

ISSN 1232-4663

**STUDIA
INDOLOGICZNE
22 (2015)**

**WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIWERSYTET WARSZAWSKI
WARSZAWA 2015**

STUDIA INDOLOGICZNE
JOURNAL OF INDOLOGICAL STUDIES

Komitet redakcyjny / Editorial Board

Marek Mejer – m.mejer@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

KARINA BABKIEWICZ Wisznuicka gramatyka sanskrytu Dźiwy Goswamina.....5

RAFAŁ KŁECZEK A reference to Kāpālikas in the *Nyāya-bhāṣya-vārttika*, *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭīkā* and *Nyāya-vārttika-tātparyā-pariśuddhi*.....55

PRZEMYSŁAW SZCZUREK Potyczki Buddy z Jadźñawalkją (I). Kilka uwag o wczesnobuddyjskiej polemice z myślą wczesnych upaniszad wyrażoną w *Jadźñawalkjakandzie Bryhadaranjaka Upaniszady*.....75

JOANNA TUCZYŃSKA Tagoriańska estetyka przyrody w koncepcji organicznej jedności Boga, człowieka i świata.....117

HANNA URBAŃSKA The mirage analogy in Nārāyaṇa Guru's philosophical works.....133

HANNA URBAŃSKA The concept of *sama* and *anya śakti* in the *Ātmōpadēśa Śatakam* of Nārāyaṇa Guru161

Recenzja

JUSTYNA WIŚNIEWSKA *Od Ramajany do Slumdoga*.....191

Noty o autorach195

Wisnuicka gramatyka sanskrytu Dźiwy Goswamina*

KARINA BABKIEWICZ

Tematem artykułu jest jeden z późnych systemów gramatyki sanskryckiej opracowany przez Dźiwę Goswamina (Jīva Gosvāmin). Jego *Harinamamṛtawjakaṛaṇa – Gramatyka nektaru imion Harięgo (Harināmāmṛta-vyākaraṇa, HNV¹)* powstała w XVI wieku na potrzeby prężnie rozwijającego się nurtu religijnego – wisnuizmu Ćajtjanji (Caitanya), zwanego też wisnuizmem bengalskim. Ponieważ system jest zorientowany na społeczność związaną z wisnuizmem Ćajtjanji, funkcjonuje głównie w dwóch ośrodkach związanych z tym nurtem religijnym – w okolicach Nawadwipy w stanie Bengal Zachodni (jedna szkoła również w Kalkucie) oraz w okręgu Mathury – miejscu działalności Goswaminów z Wryndawany (stan Uttar Pradeś).

Niniejszy artykuł koncentruje się przede wszystkim na naturze tekstu i jego miejscu w tradycji, mniej zaś na samych zagadnieniach gramatycznych. Temat jest mało zbadany, brak jest opracowań czy tłumaczeń zarówno *Gramatyki nektaru imion Harięgo*, jak i prac jej poświęconych. Dlatego przedstawienie tego systemu gramatycznego w kontekście historycznym i kulturowym może stanowić dobry początek badań w tej dziedzinie. W opisie języka tekstów gramatycznych wykorzystano częściowo terminologię opracowaną przez polskich

* Niniejszy artykuł powstał na podstawie pracy licencjackiej autorki pod tym samym tytułem, napisanej pod kierunkiem dr hab. Bożeny Śliwczyńskiej (Katedra Azji Południowej WO UW, czerwiec 2012 r.).

¹ Lista skrótów używanych w pracy: HNV – *Harinamamṛtawjakaṛaṇa*; Jīva Gosvāmī, *Harināmāmṛta-vyākaraṇa*, Kṛṣṇadāsa Śāstrī (red.), Śyāmānanda Saṃskṛta Vidyālaya, Sevakuñja, Vṛndāvana 1999; BhP – *Bhagawata-purāna*; J.L. Shastri (red.), *Bhāgavata-purāna*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999; BhR – *Bhaktiratnakara*; Narahari Cakravartī, *Bhakti-ratnākara*, Gauḍīya Mission Bagbazar, Kalkuta 2004; CBh – *Ćajtanjabhagawata*; Vṛndāvanadāsa Ṭhākura, *Caitanya-bhāgavata*, Caitanya Sārasvata Maṭh, Nadīya 1995; CC – *Ćajtanjaĉaritamṛta*; Kṛṣṇadāsa Kavirāja, *Caitanya-caritāmṛta*, Caitanya Sārasvata Maṭh, Nadīya 2006.

indologów zajmujących się zagadnieniem², a częściowo stworzono nowe terminy na potrzeby artykułu.³

1. Wisnuizm bengalski

Wisnuizm bengalski należy uznać za część większej tradycji wisnuickiej i kontynuację wcześniejszych nurtów. Ruch odwołuje się do teologii szkół wisnuickich (*sampradāya*), korzystając z dorobku zarówno Ramanudży (Rāmānuja), jak i szkoły Madhwy (Madhva)⁴. Specyfiki nadaje mu odrębność kulturowa Bengalów, która wpływa na kształtowanie się nowych praktyk religijnych i doktryn teologicznych. Ze względu na wagę postaci Ćajtani⁵ w wisnuizmie bengalskim najczęściej dzieli się okresy rozwoju tradycji na: wisnuizm przed Ćajtanią, wisnuizm okresu Ćajtani, wisnuizm po Ćajtani.⁶ W poniższym rysie historycznym, ponieważ autor interesującego nas dzieła jest blisko związany z Ćajtanią, podążamy za tym podziałem. Wisnuizm w Bengalach odwołuje się najczęściej do wielkiej tradycji⁷ – opiera się na tekstach sanskryckich i szuka wsparcia w ortodoksji bramińskiej. Badacze doszukują się elementów wisnuickich w Bengalach już od V w.⁸, jednak o znacznym i powszechniejszym wpływie nurtu możemy mówić od czasów dynastii Senów, a szczególnie od okresu panowania Lakszman Seny (lata 1179-1209), który uważany jest za mecenasa wisnuizmu w tym regionie. Na jego dworze tworzy Dżajadewa (Jayadeva), autor *Gitagowindy* (*Gītagovinda*, *Pieśń o Pasterzu*). Z jego poematu możemy mniemać o istnieniu kultu Kryszny i Radhy, który to kult sam poeta utwierdził.⁹ Utwór Dżajadewy stał się inspiracją dla przyszłych pokoleń bengalskich

² WIELIŃSKA 1996, SULICH 2010.

³ W niniejszej pracy zastosowano transkrypcję zgodną z międzynarodową transkrypcją naukową. Spolszczeń dokonano według systemu przyjętego przez autorów *Słownika mitologii hinduskiej* pod red. A. Ługowskiego (SMH).

⁴ Dwaj filozofowie wisnuicki z okresu przed Ćajtanią. Dyskusja na temat wpływów wcześniejszych tradycji wisnuickich na wisnuizm bengalski w: GRABOWSKA 1995: 36-37.

⁵ Ćajtania – XVI-wieczny bengalski reformator, więcej o nim w następnym rozdziale.

⁶ CZYŻYKOWSKI 2004: 15-36.

⁷ Termin wprowadzony przez Roberta Redfielda i używany przez indologów na określenie dorobku intelektualno-estetycznego w odróżnieniu od małej tradycji folkloru, za: ŚLIWCZYŃSKA 1994: 10, przypis 5.

⁸ CZYŻYKOWSKI 2004: 15.

⁹ Analiza utworu i jego znaczenia dla tradycji wisnuizmu bengalskiego: ŚLIWCZYŃSKA 1994.

wisznuitów, również jako dzieło kanoniczne. *Ājtanjaċaritamryta* (*Caitanya-caritāmṛta*), jedna z biografii Ājtanji, podaje, że mistrz lubował się w słuchaniu wcześniejszych utworów poetyckich, takich jak *Gitagowinda*, pieśni Āandidasy (Caṇḍīdāsa, XIV/XV w.) i Widjapatiego (Vidyāpati, XIV/XV w.)¹⁰ oraz poematu Lilaśuki (*Līlā-śuka*)¹¹.

Āandidasa, według tradycji, jest autorem licznych pieśni (*pada*) oraz przypisuje mu się autorstwo *Hymnu na cześć Kryszny* (*Śrī-kṛṣṇa-kīrtan*, XV w.).¹² Uznaje się go za pierwszego poetę tworzącego w języku bengalskim. Jego pieśni opiewają cierpienia miłosne i tęsknotę Radhy. Język autora jest prosty, o dużej sile wyrazu – tradycja nazywa go poetą cierpienia (beng. *dukkher kavi*).¹³

Widjapati pochodził z Mithili i był twórcą wszechstronnie uzdolnionym. Pozostawił po sobie prace o charakterze religijnym, prawniczym, geograficznym, podręcznik do pisania listów, opowiadania, poematy historyczne, dramaty, ale przede wszystkim ogromny zbiór poezji. Wywodził się z rodziny, w której żyło wielu uczonych i urzędników dworskich. W dziełach używa kilku języków: sanskrytu, awahattha, majthili. Duża część jego pieśni zachowała się w bradžabuli (*brajabuli*), języku, którym nie posługiwano się w żadnym rejonie, a którego zgodnie z tradycją mieli używać mieszkańcy Mathury za życia Kryszny. Wzorując się na Dżajadewie, układał swoje pieśni nawiązując do twórczości ludowej i kończył je bhanitą, w której wymieniał swoje imię. Największe uznanie Widjapatiemu przyniosły pieśni opiewające miłość Radhy i Kryszny, do których odwoływali się późniejsi wisznuici bengalscy, tworząc swoją poezję.

Na charakter wisznuizmu bengalskiego duży wpływ wywarły lokalne nurty śiwaizmu-śaktyzmu, buddyizmu oraz liczne kultury ludowe. Mowa tu szczególnie o ruchach tantrycznych, które przenikają wszystkie te nurty. W swych praktykach wykorzystują one śpiew i taniec, kładą nacisk

¹⁰ CC Adi 13.42.

¹¹ Dzieło Lilaśuki, znanego też pod imieniem Bilwamaṅgala (Bilva-maṅgala) – *Krysznakarnamryta* (*Kṛṣṇa-karṇāmṛta*), a właściwie jego pierwszy rozdział składający się ze stu dwunastu wersów, Ājtanja miał przywieźć z wyprawy na południe Indii i odtąd zyskał wielką popularność wśród jego zwolenników.

¹² Rękopis *Hymnu* odnaleziono dopiero w 1909 r. i istnieje wiele wątpliwości co do utożsamienia jego autora z autorem pieśni. Dyskusja na ten temat w: GRABOWSKA 1995: 97. Współcześni autorzy wydań zbiorów pieśni (*padavali*) wprowadzają rozróżnienie na Āandidasa, autora *Hymnu na cześć Kryszny*, oraz trzech innych autorów o tym imieniu: Baru Āandidas, Dwidźa Āandidas i Dina Āandidas. Za: MUKHOPADHYAY 2000: 26-76.

¹³ GRABOWSKA 1995: 105.

na nieodzowną rolę nauczyciela-guru oraz odwołują się do idei dwóch aspektów najwyższej rzeczywistości: męskiego i żeńskiego. W wisznuickim kulcie sahadźija (*sahajiyā*)¹⁴ te dwa aspekty rzeczywistości reprezentują postacie Krysny i Radhy, a ich manifestacjami są mężczyźni i kobiety. Miłość ludzka poprzez odpowiednie praktyki religijne może przekształcić się w miłość boską. Bengalscy wisznuici traktują oba te rodzaje miłości jako zupełnie różne od siebie, zaś czciciel stara się rozwijać uczucie do Krysny na wzór uczucia Radhy. Jego miłość pozbawiona jest egoizmu i służy wyłącznie uwielbianemu bóstwu.¹⁵

W XV wieku wisznuicka społeczność w Bengalu była prężną grupą społeczną. Biografie Ćajtjanji wspominają o wisznuitach, którzy gromadzili się razem, by śpiewać pieśni, czytać święte teksty i dyskutować o boskich igraszkach.¹⁶ Namawiają oni mistrza, by porzucił arogancką postawę i oddanie dla logiki oraz został gorliwym wisznuitą. Tekst wspomina również o tarciach, jakie miały miejsce między ortodoksyjną społecznością wisznuicką a wyznawcami lokalnych bóstw, oraz upatruje w tych ostatnich przyczyny upadku moralnego i degradacji wielkiej tradycji.

2. Postać Ćajtjanji Mahaprabhu

Ćajtjanja¹⁷, nazywany przez swych zwolenników Mahaprabhu (Mahāprabhu), czyli „Wielkim mistrzem”, powrócił z pielgrzymki do Gaji

¹⁴ Termin pochodzi od słowa *saha-ja* – urodzony razem, zrodzony.

¹⁵ ŚLIWCZYŃSKA 1992: 26-32.

¹⁶ CBh Adi 2.111; 11.20-27.

¹⁷ O jego życiu dowiadujemy się z licznych źródeł. Najstarsza biografia napisana w sanskrycie to *Krysznaćajtjanjaćarita* (*Kṛṣṇa-caitanya-carita*) Murariego Gupty (Murāri Gupta), nazywana krótko po bengalsku *Karāca* (*Karṇā* – notatki, zapiski, uwagi); opisuje całe życie Ćajtjanji, ale okres po opuszczeniu rodzinnej Nawadwipy przedstawiono w niej w dużym skrócie. Pierwsza bengalska biografia to *Ćajtjanjabhagawata* (*Caitanya-bhagavata*) Wryndawanadasy (Vṛndāvana-dāsa), powstała 15 lat po śmierci mistrza, podzielona na trzy części:

- 1) *Ādi* (*ādi*, początkowa) – dzieciństwo i lata edukacji mistrza do momentu podróży do Gaji;
- 2) *Madhja* (*madhya*, środkowa) – najobszerniejsza, życie Ćajtjanji od powrotu z Gaji do przyjęcia wyrzeczonego etapu życia, czyli sannjasy (*samnyāsa*);
- 3) *Antja* (*antya*, końcowa) – pielgrzymki i życie w Puri aż do śmierci.

Krysznadasa Kawiradźa (Kṛṣṇadāsa Kavirāja) napisał *Ćajtjanjaćaritamṛte*, *Nektar czynów Ćajtjanji*. Jest ona nie tylko narracją, ale również kompendium filozofii i mistyki wisznuizmu Ćajtjanji. Powstała 50 lat po śmierci Ćajtjanji i zawiera 15 tysięcy dwuwierszy. Autor pisze ją jako uzupełnienie dzieła poprzednika i dlatego najwięcej miejsca poświęca

jako entuzjastyczny wyznawca Kryszny. Ten moment stał się punktem zwrotnym w rozwoju wisznuiizmu w Bengalu. Jeszcze w Nawadwipie mistrz zgromadził wokół siebie wielu wiernych wyznawców rekrutujących się zarówno ze starszego pokolenia wisznuitów, niejednokrotnie w wieku ojca i dziadka Ćajtjanji, jak i swych rówieśników czy uczniów, którzy uczęszczali do niego na lekcje gramatyki. Zapał młodego Ćajtjanji, zwanego wówczas uczonym Nimajem lub Gaurangą (Nimai, Gaurāṅga), do studiowania i uczenia gramatyki jest kluczowy dla naszych rozważań, gdyż da on podwaliny pod tworzenie nowej tradycji gramatycznej przez Dźiwę Goswamina. Równie istotny jest fakt, że po swej duchowej przemianie mistrz nie był w stanie kontynuować lekcji gramatyki, gdyż każdy pierwiastek czasownikowy widział w związku z Kryszną, a jego objaśnienia przyjmowały charakter wykładu teologicznego.¹⁸ Owo zarzucenie przez Ćajtjanję studiów gramatycznych przyczyniło się do stworzenia gramatyki zawierającej sylaby imion Harięgo. Tym tematem bardziej szczegółowo zajmiemy się w rozdziale poświęconym przyczynom powstania *Gramatyki nektaru imion Harięgo*.

Ćajtjanja nie pozostał długo w Nawadwipie. W 1510 roku, mając 24 lata, postanowił porzucić dotychczasowy styl życia, rodzinę i zwolenników, i zostać sannjasinem. Potajemnie wymknął się z domu, przyjął inicjację w wyrzeczeniu i nowe imię – Kryszna Ćajtjanja, pod którym jest znany od tej pory. Ublagany przez matkę, zrezygnował z dalekich podróży i osiadł w Puri. Tu szybko zyskał protekcję autorytetów świątynnych i uczonych, a jego popularność wzrastała. Przyczyniły się też do tego coroczne pielgrzymki wyznawców przybywających z Bengalu do Orisy, by spotkać się z mistrzem podczas święta wozów (*Ratha-yātrā*). Po krótkim pobycie w Puri, w 1510 r. mistrz postanowił wyruszyć na pielgrzymkę do południowych Indii. Wyprawa trwała dwa lata. Spotkał wtedy wielu wiernych towarzyszy, jak Ramanandę Raję (Rāmānanda Rāya) czy Gopale Bhattę (Gopāla Bhaṭṭa), który wówczas jako ośmio-dziewięcioletni chłopiec służył Ćajtjanji, przebywającemu w domu jego rodziców.

Po powrocie do Puri Ćajtjanja spotykał się ze swymi zwolennikami, jednak po kolejnych dwóch latach, ok. 1514 r., postanowił wyruszyć w podróż do miejsca narodzin swęgo ukochanego Kryszny – Mathury. Najpierw jednak odwiedził rodzinne strony, gdzie spotkał się ze swymi

okresowi po przyjęciu sannjasy. Trzy części: adi – od dzieciństwa do przyjęcia sannjasy; madhja – najdłuższa, okres pielgrzymek do powrotu z pielgrzymki po południowych Indiach; antja – życie w Puri aż do śmierci. Trzecią ważną bengalską biografią jest *Ćajtjanjamangala* (*Caitanya-maṅgala*) Ločanadasy (Locana-dāsa).

¹⁸ CBh Madhja 1.141- 149, 322-326.

zwolennikami. Jest to kolejny ważny moment, gdyż choć mistrz nie dotarł do świętej ziemi, to w drodze trafił do wioski Ramakeli (Rāmakeli). Tam, bracia Santosza (Santoṣa) i Amara (Amara), znani bardziej ze swych funkcji prywatnego sekretarza (*dabir-khas*) i głównego skarbnika (*sakar-malik*) na dworze muzułmańskiego władcy Alauddina Hussejna Szacha (lata rządów 1493-1519), urządzili sobie siedzibę będącą repliką okolic Mathury. Dwaj bracia, zwani później Rupą (Rūpa) i Sanataną (Sanātana), padli do stóp Ćajtjanji, prosząc go o nauki i przewodnictwo. Przebywał z nimi ich młodszy brat Anupama (Anupama), ojciec Dżiwy.

W 1516 roku Ćajtjanja ponownie podjął pielgrzymkę do Mathury, tym razem uwieńczoną sukcesem. Wybrał się tam samotnie, odkrył wiele świętych miejsc, a w drodze powrotnej spotkał ponownie Rupę i Sanatanę, którzy porzucili służbę rządową. Ćajtjanja wysłał ich do Wryndawany, by tam zamieszkali jako asceci, komponowali dzieła w oparciu o jego nauki oraz odkrywali święte miejsca związane z kultem Krysny. Po powrocie do Puri mistrz nie opuścił już miasta aż do swej śmierci w 1533 r. Do końca swych dni pozostawał w nastroju miłostnego uniesienia, słuchając pieśni o Krysnie, recytacji *Bhagawatapurany* (*Bhāgavata-purāṇa*), tańcząc przed bóstwem Dżagannathą (Jagan-nātha, Pan Świata), którego miał zwyczaj odwiedzać codziennie, i uczestnicząc w jego procesjach. Krąg jego zwolenników powiększał się z roku na rok, jednak Ćajtjanja, który zerwał z karierą nauczyciela, sam nie napisał żadnych pouczeń. Okazjonalnie udzielał nauk wybranym zwolennikom¹⁹, ale większość swego czasu poświęcał na praktyki związane z nabożnym oddaniem się Krysnie i intensywne uniesienia, które w ostatnim okresie jego życia tak się nasilały, że mistrz rzadko odzyskiwał świadomość.

W swej nauce Ćajtjanja głosił drogę wyzwolenia jedynie poprzez nabożne oddanie, poświęcenie swych myśli i czynów najwyższemu Bogu. Kładł nacisk na nieczynienie krzywdy żadnym istotom, jednakowo traktował ludzi wszystkich kast, gdyż uważał, że przenika ich ta sama boska miłość. Pragnął, by każdy przeżywał Boga i był wyznawcą imienia Boga.²⁰

3. Rola Sześciu Goswaminów

¹⁹ CC opisuje pouczenia udzielone Rupie, Sanatanie, Sarwabhaumie Bhattaćarji i rozmowę z Ramanandą Rajem. Autor tekstu prawdopodobnie układa te rozmowy na podstawie znanych mu dzieł Goswaminów.

²⁰ ŚLIWCZYŃSKA 1986: 195.

Po śmierci Ćajtani wzrasta rola jego zwolenników, których wysłał do Mathury. W tym czasie wisnuizm Ćajtani rozwija się w trzech ośrodkach – w Bengalu, szczególnie w okolicach miejsca narodzin mistrza, w Puri, gdzie mistrz przebywał jako asceta, i w Mathurze. W każdym z tych miejsc kult przybiera odmienny charakter – różniąc się spojrzeniem na kwestie tak doktrynalne, jak i kultowe. W Bengalu wyznawcy gromadzą się wokół czołowych towarzyszy Ćajtani – Adwajty (Advaita) oraz Nitjanandy (Nityānanda), a ważnymi ośrodkami kultu były Śāntipur – miejsce pobytu Adwajty, Khardah – gdzie działał Nitjananda, Śrikhanda i Kulinagrama.²¹ W Puri pozostał wierny towarzysz Ćajtani – Gadadhara (Gadadhāra).

Jednak centrum intelektualnym ruchu, które dyktowało podstawy teologiczne, był zdecydowanie okręg Mathury, a szczególnie Wryndawana, w której osiedlili się Rupa i Sanatana. Po śmierci mistrza dołącza do nich Raghunatha, który pierwszy raz spotkał Ćajtanję jako dziecko w 1514 r., a później przebywał wraz z mistrzem w Puri, wślawiając się swą ascezą. Ok. 1531 r. do Wryndawany przybywa Gopala Bhatta, który spotkał Ćajtanję podczas jego pielgrzymki na południe. Staje się on wielkim przyjacielem Rupy i Sanatany oraz wślawia się znajomością zasad kultu i rytuałów. Następną ważną postacią jest Raghunatha Bhatta (Raghunātha Bhattā). Ćajtania spotkał jego ojca podczas swojej wyprawy do wschodniego Bengalu (1503 r.) i polecił mu osiedlić się w Benaresie. Gdy Ćajtania odbywał pielgrzymkę do Mathury, zatrzymał się w Benaresie w jego domu i spotkał się z dziewięcioletnim Raghunathą Bhattą. W wieku 20 lat chłopiec odbywa pielgrzymkę do miejsca narodzin mistrza, a następnie spotyka go w Puri. Po śmierci swych rodziców Raghunatha Bhatta wraca do Puri i z polecenia Ćajtani dołącza do Rupy i Sanatany we Wryndawanie. Rupa, Sanatana, Gopala Bhatta, Raghunatha Bhatta i Raghunatha zyskują miano Goswaminów z Wryndawany. Jako ostatni dołącza do nich bratanek Rupy i Sanatany – Dźiwa (1535 r.). Późniejsza tradycja określa ich zbiorczym mianem Sześciu Goswaminów (*ṣaḍ-gosvāmīnah*).²² Goswaminowie odkrywają zapomniane święte miejsca związane z igraszkami Kryszny w okręgu Mathury, odnajdują wizerunki Kryszny i wznoszą dla nich świątynie oraz opiekują się zwolennikami Ćajtani przybywającymi na pielgrzymki. Jednak przede wszystkim piszą literaturę (oprócz Raghunathy Bhatty), która ustanawia podstawy

²¹ Więcej o rozwoju ruchu po śmierci Ćajtani – CZYŻYKOWSKI 2004: 25-36, GRABOWSKA 1995: 107-131.

²² Po raz pierwszy w CC Adi 1.37; Antja 1.3-4; za: ŚLIWCZYŃSKA 1979: 31, przypis 1.

doktrynalne, filozoficzne i teologiczne powstającego wisznuizmu Ćajtjanji. Goswaminowie tworzyli głównie w sanskrycie i pozostawili po sobie bogaty zbiór tekstów o różnorodnym charakterze. Lista ich dzieł nie jest kompletna i niektóre z pozycji, które zaświadczenia biografowie, nie dotrwały do naszych czasów. Występuje też problem z ich autorstwem, gdyż wydaje się, że Goswaminowie wzajemnie redagowali i uzupełniali swe dzieła.

Największy zbiór pism pozostawił po sobie Rupa. Ćajtjanja wypowiadał się pochlebnie o jego twórczości, gdy ten przedstawiał początkowe fragmenty swych dramatów.²³ Rupa doskonale posługiwał się słowem i posiadał głęboką wiedzę dotyczącą smaków estetycznych, dzięki czemu otrzymał tytuł nauczyciela smaków estetycznych (*rasācārya*). Przytoczmy tu dzieła tego wybitnego teologa wisznuizmu bengalskiego, by podkreślić ogrom jego twórczości, jak również jej różnorodność.

3.1. Dzieła Rupy Goswamina²⁴

1. *Bhaktirasamrytasindhu (Bhakti-rasāmṛta-sindhu), Ocean Nektaru Smaków Nabożnego Oddania* – autor omawia zarówno ścieżkę rozwoju nabożnego oddania (*bhakti*), jak i smaki estetyczne (*rasa*). Wszystkie smaki estetyczne podporządkowane są jednemu smakowi nabożności.
2. *Udḍḍwalanilamani (Ujjvala-nīlamanī), Jaśniejący Szafir* – uzupełnienie i kontynuacja *Bhakti-rasamrytasindhu*. Ustala zasady twórczości poetyckiej i literackiej, sposób opiewania igraszek Radhy i Krysny. Rupa korzysta z kanonu sanskryckiej poetyki i przystosowuje go do potrzeb bhakti.
3. *Natakaścandrika (Nāṭaka-candrikā), Światło księżycy dramatu* – wraz z dwoma poprzednimi dziełami tworzy trylogię opisu smaków estetycznych i form ich wyrażania.
4. *Lalita Madhawa (Lalita Mādhava), Uroczy Madhawa i Widagdha Madhawa (Vidagdha Mādhava), Zręczny Madhawa* – dwa dramaty.
5. *Krysznadźanmatithiwiḍhi (Kṛṣṇa-jaṇma-tithi-vidhi), Reguły dnia narodzin Krysny* – opis obchodów święta narodzin Krysny.
6. *Radhakryšnaganoddeśadīpika (Rādhā-kṛṣṇa-gaṇoddeśa-dīpikā), Światło ukazujące towarzyszy Radhy i Krysny* – szczegółowy opis postaci związanych z Kryśną i Radhą, począwszy od starszyny Wryndawany, kończąc na pomocnikach i pomocnicach igraszek.

²³ CC Antja 1.96-130.

²⁴ S.K. DE 1986: 152-156.

7. *Padjawali (Padyāvalī)*, *Szereg strof* – antologia ułożona zgodnie z różnymi aspektami medytacji o igraszkach Krysny. Rupa umieszcza w niej utwory dawnych mistrzów, zastępuje anonimową bohaterkę i bohatera imionami Radhy i Krysny.
8. *Laghubhagawatamryta (Laghu-bhagavatāmṛta)*, *Mały nektar Bhagawaty*²⁵ – filozoficzno-teologiczna praca poświęcona opisowi typów zstąpień Krysny, rodzajów imion Pana, strukturze świata wraz z wieczną siedzibą Pana.

Poza tym Rupa jest autorem dwóch poematów, licznych zbiorów modlitw oraz ósmiozwotkowych hymnów (*aṣṭaka*). Rupa traktował swego starszego brata Sanatanę jak preceptora i wiele z jego dzieł to komentarze do prac Sanatany.

3.2. Dzieła Sanatany Goswamina²⁶

1. *Haribhaktiwilasa (Hari-bhakti-vilāsa)*, *Rozkosz nabożnego oddania się Hariemu* wraz z komentarzem *Digdarśani (Dig-darśanī)* – to encyklopedia etykiety, kultu, rytuału i praktyk wisznuitów bengalskich. Materiał zebrany był przez Gopala Bhattę, dlatego dzieło przypisuje się podwójne autorstwo. Znana jest jako księga zasad wisznuiizmu.²⁷
2. *Bryhadbhagawatamryta (Bṛhad-bhagavatāmṛta)*, *Wielki nektar Bhagawaty* – utwór stanowi kontynuację *Bhagawatapurany*. Opisuje podróż wieszczka Narady (Nārada) po różnych sferach świata w poszukiwaniu najdoskonalszego z czcicieli oraz wędrówkę wielbiciela, który, dążąc do doskonałości, odnajduje swój wieczny związek z Kryszną.
3. *Lilastawa (Līlā-stava)*, *Pochwała igraszek* – opis zabaw Krysny w porządku zgodnym z *Bhagawatapuraną*; zaginione.

Sanatana znany jest ponadto z komentarzy do licznych dzieł. Przypisuje się też jemu (lub czasem Rupie) ułożenie *Małej gramatyki nektaru imion Hariego (Laghu-hari-nāmāmṛta-vyākaraṇa)*, na podstawie której Dźiwa miał napisać wersję obszerną (*bṛhat*). Jednak tekst, który dotarł do nas pod tą nazwą, z pewnością nie jest pierwowzorem, lecz skrótem wykonanym na podstawie wersji obszernej.

3.3. Dzieła Raghunathy Goswamina

²⁵ Chodzi o *Bhagawatapuraną*, na której utwór się opiera.

²⁶ S.K. DE 1986: 151-152.

²⁷ Szczegóły dotyczące *Haribhaktiwilasy* zostały podane przez Kawiradżę w: CC Madhja 24.329-345.

Raghnunatha stale przebywał przy Ćajtjanji w Puri. Po odejściu mistrza udał się do Wryndawany, by dołączyć do pozostałych Goswaminów. Pisał głównie w sanskrycie, choć zachowało się kilka jego pieśni po bengalsku (pochwała Dżajadewy, opis urody Radhy). Oto niektóre z jego dzieł:

1. *Stawawali (Stavāvalī)*, *Szereg hymnów* – 29 modlitw i utworów pochwalnych.
2. *Muktaćaritra (Muktā-caritra)*, *Historia pereł*, *Danakelićintamani (Dānakeli-cintāmaṇī)*, *Klejnot igraszki z daniną* – poematy.

3.4. Dzieła Gopali Bhatta Goswamina

Gopala Bhatta pochodził z południowych Indii (Śrirangam) i urodził się w rodzinie Śri-wisznuitów (*Śrī-vaiṣṇava*), tradycji podążającej za Ramanudżą. Słynie jako znawca rytuałów i obrzędów wisznuickich. Na podstawie jego zapisków zostało stworzone dzieło *Haribhaktiwilasa* przypisywane Sanatanie. Napisał też *Satkrijasaradipikę (Sat-kriyā-sāradīpikā)*, *Światło esencji rytuałów* – kompendium poświęcone rytuałowi ofiary i wisznuickim obrzędom przejścia (*saṁskāra*).

3.5. Dzieła Dźiwy Goswamina

Jako że Dźiwa jest autorem interesującego nas tu dzieła, omówimy jego twórczość bardziej szczegółowo. Po przybyciu do Wryndawany Dźiwa zostaje sekretarzem swych stryjów. Z czasem wśród zwolenników Ćajtjanji zdobywa sławę teologa i filozofa – spadkobiercy doktryny stryjów. Dźiwa był niezwykle płodnym pisarzem. O jego literackich dokonaniach wspomina *Ćajtjanjaćaritamryta*²⁸, gdzie z tytułu wymieniono dwa utwory oraz podano ogólną liczbę 400 000 wersetów napisanych przez Dźiwę. Pełniejszą listę dwudziestu pięciu prac przedstawia Narahari Ćakrawarti (Narahari Cakravartī) w swej *Bhaktiratnakarze (Bhakti-ratnākara)*.²⁹ Wiele z tych dzieł to komentarze i uzupełnienia do prac stryjów: komentarz do *Bhaktirasamrytasindhu*, komentarz do *Udźdźwalanilamani*, komentarze teologiczne do fragmentów upaniszad lub puran, komentarz do *Bhagawatapurany* – *Kramasandarbha (Krama-saṁdarbha)*, oraz skrót

²⁸ CC Madhja 1.42-45; Antja 4.228-230.

²⁹ BhR 1.843-851.

komentarza do dziesiątej księgi *BhP Wajsznawatoszani (Vaiṣṇava-toṣaṇī)* – *Laghutoszani (Laghu-toṣaṇī)*.

Do oryginalnych dzieł, które przyniosły sławę Dźiwie, można zaliczyć³⁰:

1. *Harinamamrytawjakarana (Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇa)*, *Gramatyka nektaru imion Harięgo* – wymieniana zawsze jako pierwsza na listach.
2. *Dhatusutramalika (Dhātu-sūtra-mālikā)*, *Girlanda reguł na temat pierwiastków* – zaginiona.
3. *Gopalaćampu (Gopāla-campū)*, *Poetycka powieść³¹ o pasterzu* – składa się z dwóch obszernych części. Pierwsza omawia dziecięce igraszki Kryszny poczynając od przybycia do Gokuli. Druga zaczyna się od przyjazdu Akrury po Krysznę. Tekst kończy się powrotem Kryszny do Wryndawany i opisem ceremonii małżeńskiej Radhy i Kryszny.³²
4. *Sankalpakalpadruma (Saṅkalpa-kalpa-druma)*, *Niebiańskie drzewo pragnień* – składa się z dwóch części: pierwsza opisuje piękno Wryndawany; druga to opis codziennych igraszek Kryszny podczas różnych części dnia.
5. *Madhawamahotsawa (Mādhava-mahotsava)*, *Wielkie święto Madhawy*.
6. *Gopalawirudawali (Gopāla-virudāvalī)*, *Szereg pochwał pasterza* – poemat złożony z modlitw do Kryszny – 38 wersetów.
7. *Rasamrytaśesza (Rasāmṛta-śeṣa)*, *Ostatki nektaru smaków estetycznych*.
8. *Krysznarćadipika (Kṛṣṇārcā-dīpikā)*, *Światło czczenia Kryszny*, zaginione.
9. *Szatsandarbha (Ṣaṭ-saṁdarbha)*, *Sześć zbiorów: Tattwa-, Bhagawata-, Paramatma-, Kryszna-, Bhakti-, Priti- (Tattva-, Bhagavata-, Paramātma-, Kṛṣṇa-, Bhakti-, Prīti-)* – stanowi obszerny sześciotomowy komentarz do *Bhagawatapurany* w postaci dyskusji nad wybranymi zagadnieniami i daje podwaliny filozoficzno-teologiczne dla zwolenników Ćajtjanji.
10. *Sarwasamwadini (Sarva-saṁvādini)* – uzupełnienie do trzech pierwszych *Sandarbh*.

³⁰ Omówienie prac Dźiwy: S.K. DE 1986: 157-160.

³¹ Trudno oddać w tłumaczeniu termin *campū*, który oznacza utwór literacki pisany na przemian prozą i wierszem.

³² CC Madhja 1.44;

Dzieła Sześciu Goswaminów stanowią obszerną i wyrafinowaną literaturę, komponowaną w sanskrycie. Aby móc się nią rozkoszować, zwolennik Ćajtanji musiał posiadać gruntowną znajomość gramatyki sanskryckiej. Zadania dostarczenia wisznuickiego podręcznika, który by jednocześnie uczył gramatyki i nie odrywał od praktyk wielbienia, podjął się Dźiwa, a rezultatem jego starań jest *Gramatyka nektaru imion Hariego*.

4. Miejsce gramatyki w tradycji indyjskiej

Przez całe stulecia na subkontynencie indyjskim używano sanskrytu jako wspólnego języka komunikacji. Słowo *saṃskṛta* znaczy „złożony razem, ukształtowany, doskonały” (*sam* – ‘razem’, *ṛta* – ‘uczyniony’). Sanskryt to doskonała mowa pochodząca od bogów, stąd też określenie „boska mowa” (*daivī-vāc*). Przeciwnością sanskrytu mają być języki naturalne (*prākṛta*), których zasady ustanawiają zmienne z natury upodobania językowe ludzi, a zatem języki te stanowią kategorię *laukika*, czyli tego, co należy do świata ludzi. Sanskryt był czynnikiem jednoczącym zróżnicowaną kulturę tego ogromnego obszaru i medium przekazu wyższej elitarniej kultury, uosobieniem doskonałości intelektualnej, wzorem wyrafinowania. Jego złożona struktura, wysoki stopień bogactwa form gramatycznych i plastyczność wyrazu (mnogość wyrazów synonimicznych i antonimicznych, bogactwo znaczeniowe) stoi w opozycji do twardych reguł zakodowanych w niezmiennych z definicji tekstach gramatycznych.

Sanskryt jest językiem Wed – świętych tekstów o naturze objawienia (*śruti*)³³. Prestiż sanskrytu był tak ogromny, że nawet szkoły odrzucające Wedy wykorzystywały sanskryt do propagowania swych poglądów. Wedy komentowano w tekstach tradycji (*smṛti*)³⁴, jak również objaśniano i interpretowano w szkołach filozoficznych (*darśana*)³⁵ mimansy i wedanty. Sanskryt to również język liturgii, począwszy od codziennych rytuałów, jak ablucje, poranne i wieczorne modlitwy (*samdhya*), poprzez kult świątynny a skończywszy na publicznych ofiarach

³³ *Śruti* – słuchanie; tym mianem określa się najstarsze teksty sakralne; Objawienie.

³⁴ *Smṛti* – pamiętanie; tym mianem określa się teksty późniejsze, których trzonem są eposy; Tradycja.

³⁵ Tradycyjnie przyjmuje się istnienie sześciu szkół filozoficznych: njaja, wajśeszika, sankhja, joga, mimansa, wedanta (*nyāya, vaiśeṣika, sāmkhya, yoga, mīmāṃsā, vedānta*).

ogniowych. Cała intelektualna dyskusja toczyła się w sanskrycie. W sanskrycie odbywały się spektakle teatralne.³⁶

Sanskryt stanowił podstawę wykształcenia wyższych warstw społecznych. Najstarsze teksty językoznawcze stanowiły znaczną część dodatku do korpusu Wed (*vedāṅga*), czyli dzieł służących interpretacji Wed i umożliwiających prawidłowe odprawienie ofiary. Spośród sześciu działów trzy powiązane ze sobą dyscypliny dotyczą wiedzy o języku: fonetyka (*śikṣā*), etymologia (*nirukta*) i gramatyka (*vyākaraṇa*).³⁷ Przypuszcza się, że początkowo najważniejsza była fonetyka³⁸, zarówno ze względu na sporą ilość słownictwa fonetycznego w literaturze wedyjskiej, jak i ogromne znaczenie poprawności wypowiedzianych słów podczas ofiary. Gramatyka stanowiła najprawdopodobniej część składową fonetyki, z czasem usamodzielniała się i za czasów Paniniego (Pāṇini, IV w. p.n.e.) uważano ją za odrębną dziedzinę wiedzy.

Najsłynniejszy komentator dzieła Paniniego – Patañdzali (Patañjali, ok. II w. p.n.e.) traktuje gramatykę jako trudniejszą i ważniejszą od fonetyki.³⁹ Nadal pełni ona rolę służebną wobec rytuału. Patañdzali wymienia cele i zastosowania studiów gramatycznych. Wśród nich wiele dotyczy rytuału, a inne obowiązków bramina. Dzięki gramatyce możemy utożsamiać się z potężnym bogiem symbolizującym mowę, poznać trzy ćwierci mowy ukryte przed zwykłymi ludźmi czy stać się bogami prawdy.⁴⁰ Z opanowaniem gramatyki wiążą się pewne przywileje, wyższa pozycja w społeczeństwie, a także zdobywanie zasług dharmicznych.⁴¹ Kilka wieków później (ok. V w. n.e.) Bhartr̥hari (Bhartṛhari), autor traktatu filozoficzno-gramatycznego *Wakjapadija* (*Vākya-padīya*), opiera się na koncepcji utożsamienia esencji mowy z brahmanem (*brahman*), czyli Najwyższym.⁴² Dlatego w gramatyce widzi on nie tylko najważniejszą z wedang, ale podstawę wszystkich nauk, jedyną drogę prowadzącą do poznania. W komentarzu do wersetu I.11 *Wakjapadiji* wspomina się, że znajomość alfabetu sanskryckiego przynosi te same

³⁶ Tradycja żywa do dziś, szczególnie w Kerali w teatrze świątynnym kudijattam (*kūṭiyāttam*).

³⁷ Pozostałe wedangi to: metryka (*chandas*), astronomia i astrologia (*jyotiṣa*), rytuał (*kalpa*).

³⁸ WIELIŃSKA 1994: 138.

³⁹ WIELIŃSKA 1994: 139.

⁴⁰ WIELIŃSKA 1994: 140; autorka odwołuje się do różnych hymnów *Rygwedy* (*Rgveda*).

⁴¹ Od *dharma* – powinność, ogół praw i obowiązków, jeden z czterech celów życia ludzkiego.

⁴² *Brahman* to wieczna zasada i pierwsza przyczyna wszechświata, najwyższa rzeczywistość, Absolut.

korzyści, co poznanie wszystkich *Wed.*⁴³ Dlatego gramatykę nazywa się najkrótszą drogą wiodącą do brahmana. Zatem dla Bhartryhariego ostatecznym celem tej wiedzy jest wyzwolenie (*mokṣa*), a nie jedynie *dharma*, o czym mówił Patańdźali. Stopniowo dla zwolenników *Wakjapadiji* gramatyka została niemal uniezależniona od rytuału, przestała być nauką pomocniczą i stała się dyscypliną porównywalną ze szkołą filozoficzną jogi:

„Ona [jest] pierwszym szczeblem wśród szczebli drabiny sukcesu, a dla pragnących wyzwolenia – prostą, królewską drogą”.
(*Wakjapadija* I.16)⁴⁴

Nie będzie wielką przesadą stwierdzenie, że nigdzie indziej na świecie dyskusja gramatyczna nie sięgnęła tak wcześnie swoich wyżyn, jak w Indiach. Ogrom literatury tematu i systemów gramatycznych dostępnych jeszcze dzisiaj i wciąż praktykowanych zadziwia swoim bogactwem. Całą tradycję wedyjską przekazywano drogą ustną i w taki też sposób upowszechniano traktaty gramatyczne. Dlatego autorzy gramatyk za główny cel stawiali sobie zwięzłość prezentacji, aby opanowywany tekst nie był zbyt obszerny. Drugim celem było kompleksowe przedstawienie tematu gramatyki. Sanskryt jako doskonały język bogów musiał posiadać logiczną strukturę, którą można by wyrazić w matematycznych wręcz formułach, dających zasady powstawania wszystkich form gramatycznych. Upowszechnianie wiedzy gramatycznej i przedstawienie jej w możliwie prosty i przystępny sposób stanowiło trzeci cel, który pojawił się później.

W ciągu wieków wypracowano skomplikowaną metodologię tworzenia traktatów, bez jej znajomości nie można wniknąć w język gramatyk. Metodologię tę w dużej mierze zaczęto stosować we wszelkich tekstach naukowych i filozoficznych. Tekst przekazywany drogą ustną miał postać *sutr* (*sūtra*⁴⁵), czyli zwięzłych, czasem jednowyrazowych stwierdzeń, otwierających stopniowo w umyśle osoby znającej znaczenie *sutry* kolejne pokłady wiedzy lub uaktywniających procedury gramatyczne

⁴³ WIELIŃSKA 1994: 141; autorka w przypisie cytuje fragment:

(...) *yasyākṣara-samāmnāyasya jñāna-mātreṇa sarva-veda-puṇya-phalāvāptir āgamena smaryate tac chandasām prathamam aṅgam* (...): „Tradycja mówi, że ta jest pierwszą nauką służącą *Wedzie*, znajomość samego alfabetu której przynosi takie same pomyślne owoce jak [znajomość] wszystkich *Wed.*”

⁴⁴ Za: WIELIŃSKA 1994: 142 —

idam ādyaṃ pada-sthānaṃ siddhi-sopāna-parvaṇām |
īyaṃ sā mokṣa-māṇānām ajihmā rāja-paddhatiḥ ||

⁴⁵ *Sutra* = reguła, tu jako termin techniczny na potrzeby pracy.

sugerowane przez regułę.⁴⁶ Jej lakoniczność postulowana jest chociażby znanym stwierdzeniem: „Rozmiar [sutry] lżejszy o pół sylaby za święto [narodzin] syna uznają gramatycy”.⁴⁷ Każda sutra ma swą funkcję, którą może być⁴⁸:

1. przedstawienie definicji (*saṃjñā-sūtra*);
2. ustalenie głównej reguły do interpretacji innych sutr (*paribhāṣā-sūtra*);
3. podanie reguły (*vidhi-sūtra*);
4. ograniczenie funkcji danej reguły (*niyama-sūtra*);
5. rozszerzenie znaczenia sutry przez przeniesienia jej funkcji na inną sytuację (*atideśa-sūtra*);
6. wzmiankowanie wypowiedzi, która powinna być dodana do kolejnych sutr (*adhikāra-sūtra*).

Sutry gramatyczne komponowano w języku stworzonym tylko na potrzeby traktatu. Najczęściej nie zawierają one form czasownikowych (w domyśle występuje właściwa postać czasownika *bhū* – w znaczeniu ‘staje się’, ‘jest’ itp.). Wszystko reguluje odpowiedni przypadek: element podlegający zmianie stoi w przypadku dopełniacza; to, co go poprzedza, w ablatiwie⁴⁹; to, co po nim następuje, w miejscowniku; sama zmiana sugerowana jest przez mianownik. Inne przypadki pojawiają się sporadycznie, dzięki czemu osoba, która zna system, opanowawszy podstawy gramatyki, może z powodzeniem rozumieć język sutr. Jednakże do zrozumienia ich znaczenia niezbędne są dodatkowe komentarze.

Do szczególnych cech języka sutr należy pojawianie się terminów „wędrujących”, cały proces nosi miano anuwrytti (*anuvṛtti*) – kontynuacji. Polega on na tym, że wyraz pojawiający się w sutrze może „wędrować” niewidzialny w kolejnych sutrach, uzupełniając ich znaczenie. Czasem wyraz taki wędruje przez cały rozdział lub jego część. Często się zdarza, że wędruje kilka wyrazów z różnych poprzednich sutr – niektóre z nich zostały zdefiniowane w *adhikāra-sutrach*, a inne są konsekwencją braku w strukturze gramatycznej reguły jakiegoś elementu, który trzeba uzupełnić z poprzednich instrukcji. Czasem zdarza się, że sutry są ze sobą w konflikcie. W takim wypadku istnieją zasady regulujące, którą z sutr

⁴⁶ Tradycyjnie proces uczenia gramatyki przebiega według schematu: najpierw nauka reguł na pamięć, a potem stopniowe poznawanie znaczenia sutr wraz z objaśnieniami.

⁴⁷ *ardha-mātrā-lāghava-mātram putrotsavaḥ manyante vaiyākaraṇāḥ (Pāṇinīya-paribhāṣā-pāṭhaḥ* 134, za: HNV 1.2 vṛtti).

⁴⁸ *saṃjñā ca paribhāṣā ca / vidhir niyama eva ca atideśo 'dhikāraś ca / ṣaḍ-vidham sūtra-lakṣaṇam* (HNV 1.42 vṛtti).

⁴⁹ Łac. ablativus (od kogo? od czego?), przypadek gramatyczny, który zanikł w j. polskim.

uznać za nadrzędną i właściwą do zastosowania; przykładowo, reguła stosująca się do większej całości jest słabsza od sutry dotyczącej pojedynczego zagadnienia.

W sutrach gramatycznych spotykamy też często litery dodawane do innych wyrazów (pierwiastków, sufiksów itp.), które znikają w momencie stosowania zasady, ale pozostają w domyśle i wpływają na proces operacji. Owe wyróżniki⁵⁰ (*it* lub *anubandha*) mają różne funkcje. Wspomagają wymowę, odróżniają naznaczone nimi wyrazy od siebie, wymagają zastosowania jakiejś zasady. Bez znajomości wyróżników zrozumienie zachodzących operacji nie jest możliwe. Ich funkcje mogą różnić się w tekstach i poznaje się je wraz z wyuczonym systemem. Dla przykładu: w systemie Dźiwy Goswamina [m]⁵¹ dodane to sufiksu wymaga umiejscowienia tego sufiksu bezpośrednio po końcowej samogłosce wyrazu, nawet jeśli po niej występuje spółgłoska lub spółgłoski. Czasem całe grupy czasowników lub rzeczowników oznacza się jednym wyróżnikiem dopisywanym do nich w wykazach wyrazów – dhatupatha, ganapatha (*dhātu-pāṭha*, *gaṇa-pāṭha*). Dzięki niemu zachowują się podobnie podczas operacji gramatycznych.

Z czasem obok sutr tworzonych prozą pojawiają się wierszowane kariki (*kārikā*), podlegające tym samym zasadom, co te pierwsze. Aby sutry były zrozumiałe, wymagają objaśnień. Tak oto stopniowo obrastają one w towarzyszącą im literaturę komentatorską, stanowiącą kolejne warstwy ustawione hierarchicznie⁵²:

- wrytti (*vṛtti*) – wyjaśnienie, parafraza (pierwsze objaśnienie, często dawane przez autora sutr, daje egzemplifikacje zasad),
- warttika (*vārttika*) – nota wyjaśniająca,
- bhaszja (*bhāṣya*) – szerszy komentarz,
- prakrija (*prakrīya*) – teksty analizujące tylko aspekt derywacyjny,
- siddhanta (*siddhānta*) – teoria.

Studując historię rozwoju indyjskiej myśli gramatycznej można zauważyć, że każdy z systemów gramatycznych przechodził przez trzy kolejne etapy ewolucji historycznej: powstanie sutr (ewentualnie wraz z wrytti samego autora), etap tworzenia się komentarzy i subkomentarzy oraz etap reorganizacji, podręczników i skrótów. Teraz prześledzimy te etapy na przykładzie najbardziej znanego z indyjskich systemów gramatycznych.

⁵⁰ Terminy polskie zaczerpnięte z: WIELIŃSKA 1996.

⁵¹ Wyróżniki zapisujemy w nawiasach kwadratowych, aby je wyodrębnić z ciągu głosek.

⁵² SULICH 2010: 14.

5. Panini i jego następcy

Za początek indyjskiej tradycji gramatycznej można przyjąć powstanie *Asztadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*), czyli *Ośmioksiągu* Paniniego, datowanego na IV w. p.n.e. Z pewnością autor miał za sobą całkiem długą tradycję, lecz jego znakomita prezentacja przyćmiła wcześniejsze dzieła do tego stopnia, że nie pozostało poza nimi nic prócz listy imion, którą przedstawia sam Panini.⁵³ O osobie i czasach autora prawie nic nie wiadomo, poza strzępami informacji odnajdowanymi w komentarzu Patańdzalego⁵⁴ i znacznie późniejszymi legendami.

Asztadhjaji składa się z 8 rozdziałów (*adhyāya*), z których każdy ma 4 części (*pāda*), i w sumie zawiera 3983 sutr. Struktura dzieła jest stosunkowo mało czytelna.⁵⁵ Wiele działów, które spodziewalibyśmy się znaleźć w zwartym ciągu, zostało podzielonych na części i rozrzuconych po całym tekście. Prawdopodobnie było to podyktowane pragnieniem autora, by osiągnąć jak największą zwięzłość. Autor grupuje zatem podobne zabiegi gramatyczne, skupiając się na tym, by jak najwięcej słów pozostawało w domyśle, „wędrując” w postaci anuwrytti. Dzieło rozpoczyna się od słynnych czternastu śiwasutr (*śiva-sūtra*), czyli zestawień głosek języka sanskryckiego ułożonych w szczególnej kolejności, przydatnej do późniejszych zabiegów gramatycznych.⁵⁶ Legenda głosi, że Panini podczas swych studiów nad gramatyką usłyszał czternaście uderzeń boga Śiwy w bęben. Dźwięki bębna ułożyły się w odpowiednie zestawy głosek.⁵⁷ Na podstawie tych sutr powstały *pratjahary* (*pratyāhāra*), czyli skróty tworzone z pierwszej głoski i ostatniego wyróżnika w danej śiwasutrze. Tak otrzymane dwie głoski reprezentują cały szereg znajdujący się między nimi.

⁵³ Apisali (*Āpiśali*), Kaśjapa (*Kāśyapa*), Gargja (*Gārgya*), Galawa (*Gālava*), Ćakrawarman (*Cakravarman*), Bharadwadża (*Bhāradvāja*), Śakatajana (*Śakaṭāyana*), Śakalja (*Śakalya*), Senaka (*Senaka*) i Sphotajana (*Sphoṭāyana*). Listę wersetów, w których można odnaleźć powyższe imiona przedstawia SULICH 2010: 14.

⁵⁴ BELVALKAR 1997: 16.

⁵⁵ Próbę ukazania struktury dzieła można znaleźć w: BELVALKAR 1997: 17-18.

⁵⁶ Oto układ głosek w kolejnych *śiwasutrach*:

(1) *a, i, u* [*ṅ*]; (2) *r, l* [*k*]; (3) *e, o* [*ṅ*]; (4) *ai, au* [*c*]; (5) *ha, ya, va, ra* [*t*]; (6) *la* [*ṅ*]; (7) *ṅa, ma, ṅa, ṅa, na* [*m*]; (8) *jha, bha* [*ṅ*]; (9) *gha, ḍha, dha* [*ṣ*]; (10) *ja, ba, ga, ḍa, da* [*ś*]; (11) *kha, pha, cha, ṭha, tha, ca, ṭa, ta* [*v*]; (12) *ka, pa* [*y*]; (13) *śa, ṣa, sa* [*r*]; (14) *ha* [*l*].

⁵⁷ MEJOR 2000: 49.

Do dzieła dołączona jest (1) dhatupatha (*dhātu-pāṭha*) – zestaw ok. 2000 rdzeni czasownikowych podzielonych odpowiednio na 10 klas; (2) ganapatha (*gaṇa-pāṭha*) – zestaw rdzeni nominalnych podzielonych na podgrupy; oraz (3) unadi-sutry (*uṇādi-sūtra*) – zbiór sutr omawiający sufiksy służące do derywacji rzeczowników od rdzeni czasownikowych.

Lakoniczny sposób prezentacji i zawilość struktury sprawiły, że *Asztadhjaji* nie dało się zrozumieć bez komentarzy i objaśnień. Dlatego z biegiem wieków powstało wiele tekstów objaśniających. Pierwsze komentarze-uzupełnienia ułożyli Katjajana (Kātyāyana) i Patańdźali. Komentatorzy ci wraz z autorem sutr słyną jako Trzej Mędracy (*Muni-traya*).

Katjajana, żyjący w III w. p.n.e, jest autorem *Warttik* (*Vārttika*). Są to noty wyjaśniające do sutr, które zachowały się jedynie fragmentarycznie w *Mahabhaszji* (*Mahā-bhāṣya*), czyli *Wielkim Komentarzu* Patańdźalego. Katjajana skomentował 1245 sutr w 4293 warttikach. Celem Katjajany nie było wyjaśnianie znaczenia sutr, lecz raczej wytknięcie błędów Paniniemu i dodanie brakujących elementów gramatyki. Dlatego noty wyjaśniające umieszcza on jedynie przy sutrach, które wydają mu się niekompletne lub błędne. Część warttik tworzył prozą, a część ma postać wersów. Czasem uważa się, że Katjajana nie był zwolennikiem Paniniego, lecz gramatykiem szkoły Ajndra⁵⁸ i jego warttiki noszą piętno tego systemu.

Patańdźali (II w. p.n.e.), kontynuując pracę Katjajany, skomponował obszerny komentarz do dzieła Paniniego, głównie do sutr opatrzonych notami przez poprzednika i do tych, które sam uważał za niekompletne lub wymagające wyjaśnień. W sumie komentuje 1713 sutr, a jego obszerne dzieło nosi tytuł *Mahabhaszja*. Patańdźali układa swój komentarz w postaci pytań i odpowiedzi – najpierw stawia tezę, a następnie obala ją lub potwierdza w konkluzji (*siddhānta*). Taki styl komentarzy do dzieł naukowych będzie naśladowany w całej dalszej literaturze. *Mahabhaszja* kończy klasyczny etap rozwoju spekulacji gramatycznych. Po niej rozpoczyna się etap następny – komentarzy do dzieł Trzech Mędrców.

Ilość komentarzy do dzieł Trzech Mędrców jest imponująca. Ponieważ jednak system ten nie jest tematem naszego artykułu, wspomnijmy tylko o dwóch. *Mahabhaszjadipika* (*Mahā-bhāṣya-dīpikā*) Bhartryhariego to najstarszy zachowany komentarz i dlatego wart jest

⁵⁸ Za: BELVALKAR 1997: 9, 25 – *Kathasaritsagara* (*Kathā-sarit-sāgara*), taranga 4 wspomina, że system Ajndra-wjekarany został wyparty przez Paniniego.

wzmiankowania, chociaż komentuje tylko trzy pierwsze pady tekstu.⁵⁹ Najbardziej znanym komentarzem, który doczekał się wielu subkomentarzy i jest powszechnie studiowany po dziś dzień, jest *Kaśikawrytti* (*Kāśikā-vṛtti*). Tekst ten powstał w VII w. i ma podwójne autorstwo. Pierwszych pięć rozdziałów przypisuje się Dżajaditji (Jayāditya), a trzy pozostałe Wamanie (Vāmana). Komentarz przygotowano bardzo starannie. Analizuje się znaczenie sutr, objaśnia ich strukturę, wskazuje na wyrazy „wędrujące” i podaje przykłady zastosowania zasad sutr. Dzieło doczekało się kolejnych subkomentarzy. Po okresie komentarzy rozpoczyna się trzeci etap – porządkowania sutr tematycznie i tworzenia mniejszych podręczników.

Zachowawczość tradycji indyjskiej i wielki szacunek dla dzieła Paniniego sprawiły, że przez prawie piętnaście wieków pozostawało ono nietknięte strukturalnie. Chociaż z pewnością zauważano problem związany z brakiem porządku w organizacji materiału gramatycznego (odnoszą się do niego alternatywne szkoły gramatyczne, głównie niezwiązane z bramińską ortodoksją), to dzieło przekazywano w niezmienionej postaci. Pierwszą osobą, która odważyła się przeorganizować strukturalnie traktat był [prawdopodobnie] buddyjski mnich z Cejlonu Dharmakirti (Dharmakīrti), żyjący w X/XI w. Jego dzieło nosi tytuł *Rupawatara* (*Rūpāvatāra*) i zawiera 2664 sutry wyselekcjonowane z *Asztadhjaji*. Autor, korzystając z idei odrębnych tradycji gramatycznych⁶⁰, układa tematycznie sutry porozrzucane po całym tekście Paniniego, odrzuca sutry dotyczące akcentu i sanskrytu wedyjskiego. Dodatkowo bogato opatruje swe dzieło przykładami zastosowania reguł.

Rupawatara szybko zyskała popularność, którą przyćmiła dopiero *Siddhantakaumudi* (*Siddhānta-kaumudī*, XVI/XVII w.). Wcześniej jednak należy wspomnieć jeszcze jeden tekst należący do typu derywacyjnego, jakim jest *Prakrijaakaumudi* (*Prakriyā-kaumudī*) autorstwa Ramaćandry (Rāma-candra), powstały w XIV/XV w. Struktura pracy przypomina dzieło Dharmakirtiego, różni się znacznie jedynie w dziale dotyczącym czasowników, gdzie autor wprowadza podział odpowiednio do dziesięciu klas (*gaṇa*).

⁵⁹ WIELIŃSKA 1994:135; autorka w przypisie 10 podaje, iż wśród uczonych nie ma zgody co do tego, czy dzieło nie zostało dokończzone, czy dalsza część zaginęła, czy też z założenia obejmowało trzy pady komentarza.

⁶⁰ M.in. *Katantrawjekarany* (*Kātantra-vyākaraṇa*), o której piszemy w dalszej części rozdziału.

Niepodważalną popularność zdobyła aranżacja sutr dokonana przez Bhattodźiego Dikszię (Bhaṭṭojī Dīkṣita) (XVI/XVII w.) w postaci traktatu *Siddhantakaumudi*. Autor uwzględnił wszystkie sutry Paniniego, podzielił je na dwie części i napisał własny komentarz, wyjaśniając reguły bardzo dokładnie i opatrując je bogato przykładami.

Choć dzieło doczekało się wielu komentarzy, to prawdopodobnie nie zyskałoby takiej popularności, gdyby nie jego przystępniejsze i krótsze wersje opracowane przez Waradaradżę (Varada-rāja), żyjącego niedługo po Dikszię (XVII w.). Napisał on trzy wersje *Siddhantakaumudi* – średnią, krótką i zwięzłą (*madhya*, *laghu*, *sāra*), które zdobyły niepodzielną supremację jako wprowadzenie do gramatyki Paniniego i dzisiaj praktycznie jako jedyne wykładane są w szkołach i na uniwersytetach całych Indii. Szczególną popularnością cieszy się wersja krótka (*laghu*), zawierająca 1383 sutry podzielone na 42 lekcje.

6. Odrębne tradycje gramatyczne

Dzieło Paniniego niewątpliwie zdominowało indyjską myśl gramatyczną i wszystkie późniejsze szkoły czerpały z niego inspirację co do struktury czy formy prezentacji. Czasem jednak uważa się, że starsze metody prezentacji gramatycznej przetrwały w młodszych systemach. Tak jest w przypadku *Ajndrawjakarany* (*Aindra-vyākaraṇa*) przypisywanej Indragominowi (*Indra-gomin*).⁶¹ Chociaż ani Panini, ani jego komentatorzy nie wspominają o systemie Ajndry, to – jak wzmiankuje *Kathasaritsagara*, gramatyka ta mogła być znana przed Paninim i stopniowo oddała pole nowemu gramatykowi.

Powstanie kolejnego systemu gramatycznego wiąże się z dynastią Śatawanów.⁶² Legenda głosi, że król błędnie zrozumiał sanskrycką wypowiedź swojej małżonki podczas wodnych zabaw i kazał podać jej słodycze, zamiast przestać przyskać wodą (*môdakam dehi rājan*)⁶³. Poczul się tym tak zakłopotany, że postanowił poprawić swoją znajomość sanskrytu. Poprosił więc ministra Sarwawarmana (*Sarva-varman*) o stworzenie jak najprostszego systemu gramatycznego. Bramin modlił się do Kartikeji⁶⁴ o inspirację w pracy, a on pouczył go za pośrednictwem

⁶¹ BELVALKAR 1997: 9.

⁶² Daty panowania dynastii: 230 r. p.n.e. – 220 r. n.e.

⁶³ *Modakam dehi* – ‘podaj słodycze’, *môdakam* (= *mā udakam*) *dehi* – ‘nie przyskaj wodą’.

⁶⁴ *Kārtikeya*, inne imiona: Kumara (*Kumāra*), Skanda (*Skanda*), czy na południu Indii Subrahmanja (*Subrahmanya*), syn Śiwy i Parwati.

swojego wierzchowca, pawia (*kalāpin*)⁶⁵. Tak powstał system noszący miano *Katantra-*, *Kaumara-* lub *Kalapawjekarana*. Powstanie systemu datuje się na I w., a pierwszy znany nam komentarz pochodzi dopiero z VIII w. System zawiera wiele nowości, m.in. tematyczną prezentację gramatyki, której brak jest jedną z największych niedoskonałości systemu Paniniego. Za podziałem zaproponowanym przez tekst *Kalapy* będą podążać reformatorzy systemu Paniniego, jak i twórcy odrębnych szkół. Badacze systemu wykazują, że znany nam tekst *Kalapawjekarany* (*Kalāpa-vyākaraṇa*) zawiera wiele znacznie późniejszych interpolacji i stwierdzają, że z pewnością całość nie pochodzi z tak wczesnego okresu ani od jednego autora.⁶⁶

Obok tematycznego potraktowania zagadnień gramatycznych autor nie używa zaproponowanego przez Paniniego sztucznego układu głosek. Raczej wprowadza ich naturalny porządek, w konsekwencji nie stosuje też skrótów, lecz proponuje własne, często powszechnie znane, terminy techniczne. Gramatyka pomija partie dotyczące gramatyki wedyjskiej, akcentu i trudniejsze zagadnienia, dzięki czemu całość dzieła mogła zamknąć się w 1400 sutrach. Szkoła szybko zyskała sobie uznanie na subkontynencie, docierając nawet do Kaszmiru i na Cejlon. Dzieło doczekało się wielu komentarzy.

System *Katantry* stał się niezwykle popularny w Bengalu w XV/XVI w. i tę gramatykę studiował Ćajtanja w Nawadwipie⁶⁷, a później sam jej nauczał. W Bengalu powstaje ogromna ilość komentarzy i suplementów. Większość ich autorów pochodzi ze społeczności wajdjów (*vaidy*). Czerpią oni materiały z różnych gramatyk i dodają je do swych komentarzy, ażeby system stał się jak najbardziej kompletny i aktualny. Do dzisiaj gramatyki tej uczy się w Bengalu w wielu tradycyjnych szkółkach (*tola*).⁶⁸ Od XII do XVI wieku była też najpopularniejszą gramatyką w Kaszmirze, a nawet jeszcze XIX-wieczne kaszmirskie podręczniki sanskrytu bazowały na *Katantrze*.⁶⁹

Następną niezależną doktrynalnie szkołą gramatyki jest *Saraswatawjekarana* (*Sārasvata-vyākaraṇa*). Szkołę tę znał już Bopadewa (Bopadeva) w XIII w., ale najwcześniejszy komentarz pochodzi z 1450 roku, a większość z XVI i XVII w. Powstała i rozwijała się na północy

⁶⁵ BELVALKAR 1997: 69.

⁶⁶ BELVALKAR 1997: 70-72.

⁶⁷ CC Adi 15.6, 16.32.

⁶⁸ Bengalskie *tola* to szkoły uczące gramatyki sanskryckiej, dziś na ogół niewielkie, często prowadzone przez jednego nauczyciela w jego własnym domu.

