō otuṅṅi nilkkāttatukōṅṅ avyaktasvarūpattōṅṅukūṅṅiyatāṅ. itu kuṅṅam, itu paṅṅam, itu jalam, itu snēham enniṅṅane ēṅṅu viśēṅṅattōṅṅam sāmānyarūpattil cērnnirikunna „it” durjṅṅēyasavbhāvatōṅṅukūṅṅiyatākayāl viṣamayenna pēṅṅarīyappēṅṅunnu.*

rozpoznania/odróżnienia [bądź: jest złączone ze swoją manifestacją jako trudne do rozpoznania], znane jest pod nazwą *wiszamy*, czyli trudności [w rozpoznaniu]”.

Co oznacza wobec tego „to”/to, czym staje się *karu*, wspomniany w wersie ostatnim owej strofy? Możemy przyjąć, kierując się stwierdzeniem, że celem manifestacji jest objawienie się wszelkich magicznych mocy Indry, począwszy od umysłu – iż *to* obejmuje wszystkie procesy poznawcze, wszelkie manifestacje w obrębie wiedzy innej (JBN, SRN), bądź wszelkie moce uszczegóławiające wewnątrz tejsze mocy trudnej (MHŚ, RVP). Możemy wszakże – po wnikliwym przyjrzeniu się kolejnej strofie (AŚ 42), podającej przykład *bhany* na poziomie stanu *turija*, dojść do innego jeszcze wniosku:

*idamarivuenatīlādyamām itennuḷlatu sama tanre viśeśamāṇu bōdham /
matimutalāyavayokke māri mēl sadgativaruvānitinebbhajicciṭēnam //42//*

*W stwierdzeniu „To jest wiedza” stojące na początku „to”
Tworzy uogólnienie [w wiedzy tożsamej]/jest utożsamieniem,
Zaś słowo „świadomość” tworzy jej uszczegółowienie³⁹;*

³⁹ JBN: *itu bōdhamāṇ ennu paṛayunniṭatt ādyamāyikkāṇappēṭunna it enna padam samayile athavā vidyayile sāmānyatte veḷivākkunnu ā vidyayile viśeśatte veḷivākkunnu padamāṇ brahmaparyāyamāya bōdham* – „To jest świadomość, widoczne na samym początku, jako pierwsze po lewej stronie tego stwierdzenia słowo ‘to’ wyznacza, naświetla uogólnienie w wiedzy lub też tożsamej [mocy] w tejsze wiedzy, zaś wyznaczającym, naświetlającym uszczegółowienie słowem jest świadomość będąca synonimem *brahmana*”; MHŚ: *it arivākunnu (ātmāvallāte marṛonnumilla. [...] idamariv enniṭatt idam enna bhāgam arivinu viśayībhavikkunna ētinēyum parāmarśikkuvān kalivullatāṇ. arivennatākatte arivinu viśayamāyat arivallāte marṛonnumilla enna pratītiye nirddēśikkunnatāṇ. ennatil - ennuḷla pratipādanattil. ādyamām it ennuḷlat - ādiyilullat it (idam) ennuḷla amsām. sama - samayennuḷla śaktiyākunnu. tanre – atāyat sama ennuḷla śaktiyuṭe viśeśamāṇ. bōdham – atāyat idam arivennatile raṅtāmte amsattile ariv ennuḷlat samayute viśeśamākkunnu. samaykk orē oru viśeśamāṇullat. muppatti onbatāmatte padyattil atu paṛaṅṅiṭṭuṅtallō. atukoṅṭ idam arivennuḷlatum arivennatum sāmānya viśeśa bhāvamuḷlatāṇenkilum avaykk poruḷil yatoru bhēdavumilla.* – „To jest poznaniem (nie ma nic innego poza *atmanem*). To jest poznaniem – znajdująca się tutaj częśćka ‘to’ może odnosić się do czegokolwiek podlegającego wiedzy. Każde (jakiokolwiek) poznanie potraktowane jako obiekt poznania pokazuje, że nie ma nic innego poza poznaniem. W tym – w takim zdaniu. W słowie ‘to’ będącym na początku – częśćka będąca ‘*ty*’ znajdującym się na początku. Tożsama – moc będąca tożsamą. Tejsze – tej wiedzy tożsamej siła uszczegóławiająca. Świadomość – w drugiej części zdania ‘to jest poznanie’ poznanie jest siłą uszczegóławiającą wiedzy tożsamej. Wiedzy tożsamej przysługuje jedno jedynie uszczegółowienie. Zostało to wyjaśnione w trzydziestej dziewiątej strofie. Dlatego – choć wiedza w procesie poznawczym ‘to jest wiedzą’ istnieje jako stan typu utożsamienie-uszczegółowienie, w istocie nie ma dla nich żadnego podziału (odrębności)”; NCY: *itarivākunnu ennu paṛayumbōḷ atile ādyamāya it enna vākkukoṅṭ sūcippikkunna āśayam viśeśarūpattilullā ellā arivireyumu ādyāmśamākkunnu. atu samayākunnu. orō arivilum nānāviśeśaṅṅaḷ aṭaṅṅiyirikkunnu. ā viśeśaṅṅaleyellām vyaktamāyi ariṅṅukoṅṭirikkunnatāṇ arivinre bōdhāvastha ennu*

*Aby osiągnąć cel będący rzeczywistością,
Która jest głębią wykraczającą ponad wszystko*⁴⁰,

parayunnat – „Kiedy mówimy ‘to jest poznanie’, oznaczona słowem ‘to’ stojącym na początku zdania podstawa jest pierwszą częścią każdego poznania mającego charakter uszczegóławiający. Jest to wiedza tożsama. W każdej wiedzy zawierają się różnorodne uszczegółowienia. Wszystkie te uszczegółowienia jasno ukazują nieustannie stan świadomości [świadomość] jakiegokolwiek poznania”.