⁶⁹ BELVALKAR 1997: 76.

subkontynentu (Gudźarat, Nagpur, Udajpur, Bikaner, Delhi i Bengal) i była ostatnią szkołą, która zanikła pod wpływem renesansu gramatyki Paniniego w postaci dzieła Bhattodźiego Dikszity. Stworzona prawdopodobnie na potrzeby władców muzułmańskich, którzy chcieli mieć wgląd w literaturę sanskrycką, aby móc poddać ją krytyce; kwitła w kręgach arystokracji. Aby gramatyka mogła sprostać temu zadaniu, musiała być skomponowana pod kątem praktycznym jako medium do studiowania tekstów i poznania języka, a nie dywagacji językowych interesujących jedynie gramatyków. Zgodnie z tradycją autorem traktatu miał być Anubhutiswarupaćarja (Anubhūti-svarūpācārya), który otrzymał sutry od samej bogini mądrości Saraswati (Sarasvatī). Przyjmuje się, że jest on autorem części warttik, ale raczej nie całości tekstu; komentatorzy wspominają imię Narendry (Narendra) jako pierwszego autora⁷⁰. Anubhutiswarupaćarja⁷¹ nadał ostateczny kształt dziełu, nadając sutrom nowy układ sutr. Dzięki pragmatycznym założeniom tekst jest niezwykle poręczny (zawiera jedynie 700 sutr) i praktyczny przy nauce języka. Choć bazuje na Paninim, to znacznie upraszcza system. Pratjahary tworzy bez wyróżników, dzięki czemu łatwiejsze są do identyfikacji. Używa terminologii jasnej z samej nazwy lub na tyle powszechnej, że nie wymaga definiowania, w ten sposób pomija dział terminów technicznych. Nie omawia form rzadko używanych i tych, które wyszły z użycia. Dzieło doczekało się piętnastu komentarzy.

W XIII w. próby zaprezentowania nowego systemu gramatycznego dokonał Bopadewa. Jego ojciec i nauczyciel żyli w miejscowości Sartha na brzegu rzeki Warady. Sam Bopadewa był protegowanym ministra na dworze króla Mahadewy (1260-1272) z Dewagiri. Sławę i popularność na subkontynencie przyniosła mu *Mugdhabodhawjakarana* (*Mugdha-bodhavyākaraṇa* [‘Gramatyka dla oświecenia nie(do)uczonych’]) – zwięzły system gramatyki, który zamknął się w 1200 sutrach. Autor sam stworzył komentarz (*Kāmadhenu*) do dzieła i zaopatrzył je w listę pierwiastków ułożonych odpowiednio do ich końcówek (*Kavi-kalpadruma*). Autor stawia sobie dwa cele: pragnie uprościć system Paniniego, który za sprawą towarzyszących mu warttik i komentarzy stał się tak obszerny, że użyteczny tylko dla zawodowych gramatyków, oraz chce przedstawić zwięzłą i prostą, a jednocześnie niezależną doktrynalnie gramatykę w odróżnieniu od gramatyk rozwijanych przez grupy nieortodoksyjne (buddyjskie i dżinijskie).

⁷⁰ BELVALKAR 1997: 78.

⁷¹ Żył nie wcześniej niż 1250 r., a nie później niż 1450 r.

Bopadewa stosuje tematyczną prezentację zagadnień (podobnie jak w *Katantrze*), a dla zwięzłości używa skrótów Paniniego, lecz adaptowanych dla swych potrzeb. To stało się przyczyną krytyki systemu, gdyż zmienione skróty są mylące dla osób znających pratjahary Paniniego. A ponieważ znalazły się one już w powszechnym języku tekstów naukowych nawet spoza zakresu gramatyki, to student musiał opanowywać dwa podobne ich zestawy. Terminy techniczne często różnią się od znanych z tekstu Paniniego. Bopadewa wprowadza jeszcze jedną innowację, mianowicie jako przykładów i wzorów deklinacyjnych używa imion bogów, takich jak Hari czy Hara. Z pewnością stanowiło to inspirację dla Dźiwy Goswamina do stworzenia gramatyki bazującej jedynie na imionach Hariiego. Świadczy o tym nie tylko zbieżność pomysłu, ale i fakt, że *Mugdhabodha* swą popularność zdobyła głównie w Bengalu i to właśnie w okręgu Nadija, gdzie urodził się Ćajtanja. Tu doczekała się też mnóstwa komentarzy i po dziś dzień można odnaleźć nauczycieli specjalizujących się w niej.

7. Gramatyki związane z grupami wyznaniowymi

Niepodważalny autorytet Paniniego i pozycja jego dzieła zaliczanego pośrednio do wedang sprawiły, że w łonie wielkiej tradycji nikt nie śmiał lub też nie odczuwał potrzeby szukania nowych, prostszych dróg prezentacji gramatyki. Dlatego to właśnie w łonie nieortodoksyjnych grup wyznaniowych zaczęły powstawać pierwsze odrębne systemy gramatyczne. Grupy te, chcąc zaistnieć w wielkiej dyskusji doktrynalnej, musiały bazować na sanskrycie, a odcinając się od tradycji bramińskiej, nie chciały używać tekstu z niej się wywodzącego. Jednocześnie, odrzucając tabu niemalże świętości dzieła Paniniego i jego boskiego źródła, mogły śmiało poddać krytyce cały system lub jego elementy.

Pierwszą znaną nam próbę podjął Ćandragomin (Candragomin, V w.) komponując *Ćandrawjakaranę* (*Cāndra-vyākaraṇa*). Był on buddystą, który studiował dzieło Trzech Mędrców. Tworząc swój własny system, pragnął poprawić dzieło Paniniego, dostosowując je do zachodzących w języku zmian, a także chciał dać gminie buddyjskiej własną gramatykę, wolną od bramińskich wpływów. Dlatego pominął partie związane z akcentem czy gramatyką wedyjską oraz poprawił Paniniego w sferze precyzji i zwięzłości. Tematycznie dzieło nie różni się znacznie od swego pierwowzoru; Ćandragomin dodaje jedynie 35 sutr, których konkluzje zostały uwzględnione w *Kaśikawrytti*. Dzieło zawiera 3100 sutr. Autor grupuje je tak, by zebrać razem reguły dotyczące

tej samej fonetycznej czy gramatycznej operacji.⁷² Terminologia różni się tylko nieznacznie od używanej przez Paniniego. Szkoła całkowicie wymarła w Indiach wraz z wyparciem buddyzmu. Zachowała się jedynie w miejscach, gdzie tradycja buddyjska pozostała nadal silna, głównie w Tybecie. Na Cejlonie, choć szkoła funkcjonuje, traktat *Balawabodha* (*Bālāvabodha*) mnicha Kaśjapy (Kāśyapa), będący skrótem gramatyki Ćandragomina, całkowicie wyparł oryginał.⁷³

Podobna tendencja do tworzenia własnej gramatyki sanskryckiej zaistniała w obrębie dżinizmu. Tu powstało kilka systemów gramatycznych. Autorem pierwszego z nich według tradycji miał być sam Dżina Mahawira (Jina Mahāvīra), a ponieważ to Indra zadawał mu pytania prowokujące powstanie gramatyki, system nosi miano *Dżajnendra – Gramatyka Dżiny od Indry* (*Jainendra-vyākaraṇa*). W kolofonach jednak znajduje się imię Dewanandina (Devanandin) jako twórcy gramatyki. Tekst zachował się w dwóch redakcjach; dziełu brakuje oryginalności, są to sutry Paniniego i warttiki jak najbardziej skondensowane. Systemu tego uczono w XIX w. w szkole digambarów⁷⁴, ale przyciągał tylko pojedynczych studentów.⁷⁵

Drugą dżinijską gramatyką jest *Śakatajana* (*Śākātāyana-śabdānuśāsana*) autorstwa Śakatajany (tylko z imienia przypominającego gramatyka cytowanego w *Asztadhjaji*). Jego gramatyka związana jest ze szkołą śwetambarów i powstała w IX w. Zyskała sporą popularność mimo małej oryginalności, bowiem sutry, które nie pochodzą od Paniniego, wzięte zostały od Ćandragomina. Dzieło dzieli się na 4 rozdziały, z których każdy posiada 4 pady, a całość zamyka się w 3200 sutrach. Obok komentarzy i subkomentarzy do dzieła powstały jego popularne przeróbki i skróty.⁷⁶

Hemaćandra (Hemacandra, 1089-1172), mnich z dżinijskiej szkoły śwetambarów, jest autorem gramatyki noszącej jego imię (*Hemacandra-vyākaraṇa*). Gramatyka ta dzieli się na 8 rozdziałów po 4 pady każdy i zawiera w sumie 4500 sutr. Ostatnia część dzieła zajmuje się wyłącznie prakrytami. Szczególną cechą tekstu jest jego kompletność. Autor pragnie wyrazić wszystko, co się da powiedzieć na temat gramatyki, uwzględnia przy tym informacje z wszystkich dostępnych mu systemów

⁷² BELVALKAR 1997: 49.

⁷³ BELVALKAR 1997: 52.

⁷⁴ Dwa odrębne odłamy dżinizmu to digambarowie (*digambara*, odziani w przestrzeń) i śwetambarowie (*śvetāmbara*, odziani w białe szaty).

⁷⁵ BELVALKAR 1997: 56.

⁷⁶ BELVALKAR 1997: 60.

gramatycznych. W XV w. po etapie komentarzy i subkomentarzy szkoła zanika.

Do szkół gramatycznych, których powstanie motywowane było głównie potrzebami wyznaniowymi, zaliczyć można również interesującą nas *Harinamamrytę* autorstwa Dźiwy Goswamina oraz śiwaicką prezentację gramatyki zatytułowaną *Prabodhaprakāśa* (*Prabodha-prakāśa*), stworzoną przez Balaramapañčanę (Bālarāma-pañčanana).

8. Gramatyka nektaru imion Hariego Dźiwy Goswamina

8.1. Autor i przyczyny powstania dzieła

Dla lepszego zrozumienia przyczyn, z powodu których Dźiwa podejmuje się napisania podręcznika gramatyki, warto przyrzeć się pewnym epizodom z życia zarówno Ćajtjanji, jak i samego autora. Poniżej zamieszczamy fragmenty hagiografii mistrza (*CC* i *CBh*), które mogą świadczyć o roli gramatyki i nauki sanskrytu w społeczności wisznuitów bengalskich.

Podwaliny pod napisanie nowego wisznuickiego podręcznika sanskrytu dał sam Ćajtjanja. Był on zapalonym nauczycielem gramatyki. Studiował ją w domu pod okiem ojca, a później u nauczyciela o imieniu Gangadasa (Gaṅgādāsa), znanego w Nawadwipie ze swej wiedzy gramatycznej. Przyjął on małego Nimaja na nauki, a ten jako pilny uczeń szybko przyswajał sobie materiał.⁷⁷ *Ćajtjanjaćaritamryta* dodaje, że obok sutr i objaśnień młody student poznawał komentarz *Katantrawryttipaṅdzika* (*Kātantra-vṛtti-pañjikā*⁷⁸) autorstwa Triloćanadasy (Tri-locana-dāsa), należący do szkoły *Kalapy*. Oto fragment opisujący naukę w szkole:

Gdy studiował gramatykę w domu uczonego Gangadasy,
raz tylko wysłuchawszy, powtarzał formuły gramatyczne
i objaśnienia.

W krótkim czasie doskonale opanował komentarz *Paṅdzika*,
mimo że był początkującym, pokonywał studentów długo się
uczących.⁷⁹

⁷⁷ *CBh* Adi 8.25-33, 74-75.

⁷⁸ *Pañjikā* – rodzaj komentarza objaśniającego poszczególne słowa sutr.

⁷⁹ *gaṅgā-dāsa paṅḍita-sthāne paḍena vyākaraṇa |*
śravaṇa-mātre kaṅṭhe kaila sūtra-vṛtti-gaṇa ||
alpa-kāle hailā pañji-ṭikāte pravīna |

O tym, że Ćajtanja studiował gramatykę *Kalapy*, informuje nas ponownie Kryśnadasa Kawiradża przy opisie spotkania Ćajtanji z pewnym uczonym z Kaszmiru, który wędrował po subkontynencie i prowadził debaty. Gdy dotarł do Nawadwipy, postanowił zmierzyć się z młodym, ale cieszącym się sławą retoryka Nimajem:

W tym czasie przybył tam „Zwycięzca stron świata”⁸⁰,

I gdy kłaniał się Gangesowi spotkał Pana⁸¹.

Pan usadowił go i przyjął z szacunkiem.

Zwycięzca stron świata okazał mu lekceważenie w mowie i myślach:

„Twoje imię to uczony Nimaj i jesteś nauczycielem gramatyki, Ludzie mówią, że jesteś niezwykle uczony w naukach dla dzieci. Spośród znanych gramatyk jesteś nauczycielem [szkoły] *Kalapy*. Słyszałem o dyskusjach twoich uczniów dotyczących zwodzenia”.

Pan rzekł: „Mienię się nauczycielem gramatyki,

[Ale] uczniowie mnie nie rozumieją, ani ja nie potrafię ich nauczyć.

Gdy ty jesteś doświadczonym we wszelkich pismach i w poezji,

Ja jestem ledwie uczniem, świeżo upieczonym nauczycielem”⁸².

Wizerunek Nimaja jako nauczyciela gramatyki, który jednak zadziwia swoją uczonością na różnych polach, pojawia się również w *Ćajtanjabhagawacie*. Nimaj często wyzywa na pojedynek słowny swego późniejszego towarzysza Mukundę (Mukunda) i pokonuje go w dyskusjach z dziedziny gramatyki. Pewnego razu Mukunda próbuje zmienić temat i dyskutować z nim o środkach stylistycznych (*alamkāra*),

cira-kālera paḍuyā jine ha-īya navīna || (CC Adi 15.5-6).

⁸⁰ Digwidźaji (*dig-vijayī*) – tytuł uznaniowy nadawany wielkim uczonym.

⁸¹ Zwolennicy Ćajtanji, w tym autor biografii, traktują go jako zstąpienie Wisznu. Dlatego też honoryfikatywny termin „*prabhu*”, tłumaczymy jako „Pan” pisane wielką literą.

⁸² *hena-kāle dig-vijayī tāhā āilā* |

gaṅgāre vandana kari prabhure mililā ||

vasāilā tāre prabhu ādara kariyā |

dig-vijayī kahe mane avajñā kariyā ||

vyākaraṇa paḍāha nimāñi paṇḍita tomāra nāma |

bālya-śāstre loke tomāra kahe guṇa-grāma ||

vyākaraṇa-madhye jāni paḍāha kalāpa |

śunilū phākite tomāra śiśyera samlāpa ||

prabhu kahe vyākaraṇa daḍāi – abhimāna kari |

śiśyete nā bujhe āmi bujhāite nāri ||

kāhā tumi sarva-śāstre kavite pravīṇa |

kāhā āmi save śiśu paḍuyā navīna || (CC. Ādi. 16.29-34).

mając nadzieję, że w tej sferze nie będzie tak dobry. Nimaj jednak pokonuje go z łatwością, co ukazuje jego wszechstronne wykształcenie.⁸³

Gdy Nimaj powrócił z Gaji po wisnuickiej inicjacji, nie był w stanie prowadzić dłużej zajęć gramatycznych dla studentów, gdyż, jak twierdził, każde słowo, każdy pierwiastek czasownikowy, każda zasada gramatyczna i komentarz do niej, związane są jedynie z Kryszną:

Bez słowa Kryszna nie ma żadnej wypowiedzi,
A uczniowie nic z tego nie mogą zrozumieć.
Pan po przebudzeniu zasiadł, by uczyć,
Wszyscy uczniowie otworzyli podręczniki.
Uczniowie powtórzyli ‘Hari’,
A słysząc to czcigodny syn Saći⁸⁴ przepełnił się radością.
Gdy usłyszał dźwięk ‘Hari’, Pan zamyślił się głęboko
i pomyślnym spojrzeniem obdarzył wszystkich.
Pan w pełnej zadumie tłumaczył, że
sutry, objaśnienia i komentarze są jedynie imieniem Hariego.
Pan rzekł: „Imię Kryszny jest prawdą wszystkich czasów,
Wszelka nauka mówi o Krysznie i niczym innym.
Kryszna jest Bogiem – niszczyicielem, twórcą i obrońcą,
Wszyscy, począwszy od Brahmy i Śiwy, są sługami Kryszny”.⁸⁵

Uczniowie niepokoiли się o swego nauczyciela i jego dziwne zachowanie, więc poskarżyli się uczonemu Gangadasie, który starał się interweniować i nakłonić Nimaja do prowadzenia normalnych zajęć z gramatyki, jednak bez skutku. Nimaj, choć zarzekał się, że będzie

⁸³ CBh Adi. 12.7-16.

⁸⁴ Matka Čajtanej miała na imię Saći.

⁸⁵ *kṛṣṇa vinā śhākurerā nā āise vadane |*
paḍuyā-sakala ihā kichūi nā jāne ||
anubodhe prabhu basilena paḍāite |
paḍuyā-savāra sthāne prakāśa karate ||
hari bali pūthi melilena śiśya-gana |
śuniñā ānanda halo śrīśacīnandana ||
bāhya nāhi prabhura śuniñā hari-dhvani |
śubha-dṛṣṭi sabāre karilā dvijasaṇi ||
āviṣṭa haiyā prabhu karena vyākhyāna |
sūtra-vṛtti-ṭikāya sakala harināma ||
prabhu bole – sarvvakāla satya kṛṣṇa-nāma |
sarvva-śāstre kṛṣṇa vai nā bolaye āna ||
harttā karttā pālayitā kṛṣṇa se īśvara |
aja-bhava-ādi sava kṛṣṇera kiṅkara || (CBh Madhja 1.143-149).

wykładał gramatykę, przez kolejnych dziesięć dni mówił wyłącznie o Krysźnie. Zdecydował się zrezygnować z prowadzenia szkoły. *Ājtanjabhagawata* opisuje to tak:

Po przespanej nocy wszyscy studenci
Zebrali się z nadzieją odbycia lekcji.
Pan po nocy wziął kąpiel w Gangesie,
Zasiadł i zaczął objaśniać księgi.
Bez wahania mówił wyłącznie o Krysźnie,
W każdym słowie ukazywał on oddanie dla Kryszny.
Wszyscy uczniowie zapytali: „Jaka jest definicja pierwiastka?”
Pan odrzekł: „Jest to energia czcigodnego Kryszny.
Objaśnię teraz sutry dotyczące pierwiastków, posłuchajcie bracia.
Zobaczmy, czy ktoś będzie w mocy pokonać [to objaśnienie].”⁸⁶

Na podstawie opisów lat szkolnych i wczesnej młodości *Ājtanji* możemy zobaczyć, jak znaczną rolę w edukacji odgrywała gramatyka sanskrytu, a także, co istotne dla tematu tej pracy, jak traktował gramatykę sam *Nimaj* jako gorliwy *wisznuita*. Z pewnością fakt, że postrzegał on uwielbiane bóstwo w każdej zasadzie gramatycznej, stanowił inspirację dla *Dźiwy Goswamina*.

Przyjrzyjmy się postaci autora interesującego nas dzieła. O swej linii genealogicznej, sięgającej siedmiu pokoleń wstecz, *Dźiwa* pisze w podsumowaniu komentarza *Laghutoszani*. Podobna lista genealogiczna znajduje się w *Bhaktiratnakarze*.⁸⁷ Jego rodzina wywodziła się z braminów z Karnataki, którzy pod koniec XIV w. osiedlili się w Bengalu. Jego przodkiem siedem pokoleń wcześniej miał być władca z Karnataki, który

⁸⁶ *pohāila niśā – sarvva-paḍuyāra gaṇa |*
āsiyā vasilā pūthi korite cintana ||
ṭhākura āilā jhāṭ kari’ gaṅgāsnāna |
vasiyā karena prabhu pustaka vyākhyāna ||
prabhura nā sphure kṛṣṇa-vyatireka āna |
śabda-mātre kṛṣṇa-bhakti karate vyākhyāna ||
paḍuyā sakale bale – dhātu-samjñā kāra |
prabhu bale – śrī-kṛṣṇera śakti nāma yāra ||
dhātu-sūtra vākhāni – śunaha bhāi-gaṇa |
dekhi kār śakti āche karuka khaṇḍana || (CBh Madhja 1.322-326)

⁸⁷ *BhR* 1.540-568. Warto dodać, że *BhR* jest poważanym i popularnym wśród *wisznuitów* dziełem o uczniach i zwolennikach *Ājtanji* po jego odejściu, napisanym w połowie XVI w. Za: HARIDAS 1987: 1266.

opanovał wszystkie Wedy, a nazywał się Sarwadźna Dźagatguru (Sarvajña Jagad-guru)⁸⁸:

Sarwadźna Dźagatguru (król Karnataki 1281)				
Aniruddha (król 1316)				
Harihara		Rupeśwara		
Padmanabha (1386 narodziny)				
Puruszottama	Dźagannatha	Narajana	Murari	Mukundadewa
Kumaradewa				
(1)	(2)	Sanatana (1464-1554)	Rupa (1470-1554)	Anupama (1473-1515)
Dźiwa (1511-1596) ⁸⁹				

Harihara pozbawił starszego brata Rupeśwarę tronu i zmusił do emigracji na wschód. Kolejne pokolenia wędrowały nad Gangesem, aż Kumaradewa po kłótni rodzinnej przybył na tereny Bengalu (obecnie w Bangladeszu) i osiedlił się w wiosce nazywanej Wakłaćandradwipa (Vāklā-candra-dvīpa).⁹⁰ Kumaradewa miał kilku synów, z których wielką sławę zdobyli trzej, nazwani przez Ćajtanję Sanataną, Rupą i Anupamą. Gdy dwaj pierwsi otrzymali pozycje na dworze muzułmańskiego władcy,

⁸⁸ Tabela za: HARIDAS 1987 vol. 2: 1248. Wszystkie daty są jedynie przybliżone.

⁸⁹ Data niepewna wynikająca z chronologii względnej, np. Dźiwa miał być zaledwie dzieckiem, gdy Ćajtanja odwiedził Ramakeli (ok. 1513 r.). Zgodnie z manuskrytem znajdującym się w City Palace Museum w Dźajpurze (patrz MUKHERJEE 1979: 314) Dźiwa miał żyć 85 lat: narodziny 1523 r., przybycie do Wryndawany 1547, śmierć 1608. Taka data śmierci potwierdzana jest zapisem testamentowym sporządzonym w 1608 r. na łożu śmierci (patrz niżej), jednak inny dokument twierdzi, że Dźiwa zmarł dopiero w 1611 r. Uważa się, że ojciec Dźiwy zmarł ok. 1516 r. a więc proponowana data urodzin na 1523 r. jest wątpliwa. Przyjmuje się również, że jego przybycie do Wryndawany nastąpiło w roku 1535. Zachowały się kolofony z datami ukończenia niektórych dzieł Dźiwy (*Mādhava-mahotsava* 1552 r., *Gopālacampū* 1592 r., *Samkalpa-kalpadruma* oznajmia, że Dźiwa pisząc ją był już stary (*vṛndāranye jarañ jīvaḥ*), za: S.K. DE 1986: 164.

⁹⁰ BhR 1.565-566; obok nazwy tej wioski wymienia nazwę wioski Phateyābād w okręgu Jessore.

osiedli w wiosce Ramakeli, zapraszali do swego domu braminów z Karnataki, utrzymywali kontakty z wisznuitami z Nawadwipy, a Rupa jeszcze przez spotkaniem z Ćajtanją (ok. 1513 r.) napisał kilka dzieł o wisznuickim charakterze. Krótko po spotkaniu z Ćajtanją bracia porzucili piastowane stanowiska, a Ćajtanją wysłał ich do Wryndawany.

Gdy bracia opuścili dom, Džiwa miał zaledwie kilka lat. Gdy dorósł, zafascynowany ascezą swych stryjów postanowił również odejść z domu. Po spotkaniu z Nitjanandą udał się do Benaresu, gdzie studiował pod kierunkiem gramatyka i wedantysty Madhusudany Wačaspatiego (Madhusūdana Vācaspati).⁹¹ Potem przybył do swych stryjów i pod ich przewodnictwem studiował księgi wisznuitów oraz pomagał redagować ich prace.⁹² Ostatecznie został spadkobiercą Goswaminów, pisał komentarze do ich prac oraz objaśniał doktrynę Ćajtanji i upowszechniał dzieła stryjów.

Džiwa znany jest również z testamentu, jaki po sobie pozostawił⁹³, oraz dokumentów świadczących o nabywaniu i przekazywaniu własności (gruntów i świątyń) w okręgu Mathury. Z dokumentu datowanego na 1558 r. wynika, że ziemię pod budowę świątyni Radhadamodary (Rādhā-dāmodara) nabył Džiwa od osoby o imieniu Alisza Ćaudhuri (Āliṣā Caudhurī).⁹⁴ W innym dokumencie z 1590 r. Akbar uznał Dżiwę prawowitym opiekunem świątyń jego stryjów, a mianowicie Gowindadewy (Govinda-deva) i Madanamohany (Madana-mohana). Z późniejszych dokumentów dowiadujemy się, że Džiwa został również właścicielem gruntów wokół czczonego przez wisznuitów jeziora Radhakunda (Rādhā-kuṇḍa). Testament Raghunathy spisany na łożu śmierci przez Kawiradżę oznajmia, że przekazuje on ziemię wokół jeziora

⁹¹ S.K. DE 1986: 150 w przypisie 3. wymienia dzieła napisane przez Wačaspatiego. Między innymi, co interesuje nas w kontekście niniejszej pracy, jest on autorem komentarza do gramatyki *Mugdhabodha* pod tytułem *Madhumati* (*Madhumatī*).

⁹² O życiu Dżiwy dowiadujemy się z *Bhaktiratnakary* 1.636-781, trzynastego rozdziału *Premawilasy* (*Prema-vilāsa*) autorstwa Nitjanandadasy (Nityānanda-dāsa) z roku 1600; za: Haridas vol 2: 1660, oraz z fragmentów CC: Adi 1.36; 3.4; 10.85; Madhja 18.50; Antja 4.228-235.

⁹³ Dwa testamenty zawierają daty 1606 i 1608. Pierwszy, którego jeden z ocalałych fragmentów pisany jest ręką testatora, drugi spisany na łożu śmierci przez towarzysza Dżiwy Gadadharę Bhattę (Gadādhara Bhaṭṭa) i podpisany przez świadków, m.in. Krysznadase Kawiradżę. W dokumentach Džiwa przekazuje opiekę nad czczeniem wizerunku, ziemią, budynkami, swoją własnością i biblioteką osobie o imieniu Wilasadasa (Vilāsa-dāsa) oraz wzmiankuje jego potencjalnego następcę Krysznadase (Kṛṣṇa-dāsa). Dokumenty znajdują się we Vrindavan Research Institute. Ich analiza w: MUKHERJEE 1979.

⁹⁴ MUKHERJEE 1979: 302.

wizerunkom czczonym przez Dźiwę.⁹⁵ Dokument z 1637 r. pisze Krysznadasa, spadkobierca własności Dźiwy. Oznajmia on, że tak jak wcześniej Rupa, Sanatana i Raghunatha przekazali własność Dźiwie, a on przekazał ją Wilasadasie, który przekazał ją piszącemu dokument, tak on przekazuje teren wokół jeziora razem z miejscem pobytu Raghunathy oraz przyległym ogrodem Dźiwy osobie o imieniu Purohita Čaudhuri Śrikiśora Soti (Purohita Čaudhuri Śrikiśora Soti).

Spadkobierca stryjów umocnił pozycję Goswaminów. Jego uczniami zostali trzej wielcy propagatorzy wisznuitu Čajtani: Śriniwasa, Narottama i Duhkhikrysznadasa.⁹⁶ Dźiwa nadał dwóm pierwszym tytuły: ačarja i thakura⁹⁷, a ostatniemu nowe imię Śjamananda (Śyāmānanda). Wysłał ich do Bengalu wraz z książkami Goswaminów. Za jego życia Wryndawana stała się miejscem pielgrzymek zwolenników Čajtani z Puri (Orisa) i z Bengalu. Jak wynika z zachowanych dokumentów i wzmianek hagiograficznych, Dźiwa staje się bezspornym przywódcą zwolenników Čajtani zarówno w kwestiach organizacyjnych, jak i doktrynalnych.

Można przypuszczać, że Dźiwa od dziecka wychowywał się na opowieściach o młodym błyskotliwym gramatyku Nimaju, który po przemianie w gorliwego wisznuitę widział całą gramatykę w związku z Kryszną. Čajtania swym zachowaniem utwierdził wyznawców, że gramatyka jest znojem, który nie służy duchowemu rozwojowi, z drugiej jednak strony pochwalał uczoność. Dylemat ten stał się udziałem zwolenników Čajtani: z jednej strony nie chcieli oni tracić czasu na wieloletnie studia nad gramatyką, a z drugiej strony stanowiła ona przepustkę do rozkoszowania się poezją opiewającą Krysznę. Bez niej nie można było poznawać ksiąg o nabożnym oddaniu pisanych przez Goswaminów. Zauważając ów dylemat, Dźiwa napisał gramatykę, która obok wykładu językowego zawiera obfitość imion Krysny i podbudowana jest koncepcjami teologicznymi. Krysna i jego towarzysze stają się całym alfabetem oraz patronują gramatycznym zabiegom tworzenia słów, ich koniugacji czy deklinacji.

Trudno stwierdzić, czy Dźiwa, pisząc gramatykę, chciał stworzyć całkowicie nowy system gramatyczny, który byłby przyjazny wisznuitom, czy raczej przeciwdziałać ich niechęci do studiów nad zagadnieniami gramatycznymi przez powiązanie sutr ze świętymi imionami. Nie wiadomo,

⁹⁵ Dokument cytowany w całości w: MUKHERJEE 1979: 316.

⁹⁶ Odpowiednio: *Śrīnivāsa*, *Narottama* i *Duḥkhi-kṛṣṇa-dāsa*.

⁹⁷ Odpowiednio: *ācārya* – ‘nauczyciel’, *ṭhākura* – ‘pan’, tytuły nadawane w uznaniu zasług.

czy już za jego życia zwolennicy Ćajtanji kierowali się nadmiernie ku uczuciowości, umniejszając rolę intelektualnych dociekań. Taka sytuacja miała na pewno miejsce pod koniec XVII wieku, kiedy to Wiśwanatha Ćakrawarti (Viśvanātha-cakravartī, ur. ok. 1654-64) musiał pisać prostym sanskrytem skróty dzieł Goswaminów, aby mogli je rozumieć współcześni mu współwyznawcy.⁹⁸

Pewne wskazówki na temat charakteru i celu dzieła przekazuje sam Džiwa. W *HNV* w pierwszym wersecie inwokacji (*maṅgalācaraṇa*)⁹⁹ autor oznajmia, że traktat ma dać radość płynącą ze słuchania i czytania literatury (*sāhitya*) oraz z obcowania (*sāhitya*) z Kryszną.¹⁰⁰ Czyni to za pomocą dwuznaczności, co wskazuje na charakter dzieła, które ma zaspokoić dwa cele jednocześnie – umożliwić poznanie gramatyki oraz przybliżyć czytelników do Wisznu.

W drugim wersecie autor zauważa, że inne systemy gramatyczne, które przestudiował, są nazbyt skomplikowane i dlatego pisze gramatykę dla wisznuitów. Ze wzmianek biograficznych wiemy, że Džiwa studiował u znawcy *Mugdhobdhy*. Mieszkając w Bengalu i będąc zwolennikiem Ćajtanji zapewne poznał system *Kalapy*. Znał też sutry Paniniego, które często cytował w swojej gramatyce. O znajomości powyższych gramatyk wnioskujemy również z ekwiwalentów do wprowadzonej przez niego terminologii, podawanych w objaśnieniach reguł.

Džiwa pisze gramatykę z myślą o wisznuitach, daje temu wyraz w zdaniach kończących każdy rozdział, które zaczynają się od słów: „Oto w gramatyce wisznuitów nazywanej *Nektarem imion czcigodnego Hariego* rozdział zatytułowany...” (*iti śrī-harināmāmṛtākhye vaiṣṇava-vyākaraṇe*

⁹⁸ Przykładami takich utworów mogą być: *Bhaktirasāmṛtasindhu-bindu* (streszczenie dzieła Rupy o tym tytule), *Ūjvalanīlamani-kiraṇa* (streszczenie dzieła Rupy o tym tytule), czy *Bhāgavatāmṛta-kaṇa* (streszczenie dzieła Sanatany o tym tytule). W ostatnim pisze w podsumowaniu:

*anadhīta-vyākaraṇaś caraṇa-pravaṇo harer jano yasmāt
bhāgavatāmṛta-kaṇikā maṇi-kāñcanam ivānusūyatā ||*

„To z powodu ludzi Hariego, którzy są oddani [jego] stopom, ale niewystarczająco uczeni w gramatyce,

[Ta] kropla *Bhagawatamṛty*, niczym [przypowieść] klejnotu złota, została wyciśnięta”. (PRIYACARANA 1987: 87).

⁹⁹ Tłumaczenie inwokacji patrz rozdział 3.3, tekst oryginału w transkrypcji patrz Aneks 1.

¹⁰⁰ *Sāhityādi* – ‘począwszy od obcowania’. Teologicznie sformułowanie można rozumieć jako jedno z pięciu rodzajów wyzwolenia dostępnego wyznawcy: *sālōkya* (zamieszkanie w świetle bóstwa), *sārṣṭi* (posiadanie tej samej mocy co bóstwo), *sāmīpya* (bliskość bóstwa), *sārūpya* (posiadanie identycznego wyglądu co bóstwo), *ekatva* (jedność z bóstwem); m.in. w: BhP 3.29.13.

nāma...). Z drugiego wersetu inwokacji wynika, że ambicją Dźiwy nie jest jedynie zaprezentowanie gramatyki z elementami wisnuickimi, ale nowatorskie jej przedstawienie w prostszej i łatwiejszej do opanowania postaci. Gdy zarzuca innym systemom gramatycznym, że są bezużyteczne (*āhata*)¹⁰¹ czy przegadane (*jalpita*)¹⁰² oznacza to, że sam pragnie stworzyć system pozbawiony takich wad.

Podobną wskazówkę znajdziemy w *Bhaktiratnakarze*, która w czternastym rozdziale cytuje listy Dźiwy do Śriniwasy, informujące m.in. o postępach pracy nad pisanie książek. W jednym z listów czytamy: „Wcześniej została wysłana do was *Gramatyka nektaru imion Hariego*. Jeśli przestudiuje się jej reguły i objaśnienia, to rozproszone zostaną wszelkie wątpliwości”.¹⁰³ Zatem cel stworzenia nowatorskiego opracowania gramatyki z pewnością przyświecał Dźiwie.

8.2. Struktura dzieła

Powstała w I w. n.e. gramatyka *Kalapy*, wywodząca się z tradycji *Ajndry*, jest pierwszą, o której wiemy, że wprowadza tematyczny podział materiału gramatycznego. Oto główne jej rozdziały¹⁰⁴:

1. Rozdział o sandhi (*sam̐dhi-prakarāṇa*), w pierwszej części zawiera definicje.
2. Rozdział o imionach (*nāma-prakarāṇa*), w nim m.in. podrozdział o złożeniach (*samāsa*) i sufiksach wtórnych (*taddhita*).
3. Rozdział o czasownikach (*ākhyāta-prakarāṇa*).
4. Rozdział o sufiksach pierwotnych (*kr̥t-prakarāṇa*).

Przypomnijmy, że dzieło to zyskało dużą popularność w Bengalu w XV/XVI w. i znał je Dźiwa Goswamin.

W tradycji podążającej za Paninim tematycznego porządkowania sutr podjął się jako pierwszy Dharmakirti w *Rupawatarze* (X/XI w.). Jego traktat dzieli się na dwie części¹⁰⁵:

- a) pierwsza zawiera definicje, zasady sandhi, operacje warunkowane przypadkami gramatycznymi (*vibhakti*), nieodmienne części mowy

¹⁰¹ *Āhata* – ‘uderzone, zgniecione, zniszczone, unicestwione’ lub: ‘o niewielkiej wartości, irytujące, bezużyteczne’.

¹⁰² Od *jalpa* – ‘rozmowa, paplanina, plotkowanie; także jeden z rodzajów dyskusji rozpoznawanych przez logików indyjskich’.

¹⁰³ *pūrvam yat harināmāmṛta-vyākaraṇam bhavatsu prasthāpitam āsīt tad yadi pāṭhyate tadā tatra bhāṣyādi-vṛttiyādi-dṛṣṭyā bhramādikam śodhyam*. BHR: 616.

¹⁰⁴ BELVALKAR 1997: 70.

¹⁰⁵ SULICH 2010: 19.

(*avyaya*), sufiksy żeńskie (*strī-pratyaya*), relacje nominalno-werbalne (*kāraka*), złożenia i sufiksy wtórne;

- b) druga, podzielona na trzy obszerne działy, dotyczy sufiksów dodawanych do rdzeni czasownikowych (*dhātu-pratyaya-pañcikā*).

Gramatyka nektaru imion Hariego zachowała się w dwóch wersjach: krótkiej (*laghu*) i obszernej (*bṛhat*). Na ogół przyjmuje się, że wcześniej powstała *Laghu HNV*, a jej autorstwo przypisuje się Sanatanie, a czasem Rupie. Na podstawie analizy układu sutr bardziej prawdopodobne wydaje się, że Dźiwa stworzył *Bryhad HNV* wraz z autorskimi objaśnieniami jako pierwszą, później zaś przygotowano wersję skróconą, stanowiącą niejako wyciąg z kompletnego podręcznika. Przemawia za tym kilka faktów. Reguły w *Laghu HNV* ułożono w tej samej kolejności co w *Bryhad HNV* z usunięciem mniej istotnych. Część materiału zamieszczonego w *Laghu HNV* odnosi się do partii obecnych tylko w *Bryhad HNV*. Wrytti są często okrojone, co sprawia trudności w zrozumieniu bez odwołania się do wrytti z *Bryhad HNV*. Często też w wersji krótkiej brak kluczowych sutr, niezbędnych do wyjaśnienia omawianego zagadnienia. Najmocniejszym argumentem za późniejszym ułożeniem *Laghu* jest to, że pewnych sutr nie da się zrozumieć, gdyż anuwrytti do nich znajdują się w poprzedzających je regułach w wersji *Bryhad*. Za autorstwem Dźiwy obu dzieł opowiada się Haridas Śāstri¹⁰⁶, wydawca obu wersji traktatu. Można jednak przypuszczać, że *Laghu HNV* skompilowali zwolennicy dzieła Dźiwy, by stworzyć wersję krótszą, być może na wzór innych szkół gramatycznych.

Przyjrzyjmy się strukturze dzieła w jego pełnej wersji. Na podstawie dostępnych dziś wydań *HNV* widać nieznaczne różnice w liczbie sutr, często wynikające z tego, że w pewnych wydaniach niektóre wrytti potraktowano jako oddzielne reguły. Na potrzeby tej pracy korzystano z wydania pod redakcją Krysznadasy z 1999 r. Zawiera ono 3192 sutry ułożone w siedmiu rozdziałach (*prakaraṇa*), podzielonych dalej na podrozdziały. Poniżej podano tytuły głównych rozdziałów z krótkim opisem zawartości.

1. Rozdział o definicjach i sandhi (*saṃjñā-saṃdhi-prakarāṇa*). 147 sutr.

Zawiera: definicje, objaśnienie rodzajów sutr, sandhi samogłosek, sandhi spółgłosek, sandhi z wisargą.

2. Rozdział o imionach (*viṣṇupāda-prakarāṇa*). 218 sutr.

¹⁰⁶ HNV-Haridas: 4.

Dotyczy rzeczowników, przymiotników, liczebników, zaimków i wyrazów nieodmiennych. Deklinacje omówione w dwóch częściach: osobno imiona zakończone na samogłoskę i na spółgłoskę, w każdej po kolei rodzaj męski, żeński i nijaki.

3. Rozdział o czasownikach (*ākhyāta-prakarāṇa*). 586 sutr.
Zawiera końcówki koniugacyjne dla wszystkich czasów i trybów, przedrostki, omawia kolejno dziesięć klas czasowników, następnie formy kauzatywne, dezyderatywne, frekwentatywne, denominatywne.
4. Rozdział o relacjach nominalno-werbalnych (*kāraka-prakarāṇa*). 275 sutr.
Omawia kolejno sześć elementów relacji: sprawcę, przedmiot działania, narzędzie, dawanie, zabieranie, umiejscowienie oraz zasady dotyczące form *parasmaipada* (*parasmaipāda*) i *atmanepada* (*ātmanepāda*).
5. Rozdział o sufiksach pierwotnych (*kṛdanta-prakarāṇa*). 466 sutr.
Omawia tworzenie wyrazów powstałych przez dodanie sufiksów pierwotnych do pierwiastków czasownikowych.
6. Rozdział o złożeniach (*samāsa-prakarāṇa*). 373 sutry.
Dotyczy tworzenia wyrazów złożonych, omawia kolejno sześć typów złożzeń: *karmadhāraya*, *dvigu*, *tatpuruṣa*, *bahuvrīhi*, *dvandva*, *avyayībhāva*.
7. Rozdział o sufiksach wtórnych (*taddhita-prakarāṇa*). 1127 sutr.
Najobszerniejszy dział, omawia on tworzenie tematów pochodnych od imion za pomocą sufiksów wtórnych.

Mimo iż pierwszy rozdział dotyczy definicji, nie zawiera on pełnej ich listy. W każdym kolejnym dziale znajdują się nowe definicje związane z danym zakresem gramatycznym. Jako dodatek do traktatu autor zamieszcza listę pierwiastków czasownikowych (*dhātu-saṃgraha*) podzielonych na dziesięć klas. Wymienia ich 1138, ale w podsumowaniu stwierdza, że nie wyczerpuje to listy pierwiastków, pominął bowiem te, które wyszły z użycia i odsyła zainteresowanych do wcześniejszych dzieł, wspominając *Kawikalpadrumē*.¹⁰⁷

8.3. Tłumaczenia fragmentów tekstu

¹⁰⁷ Dodatek do *Mugdhabodhy*.

Przy pisaniu *Gramatyki nektaru imion Hariego* autorowi przyświecał cel przygotowania podręcznika gramatycznego przychylnego wisznuitom. Ponieważ najważniejszą praktyką tej grupy wyznaniowej jest powtarzanie imion Najwyższego (*nāma-kīrtana*), są one istotnym elementem tekstu. Jako egzemplifikację zamieszczono poniżej pomyślną inwokację, która rozpoczyna *HNV*, oraz wybrane reguły z pierwszego rozdziału, w których głoski zostały pogrupowane odpowiednio do potrzeb operacji gramatycznych, a jednocześnie autor przypisał im różne imiona Hariego.

Pomyślna inwokacja otwiera każde dzieło literackie. Kryśnadasa Kawiradża w biografii Ćajtangi wymienia trzy elementy, jakie powinna zawierać *maṅgala-ācaraṇa*: opis przedmiotu dzieła, błogosławieństwa oraz oddanie szacunku wybranemu bóstwu.¹⁰⁸ W *Gramatyce nektaru imion Hariego* inwokacja składa się z czterech wersetów – trzy pierwsze są autorstwa Dźiwy, a czwarty pochodzi z *Bhagawatapurany*. Autor najpierw oddaje cześć Kryśnie, przedkładając mu girlandę w postaci imion, przedstawia krótko swoje dzieło, wyjaśniając powód jego powstania, oraz daje błogosławieństwo rozkoszowania się imionami Hariego podczas lektury traktatu.

INWOKACJA

1. Aby uczcić Kryśnę, układam dla niego niczym girlandę szereg imion.

Oby szybko obdarzyła [nas] radością płynącą z literatury o nim (lub: z obcowania z nim).

2. Po przestudiowaniu wielu podręczników dotyczących słowa, które są zagmatwane, bezużyteczne i przegadane, komponujemy tę gramatykę dla wisznuitów, przetykaną szeregami imion Hariego.

3. Ci, którzy pragną wody na pustyni gramatyki i zawsze borykają się z trudnościami,

Niech piją ten nektar imion Hariego i zatapiają się w nim na setki sposobów.

4. Czy z przyzwyczajenia, czy żartem, jako przerywnik czy wręcz z pogardą,

wypowiadanie imion Wisznu [mędracy] uznają za usuwające niezliczone cierpienia.¹⁰⁹

¹⁰⁸ CC Adi 1.22-25.

¹⁰⁹ Ostatni werset to cytat z BhP 6.2.14, tekst oryginalny inwokacji w Aneksie 1.

Rozdział rozpoczynający *HNV* dotyczy przede wszystkim definicji różnych szeregów głosek sanskrytu. Gopala Dasa (Gopāla-dāsa) w swym komentarzu do traktatu Dźiwy zatytułowanym *Amrytaswadini* (*Amṛtāsvādinī, Rozkoszujący się nektarem*)¹¹⁰ objaśnia imiona Wisznu nadane w poszczególnych definicjach. Powołuje się on na różne dzieła tradycji wisnuickiej, w tym często na prace Sześciu Goswaminów, zwłaszcza Rupy i Sanatany.

W tekście zamieszczonym poniżej¹¹¹ przyjęto następujący schemat:

- tłumaczenie sutry (numerowane) z imieniem-definicją pisany pogrubioną czcionką; w dwóch sutrach pojawia się anuwrytti, czyli kontynuacja z poprzedniej reguły, zapisana w nawiasach klamrowych;
- objaśnienie imienia w oparciu o komentarz *Amrytaswadini* oraz opisanie definiowanych głosek w oparciu o wrytti samego autora. Aby uniknąć niejasności, głoski zapisano wielką literą i w transkrypcji naukowej, gdyż w spolszczeniu nie oddajemy długich samogłosek ani spółgłosek cerebralnych.

ROZDZIAŁ O DEFINICJACH

1. Z **Narajany** wyłonił się ten oto szereg głosek („alfabet”)¹¹².

Narajana (*Nārāyaṇa*) to jedno z głównych imion Wisznu; Dźiwa jako wisznuita odwołuje się do Wisznu, u Paniniego zaś „alfabet” ułożony został w śiwasutrach, czyli pochodzących od Śiwy.¹¹³

2. Wśród nich pierwszych czternaście to **Wszechwładcy**.

Sarweśwara (*Sarveśvara*) oznacza Pana wszystkich, czyli Najwyższego; określenie samogłosek, których wymowa nie zależy od innych głosek (w przeciwieństwie do spółgłosek).

3. {Wśród nich, pierwszych} dziesięć to **Dziesięć Zstąpień**.

Daśawatara (*Daśāvātāra*) to imię Wisznu, który zstępuje w dziesięciu postaciach; pierwsze 10 samogłosek.

4. Spośród nich każde kolejne dwie to **Mające jedną jaźń**.

¹¹⁰ Komentarz ten znany jest również pod nazwą *Tattvapradarśika* (*Tattva-pradarśikā*). Za: *HNV-Baba Krsnadas*: 3.

¹¹¹ Tekst oryginalny reguł definicji w Aneksie 1.

¹¹² Woryginale *varṇakrama* (*varṇa-krama*). Używamy tu słowa „alfabet” na określenie zbioru głosek i ich znaków – zapisu. Szeregi głosek z poszczególnych sutr przedstawione w Aneksie 2.

¹¹³ Legenda przytoczona w podrozdziale 3.3; za: *MEJOR* 2000: 49.

Ekātmaka (*Ekātmaka*) – postać o jednej jaźni; określenie ważne dla znaczenia dwóch kolejnych sutr, w których definicje są imionami jednej inkarnacji Wisznu, choć w różnych przejawieniach; pary samogłosek — A / Ā, I / Ī, U / Ū, Ṛ / Ṝ, Ḍ / Ḍ̄.

5. Wcześniejsza [głoska] to **Karzel**.

Wamana (*Vāmana*) – imię piątego zstąpienia Wisznu w postaci karła; oznacza krótką samogłoskę.

6. Późniejsza [głoska] to **Stawiający trzy kroki**.

Triwikrama (*Trivikrama*) – imię Wamany, który powiększył znacznie swe rozmiary; określa długą samogłoskę.

[...]

8. Wszechwładcy bez A, Ā to **Władcy**.

Iśwara (*Īśvara*) – określenie Najwyższego, dla wisznuitów oznacza 12 bóstw przewodnich miesiący księżycowych: Keśawa, Narajana, Madhawa, Gowinda, Wisznu, Madhusudana, Triwikrama, Wamana, Śrīdhara, Hryszikeśa, Padmanabha, Damodara¹¹⁴; w „alfabcie” 12 samogłosek bez A, Ā.

9. Dziesięć zstąpien {bez A, Ā} to **Włodarze**.

Iśa (*Īśa*) – krótsza forma słowa iśwara, ma oznaczać 8 bóstw przewodnich, okryw wszechświata: Waraha, Matsja, Surja, Pradjumna, Aniruddha, Sankarszana, Wasudewa, Parameśwara¹¹⁵, w „alfabcie” 8 kolejnych samogłosek bez A, Ā.

10. A, Ā, I, Ī, U, Ū to **Nieskończeni**.

Ananta (*Ananta*) – imię Baladewy (Baladeva), brata Kryszny i jego pięciu manifestacji: Sankarszany, Karanodakaśaji Wisznu, Garbhodakaśaji Wisznu, Kszirodakaśaji Wisznu i tysięcglowego węża Śeszy.¹¹⁶

11. I, Ī, U, Ū to **Czterej Starsi**.

Ātuhsana (*Catuḥ-sana*) – czterej synowie stwórcy Brahmy traktowani wspólnie jako zstąpienie Wisznu, imię każdego zawiera

¹¹⁴ Odpowiednio: *Keśava, Nārāyaṇa, Mādhava, Govinda, Viṣṇu, Madhusūdana, Trivikrama, Vāmana, Śrīdhara, Hṛṣīkeśa, Padmanābha, Dāmodara*. Podane w: CC Madhja 20.195-20. Te same imiona pojawiają się w wielu wisznuickich elementach rytualnych, gdy mamy do czynienia z liczbą 12.

¹¹⁵ Odpowiednio: *Varāha, Matsya, Sūrya, Pradyumna, Aniruddha, Saṅkarṣaṇa, Vāsudeva, Parameśvara*. Podane w *Bṛhadbhagawataṃrycie*.

¹¹⁶ Odpowiednio: *Saṅkarṣaṇa, Kāraṇodakaśāyī Viṣṇu, Garbhodakaśāyī Viṣṇu, Kṣīrodakaśāyī Viṣṇu, Śeṣa*.

częstkę *sana* [‘stary’]: Sanaka, Sanandana, Sanat-kumara, Sanatana.¹¹⁷

12. U, Ū, Ṛ, Ṝ to **Czteroramienni**.

Ćaturbhudża (*Catur-bhuja*) – imię Narajany, ale także określenie zstąpień dla czterech eonów (*yugāvatāra*)¹¹⁸, każde o szczególnym kolorze: białym, czerwonym, czarnym i żółtym.

13. E, AI, O, AU to **Cztery manifestacje**.

Ćaturwjuha (*Catur-vyūha*) to poczwórna manifestacja Wisznu: Wasudewa, Sankarszana, Pradjumna, Aniruddha¹¹⁹; tu oznacza dyftongi, które są zawsze samogłoskami długimi.

14. AṂ to **dysk Wisznu**.

Wisznućakra (*Viṣṇu-cakra*) ma kształt kolisty, a właśnie znak o takim kształcie reprezentuje w dewanagari dźwięk nosowy, czyli anuswarę (*anusvāra*). Głoska A dodana na potrzeby wymowy.

15. Ā to **łuk Wisznu**.

Wisznućapa (*Viṣṇu-cāpa*) oznacza pomocniczy dźwięk nosowy (*anunāsika*) oddawany w piśmie łukiem z kropką. Głoska A dodana na potrzeby wymowy.

16. AḤ to **siedziba Wisznu**.

Wisznusarga (*Viṣṇu-sarga*) przedstawiana graficznie w formie dwóch kropek to dwie główne siedziby Wisznu: Mathura i Dwaraka lub Mathura i Gokula¹²⁰. Głoska A dodana na potrzeby wymowy.

17. Począwszy od KA to **ludzie Wisznu**.

Wisznudżana (*Viṣṇu-jana*) jest określeniem spółgłosek, których wymowa zależy od samogłosek, podobnie jak życie ludzi zależy od Wisznu.

19. CI aż do MA, w grupach po pięć, to **społeczności Wisznu**.

Wisznuwarga (*Viṣṇu-varga*) odpowiada pięciu grupom społecznym, stanowiącym towarzyszy Kryszny: trzy społeczności pasterzy (wajśja, abhira, gurdżara), społeczność braminów i społeczność rzemieślników (*bahisztha*)¹²¹; w „alfabcie” podział na tych pięć

¹¹⁷ Odpowiednio: *Sanaka, Sanandana, Sanat-kumāra, Sanātana*. Podane w *Laghubhagawatamrycie*.

¹¹⁸ Cztery eony to: kryta, treta, dwapara i kali (*kr̥ta, tretā, dvāpara, kali*).

¹¹⁹ Odpowiednio: *Vāsudeva, Saṅkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha*.

¹²⁰ Odpowiednio: *Mathurā, Dvārakā, Gokula*. Podane w *Laghubhagawatamrycie*.

¹²¹ Odpowiednio: *vaiśya, ābhīra, gurjara, bahiṣṭha*. Społeczności te opisuje Rupa w *Radhakrysznaganodeśadipice*.

szeregów odpowiada miejscu artykulacji głosek poszczególnych szeregów¹²².

[...]

21. KA, CA, ṬA, TA, PA to **lotosy Hariego**.

Harikamala (*Hari-kamala*) to szereg głosek bezdźwięcznych zaczynający się od KA; stąd nazwany atrybutem Hariego, którego nazwa zaczyna się też od tej głoski.

22. KHA, CHA, ṬHA, THA, PHA to **sztylety Hariego**.

Harikhadga (*Hari-khadga*) to szereg głosek bezdźwięcznych przydechowych zaczynający się od KHA, stąd nazwany atrybutem Hariego, którego nazwa zaczyna się też od tej głoski.

23. GA, JA, ḌA, DA, BA to **maczugi Hariego**.

Harigada (*Hari-gada*) to szereg głosek dźwięcznych zaczynający się od GA, stąd nazwany atrybutem Hariego, którego nazwa zaczyna się też od tej głoski.

24. GHA, JHA, ḌHA, DHA, BHA to **konchy Hariego**.

Harighosza (*Hari-ghoṣa*) to szereg głosek dźwięcznych przydechowych zaczynający się od GHA, stąd nazwany atrybutem Hariego, którego nazwa zaczyna się też od tej głoski.

25. ṆA, ṆA, ṆA, NA, MA to **flety Hariego**.

Hariwenu (*Hari-venu*) to szereg głosek nosowych, stąd nazwany atrybutem Hariego, którego brzmienie przypomina dźwięk nosowy. Wyróżnia się 5 typów fletów Hariego: wenu, murali oraz 3 rodzaje wamśi: sammohani, akarszini i anandini¹²³ – różnią się one długością oraz liczbą otworów.

26. Tamte [społeczności] bez tych [fletów] to **śludzy Wisznu**.

Wisznudasa (*Viṣṇu-dāsa*) określa mniejszą grupę spółgłosek.

27. YA, RA, LA, VA to **przyjaciele Hariego**.

Harimitra (*Hari-mitra*) to określenie półsamogłosek.

28. ŚA, ŚA, SA, HA to **potomkowie Hariego**.

Harigotra (*Hari-gotra*) oznacza ostatnie cztery dźwięki „alfabetu” sanskryckiego.

29. ŚA, ŚA, SA to **Śaurowie**.

Śauri (*Śauri*) to określenie potomków króla Śury (*Śūra*), do których należy ojciec Krysny; tym terminem oznaczono spółgłoski szczelinowe.

¹²² Kolejne szeregi: gutturalne, palatalne, cerebralne, dentalne, labialne.

¹²³ Odpowiednio: *venu*, *murali*, *vamśī*, *sammohanī*, *ākarsinī*, *ānandinī*. Podane w *Bhaktirasamrytasindhu* 2.1.364-372.

30. Słudzy Wisznu i potomkowie Hariego to **wajsznawowie**.

Wajsznawa (*Vaiṣṇava*) to określenie tego, który jest związany z Wisznu.

31. Maczugi Hariego, konchy Hariego, flety Hariego, przyjaciele Hariego oraz HA są **pasterzami**.

Gopała (*Gopāla*) to pasterze, czyli najbliższe otoczenie Krysny we Wryndawanie; w „alfabcie” są to wszystkie głoski dźwięczne.

32. **Jadawowie** to pozostali.

Jadawa (*Yādava*) to określenie rodu, z którego pochodzi Krysna, ale tradycyjnie dotyczy przede wszystkim mieszkańców Dwaraki, a nie Wryndawany; w „alfabcie” są to głoski bezdźwięczne.

Terminologia wprowadzona przez Dźiwę w definicjach w różny sposób łączy się z zawartością merytoryczną. Czasem jest to proste skojarzenie; przykładowo liczbę dziesięciu samogłosek autor przyrównuje do dziesięciu zstąpień, innym razem wykorzystuje podobieństwo brzmieniowe (sutry 21-24) czy wizualne (anuswara, anunasika). Dla wisznuitów tak zaprezentowany „alfabet” przedstawia całe bogactwo osób i atrybutów związanych z Wisznu, a jednocześnie stanowi atrakcyjną mnemotechnikę.

9. Podsumowanie

Gramatyka od zawsze stanowiła w Indiach ważny, wręcz fundamentalny element kształcenia. Jak mogliśmy prześledzić to w rozdziale drugim, mimo początkowej zachowawczości w stosunku do *Aszadhjaji*, powstało przez wieki wiele opracowań gramatyki sanskryckiej. Część z nich nie odbiegała bardzo od dzieła Paniniego, inne próbowały przedstawić temat inaczej. Wspomnieliśmy, że cel praktyczny, jakim było stworzenie podręcznika do nauki, pojawił się później, lecz wydaje się, że stanowił on dobrą inspirację dla autorów do tworzenia systemów gramatycznych łatwiejszych dla potencjalnego studenta. Starano się skrócić tekst konieczny do pamięciowego opanowania, ułożyć reguły tematycznie czy usunąć elementy, które wyszły już z użycia.

Zarówno Ćajtanja, jak i Dźiwa Goswamin studiowali gramatykę. Z biografii pierwszego wiemy, że uczył się systemu *Kalapy*, popularnego w Bengalii w tym czasie, drugi, o czym możemy wnioskować na podstawie autorskich wrytti, z pewnością poznał także *Mugdhabodhę* i *Aszadhjaji* wraz z *Mahabhaszją* i *Kaśiką*. Z takim zapleczem Dźiwa podjął się stworzenia nowego systemu gramatycznego, który był

uporządkowany tematycznie, pomijał formy języka wedyjskiego, a dla łatwiejszego opanowania pamięciowego wprowadzał terminologię znaną wisznuitom z ich własnej tradycji religijnej.

W ten sposób *Gramatyka nektaru imion Hariego* wpisuje się idealnie w nurt nabożnego oddania, do którego należy wisznuizm Ćajtanej. Podstawową praktyką wyznawców jest powtarzanie imion uwielbianego bóstwa. Młody Nimaj, owładnięty miłością do Kryszny, widział go w każdym słowie i każdej regule gramatycznej. Dlatego Dźiwa swoje sutry skomponował tak, by obfitowały w imiona Kryszny i same w sobie stanowiły religijną praktykę. Dla wisznuitów taka forma prezentacji gramatyki jest atrakcyjna, gdyż zaspokaja dwa cele: uczy trudnego, ale ważnego zagadnienia, a jednocześnie nadaje nauce wymiar religijny. Z drugiej strony można jednak zauważyć, że z powodu terminologii związanej tak silnie z grupą wyznaniową, systemu nie doceniają inni i trudno go upowszechnić. Jednakże wśród wisznuitów bengalskich do dziś przetrwała tradycja nauki sanskryckiej gramatyki na podstawie traktatu Dźiwy. Wciąż istnieją szkoły przekazujące reguły *Harinamamrytajakarany*.

9.1. Współczesne szkoły wisznuickiej tradycji gramatycznej

W Bengalu Zachodnim oraz w okręgu Mathury, czyli w miejscach, gdzie działali wisznuci związani z Ćajtają, wciąż można natrafić na małe szkoły uczące gramatyki Dźiwy Goswamina. Prowadzą je nauczyciele albo w swoim domu, albo przy wisznuickiej świątyni/klasztorze (*āśrama*). Informacje zebrane poniżej na temat osób zajmujących się *HNV* współcześnie pochodzą z wywiadów przeprowadzonych przez autorkę lub jej męża w 2009 r.

1. Dr Sanghamitra Sengupta – profesor na Wydziale Sanskrytu Uniwersytetu Kalkuckiego. Zna podstawową nomenklaturę systemu Dźiwy.

2. Sulocan Śāstrī – Nawadwip. Pracował dawniej jako nauczyciel w Sanskrit College w Kalkucie, potem założył własną tołę w Nawadwipie; szkoła nazwana Gopāl Catuspāthī jest afiliowana przy Vaṅgīya Saṁskṛta Śikṣā Pariṣad¹²⁴.

¹²⁴ Stanowa organizacja edukacyjna odpowiedzialna za przeprowadzanie egzaminów i wydawanie certyfikatów w Bengalu Zachodnim.

3. Śyāmānanda Dās – Kalkuta. Obecnie prowadzi szkołę założoną przez guru, afiliowaną przy Sanskrit College, ma kilkunastu studentów, głównie wisznuitów związanych z aśramem.

4. Bhaktivedānta Govinda Svāmī – Majapur. W Nawadwipie w 1990 r. założył Gaurāṅga Saṁskṛta Vidyāpīṭh, afiliowaną przy Uniwersytecie Kalkuckim. Pełny kurs *HNV* trwa minimum 3 lata; uczy systemu wraz z komentarzem *Balatoṣaṇī* (*Bala-toṣaṇī*)¹²⁵.

5. Rādhāraṁaṇa Śāstrī – Nawadwip. Wykłada gramatykę sanskrytu w koledżu Bharatī Catuspāṭhī Saṁskṛta Mahāvidyālaya w oparciu o *Laghusiddhantakaumudī*, szkoła afiliowana przy Rāṣṭriya-saṁskṛta-saṁsthānam¹²⁶.

6. Pradyumna Dāsa – Majapur. Jest zarządcą świątyni Gopīnāth Gaudiya Maṭh w Majapur.

7. Haridās Śāstrī – Wryndawan. W 1965 r. założył Haridas Niwas Aśram przy Praćin Kaliadah – kompleks świątynny, a w nim bibliotekę oraz wydawnictwo Gadadhar-Gaurahari Press, wydał ok. 90 pozycji, w tym obie wersje *HNV* – *Laghu* i *Bryhad*.

8. Haribhaktadās Śāstrī, Satyagopāl Dās – Wryndawan. Dwaj nauczyciele w szkole Śyāmānanda Saṁskṛta Vidyālay, mieszczącej się przy Sewakuṇḍ.

9. Rādhāmohan Dās, Ānandagopāl Dās, Satyanārāyaṇ Dās – Wryndawan. Nauczyciele należący do szkoły Caitanya Saṁskṛta Śikṣā Saṁsthānam, afiliowanej przy Sampūrṇānanda Saṁskṛta Viśvavidyālaya w Benaresie. Szkoła jest częścią „Jīva” Institute for Vaishnava Studies.

10. Kṛṣṇadās Śāstrī – Wryndawan. Nauczyciel w szkole Sarasvata Saṁskṛta Vidyālaya, mieszczącej się przy Keśighat.

11. Vaiṣṇavapāda Dās – Radhakund. Nauczyciel w szkole Gaurāṅga Saṁskṛta Vidyālaya w miasteczku Radhakund.

12. Matsyāvātār Dās – Gowardhan. Jeden z nauczycieli szkoły Śrīmad-Bhāgavat Vidyā-pīṭham, założonej w 2005 r. w mieście Gowardhan. Szkoła nie ma afiliacji przy indyjskim uniwersytecie, gdyż stawia sobie inny cel – ma wykształcić tłumaczy i redaktorów na potrzeby wydawnictwa Bhaktivedanta Book Trust (BBT), które publikuje książki z tradycji wisnuizmu Ćajtjanji w różnych językach. Podkreślmy, że Matsyāvātār Dās przygotowuje wersję krytyczną *Bryhad HNV*. Bazuje na

¹²⁵ Komentarz autorstwa Harekryśnaćarji (Harekṛṣṇācārya) i Gopīćaranadasy (Gopīćaraṇadāsa), bardzo prosty.

¹²⁶ Państwowa organizacja edukacyjna, założona w 1970 r., by propagować naukę sanskrytu.

czterech wydaniach: Puridasa, Haridasa Śāstrina, Krsnadasa Baby i Tirthy Goswamina.

Aneks 1

Transkrypcja tłumaczonych fragmentów tekstu:

Inwokacja:

1. *kṛṣṇam upāsītum asya srajam iva nāmāvalim tanavai
tvaram vitarēd eṣā tat-sāhityādi-jāmodam //*
2. *āhata-jalpita-jatitam dṛṣṭvā śabdānuśāsana-stomam
hari-nāmāvali-valitam vyākaraṇam vaiṣṇavārtham ācinmaḥ //*
3. *vyākaraṇe maru-nīṅṛti jīvana-lubdhāḥ sadāgha-saṁvignāḥ
hari-nāmāmṛtam etat pibantu śatadhāvagāhantām //*
4. *sāṅketyam pārihāsyam vā stobham helanam eva vā
vaikuṅṭha-nāma-grahaṇam aśeṣāgha-haram viduḥ //*

Rozdział o definicji:

1. *nārāyaṇād udbhūto 'yam varṇa-kramah /*
2. *tatrādau caturdaśa sarveśvarāḥ /*
3. *daśa daśāvatārāḥ /*
4. *teṣāṁ dvau dvāv ekātmakau /*
5. *pūrvo vāmanah /*
6. *paras trivikramah /*
- [...]
8. *a-ā-varjitāḥ sarveśvarā īśvarāḥ /*
9. *daśāvatārā īśāḥ /*
10. *a-ā-i-ī-u-ū anantāḥ /*
11. *i-ī-u-ū catuḥ-sanāḥ /*
12. *u-ū-ṛ-ṛ catur-bhujāḥ /*
13. *e-ai-o-au catur-vyūhāḥ /*
14. *aṁ iti viṣṇu-cakram /*
15. *ā iti viṣṇu-cāpah /*
16. *aḥ iti viṣṇu-sargaḥ /*
17. *kādayo viṣṇu-janāḥ /*
19. *te māntāḥ pañca pañca viṣṇu-vargāḥ /*
- [...]
21. *ka-ca-ṭa-ta-pā hari-kamalāni /*
22. *kha-cha-ṭha-tha-phā hari-khaḍgāḥ /*
23. *ga-ja-ḍa-da-bā hari-gadāḥ /*
24. *gha-jha-ḍha-dha-bhā hari-ghoṣāḥ /*
25. *ṇa-ṇa-ṇa-na-mā hari-veṇavaḥ /*
26. *ta etad-varjitā viṣṇu-dāsāḥ /*
27. *ya-ra-la-vā hari-mitrāṇi /*

28. *śa-śa-sa-hā hari-gotrāṇi /*
 29. *śa-śa-sāḥ śaurayaḥ /*
 30. *viṣṇudāsa-harigotrāṇi vaiṣṇavāḥ /*
 31. *hariḡadā-hariḡhoṣa-hariveṇu-harimitrāṇi haś ca gopālāḥ /*
 32. *yādavā anye /*
 [...]

Aneks 2

Szeregi głosek przedstawione w sutrach:

a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au am ạ̄ aḥ

1. „alfabet”:

Ka	kha	ga	gha	ṅa
Ca	cha	ja	jha	ṅa
ṭa	ṭha	ḍa	ḍha	ṅa
Ta	tha	da	dha	na
Pa	pha	ba	bha	ma
Ya	ra	la	va	
Śa	ṣa	sa	ha	

2. Wszecławdcy: a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au
 3. Dziesięć zstąpię: a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ
 4. Mający jedną jaźń: a / ā i / ī u / ū ṛ / ṝ ḷ / ḹ
 5. Karły: a i u ṛ ḷ
 6. Stawiający trzy kroki: ā ī ū ṝ ḹ
 8. Władcy: i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au
 9. Włodarze: i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ
 10. Nieskończeni: a ā i ī u ū
 11. Czterej starsi: i ī u ū
 12. Czteroramienni: u ū ṛ ṝ
 13. Cztery manifestacje: e ai o au

17. Ludzie Wisznu
- | | | | | |
|-----------|------------|-----------|------------|-----------|
| ka | kha | ga | gha | ṅa |
| ca | cha | ja | jha | ṅa |
| ṭa | ṭha | ḍa | ḍha | ṅa |
| ta | tha | da | dha | na |
| pa | pha | ba | bha | ma |
| ya | ra | la | va | |
| śa | ṣa | sa | ha | |

19. Społeczności Wisznu **ka kha ga gha ña**
 ca cha ja jha ña
 ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa
 ta tha da dha na
 pa pha ba bha ma
21. Lotosy Hariego **ka**
 ca
 ṭa
 ta
 pa
22. Sztylety Hariego **kha**
 cha
 ṭha
 tha
 pha
23. Maczugi Hariego **ga**
 ja
 ḍa
 da
 ba
24. Konchy Hariego **gha**
 jha
 ḍha
 dha
 bha
25. Flety Hariego **ña**
 ña
 ṇa
 na
 ma
26. Słudzy Wisznu **ka kha ga gha**
 ca cha ja jha
 ṭa ṭha ḍa ḍha
 ta tha da dha
 pa pha ba bha

27. Przyjaciele Hariego

ya ra la va

28. Potomkowie Hariego

śa śa sa ha

29. Śaurowie

śa śa sa

30. Wajsznawowie

ka kha ga gha
ca cha ja jha
ṭa ṭha ḍa ḍha
ta tha da dha
pa pha ba bha

śa śa sa ha

31. Pasterze

ga gha ña
ja jha ña
ḍa ḍha ṇa
da dha na
ba bha ma
ya ra la va
ha

32. Jadawowie

ka kha
ca cha
ṭa ṭha
ta tha
pa pha

śa śa sa

* * *

Bibliografia

Teksty źródłowe:

a. wybrane wydania *Harinamamrytywjakarany*¹²⁷:

HNV-PURIDAS = Jīva Gosvāmī: *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇam*. Purīdās Mahāśay (red.), Dhākā 1947.

HNV-KRSNADAS = Jīva Gosvāmī: *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇam*. Kṛṣṇadās Śāstrī (red.), Gokulānanda Brahmācārin, Śyāmānanda Saṁskṛta Vidyālaya, Vṛndāvan 1999.

HNV-BABA KRSNADAS = Jīva Gosvāmī: *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇam* wraz z *Tattvapradarsikā-ṭīkā* i *Bālatoṣaṇī-ṭīkā*. Bābā Kṛṣṇadās, Vṛndāvan 1973.

HNV-HARIDAS = Jīva Gosvāmī: *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇam*. Haridās Śāstrī (red.), Gadādhara-gaurahari-press, Vṛndāvan 1985.

SHNV-HARIDAS = Jīva Gosvāmī: *Samkṣepa-harināmāmṛta-vyākaraṇam*. Haridās Śāstrī (red.), Gadādhara-gaurahari-press, Vṛndāvan 1989.

HNV-SULOCAN = Jīva Gosvāmī: *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇam*. Sulocan Śāstrī (red.), 3 tomy, Navadvīp.

HNV-TIRTHA GOSVAMIN = Jīva Gosvāmī: *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇam* wraz z: Harekṛṣṇācārya: *Bālatoṣaṇī-ṭīkā*, Gopīcaraṇadāsa: *Taddhitodīpanī-ṭīkā*. Bhakti Vilās Tīrtha Gosvāmin (red.), Caitanya Maṭh, Mayapur 1972.

b. inne teksty źródłowe:

BhP = *Bhāgavata-purāṇa*, Śrīdhara Svāmin: *Bhāvārthabodhinī*. J.L.Shastri (red.), Motilal Banarsidass, Delhi 1999 [1. wydanie 1983].

BhR = Narahari Cakravartī: *Bhakti-ratnākara*. Gauḍīya Mission Bagbazar, Kalkuta 2004.

CBh = Vṛndāvanadāsa Ṭhākura: *Caitanya-bhāgavata*. Caitanya Sārasvata Maṭh, Nadīya 1995.

CC = Kṛṣṇadāsa Kavirāja: *Caitanya-caritāmṛta*. Caitanya Sārasvata Maṭh, Nadīya 2006 (1. wydanie 1993).

PRIYACARANA 1987 = Viśvanātha-ćakravartī: *Bhaktigrantha-pañcakam*, zbiór pięciu krótkich utworów: *Bhaktirasāmṛtasindhu-bindu*, *Ūjvalanīlamanī-kiraṇa*, *Bhāgavatāmṛta-kaṇā*, *Rāgavartma-candrikā*, *Mādhurya-kādambinī*. Priyācaraṇa, Sat-sevaka-āśrama, Vṛndāvana 1987.

¹²⁷ Czcionką pogrubioną zaznaczono wydania, z których korzystano w pracy.

Słowniki i encyklopedie:

- HARIDAS = Haridās Dās: *Gauḍīya-vaiṣṇava-abhidhāna*. 2 tomy, 1987
4 części (*khaṇḍa*), Haribol kūṭir, Navadvīp 1987.
- MW = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit English Dictionary*. Delhi 1999 [1st ed. Oxford University Press 1899].
- SMH = Ługowski, Andrzej (red.): *Słownik mitologii hinduskiej*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1994.

Literatura przedmiotu:

- BELVALKAR 1997 = Belvalkar, Shripad Krishana: *Systems of Sanskrit grammar*. The Bharatiya Book Corporation, Delhi 1997 [1st ed. 1909].
- CZYŻYKOWSKI 2004 = Czyżykowski, Robert: *Droga do doskonałości w tradycji Ćaitanji*. Nomos, Kraków 2004.
- GRABOWSKA 1995 = Grabowska, Barbara: *Powstanie, rozwój i zmięch liryki wisnuickiej Bengalii XII – XX w.* Instytut Orientalistyczny, Warszawa 1995.
- MEJOR 2000 = Mejor, Marek: *Sanskryt. Seria Języki Azji i Afryki*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000.
- MUKHERJEE 1979 = Mukherjee, Tarapada & Wright, J.C.: „An early testamentary document in Sanskrit”, reprint from: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol. XLII part 2, 1979, Vrindaban Research Institute 1979.
- MUKHOPADHYAY 2000 = Mukhopadhyay, Harekrishna: *Vaiṣṇava-padavali – An Anthology of Vaiṣṇava Verses*. Sāhitya Samsada, Kalkuta 2000 [1st ed. 1961].
- S.K. DE 1986 = De, Sushil Kumar: *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal. From Sanskrit and Bengali Sources*. KLM Private Limited, Calcutta 1986 [2nd ed. 1961].
- SULICH 2010 = Sulich-Cowley, Małgorzata: *Analiza strukturalno-semantyczna sufiksów wtórnych w „Asztadhjaji” Paniniego na podstawie sutr A. 4.1.76-5.1.115 i komentarza Kāśikāvṛtti*. Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa

- 2010.
- ŚLIWCZYŃSKA 1979 = Śliwczyńska, Bożena: *Kult Czajtanji*. Praca magisterska (maszynopis) napisana pod kierunkiem B. Grabowskiej, Instytut Orientalistyczny Uniwersytet Warszawski 1979.
- ŚLIWCZYŃSKA 1986 = Śliwczyńska, Bożena: „Kult Ćajtanji”. *Przegląd Orientalistyczny* 3-4 (1986): 193-202.
- ŚLIWCZYŃSKA 1992 = Śliwczyńska, Bożena: „Wisnuizm bengalski i nurty tantryczne w Bengalii”. *Przegląd Orientalistyczny* 1-4 (1992): 25-32.
- ŚLIWCZYŃSKA 1994 = Śliwczyńska, Bożena: *The Gītagovinda of Jayadeva and the Kṛṣṇa-yātrā*. *Orientalia Varsoviensia*, Oriental Institute Warsaw University 1994.
- WIELIŃSKA 1994 = Wielińska Małgorzata: „Gramatyka – jej początki i miejsce w tradycji indyjskiej”. *Studia Indologica* 1 (1994): 133-144.
- WIELIŃSKA 1996 = Wielińska Małgorzata: „Wprowadzenie do systemu Asztadhjaji”. *Studia Indologica* 3 (1996): 135-154.

Summary

Vishnuite Sanskrit grammar by Jīva Gosvāmin

Jīva Gosvāmin (16th c.), one of the so-called Six Gosvāmins of the Vaishnava cult of Bengal, was a prolific writer. Among his works one can distinguish a small treatise on Sanskrit grammar, the *Hari-nāmāmṛta-vyākaraṇa*, or the „Grammar being the nectar of names of Hari”. This highly interesting but hardly ever studied text which represents one of the late systems of Sanskrit grammar adapted to the religious needs of the Vaishnava followers of Bengal is analysed here on the wide historical and cultural background. A specimen of the Sanskrit text accompanied with the translation and notes is appended at the end of the article.

A reference to Kāpālikas in the *Nyāya-bhāṣya-vārttika*, *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭīkā* and *Nyāya-vārttika-tātparyā- pariśuddhi*

RAFAŁ KŁECZEK

1. Introduction

The Śaiva sect of Kāpālikas has been, until quite recently, a relatively unexplored field of research, this being caused by scarcity of sources referring to this branch of Śaivism. Studies devoted to this sect, among them the monograph of David Lorenzen *The Kāpālikas and Kālāmukhas* (LORENZEN 1991), base their description of this system on depictions of the sect in Indian literature, and on a few epigraphic references. Whereas a corpus of texts describing ritual practices of Kāpālikas has been discovered (LORENZEN 1991: 216), its primary texts have still not been published, and are not widely available. The following article is focused on a reference to the Śaiva sect of Kāpālikas which is present in the introductory portion of Uddyotakara's *Nyāya-bhāṣya-vārttika*, a commentary composed in the first half of the 7th century.¹ It appears to be the only reference to the Kāpālika sect present in this work. The exclusivity of this particular fragment is treated as a point of departure for an analysis of some aspect of Uddyotakara's religiosity and his practice of scriptural reference. The text of the *Nyāya-bhāṣya-vārttika* (NBV) was commented upon in the 10th century by Vācaspatimiśra in his *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭīkā* (NVTṬ), and in the 11th century² by Udayana in his *Nyāya-vārttika-tātparyā-pariśuddhi* (NVTP).³

¹ I would like to express my gratitude to Dr. J.S.R.A. Prasad, my guide at the University of Hyderabad, with whom I have read the text of the *Nyāya-bhāṣya-vārttika*, for drawing my attention to this particular reference.

² Dates of these three sources are given after POTTER (1977: 303, 454, 523).

³ These two sub-commentaries have been used for the purpose of the present analysis. The translations included in the text are mine, unless noted otherwise.

The practice of textual reference, particularly quotation, has recently been a subject of intense research by a group of scholars in the field of Indology.⁴ I would like to precede the proper analysis by introducing some basic observations on this subject. One can distinguish at least several levels of scriptural reference, ranging from direct quotation with or without reference to an original author, to the use of inter-language (that is, of “ideas which are broadly common at a certain time and cannot be traced back to a certain author” (FRESCHI 2014: 86)). The purpose of textual reference is, again, manifold, ranging from the most common wish of the author to give authority to his text by referring to an older text which is already established as authoritative, through simple borrowing of ideas, to quotation of opponents' views for the purpose of criticism – a common feature in Indian philosophical tradition, particularly, perhaps, in the field of Nyāya.⁵

The practice of quotation, even when it comes to the quotation of an authoritative text of author's philosophical or religious tradition, does not mean that the quoted passage retains its original meaning. The meaning is to a large extent dependent on the context of a particular statement. As it was noted by Freschi,

“[E]ven the custom of literally quoting biblical passages does not mean that the Bible was not forced into one's agenda. On the contrary, literal quoting was often employed in order to violate the contextual meaning and to impose a new one.” (FRESCHI 2014: 93).

This observation is very important in Indian context, where, at least in the field of philosophy, new notions are not usually presented as “new” but, often through employment of most interesting logical operations, are expressed as a discovery of the true and original meaning of scriptures. A simple example is that of the list of qualities accepted within the philosophical system of Vaiśeṣika. Whereas the primary text of the *Vaiśeṣika-sūtra* (VS) enumerates seventeen of these, the list is expanded to twenty four by the commentator Candrānanda in his *Vaiśeṣika-sūtra-vṛtti* (VSV), who, again, does not consider this operation of adding seven

⁴ See particularly the monograph of HIRANO (2012) and the article by FRESCHI (2014), as well as other articles published in the special issue of the *Journal of Indian Philosophy* 43, 2014.

⁵ Both levels of reference and potential purpose of it have been treated at length in the article of FRESCHI (2014).

additional qualities to be violation of the intention of the original author, but presents it as an interpretation of the conjunction *ca* (roughly equivalent to the English “and”) (VSV 1.1.5). The practice of openly proposing “new” concepts came into wide use in the field of Indian philosophy only in the second millennium CE (FRESCHI 2014: 98). This development is particularly visible in the field of Nyāya, where the revolution within this tradition led to founding of a tradition explicitly called “new” (*navya*) in the 14th century CE.

There is a significant difference between quoting other works and the common for major Indian traditions of philosophy practice of including debates with opponents in the body of a text.⁶ While textual reference may, or may not, criticize the source, fragments of debates are included specifically for the purpose of criticizing opponents' views and refining one's own theories (or, in the case of commentaries, theories presented in the text commented upon). Within the context of a debate it is possible to see a philosopher bringing up an argument coined by an adherent of another philosophical school in order to criticize views of yet another school; we can thus witness a Naiyāyika using an argument of a Buddhist philosopher to refute a theory of a Mīmāṃsaka.⁷ The debates included in the philosophical treatise may, or may not, be fragments of real exchanges of views taking place during philosophical gatherings. If they are fragments of real debates, it is most likely that they are included in the work in a form significantly edited, in a way that leaves no doubt who should win the philosophical discussion. The opponent in these debates is usually possible to identify, even when it is not explicitly stated whether he is an adherent of a particular school. The fragment of the discussion with a Kāpālika contained in NBV does not state the name of the sect explicitly. The sectarian affiliation of the opponent is mentioned only by the commentary NVTT.

2. Uddyotakara's references to other systems of thought

⁶ DOCTOR (2014: 111) takes both explicit quotations and debates to be instances of textual re-use.

⁷ Even though this happens (e.g. in the *Nyāya-bhūṣaṇa*), I do not think it adds to the popularity of the philosopher engaging in such a dispute. As Freschi noted, listeners (and readers), recipients of philosophical texts, were usually the “cultured élite” and able to recognize subtle textual references (FRESCHI 2014: 98). It is quite possible that such a recipient would recognize an argument adapted from a text of a disregarded school.

The style of writing of Uddyotakara, and particularly the way he referred to other systems of thought, is quite different from that of his major predecessors – Gautama and Vātsyāyana. This was the subject of an interesting article by Payal Doctor, whose conclusions are worth summarizing here. Uddyotakara, unlike two other mentioned authorities was rather precise in his manner of quotation and reference, attributing quoted passages to authors, either by their titles or by names of works which are being referred to. This was not the case with Gautam who did not mention sources of references (probably because of silent assumption that the recipients were familiar with these), and was seldom the case with Vātsyāyana who did mention a part of the sources, most of his references being Vedic literature. Doctor assumes that the lack of references to the part of quoted Vedic sources in the *Nyāyabhāṣya* was due either to their being popular referents, in which case attribution would be unnecessary, or to Vātsyāyana's traditional training by memorization techniques, in which case attribution would be either difficult or impossible. In words of Doctor,

“It is plausible that in Vātsyāyana's time, professional scholarship depended on one's ability to re-use textual material *verbatim*, rather than on paraphrasing ideas. Modified quotations could imply that one did not remember the exact quotation (i.e., he was trained poorly), that the theory one was discussing was not well-known (since he had to explain it), or that the support from a modified quotation or paraphrase was sufficient for his purposes.” (DOCTOR 2014: 131).

Uddyotakara's references were seldom to Vedic literature, and most often to philosophical schools, this being motivated, among other reasons, by the purpose of writing his commentary, which was to defend his own school against attacks of adherents of other views. Again I will give voice to Doctor:

“he [Uddyotakara] had to defend the Nyāya doctrines by: (a) refuting the objections and newer theories directly; (b) re-interpreting the Nyāya doctrines; and (c) finding external support for his refutations and re-interpretations. Because of these three reasons, acknowledging sources or re-using texts was vital to proving Uddyotakara's authority.” (DOCTOR 2014: 132).

The religious affiliation of Uddyotakara with Pāśupata Śaivism, even though directly expressed in the colophon of his work, does not seem to

influence the philosopher in an open manner. Indeed, lack of reference to his own creed (if we consider the colophon decisive in establishing that he indeed was a Pāśupata) may be considered mysterious, particularly taking into consideration the fact that the authors of canonical works of Pāśupata Śaivism did consider some of the subjects covered by the text of NBV, including the theory of valid means of cognition (*pramāṇa*), the concept of suffering and liberation.⁸

A characteristic element of Uddyotakara's work is multitude of references to grammatical theories, reused for the purpose of defining epistemological concepts. These passages are not assigned to other authors, and we can safely assume that readers were familiar with these basic grammatical aphorisms. We could theoretically claim that these are examples of inter-language, since the conception of *kāraṅka* was common among many schools of grammar; the form of references indicates, though, that the author referred to was undoubtedly Pāṇini. This being the case, I would rather call them “references.”⁹ To illustrate this, I present a translation of a short fragment of the text which deals with the concept of “cognizer”:

“Cognizer is independent. «What, then, is independence?» [It is] consuming fruits of active agencies (*kāraṅka*)¹⁰, since he is connected with the fruit of active agencies. Or his [being the substratum of] inherence. Or the state of being an actor (*prayoktṛ*) is that man is the center of all actions originating in active agencies. Or [action's] not being accomplished by other. Or that he uses the entire number of active agencies which can be known. And is not used by them.” (NBV 1.1.1, p. 8).¹¹

Uddyotakara's definition of “cognizer” in the process of cognition is the same as Pāṇini's definition of “actor” as a grammatical category (ADh 1.4.54). The tacit reference is made almost explicit by author's mentioning

⁸ Hypothesis of the influence of Pāśupata Śaivism on the development of Nyāya is presented in BALCEROWICZ (2010: 341-349).

⁹ For definitions of these terms, see FRESCHI 2014: 88.

¹⁰ I adapt the term “active agencies” from JHĀ's translation (1984: 31). Vācaspatimiśra seems to imply that *kāraṅka* is the origin of action and inseparable from action (*kriyā-garbhavāt tan-nāntarīyakatvāc ca kāraṅkasya*), and glosses the term as “primary action” (*pradhāna-kriyā*) (NVTṬ 1.1.1 p. 30).

¹¹ *pramātā svatantraḥ. kiṃ punaḥ svātantryam? kāraṅka-phalōpabhokṛtvaṃ yasmāt kāraṅkānām phalenāyam abhisambadhyate. tat-samavāyo vā. yad vāśeṣa-kāraṅka-niṣpadyāyāḥ kriyāyāḥ puruṣa āśrayo bhavati tat prayokṛtvaṃ. itarāprayojyatā vā. yad vā paridrṣṭa-sāmarthyāni kāraṅka-cakrāṇi prayuṅkte. taiś ca na prayujyata iti.*

of the term *kāraka*, even though he makes use of the meaning significantly different from that used by grammarians. Another reference to a grammatical definition, not surprisingly, is also embedded in a discussion of the process of cognition:

“By means of cognition an object is established. Therefore, because it is most effective, it has the meaning of cause.” (NBV 1.1.1 p. 4).¹²

Here and in the following discussion, means of cognition (*pramāṇa*) are, again, defined by a grammatical term taken directly from Pāṇini—“most effective” (*sādhakatama*), the term used in grammar to denote the instrument (*karaṇa*) (ADh 1.4.42). These and similar examples of references to Pāṇini's system are strewn throughout the text, and the task of analyzing them goes well beyond the scope of this article. The notion of an independent cognizer, though, merits some additional attention.

The term “independent” is used to refer either to god or to a liberated person in many religious works. Particularly within Pāśupata Śaivism it is used as one of the epithets of Śiva. Compare, for example, the following fragment of the *Ratna-ṭīkā*:

“In other [systems] the cause is the dependent *pradhāna* etc., but here it is the independent Lord.” (RṬ 6 p. 15).¹³

This peculiarity of Pāśupata theology was noticed and commented upon by a later Naiyāyika, Udayana, at the beginning of his *Nyāya-kusumāñjalī* (NK 1.2 p. 16). The reference is of some importance, since direct references to Pāśupata thought are rare in the field of Nyāya. I mention it as an interesting parallel; the notion of independence in Uddyotakara is much different from that present in Pāśupata Śaivism, and further references to the concepts of Pāśupata thought seem to be absent from the *Nyāya-kusumāñjalī*.

Other examples of textual reference employed by Uddyotakara include the passage summarizing a classification of disciplines of knowledge, originally mentioned in the *Artha-śāstra*, in a passage referring to *ānvīkṣikī*, “logic”. Below I present translation of a passage containing paraphrases of the source embedded in a discussion of the attainment of the highest goal (*niḥśreyasādhigama*) (I follow the translation of JHĀ (1984: 81-82)):

¹² *pramāṇenārtham sādhatīti sādhatamatvāt karaṇārthaḥ.*

¹³ *tathānyatrāsvatantram pradhānādi karaṇam iha tu svatanthro bhagavān eva.*

“This very knowledge of truth and attainment of the highest [goal] should be known according to the discipline. In every discipline there is knowledge of truth and attainment of the highest [goal]. «What, then, is the knowledge of truth and attainment of the highest [goal] with regard to Veda?» Knowledge of truth is, then, full knowledge of ways of obtaining [materials] for the purpose of Agnihotra and other [sacrifices] and [judging these materials] as fit [for the purpose of sacrifice]. And the attainment of the highest [goal] is reaching heaven. Therefore, in this context, heaven is considered the fruit. «With regard to agriculture, what is knowledge of truth and what is attainment of the highest goal?» Full knowledge of earth etc. is the knowledge of truth. «The earth is not afflicted by thorny bushes etc.» is the knowledge of truth. Attainment of the highest [goal] is obtaining grain, this is the fruit. «With regard to politics, what is knowledge of truth and what is attainment of the highest [goal]?» Distributing of negotiation, bribe, dissent and open attack in proper time, at a proper location and according to one's power is the knowledge of truth. And attainment of the highest [goal] is conquer of the Earth. But here, in the science of self, the knowledge of truth is knowing the self etc., and attainment of the highest [goal] is reaching liberation.” (NBV 1.1.1 p. 20).¹⁴

The passage explicitly refers to the four sciences enumerated in the *Arthaśāstra* (AŚ 1.2), substituting the “science of self”, that is, Nyāya, in the place of Ānvīkṣikī (the last sentence of the quoted passage is, in fact, a direct quote from NB (1.1.1 p. 6)). The reference to the *Arthaśāstra* has its origin in NB itself, where Vātsyāyana explicitly equates Nyāya with Ānvīkṣikī:

¹⁴ *tad idaṃ tattva-jñānaṃ niḥśreyasādhigamaś ca yathā-vidyaṃ veditavyaṃ. sarvāsu vidyāsu tattva-jñānaṃ asti niḥśreyasādhigamaś ca. trayyāṃ tāvat kiṃ tattva-jñānaṃ kaś ca niḥśreyasādhigama iti. tattva-jñānaṃ tāvad agni-hotrādi-sāadhanānāṃ svāgatādi-parijñānaṃ anupahatādi-parijñānaṃ ca. niḥśreyasādhigamo 'pi svarga-prāptiḥ. tathā hy atra svargaḥ phalaṃ śrūyata iti. atha vārtāyāṃ kiṃ tattva-jñānaṃ ko vā niḥśreyasādhigama iti. bhūmy-ādi-parijñānaṃ tattva-jñānaṃ. bhūmiḥ kaṇṭakādy-anupahatēty etat tattva-jñānaṃ. niḥśreyasaṃ sasyādhigamas tat-phalam. daṇḍa-nītyāṃ kiṃ tattva-jñānaṃ ko vā niḥśreyasādhigama iti. sāma-dāna-bheda-daṇḍānāṃ yathā-kālaṃ yathā-deśaṃ yathā-śakti viniyogas tattva-jñānaṃ. niḥśreyasaṃ api pṛthivī-vijaya iti. iha tv adhyātma-vidyāyāṃ ātmādi-jñānaṃ tattva-jñānaṃ niḥśreyasādhigamo 'pavarga-prāptir iti.*

“But these four sciences, having different systems, are taught to support living beings; the fourth is Ānvīkṣikī, which is the science of Nyāya.” (NB 1.1.1 p. 2).¹⁵

Neither this reference nor the network of grammatical references were covered in the article of Doctor – the methodology of her research presupposed analysis only of fragments marked as references or quotations either by editors or by the translator, which they have, in these cases, neglected. I am not pointing it out in order to criticize the research – to the contrary, I am grateful to the author for lucidly explaining her methodology, which makes it even more useful. The circumstance mentioned, though, could indicate the possibility of taking this approach further and finding a way to obtain more detailed statistics, thereby shedding more light on the question of the practice of quotation and reference in the circle of early Naiyāyikas.

To the credit of the author goes also the fact that conclusions reached by her hold good also for the fragments quoted above. The purpose of textual references presented here is undoubtedly that of establishing one's authority by reference to already established canons of knowledge, not unlike contemporary scholars' practice of including references to popular monographs even if there is no immediate necessity for these. The reference to the *Artha-śāstra* contained in NBV is understandable—the work was one of the basic Sanskrit scriptures, and the basic scripture when it comes to the field of politics. Another important factor that makes the reference desirable in a philosophical treatise is the fact that it does contain a chapter dealing with the early system of logic. Vātsyāyana's equation of Nyāya with Ānvīkṣikī is, even if not exactly a historically correct interpretation, a good example of an employment of reference for the purpose of strengthening not only authority of oneself as an author, but also of the entire school of philosophy.

One could wonder why Uddyotakara did not mention the source of the reference. I think it is safe to assume that such an acknowledgement was not necessary due to the popularity of the source.¹⁶ Another possible interpretation is that Uddyotakara did not consider the part of the *Artha-śāstra* concerned with the subject of Ānvīkṣikī to be different from his

¹⁵ *imās tu catasro vidyāḥ pṛthak-prasthānāḥ prāṇa-bhṛtām anugrahāyōpadiśyante yāsām caturthīyam ānvīkṣikī nyāya-vidyā.*

¹⁶ I believe that this is also the reason why neither the editor nor the translator mentions the sources of references when these are to the *Artha-śāstra* or grammatical theories.

philosophical tradition, that is, he took Vātsyāyana's equation of Nyāya with Ānvīkṣikī literally. As it was stated by Doctor, Uddyotakara does not acknowledge references when these are part of his tradition, because of the apparent lack of need for these (DOCTOR 2014: 132).

References to grammatical works are a common theme in Sanskrit philosophical texts, and mastery of grammar was a prerequisite of any traditional Sanskrit scholar to be taken seriously. The relationship between grammatical tradition and politics, prestige and royal patronage were analyzed by Sheldon Pollock in his influential publication. For the purpose of the present essay, it is enough to mention several of his conclusions. Research in Sanskrit grammar was strongly supported by royal grants in pre-modern India, a fact confirmed by many inscriptional records. Mastery of Sanskrit grammar was not only a virtue demanded from writers and philosophers, but also a trait which many kings boasted of in royal inscriptions (whether truly or not, can be established only in a few cases). Grammatical correctness became, as political elites adopted Sanskrit for the purpose of the inscription of political will, not only a statement of learning, but also a statement of power, influence and authority (POLLOCK 2007: 162-176). There are reasons to assume that commentators' explanations of difficult grammatical constructions were not only learning props for students, but also conscious methods of establishing one's authority. The same could be said about Uddyotakara's employment of references to well-known grammatical concepts in his elucidation of the process of perception.

3. A reference to Kāpālikas in NBV, NVTṬ and NVTP

The single reference to Kāpālika practices in Uddyotakara's work is unexpected, given the scarcity of references to this sect in the Nyāya works. The author does not state the name of the sect, but the reference to the usage of a human skull as a bowl is rather obvious. This inference is confirmed by Vācaspatimiśra who interprets this passage as a dispute with a Kāpālika. The fragment discusses the purity of human skull. I believe it is worth quoting the passage in entirety (I follow the translation of JHĀ (1984: 55-57), with alterations whenever he referred to the Buddhists):

“«What is more, inference contradicting perception and testimony is a semblance of logic.» Contradicting perception, as in: «Fire is not hot, because it is a product, like a pot.» «What, then, is the contradictoriness of this inference?» Usage not in the sphere of

reasoning. It is not an usage in the sphere of reasoning. It is not a sphere of reasoning, [because] the sphere in which it is used is covered by perception. Some describe [an inference] contradicting perception as: «Sound is not audible.» But they know neither the object of perception, nor the object of inference. «Why?» Because functions of senses transcend senses. And hearing is a function of senses. How is it perception? Contradictory with testimony, [like:] «Man's skull is pure, because it is part of a living being, like a conch-shell or an oyster-shell.» «How is it contradicting testimony?» One telling: «Man's skull is pure» should tell the meaning of «pure»—why is it said, «pure»? If a person touching it does not commit sin, then it should be said who [does not commit sin]. If it would be said, «myself», then it is so because this action is in accordance with the purport of respecting one's own scriptures. Had it been said, «knowers of three Vedas», it should be replied that it is contradictory with acknowledgment of the three Vedas. And what is the meaning of «Man's skull is pure»? It is a special rule. And a special rule prohibits the rest. If man's skull is pure, it should be said what is impure. If everything is pure, then there would be no illustration [of the statement], because everything is made the *probandum*. Then, why shouldn't inference contradict an inference? There cannot be a contradiction, because it is impossible for two inferences to refer to one [object]. For two inferences, having positive and negative [statements], do not refer to one thing; therefore, there cannot be a negating inference. «Then, it also does not come in conflict with perception?» It is not true that it does not come [in conflict], for perception contradicts what is equipped with positive and negative premises. «Then, why does it not contradict comparison?» It does not contradict comparison, because [contradiction of comparison would] follow contradiction of previous means of valid cognition. Contradiction of comparison follows contradiction of previous means of valid cognition—we are going to say later, that comparison is knowledge of similarity dependent on recalling a latent impression left by testimony. This is said because of [the mention of] contradiction of perception and testimony.” (NBV 1.1.1 p. 13).¹⁷

¹⁷ *yat punar anumānam pratyakṣāgama-viruddham nyāyābhāsaḥ sa iti. pratyakṣa-viruddham tāvad anuṣṇo 'gniḥ kṛtakatvād ghaṭādi-vad iti. kaḥ punar asyānumānasya virodhaḥ. anumānāviṣaye prayogaḥ. nāyam anumānasya viṣaye prayogaḥ. nāyam*

The discussion with a Kāpālika is devoted to the question of purity or impurity of touching human skull, the subject brought up because of the common practice of Kāpālika ascetics of using a bowl made of human skull. The choice of the opponent in this debate is most interesting, and so is its subject. It is not impossible that the fragment could have been written under the impression of the play *Matta-vilāsa-prahasana*, composed roughly at the time of Uddyotakara (ca. the seventh century (LOCKWOOD 2005: iv)), the plot of which revolves around a Kāpālika mendicant and his search for his lost bowl. The conflict shown here is, therefore, not as much a debate on logical ground, but a discussion between an adherent of Vedic authority and one of a cult contradicting Vedic tradition.

Some interesting details on this fragment can be gained from the commentaries of Vācaspatimiśra and Udayana. The conflict between Vedic injunctions and contestant forms of spirituality is pointed out in the following passage:

“Impurity of human skull etc. is [implied] by prohibition of touching human bones by Manu etc. and by prescribing penance when touched. Kāpālika objects: «Why?» The intention is: «For us Veda or texts of tradition having it as their source are not authority.» (...) Kāpālika: «We have a tradition of practice not contradicting [scriptures].» For Kāpālikas, rites characterized by touching human skull and partaking of food and drink placed there,

anumānasya viṣayaḥ yasmin viṣaye etat prayujyate sa pratyakṣeṇāpahṛta iti. apare punar aśrāvaṇaḥ śabda iti pratyakṣa-virodhaṁ varṇayanti. tais tu na pratyakṣasya viṣayo jñāto nānumānasya viṣaya iti. kim kāraṇam. indriya-vṛttinām aīndriyatvāt. śrāvaṇatvaṁ cēndriya-vṛttiḥ. sa katham pratyakṣā bhavati. āgama-viruddhaṁ śuci nara-śiraḥ-kapālam prāny-āṅgatvāt śaṅkha-śukti-vad iti. katham idam āgama-viruddham. śuci nara-śiraḥ-kapālam iti bruvatā śucy-artho vācyah kim uktam bhavati śucīti. yadi spraṣṭuḥ pratyavāyābhāvaḥ sa kasyēti vācyam. yady ātmana iti brūyāt tad-āgamānuṣṭhāna-tātparyeṇāvasthānād evam etat. atha trayī-vidām iti brūyāt trayy-abhyupagamād virodha iti vācyam. śuci nara-śiraḥ-kapālam iti ca ko 'rthaḥ. viśeṣa-vidhānam etat. viśeṣa-vidhānam ca ṣeṣam pratiśedhati. yadi śuci nara-śiraḥ-kapālam kim aśucīti vācyam. atha sarvam eva śuci dṛṣṭānto nāsti sarvasya pakṣī-kṛtatvāt. athānumāna-viruddhaṁ kasmād anumānam na bhavati. ekasmin anumāna-dvaya-samāveśāsambhavān na virodhaḥ. na hy anvaya-vyatireka-saṁpanne 'numāne ekasmin vastuni samāviśataḥ tasmān nānumāna-viruddham. pratyakṣa-virodhy api na prāpnoti. na na prāpnoti anvaya-vyatirekōpapannasya pratyakṣeṇa bādhitatvāt. athōpamāna-viruddhaṁ kasmān na bhavati. nōpamāna-viruddhaṁ pūrva-pramāṇa-virodhānuvidhānāt. upamāna-virodhaḥ pūrva-pramāṇa-virodhānuvidhāyī āgamāhita-saṁskāra-smṛtya-apekṣam ca sārūpya-jñānam upamānam iti vakṣyāmaḥ. pratyakṣāgamayor virodhād uktam tad iti.

and characterized by rites performed on full moon date¹⁸, like those of Southerners, are auspicious. «Therefore, for us, since it is not a cause of sin, human skull is pure.» To this it is sarcastically replied: «it is so for the Kāpālīka because this action is in accordance with the purport of respecting his own scriptures.» If Southerners, acting in accordance with what is prescribed by scriptures coming under texts of revelation, texts of memory, texts of history and Purāṇas and avoiding what is prohibited by these, now follow perpetual observations, performed on full moon date, etc., as not contradicting [scriptures], to guide the inference that these have Veda as their source because they are cause of personal gain, this meaning cannot be found by one disregarding scriptural tradition, even by a thousand of inferences. But by the effort of Kāpālīkas, who do not act in accordance with what is prescribed by scriptures, and do what is prohibited by them, even a perpetual observation [practiced by] non-Buddhists cannot [be established as] having Veda and inference as its source, this is the purport [of the passage].” (NVTṬ 1.1.1 p. 39).¹⁹

Vācaspatimiśra supplements more detail on the Kāpālīka tradition, mentioning rites supposedly associated with them. It is here also that the conflict between Vedic and non-Vedic is presented in a most vivid form. Kāpālīkas are described as those who do not do what is prescribed by the

¹⁸ The editor, in NVTP, mentions a number of interpretations of this rite – including “establishing relationship by worshipping with *dūrvā* grass a deity made of cow dung”, “churning milk on Tuesday” and “eating by many people from a single plate” (NVTP p. 80 fn.). I suggest that the term might denote a rite performed on the full-moon dates, as the alternative reading, *āhni-naibuka* (NVTP (2) p. 46) would suggest.

¹⁹ *manv-ādibhir narāsthi-sparśa-pratiṣedhāt sparśe ca prāyaścittōpadeśād aśucitvaṃ nara-śiraḥ-kapālādīnām iti. kāpālīka ākṣipati katham iti. nāsmākam vedas tan-mūlā vā smṛtayaḥ pramāṇam ity abhiprāyaḥ. (...) kāpālīkaḥ avigītā hi vyavahāra-paramparāsmākam. kāpālīkānām nara-śiraḥ-kapāla-sparśa-tad-avasthitānna-pānōpayoga-lakṣaṇā dākṣiṇātyānām ivāhnenavukādi-lakṣaṇā kriyā śreyas-kārī. tasmād asmākam apratyavāya-karatayā śuci nara-śiraḥ-kapālam ity arthaḥ. tatra sōpahāsam uttaram āha tad-āgamānuṣṭhāna-tātparyāvasthānāt kāpālīkasyāivam etat. śruti-smṛtītiḥāsa-purāṇa-lakṣaṇāgama-vihitam artham ācaratām tan-niṣiddham ca pariharatām dākṣiṇātyānām āhnenavukādy-anuṣṭhānam anādi adya yāvad anuvartamānam avigītam āmnāya-mūlatām anumāpayati ātmanaḥ śreya-hetu-bhāvena na khalv āgamānapekṣaḥ sahasreṇāpy anumānair imam artham avagantum arhati. kāpālīkānām tv* āgama-vihitam akurvatām kurvatām ca tan-niṣiddham artham prayatnenānādir api vyavahāraḥ śākya-bhinnakādīnām iva na vedānumāne mūlam iti bhāvaḥ.*

* I emend *tvāmagamavihitam* to *tvāgamavihitam*.

Vedas, and perform acts prohibited there. This makes the opponent not competent for the discussion of what is and what is not in accordance with the Vedic tradition. A point to be noted here is the association of the opponent with inhabitants of southern regions. This supports the data gathered by LORENZEN (1991: 52) in his study of literary references to Kāpālikas, where he concludes that they were mostly described as inhabitants of the Deccan plateau.

What is of particular interest about this fragment, and what appears to be crucial for the interpretation of it, is that Vācaspatimiśra openly states that one of the remarks of the author is sarcastic. This could verify the assumption that the passage referring to the Kāpālika is not as much a reference to actual philosophical debate, much less a scriptural reference. It is a statement of a stereotypical and mocking image of a Kāpālika, his tradition reduced to a single characteristic element, that of carrying the bowl made of a human skull. The arguments, which are presented here as those of Kāpālikas, are therefore not a serious philosophical discussion and merit nothing more than sarcasm. This stands in contrast to lengthy discussions with the Buddhists, the primary enemies of Vedic tradition (at least in the scope of philosophical debate). While Naiyāyikas give numerous arguments to refute Buddhist doctrines, these arguments are not a proof of their disregard of Buddhist scholars, but, to the contrary, a proof of their admitting the Buddhists to be opponents whose arguments merit particular scrutiny. In fact, both NBV and NVTṬ were composed primarily with the purpose of refuting Buddhist critiques of arguments proposed by their predecessors.

The comparison of the treatment of the Kāpālikas and Buddhists by Uddyotakara and other commentators merits attention also because both were treated as sects opposing Vedic revelation –indeed, this similarity led JHĀ (1984: 55-56) to assume that fragments presented above were referring to the Buddhists. This circumstance is interesting, since we could assume that Kāpālikas were sharing more similarities with the mainstream cults than traditions steadily opposing Vedic tradition, Buddhism and Jainism (I assume that Pāśupata Śaivism was a mainstream cult at the time of the composition of NBV). The fact that Uddyotakara is considered to be a Pāśupata makes this assumption even better founded – Kāpālikas did share a degree of similarity with the Pāśupata cult, even if the latter was far less extreme in the form of its religious practices.

This observation brings along another doubt: was Uddyotakara truly a Pāśupata, and if it is so, why does his text lack references to his own sect, other than the single mention in the colophon? That the religious discussion was outside of direct scope of a Nyāya commentary is a warranted assumption – after all, the stranded reference to an obscure sect, that of Kāpālikas, is an exception, and not a norm. An open reference to Pāśupata tradition might have been undesirable also for other reasons. Many references to Pāśupatas contained in *Purāṇas* are highly critical of the sect, describing it as opposing Vedic tradition. An open reference or references to the texts of tradition of doubtful purity – and a reference other than sarcastic and critical, like the passage dealing with Kāpālikas – could bring down the prestige of the author.

The attitude of Udayana significantly departs from that of two preceding commentators, a fact that could be caused by well-known theological interests of this author. In fact, he introduces the discussion by pointing out that Veda did not, in fact, prohibit touching human bones, and refers to a myth of huge importance to the Kāpālika sect:

“But, it is argued, it is not heard openly in Veda that human skull is impure. To the contrary, did not Rudra perform the great vow? The scripture contradicts [your opinion]—he himself held human skull.” (NVTP 1.1.1 p. 79).²⁰

The fragment is undoubtedly a result of Udayana's vast religious knowledge – the myth of the penance of Rudra is indeed what we could expect to hear from a Kāpālika defending Vedic origin of his tradition.

Yet another source that could shed light on religious sentiments present among philosophers is the *Āgama-ḍambara* (ĀḌ), a play by Jayantabhaṭṭa. The special place of this text in the enquiry is warranted not only by the fact that its author was a Naiyāyika, and one well versed in matters of religion. The short play is very much an expression of a struggle to reconcile personal belief, philosophical stance and duties associated with the position in hierarchies of power. Even though its final chapter is an inspiring expression of religious tolerance, a reader cannot but notice the network of influence which determines social attitudes towards protagonist of the play. The work also presents an interesting comment on the state of Śaivism in 9th century India.

²⁰ *nanu na sākṣād vede nara-śiraḥ-kapālâśaucam śrūyate. pratyuta rudro ha vā mahā-vratam cacāra. sa eva nara-śiṛsam upasaṁdadhāra iti viparītāiva śrutih.*

The main character of the play, a graduate of an orthodox school and a Mīmāṃsaka, rises to a high position at the court by virtue of warning the king of the danger of immoral cults spreading throughout his kingdom. A dramatic episode taking place immediately after this presents practitioners of tantric Śaivism escaping the kingdom under the cover of the night, in fear of persecution by king's guards. The very next act presents the protagonist visiting an idyllic hermitage of a Śaiva sage, their encounter making it clear that only practitioners of immoral rites were expelled, and centers of Śaiva faith are allowed to prosper.²¹ The scene coming immediately after that portrays orthodox priests criticizing the main character for his tending towards Śaivism and opportunism. The situation presented in the drama is complicated by the additional circumstance: the king, Śaṅkaravarman of Kashmir, is himself a Śaiva devotee, while the influential queen tends to support Vaiṣṇava settlements.²²

The play presents a series of factors that must have been main determinants of philosophers' open declarations (or of their silence) on subjects concerned with religion. To summarize main points, these were: 1. general attitude of members of orthodox schools (if the philosopher in question is a member of an orthodox school); 2. personal preference of the king and of influential members of the court (here, of the queen); 3. personal preference of people of particularly high social standing, especially of religious leaders; 4. inner diversity of religious movements and presence of secret societies within these. Points 1. and 4. are particularly enlightening with regard to Uddyotakara's allusion to the sect of Kāpālikas. Uddyotakara, as a member of an orthodox school of philosophy, most likely did not have full freedom of expressing religious sentiment. An open expression of a support for a religious sect not regarded highly in orthodox circles could possibly result in loss of popularity, ostracism and marginalization of him as a philosopher, and this does explain his relative silence on matters concerned with religion. As a Śaiva devotee, he was nevertheless free to criticize a Śaiva cult, different and more extreme than his own on account of inner diversification of the tradition. Presenting the critique in the text, he avoids ambiguity, criticizing Kāpālikas not from the standpoint of a Pāśupata Śaiva, but from the standpoint of Vedic orthodoxy.

²¹ The difference between “moral” and “immoral” Śaiva worshippers is explained by DEZSÓ (2005: 281-282).

²² This brief summary is concentrated particularly on ĀḌ 3 and prelude to ĀḌ 4.

4. Concluding observations

The practice of scriptural reference is usually employed in order to enhance one's authority, either by presenting knowledge of a particular subject or by emphasizing affiliation with a particular group or sphere (in the context presented in the article, particularly to emphasize one's orthodoxy). Techniques used to achieve this purpose include detailed references to technical sciences, particularly to grammatical works and texts of various philosophical schools. Another method, characteristic of Indian philosophers, is to include into the scripture fragments of philosophical debates, thus referring to arguments of opponents and establishing one's own conclusions or doctrines of one's own system of philosophy. The aim of these is twofold. These debates still present authors' mastery over scriptural tradition, both in the field of one's own philosophical system, and in that of the opposite school. At the same time they undermine achievements of philosophers of opposing schools.

The fragment of such a debate which was the subject of this article is peculiar, since it does not establish mastery over textual tradition of the opponent – the reference to the disruptive practice need not have been a result of a scriptural study and could have been a simple literary reference. The debater, a Kāpālika mendicant, is not exactly a philosophical opponent in the sense usually encountered in philosophical works. He is a semblance of an opponent, not proposing real philosophical arguments, but serving as the object of a ridicule. What is communicated in this fragment is not knowledge or mastery of a hostile doctrine, but detachment from that doctrine, and what is in turn communicated by the detachment from the non-Vedic doctrine is the allegiance to Vedic orthodoxy.

The purpose of including such a reference in a philosophical work may be an object of speculation, but it is hard to expect definite results of such an endeavor. I have presented some arguments supporting the thesis that emphasizing detachment from anti-Vedic cults was of particular importance to Uddyotakara because of his own allegiance to a cult often criticized as opposing Vedas. Pāśupata Śaivism, while not as extreme as the Kāpālika cult, lies at the margin of orthodoxy, with many Purāṇic passages denigrating it as anti-Vedic or non-Vedic, and with many others praising it. This observation, if proven correct, is in accordance with that of

BALCEROWICZ (2003: 319-320), that the school of Nyāya has been often condemned as unorthodox because of its members' association with Pāśupata Śaivism.

Bibliography

ĀD = Jayantabhaṭṭa: *Āgama-ḍambara*. Csaba Dezső (ed., transl.) *Much Ado about Religion*. New York University Press, New York 2005.

ADh = Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī*. G.D. Pande (ed.) *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi 2010.

AŚ = Viṣṇugupta: *Artha-sāstra*. N.S. Venkatanathacharya (ed.) *Kauṭalīyārthaśāstra*. Oriental Research Institute, Mysore 1960.

BALCEROWICZ 2003 = Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*. Warszawa 2003.

BALCEROWICZ 2010 = Balcerowicz, Piotr: “What Exists for the Vaiśeṣika?”, [in:] Balcerowicz, Piotr (ed.) *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Delhi 2010.

DEZSŐ 2005 = Dezső, Csaba: *Much Ado about Religion*. New York University Press, New York 2005.

DOCTOR 2014 = Doctor, Payal: “Quotations, references and the re-use of texts in the early Nyāya tradition”, *Journal of Indian Philosophy* 43 (2014): 109-135.

FRESCHI 2014 = Freschi, Elisa: “The reuse of texts in Indian philosophy: Introduction”, *Journal of Indian Philosophy* 43 (2014): 85-108.

HIRANO 2012 = Hirano, Katsunori: *Nyāya-Vaiśeṣika: Philosophy and Text Science*. Motilal Banarsidass, Delhi 2012.

JHĀ 1984 = Jhā, Gaṅgānāth: *The Nyāya-sūtras of Gautama*. Motilal Banarsidass, Delhi 1984.

LOCKWOOD 2005 = Lockwood, Michael: *Bhagavadajjuka and Mattavilāsa-Prahasana*. Tambaram Research Associates, Chennai 2005.

LORENZEN 1991 = Lorenzen, David N.: *The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Śaivite Sects*. Second revised edition, Delhi 1991 [1. edition: 1972].

NB = Gautama: *Nyāya-sūtra*. Anantalal Thakur (ed.): *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1997.

NBV = Uddyotakara: *Nyāya-bhāṣya-vārttika*. Anantalal Thakur (ed.): *Nyāya-bhāṣya-vārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1997.

NK = Udayana: *Nyāya-kusumāñjali*. Padmaprasāda Upādhyāya, Dhunḍirāja Śāstri (ed.): *The Nyāya Kusumāñjali of Śrī Udayanāchārya with four commentaries*. Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1957.

NVTṬ = Vācaspatimiśra: *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭīkā*. Anantalal Thakur (ed.): *Nyāya-vārttika-tātparyā-ṭīkā of Vācaspatimiśra*. Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1996.

NVTP = Udayana: *Nyāya-vārttika-tātparyā-pariśuddhi*. (1) Thakur A. (ed.): *Nyāya-vārttika-tātparyā-pariśuddhi of Udayanācārya*. Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1996. (2) Rajeshwara Sastri Dravid (ed.): *Nyayavartik-tatparyā Tika by Sri Vachaspati Mishra*. Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1925.

POLLOCK 2007 = Pollock, Sheldon: *The Language of the Gods in the World of Men*. Permanent Black, Ranikhet 2007.

POTTER 1977 = Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Motilal Banarsidass, Delhi 1977.

RṬ = *Ratna-ṭīkā*. Dalal C.D. (ed.): *Gaṇa-kārikā*. Central Library, Baroda 1920.

VS = Kaṇāda: *Vaiśeṣika-sūtra*. Muni Jambuvijaya (ed.): *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Oriental Institute, Baroda 1961.

VSV = Candrānanda: *Vaiśeṣika-sūtra-vṛtti*. Muni Jambuvijaya (ed.): *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Oriental Institute, Baroda 1961.

Summary

A reference to Kāpālikas in the *Nyāya-bhāṣya-vārttika*, *Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā* and *Nyāya-vārttika-tātparya-parīśuddhi*

The article is concerned with a reference to Kāpālika practices in the philosophical commentaries of the school of Nyāya, i.e. the *Nyāya-vārttika* of Uddyotakara, the *Nyāya-vārttika-tātparya-ṭīkā* of Vācaspatimiśra, and the *Nyāya-vārttika-tātparya-parīśuddhi* of Udayana. Peculiar nature of the reference lies in its stranded character, as one of a few references to the contestant theistic movements, and of marginal importance to philosophical discussion at hand. The purpose of the article is to compare this occurrence with other examples of textual references present in the *Nyāya-vārttika*, as well as in other instances of philosophical debates contained in the work.

Potyczki Buddy z Jadźnawalkją (I).
Kilka uwag o wczesnobuddyjskiej polemice z myślą
wczesnych upaniszad wyrażoną w *Jadźnawalkjakandzie*
Bryhadaranjaka Upaniszady

PRZEMYSŁAW SZCZUREK

1. Wprowadzenie

W niejednej pracy poświęconej wczesnemu buddyzmowi, jego genezie, ideom i nauce przekazywanej przez historycznego Buddę, znajdują się informacje o tym, że u podstaw pewnych elementów doktryny Buddy leżały pewne elementy doktryn – późnowedyjskiej i wczesnobramińskiej. Z pewnością nowopowstająca koncepcja etyczna i religijna stanowiła w jakiejś mierze kontynuację bądź ewolucję idei wedyjskich i postwedyjskiego braminizmu. Nauczyciel i przewodnik duchowy, chcący przekazać nowe, własne idee, zmuszony był niejednokrotnie przedstawiać je na tle już istniejących, odwoływać się do wyobrażeń, pojęć i terminów znanych, wprowadzonych przez wcześniejsze pokolenia kapłanów, nauczycieli i przewodników duchowych. Jednak to, co stanowi o istocie wczesnego buddyzmu, wyrasta z bezpośrednio lub pośrednio wyrażonych propozycji alternatywnych wobec idei bramińskich. *Dhamma*, formułowana przez Buddę na różne sposoby przez czterdzieści pięć lat jego „kariery nauczycielskiej”, jawi się nie tylko jako kroczenie obok czy odchodzenie od wedyzmu i braminizmu, lecz niezwykle często jako dysputa z myślą bramińską, polemika, niekiedy wręcz opozycja wobec wczesnego braminizmu, co zresztą jest nierzadko podkreślane w suttach Kanonu palijskiego.¹ Jednym z efektów studiów zmierzających w stronę

¹ Zwłaszcza prace Richarda Gombricha, na które często powołuje się tutaj autor niniejszego artykułu, podkreślają elementy dyskusji, debaty, nierzadko polemiki w doktrynie formułowanej przez historycznego Buddę. Przybliżają nas ponadto do rozpoznania jednej z podstawowych metod, do której odwoływał się Budda prowadząc życie wędrownego mistrza i nauczyciela dhammy. By zacytować własne słowa brytyjskiego uczonego (GOMBRICH 1996: 13): “(...) the Buddha, like anyone else, was communicating in a social context, reacting to his social environment and hoping in turn

ukazania tej opozycji i dysputy jest między innymi powszechne, jak się zdaje, przekonanie, że wczesnobuddyjska koncepcja annaty (pal. *anattā*; sanskr. *anātman*) – nie-substancjalności, bezjaźniowości, odrzucenia istnienia oraz wszelkich rozważań na temat istnienia duszy, jaźni, bytu, tj. trwałej i nieziennej zasady w człowieku (pal. *attā*) – była w ogromnej mierze odpowiedzią na zawarte we wczesnych upanisadach koncepcje jaźni, bytu, atmana–brahmana (*ātman*, *brahman*).²

Najstarsze świadectwa literatury buddyjskiej i odnoszące się do nich niektóre badania filozoficzne, historyczno-literackie i filologiczne pozwalają na stwierdzenie, że niemała rola w procesie formułowania się doktryny Buddy przyznana być musi jego osobistym kontaktom i dysputom, czasami dysputom polemicznym, a czasami także przekształceniom koncepcji i terminów, które znalazły swoje odzwierciedlenie zarówno we wczesnych brahmanach (*brāhmaṇa*), jak i dwóch najstarszych upanisadach, *Bryhadaranjaka Upaniszadzie* (*Brhadāranyaka Upaniṣad*, *BU*) oraz *Āchandogja Upaniszadzie* (*Chāṇḍogya Upaniṣad*, *ChU*). Prace takich autorów jak K. N. Jayatilleke (1963), Kenneth Roy Norman (1981; 1990), Richard Gombrich (1990; 1992; 1996; 2001; 2009), czy Alexander Wynne (2007; 2010), by ograniczyć się do badaczy przywoływanych poniżej w niniejszej publikacji, skłaniają do przypuszczeń, że szczególnie, jeśli nie kluczową rolę w tym procesie przyznać trzeba naukom, które tradycja upanisadowa przypisała wielkiemu mędrcomu bramińskiemu o imieniu Jadźńawalkja (*Yājñavalkya*) i które przedstawione zostały w centralnej partii *Bryhadaranjaka Upaniszady*, znanej jako *Jadźńawalkjakanda* (*Yājñavalkya-kāṇḍa* = *BU* 3–4). Według niekiedy spotykanej opinii, tę partię *Bryhadaranjaki* można określić mianem serca wczesnoupaniszadowej myśli.³

to influence those around him. (...) The *dharma* is the product of argument and debate, the debate going on in the oral culture of renouces and brahmins (*samaṇa-brāhmaṇa*), (...), in the upper Ganges plain in the fifth century B.C.”

² Zob. przede wszystkim: NORMAN 1981; COLLINS 1982; GETHIN 1998; HAMILTON 2000; GOMBRICH 1996; 2009. Por. także poniżej w tym artykule.

³ *Bryhadaranjaka Upaniszada* dość zgodnie uznawana jest za najstarszą spośród wszystkich najdawniejszych upanisad, nawet jeżeli poszczególne jej części i indywidualne passusy są relatywnie późniejsze. Formalnie stanowi ostatnią część obszernej brahmany pt. *Śatapathabrahmana* (*Śatapatha Brāhmaṇa*), należącej do tradycji tzw. *Białej Jadźurwedy* (*Śukla Yajurveda*). *BU* składa się z trzech części, sekcji, bądź ksiąg – kand (*kāṇḍa*), które najprawdopodobniej stanowiły trzy odrębne partie literatury wczesnoupaniszadowej, zanim zostały scalone w jedną kompozycję: *Księga miodu* (*Madhu-kāṇḍa*, biorąca swoją nazwę od ostatniej części, *BU* 2.5) – *adhjaje* (*adhyāya*) 1-2, *Księga Jadźńawalkji* (*Yājñavalkya-kāṇḍa*, od imienia mędrca odgrywającego tu główną

W niniejszym artykule, jak i jego późniejszej kontynuacji, chciałbym skoncentrować się na zagadnieniu wczesnobbuddyjskiej debaty z wczesnobramińską myślą filozoficzno-religijną wyrażoną w tekście *Jadźnawalkjakandy* (JK). Podstawę dla tego rodzaju rozważań stanowią przede wszystkim wnioski, które wyciągnąć można z porównania niektórych miejsc Kanonu palijskiego z pewnymi partiami JK. Ograniczam się jedynie do kilku przykładów i ilustracji, jednak przykładów – jak się zdaje – najbardziej spektakularnych i pozwalających zilustrować sposób, w jaki Budda, formułując i wyrażając swoje własne idee, czynił odwołania bądź aluzje do koncepcji, które wyrażone zostały w tej znanej partii literatury upaniszad, jednej z najstarszych, a zarazem jednej z najbardziej reprezentatywnych dla wyrażenia idei upaniszadowych. Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na polemiczny charakter wypowiedzi Buddy (bądź przypisywanych Buddzie przez wczesnobbuddyjskich redaktorów Kanonu palijskiego), jako najbardziej znaczący efekt jego kontaktów z propagatorami i obrońcami tak zwanej (i szeroko rozumianej) tradycji ortodoksyjnej, określanej najczęściej jako późnowedyjska bądź wczesnobramińska. Z tego powodu, tzn. chcąc podkreślić wagę

rolę) – adhjaje 3-4, i *Księga dodatkowa/uzupełniająca* (*Khila-kāṇḍa*) – adhjaje 5-6. Badania, głównie językowe, pozwalają na wysunięcie hipotezy o późniejszym rodowodzie ostatniej kandy względem dwóch pozostałych.

OLIVELLE (1998: 29-30), podsumowując najbardziej rozsądne i wiarygodne – jak się zdaje – badania filologiczne nad tekstem *BU*, zwraca uwagę na trzy zasadnicze fazy w procesie redakcji tekstu. Na pierwszą fazę składają się indywidualne ustępy, dialogi i opowieści, które mogły/musiały być przechowywane w pamięci poszczególnych jednostek lub grup (kręgów lub „szkół” bramińskich, ale także jednostek i kręgów nieortodoksyjnych wobec postwedyjskiego braminizmu). Drugą fazę stanowiły prace adaptacyjne i redakcyjne, których efektem stały się trzy niezależne zbiory, kolekcje tekstów, które dotarły w postaci trzech wymienionych ksiąg – kand *BU*. Co najmniej kilka argumentów przemawia za redakcyjną niezależnością i oddzielnością tych trzech zbiorów. Najważniejszy znaje się być ten, że każdy ze zbiorów przechował własną genealogię nauczycieli, mistrzów linii przekazu, dołączoną pod koniec każdej kandy, a także ten, że historia o Jadźnawalkji i jego dwóch żonach (czyli pouczenia Jadźnawalkji skierowane do Maitreji) została niezależnie od siebie umieszczona w dwóch kandach, jako *BU* 2.4 i 4.5. Trzecia faza charakteryzuje się scaleniem redakcyjnym trzech niezależnych tekstów w jedną całość oraz włączeniem ich do *Śatapatha Brahmany*. (Nie można wykluczyć, że w tej fazie poszczególne partie tekstu poddane zostały dalszym rozszerzeniom.)

BU przetrwała w dwóch redakcjach, „szkół” Madhjandinów (*Mādhyandina*) i Kanwów (*Kāṇva*), różniących się od siebie w szczegółach poszczególnych passusów, jednak zasadniczo przekazujących ten sam tekst. Cytowane poniżej ustępy pochodzą z redakcji Kanwów. Nt. bardziej szczegółowych badań nad tekstem *BU*, w tym nad jego redakcją, zob. przede wszystkim DEUSSEN 1995: 389-544 (tłumaczenie angielskie *BU*, wstępu i komentarzy; oryginał niemiecki - 1897); HANEFELD 1976; OLIVELLE 1998.

wczesnobuddyjskiej polemiki w okresie kształtowania się nowej, a zarazem nowatorskiej religii w V w. p.n.e., pozwalam sobie na takie właśnie, być może ograniczone nieco, ujęcie problemu, mając świadomość tego, iż odbiorca niniejszych rozważań może miejscami odnieść wrażenie pewnej jednostronności przekazu.

Większość zagadnień zaprezentowanych w niniejszym artykule poddana już została mniej lub bardziej szczegółowym analizom filologicznym, literaturoznawczym czy filozoficznym (co zostanie odnotowane w kolejnych partiach tego tekstu). Tak więc oryginalność badań nie była jedynym czynnikiem leżącym u podstaw przedstawionych tu rozważań komparatystycznych. Ponowne odwołanie się do podjętych już wcześniej badań, tych zestawiających i konfrontujących niektóre ustępy Kanonu palijskiego z ustępami z *BU*, a zwłaszcza zestawienie w jednym miejscu kilku analiz przedstawionych niezależnie od siebie, pozwala zwrócić uwagę na szczególną rolę, jaką zdała się odegrać treść *JK* w procesie formułowania niektórych istotnych elementów buddyjskiej dhammy. Być może tego rodzaju praca również przybliżyła do uchwycenia momentów formułowania się tych elementów. Przede wszystkim zaś pokazuje względną chronologię nauk głoszonych przez, bądź choćby przypisywanych *Jadźńawalkji* w tekście *JK* (wcześniejsze) w stosunku do nauk Buddy (późniejsze), oraz pozwala krytycznie odnieść się do propagowanych niekiedy hipotez o postbuddyjskiej genezie tej partii najstarszej z upanisad, *Bryhadaranjaka Upaniszady*.⁴

2. Stan świadomości bez świadomości, widzenie bez widzenia. Budda kontra Uddaka Ramaputta – duchowy sprzymierzeniec Jadźńawalkji

Co najmniej dwa ustępy *Jadźńawalkjakandy* zdają się odwoływać do pojęcia i koncepcji stanu najwyższej świadomości czy tzw. nieprzechodniej (samo-)świadomości. Najprawdopodobniej względem tej właśnie koncepcji poczynione zostały także refleksje w kilku passusach Kanonu palijskiego. Wiążą się one przede wszystkim z okresem poprzedzającym wyłonienie się pierwszych punktów doktryny Buddy. Teksty wczesnobuddyjskie pozwalają sądzić, że sam Budda zapoznał się z tą upanisadową koncepcją dzięki Uddace Ramaputcie (pal. Uddaka Rāmaputta, sanskr. Udraka Rāmaputra), jednemu ze swoich dwóch

⁴ Por. BRONKHORST 2007; JOSHI 2008.

wybitnych nauczycieli (z okresu pomiędzy opuszczeniem domu a osiągnięciem przebudzenia).

W końcowej partii sławnego dialogu pomiędzy Jadźnawalkją i jego małżonką, Maitreji (Maitreyī), umieszczonym w dwóch miejscach *BU* (2,4; 4,5), upaniszadowy mędrzec podsumowuje przypowieść o soli (której odmienne wersje znajdują się w obu tych wersjach⁵) i stwierdza, że „po śmierci nie ma świadomości” (2, 4.12 / 4,5.13: *na pretya samjñāstīty are bravīmi*). To lapidarne stwierdzenie wywołuje pewien zamęt w umyśle Maitreji, mędrzec czyni zatem dalsze objaśnienie. Najpierw stwierdza, że – wobec nieprzemijalności i niezniszczalnej natury bytu/jażni (*ātman*) – ów stan braku świadomości nie może być utożsamiany ze stanem zaślepienia czy otępienia (*moha*)⁶. Następnie argumentuje w taki sposób, żeby w konsekwencji wyciągnąć wniosek, iż wyrażone wcześniej stwierdzenie o braku świadomości po śmierci jest tożsame ze stwierdzeniem o stanie najwyższej świadomości po śmierci.⁷ Stan najwyższej świadomości bytu – atmana, to nie stan kompletnej nieświadomości, lecz stan świadomości “nieprzechodniej”, świadomości bez jakiegokolwiek (innego) przedmiotu świadomości. To, co było początkowo opisywane jako brak świadomości, jest w rzeczywistości stanem świadomości najwyższej, ostatecznej, nieprzechodniej. Ten, dla kogo już więcej nie istnieje świat dwójni, nie postrzega już niczego, jako że nie ma dla niego niczego, przy pomocy czego mógłby postrzegać. Nie istnieje żadna świadomość obiektu/przedmiotu, gdy wszystko staje się atmanem.⁸ Wcześniejszy argument Jadźnawalkji, chociaż w dwóch partiach tekstu egzemplifikowany w odmienny sposób (w 2,4.12 oparty na porównaniu do wody i soli, w 4,5.13 – do masy soli), ma doprowadzić do konkluzji, że jedyny najwyższy byt – atman, podmiot świadomości, jest niezmienną “masą” świadomości.⁹

Wydaje się, że wśród wczesnobbuddyjskich świadectw można znaleźć buddyjską refleksję polemiczną z tak przedstawionym stanem najwyższej świadomości, na co uwagę zwrócił przede wszystkim Alexander Wynne

⁵ Zob. przede wszystkim: HANEFELD 1976: 100-104.

⁶ 2,4.13 / 4,5.14: *na vā are 'ham moham bravīmi*; 4,5.14: *avināśī vā are 'yam ātmānuchittidharmā*.

⁷ HANEFELD 1976: 105-106; WYNNE 2007: 38.

⁸ 4,5.15 (i nieco odmienna wersja w 2,4.14): *yatra hi dvaitam bhavati tad itara itaram paśyati tad itara itaram jighrati* (itd., *rasate, abhivadati, śrṇoti, manute, sprśati, vijānāti*) / *yatra tu asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kam paśyeta tat kena kam jighrati* (itd.).

⁹ 2,4.12: *idam mahad bhūtam anantaram apāram vijñānaghana eva*; 4,5.13: *ayam ātmā, anantaro 'bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva*.