⁴⁰ JBN: *buddhi tuṭaṇṇiya vividha dr̥ṣyaṇṇaḷellām maraṇṇ brahmaprāpti sādhyamāyittirān ī samaye sadā samāśrayikkaṇam bhajiccit̥ṇam* – „Zgubiwszy wszystkie widzialne w zróżnicowaniu rzeczy, obiekty, poczynając od rozumu, aby osiągnąć brahmana, należy zawsze utrzymywać bliskość/szukać schronienia w [tożsamej] wiedzy”; RVP: *mati – buddhi. mutalāya - sarvadr̥ṣyaṇṇaḷkkum kāraṇam viṣamāśaktiyāṇenu munpu paraṇṇu. avidyākāryaṇṇalāya buddhi mutalāya dr̥ṣyapadār̥tthaṇṇaḷ. māri – astamiccu – nivarticcū. sadgati – brahmaprāpti (nalla – sattāya. gati – bōdham – brahmātmacaitanyam)anubhāvikkān. itine samayūte viṣēṣatte. bhajiccit̥ṇam – niran̥taram sēvikkaṇam. gati śabdattinu jñānam ennar̥ttham parayām. [...] atukoṇṭṭi sattiāya – sadr̥upamāya jñānam varuvān - uṇṭāvān samāviṣēṣatte niran̥taram āśrayikkaṇam ennar̥ttham parayām* – „Mati – rozum, buddhi. Poczynając od - przyczyną wszystkich zjawisk jest siła inna, trudna – o tym wcześniej była mowa. Obiekty, zjawiska poczynając od buddhi, będące skutkami niewiedzy. Zniknąwszy – przedpadłszy, zawróciwszy z drogi. aby doświadczyć *sadgati* – osiągnięcie brahmana (będąca rzeczywistością, istniejącym świadomości – brahmana – atman). ‘To’ – tę siłę uszczegóławiającą mocy tożsamej. Winno się pozostawać w służbie – winno się bezustannie czcić. Pod pojęciem *gati* kryje się wiedza/rozeznanie – dźniana. Dlatego – aby osiągnąć wiedzę mającą formę istniejącego – winno się nieustannie polegać na owej sile uszczegóławiającej mocy tożsamej – tak można to ująć”; MHŚ: *mati mutalāyi entellāmuṇṭō viṣēṣa śaktikk viṣayaṇṇalāya nilayil avayokkeyum (ivite matiennat antaḷkaraṇatte potuvē parāmar̥śikkunnatāṇ. karaṇavum indriyaṇṇalum śabdādikaḷāya viṣayaṇṇalum pañcabhūtaṇṇalum ennivayellām mati mutalāyavayokke ennatil antarbhavikkum). māri - māriyitt - anantaṇṇalāya bhēdaṇṇaḷokkeyum illātāyitt. mēl – mēlil (itēvareyūm ippōḷum niṇṇaḷ viṣamaśaktikku vidhēyarāyi palavidhattil kuḷaṇṇuṇṭ. inimēlilenkilum. sadgati varuvān – sadgati varunnatilēkk atāyat mūn̥nu kālattilum satyamāyulla pāramār̥tthika daśa-brahmam tanneyānennulla bhāvam uṇarunnatilēȳkku. itine – samyenna śaktiye (sarvvavum arivāṇennulla anubhavam yātonnu koṇṭu varumō ā sama śaktiye). bhajiccit̥ṇam - niṇṇaḷ vēṇṭapōle āśrayikkumār̥kaṇam (sarvvavum samamāyi - arivāyi bhāvanam ceyyunna abhyāsam niran̥taram tuṭaraṇam).* – „Wszystkie rzeczy, które stają się obiektami, przedmiotami dla mocy uszczegóławiającej, wszystko poczynając od rozumu (w tym kontekście odnosi się to ogólnie do narządu wewnętrznego poczynając od rozumu. Narząd wewnętrzny, zmysły, obiekty zmysłów, począwszy od dźwięku, elementy grube – to wszystko, poczynając od rozumu, zawiera się tutaj). Zgubiwszy – unicestwiwszy wszystkie podziały, wszelkie odrębności, które są nieskończone. Poza wszystko, ponad wszystkim (aż do tego momentu – jako podlegli owej trudnej/innej mocy – uwikłani jesteśmy na różnorakie sposoby). Od tego właśnie momentu aż do momentu osiągnięcia brahmana, to jest przebudzenia stanu będącego samym brahmanem – ostateczną rzeczywistością, istniejącym w trzech czasach (przeszłości, teraźniejszości, przyszłości). to – moc tożsamą (moc tożsamą, przynoszącą

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

*Przekroczywszy wszystko, poczynając od buddhi,
winno się pozostawać w służbie tego/„tego” właśnie.*

Mocy tożsamej (m. *sama śakti*), wspomnianej w powyższej strofie, przysługuje jedno jedynie uszczegółowienie⁴¹: [„to] jest wiedzą (poznaniem)”⁴². O ile w poprzedzającej strofie (AŚ 41) mowa jest o niezliczonych manifestacjach świadomości w obrębie niewiedzy (m. *avidya*), skutkiem czego objawia się cała magiczna sieć wielkiego Indry – zróżnicowany świat zjawisk, o tyle zaprezentowana w strofie powyższej [turija]bhana wiązać się będzie z procesem odwrotnym – ścieżką wiodącą ku wyzwoleniu. Obie ścieżki i obie moce – wiedze (m. *anya* i *sama*), pozostające w obrębie stanu będącego rzeczywistością – głębią wykraczającą poza wszystko⁴³ (*mēlsadgati*), zwaną w AŚ 36 i 38 tożsamością (m. *sāmyam*), łączy to, co jest podstawą (m. *āśayam*) każdego procesu poznawczego, czyli „to-ość”. A zatem – jak stwierdza NCY (oraz MNP) – należy pogрузić się w kontemplacji nad „tym”, czyli częścią utożsamiającą (m. *sāmānyam*) wiedzy tożsamej, będącą brakiem jakichkolwiek czynników ograniczających (m. *nirupādhikata*):

„Porzuciwszy ścieżkę niewłaściwą, wiodącą na manowce czynów za sprawą aktywności narządu wewnętrznego, poczynając od buddhi i citty – aby nadeszła ścieżka właściwa, która pozwala osiągnąć wyzwolenie (błogość) – należy zawsze medytować, łącząc się ściśle z brakiem czynników ograniczających, będącym częścią utożsamiającą [wiedzy], unikając poznania będącego częścią uszczegóławiającą w obrębie poznania”⁴⁴.

doświadczenie tego, że wszystko jest poznaniem). Winno się czcić – powinniśmy polegać, szukać oparcia (należy nie ustawać w wysiłku, ćwiczeniach prowadzących do świadomości, że wszystko jest tym samym, poznaniem)”

⁴¹ Por. AŚ 39.