(WYNNE 2007). W kilku miejscach Kanonu palijskiego, gdzie przedstawione zostały poglądy niebuddyjskich wyrzeczeńców i filozofów, znajdują się ustępy przedstawiające formę medytacji, której cel zdaje się dość dokładnie korespondować z konkluzją Jadźñawalkji na temat stanu najwyższej (nieprzechodniej) świadomości. *Ariyapariyesana Sutta* (“Dysputa o szlachetnym poszukiwaniu”) ze zbioru *Majjhima Nikāya* (*Sutta* nr 26; *M.* I 160-175), gdzie przedstawione zostały główne charakterystyczne cechy i etapy ścieżki Buddy prowadzącej go do wyzwolenia (*nibbāna*), daje między innymi świadectwo doktryny, którą reprezentował jeden z najważniejszych nauczycieli Buddy, Uddaka Ramaputta. Medytacyjny cel Uddaki Ramaputty określony został jako “sfera/płaszczyzna/praktyka nie będąca/nie charakteryzująca się ani świadomością, ani nieświadomością”, innymi słowy: “sfera/płaszczyzna/praktyka ani świadomości, ani nieświadomości” (*nevasaññānāsaññāyatana*) (*M.* I 165)¹⁰.

Jeszcze bliższą korespondencję ze stanem braku zmysłowej świadomości, głoszonym przez Jadźñawalkję, zdaje się przedstawiać inny ustęp z *Madđdźhima Nikaji*.¹¹ W traktacie *Pañcattaya Sutta* (“Dysputa o pięciu i trzech”, *Sutta* nr 102; *M.* II 228-238; jest to “średniej długości” (*majjhima*), krótszy odpowiednik dłuższego traktatu *Brahmajāla Sutta* umieszczonego w zbiorze *Dīgha Nikāya*), gdzie przedstawione zostały (oraz odrzucone) koncepcje, poglądy i spekulacje różnych niebuddyjskich szkół, przedstawiony został także pogląd pewnych braminów i wędrownych mędrców-wyrzeczeńców (*brāhmaṇa – samaṇa*), którzy opisują byt/jażń (pal. *attā*) jako nie będący ani świadomym, ani nieświadomym, oraz nienaruszony po śmierci (*M.* II 231: *neva saññim nāsaññim attānaṃ (...) arogaṃ paraṃ maraṇa*), czyli w sytuacji, do której odnosi się także Jadźñawalkja w upaniszadowym świadectwie. Zgodnie z tą argumentacją, z jednej strony (normalna, zmysłowa) świadomość jest

¹⁰ Por. WYNNE 2007: 38-39.

M. I 165: [Budda rzekł:] “A wówczas, mnisi, podszedłem do Uddaki Ramaputty i spytałem go: ‘Jak dalece, przyjacielu, Rama ogłosił tę doktrynę (*dhamma*), po tym, jak sam ją sobie uświadomił, sam ją doświadczył i przyswoił sobie?’ Gdy to zostało powiedziane, Uddaka Ramaputta ogłosił sferę ani świadomości, ani nieświadomości.” (*Atha khvāhaṃ bhikkhave yena Uddako Rāmaputto ten’ upasaṅkamim, upasaṅkamitvā Uddakaṃ Rāmaputtaṃ etad avocaṃ: Kittāvatā no āvuso Rāmo imaṃ dhammaṃ sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja pavedesīti. Evaṃ vutte bhikkhave Uddako Rāmaputto nevasaññānāsaññāyatanaṃ pavedesi.*)

Teksty palijskie cytowane są według wydań Pali Text Society. Przekłady z pali i z sanskrytu pochodzą od autora artykułu (o ile nie zaznaczono inaczej).

¹¹ Por. JAYATILLEKE 1963: 41-42; WYNNE 2007: 38-39.

charakteryzowana jako “choroba, puchnący czyrak, kolec” (*saññā rogo sañña gaṇḍo sañña sallam*), z drugiej strony, nieświadomość jest całkowitym zaślepieniem (*asañña sammoho*). To czyni ze stanu ani świadomości, ani nieświadomości stan pełen spokoju i doskonałości (*etaṃ santam etaṃ pañitam yad idam nevasa*).¹²

Porównanie obu tekstów Kanonu palijskiego pozwala przypuszczać, iż zgodny jest medytacyjny cel, który reprezentuje Uddaka Ramaputta (*M. I 166-67*), z celem innych niebuddyjskich braminów i wyrzeczeńców (*M. II 231*).¹³ Oba świadectwa palijskie zdają się ponadto reprezentować tę samą tradycję pojmowania stanu najwyższej świadomości (tzw. świadomości nieprzechodniej), co Jadźnawalkja, gdy wyraźnie wskazuje on na to, że po śmierci nie ma ani świadomości (*samjñā*), ani jej braku.

Co więcej, Alexander Wynne (2007: 40-42) posłużył się przekonującą argumentacją, by pokazać, że aforystyczne wyrażenie: *passan na passati* – “widząc nie widzi”, przypisywane przez Buddę Uddace Ramaputcie w innej części *Suttapitaki* (*Sutta Piṭaka*), tj. w *Pāsādikā Suttanta* ze zbioru *Digha Nikaja* (*Sutta* nr 29; *D. III 126-27*), może być uznane za charakterystykę tego samego stanu osiągniętego przy pomocy medytacji, co stan określony wyrażeniem: *nevasaññānāsaññāyatana* (*M. I 166*), oba wyrażenia powiązane zostały z jednym i tym samym imieniem niebuddyjskiego nauczyciela religijnego. To aforystyczne powiedzenie umieszczone zostało w kontekście wyrażonej przez Buddę krytyki innych nauczycieli duchowych, wartości ich doktryn i zgromadzeń religijnych.

Ćundo, Uddaka Ramaputta w taki sposób zwykł mówić: ‘widząc nie widzi’. A co widząc [czego] nie widzi? Widzi powierzchnię dobrze naostrzonej brzytwy, lecz nie widzi jej ostrza. O tym, Ćundo, mówi się: ‘widząc nie widzi’. Ale to właśnie, Ćundo, wypowiedane przez Uddakę Ramaputtę jest niskie, prostackie, ordynarne, nieszlachetne, niekorzystne i dotyczy jedynie brzytwy. A o czymkolwiek, Ćundo, mówiący w sposób właściwy chciałby powiedzieć: ‘widząc nie widzi’, to właśnie tylko o tym [a nie o czym innym] mówiący

¹² JAYATILLEKE (1963: 42) zwraca uwagę na paralelność terminów i koncepcji *sammoha* z ustępu palijskiego oraz *moha* jako konsternacji, zaślepienia Maitreji w jej rozumieniu pojęcia i stanu *a-samjñā* (*BU 2,4.13: atraiva mā bhagavān amūmuhan na pretya samjñāstīti*; 4,5.14: *atraiva mā bhagavān mohāntam āpīpat / na vā aham imam vijānāmi*). Maitreji zdaje się zatem pojmować stan nieświadomości oddzielnie, podobnie jak później odrzucany pogląd niebuddyjskich myślicieli z ustępu palijskiego (*asaññā sammoho*), na co Jadźnawalkja odpowiada: “Ja nie mówię o stanie zaślepienia” (2,4.13; 4,5.14: *na vā are 'ham moham bravīmi*).

¹³ WYNNE 2007: 38-39.

w sposób właściwy powinien powiedzieć: ‘widząc nie widzi’. A co widząc [czego] nie widzi? Oto pobożne życie, charakteryzujące się wszelkimi dobrymi przymiotami, zrealizowane pośród wszelkich dobrych przymiotów, pozbawione niedoskonałości, niemające niczego, co zbędne, [pobożne życie] dobrze oznajmione, dobrze naświetlone, kompletne pod każdym względem: to właśnie widzi. W tej sprawie, gdyby ktoś oddalił się od tego twierdząc, że wówczas byłoby ono bardziej czyste, to tego właśnie nie widzi. W tej sprawie, gdyby ktoś chciał osłabić wartość tego twierdząc, że wówczas byłoby ono kompletne, to tego właśnie nie widzi. O tym mówi się: ‘widząc nie widzi’. (D. III 126-127)¹⁴

Podążając za argumentacją Wynne’a (2007: 41), który powiązał ze sobą oba różne wyrażenia przypisywane Uddace Ramaputcie, aby zrównać ze sobą oba wyrażenia, można tu przede wszystkim uprościć negację i podwójną negację ze złożenia *nevasaññānāsaññā*:

nāsaññā [na-asaññā] = *saññānāti* = *passan*;

nevasaññā [n[a]-eva-saññā] = *na saññānāti* = *na passati*.

Można zatem założyć, że aforyzm “widząc nie widzi” został zastosowany przez Uddakę Ramaputtę po to, by objaśnić lub skomentować jego własną naukę o stanie “nie będącym ani świadomością, ani nieświadomością”, który to – jak już sugerowano powyżej – stanowić ma charakterystykę świadomości bez obiektu/przedmiotu świadomości.¹⁵

¹⁴ D. III 126.17: *Uddako sudam Cunda Rāmaputto evam vacam bhāsati: “passan na passatī ti”. kiñ ca passan na passatī ti? khurassa sādhumisitassa talam assa passati, dhārañ ca kho tassa na passati. idam vuccati Cunda “passan na passatī ti”. tam kho pan’ etam Cunda Uddakena Rāmaputtēna bhāsitam hīnam gammaṃ pothujjanikaṃ anariyaṃ anathasamhitam khuram eva sandhāya. yañ ca tam Cunda sammā vadamāno vadeyya: passan na passatī ti idam eva tam sammā vadamāno vadeyya: passam na passatī ti. kiñ ca passam na passatī ti? evam sabbākārasampannaṃ sabbākāraparipūraṃ anūnaṃ anadhikaṃ svākhātaṃ kevalaparipūraṃ brahmacariyaṃ suppakāsitaṃ ti, iti h’etaṃ passati. idam ettha apakaḍḍheyya: evan tam parisuddhataṃ assā ti, iti h’etaṃ na passati. idam ettha upakaḍḍheyya: evan tam paripūraṃ assā ti, iti h’etaṃ na passati. idam vuccati: passan na passatī ti.*

¹⁵ WYNNE 2007: 41. JAYATILLEKE (1963: 58) i WYNNE (2007: 42-43) sugerują, że w kilku miejscach wczesnych upaniszad, włącznie z omawianymi tutaj, czasownik *drś* (*paś*) – ‘patrzeć, widzieć’ mógł być użyty nie tylko po to, aby wskazać na percepcję wzrokową, lecz także na percepcję ogólnie rzecz biorąc (tj. percepcję odnoszącą się także do innych zmysłów). Czasownik *drś* okazał się być najprawdopodobniej najlepszym “reprezentantem” na skrótowe i podsumowujące określenie aktywności wszystkich zmysłów. Tak więc w przypadku omawianych tu *passusów*, trzeba by także wziąć pod uwagę jego rozszerzone znaczenie.

Pewien interpretacyjny problem pojawia się, gdy wziąć pod uwagę porównanie, które towarzyszy zwrotowi “widząc nie widzi”. Budda wskazuje kogoś, kto widzi powierzchnię/głównię/brzeszczot brzytwy, nie dostrzegając jednocześnie jej ostrza/ostrej krawędzi. To ma wskazywać na świadomość konkretnego, namacalnego i obecnego obiektu (głównia brzytwy) z jednoczesnym brakiem świadomości na tyle subtelnej, aby postrzegać to, co niepostrzegalne i nieuchwytnie zmysłowo (ostra krawędź brzytwy). Na podstawie przytoczonego fragmentu palijskiego możemy najprawdopodobniej zinterpretować aforystyczny zwrot w interpretacji Buddy w następujący sposób: “patrząc nie widzi”, “choć patrzy nie widzi”. Wydaje się, że rozsądne i niepozbawione podstaw jest przyjęcie argumentacji Wynne’a, który twierdzi, iż w tak przedstawionym obrazie – mającym charakteryzować naukę nie do przyjęcia z punktu widzenia nauki Buddy – mamy do czynienia z rozmyślnie i celowo zastosowanym zabiegiem inwersji, odwrócenia o sto osiemdziesiąt stopni oryginalnie głoszonej nauki.¹⁶ Tego rodzaju interpretacja staje się kluczowa w dostrzeżeniu problemu polemicznego. Według tekstu palijskiego porównanie odnoszące się do dostrzegania główki brzytwy a zarazem niedostrzegania jej ostrza, to słowa wypowiedziane nie przez Uddakę Ramaputtę, lecz przez samego Buddę, będące jego własnym komentarzem do aforyzmu przypisywanego Uddace Ramaputcie. Oryginalne porównanie mające charakteryzować stan najwyższej, nieprzechodniej świadomości, głoszone przez Uddakę Ramaputtę, miało najprawdopodobniej być oparte na obrazie dokładnie przeciwnym: ten, kto “widząc nie widzi” miał być kimś ze świadomością tak subtelną, że postrzegał to, co niepostrzegalne (ostrze brzytwy), a jednocześnie nie postrzegał (tzn. nie miał potrzeby postrzegania) żadnych materialnych i namacalnych przedmiotów (głównia brzytwy). A zatem według oryginalnej nauki Uddaki Ramaputty aforystyczny zwrot można by/należałoby najprawdopodobniej rozumieć nie w sposób: “patrząc nie widzi”, “choć patrzy nie widzi”, lecz w sposób: “widzi, choć nie patrzy” (“[jest] widzący/widzi/dostrzega [prawdziwie], [choć] nie patrzy [oczami]”).¹⁷ Hipotezę odnoszącą się do

¹⁶ WYNNE 2007: 41-42.

¹⁷ W tym kontekście wydaje się prawdopodobne przypuszczenie, że jakaś aluzja do tego oryginalnego (i być może dobrze znanego) porównania zachowała się w stwierdzeniu z *Katha Upaniszady* (*Kaṭha Upaniṣad*) 3.14cd: *kṣurasya dhārā niṣitā duratyayā durgam pathas tat kavayo vadanti* (“krawędź brzytwy jest ostra i trudna do przeniknięcia/trudno dostępna, to – jak mówią wieszczowie – trudna do przebycia ścieżka”). (Por. jeszcze raz przytoczone powyżej sformułowanie Buddy w *D.* III 126: *khurassa sādhanisitassa talam assa passati, dhāraṇ ca kho tassa na passati*.)

prawdopodobieństwa inwersji oryginalnego porównania można, jak się zdaje, potwierdzić przez odwołanie się do innych i wcale nierzadkich tego typu przykładów z Kanonu palijskiego, wskazujących wręcz na coś w rodzaju “techniki dydaktycznej”. Odwracanie do góry nogami bądź przekraczanie niektórych poglądów czy terminów swoich oponentów może być uznane za jeden z “technicznych” zabiegów, czy wręcz trików (jeśli można się tak kolokwialnie wyrazić w odniesieniu do nauczania Przebudzonego), do którego Budda odwoływał się nierzadko, gdy dyskutował z doktrynami, ideami, poglądami, które negował i odrzucał, albo też gdy je przekształcał po to, aby osiągnąć swój własny cel.¹⁸

Wydaje się, iż koncepcja odrzucona przez Buddę w *D. III* 126 (po tym, jak najprawdopodobniej poddana została inwersji) znalazła pewne odbicie w tekście *Bryhadaranjaka Upaniszady* 4,3.23, w opisie stanu głębokiego snu bez marzeń sennych.¹⁹ Znajdujemy tu niemal to samo wyrażenie, które znalazło się w Kanonie palijskim, tj. *paśyan vai tan na paśyati*:

Zaprawdę, co do tego, że nie widzi, to właśnie widząc (*paśyan vai*) nie widzi (*na paśyati*). Albowiem nie istnieje ustanie widzenia

¹⁸ Por. przede wszystkim: GOMBRICH 1990; 1992; 1996: 17-21, 42, 66; WYNNE 2007: 41. Za jeden z ciekawszych przykładów przejmowania bramińskiej terminologii i zaadaptowania jej do kontekstu własnej nauki przy równoczesnym odwróceniu pierwotnego znaczenia, można uznać wczesnobuddyjskie odwołania w Kanonie palijskim do terminów *brāhmaṇa* i *brahmabhūta* (por. GOMBRICH 1996: 20, 42). W początkowych partiach dzieła *Mahavāgga* ze zbioru *Vinaya Piṭaka* (*Vin.* I 2) Budda określa siebie samego mianem bramina (*brāhmaṇa*), chociaż oczywiście nie pochodził z warny bramińskiej. W kilku miejscach *Sutta Pitaki* (por. zwł. *Dhammapada* 383-421/26.1-41) pojawia się redefinicja terminu *brāhmaṇa* jako osoby, którą do tego określenia uprawnia nie jej pochodzenie społeczne, lecz cnoty moralne, mądrość i etyczne postępowanie. Metaforycznym przekręceniem myśli bramińskiej i dopasowaniem terminu oponenta dla własnego celu jest jedna z charakterystyk osoby oświeconej jako żyjącej *brahmabhūtena attanā* – “z istotą (tj. swoim własnym ja, por. poniżej w artykule), która stała się brahmanem” (*Aṅguttara Nikāya* II 211). Sam Budda określa siebie niekiedy jako *brahmabhūta* (np. *Majjhima Nikāya* I 111). GOMBRICH (1996: 66) zwraca uwagę na zaproponowaną przez Buddę metaforyczną reinterpretację idei trzech ogni ofiarnych, do których stałego podtrzymywania zobowiązany był tradycyjnie bramiński pan domu (*Aṅguttara Nikāya* IV 41-46). W efekcie tej reinterpretacji opartej na zamierzonej grze słów najpierw trzy ognie ofiarne zestawione zostają z ogniami namiętności, nienawiści i zaślepienia, a następnie wschodni ogień *āhavanīya* przedstawiony zostaje jako ten, który reprezentuje rodziców, zachodni ogień *gārhapatya* – domowników i krewnych, a południowy ogień *dakṣiṇāgni* – świętych mężów (wyrzeczeńców i braminów). Poprzez odwołanie się do rytualnej codzienności bramińskiej Budda przeprowadza wykład etyczny: podtrzymywanie ogni ofiarnych winno być realizowane poprzez wspieranie ludzi.

¹⁹ WYNNE 2007: 42-43.

widzącego z powodu niezniszczalności [widzącego]. Lecz nie jest to dwoistość – druga rzeczywistość, oddzielna, inna od tego, co może widzieć. (BU 4,3.23)²⁰

Zwóćmy uwagę, że podobnie do tego, jak zauważone zostało podobieństwo myśli w trzech różnych, przytoczonych powyżej partiach Kanonu palijskiego (M. I 166-67; II 231; D. III 126), można także zauważyć podobieństwo dwóch partii z BU (JK), gdzie Jadźnawalkja omawia medytacyjny stan tzw. nieprzechodniej świadomości, tj. stan indywidualnej wewnętrznej jedności, bądź identyfikacji z nie-dwoistym bytem, zarówno po śmierci (BU 4,5.13-15), jak i w stanie głębokiego snu bez marzeń sennych (4,3.23). W obu partiach sanskryckich dostrzegalne są także pewne podobieństwa werbalne.²¹

Jadźnawalkja w swoim nauczaniu wydobywa i propaguje najprawdopodobniej ten sam aspekt medytacyjny, oparty na dotarciu do jedynej prawdziwej rzeczywistości, nieśmiertelnego bytu – atmana, co Uddaka Ramaputta. Wydaje się zatem całkiem prawdopodobne, iż zwrot *paśyan (...)* na *paśyati*, do którego odwołują się świadectwa zarówno sanskryckie, jak i palijskie, funkcjonował w pewnych kręgach nauczycieli i mistrzów duchowych jako coś w rodzaju wędrującej, płynnej frazy aforystycznej, mającej charakteryzować koncepcję tzw. nieprzechodniej świadomości.²²

²⁰ *yad vai tan na paśyati paśyan vai tan na paśyati / na hi draṣṭur drṣṭer viparilopo vidyate 'vināśivāt / na tu tad dvāitam asti tato 'nyad vibhaktāṃ yat paśyēt /*

OLIVELLE (1998: 115) w swoim wydaniu i tłumaczeniu najstarszych upaniszad, tłumaczy *paśyan vai* jako “he is quite capable of seeing”. WYNNE (2007: 42) zauważa, iż w takim tłumaczeniu gubi się metaforyczny aspekt zwrotu *paśyay vai tan na paśyati*. Zauważmy jednak, że w nocie komentującej ten ustęp OLIVELLE (1998: 517) wyjaśnia “zdolność postrzegania” (“capacity of perceiving”) nie jako zdolność postrzegania zmysłowego (4,3.23-31: widzenie, wążanie, smakowanie, mówienie, słyszenie, myślenie, dotykanie, poznawanie), lecz jako najgłębszą świadomość Bytu, “świadomość nieprzechodnią” (“intransitive consciousness”; “The self in deep sleep (...) does not see because there is nothing to see except himself”). To mniej więcej to samo, co Wynne mówi o podmiocie postrzegania, że gdy widzi naprawdę, “he is still conscious, although he does not ‘see’ anything in particular”.

²¹ Por. zvl. te same zwroty charakteryzujące stan najwyższej świadomości w obu partiach *Jadźnawalkjakandy*: BU 4,5.14 (K): *avināśī vā are 'yam ātmānucchittidharmā*, oraz 4,3.23: *na hi draṣṭur drṣṭer viparilopo vidyate 'vināśivāt*; BU 4,5.15: *yatra hi dvāitam iva bhavati tad itara itarāṃ paśyati (jighrati, rasayati, abhivadati, śrnoti, manute, sprśati, vijānāti)*, oraz: 4,3.23-31: *na tu tad dvāitam asti tato 'nyad vibhaktāṃ yat paśyēt (jighret, rasayet, vadet, śrnuyāt, manvīta, sprśet, vijānīvāt)*.

²² WYNNE 2007: 42-43.

W kontekście tematu niniejszego artykułu najbardziej istotny jest polemiczny charakter wypowiedzi Buddy, gdy opisuje on nauki głoszone przez Uddakę Ramaputtę. Oba passusy, w których wspomniany został stan *nevasaññānāsaññā* (M. I 166-67; II 231) zawierają konkluzje, które odrzucają wczesnobramińską (albo też zaadaptowaną przez wczesny braminizm) ideę nieprzechodniej świadomości bytu.²³ To samo następuje w przypadku objaśnienia przez Buddę zwrotu Uddaki *passan na passati* (D. III 126). W tym ostatnim przypadku, poprzez wyjątkową reinterpretację – tj. postawienie na głowie, całkowite odwrócenie – oryginalnej myśli, najprawdopodobniej dobrze znanego w niektórych kręgach myślicieli wczesnobramińskich i wędrownych mędrców porównania objaśniającego bramińskie wyrażenie aforystyczne, Budda osiąga swój cel zmarginalizowania i odrzucenia nauki o najwyższym stanie świadomości bytu, nauki propagowanej przynajmniej w niektórych kręgach upanisadowych myślicieli.²⁴ Nawiązując jeszcze raz do powyższych rozważań, można powiedzieć, że to, co Uddaka Ramaputta uznawał za najwyższą świadomość “ostrza brzytwy”, Budda reinterpretował jako jedynie zwykłą, przeciętną, prostą świadomość “głowni brzytwy” (co dodatkowo zostało poparte przez szereg dyskredytujących epitetów; por. powyższy cytat z D. III 126).

²³ Przyszły Budda, po tym jak osiągnął te same cele medytacyjne, co Uddaka Ramaputta, a nawet go przewyższył, opuścił go i porzucił jego nauki, jako że nie przybliżyły go one do wyzwolenia od cierpienia, którego poszukiwał.

M. I 166: [Budda:] “Wówczas tak pomyślałem: ‘Ta doktryna (*dhamma*) nie prowadzi do niechęci [do tego świata], ani do beznamiętności, ani do zaprzestania, ani do spokoju, ani do wyższej wiedzy, ani do przebudzenia, ani do nibbany – jest właśnie tylko osiągnięciem sfery nie będącej ani świadomością, ani nieświadomością. Dlatego nie osiągnąwszy wystarczająco dużo dzięki tej *dhammie*, odwróciłem się i zaniecałem tej doktryny”.

M. II 231-232: “Tathagata, o mnisi, rozumie to w taki sposób: ‘Ci dobrzy wyrzeczeńcy lub bramini, którzy opisują byt jako nie będący ani świadomym, ani nieświadomym, i nienaruszony po śmierci, opisują, że taki byt – nie będący ani świadomym, ani nieświadomym, i nienaruszony po śmierci – jest albo materialny, (...), albo nie jest ani materialny, ani niematerialny. Jeśli jacyś wyrzeczeńcy lub bramini opisują, że wkroczenie w tę sferę dokonuje się poprzez miarę formacji odnoszących się do tego, co widziane, słyszane, pomyślane, poznawane, to oznajmia się, że jest to nieszczęście dla wkroczenia w tę sferę. Ponieważ ta sfera, jak się oznajmia, nie może być osiągnięta jako osiągnięcie przez formację; ta sfera, jak się oznajmia, może być osiągnięta jako osiągnięcie wraz z pozostałością formacji. To jest uwarunkowane i grubiańskie, lecz istnieje ustanie formacji’. Poznawszy, że tak właśnie jest, widząc ucieczkę od tego, Tathagata przeszedł ponad tym.”

²⁴ Por. WYNNE 2007: 42-43 i przyp. 84.

Pod koniec zacytowanego ustępu z *Pāsādika Suttanta* (*D.* III 126) owo przekręcenie myśli i przez to zmarginalizowanie idei metafizycznej prowadzi do skierowania uwagi odbiorców w stronę kwestii bardziej istotnej dla Buddy, buddyjskiej sanghy (*saṅgha*) i etyki (jak się zdaje, w *D.* III 126 zostało to nawet formalnie zaznaczone przez powtórzenie pytania: “Widząc co, [czego] nie widzi?”). Zwracając się do swoich uczniów i zwolenników słowami odrzucającymi nauki niebuddyjskich nauczycieli, Budda jeszcze powtarza nawiązanie do aforystycznego zwrotu “widząc nie widzi”, ale po raz drugi podaje swoją, nową interpretację: przedstawiciel innej opcji religijnej dostrzega oczywiste wartości uświęconego życia w społeczności sanghy (tzn. “widzi”), ale nie wstępuje na drogę, aby je pogłębiać (tzn. “nie widzi”).

Zestawienie tekstów z Kanonu palijskiego z partiami tekstu *BU* pozwala przypuszczać, że koncepcja medytacyjna propagowana przez Uddakę Ramaputtę miała swoją genezę w spekulacjach odnotowanych i propagowanych w tekstach bramińskich, spekulacjach, które są najlepiej reprezentowane w nie-dualistycznych koncepcjach przypisywanych Jadźnawalkji, przedstawionych w *Jadźnawalkjakandzie*. O pewnym oddziaływaniu nauk Jadźnawalkji (bądź nauk przypisywanych Jadźnawalkji) w pewnych bramińskich kręgach medytacyjnych może dodatkowo zaświadczać palijski ustęp z *M.* II 231, przypisujący te nauki pewnym braminom i wyrzeczeńcom. Świadcstwo umieszczające Uddakę Ramaputtę w okolicach miejscowości Radżagryha (sanskryt. Rājagṛha, pol. Rājagaha), starożytnej stolicy królestwa Magadhy²⁵, każe przypuszczać, że nauki głoszone w *Jadźnawalkjakandzie* szerzone były w czasach Buddy w tym właśnie regionie, chociaż za ich kolebkę uznać trzeba – zgodnie ze wskazówkami w samym tekście *JK* – bardziej na wschód położone królestwo Widehy (Videha).²⁶ Królestwo to jeszcze w V w. p.n.e. znajdowało się w granicach terytorialnych tego, co Bronkhorst określił jako „Większa Magadha” („the Greater Magadha”), tj. w granicach królestwa Magadhy i otaczających je ziem, z grubsza obszar geograficzny, w którym nauczali Mahawira (Mahāvīra) i Budda.²⁷ Prawdopodobne jest przypuszczenie, że nauki zawarte w *JK* szerzone były w kręgach bramińskich „Większej Magadhy” jeszcze zanim zostały włączone do *BU*, a sam Budda spotkać się musiał z nimi wówczas, gdy przebywał

²⁵ WYNNE 2007: 12-14; 2010: 207.

²⁶ Por. WITZEL 1987: 198-99, 201; 1997: 322; OLIVELLE 1998: 13-15; 1999: 65.

²⁷ BRONKHORST 2007: 4. Obszar określony przez Bronkhorsta jako „the Greater Magadha” zawierał się z grubsza w obrębie terytorium dzisiejszych stanów Bihar i wschodni Uttar Pradeś.

w społeczności Uddaki Ramaputty w miejscowości Radżagryha lub w jej okolicach.

3. *Alagaddūpamasutta* kontra *Yājñavalkyakāṇḍa*

Jeden z najlepszych przykładów polemicznej dysputy Buddy z tymi elementami myśli wczesnych upanisad, za których protagonistę uznany został Jadźńawalkja, znajduje się w traktacie *Alagaddūpama Sutta* (=AS; “Dysputa nad przypowieścią o wężu wodnym” albo: “Dysputa o porównaniu z wężem wodnym”) ze zbioru *Majjhima Nikāya* (*Sutta* nr 22; *M.* I 130-142). Analizy i interpretacje tego tekstu dokonane przez Normana (1981), a zwłaszcza później przez Wynne’a (2010), wraz z uwagami takich badaczy jak Jayatilleke (1963) i Gombrich (1990: 15-16), pozwalają poznać Buddę we wczesnym etapie jego “kariery” nauczyciela i przewodnika duchowego, w procesie formułowania swojej doktryny, Buddę-nauczyciela, który między innymi odwoływał się do koncepcji wczesnych upanisad po to, aby sformułować swoje własne koncepcje. Tekst ten, który można uznać za dobry przykład wyjątkowej metody wczesnobuddyjskiej określanej jako “umiejężna metoda/biegiłość w metodzie/biegiłość w sposobie” (pal. *upāya-kosalla*; sanskr. *upāya-kauśalya*; ang. ‘skill in means’), mający najprawdopodobniej bardzo wczesną genezę (w porównaniu z innymi partiami Kanonu palijskiego), zdaje się zawierać jedno z najważniejszych przykładów odpowiedzi Buddy na idee upanisadowe. A niektóre wyrazy i zwroty w nim zawarte pozwalają na śmiałe przypuszczenia, iż Budda czynił tam aluzje przede wszystkim do nauk o nieśmiertelnym bycie przypisanych Jadźńawalkji w *Jadźńawalkjakandzie*.²⁸

²⁸ Z pewnością *Alagaddupama Sutta* może być uznana za jedną z najistotniejszych partii Kanonu palijskiego, jest też najprawdopodobniej jedną z najstarszych partii zbioru. Partia poprzedzająca ustępy analizowane w niniejszym artykule zawiera dwie znane przypowieści Buddy, o wężu wodnym (*M.* I 133-134) i o tratwie (*M.* I 134-135). Pretekstem do ich przytoczenia staje się opisanie postawy pewnego mnicha o imieniu Arittha (Ariṭṭha; scharakteryzowanego dodatkowo jako wykonującego w przeszłości zawód tresera sępów), która poddana została przez Buddę surowej krytyce. Arittha twierdzi, że rozkosze zmysłowe nie stanowią przeszkody dla mnicha na drodze rozwoju duchowego i nie stoją w sprzeczności z nauczaniem mistrza. Słowa te i postawa znajdują potępienie najpierw u innych mnichów, później u samego Buddy. Stwierdza on, że Arittha źle pojmuje i wypacza jego naukę, a przy tym wyraźnie zaznacza, że zarówno zbuntowanemu mnichowi, jak i każdemu innemu rozkosze zmysłowe mogą dać jedynie niewiele satysfakcji, powodują natomiast wiele bólu, udreki i cierpienia. Przy tej okazji Budda wypowiada się przeciwko niektórym mistrzom i ich doktrynom, o których

W środkowej części AS (M. I 135.27-136.16) Budda naucza o tym, że istnieje sześć „punktów widzenia”, „założeń [filozofii spekulacyjnej]” lub „poglądów opartych na związku przyczynowym” (*diṭṭhiṭṭhānāni*).²⁹ Wszystkie one – w interpretacji Buddy – są błędne. Pierwszy pogląd ma miejsce wówczas, gdy ktoś niewprawny w *ariyadhamma* – „dhammie/doktrynie szlachetnych”³⁰ – twierdzi o formie materialnej (*rūpa*): „to jest moje, ja jestem tym, to jest mój byt” (*etaṃ mama, es 'ham asmi, eso me attā*). Następne cztery poglądy mają miejsce wtedy, gdy twierdzi on to samo o odczuciach (uczuciach, wrażeniach) (*vedanā*),

twierdzi, że nie można ich sprawdzić poprzez (opartą na wglądzie intuicyjnym) mądrość (*paññā*), a służą jedynie zaspokojeniu egoistycznych korzyści. Ponadto źle zrozumiane, niewłaściwie pojęte – „uchwycone” nauki (*dhammā duggahītā*), błędnie nauczone, przyczyniają się jedynie do nieszczęścia i smutku, nie można dzięki nim osiągnąć zamierzonego celu. Przyczyną tego jest właśnie źle, niewłaściwie, błędne „uchwycenie” doktryny (*duggahītattā*), porównane do złego uchwycenia węża wodnego przez tego, kto chciałby go złapać. Zamiast właściwie pochwycić węża rozwidlonym prętem za szyję, niewprawny łowca chwytą go za tułów lub ogon, przez co naraża się na ukąszenie prowadzące do śmierci lub cierpienia. Podobnie jest z tymi nauczycielami, którzy niewłaściwie chwytają, tj. pojmują doktrynę. Odwrotny i zamierzony efekt daje właściwe uchwycenie i doskonalenie dhammy. Budda następnie przytacza przypowieść o tratwie po to, aby przestrzec mnichów przed dosłownym rozumieniem dhammy i przywiązywaniem się do jej litery. Tratwa zrobiona z trawy, patyków, gałęzi i liści umożliwia wędrowcy przepłynięcie się przez wodę na drugi brzeg. Wędrowiec jednak po osiągnięciu swojego celu – przepłynięciu się na drugi brzeg – powinien ją porzucić i dalej zmierzać ku celowi swojej wędrowki, nie zaś brać ją ze sobą, wkładając na głowę lub na barki i wędrować z nią po lądzie. Podobnie jest z doktryną Buddy – ma ona przede wszystkim (czy wręcz jedynie) ułatwić mnichom osiągnięcie ich celu ostatecznego, najwyższego dobra, nibbany, mnisi jednak nie mogą przywiązywać się do jej litery, traktować jej jako świętości samej w sobie. W tym sensie ten, kto osiągnie zamierzony cel religijny dzięki dhammie, może ją samą porzucić, tak jak wędrowiec tratwę, jako już niepotrzebną (nie oznacza to, oczywiście, porzucenia reguł wypływających z dhammy, religijnego, świętego życia). Tym bardziej, konkluduje Budda, należy porzucić błędne nauki. Po czym przechodzi do kwestii sześciu błędnych poglądów.

²⁹ HORNER 1993, 1: 174 (PTS Translation) tłumaczy zwrot *diṭṭhiṭṭhānāni* jako: ‘six views with causal relation’. W tłumaczeniu, którego autorami są Bhikkhu Nāṇamoli i Bhikkhu Bodhi (1995), zwrot ten przetłumaczony został jako ‘six standpoints for views’, w tłumaczeniu HOLDERA (2006: 108) ‘six standpoints for speculative views’, a w tłumaczeniu GETHINA (2008: 161) ‘six points of view’.

³⁰ Taka osoba jest ponadto charakteryzowana kilkoma innymi epitetami (M. I 135): „nieuczony w wiedzy religijnej, niemający na względzie szlachetnych, niemający wglądu w doktrynę szlachetnych, nieświadomy doktryny szlachetnych, niewzgardniający cnotliwych ludzi, niemający wglądu w doktrynę cnotliwych ludzi, nieświadomy doktryny cnotliwych ludzi, niewykształcony.” (*asutavā puthujjhano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto*).

postrzeżeniach (*saññā*), dyspozycjach/konstrukcjach psychicznych (*saṃkhārā*) oraz o tym, “cokolwiek jest widziane, słyszane, pomyślane, poznawane, osiągnięte, wyszukane, rozważone umysłem” (*ditṭham sutam mutam viññātāṃ pattāṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā*). Szósty błędny pogląd ma miejsce wówczas, gdy ktoś stwierdza: świat i byt są tym samym (ten świat to jest ten byt – *so loko so attā*), “po śmierci (dosł. odszedłszy [z tego świata]) stanę się trwały, stały, wieczny, niepodległy zmianom, będę tak trwał jakby ku wieczności”, oraz rozważa to jako: “to jest moje, ja jestem tym, to jest mój byt” (*so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariñāmadhammo, sassatisamaṃ tath 'eva thassāmīti, tam-pi: etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā ti samanupassati*). W przeciwieństwie do takiej postawy, ten, kto jest wprawny w *ariyadhamma* rozmyśla o wszystkich tych sześciu poglądach w sposób zgoła przeciwny, twierdząc: “to nie jest moje, ja nie jestem tym, to nie jest mój byt” (*n'etaṃ mama, n'eso 'ham asmi, na meso attā*). Rozważając w taki sposób, nie jest zatroskany, zaniepokojony czymś, co nie istnieje.

Wspólnym elementem sześciu błędnych poglądów jest to, że rozmaite elementy indywidualnego doświadczenia jednostki, a także pojmowania jednostki i świata, są rozważane przez ignoranta w sposób: „to jest moje, ja jestem tym, to jest mój byt” (*etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā*). Właściwe podejście jest dokładnym zaprzeczeniem tego stwierdzenia (*M.* 136.2-16). Norman (1981: 20) wskazał, że ten uznany za błędny rodzaj wyrażenia osobistej tożsamości znajduje odzwierciedlenie w nauce wczesnych upanisad. W stwierdzeniu *eso 'ham asmi* dostrzegł przeformułowanie na pierwszą osobę sławnego sformułowania z *Āchandogja Upaniszady*: *tat tvam asi* (*ChU* 6,8-16).³¹ Kilka sformułowań dwóch najstarszych upanisad mogło stanowić podstawę słownej aluzji w krytykowanym i odrzucanym stwierdzeniu z tekstu palijskiego: *eso me attā*. Norman (1981: 20) zwraca uwagę na *ChU* 3,14.3-4: *eṣa ma ātmāntarhṛdaye* (“to jest mój byt—atman znajdujący się głęboko w sercu”). Zauważmy ponadto, że może i tutaj przeformułowane zostało na pierwszą osobę jedno z wczesnoupaniszadowych sformułowań, jak na przykład to wyrażone przez Jadźñawalkję w *BU*: *eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ* (3,4.1-2; 3,5.1; “to jest twój byt znajdujący się wewnątrz wszystkiego”) lub: *eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ* (3,7.3-23, powtórzone w tej części 22 razy; “to jest twój byt, wewnętrzny rządca, nieśmiertelny”).

³¹ BRERETON (1986), a za nim także OLIVELLE (1998: 561), interpretuje stwierdzenie *tat tvam asi* nie jako “ty jesteś tym”, “to jesteś ty” (jak większość tłumaczy i komentatorów, “thou are that”), lecz: “that is how you are”. To jednak – jak zauważa WYNNE (2010: 202, przyp. 49) – nie stanowi różnicy dla argumentu Normana.

Pierwsze cztery spośród sześciu błędnych poglądów jednoznacznie przywodzą na myśl klasyczną wczesnobuddyjską listę pięciu khand (*khandha*), pięciu grup (agregatów), na które doktryna wczesnobuddyjska podzieliła wszystkie doświadczane zjawiska – cielesne, umysłowe, psychiczne, bądź też – innymi słowy – pięciu aspektów jednostkowego doświadczania świata³² (*rūpa* – forma materialna, *vedanā* – odczucia/uczucia, *saññā* – postrzeżenia, *samkhārā* – dyspozycje/konstrukcje psychiczne oraz *viññāna* – świadomość). Ignorant błędnie pojmuje indywidualną tożsamość, uznając materialną formę, odczucia, postrzeżenia, dyspozycje za swoją prawdziwą tożsamość, byt. Lecz zamiast wymienić w tym kontekście piątą grupę zjawisk doświadczanych (tj. świadomość, *viññāna*), pojawia się tu zwrot opisowy w postaci listy doświadczeń, wrażeń zmysłowych: “to, co jest widziane (*diṭṭam*), słyszane (*sutam*), pomyślane (*mutam*), poznane/rozpoznane (*viññātam*), osiągnięte (*pattam*), wyszukane/zbadane (*pariyesitam*) i rozważone umysłem (*anuvicaritaṃ manasā*).³³ Nie mamy tu zatem do czynienia z kontynuacją analizy różnych aspektów doświadczenia. Zamiast tego – jak się okazuje – Budda parafrazuje naukę Jadźnawalkji, którą odrzuca (w późniejszej partii tej sutty, *M. I 136.12-16*, znajduje się również i w tym przypadku odpowiedni przeciwstawny ustęp, charakteryzujący pogląd właściwy). Buddyjska parafraza staje się widoczna przy porównaniu ustępu palijskiego z ustępami *BU 2, 4.5* i *4,5.6*, w których pierwsze cztery elementy (opisane formami od czasowników: *drś*, *śru*, *man* i *vi-jñā* [wraz z jego synonimem w tym miejscu, *ni-dhyai*]) pokrywają się z pierwszymi czterema elementami buddyjskiego zwrotu opisowego. Jednak Jadźnawalkja stwierdza, że atman powinien i może być postrzegany na cztery sposoby:

“Maitreji, zaiste to atman, którego należy zobaczyć, którego należy usłyszeć, o którym należy myśleć, nad którym należy medytować. Zaprawdę, gdy atman zostanie zobaczony, usłyszany, pomyślany, rozpoznany, wówczas wszystko to zostaje zgłębione”. (*BU 4,5.6*).³⁴

³² GETHIN 1986 (por. WYNNE 2010: 197): “the five aspects of an individual being’s experience of the world”.

³³ Ten sam zwrot opisowy pojawia się także w innych miejscach Kanonu palijskiego, por. m.in. *D. III 135.9*; *S. III 203-206, 208-210, 213-14, 216*; *A. II 23.30, 25.2, V 318-22, 324-26, 353-58*; *It. 121* (zob. Wynne 2010: 200, przyp. 42).

³⁴ *BU 4,5.6: ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreya / ātmani khalv are drṣṭe śrute mate vijñāte idaṃ sarvaṃ viditaṃ / BU 2,4.5: ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreya / ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedaṃ sarvaṃ viditaṃ /* (“Maitreji, zaiste to atman, którego

Wynne (2010: 201-202) dopełnia obserwacje o buddyjskiej krytyce identyfikacji z upaniszadową koncepcją atmana w tym właśnie miejscu przez zwrócenie uwagi na kolejne czasowniki z palijskiej listy doświadczeń zmysłowych: “(...) co jest osiągnięte (*pattam*), wyszukane (*pariyesitam*) i rozważone umysłem (*anuvicaritam manasā*)”. Wskazuje mianowicie, że w Kanonie palijskim czasownik *anuvicarati* często odnosi się do praktyki medytacji, podczas gdy czasownik *pariyesati* oznacza poszukiwanie celu religijnego. Dodając zatem czasowniki, które sugerują osiągnięcie celu religijnego przez medytację, Budda wzbogaca w ten sposób w tym zwrocie opisowym swoją krytykę realizacji atmana jako rzekomo najwyższego, nieśmiertelnego bytu oraz identyfikacji z atmanem, odrzucając osiągnięcie tego celu także na drodze doświadczenia medytacyjnego. Tego rodzaju realizacja atmana jako rzeczywistego najwyższego bytu wyraźnie zasugerowana została np. w *BU* 4,4.23.³⁵

Aluzje do wczesnych upaniszad odnalezione zostały także w szóstym błędnym poglądzie z nauczania Buddy (który ma swój odpowiednik w postaci właściwego, przeciwnego poglądu w dalszej części ustępu palijskiego, *M.* I 136.12-16, podobnie do wcześniejszych pięciu poglądów). Ten ostatni z analizowanych w tej partii błędnych poglądów opiera się na tożsamości świata i bytu-atmana, co po raz

należy zobaczyć, którego należy usłyszeć, o którym należy myśleć, nad którym należy medytować. Zaprawdę, dzięki zobaczeniu, usłyszeniu, pomyśleniu o, rozpoznaniu atmana wszystko zostaje zgłębione.”). Bliskie podobieństwo między tymi ustępami z *BU* i *AS* zostało wskazane przez następujących badaczy: JAYATILLEKE 1963: 60-61; BHATTACARYA 1980; UPADHYAYA 1983: 101; GOMBRICH 1990: 15; HOSODA 2002: 482-484; FULLER 2005: 31-32; WYNNE 2010: 200-201. Zwróćmy ponadto uwagę na słowne podobieństwo buddyjskiego zwrotu opisowego z innym fragmentem nauki Jadźñawalkji (choć w innym kontekście), *BU* 3,7.23, gdzie poza czterema sparafrazowanymi elementami znajduje się także stwierdzenie *eṣa ta ātmā: eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ: adṛṣṭo draṣṭāśruto śrotāmato mantāvijñāto vijñātā / nānyo 'to 'sti draṣṭā nānyo 'to 'sti śrotā nānyo 'to 'sti mantā nānyo 'to 'sti vijñātā / eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ* / (“To jest twój byt (*ātman*), wewnętrzny rządca, nieśmiertelny. Jest nie widziany a widzący, niesłyszany a słyszający, niepomyślany a myślący, niepoznany a poznający. Nikt inny oprócz niego nie jest widzący, nikt inny oprócz niego nie jest słyszający, nikt inny oprócz niego nie jest myślący, nikt inny oprócz niego nie jest poznający. To jest twój byt, wewnętrzny rządca, nieśmiertelny”.)

³⁵ *BU* 4,4.23: *tasmād evaṁvic chānto dānta uparatas titikṣuḥ samāhito bhūtvātmany evātmānam paśyati / sarvam ātmānam paśyati* / (“Dlatego ten, kto to wie, staje się spokojny, powściągnięty, opanowany, cierpliwy, niezachwiany i widzi w bycie-atmanie byt-atmana, i wszystko widzi jako byt-atmana”.)

kolejny odniesione zostało do osobistej tożsamości (por. powyżej). Norman (1981: 20) zwrócił uwagę na ustęp z *ChU* 3,14.1-4, którego sformułowania zdają się pobrzmiwać echem w omawianym tu ustępie palijskim:

sarvaṃ khalv idaṃ brahma (...) / (...) yathākratur asmiml loke puruṣo bhavati tathetaḥ pretya bhavati / sa kratuṃ kurvīta / (...) eṣa ma ātmāntarhṛdaye (...) / etam itaḥ pretyābhisambhavitāsmīti /

Wszystko to, zaprawdę, jest brahmanem (...). Jakie postanowienia podejmuje człowiek w tym świecie, takim się staje, gdy stąd odchodzi. Niech zatem spełnia swoje postanowienia. To jest mój byt (*ātman*) wewnątrz serca (...). Gdy stąd odejdę, [tj. po śmierci] dotrę do niego.

Na inne paralele w *M.* I 135-136 z naukami Jadźnawalkji z *JK* wskazuje Gombrich (1990: 15).³⁶ Można przy tej okazji wskazać jeszcze na inne miejsca w *BU*, do których aluzję zdawał się także czynić Budda. Na przykład odrzucany pogląd o ekwiwalencji świata i atmana (*so loko so attā*) może być uznany za polemikę z poglądami pradawnych mędrców wspomnianych przez Jadźnawalkję, dla których atman był całym światem:

“Dlatego to właśnie starożytni mędrzy nie pragnęli potomstwa: ‘Cóż po potomstwie nam, dla których ten byt-atman jest tym światem’.” (*BU* 4,4.22).³⁷

Budda, rozwijając i interpretując problem przywiązania do rozmaitych idei, koncepcji, poglądów (czemu bezpośrednio poświęcona była partia *AS* poprzedzająca omawiany tutaj *passus* centralny), przedstawia sześć poglądów odnoszących się do błędnego postrzegania indywidualnej tożsamości. Pierwsze cztery odnoszą się do czterech *khand*, różnych

³⁶ Por. jeszcze raz palijski *passus* i ustęp *BU*: *so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tath' eva thassāmīti, tam-pi: etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā ti samanupassati*; *BU* 4,4.23: *eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya* (“on jest wieczną wielkością bramina–posiadacza brahmana”; *brāhmaṇa* odnosi się tu do tego, kto uświadomił sobie swoją identyczność z brahmanem, *brahman*); tamże: 4,4.20: *aja ātmā mahān dhruvaḥ* (“byt jest niezrodzony, wielki, niewzruszony”).

³⁷ *etad dha sma vai tat pūrve vidvāṃsaḥ prajāṃ na kāmāyante / kiṃ prajāyā kariṣyāmo yeṣāṃ no 'yam ātmāyaṃ loka itī /*. Por. także m.in.: *BU* 1,4.15 (*ātmānam eva lokam upāsīta*); 1,4.16 (*ayaṃ vā ātmā sarveṣāṃ bhūtānāṃ lokāḥ*); 4,4.12-13 (*ātmānam ced vijānīyād ayam asmīti pūruṣaḥ / ... tasya lokāḥ sa u loka eva /*); 4,5.7 (*idaṃ brahma idaṃ kṣatram ime lokāḥ ime devāḥ ime vedāḥ imāni bhūtāni idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā*); 5,10.1 (*yadā vai puruṣo 'smāl lokāt prait sa vayum āgacchati ... tena sa ūrdhva ākramate ... sa lokam āgacchaty aśokam ahimam / tasmin vasati śāśvatīḥ samāḥ /*).

aspektów uwarunkowanego doświadczenia i osobistej identyfikacji z nimi; natomiast dwa kolejne dotyczą całkiem bezpośrednio wczesnoupaniszadowych koncepcji bytu, w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i uniwersalnym. Dla celów polemiki z myślą upaniszad Budda odszedł w tym miejscu od klasycznej listy pięciu agregatów, do której powraca w dalszej części swoich rozważań zawartych w tej sutcie.

Jak pokazał Wynne (2010: 202-206), również dalsza część nauki zawartej w *AS* jest formułowana w nawiązaniu do nauki wczesnych upaniszad. Po przedstawieniu sześciu błędnych poglądów Budda najpierw przedstawia problem psychologicznych konsekwencji przyjęcia lub odrzucenia ostatniego poglądu (*M. I* 136.17-138.2), następnie objaśnia, w jaki sposób pojmuje tzw. egzystencję upaniszadowego bytu wszechświata i na jakiej podstawie odrzuca pogląd na ten temat (*M. I* 138.3-10). Dialog z uczniami doprowadza do konkluzji, że pogląd o istnieniu bytu jest koncepcją absurdalną, ponieważ tego rodzaju istnienie nie może być postrzeżone, tzn. uzasadnione czy potwierdzone empirycznie.

“Lecz, mnisi, jeżeli byt (*attā*) i to, co tworzy właściwość bytu (*attaniyam*) nie może być w rzeczywistości naprawdę osiągnięte, to czy pogląd: ‘ten świat to jest ten byt, po śmierci stanę się trwały, stały, wieczny, niepodległy zmianom (...)’, nie jest kompletnie i całkowicie niemądrą nauką?”

“Jakże, Mistrzu, mogłaby to nie być kompletnie i całkowicie niemądra nauka?”³⁸

Odrzucenie koncepcji upaniszadowego bytu dokonane zatem zostaje na empirycznych podstawach. W podobny sposób postępuje Budda w dalszej partii dialogu z mnichami, swoimi uczniami (*M. I* 138.10-139.10).

“— A cóż o tym myślicie, mnisi: czy materialna forma (*rūpa*) jest trwała, czy nietrwała?”

— Nietrwała, Mistrzu.

— A czy to, co nietrwałe, jest zadowalające, czy niezadowalające?

— Niezadowalające, Mistrzu.

³⁸ *M. I* 138.3-10: *Attani ca bhikkhave attaniye ca saccato thetato anupalabbhamāne yam-p'idaṃ diṭṭhiṭṭhānaṃ: so loko so attā, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tath'eva ṭhassāmīti, nanāyaṃ bhikkhave kevalo paripūro bāladhammo ti? Kiṃ hi no siyā bhante kevalo paripūro bāladhammo ti?*

— A zatem, to co nietrwałe, niezadowolające, podlegające zmianom, czy właściwe jest postrzeganie tego w taki sposób: ‘to jest moje, ja jestem tym, to jest mój byt’?

— Nie, Mistrzu”.³⁹

Następnie w taki sam sposób, tj. na podstawach empirycznych, poddane analizie zostają następne cztery grupy zjawisk doświadczanych, khandy. Lecz w tej partii Budda powraca do terminu *viññāna* (świadomość) zamiast upanisadzowego zwrotu opisowego (“to, co jest widziane, słyszane, pomyślane, poznawane itd.”).

Piąty pogląd został wcześniej przedstawiony przy pomocy zwrotu opisowego dla celu dydaktycznego. Dla tego samego celu wcześniej także dodany został szósty pogląd o bycie świata. A celem tym było odrzucenie upanisadzowej koncepcji bytu, realizacji nieśmiertelnego pierwiastka indywidualnego tożsamego z nieśmiertelnym pierwiastkiem w wymiarze uniwersalnym. W dalszej części tej sutty, gdy Budda rozważa różne kwestie z perspektywy empirycznej, opisowy zwrot “to, co jest widziane, słyszane, pomyślane, poznawane itd.” traci rację bytu jako już najprawdopodobniej niepasujący do przeprowadzenia tychże rozważań. Jako rekapitulacja nauk upanisadzowych (*BU* 4,5.6) zwrot ten wskazuje na problem doświadczenia bytu (włączając w to doświadczenie medytacyjne), nie pasuje natomiast do późniejszej analizy osobistego doświadczenia. Dlatego po spełnieniu swojego zadania, tj. wskazaniu na upanisadzowe źródło buddyjskiej polemiki, zostaje on zamieniony terminem *viññāna*, ostatnim z aspektów jednostkowego doświadczania świata w codziennym doświadczeniu, stanowiąc już tu naturalną kontynuację innych aspektów, grup zjawisk doświadczanych, zgodnie z doktryną wczesnobuddyjską. Jest to prostsze i bardziej naturalne rozwiązanie dla dociekań empirycznych zaproponowanych przez Buddę w tej sutcie.⁴⁰

Można uznać, że skonstruowana w taki sposób analiza w żaden sposób nie kłóci się z wcześniejszą polemiczną wymową tego dialogu. Wczesnobuddyjska koncepcja *viññāna*, świadomości, ostatniego tutaj elementu uwarunkowanego doświadczenia, opisanej jako cechującej się brakiem empirycznego uzasadnienia, które potwierdzałyby istnienie prawdziwego bytu jednostkowego, świadomości – elementu nietrwałego

³⁹ *M. I 138.10: tam kim maññatha bhikkhave: rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā ti? aniccaṃ bhante. yaṃ pañniccaṃ dukkhaṃ vā tam sukhaṃ ti? dukkhaṃ bhante. yaṃ pañniccaṃ dukkhaṃ viparināmadhammaṃ, kallaṃ nu tam samanupassituṃ: etaṃ mama, eso’haṃ asmi, eso me attā ti? no h’etaṃ bhante.*

⁴⁰ WYNNE 2010: 204-206.

i dlatego niedającego satysfakcji (i w tym sensie pełnego cierpienia), wyraźnie kontrastuje z tym aspektem nauki Jadźñawalkji o atmanie, który uwydatnia widźhanę (*vijñāna*) jako integralny element trwałej istoty, jaźni.⁴¹

Pojawiający się w buddyjskiej partii *M. I 138.10-139.10* dodatkowy epitet, *vipariñāmadhamma* – “podlegający zmianom” (będący także zaprzeczeniem wcześniejszej pojawiającego się epitetu, *avipariñāmadhamma*, w charakterystyce szóstego błędnego poglądu, *M. I 135-136*), można również uznać za odzwierciedlenie idei niezmienności bytu, idei wprowadzonej właśnie w *Jadźñawalkjakandzie* (zwl. *BU 4,5.15*).⁴²

Argumentacja Buddy odnosząca się do pięciu cielesnych, umysłowych i psychicznych grup zjawisk doświadczanych, pięciu kategorii uwarunkowanego doświadczenia w *M. I 138.10-139.10*, oparta została na trzech głównych stopniach. W stopniowo postępującej interpretacji każda rozważana kategoria została scharakteryzowana jako nietrwała (*anicca*), niezadowolająca, niesatysfakcjonująca – i w tym sensie pełna cierpienia (*dukkha*), oraz w konsekwencji nieposiadająca nieśmiertelnego bytu, bądź niebędąca bytem. Te trzy stopnie znalazły swój pełny wyraz w klasycznej postaci jako formuła *tilakkhaṇa*: *anicca, dukkha, anatta*, wyrażająca ideę trzech głównych cech charakteryzujących egzystencję ludzką.⁴³ Niektóre partie najstarszych upanisad pozwalają przypuszczać, że ta wczesnobuddyjska idea mogła zostać sformułowana właśnie w opozycji do upaniszadowej koncepcji atmana, który

⁴¹ Por.: *BU 2,4.12: idaṃ mahad bhūtam anantam apāram vijñānaghana eva* (“to wielkie istnienie, nieskończone, bezkresne, jest właśnie samą świadomością”); *3,9.28: vijñānam ānandaṃ brahma* (“świadomość, błogość, to brahman”); *4,4.2: savijñāno bhavati, savijñānam evānavakrāmati* (“Staje się pełen świadomości, kroczy tylko za tym, co jest pełnią świadomości”); *4,4.22: sa vā eṣa mahān aja ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu* (“Ten oto wielki niezrodzony byt (*ātman*) jest tym wszystkim, co składa się ze świadomości wśród funkcji życiowych”). Zob. NORMAN 1990: 24; WYNNE 2010: 204.

⁴² WYNNE 2010: 204, n. 53. BRONKHORST (2007: 233) zwrócił uwagę na to, że *BU 4,5.15* wprowadza pojęcie niezmienności bytu. Por. także *4,5.14 (avināśī vā are 'yaṃ ātmānucchittidharma)*.

⁴³ Por. *Dhp. 277-279 (= ThG 676-78)*:

sabbe saṃkhārā aniccā (...) //

sabbe saṃkhārā dukkā (...) //

sabbe dhammā anattā'ti yadā paññāya passati / atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā //

(“Wszystkie uwarunkowane rzeczy są nietrwałe (...). Wszystkie uwarunkowane rzeczy są niezadowolające (...). Wszystkie rzeczy są pozbawione bytu, gdy człowiek dostrzega to dzięki mądrości, wówczas odwraca się od cierpienia. Ota jest ścieżka czystości”).

w niektórych partiach *JK* (ale także w wielu innych partiach najstarszych upanisad) charakteryzowany jest zarówno jako trwały (*nitya*, np. *BU* 4,4.23), jak i szczęśliwy lub stanowiący szczęście, pełen radości (*sukha* lub *ānanda*, które to wyrażenia można uznać za synonimiczne, np. *BU* 3,9.28; 4,3.33).⁴⁴ Jeden z zasadniczych punktów przesłania Buddy, formuła *tilakkhany*, został sformułowany jako antyteza koncepcji wczesnoupaniszadowej.

Spekulacje na temat bytu są nie tylko niezgodne z postrzeganiem przez Buddę natury rzeczywistości, lecz zgodnie z tekstem *AS* powodują jedynie egocentryczne przywiązanie i w konsekwencji prowadzą do zamętu, dezorientacji, zmartwienia i cierpienia. Jedno z zagadnień podjęte w *AS* dotyczy obawy przed czymś, zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym, co nie istnieje (*M. I* 136.17-137.16). W tym drugim przypadku ten, kto został zwiedziony przez upanisadowe rozumienie nieśmiertelności („świat i byt są tym samym, po śmierci stanę się trwałe, stały, wieczny, niepodległy zmianom ...”), a następnie słyszy prawdę ogłoszoną przez Tathagatę (*Tathāgata*), czyli Buddę, popada w frustrację, pozwala, by zawładnęły nim nihilistyczne myśli (“z pewnością będę unicestwiony, z pewnością będę zniszczony, z pewnością mnie nie będzie”) i doznaje cierpienia: “rozpacza (*so socati*), boleje, lamentuje (*paridevati*), uderza się w piersi i popada w oszołomienie (*sammoham āpajjati*)”. Następnie Budda mówi o dokładnie przeciwnych uczuciach i zachowaniu tego, kto nie został zwiedziony przez spekulacje na temat bytu i nieśmiertelności (“nie rozpacza, nie boleje, nie lamentuje ...”). Zaraz potem (*M. I* 137.17-138.2) Budda ostro krytykuje przywiązanie do fałszywej teorii bytu (*attavādupādāna*, tj. *atta-vād[a]-upādāna*), co opisane zostaje również w kategoriach ubolewania: “Ja, mnisi, nie dostrzegam teorii bytu, oparcie się na której nie przyniosłoby zmartwienia, smutku, cierpienia, nieszczęścia, rozpacz (soka-*parideva-dukkha-domanassupāyāsā*) temu, kto się na niej opiera”.

Tego rodzaju stwierdzenia Buddy stanowią niemal przeciwległy biegun niektórych wypowiedzi Jadźńawalkji, w których ten ostatni wyraża opinię, że urzeczywistnienie bytu-atmana uwalnia od smutku czy żalu:

“To tak jak człowiek mocno objęty przez ukochaną kobietę jest niepomny czegokolwiek, co dzieje się na zewnątrz i wewnątrz, tak właśnie ten purusza mocno objęty przez byt (*ātman*) pełen świadomości jest niepomny czegokolwiek, co dzieje się na zewnątrz

⁴⁴ Zob. NORMAN 1981: 21-22; GOMBRICH 1990: 14-15.

i wewnątrz. To jest właśnie jego istota, gdzie spełniają się wszelkie pragnienia, gdzie byt-atman jest jedynym pragnieniem, pozbawiona pragnień, wolna od smutku”. (*BU* 4,3.21).⁴⁵

Następny paragraf (4,3.22) kończy się słowami charakteryzującymi tego, kto urzeczywistnił swój byt, dotarł do atmana: “nie podąża za nim dobro, nie podąża za nim zło; albowiem wówczas przekracza wszelkie smutki serca”.⁴⁶

Koncepcja ta wyrażona została nawet dobitniej w *Āchandogja Upaniszadzie* 7,1.3, gdzie Narada (Nārada) zwraca się do mędrca Sanatkumary (Sanatkumāra):

Oto ja, o czcigodny, jestem znawcą formuł wedyjskich, ale nie jestem znawcą bytu. Słyszałem od podobnych czcigodnemu, że znawca bytu kroczy ponad smutkiem. Oto ja, o czcigodny jestem pełen smutku. Spraw, proszę, o czcigodny, abym ja przekroczył brzeg smutku.⁴⁷

W obu odrębnych systemach myślowych wyrażone zostało podobne przekonanie o uwolnieniu się od smutku i cierpienia tego, kto poznał prawdę o rzeczywistości. Jednak sama prawda została zdefiniowana całkiem odrębnie, czy wręcz przeciwnie.

W końcowej partii *Alagaddupama Suttī* (*M.* I 141.6) Budda jeszcze raz odwołuje się do argumentu empirycznego, choć tym razem należałoby raczej powiedzieć – do tak zwanego argumentu empirycznego, po to, aby przeciwstawić się koncepcji ekwiwalencji indywidualnego i uniwersalnego

⁴⁵ *tad yathā priyayā striyā sampariṣvaktō na bāhyaṃ kiṃ cana veda nāntaram / evam evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā sampariṣvaktō na bāhyaṃ kiṃ cana veda nāntaram / tad vā asyaitad āptakāmam ātmakāmam akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram //.*

⁴⁶ *BU* 4,3.22: *ananvāgataṃ punyenānanvāgataṃ pāpena / tūrno hi tadā sarvāñ śokān hr̥dayasya bhavati //.* (Por. także *BU* 3,4.2; 3,5.1; 3,7.23; 3,8.10.).

Tego rodzaju rozważania znalazły swój punkt kulminacyjny w końcowej partii drugiego dialogu Jadźñawalkji z królem Dżanaką (Janaka), gdzie przedstawiony został wizerunek mędrca, który w pełni urzeczywistnił naukę o nieśmiertelnym bycie, tożsamości atmana i brahmana. *BU* 4,4.23: “Dlatego ten, kto to poznaje staje się spokojny, powściągnięty, opanowany, cierpliwy, niezachwiany i w bycie-atmanie widzi byt-atmana, i wszystko widzi jako byt-atmana. Zło przez niego nie przechodzi, on przechodzi przez wszelkie zło. Zło go nie spala, on spala całe zło. Wolny od grzechu, wolny od zbrukania, pozbawiony wątpliwości, staje się braminem – posiadaczem brahmana. On jest światem brahmana (...)”.

⁴⁷ *so 'haṃ bhagavo mantravid evāsmi nātmanvit / śrutam hy eva me bhagavad dr̥śebhyas tarati śokam ātmavid iti / so 'haṃ bhagavaḥ śocāmi / tam mā bhagavāñ chokasya pāraṃ tārayatv iti /.*

bytu. Wskazuje mianowicie na trawę, patyki, gałęzie i liście zbierane, spalane lub wykorzystywane w jakiś inny sposób w lesie Dżeta (Jetavana), gdzie ma miejsce ta dysputa, i pyta mnichów: czy jeśli ktoś zbiera, spala lub czyni cokolwiek innego z przedmiotami z lasu, to znaczy, że można rozumieć, iż czyni to samo z nami? Odpowiedź brzmi “nie”, ponieważ to nie jest „nasz” byt (*attā*) ani właściwość bytu (*attaniyam*). Tak więc Budda poucza mnichów, aby dla własnego dobra i szczęścia wyzbyli się tego, co nie jest ich, to znaczy przywiązania do pięciu khand (znów przywołane zostają materialna forma, odczucia, postrzeżenia, dyspozycje i świadomość), a zatem błędnego pojmowania własnej tożsamości.

Można zgodzić się z Wynne'em, że mamy tu prawdopodobnie do czynienia z najprostszym empirycznym argumentem Buddy (“the Buddha’s simplest empirical argument”).⁴⁸ Jego celem ma być po raz kolejny uczynienie aluzji do wczesnupaniszadowej identyfikacji bytu indywidualnego i uniwersalnego, tym razem w formie czegoś w rodzaju *reductio ad absurdum* idei, do której uczyniona została aluzja. Dzięki powiązaniu wydrwionej przez siebie identyfikacji z pięcioma khandami Budda dokonał swoistej internalizacji sensu swojego nauczania.

Zgodnie z naukami Buddy wyrażonymi w tekście *Alagaddupamasutty* na kilka różnych sposobów i przy pomocy różnego rodzaju argumentacji, spekulacje na temat bytu, jaźni, nieśmiertelnej i nieziennej zasady w wymiarze indywidualnym a zarazem uniwersalnym, to znaczy tego rodzaju spekulacje, które przed Buddą znalazły najpełniejszy wyraz w rozważaniach najstarszych upaniszad, uznane zostały zarówno za niezgodne z rzeczywistością, a zatem nieistotne, jak i niekorzystne czy wręcz zagrażające powodzeniu w drodze ku wyzwoleniu. Powinny zostać odrzucone. Jak jednak wynika z samego tekstu, dla Buddy ważniejsza jest duchowa transformacja jego uczniów niż bezpośrednia, konfrontacyjna odpowiedź na pytanie o istnienie bądź nieistnienie tego rodzaju nieśmiertelnego bytu.⁴⁹ Dlatego w swojej nauce zwróconej do mnichów Budda nie próbuje otwarcie stwierdzić, że nieśmiertelny byt – taki, jaki został przedstawiony przez upaniszadowych myślicieli – nie istnieje. Zamiast tego nauczyciel przeprowadza dość gruntowną analizę osobowości ludzkiej, w tle przywołuje terminy i cytaty z wczesnych upaniszad, uznawane za punkt wyjścia do jego stwierdzeń polemicznych, analizuje pięć kategorii uwarunkowanego doświadczenia wskazując na to, że nic trwałego nie może być znalezione

⁴⁸ WYNNE 2010: 210; zob. także NORMAN 1981: 22-23; GOMBRICH 1990: 15.

⁴⁹ Por. WYNNE 2010: 210.

w którymkolwiek z nich, bądź w nich wszystkich. Jedyne ludzkie przywiązanie do pięciu aspektów jednostkowego doświadczenia świata rodzi spekulacje na temat bytu. Przywiązanie jest zakorzenione w niewiedzy, wyrasta z niewiedzy. Przez dotarcie do prawdy, poprzez właściwe zrozumienie, najwyższą mądrość czy doskonały wgląd intuicyjny (*sammāpaññāya*) można poznać rzeczywistość obiektywnie, taką jaką jest (*yathābhūtam*) i uwolnić się od fałszywego poglądu na temat bytu.⁵⁰

4. Zaproszenie Brahmy

Znacząca liczba aluzji do idei wczesnoupaniszadowych, w tym także – jak pozwala przypuszczać treść poniżej analizowanych partii tekstu – do idei przekazanych w *Jadžňawalkjakandzie*, znalazła się w traktacie zatytułowanym *Brahmanimantañika Sutta* („Dysputa o zaproszeniu Brahmy”) ze zbioru *Majjhima Nikāya* (*Sutta* nr 49; *M.* I 326-331). Na podstawie treści tej sutty oraz jej interpretacji, dokonanej przede wszystkim przez Richarda Gombricha (2001),⁵¹ można wręcz przypuszczać, że główną ideą przyświecającą jej kompozycji (lub raczej ideą towarzyszącą tej części nauczania Buddy) była po raz kolejny wczesnobuddyjska konfrontacja, polemika i w końcu odrzucenie bramińskiego przywiązania do zasadniczej upanisadowej koncepcji trwałego, nieśmiertelnego, transcendentnego bytu, która z punktu widzenia doktryny wczesnobuddyjskiej uznana została za iluzoryczną, taką, u której podstaw leży jedna z subtelnych form pożądania. Narratorem sutty jest sam Budda, który relacjonuje wszystkie wydarzenia swoim mnichom.

⁵⁰ *M.* I 138.36-139.10: “Dlatego w tym przypadku, mnisi, jakkolwiek forma materialna – przeszła, przyszła, obecna, wewnętrzna lub zewnętrzna, gruba lub subtelna, nędzna lub wzniosła, w oddali lub w pobliżu – wszelka forma materialna powinna być postrzegana dzięki najwyższej mądrości tak, jak jest w rzeczywistości: ‘to nie jest moje, ja nie jestem tym, to nie jest mój byt’. Jakiegokolwiek odczucia (...), postrzeżenia (...), konstrukcje psychiczne (...), jakkolwiek świadomość (...), wszelka świadomość powinna być postrzegana dzięki najwyższej mądrości tak, jak jest w rzeczywistości: ‘to nie jest moje, ja nie jestem tym, to nie jest mój byt’”.

(*Tasmāt iha bhikkhave yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ, ajjhattaṃ vā bahiddhā va, oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā, hīnaṃ vā pañītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ: n’etaṃ mama, n’eso ’ham asmi, na meso attā ti evam-etaṃ yathābhūtaṃ sammāpaññāya daṭṭhabbaṃ. Yā kāci vedanā (...) saññā (...) ye keci sañkhārā – yaṃ kiñci viññānaṃ (...) sabbaṃ viññānaṃ: n’etaṃ mama, n’eso ’ham asmi, na meso attā ti evam-etaṃ yathābhūtaṃ sammāpaññāya daṭṭhabbaṃ.*)

⁵¹ Por. GOMBRICH 1996: 91-92; zob. także uwagi Bhikkhu Bodhiego (ÑĀṄAMOLI i BODHI 1995: 1244-1248) zawarte w komentarzu do angielskiego tłumaczenia sutty *Brahmanimantañika*.

Przekazywana nauka zyskała tu udramatyzowaną formę debaty Buddy z bogiem Brahmą i jego sojusznikiem Marą, władcą piekieł.

Dzięki nadzwyczajnym umiejętnościom czytania w myślach, Budda pewnego razu, gdy przebywał w gaju Subhaga, w okolicach miejscowości Ukaṭṭhā, rozpoznał grzeszny i błędny pogląd (*pāpakam diṭṭhigatam*) wyrażany przez Brahmę (Brahmā), noszącego imię Baka („Czapla”):

„To jest stałe, to jest trwałe, to jest wieczne, to jest całkowite, to jest niepodległe przemijaniu. Albowiem to się nie rodzi, nie starzeje, nie umiera, nie przemija, nie pojawia się ponownie i nie istnieje inna, dalsza ucieczka od tego”.

Na podstawie interpretacji zaproponowanej przez Gombricha (2001: 98) można odnieść podmiot tego sformułowania, zaimek „to”, *idam*, do świata Brahmy (*brahmaloka*; dodajmy, iż potraktowanego tu najprawdopodobniej jako mitologiczna personifikacja idei brahmana), którego osiągnięcie – według przekazu samego Brahmy – jest tożsame z osiągnięciem wyzwolenia, najwyższej sfery, z której nie ma już innej ucieczki. Pogląd ten zostaje powtórzony przez samego Brahmę, gdy Budda w cudowny sposób dostaje się do jego świata, na co Budda reaguje twierdząc, iż Brahma jest ignorantem (*avijjāgata*) i negując słowo po słowie każdy element wypowiedzianego sformułowania. Zaraz potem pojawia się Mara (Māra), który opanowuje ciało jednego z dworzan Baki i w bezceremonialny sposób zwraca się do Buddy, aby ten nie sprzeciwiał się Brahmie i nie atakował go, ponieważ ma do czynienia z Wielkim Brahmą (Mahā Brahmā), największym władcą, panem (m.in. Abhibhū, Vasavattī), kreatorem i ojcem wszechświata. Szereg użytych tu epitetów charakteryzujących Brahmę (*M.* I 326-327; 49.5) zdaje się dość jednoznacznie wskazywać na to, że mamy tu do czynienia z jedynym, właściwym Brahmą, a nie jakimś jednym z Brahmów (o których w liczbie mnogiej niekiedy mowa w Kanonie palijskim), zaś jego imię Baka jest jedynie jego epitetem.⁵² Mara, kontynuując, próbuje na różne sposoby – zarazem kusząc i grożąc – przekonać Buddę, aby podporządkował się Brahmie, stwórcy i jego stworzeniu, dzięki czemu – wzorem dawniejszych wyrzeczeńców i braminów (*samaṇa-brāhmaṇa*) – dozna radości w postrzeganiu elementów stworzenia Brahmy i ostatecznie osiągnie świat Brahmy i jego zgromadzenia, najwyższej i ostatecznej siedziby. Mara w swojej wypowiedzi przedstawia m.in. standardową listę kategorii stworzenia świata od dołu do góry (ziemia, woda, ogień, powietrze, niższe

⁵² Por. GOMBRICH 2001: 98.

istoty (*bhūta*), bogowie, Pradžapati, Brahma), jednoznacznie wyrażając aprobujący stosunek do stworzenia wszechświata i jego stwórcy.⁵³ Brak aprobaty dla świata Brahmy jest jego zdaniem zachowaniem przewrotnym i głupim. Budda rozpoznaje złego Marę, dostrzega jego władzę nad Brahmą i jego światą, sam jednak nie daje się zwieść jego władzy.

Znowu do głosu dochodzi Brahma (*M.* I 327-328; 49.7) i z emfazą powtarza słowo po słowie swoje początkowe sformułowania o trwałości i nieprzemijalności oraz niemożności ucieczki z ostatecznej – jego zdaniem – siedziby rzeczywistego istnienia. Dodaje, że i przed Buddą byli wyrzeczeni i bramini, którzy oddani długiej ascezie poszukiwali ucieczki ponad świat Brahmy, a gdyby jakaś istniała, to mogliby ją znaleźć, ale nie znaleźli. Podobnie stanie się z Buddą – nie znajdzie on żadnej ucieczki, dozna jedynie znużenia i rozczarowania. Brahma zatem zaprasza Buddę do swojego świata, świata ze wszystkimi wymienionymi wcześniej elementami, którego kreatorem jest on sam. Przypochlebiając się mu pragnie, aby został jego towarzyszem i następcą (stąd najprawdopodobniej wziął się tytuł, jaki otrzymała ta sutta⁵⁴). Budda, wykazując zrozumienie idei wyrażonej w zaproszeniu, milcząco jednak odmawia temu zaproszeniu. Zakreśla przy tym granice potęgi Brahmy-Baki i wskazuje na trzy wyższe rejony kosmiczne – Ābhassara, Subhakiṇṇa, Vehapphala (nazwy wymienione są w porządku wzrastającym, zgodnie z rozwiniętą kosmologią buddyjską; por. GOMBRICH 2001: 102), które zna i dostrzega Budda, a których już nie pamięta Brahma. Budda zatem pokazuje, iż przewyższa Brahmę pod względem specjalnej, ponadnaturalnej wiedzy (*abhiññā*). Potwierdzając swoją wyższość jeszcze raz przywołuje wcześniejszą listę elementów kreacji, tutaj poszerzoną o owe trzy wyższe rejony kosmiczne, dodając do tego jeszcze dwa elementy: „najwyższy władca” (*abhibhū*) i „wszystko” (*sabba*). Przy pomocy szeregu powtarzających się sformułowań analizuje każdy element w taki sposób, ażeby pokazać, iż żaden z nich nie powinien być postrzegany jako posiadający w sobie esencjalny byt, z żadnym nie powinno się identyfikować, lecz każdy element należy postrzegać jako jedynie element uwarunkowany.⁵⁵ Tak jest również z ostatnim wymienionym elementem,

⁵³ Elementy kreacji zawarte w *Brahmanimantanika Suttie* stanowią streszczenie pełniejszej listy, która przedstawiona została w blisko powiązanej z tym tekstem sutcie *Mūlapariyāya* (nr 1; *M.* I 1-6; zob. także poniżej).

⁵⁴ Por. GOMBRICH 2001: 100-102.

⁵⁵ Por. także uwagi Gombricha (2001: 102-104) o kosmogonii buddyjskiej w kontekście tych elementów kreacji i podobieństwie tej listy z rozszerzoną listą elementów kreacji z *Mūlapariyāya Suttā*.

sabbam, reprezentującym – jak sugeruje Gombrich (2001: 102) – całość wszechświata, całkowitość obejmującą wszechświat i odpowiadającą upaniszadowemu *sarvam*. W słowach Buddy i komentujących je następnie słowach Brahmy (*M. I 329-330; 49.24-25*) należy dostrzec po raz kolejny w tej sutcie wyrażoną niezgodę metafizyczną dwóch systemów, przede wszystkim w charakterystyce celu soteriologicznego ich obu. Podczas gdy celem Brahmy jest realizacja „całości” jako przenikniętej przez niezniszczalną i nieprzemijalną rzeczywistość bytu/istnienia, Budda doświadcza „całości” jedynie jako całość uwarunkowaną, pozbawioną rzeczywistego bytu. Dlatego Brahma identyfikuje jego postrzeganie jako próżne i puste (*rittaka, tucchaka*). W odpowiedzi Budda czyni aluzję do stanu najwyższej świadomości (*viññāna*) w nibbanie, w której przekracza się doświadczenie esencjonalności bytu w każdym elemencie.⁵⁶

W następującej teraz partii tekstu pojawia się deklaracja Brahmy, że zniknie on przed oblicza Buddy, jednak nie potrafi tego uczynić. W odpowiedzi, zgodnie ze swoją deklaracją, Budda znika przed Brahmą, jednak w taki sposób, by być słyszany przez niego i jego świtę. Komentuje swoje dokonanie strofą, w której stwierdza, że dzięki porzuceniu przywiązania do radości (*nandi*) jest w stanie przekroczyć wszelką formę stawania się, jak i nie-stawania się (*M. I 330; 49.27*). Cała ta sytuacja zwraca uwagę na odkrytą przez samego Buddę możliwość transcendowania (ucieczki od) rzekomo nieprzekraczalnego esencjonalnego bytu, którego najwyższym reprezentantem jest tu Brahma, a który – według dowodzenia Buddy – jest jedynie doświadczeniem indywidualnej świadomości.⁵⁷ Budda zaświadczył zatem, że istnieje możliwość ucieczki od tego, o czym Brahma na początku stwierdzał, że nie ma ucieczki. Brahma oraz jego świta wyrażają najwyższy podziw wobec cudu dokonanego przez Buddę, tj. wobec jego umiejętności porzucenia przywiązania do radości w obliczu idei stawania się.⁵⁸

Przegląd treści *Brahmanimantanika Sutt*y, jak i poszczególne zawarte w niej sformułowania pozwalają zauważyć, iż mamy tu do czynienia z całym szeregiem mniej lub bardziej bezpośrednio wyrażonych aluzji, głównie aluzji polemicznych wobec doktryn wyrażonych w

⁵⁶ Strofa z *M. I 329 (49.25)* jest powtórzeniem oryginalnej strofy nt. *viññāna* z *Kevaddha Sutt*y (*D. I 223; GOMBRICH 2001: 105; por. GOMBRICH 1996: 44-45*).

⁵⁷ Por. *GOMBRICH 2001: 105-106*.

⁵⁸ Pod koniec *sutt*y jeszcze raz do głosu dochodzi Mara, który ponownie opanowuje ciało innego dworzana Brahmy. Pokonany Mara usiłuje nakłonić Buddę, aby nie ogłaszał innym odkrytej przez siebie prawdy, na co oczywiście Budda nie przystaje (por. *M. I 167-168; D. II 112*).

najstarszej upaniszadzie. W kontekście tematu niniejszego artykułu trzeba zastanowić się zwłaszcza nad powiązaniem tekstu buddyjskiego z tekstem *Jadźñawalkjakandy*. Kilka poniższych przykładów może tu stanowić kolejną ilustrację tych powiązań, które jednak w przypadku tej sutty – jak pokazał Gombrich – wykraczają także poza centralną część *Bryhadaranjaka Upaniszady*.

Gombrich (2001: 98, 106-107) proponuje ciekawą interpretację epitetu Brahmy użytego w tej sutcie (słowami Mary charakteryzowanego jako jedyny Wielki Brahma, twórca wszechświata itd.), tj. Baka – “Czapla”. Zwraca przede wszystkim uwagę na to, iż w zwierzęcych bajkach z palijskiego zbioru *Dźatak (Jātaka)* czapla (*baka*, rzeczownik w rodzaju męskim) przedstawiona jest jako ptak pełen hipokryzji, pod pozorem świętoszkowatości ukrywający prawdziwe nieczne zamiary (w bajkach dotyczące głównie tego, żeby w podstępny sposób łapać ryby; *J. I* 220-224, nr 38; *J. II* 233-234, nr 236). Główną aluzję można tu znaleźć w opowieści nr 38 z *Dźatak (J. 220-224)*, w której występuje postać starej, przebiegłej czapli usiłującej podstępem zwieść wodne stworzenia z pewnego stawu, i której przebiegłość i oszustwo zostają jednak w końcu zdemaskowane. Pod pozorem chęci udzielania pomocy rybom z wysychającego stawu, tj. przeniesienia je w lepsze miejsce, czapla pożera je po kolei, gdy każda zgadza się na przeniesienie w jej dziobie. W końcu trafia na raka, który również godzi się na przeniesienie, lecz gdy zauważa podstęp, broniąc się przed pożarciem, po znalezieniu się w bezpiecznym dla siebie miejscu odcina szyję czapli swoimi szczypcami. Podstępny i chytry oszust okazuje się niewystarczająco chytry i ostatecznie znajduje się ktoś, kto kładzie kres jego podstępom.⁵⁹ Brahma Baka – “Czapla” z sutty *Brahmanimantanika* – przedstawiony został również jako postać dość podstępna, usiłująca zwieść innych swoimi doktrynami o istocie rzeczywistości, co w dużej mierze jej się udaje. Jednak w Buddzie znalazł kogoś, kto położył kres jego złudzie, kto nie przyjął zaproszenia do jego świata, a głoszoną przez Brahme złudną doktrynę Budda ogłosił światu.

Gombrich (2001:107) sugeruje również konkretne miejsce w tekście *Bryhadaranjaka Upaniszady*, do którego satyryczną aluzję czyni w pierwszym rzędzie sutta buddyjska, mianowicie *BU 2,5.18-19*:

⁵⁹ Bajka o czapli, rybach i raku musiała być dość dobrze znana w dawnych Indiach, ponieważ w *Pañcatantrze (Pañcatantra 1,7)* znalazła się jej wersja sanskrycka. W bajce ze zbioru *Dźatak* Budda nie mógł być, oczywiście, przedstawiony jako wcielenie raka niosącego śmierć, dlatego został przedstawiony jako wcielenie bóstwa żyjącego w jednym z pobliskich drzew, które przekazuje morał opowieści.

„Uczył fortecę z dwiema stopami, uczynił fortecę z czterema stopami. On stał się ptakiem i wkroczył do fortecy, Purusza wkroczył do fortecy”.⁶⁰

Domyślnym podmiotem tej strofy jest atman, cały jednak rozdział cechuje – jak zazwyczaj – podstawowa myśl o tożsamości atmana i brahmana. Poszczególne wcześniejsze części tego rozdziału (2,5.1-14) kilkanaście razy kończą się wspólnym refrenem (tu zapisanym bez uwzględnienia zasad sandhi): *ayam ātmā-idaṃ amṛtaṃ idaṃ brahma-idaṃ sarvaṃ* („to jest atman, to jest nieśmiertelne, to jest brahman, to jest wszystko”). Cały zaś rozdział zwieńczony zostaje sformułowaniem (2,5.19): *ayam ātmā brahma sarvānubhūḥ*. W tym samym rozdziale zatem atman-brahman porównany zostaje do ptaka i określony zostaje jako przenikający wszystko/cały wszechświat (*sarvānubhūḥ*). W sutcie buddyjskiej bóg Brahma, którego uznać można za mitologiczną personifikację idei brahmana, określony zostaje nazwą ptaka i wraz z Buddą dysputuje na temat doświadczenia „wszystkiego” (*sabba*). Jednak Budda zaznacza, iż w żaden sposób nie oddaje czci wszechświatowi i nie identyfikuje wszechświata z ostatecznym przeznaczeniem (*M. I 329: sabbaṃ nābhivadim*).

W kontekście polemicznej wymowy *Brahmanimantanika Sutt*y zwróćmy przede wszystkim uwagę na powtarzające się kilkakrotnie w tekście sformułowanie pozwalające na stwierdzenie, że bóg Brahma jest tu przedstawiony jako najwyższy reprezentant wiedzy bramińskiej przekazanej we wczesnych upaniszadach. Najpierw sam Budda relacjonuje mnichom szkodliwy pogląd Brahmy Baki, z którego zdał sobie sprawę dzięki umiejętności czytania w myślach; zaraz potem sam Brahma powtarza ten pogląd w obecności Buddy, po dotarciu tego ostatniego do Brahmaloiki (w dalszej części, *M. I 327-328; 49.7*, Brahma jeszcze raz z emfazą powtarza ten pogląd).

„To jest stałe, to jest trwałe, to jest wieczne, to jest całkowite, to jest niepodległe przemijaniu. Albowiem to się nie rodzi, nie starzeje, nie umiera, nie przemija, nie pojawia się ponownie i nie istnieje inna, dalsza ucieczka od tego”.⁶¹

⁶⁰ BU 2,5.18: *puraś cakre dvipadaḥ puraś cakre catuspadaḥ / puraḥ sa pakṣī bhūtvā puraḥ puruṣa āviśat //*.

⁶¹ *M. I 326; 49.2, 3: Idaṃ hi (...) niccaṃ idaṃ dhuvam idaṃ sassataṃ idaṃ kevalaṃ idaṃ acavanadhammaṃ. Idaṃ hi na jāyati na jīyati na mīyati na cavati na uppajjati. Ito ca pan 'aññaṃ uttarim nissaraṇaṃ na-tthīti.*

Jak zauważono powyżej, odwołanie się do tekstu *Bryhadaranjaka Upaniszady* przy interpretacji tego passusu pozwala na odniesienie podmiotu tego sformułowania, zaimka *idam*, do świata Brahmy (*brahmaloka*), którego osiągnięcie ma być tożsame z osiągnięciem wyzwolenia, sfery najwyższej, ostatecznej, ponad którą nie ma już niczego innego. Innymi słowy, ów szkodliwy pogląd w interpretacji Buddy stanowi odzwierciedlenie przesłania soteriologicznego, które niesie ze sobą *Bryhadaranjaka Upaniszada*. R. Gombrich (2001: 98) zwraca uwagę na passus *BU* 6,2.15, gdzie przedstawiono światy brahmana (*brahmalokāḥ*) jako ostateczne przeznaczenie ludzi, którzy posiadli najwyższą ezoteryczną wiedzę o istocie rzeczywistości, miejsce, skąd już nie wracają. Dodaje, iż w ustępie buddyjskim pobrzmiewa także echo rozważań kosmogonicznych z *BU* 1,4 (1,4.1, 10, 11, 17), gdzie brahman-atman przedstawiony został jako pierwotna jedność, w pierwotnym nieuwarunkowanym stanie (użyty jest tu zaimek *idam*), z której ewoluuje świat.⁶²

Dodajmy, iż występujące w palijskim passusie epitety charakteryzujące ustami Brahmy najwyższe przeznaczenie powtarzają te, które nierzadko charakteryzują najwyższą rzeczywistość, brahmana-atmana (albo dosłownie, albo przez użycie synonimów), a na plan pierwszy wśród tych charakterystyk wysuwają się wypowiedzi mędrca Jadźńawalkji w drugiej części *Jadźńawalkjakandy*.⁶³

⁶² Por. *BU* 1,4.1: *ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ* / („na początku tym [=tym światem] był tylko atman w formie mężczyzny/Puruszy”); 1,4.10: *brahma vā idam agra āsīt* (...); 1,4.11: *brahma vā idam agra āsīt ekam eva* (...) / (“na początku brahman był tym, tylko jeden”); 1,4.17: *ātmaivedam agra āsīt eka eva*.

⁶³ Por. zwłaszcza: *BU* 4,4.20: *ekadhaivānudaṣṭavyam etad apramayam dhruvam / virajāḥ para ākāśād aja ātmā mahān dhruvaḥ* // („Na jeden sposób właśnie powinno być postrzegane to, jako niezmierzone, trwałe. Atman jest pozbawiony skazy, znajdujący się powyżej sfery niebiańskiej, niezrodzony, wielki, trwały.”); 4,4.22: *sa vā eṣa mahān aja ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇesu / ya eṣo 'ntarhṛdaya ākāśas tasmai chete sarvasya vaśī sarvasyeśānaḥ sarvasyādhipatiḥ* / (...) *etam eva viditvā munir bhavati* / (...) („Ten oto wielki, niezrodzony atman jest właśnie tym, co jest pełne świadomości wśród tchnień życiowych. On to znajduje się w przestrzeni, która jest wewnątrz serca – władca wszystkiego, pan, wszystkiego, król wszystkiego (...). Poznawszy to człowiek staje się mędrcem (...).”); 4,4.23: (...) *eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya* (...) / („Oto jest stała wielkość bramina – znawcy brahmana (...).”); 4,4.24-25: *sa vā eṣa mahān aja ātmānādo vasudānaḥ / vindate vasu ya evaṃ veda* // *sa vā eṣa mahān aja ātmājaro 'maro 'mṛto 'bhayo brahma / abhayaṃ vai brahma / abhayaṃ hi vai brahma bhavati ya evaṃ veda* // („To jest właśnie wielki, niezrodzony atman, pożeracz pokarmu, dostarczyciel bogactwa. Znajduje bogactwo ten, kto poznał to w taki sposób. To jest właśnie wielki, niezrodzony atman, wolny od starzenia się, wolny od śmierci, nieśmiertelny, wolny od strachu – to brahman. Brahman jest zaprawdę wolny od strachu. Ten, kto poznał to w taki sposób, staje się zaprawdę brahmanem pozbawionym strachu”).

W trakcie dysputy przedstawionej w buddyjskiej sutcie Budda słowo po słowie potępia i odrzuca pogląd Brahmy, jego samego uznając za pełnego ignorancji (*avijjāgata*; *M. I 326*; 49.4). A zaraz później pokazuje, że istnieje ucieczka z Brahmaloeki.

Warto może zwrócić uwagę na jeszcze inny aspekt polemicznej wymowy *Brahmanimantanika Suttī*. Dotyczy on pojęcia radości i koncepcji odczuwania radości w postrzeganiu najwyższej rzeczywistości. Odpowiednie passusy brane tu pod uwagę i konfrontowane zawierają formy od czasownika *nand* – ‘radować się, odczuwać przyjemność, być zadowolonym’. Mara, który pojawia się podczas debaty Buddy z Brahmą (*M. I 327*; 49.5), nakłania Buddę do tego, żeby wzorem dawnych wyrzeczeńców i braminów znalazł radość w Brahmie i jego stworzeniu, i stwierdza, że ci, którzy wychwalali poszczególne elementy kreacji czerpiąc radość w każdym z tych elementów (*abhinandinaḥ*, imiesłów przymiotnikowy czynny od czasownika *abhi-nand*), po śmierci znajdowali przeznaczenie w najwyższej sferze. Starożytny komentarz tej suttī interpretuje ową najwyższą sferę jako *brahmaloka*.⁶⁴ W dalszej części debaty (*M. I 330*; 49.27) Budda podejmuje wyzwanie Brahmy co się tyczy nadzwyczajnych mocy. Podczas gdy Brahma nie jest w stanie zniknąć przed Buddą, Budda znika przed Brahmą i jego światą, będąc jednak słyszany. Pokazuje tym samym, powtórzmy raz jeszcze, iż możliwa jest ucieczka stąd, skąd według relacji Brahmy nie ma już dalszej ucieczki. Niewidzialny, lecz słyszalny Budda recytuje przed całym zgromadzeniem podsumowującą strofę:

„Po tym jak dostrzegłem niebezpieczeństwo w stawaniu się oraz stawanie się tych, którzy usiłują zaniechać stawania się, nie powitałem z aprobatą żadnego stawania się ani nie przyłgnałem do żadnej radości (*nandi*)”.⁶⁵

Dwa komentarze do tej partii tekstu zdają się być jej trafnym podsumowaniem. Gombrich (2001: 105-106) interpretuje tę sytuację i recytowaną strofę jako alegoryczne przedstawienie kontrastu pomiędzy dwoma poglądami, bramińskim i buddyjskim. Pogląd bramiński zakłada, iż bez względu na to, czemu można zaprzeczyć i co można transcendować,

Por. także m.in.: 4,5.14: (...) *avināśī vā are 'yam ātmānucchittidharmā* // („Nieprzemijający zaprawdę jest ten atman, posiadający zdolność bycia niezniszczalnym”).

⁶⁴ Por. ÑĀṆAMOLI i BODHI 1995: 1245, przyp. 505.

⁶⁵ *bhave vāhaṃ bhayaṃ disvā bhavañ-ca vibhavesinaṃ / bhavaṃ nābhivadiṃ kañci nandiñ-ca na upādiyin* //.

nie można zaprzeczyć i transcendować bytu/istnienia (*being*); przeciwnie pogląd Buddy, według którego nawet ów byt/istnienie jest jedynie doświadczeniem indywidualnej świadomości. Kilka lat wcześniej Bhikkhu Bodhi (ÑĀNAMOLI i BODHI 1995: 1247, przyp. 514) zauważył, że Budda jest zdolny zniknąć sprzed oczu najwyższego reprezentanta bytu/istnienia (rzekomego w ujęciu buddyjskim) i istoty świata, tj. transcendować to, co jest uznane za niepodległe transcendencji, właśnie dzięki wykorzenieniu radości w stawaniu się, innymi słowy, dzięki postawie nielgnięcia, nieprzywiązywania się. Z drugiej strony, Brahma Baka reprezentujący postawę lgnięcia do bytu/istnienia, radowania się w bycie, nie jest w stanie zniknąć przed Buddą, tj. transcendować sfery wiedzy Buddy, która ogarnia a zarazem wykracza poza byt/istnienie i nie-byt/nie-istnienie.

W tym miejscu warto zauważyć, że analizowana tu sutta o zaproszeniu Brahmy wykazuje znaczące podobieństwa, zarówno pod względem treści, jak i przytaczanych sformułowań i terminów, z pierwszą suttą zbioru *Majjhima Nikāya, Mūlapariyāya Sutta* ("Dyskurs o przedstawieniu podstawy", nr 1; *M. I* 1-6). Bodhi proponuje nawet postrzeganie naszej sutty jako udratyzowanego przedstawienia tych samych idei, które w abstrakcyjnej formie przedstawione zostały w sutcie *Mulaparijaja*.⁶⁶ Dominującym motywem *Mulaparijaja Suty* jest stwierdzenie, iż przeciętna, nieoświecona osoba znajduje radość (*abhinandati*) w każdym kolejno prezentowanym elemencie kreacji świata, poczynając od ziemi, wody, ognia, powietrza, itd. (przy czym lista przytoczonych tu elementów jest dłuższa od tej z *Brahmanimantanika Suty*), czego nie czyni osoba oświecona, mnich będący arhantem. U podstaw działania tego ostatniego leży odkrycie Buddy – Tathagaty (Tathāgata) o tym, że radość jest podstawą cierpienia/niesatysfakcjonowania: *nandī dukkhassa mūlam* (*M. I* 6).

Nie kto inny niż bramiński mędrzec Jadźnawalkja w *Jadźnawalkjakandzie*, wśród rozmaitych charakterystyk brahmana określał go nie tylko w kategoriach nieśmiertelnego i nieprzemijalnego bytu, lecz również w kategoriach najwyższej radości, szczęścia – anandy (*ānanda*, wyraz pokrewny z *nandi/nandī*).⁶⁷ Zwrócić tu trzeba uwagę przede wszystkim na dwa passusy nauczania bramińskiego mędrca,

⁶⁶ ÑĀNAMOLI i BODHI 1995: 1244-1245, przyp. 499. W obu suttach Budda wskazuje na to samo miejsce swojego pobytu, jako miejsce rozgrywanych wydarzeń, gaj Subhaga w pobliżu miejscowości Ukkatā, i są to prawdopodobnie jedyne przypadki tej lokalizacji w suttach Kanonu palijskiego.

⁶⁷ Por. NORMAN 1981: 21-22; GOMBRICH 1990: 14-15; GOMBRICH 2001: 104.

odzwierciedlające koncepcję, którą można by wręcz uznać za leżącą u podstaw polemicznych wypowiedzi Buddy:

BU 3,9.28 (ostatnie podsumowujące zdanie 3 rozdziału *BU*):

vijñānam ānandaṃ brahma rātir dātuḥ parāyaṇaṃ tiṣṭhamānasya tadvida(h) (...) /

„Świadomość, radość, brahman, dar tego, który daje, to ostateczna ucieczka tego, kto trwa niewzruszony i tego, kto to zna”.

BU 4,3.33 (podsumowanie rozdziału):

athaiṣa eva parama ānandaḥ, eṣa brahmalokaḥ samrāḍ iti hovaca yājñavalkyaḥ /

„Oto właśnie najwyższa radość, oto świat brahmana, o królu – tak powiedział Jadźńawalkja”.

Jadźńawalkja zatem reprezentuje pogląd, który w sutcie *Brahmanimantanika* przypisany został Brahmie Bace oraz Marze, a który wprost krytykuje Budda, zaświadczając przy tym, że jest w stanie go wykorzeńić dla dobra właściwego pojęcia rzeczywistości i dla dobra swoich następców.

5. Dwuznaczność terminu *ātman/attā*. *Mallikā Sutta* a dialog Jadźńawalkji z Maitreji

Jak wiadomo, sanskrycki termin *ātman* odgrywa kluczową rolę w późnowedyjskiej i wczesnobramińskiej metafizyce, od czasów najwcześniejszych upanisad będąc używany na określenie prawdziwego nieśmiertelnego bytu, jaźni, zwłaszcza w wymiarze indywidualnym, a jako ostateczna rzeczywistość identyfikowany z brahmanem (*brahman*), samoistnym bytem uniwersalnym, absolutem. Wiadomo również, że termin *ātman*, zwłaszcza w przypadkach zależnych używany jest jako zaimek zwrotny (“się”, “siebie” itd.). Tę samą dwuznaczność można zauważyć w palijskim wyrazie *attā*. W związku z tym warto zwrócić uwagę, iż jednym ze sposobów, w jaki Budda odnosił się do kwestii upanisadowego atmana, było uczynienie użytku z tejże dwuznaczności palijskiego *attā*, lecz równoczesne podkreślanie jego konwencjonalnego użycia, tj. używanie go jako zaimka zwrotnego. Jak się zdaje, w niektórych partiach Kanonu palijskiego można to uznać za świadomie zastosowany zabieg, narzędzie słowne pomocne w dysputach Buddy z upanisadową koncepcją atmana. A jeden z najbardziej wyrazistych przykładów użycia tego narzędzia znalazł się w sutcie stanowiącej reminiscencję znanego dialogu z *Bryhadaranjaka Upaniszady* (dwukrotnie przedstawionego,

w 2,4 i 4,5) pomiędzy Jadźñawalkją a jego ulubioną żoną, Maitreji (Maitreyī).

Richard Gombrich (1996: 62-64; 2009: 88) w sposób najbardziej klarowny i przekonujący pokazał, że rozmowa pomiędzy królem Pasenadim (Pasenadi) i jego żoną, królową Malliką (Mallikā) z traktatu *Mallikā Sutta*, będącego częścią zbioru *Samjutta Nikaja* (*Samyutta Nikāya* I 75; Nr 1,3.8), miała swoje źródło w upaniszdowym dialogu Jadźñawalkji z Maitreji. Jednakże, niosąc odmienne przesłanie, palijski dialog jawi się jako subtelna polemika z dialogiem upaniszdowym.

Mówiąc najogólniej, w tekście *Bryhadaranjaka Upaniszady* Maitreji, jedna z dwóch żon Jadźñawalkji, w przeddzień jego odejścia z domu (najprawdopodobniej, by stać się wędrownym ascetą, w celu poszukiwania wyzwolenia), prosi męża, aby przedstawił jej naukę o nieśmiertelności. Mędrzec zaczyna swoją naukę od stwierdzenia, że to nie przez miłość do męża mąż jest drogi (żonie), lecz przez miłość (*kāma*) do atmana (*ātman*) mąż jest drogi (*priya*). Podobnie rzecz się ma z miłością do żony, synów, bogactwa, bydła itd. To nie przez miłość do żony, synów, bogactwa, bydła itd., żona, synowie, bogactwo, bydło itd. są drodzy, lecz przez miłość do atmana wszyscy oni są drodzy. Cały szereg paralelnych stwierdzeń prowadzi w końcu do wniosku, że poznanie atmana – rzeczywistego bytu, istoty jednostki i zarazem wszechświata – to poznanie wszystkiego (*BU* 2,4.5 i 4,5.6).

W *Mallika Suttie* (*S.* I 75) król Pasenadi pyta swoją żonę Mallikę, czy jest dla niej ktoś droższy (*piyatara*) niż *attā*. Królowa odpowiada, że nie ma nikogo, kto byłby dla niej droższy niż *attā*. Sam król odpowiada to samo, gdy z kolei on jest pytany przez Mallikę, czy jest dla niego ktoś droższy niż *attā*. Spotkawszy następnie Buddę król, zaintrygowany tą rozmową, sprawozdaje mu ją, Budda zaś, rozumiejąc cały problem, odpowiada mową związaną:

“Po tym, jak przemierzył umysłem wszystkie rejony świata, nigdzie nie znalazł niczego droższego od atmana/atty – samego siebie (*piyataram attanā*). Tak też dla innych ich własne odrębne ja/“się” (*puthu attā*) jest drogie (*priya*). Dlatego ten, kto kocha samego siebie (*attakāma*) nie powinien krzywdzić innych”.⁶⁸

Zgodnie z interpretacją Gombricha, Budda nawiązuje tu świadomie do nauki przypisanej Jadźñawalkji, traktując ją “pół żartem, pół serio”

⁶⁸ *sabbā disā anuparigamma cetasā / nevajjhagā piyataram attanā kvaci / evaṃ piyo puthu attā paresaṃ / tasmā na hiṃse paraṃ attakāmoti //*

(“half playful and half serious”), a przy tym wyciąga wnioski zgoła odmienne, jeśli nie przeciwne. Odwołując się do gry słownej opartej na dwuznaczności terminu *ātman/attā*, zaopatruje rozbrzmiewający echem sławny upaniszadowy termin w odmienne, całkiem prozaiczne, czy wręcz banalne znaczenie; *attā* w palijskim tekście jest zaimkiem zwrotnym, wskazującym na siebie samego, a więc na miłość własną każdego. Dostrzeżenie aluzji pozwala zwrócić uwagę na sposób wykorzystany przez Buddę, aby ukazać tu problem bytu jako iluzoryczny. Do kwestii bytu Budda odnosi się poprzez aluzję i skojarzenie z najprawdopodobniej dobrze znaną opowieścią (na pewną jej popularność mogłoby wskazywać dwukrotne jej przytoczenie w *BU*), a równocześnie kwestia ta zostaje jak gdyby ominięta (Gombrich: “bypassed”). Co w *BU* stanowi prawdziwy byt, istotę, rzeczywistość w wymiarze indywidualnym i uniwersalnym, atman – “którego należy zobaczyć, usłyszeć, o którym należy myśleć, którego należy rozważać”, a przede wszystkim, którego należy umiłować i jedynie przez miłość do tego, co nieśmiertelne, postrzegać miłość śmiertelną – to zostaje przez Buddę zredukowane do zwykłego egoizmu w wymiarze i stosunkach czysto ludzkich (każdy kocha przede wszystkim siebie, każdy jest drogi przede wszystkim samemu sobie). Budda jednak czyni z tego etyczny użytek: “kto kocha siebie, nie powinien krzywdzić innych” (prawie jak: “kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, by – całkiem na marginesie – odwołać się do samo się narzucającego luźnego skojarzenia). “Ethics in place of metaphysics”, jak konkluduje Gombrich.⁶⁹ Budda, podejmując dysputę ze zwolennikami nauk upaniszadowych, na czele których znajdują się nauki mędrca Jadźnawalkji, zdaje się zatem pouczać swoich słuchaczy (wśród których musiała znajdować się niemała liczba bramińców lub generalnie osób wykształconych zgodnie z kursem edukacji bramińskiej⁷⁰) w tonie, którego dominantę stanowi przesłanie: mniej metafizyki, więcej etyki.

* * *

W związku z przedstawionymi tu rozważaniami muszę przyznać, że przekonuje mnie argumentacja Alexandra Wynne’a (2010: 207-209)

⁶⁹ GOMBRICH 1996: 63. (Por. także s. 64: “So here too we see the Buddha reacting to Upanishadic teachings by shifting attention away from what the world is, ontology, to how we should behave: morally, and in particular kindly”). Cała *Mallikā Sutta* została powtórzona w innym dziele Kanonu palijskiego, *Udāna V 1 (Ud. 47)*. Refleksje na ten temat wraz z argumentacją opartą na dwuznaczności terminu *attā*, przekształconą na aspect etyczny, przedstawione zostały także w innych partiach Kanonu, por. np. dwie strofy z *Dhammapady (Dhammapada)*, 129-130.

⁷⁰ Por. GOKHALE 1980:68-80; GOMBRICH 1990: 13.

zawarta w jego polemice z alternatywnymi poglądami Johanesa Bronkhorsta (2007: 237-40) na temat kompozycji *Jadźñawalkjakandy* i jej chronologii względnej, w stosunku do chronologii życia i aktywności Buddy. Na podstawie komentarzy Katjajany (Kātyāyana) i Patańdzalego (Patañjali) do sutry Paniniego (Pāṇini) 4,3.105, które najprawdopodobniej czynią aluzję do *JK* – jako do tekstu uznanego za współczesny Paniniemu – Bronkhorst uznał, że *JK* skomponowana została nie tylko późno (później niż najczęściej sugerowana data kompozycji *BU* – powszechnie uznawanej za tekst przedbuddyjski), to znaczy w czasach Paniniego (prawdopodobnie I poł. IV w. p.n.e. lub nawet w czasach jego dwóch pierwszych komentatorów), lecz także, że ta partia *BU* została skomponowana po Buddzie. W odpowiedzi na tę śmiałą hipotezę, argumentacja Wynne’a zmierza ku temu, aby wykazać, że to nie kompozycja *JK*, lecz jedynie umieszczenie jej w obrębie *BU*, dołączenie jej do tej upanisady jako końcowej partii *Śatapathabrahmany* (*Śatapatha Brahmāṇa*), mogło mieć miejsce w okresie kompozycji dzieła Paniniego *Aṣṭādhyāyī*. Chodzi zatem nie o samą kompozycję tekstu, jak i zawarte w nim idee i nauki, lecz o jego akceptację – poprzez włączenie tekstu do większej całości – przez tzw. ortodoksyjne kręgi bramińskie królestwa Magadhy (zob. przyp. 3). Patańdzali, autor o około stulecie późniejszy od najstarszego komentatora Paniniego, powtarzający po Katjajanie komentarz z sugestią o czasowym paralelizmie *JK* i *Aṣṭadhjaji*, prawdopodobnie w ogóle nie miał pewnych informacji o dacie kompozycji *JK*, jego świadectwo nie może zatem stanowić wiarygodnego materiału argumentacyjnego. Wynne kładzie nacisk na wyraźne rozróżnienie powstania *JK* w nieortodoksyjnych kręgach bramińskich „Większej Magadhy”, chociaż nie w kręgach niebramińskich (tj. w kręgach braminów królestwa Widehy), od włączenia jej do korpusu wedyjskiego, a zatem pełnego zaakceptowania przez tzw. tradycję ortodoksyjną. Jednym z ważniejszych argumentów Wynne’a przeciw Bronkhorstowi jest ten, że w czasach dojrzałego życia Buddy (V w. p.n.e.), a zwłaszcza później, nie miałyby sensu umieszczanie wydarzeń powstającego dzieła (*JK*) w królestwie Widehy, a przy tym podkreślanie znaczenia królestwa i króla Widehy (jak to się dzieje w *JK*), ponieważ nie miało ono już wówczas niezależnej egzystencji. Jako dzieło nieortodoksyjnego braminizmu i kręgów nauczycieli duchowych, wyrzeczców, *Jadźñawalkjakanda* musiała przez jakiś czas funkcjonować jako utwór przyswojony (być może stopniowo przyswajany) przez kręgi ortodoksyjne, zanim została w pełni zaakceptowana przez tradycję ortodoksyjną. To prawdopodobnie owo ustne funkcjonowanie, w początkach V w. p.n.e., w mieście Radżagryha, można powiązać

z zaznajomieniem się przez Buddę z naukami Jadźnawalkji, bądź też przypisywanymi Jadźnawalkji, między innymi za pośrednictwem Uddaki Ramaputty. Przedstawione w tym tekście świadectwa obu tradycji zdają się jednoznacznie wskazywać, że to Budda podejmował dysputę z Jadźnawalkją, nie odwrotnie.

Bibliografia

- BHATTACARYA 1980 – Bhattacharya, K., “*Diṭṭam, sutam, mutam, viññatam*”, [w:] *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, ed. by S. Balasooriya, A. Bareau, R. Gombrich, Siri Gunasingha, U. Mallwarachchi and E. Perry, Gordon Frazer, London, s. 10-15.
- BHIKKHU BODHI 2000 (transl.), *A New Translation of the Samyutta Nikāya*, vols. I-II, Wisdom Publications, Boston.
- BHIKKHU ÑĀṄAMOLI & BHIKKHU BODHI 1995 (transl.), *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Buddhist Publication Society, Kandy.
- BRERETON 1986 – Brereton, J. “*Tat tvam asi in Context*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986): 98-109.
- BRONKHORST 2007 – Bronkhorst, Johannes, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, E. J. Brill, Leiden.
- CHANDRA 1971 – Chandra, Pratap, “*Was Early Buddhism Influenced by the Upanisads?*”, *Philosophy East and West* 21/3 (1971): 317–324.
- DEUSSEN 1995 – Deussen, Paul, *Sixty Upaniṣads of the Veda*, vols. I-II, transl. by V. M. Bedekar and G. B. Palsule, Motilal Banarsidass, Delhi.
- FULLER 2005 – Fuller, Paul, *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism. The Point of View*, Routledge Curzon, London-New York.
- GETHIN 1986 – Gethin, Rupert, “*The five khandhas: Their treatment in the nikāyas and early abhidhamma*”, *Journal of Indian Philosophy* 14.1: 35-53.
- 1998 – *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford.
- 2008 – *Sayings of the Buddha. A selection of suttas from the Pāli Nikāyas*, Transl. with an Introduction and Notes by R. Gethin, Oxford University Press, Oxford.

- GOKHALE 1980 – Gokhale, B. G., “Early Buddhism and the brahmins”, [w:] A. K. Narain (ed.), *Studies in the History of Buddhism*, D. K. Publishers, New Delhi, s. 68-80.
- GOMBRICH 1990 – Gombrich, Richard, “Recovering the Buddha’s Message”, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Leiden: August 23-29, 1987)*, ed. D. Ruegg and L. Schmithausen, E. J. Brill, Leiden, s. 5-23.
- 1992 – “The Buddha’s Book of Genesis?”, *Indo-Iranian Journal* 35 (1992): 159-178.
- 1996 – *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, The Athlone Press, London.
- 2001 – “A Visit to Brahma the Heron”, *Journal of Indian Philosophy* 29 (2001): 95-108.
- 2009 – *What the Buddha Thought*, Equinox, London – Oakville.
- GOTŌ 2005 – Gotō, Toshifumi, “Yajñavalkya’s Characterization of Atman and the Four Kinds of Suffering in Early Buddhism”, *Electronic Journal of Vedic Studies* 12/2 (2005): 71–85.
- HAMILTON 2000 – Hamilton, Sue, *Early Buddhism: A New Approach: The I of the Beholder*, Curzon, Surrey.
- HANEFELD 1976 – Hanefeld, Erhard, *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- HOLDER 2006 – Holder, John J., (ed. and transl.), *Early Buddhist Discourses*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis-Cambridge.
- HORNER 1993 – Horner, I. B., (transl.), *Middle Length Sayings*, vol. I, Pali Text Society (reprint), Oxford.
- HOSODA 2002 – Hosoda, Noriaki, “Bṛhadāraṇyakopaniṣad 3.8 and Early Buddhism”, [w:] *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*, Kokusai Bukkyoto Kyokai, s. 475-484.
- JAYATILLEKE 1963 – Jayatilleke, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin, London.
- JOSHI 2008 – L. M. Joshi, *Brahmanism, Buddhism, and Hinduism. An Essay on their Origins and Interactions*, Buddhist Publication Society, Kandy (Sri Lanka).

ÑĀṆAMOLI i BODHI 1995 – *The Middle Length Discourses of the Buddha*, transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli, translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications – Buddhist Publication Society, Boston - Kandy.

NORMAN 1981 – Norman, Kenneth Roy, “A note on *attā* in the Alagaddūpama Sutta”, [w:] *Studies in Indian Philosophy (Memorial Volume for Pandit Suklalji Sanghvi)*, Ahmedabad, s. 19-29.

—— 1990 – “Aspects of early Buddhism”, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Leiden: August 23-29, 1987)*, ed. D. Ruegg and L. Schmithausen, E. J. Brill, Leiden, s. 24-35.

OLIVELLE 1998 – Olivelle, Patrick, (ed. and trans.), *The Early Upanishads (Annotated Text and Translation)*, Oxford University Press, New York.

UPADHYAYA 1983 – Upadhyaya, Kashi Nath, *Early Buddhism and the Bhagavadgita*, Motilal Banarsidass, Delhi.

WITZEL 1987 – Witzel, Michael, “The Case of the Shattered Head”, *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14 (1987): 363–415.

—— 1997 – “The Development of the Vedic Canon and its Schools (The Social and Political Milieu (Materials on Vedic Śākhās, 8)”, [w:] *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Veda*, ed. by M. Witzel, Harvard Oriental Series, Opera Minora 2, Cambridge.

WYNNE 2007 – Wynne, Alexander, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, London-New York.

—— 2010 – “The Buddha’s skill in means and the genesis of the five aggregate teaching”, *Journal of the Royal Asiatic Society* S. 3, 20.2 (2010): 191-216.

Summary

Buddha's encounters with Yājñavalkya (I). Some remarks on the early Buddhist polemics with the early Upanishadic thought according to the *Yājñavalkya-kāṇḍa* of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*

The author of the present article has resumed a very intriguing discussion on the possible influence of the late Vedic and the early Brahmanic doctrines on some aspects of the doctrine of the Buddha. It is claimed that the visible traces of early Buddhist polemics with the Upanishadic thought one can find out in the *Yājñavalkya-kāṇḍa* of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. In his article the author discusses in detail the issue on the basis of the relevant texts, mostly Upanishads and Pali Buddhist canon, with constant reference to the works of scholars who contributed substantial studies of the problem (Gombrich, Wynne, Bronkhorst et al.). A next part of the article is forthcoming.

Tagoriańska estetyka przyrody w koncepcji organicznej jedności Boga, człowieka i świata

JOANNA TUCZYŃSKA

Poetycka koncepcja świata Rabindranatha Tagore'a wyłania się z oceanu myśli upanisadowej, objawiając najgłębszą istotę filozofii wieczystej *advaita vedanty* (*advaita-vedānta*). Idea organicznej jedności uosabiająca ponadczasowy idealizm upanisad (*upaniṣad*) determinuje duchowy wymiar estetyki poety. Tagore zespala mistyczne piękno z esencjonalną prawdą dla ostatecznego zrozumienia i objawienia panteistycznego transcendentalnego Boga-Stwórcy, przenikającego wszechistnienie i manifestującego się w harmonii z wszechbytem.

Jego myśl estetyczną przenika duchowość upanisad, która uznaje świat za wielkie kosmiczne ciało zrodzone z radosnego tchnienia Absolutu i rozrastające się organiczną siłą w jedności i brahmanicznej harmonii z wszystkimi istnieniami. Ideę ciała Brahmana, z którego wszystko bierze swój początek, które świat cały ożywia i podtrzymuje i do którego wszystko ostatecznie powraca, by oddychać wiecznością, Tagore czerpie z *Czandogja Upaniszadu* (*Chāndogyopaniṣad*), która objawia prawdę istnienia słowami:

„Zaiste wszystko jest Brahmanem, z niego się wyłania, w nim zanika i oddycha.”¹

Panteistyczna organiczna wizja świata jako rozszerzonego ciała Stwórcy jest fundamentem mistycznego utożsamienia Tagore'a z przyrodą. Bóg jako źródło najwyższej stwórczej miłości, będącej przyczyną Wszechświata, obdarowuje ziemię samym sobą, budując tym samym nierozzerwalną kosmiczną więź z wszechistnieniem. Tagore daje wyraz tej prawdzie w *Sadhanie* (*Sādhana*):

¹ ChU (2011: III.14.1) tł. własne [JoannaTuczyńska], por. oryg.: *sarvam khalv idam brahma, tajjalān iti*.

„(...) we wszechświecie istnieje ta sama zasada nieprzerwanego związku, za sprawą której możemy nazwać cały świat naszym rozszerzonym ciałem (...).”²

Zależność tę, opartą na więzi zespalającej świat siłą stwórczej miłości, Rabindranath Tagore urzeczywistnia poprzez mistyczne, duchowe, przepojone uczuciowością obrazowanie przyrody. Przyroda w jego wyobrażeniu, będąca ucieleśnieniem Najwyższego Bytu, pozostaje w duchowym związku z istotą ludzką. W poetyckim obrazowaniu Tagore’a Bóg-Stwórca przemawia do człowieka w rozmarzonym szumie drzew, w miłosnym, przepojonym tęsknotą śpiewie ptactwa, zstępuje siłami przyrody w monsunowych strugach rozszalałej burzy, w rozbijałym, rozpedzonym wietrze. Przyroda Rabindranatha, zmysłowa, intensywnie pachnąca, rozszumiana i roztańczona deszczem, przeniknięta czarowną wonią, przepelnia Boskim duchem ziemię i człowieka, budując organiczną kosmiczną jedność.

Jedność ta objawia się w zespoleniu uczuciowym świata zewnętrznego i wewnętrznego, w którym przyroda personifikuje stany emocjonalne i duchowe, stając się wyrazicielem dynamicznych przemian myśli piętrzących się w umysłowości indywiduum, które w swej radości i smutku jest uczestnikiem tej wspaniałej, wysmienitej uczyty, jaką jest życie. Stwórca, intensywnie obecny we wszystkich zjawiskach, zdaje się wypełniać i przesycać całą mistyczną poetycką obrazowość Tagore’a, objawiając się w bogactwie barw i różnorodności kształtów oraz przemawiając głosem wszechobecnej Natury.

Zachwyty nad siłami przyrody jest uwielbieniem Stwórcy, który utożsamia nieskończony wymiar naszej własnej duszy. Oczarowanie Naturą jest umiłowaniem obecności Pana, który swą Boską iskrą przenika i przepelnia wszechistnienie. Przyroda Tagore’a utożsamia upanisadową dynamikę świata stanowiącą prawdę o Wszechświecie i istotę myśli filozoficznej poety. Świat zewnętrzny staje się paralełą świata wewnętrznego w myśl doktryny: *Brahman=Atman* (*Brahman=Ātman*),³ przybierając w niezliczonych lirykach Tagore’a kształt symbolicznego poetyckiego obrazowania.

² Sādh (1915: 38) [J.T.]. Wszystkie cytaty z dzieł Tagore’a, zarówno bengalskich, jak i angielskich, są przedstawione w moim autorskim tłumaczeniu. Dalej w tekście oznaczone zostały jako tł. [J.T.]. Por. oryg.: “(...) all through the universe there is that principle of uninterrupted relation by virtue of which we can call the whole world our extended body (...).”

³ Zob.: MuU (2011: II.1)

Odnajdujemy więc niebo opłakujące ulewnie rozstanie kochanków w poemacie *Meghaduta (Meghadūta)*. Rozplakane strugami deszczu przestworza oraz ciemność symbolizują otchłanne cierpienie męża-kochanka osamotnionego i odseparowanego od swej żony. Przyroda uzewnętrznia tu stany emocjonalne bohatera, odzwierciedlając dynamikę ludzkiej uczuciowości. Wiatr, symbolizujący u Tagore'a obecność Boga,⁴ przynosi zmianę, urzeczywistniając tym samym dynamiczny, Boski aspekt świata. Wzburzone niebo i płynące po nim niespokojne deszczowe chmury są symbolem odrodzenia z cierpienia i początkiem nowego życia, co poeta wyraża słowami:

*Z każdym deszczem, życie nowe nadchodzi.*⁵

Rozszalała przyroda staje się łącznikiem pomiędzy oddalonymi od siebie kochankami, a jej nieustający ruch zwiastuje nadchodzącą zmianę. Przestrzeń nieba przywołuje symbolikę nieskończoności, a tym samym obrazuje wymiar bezgranicznego ludzkiego ducha, który stapia się w swej uczuciowości z kosmiczną otchłanią, by siłami Natury oraz bezkształtem swych myśli przemierzyć niezmierną dal.

Przestrzeń niebiańska zespolona z żywiołami ziemi w symbolice nieskończonego Absolutu pojawia się nadzwyczaj często w poetyckim obrazowaniu Rabindrantha Tagore'a. Syntezą stapiania się człowieka z Bogiem staje się horyzont, który jest metaforą spotkania i zetknięcia się nieskończoności ze skończonością, bezkształtnych przestworzy niebiańskich z kształtem ziemskiego padołu. „Skraj nieba”⁶ w wierszu *Balaka (Balākā)* to nic innego jak właśnie tagoriański horyzont, w symbolice którego niebo oznacza nieskończony Absolut, a ziemia skończony ziemski byt. Poeta buduje niebiańską metaforykę w poetyckim obrazowaniu lotu ptaka, który konotuje nieustanny ruch oraz niekończącą się podróż, mającą swój początek w otchłannej dali nieistnienia i zmierzającej do bezkresnej otchłani niebytu. Odnajdujemy więc kosmiczną przestrzeń Absolutu w rytmicznym przedstawieniu bezkresnej

⁴ Bóg w symbolice wiatru jest bezpośrednim nawiązaniem do upaniszad. W *Majtri upaniszadzie (Maitri Upaniṣad)* odnajdujemy 'wiatr' w symbolice Stwórcy: '[Pradžapati (Prajā-pati) (Pan życia)] zmienił się na podobieństwo wiatru i wstąpił w siebie.' Zob.: MaU (2011: II.6), tł. wł. [J.T.], por.oryg.: [Prajā-patir] vāyur ivātmānaṁ krtvābhyantaram prāviśat.

⁵ MēghSaṅca (2011: 78-82) tł. wł. [J. T.] z bengalskiego oryginału, por.oryg.: *Prati barṣā diye geche nabīn jīban.*

⁶ BalSaṅca (2011: 440) tł. [J.T.], por. oryg. *ākāśer kinārā.*

nieskończoności w metaforyce lotu „z nieznanego w nieznanie”⁷, „z oddali w dal najodleglejszą”⁸.

Lot ptaków odrywających się od ziemi symbolizuje wędrówkę człowieka ku nieskończoności, jego walkę i wysiłek, by oderwać się od skończoności kształtu ziemi i sięgnąć nieskończoności bezkształtu Absolutu. Nieustanne dążenie to odnajdujemy w poetyckim obrazowaniu skrzydeł wolności, w bezkresnym locie ptaków, które:

*Nad koronami drzew skrzydła rozpościerając,
Ziemi więzy porzucając,
Odgłosem tym znikąd nagle ruszają
Nieba skraj odnaleźć mają.*⁹

Przestrzenna metaforyka niebiańska w odniesieniu do stwórczego Bytu, przenikającego swym tchnieniem wszechistnienie, wypełnia w poezji Tagore’a upanisadową paralełę *Brahman=Atman* (*Brahman=Ātman*), bowiem nieskończona otchłań nieba stanowi metaforyczne przedstawienie bezkresnego wymiaru serca, które niezmiennie przywołuje symbolikę Boga. Czytamy więc w części kulminacyjnej liryku:

*Dniem i nocą,
Słuchałem pędu ptactwa niezliczonego
We wnętrzu serca mego.
Z jakiego brzegu na brzeg jaki
Światłem-ciemnością bezdomnego ptactwa lot taki ?*¹⁰

Tak oto w swej poetyckiej metaforyce Tagore urzeczywistnia ideę organicznej jedności człowieka i Boga, wyrażoną paralełą wszechświata ludzkiego serca oraz wszechświata nieskończonego Stwórcy. Mikrokosmos ludzkiej egzystencji zostaje symbolicznie przeniesiony do makrokosmosu wszechistnienia, w którym przyroda wraz z siłami niebiańskimi odzwierciedla najgłębsze stany emocjonalne człowieka. To

⁷ BalSañca (2011: 441) tł. [J.T.], por. oryg.: *ajānā haite ajānāy*.

⁸ BalSañca (2011: 439) tł. [J.T.], por. oryg.: *dūr hate dūre dūrāntare*.

⁹ BalSañca (2011: 440) tł. [J.T.], por. oryg.:

*Taruśreṇī cāhe pākhā meli
māṭir bandhan phēli
ōi śabdarekhā dhare chakite haite diśāhārā,
ākāśer khōjite kinārā /*

¹⁰ BalSañca (2011: 441) tł. [J.T.], por. oryg.:

*Śunilām āpan antare
asaṅkhya pākhir sāthe
dine rāte
ēi bāsācārā pākhi dhāy ālo-andhakāre
kon pār hate kon pāre*

metaforyczne uzewnętrznienie w niezwykle malowniczej, malarskiej symbolice Tagore'a nadaje ludzkiej uczuciowości nieskończony kosmiczny wymiar.

Przyroda rozszalała i niespokojna, w duchowej paraleli z człowiekiem pojawia się również w liryku *Sabala* (*Sabalā*), gdzie staje się wyrazicielką nieokiełzanych zmysłów. Strumienie wzburzonej, rozognionej w żyłach krwi bohaterki zlewają się w kosmiczną jednię ze zwycięsko grzmiącymi falami bezkresnego morza, budując metaforyczny obraz, w którym dzikie siły przyrody stają się przedłużeniem ciała i umysłu Sabali. Słyszymy więc niepohamowane emocje w mowie bohaterki:

*Na brzegu niepokojem spowitym spotkanie nastanie;
Fale wzburzone w dźwięk zwycięstwa się zleją,
Na piersiach horyzontu omdleją.*¹¹

Dźwięk wzburzonego morza rozbrzmiewa echem w kolejnych wersach liryku, scalając rozszalałą Naturę z ciałem bohaterki poprzez jej wzburzoną, niespokojną mowę:

*Ach Panie, nie zatrzymuj we mnie mowy-
W krwi mej budzi się flet burzowy.*¹²

W poetyckiej metaforze Tagore przedstawia wielki Boski organizm, którego inherentną częścią jest istota ludzka. Nieustanne, wzajemne stapianie się sił kosmicznych z wszechistnieniem jest częścią naturalnego funkcjonowania tej kosmicznej jedni. Człowiek, będący jej nierozzerwalną częścią, istnieje w symbiozie, w związku organicznej zależności z całym światem przyrody zespolonym Boskim duchem. Stwórca przenikający tę wielką jednię, manifestuje swą obecność stwórczą mocą, która wprawia wszystko w dynamiczny, nieustający ruch, w pęd z bezkształtu niebytu, poprzez kształt istnienia do otchłannej nicości.

Dynamizm ten wyrażają niespokojne zmysły bohaterki, znajdujące swe odzwierciedlenie w symbolice rydwanu pędzących koni:¹³

¹¹ SabSańca (2011: 504) tł. [J.T.], por.oryg.:
*Dekhā habe kṣubdhasindhutīre;
taraṅgagarjanocchrās milaner bijaydhvanire
dīganter bakṣe nikṣepibe /*

¹² SabSańca (2011: 505) tł. [J.T.], por.oryg.:
*He bidhātā, āmāre rēkho nā bākyahīnā,
rakte mor jāge rudrabīnā /*

¹³ Symbolika ta jest wyraźnym echem *Katha upaniszadu* (*Kathōpaniṣad*) oraz *Bhagawadgity* (*Bhagavad-gīta*), gdzie posiadacz rydwanu (*rathin*) to jaźń (*ātman*), rydwan (*ratha*) to ciało fizyczne, woźnica (*sārathi*) to intelekt (*buddhi*), pięć koni ciągnących rydwan to pięć zmysłów (*indriyāni*), wodze (*pragraha*) symbolizują umysł

*Czemu rydwanem nie pognać rozpędzonym,
Wodzami koni gwałtownych splecionym?*¹⁴

Porywczy obraz nieokiełznanej przyrody sugestywnie zespała Sabalę z rozszalałą Naturą, która symbolizuje zmysłowość świata. Człowiek, będący częścią wielkiego spójnego organizmu, jakim jest Wszechświat, znajduje potwierdzenie swej organicznej z nim jedności właśnie w uczuciowości, która przejawia się w naturze wszystkich stworzeń. Poprzez emocjonalne i duchowe utożsamienie z otaczającym istnieniem osiąga on doskonałą harmonię ze stwórczym Absolutem.

Naturalną, przyrodzoną przynależność do świata przyrody w idei organicznej, Boskiej jedności odnajdujemy w liryku *Swapna (Svapna)*. Ptasie gniazda splecione na kształt ludzkich dłoni symbolizują nierozzerwalną uczuciową więź oraz cykliczny rytm świata wyrażony odradzaniem się życia w porze wiosennej:

*Nie pojmuje jak się kiedyś skrywały
Dłonie najmiejsze, co się szukały,
W gnieździe mej prawicy się zamykając
Ptaka wieczornego przypominając.*¹⁵

Poeta maluje czarowny obraz splatający duchową więzią istotę ludzką z przyrodą, w którym miłość zostaje odniesiona do uczuciowości i cykliczności Natury. Człowiek wtapia się w nim w kosmiczny, Boski rytm świata, łączący wszechistnienie w organiczną całość. Mistyczny ten motyw nawiązuje do wieczystej stwórczej siły wiosny, której urokliwe piękno wyraża się w miłosnej metaforyce. Odnosząca się do niej nastrojowość łączy się z romantycznym idealizmem Tagore'a, który w uwielbieniu dla ideału Wieczystego Piękna, odradzającego się w symbolice i rytmice wiosny, kształtuje ideę Miłości Wiecznej.¹⁶ Dla

(*manas*), którego zadaniem jest kontrolowanie pędu koni, czyli zmysłów. Zob.: KaU (2011: I.3.3-9) oraz BhG (1981: 341).

¹⁴ SabSañ (2011: 504) tł. [J.T], por.oryg.:

*Kena nā chuṭāba teje sandhāner rath
durdharsa aśvere bādhi dṛrha balgāpāse ?*

¹⁵ SvapSañca (2011: 242) tł. [J.T], por.oryg.:

*Nāhi jāni kakhān kī chale
sukomal hātakhāni lukāila āsi
āmār dakṣinkare, kulāypratyāśī
sandhyār pākhir mato /*

¹⁶ Symbolika wiosenna oraz metaforyka deszczowa są niewątpliwie dziedzictwem Kalidasy (Kālidāsa), który był wielkim czcicielem przyrody. Zob.: PRADHAN (2002: 122

spełnienia tej miłości człowiek powraca rytmem sansary (*saṃsāra*) w różnych kształtach, by to samo nieśmiertelne uczucie wypełnić, jak ptaki powracające na wiosnę do swego gniazda.