⁴² Por. DM 5.7: *aham brahmeti yadbhānam tatturyamiti śamsyate / sāmānyamahamityamśo brahmetyatra viśiṣyate // 7 //* („Ta manifestacja [świadomości], która jest doświadczeniem ‘ja jestem brahmanem’, wielbiona jest jako turija. Częstka ‘ja’ jest siłą utożsamiającą, zaś część ‘jestem brahmanem’ stanowi uszczegółowienie”).

⁴³ *Mēl* oznacza ‘ponad, poza’; stan przekraczający wszelkie ograniczenia.

⁴⁴ NCY: *buddhi cittam mutalāya antaḥkaraṇavṛttiyāl karmatīlēkku vaḷutippōkunna durgatiyillāteyāyi niśrēyassine (mōkṣatte) prāpikkuvān iṭayākunna sadgati varuvān arivile viśēśamśamāya bōdhatte oḷivākkiiṭṭ samāśamāya nirupādhikataye anusandhānarūpattil sadā bhajikkēṇtatān.* Por. MNP – *buddhi indriyañṇaḷ tuṭaṇṇiyavayutēyum avayutē vṛttikaḷutēyum okke talam kaṭannupōyi atinappuramulla sadgati prāpikkuvān iviṭe parañña it enna samayile sāmānyatte tapōpūrvakam dhyānikkēṇtatān. [...] it ariv ennatile itu koṇṭ sūcippikkunna rūparahimāya (nirupādhikamāya) bōdhasattayān paramārthattilulla enre satta athavā ātmasatyānvēśanattinre antimalakṣyamāya sadgati.* – „Porzuciwszy, przekroczywszy cały obszar aktywności wszystkich rzeczy, poczynając od buddhi i zmysłów, aby osiągnąć stan rzeczywistości, będący ponad tym wszystkim, należy pogрузić się w medytacji nad ‘tym’, będącym częścią utożsamiającą wiedzy tożsamej. W zdaniu ‘to jest poznaniem’

Możemy zatem na tej podstawie stwierdzić, że wspomniany w strofie 41 zarodek – *karu*, staje się „tym”, czyli częścią utożsamiającą wiedzy innej, podstawą każdej manifestacji w obrębie mocy trudnej. Nieprzypadkowo Narajana Guru prezentuje *sthula-* oraz *turijabhanę* jako dwie manifestacje uszczegóławiające wspólną podstawę (*it*); ścieżka wiodąca ku temu, co jest rzeczywistością - istniejącym (*sadgati*), rozpoznanie tego, co niepodzielne (m. *akhaṇḍavivēkaśakti*) możliwe staje się dopiero w złączeniu tych dwóch mocy⁴⁵.

Owe dwie strofy AŚ – 41 oraz 42 – zdają się stanowić rozwinięcie koncepcji zamieszczonej w 32 strofie dzieła, gdzie stwierdza się, iż o istnieniu podmiotu (posiadacza atrybutów) możemy wnioskować na podstawie poznanych atrybutów⁴⁶:

aṛivatu dharmmiyeyalla dharmmamāṁyaruḷiya dharmmiya-
drśyamākayālē /
dhara mutalāyavayonnumilla tāṅṅunoru vaṭivāmarivulḷatōrttiṭēnam //
32 //

*Wiedza [niższa] nie dotyczy podmiotu [posiadacza atrybutów]
Lecz poszczególnych przedmiotów [właściwości, atrybutów] –
Skoro wspomniany podmiot pozostaje niedostrzegalnym⁴⁷,*

poprzez ‘to’ opisana rzeczywistość będąca świadomością pozbawioną formy (nie ograniczoną czynnikami ograniczającymi) jest moją ostateczną rzeczywistością lub też istniejącym, będącym ostatecznym celem poszukiwań rzeczywistości będącej atmanem”. Por. też MNP (DM a): 162.

⁴⁵ Por. AŚ 33: *aṛiv nijasthitiyinnāriṅṅiṅṅānāy dhara mutalāya vibhūtiyāyi tānē / mariyumavasthayilēṛimāri vaṭtam tiriymalātasamam tiriṅṅiṅṅunnu // 33 //* („Wiedza, jakby po to, by mogła tutaj odnaleźć swój naturalny stan, przybrała sama z siebie kształt różnych pierwiastków, poczynając od ziemi; w tym zmiennym [ruchliwym] stanie, to wznosząc się, to zmieniając, wiruje nieustannie niczym zataczający kręgi kij o płonącym końcu”).

⁴⁶ Strofa ta wydaje się być nawiązaniem do *Wedanta Sutr* (VSS 2.1.37), gdzie na podstawie obecności wszystkich dharm przysługujących przyczynie (*sarve kāraṇadharmāḥ*) wnioskuje się o brahmanie będącej najwyższą przyczyną – *sarvadharmopapatteśca*.

⁴⁷ JBN: *nāminnu puṛamēyariyunnatu vastuvāya dharmmiyeyalla vastu svabhāvamāya dharmmatteyāṅ ituvare nām vivaricca akaṇḍhabōdhasvarūpamāya dharmi nēriṭṭu pratyakṣaviṣayamalla tanne* – „Kierując poznanie w tej chwili na zewnątrz (kierując poznanie ku obiektom zewnętrznym), nie poznajemy podmiotu [posiadacza atrybutów] będącego substancją; lecz atrybuty będące wrodzoną właściwością substancji; posiadacz atrybutów, mający postać niepodzielnej świadomości, nie jest przedmiotem poznania zmysłowego, nie jest poznawalny poprzez doświadczenie zmysłowe”; NCY: *vṛkṣaṅṅaṅṅaṅṅāyirikkunnatu vanadharmmavum vanam dharmmiyumāṅṅenkil vṛkṣatteyuallāte dharmmiyāyirikkunna vanatte ārum kāṅṅunnulla. nīlima ākāśattinṛe dharmmavum ākāśam nīlimayūṭe dharmmiyumāṅṅenkil dharmmamāya nīlimayeyallāte dharmmiyāya ākāśatte ārum kāṅṅunnulla. mukaḷilparaṅṅa aṛiv ellā drśyaṅṅaṅṅaṅṅeyum dharmmiyāyirikkukayāl atu pratyakṣikarikkāvunnatalla. ākayāl* – „Jeżeli las jest