Idea wzajemnego stapiania się w sobie człowieka i przyrody obrazuje organiczną jedność świata, która przejawia się we wszystkich wymiarach istnienia. Dla urzeczywistnienia nieskończoności w wymiarze ziemskim poeta odwołuje się do metaforyki upaniszadowej, gdzie oddech nabiera stwórczego symbolicznego aspektu samego Boga.¹⁷ Myśl tę Tagore ujmuje w poetyckim obrazowaniu słowami:

*Niepokojem nieporuszony
Oddech w oddechu stopił się wyciszony.*¹⁸

Bezkrzesne stapianie się człowieka z Prabytem poprzez siły przyrody jest istotą poetyckiej estetyki Tagore'a. Poeta nieustannie szuka odniesienia osobowości człowieka w przyrodzie, podkreślając tym jego inherentny, nierozzerwalny związek z całym światem w idei organicznej jedności. Rytm życia jest wyznaczany poprzez cykliczność pór roku ze szczególnym uwielbieniem wiosny jako czasu miłości, implikującego odradzające się życie, oraz pory deszczowej, utożsamianej w kulturze Orientu z czasem urodzaju i obfitości, nasycenia i przesylenia życiodajnymi sokami nieba.

23). Tagore przyznaje się do powinowactwa duchowego z Kalidasą m.in. w esejach *Bicitra Prabandha*. Zob.: KēkāBP (1314 BS: 57).

¹⁷ Tagore niezwykle często odnosi się do Boga metaforyką wiatru i oddechu, co obrazuje naturę Stwórcy jako bezkształtnego Bytu przenikającego wszechistnienie. Symbolikę tę poeta zaczerpnął bezsprzecznie z upaniszad, które miały przemożny wpływ na jego filozoficzną myśl. *Majtri Upaniszada (Maitri Upaniṣad)* obwieszcza stwórczą prawdę słowami:

Zaiste, na początku Pradžapati (Prajā-pati) (Pan życia) istniał sam. Nie czuł szczęścia, będąc samotnym. Wtenczas, medytując nad samym sobą, stworzył niezliczonych potomków. Zobaczył, że są oni niczym kamienie, bez rozumu, bez życia, niczym stojące kolki. Wówczas pomyślał: 'Niechaj wstąpię w nie, by je przebudzić.' Zmienił się na podobieństwo wiatru i wstąpił w siebie. Będąc jedni, nie potrafił tego uczynić. Podzielił się pięciokrotnie i zwie się: prana, apana, samana, udana, wjana.

Zob.: MaU (2011: II.6), tł. [J.T], por.oryg.: *prajā-patir vā eko 'gre 'tiṣṭhat, sa nāram ataikaḥ, sotmānam abhidhyātāvā bahvīḥ prajā aṣṛjata, tā aśmevāprabuddhā aprāṇāḥ shāṇur iva tiṣṭhamānā apaśyat, sa nāramata, sa 'manyataitāsām pratibodhanāyābhyantaram viviśāmi, sa vāyur ivātmānam krtvābhyantaram prāviśat. sa eko nāsakat: sa pañcadhātmanam vibhajocyate, yaḥ prāṇo 'pānaḥ samāna udāno vyāna iti.*

¹⁸ SvaṇSaṅca (2011: 242) tł. [J.T], por.oryg.:

*Byākul udās
niḥśabde milila āsi niśvāse niśvās ||*

Stwórca „przelewający się” w strugach deszczu, wszechobecny bogactwem form, barw i woni, intensywnie przepełniający sobą kosmiczną przestrzeń pojawia się we wszystkich odniesieniach Tagore’a do organicznej uczuciowości przyrody, płodności i obfitości życia jako Boskiej siły, esencji i prawdy istnienia. Motywy te odnajdujemy w pieśni *Hridaj Amar Nacze Re Adzike Majur Ota Nacze Re (Hṛday Āmār Nāce Re Ājike Mayur Oṭā Nāce Re)* oraz w eseju *Kekadhvani (Kekādhvāni)*, gdzie mieniący się nieskończonymi barwami przyrody paw, skąpany w gęstych strumieniach deszczu, symbolizujący obfitość i płodność Natury, przywołuje tęsknie ukochaną na miłosne gody.

Siarczystą ulewą, bogactwem barw i zapachów Stwórca przepełnia ziemię, objawiając swoją obecność we wszystkim, co szczęśliwie obfituje przepychem życia. Świat jest pieśnią Pana, jak Tagore obwieszcza w *Sadhane*¹⁹, realizując tę radosną nowinę w muzycznej metaforyce świata przyrody poprzez śpiew ptaków, żab, świerszczy, szum drzew, strumieni i wiatru. Przyroda, w organicznej harmonii z nieskończonym Absolutem, rozbrzmiewa kosmiczną symfonią stworzenia w deszczowej metaforyce Tagore’a. Siłą swej wyobraźni poeta przemienia uderzenia kropli deszczu w dźwięki wieczystej pieśni. Symfoniczna jedność świata przyrody i człowieka urzeczywistnia się nie w „uszach” i zmysłach świata zewnętrznego, lecz w sercu człowieka stopionego ze stwórczą świadomością istnienia. To w głębi serca realizuje się kosmiczna jedność człowieka z Boską Naturą:

Poetyckie brzmienie pawia, jest pieśnią deszczu. Ucho nie zna jej słodyczy;

*serce zna, dlatego serce jest nią niezmiernie oczarowane.*²⁰

Symboliczne obrazowanie paraleli serca i przyrody wypełnia istotę znaczenia mikro- i makrokosmosu jako przenikania Boga-Stwórcy ze świata zewnętrznego do wnętrza duszy w idei jedności wielkiego kosmicznego organizmu. Słyszymy więc w pieśni *Hridaj Amar Nacze Re Adzike Majur Ota Nacze Re (Hṛday Āmār Nāce Re Ājike Mayur Oṭā Nāce Re)* melodię serca stapiającego się z radującą się Naturą:

Ach, serce moje dziś pawim tańcem, ach, tak się bawi.

Z pąków wybucha niczym stubarwny ogon pawi,

*Dusza niespokojna, co na niebie w radości i smutku się pławi.*²¹

¹⁹ Sādh (1915: 78-80).

²⁰ KēkāBP (1422 BS: 56), tł. [J.T.], por.oryg.: *Kabir kekārab sei barṣār gān; kān tāhār mādhurya jāne nā, manī jāne, seijanya man tāhāte adhik mugdha hay.*

²¹ HĀNGīt (2011: 350) tł. [J.T.], por.oryg.:

Tagore zachwyca się obecnością Boga we wszystkich przejawach życia i istnienia, od najmniejszej grudki ziemi aż po nieskończone gwiazdy i słońce. Mowę Stwórcy dostrzega poeta w muzyce całej przyrody, która orkiestrą wszystkich istnień: żab, świerszczy i ptaków sławi nieskończoność Boga, stapiając się z jego stwórczą organiczną siłą. Rytm świata wyrażony następującymi po sobie porami roku, rozkwitaniem i zanikaniem, wyznacza rytm życia człowieka, który, należąc do wielkiego Boskiego organizmu, podlega tym samym kosmicznym prawom, co cały Wszechświat.

Poeta stosuje różnorodną metaforykę dla wyrażenia panteistycznej duchowości, zespalającej człowieka z Boską naturą wszechistnienia.²² Świat w swym przepychu jest ucztą przygotowaną przez samego Stwórcę, gospodarza tego wspaniałego widowiska, na które on sam, w swej nieskończonej miłości, zaprasza człowieka. Przyroda zlewająca się swoją egzystencją ze stwórczym strumieniem życia, ucztuje z samym Bogiem. Człowiek wyrwany z kosmicznego oceanu nieśmiertelności musi ponownie zjednoczyć się z nią, by powrócić na szczęśliwe łono bezkształtnego Prabytu.

Stapiając się z Naturą, istota ludzka doświadcza nieskończoności Absolutu w skończonym kształcie istnienia. W dotyku, uścisku czy objęciach miłosnego oplotu girlandy kwiatów człowiek staje się świadomy esencjonalnej obecności Boga, który poprzez formy objawione wyraża głęboko ukrytą prawdę stworzenia. Tak oto w liryku *Siesz Wasanta* (*Śeṣ Vāsanta*) poeta w obrazowaniu przyrody maluje powolny, lecz nieuchronny, proces przemijania i zlewania się z Naturą w niebycie. Koniec wiosny symbolizuje wygasanie i zanikanie, które potęguje wieczorna metaforyka gasnącego światła, gęstniejących cieni oraz ciemności. Wygasanie przemienia się ostatecznie w stapanie się z esencjonalnym bezkształtem Stwórcy, który pod postacią *pyłu mroku* odnosi się symbolicznie do pyłu ziemi jako końca i początku istnienia. Ziemia-Matka, Wielka Rodzicielka, ucieleśnia w tym obrazowaniu

*Hṛday āmār nāce re ājike mayūrer matō nāce re /
Śata baraner bhāb-ucchvās kalāper mato kareche bikāś,
ākul parān ākāśe cāhijā ullāse kāre yāce re /*

²² Paralela kosmosu i świata wewnętrznego wywodzi się w poetyckiej estetyce Tagore'a z filozofii upaniszad. Zob.: MuU (2011: II.1.1) doktryna *Brahman=Atman*.

kosmiczną jednię, będącą zespoleniem procesu zradzania się i przemijania. Z jej pyłu bowiem życie powstaje i w jej pył życie na powrót się obraca. Z mroku cienia ku światłu istnienia kołem się życie zatacza w ciemności niebytu. Motyw ten odnajdujemy w wieczornej metaforze przemijania:

*Wieczorem, w gęstym cieniu lasu bambusowego, twe oblicze w dali
Z pyłem mroku gasnącego, w ostatniej melodii fletu się scali.*²³

Proces wygasania i zanikania poeta przedstawia w zmysłowej metaforze stapiania się z sokami przyrody, która swym opłotem czarownym wchłania i przyjmuje człowieka z powrotem na swe nieskończone łono.

*Gdy opłot zarzuci girlanda jaśminu świtem utkana
To dotyk twój będzie, to mowa będzie pożegnania.*²⁴

Obrazowanie to ma symboliczne odniesienie do zespolenia się człowieka z organiczną jednią, z wielkim ciałem samego Stwórcy, które w swej panteistycznej duchowości przejawia się kształtem przyrody.²⁵

Tak oto wśród zjawisk nieba i ziemi odnajdujemy Boga, który w liryku *Tumi Sandhjar Meghamala (Tumi Sandhyār Meghamālā)* objawia się w formie obłoków wędrujących po sklepieniu niebieskim, niosąc metaforę podróży ku nieskończoności. Siły natury, które u Tagore'a ze szczególną mocą wyrażają istotę Absolutu, stanowią najbardziej wyrazistą, emocjonalną łączność między człowiekiem a jego Praojcem-Prabytem. Przedstawiają one dynamikę procesu stwórczego, którego naturalne prawa łączą wszechistnienie w wielką organiczną całość. Idea ta, zespolona z ewolucją świadomości duchowej, prowadzi do absolutnego zjednoczenia się człowieka z Bogiem. Poeta w niezwykle urokliwy sposób wyraża to apostrofą do Stwórcy:

*Tyś wieczornych chmur splataniem, pragnień ukochaniem,
Nieba otchłannego moim wędrowaniem.*

²³ ŚēVāSañ (2011: 484) tł. [J.T.], por.orig.:
Beṇubancchāyāghan sandhyāy tomār chabi dūre

milāibe godhūlir bāsarir sarbaṣeṣ sure |

²⁴ ŚēVāSañ (2011: 484) tł. [J.T.], por.orig.:

Phele diyo bhore-gāthā mlān mallikār mālākhāni.

Sei habe sparṣa taba, sei habe bidāyer bāṇī |

²⁵ Metaforyka odnosząca się do organicznej, panteistycznej idei świata została zaczerpnięta z symboliki upaniśad, które miały przemożny wpływ na mistyczną estetykę Tagore'a. *Katha Upaniśada (Kāthopaniśad)* przedstawia Brahmana jako potężne drzewo, którego korzenie wraz z rozrastającą się koroną symbolizują wielkie Boskie ciało Wszechświata. Obraz ten symbolicznie przedstawia ideę bezkresnego rozrastania się i przenikania Boskiego ducha we Wszechświecie, co stało się istotą poetyckiej uczuciowości i duchowości Tagore'a. Zob.: KaU (2011: II.3.1).

*Serca słodczy mego pojednaniem, moim urzeczywistnieniem-
Tyś jest mój, mój jesteś, Panie,
Nieba nieskończonego moim wędrowaniem.*²⁶

Absolutna i bezkresna jedność człowieka i Boga realizuje się w obcowaniu z Naturą, która jest przejawem i ucieleśnieniem najwyższego stwórczego Bytu. Nieustanne stapienie się człowieka w Bogu i Boga w człowieku obrazuje dynamiczną naturę wielkiego kosmicznego organizmu, jakim jest nieogarnione Boskie ciało. Wszechobecność Stwórcy buduje barwną metaforykę poezji Tagore'a, który śmiało przekracza granice religijności i wprowadza zmysłowe, przepojone pięknem obrazowanie ciała Boga symbolicznie przedstawionego na kształt i wizerunek ludzki:

*Słodyczą-goryczą usta twe malowane, radością-bolesnością mą
przeplatane,
Tyś jest mój, mój jesteś, Panie,
Samotnego życia mego wędrowaniem.*²⁷

Zmysłowość połączona z nieskrępowanym, bezpośrednim obcowaniem z Naturą sprawia, że poeta wchodzi w osobowy, niemalże intymny kontakt z wszechobecnym Stwórcą, którego bliskość odczuwa wszędzie i we wszystkim. Nastrojowość ta, w której mistyka przyrody łączy się z cielesnym odczuwaniem, buduje najbardziej zmysłową, wyrazistą metaforykę poetyckiego obrazowania Tagore'a, który duchową, nadprzyrodzoną siłę Natury urzeczywistnił w osobowej więzi człowieka z ziemią i niebem. Tak oto w *Citrangadzie* (*Citrāṅgada*), lirycznym dramacie, odnajdujemy niezwykle urokliwą scenę, w której bohaterka wchodzi w zmysłowy kontakt z przyrodą, zachowującą się niczym kochanek i oblubieniec:

*Znad rozłożystych gałęzi kwitnące pnącze opadało,
w leniwym poplątaniu cichemu całowaniu
na ciele moim się oddawało.*²⁸

²⁶ TSMGīt (2011: 213) tł. [J.T.], por.oryg.:

*Tumi sandhyār meghamālā, tumi āmār sādher sādhanā,
mam śūnyagaganbihārī /
Āmi āpan maner mādhurī miśāye tōmāre karechi racanā—
tumi āmāri, tumi āmāri,
mam asīmgaganbihārī |*

²⁷ TSMGīt (2011: 213) tł. [J.T.], por.oryg.:

*Taba adhar ēkechi sudhābiṣe miśe mam sukhadukha bhāñiyā—
tumi āmāri, tumi āmāri,
mam bijanjābanbihārī |*

Scena ta obrazuje wewnętrzną, emocjonalny stan Czitrangady, który wyraża jej miłość i namiętność do Ardżuna (Arjuna). Przyroda więc, będąca metaforycznym odbiciem jej wnętrza, istnieje w harmonii uczuciowej z bohaterką, co powoduje doskonałe zestrojenie oraz organiczne zespolenie obu światów: tajemnych zakamarków jej serca z uczuciami, kształtem doczesnym utożsamionych w świecie Natury.²⁹

Oczarowany mistyczną uczuciowością przyrody Tagore nieustannie wyraża jej Boską stwórczą tajemnicę życia w swej poezji. Liryczna jego estetyka jest wyrazem animizmu, który uznaje duchowy wymiar wszechstnienia. Postawa taka estetyczno-etyczna jest istotą Boskiej stwórczej prawdy, której treścią jest Wszechświat tożsamy z ciałem i duchem Boga, jako siły zdradzającej i podtrzymującej wszelkie istnienie. Świat wyłaniający się z Najwyższego Bytu nie jest przedmiotowy, lecz podmiotowy, ma duszę i jest częścią wielkiej Boskiej Świadomości, *Paramatmy (Paramātma)*, z której powstał, w której istnieje i z którą na

²⁸ Citrā (1408 BS: 29) tł. [J.T.], por.oryg.:

*Saptaparṇasākhā hate
phull mālatīr latā ālasya-ābeśe
mor gauratanu parē pāṭhāitechila
niḥśabda cumban.*

²⁹ Motyw ten jest echem sceny pożegnalnej z *Śakuntali (Śakuntala)* Kalidasy (Kālidāsa), w której bohaterka opuszczając aśram (*āśrama*) żegna się z otaczającym ją światem przyrody. Łzami zalewając się tuli rośliny, o które troskliwie dbała, a one opłotami gałęzi niczym ramionami próbują zatrzymać ją w swych siostrzanych objęciach. Śakuntala Kalidasy, podobnie jak Czitrangada Tagore'a, objawia osobową uczuciowość przyrody, z którą bohaterka współistnieć zdaje się poprzez związek krwi. Humanizacja i uczuciowa animizacja przyrody pozwala na werbalizację i uzewnętrznienie osobowej istoty świata ożywionego w emocjonalnej ekspresji stanów z natury ludzkich. W czwartym akcie dramatu czytamy więc:

*Ojcie, drzewa twą modlitwę słyszą
w kukulczym śpiewaniu,
Śakuntali do widzenia życzą
w siostrzanym rozkochaniu.'*

Zob.: Śakun (1999: 46) tł. [J.T.]. Przepojona miłością przyroda próbuje powstrzymać Śakuntalę przed opuszczeniem aśramu, jednoczy się w swych rozpaczliwych staraniach, by zatrzymać ukochaną siostrę. Ciężarna sarna przybywa, by nakłonić ją do pozostania, budząc w Śakuntali uczucie żalu i troski o jej potomstwo. Scena ta czarowna, będąca odbiciem miłości dla Boskiej Natury, wywarła na Tagore ogromne wrażenie, który będąc pod urokiem Kalidasy przejął jego uczuciową estetykę w obrazowaniu mistycznej więzi człowieka z przyrodą. Osobowa miłosna metaforyka przyrody w *Czitrangadzie*, jak i w wielu innych jego dramatach oraz lirykach, jest niewątpliwie poetyckim echem Kalidasy.

powrót się stapia. Kosmiczna, animistyczna koncepcja wszechbytu rozszerza Boską tożsamość na cały Wszechświat, który ożywiony tchnieniem Absolutu staje się śmiałą personifikacją stwórczej brahmanicznej siły. W tym aspekcie Natura jest mistycznym uniwersum stanowiącym integralną i niezwykle istotną część poetyckiej estetyki Tagore'a, która odnosi się do wszechistnienia przenikniętego pranicznym oddechem Prabytu.³⁰

Przyroda Tagore'a jest najdonioślejszym wyrazicielem stwórczego ducha w idei kosmicznej jedności świata, Boga i człowieka, począwszy od jej mistycznego aspektu, skrywającego tajemnicę wszechistnienia, aż po barwną ziemską nastrojowość. Poprzez dynamikę Natury oraz zmysłową, ludzką uczuciowość, poeta w lirycznej symbolice objawia tajemnicę stworzenia zawierającą się w organicznej symbiozie wszystkich istnień oraz w ich harmonii z Przyczyną wszechrzeczy. Przyroda Tagore'a, przeniknięta Boskim tchnieniem, buduje symbolikę nieskończonego ludzkiego ducha, który w zespoleniu z kosmicznymi siłami Natury objawia nierozzerwalną więź człowieka z Prabytem.

Organiczna jedność świata wyrastająca z upaniszadowej paraleli *Brahman=Atman*³¹ jest najgłębszą naturą poetyckiej filozofii Rabindranatha Tagore'a. Zespala ona wszechistnienie w idei stwórczej siły, z której wszystko bierze swój początek i do której wszystko na powrót zmierza. Jedność świata wewnętrznego i zewnętrznego, metaforycznie urzeczywistniona przeniesieniem ludzkiego ducha i uczuciowości do kosmicznego wymiaru istnienia, stanowi najbardziej uniwersalny wymiar mistyki poety. Panteistyczne pojmowanie przyrody, w której zakorzeniony duchem, nieskończony człowiek Tagore'a staje się urzeczywistnieniem Boskiego pierwiastka, nadaje jego poetyckiej estetyce ponadczasowy wymiar uniwersalizmu. Świat Natury odzwierciedla bezkresny wymiar duchowego człowieczeństwa, które poeta wyraża poprzez liryczną symbolikę organicznej jedności Boga, świata i człowieka.

³⁰ Tagore nieustannie powraca w swej poezji do metaforyki Boga-wiatru-oddechu. Metaforyka ta jest w dużej mierze echem upanisad. Zob: MaU (2011: II.6) oraz BāU (2011: III.4.1).

³¹ Zob.: MuU (2011: II.1.1).

Bibliografia

BalSañ 2011 = Thākur Ravindranāth, *Balākā* [w:] *Sañcayitā*. Edited by Pṛthā Raḃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

BĀU 2011 = *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* [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. Taka Jaka Jest*. Pełne wydanie z oryginalnym tekstem sanskryckim, łacińską transliteracją, polskimi ekwiwalentami, tłumaczeniami i gruntownymi objaśnieniami pod redakcją Abhay Charanaravinda Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda, 1. edycja limitowana, Bhaktivedānta Book Trust, Vaduz 1981.

ChU 2011 = *Chāndogyopaniṣad*, [w:] *The Principal Upaniṣads*. Edited with introduction, text, translation and notes by Radhakrishnan Sarvepalli, 21st ed., Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1st edition 1953].

Citrā 1408 BS = Thākur Ravindranāth, *Citrānādgā*. Edited by Śrī Aśrukumāra Śikadār, 4th edition, Viśvabhāratī Grasthanbibhāg, Kalkātā, 1408 BS [1st edition 1299 BS].

HĀNGīt 2011 = Thākur Ravindranāth, *Hṛday Āmār Nācē Rē Ājikē Mayur Ōṭā Nācē Rē*, [w:] *Gītabitān*. Edited by Pṛthā Raḃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

KaU 2011 = *Kaṭhōpaniṣad* [w:] *The Principal Upaniṣads*. Edited with introduction, text, translation and notes by Radhakrishnan Sarvepalli, 21st edition, Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1. wydanie 1953].

KēkāBP 1314 BS = Thākur Ravindranāth, *Kēkādhvāni*, [w:] *Bicitra Prabandha*. Edited by Śrī Sunīlakumar Sarakār, 17th edition, Viśvabhāratī Grasthanbibhāg Kalkātā 1422 BS [1st edition 1314 BS].

MaU 2011 = *Maitrī Upaniṣad*, [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].

J. Tuczyńska, Tagoriańska estetyka przyrody w koncepcji organicznej jedności Boga, człowieka i świata

MēghSañ 2011 = Thākur Ravindranāth, *Mēghaduta*, [w:] *Sañcaṃyitā*. Edited by Pṛthā Raṃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

MuU 2011 = *Muñḍakopaniṣad*, [w:] *The Principal Upaniṣads*. Edited with introduction, text, translation and notes by Radhakrishnan Sarvepalli, 21. edycja, Harper Collins Publishers, India, New Delhi 2011 [1st edition 1953].

Pradhan 2002 = Pradhan Gaurav, *Rabindranath Tagore: Literary Concepts*, APH Publishing, New Delhi 2002.

SabSañ 2011 = Thākur Ravindranāth, *Sabala*, [w:] *Sañcaṃyitā*. Edited by Pṛthā Raṃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

Sādḥ 1915 = Tagore Ravindranath, *Sādhanā*, *The Realization of Life*. Macmillan Company, New York 1915.

Śakun 1999 = Kālidāsā, *Śākuntalā*. Translated and edited by Arthur Ryder, 3rd edycja, In Parentheses Publications Cambridge Sanskrit Series, Ontario 1999 [1st edition 1920].

ŚēVāSañ 2011 = Thākur Rabindranāth, *Śēṣ Vāsanta* [w:] *Sañcaṃyitā*. Edited by Pṛthā, Raṃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

SvapSañ 2011 = Thākur Ravindranāth, *Svapna*, [w:] *Sañcaṃyitā*. Edited by Pṛthā Raṃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

TSMGīt 2011 = Thākur Ravindranāth, *Tumi Sandhyār Mēghamālā*, [w:] *Gītābitān*. Edited by Pṛthā Raṃ Caudhurī, 1st edition, Pāñcajanya, Kalkātā 2011.

Summary

Rabindranath Tagore's aesthetics of Nature in the idea of the organic unity of God, man and the world

Rabindranath Tagore's natural world is the symbolic exponent of spiritual pantheism pervading the *Upaniṣadic* concept of the cosmic organic unity. The overflowing emotionality of the earthly phenomenal world conceals the creative truth of *Paramāṭma*, the Ultimate Divine Consciousness,

which constitutes the deepest essence of the Universe. The *Upaniṣadic* parallel *Brahman=Ātman* reveals the unity of the internal and external worlds through the idea of the all-permeating Absolute recognized as the source and the ultimate end of everything. Sensual and abundant Nature, evocatively humanized and personified in Tagore's lyrical symbolism, reflects the supreme dimension of humanity which is realized only in the harmony of the human being with the natural world and the Creator.

The mirage analogy in Nārāyaṇa Guru's philosophical works

HANNA URBAŃSKA

This article is devoted to the concept of the mirage phenomenon which is present in several philosophical works written by Narayana Guru (Nārāyaṇa Guru), a Hindu saint and social reformer from Kerala.¹ Narayana Guru did not write any commentary on the canonical texts of Vedānta, i.e. the Upaniṣads, Bhagavad Gīta and Brahma Sūtras; however, he composed – in three languages: Malayalam, Sanskrit and Tamil – some original works on Vedānta, among others his own „Brahma Sūtras”. His writings can be classified into five groups: hymns², works of moral import³, translations from Sanskrit and Tamil⁴, prose works⁵, and philosophical works. The last group contains poems written in Malayalam, a.o. *Ātmōpadēśa Śatakam* (AŚ) – ‘One Hundred Verses of Self Instruction’ (1897); *Ātmavilāsam* (AV) – ‘Self-manifestation of a Self’; *Advaita Dīpikā* (AD) – ‘The Lamp of Non-Duality’ (1887-97); *Aṛiv* (A) – ‘Consciousness/Knowledge [examined]’ (1887-97); *Daiva Daśakam* (DD) – ‘Ten Verses on a Deity’ (1914), as well as in Sanskrit, viz. *Darśana Mālā* (DM) – ‘Garland of Visions’ (1916); *Vedānta Sūtram* (VS) – ‘Sūtra

¹ Narayana Guru (1854-1928), a South Indian philosopher and saint, who revisualised the essential Upaniṣadic thought and applied the basic aspects of his philosophical system, which comprised Vedānta, Yoga, Sāṃkhya, Śaivism, etc., to bring about radical social transformations in Kerala. Cf. NATARAJA 2003.

² Devoted to different deities, like Śiva, Dēvī, Subrahmaṇya, Muṛukan, Viṣṇu, all with a sublime touch of non-duality.

³ These comprise works written in Malayalam (*Jīva Karuṇya Pañcakam* – ‘Five Verses on Kindness to Life’; *Anukampādaśakam* – ‘Ten Verses on Mercy’; *Jāti Nirṇayam* – ‘A Critique of Caste’; *Jāti Lakṣaṇam* – ‘Definition of Caste’; *Sadācāram* – ‘Pattern of Good Behaviour’; *Municaryā Pañcakam* – ‘Five Verses on the Life of Muni’; *Ahimsa* – ‘Non-Hurting’), and in Sanskrit (*Āśramam*; *Dharmam*).

⁴ *Īśa Upaniṣad*, portions from the *Tirukkuraḷ*.

⁵ *Cijjaḍa Cintakam* – ‘Reflection on Consciousness and Matter’; *Daiva Cintanam* (in two parts) – ‘Reflection on Deity’; *Gadya Prārthana* – ‘Prayer in Prose’, *Ātmavilāsam* – ‘Self Manifestation’.

on the Final [Aim of the] Veda' (1924); *Brahmavidyā Pañcakam (BP)* – 'Science of the Absolute in Five Verses' (1887-97).⁶

Narayana Guru follows the most fundamental categories into which the phenomenal world is analyzed in the Upanishads: *nāma* and *rūpa* ('name' and 'form').⁷ Both of them arise within the one *aṛiv* ('knowledge'), consciousness (Mal. *cit*, *bōdham*, *saṁvit*, identical to/with *ātman*)⁸; thus the world constituted of form and name does not have its own existence apart from *aṛiv*. Thinking in terms of cause and effect, *aṛiv*, which is the only substance, being the real existence, is the material-cum-efficient cause (*upādāna-nimitta-kāraṇa*) of the world⁹; the effects are seen within *ātman* because of *māyā*¹⁰ (an indomitable potential inherent in *aṛiv*)¹¹.

⁶ NATARAJA 2003: 389-392.

⁷ Cf. *AŚ* 27; *AŚ* 78; *AD* 1; *DM* 1 7. Precisely speaking, Narayana describes the phenomenal world as constituted of countless names, forms and mental images: *pērāyiram pratibhayāyiram inṇavaṛṛilārāleḷum viṣayamāyiramām prapañcam / ōrāykil nēritu kināvuṇarumvareykkum nērāmuṇarnnaḷavuṇarnnavanāmasēṣam // 1 //* ("Names in thousands, mental images in thousands, and corresponding inalienably emerging objects in thousands – all these constitute the world. As long as not considered properly, it seems real, just like a dream is real as long as the dreamer is not awoken; when he awakens, the entire dream becomes merged into himself" – *AD* 1). Cf. PRASAD 2010: 41-42; *MNP* (*AD* a): 74-78.

⁸ The Malayalam word which Narayana Guru prefers for the ultimate reality is *aṛiv* – 'knowledge' (verb *aṛiyuka* means 'to know'). He uses also other terms like *cit*, *bōdham*, *saṁvit* ('consciousness'), *karu* ('core; seed'), and *ātman* in his Malayalam works, whereas the word *brahman* appears in his Sanskrit work (*DM*) only. However, the dual concept of *para* and *apara brahman*, as well as of *jīvātman* and *paramātman* never finds place in Narayana Guru's works (PRASAD 2010: 49). Instead, the concept of *para* and *apara* pertains to *māyā* (Cf. *DM* 4 5; 7). Thus the non-dual brahman is conceived as having *parā* and *aparā* aspects (*MNP* (*DM*): 131-132).

⁹ PRASAD 2010: 42-43.

¹⁰ PRASAD 2010: 42-43; 47-48.

¹¹ *Māyā* has been defined by Narayana Guru in his most important philosophical works and hymns; in *DM* 4 1 as that which does not exist [apart from brahman]: *na vidyate yā sā māyā vidyā'vidyā parā'parā / tamaḥ pradhānaṁ prakṛtir bahudhā saiva bhāsate // 1 //* ("That which does not exist is *māyā*. It manifests variously as *vidyā*, *avidyā*, *parā*, *aparā*, *tamas*, *pradhāna*, *prakṛti*"). Cf. *DM* 4 2: ([...] *brahmanaḥ pṛthag na vidyate brahma hi yā sā māyā'meyavaibhavā* – "What does not exist apart from brahman, and what is brahman indeed, is called *māyā* – immeasurable creative power"); the same concept can be found in *JNRM* 2: *illātamāyayitumullāsamonnumaṛivallātayillanilanum kallāḷiyum kanalumallāte sūnyamatumellāmōrādiyaṛivām* ("That cosmic dance being *māyā* – illusion, which does not exist [apart from consciousness] is nothing else but the knowledge alone; wind as well as stone [i.e. earth], heat together with water, and empty space beyond – all this is primeval knowledge alone"). In *AŚ* 53 *māyā* is described as primordial potency (*ādimaśakti*) residing in *aṛiv*, being a self-effulgence (*svayam prakāśam*), which is the seed giving birth to all things (*sakalam perumādibijam*), and the

The apparent existence of the phenomenal world is Mal. *vivarttam* – illusory appearance¹². At the same time the nature of the world remains inexplicable (Mal. *avācyam*, *anirvacanīyam*)¹³. Narayana Guru tries to fathom it by means of several analogies; the most frequent are the famous rope and snake example¹⁴ and the mirage analogy¹⁵. The latter is extremely intriguing due to the usage of Sanskrit and Malayalam expressions, describing the mirage phenomenon. In both cases the concept of origin of the phenomenal world and the nature of the connections between what is real (*aṛiv*) and what is superimposed (Mal. *prapañcam*) has been presented in a similar way.

The Sanskrit words defining mirage phenomenon used by Narayana Guru are *marīci[nīr]* (which is the equivalent of Skr. *marīcitoya* or *marīcyudakam* [Mal. *nīr* – ‘water’]), occurring twice in his philosophical works, and *mṛga-trṣṇā* (lit. ‘deer-thirst’), used only once. The first expression means ‘the water of a mirage [caused by sun heat]’; the latter compound has the meaning ‘deer-thirst’. The Malayalam equivalent of the first compound – *kānaljjalam* – occurs in Narayana's philosophical works only once (*AD* 15). In the Sanskrit-Malayalam dictionary this phenomenon has been explained as follows: *maṇalpradēśattu vyāpicca sūryakiraṇaṇṇalil uccanērattu tōnnunna jalabhramam*, „illusory [fancied]

power of consciousness activating itself endlessly/in endless ways (*aṛivinu śaktiyanantamuṇṭu* – *AŚ* 36).

¹² “The causal reality, without undergoing any intrinsic change, assumes the form of effects, just as water in the ocean assumes the form of waves. Such a phenomenon is called *vivarta*”. (PRASAD 2010: 44). Cf. *DM* 3 7; *AŚ* 3, *AV*. Cf. also MNP (*AD* a): 41; 105-106.

¹³ *AŚ* 85: *niḷal oru bimbamapēkṣiyāte niḷpēlelumulakeṇṇumabimbamākayālē / niḷalumatlitu nērumilla vidvānelutiyaṭumphaṇipōle kāṇumellām // 85 //* (“Shadow cannot exist independent of its archetype; since there is no original form of the apparent world, it is neither reflection, nor truth – all is seen as a snake painted by a master”); Cf. also *AŚ* 87: *taniyeyitokkeyum uṇṭu tammil ṍrōrinamītarāṇṇalil illayiprakāram / tanumutalāyatusattumallay ṍrttālanṛtavumallataavācyamāyiyunnu // 87 //* (“Objects, when considered each by itself, exist; when treated as connected, each type excludes the other. Closely examined in this way, objects – beginning from body, are neither real nor unreal – they become indescribable”); *AŚ* 94: *ulakavumuḷḷatumāyikkalarṇnu nilkkum nila valutāyuru nītikēṭitatrē / aṛutiyaṭānarutātāvāṇmanōgōcaramitileṇṇu caricciṭum pramāṇam // 94 //* (“A state being a mixture of what is phenomenal world and what is the real – how great iniquity it is! It is beyond any limits, beyond the grasp of word and mind; how can any right reason operate within it?”)

¹⁴ *AD* 6; 8; 12; 17; *AŚ* 20; 85; *DM* 3.4; 4.3; 4.4.

¹⁵ *AD* 2; 3; 10; 15. Other analogies used by Narayana Guru have been mentioned by Swami Muni Narayana Prasad: mother-of-pearl and silver, waves and ocean, clay and pots, gold and ornaments (MNP (*AD* a): 37).

water appearance at the noon-time [caused by] the sun rays spreading in the desert area”.¹⁶

According to Swami Muni Narayana Prasad’s interpretation, “the analogy of a mirage is used where the point to be cleared is that the world is just an appearance and has no reality of its own [...]; they are those who see a mirage and, lured by it, go after it to quench their thirst. Just as thirsty deer, running after a mirage, happens to become exhausted, falls down and dies, those who are in worldly pursuit happen to die without having known what real happiness is. This is suggested by the word *mṛgatr̥ṣṇā* [...]”.¹⁷

The same idea has been continued and developed by Nataraja Guru in his commentaries to the quoted below *AŚ* 78¹⁸:

“Example of the mirage [...] seems to have the thirst-quenching value-content called water. In reality it has no such value-content and dry sand which has no such value is the existential basis on which the life-giving waters were imagined. Not only thus there is an optical illusion but an emptiness of value or interest. What is false can still be seen by the senses but does not mean anything of value”.¹⁹

Although this idea seems to be strongly supported by the etymology of the compound *mṛgatr̥ṣṇā* (‘deer-thirst’), it requires to be reinterpreted in the context of each stanza, in which comparison of the visible world’s appearance to the mirage phenomenon has been included.

Below are presented the stanzas of Narayana Guru’s works which are describing the nature of phenomenal world in the context of a mirage phenomenon and therefore should be taken into consideration:

marañavumilla purppumilla vālyum narasurarādiyumilla,

¹⁶ SMN 2010: 918.

¹⁷ MNP (*AD a*): 37.

¹⁸ NATARAJA 1990: 670.

¹⁹ The interpretation quoted above seems to follow Vedantic thought expressed among others by Śankara in *VC* 581: *samsārādhvani tāpabhānukiraṇaprodhātādāhavyathākinnānām jalakāṅkṣayā marubhuvi bhrāntyā paribhrāmyatām / atyāsannasudhāmbudhiṃ sukhakaram brahmādvayam darśayatyeṣā śaṅkarabhārati vijayate nirvānasandāyini // 581 //* (“For those who are afflicted in this samsara journey by the burning pains caused by the scorching sun rays and those who, in delusion, roam in a desert in search of water, for them this is the message of Śankara pointing out the bliss giving Ocean of Nectar, the non-dual Brahman, within easy reach, bestowing on them liberation”).

nāmarūpam;
maruvīlamarnna marīcinīrupōl nilporu poruḷām,
poruḷallitōttiṭēnam. (AŚ 78)

There is neither death nor birth nor life duration;
Nor man or god nor other being like that²⁰: name and form only!
Like water of a mirage produced in desert²¹ is this thing which
Stands here – being matter²², not a substance²³ – this should be
remembered.

In the stanza given above the phenomenal world has been compared to *marīcinīr* – “mirage water” – (Mal. *nīr* ‘water’, Skr. *marīci* ‘ray of the sun’), i.e. illusory water appearing in the desert (*maruvīl*) [thanks to the light coming from the sun]. The first element of this comparison (*upamāna*) – “[like] mirage water appearing in the desert”, corresponds with the subject of comparison (*upameya*) in the last verse – “[this thing] which stands here, being matter – is not a substance”. J. Bālakṛṣṇan Nāyar (henceforth: JBN) explains the resemblance between these two as follows: “like a water mirage seen in the desert, all phenomena being empty objects are perceived as existent yet they are devoid of reality”²⁴. And he adds: “when one attains knowledge as regards the mirage water [what is behind it], he would not run ahead to quench his thirst”²⁵. The first part of this simile corresponds with the second one, when the linguistic level is explored: the term *poruḷ*, which appears in the second part describing the existence of the phenomenal world, can denote the cause (Mal. *kāraṇam*) as well as the effect (Mal. *kāryam*), the substance, the reality (Mal. *satyam*, *sāram*) as well as the object (Mal. *viṣayam*)²⁶. The apparent world, being

²⁰ *manuṣyan, dēvan tuṭaṅṅiya jīvajālaṅṅaḷum onnum illa* – „there is no multitude of living beings, beginning from god and man” (JBN).

²¹ *marubhūvil kāṅapeṭunna kānaljalampōle*. Cf. JAYAKUMAR 1999: 242 (“What exists is like water of a mirage in the desert”).

²² *illāte uṅṅennu tōnnunna verum kālcakalāṅivayellām* – „all these things, being empty phenomena perceived as deprived of real existence” (JBN).

²³ *ivayonnum satyamalla* – „these phenomena are not [the ultimate] reality” (JBN).

²⁴ *marubhūmiyil kāṅapeṭunna kānaljalampōle illāte uṅṅennu tōnnunna verumkālcakalāṅivayellām. ivayonnum satyamalla* (JBN).

²⁵ *kānaljalattekkuriccarīyunnayāl atinte pinnāle dāham tīrkān oṭiyaṭukkukayillallō* (JBN).

²⁶ ŚT 2010: 1274.

the latter one²⁷, not the former, can be easily mistaken for the former. Still the full meaning of the word *poruḷ* comprises matter as well as consciousness. In the same way the world having an appearance of illusory water superimposed on the sun rays (i.e. effulgence) within consciousness²⁸, can be mistaken for the reality²⁹. Ultimately, however, the whole phenomenal world is rooted in reality as manifested within *aṛiv*.

The next stanza included in *DM* (*Asatya Darśanam* 6) has been explained by JBN in a similar way:

Marīcikāvat prājñasya jagad ātmani bhāsate
Bālasya satyam iti ca pratibimbam iva bhramāt. (DM 3 6)

For the enlightened³⁰ this world is manifested / shines within the
Self³¹ like a mirage

²⁷ *jagattu [...] kēvalam vyāvahārikamāya vastu mātramāṇu [...] pāramārthikamāya vastuvalla* – „the phenomenal world has vyāvahārika-existence, not pāramārthika-existence” (JBN).

²⁸ *marīcinīr pōle (marīciyākunna sūryaprakāśamākunna adhiṣṭhānattil nīrupōle – jalam enna pōle maruvil vāstavattil jalamilla. enkilum aviṭe jalam uḷḷatupōle alayaṭiccu parakkunnatu pōleyum marṛum tōnnumāṛuṇṭallō. aviṭeyuḷḷatu sūryaprakāśamākunnu –* „Like the water mirage (like water being in essence sun light, identical to sun rays – such water in the desert is not a real water. Although water seems to be real and to flow in waves et cetera, it is a fancy only. What is real (substance) there is sun light” (MHŚ).

²⁹ Cf. MDS 1 (*Maññantala Dēvi Stavam*, ‘Hymn to the Devi at Mannantala’), where Narayana Guru uses the same word to express two opposite ideas: *maṇikkūṭavaiṭurti malartivi maṇamellām ghrṇikkapacitikriyakaḷiccu ghrṇiyākki / guṇiccavaḷokkeyumōḷiñṇu guṇiyum pōy guṇakkaṭal kaṭannuvaruvānarulka tāyē // 1 //* („Having expanded umbrella studded with radiant pearls / lotus of the heart, showering with the flowers / worshipping [you] with the whole activity of the mind, offering [into the burning fire] the whole fragrance / all the impressions remaining in the mind for the sake of your compassion / aversion and transforming into effulgence being like the sun heat, with all multiplied buds [of impressions] gone, and with quality-possessor [being *ahamkāram*] also gone, let your word bless me to transgress the ocean of *māyā*’s modalities”). The term *ghṛṇi* means compassion as well as aversion (another meaning is sun heat), when read along respectively with *maṇam* denoting fragrance or impression remaining in the mind (*vāsana* – OMANA 1984: 62-63. Cf. also commentary of JBN). Cf. „Almost all the verses [of *Ātmōpadēśa Śatakam*] contain elements of duality at the base of the paradox, and almost all the verses or groups of them indicate too, how the paradox is to be transcended by the unitive vision given to the philosophy of the Guru” (NATARAJA 2005: 208).

³⁰ *Prājñasya – jīvanmuktan* – „for the enlightened one” (JBN).

³¹ *ātmani – bōdhasvarūpamāya ātmāvil* – „within Atman being Consciousness in essence” (JBN).

This reflection can be considered to be the truth by a child because of his delusion.

The stanza given above explains the nature of the phenomenal world which is perceived by the enlightened (*prājñā*) as manifested (being visible, *bhāsate*) within the pure consciousness identical to *ātman* (*ātmani*), just as a mirage-water becomes visible (manifests itself) in the desert (*marubhūmiyil kānaljalam pōle*); at the same time it appears for the ignorant (child) to be real. The latter one is compared by JBN to a deer, which runs blindly in desire for the mirage-water; similarly, an ignorant person runs for pleasure of the phenomenal world. On the contrary, the enlightened one, even if the water appears, keeps his distance, because he knows the mystery of the desert [being *ātman*].³² The conclusion is that *ātman/ariv*³³ functions as the desert, empty land, providing space for the whole world mirage phenomenon, just as a desert area becomes space for water mirage. Another aspect of this analogy, mentioned above, has been emphasized by MHS: while explaining the mirage phenomenon³⁴, he

³² *kānaljalam kuṭikkānōṭunna mṛgañṅalepōleyāṅ sukhattinum śāntikkum vēṅṅi prapañcattinte pinnāle oṭunna laukikanmār. nēremaṛicc veḷlam kāṅṅunnuṅṅenkilum marubhūmiyūte rahasyamaṛiñṅū nilkkunnayāḷinepōleyāṅ jīvanmuktan* (JBN).

³³ Narayana Guru visualises the ultimate Reality as *ātman*, that is unconditioned Consciousness (*ariv* or *bōdham*, *cit*, *samvit*), in essence rather than as *brahman*. „*Brahman* is an abstract concept, whereas *Ātman* is experienced immediately as the very content of the seeker's self-existence [...]” (PRASAD 2011: 221-222). Cf. also A 3, where the analogy of a dream arisen within consciousness / Consciousness has been used in order to underline the identity of *ātman* and *brahman*, presented as consciousness here and consciousness there (*arivu inṅṅu* and *arivu aṅṅu*): *arivinnalavillātēṭarīyāmaṛivāyatam viḷaṅṅunnu / arivileḷunna kināvinṅṅaṛīyāyṅṅunnavāṅṅamañṅellām // 3 //* („All this appears (manifests) as pure Consciousness, being ability to know anything without limits for any knowledge; just like here a dream wells up within [anybody's] consciousness, being the very same consciousness, in the same way whole universe there [manifests within Consciousness being the same Consciousness]”). In Malayalam works the term *brahman* is absent, yet in Sanskrit works (*DM*, *BP*) Narayana Guru prefers more traditional (i.e. based on canonical texts – *Upaniṣads*) presentation and introduces this word. The concepts of *para-brahman* and *apara-brahman*, *jīvātman* and *paramātman* find no mention in both Malayalam and Sanskrit works.

³⁴ *marau (nirjalapradeśe) ātapaḥ vāyunā taraṅgitam jalamiva yat pratīyate tasya mithyātvaṁ vivekinā niścīyate* („the sunshine in the desert (the area deprived of water), which is recognized as water waving thanks to the wind: this kind of illusion is clear for the enlightened one”).

recognizes the sun light or heat (*ātapa*) to be the ultimate reality, the all-underlying substance³⁵.

In another stanza of *AŚ* Narayana Guru identifies the ultimate reality – Consciousness – with the wide space, introducing the word *veḷi*, which means an open expanse of land, sky or empty space³⁶:

*veḷiyilirunnu vivarttamiṅṅu kāṅṅum veḷimutalāya vibhūtiyaṅcumōrttāl
jalanidhitanniluyarnniṅṅum tarangāvaliyatu pōleyabhēdamāy
varēṅṅam. (AŚ 3)*

*The congregation of five [divine] manifestations³⁷, beginning from
the space,*

³⁵ *nedaṁ jalam ātapa eva jalatvena pratīyate* („there is no water, only the sun light recognized under waterness”).

³⁶ This concept is repeated in another stanza of *AŚ* 77, in which the highest (transcendental) reality is identified with the space (sky), the all-pervading power (illusion?) – with the wind, knowledge – with the fire, mind and senses – with water, objects of senses – with the earth: *paramoru viṅṅu, paranna śakti kāṅṅam aṅṅivanan, jalamakṣamindriyārtham / dharaṅṅiyitiṅṅaneyaṅṅcu tattvamāy ninneriyumitinte rahasyamēkamākum // 77 //* (“The highest reality is the sky (space), the expansive power is the wind; the knowledge is the the fire and the sense organs are water. The object of perception is the earth; thus, what shines constantly in the form of five elements, has its mystery in One alone”). This concept can be treated as a continuation of Upaniṣadic thought (*brahman* being all-pervading space, which is said to be the origin of all, and from which other elements are born – Chāndogya Up. 4 10 4; 8 1 1-3; 1 9 1; cf. RADHAKRISHNAN 2010: 55-56). It is also mentioned that from the highest reality (*param*), which is placed in the secret place of the heart, and in the highest heaven (*nihitam guhāyām parame vyoman*), the space (*ākāśa*) arose, and from the space – other elements, beginning with air (Taittirīya Up. 2 1 1). Śāṅkara identifies the highest reality with empty space – *kham* (Cf. Chāndogya Up. IV 10 4: *prāṅṅo brahma kaṁ brahma kham brahmeti* – “breath is brahman, joy is brahman, empty space is brahman”): *sadā ca bhūteṣu samo ‘smi kevalo yathā ca kham sarvagam akṣaram śivam / niranntaram niṣkalam akriyam param tato na me ‘stīha phalam tavehitaiḥ /* (“I am always the same in all beings, one alone, like the empty space all-pervading, imperishable, auspicious, uninterrupted, undivided, devoid of action – the highest one. Therefore no result of your efforts here pertains to me” – US 8 3). Cf. also US 9 3. The transcendental brahman (*param*) is also compared to empty sky (*gaganopamam*), which is all-pervading, ever-shining and non-dual (*sarvagatam sakṛdvibhātam advayam* – US 10 1), and to the sky being all-pervading space – *ambaram* (VC 512), *vyoma* (VC 513).

³⁷ In BHG *vibhūti*s are all creative, divine (*divyā vibhūtayah*) manifestations of *ātman*, which do not exist apart from the Self and have no being on their own, materially forming the cosmic body of *bhagavān*/Kṛṣṇa (cf. BHG 10 7; 16; 18; 19; 40; 41). A similar concept is present in the philosophical system of Rāmānuja; here the compound *līlā-vibhūti* means the cosmic universe as the property of Supreme Being, the playful manifest form of God. In this play of Nature, His various eternal manifest forms (*nitya-vibhūti*) are neither created nor destroyed (PRASAD 2011: 97-98). In another stanza of *AŚ* Narayana Guru

*Perceived as illusory appearance within the wide [empty] space
When considered, just like a variety of waves³⁸ rising in the ocean
Should be reduced to the [one] absence of distinction [identity]³⁹.*

The word *veḷi* denotes here the first of the five manifestations which are constituent basic elements (Mal. *vibhūtiyaṅc* being *mahābhūtaṅṅaḷ*⁴⁰), i.e. the space (Mal. *ākāśam*), being the representative of the entire visible world, existing and perceived as Mal. *vivarttam* – illusory manifestation. These elements in their pure and uncompounded, unmanifested form exist as concepts placed within another *veḷi*, which is a [transcendental] primeval limitless Space⁴¹, identified in *AD* with consciousness, being the primeval source (space) – Mal. *ādimūlam*⁴². Thus

mentions divine sport or dance (*tīruviḷayaṭāl*) going on continuously in the domain of consciousness (*aranoṭiyādiyarāḷiyārnniṭum tēruṟuḷ atil ēriyuruṅṅiṭunnu lōkam / arivil anādiyatāy naṭanniṭum tantiruvilayaṭāl itennaṟiṅṅiṭēṅam // 34 //* („Having mounted on the rotating wheel of a chariot, which has half-moments and such for spokes, the world rolls on; know this to be the beginningless divine dance, that is ever going on within Knowledge”).

In his hymns devoted to Kālī Narayana Guru mentions creative power of Goddess whose activity is defined as *vaibhavam* comprising five activities (*pañcakriyā*): creation (*śṛṣṭi*), sustaining (*sthiti*), destroying (*samhāra*), concealing Herself, i.e. covering with illusion (*nigraha*), and showing mercy to her devotees and bestowing salvation on them (*anugraha*). The same [divine] creative power is identified in philosophical works with *māyā* (*prāgūtpatteryathā 'bhāvo mṛdeva brahmanah pṛthag / na vidyate brahma hi yā sā māyā 'meyavaibhavā // 2 //* (“Prior to the emerging [of a pot], its non-existence is clay indeed; similarly, what does not exist apart from brahman and what is brahman indeed, is called *māyā*, immeasurable creative power” – *DM* 4 2).

³⁸ *tiramālakaḷennapōle* – „like garlands of waves” (JBN).

³⁹ *kāraṇattil ninnum oru bhēdavumillāttavayānennu kānēṅṅatāṅṅu* – „[all things] should be perceived as deprived of any difference from the ultimate cause” (JBN).

⁴⁰ *vibhūtiyaṅcu* – *vividha rūpattil kānappēṭunna bhūtaṅṅaḷaṅcum* – “five gross elements which can be perceived in different shapes/forms” (JBN).

⁴¹ In another stanza of *AŚ* (2) this primeval, limitless space is called the highest (transcendental) space (*paraveḷi*), in which shines the Sun, being the source and the material-cum-efficient cause of the entire world: *karaṇavumindriyavum kalēbaram toṭṭariyumanēka jagattumōrkkil ellām / paraveḷi tanniluyarṅṅa bhānumān tantiruvuvuṅṅu tiraṅṅu teṟiṭēṅam // 2 //* (“The inner organ (mind), the senses and the body, the many perceptible worlds - everything, when contemplated, is the divine embodiment [form] of the Sun risen in the space beyond – this should be known through constant search”). This transcendental space is interpreted by JBN as transcendental Consciousness (*paramamāya cidākāśam*).

⁴² Cf. *AD* 3: *vāsassu tantuvitu paṅṅiṅiyit ādimūlabhūtapraghātam itum ōrkkukil iprakāram / bodhattil ninnu vilasunnu marusthalattu pāthassu pole paramāvadhi bodham aṭṭē // 3 //* (“Clothes are [nothing but] thread; thread is [nothing but] cotton wool; cotton wool is

the suggested interpretation of *veli* ('space') in the case of its former usage in the stanza given above allows us to equate it with *veliv* – 'consciousness, light, knowledge'⁴³. What is more, this double meaning of the term *veli* is supported with the second part of this stanza, in which Narayana Guru defines this ultimate reality as *jalanidhi* – "reservoir of water", overflowing within it in the shape of variety of waves, becoming the differentiated forms of the phenomenal world. A similar idea has been presented by Narayana Guru in *AŚ* 75, modifying popular Vedantic analogy of the ocean and waves; here the water is equated with *prakṛti*, and *ātman*, which does not depend on the material aspect of the water, corresponds to the depth dimension (*āli*) of the ocean⁴⁴.

The differentiation (Mal. *bhēdam*), represented here by *veli* – space, being illusory manifestation only – is not real; yet when reduced to its primary identity, non-differentiation (Mal. *abhēdam*), which is represented by *veli* – primeval space of consciousness, appears to be real. This paradox of existence is included also in a condensed definition of the entire world given in the stanza quoted above: *oru poruḷām, poruḷalla itu* – "being a matter (*poruḷ*), it is not substance (*poruḷ*)", in which the term *poruḷ* comprising both matter and consciousness, denotes Fullness.

The Sanskrit compound *mṛgatr̥ṣṇā* occurs in *BP* 2 only; it describes the nature of the phenomenal world (*jaḍam* 'matter', in its nature opposite to *cit* 'consciousness') as deprived of ability to shine by itself and superimposed on *ātman* (the Self) because of ignorance⁴⁵:

*sarvaṃ dr̥śyatayā jaḍam jagadidaṃ tvattaḥ paraṃ nānyato
jātaṃ na svata eva bhāti mṛgatr̥ṣṇābhaṃ darīdr̥śyatām. (BP 2)*

nothing but combination of elements rooted in the primeval Cause [Source]; when considered in this way – [everything] shines forth, [becomes visible] from Consciousness like water in the desert-place; thus the utmost limit is Consciousness alone").

⁴³ In such a way this word is interpreted by JBN: *velivilirunnu – nirvikalppajāna svarūpamāya parabrahmatilninum* – "[arising from] the highest brahman, being in essence unconditioned, unchangeable knowledge".

⁴⁴ *prakṛti jalam tanu phēnamāliyatmāv ahamahamennalayunnatūrmijālam / akamalarārnnaṣivokke muttu tān tān nukaruvatāmamṛtāyatiniṅṅu nūnam // 75 //* ("Prakṛiti is water, the body is foam, Atman is depth of the ocean, 'I am, I am' – is a constant flow of waves, every inner blossom of knowledge is a pearl; indeed, whatever each finds delight in is the nectar of immortal bliss"). Cf. also *AŚ* 57, 50; *DD* 4. Here the ultimate reality has been defined as *āli*, which means both the depth (of the ocean) — *ālam*; and burning fire (*eriyunna tīy*), fire-place, a hole or enclosed space for fire (*tīkkuli; agnikuṇḍam*).

⁴⁵ *avidyākālpitaṃ svātmani*.

This entire world – when perceived properly (through vision) – appears to be inert matter only [deprived of essence]; different/separate from you – born not from another [source], It does not [=cannot] shine by itself, similar to a mirage [having appearance like a mirage]⁴⁶. This cave [=what is hidden in this cave] should be perceived [by you].

Similarly to the stanzas analyzed before, in which the mirage analogy is used in a context of the term *bhāti* defining the way the ultimate reality functions, the fifteenth stanza of *AD* given below mentions the same term related to *ātman* being *ānanda* ('bliss')⁴⁷. The highest reality never remains inactive, it incessantly finds expression as a stream of experiences⁴⁸. This function of consciousness is named *bhāti* – 'to shine forth of something'⁴⁹. At the same time the stanza includes the compound

⁴⁶ Cf. commentary of JBN: *itnu svatantramāyi prakāśikkānuḷla kaḷivutanneyilla. itu ninnil marubhūmiyile kānaljalam pōle prakāśiccukoṇṭirikkunnatāṇennu cinticcarīyū* – „You should know this world is not able to shine by itself; it manifests itself just like a water mirage appearing in the desert place”. In *DM* 2 8 it is clearly stated that consciousness alone shines forth: *cid eva nānyad ābhāti citaḥ param ato na hi / yacca nābhāti tad asad yad asat tan na bhāti ca // 8 //* („Consciousness alone and nothing else shines forth; thus nothing is higher than consciousness. That which cannot shine forth is non-existent; what is non-existent, cannot shine forth”). Cf. also the whole chapter included in *DM*, entitled *Bhāna Darśanam*.

⁴⁷ Cf. *DM* 2 9: *ānanda evāsti bhāti nānyaḥ kaścid ato 'khilam / ānandaghanam anyan na vinānandena vidyate // 9 //* („Bliss alone exists and alone shines forth nothing else; therefore the whole world is Bliss in essence. Nothing else than Bliss has real existence”).

⁴⁸ “The eternal Consciousness *cit* assumes the form of the world in all aspects, from the subtlest mind to the grossest matter. Without that substance no world can exist; without manifested forms, substance cannot subsist either. The eternal substance and its fleeting apparent forms, i.e. the world, are thus inseparable” (PRASAD 2011: 229) Cf. *DM* 2 8: *cid eva nānyad ābhāti citaḥ param ato na hi / yacca nābhāti tad asad yad asat tan na bhāti ca // 8 //* („Consciousness alone and nothing else manifests [as the world]; thus there is nothing higher than consciousness. That which does not manifest [as the world] does not exist [is unreal]; that which does not exist cannot manifest [as the world] either”).

⁴⁹ Three functions of the highest reality are mentioned in Narayana Guru's philosophical works: *astī* (“exists”, related to consciousness defined as *sat*), *bhāti* (“shines forth”, related to consciousness defined as *cit*) and *sukham* or *priya* (“the state of being dear”, related to consciousness defined as *ānanda*). This concept is taken from Upaniṣadic tradition (cf. Taittirīya Up. II 1 1) and restated in *DDD* 20: *Astī bhāti priyam rūpaṃ nāma cetyamśapañcakam / ādyam trayam brahmarūpaṃ jagadrūpaṃ tato dvayam // 20 //* (“Exists, shines forth, gives pleasure; name and form – thus we have aggregate of five parts. Threefold is the earlier nature of brahman; the nature of the phenomenal world is

kānaljjalam, which was used only once in the philosophical works of Narayana Guru:

Ānandam asty atu bhātiyatonnu tannetān anyam orkkil atu nāsti na bhāti sarvam

Kānaljjalam *gagananīlam*⁵⁰ *asatyam* *abhrasūnam*
*marūrṅvīgaganam*⁵¹ *paramārtham ākum.* (AD 15)

Ananda alone exists; it alone shines; that one alone

Is oneself; when considered something different [from this],

All this neither exists nor shines;

Mirage[water], *the deep blue of the sky, the bud of the sky*⁵² *is unreal;*
When considered, the space of the desert alone appears to be the
ultimate truth.

The compound *kānaljjalam*, which has been used here, consists of two words: Malayalam *kānal* and Sanskrit *jala* ‘water’. According to the Malayalam dictionary, the word *kānal* is etymologically associated with *kanal* which has the meaning ‘live coal, a piece of burning firewood’⁵³. The latter term in philosophical works of Narayana Guru is an equivalent of one of the five elements (Mal. *mahābhūtaṅṅaḷ*) – *agni* or Mal. *tējas*⁵⁴. In

twofold”). In AD 8 Narayana Guru says: *Ajñāna-vēḷayilum asti vibhāti raṅṅum ajñātam alla sukhavum vilasunnu mūnnum rajjusvarūpam ahiyōṅṅum idantayārnnu nilkunnatinn iha nidarśanamām it orṅṅāl* (“Even in the state of ignorance, ‘exists’, ‘shines forth’ – these two are never unknown – and ‘being satisfied’ – the third one always becomes manifested; when the nature of rope is associated with the idea of snake, this-ness remains inside – when considered, this example illustrates the nature of existence”). Thus *bhāti* is usually associated with the highest reality – *cit* – consciousness, shining forth and manifesting itself as whole apparent world: *caitanyaḍ āgataṅ sthūlasūḷsmātmakam idaṅ jagat asti cet sad ghanam sarvam nāsti ced asti cid ghanam* (DM 2 1); *cid eva nānyad ābhāti citaḥ param ato na hi yacca nābhāti tad asat yad asat tan na bhāti* (DM 2 8); *ānanda evāsti bhāti nānyaḥ kaścīd ato ’khilam ānandaghanam anyan na vinānandena vidyate* (DM 2 9). Cf. also PRASAD 2010: 53-61.

⁵⁰ *ākāśattilunṅṅennu tōnnumna nīlamēlkkatṅṅi* – „condensation of blue placed beyond, in the sky (space)”.

⁵¹ *marūrṅvīgaganam* – *marubhūmi-ākāśam* – „the space being the desert [on which the water mirage appears]”.

⁵² *abhrasūnam* – *ākāśapuṅṅam* – “blossom of the space, sky”, something unreal [*asambhāvyamāya kāryam*; *illāta vastu* – “effect which cannot exist; the matter which does not exist” – ŚT 2011: 248 [*ākāśakusumam*].

⁵³ ŚT 2011: 541; 471. DED 1984: 131.

⁵⁴ JNRM 2 (*Jananī Nava Ratna Maṅṅjarī* ‘A Cluster of Nine Gems devoted to Mother’): *illātamāyayiṅṅum ullāsamonnnum arivallātayillanilanum kallāliṅṅum kanalumallāte sūnyamatum ellāmorādiyariṅṅam* / [...] (“That cosmic dance being *māyā* – illusion, which

one of his poems this noun enters into the composition of the expression being the epithet of Agni [Śiwa]: *kanalvā taivam [daivam]*⁵⁵, which has been interpreted in the commentary of JBN as *tējōrūpanāya [daivam]* – „[god] having the form of heat and light” (*tējas*)⁵⁶. The word *kānal* – which is considered to be etymologically associated with the term *kanal* – obtains a complex meaning: “heat, warmth (*cūt*), light, brightness (*veḷiccam*); ray of the sun (*sūryaraśmi*, *veyil*) – which is an effect and product of living coal, i.e. light and heat, and the cause of mirage water” (*kānaljjalam*)⁵⁷.

On the one hand, the description of this phenomenon, of an illusory water appearance in the desert, seems to be strictly connected in Narayana Guru's works with particular function of *cit*, the above-mentioned *bhāti*. On the other hand, this analogy assumes the form of coexistence of two factors: the water phenomenon and the desert space given to it. The latter one is identified with the consciousness shining as a specific conscious experience. In another stanza of *AD* the mirage phenomenon is explained again in a context of this function of *ātman*; here, instead of the term *bhāti*, the verb *vilasunnu (vilasuka)*⁵⁸ appears:

*Satyattil illay ulakam sakalam viveka viddhvastamāya piṛakum
vilasunnu munpol
Nistarkkamāy maruvil ill iha nīram ennu siddhikkilum vilasiṭunn itu
munprakāram.
(AD 10)*

does not exist [apart from consciousness] is nothing else but the knowledge alone; wind as well as stone [i.e. earth], heat together with water, and empty space beyond – all this is the primeval knowledge alone” [...]; comp. *Dēvīstavam* 7; *Indriyavairāgyam* 6; *Piṇḍanandi* 2. JBN interprets this word as fire (*agni*), or heat, brightness (*tējas*).

⁵⁵ *TPK 2.2 (Tēvārappatikāṅkaḷ* ‘Five hymn-sequences about God’): *tīyē tirunīraṇiyum tirumēṇiyīrriṅkaḷoḷimilīrum nīyē niraiyakkāṭaliṅkanimaṅcanam ceyyātaruḷ purivāy / kāyum punalum kaniyum kanalvā taivattai, ninaintirunti kaṅṅīr pāyumpaṭi paṭityir paramānantam ceyyum paraṅcuṭarē! // 2 //* („o Fire! o, you, decorated with holy ashes, mingling your divine body with moonlight, bless me and show your mercy to help me not to be immersed in the ocean of hell! If, by meditating upon your divine form consisting of heat (light), one takes the fruits and water [only] for food, you will bestow on such a person here the highest bliss in the form of [your] tears of [compassion], o Transcendental Heat!”). THB explains this epithet as *kanalpōluḷḷa daivatte [= Śivane]* – „deity being like heat/light”, identifying it with Śiva.

⁵⁶ BALAKRISHNAN 2010: 489.

⁵⁷ Another meaning of the term *kānal* – *marubhūmi* – ‘desert place’ – is also acceptable here.

⁵⁸ The Malayalam verb *vilasuka* is derived from the Sanskrit verb *vi-las* ‘to shine forth, glitter, appear, become visible’.

*In reality this whole world has no existence
Yet, after being annihilated [as a result of awareness],
It remains manifested [visible] as before;
Without any doubt – there is no [real] water here, in the desert:
Even after achieving [this knowledge] it is visible in the same way as
before.*

The same verb – *vilasuka* – has been used by Narayana Guru in another stanza of *AD*:

*Vāsassu tantuvitu paññiyit ādimūlabhūtapraghātam itum ōrkkukil
iprakāram
Bōdhattil ninnu vilasunnu marusthalattu pāthassu pōle paramāvadhi
bōdham atrē.
(AD 3)*

*Clothes are [nothing but] thread; thread is [nothing but] a cotton
wool;
Cotton wool is nothing but a combination of elements [rooted] in the
primeval Cause;
When considered in this way – [everything] is illuminated [becomes
visible];
From [because of] Consciousness like water in the desert place;
Thus the utmost limit is Consciousness alone⁵⁹.*

In the case of this stanza, the analogy of the mirage phenomenon has been introduced in a significant way. The first part of this simile, *upameya* “*bodhattil ninnu vilasunnu*” can be understood as “[everything] becomes visible from the consciousness or because of the consciousness”, according to the Ablative case (of the term *bōdham*), corresponding with the first verse of this stanza, in which the ultimate reality is mentioned to be the

⁵⁹ This stanza might have been influenced by the Vedic hymn (*RG VI 9*), in which Agni (*jyotis* ‘light’) was described as the divine principle of life or the source of intelligence. In the first verses mention is made of Agni Vaiśvānara, who, when born as Sovran overcame darkness with his light (*VI 9 1*); he understands both the warp and the woof of the whole cloth (3), seated in the human mind or heart (4-6). As Wilson says, “According to the Vedantic view of the text, the light is brahman seated spontaneously in the heart as the means of true knowledge, to which all senses together with mind and consciousness refer, as to the one cause of creation, or *paramātmā*, supreme spirit” (see *RV 2004*: 288-289). The *Bṛhadāraṇyaka Up.* III 8 11 mentions the primeval space sewn lengthwise and crosswise in the Imperishable (*etasmin nu khalvakṣare [...] ākāśa otaś ca protaś ca*).

primeval source or cause (*ādimūlam*)⁶⁰. However, the second part, *upamāna* “*marusthalattu pāthassu pōle*” – “like a water [becoming visible] in the desert place”, does not contain any allusion or reference to the causal or/and original, primordial substance, although the last part of this stanza mentions the consciousness being the furthest limit of phenomenal world⁶¹. The term *marusthalattu* – “in the desert place” – suggests the area, territory only, within which the [illusory] water – *pāthassu* – appears. Has this simile been constructed in a disproportionate way?

The answer to this question is given in the second stanza of *AD*, presenting the concept of the mirage phenomenon, which seems to be the most intriguing example of this analogy, explaining exhaustively relations between the *upamāna* (mirage appearance) and the *upameya* (condition of the phenomenal world) of this comparison. The apparent world is compared here to the constant flow of water; existence of the *prapañca* is defined by a special word used by Narayana Guru – Mal. [*prapañca*]*pravāham* – to denote what is called “eternal flux”⁶². Moreover,

⁶⁰ Another question is whether the Mal. word *ādimūlam* can refer to *māyā*. *DM* 3 8 defines illusion as the primordial cause: *māyaiva jagatām ādikāraṇam nirmītam tayā / sarvam hi māyino nānyad asatyam siddhijālavat // 8 //* (“*Māyā* indeed is the primordial cause of the [appearance] of the worlds; fashioned by it, everything is not different from the wielder of *māyā*; being unreal just like the magic of psychic powers”); Cf. also *DM* 4 9: *dhīyate 'smin prakarṣeṇa bīje vṛkṣa ivākhilam / ataḥ prādhānyato vāsya pradhānamiti kathyate // 9 //* (“Because the entire world is held properly in that, as a tree is contained in its seed, or because of its preeminence, it is called *pradhānam*”). On the other hand, *māyā*, similarly to the phenomenal world, has no existence apart from the *māyin*, being pure consciousness/brahman in essence. Cf. *DM* 4 2: *prāgutpatteriyathā 'bhāvo mrdeva brahmanah pṛthag / na vidyate brahma hi yā sāmāyā 'meyavaibhavā // 2 //* (“Prior to the emerging [of a pot], its non-existence is clay indeed; similarly, what does not exist apart from brahman and what is brahman indeed, is called *māyā*, immeasurable creative power”). Cf. also *DM* 1 6: *āsīt prakṛtir evedam yathā 'dau yogavaibhavaḥ vyatanod atha yogīva siddhijālam jagatpatiḥ // 6 //* (“In the beginning, this world existed as prakṛti, being like a power of yogin; then the Lord of this world unfolded it like yogin, who unfolds his net of psychic powers”). However, if the first part of this stanza corresponds with the last one, this term (Mal. *ādimūlam*) should be identified with the utmost limit, i.e. Consciousness itself (Mal. *bōdham*). It is emphasized that Narayana Guru does not separate *śakti* from its wielder – *māyin*, in his philosophical system equated with pure consciousness (OMANA 1984: 86; SREENIVASAN 1989: 33; PRASAD 2011: 197-198).

⁶¹ Cf. AŚ 34: *aranoṭiyādiyarāḷiyārnniṭum tēruṟ atil ēriyuruṇṭiṭunnu lōkam / arivil anādiyatāy naṭanniṭum tantiruvīḷayaṭāl itennaṟiṇṇiṭēṇam // 34 //*; „Having mounted the rotating wheel of a chariot which has half-moments and such for spokes, the world rolls on; know this to be the beginningless divine dance that is ever going on within Knowledge”.

⁶² PRASAD 2010: 144. This term [*prapañca*]*pravāham* – according to Prasad – has been coined by Narayana Guru; however, it can be found in the similar context in the stanza

the wide territory, the desert given to this phenomenon has been directly identified with Consciousness (*aṛivām maru* – “desert being consciousness, desert which is consciousness”):

*Nēr alla dṛśyam itu dṛkkine nīkki nōkkil vēralla viśvam aṛivām
maruvil pravāham
kāryattil nilppat iha kāraṇa-sattayennyē vēralla vīciyil iripattu
vāriyatrē. (AD 2)*

*What is perceptible [visible world] is not real,
While seen deprived of perceiving subject [seer];
This world is nothing else but flow⁶³ in the desert being
Consciousness;
The causal substance is the only real in the being of effects here
Just as what is the only real in waves is water alone.*

The stanza given above presents a *darśana*-context involving three factors, viz. a knowable object (Sk. *dṛśyam*, Mal. *aṛiyappetunnat*), a perceiving subject (Sk. *dṛk*, Mal. *aṛiyunnavan*), and the process of knowing (Sk. *darśana*, Mal. *aṛiv*), known in the Vedānta system as *tripuṭi*. Again, if the second and third part of this stanza correspond with the first one, the water mirage seen in the desert should be examined as deprived of the subject. JBN in his commentary describes this phenomenon as three-factored situation, recognizing the water flow (Mal. *pravāham*), i.e. the phenomenal world as knowable object, the act of perceiving, which involves activity of the mind (Mal. *saṅkalpam*) as the process of knowing, and the desert (*maru[bhūmi]*) being Consciousness (*aṛivām*) as the perceiving subject⁶⁴. As we know from VS 3 by Narayana Guru,

499 of VC: *āropitaṁ nāśrayadūśakam bhavet kadāpi mūḍhair atidośadūśitaiḥ / nārdrikaroṭyūśarabhūmibhāgam marīcikāvāri mahāpravāhaḥ // 499 //* („That which is superimposed by people deluded by the defects in their minds can never sully the substratum [resting place; source], even as the great onrush of waters perceived in a mirage can never wet the desert tract). Similarly the desert has been identified with the highest reality (*āśraya*), and the phenomenal world, being superimposition, with a great flow (*mahāpravāhaḥ*), being the mirage water”.)

⁶³ *Pravāham*, explained by JBN as *vellattinte oḷukkupōle sadā māṛimāṛivannukoṅṅirikkunnat* – „[similar to] the water flow, changeable and being always in the motion” (JBN).

⁶⁴ *ī kālcayil mūnnu ghaṭakaṅṅaḷuṅṅ. vellattekkuriccuḷḷa sankalpam; purame kānunna vellam; ā kālcayikkāśrayamāya marubhūmi. [...] sankalpam, prapañcam, avaykkāśrayamāya ātmāv iva mūnnumāṅ prapañcapratibhāsattileyum ghaṭakaṅṅaḷ* (JBN).

Consciousness is effulgence in essence (*tajjyotiḥ*)⁶⁵. Having become conditioned and shining as a specific conscious experience, it is known as *bhāna*, literally 'lustre, light, brightness'⁶⁶. It is stated in the next *Sūtra* of Narayana Guru which says that the whole world is illumined by the highest reality⁶⁷. On the one side, it shines forth as subjective experiences forming mental images, on the other side – as objective world⁶⁸. Hence Narayana Guru presents in his works the vision of pure consciousness being an empty, limitless space, where the primeval Sun (called *bhānu*) shines⁶⁹.

⁶⁵ VS 3 (*tajjyotiḥ* - "That is effulgence").

⁶⁶ PRASAD 2010: 53-61; chapter fifth of *DM* (*Bhāna Darśanam*).

⁶⁷ VS 4 (*tenedam prajvalitam* – "By That this world is illumined"). Cf. also *Muṇḍaka Up.* 2 2 10-11: *hiraṇyamaye pare koṣe virajam brahma niṣkalam tac chubhram jyotiṣām jyotiḥ tad yad ātmavido viduḥ. na tatra sūryo bhāti, na candratātakam, nemā vidyuto bhānti, kuto 'yam agniḥ, tam eva bhāntam anubhāti sarvam, tasya bhāsā sarvam, idaṁ vibhāti* ("In the highest golden sheath is Brahman without stain, without parts; Pure is it, the light of lights. That is what the knowers of self know. The sun shines not there, nor the moon and stars, these lightnings shine not, where then could this fire be? Every thing shines only after that shining light. His shining illumines all this world").

⁶⁸ Cf. *DM* 4 5-7 and the whole fifth chapter of *DM* (*Bhāna Darśana*). In *AŚ* we can find several stanzas defining the apparent world as a connection of *ahamta* („I-ness”) and *idanta* („this-ness”); cf. stanza 51: *arivilirunnorahantayādyamuṅṭāy varumitinōtoridantavāmayāyum / varumivaraṅṭulapaññaḥ pōle māyā maramakhilammaṛayepparanniṭunnu // 51 //* („Within Consciousness the I-ness, in the beginning, emerges; as a counterpart for the I-ness, this-ness comes. Like two creepers, these spread over the the tree of *māyā*, and continue to cover it completely”). Another stanza of *AŚ* (81) mentions *prakṛti*, being the aspect of *māyā* (cf. also *DM* 4 1; 4 10) and manifesting itself subjectively as well as objectively: *prakṛti piriññoru kūru bhōktrrūpam sakalavumāy vēḷiyē samullasikkum / ihaparamāmoru kūridantayālē vikasitamāmitu bhōgyaviśvamākum // 81 //* ("Prakṛiti divides: on the one side, it assumes a form of the enjoyer; and it shines outside as all these – here and beyond; on the other side, through an expansion of this-ness it becomes the whole blossomed universe – object of enjoyment"). The *parā-aparā* differentiation, given by Guru in the fourth chapter of *DM* (*Māyā Darśana* 5-7), pertains to illusion; as *māyā* is the power inherent in consciousness, which enables the emerging of the world appearance within itself, one aspect of *māyā* giving rise to the subtle facets of our being, such as senses, intellect or mind is called *parā*; that one by which the world that forms gross objects of our perception emanates from the consciousness, is the *aparā* aspect of *māyā*.

⁶⁹ *AŚ* 82. Cf. *AŚ* 2: *karaṇavumindriyavum kaḷēbaram toṭṭariyumanēkajagattumōrkkilellām / paraveḷitannilyaranna bhānumāntantiruvuvāṇu tiraññu tēriṭēṇam // 2 //* („The inner organ, the senses, together with the body, many objects knowable in this world – everything – when considered – is the divine embodiment of the Sun that shines in the space beyond – that should be known through constant research”). JBN explains the word *bhānumān* as *paramātmansūryan* – the Sun being *paramātmān*, and *paraveḷi* – the Space – as the highest reality being in essence unchangeable knowledge or the space within heart (*nirvikalpajñāna svarūpamāya parabrahmam athavā daharākāśam*). Cf. also *AŚ* 35 (in

*araṇikaṭaṅṅeḷumagni pōleyārāyvavarilirunnatirarrelum vivēkam;
parama cidambaramārṇna bhānuvāy ninneriyumatinnirayāyitunnu
sarvam. (AŚ 82)*

*Like fire churned out from two wooden sticks,
The limitless discrimination, which arises in contemplatives,
Burns as the sun filling the space of the highest Consciousness;
To this [fire] everything becomes fuel⁷⁰.*

This concept corresponds exactly with the example of mirage perceived in the desert. We must remember that the Sun (its light and heat) is the cause (Mal. *kāraṇam*) of the water appearance in the desert. Following some commentaries (JBN, SS) we can identify the desert with pure consciousness (Mal. *paramacit, śuddhabōdham*), and the Sun with *paramātman*⁷¹. The mirage can be seen only in the situation when the Sun

which the rising of the primeval Sun - *ādisūryan*, bestowing discrimination, is mentioned), interpreted by JBN as *ādikāraṇamāya nirvikalpajñānasūryan* – the Sun of unchangeable knowledge being the primeval cause/source; AŚ 52 (where the space shining with light – *gaganam jvalikkum ...svayam prakāśam* – is mentioned). In the hymn MDS (1) addressed to Dēvi she is identified with sun heat (*ghṛṇi*; cf. ref. 29).

⁷⁰ This stanza contains some references to the Vedic tradition. First of all, there is a description of Agni kindled (lit. ‘churned out’) with two wooden sticks (*araṇi*) (cf. ref. 59). Narayana Guru calls this Agni churned out in the mind *vivēkam* – the ability to discriminate between what is perishable and immortal, i.e. the ability to remove darkness (*māyā*). Another concept accepted by Guru refers to some Ṛgvedic cosmogonical passages, which mention Sun fixed on the sky as the first element of the created world, after defeating the darkness (*ṚV X 72 7; X 124 6*). However, in this stanza it might be under the influence of the Upaniṣadic concept as well; cf. *Chāndogya Up.* 3 13 7: *atha yad ataḥ paro divo jyotir dīpyate viśvataḥ pṛṣṭheṣu, sarvataḥ pṛṣṭheṣu anuttameṣūttameṣu lokeṣu, idam vāva tad yad idam asminn antaḥ puruṣe jyotiḥ* (“Now the light which shines above this heaven, above all, above everything, in the highest worlds beyond which there are no higher, verily, that is the same as this light which is here within the person”).

⁷¹ Cf. Śankara’s *US* 17 54: *apāyodbhūtiḥnābhir nityam dīpyan ravir yathā / sarvagaḥ sarvadṛk śuddhaḥ sarvam jānāti sarvadā // 54 //* („Just as the sun constantly illuminates all the worlds with [its rays] which are free from growth and decay, the all-pervading, all-seeing, all-giving and pure Self always knows all things”) and BHG 15 12: *yad ādityagatam tejo jagad bhāsayate ’khilam / yac candramasi yac cāgnau tat tejo viddhi māmakam // 12 //* („The light centred in the sun, which illuminates the whole world, and which is [placed] in the moon and fire – know that this light is mine”).

Vācaspati, when discussing the nature of the mirage phenomenon in *Bhāmatī* (BHC p. 22), states: „The form that is superimposed [i. e. the illusory water superimposed on the rays - *marīcayāḥ*] is not itself something different from substance [i.e. it is not non-existent – *asat*]. If it were, it would have to be either sun rays or water in Ganges

shines (at noon)⁷². Similarly, the appearance of the phenomenal world is possible only in the situation when pure consciousness (*paramacit*) as the wielder of *māyā* (*parameśvara*, *īśvara*, *īśan*, *prabhu*, *daivam*)⁷³ shines forth, manifesting itself subjectively as well as objectively.

Let us now compare the whole mirage picture to the examples presented in the first and the third verse. When it is deprived of the subject, i.e. consciousness shining as any subjective experience, the objective world cannot appear; when it is deprived of the space filled with the sunlight and the heat, there is no mirage phenomenon⁷⁴. The consciousness shining forth as well as space and light are the cause – the objective world and the water mirage are effects, which cannot exist separately from their cause. Thus these three parts of the stanza, when analyzed together appear to be a description based on the same scheme.

The coming into being of the world should originate from some source called “cause” (Mal. *kāraṇam*), and that what emerges out of this source is called “effect” (Mal. *kāryam*). As there is no causal reality other than one consciousness, providing entire space and shining forth on

[appearing in the mirage – because what is unreal, cannot be the object of experience, cannot appear]. In the first case, the [illusory] cognition would take a form „rays of sun” not „water”. In the second, the cognition would take a form „water in Ganges” not „water here” [*nacāropitam rūpam vastvantaram / taddhi marīcayo vā bhavet, gaṅgādigatam toyam vā / pūrvasminkalpe marīcaya iti pratyayaḥ syānna toyam iti / uttarasmimstu gaṅgāyām toyamiti syāt napunarihetī*]. Cf. the summary included in EIP 2006: 38 („Either the rays are truly known as non-water, or they are falsely cognized by water, there are no „two natures” of the rays themselves, since they are rays and not water. But the water superimposed on the rays (*āropanīyam marīciṣu toyam*) has to be recognized as indeterminable (*anirvacanīyam*)”).

⁷² Cf. the commentary of JBN: *naṭṭucaykk marubhūmilēyckku nōkkiyāl aviṭe vellam alayaṭikkunnat pōle kāṇām; marubhūmiyil naṭṭuccanēratt sūryakiraṇamēlkkunbōl vellam alayaṭikkunnatāyi tōnnām* (JBN – AD 10).

⁷³ Narayana Guru introduces the concept of *parameśvara* (*DM* 1 1) *maheśvara* (?), *maheśan* (*AŚ* 29); *īśan* (*AŚ* 13); *daivam* (*DD* 6). However, it is the Malayalam word Narayana Guru prefers for the ultimate reality (*aṛiv* – ‘knowledge’; verb *aṛiyuka* means ‘to know’). He uses also Mal. terms *cit*, *bōdham*, *samvit* (‘consciousness’), *karu* (‘core; seed’), and Mal. *ātmā* / *ātmāv* in his Malayalam works; the word *brahman* appears in his Sanskrit works (*DM*, *VS*) only. The dual concept of *para* and *apara brahman*, as well as of *jīvātman* and *paramātman* never occurs in the works of Narayana Guru (PRASAD 2010: 49).

⁷⁴ Cf. US 1 7 4: *maṇau prakāśyate yadvad raktādyākārātātape / mayi samdṛśyate sarvam ātapeneva tan mayā // 4 //* („Just us in a jewel the forms such as red colour are manifested in the sunshine, the whole world [is manifested, appears] within me and because of me [through me] – like through sunshine”).

everything, both the causes – material (*upādānakāraṇa*), from which/ within which it has been formed, and efficient (*nimittakāraṇa*) – the being, which works on it – are merged in one, which is transcendental *brahman/ātman*. Thus brahman is considered to be material-cum-efficient cause⁷⁵.

The term *kānal* ‘light, heat, brightness’ has been used twice separately (i.e. not as a part of the compound *kānaljalām* ‘mirage phenomenon’) in AV, being the Guru’s verbal testimony of his self-realization:

Ō! itā pinneyum kānalilninnu veḷḷam poṅṅi varunnatupōle itokkeyum daivattilninnu poṅṅivarunnu [...]
nammute daivam jyōtirmayamāyirikkunna oru
divyasamudramākunnu. itokkeyum ā nistaramgasamudrattinte
taramgākunnu. Ō! Itokkeyum kānalilninnu kaviyunna veḷḷamākunnu.
Daivam kānalākunnu.

Just as water arises and flows from / because of light and heat, all this (this world) arises and flows from / because of deity. [...]
My deity is divine ocean consisting of brightness/ light. All this (this world) is a wave of the waveless ocean. All this (this world) is water overflowing from/because of heat and light (kānal). Deity is that light.

In the case of the passage given above, like in many other stanzas which have been discussed, the analogy of mirage has been mixed with the analogy of ocean and waves. Deity (Mal. *daivam*), equated in philosophical works of Narayana Guru with the wielder of illusion (i.e. Consciousness shining forth both in a subjective and objective aspect⁷⁶), which is the creator, sustainer and destroyer of the worlds, has been identified with the brightness, light and heat (*kānal*)⁷⁷, which is the source and cause of the

⁷⁵ Cf. Śankara’s commentary on *BS*: „Brahman has to be admitted as the internal reality-providing cause as well as efficient cause (*upādānakāraṇam ca nimittakāraṇam ca* (B.S B., 1. 4. 23-27). Cf. also ALEAZ 1996: 78-80.

⁷⁶ PRASAD 2010: 31.

⁷⁷ In the *Śvetāśvatara Up.* (5 2-4) there is a concept of *īśa* or *deva*, the creator of everything and illuminating the whole world at the same time: *yo yonim yonim adhiṭṭhatyeko viśvāni rūpāni yonīs ca sarvāḥ / ṛṣim prasūtam kapilam yas tam agre jñānair bibharti jāyamānam ca paśyet / ekaikam jālam bahudhā vikurvan asmin kṣetre samharatyēṣa devaḥ / bhūyaḥ sṛṣṭvā patayas tathēśas sarvādhipatyam kurute mahātmā / sarvā diśaḥ ūrdhvam adhaś ca tiryak prakāśayan bhrājate yadv anaḍvān / evam sa devo bhagavān vareṇyo yonisvabhāvān adhiṭṭhatyekaḥ /* (“He, who being one, rules over

entire phenomenal world, being mirage water (*veḷḷam*)⁷⁸. The ultimate reality is equated at the same time to the ocean (Mal. *samudram*); however, in order to emphasise the fact it does not depend on the material aspect of water, it is defined as *nistaramga* – a ‘waveless one’. Narayana Guru in his philosophical works prefers the term *āḷi* – ‘depth [of the ocean]’, but also ‘brightness, burning fire’, being the source of the phenomenal world (Mal. *mūlam*)⁷⁹, whereas the water aspect corresponds to *prakṛti* as a basis of the pure act, motion and matter in the phenomenal world⁸⁰. In this context the

every single source, over all forms and over all sources, he who bears in his thoughts and beholds when born, the fiery seer who was engendered in the beginning. That god who after spreading out one net after another in various ways draws it together in that field, the lord having again created the lords, the great Self exercises his lordship over all. As the Sun shines, illumining all regions above, below and across, so that one god, glorious, adorable, rules over whatever creatures are born from a womb”). Cf. supra the passage of TPK 2 2, in which Fire identified with Śiva is addressed as *kanalvā taivam* [*daivam*] (ref. 48).

⁷⁸ It is worth emphasizing here that this term – *daivam* ‘deity’ – means also „that which is effulgence in essence”, and derives from the root *div* meaning „to be luminous, shine be bright” (PRASAD 2010: 31; MNP (*AD a*): 228; 238. Cf. MW 2008: 478). In the sixth verse of *DD daivam* [Śiva] is identified with *māyin* – “wielder of *māyā*”: *nīyallō māyayum māyāvīyūm māyāvinōdanum / nīyallō māyaye nīkki sāyuyyam nalkumāryanum // 6 //* (“You are *māyā* indeed; you are the wielder of *māyā*; indeed, you are the one who enjoys wielding *māyā*, you indeed are the one who wipes out *māyā*, you are the noble one who grants us the Final Union”). When describing the creation of the phenomenal world, Narayana Guru mentions in *DM parameśvara* (1 1), ‘Lord’ – *prabhu* (1 2), *jagatpati* – ‘Lord of the world’, (1 6) *vibhu* – ‘Lord’ (1 8), ‘wielder of *māyā*’ – *māyin* (3 8); *īśan* (‘controller’), or *maheśan* is referred to in stanzas 13 and 29 of *AŚ* as identical to Śiva: *triḡuṇamayam tiruṇṇāṇiññōriśannakamarīṭṭu vanāññiyakṣamāri / sakalamāḷiññu taññiññu kēvalattin mahimayumarṛu mahassilāññēṇam // 13 //* („Having offered the flower of your heart to the Lord smeared with sacred ashes of three *gunas*, having controlled mind, unwound everything, deprived even the glory of aloneness, one should merge in the brightness”).

⁷⁹ *AŚ* 56: *kaṭalil eḷum tira pōle kāyamōrōnṇuṭanuṭan ēḷiyuyarnnamarnniṭunnu / muṭivitiññitu hanta mūlasamvitkaṭalil aṣaravumuḷḷa karmmatrē // 56 //* (“Like wave rising in the ocean, all bodies – one by one – suddenly rise to merge again. Alas! Where is the limit to this [trasformation]? In the ocean of Consciousness being the source [of everything] remains the ever-potent action”).

⁸⁰ Cf. *AŚ* 75: *prakṛti jalam tanu pēnamāḷiyātmāvahamahamennalayunnatūrmijālam / akamalarāṇṇaṇivokke muttu tān tān nukaruvatāmamṛtāyatiññu nūnam // 75 //* (“*Prakṛti* is water, the body is foam, *ātman* is depth/inner light, I, I – is a constant flow of waves, every inner blossom of knowledge is a pearl; indeed whatever each finds delight in is the nectar of immortal bliss”); *AŚ* 57: *alayaṛumāḷiyil uṇṇananta māyākalayitu kaḷyayanādi kāryyamākum / salilarasādi śarīramēnti nānāvulakuruvāyuruvāyi ninnitunnu // 57 //* (“In the waveless ocean endless [i.e. manifesting in endless ways] traits of illusion stay; this potence, having assumed shapes beginning from taste and water becoming beginningless

phenomenal world is said to be overflowing water or wave floating on the surface [of the ocean] (*kaviyunna / poññivarunna veḷḷam*), yet the variety of forms arises within (*akamē*) the ultimate reality, hidden inside (*antar*) each being⁸¹.

It seems that through comparing individual elements composing the analogy of mirage to the both phenomenal world and highest reality, being the substratum, Narayana Guru made an effort to explain the nature of relationship between them and the process of their functioning. However, there is a subtle structural violation of symmetry between the plus and minus value factors involved in this example. If we admit that the phenomenal world has a mirage-water like status, then its dialectical counterpart of reality which is represented by empty desert space – “dead earth” (*marubhūmi*), filled with scorching sun heat, a territory deprived of real water, can be interpreted as a failure to appreciate the intrinsic goodness of *brahman/ātman*, which could be rejected as being of no value. Therefore, Narayana Guru applied the corrective revision to this analogy by substituting in the passage given above the creative depth of the ocean (*āli*) hiding light/fire inside, for the empty desert place. In consequence, both appearance and reality regain more symmetrical status.⁸²

effects, remains as form upon form of various worlds”); *AŚ 50: nilamoṭu nīratupōle kāṛru tīyūm veḷiyumahañkṛti vidyayūm manassūm / alakaḷum āḷiyūmennu vēṇṭayellāvulakumiyarṇarivāyi māṛiṭunnu // 50 //* (“The earth together with water, similarly wind and fire, the space and I-sense, knowledge and the mind – waves and the depth of the ocean – what else is there? All these worlds, having risen, constantly change being [in essence] Consciousness”).

⁸¹ Cf. *AŚ 76: maṇal aḷavarṛu coriñña vāpiyinmēlaṇiyaṇiyāy alavīṣiṭunnavaṇṇam / aṇṛta parampara vīṣiyantarātmāvineyakamē bahurūpamākkiṭunnu // 76 //* (“As with the surface of the lake scattered with countless grains of sand, when the gusts generate ripple by ripple, the untruth successively blown generates various forms within ātman which is inside [everything]”).

⁸² Another example of such substitution can be found in the stanza 20 of *AŚ*, where Narayana Guru substitutes a flower garland for a rope, representing the ultimate reality, in the rope and snake analogy: *ulakinu vēṛoru sattayillatuṇṇenulakar urappatu sarvamūhahīnam / jaḷanu vilēṣayamennu tōṇṇiyālum nalamiyalum malarmāla nāgamāmō? // 20 //* („This world does not have another reality [apart from brahman]; if people claim that it has [a separate existence], each such a conclusion is unreasonable. Even if for ignorant person it appears to be a snake, will a pleasant flower garland ever become a snake?”). Cf. NATARAJA 2005: 135.

Bibliography

I. Nārāyaṇa Guru's works – editions, commentaries

AD – *Advaita Dīpika*

1. Malayalam edition / commentary

JBN (AD)

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

MNP (AD m)

Nārāyaṇa Guru. Advaita Dīpika, Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2012.

MHŚ (AD)

Śrīnārāyaṇa Gurudēvanṛe Advaita Dīpika, M. H. Śāstrikaḥ, Satchidananda Swamy Gayathri Asramam, Chalakudy 2002.

2. Malayalam edition / English commentary

MNP (AD a)

Shorter Philosophical Poems of Narayana Guru, Swami Muni Narayana Prasad, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2010.

AŚ – *Ātmōpadēśa Śatakam*

1. Malayalam edition / commentary

JBN

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. 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.

MNP

Nārāyaṇaguru Ātmōpadēśa Śatakam (One Hundred Verses of Self-Instruction), Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2012.

NG (AŚ m)

Ātmōpadēśa Śatakam Nārāyaṇa Guru, Naṭarāja Guru (kom.), N. C. Yati, S. M. N. Prasād (tłum.), Narajana Gurukula, Varkala 2008.

SS

Nārāyaṇa Guruvinṅe Ātmōpadēśāsatakam , Svāmi Sudhi, One World Publishing House Ernakulam 2006.

2. Malayalam edition / English commentary

NCY (AŚ a)

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.

SN 1994

The Song of The Self. A new translation of Atmopadesasatakam (One Hundred Verses of Self-Instruction), intr. and com. K. Sreenivasan, Jayasree Publications, Thiruvananthapuram 1994.

BP – Brahmavidyā Pañcakam

1. Malayalam edition / Malayalam commentary

JBN

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikā. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

MNP (BP m)

Nārāyaṇa Guru Brahmavidyāpañcakam, Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2003.

2. Malayalam edition / English commentary

MNP (BP a)

Shorter Philosophical Poems of Narayana Guru, Swami Muni Narayana Prasad, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2010.

DD – Daiva Daśakam

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikā. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

DM – Darśana Mālā

1. Sanskrit edition / Sanskrit commentary

MHŚ (DM)

Darśana Mālā, M. H. Śāstrī, Narayana Gurukula, Varkala 1998.

2. Sanskrit edition / Malayalam commentary

MNP (DM m)

H. Urbańska, The mirage analogy in Nārāyaṇa Guru's philosophical works

Nārāyaṇa Guru Darśanamālā, Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād,
Narayana Gurukula, Varkala 2004.

3. Sanskrit edition / English commentary

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-Sūtras

*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.

AV – Ātmavilāsam

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa
Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete
Interpretation)*, The State Institute of Languages,
Thiruvananthapuram 2010.

JNRM – Jananī Nava Ratna Mañjarī

Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ, Śāstrikāḥ M. H., Sivagiri Madhom
Publications, Varkala 2007.

MDS - Maṅṅantala Dēvī Stavam

Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ, Śāstrikāḥ M. H., Sivagiri Madhom
Publications, Varkala 2007.

TPK - Tēvāppatikaṅkaḥ

J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḥ. Sampūrṇa
Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete
Interpretation)*, The State Institute of Languages,
Thiruvananthapuram 2010.

II. References

ALEAZ 1996 = Aleaz K. P., *The Relevance of Relation in Śaṅkara's
Advaita Vedānta*, Kant Publications, Delhi 1996.

BHC = Bhāmatī: *Catuḥsūtrī with English Translation* by SS. S. Sastri, C.
K. Raja, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1992.

BHG = *The Bhagavad-Gītā with a commentary based on the original
sources*, Zaehner R. C., Oxford at the Clarendon Press, 1969.

- DDD = *Drg-Dr̥sya Viveka. An Inquiry into the Nature of the "Seer" and the "Seen"*. Text with English Translation and Notes by Swami Nikhilananda, Sri Ramakrishna Asrama, Mysore 1931.
- DED 1984 = *A Dravidian Etymological Dictionary*, T. Burrow, M. B. Emeneau, Oxford University Press, Oxford 1984.
- EIP 2006 = *Encyclopedia of Indian Philosophies (Advaita Vedānta from 800 to 1200)*, ed. Potter Karl H., Motilal Banarsidass, Delhi 2006.
- JAYAKUMAR 1999 = Jayakumar V., *Sree Narayana Guru. A Critical Study*, DK Print World (P) Ltd., New Delhi 1999.
- KUMARAN 2003 = Kumaran N. C., *The Essence of Narayana Guru's Atma-Darsana*, Nitya Books, Chennai 2003.
- NATARAJA 1990 = Nataraja Guru, "Some poems of the Guru (Translated from the Sanskrit and Malayalam with comments and word notes)" in: *The Word of the Guru*, DK Print World, New Delhi 1990.
- NATARAJA 2003 = Nataraja Guru, *The Word of Guru. The life and Teachings of Guru Nārāyaṇa*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2003.
- NATARAJA 2005 = Nataraja Guru, *Unitive Philosophy*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2005.
- 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.
- RADHKRISHNAN 2010 = Radhakrishnan S., *The Principal Upaniṣads edited with Introduction*, Text, Translation and Notes, HarperCollins Publishers, New Delhi 2010.
- RV = *The Hymns of the Ṛgveda*, Griffith Ralph T. H. (transl.), Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- SMN 2010 = *Saṁskṛta-malayaḷānighaṇḍu*, Paṇḍitarājan Kāṇippayūr, Śāṅkaran Nanbūtirippāṭ', Kunnamkuḷam 2010.

SREENIVASAN: 1989 = Sreenivasan K., *Sree Narayana Guru. Saint, Philosopher, Humanist*, Jayasree Publications, Trivandrum 1989.

ŚT 2011 = *Śabdatārāvali [Malayāḷam Nighaṇṭu]*, Rājaśēkharan S., Rāghavavāryar M. R., Vasantan S. K., Sahitya Pravarthaka Co-operative Society Ltd., Kottayam 2011.

US = *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*. Introduction, Text and Indices. Transl. by Mayeda S., Motilal Banarsidass, Delhi 2006.

VC = Acharya Pranipata Chaitanya, *Sri Sanskara's Vivekachudamani*, Tiruchengode Chinmaya Mission, Tamil Nadu;

digital version:

<http://www.advaitin.net/PranipataChaitanya/Vivekachudamani%20eBook%20FinalFinal1.pdf>

Summary

The mirage analogy in Nārāyaṇa Guru's philosophical works

Nārāyaṇa Guru (1854-1928), a South Indian Vedantic philosopher and saint, composed many works on different topics in Malayalam, Sanskrit and Tamil. In his philosophical works (e.g. *Ātmopdeśa Śatakam*, *Darśana Mālā*, *Advaita Dīpikā*) he often raised the problem of the apparent existence of the phenomenal world (Mal. *vivarttam*) and its inexplicable nature (Mal. *avācyam*, *anirvacanīyam*). Nārāyaṇa Guru attempted to fathom this deep issue by means of some analogies, most frequently by the mirage analogy. The paper offers a detailed analysis of the relevant passages of the texts accompanied with extensive explanatory notes extracted from the commentarial literature.

The concept of *sama* and *anya śakti* in the *Ātmōpadēśa Śatakam* of Nārāyaṇa Guru

HANNA URBAŃSKA

The article is devoted to the concept of *sama* and *anya śakti*, which were introduced by Nārāyaṇa Guru (henceforth abbr.: NG), a Hindu saint and social reformer from Kerala¹, in his most important Malayalam philosophical work, the *Ātmōpadēśa Śatakam*. In order to better understand this idea one should, at first, become acquainted with the related pair of concepts, viz. *vidya/avidya* (*vidyā/avidyā*), which were presented by Guru both in his Sanskrit poem, the *Darśana Mālā* (*DM*), and in his Malayalam work, the *Ātmōpadēśa Śatakam* (*AŚ*).

Vidyā / avidyā duality as defined in *DM 4*

*na vidyate yā sā māyā vidyā 'vidyā parā' parā
tamaḥ pradhānam prakṛtir bahudhā saiva bhāsate // 1 //*

¹ Nārāyaṇa Guru (1854-1928), a South Indian philosopher–saint, who re-visualised the essential Upaniṣadic thought and applied the basic aspects of his philosophical system, which comprised *Vedānta*, *Yoga*, *Sāṃkhya*, *Śaivism*, etc., to bring about radical social transformations in Kerala. Cf. NATARAJA 2003. Narayana Guru did not write any commentary on the canonical texts of *Vedānta* such as the *Upaniṣads*, *Bhagavad Gīta* and *Brahma Sūtras*; instead he created – in three languages, viz. Malayalam, Sanskrit and Tamil – a few original works on *Vedānta*, among others his own *Brahma Sūtras*. His writings can be classified into five groups: 1. hymns (devoted to different deities, like Śiva, Dēvī, Subrahmaṇya, Muṛukan, Viṣṇu (a.o. *Kālī Nāṭakam* [KN] – ‘The Dance of Kali’, 1887-1897; *Jananī Nava Ratna Mañjari* [JNRM] – ‘The Bouquet of Nine Gems [Devoted] to Mother’, 1909); 2. works of moral importance, 3. translations from Sanskrit and Tamil (*Īśa Upaniṣad*, portions from *Tirukkural*), 4. prose works (*Cijjaḍa Cintakam* – ‘Reflection on Consciousness and Matter’; *Daiva Cintanam* (in two parts) – ‘Reflection on Deity’; *Gadya Prārthana* – ‘Prayer in Prose’), and 5. philosophical works. The last group contains poems written in Malayalam (a. o. *Ātmōpadēśa Śatakam* (*AŚ*) – ‘One Hundred Verses of Self Instruction’, 1897; *Ātmavilāsam* – ‘Self-manifestation of the Self’; *Advaita Dīpikā* – ‘The Lamp of Non-Duality’, 1887-97; *Ariv* – ‘Consciousness/Knowledge [examined]’, 1887-97, and *Daiva Daśakam* – ‘Ten Verses on Deity’, 1914) as well as in Sanskrit (*Darśana Mālā* (*DM*) – ‘Garland of Visions’, 1916; *Vedānta Sūtram*, 1924; *Brahmavidyā Pañcakam* – ‘Science of the Absolute in Five Verses’, 1887-97).

*That which does not exist [apart from brahman]² is māyā.
It manifests in many ways as vidyā and avidyā,
parā and aparā, tamas, pradhānam and prakṛti.*

Both *vidyā* and *avidyā* have been defined by NG in two consecutive stanzas (3, 4) of the fourth chapter; that because of which the non-self is understood as unreal and the Self as real, is *vidyā*; the opposite of *vidyā* is *avidyā*:

*anātmā na sadātmā saditi vidyotate yayā /
sa vidyeyam yathā rajjusarpatattvāvdhāraṇam³ // 3 //*

*That because of which the non-self is understood as unreal
And the Self as real, is what vidyā is,
As in the case of ascertaining [that] what is real
In snake-and-rope-relation is rope alone.*

*ātmā na sadanātmā saditi vidyotate yathā /
saivā 'vidyā yathā rajjusarpayor ayathārthadrk //4//*

*That because of which the Self is understood as unreal
And the non-self as real, is what avidyā is,*

² Cf. *DM* 4 2, in which *māyā* is defined as non-existing apart from *brahman* and identical to it at the same time: *prāgutpatter yathā 'abhāvo mṛdeva brahmaṇaḥ pṛthak / na vidyate brahma hi yā sā māyā meyavaibhavā // 2//* („Like prior to the emerging [of a pot] its non-existence is [in] clay, that which does not exist apart from brahman and which is brahman indeed, is *māyā*, immeasurable [divine] power”). Cf. also *JNRM* 2: *illātamāyayitumullāsamonnumarivallātayilla* („This upsurging display being the *māyā*, non-existent [apart from consciousness], is in essence no other than pure consciousness”). Cf. also definition given in *GK* 4 58: *dharmā ya iti jāyante jāyante te na tattvataḥ / janma māyopamaṁ teṣāṁ sā ca māyā na vidyate // 58 //* („The entities which are spoken of as originated, they are not originated in reality. Their origination is comparable to illusion; that illusion too does not exist”).

³ This definition of *vidyā* and *avidyā* (quoted below) could be influenced by the statement given by Śankara in *BS* 1.1.1.1 (*upoddhāta*): *tametamevaṁlakṣaṇam adhyāsam paṇḍitā avidyeti manyate / tadvivekena ca vastusvarūpāvdhāraṇam vidyām āhuḥ* („This superimposition, being of such a nature [i.e. superimposition of any object or its attributes on the (inmost) Self that is opposed to the non-Self], is considered by learned men to be *avidyā* – nescience, and the ascertainment of the real nature of substance thanks to the power of discrimination [between what is real and what is superimposed] is called *vidyā* (knowledge / illumination)”).

As in the case of incorrect vision of snake-and-rope-relation.

Vidya/avidya duality in AŚ

The *vidya-avidya* duality as a pair of opposites which are the effects of *māya* within consciousness functioning in two extremely opposite ways has been presented by Nārāyaṇa Guru in AŚ 72:

*kriyayorukūritavidya; kēvalam cinmayi marukūritu vidya;
māyayālē /
niyatamitiññane nilkkilum piriññadvaya para bhāvana
turyamēkiṭunnu // 72 //*

*Now there is action which is avidya (ignorance)⁴;
And again there is vidya, which consists of consciousness being only
one reality / soleness [of atman]⁵;*

⁴ JBN: *kēvalakarmamārgam oru vaśattu itāṇavidya* („On the one hand there is ignorance (*avidya*) which is the path of the sole *karmam*”); MHŚ: *kriya ennat oru vibhāgamākunnu (kaḷiñña padyattil pūrvvārdhattil „savanam” enna padam koṇṭ nirddēśicca utpādanam tanneyāṇ kriya. laukikamō vaidikamō āya ētoru karmmavum kriyayenna vibhāgattil varunnatāṇ. avidya kriyayūṭe hētuvatrē. ṇān saccidānandaghanamāya brahmam ākunnvennuḷla arivillāymayāṇ avidya ennumātramalla śarīrādikaḷil ṇān ennum enrētennumuḷla buddhiyum avidyayatrē. inñaneyuḷla avidyayāṇ karmmakalāpatte uṇṭākkitīrkkunnat.* („On the one hand there is action (*kriya*, *karmmam*) – performing deeds, described in the first part of the previous stanza with the term *savanam* – ‘extracting Soma’, i.e. sacrifice, means action. Any the act related to this phenomenal world as well as to the Vedic ritual, belongs to the realm of *karmmam*. Ignorance – *avidya* – is the source of action. Not only is the ignorance absence of ascertainment such as: ‘I am the *brahman* being in essence *saccidānanda*’; also *buddhi* being the sense of mine or I in everything beginning from our bodies – becomes ignorance. This ignorance is the cause of bonds of action”).

⁵ Cf. JBN: *orē bōdhasatyatte velipēṭuttunna mārgam* („The path illuminating/revealing reality being the sole consciousness”); *advayaśuddhacaitanyam enna cinmayiyāya (jñānasvarūpayāya) vidya* („Knowledge consisting of consciousness, i.e. non-dual, pure consciousness (of the real nature of the highest knowledge)”; MHŚ: *kēvalamāya cit atāyat jñānamākunna svarūpattōḷukūṭiyavaḷ (strīlingam vidyayūṭe strīvattōḷ poruttappēṭuvānāṇ.* („She who is associated with the real nature of consciousness which is soleness (feminine gender corresponds with the feminine of *vidya*)”); SRN: *kēvalacinmayi – ennāl vidyārūpiṇiyāya māya ennartham* („She – consisting of the sole consciousness – means *māya* being of the real nature/form of knowledge”). NCY identifies *vidya* with pure consciousness; cf. NCY (AŚ e): “Now there is action, which is ignorance, and again there is pure consciousness, which is knowledge; although these two are thus ordained by *māya*

*although these two are thus ordained by māya to stay divided
A non-dual and transcendent vision brings about turyam⁶.*

The relationship between the defined above *vidya* and *avidya* has been explained by Nārāyaṇa Guru in the stanzas of *AŚ* devoted to *bhānas* (*bhānam*, i.e. the manifestation of consciousness identified with processes of knowing – *AŚ* 36-42). The well-known concept of duality, represented by ignorance and knowledge, arising within one reality transcending both of them⁷ has been explained by Guru as follows: all the knowledge (i.e. each process of knowing) in the end can be reduced to *anya* and *sama śakti*. Again, there is the non-dual state (*sāmyam*), comprising both of them:

to stand divided, a non-dual vision of the Absolute brings about *turiya*". Since the second part of the same stanza states clearly that there is the state *turyam* (*turiya*), which – being the non-dual experience – transcends both of them, *vidya* as well as *avidya* are opposites here – effects of *māya*, rooted in *ariv*.

⁶ JBN: *rañineyum tiraskariccukoṇṭuḷḷa parabrahmabhāvana mārgabhēdattayum kaṭannuḷḷa turyamenna akhaṇḍānubhūti kaivaruttunnu*. („Direct experience of *brahman* after rejecting duality, bestows on us undifferentiated state *turyam* transcending the mentioned before division of paths"); MHŚ: *turyam – turīyam (nālāmattēt iviṭe napumsakalingamāṇ prayōgiccirikkunnat. enkilum turīyāvastha ennuḷḷa artham tanne dharikkaṇam. jāgrat svapnam suṣupti ennivayāṇ avasthātrayam. avaykk atītamākakoṇṭāṇ turīyam ennuḷḷa vyavadēśam nalkiyirikkunnat. yōgiyūte samādhyavasthatanneyāṇ turīyāvastha). advayaparabhāvana ēkītunnu – advayavum (tān vēre bhāvanam ceyyappettunnatu vēre ennuḷḷa bhēdamillāttatum) paravum (yātonninēkkāl appuṛamāyi maṛṇonillāttatum maṛṇuḷḷavayēkkālellām mikaccatum) āyūḷḷa bhāvanaye – bōdhatte nalkunnu*. („*turyam – turīya* (the neuter gender is used to denote the fourth state of consciousness. It should be explained here as follows: *turīya* state". The three other states are: waking state, dreaming state and deep sleep state. *Turīya* means the state which is transcendent, going beyond the others – such information is given here. *Turyam* is identical to the state *samādhi* attained by a *yogi*). It bestows transcendent state being non-duality – bestows consciousness – a state being non-duality (in other words the state mentioned here is the lack of differentiation/separation) the ultimate state (higher/superior than any other thing and not being any other thing – as a state which is transcendent to anything)"); ŚKK: *turiyānubhavattilettiyāl ēkamāya vastuvēyūḷḷu enna arivāṇ ellā bhēdabuddhiyum oḷiñṇu pōkunnatin kāraṇam*. („If one attains direct experience being *turīya* state, the knowledge/awareness of such a kind: *the only one thing that exists is substratum which is soleness/oneness* – becomes the reason for destruction of *buddhi* which depends on each differentiation/[which is the source] of all differences").

⁷ Cf. *Śvetāśvatara* V 1: *dve akṣare brahmapare tv anante vidyā 'vidye nihite yatra gūḍhe / kṣaram tv avidyā hy amṛtam tu vidyā, vidyāvidye īśate yas tu so 'nyaḥ /* („In the imperishable infinite highest Brahman are the two, knowledge and ignorance, placed hidden. Ignorance is perishable while knowledge is immortal. And he who controls knowledge and ignorance is another [distinct from either]").

*arivinu śaktiyanantam uṅṭitellām arutiṅṭitām samanyayennivaṅṅam /
irupirivāyitilanya sām̄yamārnnuḷluruvilamarnnu teḷiṅṅuṅarnniṅṅam*
// 36 //

*The powers of knowledge are endless; all of them under two
divisions*

*Could conclusively be brought: the same (sama) and the other
(anya)⁸;*

*Merging into this [real] form⁹ which – being the state of sameness
(sām̄yam)¹⁰ –*

⁸ JBN: *ādikāraṇamāya akhaṇḍabōdhattin aḷavillāṭṭa śaktiyuṅṭu itellām – ī śaktiyemuḷḷuvan samayennum anyayennum raṅṭ vidhamāyi vērtirikkām.* („For the undifferentiated consciousness being the prime cause there are endless powers, all of them can be divided into two aspects: ‘the same’ and ‘the other’”); MHS: *kaḷiṅṅa padyattil vivēkavrttiyenniṅṅatt nirddiṣṭamāyat paramamāya tatvatte prakāśippikkunna samādhyavasthayile niṣkaḷanka brahmasvarūpam tanneyākunnu. ariv enn nirviṣēsamāyi nirdēśikkappēṅṅat cit svarūpamāya ātmāvu tanneyāṅ. ī padyattil. arivin – ēkavum advitīyavumāya ātmāvin śakti anantamāṅṅennum saukaryattinuvēṅṅi ā śaktikaḷe raṅṭuvakayāyi samayennum anya (viṣama)yennum vivēcanam ceyyumennum.* („In the previous stanza what is indicated on the left side [of the verse] as the function of discrimination [between what is transient and what is eternal] is equated to the stainless/pure *svarūpam* being brahman in the state of *samādhi* illuminating/revealing the ultimate reality. Knowledge – defined as deprived of difference/differentiation (*nirviṣēsam*) [undifferentiated] is identical to atman being *cit-svarūpam*. Instruction given in this stanza shows the sole and non-dual *atman* as endowed with endless powers [power-boundlessness]; briefly, they can be divided into two parts: the same (*sama*) [power] and the other or difficult one (*anya*, *viṣama*)”). NCY: *arivinu vividha vaicitryaṅṅaḷeyum vaividhyaṅṅaḷeyum ulkkolluvānuḷḷa anantamāya śaktiyuṅṭ. ivayeyellām „sama” ennum „anya” ennum raṅṭu vibhāgaṅṅaḷayi tirikkām.* („Knowledge is endowed with endless power including all divisions and differentiations, which can be classified into two parts: the same power and the other one”); MNP: *dharmmiyāyirikkunna arivin anantamāya śaktiyuṅṭ. ī śaktikaḷeyellām „sama” ennum „anya” ennum uḷḷa raṅṭu pirivukaḷil ulppeṅṅuttāvunnatāṅ.* („Knowledge, which is the wielder of qualities (*dharmmi*), is endowed with endless powers. All these powers can be included in two groups: *sama* and *anya śakti*”); KŚ identifies *samaśakti* with *parā* and *anyaśakti* with *aparā* (both are defined in *DM* 4 1; 5-7; cf. *AŚ* 11, 12, 15, 51, 81).

⁹ The term *uruv* ‘shape, form’ denotes the real form/nature of reality (*svarūpam*) – cf. SS, RVP, MHS, SJ, MNP. Cf. NCY where *uruv* is identified with soleness/oneness: *anyayil ulppeṅṅuttāvunna nānāṅṅatṭe „sama” yuṅṅe ēkatayil samanvayicc advaitasiddhi kaivarikkēṅṅatāṅ* („Having unified variety included in the other [power] within the oneness/soleness (*ēkata*), bestowed by the same/of the same, one should achieve the non-dual state”).

¹⁰ NCY understands the term *sām̄yam* (here: *sama*) – in accordance with the concept presented by NG in next stanzas of *AŚ* – as the result or goal of considering all specific powers as the generic power unifying all processes of knowing – *sām̄nyam*, and the term

Comprises also the other¹¹, one should awake to that clarity of vision.

The same concept is repeated by Guru in AŚ 38, in which the state of sameness (*sāmyam*) comprising/composed of both *anya* and *sama* is mentioned:

*palavidhamāyariyunnatanyayonnāy vilasuvatām samayennu
mēlilōtum /
nilayeyariññu nivarannu sāmyamēlum kalayilaliññu
kalarannirunniṭēṇam // 38 //*

What is known as manifold variety, is the other¹²,

anya as the complex of differences or specific powers (*viśeṣaṅga*): *vididha vicitra vikṣēpattil nānāvattōṭukūṭiyirikkunna arivile ellā viśeṣaṅgaḷēyum samanvayippicc sāmānyamāyikkaruti sama ennu manassilākkaṇam* („Having unified all the specific powers within the [other] knowledge constantly associated with variety in manifold projections, having considered [all of them] as the generic power, one should understand/contemplate the sameness”). Generic power, *sāmānyam*, becomes a part of *samaśakti* as well as *anyaśakti*, as it was mentioned in AŚ 41. Cf. also AŚ 41, 42.

¹¹ Cf. also JBN: *īraṅṅil anyayennariyappēṭunna śakti sama kāṭṭittarunna vastuvil layiccēkībhaviccū amṛtatvam kaṅṅetti satyabōdhamuḷḷavanāyi bhavikkaṇam*. („After dissolving and unifying within the substance which bestows the sameness – the power known as the other among these two [powers] – one should remain as the one who is in essence consciousness being reality”); MHS: *sāmyamārnnuḷḷa – sāmyam atāyat samatvam enna dharmmatōṭu kūṭiyatāya. uruvil – rūpattil (svarūpattil) atāyat sama ennaśaktiyil. amarnn – svabhāvam vēṭiññ kīḷpeṭṭ. teḷiññuṅarnniṭēṇam (teḷiñña nilayil) teḷivurra nilayil – viṣamayute vaiṣamyam enna dharmmam nīñni samatvam enna dharmmam prāpic ēkamāya śaktiyākunna svarūpam ariññirikkunnuvennuḷḷa tattvam nallatupōle viśadībhavicc pāramarthikabhāvatte prāpic nīñnaḷ uṅarnniṭēṇam prabuddharākumārākaṇam*. („Associated with sameness – associated with the attribute being the state of sameness. In a shape – in the form (in the real/inner form), i.e. in the same power. After merging – abandoning his own manifestation (*svabhāvam*). One should awake and shine (in a state which is clear/pure) in the state being brightness, having abandoned the attribute of the other [power], i.e. difficulty, and attaining the attribute being sameness, one can recognize the real form (*svarūpam*) which is the only one power – having made this reality/truth visible/clear, having attained this state being the ultimate reality, we should awake and remain awakened”).

¹² JBN: *akhaṅḍabōdhavastuvine sūrya candraghaṭapaṭādi anēkarūpattil kāṭṭittarunna śaktiyāṅ anyayennariyappēṭunnatu*. („The power showing the substratum being undifferentiated consciousness in many forms, beginning from the sun, moon, pot or garment, is known as the other one”); MHS: *śakti vēre śaktimān vēre ennuḷḷa śakti iviṭe svīkarikkarut. śakikk śaktimānil ninnum vērpeṭṭuḷḷa nilayillallō. nām prapaṅcattil vaicitryam darśikkunnat anya enna śaktiyute phalamākunnu. manuṣyarute iṭayil tanne entellām bhēdaṅgaḷ kalpikkappēṭṭirikkunnuvō atupōle currilum uḷḷa padārthaṅgaḷilum*

*And that which shines forth as oneness is the same*¹³;
Having known the state, which is going to be spoken of^{d4},
*Having erected*¹⁵, *one should remain dissolved and blended*

onninōṭonnu poruttappēṭṭa bhēdabuddhiyeyāṇ avivēkikaḷ āvahikkunnat. itellām anyayenna śaktiyuṭe svēcchāvilasitamāyi nām dharikkaṇam. („One should not consider *śakti* described here as being separate from the wielder of *śakti* (*śaktimān*). There is no state in which *śakti* exists as something separate from *śaktimān*. The result/effect of *śakti* showing variety of the phenomenal world to us, is called the other. Just like among people different divisions are created similarly those who are deprived of discrimination one by one bring their incompatible sense of difference between objects surrounding each of them”); NCY: *nānā lōkañṇalāyumu, lōkatte nānāvastukkaḷāyumu, vastukkaḷe nānā avayavañṇalāyumu, murīñṇupōkunna eṇṇamarra nāmarūpañṇalōṭukūṭi ariv ariyappeṭunnavanil ninnum anyamāyi prakāśikkunnatin anyayennu paṇayunnu.* („That one which shows variety as many worlds, the world as different objects, objects – as manifold parts/limbs, knowledge associated with innumerable differentiated names and forms – as separate from knower, is called the other [power]”).

¹³ JBN: *palatāyikkāṇunnatillēm kāraṇamāya akhaṇḍabōdham niṇāñṇu viḷaṇṇunna enna ēkatvam kāṭṭittarunnatu samayennaṇṇariyappeṭunnu.* – „the power showing oneness shining forth as the undifferentiated consciousness being the cause for everything which can be perceived in many forms / as many objects, is known as the same [power]”; MHŚ: *kālam dēśam avastha enniñṇaneyuḷla upādhiḷalāl yātoru tarattilum sparśikkappeṭāte ēkavum advitīyavumāyi nammil ōrōruttarilum yātoru maṇavam kūṭāte telīñṇu viḷaṇṇunna arivākunna śakti uṇṭallō. atutanneyāṇ sama.* – „there is power which shines as oneness and non-duality without any veil within all of us and without being touched with any conditioning factors such as time, place or state. That power is known as the same”; NCY: *maulikamāya satyam onnāṇennaṇṇariyunnat „sama” enna arivāṇ.* – „that knowledge which knows that the ultimate reality being the source [of everything] is oneness, is called the same”.

¹⁴ MHŚ: *mēlilōtum – nilaye – itē granthattil tanne uparibhāgattil kurēkūṭi vyaktamāyi upadēśikkappeṭunnatāya vastutaye, ariñṇ - niñṇaḷ nallapōle vivēcanam ceytu grahicc.* – „having understood after proper discrimination – having understood the state which is to be explained in the future / in next stanzas – matter laid out/explained gradually in the next part of this book”.

¹⁵ RVP: *nivarnnu – śarīram rjvākki* – „having erected your body”; MHŚ: *nivarnn – ṇān āril ninnum oru prakāratilum tāḷṇnavanalla, enikk yātonnum nēṭēṇṭatāyīṭṭilla atupōle tanne ennil ninnum nikkēṇṭatāyīṭṭum yātonnumilla. ṇān saccidānandasvarūpamāya ātmāv tanneyākunnu ṇānallāte maṇronnilla. ellām brahmam tanneyākunnu. enniñṇaneyuḷla yāthārthyam nalla pōle prakāśikkunnatōṭukūṭi tikañṇa ārjavam kaivann.* – „having erected – I am not dependent on anything, nothing should be attained/desired by me and nothing should be dependent on me. I am indeed atman which is in essence [the real nature being] *saccidānanda*, and there is nothing separate/different from me. Having achieved perfect truthfulness, when the ultimate reality shines within individual in such a way”; NCY: *vivēkaśaktiyāl nānātvatteyuṇṭākkunna anyaye ēkatvatte nalkunna samayil samanvayikkuvāṇ kaḷiyunna yōgātmakamāya kalaye dhyānattilūṭe svādhīnamākkaṇam.* – „one should control through meditation this part which is of *yoga*-nature, being able to

*In this part, which brings about the sameness¹⁶
[Which has the sameness as its top/goal]¹⁷.*

The definition of *sama śakti* given in this stanza runs as follows: *onnāy vilasuvatām [sama]* (“that which shines forth/manifests as Oneness [being the basis of everything]”). In the previous stanza (*AŚ* 37) *sama* has been defined as *akhaṇḍavivēkaśakti* – „the power being the discrimination [between what is differentiated and what is] undifferentiated”, and *anya śakti* – called also *viśama śakti* – as *viśamatayārṇneḷum* – „associated with difficulty”:

*viśamatayārṇneḷumanya vennukoḷvān
viśamamakhaṇḍavivēkaśaktiyenyē /
viśamaye vennatināl vivēkamākum viśayavirōdhiniyōṭaṇāññiṭēṇam //
37 //*

*The other is associated with difficulty and to subdue the obduracy of
the other
Is hard indeed¹⁸ without the power being the discrimination [between
what is differentiated]*

unify the other giving variety within the same bestowing oneness thanks to the power of discrimination”; ŚKK: *onnine palatāyīṭṭariyunnat vaḷaiññabuddhikoṇṭāṇenkil palatine onnāyariyunnat ṛju buddhi koṇṭāñ. itineyāñ „nivarṇna” enna padam koṇṭ lakṣyamākkunnat* – „thanks to the crooked *buddhi* we perceive oneness as variety, and thanks to the straight *buddhi* variety is perceived as oneness. with the term „erected” the latter one is suggested to be the goal”.

¹⁶ The expression *sāmyamēlum kalayil* is explained as follows: JBN: *sarvatra tulyamāyi niraññu nilkkunna satyattinte anubhūtiyil* – „in the direct experience of reality which remains wholly equal/the same/as sameness in every state/everywhere”; SS: *anyayum samayum ottucērunna naṭunilayil* – „in the deep state which unites both the same and the other [power]”; MHŚ: *ellām onnāyi vilasunnatāyulla paramārthabhāvatte iyalunnatāya vahikkunnatāya. kalayil – abhyāsattil* – „in the part – in the training / meditation, bestowing the ultimate state which shows everything as oneness”; NCY: *vivēkaśaktiyāl nānāvatteyuṇṭākkunna anyaye ēkatvatte nalkunna samayil samanvayikkuvān kaliyunna yōgātmakamāya kalaye dhyānatilūṭe svādhīnamākkāṇam* – „one should – through the meditation – come under influence of that part which is of *yoga*-nature, being able to unify within the same bestowing oneness the other giving variety – thanks to the power of discrimination”.

¹⁷ Cf. *AŚ* 42, where in the context of *sama śakti* the path leading to the ultimate reality (*sat*) which is beyond/on the top, has been mentioned (*mēl sadgati*).

¹⁸ JBN: *palatukāṭṭi viśamippikkunna avidyaye kīḷaṭakkān prayasamāñ* („It is hard to overpower the ignorance which creates a lot of difficulties”); RVP: *viśamatayārṇneḷunna – palapalarūpattil kaṭannuvannu kaṣṭappēṭuttunna vaiśamyatte prāpiccu*

*And what is undifferentiated¹⁹; having won over the difficulty
One should attain to that discrimination which is opposed to object
of senses²⁰.*

varddhiccuvarunna anyaye – viṣamayenna māyāśaktiye jayikkuvān („It is difficult to overpower the *māyāśakti* – the *anya*, increasing difficulty which is the source of suffering after entering many forms”); MHŚ: *viṣamatayārṇneḷumanya – viṣamataye ān. (āvahiccu) eḷunnatāya – prādurbhavikkunnatāya anya atāyat viṣamayāya śakti.* („The other being associated with difficulty – it is difficulty; increasing one – appearing suddenly (manifesting itself) the other [power], i.e. the power which is difficult”); NCY: *epōḷum nāmarūpādikalē aḷavaṛra rītiyil bōdhattilēkku kaṭattiviṭṭukoṅṭirikkunna māyayūṭe durghaṭa śaktikku „anya” ennu paṛayunnu. ī anyayāl aṛivine paricchinnamākkunna upādhiḱaḷ niṣprayāsam naṣippikkāvunnatalla. atukoṅṭu anyaye jayikkunnatu viṣamam tanne* („The difficult power of *māya*, bringing about in limitless ways names and forms within consciousness all the time, is called the other. it is difficult to remove/destroy conditioning factors differentiating knowledge/consciousness by means of the other [power]. for that reason it is difficult to overpower this other one”).

¹⁹ In this particular case *sama śakti* has been identified by Nārāyaṇa Guru with *akhaṇḍavivēkaśakti* (the power of *discrimination [between differentiated and] undifferentiated [substratum]*). Although *sama* is identical to discrimination here, the term *akhaṇḍa* seems to pertain to the non-dual state – sameness (*sāmyam*) or to the changeless substratum (*cid-svarūpa*) rather than to *sama* [*śakti*]. Cf. commentary of JBN (*AŚ*): *akhaṇḍabōdha vastuvine vicāram ceytariyāte* („Without contemplating substratum which is the undifferentiated consciousness”); cf. JBN (*AŚ* 38): *palatāyikkānunnatillelām kāraṇamāya akhaṇḍabōdham niṛaṅṅu viḷaṅṅunnu enna ēkatvam kāṭṭittarunnat sama* („The same [power] bestowing [showing] the soleness [being the state] in which undifferentiated consciousness – being the cause for everything perceived as variety/differentiation – shines all around”).

²⁰ JBN: *vastusvarūpam vētiriccu kāṭṭitarunna bhautika viṣayaṅṅaḷil virakti janippikkunna vidyayōṭu sadā sakhyam pularttēṅatāṅ.* („One should always stay in close contact with *vidya*, which brings about lack of interest in worldly matters [objects] revealing – after separation – the real nature being substratum”); RVP: *viṣayavirōdhiniyāya – viṣayaṅṅaḷkku anātmavastukkaḷkku viruddhamāya – etirāya samayōṭu – bhautikapadārthaṅṅaḷil virakti uḷvavākkunna samayōṭu.* („Opposed to the object of senses – being opposed to the object/matter – non-self – with the *sama* being the enemy – with the *sama* creating detachment (lack of interest in worldly objects)”; MHŚ: *vivēkamākum viṣayavirōdhiniyōṭu – vivēkamākkunna viṣayavirōdhiniyōṭu (pūrvvārdhattile śaktiyenna padam strīṅgamāṅallō. atukoṅṭu viṣayavirōdhiniyāya akhaṇḍavivēkaśakti tanneyānu iviṭe sūcippikkappēṭṭirikkunnat.* („With she who is opposed to object of senses, being the power of discrimination (in the first verse the term *śakti* is feminine. for that reason the power – *śakti* – being discrimination [between what is differentiated and what is] undifferentiated, she who is opposed to object of senses, is indicated here”); NCY: *iprakāram pramēyamāyirikkunna viṣayacaitanyatte pramātāvil irikkunna sāḱsicaityattil ninnum bhēdamillātākkunna ā aṛivu kēvalavum nirupādhiḱavumākayāl atinṛe kāraṇamāya vivēkate viṣayavirōdhini ennu paraṅṅupōrunnu.* („In such way that knowledge which is not separate from

The examples of *anya* and *sama śakti* have been presented by NG in stanzas 41 and 42 of *AŚ*, respectively, where each of them is explained as consisting of two aspects: generic power (*sāmānya[śakti]*), described in the sixth chapter of *DM* devoted to *bhānas* (here: *viṣamam* [sic!] or *sama*), and specific power (*viśeṣa[śakti]*)²¹:

*itu kuṭamennatilādyamitennullatuviṣamam; kuṭamō viśeṣamākum;/
matimutalāya mahēndrajālamuṅṭāvatinitutān karuvennu
kaṅṭiṭēnam // 41 //*

*In the [sentence] „this is a pot” the initial „this” becomes the
difficulty,
And „pot” is what makes its specific aspect*²²;

knowledge/awareness of witness included in the one who is performer of mental operation involving knowledge of object being that which is to be known – since it is the soleness [being the ultimate reality] deprived of any conditioning factor – the discrimination being the cause/source of such a [state] is called [the power] which is opposed to object of senses here”).

²¹ A similar concept appears in his Sanskrit work, *DM 6 (Bhāna Darśanam)*; however, here the classification of *bhānas* follows the system of four stages: *sthūla*, *sūkṣma*, *kāraṇa* and *turīya*. Accordingly, conditioned shining forth of consciousness (*cit*) is classifiable as four stages: *sthūlabhāna* („this is a pot”), *sūkṣmabhāna* („this is *manas*”), *kāraṇabhāna* („I was unconscious” [during deep sleep]), and *turīyabhāna* („this is *brahman* – knowledge”). Each of these four modes of *bhāna* has a corresponding *sāmānya* facet and *viśeṣa* facet, and each of these facets has its own *bhānāśraya*, i.e. that on which *bhāna* depends. Thus each *bhāna* consists of four aspects. For example, in the *sthūlabhāna* mentioned above („this is a pot”) the part „this” is *sāmānyasthūlabhāna* and the part „is a pot” is *viśeṣasthūlabhāna*; likewise, the „this-ness” in „this” is *sāmānyasthūlabhānāśraya* and the „potness” is *viśeṣasthūlabhānāśraya*.