*Te elementy, poczynając od [podpierającej] ziemi,
Nie istnieją same z siebie; w rzeczywistości istnieje wiedza,
Będąca podtrzymującą wszystko podporą⁴⁸ – o tym należy pamiętać.*

podmiotem, zaś atrybutami lasu stają się drzewa, nikt nie może zobaczyć lasu będącego przedmiotem bez drzew. Jeśli błękit nieba jest atrybutem, zaś niebo jest przedmiotem [posiadaczem błękitu], nikt nie może zobaczyć niebios będących podmiotem bez błękitu będącego atrybutem. Jeśli wspomniana wcześniej świadomość jest podmiotem (podstawą) wszystkich obiektów, nie może być poznana przy pomocy zmysłów. Jeśli tak...”; MNP: *nām nēriṭṭ ariyunnat dharmmiye alla, dharmmatte mātramān. ipparaṅṅa dharmmi nēriṭṭariyān sādhiikkātta onnāyirikkuka kāraṇam* – „Nie poznajemy bezpośrednio podmiotu, jedynie jego atrybuty. Wspomniany podmiot, ponieważ jest jednością [jednym], które jest niemożliwe w poznaniu [zmysłowym]...”.

⁴⁸ JBN: *vāstavattil bhūmi tuṭaṅṅiya prapaṅcaghaṭakaṅṅaṅṅonnumilla tanne avaykkadhiṣṭhānamāyi viṭaṅṅunna bōdham mātramāṅṅullat ikkāyāyā vicāram ceṭariyēṅṅatān* – „W rzeczywistości elementy świata zjawisk, poczynając od pierwiastka ziemi, są same z siebie niczym, nie istnieją same z siebie; jedynie świadomość, jaśniejąca jako podstawa dla nich wszystkich, istnieje w rzeczywistości – ta kwestia powinna być rozważona, poddana rozważce”; MHS: *dhara mutalāyāva onnumilla – dhara (paṅcabhūtaṅṅaṅṅil ēravum sthūlamāya pṛthvi mutalāyāva tuṭaṅṅiyuṅṅlava (paṅcabhūtaṅṅaṅṅ, paṅcātanmātrakaṅṅ, indriyaṅṅaṅṅ, antaḥkaraṅṅam ennivayātonnum tanne vāstavattil illāttavayān. ātmāv mātramēyuṅṅlū ennuṅṅa advaita vēdāntattinṅre nilapāṅṅil atil ninn vibhinnaṅṅmāya onnin pāramārthikamāya satta sambhāvyamalla. vyāvahārika sattaye niṣēdhikkuvān iviṅṅe uddēśyamilla. uṅṅennō illennō paṅṅayuvān sādḍhyamallāttatukoṅṅ māyākalpitamāya prapaṅcam agōcaramākunnu. vyāvahārasāyil dṛṣyatvēna anubhavippetunṅittat yātoru prakāratilum dṛṣyanallātta ātmāvil aṅṅṅānattāl adhyastamākkunnu. rajjuvinṅre jṅṅānattōṅṅukūṅṅi arppabhrānti akalunnatu pōle ātmāvinṅre svarūpam sāksāṅṅkarikkunnattōṅṅukūṅṅi prapaṅcabhrānti tāne illāṅṅtāyi kkoṅṅlum. tāṅṅṅunṅoruvāṅṅivāmarivullat – tāṅṅṅi koṅṅṅirikkunna svarūpattōṅṅukūṅṅiya aṅṅṅivu mātramāṅṅ ullat. dharmmam – ennatin dhariṅṅkunṅat tāṅṅṅunṅat ennāṅṅartham. aṅṅṅiyunnat dharmmiyeyalla – dharmmatte āṅṅ onnāmatte pādattil paṅṅāṅṅiṅṅuṅṅallō. ā dharmmam entāṅṅenn kuraccukūṅṅi viṣadamākkukayāṅṅ iviṅṅe ceṭirikkunṅat adhiṣṭhānamennat dharmmatinṅre paṅṅyāyāṅṅ. aṅṅṅivāṅṅ ā dharmmam. aṅṅṅiyunnavan aṅṅṅiyappetunṅat aṅṅṅ ennuṅṅa tripuṅṅikkatāṅṅamāṅṅ iviṅṅe tāṅṅṅunṅoru vaṅṅivāyi sthāpicca aṅṅṅ. tripuṅṅiyile aṅṅṅivākaṅṅṅe viṣayajṅṅānamē ākunṅṅullū. itākaṅṅṅe kēvalamāya jṅṅānamākunnu. ā aṅṅṅṅ tannēyāṅṅ ātmāv ī paṅṅyattil ātmāv enṅṅoru padam. illēṅṅkilum pāramārthikamāya sattayōṅṅukūṅṅiyatāyi tripuṅṅāṅṅikkappetunṅa aṅṅṅṅ ātmāvinṅre svarūpamāyittanne grahikkaṅṅam. enṅṅṅṅṅane ṅṅṅṅṅṅṅṅam – yuktipūrvvam tūrumāṅṅikkaṅṅam* – „Ziemia (poczynając od ziemi będącej najbardziej gruboziarnistą wśród pięciu elementów (pięć elementów, pięć tanmatr, zmysły, narząd wewnętrzny)) – te rzeczy w rzeczywistości nie istnieją same z siebie. W systemie adwajta wedantym mówiącym, że istnieje jedynie atman, ostateczna rzeczywistość nie powinna być traktowana jako jedno odrębne od tego [różnicowanego świata]. Nie należy tutaj negocjować rzeczywistości typu *vyāvahārika*. Jako że nie można powiedzieć, czy istnieje ona, czy nie, świat zjawisk będący dziełem maji jest poza zasięgiem poznania zmysłowego [tzn. jego istnienie, sposób funkcjonowania]. Nałożony jest on dzięki niewiedzy na atmana, którego nie można doświadczyć na ścieżce rozważań, tzn. w żaden sposób nie można go zobaczyć (tzn. doświadczyć zmysłami). Jak iluzja węża znika, kiedy

Narajana Guru w tym przypadku zdaje się podkreślać, że poznanie (*ariv*) jest tym, co wspiera, podtrzymuje cały świat zjawisk. Synonimem poznania staje się zatem rzeczownik *vaṭi/vaṭiv*, oznaczający m.in. formę (m. *rūpam*), co zinterpretować można jako m. *svarūpam* – wrodzona forma, tożsama w komentarzach z posiadaczem atrybutów czy też podmiotem (m. *dharmmi*). W tym przypadku jednak kontekst zdaje się sugerować inne jeszcze znaczenie słowa *vaṭi*, mianowicie ‘kij [będący] podporą’ (w komentarzach pojawia się najczęściej określenie m. *adhiṣṭhānam*, czyli ‘podłoże, podstawa’). Na korzyść takiej interpretacji zdaje się również przemawiać użyte w tej strofie określenie m. *dhara* – ‘ziemia, tzn. to, co podtrzymuje’. Mamy więc trzy terminy pochodzące od pierwiastka czasownikowego *dhṛ* o znaczeniu ‘podtrzymywać, podierać’: m. *dharmmi*, m. *dharmmam* oraz m. *dhara*. MHŚ, podając etymologię terminu m. *dharmmam* (‘to, co wspiera i podtrzymuje to [wszystko] (*dhṛ*)’) i stwierdzając, że określenie definiujące poznanie, czyli m. *adhiṣṭhānam*, można uważać za jego synonim, zdaje się w ten sposób sugerować związek pomiędzy ostateczną rzeczywistością - podporą i jej atrybutami. Jeżeli zatem termin *vaṭi/vaṭiv* oznaczać może [własną] formę (m. *rūpam*) [najwyższej rzeczywistości] stanowiącą podstawę wszystkiego (m. *adhiṣṭhānam*), zróżnicowany świat zjawisk będzie własnym jej przejawem, manifestacją [w obrębie] teje podstawy⁴⁹.

złączy się z wiedzą o linie, podobnie iluzja świat zjawisk, gdy łączy się z doświadczeniem wrodzonej formy atmana, staje się nieistniejąca. W rzeczywistości istnieje wiedza, będąca podtrzymującą wszystko podporą – istnieje jedynie wiedza połączona z własną postacią, która nieustannie wspiera wszystko. *dharmmam* - to, co wspiera i podtrzymuje to [wszystko (*dhṛ*)] – takie jest znaczenie tego słowa. Nie poznajemy posiadacza atrybutów, lecz atrybut – to zostało powiedziane w pierwszej części strofy. Synonimem dharmy (*dharmmam*) jest podpora (*adhiṣṭhānam*), objaśniająca nieco, czym jest owa dharmma. Poznanie jest ową dharmą. Poznający, poznawane oraz poznanie - wykraczające poza tę trójdzielność wiedzy i podtrzymujące wszystko, co jest tutaj, utrwalone jako podpora – oto poznanie. W trójdzielności wiedzy proces poznawczy jest poznawaniem obiektu. A to jest poznanie będące jednością. Takie poznanie jest tożsame z atmanem, w tym słowie mieści się słowo atman. Jakkolwiek nie przedstawione jako złączone z rzeczywistością ostateczną, poznanie winno być rozumiane tutaj jako wrodzona forma atmana. O tym należy pamiętać – winno się dojść do takiego wniosku”.

⁴⁹ SJ: *āmasvarūpam dharmmiyūm āmasvabhāvam dharmmamuvākunnu dharmmiyil pratibhāsikkunnatāṅ prapañcam (dharmmam). sūryanum raśmikkum ēkasvarūpamāṅṅullat [...]. itupōle svarūpamāya dharmmiyikkum svabhāvamāya dharmmatinūm ēkasvarūpamāṅṅullat.* – „Podmiot/posiadacz atrybutów jest wrodzoną formą atmana, przedmiot/atribut jest wrodzonym przejawem, stanem atmana. W podmiocie odbija się przedmiot – świat zjawisk. Dla słońca i dla promienia istnieje jedna wrodzona forma [rzeczywistości – jasności] [...] – podobnie dla podmiotu będącego wrodzoną postacią/formą [atmana] i dla przedmiotu będącego wrodzonym stanem [atmana] istnieje jedna wspólna forma”.

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

III. Analogiczną sugestię odnajdziemy w AŚ 45 – ostatniej strofie, w której pojawia się termin *karu*:

oru matamanyanu nindyamonnīl ōtum karuvaparante kaṇakki nūnamākum
/
dharayil itinre rahasyamonnūtān ennarivaḷavum bhramamennariññitēṇam
//45 //

*Jeden system religijny jest uznany za błędny
Przez zwolennika innego systemu;
Doktryna głoszona przez jedną religię
Okaże się niewystarczającą dla innego wyznawcy⁵⁰;
Na tej ziemi najwyższa tajemnica tego [wszystkiego] jest jedna –
(W podstawie tego [wszystkiego tkwi] jedna tajemnica)
Aż do momentu nadejścia takiego zrozumienia,*

⁵⁰ JBN: *oru satyānvēṣaṇamārgam atamgīkarikkāttayālinu dōṣayuktamāyi tōnnunnu onnil vivarikkunna satyam anya matānuyāiyuṭe drṣṭikk apūrṇamāyi tōnnum* – „Jedna ścieżka, droga poszukiwania prawdy dla tego, kto nie akceptuje, nie przyjmuje tego [systemu, religii] odczuwana jest jako błędna, wadliwa; prawda opisywana, głoszona przez jedną jednostkę dla zwolennika innej doktryny, religii będzie odczuwana, wyda się niepełną”; MHŚ: *lōkattil palamataññaḷum ariyappēṭunnuṭallō. avayil ōrōnnum itaramatānuyāyikaḷkk nindikkattakkatānenn cilappōl tōnniyennu varām (tāntāññaḷuṭe matattinrē bāhyamāya ācārattinappuram kaṭakkāttavarāṇ adhikam pērum. atōtukūṭi marṛu matakkāruṭe iṭayilulla ēṭēṅkilum ācāraññaḷe avaruṭe paramamāya siddhāntamenn terriddharicc taññaḷuṭētumāyi teṭṭiccu nōkki vidhi kalpikkukayum ceyyunnu. avanavanre matavum marṛu mataññaḷum nalla pōle ariyāyikayāṇ paramatanindaykk kāraṇamākunnat). oru matattil upadēśikkappēṭiṭṭulla tattvam marṛoru matam upadēśattilūṭe ariññiṭṭulla mānadaṇḍamanusaricc kuṛaṇñātākum (ēṭēṅkilum kuṛav uḷḷatāñennu tōnniyēkkām)* – „W świecie znane są przeróżne systemy religijne. Każdy spośród nich może być krytykowany przez wyznawców innych systemów – czasami tak właśnie jest to odczuwane; liczni nie sięgają dalej niż tradycja i obyczaje będące [jedynie] zewnętrzną otoczką systemu wszystkich wyznawców. Co się z tym wiąże, rozumują błędnie, że ich własne obyczaje są jedyną słuszną doktryną – w miejsce zwyczajów innych wyznawców – i wydają takie sądy, że to ich własne, skradzione elementy systemu. Nierozpoznawanie innych systemów jako czyjegokolwiek systemu staje się przyczyną krytyki i oskarżania innych systemów; prawda głoszona w obrębie jednego systemu religijnego, poznana przez przekazy innego systemu, zgodnie z jego kryteriami będzie niewystarczającą (odczuwana być może jako jakiś brak)”; NCY: *oru matattil viśvasikkunna āḷkk vēṛoru matam tanre matampōle vandyamāyi tōnnukayilla. palappōlum pariḥāsyamāyiṭṭum tōnnum etrayōṣrēṣṭhamāya matamāyirunnāḷum atil viśvāsamillātavanre drṣṭikoṇṭ pariśōdhiccāl atinu palakuṛavukaḷum uḷḷatāyi anubhavappēṭum* – „Dla wyznawców jednego systemu religijnego inny system błędnie nie jest odczuwany jako ich własny system. Bardzo często uważany jest za godny wyśmiania; chociażby był to system religijny o wiele lepszy; kiedy wypróbowany zostaje przez pryzmat kogoś, kto pokłada w innym [systemie] wiarę, błędy i nieścisłości tegoż będą rzeczywiście odczuwane”.

*Trwać będzie zamieszanie [płynące z błędnych przekonań] –
To winien każdy pojąć i zrozumieć*⁵¹.

W tym wypadku *karu* oznacza rdzeń, istotę czy też podstawę każdego systemu religijnego. Frazę *dharayil itinre rahasyamonnutān* można zrozumieć dwojako, w zależności od tego, jak zinterpretujemy termin m. *dhara*, pojawiający się w cytowanej strofie AŚ 32. Może on oznaczać ziemię, świat zjawisk, i wówczas fragment ten przetłumaczyć należy następująco: „Tajemnica tego [wszystkiego] na ziemi (*dharayil*) – w tym świecie zjawisk jest jedna, jest jednością”. Jeżeli jednak pojęcie to – zgodnie z etymologią (*dhr* - ‘podtrzymywać, wspierać’) potraktujemy jako synonim *karu* pojawiającego się w pierwszym

⁵¹ JBN: *ī lōkattu ī abhiprāyabhēdaññāḷuṭeyokke rahasyam svasvarūpamāya advaitātmāsatyam ariyāyakyāñenn dharikkunnatuvare marrellām alppadarśanaññāḷāya bhramamāñennōrkkēñtatāñ* – „Na tym świecie cała tajemnica tych wszystkich różnic, podziałów w poglądach, opiniach [na temat religii] nieznana jest, [będąc] prawdą o niedwoistości atmana, będącego wrodzoną formą [ich wszystkich]; aż do momentu poznania, zrozumienia tego, trwa zamieszanie (błędny pogląd), będące owymi małymi poznaniem, systemami – to winno być zapamiętane”; MHS: *dharayil – bhūmiyil (atāyat sārvalaukikamāyittanne). itinre rahasyam – matamenna pēril ariyappēṭunna ētoru vijñānattinreyum āntaramāya tattvam. onnu tāñ - onnu tanneyāñ. ellā mataññāḷuṭēyum sāram abhinnañ tanneyāñ. enn ariḷav - ennullat niṣkrṣtamāya parikṣaṇattilūṭe ariyuvōḷam. bhramam – pūrvārddhattil pratipāditamāya mithyabōdham uñṭāyirikkum. ennu ariññiñēñam - ennulla viṣayam niññāḷ vēñṭaveññam grahikkañam [...] paramamāya lakṣyattil mataññāḷellām samānata pulartunnavayē ākuvāñ taramuḷḷu ā vāstavam dharikkunnatuvareyūm, mātramē mataviṣayattil veruppinum vivādatinnum kārañamāya terriddhāraṇa niñnilkkukayulḷū.* – „Na ziemi – na świecie (to znaczy co się tyczy wszystkich spraw tego świata). Tajemnica tego – rozpoznawalna w nazwie ‘religia, system religijny’ ukryta istność, tajemne sedno jakiegokolwiek wiedzy, nauki. Jedna – jedna i ta sama. Esencja wszystkich systemów religijnych jest niepodzielna, nieodrębna, jedna i ta sama. Aż do momentu poznania tej prawdy poprzez niezwykle uważne badanie. błędne przekonanie – trwać będzie błędne, fałszywe przeświadczenie, wspomniane w pierwszej części strofy. To winno być poznane – ten właśnie przedmiot powinniśmy pojąć w odpowiedni sposób. [...] Aż do momentu zrozumienia prawdy takiej, że w ostatecznym rozrachunku [celu] wszystkie religie opierają się na tożsamości i są tym samym, w przedmiocie każdej religii trwa nieporozumienie będące przyczyną niechęci oraz sporów”; KŚ: *ellā mataññāḷuṭēyum aṭisthānatavam onnāñ* – „Podstawa wszystkich religii jest jedna”; NCY: *lōka mataññāḷuṭeyellām rahasyam onnutanneyāñennariyunnatuvare paramata pariḥāsavum svamatapracarañattinu vēñṭiyulḷa āvēśavum tuṭarnmukōñṭirikkum. matapracarañattinre pēril lōkatteviṭeyum naṭakkunna paramata dūśaṇāññāḷayellām iprakāramulḷa bhramamāyittanne kañakkākkēñtatāñ* – „Tajemnica wszystkich systemów religijnych świata jest jedna – aż do momentu poznania tej prawdy będzie trwać ośmieszanie innych religii i nadmierne poświęcenie w propagowaniu własnego systemu. Wszelkie znieważanie innych systemów rozprzestrzenionych na świecie w imię propagowania własnych poglądów religijnych winno być uważane za błędne/fałszywe przekonanie”.

wersie strofy, wówczas interpretacja tego passusu brzmieć będzie tak: „Tajemnica tego [wszystkiego] [będąca] jednym/jednością, tkwi w podtrzymującej wszystko podporze (*dharayil*)”.

Analizując kontekst, w jakim pojawia się w *Ātmopadeśa Śatace* termin *karu*, możemy zatem dojść do następujących wniosków: po pierwsze, ścisły związek tego pojęcia z zaprezentowaną w dwóch dziełach – AŚ i DM – koncepcją *bhan*, czyli manifestacji świadomości, pozwala nam utożsamić go z malajalamskim terminem *ariv*, oznaczającym wiedzę, poznanie – świadomość realizującą się w nieskończonej ilości procesów poznawczych. *Karu* wiązany może być zatem przede wszystkim z koncepcją epistemologiczną⁵². Odpowiednikiem *karu* w sanskryckich poematach filozoficznych będzie *cit*, *caitanya*, *bodha* (m. *bōdham*). Jak już wspomniano, Narajana Guru konsekwentnie unika w swych dziełach spisanych w malajalam terminu *brahman*, zastępując go określeniami: m. *bōdham*, *cit*, *saṁvit*, *karu*, *ariv*, *svayam prakāśam*, które podkreślać będą nieodłączną skłonność najwyższej rzeczywistości do manifestacji, jaśnienia, a tym samym – jej tożsamość z mają.

Ostatnia z analizowanych strof pozwala nam uzupełnić powyższe wnioski o następujące spostrzeżenia: *karu* interpretowany być może jako położe, podstawa czy też podpora zróżnicowanego świata zjawisk (m. *adhiṣṭhānam*, *vaṭi/vaṭiv*). W ostatecznym rozrachunku owa substancja będąca manifestującą się nieustannie świadomością (*cid-vastu*) okazuje się być istniejącym – *sad-vastu*⁵³, o czym informują nas ostatnie strofy działów AŚ i DM poświęconych *bhanom*: wspomniana powyżej AŚ 42, gdzie mowa o realizacji ścieżki wiodącej ku istniejącemu (*sadgati*), oraz poniższa śloka DM⁵⁴:

yad bhāsyate tad adhyastaṁ anadhyastaṁ na bhāsyate /
yad adhyastaṁ tad asad apy anadhyastaṁ sad eva tat // 10 //

To, co przejawione, jest tym, co zostało nałożone;
To, co nie zostało nałożone, nie jest tym, co przejawione;
To, co nałożone, jest nieistniejącym;
To, co nie zostało nałożone, jest zaiste istniejącym.

Bibliografia

I. Dzieła Narajany Guru – wydania, komentarze, tłumaczenia

AŚ

1. *Ātmōpadēśa Śatakam* – wydania i komentarze w malajalam

⁵² MNP (AŚ a): 158.

⁵³ MNP (AŚ a): 175.

⁵⁴ Por. PRASAD 2010: 68.

JBN

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikaḥ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

NCY

Nitya Caitanya Yati, *Ātmōpadēśa Śatakam*, Narayana Gurukula, Varkala 2009.

RVP

Ātmōpadēśa Śatakam, Śrīnārāyaṇa Gurudēvan, R. Vāsudēvan Pōrri, Sivagiri Madam Publications, Varkala 2012.

SJ

Ātmōpadēśa Śatakam. Oru Varṇana, Svāmi Jñānānandan, Sree Narayana Gurudharmananda Sevasamithi, Mavelikara 2008.

KŚ

Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇa Gurudēva Viracitam (Śatābdippatippu), K. Śrīnivāsan, State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 1996.

MKS

Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇaguru, Satyārthaprakāśini, M. K. Sukumāran, Sahridaya Publications, Tellicherry 1981.

PNM

Ātmōpadēśa Śatakam, P. N. Muraḷi, Vidyarambham Publishers, Alappuzha 2005.

PTH

Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇaguru, P. Talāyi, Tellicherry Printing Press, Thalassery 1992.

MHŚ

Śrīnārāyaṇagurudēvanre Ātmōpadēśa Śatakam (Guruprasādam Vyākhyānam), M. H. Śāstrikaḷ, Satchidananda Swamy Gayathri Asramam, Chalakudy 2003.

SRN

Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇaguru, S. R. Nāyar, Vayalikota 2013.

ŠKK

Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇaguru Viracitam, Śrīkumār K., Grihasthasrama Publications, Kollam 2001.

MNP

Nārāyaṇaguru Ātmōpadēśa Śatakam (One Hundred Verses of Self-Instruction), Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2012.

NG

Ātmōpadēśa Śatakam Nārāyaṇa Guru, Naṭarāja Guru (kom.), N. C. Yati, S. M. N. Prasād (tłum.), Narajana Gurukula, Varkala 2008.

SS

Nārāyaṇaguruvinre Ātmōpadēśa Śatakam (A Philosophical Work of Narayana Guru), S. Sudhi, Publishing House, Ernakulam 2006.

2. *Ātmōpadēśa Śatakam* – wydania i komentarze angielskie

NCY (AŚ a)

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

Guru Nitya Chaitanya Yati, *That Alone. The Core of Wisdom. A Commentary on the One Hundred Verses of Self-Instruction of Narayana Guru*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2013.

NG (AŚ a)

Narayana Guru, *One Hundred Verses of Self-Instruction*, com. Nataraja Guru, Narayana Gurukula, Varkala 2006.

DM – *Darśana Mālā*

1. *Darśana Mālā* – wydanie i komentarze sanskryckie

MHŚ (DM)

Darśana Mālā, M. H. Śāstrī, Narayana Gurukula, Varkala 1998.

TMPM

Darśanamālā of Sri Narayana Guru with Advaita Darśanam, A Commentary in Sanskrit, Translation in English and Hindi, T. M. P. Mahadevan, Sri Sankaram Sanskrit Vidyapeetham, Quilon 1983.

2. *Darśana Mālā* – wydanie i komentarz w malajalam

MNP (DM m)

Nārāyaṇa Guru Darśanamāla. Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2004.

VAS

Darśanamālam. Com. by Vidyānandasvāmikaḷ, Laḷitā Prinriṅg Varkks, Varkkala 1962.

3. *Darśana Mālā* – wydanie i komentarz angielski

MNP (DM a)

Garland of Visions. The Darśanamālā of Narayana Guru with an Extensive Commentary by Muni Narayana Prasad, Narayana Gurukula, Varkala 2007.

NCY (DM)

The Psychology of Darśanamālā, Nitya Chaitanya Yati, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2004.

VS - *Vedānta-Sūtra*

The Vedānta-Sūtras of Nārāyaṇa Guru with an English translation of the original Sanskrit and Commentary, Swami Muni Narayana Prasad, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2003.

AD - *Advaita Dīpika*

1. *Advaita Dīpika* – wydanie i komentarz w malajalam

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikaḷ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

Nārāyaṇa Guru. Advaita Dīpika, Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2012.

Śrīnārāyaṇa Gurudēvanre Advaita Dīpika, M. H. Śāstrikaḷ, Satchidananda Swamy Gayathri Asramam, Chalakudy 2002.

2. *Advaita Dīpika* – wydanie i komentarz angielski

Shorter Philosophical Poems of Narayana Guru, Swami Muni Narayana Prasad, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2010.

BP

Brahmavidyā Pañcakam – wydanie i komentarz malajalam

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikaḷ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

Nārāyaṇa Guru Brahmavidyāpañcakam, Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2003.

Brahmavidyā Pañcakam – wydanie i komentarz angielski

Shorter Philosophical Poems of Narayana Guru, Swami Muni Narayana Prasad, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2010.

AV

Ātmāvilāsam

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikaḷ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

AR

Aṛivu – wydanie i komentarz malajalam

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikaḷ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

Aṛivu – wydanie i komentarz angielski

Shorter Philosophical Poems of Narayana Guru, Swami Muni Narayana Prasad, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2010.

II. Opracowania

AVALON 2009 = Avalon A., *Śakti and Śākta. Essays and Adresses on the Śākta Tantraśāstra*, Celephaïs Press, Leeds 2009.

CHARI 1998 = Chari S. M. S., *Fundamentals of Viśiṣṭādvaita Vedānta, A Study Based on Vedānta Desika's Tattva-Muktā-Kalāpa*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1998.

Jayakumar V., *Sree Narayana Guru*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 1999.

H. Urbańska, Pojęcie *karu* w poemacie filozoficznym *Ātmopadeśa Śataka*
Narajany Guru

Kumaran N. C., *The Essence of Narayana Guru's Atma-Darsana*, Nitya Books, Chennai 2003.

MED = Vāriyar M. I., Nārāyaṇa Bhaṭṭatiri E. P., Vāriyar K. R., *Malayālam - Imgliṣ Nighaṇṭu*, DC Books, Kottayam 2013.

Nataraja Guru, *Unitive Philosophy*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2005

Nataraja Guru, *The Word of Guru. The Life and Teachings of Guru Nārāyaṇa*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2003.

OMANA 1984 = Omana S., *The Philosophy of Sree Narayana Guru*, Narayana Gurukula, Varkala 1984.

OMANA 2005 = Omana S., *Sree Narayana Guru*, Critical Quest, New Delhi 2005.

PRASAD 2011 = Swami Muni Narayana Prasad, *Three Ācāryas and Narayana Guru. The Ongoing Revaluation of Vedānta*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2011.

PRASAD 2010 = Swami Muni Narayana Prasad, *The Philosophy of Narayana Guru*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2010.

SREENIVASAN = Sreenivasan K., *Sree Narayana Guru. Saint, Philosopher, Humanist*, Jayasree Publications, Trivandrum 1989.

ŚT 2011 = *Śabdatārāvali [Malayālam Nighaṇṭu]*, S. Rājāsēkharan, M. R. Rāghavavāryar, S. K. Vasantan, Sahitya Pravarthaka Co-operative Society Ltd., Kottayam 2011.

Upaniṣad = Radhakrishnan, Sarvepalli, *The Principal Upaniṣads*, edited with introduction, text, translation and notes by..., Harper Collins Publishers, New Delhi 2010.

VVS = *A Critical Edition of the Brahmasūtras. Sanskrit Text with Translation into English, Critical Analysis and notes with Śaṅkarācārya's Commentary Śārīramīmāṃsābhāṣya* by Sh. Bapat, New Bharatiya Book Corporation, New Delhi 2011.

Summary

Hanna Urbańska

The concept of *karu* in the *Ātmopadeśa-śataka*, a philosophical poem by Nārāyaṇa Guru.

The article is devoted to the Malayalam term *karu*, which appears in three stanzas of the *Ātmōpadēśa Śatakam*, the most important philosophical work of Nārāyaṇa Guru (1854-1928), a Hindu saint and social reformer from Kerala. The comparative analysis of selected stanzas of the *Ātmōpadēśa Śatakam* and other works of Nārāyaṇa Guru (a.o. *Darśana Mālā*, *Advaita Dīpika*) seems to prove that the term *karu* can be equated on the one hand with consciousness, inseparably connected with *śakti*, emphasising its inexhaustible tendency to shine forth; on the

other hand, *karu* can be treated as a synonym of the term *adhiṣṭhānam*, which means the changeless basis or substratum of the whole manifested world. Thus the term *karu* can be analyzed from the epistemological perspective (*cid-vastu*) as well as from the ontological one (*sad-vastu*).

Noty o autorach

IZABELA KAMIENSKA, doktorantka, Wydział Historyczno-Socjologiczny, Uniwersytet w Białymstoku.

STANISŁAW JAN KANIA, doktorant w Pracowni Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

SEISHI KARASHIMA, profesor, dyrektor The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokio, Japonia.

JUDYTA LATYMOVICZ, doktorantka w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

KATARZYNA MARCINIAK, dr filologii indyjskiej, współpracuje z Pracownią Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

FILIP RUCIŃSKI, doktorant w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

ANNA RYSMANOWSKA, absolwentka indologii Zakładu Azji Południowej, Katedra Orientalistyki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

JOANNA TUCZYŃSKA, mgr filologii, koordynator ds. Indii, Centrum Studiów Azji Wschodniej, Uniwersytet Gdański.

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.