²² *JBN*: *itu kuṭam ennu paṛayunniṭattu ādyamāyikkāṇṇapṇeṭunna itu enna padam viṣamayile athavā anyayile sāmānyatte veḷivākkunnu kuṭam enna padamō ā viṣamayile viśeṣatte veḷivākkunnu*. („The term ‘this’ on the left side of the sentence ‘this is a pot’, which can be seen as initial word indicates/defines the generic power in the other or difficult power, whereas the term ‘pot’ indicates specific power in the same difficult power”); *MHŚ*: *viṣamā – viṣamā ennulla śaktiyākunnu. kuṭamō – kuṭamennullatākaṭṭe. viśeṣamākum – viṣamayūte viśeṣaśaktiyāyi bhavikkum (itu kuṭam, itu paṭam, itu agni, itu jalam enniṅṅanēyulla vyavahāraṅṅaḷil itu ennullatu māṛṭeyirikkunnu. atu viṣamayūte sāmānya svarūpamākunnu. kuṭam paṭam mutalāyatu cilayitattuṅṭu cilayitattilla. atukoṅṭu ava viṣamayūte viśeṣarūpanṅaḷatrē*. („‘Difficult one’ – is power being the difficulty. ‘Pot’ – an object being a pot, let it be so. ‘Is specification’ – functions as specific power of difficult [power] (*this is a pot, this is garment, this is fire, this is water* – in the sentences of such a type ‘this’ represents something unchangeable/invariable; it is a real form (*svarūpam*) being generic power of difficult [power]. ‘Pot’, ‘garment’ – objects of such

*For the entire magic of Great Indra, beginning from mind, to come to appear,
The [shining] core should be understood as „this”/this²³.*

ANYA ŚAKTI

THIS → **IS A POT**
sāmānyam (here: *viśamam*) – generic power *viśēṣam* – specific power

*idamaṛivuenntilādyamām itennu||latu sama tanre viśēṣamāṇu
bōdham;/
matimutalāyavayokke māri mēl sadgativaruvānitinebbhajicciṭēṇam
// 42 //*

*In the [sentence] „this is knowledge” the initial „this” represents sameness,
While the word „consciousness” becomes its specific [power]²⁴;*

a type can appear in some cases, whereas in some cases they are absent; for that reason they take the form of specific powers/specifications of difficult knowledge”).

²³ JBN: *buddhi tuṭaṇṇiya indrajālatulyaṇṇalāya dṛśyaṇṇal akhaṇḍabōdhattil uṇṇenu tōnnāṇiṭavarunnatinu ī anyatanneyāṇu kāraṇakkāriyenu vicāram ceytaṛiyaṇam*. („In order to create the feeling that all visible objects identical to magic of Indra, beginning from *buddhi*, are included in undifferentiated consciousness, the one who is an agent [being the primeval] cause [*paramātmāv - kāraṇakarttāv*], becomes itself the other [power] – that should be considered”); MHŚ: *aṇṇane prapaṇcam āke sambhavikkunnatinu. itu tanneyāṇu (viśamayūte viśēṣaśaktiyāṇu karu paramamāya avalambam (adhiṣṭhānam) niṇṇaḷ grahikkumārāṇam. antaḥkaraṇattinṛēyūm jñānēndriyattinṛēyūm vyāpārattālāṇu prapaṇcattil ētum gōcarikarikkappēṭunnatu. ētāyālum prapaṇcam vairuddhyattōṭukūṭiyatāyi anubhavappēṭunnatinu adhiṣṭhānam aṛivinṛe atāyatu ātmāvinṛe raṇṇu śaktikaḷil onnāya viśamayūte eṇṇiyāloṭuṇṇatta viśēṣaṇṇal tanneyākunnu*. („In order to make it possible for the phenomenal world to appear in such a form, the [shining] core becomes itself this (i.e. the specific power of difficult/the other knowledge) – which is the ultimate source/basis [of everything] – we should understand this. Any object in the phenomenal world is experienced by means of activity of senses and the inner organ. In order to make it possible [for individual] to experience the world as the mixture of the opposites, basis itself becomes the innumerable specific powers of the difficult knowledge which is one of two powers included in atman, i.e. consciousness (*aṛiv*)”); NCY: *idanta enna ī viśama śaktiye sōpādhika jñānattinṛe karuvāyīṭṭ aṛiyēṇtatāṇ*. („The core of conditioned knowledge should be known as that, which is difficult power, i.e. *idanta* [this-ness]”).

²⁴ JBN: *itu bōdhamāṇu ennu paṛayunṇiṭattu ādyamāyikkāṇappēṭunna itu enna padam samayile athavā vidyayile sāmānyatte veḷivākkunnu ā samayile viśēṣatte veḷipēṭuttunna padamāṇu brahmaparyāyamāya bōdham*. („On the left side of the sentence ‘this is consciousness’ the term ‘this’ which can be seen as an initial word indicates the generic

*In order to realise the path [leading] to the ultimate reality beyond and within,
Where vanishes everything, beginning from mind,
One should contemplate „this”/this²⁵.*

SAMA ŚAKTI

THIS —————→ **IS KNOWLEDGE**
sāmānyam (here: *sama*) – generic power *viśeṣam* – specific power

Sama śakti is mentioned to be the opposite of *anya śakti* as *viṣayavirōdhini* – „the one which is opposed to the object of senses”; it is also described as associated with *anya śakti* through the specific power, i.e. *viśeṣaśakti*, although only one specification (= „is brahman/knowledge/consciousness”) pertains to *sama śakti* (as mentioned in *AS* 39)²⁶:

power in the knowledge or the same power, whereas the term ‘consciousness’ being the synonym of *brahman* becomes the word indicating/revealing specific power in the same power”).

²⁵ JBN: *buddhi tuṭaṇṇiya vividha dṛśyaṇṇaḷellām maraṇṇu brahmaprāpti sādhyamāyittirān ī samaye sadā samāśrayikkaṇam*. („In order to make it possible [for individual] to attain *brahman*, having lost all visible objects of different kinds, beginning from *buddhi*, one should worship/seek refuge with/in the same knowledge all the time”); RVP: *atukoṇṭu sattāya – sadrūpamāya jñānam varuvān – uṇṭāvān samāviśeṣatte nirantaram āśrayikkaṇam ennarttham paṇayām*. („For that reason – in order to attain/become knowledge/understanding being of real form of *sat* – one should seek refuge with/in that specific power of the same *śakti* all the time – we can say like that”); NCY: *buddhi cittam mutalāya antaḥkaranavrttiyāl karmatilēkku vaḷutippōkunna durgatīyillāteyēyi niśrēyassine (mōkṣatte) prāpikkuvān iṭayākunna sadgati varuvān arivile viśeṣāmśamāya bōdhatte oḷivākkiyiṭtu samāmśamāya nirupādhikataye anusandhānarūpatil sadā bhajikkēṇṭatāṇu*. („In order to attain path of [leading to] reality (*sat*) which makes it possible for anybody to attain liberation after abandoning the wrong path straying from the proper path toward *karmam* by means of activity of the inner organ, beginning from *buddhi* and *cittam* – one should always worship – in form of meditation/unifying state – the lack of conditioning factors which is the generic portion [of knowledge] avoiding knowledge which is the specific portion within consciousness at the same time”); MNP: *atinappuramulla sadgati prāpikkuvān iviṭe paraṇṇa itu enna samayile sāmānyatte tapōpūrvakam dhyānikkēṇṭatāṇ*. - „in order to attain the path of reality (*sat*) which transcends everything, one should contemplate mentioned here „this”, i.e. generic power of the same *śakti*”.

²⁶ *aruḷiya śaktikaḷettuṭarṇnu raṇṭām pīrivivayil samatan viśeṣamēkam / virati varā viṣamāviśeṣamonnitarāmiva raṇṭu tarattilāyitunnu // 39 //* („Following further the mentioned powers a second division arises: only one kind of specification pertains to the same power, while the other specification qualifies the difficult one, which does not allow to attain detachment, thus making two aspects of these again”).

*samayilumanyayilum sadāpi vanninṅamaruvatuṅtatatin viśēśaśakti /
amitayatākilumāke raṅṅivarṅṅin bhramakalayāl ahkilam
pramēyamākum // 40 //*

*The specific power is constantly arising, remaining – when
manifested here
[as phenomenal world] – in the same as well as in the other²⁷;
Although it is immeasurable, by the portion of false recognition
Of these two in all, everything becomes the object of knowledge²⁸.*

²⁷ JBN: *śaktiyuṅṅe samayenna vibhāgattil anyayenna vibhāgattil sadā samayam atātintētāya viśēṅṅatte kāṅṅittarānuṅṅla kaṅṅiv ī prapaṅṅcānubhavattil vanṅṅu prakaṅṅamākunṅṅuṅṅ* („In the part of *śakti* being the same as well as in the part being the other, ability to make visible the specific aspect [specification] in each of them [two] appears, when coming in form of any worldly experience”); MHS: *samayilumanyayilum – sama viśama enṅṅi raṅṅṅu taram śaktikaṅṅilum. atatin viśēṅṅaśakti – atātinṅṅre viśēṅṅaśakti. inṅṅ – iviṅṅe vyāvahārikamāya prapaṅṅcattil. sadāpi – ellāyppōṅṅum ellā avasthakaṅṅilum. vanṅṅu amaruvatuṅṅ – sambhavikkunṅṅuṅṅ (nammuṅṅe ētuvyāvahāratilum samayuṅṅēyṅṅ viśamayūṅṅēyṅṅ vakatiriccuṅṅla sāmānya viśēṅṅabhāvam pravarttikunṅṅuṅṅ).* („In the same as well as in the other – in powers being of two types: the same and the difficult. The specific power of these – the specific power of each of them. Here – in the world which is empirically experienced. Always – all the time in all states. appears and remains – happens (within any experience the generic as well as specific power, belonging to both the same and the other, appears”); NCY: *arivṅṅre viśēṅṅaśaktikaṅṅ atātinṅṅre sāmānyamāya samayilō anyayilō āyi pūrṅṅamāyṅṅu atānṅṅunnavayāṅṅ. ariv iprakāramuṅṅla viśēṅṅattōṅṅ kūṅṅiyatākunṅṅu.* („Specific powers of knowledge are included – constituting the wholeness – in the same as well as in the other, both consisting of generic power. Knowledge is thus associated with specific power being of that kind”).

²⁸ JBN: *śakti aṅṅavillattatāṅṅenkilum inṅṅane āke raṅṅṅayitiriyunṅṅu ī raṅṅṅinteyṅṅu bhramānubhavattinkūṅṅi satyavṅṅu asatyavṅṅu ellām aṅṅiyapeṅṅṅatāyittirum.* („Although *śakti* is limitless, through the experience being the false recognition of these two powers – as they are divided into two in all – both what is real and what is unreal becomes object of knowledge”); SS: *viśēṅṅaśaktikaṅṅ enṅṅiyāloṅṅuṅṅṅāttavayāṅṅenkilum ākekūṅṅi nōkkiyāl ī raṅṅṅu pirivukaṅṅuṅṅēyṅṅu drutacalanam kāraṅṅamāṅṅ sakala lōkavṅṅu arivṅṅinu viśayābhavikkunṅṅat* („Although these specific powers are innumerable, when considered as a whole, constant movement of these two divisions causes entire world to become the object of knowledge”); RVP: *bhramakalayāl – bhramam – terrāya ariv uṅṅākkānuṅṅla śaktiyuṅṅe amṅṅattil – bhramānubhavattil kūṅṅi [...]. bhramam satyāsatyamithunīkaraṅṅamāṅṅ. itu sarppam enna bhramajṅṅānttil „itu” enna padam koṅṅṅu nirddiṅṅṅamākunṅṅa munniluṅṅla (kayar) satyamāṅṅ. sarppam ennatu asatyamāṅṅ. ī raṅṅṅu amṅṅāṅṅalēyṅṅu satyāsatyāṅṅāṅṅlēyṅṅu mithunīkariccuṅṅuṅṅlatu sarppam enna vyavahāram bhramamāṅṅ. itupōle „itu kuṅṅam” enna vyavahāratil „it” enna padamkoṅṅṅu nirddiṅṅṅamāyirikkunṅṅat sarvādhīṅṅṅhānamāya śuddhabōdhamāṅṅ. atu satyamāṅṅ. atil ārōpikkapeṅṅunṅa kuṅṅam asatyamāṅṅ (vyavahārikasatyamāṅṅ, paramārthikasatyamalla).* („Thanks to the

These two powers – *sama* and *anya* – are also connected through the portion of false recognition (*bhramakala*) caused by *viśeṣaśakti*. While comparing the above quoted stanza defining *viśeṣaśakti* as immeasurable – limitless (*amita*), with another one – *AS* 57, in which *māyā*'s endless portions – *anantamāyākala* – are mentioned, we can identify the term *kala* with *viśeṣa[śakti]*, eventually with each separate process of knowledge:

*alayarumāliylunṭanantamāyākalayitu kalyayanādikāryamākum /
salilarasādi śarīramēnti nānāvulakuruvāyuruvāyi ninniṭunnu. // 57
//*

*Within the waveless depth of ocean there do abide
Endless māyā's portions²⁹ – this ability, when assuming*

part/portion being false recognition – in the portion of power which produces false knowledge – with the experience being false recognition. [...] False recognition is the reason for the pair of *satya* and *asatya*. In the sentence *this is snake* through the term 'this' reality (rope) mentioned above has been indicated. 'Snake' is what is unreal (*asatyam*). Such an experience: 'snake', which exists together with arising of both *satya* and *asatya* and these two portions (rope and snake), is false recognition. Similarly, within the experience *this is pot* through the term 'this' pure consciousness being the basis of everything has been indicated. That is *satyam*. Pot superimposed within this (it is *vyavahārika*-, not *paramārthika*-reality"). Nataraja Guru understands the term *amita* as not proportionate, since only one *viśeṣaśakti* pertains to the *sama*, whereas innumerable specific powers – to the *anya*.

²⁹ JBN: *saṅkalppataramgaṅṅaḷ oṭuṅṅiya akhaṇḍabōdhasamudrattil aḷavillāṭṭa śaktisvarūpam layiccirippuṅṅ* („In the ocean being the undifferentiated consciousness deprived of waves being modification of mind, remains the innate form/real form of endless *śakti*"); RVP: *ī prapañcapratibhāsaṅṅaḷ anādikaḷāṅ. ennāl avaykku pinnil alakaḷoliṅṅa – nistaramgamāya oru āḷi – samudramuṅṅ. atiluṅṅākunna taramgaṅṅaḷ ennapōle māyayūṭe śakti viśeṣamuṅṅennu vivarikkunnu. alayarumāliylil – taramgaṅṅaḷ avasānicca samudrattil ennapōle, niṣcalavum nirvikāravum āya akhaṇḍaśuddhacaitanyam uṅṅ. atil, uṅṅanantamāya kala – aḷavarra – avasānikkātta māyā kala – māyayūṭe kalakaḷ – amgaṅṅaḷ sthithiceyyunnu. („Phenomena of this world are beginningless. For that reason there is ocean for them – depth which is waveless – deprived of waves. The specific power being *śakti* of *māyā* functions just like waves included within it. In the depth deprived of waves – like in the ocean lacking in waves – such is the pure undifferentiated consciousness – invariable and motionless. There is endless portion within it – limitless – i.e. never ending portions/parts of *māyā* – they abide [within the depth of the ocean]"); MHŚ: *iviṭe alayum āliyāyi nirddēsiccirikkunnat kaḷiṅṅa padyattil „mūla samvit kaḷal” enn abhēdarūpakattōṭe pratipādicca adhiṣṭhāna vastu tanneyākunnu. atāyat kēvalamāya ātmāv. anantamāyākala uṅṅ - anantamāya antamillāṭṭa – eṅṅiyāl oṭuṅṅātta māyākala – māyayākunna kala atāyat māyarūpiṅṅiyāya śakti. uṅṅ – māyayenna ā śakti adhiṣṭhānamāya ātmāvil ninnum bhinnamalla* („What is indicated here as the depth deprived of waves is substratum/basis presented in previous stanza as*

*Bodies beginning from water and taste, which become
Beginningless effects, remains forming various worlds upon
worlds³⁰.*

As mentioned above, only one type of innumerable/limitless *kala* defines *sama śakti*, and this particular case seems to be described in *AŚ* 38:

sāmyamēlum kalayilaliñṇu kalarnnirunniṭēṇam // 38 //

associated with undifferentiated form/real form being undifferentiation – ‘ocean being consciousness, which is source [of everything]’. It is *atman* itself which is soleness. There is portion of limitless *māyā* – limitless (endless – countless) the portion being *māyā* i.e. the power – śakti – of *māyā*’s form. Exists – that power which is *māyā* is not separate from *ātman* being the basis [of everything]”); NCY: *iprakāramuḷḷa avasthayilum māyayūṭe anantamāya śaktiviśēṣaṅṅaḷ atil tanne līnamāyirikkunnu*. („Dissolved within such a state remain endless specific powers of *māyā*”); PNM: *itu kalya – itu kriyārūpattilluḷḷatāṇ. ādiparāśakti tiramālakaḷaṭaṅṅiya oru mahāsamudramāṇ, anantamāya māyāśakti anādiyumāṇ*. („This ability – this is the being of the form of action (*kriyā*). the primeval *parāśakti* (*ādiparāśakti*) is the great ocean deprived of waves, whereas endless *māyāśakti* is what is beginningless”).

³⁰ JBN: *jalam, bhūmi tuṭaṅṅiya dēhaṅṅaḷ kaikoṅṭu anantakoṭi brahmāṅṅarūpaṅṅaḷāyūm avayile jīvajāḷaṅṅaḷuṭe rūpamāyūm nilaninnupōrunnatu ī śaktitanne* („That power remains as innumerable eggs of Brahma having taken forms/bodies, beginning from water and taste and as individual beings trapped with magic of Indra and [staying within these worlds]”); RVP: *vēdāntikaḷuṭe matattil caitanyamennapōle avidyayūm avidyaykku śuddhacaitanyattinūḷḷa bandhavum anādiyāṇ. atukoṅṭ tanne māyāśaktikaḷil ninnu uṭaletukkunna brahmāṅṅavum anāditanneyāṇ. ariv – śuddhacaitanyam – kāraṇavum māya atine āśrayiccuṅṅākunna kāryavumāṇ. kalyayennatinu mamgaḷamennu cila vyākhyātākkaḷ artham kalpikkunnu. śaiva siddhāntānusāriyāṇ atennum oru vyākhyātāv udghōṣikkunnu. ennāl kalayitum – jñātum – yōgyā – śakyāvā kalyā ennartham saraḷamāyi svīkarikkāvunnatāṇ. māyākalakaḷ kāryānumēyaṅṅaḷākayāl kalyakaḷāṅṅennu parayunnatu samgatavum ucitavumāṇ. kāryam kāraṇattil ninnu bhinnamallāyayāl māyākāryavum brahmāṅṅavum māya tanne*. („According to Vedantins’ tradition, ignorance as well as connections between ignorance and pure consciousness are – just like consciousness – beginningless. For that reason egg of Brahma, taking the form by means of *māyā*, is deprived of beginning. Pure consciousness is source/cause as well as effect depending on *māyā*. Some commentaries supplement the term *kalya* with meaning *mamgala*. Other commentaries state that it is compatible with the concept of *śaiva siddhānta*. For that reason such an ability means ability to know something – such a meaning can easily be accepted here. If portions of *māyā* are innumerable effects, they are powers/abilities at the same time – this is right and proper way of interpretation. If the effect is not separate from its cause, the same effect which appears thanks to *māyā* as well as egg of Brahma are *māyā* itself”).

*One should remain dissolved and blended in this part, which brings about the sameness
[Which has the sameness as its top/result]³¹.*

This particular *kala* brings about the sameness (*sāmyam*) and, accordingly, the generic power („this” being *sāmānyam*) of such a process of knowing (i.e. *sama śakti*) is called by Guru *sama* – „sameness”³², whereas in the case of *anya śakti*, represented by innumerable *kalas/visēṣas*, the common generic power („this” being *sāmānyam*) has been defined as *viśama*, interpreted by NCY as follows:

„itu kuṭam” ennu nām paṛayumbōḷ atil „itu” enna vāḱku koṅṭu sūcippikkappēṭunna āśayam ētenkilum oru pratyēka nāmattilō rūpattilō otuṇṇi nilkkāttatukoṅṭu avyaktasvarūpattōḷukūṭiyatāṇ. itu kuṭam, itu paṭam, itu jalam, itu snēham enniṇṇane ētu viśēṣattōṭum sāmānyarūpattil cērnnirikkunna „it” durjñēya-svabhāvattōḷukūṭiyatākayāl viśamayenna pēriḷariyappēṭunnu.

„When we say *this is a pot*, resting-place, abode/potential [aspect]³³ indicated with the word „this” – when not included shrunk in any separate form or name – stays connected with real form (*svarūpam*)

³¹ The expression *sāmyamēlum kalayil* is explained as follows – JBN: *sarvatra tulyamāyi nīrañṇu nilkkunna satyattinte anubhūṭiyil* („In the direct experience of reality which remains wholly – equal/the same/as sameness in every state/everywhere”); SS: *anyayum samayum ottucērunna naṭunilayil* („In the deep state which unites both the same and the other”); MHŚ: *ellām onnāyi vilasunnatāyulla paramārthabhāvatte iyalunnatāya vahikkunnatāya. kalayil – abhyāsattil* („In the part – in the meditation, bestowing the ultimate state which shows/illuminates everything as oneness”). NCY mentions in this context *sama [śakti]* bestowing soleness/oneness (*ēkatva*) on those who come under influence of meditation: *vivēkaśaktiyāl nānāvatteyuṇṭākkunna anyaye ēkatvatte nalkunna samayil samanvayikkuvān kaḷiyunna yōgātmakamāya kalaye dhyānattilūṭe svādhīnamākkānam* („One should through meditation come under influence of that part which is of *yoga*-nature, being able to unify within the same bestowing oneness the other which brings about variety – thanks to the power of discrimination”).

³² Cf. *AŚ* 42.

³³ „The word „this” expects some other word or words to make its sense complete. Such potential of uttered words is known as *ākāṅkṣā*” (PRASAD 2010: 56). The term *it*, identical with *sāmānyam*, should be understood as *karu* – „core” [‘shining forth’], mentioned in the first stanza of *AŚ*:

aṛivilumēri yaṛiñṇiṭṭunnnavantannuruvilumottu purrattumujjalikkum / karuvinu kaṇṇukaḷaṅcumuḷḷaṭakkiterutere viṇuvaṇaṇṇiyōṭiṭṭēṇam // 1 // („To that core, which shines brilliantly within in the form of knower and outside [as worldly objects], transcending all ordinary knowledge – having restrained five senses, one should prostrate again and again with devotion and chant”).

being unmanifested (*avyakta*). *This is a pot, this is a garment, this is water, this is love* – in such a way „this” in form of generic power associated with any specification/specific power – since becomes connected with its own manifestation (*svabhāvam*) – difficult to be recognized/found out, is known as difficulty (*viśama*), (i.e. difficult [to be recognized]).³⁴

Defined with two different terms – *viśamam* and *sama* – this part of each *kala – sāmānyaśakti (it)* – as equated by NG in *AŚ* 41 with *karu*³⁵ – „core, shining forth as whole universe, i.e. each process of knowing” – remains one and the same basis/source of each complete process of knowing, including both *anya* as well as *sama śakti*. In the case of the latter, it – *sāmānyaśakti (sama)* – has been analysed from the *mokṣa* perspective; when contemplated – enables us to attain the ultimate goal³⁶. The state called *sāmyam*, mentioned in the above quoted stanzas 36 (where it is identical to *uruv = svarūpam*) and 38, which is absolute sameness/oneness comprising both powers, can be identified with *sat- [vastu]* mentioned in *AŚ* 42, attained after unifying all processes of knowing and considering all of them as *sāmānyam* aspect³⁷. Both *sāmyam* and *sat* become a goal/result of merging into *sama śakti* (*AŚ* 38:

³⁴ NCY: *itu kuṭam ennu paṛayumbōl atil aṭaṇṇiyirikkunna „it” enna āśayam „viśama” pradhānamāya „sāmānyavum”, „kuṭam” ennullatu viśēśarūpattilulla vyaṣṭiyumākunnu. antaḥkaraṇavṛtti tuṭaṇṇiya mahēndrajālam pōleyulla māyikabuddhi uṇṭāyirikkuvān kāraṇam „viśama” ennu viḷikkāvunna „it” enna āśayam tanneyākunnu.* („When we say *this is a pot*, included within this [sentence] ‘this’ – substance becomes generic power being the basis [for everything], which is ‘difficult [to be recognized]’; ‘pot’ is separated aggregate in the form of specific power. For the illusory *buddhi* being of the same nature as the magic of Great Indra beginning from modification of inner organ (mind) to come to be, ‘this’ which can be called ‘difficulty’ becomes itself the abode/basis [for everything]).

³⁵ *itu tān karuvennu kaṇṭiṭēṇam* – „this’ should be contemplated as the core” (*AŚ* 41).

³⁶ *itine bbhajicciṭēṇam* „this’ should one contemplate”; cf. NCY: *aṛivile viśēśāmsamāya bōdhatte oḷivākkiiyūtu samāmsamāya nirupādhikataye anusandhānarūpattil sadā bhajikkēṇātāṇu.* („One should always worship through the joining with the lack of conditioning factors which is the generic (*sama*) portion [of knowledge] avoiding knowledge which is the specific portion within consciousness at the same time”).

³⁷ Cf. NCY: *vividha vicitra viḷṣēpattil nānātvattōḷukūṭiyirikkunna aṛivile ellā viśēśaṇṇālēyum samanvayippicc sāmānyamāyikkaruti sama ennu manassilākkaṇam* („Having unified all the specific powers within the knowledge associated with variety in manifold projections, one should understand/grasp the sameness after considering [all of them] to be the generic power”).

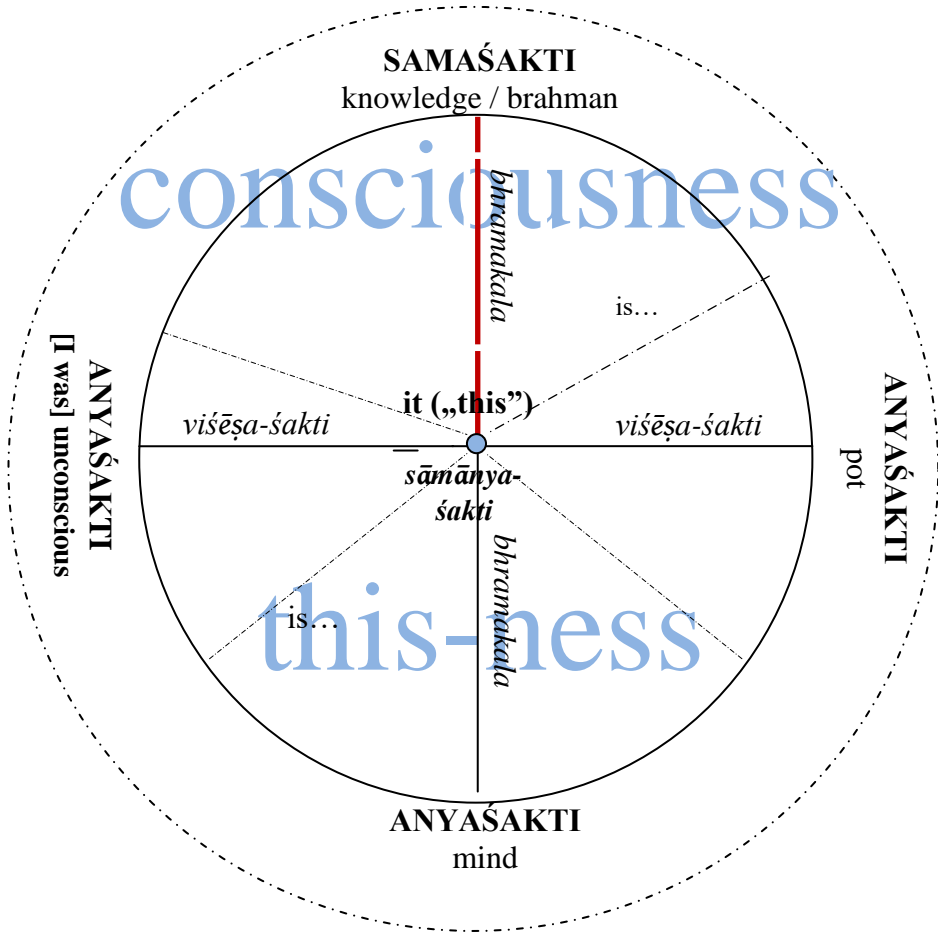
sāmyamēlum kalayilaliññu – „having dissolved in this part (=sama), which brings about the sameness/which has the sameness as its top/goal”) or contemplating „this” (i.e. *sāmānyam* aspect = *viṣamam*) – *it* (*AŚ* 42: *mēl sadgativaruvānitinebbhajicciṭēṇam* – „in order to realise the path [leading] to the ultimate reality [existence] beyond and within, one should contemplate ‘this’”).

Nārāyaṇa Guru in stanzas 33 and 34 of *AŚ*, respectively, introduces the analogy of a circulating burning twig (*alāta*)³⁸ and the analogy of a chariot wheel (*tēruruḷ*)³⁹, in order to explain various aspects of the structure of the phenomenal world. One can find a similar concept hidden in the part devoted to *bhānas* (*AŚ* 36-42; cf. also 57), based on the analogy of the circle as well: the term *kala* – ‘portion’ (Sanskrit *kalā*, which means a.o. ‘one-sixteenth of the moon’s diameter’) which is representing *anya* as well as *sama śakti* operating within consciousness⁴⁰, can be depicted as follows:

³⁸ *aṛivu nijasthitiyinnāriññiññānāy dhara mutalāya vibhūtiyāyi tānē / maṛiyumavasthayilēri māri vaṭṭamtiriyumalātasamam tiriññiññunnu // 33 //* („Consciousness, in order to find its innate state here, becomes itself the earth and other [divine] manifestations; in such a changing state moving spirally up, back and whirling, like a glowing twig it is ever turning”).

³⁹ *aranoṭiyādiyarāḷiyārnniṭum tēruruḷatilēriyuruñṭiññunnu lōkam / aṛivilanādiyatāy naṭanniṭum tan tiruviḷayāḷalitennāriññiññēṇam // 34 //* („Having mounted on the rotating wheel of a chariot which has half-moments and such for spokes, the world rolls on; know this to be the beginningless divine dance that is ever going on within knowledge”).

⁴⁰ The concept of *kala*, being the portion of the Moon, representing *manas* (together with its modifications), and placed on the forehead of Śiva representing the transcendent reality (in *āgama* scriptures – *parasamvit* – the ultimate consciousness) deprived of portions – Niṣkala Śiva, can be found in another work of NG – *Śiva Śatakam* – influenced by *śaiva/śākta* tradition (*kalamuḷuvan tikayum poḷutāy varum vilayamitennakatāril ninaykkayō? / alarśaramūla virōdhiyatāya nin talayilirunnu tapikkarutinniyum // 83 //* („Do you feel in your mind that – as the growth of *kalas* [of the Moon] becomes complete, dissolution/immersion [within the ocean of consciousness] comes? Do not let him [Kāma] suffer any more, being seated on the forehead of the enemy of Kāma that you are”). In *AŚ*, *aṛiv* – consciousness – is represented by the depth of ocean, devoid of waves – *alayaṛum āli* (*AŚ* 57), mentioned in *AŚ* 56 as *mūla-samvit-kaṭal* – „ocean being primeval consciousness”. Within such an ocean – *aṛiv* – abide endless *māya*’s portions – *anantamāyākala* – which can be interpreted as innumerable processes of knowing; through becoming dissolved and blended in the portion (*kalayil*), which brings about the sameness, one gains the ultimate truth (*sat*): *nivarnnūsāmyamēlum kalayilaliññu kalarnnirunniṭēṇam* – *AŚ* 38.



What is emphasised by NG in his concept created in *AŚ* is the mutual connection between *sama* and *anya śakti*:

1. The *anya śakti* is said to be included within the sameness (*sāmānyam*), ultimate state, comprising both: *anya* and *sama* (cf. *AŚ* 36);
2. Through the portion of false recognition (*bhramakala*), which specifies *sama śakti* as well as *anya*, the former can be classified in the same way, i.e. as *māyākala* endowed with two aspects: generic and specific one (*AŚ* 40);

3. the generic power – *sāmānyam*, represented by „this” in each process of knowledge, becomes common basis – the all-underlying substratum for both *sama* and *anya* (*AŚ* 41, 42).

As a result *sama* and *anya śakti* – although presented by Guru as opposed to each other – obtain status of real powers inseparable from the ultimate *sat*, and associated with each other by means of both specific power and generic power (*sāmānyam*), being „this” (*it*) all-underlying substratum – core (*karu*) – identical to „this-ness” – *sadvastu* – substance being *svarūpam*⁴¹. In such a case both *sama* as well as *anya* – as containing a portion of *cit*, and included within *aṛiv*, as it was stated in *AŚ* 36 – could be defined by Guru as real *śaktis* [inseparable from the consciousness] rather than ignorance and knowledge (*vidya* and *vidya*), which remains the classical concept presented in the fourth chapter of *DM*.

Vidya/avidya, vinōdavidya [vīryyam]/māyā, para/apara dualities in selected stanzas of AŚ

Let us now recall the above mentioned stanza 72 of *AŚ*, in which Nārāyaṇa Guru introduces terms *vidya* and *avidya*. *Avidya* which represents the realm of *karmmam* (*kriya*) here – a classical concept which can be found in the *Upaniṣads*⁴², has been opposed to the consciousness (*cit*). However, the definition of *vidya* given in this stanza deserves special attention: the compound *cinmayi* (Skr. *cinmayī* – ‘consisting of *cit* – consciousness’) supplemented by the noun *kēvalam* – ‘sole-ness, one-ness’ – when interpreted in accordance with the concept of *vidyā* given in *DM* 4 3, can be understood as follows: it „consists of the awareness that the brahman is sole-ness, that everything is the sole/ultimate reality”. This subtle Sanskrit expression which denotes *vidya* is the same as *cit* and yet suggests that it is different from it, consisting of/containing something else as associated with the phenomenal world⁴³. *ŚT* explains the expression

⁴¹ NCY defines *sāmānyam*, *viṣamam* as *idanta* – ‘this-ness’ (cf. ref. 23), *pradhānam* – ‘basis’; MHŚ defines ‘this’ as the inner form, being generic power of the other (difficult one) (*viṣamayūṣe sāmānya svarūpam*) – cf. ref. 22.

⁴² Cf. *Muṇḍaka* 12 8; *Taittirīya* 2 9; *Chāndogya* 5 24 1, 2.

⁴³ Cf. also commentary of SRN, who defines the *sama śakti* as *citsvarūpiṇi: viṣayavirōdhini* – *ennu strīlīngattil ī padam prayōgiccirikkunnatināl citsvarūpiṇi (vidyārūpiṇi) ennaṛiyuka, vidyayum avidyayum raṅṅum māyatanne – brahman mātram satyam*. („She who is opposed to the object of senses – since this word has been used in feminine gender, it defines *māya* herself being both ignorance (*vidya*) and knowledge

cinmayi as an equivalent of the term *mahāmāya*, i.e. she-wielder of *māyā*⁴⁴. Nārāyaṇa Guru introduces this compound in his hymns devoted to Kālī, who – except for being she-wielder of the divine power defined with the term *vaibhavam*, which appears in *DM* 4 2⁴⁵, has been equated with the ultimate, transcendent reality, being beyond anybody’s comprehension⁴⁶, as the [real] form of absolute unity (*kaivalya [sva]rūpam*)⁴⁷, i.e. the form bestowing liberation⁴⁸.

Another intriguing concept can be found in one of the last stanzas of *AŚ*:

*vipulatayārṇna vinōdavidya māyāvyavahitayā vilasunna
viśvavīryyam /
ivaḷivaḷ inṇavatīrṇṇayāyīṭum tannavayavam aṇḍakaṭāhakōṭiyākum //
95 //*

known as she whose real form is *cit* – consciousness, *brahman* itself is the only one reality”).

⁴⁴ See ŚT 864; 1570. *Mahāmāya* is defined as *Durgga, Śrīpārsvati, Mahālakṣmi, Gaṃga*.

⁴⁵ *prāgutpatter yathā ’abhāvo mṛḍeva brahmanaḥ pṛthak / na vidyate brahma hi yā sā māyā meyavaibhavā // 2 //* („Like prior to the emerging [of a pot] its non-existence is [in] clay, that which does not exist apart from *brahman* and which is *brahman* indeed, is *māyā*, immeasurable [divine] power”).

⁴⁶ Cf. KN 15-24: *kuṛaṇṇōrunēram ninaykkunna bhaktarkkariṇṇīṇṭa maṛṇṇaḷḷa kaivalyarūpam [...] kuṛaṇṇōnṇariṇṇīṇṭarāyinnahō! ghōrarūpam / maṛaṇṇīṇṭumō viśvamellāmitennōrttarīṇṇīṇṭuvān śaktarāruḷḷu lōkē? / mahādivyadēvēśa, gaurīśa, śambhō, mahāmāya, ninvaibhavam cintanīyam* („When contemplated even for a short while / No other [from you] form of liberation / oneness (*kaivalyarūpam*) will be then known. [...] / What a mystery! So few know your real form! / Will this terrible form (*ghōrarūpam*) disappear from view? / Who in the world is capable of understanding this world to be so? / O, the great divine lord of gods, the lord of Gauri, happiness-maker, / The great she-wielder of *māyā* (*mahāmāya*), your divine power (*vaibhavam*) / Should be the only one subject for thought”). Cf. also KN 39-40: *mahātmākkaḷāyūḷḷavarkkum ninaccāl mahāmāya! nin vaibhavam kintaraṇyam?* (“O great [wielder of] *māyā*! Even for the great souls, / If cogitated on well – is there anything capable of / Crossing over your creative splendour?”). *Kaivalya [sva]rūpam* – the [real] form of absolute unity / soleness – pertains to *mahāmāya* – she-wielder of *māyā*, whereas *ghōrarūpam* – the terrifying form – pertains to *māyā* – *vaibhavam*.

⁴⁷ This is the real, innate form of Kālī, which is beyond comprehension, as mentioned in the passage given above. The other form, representing created world, is called *ghōrarūpam* – „terrible one”. The former can be compared to *svarūpam*, the latter – to *svabhāvam*.

⁴⁸ According to JBN interpretation: *mōkṣapradamāya rūpavum* – „form bestowing liberation” [on devotees].

*The inexhaustible virility of the universe – as covered / dispersed by māyā –
The knowledge of cosmic game which is endowed with expansive space⁴⁹*

⁴⁹ JBN: *ādiyō antamō kāṇānillāttavidham vistṛtamāya oru mahēndrajālamāṇ ī māyayūṭe mūṭupaṭamaṇiñṇ naṭannukoṇṭṭirikkunnat akhaṇḍabōdhasvarūpamāyi prakāśikkunna paramātmāv tanneyāṇ.* („It is *paramātman* itself, shining forth in the form of undifferentiated consciousness, which is constantly moving/acting when covered with the veil of *māya* being the magic of Great Indra spread widely, so nor the beginning neither the end can be perceived”); MHS: *sṛṣṭimāya enna upādhiyōṭukūṭiya īsvaranre līlayāl sambhavikkunnatānenn śrutikalil pratipādikkappettirikkunnu. vinōdavidyayum māyayum onnutanneyāṇ. māya tanneyāṇ nikhīla prapañcasvarūpiṇiyāyi parilasikkunnat. viśvattinre vīryamāyavaḷum atē māyatanneyāṇ vicitratayārṇna prapañcattile ētu kāryattinum orē oru kāraṇam māyayāṇennulla arthattilāṇ avaḷe viśvavīryayāyi bhāvanam ceytirikkunnat. vīryam ennatukoṇṭ nirddiṣṭamāyirikkunnat bījam ennatākunnu. iccha, jñānam, kriya ennāṇ kramam. īsvaran tān palatāyi tīraṇamenn icchikkukayum sarvvajñānākakoṇṭ prapañcasṛṣṭiyākunna kāryam vēṇṭapōle nīravēṛṛukayum ceyyunnu). vidyayākaṭṭe kriyaykk hētuvākunnu. iṇṭe yōjippinuvēṇṭi vinōdavidyatanne svarūpatte svayam maṛaykkunnatāyi saṅkalpikkaṇam. vinōdavidyayum māyayum abhinnamākuvāṇē taramullū. añṇane tannil abhinnayāya māyayūṭe balattāl vinōdavidya svarūpatte maṛaccirikkunnatāyi karuṭēṇṭiyirikkunnu. vilasunna viśvavīryam – vilasunna (sarvvōtkkarṣēṇa vartikkunna) viśvavīryam viśvattinre vīryamullavaḷ viśvam – samasta prapañcam. vīryam – bījam.* („In *śruti* texts it is stated that everything is created thanks to the play of *Īsvara*, associated with conditioning factors and involved in creation. The knowledge of cosmic play and *māyā* are one and the same. It is *māyā* which shines forth being the real form of the phenomenal world. She is imagined as the virility of the universe, as for each effect in this differentiated world there is only one cause – it is *māyā* herself – being potency of everything. The term *vīryam* has a meaning of a seed (*bījam*). The states [of the evolution] are: will, knowledge and act – *iccha, jñānam, kriya*. *Īsvara* makes a wish *let us become many* and, being the all-knowing one, causes the performance of effect being the creation of the universe. [Cf. AVALON 2009: 299]. The knowledge becomes the cause/source of the acting/*kriya*. As covered with *māyā* – one can imagine the knowledge of the cosmic play as covering/veiling real form by herself for the sake of union/harmony. The knowledge of cosmic play and *māyā* herself are of inseparable kind [we cannot separate one from another]. In such case that knowledge of cosmic play should be considered as covering real form by means of power of *māyā* which is inseparable from herself [i.e. knowledge]. Shining potency of the universe – shining forth (existing everywhere) ability of the universe – the she-power of the universe. Everything – whole phenomenal world; potency – seed”); NCY: *ennu tuṭāñṇiyennō etramātram vyāpakamennō paṛayāṇ kalīyāṭta oru līlayennavaṇṇam aṛivinre vāstavamāya svarūpatte viśēṣarūpattiluḷḷa pala vikṣēpaññālāl maṛaccukoṇṭṭirikkunna māyayāyi anusyūtamāyi pratīṭṭiye uḷavākkikoṇṭṭirikkunna prapañcakāraṇamāya sadvastu.* („Substratum – reality (*sat*) being the source/cause of the world and giving the form to each phenomenon, and covering – as *māyā* by the means of various projections bearing the form of specific powers – the real form, being the real form of consciousness/knowledge – in the form of cosmic play, of which nor the beginning neither the expansiveness is definable”); PTH: 182

*Again and again she, she descends to manifest here;
Her limbs are the ten million cosmic eggs.*⁵⁰

With the term *vilasunna [viśva]vīryyam* (‘virility; inexhaustible potential of the universe’) Nārāyaṇa Guru defines the unaffected – in spite of being material cause – inexhaustible, spontaneous and independent tendency/ability to shine forth, which is comprising the illumination that always shines as the self-effulgent light as well as the capacity innate in the *cit* which enables it to reveal itself to itself (in the absence of any second) – to manifest as the visible worlds. The cause remains what it was and yet appears differently in the effect. The term *vīryyam*, which appears in one stanza of *AŚ* only, can be found in *āgama* literature⁵¹. Since in the above given stanza it seems to be strictly associated with the feminine power (*ivaḷ*), which descends (*vyavahita*) in the form of innumerable cosmic eggs during constant *śṛṣṭi-sthiti-layam* cycles, we can presume that this term comprises both *śakti* and *śaktimān* (i.e. the wielder of power and the power included inseparably within it); it has been equated at the same time with *[vinōda-]vidya* – „the knowledge [of cosmic game]”. However, the first part of the stanza states clearly, that the shining ability/virility is covered/dispersed with *māyā*. Hence the concept presented in stanza 95 of

*ī ādi parāśakti ativipulamāya oru indrajālamāṇ ī samastaprapaṅcattilum kāṅikkunnat
ivīṭe naṭakkunna ellā prakriyakaḷum ivīṭe naṭattunnat ī ādiparāśakti brahmam tanneyāṅ*
(„This primeval (*ādi*) *parāśakti* which is the widely extended magic of Indra, making everything visible in the phenomenal world, which proceeds here and makes all deeds here visible – this *ādiparāśakti* is brahman itself”).

⁵⁰ JBN: *ī vinōdavidya ivīṭe prakaṭarūpam kaikkollum atōṭe ā indrajālattinte bhāgaṅṅalāya
anantakōṭi brahmāṅṅdakaṭāhaṅṅal pratyakṣappeṭum* („The very same knowledge of cosmic play having manifested here, at the same time shines forth as innumerable cosmic eggs [of Brahma] being the limbs/parts of that magic [net] of Indra”); MHŚ: *ivaḷ ākunnu -
ivīṭe ivaḷ enn nirddiṣṭamāyirikkunnat pūrvvārdhattil nirddiṣṭamāya vinōda
vidyatanneyākaṅam. satyalōkam mutal pātāḷa lōkam vareyuḷḷa lōkamāṅ oru brahmāṅṅam.
aṅṅaneyuḷḷa etrayō brahmāṅṅaṅṅal orē kālattil uṅṅennāṅ saṅkalpam. ittaram
lōkasṛṣṭiyākaṭṭe anādyantamāyi naṭannukoṅṅirikkunnu. prapaṅcattinṅe rūpattil nammūṭe
indriyaṅṅaḷkk gōcaramākunna ētonnum svayam avatāram svīkaricca vinōdavidyayūṭe
ēkadēśam mātramākunnu* („The word ‘she’ used here should pertain to the knowledge of cosmic play indicated in the first part of this stanza. The egg of Brahma represents the world beginning from the real world to the subterranean world [abyss]. It is believed that many Brahma eggs being of such a kind exist simultaneously. In such a way the creation of the world proceeds as beginningless and endless at the same time. Each spontaneous manifestation/descent, being the object of our senses in the form of phenomenal world, becomes only one side of the received cosmic play”).

⁵¹ AVALON 2009: 264; RANGACHAR 1991: 90; CHARI 1998: 238.

AŚ could be interpreted in accordance with the *para/apara* concept⁵² which was presented by Nārāyaṇa Guru a.o. in *AŚ* 15⁵³:

*parayūṭe pālu nukarṇna bhāgyavanmārkkoru
patināyiramāṅtoralpanēram /
arivapara prakṛikkadhīnamāyāl aranoṭiyāyiramāṅṭupōle tōnnum //
15 //*

*Ten thousand years make a moment for the blessed ones,
Suckled in the milk of the higher [śakti];
If someone becomes servant of the lower prakṛti,
Half a second would be seen ten thousand long.*

Let us compare the scheme given above (*para [śakti]*, depicted as Mother⁵⁴/*apara prakṛti*) with the verse included in JNRM 5 by NG: *mēlāyamūlamatiyālāvṛtam janani* – „You, o Mother, remain concealed with primeval ignorance, being the root-cause [of the whole universe] which is beyond [everything here]”. Mother (being ultimate reality herself, immanent as well as transcendent) is that which is concealed – covered with *mūlamati*, representing *māyā* or the first stage of evolution/differentiation, which is caused by *māyā* [i.e. *buddhi*]⁵⁵. Jananī appears as wrapped wholly in the veil of phenomenality, concealing her

⁵² The *parā* and *aparā* duality [of *māyā*] has been defined by Guru in his Sanskrit work (*DM* 4 5-7). Here the aspect of *māyā* which gives rise to the subtlest aspects of our being (such as *buddhi*, *manas*, senses) is called *parā* – the higher. The *māyā* aspect that makes the very same *cit* to shine forth a gross object, will be defined as *aparā* – the lower.

⁵³ Cf. AVALON 2009: 42; 267 nn. Cf. also the commentary by PTH, who identifies primeval *śakti* – *vīryam* – with *parāśakti* (*etrayō valiya ātvṛkṣamāṅ kaṭukumaṅiyūṭe valippattilulla vittil ī parāśakti otukkiveccirikkunnatennu ālōciccāl namukku atbhūtamtōnnum /* („This *parāśakti* remains condensed in the form of a great tree in the minute sesame seed – when considered it appears to be miracle”).

⁵⁴ MHŚ: *ivīṭe parayāya prakṛtiye vātsalyamayiyāya mātāvāyi sankalpiccirikkunnu* („The higher prakṛti has been depicted as mother bestowing great affection here”).

⁵⁵ *mēlāyamūlamatiyāl āvṛtam – mēlāyulla (ellāṛṇinum appuramāyulla – sarvōttaramāyulla) mūlabhūtāmāya (ādikāraṇāmāya) matiyāl (buddhiyāl) –* „[covered] with *buddhi* [*matī*] which is the primeval, root-cause, being above everything, higher than anything; here: *mūlāvidya*; *samaṣṭibhāvattilulla prakṛti* – „collective prakṛiti, included in all beings” (MHŚ (JNRM)); *paramakāraṇāmāya jñānasvarūpatīl; brahmasattayāl akavum puravum nīrayappēṭunnatum* – „spread outside and inside thanks to the *brahman* – reality, being in essence knowledge and the primeval cause” (JBN). Cf. JNRM 2, where *matī* [*buddhi*] is mentioned as the inner organ dancing/swinging between rival positions (opposites).

real form (*uḷḷat*)⁵⁶. Her vest represents her *māyā-śakti*, the ability to manifest [herself] as the whole differentiated world⁵⁷. Jananī, which is described in *KN* as Kālī, who is identical with Śiva and the wielder of *māyā* (as *mahāmāyā*), comprises both aspects, viz. *īśvara* as well as *śakti*. In the very same hymn she is praised also as having the nature of *nāda* and *bindu*.

Conclusion

The concept of *anya/sama śakti* introduced by Nārāyaṇa Guru in *AŚ* 36-42, when analysed in the light of some other dualities described in selected stanzas of *AŚ* (i.e. *vidya/avidya* duality in *AŚ* 72, *vinōdavidya* [*vīryyam*]/*māyā* duality in *AŚ* 95, and *para/apara* duality in *AŚ* 15), appears to be deeply influenced by *śakti*, *śākta* and *tantra* system elements which are present in several hymns of Guru devoted to Kālī, Jananī or Śiva. *Sama* as well as *anya*, containing a portion of *cit*, included within *ariv*, and strictly connected with each other by means of both *sāmānyam* and *viśēṣam* aspect, could be defined by Nārāyaṇa Guru as real *śaktis* [inseparable from consciousness] rather than ignorance and knowledge (*vidya* and *vidya*), which remains the classical concept presented in the fourth chapter of *DM*.

Bibliography

Nārāyaṇa Guru's works – editions, commentaries, translations *AŚ*

1. *Ātmōpadēśa Śatakam* –editions / Malayalam commentaries

⁵⁶ It is mentioned that the fancy vest of Mother conceals wholly her body (*bhavatimeymēlākemūṭum līlāpaṭam*). The term *mēl* denoting body has another meaning – ‘the top, the upper part, that which is above or beyond’. Hence the real form – *svarūpam* – could be suggested here.

⁵⁷ JNRM 5: *nīlāsyamāṭivīṭumikīlālavāyvanal kōlāhalam bhuvanamālāpamātram akhilam; kālādiyāya mṛdunūlāleneyyumuṛu līlāpaṭam bhavati-meymēlākemūṭumatīnālārumuḷḷataṛivīlāgamāntanilayē!* („From your sportive dance of romantic mood you set free all this commotion – a mixture of water, air and fire; that constitutes the world – all this is but mere name only. Your fancy vest, woven out of subtle threads being time and the like, envelops wholly your real shape, and for this reason nobody knows the real [form of you], o Mother, being beyond the comprehension of all scriptures!”).

JBN = J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikaḷ. 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 Varṇṇana*, Svāmi Jñānāndan, Sree Narayana Gurudharmananda Sevasamithi, Mavelikara 2008.

KŚ = *Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇa Gurudēva Viracitam (Śatābdippattippu)*, 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. Sāstrikaḷ, Satchidananda Swamy Gayathri Asramam, Chalakudy 2003.

SRN = *Ātmōpadēśa Śatakam. Śrīnārāyaṇaguru*, S. R. Nāyar, Vayalikota 2013.

ŚKK = *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 = *Nārāyaṇaguruvinnre Ātmōpadēśa Śatakam (A Philosophical Work of Narayana Guru)*, S. Sudhi, Publishing House, Ernakulam 2006.

2. *Ātmōpadēśa Śatakam* – editions / English commenatries

NCY (AŚ a) = 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.

H. Urbańska, The concept of *sama* and *anya śakti* in the *Ātmōpadēśa Śatakam* of Nārāyaṇa Guru

DM – *Darśana Mālā* – edition / Sanskrit commentary

MHŚ (DM) = *Darśana Mālā*, M. H. Śāstrī, Narayana Gurukula, Varkala 1998.

Darśana Mālā – edition / Malayalam commentary

MNP (DM m) = *Nārāyaṇa Guru Darśanamālā*, Svāmi Muni Nārāyaṇa Prasād, Narayana Gurukula, Varkala 2004.

Darśana Mālā – edition / English commentary

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.

JNRM – *Jananī Nava Ratna Mañjarī* – edition / Malayalam commentary

JBN (JNRM) = J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḷ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

MHŚ (JNRM) = M.H. Śāstrikaḷ, *Śrīnārāyaṇagurudēvakṛtikāḷ*, Sivagiri Madam Publications, Varkkala 2007.

KN - *Kālī Nāṭakam* – edition / Malayalam commentary

JBN (KN) = J. Bālakṛṣṇan Nāyar, *Śrīnārāyaṇa Gurudēvakṛtikāḷ. Sampūrṇa Vyākhyānam (Works of Sree Narayana Guru with Complete Interpretation)*, The State Institute of Languages, Thiruvananthapuram 2010.

MHŚ (KN) = M.H. Śāstrikaḷ, *Śrīnārāyaṇagurudēvakṛtikāḷ*, Sivagiri Madam Publications, Varkkala 2007.

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.

BS = A Critical Edition of the Brahmasūtras. Sanskrit Text with Translation into English, Critical Analysis and Notes with Śaṅkarācārya's

- Commentary Śārīrakamīmāṃsābhāṣya by Bapat Sh., New Bharatiya Book Corporation, Delhi 2011.
- GK = Gauḍapāda-Kārikā edited with a Complete Translation into English, Notes, Introduction and Appendices by Karmarkar R. D., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1953.
- MED = Vāriyar M. I., Nārāyaṇa Bhaṭṭatiri E. P., Vāriyar K. R., *Malayālam - Imgliṣ Nighaṇṭu*, DC Books, Kottayam 2013.
- NATARAJA 2003 = Nataraja Guru, *The Word of Guru. The life and Teachings of Guru Nārāyaṇa*, D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 2003.
- 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.
- RADHAKRISHAN 2010 = The Principal Upaniṣads edited with introduction, text, translation and notes by S. Radhakrishnan, Harper Collins Publishers, New Delhi 2010.
- RANGACHAR 1991 = Rangachar S., *Philosophy of Pañcarātras*, Sridevi Prakashana, Mandya 1991.
- SREENIVASAN 1989 = Sreenivasan K., *Sree Narayana Guru. Saint, Philosopher, Humanist*, Jayasree Publications, Trivandrum 1989.
- ŚT 2011 = *Śabdatārāvali [Malayālam Nighaṇṭu]*, S. Rājaśēkharan, M. R. Rāghavavāryar, S. K. Vasantan, Sahitya Pravarthaka Co-operative Society Ltd., Kottayam 2011.
- 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

The concept of *sama* and *anya śakti* in the *Ātmōpadēśa Śatakam* of Nārāyaṇa Guru

In the present article the authoress continues to pursue the work and thought of Nārāyaṇa Guru. Here is offered an indepth analysis of the concept of *sama* and *anya-śakti* in the *Ātmopadeśa Śatakam*, the most important philosophical work of Nārāyaṇa Guru composed in Malayalam. In order to understand better the issue the related pair of concepts, viz. *vidya/avidya*, is discussed at length on the basis of Nārāyaṇa's another philosophical work, the Sanskrit poem *Darśana Mālā*. The paper offers a detailed analysis of the relevant passages of the texts accompanied with extensive explanatory notes extracted from the commentarial literature.

Recenzja

JUSTYNA WIŚNIEWSKA-SINGH

Grażyna Stachówna, Tatiana Szurlej, *Od Ramajany do Slumdogo. Filmowe adaptacje literatury indyjskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, str. 359.

Wśród premier wydawniczych początku 2016 roku warto odnotować ukazanie się książki *Od Ramajany do Slumdogo. Filmowe adaptacje literatury indyjskiej*, wydanej w serii *Literatura na ekranie*. Jest to tom zbiorowy pod redakcją Grażyny Stachówny i Tatiany Szurlej, który zgromadził autorów reprezentujących różne dyscypliny naukowe, o czym informuje zamieszczona na końcu nota. Jak wskazuje tytuł publikacji i wyjaśniają w słowie wstępnym jej redaktorki, poświęcona jest ona „filmowym adaptacjom różnych utworów literackich powstałych na subkontynencie indyjskim” (s. 9). Składa się na nią dwadzieścia esejów ułożonych według języków oryginałów literackich oraz czasu ich powstania. Układ chronologiczny przejawia się zarówno w obrębie części dotyczących poszczególnych języków, jak i decyduje o kolejności tych części. I tak, tom rozpoczynają eseje nawiązujące do *Ramajany* i *Mahabharaty*, czyli stanowiących od wieków niewyczerpane źródło inspiracji i zajmujących ważne miejsce w dziedzictwie kulturowym Indii eposów stworzonych w sanskrycie – najstarszym na subkontynencie środku wyrazu literackiego, zaś kończą rozdziały poświęcone literaturze w języku angielskim, tj. najmłodszym środku wyrazu. Między tymi dwoma biegunami umieszczono również ciekawe analizy odnoszące się do utworów w językach bengalskim, hindi, urdu i pendżabskim. Choć wybór tekstów i ich filmowych adaptacji był, jak przyznają same redaktorki, subiektywny, a czas dzielący powstanie najstarszego i najnowszego ze sfilmowanych dzieł to około dwóch i pół tysiąca lat, trudno sobie wyobrazić, żeby w tomie zabrakło miejsca dla *Ramajany* i *Mahabharaty*, które zresztą stały się podstawą cieszących się w Indiach ogromną popularnością wieloodcinkowych seriali telewizyjnych (nieomawianych w recenzowanej książce). Początek analizowanym filmom dały utwory o różnej długości. Mira Nair oparła fabułę *Kamasutry. Opowieści o miłości*

na kilkustronicowym opowiadaniu (s. 219), choć – jak wyczerpująco przekonuje Piotr Borek – wyraźne są tu również inspiracje *Kamasutrą* Watsjajany, podczas gdy Peter Brook postanowił zekranizować najdłuższy zachowany do naszych czasów epos (s. 29). W książce zaprezentowano także zróżnicowany materiał filmowy, przeplatając analizy kina popularnego ambitnym, filmy mniej znane zestawiając ze słynnymi, np. *Devdasem* czy zdobywcą ośmiu statuetek Oscara – *Slumdogiem. Milionerem z ulicy*. Zamieszczone w tomie artykuły, uzupełnione czarno-białymi zdjęciami scen z omawianych filmów, tworzą zatem, używając słów samych redaktorek, „wielobarwną mozaikę” (s. 10).

Pragnąc nie wprowadzać niepotrzebnego dysonansu między założeniami redakcyjnymi książki *Od Ramajany do Slumdogo* a jej recenzją, zachowuję tutaj transkrypcję przyjętą przez redaktorki tomu, choć nawyk indologiczny podpowiada mi, żeby tytuły i nazwiska pochodzące z języków indyjskich zapisywać w spolszczeniu, opatrując je przy pierwszym pojawieniu transkrypcją naukową.

Lektura tomu *Od Ramajany do Slumdogo*, w którym metodologia filmoznawcza przeplata się z okraszoną terminami z zakresu filmoznawstwa wiedzą na temat literatury i kultury Indii, ujawnia odmienne postawy badawcze i podejście do tematu. Już dwa pierwsze eseje, reprezentujące twórczość w sanskrycie, pokazują, jak różnie tworzywo literackie może być potraktowane w filmie. Analizowany przez Krzysztofa Kozłowskiego film *Raavan* Maniego Ratnama przetwarza i uwspółcześnia wątek porwania Sity przez demona Rawanę na potrzeby odbiorcy kina popularnego, na którego oczach dokonuje się zamiana ról: Bir-Rawana staje się bohaterem pozytywnym, zaś Dew-Rama – negatywnym. Z kolei angielski reżyser teatralny i filmowy – Peter Brook – w swojej wersji *Mahabharaty* zaoferował widzowi spektakl z założenia uniwersalny, „komunikatywny dla ludzi na całej kuli ziemskiej” (s. 32). Co więcej, jak komentuje Tadeusz Kornaś, „mimo różnych zastrzeżeń (...) dzieło Peter Brooka pozostaje jedną z najbardziej udanych realizacji literatury indyjskiej w świecie Zachodu” (s. 49).

Odmiennych spostrzeżeń dostarcza refleksja na temat możliwości udziału pisarza w ekranizacji jego twórczości wyrażona w eseju Krzysztofa Lipki-Chudzika poświęconemu książce *Przewodnik* R.K. Narayana i filmowi *Guide* Vijaya Ananda oraz w artykule Pauliny Śmigiel na temat *Dzieci północy* Salmana Rushdiego i *Midnight's Children* Deepy Mehty. *Guide*, daleki od pierwowzoru literackiego, spotkał się z ostrą krytyką pisarza, jednak został dobrze przyjęty przez widzów i, jak komentuje autor eseju, wywarł duży wpływ na historię kina hindi (s. 277). W wypadku

Dzieci północy Salman Rushdie uczestniczył w tworzeniu filmowej adaptacji, mimo to efekt rozczerował odbiorców.

Ponieważ nie sposób przywołać wszystkich dwudziestu niezmiernie ciekawych artykułów warto wspomnieć o sposobie na rozliczenie się z traumą tragicznych wydarzeń przeszłości, jaki ma do zaoferowania zarówno literatura, jak i kino. Potencjał ten wykorzystali Bhasham Sahni, twórca powieści hindi *Tamas*, którą przeniósł na ekran, uzupełniając o dwa opowiadania pisarza, Govind Nihalani, a także autorka powieści w języku pendżabskim pt. *Pinjar* – Amrita Pritam, zekranizowanej przez Chandraprakasha Dwivediego. Autorki esejów – Monika Nowakowska i Maria Skakuj-Puri – dogłębnie analizując dzieła ukazujące Podział (Partition) i towarzyszącą mu eskalację przemocy, podjęły temat wciąż bolesny dla wielu Indusów, z których wielu nie jest w stanie się nawet przyznać, że obejrzeni omawiane filmy.

Chociaż redakcję książki *Od Ramajany do Slumdogy* trzeba uznać za staranną, oku redaktorskiemu umknęło kilka literówek, w tym jedna dość niefortunna: Joanna Aleksandrowicz pisze, że „*Umrao Džan Ada* jest dziś uznawana za cenne źródło wiedzy o XXI-wiecznych kurtyzanach z Lakhnau” (s. 211, powinno być: XIX-wiecznych). Czytelnik jednak poprawia tę literówkę niemal intuicyjnie, tym bardziej że trzy razy na tej samej stronie mowa o XIX wieku.

Pojawiające się w publikacji wskazówki dotyczące wymowy uważam w obliczu przyjętego przez redaktorki zapisu angielskiego, przecież niejednoznacznego dla polskiego czytelnika, za duży atut publikacji. Wprawdzie niektóre nazwiska, jak Satyajit Ray, daty życia twórców, czy wybrane informacje biograficzne pojawiają się wielokrotnie, przekonując czytelnika o niepotrzebnym nagromadzeniu powtórzeń, jednak nie sposób odmawiać takich informacji czytelnikom, którzy pragną być może sięgnąć po wybrany esej.

Poza tym należy zgłosić kilka uwag głównie natury indologicznej. Autorzy esejów odwołują się do literatury fachowej zarówno z zakresu filmoznawstwa, jak i indologii, jednak zaskakuje wybór kilku pozycji bibliograficznych. I tak, źródło internetowe objaśniające pochodzenie i wygląd Ganeśi (przyp. 17, s. 284) – boga z głową słonia – można z powodzeniem zastąpić publikacją w języku polskim, np. *Słownikiem mitologii hinduskiej* lub książką *Święta nić hinduizmu*, na którą powołuje się autor artykułu otwierającego tom.

Za niepotrzebne uważam dopowiedzenie na temat wymowy wyrazu „tawaiif” (s. 205), oznaczającego wysoko wykształconą kurtyzanę, ponieważ jego wymowa jest zróżnicowana na subkontynencie indyjskim, a

proponowana przez autorkę wersja „tałaiƒ” stanowi obok formy „tawaiƒ” jeden z jej wariantów.

Bezpodstawna wydaje się również próba Tatiany Szurlej utożsamienia narratora powieści *Siódmy koń słońca* z jej autorem (s. 173). Jest to zabieg kuszący niezmiennie kolejne pokolenia badaczy, jednak nie znajduje poparcia we współczesnej teorii literatury, która począwszy od formalizmu rosyjskiego wypracowała zastępcze kategorie i terminy.

Ponadto tu i ówdzie zdarzają się błędy w tłumaczeniu dialogów filmowych, np. „Niech zanurzy się w wodzie” (s. 19) zamiast „Niech drań, krzycząc, zginie w dżungli”. Prawdopodobnie można złożyć te rozbieżności na karb nie zawsze poprawnych tłumaczeń dostępnych w języku angielskim. Bardziej chyba razi sformułowanie „języki wernakularne” (przyp. 8, s. 333) stanowiące kalkę z angielskiego, a użyte w znaczeniu języków miejscowych w opozycji do języka angielskiego.

Mimo wymienionych zastrzeżeń uważam, że książka dzięki zawartym w niej cennym analizom i omówieniom stanowi ważną, pionierską publikację na temat filmowych adaptacji literatury indyjskiej. Wierzę, że jej lektura zachęci czytelników nie tylko do obejrzenia omówionych w niej filmów, lecz również dalszego zgłębiania literatury w językach indyjskich i angielskim oraz poświęconych jej opracowań. Pragnę jednak zauważyć, że zadanie to ułatwiłoby zamieszczenie na końcu bibliografii.

Na koniec pozostaje jedynie wyrazić żal nad tym, że w książce pominięto kinematografię w językach południowindyjskich, a jednocześnie nadzieję, że doczekamy się także publikacji na temat kina i adaptacji filmowych w językach tamilskim czy malajalam.

Noty o autorach

KARINA BABKIEWICZ, absolwentka indologii, Katedra Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

RAFAŁ KŁECZEK, doktorant w Katedrze Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.

PRZEMYSŁAW SZCZUREK, dr habil., kierownik Zakładu Filologii Indyjskiej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych (Filologia indyjska i kultura Indii), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

JOANNA TUCZYŃSKA, mgr filologii, koordynator ds. Indii, Centrum Studiów Azji Wschodniej, Uniwersytet Gdański.

HANNA URBAŃSKA, dr filologii indyjskiej i mgr filologii klasycznej, adiunkt w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych (Filologia indyjska i kultura Indii), Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski.

JUSTYNA WIŚNIEWSKA-SINGH, dr indologii, Katedra Azji Południowej, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski.