

ISSN 1232-4663

STUDIA INDOLOGICZNE

23-24 (2016-2017)



WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet Warszawski
Warszawa 2018

STUDIA INDOLOGICZNE
JOURNAL OF INDOLOGICAL STUDIES

Komitet redakcyjny / Editorial Board

Marek Mejer – m.mejer@uw.edu.pl
Katarzyna Marciniak – katarzyna.marciniak@interia.eu
Stanisław Jan Kania – s.j.kania@outlook.com

ADRES REDAKCJI / ADDRESS

Wydział Orientalistyczny	Faculty of Oriental Studies
Uniwersytet Warszawski	University of Warsaw
Krakowskie Przedmieście 26/28	Krakowskie Przedmieście 26/28
00-927 Warszawa	00-927 Warsaw, Poland

Tel. (+48) 22 828 55 77

www.orient-old.uw.edu.pl/studiaindologiczne

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ISSN 1232-4663

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

SPIS TREŚCI

Artykuły

WILLEM BOLLEE

A note on Nisargadatta Mahārāj's "I am That" with an index of the book

STANISŁAW JAN KANIA

Dokąd prowadzi droga środka Nagardżuny?

MAREK ŁYCZKA, MAŁGORZATA RUCHEL

Pięć definicji samoświetlistości. Studium koncepcji Czitsukhy (Citsukha)

KATARZYNA MARCINIAK

Miscellaneous notes on the *Mahāvastu*

MAREK MEJOR

Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

PRZEMYSŁAW SZCZUREK

Potyczki Buddy z Jadźńawalkją (II). Motyw roztrzaskania się głowy w kontekście wczesnobuddyjskiej polemiki z myślą bramińską

ANNA ZALEWSKA

„Trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągną oświecenie” (*sōmoku kokudo shikkai jōbutsu*) – początki idei powszechnego oświecenia w Japonii.

Sprawozdania

Sesja naukowa z cyklu „Studia nad buddyzmem”, 11 marca 2016 r., Uniwersytet Warszawski

Sesja naukowa „Ięzyki ludów ... starożytności pomnikami” – Walenty Skorochód Majewski (1764-1835) i dwa wieki sanskrytu w Polsce”, 16 grudnia 2016 r., Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie

Sesja naukowa z cyklu „Studia nad buddyzmem III”, 27 października 2017 r., Uniwersytet Warszawski

Noty o autorach

**A note on Nisargadatta Mahārāj's "I am That",
with an index of the book**

WILLEM BOLLEE

The Advaita-vedānta, the principal actual Hindu doctrine, was represented in the last century by two realized sages, (Venkata)rāmaṇa Maharṣi (1879-1950) in Aruṇācala Tiruvannamalai north of Chennai and Maruti Shivrampant Kampli aka Nisargadatta Mahārāj¹ (1897-1981) in Mumbai. The former became known outside India by the journalist and oriental mentalist Paul Brunton (penname of Raphael Hurst) who saw and wrote about him, the latter especially by the book "I am That" containing his talks with visitors. Much of what they taught (e.g., p. 100) would be of advantage for our society, too, when shown in schools instead of religious ideas that stem from cultural aliens in the Near East 2000-3000 years ago.

The talks were translated by Maurice Frydman² from Nisargadatta's Marāṭhī into Anglo-Indian³, and from that into other languages. It is

¹ Abbreviated below as M.

² Maurice (Maurycy) Frydman (1901-1977) was a Polish inventor from Warsaw who studied electrical engineering in Paris and came to Bangalore in the late 1930s as a Jewish religious scholar and humanitarian. He was first a managing director of the Mysore State Government Electrical Factory in Bangalore, later worked in Aundh with Prince Apa Pant there, converted to Hinduism, became a *saṃnyāsīn* and spent the later part of his life at Mahatma Gandhi's ashram before he met Nisargadatta Mahārāj about 1965 (Google sub „Maurice Frydman“ with various biographies by David Godman, Barry Gordon, Dr Nemmeli K. Srinivasan and Dr M. Sadashiv Rao).

³ As the translation was not made by a native Marathi speaker and of Mr Dikshit it seems to be only known that he lived in Bombay, a check of it, which the present author cannot make here, might be useful. The quotes for the analysis below were generally

unbelievable that the often reprinted and thus well-known English version⁴ even received a revision in which many Indian words are written as if English, and thus often wrongly, and that by an Indian gentleman as reviser and editor!

Many subjects of discussion, such as death, destiny, mind or rebirth, occur more than once, and with sometimes apparently contradictory statements by M⁵; of unclear terms like heart or love, of which one would want to know the Marāṭhī original, and sometimes words such as *cid-ākāśa* were given different translations. I therefore made this analysis for comparison, ease of reference and establishing precisely what is meant, from notes made while reading the big volume first for my private use and interest, to remember its contents, and then thought it might serve as such also others, because there is no index. For this comparison the American edition, Durham, 2005, was used. As far as I can see there is mainly American secondary literature on Advaita dealing with the great teachers of the last century.⁶

I thank Sri Sachin Kshirsagar for the Marāṭhī original entitled *Sukhasamvāda* which apparently is not available in Germany, but meanwhile is in the South Asia Institute library in Heidelberg now.

There is another collection of “Discourses of Nisargadatta” by Robert Powell which is much different in style and content, perhaps due to editorial revision. Another series of transcriptions of Nisargadatta’s

made literal. For odd translations and invented „English“ words not corrected even in the revision see under „English“ below.

⁴ Digitalized it is available under: [www.prahlad.org/gallery/nisargaddatta/I am That.pdf](http://www.prahlad.org/gallery/nisargaddatta/I%20am%20That.pdf). It may be useful also for finding unspecified quotes in Ramesh Balsekar’s and other books.

⁵ Cf. Veltheim 2000: 231.

⁶ Deutsch/Dalvi 2004: ix write that they have not included in their book any material from the neo-Vedānta, as the literature of this movement, having been written in English, is readily accessible. Regrettably we thus do not obtain a list of this literature which, however, can be found in Ramaji 2014: 731ff. A very informative paper further is that of the Stetson University Professor of Religious Studies, Phillip Charles Lucas, *Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and Their Traditional Modern Advaita Critics* (see Bibliography below) for which I thank Dr Mrs Sonja Stark-Wild. It covers most of modern literature on North-American Hinduism.

discourses valuable for understanding his doctrine is found with Jean Dunn 1994 and Balsekar 2005.

Abbreviations

M = Mahārāj

Mar. = Marāṭhī

MW = Monier-Williams

Q = Questioner

Sa = Sanskrit

Absolute (*paramākāśa*), M has his stand in the ~ 15; the ~ creates consciousness 65; ~ is reality in its spontaneous and total rejection of the false 232; the world of ~ Reality, onto which your mind has projected a world of relative unreality, is independent of yourself, for the very simple reason that it is yourself 200; the ~ is beyond the three *guṇas* 251; there is no experience of the ~ as it is beyond all experience ... it makes the experience possible 334; ~ is the origin of perceiving 340; – see also: consciousness; 'I am'

accident, see: destiny

action is the test of truth (Mar.: *kṛtī hī satyācī kasoṭī asate*) 400; universe is full of ~, but there is no actor 400

ādharma ('ground'), see: reality

adhiyoga wrong reading for *ādiyoga* in Sukhasaṃvāda, p. 115.

ādiyoga (not in Ṛgveda or any other text in MW), 'primordial yoga'⁷(Q) 99; consisting of the marriage of *prajñā* with *prāṇa* ... (Q) in ~ life itself is the Guru and the mind the disciple (M) 478

*ahimsā*⁸, pleasing others is not ~ ('don't hurt') 146

all, discovering ~ you are not 27; ~ is one and ~ is contained in 'I am' 68

alone, each man dies ~⁹ 128

ānanda ('bliss'), see: *cit*; consciousness

animal skins, see: skin

⁷ MW „A particular constellation“, VarBrS. ch. 26; Bṛhajjātaka XI 19; XIII,2.

⁸ Cicovacki & Hess 2017.

⁹ Cf. Manu IV 240; *mourir se fait seul*.

antaḥkaraṇa ('mind')¹⁰ 64; 'identity' 154

ātma-bhakti is 'love of the Supreme' 292

Ātman, only the witness is real, call him Self or ~ (Mar.: *dekhāvā sāṅsitvāne pāhaṇārāca kharā asato, maga tyālā tumhī sva mhaṇā kiṃvā ātmā mhaṇā*)

178

ātma-prakāśa, see: body

ātmārāma ('state of being'), rest (Mar.: *viśrānti*) as a ~ 104

attention, see: real

a-vyakta ('pure being') 62; the impersonal (~) becomes the personal (*vyakta*) for the sake of happiness 124; beyond the self lies the unmanifested (~), the causeless cause of everything 143; ~ is the universal and real pure 'I' (Q) 231; ~ is absolute 250; = *vyakta* 251; the absolute (~) is 255; ~ ('Supreme Self') 293

awareness (*cit*)¹¹ is root of all experience 3; ~ will get at you¹² 3; withdrawing from experience and its experiencer we stand in pure ~ which is between and beyond the two 14; ~ is *sattva* 14; ~ of being asleep 22; 28; you are pure ~ that illumines consciousness 26 (cf. 254 ~, the pure light of *cit*); no consciousness without ~, but there can be ~ without consciousness 29; ~ is absolute and makes consciousness possible 29; ~ = Self = Life is mysterious power looking after all events 30; ~ is not of time 31; pure ~ is a form of consciousness¹³ 78; neither being nor non-being, neither living nor not-living is a state of pure ~ 122; first we must know ourselves as witnesses only, and then realize the ocean of pure ~¹⁴, which is both mind and matter and beyond both 205; ~ of being is bliss 210; ~ is the direct insight into the whole of consciousness 221; ~ is the cognizance of consciousness as a whole 221; ~ is without desire and fear 221; ~ becomes consciousness when it has

¹⁰ Deutsch 1969: 60. Both the *manomayakośa* and the *vijñānamayakośa* form the *antaḥkaraṇa* or "internal organ" which is the psychological expression of the totality of mental functions in waking-dream consciousness.

¹¹ Veltheim 2000: 137ff.

¹² Sukhasaṃvāda, p. 3 *kāraṇa tumhīca te āhāta*.

¹³ Sukhasaṃvāda, p. 91 *cid-ākāśa dekhīla jāñīvecā prakāra āhe*. Veltheim 2001: 47 „Before consciousness of myself, awareness was there, but I didn't know it. Consciousness and awareness are not separate.”; do, 50 „Awareness plus the body equals consciousness.”

¹⁴ Veltheim 2001: 46.

an object 233; *cid-ākāśa* is the expanse of ~, the mental space of time, perception and cognition 250f.; without ~ the body would not last a second 254; ~ (*vyakta*) contains all space and time 255; all exists in ~ and ~ neither dies nor is reborn: it is the changeless reality itself 262; he who is aware is beyond every experience and beyond ~ itself 265; ~, being lucid harmony (*sattva*) in action, dissolves dullness and quietyens the restlessness of the mind steadily changing its very substance. This change is ... a fundamental shift from inadvertence to ~ 271f.; ~ removes obstacles and releases energies by understanding the nature of life and mind 278; ~ is where the mind reaches out beyond itself into reality 346; ~ comes as if from a higher dimension 358; true ~ (*saṃvid*) is a state of pure witnessing without the least attempt to do anything about the event witnessed 382; dimensionless point of ~ draws the contents of the universe. Find that point and be free 389; witness is merely a point in ~ 399; seeing nature as mere consciousness is ~ 403; ~ and matter are the active and passive aspects of pure being, which is both and beyond both 483; there is no 'I am' in ~ 488; – see also: bliss; consciousness; 'I am'; M; mantra; ocean; self; *turīya*

banks, see: river

be, do nothing, just ~! 331; to know that nothing *is* is true knowledge 359; M lives in the void beyond being and non-being, beyond consciousness 392; only consciousness can be said to *be*, not its transformations 392; nothing is (*is?*). All is a momentary appearance in universal consciousness 415; the real is beyond experience ... it alone *is* 438f.; try to ~, only to ~ 509; to ~ is to suffer ... by desire and fear 512

bed of the body, see: river

beggar says "I am the Supreme self" 77; King Janaka once dreamt he was a ~ 230

being (*sat*), motionless consciousness appears as ~ 104; 257; ~ is not a state of mind 106; in witnessing, in awareness, self-consciousness, the sense of ~ this or that, is not. Unidentified ~ remains 164; between knowing and ~ there is no gap 520; ~ applies to the *now* only 528; – see also: knowledge; love; pure being; universe

bhogī, *yogī* renounces first, ~ enjoys first 102f.

bible quote, see: Resist

birth, what was born must die¹⁵ 12; blind from ~ 162; out of love for corporate existence one is born and once born one is involved in destiny 418;

blind boy fed with methyl alcohol 138; ~ from birth (Q) 162; wanting to get insight into M's state first requires insight into one's own state like a ~ man wanting to learn painting before he regains his eyesight 169

bliss (*ānanda*), for ~ to arise there must be meeting, contact, the assertion of unity in duality 99f.; in non-duality there is ~ 106; ~ flashes only occasionally (Q) 106; ~ is not to be known 106; beyond pain and pleasure is ~ 165; awareness of being is ~ 210; freedom from desires is ~ 249; – see also: consciousness

bodily existence, see: state of mind

body, once obsession with ~ goes, you will revert to your natural state spontaneously and effortlessly 5; unconsciousness of the ~ is normal 34; a man has three bodies physical, mental and causal (*prāṇa, mana, karaṇa*) (Q) 53; *prāṇa* vitalizes the ~ (*deha*) (Q) 64; life does not need ~, ~ needs life 75; love (Mar. *prema*) keeps ~ together 75; when candle of the ~ is lighted, all becomes clear and bright (*ātma-prakāśa*) 110; ~ is an abstraction created by our tendency to seek unity in diversity 135; ~ is an integration in the mind of a vast number of sensory perceptions, each perception also a mental state 135; limiting oneself to one ~ only is a mistake 136; after death a new ~ may be a new person 154 (cf. 12); the world comes into being only when one is born in a ~ 207; complete unconcern with mind and ~ proves that one is neither mind nor ~ 210; without ~ you just *are* 224; you are neither the ~ nor in the ~; there is no such thing as ~¹⁶ 253f.; ~ as state of mind 254; if you have a ~, you must have a soul (*ātmā*) 254 (cf. Dunn 1994: 68 „The body is an aid for the manifestation of consciousness”; 96); in the ~ there is a current of

¹⁵ Bhagavadgītā 2,27.

¹⁶ „You recognize the body. So you are apart from the body. You exist prior to body, separate from the body and separate from the mind“ (Nisargadatta 2003: 30); „For years and years I may not know that I was going to be born. Even the day prior to the conception I did not know I was going to be conceived. And then, after nine months, the body is born and after a few months, when consciousness is actively working, I realize that I am born“ (Nisargadatta 2003: 46).

energy ...; discover that and stay with it 254; the ultimate value of the ~ is that it serves to discover the cosmic ~, the universe 274; ~ defines *vyakti*, consciousness *vyakta*, and in pure awareness the Supreme is contacted 294; you may say you have two bodies: the personal and the universal 308; know that you need nothing, not even your ~ 339; everybody is immortal. You make yourself mortal by taking yourself to be the ~ 363; when the ~ is no more, the person disappears completely without return 400; the ~ depends on the mind 434; space and time are the ~ and the mind of universal existence 483; – see also: destiny; ,I am'; ignorance; incense stick simile; mind; rebirth

body-conscious, either you are ~ and a slave of circumstances, or you are the universal-consciousness self, and in full control of every event 320

body-mind, see: illusion

bondage (Mar. *bandhana*), to act from desire and fear is ~ 489

books, reading ~ does not help to find reality 313

Brahman, only that which makes perception possible, call it Life or ~, is real¹⁷ 75

butter, giving attention to the reality within you is like churning cream for ~ 155

candle, see: body; mantra

causal body, see: memory body

causality, illusion of time makes one talk of ~ 10; ~ is in the mind only 61; repetitiveness creates the idea of ~ 61;

causation is a succession in time of events in space, and a mental category 9; the so-called law of ~ contradicts itself 9; ~ is only a way of thinking and speaking 186

cause, things happen without ~ and reason 4; there is no duality of ~ and effect; everything is its own ~ 66; the root ~ is one: the sense "I am" 66; the ultimate ~ is untraceable 186; – see also: desire; destiny; illusion; pleasure

chaos and cosmos are two aspects of the same state 229

¹⁷ Deutsch 1969: 28f.

child, newly born ~¹⁸ was there before but not conscious of its being. At its birth a world arose in it, and with it the consciousness of being 216; Guru told me: the ~, which you are even now, is your real self (*sva-rūpa*) 239; – see also: disciple

cid-ākāśa ('consciousness') 15; 55; ~ is expanse of awareness 250; – see also: universal mind; – Dunn 1994: 106

cid-ārāma ('state of mind'), rest as ~ 104

cinema screen, see: M

cit, motionless ~ is being, ~ in movement is *ānanda* 104: ~ is the balancing and uniting factor in every experience 251

citta ('mind'), all division is in the ~ 104

clarity and earnestness, you need both ~ for self-knowledge 124f.; ~ and charity is *sattva* as it affects mind and action 507

cloth, just as ~ kept in soap water will become clean, so will the mind be purified in the stream of pure feeling 218

cloud, universe swims in all-embracing emptiness like ~ in blue sky 346

cocoon¹⁹, one who performs his *sādhana* strictly according to his scriptures will be wrapped up in them like in a ~ 195

compassion, see: earnestness

compromise, shows lack of earnestness 125; – see also: M

conception, see: birth

consciousness (*cid-ākāśa*), everything happens in ~ 4; 15; 39; 92; all-embracing ~ is manifestation of ultimate potentiality 6; ~ needs a vehicle and an instrument for manifestation²⁰ 12; life does not, ~ does not, reality does not die in death 12; in pure being ~ arises²¹ 15; in ~ world appears and disappears 15f.; ~ is the totality of the known in the immensity of the unknown 16; ~ and the world are two aspects of the same state 17; ~ is eternal *now* 30; ~ happens in universal ~ or mind; ... all the objects of ~ form the universe 35; ~ is most

¹⁸ Veltheim 2000: 228f.

¹⁹ Balsekar 1989: 190.

²⁰ "Consciousness in order to manifest itself has to have a form – the 'individual' is born." (Nisargadatta 2003: 3); Veltheim 2001: 48 „Consciousness is the essence of the body.”; Dunn 1994: 12ff.; 42 et passim.

²¹ Balsekar 1989: 15.

differentiated in the waking state, less so in dream and sleep, homogeneous in *turīya* 37; ~ (*cetana*) illumines the mind²² (Q) 64; ~ produced by the Absolute²³ 65; perceiving is ~ itself 91; M is in and beyond that ~ and is in it as the witness²⁴ 92; we are nothing apart from ~ ... the world hangs on the thread of ~ 92; ~ and being (*sac-cit*) meet in bliss (*ānanda*) 99; ~ needs life to grow 100; ~ (*cit*) appears as being (*sat*) and as bliss 104; ~ (*cid-ānanda*) is spirit (*puruṣa*) and matter (*prakṛti*) 104; M experiences pleasure and pain in ~ 123; very ideas of beginning and time are within ~²⁵ 133; pure mind sees things as bubbles of ~ 137; the light of ~ is both the creator and the creature, the experiencer and the experience, the body and the embodied 155; all ~ is limited²⁶ and therefore painful. At the root of ~ lies desire, the urge to experience 165; mind is ~ in motion and ~ is the conditioned (*sa-guṇa*) aspect of the Self; the unconditioned (*nirguṇa*) ~ is another aspect and beyond lies the absolute (*paramārtha*) 175; witness is latent in every state of ~ 176; mind is a form of ~ and ~ is an aspect of life 181; you are the motionless witness of the river of ~ which changes eternally without changing you 199; 'I am' exists in memory, memory comes into ~, ~ exists in awareness²⁷ and awareness is the reflection of the light on the waters of existence 199; one is always conscious of the mind, but is not aware of oneself as being conscious 220; minds are just waves on the ocean of ~ 221; 327; M is pure ~ 222; within the immensity of space floats a tiny atom of ~ and in it the entire universe is contained²⁸ 258 (cf. 392); wherever matter organizes itself into

²² „(Mind) is just a phenomenal reflector or reflection of the light of Consciousness“ (Veltheim 2001: 126).

²³ Veltheim 2001: 47 “Manifest-Self, or Self-consciousness, arises in Awareness unaware of it-Self.”; Dunn 1994: 56 „Absolute is beyond consciousness”; 71.

²⁴ Cf. 178 consciousness depends on the witness.

²⁵ Deutsch 1969: 55.

²⁶ Veltheim 2001: 50 „Consciousness is not, and never has been, limited by or to the body.”

²⁷ Veltheim 2001: 51 „Consciousness appears to arise and subside in Awareness.”

²⁸ Cf. Balsekar 1989: 226.

a stable organism, ~ appears spontaneously²⁹; with the destruction of the organism ~ disappears³⁰ 265; ~ arising the world arises 265; witnessing is primarily awareness of ~ 324; creation is in the very nature of ~; ~ causes appearances 344; all changes in ~ are due to the 'I am the body' idea 346; only ~ can be said to be, not its transformations (Mar. *ticī rūpāntare navheta*) 392; seeing nature as mere ~ is awareness 403; ~ is of duality 407; all ~ is ~ of change 516; – see also: awareness; birth; child; death; life; matter; painter; universal consciousness; universe; 'Who am I'; world

cream, see: butter

creation is rooted in ignorance, matter itself is ignorance 116; at the root of ~ lies desire 124; to be born means to create a world round oneself as the centre 208

dance of Śiva, restless mind causes ~ 92

death, consciousness, life and reality do not die in ~³¹ 12; what one thinks to be before ~ one continues to be after ~; his self-image survives 157; ~ is a change in time and space 177; life and ~ are all the same to M 185; time = ~ 259; life before and after ~ is but imagination³² 261; after ~ consciousness becomes more subtle and refined³³ 263; state before birth is also state after ~ 418;

deep sleep, there can be awareness without consciousness, as in ~ 29

deha, see: body

desire is memory of pleasure 8; ~ to be born is most important factor of one's birth 10 (cf. ~ for embodied existence is the root-cause of trouble 68); ~ is energy 25; all ~s hang on the sense 'I am' 66; all ~s aim at

²⁹ „If consciousness is not there, the expression of consciousness is not there either. Therefore, nothing is. And this consciousness is an uncalled for concept; it has appeared spontaneously.” (Nisargadatta 2003: 23).

³⁰ See death.

³¹ “With death... consciousness, the stigma of imperfection, is gone.” (Dunn 1994: 40).

³² Sukhasaṃvāda, p. 309 *tyāce mṛtyu-pūrve jīvana kalpanāca, asalyāmule mṛtyūnantarace jīvanahī taseca asate.*

³³ “The body is going to disappear and mingle with the five elements, the breath will mingle with the air, and the consciousness with the universal consciousness.” (Nisargadatta 2003: 42).

happiness 66; ~s that destroy their subjects or objects are self-contradictory and cannot be fulfilled 67; no ~ ever arises in M's mind 67; ~ leads to experience 68; ~ is only love of self 75; it is in the nature of ~ to prompt the mind to create a world for its fulfilment 86; ~ shapes destiny 119; at the root of all creation lies ~ 124; ~s and fears solvable only in the mind 129; ~ to live is the one fundamental ~ 131; obstacles to the clear perception of one's true being are ~ for pleasure and fear of pain 144; the root of ~s and fears is in expectation born of memory 145 (cf. 404); without ~ or fear the Self enjoys the world's colourful show as it happens 179; ~ nothing, for you lack nothing 185; freedom from all ~ is eternity 259; screen of ~ and fear 286; daily life vibrates between ~ and fear 315; is one free to ~ ? (Q). No, you are compelled to ~ (M) 356; unfulfilled ~s are carried over into the next birth 381; – see also: bondage; free will; karma

destiny (*prārabdha*)³⁴ of M to be born a simple man with little formal education 31; steady faith is stronger than ~; ~ is the result of causes, mostly accidental³⁵ 76; you cannot change ~ unfolding itself and actualizing the inevitable, but you can change your attitude which really matters 84; in reality each step brings you to your goal, because to be always on the move, learning, discovering, ... is your eternal ~ 112; ~ is what happens 115; desire shapes ~ 119; ~ (karma) is but the result of one's own will to live 122 (cf. 511); 214; the reel of ~ is coming to its end – the mind is happy, the mist of bodily existence is lifting ... 180; ~ refers only to name and form (*nāma-rūpa* = person). As You are neither body nor mind, ~ has no control over You; You are completely free 224; even ~ is but an idea (Mar. *kalpanā*) 224; onto the screen of the mind ~ forever projects its pictures: memories of former projections 234; my body is my ~ (Q) 253; before you were born you expected to live according to a plan you yourself had laid down. Your own will was the backbone of your ~ 266; (*prārabdha*) 268; perfection is the ~ of all living beings 275; some say ~ is immutable and ... life is

³⁴ For this word Monier Williams (abbreviated below as MW) gives the meaning 'commenced, begun; enterprise'.

³⁵ „By 'accidental' I mean something to which no known law applies: ... uncaused", 228.

predetermined, others say that pure accident decides everything (Q). You can have it as you like (M) 287; film of images on the screen of the mind may be called ~ (M) 384 (cf. 480); ignorance (of oneself) is the cause of ~ 384; the unconscious is ~ 399; ~ is inseparable from becoming 418; becoming a disciple is more a matter of ~ than of choice 461; ~ (Mar. *daiva*) is grace (Mar. *kṛpā*) 491 (532); when ignorance, the mother of sin, dissolves, the compulsion to sin again, ceases 503; 'what' and 'how I am' are illusions of ~, or accident 506; karma or ~ is an expression of a beneficial law: the universal trend towards ... harmony and unity 511f.; – see also: desire; Egypt; faith; film; grace; karma; suffering

digestion just happens 18; 330

disciple is like child sleeping with a lollipop in its mouth 472; – see also: guru; leaf

discrimination and detachment, see: *viveka-vairāgya*

doership, see: non-doer; illusion

door, fearlessness is the ~ to the Supreme 353; the ~ that locks you in, is also the ~ that lets you out. Stay at it until it opens 442

dream, we are only dreaming that we are awake and that we are asleep ...
Treating everything as a ~ liberates 189

drug called karma or destiny (Q) 443

duality, in non-duality there is bliss, ~ there is experience 106; – see also: bliss

earnestness liberates (Mar. *taḷamaḷīneca muktī lābhate*) 52; 81; 119 (cf. 195; 295; 313; 461 et passim); compromise shows lack of ~ 125; do what you are told. The doing is the proof of ~, not the expecting of grace 379; 431; compassion is the foundation of ~³⁶ 433; ~ alone does not liberate, there must be understanding which comes with alert perceptivity ... 534; – see also: clarity

ecstasies (Mar. *paramānanda*) come and go 242

effort, M does not need to make an ~, the deed follows the thought 269

Egypt, after-death concepts in ancient ~ 371

³⁶ Rambachan 2015: 80f.

emptiness (*śūnya*), see: void

energy, transmission of ~: the highest gift is the gospel of enlightenment
185; – see also: desire; sex; transmission

English, odd ~ (e.g.): The particular (Mar. *viśiṣṭa vyaktī*) is born and reborn
184; gospel of enlightenment (Mar. *ātma-vidyā*) 185; contemplate life as
infinite 298; the person itself (sic!) ... 357; (the person) is completely
identified with what it thinks ... what can the person do to prepare
itself ... 358; Realization is of the fact that you are not a person (Mar.
tumhī vyaktī nāhī, hī vastusthitī jāṇaṇe, he svarūpa-jñāna) 441;
superamental world 502; being which is ... only experienceable 505;
I am talking of immovability, not of immobility³⁷ 531

enlightenment³⁸, all (living beings) are being liberated 100; hearing of ~ is
a promise of ~101; the highest gift is the gospel of ~ 185; there is
a power in the universe working for ~ – and liberation. We call it *Sadā-
śiva*, who is ever present in the hearts of men. It is the unifying factor
462; – see also: destiny; realization; saw dust

event, see: happening; reality; universe

existence, *mahad-ākāśa* is the ocean of ~s 250; all ~ is imaginary 355;
waters of ~ see: consciousness

experience, root of ~ is awareness 3; desire leads to ~; ~ leads to
discrimination, detachment, self-knowledge, liberation 68; beyond
mind there is no ~ which is a dual state 104; reality is in the very fact
of ~, not in its nature 106; ~ is a state of mind 106; in duality there is ~
106; self is beyond ~ 136; experiencer, experiencing, ~ are not 164;
jñānī can convey his ~ to an ignorant 193; – see also: consciousness; salt;
transmission; witness

faith (Mar. *śraddhā*), steady ~ is stronger than destiny 76; ~ expressed in
action is a sure means to realization ... ~ is not blind, it is the
willingness to try 302f.

³⁷ Sukhasaṃvāda, p. 647 *Mī niścalate-baddala mhaṇaje khambīrapaṇā-baddala bolata āhe, gati-hīnate-baddala navhe*. I do not understand this.

³⁸ Veltheim 2000: 159ff. „Eventual state of freedom from concepts“, 160; „Enlightenment is best defined as the total conviction that there is no such thing as enlightenment“, 187; „Enlightenment, or impartiality, is the natural state ... absence of prejudice“, 211.

fear is memory of pain 8; worlds of desire and ~ dissolve and disappear 87; attachment to a name and shape breeds ~ 88; a *jñānī* is afraid of nothing 183; – see also: desire

film, the light is not in the ~, but the ~ colours the light and makes it appear to move 54; to change the picture you merely change the ~, you do not attack the cinema screen 129; ~ of destiny is self-selected 480

five elements 262 (see further Dunn 1994: 18, 43 and 96)

free will,³⁹ in Hinduism the very idea of ~ does not exist, so there is no word for it 356; my so-called ~ is predetermined; only I am not aware of it and imagine myself to be free (Q) 489; – see also: desire; destiny

frog in rock hole 81; ~ in a well knows nothing about the birds in the sky 282

future is not entirely unreal; the unexpected and unpredictable is real 47; past and ~ exist only in the mind 115

gap, in memory is not necessarily a ~ in consciousness 21

God (Mar. *īśvara*), (at liberation) ~ takes you into himself 72; ~ is the All-Doer, *jñānī* is a non-doer 87; by the will of ~ everything happens 118; the ~ born of fear and hope, shaped by desire and imagination, cannot be the Power That is, the Mind and the Heart of the Universe 152; to M one is one's own ~ 178; ~ knows you when you know yourself 189; ~ is only an idea in your mind; the fact is you 199; idea of ~ as a creator is false 208; his Guru told M: 'you are ~, your will alone is done' 239f.; M cannot say: "I am in ~" or "I am ~"; ~ is the universal light and love, the universal witness: "I am beyond the universal even" (M)⁴⁰ 320; ~ is the end of all desire and knowledge 336; ~ attends to managing the universe but is glad to have some help 385; there are innumerable ~s,

³⁹ Balsekar 1989: 215; do, 2003: 17ff.; Ramaji 2014: 161. „When so-called „knowledgeable“ people are sick, they accelerate their death by imagining that they are going to die“ (Nisargadatta 2003: 64). Veltheim 2000: 59; 102: „There is nothing you can do with ‚personal volition‘ to stop the delusion that the mind has booted up. This delusion happened despite you, and can only cease despite you.“ However Doniger 2009: 324.

⁴⁰ Balsekar 1989: 33 „God is that formless subjectivity, pure potential, the infinite, universal Consciousness which alone exists even after the cosmic dissolution.“

each in his own universe; they create and recreate eternally 440; – see also: Guru; 'I am'; reality
gold in ornaments is same as ~ dust 5; ~ is basis of all ~ jewellery 30; 40; 138; 301
gospel of enlightenment (Mar. *ātma-vidyā*) 185
grace (Mar. *kṛpā*), by the ~ of his Guru⁴¹ M has realized to be neither object nor subject 268; by the Guru's ~ your mind is engaged in search for truth and by his ~ you will find it 342; the Guru's ~ works mysteriously 358; the ~ of your inner Reality is always with you⁴²; your very asking for ~ is a sign of it 379; ~ is the same as destiny 491; I (M) do not hand out ~ 503; – see also: destiny; Guru
Great Unknown⁴³, when the body is no more, the person disappears, and only the witness and the ~ remain 400
guṇa ('quality') 14; 88; 100; the three ~s (*sattva*, *rajas* and *tamas*) are in both mind and matter; only the absolute is beyond them 251
Guru, trust in ~ : "you alone are" (Mar. *tū ekam eva āhesa*)⁴⁴ 83; meeting a ~ is the assurance of liberation 101; in due course ~ appears 113, cf.422; life itself is the supreme ~ 131 (cf. 441); greatest ~ is your inner self⁴⁵ 149 (cf. 433); death of M's ~ 181; "the highest gift is the gospel of enlightenment" 185; ~'s person and words made M trust him and my trust made them fruitful 194; ~ stands for reality, for what *is* 214f.; his ~ told M to hold on to the sense of 'I am' tenaciously 223; his ~ shows M his true nature and that of the world 269; Inner ~ (*sad-guru*) takes one to the Outer ~ 272; finding a ~ is not difficult because the ~ is in search of one 272; when you are ready your ~ is waiting 289; "Watch the sense 'I am', find your real self" 301; M's ~'s words: "You are myself" 302; to find ~ and trust in him is rare luck. When it happens, you cannot say why and merely cover up your ignorance by calling it karma or Grace, or the Will of God 304; let yourself be carried by the river of life and

⁴¹ Cf. Ramaji 2014: 162; 166.

⁴² Nisargadatta 2003: 76 „,you are' – merely because of the grace of God.”

⁴³ This expression for the Real occurs only once in the book.

⁴⁴ Nisargadatta's Guru was Siddharameshwar Mahārāj (Dikshit 1973: xii).

⁴⁵ Nisargadatta 2003: 75 „Your self itself is the guru ... The guru is *Brahman*; the guru is knowledge, the guru is *bṛhaspati*, and the sum total of all that is your own self.”

love represented by your ~ 312; ~'s grace works mysteriously 358; M's ~: "you are the Supreme Reality" 390f.; definition of ~ 422; ~ becomes responsible for the disciple's life 472 (cf. the professional nurse's dream in which Ramāṇa Maharṣi directed her to the sick Frydman, his former pupil. See <http://www.namarupa.org/volumes/1005.php> for which information I thank Prof. Marek Mejor); ~ should not impose his will on the disciple⁴⁶ 472; ~ and man's inner reality are really one and work together towards the same goal – the salvation of the mind 506; – see also: child; God; grace

happening, to M everything is just ~⁴⁷ 35f.; 88; 92; 139; all happens as it happens and there is no need to feel horrified 186; 270; M just watches events ~, knowing them to be unreal 191; the unexpected is bound to happen while the anticipated may never come 248; everything happens, but there is a continuous cancelling out, and in the end it is as if nothing happened 286; no ~ affects your real being 333; all that happens is the cause of all that happens 398; all merely happens ... nothing is by you and for you⁴⁸ 481; whatever you see, hear or think of, remember that you are not what happens; you are he to whom it happens ... all that happens in the universe happens to you, the silent witness 519; the mind happens to M who does not happen to the mind 525; – see also: *sādhana*

happiness comes from the self and can be found there only 19; harmony between the inner and outer (Mar. *āṃtarika āṇi bāhya hy āṃtīla aikya mhaṇaje sukha*) is ~ 110 (cf. 358); humanity is half male, half female for their ~ 124; the impersonal (*a-vyakta*) becomes the personal (*vyakta*) for the sake of ~ 124; ~ can be lost 147; all ~ comes from awareness; acceptance opens deep sources of real ~ 278; natural ~ of conscious being 317; ~ is never your own, it is where the 'I' is not 439; ~ is uncaused ... and includes all sorrow and suffering 486; real ~ is utterly unselfconscious 487

⁴⁶ Despite destiny and the disciple's obligation to obey his guru!

⁴⁷ To me (M) nothing ever happens, 191; cf. Dunn 1994: 43 "There is nothing happening."

⁴⁸ Veltheim 2001: 26.

„heart“ (Mar. *hadaya*) crosses abyss created by mind 8; one cannot look into M's ~, one should look into one's own 27; power that prompts the ~ to desire truth 54; you need maturity of ~ and mind 124 (cf. 472); if we have to wait for a change of ~ we shall have to wait indefinitely 129; M's ~ (Mar. *āṃtarika icchā*) wants you awake 258; change of ~ is action 354; act from the ~ of love 356

Hindu tradition: idea of free will is non-existent 356; 383 (see: suffering); students up to age of 25 are expected to live like monks 461

home, leaving ~ and giving trouble to family 27

'how', don't ask 'why', ask ~ 344

hypocrites (Mar. *lokāṃsāṭhī*), leave traditional standards to ~ 71

'I am' is first sense on waking up 1; on waking up experience runs: ‚I am – the body – in the world' 1; sense of ~ is an experience 2; all idea of 'me' and 'mine', even of ~ is in consciousness⁴⁹ 16; ~ is the root, God⁵⁰ is the tree 44; 510; by repeated attempts the feeling ~ remains as the ever-present background of the mind 48; without ~ there is nothing 62; ~ is focussed in the Self (*jīvātman*) 64; all desires hang on the sense ~ 66; ~ is certain⁵¹, 'I am This' is not 70; difference between realized man and everybody else as to saying ~ 77; ~ as the great reminder (*mahā-mantra*) 100; ~ remains as witness 118; M knows himself as ~ 123; without the body we have the pure identity in the sense of ~ 154f.; at ~ the totality of being, the ocean of consciousness is meant 159; goal of every desire is ~ 159; there is no ~ without the mind 163; awareness of ~ ripens one powerfully and speedily for realization⁵² 197; "here and now ~" is the only thing one knows for sure 199; all else but ~ is inference which has become a habit 199; the sense ~ is the manifestation of a deeper cause which may be called Self, God, Reality etc. 199; the sense of ~ is composed of the pure light and the sense of being 201; when the 'I am

⁴⁹ Cf. Balsekar 1989: 15.

⁵⁰ I.e. reality, Self, see 199.

⁵¹ „Ultimately ... the difficulty and the essential thing is to be convinced that the original, basic concept 'I am' itself is false", says M to visitor (Nisargadatta 2003: 91).

⁵² Cf. Nisargadatta 2003: 31 „You will get maturity quickly if you [would] stay put in your „nothingness.“ ... I am nothing. With that nothingness you will become mature.”

myself' goes, the 'I am all' comes; when the 'I am all' goes, ~ comes 230; ~ is merely an idea in the mind 292; what you take to be the 'I' in the ~ is not you. To know that you *are* is natural, it is the result of much investigation 312; ~ that sees pleasure and pain as inseparable is correct 351; ~ in movement creates the world, ~ at peace becomes the Absolute⁵³ 351; immortality is freedom from the feeling ~ 362; the moment you say: ~, the entire universe comes into being along with its creator 362; ~ is always witnessed 394; as an ~ you are the river flowing between the banks of the body ... wherever there is life and consciousness 403; what is ~ ? 413; I watch all that happens including my talking to you. It is not me who talks; the words appear in my mind and then I hear them said 433; ~ is the door that locks you in and lets you out 442; ~ refers to reality 506; there is no 'next' in ~ 508; ~ is a tiny seed which will grow into a mighty tree – quite naturally without a trace of effort 510; ~ is not a thought in the mind 525; – see also: consciousness; Guru; illusion; M; *sādhana*; Who am I; witness; yoga

'I am the body', feeling ~ arises now 134; illusion of being the body-mind⁵⁴ 134; the person arises when pure self-awareness is obstructed by the ~ idea 400; 480; self-identification with the body ... gives you the feeling of finiteness 516; – see also: illusion; universe; witness

'I am This' is not certain 70; ~ is the person 71; ~ is dream, 'I am' is reality 343; saying ~ is a sign of not enquiring ignorance, see: matter; identity, at the moment of realization the person ceases. ~ remains, but ~ is not a person, it is inherent in the reality itself 37; ~ of a dead man continues in another body and yet it does not 156 (see also: rebirth); ~ is the basis of individuality, that which makes us unique. 'I am' is the intuition of uniqueness 156; being afraid of losing one's ~ is childishness 161

ignorance, body and mind are symptoms of ~ 255; the person can stay in the darkness of ~ forever unless the flame of awareness touches it⁵⁵

⁵³ "The knowledge 'I am' is the product of interaction within the five-elemental state. You are not that! You, as the Absolute, are not the knowledge 'I am'." (Nisargadatta 2003: 70).

⁵⁴ Deutsch 1969: 56.

⁵⁵ Viz., the person.

357; there is nothing like ~, only inattention 482; – see also: creation; destiny; illusion; matter; mind; transmission

illusion (*māyā*) of time makes you talk of causality 10; 61; mind creates ~ 174; timelessness is beyond the ~ of time, it is not an extension in time 258; the idea of a sole cause is an ~ 398; 409; ~ is based on memory 23; ~ constantly renews itself 234; permanency is ~ created by memory 467; 'I am' may also be a part of the ~ 94 (Dunn 1994: 43); ~ of being is the body-mind 134, cf. Dunn 1994: 72; ~ of existence is created by the intermittent states of body and mind 135; ~ of personal control and responsibility is in the mind only 151; 174; your being a person is due to the ~ of space and time 205; *māyā* is a Vedantic concept (Mar. *hā vedāṃtātīla māyā siddhānta ... [Q]*)⁵⁶ 336; ~ applies to the manifested ~ of continuity 343; neither ignorance nor ~ (Mar. *bhrama*) ever happened to you⁵⁷ 344; in the shadow of the 'I am the body' consciousness must be ignorance and ~ 344; 483; totality of all projections is called *mahā-māyā* 355; doership is a myth born from the ~ of 'me' and 'mine' 376; 481; the very nature of ~ is to dissolve on investigation 455; 'what' and 'how I am' are ~s imposed by destiny or accident 506; – see also Balsekar 2005: 106

imagination (Mar. *kalpanā*), world is built of memory and ~ 86; we create the unreal by excess of ~ 489

immortality is not continuity 31; ~ is freedom from the feeling 'I am' 362

incense stick simile, in the ~ the stick is the body and the smoke is the mind 262

infant, be like an ~ with nothing standing between the body and the self 215

inner and outer teacher 51; ~ are relative to the body only; in reality all is one 358 (cf. 110)

insight (Mar. *paricaya*) is always preceded by long preparation; the fruit falls suddenly, but the ripening takes time 169; – see also: blind man

⁵⁶ Sukhasaṃvāda, p. 407. This is wrong; *māyā* occurs since RV.

⁵⁷ „There is nothing you can do with ‚personal volition‘ to stop the delusion that the mind has booted up (viz. the ignorance of Self). This delusion happened despite you, and can only cease despite you.” (Veltheim 2000: 102).

inspiration, inner self (*vyakta*) is source of ~ (Mar. *vyakta hā sphūrtīmṇcā ugama asato*)⁵⁸ 75

jagrt-suṣupti ('alertly asleep') 218

Janaka, see: beggar

jīvātman see: Self

jñānī is the Supreme and also the witness; ~ is both being and awareness 46; ~ is a non-doer 87; ~ is not afraid to die because his mind is dead already 177; 183f.; entire universe is ~'s body 184; ~ is Changeless Reality, which makes the changeful possible 184; ~ does not die because he was never born 261 (cf. 184); the ~ is beyond all experience and his memory is empty of the past 359; – see also Balsekar 2005: 42f.; Dunn 1994: 69

karma⁵⁹, unsolved problems constitute ~ 283; there is no ~ (Mar. *karma mhaṇūna kāhī nāhī* [Q])⁶⁰ 346; ~ is only a store of unspent energies, of unfulfilled desires and fears not understood 411; – see also: destiny

killing hurts killer, not the killed 158

knower and witness are two or one? 46; the ~ of the known is not knowable. Just like the light is known in colours only⁶¹, so is the ~ known in knowledge 360; the ~ is the unmanifested, the known is the manifested; the known ... changes; it has no shape of its own 361; – see also: memory-body

knowing is a reflection of your true nature along with being and loving. The knower and the known are added by the mind 404; between ~ and being there is no gap 520

knowledge, all ~ is a form of ignorance 423; to know by being is direct ~ ; it is based on the identity of the seer and the seen 486

leaf in the storm, disciple feels as helpless as a ~ 472

⁵⁸ Sukhasaṃvāda, p. 88.

⁵⁹ Deutsch 1969 ch. 5.

⁶⁰ Sukhasaṃvāda, p. 421.

⁶¹ Cf. 54.

liberation is permanent realization as definition by Q 48; disinterestedness liberates 241; description of ~ 269; ~ is always from the person, never of the person 343; ~ is not an acquisition but ... the courage to believe that you are free already and to act on it 518; – see also: Guru

life, when ~ produces another body, another knower comes into being 12; ~ is never so alive as after death 12; the Supreme is the ~ which contains both consciousness and unconsciousness, and is beyond both 46; even stones are conscious and alive 47; ~ (*prāṇa*) vitalizes the body (*deha*) (Q) 64; ~ does not need body, body needs ~ 75; consciousness needs ~ to grow (Q) 100; living is ~'s only purpose 112; *jñānī* knows: there is ~ 177; stream of ~ compared to a train one sometime leaves 180; consciousness is an aspect of ~ 180; the entire universe is *jñānī*'s body, all ~ is *jñānī*'s ~ 184; river of ~ 312; ~ weaves eternally its many webs. The weaving is in time but ~ itself is timeless 254; ~ is now only 259; ~ before and after death is but imagination 261; there is only ~ ; there is nobody who lives a ~ (Mar. *āhe te phakta jīvana. te [jīvana] amakyā-tamakyāce ase nāhī*)⁶² 297; consider ~ as infinite, undivided, ever present ... until you realize yourself as one with it 298; your body is small and memory short, while the vast ocean of ~ is yours 309; 316; in this vast ocean of ~ we suffer for the sins of others 383; – see also: *prajñā*; universal life

light, as a shadow appears when ~ is intercepted by the body, so does the person arise, when pure self-awareness is obstructed by the 'I am the body' idea 400; you are pure ~ appearing on the screen and also becoming one with it 481; – see also: consciousness; 'I am'; M; waters of existence; window

living, diseases of ~ are cured by intelligent detachment (*viveka-vairāgya*) 116; – see also: life

love (Mar. *prema*) inclusive mind is ~ in action 8; 308; 354; bridge between spirit and body is ~ 72; ~ is when the sense of distinction and separation is absent 109; ~ is state of being (Mar. *prema hī asanyācī sthitī*

⁶² Sukhasaṃvāda, p. 353.

āhe)⁶³ 111 (cf. 246); devotion to the goal of freedom will make you ... live by active ~ 119; ~ is not a result, it is the very ground of being 186; of all the affections the ~ of oneself comes first 202; the very nature of the self is ~ 210; the pleasure to *be* is the simplest form of self-love which later grows into ~ of the self 215; ~ is a state of being rather than a state of mind 246; when you are ~ itself, you are beyond time ... in loving one you ~ all; in loving all, you ~ each 258; nearest experience to the Supreme is immense peace and boundless ~ 304; awareness is dynamic, ~ is being. Awareness is ~ in action 354; to act from desire and fear is bondage, to act from ~ is freedom 489; vastness beyond the farthest reaches of the mind ... is also ~ 530; ~ is boundless ... all is loved and lovable 530; – see also: infant; world

M is dead to body and mind 32; 259; 271; ~ is beyond universe 35; beyond being and non-being 54; ~ is both inside and outside the dream 117; ~ experiences pleasure and pain in consciousness, but is neither consciousness nor its content 123; ~ knows himself as I am and is all 123; M's nature is *satyam, śivam, sundaram* ('the true, good, beautiful') 136; M's working life was that of a cigarette-maker, helping people to spoil their health 149; ~ says to Q: "Trust me for a while and do what I tell you. If you persevere, you will find that your trust was justified" 168; ~ does not experience fear or greed, hate or anger ... 171; at the root of M's being is pure awareness, a speck of intense light which by its very nature radiates and creates pictures in space and events in time 180; ~ is not indifferent but impartial 185; ~ finds he has lost the mind irretrievably 221; M is pure consciousness 222; I used to sit for hours together with nothing but the 'I am' in my mind and soon peace ... became my normal state 239; ~ was born among meat-eating people and his children are eating meat 253; ~ like a dealer in wheat knows little about breads 256; unrealized people are born and die, but to ~ the world appears and disappears 264; ~ is beyond love even 264; ~ is like a cinema screen: clear and empty 267; ~ does not need to make an effort: the deed follows the thought 269; "I know myself as I am in

⁶³ Sukhasaṃvāda, p. 139.

reality. I am neither the body, nor the mind, nor the mental faculties: I am beyond all these" (M) 302; ~ is the witness only; he has no shape of his own 327; I know that I am all⁶⁴ 360; my Guru ordered me to attend to the sense 'I am' and to give attention to nothing else 375; M's Guru: "You are the Supreme Reality" 390f.; ~ cried when born and shall die laughing 418; for ~ death is a moment of jubilation 418; because time and space are in the mind, ~ is beyond time and space, eternal and omnipresent, 525; – see also: happening

mahad-ākāśa ('objective universe') is in constant movement 65; whenever a form (of ~) is infused with life, consciousness appears by reflection of awareness in matter 65; there is the material world (~) and the spiritual world (*paramākāśa*) 72; ~ is nature, the ocean of existences, the physical space 250

mahā-mantra ('Great Reminder'), see: I am

mahā-mṛtyu ('Great Death'), see: time

mango, yogi is like a green ~ 102

manifestation, see: consciousness; universe

mantra is energy in action 76; once the candle (of a ~) is lighted the flame (of awareness) will consume the candle 357

matter (*prakṛti*), Supreme is ... beyond ~ 38; consciousness (*jāñīva*) is ~ 104; imperfect spirit is ~, perfect ~ is spirit⁶⁵ 104; ~ is ignorance 116; reality is neither mind nor ~ 208; the personal is the root of ~ and the source of consciousness⁶⁶ 232; the totality of the perceived is ~ 251; consciousness is the subtle counterpart of ~ 265; 394; – see also: awareness; consciousness

matter-energy (*mahad-ākāśa*), see: reality

maturity, see: I am

māyā see: illusion

meat-eating, M was born among ~ people 253

meditation, primary purpose of ~ is consciousness of inner life 13; ~ is a *sattvic* activity aiming at elimination of *tamas* and *rajas* 14; 52

⁶⁴ „I know I am not any object, and that I am the impersonal functioning or experiencing of Totality.” (Veltheim 2001: 132).

⁶⁵ Sukhasaṃvāda, p. 121 *a-pūrṇa puruṣa mhañaje prakṛtī, pūrṇa prakṛtī mhañaje puruṣa*.

⁶⁶ Sukhasaṃvāda, p. 274 *te padārthāṃce ādikaraṇa āṇi jāñīvecā ugama asate*.

memory body or causal body is link between the successive body-knowers ... like a cloud 12; – see also: rebirth; sleep; Dunn 1994: 3, 55
memory (Mar. *smṛti*), lapse in ~ is no proof of non-existence 1; a gap in ~ is not necessarily a gap in consciousness 21; ~ creates illusion of continuity 3; illusion is based on ~ 23; unconscious ~ makes world familiar 24; *vyakti* ('outer self') is moved by ~ 75; world is built of ~ and imagination 86; ~ will become experience 211; no ~ of past pleasure or pain is left; each moment is newly born 295; the same person is not reborn. It dies for good, but its memories remain 381; – see also: consciousness; desire; – Dunn 1994: 103
metaphors: body as candle 110; blind man; butter; candle; child; cloth; cloud; cocoon; dark room; door; film; incense stick; leaf; mango; moon; ocean; parrot; pot of ghee; river; salt; screen (mind as ~); sheet of paper; snake; sun; life as train; window
mind (*buddhi*) naturally divides and opposes 8; (*citta*) 104; 115; inclusive ~ (Mar. *mana*) is love in action 8 (cf. 308); ~ creates abyss, heart (Mar. *hṛdaya*) crosses it 8; when ~ is quiet we can know ourselves as pure witness 14; memory is in the ~; the ~ continues in sleep 17; screen of the ~ 46; 384; as soon as the ~ is ready, the sun shines in it 54; causality is in the ~ only 61; 115; prompted by desire ~ creates a world for its fulfilment 86; restless ~ makes Śiva dance 92; past and future exist in the ~ only 115; time and space are in the ~ 115; right use of ~ is in the service of love, of life, of truth, of beauty 128; ~ is a collection of transitory states and thus unreal 134; ~ means disturbance, restlessness itself is ~ 142; there is no 'I am' without ~⁶⁷ 163; ~ is nothing else but the self⁶⁸ 204; ~s are just waves on the ocean of consciousness 221; M finds he has lost the ~ irretrievably 221; ~ is interested in what happens, while awareness is interested in the ~ itself 221; all illness begins in the ~ 226; because of the imperfections of the ~ ... it takes itself to be the body, not the Self 274; when the ~ is quiet, you can go beyond it ... all else will happen rightly, once the ~ is

⁶⁷ "The mind and the body are the mechanisms that make the experience of being possible. Without them, how would you know 'I am'?" (Veltheim 2001: 103).

⁶⁸ Sukhasaṃvāda, p. 240: *mana dusaryālā jāṇūna tadrupa (!) hote*.

quiet 311; whatever is conceived by the ~ is false for it is bound to be relative and limited 315; ~ covers up reality without knowing it 344; the body depends on the ~, and the ~ depends on consciousness 434; only your ~ prevents self-knowledge 517; there is no such thing as mind (Mar. *mana*)⁶⁹ 517; misunderstanding is the ~'s very nature 520; ~ cannot go beyond itself; it must explode 521; the ~ happens to M; M does not happen to the mind 525; – see also: awareness; body; consciousness; destiny; ignorance; incense stick simile; M; screen; space; yoga

mirror reflects image but image does not improve ~ 330

mokṣa-saṃkalpa 'determination to be free from the false' 292; – see also Balsekar 2005: ch. 29

mother, own ~ not needed to give you birth; it could have been another woman 10; giving one's ~ trouble by birth 158

mumukṣutva ('powerful inner urge') makes self seek its source 110 (cf. Dunn 1994: 79)

name and form (*nāma-rūpa*), i.e. person, all ~s are but transitory waves on the ocean of consciousness 392

nav nāth, see Nine Masters

*neti neti*⁷⁰ 75

Nine Masters (*nav-nāth*) 500f.

nirguṇa ('unmanifested'), manifested (*sa-guṇa*), individuality (*vyakta*) and personality (*vyakti*) are mere words, ... mental attitudes without reality 89

nisarga yoga, see: realization

nivṛtti ('path of return'), naughting oneself is necessary for ~ 86; 'way of returning' 103; when one finds ~ one abandons all motives, for his interest in the world is over 139f.

'No man is an island' (John Donne, Meditation XVII; 1624) 383

non-duality, see: bliss

non-doer, *jñānī* is a ~ 87; 481

⁶⁹ Sukhasaṃvāda, p. 631: *mana mhaṇūna mokale vastū nāhī*.

⁷⁰ Slaje 2010.

non-self, see: witnessing

nothingness⁷¹, reject what you are not, till the real Self emerges in its glorious ~, its not-a-thing-ness 526

now, when past and future are seen in the timeless ~, the idea of causality loses its validity 10; M is in his own state (*sva-rūpa*) timelessly in the ~ 16; feeling 'I am the body' arises ~ 134; memory of yesterday is ~ only 134; there is a beginning: ~ 134; life is ~ only 259; reality is timeless, ever in the ~ 316; being applies to the ~ only 528; – see also: Self

ocean, M is ~ of consciousness in which all happens 222; *mahad-ākāśa* is ~ of existences 250; as all waves are in the ~, so are all physical and mental things in awareness 261; realize yourself as the ~ of consciousness in which all happens 310; – see also: life; mind; salt

outer, see: inner

pain (Mar. *duḥkha*), cause of ~ is abysmal stupidity of mankind (Mar. *mānava-jātīcā agādha veḍepaṇā*)⁷² 115; ~ and pleasure happen 165; to understand suffering you must go beyond ~ and pleasure 383; – see also: pleasure

painter, consciousness is the greatest ~ 60

Parabrahman (Supreme Reality) is what is beyond universal consciousness and universe 35; ~ is spontaneous state beyond being and not being 36f.; *sa-guṇa* and *nirguṇa* are one in ~ 489

paramākāśa (Absolute), M stands in ~ 15; 62 ('Great Expanse'); there is the material world (*mahad-ākāśa*) and the spiritual world (~) 72; M takes his stand where ~ ('nothing')⁷³ is 86; in ~ consciousness begins to stir and wakes up the mind (*cid-ākāśa*) which projects the world (*mahad-ākāśa*), built of memory and imagination 86; ~ is the timeless and spaceless reality 251; – see also: Absolute; Supreme

parrot, a dim-sighted man will not see a ~ on the branch of a tree 124

⁷¹ "This consciousness that I am, that I exist, that concept has turned into nothingness." (Nisargadatta 2003: 84).

⁷² I thank Prof. Catharina Kiehnle of Leipzig for checking this expression in the Marāṭhī text.

⁷³ Sukhasamvāda, p. 100 *jete kāhīca nāhī asā paramākāśāta mī ubhā āhe*.

particular (individual ?), the ~ (Mar. *viśiṣṭa vyakti*) is born and reborn 184;

– see also: person

past, see: future

perception is recognition and involves memory 23

person (*vyakti*) is shadow of reality 33; in reality there are no ~s⁷⁴ 37; 56; 204; 343; 441; ~ is a projection of the knower onto the screen of the mind 46; ~ is never the subject 64; 'I am This' is the ~ 71; personality (*vyakti*) is a product of imagination; self (*vyakta*) is the victim of this imagination 143; ~ and witness are modes of consciousness 190; being a ~ is due to the illusion of space and time 205; ~ comes into being when there is a basis for it, a body 232; liberation is always from the ~, never of the ~ 343; the ~by itself (sic!) will not become the witness ... (he) can stay in the darkness of ignorance for ever unless the flame of awareness touches it (! him?) 357; desire to be the particular makes one into a ~ with all its (!) personal past and future 418;– see also: light; witness

pleasure, search for ~ is cause of pain 20; ~ and pain are states of mind 121; 249; M experiences ~ and pain in consciousness 122f.; pain and ~ go always together 145; – see also: desire; witness

pot of ghee, when ~ breaks the ghee can be transferred to another pot 154; – see also: person

prajñā is un-selfconscious knowledge of life 37

pravṛtti ('outgoing path') 86; 'way of outgoing' precedes the way of returning (*nivṛtti*) 103

premākāśa ('universal heart') = *cid-ākāśa* 72

present has stamp of reality 6f.

psyche, being conscious of oneself, unknown to one, one's ~ will undergo a change 125

pure being (*a-vyakta*) is Great Expanse (*paramākāśa*) 62; awareness and matter are the active and passive aspects of pure ~ 483;

pure witness, see: mind

puruṣa ('spirit'), consciousness is ~ 104; – see also: matter

⁷⁴ Ramaji 2014: 161.

rajas ('motivity') 14; *tamas* and ~ 125; – see also: meditation

Rāmaṇa maharṣi, see: reality

Real, the ~ is independent 59; everything is subjective, but the ~ is objective (Q) 63; the ~ cannot be described, it must be experienced 159; ~ exists and is not of the nature of witness-consciousness 176; the witness is the reflection of the ~ in all its purity 176; one cannot know one's ~ being 336; ~ is simple, open ... (definition) 340; nothing perceivable is ~ 354; knowledge of the ~, the Self, is a state of mind 422; only the ~ is 439; we miss the ~ by lack of attention and create the unreal by excess of imagination 489

reality, the present has stamp of ~ 6f.; Supreme ~ is ... not a cause of everything ... everything is uncaused 11; ~ does not die in death 12; in ~ there are no persons 37; deep silence of ~ 37; ~ consists of matter-energy (*mahad-ākāśa*), consciousness (*cid-ākāśa*) and pure spirit (*paramākāśa*) (Q) 55; knowledge of ~ is inherent in man's true nature 77; ~ is the ground (*ādhara*) of experience 106; in ~ all is here and now and all is one 115; ~ is beyond the subjective and objective, it is not their origin 145 (cf. ~ is all and nothing 208); give attention to ~ within you and it will come to light. It is like churning the cream for butter 155; Rāmaṇa maharṣi was/is the Absolute ~ 157; when ~ explodes in you, it is God experiencing you ... ~ is not the result of a process, it is an explosion 189; ~ is not an event, it cannot be experienced 190; 368; once you have awakened into ~, you stay in it 192; ~ is all and nothing ... neither subjective nor objective, neither mind nor matter, neither time nor space⁷⁵ 208; in ~ nothing happens 234; 406; 438; ~ is timeless 234; ~ of *cit* 255; ~ is indefinable and indescribable 287; in darkness and silence ~ is found 305; reading books does not help to find ~ 313; ~ is neither sensory nor conceptual, neither of the body nor of the mind though it includes and transcends both 318; in ~ there is only perception 340; ~ is beyond consciousness⁷⁶ 344; ~ is immovable and yet in constant movement like a mighty river 393; in ~ we are all creators and creatures of each other ... bearing each other's burden

⁷⁵ Deutsch 1969: 18f.

⁷⁶ Wolff 2009: 9; Dunn 1994: 88.

415; when the mind is quiet, it reflects ~ 484; – see also: Absolute; awareness; destiny; future; Guru; *jñānī*; mind; *nirguṇa*; now; salt; Supreme

realization of M at 37 of age 30; at ~ M was free of desire and fear 30; definition of ~ by Q 48; when one is fully matured, ~ is explosive 113; 189; all ~ is only sharing 173; guru can give ~ without words 195; ~ cannot be speeded up; it will just happen 216; in the preparation (*sādhana*) can be progress, but ~ is sudden 332 (cf. 113); witness makes ~ desirable and attainable 357; for ~, understanding is essential 400; – see also: faith; I am; person

realized man is the world ... property-less ... ego-less 101; a fully ~ conscious of his divinity (*sva-rūpa*) is hard to find 301;

rebirth, without breach in continuity there is no ~⁷⁷ 30; existence means becoming, change, birth and death and birth again⁷⁸ 62; just as one dies and emerges into another life, so do the worlds of desire and fear dissolve and disappear 87; one must die in order to live⁷⁹ 89; the personal identity is transferred from body to body⁸⁰ (Q). All right (M) 154; reborn in a new body, where is the world formerly experienced?

⁷⁷ Classical Theravāda assumes immediate rebirth without intermediate state. For rebirth the Buddha states three things as conditional: conception, a fertilized egg and the presence of a *gandhabba*. The commentaries explain this word by *vijñāna* (‘consciousness’), Cone’s *Dictionary of Pāli* by ‘impulse or entity which takes (re)conception’, but ‘spiritual life of a dead person’ would be better (cf. identity of a dead man, supra), for the Vedic *gandharva* is associated with the *pitaras*, *ancestors*, the past, that is (Doniger O’Flaherty 1980: 221). „All the later [than the beliefs present in early Vedic times] systems of Indian thought agree that *karma* is operative in life; they disagree only about *what* it is that transmigrates and about *how* it takes place; *that* it takes place is accepted.” (Deutsch 1969: 68, note 4). Balsekar 1989: 182: „When ... the body dies ... the mental conditioning ... of thoughts, desires, ambitions, etc. remains in the totality of the Mind in Consciousness. At a point in the evolution of the total functioning it will be the cause of another psychosomatic mechanism which will be created in due course.”; – do, 2003: 17: „There was no rebirth, there is no rebirth, there will never be rebirth – this is the truth!” (unspecified quote of Rāmaṇa Maharṣi). – Balsekar 2005: ch. 41; Dunn 1994: 58.

⁷⁸ Cf. Bhagavadgītā 2,27. Nisargadatta 2003: 36: „When the body is not available we call it death. Then again a rebirth! Rebirth of what? Of the five-elemental play! There is no birth of a certain personality, of this or that fellow.”

⁷⁹ Rushdie 1988: 3, 15, 31 et passim: „To be born again, first you have to die“.

⁸⁰ Balsekar 1989: 29” „the personal consciousness moves from body to body in the process of evolution until it realizes its true nature of universality (enlightenment).”

In the present body the old body is merely an idea 155; identity of a dead man continues in another body and yet does not 156; the particular⁸¹ (Mar. *viśiṣṭa*) is born and reborn 184; ~ implies a reincarnating self, but there is no such thing⁸² 262; 293 (Q); one must return to one's original state before a new name and form⁸³ can emerge. Death is essential for renewal 354; unfulfilled desires are carried over into the next birth 381; the same person is not reborn. It (sic!) dies and dies for good 381; when the body is no more, the person disappears completely without return, only the witness remains and the Great Unknown 400; – see also: death; identity; life

reincarnation, see: rebirth

religion, recorded ~s are mere heaps of verbiage 512

“Resist not evil”, quote of NT Matthew 5,38-42, 350

rest (Mar. *viśrāntī*) as a state of mind 104; – see also: *ātmârāma*; *cid-ârāma*

river, of life⁸⁴ flows between banks of pain and pleasure 6; you are the motionless witness of the ~ of consciousness 199; 305; 312: mind is like a ~ flowing in the bed of the body 221 (cf. 403); – see also: ‘I am’; reality; *sat-saṅga*

rope, see: snake

sac-cid-ānanda ‘Beingness–Awareness–Happiness’ of the Self 66

sad-anubhāva (‘experience of reality’), the experience of realization is not ~, but of harmony (*satvānubhāva*) of the universe 332

Sadā-śiva, see: enlightenment

*sad-guru*⁸⁵, your own self is your ultimate teacher (~). The outer teacher (Guru) is merely a milestone. It is only your inner teacher, who will

⁸¹ Individual?

⁸² Veltheim 2001: 91.

⁸³ I.e. person. – Wolff 2009: 21: „When you leave the body Atma (soul) becomes one with Brahman.”; Muruganār 1990: 366: „Attainment of Kaivalya is resurrection after death. ~ is the immeasurable silence of non-dual Being.”

⁸⁴ This metaphor was also used e.g. by Liz Casebolt and Jonathan Butler in poems (Google).

⁸⁵ „The Sat-guru embodies the non-dual Absolute „within“ duality. In Sat-guru even identification *with* the body has ceased. This means that prejudice is absent and so it is only the Sat-guru that can be considered to be the embodiment of full enlightenment.” (Veltheim 2001: 91).

walk with you to the goal, for he is the goal 51; it is the inner Guru (~) who takes you to the Outer Guru, as a mother takes her child to a teacher 272; 358; ~ beginningless, changeless, the root of being ... is the only reality 374; 426; 447

sādhana ('practice which produces success (*siddhi*)', 547)⁸⁶: hold on to 'I am' and let go all else 93; ~ is enquiring what is permanent in the transient 135; ~ consists in reminding oneself forcibly of one's pure being-ness 135; your ~ is to be; the doing happens 236; there can be progress only in the ~ ('preparation') 332; – see also: cocoon; realization

sa-guṇa ('manifested'), see: *nirguṇa*

salt, just as the taste of ~ pervades the ocean ..., so every experience gives M the touch of reality 92

samādhi is beyond experience. It is a qualityless state 365

saṃvid, see: awareness

sat ('being'), see: *cit*

sat-saṅga (company of the truly good; noble friendship) is supreme remedy for all ills 110; the liberating action of ~ will take you to the river, but crossing is your own 285; 'noble company' 305;

sattva (truth, goodness, harmony, beauty') manifests spontaneously and effortlessly 14; awareness is ~ 14; *tamas* and *rajas* must be conquered before ~ can appear; it will all come in due course, quite spontaneously 140; ~ is the radiance of your real nature beyond the mind 394; – see also: clarity

sattvānubhāva ('harmony of the universe') 332, see: *sad-anubhāva*

saw dust, idea of enlightenment acts like a burning match in a heap of ~ 100

screen, onto the ~ of the mind destiny forever projects its pictures, memories of former projections and thus illusion constantly renews itself 234; M is like a cinema ~: clear and empty 267; ~ of desire and fear 286; ~ does not change 384; – see also: destiny; film; light; M; mind; person

⁸⁶ 'Accomplishment; fruit, result' (MW). – Balsekar 2003: 68ff.

seed of spiritual life grows in silence and in darkness until its appointed hour 114

Self (*jīvātman*)⁸⁷, know your ~ 27; ~ as only reality 29; 68; inner ~ (*vyakta*) 74; inner ~ is the source of inspiration, outer ~ is moved by memory 75; desire is only love of ~ 75; ~ expresses itself in action 76; ~ by its nature knows itself only 110; battered, ~ learns to look out (*viveka*) and to live alone (*vairāgya*); a powerful inner urge (*mumukṣutva*) makes ~ seek its source 110; be like an infant with nothing standing between the body and the self 215; ~ is peace 142; ~ (*vyakta*) is victim of imagination (see: person) 143; ~ is beyond knowledge and power 147; nature of ~ is pure awareness 147; there is but one ~: it is always *now* 188; the ~ is single and you are that ~ 188; ~ can exist without body and mind 210; there is no reincarnating ~ 262; personal ~ by its very nature is constantly pursuing pleasure and avoiding pain 277; body defines the outer ~, consciousness the inner ~, and in pure awareness the Supreme is contacted 294; ~ based on memory is momentary 333; the ~ makes the experience actual 334; – see also: real; rebirth; happiness; *sac-cid-ānanda*; witnessing

self-enquiry, the movement of ~ is ‘This I am not – what am I?’ 526

self-image (Mar. *sva-pratimā*) survives after death 157

self-knowledge (knowledge of ,I‘) impossible 2; ~ is knowledge of what one is not 480; to know that you are neither in the body nor in the mind, though aware of both, is ~ 518; – see also: clarity; experience; mind; self

self-realization⁸⁸ is the knowledge of one’s conditioning and the awareness that the infinite variety of conditions depends on our infinite ability to be conditioned and to give rise to variety 177; there are no steps to ~ 331

sex is energy, ~ is blind 111

shape (*rūpa*) see: fear

sheet of paper, see: world

sin, see: destiny; life

⁸⁷ Deutsch 1966; 1969: 47ff.

⁸⁸ Veltheim 2000: 167ff.

six enemies of the mind 218

skin to sit on 150; 157

sleep is lapse in memory 11; M is aware of being asleep 28; – see also:
deep ~

snake in the rope as necessary condition for seeing the rope⁸⁹ 175

soul (Mar. *ātmā*), if you have a body, you must have a ~ 254

space, reality is neither time nor ~ 208; ~ and time are the body and the
mind of the universal existence 483; – see also: awareness

spirit, perfect matter is ~ 104; – see also: *puruṣa*

spontaneity 54; – see also: spontaneous

spontaneous, hold on to 'I am'... it all comes ~ly⁹⁰ 332; – see also: body;
consciousness; Parabrahman; *sattva*; suddenly

state of being (*ātmārāma*), undisturbed ~ is bliss, disturbed ~ appears as
the world 106; love is a ~ (*asaṇyācī sthiti*) 111; *asaṇyācī avasthā* 246

state of mind (Mar. *mānasika avasthā*), experience is a ~ while being is no ~
106; love is a state of being rather than a ~ 246; bodily existence is a ~,
a movement in consciousness 327; knowledge of the real, the self, is
a ~ 422

state of witnessing, see: witnessing

subject, see: witnessing

suddenly, fruit falls ~, ripening takes time 169; just as at birth you
discover the world ~, as ~ M discovered his real being 191f.; – see also:
spontaneous

suffering, the cause of ~ is in the identification of the perceiver with the
perceived ... ~ is a man-made thing 381; selfishness is the cause of ~ 474;
in Hindu tradition ~ is brought about by destiny which is merited (Q)
383; – see also: happiness

Supreme (*a-vyakta*) is neither conscious nor unconscious 37; ~ is uncaused,
independent, beyond time and space, mind and matter 38; 231; ~
makes everything known, itself remaining unknown 66; in pure
awareness the ~ is contacted 294; in the ~ the witness appears 296; ~
(*paramākāśa*) imparts reality to whatever comes into being 303;

⁸⁹ Balsekar 1989: 13; Rambachan 2015: 133.

⁹⁰ Balsekar 1989: 15 and 199f.; Veltheim 2001: 27.

integrity of the desire for the ~ is by itself a call from the ~ 304; fearlessness is the door to the ~ 353; – see also: guru; love; M *sva-rūpa* ('self'), M is in his own state (~) 16; *sad-guru*, the inner teacher, is ~ 51; M realized his ~ within three years 52; true virtue is divine nature (~) 72; a fully realized man conscious of his divinity (~) is hard to find 301; – see also: child

tamas ('inertia'), ~ and *rajas* ('motivity') 14; 'darkness' and 'restlessness' 125; – see also: meditation

time is a succession of moments appearing out of nothing and disappearing into nothing, never to reappear 69; very ideas of beginning and ~ are within consciousness 133; reality is neither ~ nor space 208; birth and death are but points in ~ 254; ~ is death 259; ~ and space are in the mind only 260; ~ will come to an end; this is called Great Death (*mahā-mṛtyu*) 361; when ~ comes faith comes 377; – see also: life; rebirth; space

transmission of energy: the highest gift is the gospel of enlightenment⁹¹ 185; *jñāna* can be transmitted from one man to another: the words of a *jñānī* have the power of dispelling ignorance in the mind⁹² 193; Guru can give realization without words⁹³ 195; entering into mind and heart (Mar. *hadaya*) of another man and share his experience requires special training 256

tr̥ṣṇā ('desire'), nature of ~ is to prompt the mind to create a world for its fulfilment 86; – see also: desire

trust, see: Guru; M

truth, action is the test of ~ 400

turīya ('fourth state') is solid, steady, changeless, beginningless and endless, ever new 63; 68; ~ is a state of pure witnessing and detached awareness 124; M is in the state of awareness (~); when this awareness turns upon itself, it may be called the Supreme State (*turīyâtīta*)⁹⁴ 296;

⁹¹ Sukhasaṃvāda, p. 219 *ātma-vidyece dāna sarva-śreṣṭha āhe*.

⁹² Ramaji 2014: 166; Dunn 1994: 21.

⁹³ Cf. Muruganār 1990: 286.

⁹⁴ Cf. Muruganār 1990: 938f.

to be the point of light tracing the world is ~; to be the light itself is *turīyâtīta* 393; – see also: consciousness; – Dunn 1994: 84

unconscious, M is aware of being ~ 29; the ~ is destiny 399

unique, see: identity

universal consciousness ... is the nameless, contentless, effortless and spontaneous state, beyond being and non-being 35f.

universal life, definition of ~ : every existence is M's existence ... 318

universe (*mahad-ākāśa*) is complete 8; the entire ~ contributes to the existence of even the smallest thing 9; ~ is a manifestation with infinite potentialities 9; things are as they are because ~ is as it is 11; ~ exists only in consciousness (*cid-ākāśa*)⁹⁵ 15; M is beyond ~ 35; in every event the entire ~ is reflected 186; the entire ~ contributes incessantly to your existence. Hence the entire ~ is your body 253; entire ~ is reflected in man and the power to control the ~ is waiting to be used by him 270; in the immense space a tiny atom of consciousness floats which contains the entire ~ 258; ~ swims in all-embracing emptiness like a cloud in the blue sky 346; for whatever happens, the whole ~ is responsible and you are the source of the ~ 347; when you are infected with the 'I am the body' virus, a whole ~ springs into being 347; ~ is full of action, but there is no actor 400; at the root of the ~ there is pure awareness, beyond space and time, here and now 483; in this ~, when one thing changes, everything changes 490; – see also: body; consciousness; M

viveka-vairāgya ('discrimination and detachment'), through practice of ~ pure being emerges as natural state 90; diseases of living are cured by ~ ('intelligent detachment') 116; ~ ('actual work of insight and detachment') is yours 252; – see also: self

void is eternal potential 30; 164; ~ is beyond being and non-being 392 (cf. 378)

vyakta ('inner self'), yoga is the work of ~ on the outer self (*vyakti*) 74; ~ is the source of inspiration 75; ~ ('individuality') is a mental attitude

⁹⁵ Balsekar 1989: 17.

without reality 89; ~ is the super-personal 231; ~ is witness (Q) 250; ~ = *avyakta* 251; 293; – see also: *a-vyakta*

vyakti ('outer self'), yoga is the work of the inner self (*vyakta*) on the outer self (~) 74; ~ is moved by memory 75; ~ ('personality') is a mental attitude without reality 89; ~ is the personal 231; 250; 293; what *avyakta* reveals is ~ 251

waking up, on ~ the world suddenly appears (Q) 1; on ~ the sense 'I am' comes first 1

waters of existence, awareness is the reflection of the light on the ~ 199; ~ of life are thundering over the rocks of objects 250; – see also: consciousness

'What I am', see: destiny

'Who am I', the question ~ has no answer in consciousness and therefore helps to go beyond consciousness; no experience can answer it, for the Self is beyond experience 136; if witnessing you ask yourself: ~ the answer comes at once though wordless and silent⁹⁶ 303; 'I am' is the ultimate fact; ~ is the ultimate question to which everyone must find an answer 477

'why', don't ask ~, ask 'how' 344 (but cf. 190)

window, one does not tidy up a dark room, but opens the ~s first 150; ~ is absence of wall giving air and light because it is empty 260

witness, ~-consciousness is not permanent 11; 'I am' as ~ (Q) 52; ~ is the door through which you pass beyond 52; You are always the Supreme which appears at a given point of time and space as the ~, a bridge between the pure awareness of the Supreme and the manifold consciousness of the person 64; the idea 'I am this body' dies with death, the ~ does not 157; the one ~ reflects itself in the countless bodies as 'I am' 157; the ~ merely registers the presence or absence of experience; it becomes an experience when the thought 'I am the ~' arises 164; the real ... is beyond the ~, but to enter it one must first realize the state of pure witnessing 176; only the ~ is real, call him Self or *Ātman* 178; 183; freeing yourself from feeling and thinking you go

⁹⁶ Cf. Muruganār 1990: 404.

beyond them. Your personality dissolves and only the ~ remains. Then you go beyond the ~. Do not ask how it happens 190; person and ~ are modes of consciousness. In the former you desire and fear, in the other you are unaffected by pleasure and pain 190; ~ is not a person 232 (cf. 351); in the Supreme the ~ appears which creates the person and thinks itself as separate from it. The ~ sees that the person appears in consciousness, which again appears in the ~ 296; ~ who is enmeshed in what he perceives is the person 351 (cf. 232); ~ makes realization desirable and attainable 357; ~ is merely a point in awareness 399; ~ is that which says 'I know', which is limited 400; know yourself to be the changeless ~ of the changeful mind 507; – see also: awareness; consciousness; *jñānī*; knower; mind; real; river

witnessing is essential for the separation of the self from the non-self 27; *turiya* is a state of pure ~ 124; if in the state of ~ you ask yourself: "Who am I", the answer comes at once, though wordless: cease to be the object and become the subject of all that happens 303; ~ is primarily awareness of consciousness 324; true awareness (*saṁvid*) is a state of pure ~ 382; – see also: witness

world (*mahad-ākāśa*) has no cause⁹⁷ 39; different ~s of M and unrealized persons 79; 81; mind projects ~ 86; ~s of desire and fear dissolve and disappear 87; ~ is a collection of memories 93; realized man is the ~ 101; disturbed state of being appears as ~⁹⁸ 106; ~ and self are one and perfect 140; don't identify with the ~ 156; to the Self the ~ is a colourful show 179; in M's ~ nobody is born and nobody dies 182; the ~ comes into being only when one is born in a body 207; ~ is like a sheet of paper on which something is typed 225; ~ of action is a single whole in which all affects all 400; the ~ is made of rings. The hooks are all yours 241; ~ is not objective 252; ~ is a child of love 264; all that lives works for protecting, perpetuating and expanding consciousness. This is the ~'s sole meaning and purpose 275; – see also: consciousness; desire; 'I am'; memory; waking up;

⁹⁷ Nisargadatta 2003: 78: „the world is not; it is a mere appearance.”

⁹⁸ On the „devaluation of the world“ in Advaita see Rambachan 2015: 133ff.

yoga, purpose of ~ is to undo in the reflection, in a separate body of the one reality, the confusion of the unlimited and the limited which is taken to be the same 12; ~ is the work of the inner self (*vyakta*) on the outer self (*vyakti*) 74; no defeat in ~ 112; ~ is not an attribute, nor a state of mind 142; ~ is to stay with 'I am' 155; harmlessness is most powerful form of ~ 173; clarification of the mind is ~ 231; ~ is the process of deliberate, self-imposed change (Q) 521; self-awareness is ~ 532; – see also: *nisarga* ~
yogī is like a green mango (Q) 102

Bibliography

- BALSEKAR 1989 = Balsekar, Ramesh S., *The Final Truth. A Guide to Ultimate Understanding*. Redondo Beach(California) 1989.
- BALSEKAR 2003= Balsekar, Ramesh S., *It So Happened That*. Ed. Mary Ciofalo. Watkins Publ. London 2003.
- BALSEKAR 2005 = Balsekar, Ramesh S., *Pointers from Nisargadatta Maharaj*. 3rd ed. by Jan Hailey. The Acorn Press, Durham 1999 (many reprints. 1st ed. Bombay: Chetana, 1982).
- CĀŪS 2017 = Cāūs, Abdussalām, *Marāṭhī-Ingrazī ḍikśanarī*. Salaamchaus, Nagpur 2017.
- CICOVACKI 2017 = Cicovacki, Predrag & Kendy Hess, *Nonviolence, As Way of Life. History, Theory, Praxis*. 2 vols. Motilal Banarsidass. Delhi 2017.
- DESPANDE1996 = Deshpande, Madhav K., *Marathi-English Dictionary*. Suvichar Prakashan Mandal. Pune 1996.
- DEUTSCH 2005 = Deutsch, Eliot, and Rohit Dalvi, *A new Sourcebook of Advaita-Vedanta*. World Wisdom. Bloomington (Indiana) 2005.
- DEUTSCH 1966 = Deutsch, Eliot, “The self in Advaita-Vedanta”, *International Philosophical Quarterly* VI,1.
- DEUTSCH 1969 = Deutsch, Eliot, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*. University of Hawaii Press. Honolulu 1969.
- DHONGDE 2016 = Dhongde, Ramesh V., *Oxford English-Marathi Dictionary*. New Edition 2003. Oxford University Press. Oxford 2016.
- DIKSHIT 1973 = Dikshit, Sudhakar, see: Nisargadatta.

- DONIGER 2009 = Doniger, Wendy, *The Hindus. An Alternative History*. Oxford University Press. Oxford 2009.
- DONIGER O'FLAHERTY 1980 = Doniger O'Flaherty, Wendy, *Karma and rebirth in Classical Indian traditions*. University of California Press = Motilal Banarsidass. Delhi 1983.
- DONNE 1624 = Donne, John, *Devotions upon emergent occasions and several steps in my sickness – Meditation XVII*.
- DUNN 1994 = Dunn, Jean (ed.), *Consciousness and the Absolute*. The final talks of Sri Nisargadatta Maharaj. The Acorn Press. Durham, North carolina 1994.
- LIQUORMAN 1999 = Liquorman, Wayne, *Acceptance of What Is, a story about nothing*. Advaita Press. Delhi 1999.
- LUCAS 2014 = Lucas, Phillip Ch., "Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and Their Traditional Modern Avaita Critics", In: *Nova Religio* 17,3: 6-37.
- MURRAY 2014 = Murray, Rich, see: Ramaji.
- MURUGANĀR 1990 = Muruganār, *The Garland of Guru's Sayings*. Ramanasramam. Tiruvannamalai 1990
- MW = Monier Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press . Oxford 1899 (often reprinted: Motilal Banarsidass. Delhi 1990).
- NISARGADATTA 2012 = Nisargadatta Maharaj, *Sukhasaṃvāda*.⁹⁹ 4th ed. Satīṣ bhā. Āvhaḍ. Naupāḍā, Ṭhāṇe. Sachin Kshirasagara. Pune 2012.
- NISARGADATTA 1973 = Nisargadatta Mahārāj, Sudhakar Dikṣit (ed.) and Maurice Frydman (trsl.), *I am That. Talks with Sri Nisargadatta Maharaj*. Chetana. Bombay 1973; Acorn Press. Durham 1982 and reprints (1988; 1999).
- NISARGADATTA 1987 = Nisargadatta Maharaj and Sudhakar Dikshit (ed.), *The Nectar of Immortality. Sri Nisargadatta Maharaj's Discourses on the Eternal*. Motilal Banarsidass 1987 (repr. 2008).
- NISARGADATTA = Nisargadatta Maharaj and Robert Powell (ed.), *The Experience of Nothingness. Sri Nisargadatta Maharaj's Talks on Realizing the Infinite*. Motilal Banarsidass. Delhi 2003.

⁹⁹ Marāṭhi original of *I am That* available only with Sachin Kshirsagar in Pune.

- POWELL 1987 = Powell, see: Nisargadatta.
- RAMAJI 2014 = Ramaji, 1000. *The Levels of Consciousness and a Map of the Stages of Awakening for Spiritual Seekers and Teachers*. Ramaji Books. San Diego (Ca.) 2014
- RAMBACHAN 2006 = Rambachan, Anantanand, *The Advaita Worldview: God, World and Humanity*. New York Press. Albany 2006.
- RAMBACHAN 2015 = Rambachan, Anantanand, *A Hindu Theology of Liberation. Not-Two is Not One*. Suny Series in Religious Studies: State University of New York. New York 2015.
- RANJIT 2009 = Ranjit Mahārāj, see: Wolff.
- RUSHDIE 1988 = Rushdie, Salman, *The Satanic Verses*. Penguin. London 1988.
- SHARMA 1995 = Sharma, Arvind, *Philosophy of religion and Advaita-Vedanta*. Pennsylvania State University Press. Old Main. State College (PA) 1995.
- SIDDHARAMESHWAR 2014 = Siddharameshwar, *Golden Day Or Perfection of Material Science*. North Charleston (S.C.) 2014 (1st ed. 1926).
- SLAJE 2010 = Slaje, Walter, *Néti Néti. On the meaning of an Upanisadic citation of some renown in Hindu texts and Western minds*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 2010, 4. Steiner Verlag. Stuttgart 2010.
- SUKHASAMVĀDA 2012 Sukhasamvāda, see: Nisargadatta.
- VELTHEIM 2000 = Veltheim, Esther, *Beyond Concepts: The Investigation of Who you are Not*. PaRama. Sarasota (FL) 2000.
- VELTHEIM 2001 = Veltheim, Esther, *Who am I? The seeker's guide to nowhere*. PaRama. Sarasota (FL) 2001.
- WILLIAMS 1899 = see MW
- WOLFF 2009 = Wolff, Robert (compiler; ed. unknown), *Illusion vs. Reality*. Volume I. Dialogues with Shri Ranjit Maharaj. Sadguru Publishing. New Delhi 2009.

Dokąd prowadzi droga środka Nagardżuny?

STANISŁAW JAN KANIA

I. Wstęp

Filozofia zaczyna się od zdumienia, jak mówi Platon ustami Sokratesa – zdumienia, które rodzi wątpliwość w (nie)wiedzę opartą na codziennym, tj. przednaukowym, doświadczeniu. W obliczu owej wątpliwości pojawiają się pierwsze pytania filozoficzne: co wiem? czy wiem? czy mogę wiedzieć? jak mogę wiedzieć? Każda filozofia, zadając kolejne pytania filozoficzne stwarza swój język i wypracowuje swoją metodę, tj. jednocześnie decyduje o tym, jak owe pytania zadaje. Gdyby metoda filozoficzna była zapożyczona bądź uprzednia względem pytania, wówczas filozofia już przed jego zadaniem dysponowałaby dużą porcją odpowiedzi. Filozofia wychodzi zatem obowiązkowo od bezprzesłankowości – odzierając doświadczenie potoczne ze wszystkiego, w co można zwątpić filozofujący dociera do jednego i jedyne aksjomatu filozofii, jestestwa.

Rozumienie bycia jest podstawą nie tyle filozofowania, ile myślenia o czymkolwiek. Nie można jej zredukować, co pokazuje klasyczna parmenidejska definicja bytu – byt to *jest* to, co *jest*. Definiowanie *idem per idem* jest tu nieuniknione, ale przecież zrozumiałe i usprawiedliwione. Siłą rzeczy każda definicja będzie zawierać w sobie odwołanie do bycia. I tak jak wokół bycia skonstruowany jest język codziennego doświadczenia, tak i wokół niego skonstruowany będzie język filozofii.

Reasumując, wychodząc od odartego z przesłanek doświadczenia filozofia zadaje pytania o strukturę rzeczywistości, możliwości jej

poznania itp., jednocześnie tworząc swój język do opisu owej struktury itp. i opracowując metodę badania przedmiotów dociekania filozoficznego (i samej siebie), by ostatecznie odnaleźć (różnie pojmowaną) prawdę.

Nagardżuna (Nāgārjuna, ok. II-III w. n.e.) wyprowadza jednak madhjamakę (*madhyamaka*), czyli ‘drogę środka’, jak nazywa swoją szkołę¹, z owego punktu końcowego dla tak wytyczonego procesu filozoficznego, a swój (czy raczej przez siebie przedstawiony buddyjski²) antyfilozoficzny zwrot wykonuje w sposób szczególny dla siebie i swoich kontynuatorów.

W niniejszym artykule³ nakreślam ów zwrot oraz staram się odpowiedzieć na pytanie: czy przyjęta interpretacja kluczowej dla myśli Nagardżuny koncepcji dwóch prawd (*dve satye, satya-dvaya*) powinna nieść implikacje dla rozważań nad soteriologicznym wymiarem drogi środka, czy też odwrotnie – to odpowiedź na pytanie *dokąd* rzuca światło na *którędy*?

II. Punkt wyjścia drogi środka

W swoim fundamentalnym dziele pt. *Podstawowe strofy o drodze środka* (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, dalej: MMK) Nagardżuna występuje przeciwko realizmowi metafizycznemu niektórych szkół wczesnego buddyzmu indyjskiego – przede wszystkim reprezentowanemu przez szkołę sarwastiwady – i szkół niebuddyjskich. Zgodnie z buddyjską teorią dharm (*dharmā*) pod pojęciem bytu (*bhāva*) należącym do domeny

¹ Należy podkreślić, że termin ‘szkoła’ stosowany w odniesieniu do madhjamaki, ale też m.in. do sarwastiwady (*sarvāstivāda*) czy jogaczary (*yogācāra*), nie denotuje przynależności monastycznej itp., a jedynie ciągłość przekazu (i rozwoju) doktrynalnej wykładni i filozoficznej interpretacji oraz tekstów.

² Niezależnie od tego, jak rewolucyjne są jego metody Nagardżuna nie jest rewolucjonistą buddyjskim, jak się nieraz próbuje go przedstawić, a jedynie reformatorem, który stara się zaproponować poprawną, w jego rozumieniu, interpretację nauk Buddy i odrzucić pewne innowacje szkół wczesnego buddyzmu. Por. KANIA (2015: 10-16).

³ Artykuł ten stanowi rozwinięcie referatu pt. ‘*Między językiem a doświadczeniem. Punkt wyjścia, środek i cel filozofii madhjamików*’ wygłoszonego podczas Sesji buddologicznej z udziałem Koła Naukowego OKoło z UJ zorganizowanej 3 czerwca 2016 r. na Uniwersytecie Warszawskim przez Pracownię Studiów nad Buddyzmem WO UW.

konwencji (*saṃvṛti*, *vyavahāra*) kryje się konglomerat współzależnie powstałych (*pratītya-samutpanna*) dharm, czynników lub nierozkładalnych dalej elementów struktury rzeczywistości, które manifestują się wchodząc we wzajemne relacje. Owe konglomeraty nie posiadają realnego i autonomicznego istnienia. Buddyjscy realiści metafizyczni przypisują je jednak samym dharmom (*dharmā*). Ich istnienie substancjalne (*dravya-sat*) ma wynikać z immanentnej dharmom własnej natury (*svabhāva*). Z kolei zgodnie z wykładnią madhjamaki, dharmy – tak jak i byty, które konstytuują – istnieją jedynie na płaszczyźnie pojęciowej (*prajñapti-sat*), są puste (*śūnya*), tj. pozbawione własnej natury.⁴

Przesunięcie kategorii substancjalności z bytów na dharmy, które konstytuują tzw. byty determinuje zdroworozsądkowa potrzeba wyodrębnienia ze struktury pojedynczego elementu. Teoria dharm, na którą nałoży się koncepcję własnej natury będzie zatem stanowić wynik podobnego procesu filozoficznego wychodzącego od codziennego doświadczenia. Niezależnie od tego, jaką sieć wzajemnych relacji na dharmy nałożymy, dharmy są – realnie, a nie jedynie jako funkcjonujące na zasadzie pojęcia zależnego (*prajñaptir upādāya*), czyli pojęcia pustego.

Pojęcia i relacje między nimi zachodzące stanowią bodaj najistotniejszy przedmiot rozważań Nagardżuny. Myślenie konceptualne stanowi niejako drogę czy też instrument procesu filozoficznego, który Nagardżuna ostatecznie odwróci. Z konceptualizacją doświadczenia wiążą się terminy *vikalpa* i *prapañca*. Pierwszy z nich oznacza w interesującym nas kontekście tyle, co konstrukt myślowy czy (fałszywe) wyobrażenie będące wynikiem metafizycznej spekulacji, w swoim pierwotnym znaczeniu zaś dychotomię. Drugi z terminów, równie wieloznaczny i problematyczny, oznacza wyrażalność słowną lub, za SIDERITSEM (2016: 194), hipostazowanie. W strofie piątej osiemnastego rozdziału MMK *ātma-parīkṣā* poświęconego analizie koncepcji atmana (*ātman*), czyli podmiotowej jaźni postulowanej przez szkoły bramińskie,

⁴ Podstawowy wykład madhjamaki dają m.in. MURTI 1980, KALUPAHANA 1986, WESTERHOFF 2009, SIDERITS-KATSURA 2013.

Nagardżuna wypowiada słowa, które będą szczególnie istotne dla dalszych naszych rozważań:

‘Wyzwolenie (*mokṣa*) [osiąga się] wskutek zniszczenia (*kṣaya*) czynów (*karman*) i splamień (*kleśa*), czyny i splamienia [powstają] z konstruktów (*vikalpa*), te są wynikiem hipostazowania (*prapañca*), hipostazowanie zaś ustaje w pustce (*śūnyatāyām nirudhyate*)’.⁵

W strofie sześćdziesiątej *Siedemdziesiątki o pustce* (*Śūnyatā-saptati*, dalej: ŚS) Nagardżuna mówi z kolei o konstruktach, że nie są realne (*yang dag*, **sadbhūta*, **tattva*⁶)⁷. Fałszywe wyobrażenia dotyczą tu koncepcji własnej podmiotowości, hipostazowanie jest zaś wynikiem zdroworozsądkowej tendencji do wyodrębniania siebie jako jednostki z tła struktury rzeczywistości (lub więcej: wyodrębniania siebie jako trwałego podmiotu istniejącego w nietrwałym ciele-naczyniu itp.). Owo wyodrębnianie tu i w pozostałych przypadkach ma naturę dychotomizacji – odróżnienia podmiotu i przedmiotu, przedmiotu i własności itp.

W istocie *Podstawowe strofy o drodze środka* poświęcone są w dużej mierze dekonstrukcji⁸ zestawionych ze sobą pojęć (od siebie) zależnych. Dla przykładu, w rozdziale drugim, *gatāgata-parikṣā* (*Analiza przebytego*

⁵ MMK 18.5: *karma-kleśa-kṣayān mokṣaḥ karma-kleśā vikalpataḥ | te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate ||*

⁶ Gwiazdką * oznaczono wybrane sanskryckie ekwiwalenty tybetańskich terminów zaświadczone w słowniku Lokesha CHANDRY (1976).

⁷ ŚS 60cd: *de phyir rnam par rtog pas bskyed | rtog de'ang yang dag nyid du med |*

⁸ Użycie terminu ‘dekonstrukcja’ na określenie krytyki myślenia opozycjami zakorzenionego w złudnym potocznym doświadczeniu uważam za uzasadnione. Zestawienie metod Jacquesa Derridy i Nagardżuny stanowiło dwie-trzy dekady temu popularny trend w morzu przeróżnych prac badaczy porównujących koncepcje Nagardżuny i rozmaitych zachodnich myślicieli. Prace tego rodzaju przeważnie niewiele, jeśli cokolwiek, wnoszą do interpretacji myśli Nagardżuny i równie często nie zważają na niewspółmierność filozoficznych środowisk, w których powstały, języków filozofii itp. Dekonstrukcja Derridy i metoda Nagardżuny prezentują tymczasem nader interesujące podobieństwa doświadczeń, porównanie obu dał MABBETT (1995). Szczególnie płodny na tym polu jest David R. Loy (por. m.in. LOY 1987 i LOY 1999), któremu brak jednak chłodnego spojrzenia Mabbetta na zagadnienie.

i *nieprzebytego*) Nagardżuna dekonstruuje pojęcia idącego (*gantr*) i chodzenia (*gamana*), wykazując absurdalność konceptualizacji podmiotu chodzenia, który byłby czymś odrębnym od czynności chodzenia i mógłby np. znajdować się w stanie spoczynku. Podobnie pozbawiona sensu jest także reifikacja aktu chodzenia, choć jego wyróżnienie jest zupełnie naturalne, wręcz instynktowne na poziomie zdroworozsądkowej konceptualizacji otaczającej nas rzeczywistości, nas samych, naszego doświadczenia.

Czynność chodzenia nie jest, rzecz jasna, koncepcją filozoficzną, jej pojęcie spotyka jednak ta sama dekonstrukcja, co pojęcia wypracowane w procesie filozoficznym. W gruncie rzeczy każdy, kto odwołuje się do koncepcji bycia i formułuje pozytywny sąd o rzeczywistości jest metafizykiem, toteż zdroworozsądkowego spojrzenia na rzeczywistość od filozofii realizmu metafizycznego nie będzie dla Nagardżuny oddzielać gruba kreska. Dlaczego? Przejdźmy wprawdzie do pierwszej strofy traktatu MMK, w której Nagardżuna porusza kwestię przyczynowości:

‘Nie ma nigdzie żadnego bytu powstałego z siebie (*svatas*), ani z innego [bytu] (*paratas*), ani z siebie i z innego [bytu] (*dvābhyām*), ani też bez przyczyny (*ahetutas*).’⁹

Jak wykazuje Nagardżuna, bycie jest niemożliwe. Gdyby byt powstał sam z siebie, byłby już wcześniej powstały, a więc o żadnym „powstaniu” nie byłoby mowy. Gdyby powstał z innej rzeczy, co postulują realisci, jedna rzecz musiałaby być w stosunku do drugiej *inną* (*para*), co wymagałoby akceptacji istnienia własnej natury, ponieważ byt *x* jest *inny* w stosunku do bytu *y*, gdyż własna natura *x* jest inna od własnej natury *y*. Istnienia własnej natury Nagardżuna zaś nie postuluje. Z kolei powstanie bytu samego z siebie i z innej rzeczy przedstawia sobą oba wspomniane problemy, zaś powstanie bytu bez przyczyny jest nie do przyjęcia, gdyż

⁹ MMK 1.1: *na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana ||*

niepodobna, aby coś pojawiło się z niczego. Bycie jest więc dla Nagardżuny jedynie pojęciem umownym.

Założyciel madhjamaki odrzuca to, co we wstępie określiliśmy mianem aksjomatu filozofii – jedynego ocalałego w dążeniu do odarcia potocznego doświadczenia z przesłanek. Bezprzesłankowość, o której mówi filozofia, nie została zatem osiągnięta z uwagi na ów niemożliwy, zdawałoby się, do wyeliminowania wyjątek. Oto bowiem bycie objawia się jako przesłanka. Musimy zatem przyjąć, że proces filozoficzny w istocie nie miał miejsca – że doszło jedynie do pewnego (pozornego) usystematyzowania spojrzenia zdroworozsądkowego na rzeczywistość.

Jakkolwiek nazwalibyśmy ów proces, w rozumieniu madhjamaki wyszedł on z błędnego (czy raczej nieprawdziwego w sensie absolutnym) założenia. Nagardżuna nie może jednak emendować owego punktu wyjścia i zaproponować przeprowadzenie czy metodę przeprowadzenia procesu filozoficznego prawdziwie bezprzesłankowego, ponieważ jako użytkownicy języka nie jesteśmy w stanie odrzucić koncepcji bycia (niezbędnej, wszak, do przedstawienia koncepcji niebycia wszystkiego, bycia iluzorycznego, współzależnego powstawania i każdej innej). Co więcej, Nagardżuna nie dotarłby do swoich konkluzji, gdyby realista metafizyczny, filozof czy przeciętny użytkownik konwencji, nie wyszedł z owej iluzorycznej bezprzesłankowości i nie ustanowił swojej prawdy.

Nagardżuna sam nie uprawia metafizyki, a jedynie metametafizykę czy antymetafizykę. W MMK 13.8 wyraźnie podkreśla antymetafizyczny charakter koncepcji pustki, mówiąc:

‘Pustka została wyłożona (*prokta*) przez Zwycięskich [= buddów] (*jina*) jako [stanowiąca] odrzucenie wszystkich poglądów (*sarva-dṛṣṭināṃ niḥsaraṇaṃ*). Tych zwiemy nieuleczalnymi (*asādhya*), dla których pustka jest poglądem’.¹⁰

¹⁰ MMK 13.8: *sūnyatā sarva-dṛṣṭināṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ | yeṣāṃ tu sūnyatā dṛṣṭis tān asādhyaṇ babhāṣire ||*.

W kontekście antymetafizycznego charakteru koncepcji pustki oraz Nagardżuny unikaniu twierdzeń pozytywnych przywołuje się zazwyczaj także wers 29. z traktatu ‘Odwroćcie zarzutów’ (*Vigraha-vyāvartanī*, dalej: VV), w którym Nagardżuna mówi, że nie posiada tezy (VV 29c: *nāsti ca mama pratijñā*). Strofę tę interpretuję jako zawierającą

Pod pojęciem *dṛṣṭi*, poglądu (często tłumaczonego wprost jako ‘fałszywy pogląd’), kryje się propozycja metafizyczna.¹¹ Pustka, która eliminuje metafizyczne propozycje, sama w sobie jest abstrakcyjna i nie stanowi żadnej propozycji. Jak mówi Nagardżuna w MMK 24.18:

‘Głosimy, że to, czym jest współzależne powstawanie (*pratītya-samutpāda*), to jest pustka (*śūnyatā*). [Pustka] to pojęcie zależne (*prajñaptir upādāya*). [Pustka] w istocie jest drogą środka (*madhyamā pratipad*)’.¹²

Dekonstrukcja jest całkowita. Pustka również zostaje odrzucona, funkcjonuje wyłącznie na płaszczyźnie pojęciowej. Wszelkie sądy formułowane przez Nagardżunę dotyczą jedynie postulatów zakładających realne istnienie bytów lub prościej: zdań pozytywnych. Wypowiedzi założyciela madhjamaki funkcjonują na poziomie metajęzyka, gdyż odnoszą się jedynie do zdań języka przedmiotowego.¹³

Jeśli jednak Nagardżuna chce ograniczyć się do sądów negatywnych odrzucających pozytywne sądy formułowane na poziomie języka przedmiotowego, a więc uprawiać metafizykę, to sądy pozytywne muszą zostać przecież sformułowane. Madhjamaka funkcjonuje więc na zasadzie swoistego gradualizmu filozoficznego (nie mylić z filozofią gradualizmu).

Madhjamaka nie uprawia jednak wyłącznie zgrabnej sofistyki, nie stanowi destruktywnej krytyki (*vitaṇḍā*). Posiada w pewnym (innym) sensie propozycję, wszak obiecuje zbawienie na końcu swojej drogi. Problem dla interpretacji koncepcji Nagardżuny na tym polega, że

jedynie absurdalną konsekwencję (*prasaṅga*) dyskusji toczonej na przemian w dwóch wzajemnie nieprzekładalnych językach filozofii, a nie rzeczywiste przyznanie się do nieposiadania jakiegoś rodzaju tezy (*pratijñā*). Piszę o tym w: KANIA (2014) i KANIA (2015: 114-125).

¹¹ Por. EDGERTON (1998: 269).

¹² MMK 24.18: *yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe | sā prajñaptir upādāya pratipat saīva madhyamā ||*.

¹³ Szerzej o tym piszę w: KANIA (2015: 106-110, 114-125).

dotarcie do owego końca wymaga czegoś więcej niż dociekania filozoficznego.

III. Pustka – i co dalej?

W ten sposób dochodzimy do buddyjskiej koncepcji dwóch prawd, prawdy potocznej, konwencjonalnej (*saṃvṛti-satya*), i prawdy ostatecznej, absolutnej (*paramârtha-satya*). Madhjamaki interpretacja owej koncepcji ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia pustki. Nagardżuna tak mówi o dwóch prawdach w MMK 24.8-10:

‘Nauczanie Dharmy przez Buddów (*buddha*) opiera się na dwóch prawdach: ziemskiej prawdzie potocznej (*loka-saṃvṛti-satya*) i prawdzie ostatecznej (*paramârtha-satya*).

Ci, którzy nie rozumieją różnicy między owymi dwoma prawdami, nie rozumieją istoty (*tattva*) najgłębszych nauk Buddy.

Nie poucza się (*na deśyate*) o prawdzie absolutnej, nie opierając się (*anāśritya*) na prawdzie konwencjonalnej. Nie docierając (*anāgamya*) do prawdy absolutnej nie osiąga się (*na adhigamyate*) stanu nirwany (*nirvāṇa*).¹⁴

Prawdą potoczną jest każda próba werbalizacji naszego doświadczenia potocznego i powiedzenia czegokolwiek o strukturze rzeczywistości. Wypowiedziane sądy języka przedmiotowego będą prawdziwe wyłącznie w ramach konwencji, a konwencji może być wiele. Realizm metafizyczny jest jedną z takich prawd potocznych. Dekonstrukcja konstruktów myślowych ujawnia zależność jednych elementów konceptualizacji od drugich i w konsekwencji pustkę

¹⁴ MMK 24.8-10: *dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmā-deśānā |
loka-saṃvṛti-satyaṃ ca satyaṃ ca paramârthaḥ ||
ye 'nayo na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddha-śāsane ||
vyavahāram anāśritya paramârtho na deśyate |
paramârtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate ||.*

wszystkich wyodrębnionych ze struktury rzeczywistości ‘bytów’. Prawda potoczna jest względna, a język – którego podstawą jest idea bycia – nie odnosi się w sensie absolutnym do rzeczywistości (*tattva*). Nagardżuna mówi o tym w MMK 18.9:

‘Poznawalna jedynie indywidualnie (*aparapratyayam*). W wyciszeniu (*śānta*). Obca hipostazowaniu (*prapañcair aprapañcitam*). Obca konceptualizacji (*nirvikalpa*). Nieposiadająca więcej niż jedno znaczenie (*anānārtha*). Taka jest natura rzeczywistości.’¹⁵

Nagardżuna definiuje tym samym swój gradualizm filozoficzny jako funkcjonujący na zasadzie uprzedniości prawdy potocznej względem prawdy ostatecznej (ta druga jest niedostępna bez odwołania się do tej pierwszej). Druga rzecz, na którą wskazuje Nagardżuna, to soteriologiczne znaczenie dotarcia, dojścia (*ā-√gam*) do prawdy ostatecznej, która prowadzi do nirwany.

Przesłanie zawarte w strofach MMK 24.8-10 i MMK 18.9 stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań nad koncepcją pustki i rodzi dwa ważne pytania:

1. Na czym polega rozróżnienie między dwoma prawdami, potoczną i ostateczną?

2. Jak możliwa jest realizacja soteriologicznego celu buddyjskiej ścieżki (*mārga*)?

Powyższe pytania zdają się wynikać jedno z drugiego, toteż w pierwszej kolejności zajmiemy się pytaniem o interpretację rozróżnienia między dwoma prawdami. Moim celem nie będzie jednak analiza koncepcji dwóch prawd ani wyczerpujące przedstawienie argumentacji wspierających popularne interpretacje owej koncepcji. Postaram się natomiast zidentyfikować pewien błąd, którym – moim zdaniem – obarczona jest kwestia interpretacji koncepcji dwóch prawd,

¹⁵ MMK 18.9: *aparapratyayam śāntam prapañcair aprapañcitam | nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||*.

a który polega na złej kolejności zadania powyższych pytań lub niezadaniu drugiego z nich.

Zacznijmy od pytania o interpretację. Czy Nagardżuna mówiąc o dwóch prawdach wskazuje na istnienie dwóch odmiennych od siebie płaszczyzn ontologicznych, dwóch rzeczywistości (termin *satya* łączy w sobie bowiem znaczenia ‘prawdy’ i ‘rzeczywistości’), czy też dwóch ujęć jednej i tej samej rzeczywistości?

Wśród interpretacji koncepcji dwóch prawd oraz w ogóle interpretacji pustki i filozoficznego przedsięwzięcia Nagardżuny jako takiego należy wyróżnić trzy podstawowe: nihilistyczną¹⁶, realistyczną¹⁷ i semantyczną¹⁸, oraz zaproponowaną przez Giuseppe Ferraro interpretację antymetafizyczną-realistyczną¹⁹. Poniżej przedstawiam podstawowe punkty oparcia dla owych koncepcji.

Interpretacja nihilistyczna opiera się na założeniu, że koncepcja pustki wyraża nieistnienie czegokolwiek w sensie absolutnym, innymi słowy wszelkie istnienie jest iluzją pozbawioną jakiegokolwiek podstawy. Jest to interpretacja o tyle ryzykowna, że Nagardżuna – antycypując lub odpowiadając na rzeczywiste zarzuty o (mówiąc wprost) postulowanie nicości – podkreśla w wielu miejscach w swoich dziełach, że *madhjamaka* nie jest szkołą nihilizmu. Czyni to dobitnie w autokomentarzu (*svavṛtti*) do VV 22., zarzucając oskarżającemu go o nihilizm przeciwnikowi, że nie pojął (*ava-√so*) znaczenia (*artha*) pustki. Dla przeciwnika *madhjamaki* tymczasem koncepcje Nagardżuny mają takie, a nie inne implikacje w kontekście jego własnego systemu realistycznego.

Podobnie jest w przypadku zachodnich badaczy propagujących nihilistyczną interpretację. Dla przykładu, w ocenie Davida Burtona *wszystko* nie może być wyłącznie konceptualnym konstruktem (*vikalpa*) – konstruować można (czy należy) na czymś, co samo nie jest konstruktem, przede wszystkim zaś do konstruowania niezbędny jest konstruujący

¹⁶ Por. m.in. WOOD (1994), OETKE (1996), BURTON (2001). Szeroko o interpretacji nihilistycznej pisze w niedawno opublikowanym artykule WESTERHOFF (2016).

¹⁷ Por. m.in. MURTI (1995).

¹⁸ Por. m.in. SIDERITS (2003), SIDERITS-GARFIELD (2013).

¹⁹ FERRARO (2013a), FERRARO (2013b), FERRARO (2014).

niebędący konstruktem.²⁰ Jest to o tyle osobliwy argument, że skonstruowany jest w duchu zarzutów czy koncepcji, z którymi Nagardżuna rozprawia się w swoich dziełach. Argument Burtona, w moim odczuciu, mógłby poprzedzać swoją własną dekonstrukcję, tj. dekonstrukcję pojęć konstruktów, konstruowania i konstruującego, realizującą model argumentacyjny charakterystyczny dla MMK.

Ponadto, jak zauważa Westerhoff, nihilizmu jako poglądu radykalnego nie sposób określić mianem ‘drogi środka’. Jak pisze badacz, nihilizm nie mógłby od prawie dwóch tysięcy lat wywierać tak olbrzymiego wpływu na azjatycki krajobraz intelektualny.²¹

Interpretacja realistyczna, podobnie jak nihilistyczna, zakłada, że koncepcja pustki jest koncepcją metafizyczną i wyraża coś o naturze rzeczywistości w sensie absolutnym.²² Interpretację tę formułuje starannie MURTI (1955). Zgodnie z nią, absolutem w rozumieniu Nagardżuny jest pustka, niewysłowiona podstawa wszystkich prawd potocznych. Gdy konceptualizacja zanika, objawia się prawda ostateczna. Zrozumienie tego prowadzi do osiągnięcia oświecenia i stanu nirwany. Poprzez formułowanie takiej interpretacji pustki jako absolutu przyjmujemy jednak stanowisko realizmu metafizycznego. Zakładamy bowiem, że istnieje realnie jakaś rzeczywistość, która wymyka się konceptualizacji. Identyfikacja pustki jako owej rzeczywistości stoi zaś w sprzeczności ze wspomnianym wyżej określeniem jej przez Nagardżunę jako takie samo puste pojęcie zależne, co każde inne pojęcie. Pustka sama wyklucza swoją reifikację.

Trzecia z wymienionych interpretacji, semantyczna, odnosi koncepcję pustki nie do struktury rzeczywistości, lecz do języka skonstruowanego do jej opisu. Prawda ostateczna jest taka, że nie ma żadnej prawdy ostatecznej. Ma to oznaczać ni mniej ni więcej, że żadne zdanie nie jest w sensie absolutnym prawdziwe.²³ Dla Garfielda taka interpretacja ma ‘głębokie implikacje soteriologiczne’ dla wykładni

²⁰ BURTON (2001: 181).

²¹ WESTERHOFF (2016: 337-338).

²² Z tego względu SIDERITS (2003: 11) – a za nim kolejni badacze – nazywa obie interpretacje metafizycznymi.

²³ SIDERITS (2003: 11).

madhjamaki. Garfield nie wdaje się jednak w dyskusję nad zagadnieniami soteriologii, podaje jedynie jako przykład owych implikacji zrównanie sansary (*saṃsāra*) z nirwaną (o czym za chwilę).²⁴ Wyręcza go natomiast Siderits, który w ustanowieniu nieistnienia jakiegokolwiek prawdy ostatecznej widzi ustanie ‘ostatnich śladów lgnięcia’, tj. pragnienia jej odnalezienia. Wgląd w ową prawdę (ostateczną prawdę, że nie ma ostatecznej prawdy) jest czynnikiem wyzwalającym.²⁵

Dla Ferraro interpretacja semantyczna wiąże się z poważnym problemem braku rozróżnienia między wyraźnym dwojakim użyciem terminu prawdy ostatecznej. W zdaniu ‘prawda ostateczna jest taka, że nie ma prawdy ostatecznej’ pierwsza prawda należy do sfery epistemologii, denotuje zdarzenie umysłowe, wgląd w drugą z prawd, która rozumiana jest ontologicznie jako rzeczywistość w sensie absolutnym. Brak owego rozróżnienia, jak argumentuje Ferraro, prowadzi do paradoksu.²⁶ Co więcej, same koncepcje konwencjonalności i bytów konwencjonalnych są nie do przyjęcia, jeśli odrzucimy ideę rzeczywistości w sensie absolutnym. Innymi słowy, jeśli odrzucimy, że istnieje coś realnie poza zasięgiem konceptualizacji, wyrażalności słownej itd., ‘realne’ staje się wyłącznie to, co konwencjonalne. Jak zauważa Ferraro, nigdzie w swoich dziełach Nagardżuna nie mówi, że rzeczywistość jako całość jest jedynie konwencjonalna. Ferraro w swojej krytyce interpretacji semantycznej dochodzi ostatecznie do zrównania jej implikacji z implikacjami interpretacji nihilistycznej – nic nie istnieje bowiem realnie.²⁷

Sam Ferraro proponuje interpretację antymetafizyczną-realistyczną (wcześniej zwaną przez niego pedagogiczną²⁸). Zakłada ona istnienie realne rzeczywistości wymykającej się konceptualizacji, ale – w przeciwieństwie do koncepcji Murtiego – interpretacja ta stoi w zgodności z unikaniem przez madhjamakę twierdzeń pozytywnych o strukturze rzeczywistości, tj. nie prowadzi do reifikacji pustki jako

²⁴ GARFIELD (2002: 92).

²⁵ SIDERITS (2003: 17-18).

²⁶ FERRARO (2013b: 206).

²⁷ FERRARO (2013b: 211-215).

²⁸ FERRARO(2013a).

owej rzeczywistości. Nagardżuna, zgodnie z tą interpretacją, jedynie wskazuje na prawdę ostateczną, która nie będąc przedmiotem werbalizacji nie daje się przedstawić. W tym znaczeniu interpretacja ta jest antymetafizyczna i realistyczna.²⁹ Pedagogiczna jest zaś dlatego, że wymiar soteriologiczny pustki ujawnia się w jej instrumentalności. Pustka, jak ją ujmuje metaforycznie Ferraro, jest tratwą pomyloną z brzegiem w wyniku ‘filozoficznych’³⁰ tendencji do absolutyzacji teorii.³¹

Osobiście skłaniam się ku propozycji Ferraro i spośród kilku ku temu powodów w niniejszym artykule interesować mnie będzie jeden. Mianowicie, propozycja Ferraro nie jest obarczona wspomnianym wcześniej błędem zadania pytania o interpretację teorii dwóch prawd i pytania o cel drogi środka w złej kolejności.

Po pierwsze, jak możliwe jest oparcie prawdy ostatecznej na prawdzie potocznej? Innymi słowy, jak to możliwe, że prawda potoczna, która nie jest w stanie przedstawić ostatecznej będzie do ostatecznej prowadziła? Jeśli prawda potoczna jest jedynie konwencją ustanawianą na różnych zasadach w zależności od przyjętych podstawowych założeń, to znaczy ni mniej ni więcej, że zawsze jest nieprawdziwa. Iluzja nie może być podstawą do wglądu w prawdę – podstawą tą będzie dekonstrukcja owej iluzji.

Jak mówiłem wcześniej, proces filozoficzny wychodzi od pozornej, w rozumieniu madhjamaki, bezprzesłankowości – od aksjomatu bycia. Wynikiem procesu jest *dręsti*, (fałszywy) pogląd na strukturę rzeczywistości. Nagardżuna dokonuje zwrotu antyfilozoficznego i odwraca proces, powraca do samego doświadczenia, dekonstruując po drodze wszystkie konstrukty myślowe, by ostatecznie nakierować nas na dekonstrukcję także owego jedynego aksjomatu filozofii – bycia. A ponieważ pustka implikuje również autodekonstrukcję, Nagardżuna dociera do prawdziwej całkowitej bezprzesłankowości. Osiągnąwszy ją, Nagardżuna nie przeprowadza jednak nowego procesu filozoficznego, w wyniku którego przedstawiona zostałaby prawda ostateczna

²⁹ FERRARO (2014: 452).

³⁰ Cudzysłów Ferraro.

³¹ FERRARO (2013a: 578).

o rzeczywistości, gdyż jest to zwyczajnie niemożliwe. Nagardżuna pozostaje już w sferze doświadczenia i tam *doświadcza* prawdy ostatecznej, opisując nam jedynie kroki, które postawił na swojej drodze i wyznaczając nam jej kierunek.

Cel drogi środka wymyka się dociekaniu filozoficznemu. Droga środka wymaga wyjścia od ustanowionego wcześniej *dręti* i w ten sposób stanowi stopień na drabinie filozoficznej, nie jest jednak ostatnim stopniem – tym jest buddyjska praktyka (w tym ujawnia się instrumentalność pustki, o której mówi Ferraro).

Dalej, egzystencja uwikłana w kołowrót wcieleń jest nie różna od *raison d'être* buddyzmu, od owego stanu ustania cierpienia (*duḥkha*) i wyzwolenia. Opozycja sansara-nirwana przedstawia sobą dychotomiczne ujęcie jednej i tej samej rzeczywistości. Jak mówi Nagardżuna w MMK 25.19:

‘Nie ma żadnego rozróżnienia (*viśeṣaṇa*) między sansarą (*saṃsāra*) a nirwaną. Nie ma żadnego rozróżnienia między nirwaną a sansarą’.³²

Sansara i nirwana są zatem jedynie dwoma różnymi płaszczyznami epistemicznymi. Jak zauważa Ferraro, sansara nakłada na rzeczywistość ideę substancjalności elementów jej struktury, o nirwanie z kolei można powiedzieć jedynie to, że stanowi coś innego od konwencjonalnie pojmowanej rzeczywistości.³³ Nirwana, owa *paramârtha-satyā* (MMK 24.10), owa *tattva* (MMK 18.9), nie ma charakteru transcendentnego:

‘Co jest granicą (*koṭi*) nirwany, jest granicą sansary. Nie ma też między nimi najmniejszej różnicy’.³⁴

³² MMK 25.19: *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam | na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam ||*.

³³ FERRARO (2013a: 584).

³⁴ MMK 25.20: *nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsāraṇasya ca | na tayoṛ antaraṃ kiṃcit susūḱṣmam api vidyate ||*.

Podstawowym problemem niektórych z interpretacji myśli Nagardżuny jest traktowanie madhjamaki jako kompletnej, spełnionej filozofii. Zamknięcie teorii pustki w usystematyzowanym procesie filozoficznym odbywa się kosztem jej najgłębszego sensu, tj. wymiaru soteriologicznego. Filozofia buddyjska jest pomocnicza, drugorzędna względem praktyki. Wyższość praktyki jest dosłowna – nie tyle w znaczeniu większej wartości, znaczenia itp., ile w znaczeniu wyższego szczebla, kolejnego (ostatniego) etapu drogi. Nie posiadając wyznaczonego celu drogi łatwo się zgubić. Analiza *którędy* – czy to z pominięciem *dokąd*, czy też poprzedzająca wyznaczenie *dokąd* – prowadzi na manowce i mija się z celem.

Nihilizm wyklucza możliwość ustanowienia soteriologii. Ponadto, z interpretacji nihilistycznej wynikałoby, że Nagardżuna zmierza po prostu donikąd, a jego obietnice są bez pokrycia, albo też, że jego madhjamaka jest po prostu obrazem błędnie nakreślonym, niespójnym. Znowuż, jak jednak ocenić spójność obrazu, nie dysponując *całym obrazem*?

Interpretacja realistyczna nagina wykładnię madhjamaki w tym sensie, że dokonuje tego, przed czym Nagardżuna wyraźnie przestrzega – reifikacji pustki i identyfikacji jej jako *tattva*, tej samej *tattva*, która nie tyle jest ‘obca hipostazowaniu’, ile jest ‘poznawalna jedynie indywidualnie’ (MMK 18.9). Próba jej identyfikacji to próba obejścia, mówiąc wprost, wymogu praktyki, wymogu samodzielnego doświadczenia najgłębszej prawdy.

Opowiadając się za semantyczną interpretacją, Garfield mówi, jak już wspomniano, że niesie ona pewne ‘głębokie implikacje soteriologiczne’ i jedną z nich ma być zrównanie sansary z nirwaną. Idąc tą drogą, należy rozumieć, że tak jak nie ma różnej od prawdy potocznej prawdy ostatecznej jako transcendentnej płaszczyzny ontologicznej, tak samo nie ma również transcendentnej wobec sansary nirwany. Jest jednak kapitalna różnica między ‘nie ma *transcendentnej* nirwany’ a ‘*nie ma* transcendentnej nirwany’. Interpretacja semantyczna *chciałaby* implikować to pierwsze, implikuje jednak to drugie. Co więcej, implikować należy w drugą stronę: jeśli sansara jest nie różna od nirwany, to prawda potoczna jest nie różna od prawdy ostatecznej.

Dla Sideritsa z kolei, wartość soteriologiczna koncepcji pustki³⁵ objawia się w jej podważeniu naszego przekonania o istnieniu własnej podmiotowości. Metafizyczna (czy to realistyczna, czy nihilistyczna) interpretacja nie jest w stanie wyjaśnić jak do tego doprowadzić, albowiem, podobnie jak redukcjonistyczna *abhidharma* (*abhidharma*), ma doszukiwać się istnienia ‘klucza do całej mitologii’, jak mówi Siderits, ‘do najwyższych tajemnic wszechświata’. Pustka ma zaś wyeliminować pogląd o istnieniu takiego klucza i do tego *srowadza się* jej koncepcja, jak konkluduje badacz.³⁶ W istocie Siderits, ową konkluzją do swojego artykułu poświęconego soteriologicznemu znaczeniu koncepcji pustki, chcąc nie chcąc donośniej niż zwolennicy interpretacji metafizycznej nihilistycznej i metafizycznej realistycznej *zamyka* *madhjamakę* w kompletnym procesie filozoficznym.

IV. Podsumowanie

Madhjamaka nie jest filozofią kompletną, nie daje pełnego obrazu tego, czym jest owa poszukiwana prawda. Przeciwnie, *madhjamaka* stanowi zwrot antyfilozoficzny, wychodzi nie od empirii i (pozornej) bezprzesłankowości, ile właśnie od filozofii spełnionej – od obrazów już utworzonych, które następnie dekonstruuje, docierając do nagiej empirii, do absolutnej bezprzesłankowości, do doświadczenia obcej dociekaniu filozoficznemu prawdy taką, jaka ona jest. Doświadczenie jest indywidualne, nie można go skonceptualizować, nie można go nauczyć.

Droga środka traktowana jako filozofia kompletna przestaje być *drogą*, która prowadzi z jednego miejsca – ukończonego procesu filozoficznego, który jest jej niezbędny, gdyż stanowi przedmiot dekonstrukcji – do drugiego – buddyjskiej praktyki zgodnej z instrukcjami, które koncepcja pustki jako przedmiot medytacji w istocie stanowi.

³⁵ Koncepcję pustki Siderits traktuje jako jedynie pomocniczą w projekcie soteriologicznym, podstawową rolę ma w nim koncepcja *anatmana* (*anātman*) (SIDERITS 2003: 15).

³⁶ SIDERITS (2003: 20).

Bibliografia

- AMES 1998 = Ames, William L.: "The Soteriological Purpose of Nāgārjuna's Philosophy: A Study of Chapter Twenty-Three of the Mūlamadhyamakakārikās", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11:2 (1998): 7-20.
- BURTON 2001 = Burton, David: *Emptiness appraised: A critical study of Nāgārjuna's philosophy*. Delhi 2001
- CHANDRA 1976 = Chandra, Lokesh: *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. Kyoto 1976.
- EDGERTON (1998) = Edgerton, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Delhi 1998.
- FERRARO 2013a = Ferraro, Giuseppe: "A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths", *Journal of Indian Philosophy* 41:3 (2013): 195-219.
- FERRARO 2013b = Ferraro, Giuseppe: "Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine", *Journal of Indian Philosophy* 41:5 (2013): 563-590.
- FERRARO 2014 = Ferraro, Giuseppe: "Grasping Snakes and Touching Elephants: A Rejoinder to Garfield and Siderits", *Journal of Indian Philosophy* 42:4 (2014): 451-462.
- GARFIELD 2002 = Garfield, J. L.: *Empty words*. Nowy Jork 2002.
- KALUPAHANA 1986 = Kalupahana, David J.: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany 1986.
- KANIA 2014 = Kania, Stanisław Jan: "Does a Dialectician Always Mean What He Says? A Few Words On The No-Thesis Statement of Nāgārjuna and The Incommensurability of Philosophical Theories", *Studia Indologiczne* 21 (2014): 17-23.
- KANIA 2015 = Kania, Stanisław Jan: *Metoda dialektyczna Nagardżuny na podstawie traktatu pt. Odrzucenie zarzutów (Vigraha-vyāvartanī)*. Warszawa 2015.
- LOY 1987 = Loy, David R.: "The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida", *International Philosophical Quarterly* 27:1 (1987): 59-80.

- LOY 1999 = Loy, David R.: "Language against Its Own Mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen", *Philosophy East and West* 49:3 (1999): 245-260.
- MABBETT 1995 = Mabbett, Ian W.: "Nāgārjuna and Deconstruction", *Philosophy East and West* 45:2 (1995): 203-225.
- MMK = Nāgārjuna: *Mūla-madhyamaka-kārikā*. Edycja w: Ye Shaoyong: *Mūlamadhyamakakārikā: New Editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions, with Commentary and a Modern Chinese Translation*. Shanghai 2011.
- MURTI 1980 = Murti, T.R.V.: *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London 1980.
- OETKE 1996 = Oetke, Claus: "Nihilist and non-nihilist interpretation of Madhyamaka", *Acta Orientalia* 57 (1996): 57-104.
- SIDERITS 2003 = Siderits, Mark: "On the soteriological significance of emptiness", *Contemporary Buddhism* 4:1 (2003): 9-23.
- SIDERITS-KATSURA 2013 = Siderits, Mark; Katsura, Shōryū: *Nāgārjuna's Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā*, Boston 2013.
- SIDERITS-GARFIELD 2013 = Siderits, Mark; Garfield, J. L.: "Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro", *Journal of Indian Philosophy* 41:6 (2013): 655-664.
- SIDERITS 2016 = Siderits, Mark: *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Farnham 2016.
- ŚS = Nāgārjuna: *Śūnyatā-saptati*. Edycja przekładu tybetańskiego w: Lindtner, Christian: *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Delhi 1990.
- VV = Nāgārjuna: *Vigraha-vyāvartanī*. Edycja w: Bhattacharya, Kamaleswar; Johnston, Elgin H.; Kunst, Arnold: *The Dialectical Method of Nāgārjuna*. Delhi 1978.
- WESTERHOFF 2009 = Westerhoff, Jan: *Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*, Oxford 2009.
- WESTERHOFF 2016 = Westerhoff, Jan: "On the Nihilist Interpretation of Madhyamaka", *Journal of Indian Philosophy* 44:2 (2016): 337-376.
- WOOD 1994 = Wood, Thomas E.: *Nāgārjunian Disputations: A Philosophical Journey through and Indian Looking-glass*, Honolulu 1994.

Summary

Where does Nāgārjuna's Middle Way lead to?

The present paper reflects briefly on some issues which emerge from reading a core concept of Nāgārjuna's Madhyamaka, i.e. the two truths (*dve satye*), with a neglect of the soteriological dimension of this idea. Nāgārjuna takes his approach to the problem by means of destruction of all views, which seemingly leaves none standing, and leads one to attainment of the ultimate truth, which is as elusive as it can be, and which shall most certainly remain unknown to the non-practitioner. This begs the question as to how far can a scholar see into the Middle Way without moving a feet? Nāgārjuna's anti-philosophical turn is rendered effective merely if it is not read as (meant to be) efficient, i.e., if one neglects the practical aspect of the salvation system that is Buddhism. Thus, the author of the essay attempts to address the following question: does the doctrinal dimension shed light on the practical one, or is it the other way round, that is, is the *whither* supposed to tell us *which way*?

Pięć definicji samoświetlistości. Studium koncepcji Czitsukhy (Citsukha)

MAREK ŁYCZKA, MAŁGORZATA RUCHEL

Wprowadzenie

Problem tak zwanej samoświetlistości¹ (*sva-prakāśa*², *svayam-prakāśa* lub *svataḥ-prakāśa*) jest jednym z centralnych problemów w indyjskich szkołach filozoficznych. Jego znaczenie dla filozofii indyjskiej zostało omówione systematycznie po raz pierwszy w języku angielskim przez Saksenę (1944: 69-103), ale dopiero Matilal (1986: 141-179, zwłaszcza 148-160) podjął próbę formalnej interpretacji³, a Ram-Prasad (2007: 51-99) – analitycznej rekonstrukcji głównych założeń teoretycznych. Ostatni artykuł stanowi niewątpliwie *locus classicus*, gdyż autor wyróżnia i omawia systematycznie dwa modele „innoświetlistości”⁴

¹ W języku polskim (Sajdek 2001) termin tłumaczono jako „samoświecenie”, ale ze względu na konotacje z mistycyzmem, decydujemy się używać formy abstraktu „samoświetlistość” (w sankrycie: *sva-prakāśatva* lub *sva-prakāśatā*) lub „autoświetlistość”, por. Shastri (1936: 48 – *auto-illumination*) czy Ram-Prasad (2007: 55 – *autoluminosity*). Dopuszczalne są również inne wersje: „samoświetlanie”, „samoujawnianie”, „samomanifestowanie”, „samoukazywanie”. Dla porównania zob. różne konwencje tłumaczeń angielskich w Timalsina (2009: 144-145, przyp.8).

² Czasami występuje również forma abstrakcyjna *sva-prakāśatva*, *sva-prakāśatā* lub synonimiczne *svābhāsa*.

³ Matilal (1986: 143) świadomie omija interesujący nas model adwajtyczny, pisząc jedynie jednym zdaniem, iż „*The Advaita Vedāntin also accepts T₁* [tj. koncepcję Prabhakary (Prabhākara), Dignagi (Dignāga)] but interprets it in different way which we will forbear to go into here”. Lukę uzupełnia MacKenzie (2007).

⁴ Termin „innoświetlistość” jest neologizmem, naszą propozycją tłumaczenia sanskryckiego *para-prakāśa*. Przedrostek *para-* jest przeciwieństwem *sva-* jak w przypadku *para-cintā*, „myślenie o innych” i *sva-cintā*, „myślenie o sobie”, co pozwala

(*para-prakāśa* lub *parataḥ-prakāśa*) przyjmowane przez njaję⁵ i mimansę Kumarili Bhattya (Kumārila Bhaṭṭa)⁶ oraz trzy modele samoświetliwości, reprezentowane przez buddyzm jogaczara, mimansę Prabhakary (Prabhākara) oraz adwajtę wedantę. Nie jest to jednak lista kompletna. W studium nad zagadnieniem należy również uwzględnić takie nurty jak śiwaizm tamilski, co czyni Watson (2010), śiwaizm kaszmirski⁷, dżinizm⁸, jogę Patańdzalego (Patañjali), sankhję⁹ czy gramatyków. Każda z wyżej wymienionych szkół prezentowała bowiem własną teorię samoświetliwości, co więcej, w obrębie każdej z nich można mówić o pewnym rozwoju pojęcia, gdyż filozofowie dyskutowali kształt

także na tworzenie wyrażeń typu łączonego: *sva-para-cintā*, „myślenie o innych i sobie” czy *sva-para-prakāśa*, „oświecanie czegoś i siebie”. W kontekście teorii świetliwości chodzi jednak nie tyle o przywołaną formę rzeczownikową dopełniającą działanie, ile o formę przymiotnikową analogiczną do wyrażeń typu *para-bhāsā*, „obcy język” lub *para-loka* „tamten świat”. Innymi słowy, *para(taḥ)-prakāśa* oznacza obce, w sensie inne, lub kolejne światło. W literaturze angielskojęzycznej termin ten najczęściej pozostawia się w oryginale, jedynie z rzadka proponuje się wyrażenia *alter-illumination* (Shastri 1936: 48) czy *heteroluminosity* (Ram-Prasad 2007: 55). Dlatego w tłumaczeniu na język polski rozważamy również wersje oboczne: „alterświetliwość”, „heteroświetliwość”, „cudzoświetliwość” lub „różnoświetliwość”. Translatorski problem bierze się stąd, iż w literaturze źródłowej *para-prakāśa(tva)* występuje najczęściej jako nazwa własna stanowiska filozoficznego (zob. TCM 1.11.1–1.11.17, por. Bhatt 2012/II: 726-754), którą, jak mniemamy, utworzono wtórnie do terminu *sva-prakāśa*. Zagadnienie semantycznej relacji między *para* a *prakāśa* wymaga zatem odrębnego zbadania.

⁵ Wszystkie imiona sanskryckie i nazwy szkół spolszczamy, kierując się ogólnie przyjętymi konwencjami w polskiej indologii. Nazwy dzieł z kolei konsekwentnie tłumaczymy, podając w nawiasie również transkrypcję naukową.

⁶ Należy jednak pamiętać, iż liczne argumenty przeciwko samoświetliwości tworzyły zręby teorii innoświetliwości w szkołach innych niż njaja i mimansa Kumarili Bhattya (Kumārila Bhaṭṭa), czego przykładem jest dyskusja buddyzmu madhjamaki z jogaczarą czy dwajty z adwajtą. Mimo tego, ani madhjamaka, ani dwajta nie wypracowały własnej definicji innoświetliwości. Model innoświetliwości możemy również odnaleźć w mimansie Murarięgo Bhattya (Murāri Bhaṭṭa), zob. Matilal (1986: 144, 148). Katalog teorii innoświetliwości wzbogaca dodatkowo propozycja Ramanudży (Rāmānuja), który argumentował za modelem mieszanym i z tego też powodu otrzymał przydomek „Głosiela połowicznej samoświetliwości” (*ardha-svaprakāśa-vādin*); na ten temat zob. Saksena (1944: 95-98).

⁷ Zob. fragmenty dzieła Utpaladewy (Utpaladeva) edytowane i omówione przez Torellę (1988, 2007a, 2007b), a także artykuł Lawrence’a (2009).

⁸ Chaturvedi (1982:51-56) w monografii na temat adwajtycznego modelu opisuje krótko również model dżinijski.

⁹ Zob. krótkie wzmianki w Shastri (1936: 81-83), Saksena (1944: 76-77), Chaturvedi (1982: 56-58).

zagadnienia samoświetlistości i jego zgodność z pozostałymi tezami także wewnątrz własnych systemów¹⁰.

Zarysowany wyżej kontekst szerokiego spektrum odmiennych podejść do samoświetlistości czyni lepiej zrozumiałym wagę pytania, od którego adwajtyczny filozof Czitsukha (Citsukha)¹¹ (XIII w.)¹² rozpoczyna swoje monumentalne dzieło „Objaśnienie natury rzeczywistości” (*Tattva-pradīpikā*)¹³, zwane popularnie „Traktatem Czitsukhy” (*Citsukhī* – dalej w skrócie: CS):

(CS₀)¹⁴ *atha ko 'yam svaprakāśa-śabdārthaḥ*¹⁵ /

(CS₀) Zatem jakie jest znaczenie terminu „samoświetlistość” (*svaprakāśa*)?

Komentator¹⁶ Czitsukhy, Pratyaksvarupa (Pratyaksvarūpa)¹⁷ w „Pocieszeniu dla oka” (*Nayana-prasādinī*)¹⁸ – dalej w skrócie: NP) wskazuje na dwie istotne cechy tego pytania:

¹⁰ Istnieją cztery prace: Shastri (1936), Mahadevan (1957: 129-154), a szczególnie Chaturvedi (1982), a także Timalina (2009: 16-33), które obrazują proces czy historię kształtowania się pojęcia samoświetlistości z perspektywy jednej szkoły – adwajty wedanty. Istnieją również liczne publikacje poświęcone zagadnieniu samoświetlistości w szkołach buddyjskich, zob. np. Williams (1998), Yao (2005).

¹¹ Więcej na temat biografii Czitsukhy, listy jego dzieł oraz opracowania i tłumaczenia ich fragmentów zob. Dasgupta (1932/1952: 147-163), Sastri (1968: 148-152), Sharma (1974), Potter (2006: 602-707); w języku polskim – Sajdek (2001).

¹² Pierwsze dowody jego działalności wskazują na rok 1220, ostatnie nie później niż na rok 1284. Można zatem ogólnie przyjąć, że Czitsukha żył i tworzył w XIII wieku n.e.

¹³ Tytuł dzieła można spotkać w kilku wariantach: (*Pratyak-*)*tattva-(pra)dīpikā*, co daje możliwość zapisu czterech obocznych jego form: *Tattva-pradīpikā*, *Tattva-dīpikā*, *Pratyak-tattva-pradīpikā*, *Pratyak-tattva-dīpikā*. Dla ujednoczenia przyjęło się również stosować alternatywny tytuł *Citsukhī*, co dosłownie znaczy „Traktat Czitsukhy”.

¹⁴ W tłumaczeniu opieramy się na pierwszej drukowanej wersji łącznej CS i NP, tak zwanej Edycji Nirnaya Sagar (NSE), a dokładnie na dwóch kolejnych jej wydaniach (Śāstrī 1915) oraz (Śāstrī 1931). Podział tekstu oraz numeracja fragmentów pochodzi od nas.

¹⁵ Dla ułatwienia odbioru studium transliterowany tekst oryginalny zostawiamy jedynie w przypadku CS i NP. Cytaty sanskryckie pochodzące z innych źródeł umieszczamy w przypisach.

¹⁶ Zdaniem Radhakrishnana (1942) pierwszym komentatorem Czitsukhy był jego bezpośredni uczeń Sukhaprakāśa (Sukhaprakāśa), który napisał m.in. „Komentarz do Traktatu Czitsukhy” (*Citsukhī-vyākhyā*) nazywany również „Objaśnieniem tego, co istnieje” (*Bhāva-dyotānikā*). Sam komentarz do tej pory nieedytowany, miejscami pokrywa się z NP, co pokazuje, że jako chronologicznie wcześniejszy stanowił źródło inspiracji dla Pratyaksvarupy.

(NP₀) [*atha ko 'yam iti*¹⁹ /] *atha-śabdo'yam ānantaryārthe / viṣayādi-siddhy-anantaram ity arthaḥ / adhikārārtho vā / svaprakāśatvasya svayam-anaṅgīkṛta-śabda-dvārā vipratipatty-adhikaraṇa-nirdeśaḥ ko 'yam iti / kim lakṣaṇaka ity arthaḥ /*

(NP₀) Słowo „zatem” (*atha*) wskazuje na bezpośredni związek [z wcześniejszą inwokacją rozpoczynającą CS]. Jest to nic innego jak wskazanie przedmiotu dyskusji albo wyznaczenie tematu głównego (*adhikāra*). Pytanie „jakie jest...” (*ko 'yam*) wskazuje na to, że termin „samoświetliwość” stanowi przedmiot sporów, ponieważ nie jest zrozumiały powszechnie, sam przez się. Dlatego wymaga zdefiniowania.

Widzimy, iż z jednej strony doprecyzowanie pojęcia poprzez definicje zostało podyktowane pragmatyką debaty filozoficznej. Znamienne okazuje się to, iż nie tylko szkoły zajmujące się schematami rozumowania, jak njaja, ale również adwajtini, posądzeni często o założeniową irracjonalność, a tym samym o relatywizowanie dyskursu do doświadczenia mistycznego, aby wziąć udział w dyskusji zobligowani byli do przestrzegania zasad publicznej debaty. Oznaczało to umiejętność poprawnego definiowania używanych pojęć, a także zdolność do przedstawienia logicznej spójnej argumentacji uzasadniającej, dlatego definiujemy coś tak, a nie inaczej. Czitsukha również, zdaniem Satchidanandendry (1989/1997: 910-911), w pełni realizował postulat dialektyczny, który Saha (2009: 44) wprost nazywa „ustalaniem rzeczy – że x, a nie y – za pomocą metody definiowania i uzasadniania definicji (*lakṣaṇa-pramāṇābhyām vastu-siddhi*)”²⁰.

¹⁷ Dasgupta (1932/1952: 147) wskazuje zarówno na przypuszczalny okres jego działalności (ok. 1400 rok n.e.), jak i na inną wersję imienia – Pratyagbhagawan (Pratyagbhagavān). Zob. również Radhakrishnan (1942: 342).

¹⁸ Pełny tytuł komentarza brzmi „Pocieszenie dla oka i umysłu” (*Mānasa-nayana-prasādini*) lub „Pocieszenie dla oka umysłu”, co można swobodnie oddać jako „Słodycz introspekcji”.

¹⁹ W tłumaczeniach pomijamy czasami odnośniki do tekstu głównego CS, jeśli nie wnoszą niczego nowego do treści komentarza NP.

²⁰ W literaturze przedmiotu, zwłaszcza w Shastri (1936), Czitsukha często zaliczany jest obok Śriharszy (Śrīharṣa) i Madhusudany Saraswatiego (Madhusūdana Sarasvatī) czy Dharmaradży (Dharmarāja) do wielkich dialektyków adwajty. Nie spotkaliśmy się jednak z żadnym opracowaniem na temat znaczenia pojawienia się szkoły nawjanjaji (*navya-*

Z drugiej strony, wymóg definiowania samoświetlistości wynikał również z problemów czysto semantycznych. Termin *sva-prākāśa* bowiem jest terminem technicznym utworzonym na bazie słów potocznych – rzeczownika *prakāśa* („światło”) połączonego z zaimkiem zwrotnym *sva* („siebie”, „się”, „swój”).

Pierwszy problem semantyczny polega na tym, iż termin *prakāśa* jest wieloznaczny²¹. Na płaszczyźnie języka codziennego słowo powstałe z rdzenia *pra√kās* może znaczyć przymiotnikowo „świetlisty”, „świecący”, rzeczownikowo „światło” (synonimicznie dla *āloka*, *tejas*, *jyotis*, *dyotis*, *prabhā*, *ābhāsa*, *pradīpa*, *dīpa*), ale również jako *nomen actionis* – „świecenie”, czyli *prakāśana*, które z kolei można rozumieć zwrotnie jako „świecenie się”²² lub przechodnio jako „oświetlanie czegoś”²³.

Drugi problem wynikał z tego, iż należało wytłumaczyć, jak znaczenie terminu *prakāśa* modyfikowane jest przez zaimek zwrotny *sva*, z którym występuje w złożeniu. Czy „samo-” w słowie „samoświetlistość” podkreśla zwrotność, samoodniesienie czynności świecenia? A jeśli tak, to czy gramatyka języka sanskryckiego pozwala nam na sensowne zbudowanie takiego wyrażenia?

Wszystkie powyższe niuanse znaczeniowe znalazły swoje odzwierciedlenie w filozoficznej debacie na temat natury świadomości. Fenomen fizycznego światła bowiem, obok fizycznej możliwości ujmowania²⁴, jest, wraz z powiązaną z nim domeną widzenia²⁵, metaforą

nyāya) i roli, jaką niewątpliwie odegrały w powstaniu CS jej metodologia i techniczny język.

²¹ Zwrócił na to uwagę niedawno Watson (2014: 415).

²² Stąd *prakāśa* występuje również w znaczeniu „sławy” czy „powszechnej dostępności”, „jawności”, np. w zdaniu „ogłosiwszy swoje imię publicznie” (*nāmadheyam prakāśam kṛtvā*), przytaczanym przez słownik Moniera-Williamsa (1899).

²³ Przechodnie znaczenie możemy kojarzyć także z występowaniem *prakāśa* w tytułach dzieł, gdzie powinno się je rozumieć jako „objaśnienie czegoś”, np. „Objaśnienie nauki”, *Dharma-prakāśa*, „Objaśnienie świadomości”, *Jñāna-prakāśa*, „Objaśnienie poetyki”, *Kāvya-prakāśa* czy „Objaśnienie definicji”, *Lakṣaṇa-prakāśa*. Monier-Williams (1899) notuje ponad 250 tytułów zawierających *prakāśa*. Podobnie należy rozumieć synonimy terminu: złożenia z (*pra*)*dīpika* („lampa”, „płomień lampy”), np. *Tattva-pradīpika* – „Objaśnienie natury rzeczywistości”.

²⁴ Za relację między tym, co oświetlane, czynnością oświetlania i oświetlającym (*prakāśya-prakāśaṇa-prakāśaka-bhāva*) można postawić relację tego, co ujmowane,

ludzkich zdolności poznawczych szczególnie eksplorowaną nie tylko w Indiach czy filozofii zachodniej ²⁶, ale również w innych kulturach ²⁷. Tym sposobem termin *prakāśa*, początkowo odnoszący się do zjawisk fizycznych, przez język metafory stał się terminem *stricte* filozoficznym znaczącym *jñāna* ²⁸, czyli w naszym kontekście: świadomość ²⁹, poznanie, kognicję.

Pomimo transpozycji znaczeniowej, mimo tego, iż definiując samoświatliwość Citsukha definiuje tym samym samoświadomość (lub samopoznanie w sensie kognitywnym), do końca konsekwentnie decydujemy się tłumaczyć w definicjach *svaprakāśa* jako „samoświatliwość”. Powodem tego jest chęć podkreślenia wieloznaczności, którą Citsukha próbuje wyeliminować przez proces precyzyjnego definiowania. Dobra definicja bowiem ma obejmować takie samoświatliwości, które dotyczą wyłącznie samoświadomości, a nie

czynnością ujmowania, a tym, co ujmuje (*grāhya-grahaṇa-grāhaka-bhāva*). Por. również ang. *grasping*.

²⁵ Od *√drś* („widzieć”) w sanskrycie tworzone są czasowniki kognitywne, co potwierdza powszechny charakter metafory pojęciowej „rozumienie to widzenie; wyobrażenia to źródła światła”, wyróżnionej przez Lakoffa i Johnsona (1980/1988: 73).

²⁶ Wystarczy przywołać fragment znaczącej w XX wieku książki Gilberta Ryle’a „Czym jest umysł?”, w której autor pisze: „Metafora ‘światła’ zdawała się szczególnie stosowna, ponieważ fizyka Galileusza traktowała obszernie o świecie odkrywanych przez spostrzeżenia wzrokowe. ‘Świadomości’ przydzielano taką rolę w świecie umysłu jaką odgrywa światło w świecie rządzone przez mechanikę. W tym metaforycznym sensie pojmowano zjawiska zachodzące w umyśle jako coś połyskującego czy wydającego z siebie światło” (Ryle 1949/1970: 261). Zob. również Sinha (1983: 54-56) oraz w kontekście kultury antyczno-chrześcijańskiej – Tendra (2014).

²⁷ Zob. Sikora (2004).

²⁸ Jhalakīkar w NK (s. 515-516) podaje pięć znaczeń terminu *prakāśa*, z których pierwszym jest *jñāna*.

²⁹ Chcemy w tym miejscu zaznaczyć, iż m.in. za Potterem (2006: 608) uważamy tłumaczenie *jñāna* wyłącznie jako „wiedza” za tyleż archaiczne, co mylące i nieprawidłowe. Problem samo- lub innoświatliwości wiedzy jest tematem odrębnej filozoficznej kontrowersji wyrażanej bardziej precyzyjnie przez inną parę terminów: *sva(taḥ)-prāmāṇatva* vs. *para(taḥ)-prāmāṇatva* lub *sva(taḥ)-prāmāṇya* vs. *para(taḥ)-prāmāṇya*. Na ten temat zob. w formie polemicznej Saksena (1944: 84-90) oraz Chatterjee (1991).

innych fenomenów samoświatlistych z natury materialnych (*jaḍa, bhauta*), jak przedmioty świecące typu lampa³⁰, ogień czy słońce.

Niejednoznaczności na każdym z wyżej wymienionych poziomów zostały kolejno przeanalizowane przez Czitsukhę w jedenastu definicjach, dzięki czemu możemy – jak pisze Sinha (1954a: 58) – „przetestować możliwe znaczenia, w których termin może być rozumiany, tak, żeby można było wyjaśnić status i funkcję świadomości”³¹.

Na tej podstawie Chaturvedi (1982: 187-188) dzieli jedenaście definicji na trzy grupy. Pierwsza obejmuje od (Def.₁) do (Def.₄), które jego zdaniem „określają najszerzej wyobrażalne znaczenie terminu i jako takie są jednakowo stosowane do wszystkich możliwych konotacji światlistości, od nieświadomego fenomenu lustra po świadomość ja-świadka³²”; druga – od (Def.₅) do (Def.₉) – wyklucza nieświadome rzeczy światliste przez skupienie się na problemie niezapośredniczości, a trzecia z kolei – (Def.₁₀) do (Def.₁₁) – nie dotyczy już rzeczy nieświadomych, materialnych czy kognicji, lecz tylko tak zwanej świadomości czystej, zakładanej przez metafizykę adwajty.

Saha (2009: 45) natomiast wyróżnia z jedenastu dwie pierwsze: (Def.₁) i (Def.₂), jednak nie ze względu na ich konotacje, a raczej na to, iż definicje oferują analizę językową (*vyāsa-vākya*) terminu „samoświatlistość”, gdzie kolejno w (Def.₁) omawiana *svaprakāśa* traktowana jest jako złożenie deskryptywne (*karmadhāraya-samāsa*), a w (Def.₂) – złożenie genetywne (*śaṣṭhī-tatpuruṣa-samāsa*). Zaletą opracowań Sahy (1997: 55; 2009: 44) jest również spostrzeżenie, iż ze wszystkich jedenastu definicji pierwsze pięć cechuje podobna konstrukcja. Saha (2009: 44) pisze: „Pierwsze pięć definicji rozważanych jest przez niego [Czitsukhę] jako takie, w których przynajmniej jeden

³⁰ Przykład z samoświatlistością lampy może wydać się nieco mylący dla współczesnego odbiorcy, który kojarzy lampę z punktowym oświetleniem. W Indiach lampa (*dīpika*) miała postać otwartego znicza lub kaganka, którego światło rozchodzi się równomiernie na wszystkie strony, podobnie jak światło słońca.

³¹ Wszystkie cytaty tekstów angielskojęzycznych także w przekładzie własnym M.Ł. i M.R.

³² Adwajtyczna koncepcja tak zwanej świadomości świadka (*sākṣi-jñāna*) wynika z metafizycznych założeń systemu i stanowi rozwinięcie (Def.11). Zob. Chaturvedi (1982: 95-101), Saha (1989), ale przede wszystkim obszerną monografię Gupty (1998).

z komponentów złożenia *svaprakāśa* znajduje miejsce w sformułowaniu tych definicji, podczas gdy pozostałe definicje nie wykorzystują żadnego z tych słów komponentów w swojej budowie”.

Ponieważ omówienie jedenastu definicji przekracza objętość niniejszego artykułu, dokonamy ekspozycji pierwszych pięciu oraz próby ich uzasadnienia, uważając je za elementy bazowe, z których Czitsukha buduje model samoświetlistości dla adwajty³³. Kolejne sześć definicji stanowi bowiem, naszym zdaniem, pewne kombinacje wcześniejszych.

Uważamy również, iż wspomniana już analiza językowa złożenia (*vyāsa-vākya*) posłużyła autorowi CS do budowy nie tylko dwóch, ale wszystkich pięciu pierwszych definicji.

Metoda ta, nazwijmy ją etymologiczną metodą budowania definicji, polega na rozłożeniu wyrażenia na jego części składowe, w tym przypadku „samo-” oraz „świetlistość”, a następnie na ustaleniu sensu, jaki każdy z komponentów złożenia posiada osobno i we wzajemnej do siebie relacji. Zatem *svaprākāśa* w (Def.₁) do (Def.₅) będzie analizowana jako „*sva-prakāśa* to *sva-viśiṣṭa-prakāśa*” lub, aby wyrazić uniwersalność³⁴ za pomocą abstraktów, jako „*sva-prakāśatā* to *svatva-viśiṣṭa-prakāśatā*”, gdzie człon definiujący składa się z *B* (*svatva*) i *C* (*prakāśatā*). Przy czym między *B* a *C* zachodzi równoważność (*B sati C*³⁵), czyli *C* określane/charakteryzowane (*viśiṣṭa*) jest przez *B* i na odwrót. Z kolei człon definiowany *A* (*sva-prakāśatā*) definiujemy poprzez równoważność z *B* i *C*. W zapisie symbolicznym otrzymujemy:

$$\forall x [A(x) \leftrightarrow (B(x) \leftrightarrow C(x))]$$

Dla każdego *x*, *x* jest *A* (samoświetlistością/samoświetliste), wtedy i tylko wtedy, gdy *x* jest *B* (samo) wtw *x* jest *C* (świetlistością/świetliste)³⁶.

³³ Należy wspomnieć, iż Czitsukha wskazuje wszystkie jedenaście jako wadliwe, choć w końcu postanawia argumentować za ostatnią.

³⁴ Zatem *svatva* znaczy „dla każdego *sva*”, *prakāśatā* – „dla każdej *prakāśa*”, a *svaprakāśatā* – „dla każdej *svaprakāśa*”.

³⁵ Por. Timalina (2009: 147, przyp.48).

³⁶ Dobrą definicję (*lakṣaṇa*) otrzymujemy za pomocą równoważności zakresów (*samavyāpti*) tego, co definiowane (*lakṣya* = łacińskie *definiendum*) z tym, co definiuje (*lakṣaṇaka* = łacińskie *definiens*). Innymi słowy, dobra definicja nie może być za szeroka (*ati-vyāpti*) jak w przypadku (Def.1,3,4,5,7,8,9), ani za wąska (*a-vyāpti*) – przypadek (Def.10), ani też zakresowo rozłączna (*asambhava*) – (Def.2,6). Warto odnotować w tym miejscu raz jeszcze, iż sam *definiens* zbudowany jest w (Def.1) do (Def.5) zgoła inaczej niż

Podsumowując, samoświadomość czy samoświatlistość będziemy rozumieć na podstawie rozłożenia dwóch podstawowych znaczeń: odpowiednio „samo-” i „świadomość” oraz „samo-”, i „światlistość”. Możemy również zadać pytanie, jak samoświadomość (samoświatlistość) zostanie odróżniona od świadomości (światlistości)? Innymi słowy, głównym pytaniem studium jest, co jest znaczeniem słowa „samo-” w złożeniu oraz jak dookreśla ono termin „świadomość”³⁷?

Czitsukha analizuje te same pytania, dając pięć różnych odpowiedzi, które kolejno będziemy rozważać. Biorąc pod uwagę wspólną dla całej piątki strukturę, którą rozpozналиśmy jako:

(Def.₁₋₅) *sva-prakāśa* = *sva-viśiṣṭa-prakāśa*

możemy za każdym razem podstawić pod człony *definiensa* te znaczenia, które Czitsukha kolejno rozpatruje:

(Def.₁) *sva-prakāśa* = (*svarūpa-viśiṣṭa*-)*sva-viśiṣṭa-prakāśa*

(Def.₂) *sva-prakāśa* = (*svasya-svayam-viśiṣṭa*-)*sva-viśiṣṭa-prakāśa*

(Def.₃) *sva-prakāśa* = (*sajātīya-prakāśa-aprakāśya-viśiṣṭa*-)*sva-viśiṣṭa-prakāśa*

(Def.₄) *sva-prakāśa* = (*sattā-viśiṣṭa*-)*sva-viśiṣṭa*-(*vyatireka-virahitvatm-viśiṣṭa*-)*prakāśa*

(Def.₅) *sva-prakāśa* = (*sva-vyavahāra-hetu-viśiṣṭa*-)*sva-viśiṣṭa-prakāśa*

1.

W (Def.₁) człon „samo-” (*sva*) nie ma charakteru zwrotnego, lecz oznacza naturę lub istotę (*svarūpa*). Czymś drugorzędnym wydaje się kierunek relacji, a mianowicie czy „samo-” określa „światlistość”, czy na

w definicji klasycznej, czyli nie za pomocą B, najbliższego rodzaju (*genus proximum*) i C, różnicy gatunkowej (*differentia specifica*), tylko poprzez równoważność B i C. Pozwala to nam roboczo założyć, iż (Def.1)-(Def.5) są definicjami typu słownikowego. Różnice w definiowaniu w indyjskiej i zachodniej filozofii są niewątpliwie ważnym, aczkolwiek mało zbadanym tematem. Dla ogólnych informacji zob. Biardeau (1957), Staal (1961), Ganeri (1999: 158-164).

³⁷ Hanumān Dāsa Śataśāstrī, autor XX-wiecznego komentarza *Tattva-candrikā* napisanego w hindi (zob. Gajānan Śāstrī 1987: 6), sprowadza pytanie Czitsukhy o znaczenie terminu „samoświatlistość” do pytania o znaczenie terminu „siebie”, „się” (*sva*). Jego zdaniem odpowiedź finalna dotycząca jaźni (*ātman*) zawarta będzie w analizie zdań zwrotnych z użyciem „się” (*svayam*): „On się poznaje” (*sa svayam jānāti*), „Ty się poznajesz” (*tvaṁ svayam jānāsi*), „Ja się poznaję” (*ahaṁ svayam jānāmi*). Zob. również u Śriharszy, który w KKK (Śukla 1999: 163) analizuje „samoświatlistość” za pomocą zdania: „Poznaję samego siebie” (*ātmaṅ jānāmi*).

odwrót, a to ze względu na równoważność (*samavyāpti*), jaka ma między nimi zachodzić. W (Def.₁) chodzi o to, że świadomość ma swoją istotę, własną naturę, i przez to jest odróżnialna (*svarūpa-bheda*) od istoty przedmiotu świadomości. W przykładowej świadomości: „Tam stoi garnek” (*tatra ghaṭo 'sti*), garnek nie stanowi jedynie treści świadomości, jak postulują idealiści z buddyjskiej szkoły jogaczara, ale ze względu na swoją cechę istotową – garnkowatość³⁸ – jest bytem odrębnym względem świadomości. Inaczej mówiąc, świadomość garnka i garnek to dwie różne natury (*ghaṭa-svarūpa-ghaṭa-jñāna-svarūpa-bheda*), dwa różne desygnaty. Śankara (Śaṅkara) pisze:

(BUBh) [Jogaczarin utrzymuje, że] nie istnieją żadne przedmioty zewnętrzne, jak garnki czy lampy, różne od świadomości (...). To nieprawda, bo skoro słowa takie jak „świadomość”, „garnek”, czy „lampa” różnią się znaczeniami, z konieczności trzeba uznać jakieś istnienie przedmiotów zewnętrznych. Jeśli się nie przyjmuje istnienia przedmiotów różnych od świadomości, kończy się z wnioskiem, że słowa takie jak „świadomość”, „garnek” czy „tkanina”, mając to samo znaczenie, są synonimami.³⁹

Chaturvedi (1982: 162) jest zdania, że takie rozumienie *sva* w kontekście samoświadomości odróżnia adwajtę także od innej szkoły buddyjskiej, *madhjamaki*, dla której zarówno świadomość, jak i przedmiot świadomości pozbawione są własnej natury, są ontologicznie puste. Zatem (Def.₁) w ekspozycji Czitsukhy brzmi:

(Def.₁) *svaś cāsau prakāśaś ca svaprakāśaḥ /*

(Def.₁) Termin „samoświetliwość” znaczy zarówno „samo-”, jak i „świetliwość”⁴⁰.

³⁸ Głównie w teorii szkoły *njaji* słowo „garnek” (*ghaṭa*) implikuje przedmiot wyróżniony przez garnkowatość (*ghaṭatva-viśiṣṭa*). Innymi słowy, garnkowatość jest cechą istotową garnka (*ghaṭa-svarūpa-viśeṣo ghaṭatvam*), a nie świadomości. W świadomości nie ma garnkowatości, a w garnku świetliwości, która stanowi istotę świadomości.

³⁹ *nanu nāsty eva bāhyor'thaḥ ghaṭādiḥ pradīpo vā vijñāna-vyatiriktaḥ; [...] na / vijñānam ghaṭaḥ pradīpa iti ca śabdārtha-prthaktvād yāvat, tāvadapi bāhyam arthāntaram avaśyam abhyupagantavyam; vijñānād arthāntaram vastu na ced abhyupagamyate, vijñānam ghaṭaḥ paṭa ity evam ādinām śabdānām ekārthatve paryāya-śabdatvam prāpnoti; [...] / BUBh IV.3.7 – Neelakandhan (2012/II: 393-394).*

⁴⁰ Por. Sinha (1954: 58) – “*The mere unity of being and illumination*”; Chaturvedi (1982: 162) – “*That which posses self (being) as well as manifestation is self-luminous*”; Trivedi (1987: 116)

Struktura (Def.₁) przypomina złożenie „łączące” (*dvandva*) z podwójnym spójnikiem kopulatywnym „i...i” (*ca...ca*), ale obecność zaimka „ten” (*asau*) wskazuje na złożenie deskryptywne (*karmadhāraya*), a dokładnie deskryptywne z określnikiem w pierwszym członie (*viśeṣaṇa-pūrva-pada-karmadhāraya*). Dlatego (Def.₁) należy czytać dosłownie jako „coś, co jest i sobą, i światłością”, gdzie dwa człony złożenia odnoszą się do tego samego przedmiotu. Widać to lepiej na przykładzie wyrażenia „czerwona winorośl” (*rakta-latā*), którego znaczeniem jest coś, co jest i czerwonym, i winoroślą (*raktā ca sā latā ca*)⁴¹. Dlatego mimo podobieństwa ze złożeniem typu *dvandva*, należy pamiętać, iż *svaprakāśa* jest złożeniem typu *karmadhāraya*, które zakłada relację wzajemnego dookreślenia członów. Człony pozostają względem siebie w relacji atrybutywnej i apozycjonalnej. Taka analiza terminu *svaprakāśa* definiuje samoświadomość jako świadomość, która jest jaka jest, czyli świadomość, która z własnej natury jest sama sobą:

(NP₁) *svatve sati prakāśatvam ity arthaḥ / ghaṭādav ativyāpti-nirvṛtṭyai prakāśa-grahaṇam /*

(NP₁) To znaczy równoczesne bycie sobą oraz światłością. Ujęto słowo „światłość” dla uniknięcia nadmiernego rozszerzenia definicji na przedmioty [nieświatliste] takie jak przykładowy garnek.

Takie sformułowanie samoświatlistości nie jest jednak wystarczająco ostre czy dokładne, ponieważ nie wyklucza takiego pojmowania świadomości, która jest jednocześnie przechodnia, niezwrotna i uprzedmiotowiona:

(CS₁) *nādyah / vedyasyāpi jñānasya svaprakāśatvābhyupagamāt /*

(CS₁) [Definicja] pierwsza jest nie [do przyjęcia], bo obejmuje także taką świadomość, która jest poznana [przez inną świadomość].

(NP₁) *na hi tad asvayam* (wariant: *asvam*) / *nāpy aprakāśo jñānatāngī-kārād ity arthaḥ /*

– “Luminosity which is itself its own nature”; Alston (1989/1997: 911) – “Itself and that is light”; Saha (1997: 48) – “Is *svaprakāśa* such that it is itself and is something that reveals?”; Kuepferle, Saha i Potter (2006: 608) – “That which has a nature of its own and is self-luminous”; Timalsina (2009: 26) – “Luminosity, which is itself its own nature”.

⁴¹ Zob. Tubb i Boose (2007: 87-88, 102-103).

(NP₁) Taka [świadomość] bowiem nie jest nie-sobą, ani nie jest nie-światłością, skoro jest przyjmowana jako świadomość.

Niewątpliwie do istoty świątliwości (świadomości) należy świecenie, ale w modelu innoświątliwości akcent kładzie się jedynie na oświetlanie czy ujawnianie przedmiotów (*artha-prakāśo buddhi*)⁴², czyli intencjonalność. Jest to definicja narzucona niejako przez samą sanskrycką gramatykę, gdzie wszystkie kognitywne czasowniki są przechodnie (*sakarmaka*), czyli domagają się dopełnienia. Przez co nie możemy mówić o świadomości jako takiej, ale zawsze o świadomości czegoś, na przykład garnka (*ghaṭasya jñāna, ghaṭa-jñāna*). Problem leży jednak w tym, iż taka świadomość sama może być przedmiotem, czyli uświadamiana (*jñeya*), poznawana (*vedya*) czy też oświetlana (*prakāśya*) przez różną numerycznie świadomość, przez, nazwijmy to, drugi token lub świadomość wyższego rzędu. Dlatego świadomość taka spełniałaby definicję innoświątliwości w njaji, gdzie świadomość nie jest oświetlona przez samą siebie (*asvaprakāśya*), ale przez świadomość różną numerycznie od siebie (*para-prakāśa, parataḥ-prakāśa*), następującą w kolejnym interwale czasowym⁴³.

Shastri (1936: 48) słusznie zauważa, iż (Def.₁) stanowi swojego rodzaju linię demarkacyjną pomiędzy koncepcjami przeciwstawnymi: samo- i nie-samoświątliwości, czyli innoświątliwości. Należy także podkreślić, iż (Def.₁) traktuje *sva* deflacyjnie, czyli redukuje zaimek z pierwotnej funkcji zwrotnej do dwóch innych: wyrażania sądu tożsamościowego – świadomość jest sama sobą, świadomość jest świadomością, a co za tym idzie do wyrażenia pewnej niezależności w naturze jej działania⁴⁴. Innymi słowy, w takim ujęciu świadomość

⁴² Zob. TBh 120 oraz NK 515.

⁴³ Termin *para(taḥ)-prakāśa* występuje tutaj w podwójnym znaczeniu. Raz w sensie przechodnim jako *artha-prakāśa*, „oświetlanie [odrębnego] przedmiotu”, a raz jako „inne światło” w wyrażeniu *para(taḥ)-prakāśa-prakāśya*; zob. przyp.4. Więcej na temat modelu innoświątliwości w njaji zob. Ram-Prasad (2007: 59-60).

⁴⁴ Por. znaczenie „samo-” w polskich słowach takich jak „samochód”, „samolot”, „samouk”, „samonośny” czy „samobieźny” lub w innych sanskryckich – np. *svacara* („poruszający się sam z siebie”) czy *svayaṁvara* („samo-wyбір”, tj. dobrowolne wybieranie męża przez dziewczynę).

funkcjonuje jako świadomość bez względu na pojawienie się samoświadomości, co opisuje później Gangeśa (Gaṅgeśa):

(TCM) To świadomość przedmiotu prowadzi [nas] do działania, a nie świadomość tej świadomości. Wynika to z ekonomii myślenia („brzytwy Ockhama”) oraz braku relacji nieodstępowania [między świadomością przedmiotu oraz świadomością tej świadomości]⁴⁵. Zatem to nie świadomość, że jest się świadomym srebra, lecz świadomość: „To jest srebro” prowadzi do działania⁴⁶.

2.

Aby na nowo wprowadzić zwrotność do pojęcia samoświatlistości, Czitsukha rozważa kolejną definicję, w której podkreśla, iż samoświadomość jest świadomością, dla której przedmiotem jest również ona sama:

(Def.) *svasya svayam eva prakāśa iti /*

(Def.) Termin „samoświatlistość” oznacza światlistość, która ujawnia samą siebie⁴⁷.

Definicja ta pochodzi od Dignagi (Dignāga), Dharmakirtiego (Dharmakīrti), przedstawicieli buddyizmu jogaczary⁴⁸, gdzie w pojęciach *sva-prakāśa* i synonimicznych *sva-saṁvedana* oraz *sva-saṁvitti* zaimek *sva* traktowany jest zwrotnie, intencjonalnie⁴⁹. Restrykcyjnie przypisywany jest tylko do samej świadomości, wyklucza natomiast odniesienie zarówno do przedmiotu świadomości, jak i do podmiotu świadomości:

⁴⁵ Gangeśi chodzi o niewystępowanie relacji *anvaya-vyatireka*. Na ten temat zob. przyp. 90.

⁴⁶ *artha-jñānaṁ pravartakaṁ na tu taj-jñāna-jñānaṁ gauravād vyabharāc ca / ato rajata-jñānavān ayam iti jñānaṁ na pravartakaṁ kintv idaṁ rajatam iti jñānam / TCM 50-51*. Zob. Saha i Mukhopadhyay (1991: 4).

⁴⁷ Por. Sinha (1954: 58) – “The manifestation of a thing by its own self and not by an ‘other’”; Chaturvedi (1982: 162) – “The light which is manifest by itself”; Trivedi (1987: 116) – “Luminosity by and of itself”; Alston (1989/1997: 911) – “Itself its own light”; Saha (1997: 49) – “Something that (does not) require (anything but) itself for its revelation”; Kuepferle, Saha i Potter (2006: 608) – “That which illumines itself is self-luminous”; Timalsina (2009: 26) – “[Being] its own (svasya) light all by itself (svayam eva)”.

⁴⁸ Więcej na ten temat zob. Ram-Prasad (2007: 66-71).

⁴⁹ Por. polskie wyrażenia: „samoobsługa”, czyli obsługiwanie samego siebie bądź „samorząd”, czyli rządzenie sobą samym, lub sanskryckie *svādhyaya* („samokształcenie”, czyli kształcenie samego siebie).

(NP₂) [*svasyeti* /] *sva-viṣayatve sati prakāśatvam vety arthaḥ / arthāntaratā-nivṛtyai prathamam viśeṣaṇam / śabda-śabdādav anativyāptyai prakāśa-grahaṇam / dvayam ihoktam bhavati svasya svasmin prakāśatva-vidhānam, arthāt prakāśāntara-vyāvṛttiś ceti / idānīm uttare viśeṣam śāṅkate – **sajātīyeti** /*

(NP₂) To znaczy światłość będąca swoim własnym przedmiotem. Nowy wyróżnik [„siebie samej”, *svasya svayam eva*] zawarto w definicji, aby wykluczyć odrębność przedmiotu [światłości]. Słowo „światłość” pozostawiono, by nie było nadmiernego rozszerzenia na mowę i lampy [które również ujawniają same siebie]. Dwie rzeczy są tu powiedziane: że światłość działa sama z siebie (*svasmin*) i na siebie (*svasya*), oraz że samo znaczenie terminu „światłość” wyklucza inną światłość. Kolejna propozycja definicji skupi się na tej drugiej własności przez odwołanie do cechy rodzajowej.

Pratjaksvarupa wskazał powyżej na kilka dodatkowo istotnych kwestii związanych z (Def₂). Na początku podkreśla, iż definiowanie przez *prakāśa* pozwala wykluczyć inne rzeczy samoświecące. Według Advajty, gramatyków czy jogaczarinów należały do nich, poza świadomością, także fizyczne światło (obiekty świecące jak lampa czy ognisko) oraz mowa. Tę ostatnią opisuje Śankara:

(BUBh) Teraz zostanie omówiona mowa. Wszelkie dźwięki występujące w świecie, czy to artykułowane głoski wypowiedane przez aparat mowy żywych istot, czy dźwięki instrumentów muzycznych albo chmur; wszystko to jest mowa. Tak określona została natura mowy. Teraz omówi się jej funkcje. Mowa ta, jako że cel jej ogranicza się do nazywanego przedmiotu, służy ukazaniu go i w tym się wyczerpuje. Sama jednakże nie może być poznana jak przedmiot; ujawnia tylko przedmiot, jako że jest samoświecista, podobnie jak lampa. Światłość lampy nie jest ujawniana przez inną światłość; tak samo i mowa, ma tylko zdolność ujawniania, a sama nie jest ujawniana – w ten sposób

śruti unika regresu w nieskończoność, stwierdzając, że mowa nie jest poznawalna, że jej jedyną funkcją jest bycie ujawniaczem.⁵⁰

Dżajanta Bhatta (Jayanta Bhaṭṭa) z njaji dowodzi jednak, iż nie tylko świadomość, ale również słowo i lampa, będąc świecącymi nie są samoświeliste, czyli samoodnoszące z własnej natury, ale ich ujawnienie zależy od czynników zewnętrznych⁵¹:

(NM) [Najjajika:] Także i dlatego koncepcja samoświelistości jest niewłaściwa, że nigdzie się żadnej samoświelistości nie dostrzega. [Jogaczarin:] Ale czyż nie powiedziano, że są trzy świelistości: świadomość, słowo i lampa, które oświelają zarówno siebie, jak i coś innego? [Najjajika:] To niewłaściwe, ponieważ słowo i lampa przy ujawnianiu samych siebie oraz ujawnianiu obiektu zależą od zewnętrznych okoliczności. Słowo w ujawnianiu obiektu (znaczenia) zależy od znajomości konwencji, a w ujawnianiu samego siebie od słuchu. Lampa także w zależności od oka jest ujmowana oraz ukazuje przedmiot. Jest tu jednak różnica – dla uchwycenia obiektu w rodzaju garnka oko działa w zależności od światła, natomiast dla uchwycenia światła – niezależnie [od światła innego niż uchwytowane]. Ale z takiej natury lampy nie wynika, że jest ona samoświelista. Bo gdyby była, to ze względu na oczy kotów i podobnych nocnych stworzeń [widzących w ciemności, czyli niezależnie od światła], wszelkie garnki i inne przedmioty zewnętrzne należałoby uznać za samoświeliste. W przypadku świadomości widzi się jedynie to, że oświelta coś innego, a nie samą siebie, jako że w momencie ujawniania

⁵⁰ *athedānīm vāgvaktavyetyārambhaḥ - yaḥ kaścil loke śabdo dhvanis tālvādi-vyaṅgyaḥ prāṇibhir varṇādi-lakṣaṇa itaro vā vāditra-meghādi-nimittāḥ sarvo dhvanir vāg eva sā / idaṃ tāvadvācaḥ svarūpamuktam / atha tasyāḥ kāryamucyate - eṣā vāgghī yasmād antam abhidheyāvasānam abhidheya-nirṇayam āyattānugatā / eṣā punaḥ svayaṃ nābhidheyavat prakāśyābhidheya-prakāśikaiva prakāśātmakatvāt pradīpādivan; na hi pradīpādi-prakāśaḥ prakāśāntareṇa prakāśyate; tadvad vāk prakāśikaiva svayaṃ na prakāśya - ity anavasthām śrutiḥ pariharati - eṣā hi na prakāśyā, prakāśakatvam eva vācaḥ kāryam ity arthaḥ // BUBh I.5.3 -Neelakandhan (2012/II: 304).*

⁵¹ Taki pogląd nazywa się współcześnie eksternalizmem epistemologicznym. Ham (2003) proponuje spojrzeć na cały problem samo- vs. innoświelistości jako na problem epistemologicznego internalizmu vs. eksternalizmu. Ciekawe i nowatorskie studium Ham (2003) nie porusza jednak kwestii semantycznych.

przedmiotu pozostaje nieujawniona, jak wcześniej wskazano. Nieprawdziwe jest zatem stwierdzenie, że są trzy świetlistości samoświeleiste; wymienione lampa, świadomość i dźwięk to ujawniacze [czegoś innego], poznawane dzięki różnym okolicznościom zewnętrznym.⁵²

Kontekstem dla powyższego fragmentu jest wcześniejsza analiza semantyczna świetlistości (*prakāśatva-samīkṣā*)⁵³, po której wyraźnie widać, iż buddyści jogaczarzy w (Def.₂) posługują się słowem *prakāśa* w odmiennym sensie niż najjajikowie w (Def.₁). Termin ten nie oznacza dla nich wyłącznie przechodniego oświetlenia, kauzalnego czynienia przedmiotu zewnętrznego widzianym (*prakāśayati iti prakāśaḥ*), lecz nieprzechodnie świecenie (*prakāśanaṁ prakāśaḥ*)⁵⁴. To na tej wieloznaczności konstruuje się główny argument za samoświeleistością świadomości. Jeśli bowiem coś się świeci, oświetla nie tylko przedmiot, ale również oświetla siebie. Argument ten możemy nazwać także argumentem z internalizmu semantycznego – świadomość jest samoświadomością na mocy samego znaczenia słowa „świadomość”. W ten sposób, zdaniem jogaczarinów, poniższe dwa zdania możemy połączyć relacją równoważności (por. Watson 2014: 413):

[1] Światło samo się świeci. (*svayam eva prakāśate prakāśaḥ /*)

⁵² *ataś ca svasamvedana-pakṣo na yukti-yuktaḥ, svaprakāśasya kasyacid apy adṛṣtatvāt / nanu jñāna-śabda-dīpās trayāḥ prakāśāḥ svaparaprakāśā ity āhuḥ / tad ayuktam, śabda-dīpayoḥ svagrahaṇe 'rtha-prakāśane ca sāmagry-antara-savyapekṣatvāt / śabdo' rtha-prakāśane samaya-grahaṇam apekṣate, svaprakāśane ca śrotram / dīpo' pi cakṣurādy-apekṣa eva grhyate grāhayati cārtham / iyāms tu viśeṣo ghaṭādi-grahaṇāloka-sāpekṣam cakṣuḥ pravartata, āloka-grahaṇe tu nirapekṣam - iti / naitāvātā dīpasya svaprakāśatā syāt / ittham ca mārjārādi-naktamcara-cakṣur-apekṣayā sarva eva ghaṭādayaḥ svaprakāśāḥ syuḥ / jñānasya tu paraprakāśatvam eva dṛśyate, na svaprakāśatvam, artha-prakāśa-kāle tad-aprakāśasya darśitatvāt / mudhaiva tasmād bhaṇitās ta ete trayāḥ prakāśāḥ svaparaprakāśāḥ / pradīpa-bodha-dhvani-nāmadheyā vibhinna-sāmagry-abhivedya-vedakāḥ / NM 4.4.2. – Kataoka (2003: 28-29). Por. przekł. ang. i obszerny komentarz Watsona i Kataoki (2010: 333-335).*

⁵³ Zob. Kataoka (2003: 27-28) oraz tłumaczenie i opracowanie – Watson i Kataoka (2010: 332, a także 352, przyp. xxi, xxiii, xxvii).

⁵⁴ Moksakaragupta (Mokṣākaragupta) w „Podręczniku do Logiki” (*Tarka-bhāṣā*) podaje swój oryginalny argument z cechy dystynktywnej (*viśeṣaṇa*) za samoświeleistością świadomości, w którym interpretuje *svayaṁ* jako wewnętrzną cechę świadomości. Przez co samo-świeleistość świadomości (*jñānaṁ svasamvedanaṁ*), czyli samo-świadomość denotuje świadomość samą z siebie, świadomość, która jest uświadomiona z własnej natury. Zob. Arnold (2005: 94-95).

[2] Światło oświetlane jest przez samo siebie. (*svayam eva prakāśyate prakāśaḥ* /)

W (Def.₂) [1] zostało oddane przez *svasmin*, a [2] za pomocą *svasya*. W internalistycznym sformułowaniu interpretacja *sva* czyni ze świadomości własny przedmiot i jako taka nie może być brana pod uwagę ze względów językowych. Ponieważ, jak zobaczymy, *definiens* utworzony jest niezgodnie z zasadami gramatycznymi sanskrytu, cała (Def.₂) jest tyleż niemożliwa, ile bezsensowna. Zachodzi zatem rozłączność zakresów członów definiowanego i definiującego:

(CS₂) *na dvitīyaḥ / karma-karṭṛ-bhāva-virodhena lakṣaṇasyāsambhavāt /*

(CS₂) Definicja druga wcale nie obejmuje swojego *definiendum*, ponieważ łamie zasadę poprawnego tworzenia konstrukcji zwrotnych biernych (*karma-karṭṛ*).

(NP₂) *yady apīyam svasyeti śaṣṭhī sambhandha-mātre'pi sambhavati tathāpy avivakṣita-viśeṣe vyavahārāyogād viśeṣasya ca samnihita-prakāśana-kriyānurodhena karmaṇi vyavasthāpanāt prasajyetaiva karma-karṭṛ-bhāva ity arthaḥ /*

(NP₂) Konstrukcja zwrotna bierna [to jest taka, w której obiekt jest traktowany jak podmiot] dałaby się utworzyć tylko wtedy, gdyby zmiana spowodowana przez zajście czynności oświetlania była umieszczona w przedmiocie. Występujący w definicji *genetivus* „siebie” (*svasya*) wskazuje jedynie na relację [z orzeczeniem, lecz nie pełni funkcji dopełnienia], zatem brak poprawnej wzmianki o przedmiocie czynności, a to sprawia, że cała definicja jest [gramatycznie] wadliwa.

Argument z gramatyki jest często spotykanym argumentem w negowaniu samoświetlistości. Bazuje on na dwóch regułach Paniniego (Pāṇini)⁵⁵, na mocy których, oraz w wyniku późniejszych zasad

⁵⁵ „Postać bierną może przyjąć forma kauzatywna rdzenia, którego podmiot jest przedmiotem w formie pierwotnej (niekauzatywnej), o ile jego znaczeniem nie jest rozpamiętywanie” (*ner aṇau yat karma ṇau cet sa karttānādhyāne* / P 1.3.67 – zob. Sharma 1990/2000: 179-185) oraz „Jeśli podmiot czynności zachowuje się tak samo jak przedmiot, jest traktowany jak przedmiot” (*karmavat karmaṇa tuḷyakriyaḥ* / P3.1.87 – zob. Sharma 1995/2002: 308-311). Można również przytoczyć dodatkowe reguły jak

ustalonych w szkole gramatyków⁵⁶, przedmiot czynności przechodniej i kauzalnej może stać się sam podmiotem gramatycznym zdania. Omówimy to na często przywoływanych w literaturze przykładach⁵⁷:

[3] Ryz sam się gotuje. (*pacyata odanaḥ svayam eva*⁵⁸/)

[4] Jan⁵⁹ gotuje ryż. (*caitra odanam pacati* /)

W [3] ryż bez wątplenia jest podmiotem (*kartr*) czynności gotowania (*pacyate*), mimo iż w [4] jest jedynie jej przedmiotem (*karman*), a podmiotem – Jan. Budowanie zdań typu [3], czyli biernych zwrotnych (*karma-kartari* lub *karmavat*) dopuszczalne jest w sanskrycie tylko pod konkretnie spełnionymi warunkami. Po pierwsze czasownik nazywający czynność (*kriyā*) musi być ergatywny, czyli taki, który ma zdolność do posiadania własności zarówno przechodniej [4], jak i nieprzechodniej [3]; po drugie, rdzeń czasownika musi wyrażać czynność wpływającą na przedmiot (*karma-stha-kriya*) lub umiejscowioną w przedmiocie (*karma-stha-bhāvaka*).

Stosując powyższe reguły do zdań [1] i [2] widzimy, że po dokonaniu podstawień pod „światło” słowa „świadomość”, a pod „świecenie” – „uświadomienie” otrzymamy zdania nie spełniające żadnego z dwóch warunków koniecznych:

[5] Świadomość sama się uświadamia.

[6] Świadomość jest świadoma sama siebie.

Świadomość będzie bowiem w [5] i [6] zarówno podmiotem, czynnością, jak i przedmiotem zdania.⁶⁰ Zatem błędne zastosowanie

„Niezależny uczestnik czynności to podmiot” (*svatantraḥ kartā [kārake 23]* / P 1.4.54 – zob. Sharma 1990/2000: 268-270, a także Cardona 2014).

⁵⁶ Zob. np. Kudo (1994).

⁵⁷ Zob. Kudo (1994), a zwłaszcza Cardona (2014), który analizuje gramatyczną funkcję podmiotu w świetle semantyki i ontologii gramatyków.

⁵⁸ Zarówno w [3], jak i wcześniej w [1] użyte wyrażenie „sam(o) się” (*svayam eva*) nie należy czytać w sensie samowrotności działania. Joshi i Roodbergen (1994: 117) piszą: „Słowa *svayam eva* służą temu, aby wykluczyć sprawcę czynności (*agent*) jakiegokolwiek innego niż wspomniany [w zdaniu]. A także temu, aby podkreślić osobliwe, w pełni przenośne znaczenie sanskryckiego zdania, a mianowicie – skrajną łatwość, z jaką czynność jest przeprowadzona”.

⁵⁹ Sanskr. *Caitra* (lub *Devadatta*) to popularne imię męskie używane w argumentach z języka potocznego jako odniesienie do dowolnego człowieka, zob. Monier-Williams (1899: 402). W języku polskim podobną funkcję może spełniać imię Jan.

konstrukcji biernej zwrotnej (*karma-karṭṛ-bhāva-virodhaḥ*) polega na [a] błędnym utożsamieniu przedmiotu z podmiotem (*karṭṛ-karma-virodhaḥ*), [b] błędnym utożsamieniu podmiotu z czynnością (*svātmani-kriyā-virodhaḥ* lub *svātmani-vṛtti-virodhaḥ*), bądź na [c] błędnym utożsamianiu czynności z przedmiotem (*kriyā-karma-virodhaḥ*). Wszystkie wymienione formy błędów gramatycznych polegają, naszym zdaniem, niejako na tym samym, czyli na wymuszeniu zwrotności w zdaniu biernym.⁶¹ W literaturze używana była szczególnie często wersja błędu [b].

Śankara polemizuje:

(BSBh) [Jogaczarin:] Świadomość, jako że ma naturę światłości, podobnie jak lampa może doświadczać samej siebie; zupełnie inaczej niż przedmiot zewnętrzny. [Adwajtin:] Zatem przyjmujesz rzecz całkowicie sprzeczną, jaką jest czynność dokonywana na samym [lub na samej] sobie; tak, jakbyś twierdził, że ogień spala samego siebie! Natomiast na to, co niesprzeczne i powszechnie przyjmowane, mianowicie, że przedmiot zewnętrzny poznawany jest przez świadomość różną od siebie – na to się zgodzić nie chcesz. Ot, piękny pokaz uczości! Nie może też być tak, że świadomość poznaje sama siebie jako różną od przedmiotu, bo działanie na samym sobie jest po prostu sprzecznością.⁶²

Przykład z ogniem („ogień nie pali samego siebie”, *agnih svātmānaṁ na dahati*) jest jednym z wielu⁶³ używanych w sporze z jogaczarą nie tylko przez adwajtinów, ale również przez

⁶⁰ Prawidłowe zdanie powinno zawierać podmiot (Jan), czynność (bycie świadomym) oraz przedmiot (np. garnek). Problem ten dokładnie analizuje Hanumān Dāsa Śātaśāstrī. Zob. Gajānan Śāstrī (1987: 10).

⁶¹ Chaturvedi (1982) w wielu miejscach swojej monografii odróżnia [a] i [c], niestety, nie omawia dlaczego.

⁶² [...] *atha vijñānaṁ prakāśātmakatvāt pradīpavat svayam evānubhūyate, na tathā bāhyo 'py artheti cet - atyanta-viruddhāṁ svātmani kriyām abhyupagacchasi - agniḥ ātmānaṁ dahatītvat; aviruddhaṁ tu loka-prasiddham - svātma-vyatiriktena vijñānena bāhyārtho 'nubhūyata iti necchasi; aho pāṇḍityaṁ mahad-darśitam; na cārtha-vyatiriktam api vijñānaṁ svayam evānubhūyate, svātmani kriyā-virodhād eva / BSBh II.2.28 - Neelakandhan (2012/I: 237).*

⁶³ Inne często przywoływane to: „siekiera nie kroi samej siebie” (*na kuṭhāraḥ svātmānaṁ chinatti*), „oko nie widzi samo siebie” (*na cakṣuḥ svātmānaṁ paśyati*) czy „palec nie dotyka samego siebie” (*nāṅgulaḥ svātmānaṁ spṛśati*). Więcej przykładów omówionych w kontekście historycznym zob. Yao (2005: 29, 52, 53, 63, 102, 124 i 148).

madhjamików⁶⁴, śiwaitów tamilskich⁶⁵, śiwaitów kaszmirskich⁶⁶, dżinistów⁶⁷, Prabhakarę⁶⁸ bądź Kumarilę⁶⁹, a zwłaszcza przez njaję⁷⁰. Właściwie przez wszystkie pozostałe szkoły biorące udział w debacie.

Jak możemy sądzić, popularność argumentu z gramatyki przeciw samoświetlistości wyrażonej w (Def.₂) brała się z respektowania zasad syntaktycznych i semantycznych wyrażonych w przystępny sposób za pomocą przykładów z życia. Należy jednak pamiętać, że czasami te same zasady przedstawiane były na płaszczyźnie *stricte* semantycznej bądź logicznej, co otwierało dyskusję pomiędzy szkołami na temat znaczenia reguł Paniniego dotyczących charakteru relacji czasownika i rzeczownika (*kāraka*). Czitsukha referuje za Śriharszą najjajikowe rozumienie błędnego zastosowania konstrukcji biernej zwrotnej (*karma-kartṛ-bhāva-virodhaḥ*):

(Bhā) Rozważając stwierdzenie samopoznawalności [Śriharsza w roli oponenta z szkoły njaji] odrzuca je, zaczynając od „ależ”. Zarzuca mu bezsensowność, wskazując na istotę czynności, a dokładnie, że czynność zachodzi dzięki obiektowi, nazywanemu wszak sprawcą (*kāraka*), czyli jest przezeń spowodowana. Dalej wskazuje, z czego wynika sprzeczność – z relacji wcześniejsze-późniejsze. To rodzaj następstwa, w którym jedno koniecznie musi być wcześniejsze od drugiego. Sprzeczność polega na tym, że gdyby w jednym przedmiocie mogło istnieć takie następstwo, byłby on związany z różnymi czasami. Dalej wyjaśnia dlaczego, wskazując na czas niecharakteryzowany przez to, co późniejsze. Czas niecharakteryzowany przez czynność to po prostu czas wcześniejszy od niej. Następnie wskazuje, co z tego wynika. Gdyby przyjąć, że czynność istnieje w czasie, który przez nią nie jest charakteryzowany, to ów wcześniejszy od niej czas byłby zarazem

⁶⁴ Zob. Williams (1998: 28-30, zwłaszcza 37-41), Yao (2005: 148), Garfield (2006: 206-208).

⁶⁵ Zob. Watson (2010: 306-307).

⁶⁶ Utpaladewa rozważa analogiczny błąd utożsamiania podmiotu „ja” z przedmiotem „to”. Zob. Torella (1988: przyp.18).

⁶⁷ Zob. Chaturvedi (1982: 53-54).

⁶⁸ Zob. Chaturvedi (1982: 48-49), Watson (2010: 307, przyp. 31).

⁶⁹ Zob. Chaturvedi (1982: 40, 53).

⁷⁰ Zob. Watson (2014: 414).

charakteryzowany i niecharakteryzowany przez nią; na tym ma polegać sprzeczność.⁷¹

Widzimy, że w komentarzu do KKK błąd gramatyczny został omówiony w inny niż dotychczas sposób, a mianowicie za pomocą ontologicznych kategorii przyczyny i skutku. Sprzeczność tutaj została wygenerowana przez następstwo czasowe. Trudno zatem jednoznacznie stwierdzić, czy w (NP₂) Pratjaksvarupa odczytał prawidłowo rozumienie argumentu z gramatyki wspomniane przez Czitsukhę w (Def.₂). Pewne jest natomiast, iż Czitsukha, aby uniknąć zarzutu wadliwej definicji, musi uratować zwrotność samoświetlistości w inny sposób. Skoro *sva* w zdaniu pozytywnym (Def.₂) jako *svasya svayam eva* nie wytrzymuje krytyki gramatycznej, Czitsukha chce powiedzieć w kolejnej (Def.₃) jak *sva* odnosi się do *prakāśa*, używając zdania negatywnego.

3.

Jak sugeruje Sengupta (1959: 175), (Def.₃) pochodzi wprost od innego adwajtina Prakaśatmana (Prakāśātman)⁷², który rozumiał samoświetlistość świadomości (*saṁvedanaṁ svayaṁprakāśa eva*) za pomocą negatywnych sformułowań, a mianowicie jako „niebycie przyczyną dla innej świadomości” (*na prakāśāntara-hetuḥ*) oraz „niezależność od innego światła/świadomości tego samego rodzaju” (*sajātīya-prakāśāntara-nirapekṣaḥ*):

(PPV) Świadomość zaś jest samoświetlista, nie ma za przyczyny innej świetlistości. Inaczej więc niż wzrok, a podobnie jak lampa, ukazuje obiekty będąc równocześnie samoujawniającym się

⁷¹ *svasamvedyatvam uktam iti manvānaś codayati nanu ceti / anupapattim evāha - kāryyeti / karmmaṇaḥ karma-kāraṣyety kriyā kāryā niṣpādyā hi yasmād ity arthaḥ / etāvata kānupapattir ity ata āha na ceti / kuta ity ata āha / pūrvāpareti / pūrvāparī-bhāva-viśeṣo niyata-pūrvāparī-bhāvaḥ / asty ekasminn eva pūrvāparī-bhāvaḥ ekasyāpy aneka-kāla-sambandhitvād ity ata āha - na ceti / kuta ity ata āha - tad-anavacchinneti / kāryeṇānavacchinno hi kālaḥ kāryya-pūrva-kāla ity arthaḥ / evam api kim ity ata āha - tadā ceti / tasya kāryyasya svāna[va]cchinna-kāle 'pi sad-bhāva-svikāre sa eva pūrva-kālas tenāvacchinno 'navacchinnaś ceti virodha ity arthaḥ / Śukla (1999: 152-154).*

⁷² Podobną definicję podał w dziele „Objaśnienie” (Nibandha) Anubhuti Swarupaczarja (Anubhūti Svarūpācārya), również adwajtin. Niestety nie udało się nam ustalić, czy Czitsukha znał je i mógł się nim inspirować. Przytoczona za Chaturvedim (1982: 161) definicja brzmi: „Samoświetlistość to to, co samo siebie ujawnia niezależnie od [innej] świadomości” – *svayam saṁvitti-nirapekṣaḥ prakāśyo yasya iti svaprakāśaḥ*.

poznaniem. [...] Zatem świadomość jest niezależna od innej świetlistości tego samego rodzaju, bo ujawniając siebie może równocześnie być przyczyną użycia ujawnionego przedmiotu. Jej zdolność do bycia przyczyną użycia ujawnionego przedmiotu, pod warunkiem braku przeszkód [zewnątrznych], czyni ją podobną do lampy. A ujawnienie garnka przez oko, dzięki światłu lampy, nie jest ujawnieniem przez świetlistość tego samego rodzaju. Bo [lampa] sama z siebie ma własność świetlistości. Nawet jeśli by twierdzić, że oko powoduje ujawnienie poznania swego obiektu [którym jest lampa], to i tak ujawnienie lampy zachodzi wtedy dzięki światłu innego rodzaju; nie ma więc zależności od światła tego samego rodzaju.⁷³

Czitsukha, aby wykluczyć możliwość inności świetlistości w (Def.₁), a jednocześnie wadliwość gramatyczną zdania w (Def.₂), wykorzystyła oba negatywne sformułowania i połączy je ze sobą:

(Def.₃) *sajātīya-prakāśa-aprakāśyatvam* /

(Def.₃) Termin „samoświetlistość” oznacza niebycie przedmiotem świetlistości tego samego rodzaju.⁷⁴

(NP₃) *arthāntaratā-nivṛtīyai sajātīya-grahaṇam / etac ca pradīpāder api svaprakāśatvam vāñchato lakṣaṇam /*

(NP₃) Sformułowanie „tego samego rodzaju” (*sajātīya*) zawarto w definicji, by uniknąć odrębności przedmiotu [świetlistości]. To

⁷³ *saṁvedanaṁ tu svayamprakāśa eva, na prakāśāntara-hetuḥ / ataḥ cakṣur-ādi-vailakṣaṇyāt pradīpavad avabhāsamāna evānubhavo 'rtham prakāśayati / [...] tasmād anubhavaḥ sajātīya-prakāśāntara-nirapekṣaḥ prakāśamāna eva viśaye prakāśādi-vyavahāra-nimittam bhavitum arthati / avyavadhānena viśaye prakāśādi-vyavahāra-nimittatvāt pradīpālokavat / na ca cakṣuṣā sajātīya-prakāśena pradīpasyālokeneva ghaṭasya prakāśyatā / svayameva prakāśa-guṇatvāt / tad-viśaya-jñāna-prakāśam janayati cakṣur iti cet, tathāpi vijātīya-jñānenaiva pradīpasya prakāśyateti na sajātīyālokāpekṣā / PPV 245-247. Por. również Sastri (1997: 181-183), Gupta (2011: 308).*

⁷⁴ Por. Sinha (1954: 59) – “Knowledge is self-manifest in the sense that it is not lighted up by any illuminating factor of the same kind”; Chaturvedi (1982: 163) – “That which is not illumined by another co-class light”; Trivedi (1987: 116) – “The incapability of being illumined by homogeneous light”; Alston (1989/1997: 911) – “Not being subject to illumination by a light of similar kind”; Saha (1997: 50) – “That which is not revealed by any revealing thing similar in nature to (what is being revealed)”; Kuepferle, Saha i Potter (2006: 608) – “That which is not illumined by any other illuminating source similar in nature to what is illuminated is self-luminous”; Timalsina (2009: 26) – “That which is not illumined by homogeneous light”.

także definicja dla tych, którzy zechcą uznać samoświetlistość lamp i podobnych obiektów.

Jak wynikało z odrzucenia (Def.₁), świadomość samoświetlista nie może być przedmiotem dla innej od siebie świadomości. Z wykluczenia (Def.₂) wiemy również, że nie może być przedmiotem dla siebie samej. Co w takim wypadku znaczy zaimbek *sva*? Zwrotne „siebie”, podobnie jak w (Def.₂), ma za zadanie wykluczyć odrębność przedmiotu świadomości, ale nie poprzez gramatycznie niepoprawną samoreferencję (*svasya svayam eva*), lecz poprzez odniesienie do wspólnego rodzaju (*sajātīya*). To pozwoli nam poprawnie powiedzieć, iż świadomość jest uświadamiana przez coś, co jest tego samego rodzaju (*sajātīya-prakāśa-prakāśyatvaṃ*). Problem dalej w tym, iż takie sformułowanie obejmuje również koncepcję numerycznie różnych świadomości, które, jak pokazuje (Def.₁), mimo iż są innoświetliste, nie przestają mieć tej samej natury świadomości. Dlatego kolejnym krokiem, podkreślanym wcześniej przez Prakaśatmana, jest zanegowanie każdej zależności, aby *sva* wskazywało na świadomość samą, czyli tego samego rodzaju (*sajātīya*), ale uświadomioną nie przez świadomość numerycznie różną (*sajātīya-prakāśa-a-prakāśyatvaṃ*)⁷⁵.

Czitsukha, naszym zdaniem, rozumie tutaj *sajātīya* na dwa sposoby. Raz jako wspólną naturę z numerycznie różnymi świadomościami, co zamierza wykluczyć, a raz jako naturę jakościową świadomości niezróżnicowanej numerycznie, będącej świadomością dla samej siebie. Widać to na przykładzie jego komentarza do „Nektaru Logiki” Anandabodhy (Ānandabodha), gdzie drugie znaczenie *sajātīya* uwypukla znaczenie *sva* z (Def.₂):

(Vi) Na stwierdzenie, że w przypadku braku innej świetlistości zachodzi sprzeczność polegająca na postulowaniu działania na samego siebie, odpowiada – nie jest tak. I tak to wyjaśnia – nie tak to należy rozumieć. Samoświadomość to świadomość; tutaj słowo „samo-” (*sva*), tak jak w określeniach w rodzaju „swoimi

⁷⁵ Zob. także Sajdek (2001: 196).

niewolnikami są asceci”, służy odrzuceniu innego [obiektu], a nie wyrażaniu aktywności dokonywanej na sobie.⁷⁶

Użycie negatywnego sformułowania w (Def.₃) umożliwia również preferujący negacje sanskryt. Saha (1997: 51) spostrzega, iż „strategia leżąca za sformułowaniem definicji trzeciej, która jest negatywna w swoim charakterze, polega na podaniu określenia stosującego się do bytów niesamoświatlistych, a następnie na dodaniu do niego partykuły negacji w celu osiągnięcia jego wykluczenia”. Jego zdaniem (Saha 1997: 50)⁷⁷, Czitsukha od samego początku dążył do ustalenia negatywnej definicji samoświatlistości poprzez wyeliminowanie definicji innoświatlistości. Interpretacja ta nieco różni się od naszej, gdyż nie wspomina o roli pozytywnej, jaką pełni w niej określenie *sajātīya* podstawione za zaimek zwrotny *sva*. Saha również jest zdania⁷⁸, że dostawienie drugiej partykuły negacji, czyli samo odrzucenie (Def.₃): *nasajātīya-prakāśa-a-prakāśyatvam* pozwoliłoby Czitsuksze zbudować oczekiwaną poprawną definicję.

Sama (Def.₃) okazuje się jednak za szeroka z dwóch powodów. Po pierwsze, objęłaby inne materialne samoświatliste fenomeny jak lampa czy słońce. Po drugie, paradoksalnie objęłaby również rzeczy materialne, zupełnie pozbawione jakiegokolwiek światlistości:

(CS_{3A}) *na tṛtīyaḥ / pradīpādeḥ sajātīya-prakāśāprakāśyasyāsvayaṁ-prakāśatvena lakṣaṇasyātivīyāpteḥ /ghaṭāder api sajātīya-prakāśāprakāśyasya svaprakāśatva-prasaṅgāc ca / na hi pradīpādaū jñāne vā ghaṭatvādi-jātir asti yena ghaṭādayaḥ sajātīya-prakāśa-prakāśyā bhavyuḥ /*

(CS_{3A}) Definicja trzecia jest nie do przyjęcia ze względu na zbytne rozszerzenie na przedmioty niesamoświatliste w rodzaju lamp, które także nie muszą być oświetlane przez światło tego samego

⁷⁶ *prakāśāntarābhāve svātmani vṛtti-virodha iti tatrāha - na ceti / tad eva spaṣṭayati - na khalv iti / svasaṁvedanaṁ saṁvedanam ity atra svaśabdaḥ svayaṁdās tapasvina itivad anyavyāvṛtti-paro na tu svātma-vṛtti-vidhāyaka ity arthaḥ / Māndālika (1907: 143).*

⁷⁷ Również Shastri (1936: 49) twierdzi, iż wprowadzenie do (Def.3) wyróżnika *sajātīya* miało charakter wyłącznie negatywny i służyło wykluczeniu definicji innoświatlistości proponowanej przez njaję.

⁷⁸ Prof. Saha podzielił się tą opinią w prywatnej rozmowie na Jadavpur University w Kalkucie (styczeń 2016).

rodzaju. A także dlatego, że objęłaby obiekty takie jak garnek, też nie oświetlane światłością tego samego rodzaju. Bo przecież w lampie czy świadomości [mianowicie w tym, co oświetla] nie ma powszechnika garnkowatości, dzięki któremu można by uznać garnki za oświetlane światłem tego samego rodzaju [i tym samym wykluczyć z definicji].

(NP_{3A}) *na hi tad ālokāntareṇa prakāśyate / yac ca jñānam prakāśakam tad vijātīyam ity arthaḥ/na ca pradīpasyāpi svaprakāśatvād anativyāptir iti śaṅkanīyam, bhautikasya svaprakāśatā-vyāghātād iti /*
(NP_{3A}) To, co oświetlane, nie jest nigdy oświetlane przez coś innego niż światło. Zatem definicja prowadzi do wniosku, że oświetlająca świadomość jest innego rodzaju [niż jej obiekt, którym przecież ma być ona sama]. Trzeba również uznać, że obejmowanie lamp przez definicję jest nadmiernym jej rozszerzeniem, bo samoświatlistość przedmiotów fizycznych jest wewnętrznym sprzeczna.

Przyjęcie (Def.₃) prowadzi do szeregu niepożądanych konsekwencji (por. Gajānan Śāstrī 1987:10). Określenie *sajātīya-prakāśa-aprakāśyatvam* definiuje każdy przedmiot uświadamiany przez świadomość, która jest czymś z natury innym (*vijātīya*) niż przedmiot. Również w zdaniu rozwijającym intencję (Def.₃): *prakāśatve sati sajātīya-prakāśa-aprakāśyatvam* pod *prakāśatve* możemy też podstawić lampę czy słońce, nie tylko świadomość. Z kolei gdy *sajātīya-prakāśa-aprakāśyatvam* wyrazimy synonimiczne w formie pozytywnej *prakāśatve sati vijātīya-prakāśa-prakāśyatvam*, otrzymamy zdanie niezgodne z metafizyką indyjską, że świadomość jest oświetlana przez światłość innej ontologicznie kategorii – na przykład lampę czy słońce.

Czitsukha przedstawia sposób ratowania (Def.₃), odwołując się do rodzaju najwyższego – istnienia (*sattā*):

(CS_{3B}) *sattayā sajātīyatvam tatrāpy astīti cen na, viśeṣaṇa-vaiyarthāt sattā-virahīṇaḥ prakāśasyaivāsambhavāt prakāśāprakāśyatvam ity etāvataiva caritārthatvāt /*

(CS_{3B}) Co prawda jest [w oświetlanym i oświetlającym] jeden wspólny powszechnik – istnienie (*sattā*), ale charakteryzowanie przezeń byłoby bezużyteczne, ponieważ aby coś mogło oświetlać,

z konieczności musi istnieć. Zatem definicja byłaby wtedy równoważna stwierdzeniu „nie bycie przedmiotem świetlistości”.

(NP_{3B}) *na, viśeṣaṇa-vaiyarthād iti / evam hi viśeṣaṇasya sārthakyam yadi kayāpi jātyā sājāty-ahīnaḥ kaścit prakāśaḥ syāt / na caivam asti jātimateḥ sarvasyāpy antataḥ sattayā sājātyād ity arthaḥ /*

(NP_{3B}) O bezużyteczności charakteryzowania za pomocą powszechnika *sattā* – wtedy wyróżnik byłby użyteczny, gdyby pod względem wykorzystanego powszechnika świetlistość była wyróżnialna (pozbawiona *sājāti*). A wszak wszystko, co posiada jakikolwiek powszechnik, ostatecznie należy także do klasy *sattā* [to jest najwyższego powszechnika].

Również ta próba prowadzi do błędu logicznego. Jeśli określenie *sajātīya* ujmimy jako wskazujące na powszechnik *sattā*, to znaczenie wyróżnika będącego w gruncie rzeczy redundantnym pozwoli nam na zredukowanie całego wyrażenia *prakāśatve sati sajātīya-prakāśa-aprakāśyatvam* do *prakāśatve sati prakāśa-aprakāśyatvam*, które jest zdaniem wewnętrznym sprzecznym. Nie możemy bowiem mówić o świetle, które się nie świeci.

4.

Kolejna definicja próbuje podejść do problemu w nowy sposób (por. Saha 1997: 54), a mianowicie nie poprzez podkreślanie zwrotnego odnoszenia się świadomości, co nie przyniosło spodziewanego rezultatu, lecz przez zastosowanie *sva* pośrednio niejako do istnienia świadomości:

(Def.₄) *sva-sattāyām prakāśa-vyatireka-virahitatvam /*

(Def.₄) Termin „samoświetlistość” oznacza nieprzerwane bycie świetlistością w trakcie całego swego istnienia.⁷⁹

⁷⁹ Por. Sinha (1954: 59) – “Self-illumination that which never exists without illumination in its own being, i.e., whenever there is knowledge, manifestation must be there”; Chaturvedi (1982: 163) – “In the existence of which, there is negation of the absence of light”; Trivedi (1987: 116) – “The absence of non-manifestation in its own existence”; Alston (1989/1997: 911) – “Light limited to, but never absent from, its own being”; Saha (1997: 53) – “That about which it cannot be said that there is absence of its revelation during any phase of its existence”; Kuepferle, Saha i Potter (2006: 608) – “That about which it cannot be said that there is absence of its illumination during any phase of its own existence is self-luminous”; Timalsina (2009: 27) – “The absence of exclusion from light contemporaneous to its existence”.

(NP₄) [*sva-sattāyām iti /*] *yāvad asya sattā tāvat prakāśenāvīyogaḥ / vedyatve hi nilīnatāyā api sambhavāt prakāśa-vyatireko 'navasthā vā syād ity arthaḥ /*

(NP₄) Co znaczy, że jak długo trwa jej [to jest samoświatliwości] istnienie, tak długo jest nieoddzielna od światłości. Jeśliby świadomość była przedmiotem dla innej świadomości, to by znaczyło – jako że przedmiot, choć definiowany przez związek ze świadomością, jest od niej różny – że świadomość może być nieświadomością (nieuświadomiona). A to implikuje regres w nieskończoność.

Pratjaksvarupa podaje od razu rację, jaka przemawia za takim rozumowaniem. A mianowicie argument z regresu w nieskończoność (*anavasthā*). Zarzut na bazie tego argumentu powinien pojawić się na samym początku przy odrzuceniu (Def.₁), ponieważ dobrze pokazuje, dlaczego w ogóle szukamy definicji samoświatliwości, zamiast poprzestać na modelu innoświatliwości. Innoświatliwość jest po prostu nie do przyjęcia ze względów logicznych. Jeśli bowiem powiemy, że świadomość C^1 , przykładowa świadomość garnka (*ghaṭa-jñāna*) potrzebuje C^2 , aby zostać uświadomioną, wnioskujemy, iż również C^2 , będąc takiego samego rodzaju (*sajātīya*) co C^1 , potrzebuje z tych samych powodów C^3 , a $C^3 - C^4$ i tak w nieskończoność, przez co C^1 pozostanie na zawsze przez nas nieuświadomiona. Innymi słowy, popadniemy w sprzeczność mówiąc o nieświadomej świadomości. Przed regresem i wewnętrzną sprzecznością bronić nas ma poczynione w (Def.₄) założenie, że nie może istnieć żadne t , w którym nasze C^1 byłoby przez nas nieuświadomione.

Twierdzymy, iż również (Def.₄) jest konkluzją, jaką Czitsukha wyciągnął komentując Prakaśatmana:

(PPV) Brak dowodu na postrzeganie doświadczenia przez inną świadomość tłumaczymy tym, iż nie ma przykładu na doświadczenie, które istniałoby bez światłości.⁸⁰

(Tā) [...] Jeśliby doświadczenie mogło istnieć bez [samo]światłości, to podlegałoby wątpieniu, a nie wątpi się [w

⁸⁰ *anubhavasya ca svasattāyām prakāśa-vyatirekādarśanāc ca jñānāntarāgamyatāsiddhiḥ /* PPV 241. Por. także Sastri (1997: 175), Gupta (2011: 303).

istnienie własnego doświadczenia]. Dlatego w czasie swego trwania nigdy nie jest nieświatliste.⁸¹

Ta sama idea pojawia się u Czitsukhy również w dalszych partiach „Traktatu o naturze rzeczywistości”, w rozbudowanej postaci:

(CS) *kiñcānubhūtirartha-prakāśana-samaye yadi na prakāśeta tathā satyanantara-kṣaṇe jijñāsos tatra samdeho viparyayo vā viparīta-pramā vodiyāt / na ca kaścīd amum adrākṣīn no vā bhavān iti pṛṣṭo 'nantara-kṣaṇe samdigdhe viparyasyati samvid-abhāva vā pramīṇoti, kintu niścīnoty evedam aham adrākṣam iti tena prakāśamānaivānubhūtir arthe vyavahāra janayātīti yuktam /⁸²*

(CS) Co więcej, gdyby w czasie ujawniania przedmiotu świadomość się nie ujawniała, to po ujawnieniu przedmiotu poznający musiałby mieć wątpliwości, niepewność lub sprzeczne przekonania. Ale kiedy zapytamy: „Widziałeś tę rzecz czy nie?”, osoba postrzegająca nie wyraża ani wątpliwości, ani niepewności, ani niewiedzy [na ten temat]. Przeciwnie, od razu potwierdza swoje doświadczenie mówiąc „Widziałem tę rzecz”. Na tej podstawie musimy przyznać, że doświadczenie, ujawniając siebie, jest przyczyną użycia przedmiotu”.

Jak widać, (Def.₄) jest rozwinięciem lub konsekwencją (Def.₃). Skoro wyrażenie niezależności od jakiegokolwiek światłości (*sajātīya-prakāśāntara-nirapekṣaḥ* lub synonimiczne *sajātīya-prakāśa-aprakāśyatvam*) w (Def.₃) wikła nas w problemy językowe i logiczne, możemy dowieść (Def.₃) na podstawie (Def.₄). Innymi słowy, stwierdzenie prawdziwości (Def.₄) wystarczy, by uznać również (Def.₃).

Oprócz korelacji logicznych (Def.₄) i (Def.₃) możemy wskazać innego rodzaju łącznik – semantyczny, czyli negatywny język definicji. Zarówno *Prakaśatman*, jak i *Czitsukha* stosują do *prakāśa* podwójne przeczenie *vyatireka-virahitvatm*, *vyatirekādarśanam*, *vyatireka-sūnyam*, co w żargonie *nawjanjaji*, szkoły nowej logiki, nie znaczy zwykłego

⁸¹ *yadi anubhavaḥ svasattāyām prakāśa-vyatirekavān syāt yadā kadācit sandihyeta na ca sandihyate, tathaḥ svasattāyām prakāśa-vyatireka-sūnya evety arthaḥ / Śāstrī i Śāstrī (1958/1985: 241).*

⁸² *Shāstrī (1915/1931: 16).*

występowania świadomości, lecz jego konieczność (*niyata*)⁸³. Zatem samoświatlistość w swoim istnieniu z konieczności jest światlistością. Innymi słowy, dla każdego *x*, jeśli *x* jest istnieniem odnoszonym do samoświatlistości, to *x* jest światlistością.

I takie ujęcie samoświatlistości wydaje się znowu nieprecyzyjne. (Def.₄) jest za szeroka, ponieważ nie dotyczy z konieczności tylko światlistości:

(CS₄) *nāpi caturthaḥ / sukhādav ativyāpteḥ sukhāder api svasattāyām prakāśāvyabhicārāt /*

(CS₄) [Definicja] czwarta także jest nie [do przyjęcia] z powodu nadmiernego rozszerzenia na przyjemność i inne [odczucia], bo one także w całym swoim istnieniu nie są oddzielone od światlistości.

Dwie rzeczy należy w tym miejscu odnotować, aby w pełni zrozumieć powyższy kontrargument. Dla wszystkich szkół filozoficznych w Indiach emocje, wrażenia czy odczucia, choćby cierpienie (*duḥkha*) czy szczęście (*sukha*), nie zaliczały się do klasy świadomości, która miała cechy wyłącznie kognitywne. W przykładowych wyrażeniach „cierpię” (*duḥkhy asmi*) lub „jestem szczęśliwy” (*sukhy asmi*) uczucia lęku lub szczęścia nie mówią nam nic o świecie, nie ujawniają nam rzeczy, w przeciwieństwie do świadomości (*artha-prakāśo buddhi*)⁸⁴. Z drugiej jednak strony, zdaniem na przykład adwajty czy jogi, tym, co uczucia ujawniają, są one same. Mówiąc „lękam się” czy „jestem szczęśliwy” wiem, że tak jest, jestem świadomy tego.

Reasumując, (Def.₄) znowu okazuje się za szeroka, bo w *definiensie* mamy nie tylko świadomość, ale również uczucia. Samoświadomość w sensie samoświatlistości wyklucza uczucia jako z natury niesamoświatliste, mimo iż uchwytnie dla świadomości w akcie introspekcji.

Pratjakswarupa oprócz problemu z introspekcją podaje problem teologiczny:

⁸³ Zob. Gajānan Śāstrī (1987: xvii).

⁸⁴ Zob. TBh 120 oraz NK 515.

(NP₄) *sākṣiṇeśvara-jñānena vā mānasa-pratyakṣeṇa vety arthaḥ / ghaṭāḍav api tulyam etat /*

(NP₄) Definicja rozszerza się na świadomość Boga, który jest świadkiem [czyli jest stale nieoddzielny od świetlistości], oraz na postrzeżenie wewnętrzne. [Przyjmując definicję czwartą w kontekście świadomości Boga jako świadka] nawet garnki są samoświatlistością.

Jeśli założyć istnienie Boga i jego wszechwiedzy, co czyni njaja⁸⁵, fakt, że wszystkie rzeczy są przedmiotami jego świadomości sprawia, iż tym samym na mocy (Def.₄) są one samoświatliste, bo występują zawsze ze świadomością.

5.

Następne podejście będzie traktowało *sva* na poziomie wyłącznie językowym:

(Def.₅) *sva-vyavahāra-hetu-prakāśatvaṃ /*

(Def.₅) Termin „samoświatlistość” oznacza świetlistość, która jest przyczyną swego użycia (*vyavahāra*)⁸⁶ [w postaci wypowiedzi o sobie].⁸⁷

(NP₅) [*sva-vyavahāra-hetu /*] *avijñāte vyavahārāyogādavaśyam jñānena sva-vyavahāra-hetu-bhūtena bhavitavyam / tad-rūpatvam ca tasya svaprakāśatvam vivakṣitam ity arthaḥ / yady api na pūrva-pūrva-pakṣa-doṣa-parijihīrṣayā sarvatra uttarottara-pakṣa-parigrahas tathāpi sambhāvyamānatvād vibhinna-dūṣaṇatvāc ca vineya-mati-vikāśāyopanyasyante /*

(NP₅) Ponieważ coś, co nie jest przedmiotem świadomości, nie może być przedmiotem wypowiedzi, z konieczności trzeba uznać,

⁸⁵ W koncepcji njaji i wajśesziki Iśwara jest wszechwiedzący, świadomy wszystkiego (*sarvasamvit*).

⁸⁶ O wieloznaczności terminu *vyavahāra* zob. dalej (NP_{5A}) i przyp.94.

⁸⁷ Por. Sinha (1954: 59) – “*The self-manifest as manifest, being at the same time the cause towards its own use*”; Chaturvedi (1982: 164) – “*That which serves as the causal light for its own usage*”; Trivedi (1987: 116) – “*Luminosity which is the cause of its empirical usage*”; Alston (1989/1997: 911) – “*Light that brings itself into practical experience*”; Saha (1997: 55) – “*That which is the cause of vyavahāra about itself and is of the nature of prakāśa or revelation*”; Kuepferle, Saha i Potter (2006: 608) – “*That which is a cause of (linguistic) usage about itself and is of the nature of illumination is self-luminous*”; Timalisina (2009: 27) – “*Luminosity that causes its conventional usage*”.

że świadomość jest przyczyną użycia (*vyavahāra*) [w postaci wypowiedzi o sobie samej]. I ta właściwość jest tu określona jako samoświetlistość. I chociaż nie zawsze jest tak, że chęć uniknięcia błędu, zawartego w koncepcjach oponenta, zmusza do uznania koncepcji przeciwnych niż jego, to jednak, ze względu na popularność owych kontrpropozycji i wykazywanie błędów [przeciwnikom], są one wykładane dla pouczenia uczniów.

Definicja pochodzi od Prabhakary⁸⁸ i jak Komentator przyznaje powyżej, prezentuje popularny w średniowiecznych Indiach model samoświetlistości.⁸⁹ O randze (Def.₅) świadczy dodatkowo fakt, iż Gangeśa, założyciel modnej i istotnej szkoły filozoficznej – nawjanjaji (*navya-nyāya*), dyskutuje własną teorię innoświetlistości lub świadomości wyższego rzędu⁹⁰ (*anuvyavasāya-vāda*), eksponując i analizując jednocześnie właśnie teorię Prabhakary⁹¹. Gangeśa, stawiając się w roli oponenta mimansaki, powtarza (Def.₅) i omawia dalej jej znaczenie:

(TCM) [Prabhakara:] Aktualnie zachodząca świadomość (pierwszego rzędu) nie poprzez świadomość wyższego rzędu (*mānasa*), ale sama z siebie jest przyczyną dla swojej werbalizacji, bo z samego bycia sobą posiada zdolność powodowania własnego użycia (lingwistycznego); nie jest w tym zależna od innej świadomości, co daje się wykazać za pomocą pozytywnych i negatywnych przykładów relacji nieodstępowania (*anvaya-vyatireka*). Odwoływanie się do nieobecności świadomości wyższego rzędu w przypadku, gdy brak werbalizacji można wyjaśnić samą nieobecnością świadomości pierwszego rzędu, tak

⁸⁸ Zob. więcej na ten temat: Ram-Prasad (2007: 71-74).

⁸⁹ Warto zwrócić uwagę na fakt, iż Pratyakṣwarupa poświęcił najwięcej miejsca na wyjaśnienie, dlaczego Czitsukha nie przyjął (Def.₅). Naszym zdaniem wskazuje to na to, iż (Def.₅) była szczególnie dla niego ważna.

⁹⁰ Timalšina (2009: 147, przyp.39) podaje wiele innych przykładów angielskich tłumaczeń, jakie można spotkać w literaturze. Po polsku termin *anuvyavasāya* tłumaczony był dwukrotnie jako „akt uświadomienia” (Zięba 2002: 121) oraz „sąd konsekwentny”, „po-sąd”, „myśl-konkluzja pojawiająca się na sam koniec” w: Balcerowicz (2003: 245); *vyavasāya* z kolei, jako „pierwotny sąd” (Balcerowicz 2003: 245).

⁹¹ Sengupta (1959: 173-198) pokazuje również, iż model samoświetlistości Prabhakary był żarliwie dyskutowany w należącym do adwajty nurcie wiwarany, tym samym, z którym związany był Czitsukha.

samo jak postulowanie świadomości wyższego rzędu, gdy zaszła werbalizacja pierwszej świadomości, zdolnej wszak być jej przyczyną, sprzeciwia się zasadzie ekonomii myślenia (zasadzie „brzytwy Ockhama”). Zależność werbalizacji świadomości na przykład garnka od tejże świadomości daje się uzasadnić na podstawie pozytywnych i negatywnych przykładów relacji nieodstępowania (*anvaya-vyatireka*). Natomiast w przypadku uświadamiania sobie własnej przeszłej lub przyszłej świadomości, lub świadomości innej osoby, werbalizacja owszem zależy od świadomości wyższego rzędu, jako że w chwili wypowiedzania tamta pierwsza świadomość, która jest tu obiektem, nie zachodzi. Tak też wynika z pozytywnych i negatywnych wystąpień relacji nieodstępowania (*anvaya-vyatireka*)⁹².

Specyfika poglądu Prabhakary polegała na tym, iż analizowany w każdej z wcześniejszych definicji zaimek zwrotny „siebie”, „się” (*sva*) służy tutaj do wyrażenia autoreferencji językowej świadomości. Innymi słowy, świadomość *C*¹ jest koniecznym i wystarczającym powodem dla zdania o „*C*¹”. Zobaczmy to na przykładowych zdaniach powiązanych ze sobą w dialogu trzech osób w pokoju z garnkiem stojącym na podłodze:

[7] [osoba X] – Co stoi tam na podłodze? (*tatra bhūtale kim asti /*);

[8] [osoba Y] – To garnek. Garnek stoi na podłodze. (*ghaṭo 'yam / bhūtale ghaṭo 'sti /*)

[9] [osoba Z] – Ja też widzę garnek. Tak, wiem na pewno, że to garnek. (*aham api ghaṭam paśyāmi / bāḍham, ghaṭo 'yam iti niḥsaṁśayaṁ jñāmi /*)

Zdaniem Prabhakary obie osoby Y i Z odpowiedziały poprawnie na pytanie [7] zadane przez osobę X. Co więcej, ich wypowiedzi [8] i [9] są w pełni ze sobą równoważne. Przez co [9] nie wniosła nic nowego do [8], a [8] zawiera w sobie [9].

⁹² *nanu vartamānaṁ jñānaṁ na mānasam, kiṁ tu svayam eva sva-vyavahāra-hetuḥ, svamin saty eva sva-vyavahārān, na tu jñānāntaram apekṣate, tadanvaya-vyatirekān anuvīdhānāt / jñānāntara-viraha-daśāyāṁ svavirahād eva sva-vyavahāra-virahāt, svata eva sva-vyavahāropapattau jñānāntara-kalpane gauravāc ca / ghaṭādi-vyavahāre jñānānvaya-vyatirekād astu tad-apekṣā / svīyam atītam anāgataṁ parakīyaṁ ca jñānaṁ sva-vyavahāre jñānāntaram apekṣata eva, vyavahāra-kāle tad-abhāvāt jñānāntarānvaya-vyatirekānuvīdhānāc ca / TCM I.XI.1.– Bhatt (2012/I: 248), por. Bhatt (2012/II: 726).*

Według njaji z kolei, zgodnie z modelem innoświatlistości nasz codzienny język, jak w zdaniach [7] i [8], mówi zazwyczaj o przedmiotach, a nie o świadomości przedmiotów [9]. Dlatego [9] jest odpowiedzią nie na [7], ale na pytanie innego typu:

[10] [osoba X] – Co widzicie tam na podłodze? (*kim tatra bhūtale paśyatha /*)

Prabhakara próbuje odpiierać ten argument za pomocą pozytywnych i negatywnych przykładów relacji nieodstępowania (*anvaya-vyatireka*), schematu rozumowania powszechnie przyjmowanego w Indiach.⁹³ Polegało to na ustaleniu zależności logicznych między C^1 a „ C^1 ”. Czy prawdą jest, że jeśli „ C^1 ”, to C^1 , czy, że jeśli C^1 , to „ C^1 ”, bądź C^1 wtedy i tylko wtedy, gdy „ C^1 ”? Nasza (Def.) i Prabhakara wskazują trzecią możliwość, czyli równoważność, jaka zachodzi między zdaniem [8] i [9], a mianowicie, jeśli werbalizuję moją świadomość garnka (*ghaṭa-jñāna*), werbalizuję nie tylko przedmiot świadomości – garnek (*ghaṭa*), ale również samą świadomość (*jñāna*).

Czitsukha jednak odrzuca (Def.), wskazując szereg problemów wynikających z jej przyjęcia:

(CS_{5A}) *na pañcamah / pradīpādav ativyāpteḥ pradīpāder api svavyavahāre hetuvāt prakāśatvāc ca / atha jñāna-vyavahāra-hetu-prakāśatvam vivakṣitam tad api na / anuvyavasāye 'tivyāpteḥ / tasya vedyatve 'pi vyavasāya-jñāna-vyavahāra-hetu-prakāśatvāt / pradīpa-jñānam idam iti vyavahāra-hetau pradīpa-prakāśe 'tivyāpteś ca /*

(CS_{5A}) [Definicja] piąta jest nie [do przyjęcia] z powodu nadmiernego rozszerzenia na takie przedmioty jak na przykład lampa, bo także ona stanowi przyczynę swego użycia (*vyavahāra*) [w postaci jej postrzeżenia] oraz jest światlista. Czy może więc definicja ma znaczyć „bycie przyczyną użycia (*vyavahāra*) [w postaci wypowiedzi] dotyczącej świadomości? Nie, bo wtedy definicja obejmie także świadomość wyższego rzędu (*anuvyavasāya*), która jest światlista i stanowi przyczynę wypowiedzi dotyczącej świadomości pierwszego rzędu (*vyavasāya*),

⁹³ Tłumaczenie terminu oraz krótkie wprowadzenie na temat samego rozumowania w literaturze polskiej zob. Balcerowicz (2003: 254-257).

choć sama też musi być uświadomiona [przez inną świadomość]. Nadal zresztą definicja obejmowałaby lampy, bo świetlistość lampy jest przyczyną jej użycia w postaci wypowiedzi „to jest poznanie lampy”.

(NP_{5A}) *vyavahāro hy etad viṣayo 'bhijñābhivadanam vā hānādir vā karma-kāraka-pradīpa-janya ity arthaḥ /*

(NP_{5A}) Termin „użycie” (*vyavahāra*) [jest tutaj problemem, bo jest wieloznaczny:] może znaczyć na przykład „percepcję”, „przypomnienie”, „wypowiedź” lub „odebranie” [czyli „fizyczną manipulację”]; możliwe więc jest także takie użycie lampy, w którym będzie ona zarówno przyczyną, jak i obiektem.

Po pierwsze, w (Def.₅), jak wskazuje powyżej Pratyakṣwarupa, do wieloznacznego *prakāśa* dochodzi termin *vyavahāra*⁹⁴, który również jest homonimem i według popularnego XIX-wiecznego „Słownika terminów filozoficznych” (*Nyāya-kośa*)⁹⁵ ma siedem głównych znaczeń, z czego dwa pierwsze dotyczą zwykłego zachowania językowego, czyli użycia słów, wypowiedzi (*śabda-prayoga*), oraz użycia języka do realizacji intencji ujawnienia, uczynienia czegoś znanym (*bubodhayiṣā-pūrvaka-vākya-prayoga*).

W systemie adwajty w czasach Czitsukhy przyjmowano cztery znaczenia, które okazują się odpowiadać tym podanym dwa wieki później w (NP_{5A}) przez Pratyakṣwarupę:

(PPV) Termin „użycie” (*vyavahāra*) ma cztery znaczenia: „świadomienie, wypowiedź, percepcja i skuteczne działanie na przedmiotach. Co oznacza, że słowo „użycie” może być sensownie zastosowane do opisanego werbalizacji poznania „jestem człowiekiem”.⁹⁶

Oznacza to, iż (Def.₅) zastosowana do konkretnych zdań z lampą czy świadomością świadomości (*anuvyavasāya*), uznawaną przez nję,

⁹⁴ Termin ten, aby oddać jego wieloznaczność, konsekwentnie tłumaczymy jako „użycie”, w razie potrzeby doprecyzowując w nawiasach kwadratowych.

⁹⁵ NK 825-826.

⁹⁶ *vyavahāraḥ - abhijñā bhivadanam upādānam arthakriyā iti caturvidhaḥ / ataḥ manusyo'haṁ iti jñānābhidhāne vyavahāra-śabdam arthataḥ iti bhāvaḥ /* PPV 62. Gupta (2011: 161, przyp.10) wskazuje, iż za Padmapadą uświadomienie (*abhijñā*) należy rozumieć jako świadomość (*jñāna*). Zob. również Chakraborty (2003: 252).

okaże się za szeroka, bo jak wcześniej obejmie zarówno przedmioty samoświetliste, ale materialne, oraz rzeczy niematerialne, ale innoświetliste.

W (Def.₅) napotykaemy w końcu na metaproblem dotyczący samego definiowania. Chaturvedi (1982: 162) twierdzi, iż Czitsukha konstruuje definicje analityczne, gdzie *definiens* myląco nazywany jest „tym, co wyróżnia” (*lakṣaṇaka* lub *lakṣaṇa*), ponieważ na mocy samego znaczenia „należy do porządku rzeczy, a nie znaczeń i pojęć”. Sarwadźniatman (Sarvajñātman), adwajtin, ujął to zwięźle w dziele „Streszczenie Komentarza Śankary do Sutr o Brahmanie” (*Samkṣepa-śārīraka*):

(SŚ) Właściwość, która jest obecna w przedmiocie definiowanym, oraz całkowicie odróżnia go od innych przedmiotów, daje poznać ów przedmiot; nazywa się ją jego definicją. To jest ogólna definicja wszystkich trzech rodzajów definicji.⁹⁷

Innymi słowy, jak pisze dalej Chaturvedi (1982: 173) – u Czitsukhy „samoświetlistość sama jest wyróżnikiem (*lakṣaṇa*) tego, co świetliste, ustalonym na podstawie działania tego, co świetliste na to, co nieświetliste. Poszukiwanie teraz takiego wyróżnika (*lakṣaṇa*) sprowadza się do poszukiwania wyróżnika wyróżnika, co jest nie do przyjęcia, ponieważ takie działanie będzie związane albo z kolistością, albo z tautologicznością”.

Czitsukha może jeszcze nie dostrzegać tego problemu z braku rozróżnienia w indyjskiej logice na sądy syntetyczne i analityczne (Chaturvedi 1982: 172-173). Swoją uwagę zwraca raczej na kłopoty związane z charakterem ontologicznym członu definiującego:

(CS_{5B}) *kim ca vyavahāra-hetutvam viśeṣaṇam upalakṣaṇam vā / nādyah / mukti-pralaya-ādav aprāpteḥ / na dvitīyah / upalakṣitatvasyāpi viśeṣaṇatve prāg-ukta-doṣānusaṅgāt / svarūpa-mātratve tu jñānam prakāśa ity eva syāt tathā sati na lakṣaṇa-siddhiḥ /*

(CS_{5B}) Owo bycie przyczyną użycia [w formie wypowiedzi] – czy jest cechą dystynktywną (*viśeṣaṇa*), czy cechą indykatywną (*upalakṣaṇa*)? Nie to pierwsze, bo użycie [w formie wypowiedzi]

⁹⁷ *lakṣyārtha-niṣṭham upalabdham ato'nyato'rthān niḥśeṣato yad atiricya tad artha-vastu/lakṣyaṁ nivedayati lakṣaṇam etad āhuḥ sāmānya-lakṣaṇam idaṁ triṣu lakṣaṇeṣu // SŚ 515. Zob. Veezhinathan (1972: 391).*

nie występuje w stanie wyzwolenia i rozplynięcia się świata (*pralaya*), [czyli definicja byłaby za wąska]. Ani nie to drugie, bo potraktowanie cechy indykatywnej jako dystynktywnej prowadzi ostatecznie do tego samego błędu. Z kolei uznanie, iż wskazuje się tu na samą istotę [a nie własności] spowodowałoby, że definicja mogłaby mieć postać po prostu „światłość jest świadomością”; a ponieważ to nic nowego nie wnosi, nie osiąga się w ten sposób dobrej definicji.

Pytanie Czitsukhy dotyczy zarówno tego, jakiego typu jest (Def.₅), jak i tego, jaką cechę denotuje jej *definiens*. Aby lepiej zrozumieć, na czym polegają zachodzące w definicjach różnice, zacytujemy ponownie Sarwadźniatmana:

(SŚ) Powszechnie przyjmuje się trzy rodzaje definicji; przez własną naturę (esencjalna), przez własność dystynktywną, oraz przez cechę indykatywną. Wyliczę kolejno ich definicje, i zrozumiesz.⁹⁸

(SŚ) Własna natura definiowanego przedmiotu, która w sposób bezpośredni odróżnia go od innych przedmiotów, jest nazywana jego charakterystyką przez własną naturę (definicją esencjalną). Tak jak potoczne charakterystyki w rodzaju „przestrzeń jest pusta” czy „woda jest płynem”.⁹⁹

(SŚ) Właściwość, która pozwala poznać swój związek z definiowanym obiektem, to jego definicja przez własność dystynktywną; tak jak grzywa charakteryzująca konia.¹⁰⁰

(SŚ) Jeśli charakterystyka nie ukazuje swojego związku z definiowanym obiektem i nie stanowi jego własnej natury,

⁹⁸ *lakṣyaśya lakṣaṇam iha trividhaṁ prasiddhaṁ loke svalakṣaṇam amuśya viśeṣaṇaṁ vā / yad vopalakṣaṇam imāni ca lakṣaṇena vyāvahāyāmi pṛthag eva tu tat pratīhi // SŚ 514. Zob. Veezhinathan (1972: 390-391). Aktualne opracowanie na temat rodzajów definicji w filozofii indyjskiej, głównie w njaji, zob. Ganeri (1999: 158-164).*

⁹⁹ *lakṣya-svarūpam api sad yad amuśya sāksād arthāntarād bhavati bhedakam etad āhuḥ / aśya svalakṣaṇatayaiva tu lakṣaṇaṁ khaṁ chidraṁ dravaṁ jalam itīdrśamatra loke // SŚ 516. Zob. Veezhinathan (1972: 391).*

¹⁰⁰ *svānurakta-mati-janma(-hetutām-)kāraṇaṁ yat punar bhavati lakṣya-vastuni / tad viśeṣaṇatayāśya lakṣaṇaṁ kesarādīkam ivāśva-vastuni // SŚ 517. Zob. Veezhinathan (1972: 391-392).*

nazywana jest cechą indykatywną; tak jak kruk (wskazujący na dom Dewadatty)¹⁰¹.

W kontekście tym łatwiej możemy zinterpretować problem metafizyczny, przed jakim stanął Czitsukha, który dla samoświetliwości szukał definicji esencjalnej, czyli obowiązującej również w zakładanym przez adwajtę stanie wyzwolenia. Dlatego (Def._s) jego zdaniem nie może mówić o czymś nieistotowym, czyli przypadłościowym.¹⁰²

Wątek ten został dokładnie i klarownie przeanalizowany przez Pratjakswarupę, który obszernie skomentował (NP_{5B}) – (NP_{5D}) poszczególne warianty próby ratowania (Def._s) poprzez podstawienie pod *sva* terminu „świadomość” (*jñāna*):

(NP_{5B}) [*atha jñāneti* /] *sva-vyavahārety atra prastutam jñānam eva sva-śabdenābhidhīyate na viśaya-mātram / tad-vyavahāra-hetutvam ca na dīpāder asti, pradīpādeḥ jñānāprakāśatvāt / ato nātivyāptir iti bhāvaḥ /*

(NP_{5B}) Dalej proponuje się, by w sformułowaniu „swoje użycie” (*sva-vyavahāra*) przez słowo „swoje” (*sva*) rozumieć „świadomość”, a nie po prostu przedmiot [tegoż użycia]. Przyczyną takiego użycia nie będzie wtedy lampa, bo lampa nie oświetla [czyli nie ujawnia] świadomości. Miałoby to służyć uniknięciu nadmiernego rozszerzenia definicji.

(NP_{5C}) *anuvyavasāyetiśvara-jñānasyāpy upalakṣaṇam / athānuyavasāya-jñānam eva svaprakāśa-vāde na sampratipannam, yatrātivyāptir ucyeta sampratipannatve vā tasyāpi vyavasāyavad eva pakṣateti tatrāha - pradīpa-jñānam iti / viśiṣṭa-vedanasya viśeṣaṇāmbanatva-niyamād viśaya-janyatvāc ca taj-jñānasya pradīpa-jñānam idam ity anuvyavasāyasyābhijñā-rūpa-vyavahārasya svaviśaya-jñāna-viśeṣaṇī-bhūta-pradīpa-janyatvam astīti jñāna-vyavahāra-hetau pradīpe ‘tivyāptiḥ syād evety arthaḥ / abhivadanam vā vyavahāras tasyāpi paramparayā vyāvartaka-pradīpa-janyatvād vyavahāra-hetutvam iti /*

¹⁰¹ *svānurakta-mati-janma-hetutām lakṣya-vastuni nirasya lakṣaṇam / asvarūpam api tasya yad bhavet kākavat tad upalakṣaṇam viduḥ // ŚŚ 518. Zob. Veezhinathan (1972: 392).*

¹⁰² Rozróżnienie na cechy esencjalne i akcydentalne tylko w dużym przybliżeniu oddaje różnicę między sanskryckimi terminami *svarūpa* i *taṭastha*. Zob. Chakraborty (2003: 120, 210, 218). Dla porównania tych dystynkcji w Indiach i na Zachodzie zob. Ganeri (1999: 158-164).

(NP_{5c}) Co do rozszerzenia na świadomość wyższego rzędu – nawet dla boskiej świadomości jest ona tylko cechą indykatywną (*upalakṣaṇa*). Nasza nauka o samoświetlistości nie uznaje świadomości wyższego rzędu, ale jeśli ktoś ją przyjmuje, twierdząc, że dotyczy ona świadomości pierwszego rzędu [a zatem słusznie się mieści w definicji] i nadal będzie chciał uznać tę definicję za zbyt szeroką, przytoczy użycie lampy jako przyczyny wypowiedzi „to jest poznanie lampy”. Owo rozszerzenie definicji na lampę, jako przyczynę użycia świadomości (*jñāna*), [wedle tegoż krytyka] oznacza, że użycie lampy, mające formę przypomnienia uprzedniego jej poznania, rodzi się z tejże lampy, która, jako wyróżnik świadomości pierwszego rzędu [tej, dla której była przedmiotem], jest także wyróżnikiem świadomości drugiego rzędu dotyczącej własnego obiektu [poznania wyróżnionego przez lampę], czyli świadomości wyższego rzędu w postaci „oto poznanie lampy”. Opiera się ten zarzut na fakcie, że poznanie czegoś jako wyróżnionego zależy od wyróżnika i rodzi się z obiektu. Podobnie w przypadku użycia mającego formę wypowiedzi [„oto poznanie lampy”]: ponieważ ostatecznie, w takim samym ciągu przyczynowym, rodzi się z samej lampy jako wyróżnika świadomości drugiego rzędu, można powiedzieć, że to lampa jest przyczyną wypowiedzi o swoim poznaniu.

(NP_{5d}) *vyavahāra-hetutvam iti / svavyavahāra-hetu-prakāśatvam ity atra vyavahāra-hetutvam prakāśasya viśeṣaṇam upalakṣaṇam vety arthaḥ / upalakṣitatvam apy upalakṣite nāma tasya dharmāḥ svarūpam vā / ādye tad apy upalakṣaṇam viśeṣaṇam vā / nādyah / anavasthāpātāt / dvitīyam nirasya dvitīya-dvitīyam śāṅkate - svarūpa-mātrtve tv iti / na lakṣaṇa-siddhir iti/ lakṣya-svarūpa-mātratvāt tasya, jaḍa-jñāna-vādibhir api tāvat-mātrāṅgī-kārāc cety arthaḥ /*

(NP_{5d}) W sformułowaniu „świetlistość będąca przyczyną swojego użycia” charakterystyka świetlistości jako stanowiącej przyczynę użycia może być albo jej cechą dystynktywną (*viśeṣaṇa*), albo cechą indykatywną (*upalakṣaṇa*). Tak czy inaczej, definiująca cecha może być jej własnością (*dharma*) albo stanowić jej istotę (*svarūpa*). Najpierw rozważa się, czy to cecha indykatywna czy

dystynktywna. Pierwsze nie [nadaje się], bo grozi regresem w nieskończoność. Drugie odrzuciwszy, zastanawia się nad kolejną możliwością, słowami „gdyby stanowiła samą istotę”. I stwierdza – „nie osiąga się wtedy definicji”. Bo gdyby miało to stanowić istotę definiowanego, przyjmą to także głoszący, iż świadomość jest materialna, bo na tyle się zgadzają [że światlistość to świadomość].

Po zreferowaniu toku rozumowania Czitsukhy, Pratjakswarupa podaje również własną interpretację, dlaczego zredukowanie członu definiującego ze *sva-vyavahāra-hetu* do *jñāna* nie będzie dobrą definicją. Jego zdaniem, (Def.₅) w postaci *jñānam prakāśaḥ iti* nie jest retorycznym powtórzeniem, podaniem synonimu, jak twierdzi Czitsukha, lecz sformułowaniem, które będzie akceptowalne nie dla adwajtinów, a dla filozofów, którzy głoszą teorię *jaḍa-jñāna*, świadomości materialnej lub uprzedmiotowionej, będącej tej samej klasy ontologicznej, co przedmioty świadomości. Zdaniem cytowanych przez Śankarę czarwaków samo użycie metafory światła w stosunku do świadomości, doprowadzone konsekwentnie do końca, powinno skutkować przyjęciem materialnego charakteru świadomości:

(BUBh) [Czarwaka:] Nie jest tak [że światło świadomości różni się z natury od innych fenomenów światła], ponieważ widzimy, że tylko przedmioty tego samego rodzaju współdziałają ze sobą. Nieprawda, że dowiedzione jest istnienie innego światła o naturze różnej od słońca i podobnych światła fizycznych. Dlaczego? Ponieważ obserwujemy, że organizmy zmysłowe wspomagane są tylko przez światło takie jak słońce, będące tego samego rodzaju; materialne wspomaga materialne. A wnioskowanie musi zgadzać się z percepcją. Zatem jeśli mówi się o jakimś świetle różnym od organizmu zmysłowego, które ma być dlań pomocne podobnie jak słońce, należy wnioskować, że należy ono do tego samego rodzaju, co organizm, skoro może organizmy wspomagać, tak jak światło słońca.¹⁰³

¹⁰³ *na, samāna-jātīyenaivopakāra-darśanāt - yad ādityādi-vilakṣaṇaṁ jyotirāntaraṁ siddham iti, etad asat / kasmāt / upakriyamāṇa-samāna-jātīyenaiva ādityādi-jyotiṣā kārya-karaṇa-*

Określenie *jaḍa-prakāśa* może znaczyć również powrót do (Def.₁), która wyrażała koncepcję świadomości innoświatlistej. Saha (1997:48) zgadza się, że świadomość, która jest przedmiotem dla innej świadomości, nie różni się ontologicznie od przedmiotów zewnętrznych wobec niej samej. Chaturvedi (1982: 72) z kolei dodaje, iż „określenie świadomości jako światła, na co wskazują realiści z *njaji* (zob. Def.₁), zmierza do zniesienia znaczącej dystynkcji na nieświadome (*jaḍa*) i świadome (*ajāḍa*) i miesza znaczenie metaforyczne z rzeczywistym lub dosłownym”. Dobra definicja samoświatlistości zatem nie może obejmować nieświadomej światlistości (*jaḍa-prakāśa*)¹⁰⁴.

Podsumowanie

Pierwsze pięć z jedenastu definicji możemy analizować autonomicznie, niezależnie od pozostałych. Ich ważność wynika z kilku czynników.

Po pierwsze, Czitsukha odsłania w nich swoje analityczne podejście do języka, oferując metodę definiowania przez etymologię czy semantyczno-logiczną analizę językową. Po drugie, pragnie on wytłumaczyć za ich pomocą, na czym polega idea zwrotności, czym się ona różni od niezwrotności, oraz jakie są jej różne koncepcje.

Prezentowane definicje niosą ze sobą także pewne *novum*. Należy bowiem pamiętać, iż w systemie *adwajty* samoświatlistość przeważnie rozważana była w kontekście natury Absolutu. Czitsukha jednak sprowadza problem samoświatlistości z poziomu metafizycznego do poziomu kognitywnego. Chaturvedi (1982: 124) pisze: „Znaczące dla tego rozumowania jest to, iż prowadzi ono do udowodnienia samoświatlistości myśli i kognicji, a nie Absolutu (*brahman*), do którego próbuje ograniczyć użycie tego terminu zdeklarowana większość *adwajtinów*”. Takie podejście co prawda prezentował już Śriharsza w KKK, a Czitsukha

saṅghātasya bhautikasya bhautikenaiva upakārah kriyamāno dṛṣyate / yathā-dṛṣṭam cedam anumeyam / yadi nāma kārya-karaṇād arthāntaram tad-upakārakam ādityādivat jyotiḥ, tathāpi kārya-karaṇa-saṅghāta-samāna-jatīyam evānumeyam, kārya-karaṇa-saṅghātopakāratvāt, ādityādi-jyotirvat / BUBh IV.3.6. – Neelakandhan (2012/II: 390).

¹⁰⁴ Więcej na ten temat zob. Chaturvedi (1982: 72-73, 88, 125-126), Gupta (2011: 307, przyp. 22-23).

komentując to dzieło mógł się zasugerować jego metodą, naszym zdaniem jednak, Citsuksze takie potraktowanie tematu ułatwia nie tyle krytykę oponentów, co próbę ich zrozumienia. Murti (1981/1983: 103) pisze: „Podejściem Czitsukhy jest przede wszystkim podanie wstępnej definicji, a także *prima facie* dowodu na jej korzyść”. Innymi słowy, jak pisze dalej Chaturvedi (1982: 124), „godnym uwagi jest to, że nie składa on [rozważanych sformułowań] na barki żadnego z systemów, ale jako wedantin wziął za nie pełną odpowiedzialność”. Widzimy to dobrze na przykładzie (Def.₃) i (Def.₄), gdzie Czitsukha tyleż polemizował, co starał się ulepszyć definicje. Co ciekawe, również nie traktował oponentów *per nomine*, chcąc rozważyć definicje jako hipotetyczne podejścia do samoświadomości.

Z pięciu pierwszych definicji nie dowiemy się oczywiście, jaka była definicja finalna i za pomocą jakich argumentów czy schematów rozumowania Czitsukha bronił zasadności jej przyjęcia. Na tym właśnie skupia swoją uwagę większość publikacji (Goswami 1976/1998, Murti 1981/1983, Chaturvedi 1982, Trivedi 1987czy Potter 2006).

Dowiemy się za to nie tylko jaka definicja samoświetlistości jest nie do pogodzenia z modelem adwajtycznym, ale zobaczymy również punkt wyjścia do tworzenia systemu i spójnej teorii samoświetlistości w adwajta wedancie. Pratyaksvarupa widzi pewien przemyślany porządek w kolejności pojawiania się rozważanych definicji:

(NP₁₁) *athavā arthāntaratā-nivṛtṭyai dviṭīyotthānam, virodha-parihārāya tṛtīyotthānam, ghaṭādav ativyāpti-parihārāya caturthaḥ, sukhādav ativyāpti-nivṛtṭyai pañcamaḥ, pradīpe ’tivyāpti-parihārāya ṣaṣṭhaḥ, saptāṣṭama-navameṣu cuktam eva / pradīpe ’tivyāpti-nivṛtṭyai daśama, ekādaśe ’py uktam iti sarṁbhavaty eva sarvatra pūrva-pūrvānupapatti-parihārāyottarottaropanyāyaḥ /*

(NP₁₁) Inaczej [mówiąc]: dla uniknięcia odrębności przedmiotu [w pierwszej] sformułowano drugą definicję; dla odrzucenia sprzeczności trzecią; dla odrzucenia nadmiernego rozszerzenia na garnki itp. czwartą; dla uniknięcia nadmiernego rozszerzenia na przyjemność itd. piątą; dla odrzucenia nadmiernego rozszerzenia na lampy itd. szóstą; w siódmej, ósmej i dziewiątej też [to] jest rozważane. Dziesiąta – dla uniknięcia nadmiernego rozszerzenia

na lampy itp.; w jedenastej powiedziano [to, co za chwilę będzie omówione] – w ten sposób tworzy się możliwy [łańcuch, w którym] dla uniknięcia nieprzydatności tego, co we wcześniejszej opcji, proponuje się kolejną.

Głównym oponentem dla Czitsukhy bez wątpienia była przez cały czas njaja (Murti 1981/1983: 103, Saha 1997: 48) prezentująca model przeciwstawny, czyli innoświatliwość. Sztuka zanegowania go polegała na rozważeniu modelu samoświatłości w poszczególnych jego wersjach, aby w końcu wskazać na najwłaściwszy, najbardziej poprawny z punktu widzenia adwajty.

Tworzenie systemu adwajty za pomocą definicji wynikających z prostych komponentów składowych czy jednostek znaczeniowych było rozwijane z czasem. Potter (1988) pokazuje to na przykładzie „Podręcznika do wedanty” (*Vedānta-paribhāṣā*) z XVII wieku, gdzie Dharmaradża (Dharmarāja) prezentuje 84 definicje, których „niezwykłość polega na tym, iż są one wzajemnie połączone jedna z drugą tak, że wszystkie mogą być wygenerowane z małej podstawy pierwotnych pojęć” (Potter 1988: 92-93). U Czitsukhy widzimy to dokładniej na przykładzie (Def.₉) – *sva-pratibaddha-vyavahāre sajātīya-parānapekṣatvam*, która powstała z kombinacji definicji wcześniejszych: (Def.₁), (Def.₃) i (Def.₅).

Kolejność występowania i wzajemna zależność definicji jest nieco inaczej postrzegana przez Chaturvediego (1982: 123), który twierdzi, że Czitsukha mógł włączyć każdą z nich ze względu na relatywizowanie języka do poziomów doświadczenia: „wedantin mógł oczywiście potępić inne opisy samoświatłości, na przykład te przedłożone przez buddystów, Prabhakarę czy dżinistów, jako niewystarczające lub częściowe, ale nie może odrzucić ich jako fałszywe lub nielogiczne, ponieważ są one prawdziwe na ‘pewnych’ poziomach doświadczenia akceptowanego przez wedantę”. Chaturvedi (1982: 125, 185-186) podkreśla również wielokrotnie ambiwalentny stosunek, jaki charakteryzuje podejście Czitsukhy, który jego zdaniem z jednej strony dąży do zbudowania dobrej definicji samoświatłości świadomości, z drugiej – do podania takiej definicji, która spełniałaby warunki założeń metafizycznych dotyczących samoświatłości Absolutu w wedancie (brahmana).

Saha (2009: 50-51) natomiast uszeregowanie definicji postrzega jako pewną przemyślaną strategię, według której Czitsukha niejako zobligował nas do przeanalizowania adwajtycznej teorii świadomości. Innymi słowy, aby zrozumieć lepiej, dlaczego Czitsukha odrzuca kolejne definicje, musimy zagłębić się w dalszą adwajtyczną analizę. Saha argumentuje w ten sposób: „W naszej opinii, jeśli taka analiza nie byłaby jego motywacją, jeśli logiczna poprawność definicji była jego jedynym celem, mógł on odwołać argumenty przeciwko (Def.₄) poprzez małe jej modyfikacje”.

Niezależnie od tego, jak i dlaczego definicje zostały omówione, podanie i zanalizowanie wszystkich jedenastu definicji samoświetlistości stanowi niewątpliwą wkład Czitsukhy w rozwój i usystematyzowanie tego problemu w Indiach. Powstaje oczywiście pytanie, czy katalog definicji Czitsukhy jest pełny, czy reprezentuje propozycje definicji wszystkich uczestników debaty? Jednak aby na nie odpowiedzieć, należałoby prześledzić modele pojawiające się w innych szkołach, co zdecydowanie przekracza granice niniejszego studium, które jednak stanowi przyczynek do dalszych badań.

Odpowiedź twierdząca na to pytanie może się jednak pojawić w kontekście samej adwajty wedanty. Mimo iż Czitsukha nie był pierwszym myślicielem podejmującym próbę zdefiniowania samoświetlistości¹⁰⁵, jego podejście do problemu było bez wątpienia zarówno kompletne, jak i kulminacyjne czy finalne dla adwajty wedanty. Murti (1981/1983: 103) i Chaturvedi (1982: 185-186) zgodnie twierdzą, iż nikt po Czitsuksze, nawet Madhusudana Saraswati (Madhusūdana Sarasvatī) z XVII w., mimo

¹⁰⁵ Zdaniem Sajdka (2001: 196) pierwsza definicja ukuta w adwajta wedancie pochodzi od Prakaśatmana (Prakāśātman); zob. także Sengupta (1959: 173-198). Chaturvedi (1982: 160) sugeruje, iż większość definicji podanych przez Czitsukhę można by wyprowadzić z wcześniejszych, podanych w różnych miejscach przez innych współczesnych adwajtinów: Anandabodhę (Ānandabodha), Anandanubhawę (Ānandānubhava), Vidjaranję (Vidyāranya) czy Anubhutiego Swarupaczarję, który w swoim dziele „Objaśnienie” (*Nibandha*) stworzył pierwszy katalog czterech definicji samoświetlistości. Na temat definicji samoświetlistości u Anandabodhy zob. Mahadevan (1957: 136-139), Chaturvedi (1982: 148-151), Pandeya (1996), a u Anubhutiego Swarupaczarji – Chaturvedi (1982: 160-161).

nowych narzędzi językowych i logicznych, jakimi dysponował dzięki rozwojowi nowej njaji, nie wniósł niczego nowego do zagadnienia.

Skróty

Bhā = Czitsukha (Citsukha), *Bhāva-dīpikā*, „Objaśnienie tego, co istnieje” (komentarz do KKK)

BSBh = Śankara (Śaṅkara), *Brahma-sūtra-bhāṣya* „Komentarz do Sutr o Absolucie” (komentarz do dzieła Badarajany (Bādarāyaṇa))

BUBh = Śankara, *Bṛhad-āraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, „Komentarz do upaniszady Wielkiej Aranjaki” (komentarz do dzieła anonimowego)

CS = Czitsukha, *Citsūkhī* „Traktat Czitsukhy”, inna nazwa: *Tattva-pradīpikā*, „Objaśnienie natury rzeczywistości” (dzieło samodzielne)

KKK = Śriharsza (Śrīharṣa), *Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya*, „Przysmaki refutacji” (dzieło samodzielne)

NP = Pratyakṣwarupa (Pratyakṣvarūpa), *Nayana-prasādinī* „Pocieszenie dla oka” (komentarz do CS)

NK = Bhīmācārya Jhalakīkar, *Nyāya-kośa*, „Słownik terminów filozoficznych” (słownik)

NM = Dżajanta Bhatta (Jayanta Bhaṭṭa), *Nyāya-mañjarī*, „Bukiet logiki” (dzieło samodzielne)

NMa = Anandabodha (Ānandabodha), *Nyāya-makaranda*, „Nektar logiki” (dzieło samodzielne)

PPV = Prakaśatman (Prakāśātman), *Pañca-pādikā-vivarāṇa*, „Komentarz do Pięcioczęściowego Dzieła” (komentarz do dzieła Padmapady (Padmapāda))

SŚ = Sarwadźniatman (Sarvajñātman), *Samkṣepa-sārīraka*, „Streszczenie Komentarza Śankary do Sutr o Brahmanie” (dzieło samodzielne)

Tā = Czitsukha, *Tātparyā-dīpikā*, „Objaśnienie właściwej intencji autora”, lub *Bhāva-dyotanikā*, „Objaśnienie tego, co istnieje” (komentarz do PPV)

TBh = Keśawa Miśra (Keśava Mīśra), *Tarka-bhāṣā*, „Podręcznik logiki” (dzieło samodzielne)

TCM = Gangeśa Upadhjaja (Gaṅgeśa Upādhyāya), *Tattva-cintāmaṇi*, „Klejnot rozmyślenia o naturze rzeczywistości” (dzieło samodzielne)

Vi = Czitsukha, *Vivṛti*, „Glossa” (komentarz do NMa).

Bibliografia

- Arnold, Dan (2005), „Is Svasaṁvitti Transcendental? A Tentative Reconstruction Following Śāntarakṣita”, *Asian Philosophy* 15 (1): 77-111.
- Balcerowicz, Piotr (2003), *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa: Wyd. Akademickie Dialog.
- Bhatt, V. P. (2012/I/II), *Perception. The Pratyakṣa khaṇḍa of the Tattvacintāmaṇi*, Delhi: Eastern Book Linkers.
- Biardeau, Madeleine (1957), „La définition dans la pensée indienne”, *Journal Asiatique* (245):371-384.
- Cardona, George (2014), „Pāṇinian Grammarians on Agency and Independence”, [w:] Dasti, Matthew R., Bryant Edwin F. (red.) (2014), *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*, 85-111. Oxford: Oxford University Press.
- Chakraborty, Nirod Baran (2003), *A Dictionary of Advaita Vedanta*, Kolkata: The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
- Chatterjee, Tara (1991), „An Attempt to Understand Svataḥ Prāmāṇyavāda in Advaita Vedānta”, *Journal of Indian Philosophy* (19): 229-248.
- Chaturvedi, Girdharilal (1982), *The Concept of Self-Luminosity of Knowledge in Advaita Vedānta*, Aligarh: Adarsha Prakasham.
- Dasgupta, Surendranath (1932/1952), *A History of Indian Philosophy. Volume II*, Cambridge: The Cambridge University Press.
- Gajānan Śāstrī, Musalgaonkar (red.) (1987), *Tattvapradīpikā of Paramahansa Parivrājākāchārya Śrīmatasukhāchārya with Nayana Prasādinī Sanskrit Commentary by Paramahansa Parivrājākāchārya Śrīmatpratyakṣvarupabhagavat and Tattvachandrikā Hindi Commentary by Śrīmat Swāmī Hanumān Dāsa Śataśāstrī*, Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- Ganeri, Jonardon (1999), *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Garfield, Jay L. (2006), „The Conventional Status of Reflexive Awareness: What’s at Stake in a Tibetan Debate”, *Philosophy East & West* 56 (2):201-228.

- Goswami, S., (1976/1998), „Inference of Self-luminosity”, [w:] Chakravarti H., Datta, P. i S. Bose (eds.) (1998), *Indic Tradition. Prof. Dr. Sitanath Goswami Felicitation Vol. II*, 102-106. Kolkata: Linobyte.
- Gupta, Bina (1998), *Disinterested Witness. A Fragment Advaita Vedānta Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.
- Gupta, Bina (2011), *Consciousness, Knowledge, and Ignorance. Prakāśātman's Elucidation of Five Parts. Pañcapādikāvivarāṇa. Section on Inquiry (Jijñāsādhikaraṇa) First Part (Prathama Varṇaka). Introduction, Transliterated Text, Translation, and Critical Explanatory Notes*, New York: Columbia University.
- Ham, Alexandria (2003), „On Awareness of Awareness”. [Artykuł publikowany jedynie w Internecie: <http://www.infinityfoundation.com/Ham_A.pdf>; dostęp z dnia 31 sierpnia 2012].
- Iyer, S. R. (1979/2001), *Tarkabhāṣā of Keśava Miśra Edited with Translation, Notes and an Introduction in English*, Varanasi: Chaukhamba Publisher.
- Jhalakīkar, Bhīmācārya (1928/2015), *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy. Revised and Re-edited by Vāsudev Shāstri Abhyankar*, Varanasi: Chowkhamba Surbharati Prakashan.
- Joshi, Shivram Dattatray i Roodbergen, J.A.F. (1994), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini with Translation and Explanatory Notes. Volume III (1.3.1-1.3.93)*, New Delhi: Sahitya Akademi.
- Kataoka, Kei (2003), *Critical Edition of the Vijñānādvaitavāda Section of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī*. [Numeracja stron pochodzi z poprawionej i uzupełnionej wersji umieszczonej w Internecie: <<http://www2.lit.kyushu-u.ac.jp/~kkataoka/Kataoka/NMvijR.pdf>>; dostęp z dnia 15.07.2017].
- Kudo, Noriyaki (1994), „Why Is ‘*jñāyate ghataḥ svayam eva’ Not Accepted – Karmakartari Constructions Discussed by Navyavaiyākaraṇas”, [w:] Bhate, Saroja i Deshpande, Madhav M. (red.), *Vācaspatyam: Pt. Vamanashastri Bhagwat Felicitation Volume*, 107-121. Pune: Vaidika Samshodhana Mandala.
- Lakoff, George i Johnson, Mark (1980/1988), *Metafory w naszym życiu*, przeł. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa: PIW [wyd. oryg.: *Metaphors we live by*, Chicago: The University of Chicago Press].

- Lawrence, David Peter (2009), „Proof of a Sentient Knower: Utpaladeva’s Ajaḍapramāṭṛsiddhi with the Vṛtti of Harabhatta Shastri”, *Journal of Indian Philosophy* (37):627–653.
- MacKenzie, Matthew D. (2007), „The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in The Indian and Western Traditions”, *Philosophy East & West* 57 (1): 40-62.
- Mahadevan, T. M. P. (1938/1957), *The Philosophy of Advaita With Special Reference to Bhāratīrtha-Vidyāraṇya*, Madras: Ganesh & Co.
- Māndālika, Swāmi Bālarāma Udarsen (1907), *Nyāyamakaranda, A Treatise on Vedānta Philosophy by Śree Ānanda Bodha Bhāṭṭarakāchāryā with a Commentary by Chitsukh Muni, Pramānamālā and Nyāyadīpavalī*, Benares: The Vidyā-Vilāsa Press.
- Matilal, Bimal Krishna (1986), *Perception*, Oxford: Oxford University Press.
- Monier-Williams, Monier (1899), *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages, (New Edition, Greatly Enlarged and Improved)*, Oxford: Clarendon Press [pierwsze wyd.: 1872, Oxford: Clarendon Press]
- Murti, T. R. V. (1981/1983), „Self-luminosity”, [w:] Coward, Harold G. (red.), *Studies in Indian Thought. Collected Papers of Prof. T. R. V. Murti*, 101-111. New Delhi: Motilal Banarsidas.
- Neelakandhan, C. M. i inni (red.) (2012/I-II), *Complete Works of Śrīśaṅkarācārya. Volume I-II*, Kalady: Sree Sankaracharya University of Sanskrit.
- Pandeya, Rabindra Kumar (1996), „Self-luminosity of Consciousness in Advaita Vedānta as Explained in the Nyāyamakaranda”, *Sambodhi* (20): 32-42.
- Potter, Karl H. (1988), „Vedāntaparibhāṣā as Systematic Reconstruction”, [w:] Raju, Poolla Tirupati i Pappu, S. S. Rama Rao (red.) (1988), *Perspectives on Vedānta: Essays in Honor of Professor P.T. Raju*, 92-113. Leiden: E.J. Brill.
- Potter, Karl H. (red.) (2006), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XI. Advaita Vedānta from 800 to 1200*, New Delhi: Motilal Banarsidas.
- Radhakrishnan, E. P. (1942), „Sukhaprakāśa – His Identity and Works”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 23 (1/4): 342-351.

- Ram-Prasad, Chakravarthi (2007), „Consciousness and Luminosity. On How Knowledge is Possible”, [w:] Tenże (2007), *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge. Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*, 51-99. Burlington: Ashgate.
- Ryle, Gilbert (1949/1970), *Czym jest umysł?*, przeł. Witold Marciszewski, Warszawa: PWN. [wyd. oryg.: *The Concept of Mind*, London: Hutchinson].
- Saha, Sukharanjan R. (1997), „Translation and Elucidation of Definitions of Svaprakāśatva in Citsukha’s Tattvapradīpikā”, [w:] Tenże (red.), *Essays in Indian Philosophy*, 47-94. Kolkata: Jadavpur University and Allied Publishers.
- Saha, Sukharanjan R. (2009), „The First Person in Advaita Vedanta”, [w:] Tenże (2009), *Socio-Religious Essays in Advaita Vedanta*, 31-65. Kolkata: Jadavpur University.
- Saha, Sukharanjan R. i Mukhopadhyay, P. K. (red.) (1989), *The Śabdakhaṇḍa of Gaṅgeśa’s Tattvacintāmaṇi*, Kolkata: Jadavpur University and K. P. Bagchi & Company.
- Saha, Sukharanjan R., (1989), „Svaprakāśatva, sāksjīñāna, and sāksin”, [w:] Balasubramanian R. i Bhattacharyya, Sibajiban (red.) (1989), *Perspectives on Śaṅkara: Rashtriya Sankara Jayanti Mahotsava Commemoration Volume*, 51-67. New Delhi: Department of Culture, Ministry of Human Resource Development Government of India.
- Sajdek, Paweł (2001), „Citsukha”, [w:] Maryniarczyk, Andrzej (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Tom II, 194-199. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Saksena, Shri Krishna (1944), *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy*, Benares: Nand Kishore & Bros.
- Sastri, Krishnamurti S. (1968), „Chitsukha”, [w:] Mahadevan, T.M.P. (red.) (1968), *Preceptors of Advaita*, 148-152. Secunderabad: Sri Kanchi Kamakoti Sankara Mandir.
- Sastri, Potukuchi Subrahmanya (1997), *Panchapadika Vivaranam of Prakasatma Yati*, Tenali: Sudhana Grantha Mandir.
- Śāstrī, S. Śrīrāma i Śāstrī, S. R. Krishnamurthi (red.) (1958/1985), *Pañcapādikā of Śrī Padmapādācārya with the commentaries [...]. Volume I (I&II Varṇakās)*. Tirupati: Kendriya Sanskrit Vidyapeetha.

- Satchidanandendra, Swami Saraswati (1989/1997), *The Method of the Vedanta: A Critical Account of the Advaita Tradition*, przeł. A. J. Alston, New Delhi: Motilal Banarsidas.
- Sengupta, Bratindra Kumar (1959), *A Critique on the Vivaraṇa School. Studies in some fundamental Advaitist theories*, Kolkata: Firma K.L. Mukhopadhyay.
- Sharma, Rama Nath (1990/2000), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Volume II. English Translation of Adhyāya One with Sanskrit Text, Transliteration, Word-Boundary, Anuvṛtti, Vṛtti, Explanatory Notes, Derivational History of Examples, and Indices*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Sharma, Rama Nath (1995/2002), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Volume III. English Translation of Adhyāyas Two and Three with Sanskrit Text, Transliteration, Word-Boundary, Anuvṛtti, Vṛtti, Explanatory Notes, Derivational History of Examples, and Indices*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Sharma, V. A. (1974), *Citsukha's Contribution to Advaita with Special Reference to the Tattvapradīpikā*, Mysore: Kavyalaya Publishers.
- Shastri Bhattachayya, Ashutosh (1936), *Studies in Post-Śaṅkara Dialectics*, Kolkata: University of Calcutta.
- Shāstrī, Raghunāth Kāshīnath (red.) (1915/1931), *Tattvapradīpikā (Chitsukhī) of Paramahansa Chitsukhāchārya with the Commentary Nayanaprasādinī*, Bombay: Nirnaya Sagar Press.
- Sikora, Tomasz (2004), *EUOI. Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Kraków: NOMOS.
- Sinha, Devabrata (1954a), „A Study on the Advaita Theory of Knowledge: The Concept of Self-Illumination”, *The Calcutta Review* 131 (1):53-64.
- Sinha, Devabrata (1954b), „An inquiry into self-consciousness”, *The Calcutta Review* 133 (2):105-114.
- Sinha, Devabrata (1983), *Metaphysic of Experience in Advaita Vedānta. A Phenomenological Approach*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Staal, Johan Frits (1961), „The Theory of Definition in Indian Logic”, *Journal of the American Oriental Society*, 81(2):122-126.
- Śukla, Pandit Śrī Sūrya Nārāyaṇa (red.) (1999), *Khaṇḍana Khaṇḍa Khāḍya of Śrī Harṣa With Five Commentaries*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office.

- Tendera, Paulina (2014), *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków: The Polish Journal of the Arts and Culture.
- Timalsina, Sthaneshwar (2009), *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of 'Awareness Only'*, New York: Routledge.
- Torella, Raffaele (1988), „A fragment of Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti”, *East and West* (38):137–174.
- Torella, Raffaele (2007a), „Studies in Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part III: Can a cognition become the object of another cognition?”, [w:] Goodall, Dominic, Padoux, André (red.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, 475–484. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry.
- Torella, Raffaele (2007b), „Studies on Utpaladeva's Īśvarapratyabhijñā-vivṛti. Part IV: Light of the subject, light of the object”, [w:] Kellner, Brigit i inni (red.), *Pramāṇakīrtiḥ: Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, 925–939. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.
- Trivedi, M. M. (1987), „Citsukha's View on Self-Luminosity”, *Journal of Indian Philosophy* (15):115–123.
- Tubb, Garry A. i Boose, Emery R. (2007), *Scholastic Sanskrit. A Handbook for Students*, New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in the City of New York & Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US.
- Veezhinathan, N. (1972), *The Saṃkṣepasāhīraka of Sarvajñātman*, Chennai: University of Madras.
- Watson, Alex (2010), „Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Elaboration of Self-Awareness (svasaṃvedana), and How it Differs from Dharmakīrti's Exposition of the Concept”, *Journal of Indian Philosophy* 38:297–321.
- Watson, Alex (2014), „Light as an Analogy for Cognition in Buddhist Idealism (Vijñānavāda)”, *Journal of Indian Philosophy* 42:401–421.
- Watson, Alex i Kataoka, Kei (2010), „Bhaṭṭa Jayanta's Refutation of the Yogācāra Buddhist Doctrine of Vijñānavāda: Annotated Translation and Analysis”, *South Asian Classical Studies* 5:285–352.
- Williams, Paul (1998), *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey: Curzon Press.

Yao, Zhihua (2005), *The Buddhist Theory of Self-cognition*, New York: Routledge.

Zięba, Maciej Stanisław (2002), „Śrīmad Annambhatta (Śrīmad Annambhṭṭa). Krótki wykład zagadnień [debaty] (Tarka-saṅgraha) oraz Objaśnienie zagadnień [debaty] (Tarka-dīpikā)”, [w:] Kudelska, Marta (red.) (2002), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Summary

Marek Łyczka, Małgorzata Ruchel

Five Definitions of Self-luminosity. A Study of Citsukha's Conception

The paper is an exposition, translation and analysis of the first five of the eleven definitions of self-luminosity contained in *Tattva-pradīpikā* of Citsukha (13.c.), together with the Author's critique, a commentary by Pratyaksvarūpa (15.c.) and corresponding source references.

The phenomenon of physical light in the Indian thought was the most explored metaphor for consciousness, therefore self-luminosity has been considered an accurate analogy useful to understand the problem of self-consciousness. Though a good definition of self-luminosity should exclude other than self-conscious, that is physical phenomena.

The Sanskrit term *sva-prakāśa*, as well as Polish *samo-świadomość* or English *self-consciousness*, is a two-member compound, a neologism coined from a reflexive pronoun and a noun. The linguistic analysis developed in the five definitions explores the semantic relations between the two members. The pronoun *sva* in (Def.₁) refers to the essence of consciousness, in (Def.₂) expresses the self-reflexiveness of its function, in (Def.₃) its self-reference numerically not different, in (Def.₄) refers to its existence, and in (Def.₅) relates its self-reference through verbalisation.

The five definitions depict diverse concepts of self-consciousness in the philosophical schools of medieval India, the debate concerning them, but above all, despite their semantic and logical errors pointed out by Citsukha, they form a base to build next six ones, and eventually the final definition for Advaita Vedānta.

Miscellaneous notes on the *Mahāvastu*

KATARZYNA MARCINIAK

The present article deals with some readings in Senart's *editio princeps* of the *Mahāvastu* (1882-1897; hereafter abbr. Sen.), which can be corrected or considerably improved on the basis of better readings found in two older manuscripts of the text, i.e., in an old palm-leaf manuscript Sa (ca. 12-13th c.; abbr. Sa) and in the oldest extant paper manuscript Na (1657 A.D.; abbr. Na), which both were discovered and photographed by the Nepal-German Manuscript Preservation Project in Nepal only in the 1970s, therefore they were not used by Senart in his *editio princeps*.

In the third volume of his edition, from which the examples discussed in the present article are taken, Senart consulted the following three manuscripts: ms. B (dated 1800 C.E.; the oldest among the mss. used by Senart), ms. C (undated, late), and ms. M (undated, but later than B)^{1,2} which all derive from the oldest paper ms. Na, which in turn is none other than a copy of the palm-leaf ms. Sa³ with substantial editorial changes introduced by the scribe Jayamuni Vajrācārya. Most of the examples presented below illustrate Senart's own conjectures introduced against the readings in the manuscripts as well as his wrong or unjustified emendations made during his attempts to correct a corrupt reading or improve the metre.

¹ Ms. B (Bibliothèque Nationale, Paris, dated 1800 C.E.) is consulted throughout the entire third volume; ms. C (Cambridge University Library, undated) is consulted in pp. 1-46; and ms. M (Minayeff Collection, Bibliothèque Nationale, Paris, undated) in pp. 47-463.

² See Marciniak 2014: 80-82; 89.

³ About the old palm-leaf ms. Sa and the oldest extant paper ms. Na, see Tournier 2012; Marciniak 2014; Marciniak 2015; Marciniak 2016; Tournier 2017.

1. *Masakkasāra*

A new edition Mv (KM)⁴ reads as follows:

nirgamyā vanavarāto atha paśyanti.⁵ *tuṣārasadr̥śāni |*
*bhavanāni*⁶ *rākṣasīnām Masakkasāravat*⁷ *asurānām ||*⁸

“Having gone out from the great forest, they saw snow-like⁹
palaces of *rākṣasīs*, like the *Masakkasāra* (palace) of *asuras*.”¹⁰

Senart (Sen. III 81) prints this verse as follows:

nirgamyā vanavarāto atha paśyanti tuṣārasadr̥śāni |
bhavanāni rākṣasīnām sāpsarabhavanā yatha surānām ||

Senart emended *pāda b* to *bhavanāni rākṣasīnām sāpsarabhavanā yatha surānām* (according to his critical apparatus, ms. B reads *sasakvasāravatā*; ms. M *sasarkarasāravatā*), which Jones (Jon. III 85) translates in the following way:

“Emerging from the fair grove the merchants caught sight of
the abodes of the Sirens, glistening like frost, like unto the
abodes of the Suras thronged by Apsarases”.

Both mss. Sa and Na read *sasarkkasāra*², undoubtedly miswritten for *masakkasāra*² (*ma* was miswritten as *sa* [the *aḥṣaras ma* 𑖕 and *sa* 𑖕 are similar in Sa]; then the double consonant *-kk-* ‘attracted’ the superscript

⁴ A new edition of the *Mahāvastu*, currently under preparation by Katarzyna Marciniak and Seishi Karashima at The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, Japan.

⁵ In order to improve the meter, one short syllable needs to be supplied here.

⁶ Sa *tāvātāni* (s.e.; the *aḥṣaras ta* 𑖕, *na* 𑖕 and *bha* 𑖕 are similar in Sa); corr. Na.

⁷ We should read *Masakkasāraiva* for *Masakkasāravat* (m.c.).

⁸ The metre is *Āryā Pathyā*, with the caesura after the third *gaṇa*; additionally, *pāda b* is *Āryā Capalā*, with amphibrachs $\sim \sim$ in the second and the fourth *gaṇas*: (a) $\sim \sim | \sim \sim \sim | \sim \sim \sim | \sim \sim \sim$; (b) $\sim \sim | \sim \sim | \sim \sim | \sim \sim | \sim \sim | \sim \sim$; on the *Āryā* and its variations, cf. Warder 1967: 143-145; Sadd: 1164; Alsdorf 1968: 9-12.

⁹ Or should we read “like Tocharian palaces”(?), where *Tuṣāra* = *Tukhāra* means “Tocharian”, i.e. “Kushan”. See also MW s.v. *tukhāra*; cf. La Vaissière, 2004: 71, Mbh VI 75.20 *Tuṣāra*, *Yavana*, *Śaka*, *Cūlikā* (Sogdian); cf. also Karttunen 2015.

¹⁰ Unless otherwise indicated, translations are my own.

r), which is the name of the abode of Indra (*Vāsava*); see PTSD, DPPN s.v. *masakkasāra*.

The same proper name occurs in another verse found in Mv.

Mv (KM) reads as follows:

*na me sahāyā iha āgatā*¹¹ *Kauśika*
Masakkasārapravarâsmi devatā |
āsā sudhāya iha āgatâsmi
*taṃ me sudhāye varaprajña bhāgaya ||*¹²
“O Kauśika, no friend of mine has come here,
I am a goddess from Masakkasāra;
I am the hope, I have come here for the nectar,
O wisest, give me a share of the nectar”.

Here Senart (Sen. II 58) prints a lacuna for the word *masakkasāra*, where both mss. B and C have the correct reading *masakkasāra*⁹, which shows that probably this proper name was unknown to Senart at the time when he was preparing his *editio princeps*.

A parallel verse is found in Jā V 400.28:

na me dutīyo idha-m-atthi Kosiya
Masakkasārappabhav'amhi devatā |
āsā sudhāsāya tav' antim āgatā
*taṃ maṃ sudhāya varapañña bhājayā ||*¹³

This name of Indra's abode is also found in many other texts, e.g., Jā V 167.10:

Aḷāra passa me nivesanāni
pahūtabhakkhaṃ bahu-annaṇānaṃ
Masakkasāraṃ viya Vāsavassā;
“O Aḷāra, look at my abodes,
abounding in food, rich in food and drinks;
like the Masakkasāra (palace) of Vāsava”.

¹¹ Corr. Sen.; Sa Na: *āgata* (unmetr.).

¹² The metre is *Triṣṭubh-Jagatī*; in *pāda c* we should read *sudhāye* for *sudhāya*; in *pāda d* the metre demands that *-pr-* of *prajña* be simplified (read *varapañña*).

¹³ Dutoit V 432: “Ich habe hier keinen Genossen, Kosiya; Göttin bin ich und stamme aus Masakkasāra. Ich, das Verlangen, kam aus Lust nach Götterspeise; drum gib mir von der Götterspeise, großer Weiser!”.

Vv 48:

sabbe va te ālambiṃsu vimānaṃ Masakkasāraṃ viya Vāsavassa (Masefield 2007: 522: “They all, each one of them, leaned on that *vimāna* that was like Vāsava’s *Masakkasāra*”).

Vv-a 1276 describes *Masakkasāra* as follows:

Masakkasāraṃ viya Vāsavassā ti Masakkasāraṃ ti ca Tāvatiṃsabhavanaṃ vuccati, sabbaṃ vā devabhavanaṃ; idha pana Sakkabhavanaṃ veditabbaṃ. ten’ āha Masakkasāraṃ viya Vāsavassā ti (Masefield 2007: 522: “That was like Vāsava’s *Masakkasāra* (*Masakkasāraṃ viya Vāsavassa*): now the realm of the Thirty-three is called ‘*Masakkasāra*’, or alternatively all that is the realm of the (various) *devas* (is so-called), but here the realm of *Sakka* is to be understood. For this reason they said ‘that was like Vāsava’s *Masakkasāra*’.”).

See also DPPN s.v. *masakkasāra*:

“A name given to *Tāvatiṃsa*, the abode of Vāsava (*Sakka*). The scholiast explains that *Masakkasāra* is really the name of Mount *Sineru*, so called because it is immovable, and *Tāvatiṃsa* came to be known as *Masakkasāra* because it was built on *Sineru*”.

2. *Aṭṭasvara*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

tatra bahūni prāṇasahasrāṇi saṃpaccamānā saṃdarśitā aṭṭasvarā krandamānāḥ.

“There, many hundreds of beings were seen being boiled, crying out in pain”.

Mss. Sa and Na read *aḥṣvarā*, which is a scribal error for *aṭṭasvarā* (the *akṣaras ṭṭa* 𑀧 and *hr* 𑀡 are similar in Sa). Senart (Sen. III 43) emended this word to *bhīṣmasvaraṃ*, but his conjecture is implausible (see his note in Sen. III 470, where he doubts his own reading). Edgerton (BHSD) pointed out Senart’s doubtful conjecture but was unable to explain the form

ahṛsvarā.¹⁴ Jones (Jon. III 41) proposes to read *ahasvara* “sound of woe”, but, in fact, the correct reading is *aṭṭasvarā*; see Pā *aṭṭassara* “a cry for distress” (= Skt *ārtasvara*; MW “a cry of pain”); therefore *aṭṭasvarā krandamānāḥ* literally means “crying out cries of pain”.

3. *Vitta*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

*saced hi yūyaṃ mārṣa tasya bhagavato (')rhataḥ
samyaksambuddhasya dīrgharātram mahāprajñatām śṛṇoṭha,
addhā* (Sen. III 204 em. *śuddhā*) *yūyaṃ bhavetha bhūyasyā
mātrayā vittā* (Sen. em. *hṛṣṭā*) *āttamanā pramuditā
prītsaumanasyajātā*.

Senart’s conjectures are implausible. Jones (Jon. III 200) proposes to read *śrāddhā* “you had listened in faith” for Senart’s *śuddhā*, but it is not supported by the manuscripts and makes no sense here. According to Senart’s critical apparatus, both mss. B and M have *śuddhā*, which was most probably miswritten for *addhā* (the *akṣaras* *śu* श्र and *a* अ are sometimes confused with one another in Sa); *addhā*, the reading in Sa, is correct and should be kept “you will certainly become even more joyful, thrilled, pleased and happy” (cf. Skt and Pā *addhā*).

It is not clear why Senart always rejected the reading *vitta* (according to his critical apparatus the reading in mss. B and M is *cittā*; but the *akṣaras* *ci* चि and *vi* वि are almost indistinguishable from one another), changing it to *hṛṣṭā* or *tuṣṭā*. The word *vittā* “gladdened, joyful” (see PTSD s.v. *vittā*), which is found in Mv no fewer than ten times, is perfectly correct and its emendation is unnecessary; it occurs numerous times as an element in the following string of words:

¹⁴ BHSD s.v. *ahṛsvara* “m. or nt., or adj., (making) a piteous sound, lament(ing); in Mv iii.43.3, 6; 45.17 the mss. almost unanimously read *ahṛsvaraṃ* (or °rā; once one ms. *ahīśvarā*) *krandamānā(h)*, *crying piteously*, of hell-inhabitants. I cannot explain the form (it could be an adverb); but Senart’s violent em. *bhīśmasvaraṃ* is unconvincing, even to himself (see his note)”.

Trayastrīṃśā devā vittā (Senart em. *hṛṣṭā tuṣṭā*) *abhūnsu attamanā pramuditā prītisaumanasyajātā* (“The Trayastrīṃśa gods were joyful, gladdened, delighted, exultant and jubilant”).

4. *Akāśa*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

yathā akāśa (Sen. III 216 *ākāśe* “in the air”) *vimalo śuddho veruliyo maṇiḥ* |

evaṃ śuddho carīṣyāmi Govindasyānuśāsane ||¹⁵

“Like a beryl gem, pure, flawless and clear,

So will I, purified, live under Govinda’s instruction”.

Senart’s emendation *akāśa* to *ākāśe* is incorrect; moreover, it offends against the metre. In fact, the word *akāśa* in the mss. is not a scribal error for *ākāśe*, as Senart assumed, but a correct form meaning “pure”; which is confirmed by a parallel verse in DN 2.244:

maṇi yathā veḷuriyo akāco vimalo subho |

evaṃ suddhā carissāma Govindasānusāsane ||¹⁶

See DP s.v. *akāca* “pure, flawless”; cf. also SWTF Nachtr. s.v. *akāśa* “rein, makellos: *yathā h[y ak]āśo v[i]malo [ś](uddho)*.”

5. A verse in the *Kuśa-jātaka*

The new edition Mv (KM) reads in the following way:

anujjuko yena hato

◡ - ◡ - - ◡ ◡ - (Śloka)

rātrīṃdivaṃ evaṃ anuvrajanto |

- - ◡ - - ◡ ◡ - - - (Upajāti)

gaccha Kuśa svakaṃ rājyaṃ

- ◡ ◡ - ◡ - - - (Śloka)

nēcchāmi durvarṇam ahaṃ agāre ||

¹⁵ The metre is *Śloka*; *pāda* a is *na-Vipulā* (◡ - ◡ - ◡ ◡ ◡ -).

¹⁶ Cf. Walshe 1987: 310: “Like a beryl-gem, clear, of finest water, So purified, we’ll follow in your wake”.

- - ◡ - - ◡ ◡ - ◡ - - (*Upajāti*)

“You are not in your right (mind), (you are) miserable, since you are following (us) in this way night and day. O Kuśa, go to your own kingdom, I do not want an ugly man in (my) house”.

Senart (Sen. III 16) prints this verse as follows:

anūrjako yenâgato rātriṃdivam anuvrajan |
gaccha Kuśa svakaṃ rājyaṃ nēcchāmi durvarṇaṃ ahaṃ ||

Jones (Jon. III 15) translates this verse as follows:

“Without sustenance as you are, return and hurry night and day along the way you came. Go, Kuśa, to your own kingdom. I have no wish for an ugly man”.

This verse, in a slightly different form, is found also in Jā V 293:

anujjubhūtena haraṃ mahantaṃ
divā ca ratto ca nisīthakāle |
paṭigaccha tvaṃ khippaṃ Kusāvatiṃ Kusa
naicchāmi dubbaṇṇaṃ ahaṃ vasantaṃ ||¹⁷

Senart seems to have tried to fit this verse into a regular *Śloka* at any cost, omitting the word *evaṃ* and emending *anuvrajanto* to *anuvrajan* in *pāda* b; then deleting the word *agāre* in *pāda* d against the reading in the mss.; but in vain, since *pāda* d is unmetrical (- - ◡ - - - ◡ -). In fact, the metre is not *Śloka*, but a mixture of *Śloka* (*pādas* a and c; *pāda* a is *bha-Vipulā*, *pāda* c is *Pathyā*) and *Upajāti* (*pādas* b and d); thus, emendations are unnecessary. The word *an-ujjuko* “not right, crooked” should be understood as “whose mind is not right”, which is confirmed by the commentary in Jā V 293:

mahārāja tvaṃ bhattachāro hutvā ujukena cittaena yo pi te sīsaṃ
bhindeyya tassa p’ etaṃ kammaṃ na karosi, anujjukena pana
cittaena mam’ atthāya evaṃ taṃ mahantaṃ kācaṃ haranto....

See also DP s.v. *ujjuka* / *ujjuka* “right, right-minded”; *an-ujjuka* “crooked, crafty”; Skt *rju(ka)* “upright, honest”.

6. *Cellikā*

¹⁷ Dutoit V 307: “Du bist verrückt, daß du die große Last hier trägst bei Tag und Nacht und Mitternacht. Kehr’ nach Kusāvati rasch wieder, Kusa; ich will nicht, daß du Häßlicher hier bleibst.”

The new edition Mv (KM) reads as follows:

tasya dāni śreṣṭhisya triyantarā dārikā jātā. sā dāni amaṅgalā ti kṛtvā parivrājikāye dinnā.¹⁸ yadā saṃvṛddhā bhavati, tato “naṃ¹⁹ pravrajehi²⁰, cellikā (Sen. III 390 vṛttikā) te bhaviṣyati²¹”.

“This president of a guild had a daughter, one of triplets. She, having been considered inauspicious²², was dedicated for religious life. When she had grown up, (the father said) ‘Ordain her, she will become a female novice’.”

Jones (Jon. III 389) translates this passage in the following way:

“...when she had grown up he bade the nurse ‘Take her away from home and you will be given a salary’.”

According to Senart’s critical apparatus, mss. B and M read *vallikā*, which he implausibly emended to *vṛttikā* (Jon. “salary”). The original reading *cellikā* “a female novice” in Sa and Na was later miswritten as *vellikā* and then *vallikā* (the *akṣaras va* ळ and *ca* च are very similar). The word *cellaka* in the meaning “novice (of less than seven years of age)” occurs also in BhiVin(Ma-L) § 234: *so eṣo ūna-sapta-varṣo cellako bhavati*; see Nolot 1991: 294, fn. 335: “*cellaka*, quasi-syn. de *śrāmaṇera*, désigne peut-être un novice d’une tranche d’âge inférieure à ce dernier”; see also Oguibénine 2002: 72, s.v. *cellaka* “novice”; cf. Derrett 1983: 67, s.v. *cellaka* “a robed one”; BHSD s.v. *cailaka*. Thus, the reading in the mss. *cellikā* “female novice” is correct and should be kept.

7. *Kākuḍḍepaka*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

¹⁸ Cf. BhiVin(Ma-L) § 131: *Vaiśāliyaṃ dāni nagare aparasya Licchavisya tri-y-antarā dārikā jātā. amaṅgalyā apraśastā*; about *triyantarā*, cf. Nolot 1991: 76, fn. 51.

¹⁹ Acc. sg. fem.; Sen. *nāṃ*; cf. Geiger § 107: “The form *naṃ* in Sg. Acc. masc.-fem.-neut. is very well attested.”

²⁰ Sa Na *pravrajehi*.

²¹ Sa Na *bhaviṣyanti*, confusion of number; Sen. *bheṣyati*.

²² See BhiVin(Ma-L) 91, § 131: “It would appear that *tri-y-antarā* stands for a girl who as the third issue breaks the otherwise continuous line of boy-offsprings. It appears that a *tri-y-antarā* girl is regarded inauspicious because such a girl is apt to lead an immoral life having illegal relations with a man, as is the case in this story.”

bhagavāṃ dāni āyuṣṃantaṃ Śāriputraṃ āmantrayati “pravrajehi Śāriputra Rāhula²³, kākuddepako (Sen. III 268 em. sakuṭiko) te bhaviṣyati”.

“Then the Exalted One spoke to the venerable Śāriputra: ‘O Śāriputra, ordain Rāhula, he will become your crow-scarer’.”

Jones (Jon. III 256) translates this sentence in the following way:

“Ordain Rāhula, and let him share your hut with you.”

Mss. Sa and Na read *kākudḍipako*; according to Senart’s critical apparatus, ms. B has *kākuṃḍḍiyako*, ms. M *kākuṃḍiyako*. Senart emended it to *sakuṭiko*, but it was unnecessary. We find in DP s.v. *kāka* “-uddepaka, one who scares crows; one who is able to keep crows off”; see also PTSD s.v. *kāka* “-uṭṭepaka, a crow-scarer; a boy under fifteen, employed as such in the monastery grounds”.

Cf. Vin 1.79:

anujānami bhikkhave ūnapannarasavassaṃ dārakaṃ kākuddepakaṃ²⁴ pabbājetuṃ.²⁵ (BD IV 99: “I allow you, monks, to let a youth of less than fifteen years of age and who is a scarer of crows go forth.”)

Sp 1003:

kākuddepakan ti yo vāmahaṭṭhena leḍḍuṃ gahetvā nisinno sakkoti āgatāgate kāke uddāpetvā purato nikkhattaṃ bhattaṃ bhuñjituṃ, ayaṃ kākuddepako nāma, taṃ pabbājetuṃ vaṭṭati.

“A crow-scarer is one who, having taken a clod of earth in his left hand, made the approaching crows fly away, (and) sitting down, he is able to eat food put in front of him – he is called a crow-scarer, he is allowed to go forth.”

See also BD IV 99, fn. 3: “In a country where crows are as persistent as they are in India, it must have been useful to have had boys who could scare them away. Nevertheless this allowance forms a most singular exception to the general rule forbidding the going forth of a youth under

²³ Sen. *Rāhulaṃ*.

²⁴ So read Be, Ce, Se, while Ee has *kākuṭṭepakaṃ*.

²⁵ Cf. Santuttho 2013: 109: “Ihr Mönche, ich erlaube, dass Jungen mit weniger als fünfzehn Jahren ordiniert werden können, wenn sie Krähen verscheuchen können.”

fifteen years of age.”²⁶ Thus, the reading *kākuḍḍepako* is correct and should be kept here.

8. Verses in *Arindama-jātaka*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

*varā ramyā vanā vicitrā*²⁷ *puṣkiriṇya śiloccayā*²⁸ |
*yānîmāni mamāyensuḥ*²⁹ (Sen. III 438 *gamāpensuḥ*) *kāṃ nu*³⁰ *te*
diśatāṃ gatā? ||

“Splendid (and) beautiful groves; multi-coloured lotus-pools and mountains;

Those, who loved them, into which direction are they gone?”

Jones (Jon. III 440) translates this verse in the following way:

“To what regions are they now gone, who spent their lives among these fair and bright and happy glades, these lotus-pools and crags?”

The correct form *mamāyensuḥ* occurs only in ms. Sa; ms. Na has *gamāyensuḥ* and so read all the later manuscripts. The scribe of ms. Na either did not know the form *mamāyensuḥ* or he confused the *aḥṣaras ma* 𑀅 and *ga* 𑀅 in ms. Sa. Senart, following the reading in the mss., writes *gamāpensuḥ*, which Jones translates “lived” or “spent their lives”.

A similar verse occurs in Jā IV 359 where we read:

imā tā pokkharāṇiyo rammā cakkavākūpakūjitā
mandālakehi sañchannā padumuppalakehi ca
*y’ ass’ imāni mamāyiṃsu kinnu te disataṃ gatā.*³¹

²⁶ Cf. also Bapat, Gokhale 1982: 20, xxviii: “No one should admit a competent entrant below seven, or any one else below fifteen, unless he is able to drive away crows.”

²⁷ The metre requires *citrā* (m.c.).

²⁸ Sen. *puṣkiriṇyo śiloccayo*; for the nom. pl. masc. -a, cf. BHSG § 8.79 (only in verses); Abhis III § 6.25; in ms. Sa, cf. Marciniak 2014: 179.

²⁹ Na *gamāyensuḥ*.

³⁰ Corr. Sen.; Sa Na *kāni*.

³¹ See Dutoit IV 435: “Hier die lieblichen Lotosteiche, wo Gänse schreiend drüberfliegen, beschatten von Korallenbäumen, von buntem Lotos überdeckt – die früher diese Orte liebten, wohin sind diese jetzt entschwunden?”

Pādas e and f in the verse in the *jātaka* are almost identical with *pādas* c and d in the verse in Mv; Pā *mamāyati* (denom. from *mama*) means “to be attached to, to be fond of, to cherish, tend, foster, love”; *mamāyensuḥ*, 3 pl. aor., “(those who once) loved”; MW gives the form *mamāyate* but only in the meaning “to envy”; so does PW s.v. *mamāyate* “beneiden”. This form is also included in BHSD s.v. *mamāyati* / *mamāyate* in the meaning “to cherish”, but no examples from the Mv are given. Cf. also Conze 1967 s.v. *mamāyati* “cherishes”.

The same word is found in three other verses occurring later in this chapter; Senart each time follows the reading in the mss. and writes *gamāpensuḥ*:

tathaiv(‘) imāni³² rāṣṭrāṇi imā pṛthusravantiyo |
yānīmāni mamāyensu³³ (Sen. gamāpensuḥ) kām³⁴ nu te diśatām
gatā³⁵? ||

“And these countries, these broad rivers;
 Those, who loved them, into which direction are they
 gone?”³⁶

tathaivēmāni vastrāṇi imā niṣkā sakuṇḍalā³⁷ |
yānīmāni mamāyensu³⁸ (Sen. gamāpensuḥ) kām nu³⁹ te diśatām
gatā? ||

“And these clothes, these necklaces and earrings;
 Those, who loved them, into which direction are they
 gone?”⁴⁰

tathaivam⁴¹ āsanā ramyā divyā haritaśādvalā |
āsannodakasampannā śītacchāyā manoramā |

³² Sen. *tathaivēmāni*.

³³ Na *gamāyensuḥ*.

³⁴ Corr. Sen.; Sa Na *kā*.

³⁵ Corr. Na; Sa *śatām* (s.e.).

³⁶ Jon. III 440: “To what regions are they now gone, who spent their lives among these wide-spread domains?”.

³⁷ Corr. Sen.; Sa Na ²*kuṇḍalām*.

³⁸ Na *gamāyensuḥ*.

³⁹ Corr. Na; Sa *anu* (s.e.).

⁴⁰ Jon. III 440: “To what regions are they now gone who, when they lived, enjoyed these clothes and necklaces and earrings?”.

⁴¹ Corr. Na; Sa *tathaivim* (s.e.).

*yāni*⁴² *te*⁴³ *cātra mamāyensu* (Sen. *gamāpensuḥ*) *kin*⁴⁴ *nu te diśatām gatā?* ||

“And these beautiful heavenly dwellings, abounding in green grass;

With nearby water, cool, shady (and) pleasant;

Those, who loved them here, into which direction are they gone?”⁴⁵

In conclusion, in all of the above verses the correct reading is that preserved in ms. Sa *mamāyensu* “loved, cherished”, while the reading in Na and Senart *gamāpensu(h)* is a result of a scribal error.

9. A verse in the *Uruvilvākāśyapa-Nadikāśyapa-Gayākāśyapa-jātaka*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

*agnihotramukhā yajñā*⁴⁶ *Sāvitrī cchandasām mukhaṃ*⁴⁷ |
*rājā mukhaṃ manuṣyāṇām nadīnām sāgaro mukhaṃ*⁴⁸ ||
*nakṣatrāṇām candro mukhaṃ ādityo tapasām <mukhaṃ>*⁴⁹ |
*ūrdhham tiryag adhaś cāpi yāvatā*⁵⁰ *jagatām gati* |
*sadevakasya lokasya sambuddho*⁵¹ *vadatām varo* ||

“The fire-sacrifice is the foremost sacrifice; the Sāvitrī is the foremost among sacred verses;

A king is the foremost among men; the ocean is the foremost of rivers.

⁴² Sa *yāni yāni* (ditt.); corr. Na.

⁴³ The word *te* is metrically redundant.

⁴⁴ Sen. *kān*.

⁴⁵ Jon. III 440: “To what regions are they now gone, who spent their lives among these delightful and heavenly resorts, with their green grass nestling by the water, shady and cool and pleasant?”.

⁴⁶ Corr. Na; Sa *ya* (lip.).

⁴⁷ Corr. Sen.; the mss. *mukhā*.

⁴⁸ Corr. Sen.; the mss. *mukho*.

⁴⁹ The word *mukhaṃ* is wanting in the mss.; cf. below with the readings in SBV 2.29; Vin 1.246.

⁵⁰ The mss. *yāvatām* (s.e.).

⁵¹ Corr. Na; Sa *sambuddhā*.

The moon is the foremost of stars; the sun is the foremost of fires;

Above, across and below, as far as the sphere of living beings. The perfectly enlightened Buddha is the foremost among speakers in the world of men and (in the world) of *devas*.”

Senart (Sen. III 426) prints this verse as follows:

agnihotramukhā yajñā sāvitṛī chandasām mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manuṣyāṇāṃ nadīnāṃ sāgaro mukhaṃ ||
nakṣatrāṇāṃ candro mukhaṃ |
ādityo tapasām ūrdhvaṃ tiryag adhas tapasvatām |
sadevakasya lokasya saṃbuddho vadatām varo ||⁵²

In the second verse, Senart wrongly printed lacuna for *pāda* b and in this way the part *ādityo tapasām* was added to *ūrdhvaṃ* in *pāda* c, after which *tiryag adhas* was moved from *pāda* c to the beginning of *pāda* d. This, in turn, made Senart add the word *tapasvatām*, his own conjecture, against the readings in the mss. which he consulted. In fact, there is no lacuna in the reading of the manuscripts. The only missing word is <*mukhaṃ*>, which however can be easily supplied. The correctness of the readings in the mss. is confirmed by numerous parallel verses found in other texts, e.g.,

Vin 1.246; Sn 568, 569:

aggihuttamukhā yaññā sāvitthī (Sn sāvittī) chandaso mukhaṃ |
rājā mukhaṃ manussānaṃ nadīnaṃ sāgaro mukhaṃ ||
nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ |
puññaṃ ākaṃkhamānānaṃsaṃgho ve jayatam (Sn yajatam) mukhan ||⁵³

SBV 2.29:

agnihotramukhā yajñāḥ gāyatrī chandasām mukham |
rājā mukhaṃ manuṣyāṇāṃ nadīnāṃ sāgaro mukham ||

⁵² Jon. III 427: “The fire-sacrifice is the chief of sacrifices; the *Sāvitṛī* is the chief of sacred hymns. The king is the chief of men; and the ocean the chief of streams. The moon is the chief of stars ..., and the sun the chief of all fires that burnt above, across and below. The perfect Buddha is the chief of speakers in the world of men and of *devas*.”

⁵³ Sn(tr.N): “The *aggihutta* is the foremost among sacrifices; the *Sāvittī* is the foremost of metre(s); a king is the foremost of men; the ocean is the foremost of rivers. The moon is the foremost of lunar mansions; the sun is the foremost of shining things; the Order is indeed the foremost for those who sacrifice looking for merit.”

nakṣatrāṅgāṃ mukhaṃ candra ādityas tapatāṃ mukham |
ūrdhvaṃ tiryag adhaś cāpi yāvati jagato gatiḥ |
sadevakeṣu lokeṣu saṃbuddho hījyatāṃ varaḥ ||

Mbh 2.35.25d:

agnihotramukhā vedā gāyatrī chandasāṃ mukham |
rājā mukhaṃ manuṣyāṅgāṃ nadīnāṃ sāgaro mukham ||
nakṣatrāṅgāṃ mukhaṃ candra ādityas tejasāṃ mukham |
parvatānāṃ mukhaṃ merur garuḍaḥ patatāṃ mukham ||
ūrdhvaṃ tiryag adhaś caiva yāvati jagato gatiḥ |
sadevakeṣu lokeṣu bhagavān keśavo mukham ||

In *pāda* a it would be metrically better to read *nakṣatrāṅgāṃ mukhaṃ candro* (Śloka Pathyā, - - - - ∪ - - -), which agrees with the readings in the parallel verses found in Vin, Sn, Mbh, SBV; otherwise *nakṣatrāṅgāṃ candro mukhaṃ* (- - - - - ∪ -) does not fit any *Vipulā* pattern.

10. A verse in the *Sabhika-praśnā*

The new edition Mv (KM) reads as follows:

“*bāhetva*⁵⁴ *sarvapāpāni*” *Sabhiko tti*⁵⁵ *bhagavāṃ*

“*vimalo sādhusamāhito sthitātmā |*

saṃsāram avetya kevalī

*uṣitavāṃ*⁵⁶ *kṣīṇapunarbhava*⁵⁷ *sa brahmā ||*

“Having cast off all sins” – the Blessed One said to Sabhika⁵⁸;

“Stainless, good and focused, steadfast;

Having passed beyond *saṃsāra*, (he who is) fully accomplished,

(who) has lived the (right) life, (who) is free from rebirth – he

is a brahmin.”

Senart (Sen. III 396) prints this verse in the following way:

bāhetva sarvapāpakāni

vimalo sādhusamāhito sthitātmā |

⁵⁴ Sa Na *bahitvā*; cf. BHSD s.v. *bāhayati*; Pā *bāheti*.

⁵⁵ Sa Na *nti*.

⁵⁶ All the mss. *uṣitatapaṃ* (s.e.); read *uṣitavā* (m.c.).

⁵⁷ Read with Sen. ^o*bhava* (m.c.).

⁵⁸ For the acc. sg. masc. -o, cf. BHSG § 8.36; Abhis III § 6.13.

saṃsāram avetya kevalaṃ

uṣitavāṃ kṣīṇapunarbhavo sa brahmā ||⁵⁹

The metre is an *Aupacchandāsika* / *Vaitālīya* type.⁶⁰ In *pāda* a we should read *bāhetva ca sarvapāpakāni* (m.c.; *Aupacchandāsika*- - - - - - - - - -); *pāda* b is *Aupacchandāsika* (- - - - - - - - - -); *pāda* c is *Vaitālīya* (- - - - - - - - - -); and *pāda* d is *Aupacchandāsika* (- - - - - - - - - -).

Senart unnecessarily omitted the words *Sabhiko tti bhagavāṃ*. These words, a hyper-metric insertion at the end of the *pāda*, were added by the reciter in order to enable the listeners to identify the speakers in the dialogue (cf. Norman 1993, CP IV 147; Sn[tr.N] xxxv). The same reciter's remark is found in the parallel verse in Sn 519:

bāhetvā sabbapāpakāni, Sabhiyā ti Bhagavā
vimalo sādhusamāhito ṭhitatto |
saṃsāram aticca kevalī so,
asito tādi pavuccate sa brahmā ||⁶¹

These hyper-metric insertions were probably made at an early date, for we find them in the verses in both Mv and Sn. In *pāda* c, the mss. and Sen. read *kevalaṃ* where Sn has *kevalī*. The scribe probably did not understand the text very well and read *kevalaṃ* as referring to *saṃsāraṃ*; but the meaning is better with reading *kevalī*; *kevalin* “one who is fully accomplished, an Arahant” (PTSD); “possessing the *kevala* (*jñāna*), an Arhat” (MW); “einer, der die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht hat” (Jacobi 1886).

11. A verse in the *Pitāputra-samāgama*

Mv (KM) reads as follows:

*putre*⁶² (')*smi Buddhasya asahyasāhino*⁶³

⁵⁹ Jon. III 396: “He who has kept away from all sins, who is stainless, well-composed and steadfast; he who has passed beyond the whole round of recurrent life, who has lived his life, and is no longer liable to rebirth – he is a brāhman.”

⁶⁰ Other examples of verses in *Aupacchandāsika* / *Vaitālīya* metre are included in Smith 1949-1950: 20.

⁶¹ Sn(tr.N): “Having removed all evils, Sabhiya”, said the Blessed One, “being stainless, good and concentrated, with steadfast self, having gone beyond journeying-on, fully accomplished, not tied, such a one is called brahman.”

Aṅgīrasasya (')pratimasya tāyino |
*pituḥ pitā me tvam si Śākya*⁶⁴
*dharmeṇa <me>*⁶⁵ *Gautama āryako (')si ||*⁶⁶

“I am the son of the Buddha, who endures what cannot be endured,
Of the incomparable, one of such a kind (tāyin) Aṅgīrasa;
You, Śākya, are my father’s father;
Rightly, o Gautama, you are my grandfather.”

Senart (Sen. III 109) prints this verse in the following way:

putrasya Buddhasya asahyatāyino
Aṅgīrasasyâpratimasya tāyino |
prītaḥ pitā harṣita eṣa Śākya
dharmeṇa tvam Gautama āryako (')si ||

Jones (Jon. III 108) translates this verse thus:

“The father is pleased with his son, the Buddha, the invincible,
the mighty peerless scion of Angīrasa, and he exults. O Śākyan
Gotama, rightly art thou nobly born.”

Senart’s emendations, made against the reading in all the mss., are implausible; changing *pituḥ* to *prītaḥ* and *me tvam si* to *harṣita* is unacceptable and makes no sense here. Moreover, *āryako* in the mss. is not “nobly born”, as Jones translates, but “grandfather” (Skt *āryaka*; Pā *ayyaka*). The correctness of the reading in the mss. is confirmed by a parallel verse in *Theragāthā* (Th 536), which reads as follows:

Buddhassa putto 'mhi asayhasāhino
Aṅgīrasass' appaṭimassa tādino |
pitu pitā mayhaṃ tuvaṃ 'si Sakka,
*dhammena me Gotama ayyako 'si ||*⁶⁷

⁶² For the nom. sg. masc. -e, cf. BHSG § 8.25; Abhis III § 6.3; Sn(tr.N) 212.

⁶³ The mss. and Sen. read *asahyatāyino*, but I consider it to be s.e.; *asahyasāhin* is a common epithet of a buddha, and this is also the reading in Th 536: *Buddhassa putto 'mhi asayhasāhino*; see BHSD s.v. *asahyasāhin*; DP s.v. *asayhasāhin*.

⁶⁴ Sa Na *tvam si tum eṣa Śākya* (s.e.).

⁶⁵ Sa Na are lacking *me*; here I supply it on the basis of the parallel verse in Th 536; Senart reads *tvam*.

⁶⁶ The metre is *Triṣṭubh-Jagatī*, but *pāda* c is unmetrical. The scansion could be improved by reading e.g., *pituḥ pitā me tvam asī <va> Śākya* (◡ - ◡ - - ◡ - ◡ - ◡ - ◡ - ◡ - ◡ - ◡ - ◡ - ◡ - ◡).

Bibliography

- Alsdorf, Ludwig, *Die Āryā-Strophen des Pali-Kanons: metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht*. Wiesbaden: Franz Steiner 1967.
- Bapat, P.V.; Gokhale, V.V., *Guṇaprabha, Vinaya-Sūtra and Autocommentary on the Same, Chapter 1, Pravrajyā-Vastu, Compared with the Tibetan Version*, Patna 1982, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series XXII).
- Chopra, Tilak Raj, *The Kuśa-jātaka. A Critical and Comparative Study*, Alt- und Neu Indische Studien herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg, 1966.
- Conze, Edward, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo (Suzuki Research Foundation) 1967.
- Derrett, Duncan M, *A Textbook for Novices: Jayarākṣita's "Perspicuous Commentary on the Compendium of Conduct by Śrighana"*, Torino: 1983 Jollygrafica (Pubblicazioni di 'Indologica Taurinensia').
- Hinüber, Oskar von, *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2001.
- Jacobi, Hermann, *Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭrī: Zur Einführung in das Studium des Prākṛit, Grammatik, Text, Wörterbuch*, Leipzig: 1886, Hirzel; repr.: Darmstadt 1967: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Karashima, Seishi, "Some features of the Language of the *Kāśyapaparivarta*", *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism*, Vol. V; Tokyo 2002.
- Karashima, Seishi, "The Triṣṭubh-Jagatī Verses in the *Saddharmapuṇḍarīka*", *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism*, Vol. XIX; Tokyo 2016.
- Karttunen, Klaus, *Yonas and Yavanas in Indian Literature*, *Studia Orientalia* 116, Helsinki 2015.

⁶⁷ EV I 62: "I am the son of the Buddha, who endures what is beyond endurance, the son of the incomparable venerable Aṅgīrasa. You, Sakiya, are my father's father; truly you are my grandfather."

- La Vaissière, Étienne de, *Histoire des marchands sogdiens*, 2ème édition révisée et augmentée, Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises; v. 32) 2004.
- Marciniak, Katarzyna, *Studia nad Mahāvastu, sanskryckim tekstem buddyjskiej szkoły mahasanghików-lokottaravadinów*, Research Centre of Buddhist Studies, Warsaw 2014.
- Marciniak, Katarzyna, "The oldest palm-leaf Manuscript of the Mahāvastu (MS Sa). A Paleographic Description", *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XIX; Tokyo 2016; pp. 125-148.
- Marciniak, Katarzyna, "The oldest paper manuscript of the Mahāvastu"; *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology*, vol. XX; Tokyo 2017; pp. 103-121.
- Masefield, Peter, *Elucidation of the intrinsic meaning: so named the commentary on the Vimāna stories (Paramattha-dīpanī nāma Vimānavatthu-aṭṭhakathā)*; translated by Peter Masefield; assisted by N.A. Jayawickrama; Lancaster: Pali Text Society, 2007.
- Nolot, Édith, *Règles de discipline des nonnes bouddhistes: Le Bhikṣuṇīvinaya de l'école Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, traduction annotée, commentaire, collation du manuscrit, Paris: de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne 8/60) 1991.
- Norman, K.R, *Collected Papers*, Volume IV; The Pali Text Society, Oxford 1993.
- Oguibénine, Boris, "Materials for the Lexicography of Buddhist Sanskrit of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins (I)", in: *Chūō Gakujutsu Kenkyūjo Kiyō* 31, 2002: 44-92.
- Santuttho, *Mahāvagga: Die große Gruppe aus der Sammlung der buddhistischen Ordensregeln: Neue, vollständige Übersetzung aus dem Pāli und mit Anmerkungen versehen*, Heidelberg: Werner Kristkeitz Verlag, 2013.
- Smith, Helmer, "Les deux prosodies du vers bouddhique", in: *Kgl. Human. Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse*, 1949-1950, pp. 1-43.
- Tournier, Vincent, "The Mahāvastu and the Vinayaṭīka of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin", *Annual Report of the International*

Research Institute for Advanced Buddhology, vol. XV; Tokyo 2012; pp. 87-104.

Tournier, Vincent, *La formation du Mahāvastu et la mise en place des conceptions relatives à la carrière du bodhisattva*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 2017.

Walshe, Maurice, *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Transl. from the Pali. Boston: Wisdom Publications 1987.

Warder, A. K., *Pali Metre*. The Pali Text Society, London 1967.

Symbols and abbreviations used in the footnotes:

Abhis = *Die Abhisamācārikā Dharmāḥ: Verhaltensregeln für buddhistische Mönche der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins*, herausgegeben, mit der chinesischen Parallelversion verglichen, übersetzt und kommentiert von Seishi Karashima, unter Mitwirkung von Oskar von Hinüber, Tokyo 2012: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XIII), 3 vols.

B = manuscript B of the *Mahāvastu*

BD = Isaline Blew Horner, *The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka)*, 6 vols., London 1938-1966 (Sacred Books of the Buddhists 10, 11, 13, 14, 20, 25).

BhīVin(Ma-L) = *Bhikṣuṇī-Vinaya, including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, ed. Gustav Roth, Patna 1970 (Tibetan Sanskrit Works Series 12).

BHSD = Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, 1953: Yale University Press.

BHSG = Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, New Haven, 1953: Yale University Press.

ditt. = dittography

C = manuscript C of the *Mahāvastu*

DP = *A Dictionary of Pāli*, by Margaret Cone, Oxford 2001~: The Pali Text Society.

DPPN = *Dictionary of Pali Proper Names*, by G.P. Malalasekera, 2 vols., London ¹1937-1938; London ²1960: The Pali Text Society.

EV I = *The Elders' Verses I, Theragāthā*, translated with an introduction and notes by K.R. Norman, London 1969; 2nd edition, Lancaster 2007: PTS.

Geiger = A *Pāli Grammar* by Wilhelm Geiger, translated into English by Batakrihna Ghosh, revised and edited by K. R. Norman, Oxford 1994: The Pali Text Society.

hapl. = haplology

Jon. = *The Mahāvastu*, translated from the Buddhist Sanskrit, 3 vols., London ¹1949-1956; ²1973-1978, ³1987, The Pali Text Society (Sacred Books of the Buddhists; v. 16, 18, 19).

Jā = *Jātaka*, together with *Jātakatthavaṇṇanā* (ed. Fausbøll 1877-96).

lip. = lipography

M = manuscript M of the *Mahāvastu*

Mbh = *The Mahābhārata*, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar, with the co-operation of Balasaheb Pant Pratinidhi *et al.*, Poona 1933~1966: Bhandarkar Oriental Research Institute.

m.c. = *metri causa*

met. = metathesis

Mv = *Mahāvastu*

Mv (KM) = a new edition of the *Mahāvastu*, currently under preparation by Katarzyna Marciniak and Seishi Karashima at the International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Japan.

MW = Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899: The Clarendon Press.

Na = the oldest extant paper manuscript of the *Mahāvastu*; completed in 1657 by an eminent scribe named Jayamuni Vajrācārya. The original is kept at the National Archives of Nepal, Kathmandu; the microfilms are available at the National Archives of Nepal in Kathmandu and at the Staatsbibliothek zu Berlin.

Pā = Pali

Pischel = *A Grammar of the Prākṛit Languages*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1999. First Edition: *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, Karl J. Trübner, Strassburg 1900.

Pkt = Prakrit

PTS = Pali Text Society

PTSD = Thomas William Rhys Davids & William Stede, eds., *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London, 1921-25.

PW = Otto Böhtlingk, Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 Bde., St. Petersburg 1855-1875.

Sa = the sole palm-leaf manuscript Sa of the *Mahāvastu*; on paleographic grounds

dated to ca. 13th c.; the original is lost; the microfilms are available at the National Archives of Nepal, Kathmandu, and at the Staatsbibliothek zu Berlin.

Sadd. = *Saddanīti. La Grammaire Palie d'Aggavaṃsa*. Texte établi par Helmer Smith, I (1928), II (1929), III (1930), IV (1949) Tables, V 1 (1954), V 2 (1966) Vocabulaire, Lund: (*Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund*, XII 1~5); repr.: 3 vols., Oxford 2001: The Pali Text Society.

SBV = *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, ed. Raniero Gnoli, 2 parts, Roma 1978: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (SOR 49/1-2).

s.e. = scribal error

Sen. = *Le Mahāvastu*, texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire, par É. Senart, Paris 1882-1897: Imprimerie nationale (Collection d'ouvrages orientaux; Seconde série, 3 Vols.).

Skt = Sanskrit

Sn = *Suttanipāta*, ed. D. Andersen, H. Smith, London 1913: PTS.

Sn(tr.N) = *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*: Second edition, translated with Introduction and Notes by K. R. Norman, Oxford: 2001, Pali Text Society (Pali Text Society Translation Series No. 45).

Sp = *Samantapāsādikā*, Buddhaghosa's Commentary on the *Vinaya Piṭaka*, ed. J. Takakusu and M. Nagai, 7vols., London 1924-1947: PTS, ²1966-1982.

SWTF = *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, ed. H. Bechert, K. Röhrborn, J.-U. Hartmann, Göttingen 1973ff.

Th = *Theragāthā*, in: *Thera- and Therī-Gāthā*, ed. H. Oldenberg and R. Pischel, rev. K. R. Norman, L. Alsdorf, London, 2nd ed., 1966: PTS.

Th(tr) = *Psalms of the Early Buddhists II, Psalms of the Brethern*, by Caroline A. F. Rhys Davids, London 1913: Pali Text Society, Henry Frowde.

unmetr. = unmetrical

Vin = *Vinayapiṭaka*, ed. H. Oldenberg, 5vols., London 1879~1883: The Pali Text Society.

Vv = *Vimānavatthu*, in: *Vimānavatthu and Petavatthu*, New edition by N.A. Jayawickrama, London 1977: The Pali Text Society.

Vv-a = *Paramatthadīpanī III: Dhammapāla's Commentary on the Vimānavatthu*, the Burmese edition, with other editions collated by Peter Jackson; index prepared by Yumi Ousaka: 2016 Bristol: Pali Text Society; revised ed. of

*Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī, Part IV: Being the Commentary on the
Vimāna-vatthu*, ed. E. Hardy, London 1901: Pali Text Society.

w.r. = wrong reading

Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

MAREK MEJOR

Wstęp

Wasubandhu (Vasubandhu, ok. 400-480) to jeden z największych myślicieli buddyjskich, autor wielu fundamentalnych traktatów i komentarzy filozoficznych, ułożonych w sanskrycie, a następnie tłumaczonych na chiński i tybetański.

Traktat Vasubandhu pt. *Abhidharma-kośa*, czyli „Skarbnica Wyższej Doktryny” (albo „Skarbnica Scholastyki”, L. de La Vallée Poussin), stanowi jedno z najważniejszych dzieł filozofii indyjskiej. Jego wielkie znaczenie w tradycji szkoły sarwastiwadinów (Indie Płn., Azja Środkowa, Chiny, Japonia, Tybet, Mongolia) jest zaświadczone w literaturze buddyjskiej. *Abhidharmakośa*, wraz z komentarzem *Sphuṭārthā(-vyākhyā)* Jasiomitry (Yaśomitra) – jedynym zachowanym w całości w sanskrycie – jest bardzo ważnym i cennym źródłem dla historyka filozofii indyjskiej, ponieważ Wasubandhu zamieścił w swym traktacie nie tylko wykład doktryny według szkoły sarwastiwadinów, lecz także liczne uwagi krytyczne i wzmianki dotyczące różnych buddyjskich i niebuddyjskich doktryn.¹ Traktat ten był często przywoływany w indyjskich dziełach filozoficznych – bramińskich i dżinijskich.² Wskazuje to na duże znaczenie *Abhidharmakośi* w indyjskiej dyspucie nad zagadnieniami filozofii: ontologii, epistemologii, logiki i etyki. Zainteresowanie tym traktatem jest żywe aż po dziś dzień. *Abhidharmakośa* stanowi bowiem do

¹ Pasadika 1989.

² Por. Mejor 2008; La Vallée Poussin 1901–1902.

dziś podstawowy wykład doktryny buddyjskiej zarówno w programie szkół monastycznych, jak też w akademickich studiach nad buddyzmem.

§ 1. Biografia Wasubandhu

Tradycja buddyjska przekazała nam kilka wersji biografii Wasubandhu. Dwie najwcześniejsze zachowały się po chińsku (Paramārtha, Xuanzang), dwie późniejsze u historyków tybetańskich (Bu ston, Tāranātha). Owe biografie są wytworami tradycji buddyjskiej i nie mogą być traktowane jako dokumenty *stricte* historyczne.

A. Źródła chińskie

1. Paramārtha (真諦 Zhēndì, 499-569) – autor „Biografii Mistrza Dharmy Wasubandhu” (婆藪槃豆法師傳 *Po sou pan dou fa shi juan*, Taishō 2049)³, sporządzonej prawdopodobnie w okresie jego pracy nad przekładem *Abhidharmakośi* na chiński, tj. ok. 563-569 r., korzystał zapewne z przekazów tradycji indyjskiej. Opisanie żywota Wasubandhu jest obszernie, składa się z trzech części – w pierwszej znajduje się opis jego rodzinnego miasta, Puruszapury (Puruṣapura, dziś. Peszawar), wymienione jest także imię jego ojca (bramin Kauśika) oraz imiona dwóch braci (Asaṅga i Viriñcivatsa); druga część skupia się na skomponowaniu przez Wasubandhu strof (*kārikā*) *Abhidharmakośi* i dodaniu komentarza objaśniającego (*bhāṣya*), a następnie opisuje spór z mistrzem Saṅghabhadrą (Saṅghabhadra), przedstawicielem szkoły kaszmirskich wajbhaszików (*vaibhāṣika*), który skrytykował opinie Wasubandhu jako nie dość ortodoksyjne; ostatnia część biografii zawiera opowieść o nawróceniu Wasubandhu na mahajanę przez jego starszego brata, Asangę.

2. Xuanzang (玄奘, 602-664 r.) – jego cenna relacja z podróży pt. „Zapiski z Krain Zachodnich [spisane] za Wielkiej [dynastii] Tang” (大唐西域記 *Da*

³ Takakusu 1904; Takakusu 1905; Péri 1911; Frauwallner 1951.

M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

tang xi yu ji, Taishō 2087)⁴ z 646 r. zawiera krótką opowieść o Wasubandhu, złożoną z dwóch części; pierwsza część skupia się wokół okoliczności powstania traktatu *Abhidharmakośa* i sporu doktrynalnego z mistrzem Sanghabhadrą; Xuanzang wyraźnie stwierdza, że motywem skomponowania traktatu była chęć obalenia argumentów wajbhaszików. Druga część biografii opisuje okoliczności nawrócenia Wasubandhu na mahajanę przez jego starszego brata, Asangę.

Wzmianki na temat Wasubandhu znajdują się ponadto w utworach innych autorów chińskich:

3. Huili ((慧立) 614-675? r.) i Yancong (彦惊, ok. 649-688 r.), uczniowie Xuanzanga, w biografii Mistrza noszącej tytuł: “Biografia ‘Tripitaki’, mistrza Dharmy wielkiego klasztoru Cien za [panowania] Wielkich Tangów” (大唐大慈恩寺三藏法師傳 *Da tang da cien si san zang fa shi zhuan*, Taishō 2053), (688 r.);⁵

4. Yijing (義淨, 635-713 r.) wzmiankuje Wasubandhu w swej relacji z podróży pt. „Opis buddyzmu [praktykowanego] w krajach Mórz Południowych” (671-695 r.) (南海寄歸內法傳 *Nan hai ji gui nei fa zhuan*, Taishō 2125).⁶

B. Źródła tybetańskie

1. Bu ston (1290-1364 r.) w swej „Historii buddyzmu w Indiach i Tybecie” (*Chos 'byung*, 1322 r.)⁷ zamieścił rozdział o życiu braci Asangi (tyb. Thogs med) i Wasubandhu (tyb. Dbyig gnyen). Według Bu stona, Asanga, starszy z braci, narodził się ze związku z kszatriją (*kṣatriya*), zaś młodszy, Wasubandhu, ze związku z braminem (*brahmaṇa*); wynikałoby z tego, że Asanga był bratem przyrodnim Wasubandhu. Wasubandhu studiował traktaty Abhidharmy w Kaszmirze pod kierunkiem Sanghabhadry.

⁴ Beal 1884; Li Rongxi 1996.

⁵ Beal 1911; Li Yung-Hsi 1959; Li Rongxi 1995.

⁶ Takakusu 1896.

⁷ Bu-ston, tł. Obermiller, 1931-32.

W Nalandzie spotkał swojego brata Asangę, który go nawrócił na mahajanę. Dopiero wtedy Wasubandhu ułożył traktat *Abhidharmakośa*. Sanghabhadra, po przeczytaniu zwrotek (*kārikā*) i komentarza (*bhāṣya*) wezwał Wasubandhu, aby podjął dysputę, ale ten wyruszył wtedy do Nepalu, gdzie niebawem zmarł. Opowieść kończy wykaz dzieł Wasubandhu (zob. niżej). Warto przy tym nadmienić, że Bu ston często cytuje w swej „Historii buddyzmu” strofy AK lub odwołuje się do innego dzieła Wasubandhu, *Vyākhyā-yukti* (zachowanego tylko w przekładzie tybetańskim).⁸

2. Tāranātha (1575-1634 r.) podaje w swej „Historii buddyzmu w Indiach” (*Rgya gar chos 'byung*, 1608 r.),⁹ że informacje o życiu braci Asangi i Wasubandhu czerpał ze źródeł indyjskich i tybetańskich. Powiada on, że Wasubandhu urodził się w rok po wyświęceniu Asangi, czyli był młodszy o około 21 lat (przyjmując, że wyświęcenia mnichów dokonywano w wieku 20 lat). Z kolei Wasubandhu został wyświęcony w Nalandzie, studiował *Abhidharmę* w Kaszmirze pod kierunkiem Sanghabhadry, po czym przez wiele lat nauczał w Kaszmirze i w królestwie Magadha. Tamże spotkał swego brata Asangę, który nawrócił go na mahajanę. Epizod o skomponowaniu *Abhidharmakośi* znajduje się na końcu opowieści Tāranāthy. Historyk podaje, że Wasubandhu był współczesny królowi tybetańskiemu Lha tho tho ri gnyan brtsan, jednak legendarny charakter tego władcy nie pozwala na dokładne datowanie.

3. Ponadto w tradycji tybetańskiej istniały jeszcze inne biografie Wasubandhu, czerpiące głównie z dzieła Bu stona¹⁰

Podsumowanie

Owe swoiste biografie zawierają wiele różnych elementów, epizodów i informacji, niekiedy stojących ze sobą w sprzeczności, daje się jednak zauważyć pewien wspólny rys, który można ująć krótko w dwóch punktach:

⁸ Por. Mejer 2000.

⁹ *Tāranātha's History of Buddhism* 1970.

¹⁰ Mejer 1984.

- Wasubandhu skomponował traktat *Abhidharmakośa* w dwóch częściach, który wzbudził krytykę ze strony mistrza Sanghabhadry, przedstawiciela ortodoksyjnych kaszmirskich wajbhaszików (*vaibhāṣika*), ze względu na odstępstwa doktrynalne skłaniające się ku poglądom sautrantików (*sautrāntika*);
- Pod wpływem swego starszego (przyrodniego) brata, Asangi, Wasubandhu „nawrócił się” na mahajanę, tj. przyjął nauki mahajany.

§ 2. Data Wasubandhu

Datowanie Wasubandhu należy do najbardziej dyskutowanych kwestii w historii indyjskiej literatury i filozofii.¹¹ Od ponad stu lat uczeni analizują dostępne źródła – sanskryckie, chińskie, tybetańskie i inne – i próbują ustalić, czy Wasubandhu żył i działał w IV wieku, czy raczej w V wieku, i czy autor *Abhidharmakośi* jest identyczny z autorem traktatów szkoły widźnianawady-jogaczary (*vijñānavāda-yogācāra*) oraz komentarzy do sutr mahajany. Ukształtowały się dwie opinie – według jednych uczonych (N. Péri i in.)¹² Wasubandhu żył i działał w IV wieku, według innych (J. Takakusu i in.)¹³ datowanie Wasubandhu należy umieścić w V wieku. Na podstawie krytycznej analizy dostępnych źródeł (głównie jednak na podstawie świadectw Paramārthy i Xuanzanga), ażeby pogodzić rozbieżne dane, Erich Frauwallner w swej monografii pt. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* (1951) wysunął śmiałą hipotezę i stwierdził, że istniało dwóch Wasubandhu¹⁴:

¹¹ “The date of the famous Buddhist philosopher Vasubandhu belongs to the most discussed questions of the history of Indian literature and philosophy”, pisał E. Frauwallner w swej głośnej rozprawie z 1951 (s.); por. Frauwallner 1961. Różne propozycje datowania Wasubandhu zestawili Hirakawa, *Index AKBh* I, p. ii-iii: 320-400 (H. Ui); 320-380 (W. brat Asangi) / 400-480 (W. Kośakāra) (Frauwallner); 400-480 (R. Hikata). P. Demiéville (*L'Inde Classique*, t. II § 2084 oraz Demiéville 1954: 397) datuje Wasubandhu na IV w.; Hayes–Mejer (1998) niezdecydowanie: IV lub V wiek.

¹² Zob. Péri 1911.

¹³ Zob. Takakusu 1904; Takakusu 1905.

¹⁴ Frauwallner 1951; por. Jaini 1958; Mejer 1989-90; Mejer 1991: 3-5 (na podstawie źródeł wymienia istnienie aż czterech osób noszących imię Wasubandhu).

- Wasubandhu „starszy” (Vasubandhu „the elder”) żyjący ok. 320-380 r., – identyfikowany z bratem Asangi (Asaṅga), stojącego na czele szkoły jogaczary (*yogācāra*),
- Wasubandhu „młodszy” (Vasubandhu „the younger”), który miał żyć ok. 400-480 r. – identyfikowany z autorem traktatu *Abhidharmakośa* (tzw. Kośa-kara Vasubandhu).

Frauwallner przypisał przy tym autorstwo dwóch fundamentalnych traktatów szkoły jogaczary, *Vimsatikā* and *Triṃśikā*, Wasubandhu młodszemu.¹⁵

Obecnie uczeni odchodzą jednak od podtrzymywania hipotezy wysuniętej przez Frauwallnera, kierując się wskazówką, którą dawno temu sformułował wielki znawca buddyźmu, Etienne Lamotte, pisząc, że zanim wypowiemy się ostatecznie o życiu i dziele Wasubandhu należy dokładnie zbadać i porównać ze sobą liczne dzieła przypisywane mu przez tradycję buddyjską.¹⁶ Ostatnio Hartmut Buescher¹⁷ dokonał krytycznego przeglądu literatury i podsumowania dotychczasowych badań dotyczących rozróżnienia dwóch Wasubandhu – tzw. Bhāṣyakāra Vasubandhu, tj. autora komentarzy *-bhāṣya* do traktatów szkoły *yogācāra-vijñānavāda*), i Kośa-kāra Vasubandhu, tj. autora traktatu *Abhidharmakośa*,¹⁸ zawieszając niejako sporną kwestię „wielości” czy „jedności” Wasubandhu do czasu wnikliwego zbadania i opracowania przypisywanych mu dzieł w kontekście historyczno-literackim i doktrynalno-filozoficznym.¹⁹ W szczególności dotyczy to kwestii autorstwa licznych komentarzy do fundamentalnych sutr mahajany. Dodajmy tu na koniec, że dla współczesnych nauczycieli buddyjskich

¹⁵ Por. Schmithausen 1967.

¹⁶ Lamotte 1936: 179: „Vasubandhu a trop vécu, trop pensé, trop écrit; et avant de se prononcer sur sa personnalité, il faudrait avoir lu, critiqué et comparé toutes ses oeuvres”. Podobnie wypowiedział się Frauwallner w swej cytowanej wyżej monografii (1951: 56).

¹⁷ Buescher 2013 (tamże obfita bibliografia).

¹⁸ Por. Hayes–Mejor, 1998.

¹⁹ Liczne i nierozstrzygnięte kwestie o fundamentalnym znaczeniu, jak np. współzależność traktatu Vasubandhu *Triṃśikā* z *Laṅkāvatāra-sūtra* (pierwszy przekład na chiński Guṇabhadry z 443 r.), wymienia Buescher w swym artykule.

M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*) w Azji hipoteza Frauwallnera jest niezrozumiała i w ogóle bezprzedmiotowa.²⁰

§ 3. Dzieła Wasubandhu

3.1. Spośród licznych utworów, których autorstwo tradycja buddyjska przypisuje Wasubandhu,²¹ uczeni wymieniają obecnie siedem traktatów, które bezspornie należy przypisać wielkiemu myślicielowi.²² Niektóre z nich zachowały się w sanskryckich oryginałach oraz w przekładach, inne tylko w przekładach na chiński i/lub tybetański. Oto one w porządku chronologicznym, ustalonym przez badaczy:

- ▶ *Abhidharma-kośa* (sanskryt., chiń., tyb.);
- ▶ *Vyākhyā-yukti* (tyb.);
- ▶ *Karmasiddhi-prakaraṇa* (chiń., tyb.);
- ▶ *Pratītyasamutpāda-vyākhyā* (sanskryt. fragm., tyb.);
- ▶ *Pañcaskandhaka* (sanskryt., chiń., tyb.);
- ▶ *Viṃśatikā* (sanskryt., chiń., tyb.);
- ▶ *Triṃśikā* (sanskryt., chiń., tyb.).

Lista utworów przypisywanych Wasubandhu jest jednak znacznie dłuższa.²³ Poniżej przedstawiam przykładowo dwa zestawienia – przekładów dokonanych przez Xuanzanga znajdujących się w kanonie chińskim edycji Taishō oraz przekładów na język tybetański według katalogu *Lhan kar ma*, zachowanych w kanonie tybetańskim w części Bstan 'gyur.

²⁰ Autor artykułu miał kilkakrotnie okazję przekonać się osobiście podczas wykładów wygłaszanych w Indiach (Banaras Hindu University, Benares; Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath; Central Institute of Buddhist Studies, Leh), że kwestia „jedności” Wasubandhu jest bezdyskusyjna.

²¹ Mejer 1991: 7-13.

²² Zob. Buescher 2013: 376 (wraz z przypisami).

²³ Mejer 1991: 7-13.

3.2. W katalogu edycji Taishō kanonu chińskiego wymienia się następujące przekłady utworów Wasubandhu, których dokonał Xuanzang (602-664)²⁴:

- T 1558: *Abhidharmakośa-bhāṣya* (= Nanjio 1267), 651-654 r.,
- T 1560: *Abhidharmakośa-kārikā* (= Nanjio 1270), 651 r.,
- T 1586: *Triṃśikā* (= Nanjio 1215), 648 r.,
- T 1590: *Viṃśatikā* (= Nanjio 1240), 661 r.,
- T 1597: *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya* (= Nanjio 1171), 648-649 r.,
- T 1600: *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā* (= Nanjio 1244), 661 r.,
- T 1609: *Karmasiddhi-prakaraṇa* (= Nanjio 1221), in 651 A.D.,
- T 1612: *Pañcaskandhaka-prakaraṇa* (= Nanjio 1176), 651 r.,
- T 1614: **Mahāyāna-śatadharmā-prakāśamukha-śāstra* (= Nanjio 1213), 648 r.

3.3. Wykaz 18 tytułów utworów Vasubandhu zawiera *Lhan kar ma*, najstarszy katalog tekstów przetłumaczonych na język tybetański, ułożony na początku IX wieku,²⁵ Wprawdzie w katalogu nie wymienia się imienia Vasubandhu, jednak na podstawie porównania z katalogiem Tohoku tybetańskiego kanonu buddyjskiego edycji Derge udało się zidentyfikować następujące dzieła (w nawiasach sanskryckie tytuły wraz z numerami katalogowymi Tohoku oraz tytuły tybetańskie wraz numerami katalogowymi *Lhan kar ma dkar chag*):

1. *Ārya-śaṅmukhī-dhāraṇī-vyākhyāna* (2694, 3989) = *Sgo drug pa'i gzungs kyi bshad pa* (554),
2. *Buddhānusmṛti-ṭīkā* (3987) = *'Phags pa sangs rgyas rjes su dran pa'i rgya cher 'grel pa* (555),
3. *Ārya-gayaśirśanāma-sūtra-vyākhyāna* (3991) = *'Phags pa ga ya go ri'i mdo'i rnam par bshad pa* (542),
4. *Ārya-daśabhūmi-vyākhyāna* (3993) = *'Phags pa sa bcu'i rnam par bshad pa* (537),

²⁴ Zob. katalog chińskiej Tripitaki Taishō : *Hōbōgirin, Fasc. annexe*; por. Nanjio 1883; Bagchi 1927-1938.

²⁵ Lalou 1953 ; Hermann-Pfandt 2008. Khri srong lde btsan panował 754-797 r.

5. *Āryākṣayamatirdeśa-ṭīkā* (3994) = *'Phags pa blo gros mi zad pa bstan pa'i 'grel pa* (536),
6. *Pratītyasamutpādādi-vibhaṅga-bhāṣya* [recte: *vyākhyā*] (3995) = *Rten cing 'brel par 'byung ba'i rgya cher bshad pa* (653),
7. *Sūtrālamkāra-vyākhyā* (4026) = *Mdo sde rgyan gyi bshad pa* (633),
8. *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā* (4027) = **Dbus dang mtha' rnam par 'byed pa'i 'grel pa* (636),
9. *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya* (4050) = *Theg pa chen po bsdus pa'i bshad sbyar* (628),
10. *Triṃśikā-kārikā* (4055) = *Sum cu pa'i rab tu byed pa* (643),
11. *Viṃśatikā-kārikā* (4056) = *Nyi shu pa'i rab tu byed pa* (646),
12. *Viṃśatikā-vṛtti* (4057) = *Nyi shu pa'i 'grel pa* (647),
13. *Pañcaskandha(ka)-prakaraṇa* (4059) = *Phung po lnga'i rab tu byed pa* (638),
14. *Vyākhyā-yukti* (4061) = *Rnam par bshad pa'i rigs pa* (649),
15. *Karmasiddhi-prakaraṇa* (4062) = *Las bsgrub pa'i rab tu byed pa* (651),
16. *Abhidharmakośa-kārikā* (4089) = *Chos mngon pa mdzod kyi tshig le'ur byas pa* (686),
17. *Abhidharmakośa-bhāṣya* (4090) = *Mdzod kyi 'grel pa* (687),
18. *Gāthā-saṃgraha-śāstrārtha-nāma* (4103) = *Tshigs su bcad pa'i don btus pa* (663).

§ 4. Rozwój scholastyki buddyjskiej²⁶

4.1. W ciągu kilku wieków począwszy od I wieku n.e. powstawały obszernie kompendia (*vibhāṣā*) abhidharmy szkoły sarwastiwadinów (*sarvāstivāda*). Początek rozwoju tej obfitej literatury wyznacza “Wielki Komentarz” (*Mahāvibhāṣā*) do kanonicznego zbioru siedmiu traktatów “Kosza Abhidharmy” (*Abhidharma-piṭaka*), który według tradycji miał być sporządzony w Kaszmirze podczas czwartego “soboru” (*saṅgīti*) za panowania króla Kaniszki (Kaniška, ok. I/II w.). Stąd wywodzi się nazwa

²⁶ Zob. Kragh 2002; Willemen, Dessein, Cox, 1998; Frauwallner, *Studies in Abhidharma* 1995; Dhammajoti 2007.

“kaszmirskich wajbhaszików” (*kāśmīra-vaibhāṣika*), czyli tych, którzy opierają się na autorytecie “Wielkiego Komentarza”. Ich przeciwnicy to sautrantikowie (*sautrāntika*), czyli ci, dla których jedynym autorytetem były sutry (*sūtra*). Z kolei “abhidharmikami” nazywano ogólnie tych, którzy uznawali Abhidharma-pitakę za autentyczne “słowo Buddy” (*buddha-vacana*), a nie jedynie za późniejszą kompilację rozproszonych nauk Buddy sporządzoną przez uczonych mnichów-redaktorów.²⁷ Większa część tej literatury nie zachowała się w oryginałach sanskryckich, istnieje natomiast w przekładach na język chiński.²⁸

Traktat *Abhidharmakośa* („Skarbnica Wyższej Doktryny”) Vasubandhu, datowany na ok. połowę V wieku, uznawany jest za najwyższe osiągnięcie scholastyki buddyjskiej szkoły sarwastiwadinów. Jest to jakby *Summa doctrinae buddhicae*, daje bowiem nowy i bardziej systematyczny wykład doktryny prezentowanej przez tę szkołę. W zakończeniu traktatu Vasubandhu przyznał wprost, że treści w nim zawarte opierają się na wcześniejszych traktatach abhidharmy²⁹ i że jego wykładnia zgodna jest – „na ogół” (*prāyas*) – z wykładnią doktrynalną wajbhaszików kaszmirskich³⁰.

4.2. “Wielki Komentarz” (*Mahāvibhāṣā*) i kompendia abhidharmy

W przekładach na język chiński zachowały się trzy wersje *Mahāvibhaszy* oraz kilka traktatów-kompendiów (*śāstra*) abhidharmy poprzedzających powstanie *Abhidharmakośi* Vasubandhu (*gwiazdką oznaczono rekonstruowany tytuł sanskrycki; numery według katalogu edycji Taishō [T]).

4.2.1. *Mahāvibhāṣā*

²⁷ Zob. także: Mejer 2013; Mejer 2014.

²⁸ Frauwallner, *Studies in Abhidharma* 1995.

²⁹ Yaśomitra objaśnia w swym komentarzu *Sphuṭārtha-vyākhyā* [ed. Wogihara, 10.12; ed. Shastri, 13.25]: *so 'bhidharmo Jñānaprasthānādir etasya madīyasya śāstrasyāśrayabhūtaḥ / tato hy āṛṣād abhidharmād etan madīyaṃ śāstram nirākṛṣtam //*.

³⁰ AK VIII.40a-b [ed. Pradhan, 459.16-17; ed. Shastri, 1186.11-12]: *kāśmīra-vaibhāṣika-nīti-siddhaḥ prāyo mayā'yaṃ kathito 'bhidharmah*.

M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

1. **Vibhāṣā-sāstra* (T 1547, 毘婆沙論 *Piposha lun*), tłum. Saṅghabhadra, Dharmanandin, Buddharakṣa oraz Min zhi, 383 r.; przekład niekompletny;
2. **Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra* (T 1546, 阿毘達磨大毘婆沙論 *Apidamo dapiposha lun*), tłum. Buddhavarman, 437-439 r.;
3. **Mahāvibhāṣā-sāstra* (T 1545, 阿毘達磨大毘婆沙論 *Apidamo dapiposha lun*), tłum. Xuanzang, 656-659 r.

4.2.2. Kompedia abhidharmy

- 2.1. **Abhidharma-hṛdaya* (T 1550, 阿毘曇心論 *Apitan xin lun*), autor: Bhadanta Dharmasreṣṭhin (Fa sheng), tłum. Saṅghadeva i Huiyuan, 391 r.;
- 2.1.2. **Abhidharma-hṛdaya-sāstra-sūtra* [?] (T 1551, 阿毘曇心論經 *Apitan xin lun jing*), komentarz do 2.1., autor: Bhadanta Upasānta, tłum. Narendrayaśas, 563 r.;
- 2.1.3. **Miśraka-Abhidharma-hṛdaya-sāstra* [tytuł zrekonstruowany także jako: **Samyuktābhidharma-hṛdaya*] (T 1552, 雜阿毘曇心論 *Za apitan xin lun*), komentarz do 2.1., autor: Bhadanta Dharmatrāta, tłum. Saṅghavarman, 434-435 r.
- 2.2. **Abhidharmāmṛta(-rasa)-sāstra* (T 1553, 阿毘曇甘露味論 *Apitan ganluwei lun*), autor: Ghoṣaka,
- 2.3. **Abhidharmāvātāra* (T 1554, 入阿毘達磨論 *Ru apidamo lun*), autor: Skandhila, tłum. Xuanzang, 658 r. (Zob. niżej – przekład traktatu wraz z komentarzem na język tybetański.)

Jak wykazały badania, Vasubandhu nie tylko wzorował plan swego dzieła na traktacie Dharmatraty (2.1.3. *Miśraka*³¹), ale faktycznie można uznać *Abhidharmakośę* za systematyczne rozszerzenie utworu Dharmatraty.³¹

§ 5. *Abhidharmakośa*

5.1. Dzieło Wasubandhu składa się z dwóch części:

³¹ Zob. szerzej na ten temat: Willemsen 2006, zwł. s. 12-15.

1. **Abhidharmakośa-kārikā** – część zasadnicza (*mūla* ‘podstawa’) wersyfikowana, ok. 600 zwrotek (*kārikā*) w ośmiu rozdziałach; wykład doktryny Abhidharmy według szkoły kaszmirskich wajbhaszików (*vaibhāṣika*);

2. **Abhidharmakośa-bhāṣya** – część objaśniająca, autokomentarz prozą w dziewięciu rozdziałach³²; zawiera opinie krytyczne z punktu widzenia szkoły sautrantików (*sautrāntika*).

Oto tytuły rozdziałów (w nawiasie podano liczbę karik):

- ▶ 1. *Dhātu-nirdeśa* – „O elementach” (48),
 - ▶ 2. *Indriya-nirdeśa* – „O władzach” (73),
 - ▶ 3. *Loka-nirdeśa* – „O świecie” (102),
 - ▶ 4. *Karma-nirdeśa* – „O czynach” (127),
 - ▶ 5. *Anuśaya-nirdeśa* – „O skalaniu” (71/70),
 - ▶ 6. *Mārga-pudgala-nirdeśa* – „O drodze człowieka [świętobliwego]” (80/79),
 - ▶ 7. *Jñāna-nirdeśa* – „O poznaniu” (56),
 - ▶ 8. *Samādhi-nirdeśa* – „O skupieniu” (43),
 - ▶ 9. *Pudgala-pratiśedha-nirdeśa* – „O negacji [pojęcia] ‘osoby’”.
- Razem: 600 (Gokhale) / 598 (Pradhan)

5.2. Traktat rozpoczyna się od strofy sławiącej Nauczyciela (*śāstr*), tj. Buddę (AK I.1):

1. Temu, który pod każdym względem zniszczył wszelki mrok i wydobywa istoty ożywione z błota świata, Nauczycielowi nauczającemu zgodnie z prawdą, składając hołd, ogłaszam traktat pt. ‘Skarbnica Wyższej Doktryny’ (Abhidharma-kośa).³³

³² Ostatni rozdział napisany prozą (bez karik) uważany jest przez niektórych badaczy za dodatek do rozdziału ósmego lub wręcz za osobny traktat, dołączony do głównego tekstu *Abhidharmakośi*. Zob. obszerne studium: Duerlinger 2003. Nie wszyscy komentatorzy komentowali ten rozdział (zob. Mejer 1991).

³³ *yaḥ sarvathā-sarva-hatāndhakāraḥ saṃsāra-paṅkāj jagad ujjahāra / tasmai namaskṛtya yathārtha-śāstre śāstraṃ pravakṣyāmy abhidharma-kośam //*

W kolejnych dwóch strofach opatrzonych własnym komentarzem Wasubandhu objaśnia znaczenie terminu *abhidharma* i tytułu swego dzieła oraz znaczenie *abhidharmy* w nauczaniu Buddy.³⁴

Co to jest *abhidharma*?

2a. *Abhidharma jest to czyste poznanie z asystą.*

Tu «poznanie» (*prajñā*) oznacza wgląd w czynniki rzeczywistości (*dharma-pravicaya*). «Czyste», tj. bez skazy. «Z asystą», tj. z towarzyszeniem pięciu zespołów (grup) czynników (*skandha*): formy cielesnej, uczucia, postrzeżenia, dyspozycji i świadomości. Można zatem powiedzieć, że «*abhidharma*» zasadza się na nieskalanej piątce zespołów. To jest tymczasem prawdziwe znaczenie terminu «*abhidharma*». Natomiast zwykle znaczenie tegoż terminu podajemy poniżej:

2b. *Dla zdobycia go (= czystego poznania) pomocne jest także i to poznanie ze skazą oraz ten traktat.*

«Także i to», tj. poznanie ze skazą, powstałe ze słuchania, z rozmyślania i z kontemplacji oraz przyrodzone, wraz z asystą. «Oraz ten traktat» (*śāstra*) też pomocny jest w zdobyciu tego nieskażonego poznania, ponieważ stanowi zbiór wiedzy potrzebnej do osiągnięcia go - dlatego nazywa się «*abhidharma*».

Ale etymologicznie «*dharma*», elementarny czynnik bytu, znaczy «nosiciel», gdyż niesie swój znak (*sva-lakṣaṇa*). A zatem «*abhidharma*» w pełnym tego słowa znaczeniu jest to taki element, który ujawnia zarówno znak - szczególny lub ogólny - każdego elementarnego czynnika, jak również element będący najwyższym poznaniem, czyli nirwanę - zgaszenie manifestowania się znaków elementarnych czynników w momentach. Termin «*abhidharma*» został przeto omówiony.

Ale dlaczego ten traktat nazywa się «*Abhidharmakośa*»?

2cd. *Ponieważ wnika się w nią w jej (= *abhidharmy*) istotę i jest ona (= *abhidharma*) jego podstawą, dlatego zwie się «*Abhidharmakośa*».*

³⁴ Mejer 2001: 292-294.

Ponieważ ową abhidharmę, będącą [w nazwie] traktatu, analizuje się w nim po kolei, zgodnie z istotą rzeczy, dlatego ten traktat jest w niej osadzony niczym miecz w pochwie (*kośa*).

Albo [inne wytłumaczenie:] owa abhidharma, jako zbiór tekstów [doktrynalnych] jest podstawą tego traktatu, czyli jest on jej streszczeniem, przeto ta właśnie abhidharma jest jego jakby skarbnicą (*kośa*). Dlatego ten oto traktat nosi tytuł «Skarbnica *abhidharmy* (wyższej doktryny)».

Z kolei zapytamy: Po cóż jest pouczenie abhidharmy i kto pierwszy jej nauczał? Żeby odpowiedzieć na te pytania autor w nabożnym skupieniu przystępuje do objaśnienia traktatu pt. «Abhidharmakośa».

3. Jako że bez wniknięcia w elementy nie ma [innego] sposobu na uciszenie skaz, z powodu zaś skaz świat błąka się w tym oceanie egzystencji, to właśnie było przyczyną, że Nauczyciel – powiada się (*kila*) – wygłosił tę naukę.

Ponieważ bez wniknięcia w elementarne czynniki bytu nie ma innego sposobu na uciszenie dokuczliwości, skaz (*kleśa*), które sprawiają, że świat błąka się w tym oceanie egzystencji (*saṃsāra*), dlatego właśnie, ażeby wniknąć w jej elementy, Nauczyciel (tj. Budda) wygłosił abhidharmę – powiadają abhidharmikowie. Bo przecież bez pouczenia uczeń nie byłby zdolny wniknąć w elementarne czynniki bytu (*dharma*).

Na zarzut, iż Błogosławiony ogłosił ją (= abhidharmę) przecież częściami, wajbhaszikowie odpowiadają, że tak jak sthawira ("starszy") Dharmatrata poklasyfikował «Udanawargę», podobnie bhadanta ("czcigodny") Katjajaniputra i inni, zebrawszy rozproszone pouczenia abhidharmy, ułożyli ją w jedną spójną całość.³⁵

³⁵ *ko 'yam abhidharmo nāma /*

prajñā 'malā sānucarā 'bhidharmaḥ / (2a)

tatra prajñā dharmā-pravicayaḥ / amaleti anāsravā / sānucareti saparivārā / evam anāsravaḥ pañca-skandhako 'bhidharma ity uktaṃ bhavati / eṣa tāvat pāramārthiko 'bhidharmaḥ / sāmketikas tu /

tatprāptaye yāpi ca yacca śāstram / (2b)

§ 6. Oponenci Wasubandhu

6.1. Saṅghabhadra

Saṅghabhadra, kaszmirski mistrz abhidharmy, przedstawiciel ortodoksyjnych wajbhaszików, był głównym oponentem Wasubandhu. Skomponował dwa traktaty, w których krytycznie się odniósł do poglądów Wasubandhu wyrażonych w *Abhidharmakośi*. Obydwa traktaty zachowały się w przekładzie na chiński:

- ▶ **Abhidharma-Nyāyānusāra-sāstra* (Taisho 1562, 阿毘達磨順正理論 *Apitamo shun zheng li lun*), tłum. Xuanzang;
- ▶ **Abhidharma-Samaya-pradīpikā-sāstra* (Taisho 1563, 阿毘達磨藏顯宗論 *Apitamo tsang hsien tsung lun*), tłum. Xuanzang.

Collett Cox w swoim obszernym studium pierwszego z wymienionych utworów tymi słowy scharakteryzowała obydwie traktaty³⁶:

yāpi ca śruta-cintā-bhāvanā-mayī sāsraṇā prajñā upapatti-pratilambhikā ca sānucarā / yac ca śāstram asyāḥ prāptyarthaṃ anāsravāyāḥ prajñāyāḥ tad api tatsaṃbhāra-bhāvād abhidharma ity ucyate / nirvacanaṃ tu svalakṣaṇa-dhāraṇād dharmāḥ / tad ayaṃ paramārtha-dharmaṃ vā nirvāṇaṃ dharma-lakṣaṇaṃ vā pratyabhimukho dharma ity abhidharmaḥ / ukto 'bhidharmaḥ / idaṃ tu śāstraṃ katham abhidharma-kośam /

tasyārthato 'smin samanupraveśāt sa cāśrayo 'syety abhidharmakośam // (2c-2d)

sa hi śāstra-saṃjñako 'bhidharma etasminn arthato yathā-pradhānam antarbhūta ity etac chāstraṃ tasya kośa-sthāniyaṃ bhavati / athavā so 'bhidharma etasyāśraya-bhūtaḥ śāstrasya / tato hy etan nirākṛṣṭam / ataḥ sa evāsyābhidharmaḥ kośa ity etac chāstram abhidharma-kośam /

kim arthaṃ punar abhidharmopadeśaḥ kena cāyaṃ prathamata upadiṣṭo yaṭa ācāryo 'bhidharma-kośaṃ vaktum ādriyata iti // āha //

dharmāṇāṃ pravacayam antareṇa nāsti kleśānāṃ yata upaśāntaye 'bhyupāyāḥ / kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas taddhetor ata uditāḥ kilaiṣa śāstrā // (3)

yato na vinā dharma-pravacayenāsti kleśopaśāntābhyupāyāḥ / kleśāś ca lokam bhramayanti saṃsāra-mahārṇave 'smin / atas taddhetos tasya dharma-pravacayasyārthe śāstrā kila buddhenābhidharma uktaḥ / nahi vinā 'bhidharmopadeśena śiṣyāḥ śakto dharmān pravacetum iti / sa tu prakīṛṇa ukto bhagavatā bhadanta-kātyāyanīputra-prabhṛtibhiḥ piṇḍi-kṛtya sthāpito bhadanta-dharmatrōdānavargīya-karaṇavad ity āhur vaibhāṣikāḥ / [tekst (ze zmianami – M.M.) według edycji: Pradhan 1975 i Shastri 1998, opublikowany na stronie: <http://grettil.sub.uni-goettingen.de/> .

³⁶ Cox 1995: 56: “Thus, in both texts, Saṅghabhadra intends to “correct” Vasubandhu’s *Abhidharmakośa-bhāṣya* by indicating those sections that deviate from the fundamental teaching of the *Abhidharma*, which, for Saṅghabhadra, is determined by the *Vibhāṣā*

W obydwu tekstach Sanghabhadra zamierza “poprawić” *Abhidharmakośę* Wasubandhu wskazując te sekcje, które odbiegają od fundamentalnej nauki Abhidharmy, ustalonej – według Sanghabhadry – w kompendiach *Wibhaszy*.

**Nyāyānusāra* i **Abhidharma-samaya-pradīpika* różnią się sposobem podejścia. W obu tekstach Sanghabhadra podąża za *Abhidharmakośa-karikā*, przyjmując brzmienie strof z nieznacznymi emendacjami. Jednakże **Nyāyānusāra* jest trzykrotnie dłuższa niż *Abhidharmakośa-bhāṣya* i zawiera obszernie obalenie doktrynalnych interpretacji proponowanych przez Wasubandhu i innych, niezależnie od tego, czy są one cytowane w tekście Wasubandhu, czy nie. Dla kontrastu **Abhidharma-samaya-pradīpika* pomija te formalne odrzucenia poglądów [przeciwników] i przez to można uznać [ten traktat] za Sanghabhadry własny wykład tego, co uważał za ortodoksyjną doktrynę kaszmirskich sarwastiwadinów-wajbhaszików.

6.1.1. Changhwan Park wykazał, że Vasubandhu formułował swe odbiegające od ortodoksji wajbhaszików opinie odwołując się do starszej tradycji darsztantików/sautrantików (*dārṣṭāntika/sautrāntika*), której reprezentantem był Śrīlāta. Poglądy Śrīlaty znamy dzięki traktatowi Sanghabhadry **Nyāyānusāra*, w którym odnosił się zdecydowanie krytycznie do opinii sautrantików i nie szczędził obszernych komentarzy.³⁷

6.2. *Dīpa-kāra

compendia. The **Nyāyānusāra* and the **Abhidharma-samaya-pradīpika* differ in their approach. In both texts, Sanghabhadra follows Vasubandhu's *Abhidharmakośakārikā*, adopting its verses with minimal emendations. However, the **Nyāyānusāra* is almost three times longer than the *Abhidharmakośa-bhāṣya* and contains lengthy refutations of doctrinal interpretations offered by Vasubandhu and others whether or not they are cited in Vasubandhu's text. By contrast, the **Abhidharma-samaya-pradīpika* omits these explicit refutations and, thus, can be understood as Sanghabhadra's own exposition of what he considers to be orthodox Kāśmīra Sarvāstivāda-Vaibhāṣika doctrine.”

³⁷ Park 2014; zob. Kato 1980.

M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

Innym oponentem i ostrym krytykiem poglądów Wasubandhu wyrażonych w *Abhidharmakośi* był nieznany z imienia autor traktatu pt. *Abhidharmadīpa* wraz z autokomentarzem *Vibhāṣaprabhā-vṛtti*. Utwór został skomponowany na tej samej zasadzie, co *Abhidharmakośa* – część podstawową tworzą strofy (*kārikā*), które autor opatrzył komentarzem. Edytor tekstu P. Jaini stwierdza, że obie części pochodzą od tego samego autora. Co ciekawe, spośród 597 karik *Abhidharmadīpy* aż 300 ma swoje odpowiedniki (często dosłowne) w *Abhidharmakośi*. Krytyczne uwagi znajdują się jednak tylko w komentarzu, w którym autor (nazwany przez Jainiego **Dīpa-kāra*)³⁸ prezentuje ortodoksyjną wykładnię wajbhaszików. Ogólnie można odnieść wrażenie, że *Abhidharmadīpa* jest wzorowana na dziele Wasubandhu, ma bowiem (prawie) ten sam układ materiału, zaś wiele fragmentów ma w nim swoje paralelne odpowiedniki. *Dīpakāra* wprowadza przy tym nowe tematy lub rozwija te, które Wasubandhu jedynie wzmiankował lub omówił skrótowo. Jak przypuszcza Jaini, traktat *Abhidharmadīpa*, który zachował się jedynie w niekompletnym manuskrypcie (ok. jedna trzecia), oryginalnie liczył około 1200 strof.

§ 7. Komentarze do *Abhidharmakośi*

7.1. Indyjskie komentarze do *Abhidharma-kośi* zachowane w sanskrycie:

- ▶ Yaśomitra, *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā* – tekst kompletny, wydany (Wogihara 1932-33; Shastri); manuskrypty zachowane w Nepalu; najstarszy datowany manuskrypt pochodzi z 1551 r. (Ms Add. 1041, przechowywany w Cambridge University Library; kopia w National Archives, Kathmandu);
- ▶ Sthiramati, *Tattvārthā Abhidharmakośa-bhāṣya-ṭīkā* – tekst niekompletny; obecnie w trakcie edycji krytycznej na podstawie odnalezionego w Chinach/Tybecie manuskryptu.³⁹

³⁸ Jaini przypuszcza, że autorem mógł być ācārya Vimalamitra, zob. *Abhidharmadīpa*, ed. Jaini 1977: 129-135 (*Introduction: Date and Authorship*).

³⁹ Zob. Mejer 1991: 94 (omówienie kolofonu przekładu tybetańskiego); Matsuda 2014.

7.1.1. Indyjskie komentarze w przekładzie na język tybetański zachowane w Tandźurze (Bstan 'gyur)⁴⁰:

- ▶ Yaśomitra, *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā*
- ▶ Sthiramati, *Tattvārthā Abhidharmakośa-bhāṣya-ṭīkā*
- ▶ Pūrṇavardhana, *Lakṣaṇānusāriṇī Abhidharmakośa-ṭīkā*
- ▶ Śamathadeva, *Upāyikā Abhidharmakośa-ṭīkā*
- ▶ Dignāga, *Marmapradīpa Abhidharmakośa-vṛtti*
- ▶ Saṅghabhadra, *Sūtrānurūpā-nāma Abhidharmakośa-vṛtti*

Ponadto w Tandźurze znajdują się dwa traktaty, niebędące formalnie komentarzami do AK, których treść ściśle się wiąże z treścią dzieła Wasubandhu:

- ▶ *Abhidharmāvatāra-prakaraṇa* (Rab tu byed pa chos mngon la 'jug pa zhes bya ba)

A.: Skandhila*, 5th cent. A.D. [* imię autora znane z wersji chińskiej traktatu, Taishō 1554].

Tłum.: anonimowe, pocz. IX w.

- ▶ *Abhidharmāvatāra-ṭīkā Sārasamuccaya-nāma* (Chos mngon pa <la> 'jug pa rgya cher 'grel pa snying po kun las btus pa zhes bya ba).

A.: nieznany.

Tłum.: Jinamitra, Danaśīla, Ye shes sde, pocz. IX w.

8. *Abhidharmakośa* w przekładach na język chiński

8.1. *Abhidharmakośa-sāstra* (阿毘達磨俱舍論 *Apidamo jushe lun*) istnieje w dwóch przekładach chińskich z oryginału sanskryckiego⁴¹:

- ▶ 阿毘達磨俱舍釋論 *Apidamo jusheshi lun* (T 1559), tłum. Paramārtha (Zhendi), 563 r., [*Abhidharmakośa-kārikā & bhāṣya*];
- ▶ 阿毘達磨俱舍論 *Apidamo jushe lun* (T 1558), tłum. Xuanzang, 651-654 r., [*Abhidharmakośa-kārikā & bhāṣya*].
- ▶ Ponadto osobno tekst karik: 阿毘達磨俱舍論 *Apidamo jushe lun* (T 1560), tłum. Xuanzang, [*Abhidharmakośa-kārikā*].

⁴⁰ Mejer 1991.

⁴¹ Zob. też Brough 1973; Mejer 2016.

8.2. Sino-japońskie komentarze

- ▶ 俱舍論記 (*Jushelunji*, Taisho 1821) – autor: Puguang, 650-655 r. (współpracował z Xuanzangiem w Chang’an);
- ▶ 俱舍論疏 (*Jushelunshu*, Taisho 1822) – autor: Fabao, uczeń Xuanzanga, później od 703 r. współpracował z Yijingiem;
- ▶ 阿毘達磨俱舍論略釋記 (*Apidamo jushelun lüeshiji*, Taisho 1823) – autor: Yuanhui, aktywny za panowania cesarza Xuanzonga, 713-756 r.
- ▶ Saeki Kyokuga (佐伯旭雅), *Kandō Abidatsuma kusharon* (冠導阿毘達磨俱舍論), Kyoto 1887 (reprint: 1978). – Współczesna edycja *Abhidharmakośi* japońskiego uczonego, opatrzona licznymi przypisami zawierającymi m.in. cenne identyfikacje cytatów i fragmentów paralelnych. Korzystał z niej L. de La Vallée Poussin w swoim monumentalnym przekładzie *Kośi*.

8.3. Tradycja studium *Abhidharmakośi* w Japonii, przeniesiona z Chin, sięga okresu Nara, 710-784 r., kiedy jedną z tzw. sześciu szkół okresu Nara stanowiła Kusha-shū (俱舍宗), tj. szkoła Kośi.⁴² W świątyni Kofukuji w Nara zachowały się dwa posągi z drewna, stojące po obu stronach centralnej figury Miroku (sanskryt. Maitreya), Buddy Przyszłości, przedstawiające postacie Asangi (Mujaku) i Vasubandhu (Seshin), których autorem był rzeźbiarz Unkei, powstałe ok. 1208 r. Reprodukcje posągów znajdują się w (prawie) każdym opracowaniu czy albumie na temat dawnej sztuki japońskiej jako przykłady rzeźby portretowej o wysokiej wartości artystycznej.

§ 9. *Abhidharmakośa* w przekładzie na język tybetański

⁴² Takakusu 1956 (ch. IV: *The Kusha School*); Matsumoto 1975.

9.1. Według historyka Bu stona studium (przekaz) *Abhidharmakośi* (*Chos mngon pa'i mdzod* མཐོག་མཛོད་པའི་མཛོད་) w Tybecie zainicjował paṇḍita Smṛti.⁴³

9.2. Przekładu *Abhidharmakośi* dokonał zespół tłumaczy na początku IX wieku.⁴⁴ W kanonie tybetańskim w Tandźurze, w dziale *mngon pa* (*abhidharma*) figuruje osobno przekład karik i osobno przekład komentarza z wplecionymi weń karikami:

- *Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa* (*Abhidharmakośa-kārikā*)
Peking Tanjur 5590, *mngon pa*, vol. Gu. fol. 1-27b6.
Derge Tanjur 4089, vol. Ku. fol. 1b1-25a7.
Lhan kar ma (ed. Lalou), No. 686.
Autor: Dbyig gnyen (Vasubandhu)
Tłumacze: paṇḍita Jinamitra, *lo tsā ba* Dpal brtsegs rakṣita, pocz. IX wieku.
- *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* (*Abhidharmakośa-bhāṣya*)
Peking Tanjur 5591, *mngon pa*, vol. Gu. fol. 27b6-302a7; vol. Ngu. fol. 1-109a8.
Derge Tanjur 4090; *mngon pa*, vol. Ku. fol. 26b1-258a7; vol. Khu. fol. 1b1-95a7.
Lhan kar ma (ed. Lalou), No. 687.
Autor: Dbyig gnyen (Vasubandhu)
Tłumacze: paṇḍita Jinamitra, *lo tsā ba* Dpal brtsegs rakṣita, pocz. IX wieku.

9.2. Ważniejsze komentarze tybetańskie⁴⁵

Mchims 'Jam pa'i dbyangs (zm. 1289), *Chos mngon mdzod kyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pa mngon pa'i rgyan ces bya ba* [Tohoku 6854];

Blo bzang bskal bzang rgya mtsho (VII Dalajlama, 1708-1757) (na podstawie nauk I Dalajlamy Dge 'dun grub pa, 1391-1475), *Dam pa'i chos*

⁴³ Bu-ston, *Chos 'byung*, tł. Obermiller, II: 214-215; Mejer 1991: 21-22 i przyp. 100-102.

⁴⁴ Por. Simonsson 1957; Herrmann-Pfandt 2008.

⁴⁵ Zob. Mejer 1991: 25.

M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

mngon pa'i mdzod kyi rnam par bshad pa thar lam gsal byed ces bya ba [Tohoku 5525];

Dalai Lama V, Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682), *Chos mngon pa mdzod kyi rnam par bshad, Chos mngon rin chen 'dren pa'i shing rta zhes bya ba* [Tohoku 5650];

9th Karmapa Wangchuk Dorje (1556-1603), *Chos mngon pa mdzod kyi rang 'grel la / Karmapa Dbang phyug rdo rje'i mdzod 'grel gzhon nu rnam rol gyi sa bcad dang sbyar ba bzhugs so* // Vajra Vidya Institute Library 2011.

Sog po Dka' bcu Blo bzang tse ring dpal bzang po'i gsung 'bum po ti ga pa'i dkar chag bzhugs so // The collected works (Gsung 'Bum) of Gavj Lubsantseren (Dka' bcu pa blo bzang tse ring) (1973-1934) / R. Bâmbaa èmhtgèn hèvlèv. – (Mongol Bilig Mongolçuudyn Tövd Hèlt Bütèlèijn sudlah cuvral), (Mongol Bilig Gsung 'Bum ; vol. 42 (III-IV), 2013.⁴⁶

Ācārya Khang dkar Tshul khrims skal bzang, *Chos mngon mdzod dang 'brel ba'i spyi bshad 'grel pa mngon pa'i rgyan gyi rgyan* (A thesis on the interpretation of the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu using original Tibetan sources and Japanese and Western exegesis), New Delhi 1982: 86-90 (*Chos mngon mdzod kyi bod 'grel dang 'grel ba'i gtam gleng*).

§ 10. *Abhidharma-kośa* w literaturze niebuddyjskiej

10.1. Jest rzeczą znaną, że przez co najmniej pięćset lat od powstania dzieła doktryny sformułowane w *Abhidharmakośi* były przywoływane przez wielu autorów niebuddyjskich traktatów filozoficznych.⁴⁷ Wymieńmy je tutaj pokrótce –

- ▶ *Sāṃkhya* = *Yukti-dīpikā*;⁴⁸
- ▶ *Yoga* = *Yoga-bhāṣya*, *Yoga-bhāṣya-vivaraṇa*;

⁴⁶ Zob. Byambaa, Mejer 2005.

⁴⁷ Mejer 2008; por. La Vallée Poussin 1901-1902.

⁴⁸ Zob. Mejer 1999; 2000 (2004).

- ▶ Nyāya = *Nyāya-vārttika* (Udyotakara), *Nyāya-bhūṣaṇa* (Bhāsarvajña), *Nyāya-mañjarī* (Jayanta-bhaṭṭa);
- ▶ Vedānta = *Brahmasūtra-bhāṣya* II.2.18-32 & wraz z komentarzami;
- ▶ Jaina = *Tattvārtha-ṭīkā* (Siddhasenasūri Gaṇi), *Tattvārtha-vārtika* (Akalaṅka), *Dvādaśāra(ṇ)ṇaya-cakra* (Mallavādin) z komentarzem *Nyāyāgamānusāriṇī* (Siṃhasūrigaṇi).

10.2. Wzmianka o (*Abhidharma*-)Kośi znalazła się nawet w sławnym utworze literackim wybitnego twórcy Bany (Bāṇa(bhaṭṭa), VII w.) pt. *Harṣacarita*, opiewającym czyny króla Harszy (Harṣa(vardhana), pan. 606-647). W scenie opisującej wizytę króla Harszy w pustelni buddyjskiego wędrownego ascety imieniem Divākaramitra, przebywającego w otoczeniu licznych uczniów różnych wyznań, poeta sugestywnie oddał atmosferę filozoficznych dociekań i dysput, której uległy nawet zwierzęta i ptaki. Oto nawet papugi, całkowicie oddane pobożnej praktyce, obeznane z nauką Śākji (tj. Buddy), objaśniały Kośę, tj. *Abhidharmakośę*.⁴⁹

Bibliografia*

⁴⁹ (...) *ativinūtaiḥ kapibhir api caityakarma kurvāṇais trisaraṇaparaiḥ paramopāsakaiḥ śukair api śākyaśāsanakuśalaiḥ kośaṃ samupadiśadbhiḥ śikṣāpadopadeśadoṣopāśamaśālinībhiḥ śārikābhir api dharmadeśanām darśayantībhir anavarataśravaṇagrhitālikaiḥ kauśikair api bodhisattvajātakāni japadbhir jātasaugataśīlaśītalasvabhāvaiḥ sārūlair apy amāṃsāśibhir upāśyamānam, āsanopāntopaviṣṭavisrabdhānekakesariśāvakatayā muniparameśvaram (...), Bāṇa(bhaṭṭa), *Harṣacarita* VIII, ed. Parab 1918: 237.4-10.*

„(...) Even some monkeys who had fled to the 'three Refuges' were gravely busy performing the ritual of the caitya, while some devout parrots, skilled in the Śākya śāstras, were explaining the Kośa, and some mainas, who had obtained calm by expositions of the duties of the monastery life, were giving lectures on the law, and some owls, who had gained insight by listening to the ceaseless round of instruction, were muttering the various births of the Bodhisattva, and even some tigers waited in attendance who had given up eating flesh under the calming influence of Buddhist teaching, (...)” [tł. Cowell-Thomas, s. 236]

* Ze względu na specyfikę tematu i doniosłość dzieła Wasubandhu podajemy bibliografię znacznie rozszerzoną (kompletna bibliografia, o ile w ogóle takowa istnieje, zawierałaby setki pozycji; Czytelnik znajdzie dalsze referencje w wymienionych tu pracach).

- M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
- Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, crit. ed. with notes and introduction by P.S. Jaini. Patna 1977. (Tibetan Sanskrit Works Series IV).
- Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu: the Treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary / Vasubandhu*; translated into French by Louis de La Vallee Poussin; annotated English translation by Gelong Lodrö Sangpo; with a new introduction by Bhikkhu KL Dhammajoti. 4 vols. (2898 pp.). Delhi, India : Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd., 2012.
- Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, crit. ed. and studied by P. Pradhan. Santiniketan, Visva-Bharati 1950. (Visva-Bharati Studies 12).
- Abhidharmasamuccayabhāṣyam*, deciphered and ed. by N. Tatia. Patna 1976. (Tibetan Sanskrit Works Series 17).
- Abhisamayālaṅkārahāṣya Prajñāpāramitāvyaṅkyā* by Haribhadra, ed. by U. Wogihara. Tokyo 1932-1935.
- ABORI = Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
- Aiyaswami, N. Shastri, *Ārya Śālistamba Sūtra, Pratītyasamutpāda-vibhaṅga-nirdeśa-sūtra and Pratītyasamutpādagāthā Sūtra*, ed. with Tibetan versions, notes and introduction. Madras, Adyar Library 1950.
- AK = *Abhidharmakośa*
- AKBh = *Abhidharmakośa-bhāṣya*
- AKV = *Abhidharmakośa-vyaṅkyā Sphuṭārthā*
- Amano, H., *A Study on the Abhisamaya-alaṅkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*. Japan Science Press 1975.
- Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*. Hamburg Buddhist Studies 2. Hamburg University Press 2014.
- Armelin, I., *Dharmaśrī. Abhidharmahr̥dayaśāstra. Le coeur de la loi supreme. Traité de Fa-cheng*. Paris 1978.
- Arthaviniścaya-sūtra and its Commentary (Nibandhana)* (Written by Bhikṣu Vīryasrīdatta of Śrī-Nālandāvihāra), crit. ed. and annotated for the first time with Introduction and several Indices by N.H. Samtani. Patna 1971. (Tibetan Sanskrit Works Series 13).
- Bagchi, P.Ch., *Le canon bouddhique en Chine. Les traducteurs et les traductions*. 2 vols. Paris 1927-1938. (Sino-Indica, Publications de l'Université de Calcutta I, IV).

- Bagchi, P.Ch., „A Note on the Pratītyasamutpādasūtra”. *Epigraphia Indica* XXI, 1931-32, pp. 199-204.
- Balcerowicz, Piotr; Nowakowska, Monika, “Wasubandhu: ‘Dowód na wyłączone istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach’ (*Viṃśatikā-Vijñapti-mātratā-siddhi*).” *Studia Indologiczne* 6, 1999: 5-44.
- Bāṇa, *The Harshacharita of Bāṇabhṭṭa with the Commentary (Sāṅketa) of Śāṅkara*, ed. K.P. Parab, 4th ed., Bombay 1918.
- Bandurski, Frank, 1995. *Übersicht über die Göttinger Sammlungen der von Rāhula Sāṅkṛtyāyana in Tibet aufgefundenen buddhistischen Sanskrit-Texte*. (Funde buddhistischer Sanskrit-Handschriften, III.) Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Banerjee, A.C., *Sarvāstivāda Literature*. Calcutta 1979.
- Bareau, A., „Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapiṭaka”, *BEFEO* XLIV:1, 1951, pp. 1-11.
- Bareau, A., *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon 1955.
- Beal, S., *Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World*, transl. from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629). 2 vols. in one (popular edition), London n.d. [1884].
- Beal, Samuel, *The Life of Hiuen-tsiang by the Shaman Hwui Li. With an Introduction containing an account of the works of I-tsing*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1911. (Reprinted: Munshiram Manoharlal, New Delhi 1973.)
- BEFEO = *Bulletin de l'Ecole française d'Extreme Orient*
- BHSD = *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, by F. Edgerton. New Haven 1953.
- Bhattacharya, Vidhushekhara, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga, the Sanskrit Text Compared with the Tibetan Version*, ed. by... Calcutta 1957.
- BSO(A)S = *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*
- Bronkhorst, Johannes, „Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya”, *Journal of Indian Philosophy* 25, 1997: 393-400.
- Brough, John, 1973. „I-ching on the Sanskrit Grammarians”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36:2, 248-260.
- Buescher, Hartmut: „Distinguishing the Two Vasubandhus, the Bhāṣyakāra and the Kośakāra, as Yogācāra-Vijñānavāda Authors”, w: Ulrich Timme Kragh (red.): *The Foundation for Yoga Practitioners. The*

- M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet. (Harvard Oriental Series 75) Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2013: 368-396.
- Buescher, Hartmut, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya. Critical Edition of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation.* Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007.
- Burnouf, E., *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien.* Paris 1844, 2nd. ed. 1876.
- Bu-ston, Chos 'byuñ. *History of Buddhism.* I. Part: *The Jewelry of Scripture.* II. Part: *The History of Buddhism in India and Tibet.* Transl. from Tibetan by E. Obermiller. Heidelberg 1931-32. (Materialien zur Kunde des Buddhismus 18-19).
- Bu-ston, Chos 'byung, (in:) *Collected Works of Bu-ston*, ed. by Lokesh Chandra. Part 24 (YA), pp. 633-1056. New Delhi 1971. (Śata-Pitaka Series 64).
- Bu-ston, *Bstan 'gyur gyi dkar chag Yid bzhin nor bu dbang gi rgyal po'i phreng ba*, (in:) *Collected Works of Bu-ston*, ed. by Lokesh Chandra. Part 26 (LA), pp. 401-644. New Delhi 1971. (Śata-Pitaka Series 66).
- Byambaa, Ragchaa; Mejer, Marek, „The Abhidharma Commentaries written by Mongolians in Tibetan”, *RO LVIII:1*, 2005:44-69. [*Opera altistica professori Stanislao Kałużyński octogenario dicata.*]
- Chaudhuri, S., *Analytical Study of the Abhidharmakośa.* Calcutta 1976. (Calcutta Sanskrit College Research Series No. CXIV).
- Choephel, David Karma, *Jewels from the Treasury. Vasubandhu's Verses on the Treasury of Abhidharma and Its Commentary Youthful Play, An Explanation of the Treasury of Abhidharma by the Ninth Karmapa Wangchuk Dorje.* KTD Publications, Woodstock, New York 2012.
- Cone = Cone Tanjur, microfiche edition of the Institute for Advanced Studies of World Religions, New York
- Cordier, P., *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale.* III. *Index du Bstan- gyur.* (Tibétain 180-332). Paris 1915.
- Cox. Collett, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra.* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995. *Studia Philologica Buddhica: Monograph Series* 11.

- Dantinne, J., *Le traité des cinq agregats (Pañcaskandhaprakaraṇa de Vasubandhu)*. Bruxelles 1980. (Publications de l'Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques. Serie 'Etudes et Textes`No 7).
- Demiéville, P., „La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa”, BEFEO XLIV:2, 1954: 339-436.
- Demiéville, P., „Un fragment Sanskrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādin”, JA CCXLIX:4, 1961: 461-475.
- Dhammajoti, KL Bhikkhu, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong 2007 (3rd rev. ed.).
- Dietz, S., *Fragmente des Dharmaskandha. Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*. Göttingen 1984. (Abh. der Ak. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., dritte Folge, Nr. 142).
- Duerlinger, James, *Theories of Persons. Vasubandhu's 'Refutation of a Theory of a Self'*, RoutledgeCurzon, London 2003.
- EB = *Encyclopaedia of Buddhism*, ed. G.P. Malalasekera. Colombo 1961--.
- Engle, Artemus, *The Inner Science of Buddhist Practice. Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Sthiramati*. Snow Lion Publications, Ithaca, New York 2009.
- ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings. Edinburgh 1909.
- Frauwallner, E., *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma 1951. (Serie Orientale Roma III).
- Frauwallner, E., *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 1956. (Philosophische Studientexte. Texte der indischen Philosophie, hrsg. von W. Ruben, Bd. 2).
- Frauwallner, E., „Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-sroñ-lde-btsan's”, WZKSO 1, 1957: 95-103.
- Frauwallner, E., „Vasubandhu's Vādaśāstra”, WZKSO 1, 1957: 104-146.
- Frauwallner, E., „Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung”, WZKS 3, 1959: 83-164.
- Frauwallner, E., „Landmarks in the History of Indian Logic”, WZKS 5, 1961, pp. 125-148.
- Frauwallner, E., „Abhidharma-Studien, I-V”: (I) „Pañcaskandhakam und Pañcavastukam”, WZKS 7, 1963: 20-36; (II) „Die kanonischen Abhidharma-Werke”, WZKS 8, 1964: 59-99; (III) „Der Abhisamayavāda ”,

- M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
 WZKS 15, 1971: 69-121; (IV) „Der Abhidharma der anderen Schulen”,
 WZKS 16, 1972: 95-152; (V) „Der Sarvāstivāda”, WZKS 17, 1973: 97-121.
 Tłum. ang. = Frauwallner E., *Studies in Abhidharma Literature and the
 Origins of Buddhist Philosophical Systems*, SUNY Press, New York 1995.
 Frauwallner, E., *Kleine Schriften*. Wiesbaden 1982. (Glasenapp-Stiftung Bd.
 22).
- Gokhale, V.V., „The Pañcaskandhaka by Vasubandhu and its commentary
 by Sthiramati”, *ABORI XVIII*:3, April 1937: 276-286.
- Gokhale, V.V., „The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu”,
JBBRAS N.S., 22, 1946, pp. 73-102.
- Gokhale, V.V., „An Emendation in the Text of the Abhidharmakośakārikā
 IV.74”, *JBBRAS N.S.*, 23, 1947: 12.
- Gokhale, V.V., „A Rare Ms of Asaṅga's Abhidharmasamuccaya”, *HJAS*
 11:1-2, 1948: 207-213.
- Hakamaya, N., „Sthiramati and Śīlabhadra”, *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*
 XXV:1, Dec. 1976: 490-488.
- Hattori, M., *Dignāga. On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's
 Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*.
 Cambridge, Mass., 1968. (Harvard Oriental Series 47).
- Hayes, Richard P.; Mejer, Marek, “Vasubandhu”, hasło w: *Routledge
 Encyclopedia of Philosophy*, Gen. Ed. Edward Craig. London 1998. Vol. 9:
 583-587.
- HBI = Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*
- Herrmann-Pfandt, Adelheid, *Die Lhan kar ma. Ein früher Katalog der ins
 Tibetische übersetzten buddhistischen Texte. Kritische Neuauflage mit
 Einleitung und Materialien*. Verlag der Österreichischen Akademie der
 Wissenschaften, Wien 2008.
- Hirakawa, A., *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P. Pradhan edition)*. Part I:
Sanskrit-Tibetan-Chinese, Tokyo 1973; Part II: *Chinese-Sanskrit*, Tokyo
 1977; Part III: *Tibetan-Sanskrit*, Tokyo 1978.
- HJAS = *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- Hôbôgirin, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources
 chinoises et japonaises*. Tokyo-Paris 1929--, 8 fasc.

Hôbôgirin, *Fascicule annexe: Répertoire du canon bouddhique sino-japonais*, édition de Taishō (Taishō Shinshō Daizōkyō), compilé par P. Demiéville, H. Durt, A. Seidel. 2e éd. révisée et augmentée. Paris-Tokyo 1978.

Honjō, Y., „On the Abhidharmakośopāyikā by Śamathadeva”, *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* XXVIII:1, Dec. 1979: 442-439; XXIX:2, March 1981: 915-912.

Honjō, Y., *A Table of Āgama-Citations in the Abhidharmakośabhāṣya and the Abhidharmakośopāyikā*, Part I. Kyoto 1984.

IHQ = *Indian Historical Quarterly*

IJ = *Indo-Iranian Journal*

Imanishi, J., *Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā*. Göttingen 1969. (Abhidharmatexte in Sanskrit aus den Turfanfunden I).

Imanishi, J., *Fragmente des Abhidharmaprakaraṇabhāṣyam in Text und Übersetzung*. Göttingen 1975. (Abhidharmatexte in Sanskrit aus den Turfanfunden II).

Index AKBh = Hiraakawa, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*

L'Inde Classique, Manuel des études indiennes, ed. by L. Renou and J. Filliozat. 2 vols. Paris 1985. (Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, III).

I-tsing = Takakusu, *A Record of the Buddhist Religion*

JA = *Journal Asiatique*

Jaini, P.S., „On the Theory of Two Vasubandhus”, *BSOAS* XXI:1, 1958: 48-53.

JBBRAS = *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*

de Jong, J.W., „L'auteur de l'Abhidharmadīpa”, *TP* LII, 1965-66: 305-307.

de Jong, J.W., „A propos du Nidānasamṃyukta”, *Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demiéville*. Paris 1974, vol. II: 137-149. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, XX).

de Jong, J.W., „La légende de Śāntideva”, *IJ* XVI:3, 1975: 161-182.

de Jong, J.W., (rec.:) Walpola Rahula, *La compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, Paris 1971, w: *TP* LIX, 1973: 339-346.

de Jong, J.W., (rec.:) N.H. Samtani, *The Arthaviniścayasūtra and Its Commentary (Nibandhana)*, Patna 1971, w: *IJ* XVII:1-2, 1975: 115-118.

JPTS = *Journal of the Pali Text Society*

M. Mejor, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*

Kajiyama, Y., „Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla”, WZKS 12-13, 1968-69: 193-203.

Kato, J., „Notes sur les deux maîtres bouddhiques Kumāralāta et Śrīlāta”, *Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte*. Louvain-la-Neuve 1980: 197-213.

Kimura, T., „The Date of Vasubandhu seen from the Abhidharmakośa”, *Indian Studies in Honour Ch.R. Lanman*. Cambridge, Mass., 1929: 89-92.

Klong rdol bla ma, *The Collected Works of Longdol Lama*, ed. Lokesh Chandra. (Śata-Pitaka Series 100). New Delhi 1973, vol. 13 (PA): 585-659.

Kośa = La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa*

Kragh, Ulrich T. „The Extant Abhidharma-Literature”, *The Indian International Journal of Buddhist Studies*, vol. 3, 2002: 123-167.

Kramer, Jowita, *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*. Part I: Critical edition. Part II: Diplomatic edition. China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing – Vienna 2013.

Kritzer, Robert, *Vasubandhu and the Yogārābhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2005.

Kudara, K., „A Fragment of an Uigur Version of the Abhidharmakośa-kārikā”, JA CCLXIX:1-2, 1981: 325-346.

Lalou, M., *Répertoire du Tanjur d'après le catalogue de P. Cordier*. Paris 1933.

Lalou, M., *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain)*. Part I: Nos. 1-849, Paris 1939; Part II: Nos. 850-1282, Paris 1950.

Lamotte, E., „Le Traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa”, MCB 4, 1936: 151-288.

Lamotte, E., *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, (Traduction annotée). Louvain — Tome 1-2: Chapitres 1 à 30, 1944-49 (réimpr. 1981); Tome 3: Chapitres 31 à 42, Avec une nouvelle introduction, 1970; Tome 4: Chapitres 42 (suite) à 48, 1976; Tome 5: Chapitres 49 à 52, 1980.

Lamotte, E., *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*. Louvain 1958. (Bibliothèque du Muséon, 43).

- La Vallée Poussin, L. de, „Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques”, *Le Muséon* N.S. II, 1901: 52-73, 171-207; III, 1902: 40-54, 391-412.
- La Vallée Poussin, L. de, „Pali and Sanskrit”, *JRAS* 1906: 443-451.
- La Vallée Poussin, L. de, *Bouddhisme. Etudes et matériaux. Théorie des douze causes*. Gand 1913.
- La Vallée Poussin, Louis de, “Vasubandhu Viṃśakakārikāprakaraṇa. Traité des Vingt śloka, avec le commentaire de l'auteur.” *Le Muséon* 13, 1912: 53-90.
- La Vallée Poussin, L. de, *Cosmologie: Le monde des êtres et le monde-réceptacle. Vasubandhu et Yaśomitra - troisième chapitre de l'Abhidharmakośa (kārikā, bhāṣya et vyākhyā), avec une analyse de la Lokaprajñāpti et de la Kāraṇaprajñāpti de Maudgalyāyana. Versions et textes établis d'après les sources sanscrites et tibétaines*. Bruxelles 1914-1919. (Ac. Royale de la Belgique).
- La Vallée Poussin, L. de, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, trad. et annoté*. Paris-Louvain 1923-1931. Tome I: Chapitres 1-2; Tome II: Chapitre 3; Tome III: Chapitre 4; Tome IV: Chapitres 5-6; Tome V: Chapitres 7-9; Tome VI: Introduction, Index general. = zob. (1) *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu* 2012; (2) Pruden, *Abhidharmakośabhāṣyam* 1988-1990.
- La Vallée Poussin, L. de, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*. 2 vols. Paris 1928-29. (Buddhica. Mémoires. I, V). Vol. 3: Index.
- La Vallée Poussin, L. de, „Documents d'Abhidharma, traduits et annotés”: *Etudes Asiatiques* I, 1925: 343-376; BEFEO 1930: 1-28, 247-298; IHQ 6, 1930: 39-45; MCB 1, 1932: 65-125; MCB 5, 1937: 7-158, 159-187.
- La Vallée Poussin, L. de, „Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures (Trisvabhāvanirdeśa)”, MCB 2, 1933: 147-161.
- Law, N.N., *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā of Yaśomitra (1-3 Kośasthāna)*. London 1949. (Calcutta Oriental Series 31).
- Lévi, S., „Notes chinoises sur l'Inde. III: La date de Candragomin”, BEFEO III, 1903: 38-53.
- Lévi, S., Stcherbatsky, Th., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra. First Kośasthāna*. Petrograd 1918. (Bibliotheca Buddhica XXI).
- Lévi, S., *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagné d'une explication en prose et Triṃśikā (La Trentaine)*

- M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
avec le commentaire de Sthiramati. Paris 1925. (Bibliothèque de l'Ecole
des Hautes Etudes, 245).
- Lévi, S., „Le Dṛṣṭāntapañkti et son auteur”, JA CCXI, 1927: 95-127.
- Lévi, S., „Note sur les manuscrits sanscrits provenant de Bāmiyān et de
Gilgit”, JA 1932: 13-45.
- Lévi, S., *Un système de philosophie bouddhique. Matériaux pour l'étude du
système Vijñaptimātra*. Paris 1932. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes
Etudes, 260).
- Lévi, S., „Les donations religieuses des rois de Valabhī”, *Mémoire Sylvain
Lévi*. Paris 1937: 218-234.
- Li Rongxi, 1995. *A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Ci'en
Monastery of the Great Tang Dynasty*. Translated from the Chinese of
Śramaṇa Huili and Shi Yancong (Taishō, Volume 50, Number 2053)
[into English] by... Numata Center for Buddhist Translation and
Research, BDK English Tripiṭaka 77.
- Li Rongxi, 1996. *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*.
Translated by the Tripiṭaka-Master Xuanzang under Imperial Order,
Composed by Śramaṇa Bianji of the Great Zongchi Monastery. (Taishō,
Volume 51, Number 2087). Translated into English by... Numata Center
for Buddhist Translation and Research, BDK English Tripiṭaka 79.
- Li Yung-Hsi, 1959. *The Life of Hsuan-tsang, the Tripiṭaka-master of the Great
Tzu En monastery*. Compiled by monk Hui-li. Translated under the
auspices of the San Shih Buddhist Institute. Peking. Printed in the
People's Republic of China.
- Lindtner, Ch., „Apropos Dharmakīrti - Two new works and a new date”,
Acta Orientalia 41, 1980: 27-37.
- Lindtner, Ch., „Adversaria Buddhica”, WZKS 26, 1982: 167-194.
- Lindtner, Ch., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of
Nāgārjuna*. Copenhagen 1982. (Indiske Studier 4).
- Lindtner, Ch., „Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya I-II”, WZKS
28, 1984: 149-175.
- Lin Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-smṛtyupasthāna-
sūtra). Recherches sur un Sūtra Développé du Petit Véhicule*. Paris 1949.
- LVP = La Vallée Poussin, Louis de

- Madhyamakāvātāra de Candrakīrti, édition de la version tibétaine*, ed. by L. de La Vallée Poussin. St.-Petersbourg 1907-1912. (Bibliotheca Buddhica IX).
- Madhyānta-vibhāga-śāstra, containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, crit. ed., by R. Pandeya. Delhi 1971.
- Masuda, J., „Origin and doctrines of early Indian Buddhist Schools. A translation of the Hsüan-chwang version of Vasumitra's treatise. Transl. with annotations”, *Asia Major* II, 1925: 1-78.
- Matsuda, Kazunobu, „[Kusharon Chūshakusho “Shinjitsugi” no Bonbun Shahon to sono Shūhen] (A Sanskrit Manuscript of the *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārthā*)”, *Hokkaido Journal of Indian Philosophy and Buddhism (Indotetsugaku Bukkyōgaku Ronshū)* No. 2 October 2014: 1-21.
- Matsumoto, Sh., „An Outline of the Study of the Kusharon in Japan”, *The Journal of Intercultural Studies* 2, 1975: 123-127.
- May, J., *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamikavṛtti (Commentaire limpide au Traité du Milieu). Douze chapitres, traduits du sanscrits et du tibétain en français, et accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine*. Paris 1959.
- May, J., „La philosophie bouddhique idéaliste”, *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques* XXV, 1971: 265-323.
- MCB = *Mélanges chinois et bouddhiques*
- McGovern, W.M., *A Manual of Buddhist Philosophy. Cosmology*. London 1923.
- Mejor, M., „A Contribution to the Biography of Vasubandhu from Tibetan Sources”, *Tibetan and Buddhist Studies, Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Körös*. Ed. by Louis Ligeti. 2 vols. Budapest 1984, vol. II: 159-173. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXIX:1-2).
- Mejor, M., „Kloñ rdol bla ma's Explanatory Notes on the *Abhidharmakośa* of Vasubandhu”, *Tibetan Studies. Proc. of the 4th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Schloß Hohenkammer 1985*, ed. by H. Uebach and Jampa L. Panglung. München 1988: 249-252.
- Mejor, M., *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*. Alt- und Neu-Indische Studien, hrsg. vom Institut für Kultur

- M. Mejor, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*) und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, 42. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1991.
- Mejor, M., “The problem of two Vasubandhus reconsidered”, *Indologica Taurinensia*, vol. XV-XVI (1989-90): 275-283.
- Mejor, M., “On the Formulation of the *Pratīyasamutpāda*: Some Observations from Vasubandhu’s *Pratīyasamutpādavyākhyā*,” *Aspects of Buddhism. Proceedings of the International Seminar on Buddhist Studies (Liw, 25 June 1994)*, Ed. by Agata Bareja-Starzyńska and Marek Mejor, *Studia Indologiczne* 4, 1997: 135-149.
- Mejor, M., “On Vasubandhu’s *Pratīyasamutpādavyākhyā*,” *Aspects of Buddhism. Proceedings of the International Seminar on Buddhist Studies (Liw, 25 June 1994)*, Ed. by Agata Bareja-Starzyńska and Marek Mejor, *Studia Indologiczne* 4, 1997: 151-161.
- Mejor, M., “‘There is no self’ (*nātmāsti*) – Some Observations from Vasubandhu’s *Abhidharmakośa* and the *Yuktidīpikā*”, *The Notion of ‘Self’ in Buddhism*, ed. Bart Dessein, [special issue of:] *Communication & Cognition*, [Ghent], vol. 32 no.1-2, 1999: 97-126.
- Mejor, M., „Quotations from Vasubandhu in the *Hor chos ’byung*”, *RO* 53:1, 2000: 121-136.
- Mejor, M., „Controversy on the mutual conditioning of *avidyā* and *ayoniśomanas(i)kāra* in Vasubandhu’s *Abhidharmakośa*”, *Journal of the International College of Advanced Buddhist Studies*, Tokyo, Vol. 4, March 2001: 49(292)-78(263).
- Mejor, M., „On the Sevenfold Classification of the Negative Particle (*nañ*) (Grammatical Explanation of *a-vidyā* in Vasubandhu’s *Pratīyasamutpāda-vyākhyā*)”, *Early Buddhism and Abhidharma Thought*. In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-seventh Birthday. Heirakuji Shoten, Kyoto 2002: 87-100.
- Mejor, M., „Some Observations on the Date of the *Yukti-dīpikā* (Apropos of a New Edition)”, *Studia Indologiczne* 7, 2000: 255-289. = Reprint w: *Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature*. Ed. by Piotr Balcerowicz & Marek Mejor. Warsaw Indological Studies 1. Motilal Banarsidass, Delhi 2004: 399-433.

- Mejor, M., “Vasubandhu’s *Abhidharmakośa* in non-Buddhist philosophical treatises (śaḍdarśana, jaina)”, *Buddhist Studies*, Proc. of the 12th World Sanskrit Conference, Helsinki, 13-18 July 2003. Eds. Richard Gombrich & Cristina Scherrer-Schaub. Motilal Banarsidass, Delhi 2008: 119-150.
- Mejor, M., „Xuanzang o gramatyce sanskrytu”, w: *Thesaurus Gentium & Linguarum*. A Festschrift to Honour Professor Alfred F. Majewicz, (eds.) Maria Kurpaska, Tomasz Wicherkiewicz, Maciej Kanert. Poznań 2016: 247-259.
- MHTL = Lokesh Chandra, *Materials for a History of Tibetan Literature*. 3 Parts. New Delhi 1962. (Śata-Pitaka Series 28-30).
- Mimaki, Katsumi; Tachikawa, Musashi; Yuyama, Akira, eds. *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript: The Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśatikā with its Vṛtti, and the Trīmśikā with Sthiramati’s Commentary*. Bibliotheca Codicum Asiaticorum 1. The Centre for East Asian Cultural Studies, Tokyo 1989.
- Mvy = *Mahāvvyutpatti*, ed. by R. Sakaki. 2 vols. Tokyo 1962. (Suzuki Research Foundation, Reprint Series I).
- MW = Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*. New edition. Oxford 1974 (first edition 1899).
- Nakamura, Hajime, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. KUFU Publication, Japan, 1980.
- Nanjio, B., *A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka*. Oxford 1883.
- Naudou, J., *Les bouddhistes kaśmīriens au moyen age*. Paris 1968. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d’études, 68).
- Nishioka, S., „Index to the catalogue section of Bu-ston’s ‘History of Buddhism’, 1-3”, *Annual Report of the Institute for the Study of Cultural Exchange*, The University of Tokyo. Part I: No. 4, 1980: 61-92; Part II: No. 5, 1981: 43-94; Part III: No. 6, 1983: 47-201.
- P = Peking ed. of the Tibetan Tripitaka
- Park, Changhwan, *Vasubandhu, Śrīlāta, and the Sautrāntika Theory of Seeds*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 2014. (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 84).

- M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
- Pāsādika, Bhikkhu, *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu*, Göttingen 1989. (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus der Turfan-Funden, Beiheft 1.).
- Pauly, B., „Fragments sanskrits de Haute Asie”, JA CCXLVIII, 1960: 509-519.
- Pelliot, P., „Les stances d'introduction de l'Abhidharmahr̥dayaśāstra de Dharmatrāta”, JA CCXVII, 1930: 267-273.
- Péri, N., „A propos de la date de Vasubandhu”, BEFEO XI, 1911: 339-390.
- Potter, Karl H. (red.), *Abhidharma Buddhism to 150 A.D.* Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. VII. Motilal Banarsidass, Delhi 2006 (1. wyd. 1996).
- Potter, Karl H. (red.), *Buddhist Philosophy from 199 to 350 A.D.* Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. VIII. Motilal Banarsidass, Delhi 2002 (1. wyd. 1999).
- Potter, Karl H. (red.), *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.* Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. IX. Motilal Banarsidass, Delhi 2003.
- Pradhan, P., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, deciphered and edited.* Revised second edition with Introduction and Indices. Patna 1975. (Tibetan Sanskrit Works Series 8). (1. wyd. 1967.)
- Prasannapadā = *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti.* Publié par L. de La Vallée Poussin. St-Pétersbourg 1903-1913. (Bibliotheca Buddhica 4).
- Pruden, Leo, *Abhidharmakośabhāṣyam by Louis de La Vallée Poussin.* English Translation by Leo M. Pruden. Vols. 1-4. Asian Humanities Press, Berkeley 1988-1990.
- PTS = Pali Text Society
- RO = Rocznik Orientalistyczny
- Roerich, G.N., *The Blue Annals. The Deb-ther-sñon-po of 'Gos lo tsā ba.* 2 vols. Calcutta 1949-1953.
- Roerich, G.N., *Biography of Dharmasvāmin (Chag lo tsa-ba Chos-rje-dpal), Tibetan monk pilgrim.* Patna 1959.
- Rosenberg, Otto, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie.* Aus dem Russischen übersetzt von Frau E. Rosenberg. Heidelberg 1924.
- Ruegg, D.S., *The life of Bu ston Rin po che.* With the Tibetan text of the Bu ston rNam thar. Roma 1966. (Serie Orientale Roma XXXIV).

- Ruegg, D.S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden 1981. (A History of Indian Literature, ed. J. Gonda, vol. 7:1).
- Sander, L., „Buddhist Literature in Central Asia”, EB IV-1: 52-75.
- Sāṃkr̥tyāyana, Rāhula, *Abhidharmakośa, ācārya-Vasubandhu-praṇīta*. Vāraṇāsi 1988 (= 1931).
- Sāṃkr̥tyāyana, Rāhula, 1935. “Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet”, JBORS 21/1, 1935: 21-43.
- Sāṃkr̥tyāyana, Rāhula, 1937. “Second Search of Sanskrit Palm-leaf Mss. in Tibet”, JBORS 23/1, 1937: 1-57.
- Sāṃkr̥tyāyana, Rāhula, 1938. “Search for Sanskrit Mss. in Tibet”, JBORS 24/1, 1938: 137-163.
- Schiefner, A., *Tāranāthae de doctrinae buddhicae in India propagatione narratio*. Contextum tibeticum e codicibus Petropolitanis edidit... Petropoli 1868.
- Schiefner, A., „Über Vasubandhu’s Gāthāsamgraha”, *Mélanges Asiatiques* VIII, 1876-1881: 559-593.
- Schmithausen, L., „Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā”, WZKS 9, 1967: 109-136.
- Schmithausen, L., „The Definition of Pratyakṣam in the Abhidharmasamuccaya”, WZKS 16, 1972: 153-163.
- Schmithausen, L., *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Part I: Text; Part II: Notes, Bibliography and Indices. Tokyo 1987. (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series IV:a-b).
- Sendai = *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, ed. by Y. Kanakura, R. Yamada, T. Tada, H. Hadano. Sendai 1953. (Uncanonical works, Nos. 5001-7083).
- Shastri, Swami Dwarikadas, *Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu, with Sphuṭārthā commentary of Ācārya Yaśomitra*, crit. ed. 4 vols. Varanasi 1970-73. (Bauddha Bharati Series, 5, 6, 7, 9).
- Silk, Jonathan, *Materials Toward the Study of Vasubandhu’s Viṃśikā (I) Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary An English Translation and Annotations*. Harvard University Press, Cambridge Mass. 2016. Harvard Oriental Series 81. = Open Access Edition 2018 [with corrections]: www.academia.edu

- M. Mejer, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
- Silk, Jonathan, *Materials Toward the Study of Vasubandhu’s Vimśikā (II): An edition of the Dunhuang Manuscript Pelliot tibétain 797*”, *Revue d’Etudes Tibétaines*, 39, April 2017: 342–360. = Open Access publication: http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ret/pdf/ret_39_07.pdf.
- Simonsson, N., *Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihre Übersetzungen für die Sanskritphilologie I*. Uppsala 1957.
- Simonsson, N., „Reflections on the Grammatical Tradition in Tibet”, *Indological and Buddhist Studies in Honour of Prof. J.W. de Jong*. Canberra 1982: 531-544.
- Smith, Gene E., *Tibetan Catalogue*, University of Washington, Part I. Seattle 1969.
- Sphuṭārthā = Abhidharmakośa-vyākhyā*, Yaśomitra
- Stcherbatsky, Th., *Tibetskij perevod Abhidharmakośakārikā i Abhidharmakośabhāṣyam sočinenij Vasubandhu*. Fasc. 1: Petrograd 1917. Fasc. 2: Leningrad 1930. (Bibliotheca Buddhica XX).
- Stcherbatsky, Th., Lévi, S., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, vide: Lévi, S., Stcherbatsky, Th.
- Stcherbatsky, Th., „The Soul Theory of the Buddhists”, *Izvestija Rossijskoj Akademii Nauk*, 1919: 823-854, 938-958. (Bulletin de l’Académie des Sciences de Russie, 1919). Separatum: Petrograd: 1920.
- Stcherbatsky, Th., *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word „Dharma”*. London 1923. (Prize Publication Fund, VII).
- Steinkellner, E.; Much, M.T., *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.
- Steinkellner, E.; Li Xuezhong, *Vasubandhu’s Pañcaskandhaka*. Critically edited by... with a contribution by Toru Tomabechi. China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing – Vienna 2008.
- T = Taishō = *Taishō Issaikyō*, *The Tripiṭaka in Chinese*, ed. by J. Takakusu and K. Watanabe. Tokyo 1924-1935.
- Takakusu, J., *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695) by I-tsing*. Oxford 1896.

- Takakusu, J., „The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)”, TP V, 1904: 269-296.
- Takakusu, J., „K'uei-chi's version of a controversy between the Buddhist and the Sāṃkhya philosophers. An appendix to the translation of Paramārtha's 'Life of Vasubandhu'”, TP V, 1904: 461-466.
- Takakusu, J., „La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise”, BEFEO IV, 1904: 1-65 (Introduction), 978-1064 (Traduction française).
- Takakusu, J., „A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu”, JRAS 1905: 33-53.
- Takakusu, J., „On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins”, JPTS 1905: 67-146.
- Takakusu, J., „The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher”, *Indian Studies in Honour Ch.R. Lanman*. Cambridge, Mass., 1929: 79-88.
- Takakusu, J., *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Bukkyo Dendo Kyokai, 3rd ed., 1956.
- Tāranātha, *Rgya gar chos 'byung*, vide: Schiefner
Tāranātha's History of Buddhism in India. Transl. from the Tibetan by Lama Chimpa and A. Chattopadhyaya, ed. by D. Chattopadhyaya. Simla 1970.
- Tekin, S., *Abhidharmakośa-bhāṣya-tīkā tattvārthanāmā. The Uigur translation of Sthiramati's commentary on the Vasubandhu's Abhidharmakośasāstra: Abidarim kosavardi sastr*. Text in facsimile with introduction. New York 1970. (Sources of Oriental Languages and Literature I. Turcic sources 1).
- Tg = Tanjur (bsTan 'gyur)
Tibetan Tripitaka, Peking edition, compiled and edited by D.T. Suzuki and S. Yamaguchi. Tokyo-Kyoto 1955-1961.
- Tohoku = *A Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bka - 'gyur and Bstan-'gyur)*. Tohoku University, Sendai 1934. (Canonical works, Nos. 1-4567).
- Tola, F., Dragonetti, C., „The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu”, *Journal of Indian Philosophy* 11, 1983: 225-266.
- TP = T'oung Pao
TPS = Tucci, G., *Tibetan Painted Scrolls*. Parts 1-2. Roma 1949.
Traité = Lamotte, *Traité de la grand vertu de sagesse*.
TSD = *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, based on a close comparative study of Sanskrit originals and Tibetan translations of several texts by Lokesh

- M. Mejor, Traktat Wasubandhu pt. „Skarbnica Wyższej Doktryny” (*Abhidharma-kośa*)
Chandra. Reprinted from the First Edition, New Delhi 1961, by the
Rinsen Book Company in 2 vols. Kyoto 1976.
- Tucci, G., „Buddhist Logic before Diñnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-
śāstras)”, *JRAS* 1929: 451-488, 870-871.
- Tucci, G., „A Fragment from the Pratitya-samutpada-vyakhya of
Vasubandhu”, *JRAS* 1930: 611-623.
- Tucci, G., *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asanga*.
Calcutta 1930.
- Tucci, G., *Minor Buddhist Texts*. Parts 1-2. Roma 1956-58. (Serie Orientale
Roma IX, IX.2).
- Ui, H., „On the Author of the Mahāyānasūtrālamkāra”, *ZII* VI:2, 1928: 215-
225.
- Ui, H., „Maitreya as an Historical Personage”, w: *Indian Studies in Honour*
Ch.R. Lanman. Cambridge, Mass., 1929: 95-101.
- Vaidya, P.L., *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*. Part I. Darbhanga 1961. (Buddhist
Sanskrit Texts, 17).
- Van den Broeck, J., *La Saveur de l'Immortel (A-p'i-t'an kan lu Wei Lun). La*
version chinoise de l'Amṛtarasa de Ghoṣaka (T. 1553). Louvain-la-Neuve
1977.
- Van Velthem, M., *Le traité de la descente dans la profonde loi de l'arhat*
Skandhila (Abhidharmāvatāraprakaraṇa). Louvain 1977.
- Vasiliev, V., *Buddizm, ego dogmaty, istorija i literatura. Čast' III. Istorija*
buddizma v Indii, sočinenie Dāranāt'y. Pervod s tibetskago.
Sanktpeterburg 1869.
- Vidyabhusana, S.C., *A History of Indian Logic*. Delhi 1971 (1. wyd. Calcutta
1920).
- Vostrikov, A., *Tibetskaja istoričeskaja literatura*. Moskva 1962. (Bibliotheca
Buddhica XXXII).
- Waldschmidt, E., *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden*. Teil I-III.
Wiesbaden 1965-71. (Verzeichnis d. orientalischen Handschriften in
Deutschland, X).
- Walleser, M., *Ga las hjigs med. Die tibetische Version von Nāgārjuna's*
Kommentar Akutobhayā zur Madhyamaka-kārikā. Nach der Pekingener
Ausgabe des Tanjur. Heidelberg 1923. (Materialien zur Kunde des
Buddhismus, 2).

- Watters, T., *On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629-645)*. 2 vols. in one. Delhi 1961 (first published: London 1904-05).
- Wayman, A., *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley and Los Angeles 1961.
- Wayman, A., (rec.): Nagao, G.M., *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, a Buddhist Philosophical Treatise*, Tokyo 1964, (in:) IJ XIX:1-2, 1977: 117-120.
- Willemen, Charles, *The Essence of Scholasticism (Abhidharmahṛdaya, T 1550)*. Revised edition with a completely new introduction. Motilal Banarsidass, Delhi, 2006 (1. wyd. Brussels 1975).
- Willemen, Charles; Dessein, Bart; Cox, Collett, 1998. *Sarvastivāda Buddhist Scholasticism*. Brill. Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung. Indien; II. Bd. = Handbook of oriental studies. India.
- Wogihara, U., „Vasubandhu”, ERE XII, s. 595b.
- Wogihara, U., *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā of Yaśomitra*. 2 vols. Tokyo 1932-1934.
- WZKS(O) = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-(und Ost-)asiens*
- Yoshimoto, Sh., „Textual Notes on the Abhidharmasamuccaya”, *Indogaku bukkyōgaku Kenkyū* XXV:2, March 1977: 983-981.
- Yuyama, A., „Bu-ston on the Languages Used by Indian Buddhists at the Schismatic Period”, w: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung (Symposien zur Buddhismusforschung, II)*, hrsg. von Heinz Bechert. Göttingen 1980: 175-181. (Abhandlungen der Ak. der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge Nr. 117).
- ZII = *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*
- Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Leiden 1959. (Sinica Leidensia, XI).

Summary

Vasubandhu's Treatise the 'Treasury of Higher Doctrine' (*Abhidharmakośa*)

This paper is directed mainly to the students of Buddhism as well as to a general read. It offers the basic information about the life and works of Vasubandhu (5th c.), a great Buddhist thinker. The main focus of the

paper is on Vasubandhu’s fundamental work the ‘Treasury of Higher Doctrine’ (*Abhidharmakośa*). The *Abhidharmakośa* became an authoritative treatise for different Buddhist schools and exerted a long-lasting influence not only on the history of Buddhist philosophy in India but also outside India – in China and Japan, Tibet and Mongolia. It was translated twice into Chinese and once in Tibetan. Over the centuries many commentaries have been composed which elucidate its rich doctrinal content. The Sanskrit original palm-leaf manuscript of the *Abhidharmakośa* was discovered in Tibet by Indian scholar and explorer, Rāhula Sāṃkṛtyāyana, in the 1930s. The sensational discovery of Vasubandhu’s fundamental treatise has stimulated the development of advanced research on Buddhist and Indian philosophy and literature. The article is provided with an extensive bibliography on the subject.

Potyczki Buddy z Jadźñawalkją (II).
Motyw roztrzaskania się głowy w kontekście wczesnobuddyjskiej
polemiki z myślą bramińską

PRZEMYSŁAW SZCZUREK

Niniejszy artykuł stanowi w pewnej mierze kontynuację rozważań zawartych w artykule umieszczonym w poprzednim numerze *Studiów Indologicznych* (SZCZUREK 2015), chociaż trzeba przyznać, że jest to w dużej mierze kontynuacja formalna. Punktem wyjścia są tu znowu informacje zawarte w środkowej i głównej części najstarszej upanisady, *Bryhadaranjaka Upaniszady* (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, BU*), partii znanej jako *Jadźñawalkjakanda* (*Yājñavalkyakāṇḍa, JK = BU 3–4*), oryginalnie najprawdopodobniej kompozycji niezależnej od pozostałych części tej upanisady.¹ Istotą zaś niniejszych rozważań jest próba skonfrontowania pewnych koncepcji tam zawartych z koncepcjami wczesnego buddyzmu, zawartymi w Kanonie palijskim. Po raz kolejny chciałbym się skupić przede wszystkim na próbie wydobycia aspektu polemicznego z przytaczanych i konfrontowanych ze sobą tekstów dwóch wielkich tradycji staroindyjskich, tzn. na polemice wczesnego buddyzmu z ideami wczesnego braminizmu.

Polemika koncentruje się tutaj wokół motywu roztrzaskania się (bądź pęknięcia) głowy w wyniku wypowiedzianej groźby lub rzuconej klątwy, pojawiającego się już w literaturze późnowedyjskiej/wczesnobramińskiej, do którego *Jadźñawalkjakanda* odwołuje się kilkakrotnie. Motyw ten znalazł swoją reprezentację także w kilku miejscach Kanonu palijskiego, a co najmniej dwie partie

¹ Nt. struktury i kompozycji *BU* por. uwagi w: SZCZUREK 2015: 76, przyp. 3.

z utworów wczesnobuddyjskich zdają się wskazywać na to, iż albo sam Budda, albo kompozytorzy wczesnych tekstów buddyjskich nawiązali do niego, głównie po to, aby uczynić wyraźne aluzje do koncepcji bramińskich. Głównym celem przytaczanych porównań z obu tradycji myśli filozoficzno-religijnej jest zatem także próba zilustrowania – w tym artykule na podstawie jednego tylko motywu – sposobu, w jaki Budda w swoim nauczaniu mógł odwoływać się do niektórych koncepcji bramińskich, na czele z tymi, które wyrażone zostały w sławnej i reprezentatywnej partii literatury upanisad, zwłaszcza wówczas, gdy chciał wyrazić idee alternatywne. Polemiczny charakter wypowiedzi przypisanych Buddzie stanowi tam, jak się zdaje, istotę tych wypowiedzi.

W kilku miejscach pierwszej z dwóch części (*adhyāya*) *Jadźñawalkjakandy* (BU 3) znajdują się odniesienia do groźby roztrzaskania się głowy w kontekście bramińskich dysput religijnych i filozoficznych. Do tego rodzaju groźby odwołują się bramińscy uczestnicy publicznej debaty, mającej formę otwartego turnieju intelektualnego (*brahmodya*), zorganizowanej z okazji wielkiej ofiary Dżanaki (Janaka), władcy Widehy (Videha). Debata miała miejsce pomiędzy bramińskim mędrcom Jadźñawalkją a braminami z północno-indyjskich rejonów Kuru i Pańćali (Kuru, Pañcāla). Kontekst początkowej partii JK (BU 3,1.1) sugeruje najprawdopodobniej, iż król Dżanaka pragnął znaleźć najbardziej uczonego spośród kapłanów bramińskich, aby ten przeprowadził ową wielką ofiarę. Dżanaka wyznaczył wielką nagrodę dla zwycięzcy debaty, tysiąc krów, z których każda miała przyczepionych do rogów po dziesięć sztuk złota (BU 3,1.1). Jadźñawalkja był tak pewien swojej wyższości wobec braminów z rejonów Kuru i Pańćali, że nawet bez wdawania się w jakąkolwiek dysputę przyznał nagrodę samemu sobie (BU 3,1.2). Wzbudziło to sprzeciw pozostałych braminów, którzy gniewnie rzucili mu wyzwanie do debaty z każdym z osobna. Jadźñawalkja wchodzi zatem w dysputę z ośmioma przedstawicielami warnej bramińskiej, polegającą przeważnie na udzielaniu odpowiedzi na zadawane przez nich pytania, co przekazane zostało w dziewięciu rozdziałach pierwszej części JK (BU 3,1–9).

Dwa rozdziały przedstawiają dwie debaty z braminką o imieniu Gargi Waćaknawi (Gārgī Vācaknavī). Gargi, szósta uczestniczka debaty

z Jadźńawalkją, w pierwszej serii zadawanych przez siebie pytań (BU 3,6) – odwołując się do metafory opartej najprawdopodobniej na tkactwie – zakłada, że cały świat rozpościera się poprzetykany wzdłuż i wszerz w/na wodach (*idam sarvam apsv otam ca protam ca*), i pyta Jadźńawalkję, w/na czym z kolei rozpościerają się poprzetykane wzdłuż i wszerz wody (*kasmin nu khalv āpa otās ca protās ca*).² W rezultacie kolejno stawianych przez Gargi pytań i odpowiedzi Jadźńawalkji przedstawiona została kosmologiczna hierarchia:

Wszystko to/cały ten świat (*idam sarvam*) [rozpościera się poprzetykany wzdłuż i wszerz w/na wodach] → wody (*ap*) → wiatr (*vāyu*) → [M: przestrzeń (*ākāśa*)]³ → światy przestworzy (*antarikṣalokāḥ*) → światy Gandharwów (*gandharvalokāḥ*) → światy słońca (*adityalokāḥ*) → światy księżyca (*candralokāḥ*) → światy gwiazd (*nakṣatralokāḥ*) → światy bogów (*devalokāḥ*) → światy Indry (*indralokāḥ*) → światy Pradžapatiego (*prajāpatilokāḥ*) → światy brahmana (*brahmalokāḥ*).

Gdy jednak dochodzi do ostatniego pytania: „na czym rozpościerają się poprzetykane wzdłuż i wszerz światy brahmana?” (*kasmin nu khalu brahmalokā otās ca protās ceti*), Jadźńawalkja sprzeciwia się, przestaje odpowiadać i napomina Gargi:

‘O Gargi, nie dopytuj się dalej, aby nie roztrzaskała ci się głowa. Dopytujesz się o bóstwo, o które nie należy zbytnio pytać, dlatego, Gargi, nie dopytuj się dalej!’⁴

² Por. komentarz Olivelle’a (1998: 508-509) do BU 3,6 i jego uwagi nt. powiązania terminów *ota* i *protā* z tkactwem.

³ *M* – *Bṛhadāraṇjaka Upaniṣada* w recenzji szkoły Madhjandinów (*Mādhyandina*), miejscami różniącej się (choć często nieznacznie) od najczęściej wydawanej recenzji szkoły Kanwów (*Kāṇva*), por. OLIVELLE 1998: 29, 33-35. *BU* przetrwała w dwóch redakcjach, „szkół” Madhjandinów i Kanwów, różniących się od siebie w szczegółach poszczególnych *passusów*, jednak zasadniczo przekazujących ten sam tekst. Cytowane w artykule ustępy pochodzą z redakcji Kanwów.

⁴ *gārgi mātiprākṣiḥ / mā te mūrdhā vyapaptat / anatipraśnyām vai devatām atiprcchasi / gārgi mātiprākṣīr iti /*.

Przekłady zamieszczone w artykule pochodzą od autora artykułu, o ile nie zaznaczono inaczej.

Siódmym interlokutorem Jadźńawalkji (*BU 3,7*) jest Uddalaka Aruni (Uddālaka Āruni), kluczowa postać w *Ā Chandogja Upaniszadzie* (ojciec i nauczyciel młodego Śwetaketu), w tym miejscu postać odgrywająca rolę podrzędną. Pytanie, na które musi odpowiedzieć Jadźńawalkja podczas debaty z Uddalaką dotyczy: 1) nici (*sūtra*), poprzez którą ten i następny świat, jak i wszystkie stworzenia są razem powiązane (i tym samym utrzymywane z zewnątrz); 2) wewnętrznego rządcy (*antaryāmin*), przez którego oba światy i wszystkie stworzenia są zarządzane od wewnątrz.⁵ Jednocześnie Uddalaka Aruni wypowiada wobec Jadźńawalkji groźbę, że jeśli nie zna odpowiedzi na oba pytania, a jednocześnie waży się przyznać sobie nagrodę w tej wielkiej dyspucie (czyli zabrać krowy), roztrzaska mu się głowa. Uddalaka zaznacza, że nie wystarczy tu zwykle zapewnienie, że jego oponent zna odpowiedź, oczekiwana jest precyzyjna odpowiedź.⁶

W kolejnym, ósmym rozdziale tej samej części *JK*, jednak tylko w recenzji wywodzącej się ze szkoły Madhjandinów (*Mādhyandina*), *BU[M] 3,8.1*, w wersji najprawdopodobniej późniejszej od zawartej w tym samym rozdziale wersji Kanwów (*Kāṇva*; zob. przyp. 3), znajduje się kolejna groźba roztrzaskania się głowy skierowana do Jadźńawalkji. Wypowiada ją – w podobnym kontekście jak wcześniej Uddalaka Aruni – Gargi Waćaknawi, gdy pojawia się w swojej drugiej debacie domagając się odpowiedzi na swoje dwa pytania.⁷

⁵ Dysputę Uddalaki Aruniego i Jadźńawalkji poprzedziła opowieść podobna do przedstawionej już we wcześniejszej partii, *BU 3,3*, gdzie inny bramin (*Bhujyu Lāhyāyani*) przepytывał Jadźńawalkję. W opowieść *BU 3,7* pytania zadane przez Uddalakę Aruniego Jadźńawalkji zostały wcześniej zadane Pañćali Kapji (Pañćala Kāpya; ofiarownikowi z kraju Madrów) i jego uczniom (pobierającym nauki o ofierze) przez pewnego gandharwę, który zawładnął ciałem żony Kapji (w *BU 3,3* była to owładnięta przez pewnego gandharwę córka Kapji). Nikt z przepytывanych osób nie był w stanie udzielić odpowiedzi (choć Uddalaka Aruni, który był wówczas obecny w kraju Madrów i domu Pañćali Kapji twierdzi, że zna odpowiedź).

⁶ *BU 3,7.1*: „– A jeżeli ty, Jadźńawalkjo, nie znając tej nici ani wewnętrznego rządcy wyprowadzisz krowy [przeznaczone dla] braminów, rozpadnie ci się głowa.

– Gautamo, ja znam tę nic i wewnętrznego rządcę.

– Każdy może tak powiedzieć: ‘znam, znam’. Powiedz dokładnie, co znasz.”

(*tac cet tvam yājñavalkya sūtram avidvāms tam cāntaryāmiṇaṁ brahmagavīr udajase mūrdhā te vipatiṣyati / veda vā ahaṁ gautama tat sūtraṁ taṁ cāntaryāmiṇam iti / yo vā idaṁ kaṣca brūyād veda vedeti yathā vettha tathā brūhīti //*).

⁷ *BU[M] 3,8.1*: “... jeśli on mi na te oba [pytania] nie odpowie, jego głowa roztrzaska się.” (... *tau cen me na vivakṣyati mūrdhāsy vipatiṣyatīti /*).

Po raz ostatni w *Jadźńawalkjakandzie* motyw roztrzaskania się głowy pojawia się w rozdziale BU 3,9. Jest to zarazem najbardziej spektakularny przykład wypowiedzianej groźby tego rodzaju, jako że jest to przypadek, gdzie spełniona zostaje groźba roztrzaskania się głowy oponenta w dyspucie i śmierć zostaje zrelacjonowana. Tym, którego głowa roztrzaskuje się jest Widagdha Śakalja (Vidagdha Śākalya), ostatni bramin biorący udział w debacie z Jadźńawalkją.

Zarówno rozdział BU 3,9 zawierający dysputę Jadźńawalkji z Widagdżą Śakalją, jak i cała opowieść ramowa zawierająca brahmodję, dysputę filozoficzno-religijną w trzeciej części *Bryhadaranjaka Upaniszady* (BU 3), zostały oparte na wcześniejszej, znacznie krótszej wersji opowieści, zawartej w tekstach dwóch brahmanów (*brāhmaṇa*), tj. w *Śatapatha Brahmanie* (*Śatapatha Brāhmaṇa*; ŚB 11.6.3) i *Dźaiminija Brahmanie* (*Jaiminīya Brāhmaṇa*; JB 2.76-77). BU 3 rozbudowuje zarówno opowieść ramową (przez wprowadzenie większej liczby dysputantów), jak i samą dysputę z Śakalją. W wersji brahmanów jedynie Widagdha Śakalja, jako osoba najważniejsza z całej grupy zgromadzonych braminów, podejmuje dysputę z Jadźńawalkją. W późniejszej wersji *Bryhadaranjaka Upaniszady*, jako przywódca grupy przyznana mu zostaje rola ostatniego dysputanta i to jego debata z Jadźńawalkją tworzy punkt kulminacyjny tej wersji rozszerzonej.

Partia BU 3,9.1-9 blisko koresponduje z ŚB 11.6.3 i JB 2.76-77. Partie te w trzech dziełach nie osiągają jeszcze poziomu stricte upaniszadowych spekulacji (tzn. nie poruszają zagadnień brahmana – atmana), przedstawiają natomiast pytania Widagdhy o liczbę i imiona bogów. Jadźńawalkja stopniowo podaje ich liczbę w malejącej kolejności, jako

Redaktor wersji *Mādhyandina* przez wprowadzenie tej groźby, która jest najprawdopodobniej interpolacją, zyskuje symetryczną konstrukcję wypowiedzi. Z jednej strony, jeśli Jadźńawalkja nie będzie w stanie odpowiedzieć na dwa sekretne pytania Gargi, jego głowa roztrzaska się. Z drugiej strony, jeśli będzie potrafił odpowiedzieć, wówczas – jak twierdzi Gargi – już nikt z biorących udział w debacie nie będzie w stanie go w niej pokonać (3,8.1: *tau cen me vakṣyati na vai jātu yusmākam imaṃ kaścit brahmodyaṃ jeteti*). Z jednej strony najwyższe ryzyko, z drugiej strony najwyższa wygrana, honor i zaszczyt. Ostrzeżenie skierowane do braminów – oponentów Jadźńawalkji – w 3,8.1, jak i jeszcze jedno, wypowiedziane przez Gargi pod koniec tego rozdziału (3,8.12), stwierdzające wyższość Jadźńawalkji, stanowi zapowiedź punktu kulminacyjnego tej brahmodji, tj. dramatycznego rozstrzygnięcia w BU 3,9.

3306 (303 + 3003), 33, 6 (ta liczba nie pojawia się w wersji brahmanów), 3, 2, 1½ i w końcu 1 – tę liczbę odnosi do prany (*prāṇa*), „oddechu, tchnienia życiowego” (*BU* 3,9.9 dodaje: *sa brahma tyad ity ācakṣate* – „to jest brahman, zwany *tyad*”).⁸ W wersji brahmanów w tym miejscu następuje śmierć Widagdhy Śakalji, rozpada mu się głowa w konsekwencji klątwy rzuconej przez Jadźñawalkję. Uwagi zawarte w dwóch wersjach brahmanów sugerują, że miał to być albo efekt pójścia Śakalji zbyt daleko w zadawaniu pytań, albo też forma ekspiacji za próbę kwestionowania wiedzy Jadźñawalkji.⁹

Późniejsza wersja oryginalnej dysputy w *BU* została rozbudowana przez wstawienie dwóch partii zawierających pytania i odpowiedzi (3,9.10-17/18 oraz 3,9.19-25). Ów zabieg autora-redaktora (autorów-redaktorów) tej upanisady pozwala przedstawić Jadźñawalkję nie tylko jako bramina doskonale znającego się na rytuałach (co musiało być jego oryginalną domeną i co wyrażają ustępy z brahmanów), lecz także – z biegiem czasu – jako jednego z największych propagatorów doktryny atmana – brahmana.¹⁰

⁸ Por. także tłumaczenie Olivelle’a 1998: 95: “He is called ‘Brahman’ and ‘Tyad’” oraz jego uwagi nt. terminu *tyad* (OLIVELLE 1998: 511).

⁹ ŚB 11.6.3.10: “On [Jadźñawalkja] rzekł: ‘Zapytałeś mnie o bóstwo, o które nie należy pytać; umrzesz przed takim a takim dniem. Nawet twoje kości nie dotrą do domu.’ Śakalja o tym nie pomyślał (lub: nie wiedział tego; lub: nie znał tego [bóstwa]). Jego głowa roztrzaskała się. Umarł właśnie w taki sposób.”

(*sahovāca / anatipraśnyām mā devatām atyaprākṣiḥ puretithyai marīṣyasi na te’sthīni cana grhān prāpsyantīti / tam ha śākalyo na mene / tasya ha mūrdha vipapāta / sa ha tathaiva mamāra /*).

JB 2.77: *sa hovācānatipraśnyām mā devatām atyaprākṣiḥ puraitāvatithyai martāsi / na te śarīrāni cana grhān prāpsyantīti / tad dha tathaivāsa / sa ha tathaiva mamāra /*

DEUSSEN (1995: 467; oryginalnie: 1897) przypuszczał, że śmierć Widagdhy Śakalji była karą za to, że ośmielił się on podjąć współzawodnictwo z Jadźñawalkją, co uznane zostało za próbę wykazania ignorancji tego ostatniego i co musiało zostać uznane za świętokradztwo, ponieważ nie wydaje się, by w samych pytaniach, które stawia Śakalja, było cokolwiek karygodnego. W zasadzie w wersjach brahmanów Śakalja nie postawił żadnych pytań odnoszących się do bóstw, bądź istot wykraczających poza lub ponad pranę (*prāṇa*), co jeszcze bardziej utrudnia interpretację jego śmierci (a zwłaszcza jej przyczyny).

¹⁰ Zob. ważne uwagi Deussena nt. struktury *BU* 3,9 i interpolowanej partii 3,9.19-25 (DEUSSEN 1995: 464-68).

Zbiór ośmiu pytań i odpowiedzi w 3,9.10-17 przedstawia Widagdę Śakalję jako interlokutora, który nieustannie a zarazem błędnie uznaje osiem aspektów cielesności (przedstawianych każdorazowo jako *puruṣa*) za „ostateczny cel każdego bytu/każdej istoty” (*sarvasyātmanāḥ parāyaṇam*; OLIVELLE (1998): „the final goal of every self”; KUDELSKA (2004): „źródło każdej istoty”). Jadźñawalkja odrzucając identyfikacje Śakalji za każdym razem konkluduje, że to, co jego oponent uważa za ostateczny cel każdego bytu/każdej istoty, jest jedynie czymś w rodzaju ducha przewodniego, nadzorującego geniusza cielesności w różnych jej elementach i aspektach. Równocześnie Jadźñawalkja zadaje Śakalji pytania o bóstwo opiekuńcze (*devatā*) każdego omawianego *puruṣy*. Śakalja za każdym razem udziela innej odpowiedzi na te pytania, a fakt ten pośrednio wskazuje na jego przyznanie się do ignorancji w kwestii ostatecznego celu każdego bytu.¹¹

Ponieważ druga część BU 3,9.26 zawiera wyraźne znaki bezpośredniego nawiązania do 3,9.10-17/18, zbiór pytań i odpowiedzi umieszczony pomiędzy nimi, tj. 3,9.19-25 + pierwsza część 26 muszą być uznane za partie dodane później, interpolacje.¹² Jadźñawalkja przedstawia tam bogów i stopniowo objaśnia zasadnicze oparcie stron świata, czyniąc to w sposób sarkastyczny wobec Śakalji (3,9.19-25).¹³ Ostatnim oparciem każdej strony świata i jej bóstwem jest serce, dla którego nie ma już dalszego oparcia. Dwie kolejne krótkie partie tekstu zawarte w pierwszej części 3,9.26, niezależne od siebie nawzajem (tj. partia nt. pięciu tchnień życiowych jako podstawy jednostki i jej bytu, oraz sławny ustęp *neti nety ātma*, będący w tym miejscu powtórzeniem z innego kontekstu, por. BU 4,2.4; 4,4.22; 4,5.15) uzupełniają tę interpolowaną partię.

¹¹ Pod koniec tego ustępu (BU3,9.18) Jadźñawalkja zwraca się do Śakalji z sarkastyczną uwagą (o tym, że inni bramini posłużyli się nim, aby osiągnąć swój własny cel), która oryginalnie, w ŚB 11.6.3.3, umieszczona została na początku dysputy, w której Widagdha Śakalja był jedynym reprezentantem zgromadzonych braminów.

¹² Por. DEUSSEN 1995: 466.

¹³ Por. 3,9.19, gdzie Śakalja stawia pytanie o brahmana – istotę prawdy i rzeczywistości, na które Jadźñawalkja reaguje całkiem odmiennym zbiorem odpowiedzi (jak gdyby także i tutaj sugerując, że Śakalja nie dorasta do rozprawiania o transcendentnej rzeczywistości); por. także 3,9.25, gdzie Jadźñawalkja gani Śakalję szorstkimi słowami.

W drugiej części partii 3,9.26 (która, jak wspomniano, bezpośrednio nawiązuje do 3,9.10-17/18) znajdujemy punkt kulminacyjny dysputy Jadźñawalkji z Widagdżą Śakalją, jak i całej brahmodji. Śakalja, w rezultacie sprzeciwienia się Jadźawalkji oraz przegranej w dyspucie – co jest reprezentowane przez jego niezdolność do odpowiedzi na pytanie Jadźñawalkji o naturę puruszy opisanego w upaniszadach [lub: puruszy o upaniszadowej naturze/stanowiącego ukryty związek] (*aupaniṣad puruṣa*) – traci swoje życie. Jego głowa roztrzaskuje się.

3,9.26:

[Jadźñawalkja:]

‘Pytam cię o tę Osobę opisaną w upaniszadach [o upaniszadowej naturze/stanowiącą ukryty związek] (*aupaniṣad puruṣa*), która te [inne] osoby uniosła, przyniosła i wzniosła się ponad nimi. Jeśli mi Jej nie objaśnisz, głowa ci się roztrzaska.’

Lecz Śakalja Jej nie pojął, więc jego głowa roztrzaskała się. A złodzieje porwali jego kości, biorąc je za coś innego.¹⁴

Po zakończeniu debaty Jadźñawalkji z Widagdżą Śakalją, żaden z obecnych braminów nie zdecydował się już, a w zasadzie nie odważył się już na dalsze zadawanie pytań Jadźñawalkji, chociaż ten ostatni wyraźnie ich do tego zachęcał.

BU 3,9.27:

Wówczas [Jadźñawalkja] rzekł: ‘Czcigodni bramini, kto z was pragnie, ten niech mi zadaje pytania; albo wszyscy mi zadawajcie pytania; kto z was pragnie, temu ja zadam pytania, albo zadam pytania wam wszystkim.’ Lecz ci bramini nie odważyli się na to.¹⁵

¹⁴ *sa yas tām puruṣān niruhyā pratyuhyātyakrāmat taṁ tv aupaniṣadaṁ puruṣaṁ pṛcchāmi / taṁ cen me na vivakṣyasi mūrdhā te vipatiṣyatīti / taṁ ha na mene śākalyas / tasya ha mūrdhā vipapāta / api hāsya parimoṣiṇo 'sthūny apajahrur anyan manyamānāḥ //*

¹⁵ *atha hovāca - brāhmaṇā bhagavanto yo vaḥ kāmāyate sa mā pṛcchatu / sarve vā mā pṛcchata / yo vaḥ kāmāyate taṁ vaḥ pṛcchāmi sarvān vā vaḥ pṛcchāmīti / te ha brāhmaṇā na dadhṛṣuḥ //*

Przypadki gróźb roztrzaskania głowy występujące w partii *Jadźńawalkjakanda z Bryhadaranjaka Upaniszady*¹⁶ mogą być uznane za reprezentatywne przykłady dla pewnych sytuacji i kontekstów, które występują w literaturze późnowedyjskiej. W niektórych ustępach brahmanów i wczesnych upaniszad pojawiają się tego rodzaju groźby rzucane najczęściej przez braminów wobec braminów, w sytuacji publicznych debat na tematy rytuałów, teologii, bądź filozofii, które mają postać otwartego współzawodnictwa (*brahmodya*). Debaty owe odbywały się podczas wielkich obrzędów rytualnych odprawianych z inicjatywy niektórych lokalnych władców. Jak pokazują teksty źródłowe, tego rodzaju współzawodnictwo było niekiedy istotnym elementem samego rytuału. Dla zwycięzców przeznaczone były często wielkie nagrody.¹⁷

Michael WITZEL (1987) poddał analizie przypadek roztrzaskania się głowy Widagdhy Śakalji na tle innych tego rodzaju gróźb, które odnotowane zostały przede wszystkim w literaturze brahmanów i wczesnych upaniszad, lecz także w niektórych ustępach wczesnej (kanonicznej) i późniejszej (post-kanonicznej) literatury buddyjskiej. Omówił konteksty, w których miały miejsce owe groźby, rytuały i związane z nimi brahmodje.¹⁸ Zwrócił między innymi także uwagę na to, że na genezę tego rodzaju gróźb i przekleństw mogą wskazywać niektóre ustępy hymnów z *Rygwedy* (*Rgveda*), w których można już znaleźć elementy brahmodji, a pewne rytuały wedyjskie zakładały ucinanie i użycie głowy (ludzkiej bądź zwierzęcej) jako element samej ceremonii religijnej (np. podczas konstruowania ołtarza ofiarnego, *agnicayana*).¹⁹

Przytoczone powyżej przykłady z *BU* reprezentują podstawowe warunki debat publicznych, w których pojawiają się groźby roztrzaskania się głowy.²⁰ Groźba wypowiedziana przez Jadźńawalkję wobec Gargi Waćaknawi (*BU* 3,6) to groźba wobec osoby stawiającej zakazane pytania

¹⁶ Por. także *BU*[*K*] 1,3.24.

¹⁷ Zob. WITZEL 1987: 366, przyp. 11.

¹⁸ Zob. WITZEL 1987: 365-75. Co się tyczy innych niż przytoczone powyżej przypadków groźby roztrzaskania się głowy w literaturze późnowedyjskiej/wczesnobramińskiej, zob. przede wszystkim *ŚB* 3.6.1.23; 3.8.2.24-25; 11.4.1.9; *TB* 3.10.9.5; *JUB* 3.2.1; *GB* 1.3.6-14; 2.1.2; *ChU* 1,8.6; 1,10.9; 1,11.4; 5,12.2.

¹⁹ Por. WITZEL 1987: 391-92.

²⁰ WITZEL 1987: 372-75.

(WITZEL: „forbidden questions”), bądź też zadającej pytania – podejmującej zagadnienia wykraczające ponad pewien zakres, wobec osoby, która równocześnie nie posiada wystarczającej wiedzy do rozważania tych pytań i związanych z nimi kwestii. Groźba Uddalaki Aruniego wobec Jadźńawalkji (3,7.1; podobnie jak groźba Gargi na początku jej drugiej serii pytań do Jadźńawalkji w *BU[M]* 3,8.1), to typowa groźba bramina, który podczas publicznej debaty przepytuje swojego oponenta na temat jakiegoś zagadnienia odnoszącego się do jakiegoś rodzaju wiedzy tajemnej i przypuszcza, bądź zakłada, że oponent wie mniej niż oświadcza. W końcu spełniona groźba Jadźńawalkji wobec Śakalji (3,9.26) stanowi karę za nieznamość odpowiedzi na pytanie w kwestii sekretnej wiedzy i dotyczy oponenta w debacie, który nie posiadając wystarczającej wiedzy sekretnej waży się na podejmowanie zagadnień z nią związanych. Co ciekawe, śmierć Widagdhy Śakalji przedstawiona w przytoczonych powyżej trzech źródłach literackich jest jedynym przykładem z późnej literatury wedyjskiej, gdzie spełniona i opisana zostaje śmierć w wyniku rzuconej klątwy, roztrzaskanie głowy ma rzeczywiście miejsce.²¹ Przypadek ten, jak również rytualna rzeczywistość okresu późnowedyjskiego każą rozpatrywać groźby tego rodzaju śmierci, pojawiające się w publicznych debatach, nie tylko jako wyrażenia metaforyczne (zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę ich domniemaną/przypuszczalną wedyjską i rytualną genezę).²² Przykłady z brahmanów i wczesnych upanisad, których kulminację stanowi śmierć Widagdhy Śakalji, oddają tę atmosferę napięcia i ryzyka, która towarzyszyć musiała debatom rytualnym, bądź teologicznym, i wiązała się z posiadaniem ezoterycznej, najwyższej wiedzy.²³

Ryzyko związane z udziałem w brahmodji miało swój przeciwny biegun w przypadku zwycięstwa w debacie, w postaci zyskania dużego prestiżu w społeczeństwie oraz wielkich nagród materialnych

²¹ WITZEL 1987: 377-80, 398; por. także uwagi i hipotezy Witzela na temat realiów śmierci Śakalji.

²² WITZEL 1987: 391-92, 398.

²³ Jak zauważono powyżej, w starszej wersji *Dźajminija Brahmany* (JB 2.77-78) i *Śatapatha Brahmany* (ŚB 11.6.3) Śakalja traci swoją głowę w kontekście debaty rytualnej, późniejsza i rozbudowana wersja *BU* 3,1-9 rozszerza ten kontekst o dysputy filozoficzno-religijne.

ufundowanych przez jadżamanę (*yajamāna*), fundatora ofiary, przy okazji której dana debata miała miejsce.²⁴ Przedstawiona w BU 3,1.1 nagroda jest niezwykle wysokiej wartości (przypomnijmy, że król Dżanaka ofiarował tysiąc krów z dziesięcioma sztukami złota przyczepionymi do rogów każdej). Zarówno w wersjach brahmanów, jak i *Bryhadaranjaka Upaniszady*, Jadźnawalkja od samego początku rości sobie prawa do tej nagrody. Bez wdawania się w jakąkolwiek debatę nakazuje zagonić krowy dla siebie. Gdy inni bramini poddają w wątpliwość tę decyzję, Jadźnawalkja stwierdza dowcipnie: „Najlepszemu z braminów pokłon składamy, / Lecz tak naprawdę to zazwyczaj pragniemy krów” (tł. KUDELSKA 2004; 3,1.2: *namo vayaṃ brahmiṣṭhāya kurmo gokāmā eva vayaṃ sma iti.*). Tragiczny koniec Śakalji w tej historii jest także rezultatem współzawodnictwa o wielki majątek.

Rzeczywistość groźby roztrzaskania się głowy w kontekście publicznej debaty stała się kwestią tak znaczącą, że znalazła swoje odzwierciedlenie również w kilku tekstach buddyjskich. Przykłady tego rodzaju gróźb pojawiają się zarówno w świadectwach z Kanonu palijskiego, jak i w późniejszych post-kanonicznych źródłach.²⁵ Wśród nich dwa świadectwa z Kanonu palijskiego zasługują na szczególną uwagę.

W tekście *Ambattha Suttā* (*Ambatṭha Sutta*) należącej do zbioru *Digha Nikaja* (*Dīgha Nikāya*, nr 3; D. I 87-110²⁶), której główną kwestią jest buddyjska polemika z tradycyjnym bramińskim przekonaniem o wyższości braminów wśród innych klas społecznych, ma miejsce coś w rodzaju otwartej debaty pomiędzy Buddą a młodym braminem o imieniu *Ambattha* (*Ambatṭha*). Młodzieniec przybył do tymczasowej siedziby Buddy (park *Icchānaṅka*) wysłany przez swojego nauczyciela *Pokkharasatiego* (*Pokkharasāti*), aby sprawdzić, czy prawdziwe są pogłoski o sławie i wielkości Buddy (a także, czy Budda posiada trzydzieści dwa znaki charakteryzujące wielkiego męża, *mahāpurisa*). Gdy mnisi zobaczyli przybyłego *Ambatthę*, uznali, że pochodzić musi z wybitnej rodziny i jest uczniem wybitnego braminy, dlatego umożliwili

²⁴ Por. WITZEL 1987: 366, przyp. 11, 371.

²⁵ Zob. WITZEL 1987: 80-84.

²⁶ Teksty palijskie cytowane są według wydań Pali Text Society.

mu spotkanie i rozmowę z mistrzem. Po początkowej wymianie grzeczności i uprzejmych słowach młody bramin zaczął okazywać brak szacunku, chodząc wzdłuż i wszerz, używając niejednoznacznych słów i stojąc w obliczu siedzącego Buddy (D. I 89-90 / 3.1.9). Gdy został zapytany o przyczynę swojego zachowania, po tym jak Budda je skomentował, Ambattha zaczął chełpić się swoim wysokim urodzeniem, rzucając równocześnie obelgi pod adresem klanu Sakjów / Śakjów (pal. *Sākya* / skr. *Śākya*), tego, z którego pochodził Budda. Ambattha trzy razy oskarżył Sakjów o to, że są klasą sługusów (D. I 90-91 / 3.1.12-14). Poniżył także mnichów buddyjskich, zaliczając ich do najniższej klasy społecznej zrodzonej ze stóp Brahmy (*Brahmā*; D. I 90 / 3.1.10).²⁷ Budda zareagował na dumę i brzydkie słowa Ambatthy. Odwołując się do swych zdolności pamiętania linii rodowych wykazał, że ród Kanhajanów (*Kaṇhāyana*), do którego należał Ambattha, wywodzi się od niewolnicy króla Sakjów, który nosił imię Okkāka (skr. *Ikṣvāku*?) i był uważany za protoplastę rodu Sakjów (D. I 92-93 / 3.1.15-17). Konkluzja Buddy polegała więc na tym, że w rzeczywistości było przeciwnie do tego, co twierdził Ambattha o swojej wyższości. Młody bramin pochodził z warstwy społecznej podrzędnej wobec warstwy, z której pochodził Budda, ponieważ był potomkiem niewolnicy Sakjów, niewolnicy rodu, którego potomkiem był Budda. W takiej sytuacji Budda zwrócił się do Ambatthy wprost z fundamentalnym (*sahadhammika*) pytaniem o rzeczywistą znajomość własnego rodu, jaką posiadał młody bramin.

D. I 94 (3.1.20):

‘Ambattho, zwracam się do ciebie z tym oto zasadniczym pytaniem, na które nie będziesz chciał odpowiedzieć. Jeśli nie odpowiesz lub wykręcisz się od odpowiedzi, jeśli zachowasz milczenie lub odejdziesz, wówczas głowa ci się roztrzaska na siedem części. Co o tym sądzisz, Ambattho? Czy słyszałeś od starych i czcigodnych

²⁷ Przez wspomnienie stóp Brahmy redaktorzy tego ustępu najprawdopodobniej zamierzali nawiązać do idei wyrażonej w wedyjskim micie kreacyjnym, micie o stworzeniu świata w efekcie wielkiej ofiary pierwotnego Człowieka – Puruszy (*puruṣa*; *Ṛv.* 10,90). Por. BLACK 2011: 142 (zob. także *Agāṇṇa Sutta* (D. III 80-81 / 27.3), gdzie występuje podobne nawiązanie).

braminów, nauczycieli nauczycieli, skąd pochodzą Kanhajanowie i kto jest przodkiem Kanhajanów?’²⁸

Budda dwa razy zadał to pytanie i dwa razy Ambattha nie odpowiedział na nie, zachowując milczenie. Po raz trzeci Budda zwrócił się do Ambatthy (*D. I 95 / 3.1.20*):

‘Odpowiedz teraz, Ambattho, teraz nie masz czasu na zachowanie milczenia. Kto, Ambattho, nie odpowie na zasadnicze pytanie zadane mu przez Tathagatę po trzykroć, temu głowa się roztrzaska na siedem części.’²⁹

W tym momencie w powietrzu nad głową Ambatthy pojawił się pewien Jaksza o imieniu Wadżirapani (pal. *Yakkha Vajirapāṇi*) z wielkim metalowym młotem w ręce (co sugeruje intencję zadania śmierci młodemu braminowi, jeśliby nie odpowiedział na pytanie). Jaksza był jednak widziany jedynie przez Buddę i Ambatthę. Przerażony bramin zgodził się publicznie z przedstawionym wcześniej przez Buddę opisem jego rodowodu. Przyznał się tym samym do przegranej w debacie, której głównym celem było przedstawienie jego nieusprawiedliwionych pretensji do społecznej wyższości. Surowa krytyka wyrażona przez Buddę, choć bezpośrednio zwrócona przeciw roszczeniom i zachowaniu młodego bramina, pośrednio stanowiła także oskarżenie wobec jego bramińskich przodków i nauczycieli ujawniając ich hipokryzję. Byli oni świadomi nieczystości linii rodowej i w związku z tym nieusprawiedliwionych twierdzeń o wyższości, jednak świadomie zatajali prawdę.³⁰

Po wyjawieniu prawdy Budda nie próbuje wyciągnąć dalszych konsekwencji wobec Ambatthy, o czym świadczy dalsza partia tej sutty.

²⁸ *ayaṃ kho pana te ambaṭṭha sahadhammiko paṇho āgacchati. Akāmāpi vyākātabbo. Sace tvaṃ na vyākarissasi aññena vā aññaṃ paṭicarissasi, tuṇhī vā bhavissasi, pakkamissasi vā, ettheva te sattadhā muddhā phalissati. Taṃ kiṃ maññaṃsi ambaṭṭha? Kinti te suttaṃ brāhmaṇānaṃ vuddhānaṃ mahallakānaṃ ācariyapācariyānaṃ kutopabhūtikā kaṇhāyanā? Ko ca kaṇhāyanānaṃ pubbapuriso? Ti.*

²⁹ *vyākarohi 'dāni ambaṭṭha, na 'dāni te tuṇhībhāvassa kālo. Yo kho ambaṭṭha tathāgatena yāvataṭṭhiyaṃ sahadhammikaṃ paṇhaṃ puṭṭho na vyākaroti etthevassa sattadhā muddhā phalissati.*

³⁰ Por. BLACK 2011: 142-143.

Co więcej, broni młodego bramina przed dyskredytowaniem go przez młodych mnichów, którzy byli obecni podczas tej rozmowy, ujawnia mianowicie wielkość jednego z przodków Ambatthy, noszącego imię Kanha (Kaṇha; *D. I* 95-97 / 3.1.22-23).

W dalszej partii tej sutty szereg pytań i odpowiedzi pomiędzy dwoma dysputantami doprowadza do wykazania przez Buddę niższości braminów wobec kszatrijów, co się tyczy czystości rytualnej i dopuszczenia do niektórych ceremonii (*D. I* 97-99 / 3.1.24-28). Z kolei druga część *Ambattha Sutt*y (*D. I* 99-110 / 3.2) ma na celu przedstawienie bramińskiej konwersji na buddyzm. W końcowej jej partii nauczyciel Ambatthy, Pokkharasati, w efekcie osobistego kontaktu z Buddą i po wysłuchaniu jego nauk (jak również po odkryciu jego trzydziestu dwóch znaków charakteryzujących mahapurisę, *mahāpurisa*), decyduje się wraz ze swoimi domownikami zostać wyznawcą doktryny Buddy i wspierać, również materialnie, buddyjską sanghę (*saṅgha*).

Problem roztrzaskania głowy w *Ambattha Sutt*cie został poddany analizie przez Briana Blacka (2011) w artykule, którego głównym tematem było porównanie dwóch postaci literackich młodych braminów, z których jednym był właśnie Ambattha z *Ambattha Sutt*y, drugim zaś Śwetaketu (Śvetaketu) z opowieści zawartych we wczesnych upaniszadach (*BU* 6,2.1-16; *ChU* 5,3.1-10.10; *KṣU* 1.1-2). Black w swoim artykule przedstawił powiązania i interakcje pomiędzy bramińską i buddyjską tradycją literacką, wykazał także podobieństwa w relacjach o młodym Śwetaketu i Ambatthace (opowieść ramowa o tym drugim jest najprawdopodobniej oparta na wczesnej wersji/wczesnych wersjach upaniszadowych). Czyniąc przy tej okazji także odniesienia do innych narracji we wczesnych upaniszadach, Black omawia kwestię groźby roztrzaskania się głowy w *Ambattha Sutt*cie, traktując ją jako motyw literacki zaadaptowany z literatury bramińskiej (upaniszadowej) przez buddyjskich redaktorów. Najciekawsza z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu jest zaproponowana przez Blacka analiza porównawcza buddyjskiego motywu groźby roztrzaskania się głowy, tak

jak został on przedstawiony w *Ambattha Sutcie*, oraz motywu roztrzaskania się głowy Widagdhy Śakalji z BU 3,9.³¹

Odwołanie się do groźby roztrzaskania się głowy podczas dyskusji Buddy z Ambatthą w *Ambattha Sutcie* jest jedną z istotnych wskazówek (obok kilku innych, tj. użycie przez Buddę etymologii, odwołanie się do wersetów wedyjskich, powołanie się na wedyjskich wieszczów), że intencją buddyjskiego redaktora/redaktorów było przedstawienie tutaj sceny publicznej debaty na kształt brahmodji.³² Podstawowa różnica w świadectwach należących do dwóch tradycji jest taka, że w źródłach bramińskich groźby dotyczą tych, którzy wiedzą mniej niż twierdzą, że wiedzą (lub pytają ponad miarę, nie mając ku temu podstaw), podczas gdy w *Ambattha Sutcie* groźba zostaje wypowiedziana wobec tego, kto wie więcej niż twierdzi, że wie. Motyw niebiańskiej istoty jako karciciela dzierżącego młot dodatkowo wskazywać może na znajomość źródeł bramińskich wśród niektórych buddyjskich redaktorów Kanonu palijskiego, ponieważ podobny motyw pojawia się w *Dżaiminija Brahmanie* (JB 2.269), chociaż w innym kontekście.³³

³¹ BLACK 2011: 154-158.

³² BLACK 2011: 155-156. Autor polemizuje z analizą Stanleya Inslera (INSLER 1989-1990), w której ten ostatni twierdzi, że groźba Buddy odnosząca się do roztrzaskania się głowy jest karą (w formie klątwy) za sfałszowanie swojej tożsamości przez Ambatthę. Zamiast tego Black zwraca uwagę, że groźba ta nie tyle odnosi się do kwestii sfałszowania tożsamości, co bezpośrednio dotyczy unikania przez Ambatthę odpowiedzi na pytanie Buddy. Gdy pod wpływem groźby Ambattha odpowiada w końcu na pytanie, tym samym przyznając się sfałszowania swojej tożsamości, nie zostaje ukarany za kłamstwo, co więcej, Budda broni go przed oskarżeniami ze strony innych mnichów. Jak zauważa Black (2011: 156): „(...) Ambatthā is not so much falsifying his identity as he is falsifying his knowledge.” Odczytanie tego epizodu w taki właśnie sposób upodabnia go do świadectw upaniszadowych.

³³ Polemika Blacka z Inslerem (zob. poprzedni przypis) odnosi się także do uznania przez Inslera ustępu *Dżaiminija Brahmany* za główne źródło motywu groźby roztrzaskania się głowy w *Ambattha Sutcie* (przy założeniu, że groźba roztrzaskania się głowy mogła być zastosowana w różnych kontekstach). Jak zaznaczono powyżej, Black widzi tutaj świadome odwołanie się do scen debat pochodzących ze źródeł bramińskich, głównie upaniszadowych. Black (2011: 156, przyp. 27) zwraca również uwagę na to, że w buddyjskim kodeksie prawnym (prawno-obyczajowym) nie ma żadnej wzmianki o roztrzaskaniu się głowy jako o jakiegokolwiek formie kary (rzeczywistej bądź potencjalnej).

Bezpośrednie porównanie motywów roztrzaskania głowy w *Ambattha Sutcie* (D. I 94-95 / 3.1.20-21) i BU 3,9 pozwala na wyciągnięcie kilku podstawowych wniosków.³⁴ Z jednej strony, w obu scenach debaty znalazły się paralelne sytuacje: zarówno Jadźńawalkja, jak i Budda, odwołują się do groźby roztrzaskania się głowy wobec swoich oponentów z debaty w tym samym celu, aby zmusić ich do odpowiedzi na bezpośrednio zadane pytanie. Budda tym samym przedstawiony tu został w świetle upodabniającego go do Jadźńawalkji (jak i do innych wielkich nauczycieli bramińskich). Z drugiej strony, temu sytuacyjnemu i kontekstowemu podobieństwu towarzyszy zasadnicza różnica. Jadźńawalkja, chociaż nie zabił Śakalji osobiście (na tyle, na ile można zakładać z wersji brahmanów i *Bryhadaranjaka Upaniszady*), jednak aktywnie przyczynił się do wykreowania sytuacji sprzyjającej śmierci swojego interlokutora. Jego współudział w śmierci Śakalji został zauważony przez innych braminów biorących udział w debacie, ponieważ żaden z nich już potem nie odważył się na dalsze zadawanie pytań Jadźńawalkji, pomimo wyraźnej zachęty z jego strony.³⁵ Budda, chociaż przedstawiony w podobnej sytuacji, nie został jednak powiązany z aktem przemocy. Najprawdopodobniej właśnie po to, aby oddalić samego Buddę od spekulacji odnoszących się do przemocy, po tym jak wypowiedział on groźbę pojawił się jakkha/jaksza (pal. *yakkha*/skr. *yakṣa*). Sama groźba nie została spełniona (Ambattha udzielił odpowiedzi) i nie mogła zostać spełniona. Niemożliwe było bowiem powiązanie nauczyciela ahimsy (*ahimsā*), który musiał być przedstawiony jako współczujący, z okrucieństwem śmierci. Cała sytuacja z groźbą roztrzaskania głowy została jednak wykreowana ze względu na przewidywanych odbiorców tego tekstu (tj. projektowanych słuchaczy w momencie jego komponowania, albo też rzeczywistych uczestników debaty Buddy), spośród których znaczącą część mogli/musieli stanowić bramini. Buddyjski epizod przywołujący ideę publicznej debaty, dający się

³⁴ Por. BLACK 2011: 157-158.

³⁵ BU 3,9.27: "Wówczas [Jadźńawalkja] rzekł: 'Czcigodni bramini, kto z was pragnie, ten niech mi zadaje pytania; albo wszyscy mi zadawajcie pytania; kto z was pragnie, temu ja zadam pytania, albo zadam pytania wam wszystkim.' Lecz ci bramini nie odważyli się na to." Zob. powyżej, s. 186 i przyp. 15.

porównać z odpowiednimi epizodami występującymi w *Bryhadaranjaka Upaniszadzie*, w których debata odgrywa rolę zasadniczą, został przedstawiony na szerszym planie opowieści o młodym i aroganckim braminie, a dla samej tej opowieści zaadaptowano opowieść ramową i strukturę ze starszej i znanej historii upaniszadowej o młodym Śwetaketu. Konfrontacja elementu bramińskiego z nie-bramińskim, tj. kszatrijowskim, z opowieści upaniszadowej (dyskusje Śwetaketu a później jego nauczyciela, Uddalaki Aruniego, z królem Prawahaną Dźaiwalim (Pravāhaṇa Jaivali) z wersji BU i ChU, znanym jako Citra Gangjajani (Citra Gāṅgyāyani) w wersji *Kausitaki Upaniszady*, KṣU) zostaje zastąpiona w sutcie buddyjskiej przez konfrontację elementu bramińskiego z elementem buddyjskim (dyskusje Ambatthy, a potem jego nauczyciela Pokkharasatiego z Buddą).³⁶ Adaptacja dobrze znanej historii, a tym samym upodobnienie opowieści buddyjskiej do bramińskich tradycji narracyjnych, przede wszystkim zaś przedstawienie samego Buddy jako przywódcy religijnego podobnego znanym z tradycji późnowedyjskich, bądź też jako mistrza debaty typu upaniszadowego, służyć miało po pierwsze przyciągnięciu uwagi bramińskich odbiorców, po drugie i przede wszystkim pozyskaniu bramińskich zwolenników dla buddyzmu, ich konwersjom i wsparciu, włączając w to również wsparcie materialne dla buddyjskiej sanghy ze strony świeckich zwolenników.³⁷ Na ten „propagandowy” cel wyraźnie wskazuje zwłaszcza końcowa partia *Ambattha Sutt*y. Bramiński nauczyciel Ambatthy, Pokkharasati, przedstawiony tam został jako ten, który okazał szacunek Buddzie, a po wysłuchaniu jego nauk (zwieńczonych kazaniem o czterech szlachetnych prawdach) zdeklarował się jako świecki wyznawca nauki Buddy i jego zwolennik oferujący mu nieustające zaproszenie i wsparcie materialne zawsze kiedy Budda odwiedzi jego miejsce zamieszkania. Można przypuszczać, choć nie zostało to wypowiedziane *expressis verbis*, że również młody brahmin Ambattha został jednym z wyznawców nauki Buddy.

³⁶ BLACK 2011: 145-149.

³⁷ BLACK 2011: 157-158; por. MANNÉ 1990: 70.

Dla realizacji idei krzewienia buddyjskiej dhammy buddyjscy redaktorzy *Ambattha Suttā* posłużyli się wcześniej znanym schematem narracyjnym, dawną opowieścią ramową wziętą z tradycji bramińskiej, odwołując się także to jej konkretnych epizodów i motywów.³⁸ Jednym z tych motywów jest motyw groźby roztrzaskania się głowy, przetransponowany z punktu widzenia i użyty dla celów wczesnobuddyjskiej dydaktyki. Wpisany on został w historię, której kwestią zasadniczą było propagowanie buddyzmu, głównie wśród braminów, do których – jako potencjalnych słuchaczy – ta sutta musiała być zaadresowana przede wszystkim.³⁹

Z nieco inną “techniką” adaptacji, przekształcenia i wykorzystania motywu groźby roztrzaskania się głowy spotykamy się w innej opowieści z literatury wczesnobuddyjskiej. Znalazła się ona w początkowej partii piątej części *Suttanipaty* (*Suttanipāta*, *Sn*) zatytułowanej *Parajanawagga* (*Pārāyanavagga*). Partia ta może, co prawda, być uważana za późniejszy dodatek do wczesnej kompozycji buddyjskiej, za jaką uznawana jest *Suttanipata*⁴⁰, jednak opowieść w niej zawarta wraz z pojawiającym się tam motywem groźby roztrzaskania się głowy może być uznana za jeden z wyrazistych przykładów tego, jaką metodą między innymi posługiwał się sam Budda, gdy odnosił się do bramińskich doktryn i idei. Była nią metaforyczna reinterpretacja niektórych tematów, bądź motywów filozoficzno-religijnych mających bramińską proveniencję (i niekiedy

³⁸ Jest całkiem możliwe – jak również zauważa Black – że dla realizacji swoich własnych celów obie tradycje literackie, bramińska i buddyjska, odwołały się do tej samej popularnej historii niezależnie od siebie. Oryginalnie historia ta nie musiała mieć bramińskiej genezy. Jednak bez względu na genezę opowieści, Black zauważa: “There are a number of shared literary features, which, taken together, suggest that the *Ambattha Sutta* was composed by Buddhists with some degree of familiarity with Brahmanical texts.” (BLACK 2011: 149).

³⁹ Zarówno świadectwa z Kanonu palijskiego, jak i niektóre późniejsze wskazują na znaczną liczbę braminów jako członków sanghy buddyjskiej (GOMBRICH 1990: 13). Wiele kazań z Kanonu było zaadresowanych do braminów. Tradycja uwzględniająca genezę kastową mnichów (głównie komentarze do *Theragāthā* [*Theragāthā*]) sugeruje, iż około 40% z nich, to bramini (por. GOKHALE 1980: 68-80). Reprezentowali oni przeważającą większość osób wysoko wykształconych, zawodowych nauczycieli w ówczesnym społeczeństwie, dlatego nie może dziwić, że Budda tak często się do nich zwracał odwołując się do ich sposobu rozumowania i obrazowania.

⁴⁰ Por. NORMAN 1983: 63-70; VETTER 1990: 36-38; HOSODA 2002: 484.

pojawiających się w tekstach wczesnobramińskich), przeprowadzona w duchu Buddy rewaloryzacja myśli, koncepcji, idei jego bramińskich dysputantów a czasami oponentów w dyskusji.⁴¹ W efekcie przeprowadzonej reinterpretacji odnajdujemy tu ciekawy przykład zabiegu inwersji, odwrócenia „do góry nogami” oryginalnej bramińskiej koncepcji.

W początkowej partii ostatniej – piątej części *Suttanipaty* (*Pārāyanavagga*, 976-1031 / V 1.1-56) przytoczona została opowieść o pewnym braminie o imieniu Bawari (Bāvari), który odszedł z miasta Kosalów, Sawatthi (Sāvattthī), na południe w poszukiwaniu nicości (*ākiñcañña*). Bramin osiadł nad brzegami rzeki Godhawari (Godhāvārī), na terytorium Assaka w sąsiedztwie miasta Alaka (Aḷaka), rozdał cały swój majątek i w swojej pustelni wraz ze swoimi uczniami prowadził życie anachorety. Do bramina Bawariego przybył inny bramin i zażądał od niego pięciuset sztuk monet.⁴² Chociaż Bawari próbował mu wyjaśnić uprzejmymi słowami, że rozdał wszystko, co posiadał, ów inny bramin nie dostawszy monet rzucił na niego klątwę (*Sn* 983 / V 1.8):

‘Jeśli nie dasz majątku mi, który proszę, niech siódmego dnia głowa ci się roztrzaska na siedem części.’⁴³

Groźba roztrzaskania się głowy przejęła Bawariego strachem i wprawiła w głęboki smutek. Widząc go w takim stanie życzliwe bóstwo tego miejsca usiłowało go pocieszyć. Po pierwsze, bóstwo stwierdziło, że pełen hipokryzji bramin nie jest w stanie sprawić, by jego klątwa się wypełniła,

⁴¹ Jak się zdaje, najbardziej konsekwentnie i efektywnie tego rodzaju metodologię Buddy (jak i niektórych wczesnych redaktorów Kanonu palijskiego) poddawał wielostronnej analizie Richard Gombrich w swoich publikacjach, pokazując, że Budda był zaznajomiony przynajmniej z niektórymi partiami literatury brahmanów i najstarszych upaniszad, co dotyczy zwłaszcza *Bryhadaranjaka Upaniszady*. Zob. przede wszystkim: GOMBRICH 1990; 1992; 1996; 2009.

⁴² Strofa *Sn* 980 (V 1.5) prawdopodobnie ma na celu przedstawienie w krzywym zwierciadle zarówno surowego ascetyzmu, jak i chciwości braminów. Chciwy bramin przedstawiony został jednocześnie jako fałszywy asceta: „Z obolałymi/opuchniętymi nogami, spragniony (lub: trzęsący się), mający zęby pokryte błotem, z kurzem na głowie” (*ugghatṭapādo tasito pañkadanto rajassiro*).

⁴³ *sace me yācamānassa bhavaṃ nānupadassati / sattame divase tuyhaṃ muddhā phalatu sattadhā*//.

ponieważ nie posiada ani odpowiedniej wiedzy, ani odpowiedniej mocy, by to uczynić.⁴⁴ Po drugie, odesłało zasmuconego bramina do Buddy. Bóstwo przyznało, że samo nie posiada wiedzy na temat głowy i roztrzaskiwania się głowy, jako że jest to jedynie domena Buddów (*Sn* 989 / V 1.14). Bawari zatem wysłał swoich szesnastu uczniów do Buddy, aby go szczegółowo wypytałi, dając im instrukcję, że można go będzie rozpoznać po trzydziestu dwóch znakach wielkiego człowieka, mahapurisy. Poprosił także uczniów, aby wstępnie „przetestowali” świętość tego wielkiego człowieka poprzez zadanie mu jedynie w myślach pytań o urodziny i rodzinę Bawarięgo, znaki na jego ciele, hymny, które recytował, a w końcu o kwestie związane z głową i roztrzaskaniem głowy (1004 / V 1.29). Adżita (Ajita), jeden z uczniów Bawarięgo, wypełnił polecenie swojego nauczyciela. Budda z kolei odczytał wszystkie pytania w jego myślach i odpowiedział na nie. Objął także kwestię głowy i roztrzaskania głowy podając metaforyczną interpretację tego problemu (1026 / V 1.51):

Czcigodny rzekł: ‘Wiedz, iż niewiedza jest głową, wiedza zaś powoduje roztrzaskanie głowy, a wraz z nią wiara, przytomność, skupienie, determinacja i siła’.⁴⁵

Ta odpowiedź staje się wielkim pocieszeniem dla bramina Bawarięgo i jego uczniów (*Sn* 1027-1029 / V 1.52-54). W dalszej części tekstu, tj. w kolejnych szesnastu rozdziałach ostatniej części *Suttanipaty* (V 2-17), szesnastu uczniów bramina zachęconych przez samego Buddę zadaje mu pytania, każdy po kolei. Budda odpowiadając na każde z wielu pytań, rozwiewając wątpliwości młodych braminów i wprowadzając ich w świat buddyjskiej dhammy staje się teraz ich nauczycielem i mentorem. Znowu przedstawiony zostaje jako mistrz dysputy z brahminami, w efekcie której każdy z jego interlokutorów decyduje

⁴⁴ *Sn* 987 (V 1.12): ‘On nie zna [niczego na temat] głowy, jest hipokrytą pragnącym bogactwa; nie ma on wiedzy o głowie i roztrzaskaniu się głowy.’ (*na so muddham pajānāti kuhako so dhanatthiko / muddham muddhapāte ca ñāṇam tassa na vijjati //*).

⁴⁵ *avijjā muddhā ti jānāhi vijjā muddhādhipātini / saddhāsatisamādhīhi chandaviriyena saṃyutā //*

się prowadzić święte życie zgodne z zasadami buddyjskiej dhammy (1124-1128 / V 18.1-5).

Powróćmy do odpowiedzi Buddy rozwiewającej wątpliwości i niepokój Bawariego. Klątwa chciwego bramina, u podstawy której leżała pewna ustalona bramińska tradycja, została przez samego Buddę złagodzona i zmodyfikowana na sposób buddyjski przez metaforyczną interpretację głowy jako niewiedzy (*avijjā*) a czynności roztrzaskania się głowy jako efektu zdobycia wiedzy (*vijjā*), za którą podążają inne cnoty. Wiedza doprowadza do roztrzaskania głowy – ignorancji. To przekręcenie oryginalnej idei – klątwy, doprowadza do odwrócenia jej pierwotnej wymowy o sto osiemdziesiąt stopni. Cel klątwy chciwego bramina – roztrzaskanie się głowy bramina Bawariego, przyczyna jego strachu i troski, w interpretacji Buddy staje się celem jak najbardziej pożądanym, celem, ku któremu należy zmierzać. Jak pokazują i inne partie Kanonu palijskiego, z tego rodzaju zabiegiem, inwersją – metaforycznym przekręceniem, odwróceniem do góry nogami oryginalnej koncepcji bramińskiej, zwłaszcza koncepcji nieakceptowanej, i dopasowaniem jej do własnych celów – mamy do czynienia nierzadko w nauce samego Buddy, co widoczne jest zwłaszcza w partiach Kanonu wyraźnie polemicznych wobec koncepcji bramińskich.⁴⁶

Znaczenie przytoczonej tu metafory staje się bardziej wyraziste, gdy weźmie się pod uwagę, jak dużą rolę w buddyjskiej dhammie odgrywa koncepcja (prawdziwej) wiedzy i niewiedzy, a co za tym idzie – jak często terminy *vijjā* and *avijjā* (podobnie jak ich synonimy, takie jak *ñāna*, z jednej strony, i *moha*, z drugiej strony) pojawiają się w kazaniach Buddy i w innych partiach Kanonu palijskiego.

Za jeden z dobitnych przykładów roli przypisywanej terminom *avijjā* i *vijjā* (by ograniczyć się do jednego cytatu z Kanonu palijskiego) niech tu posłuży początkowa część *Maggasamjuttī* (*Maggasaṃyutta*, “Powiązane dysputy na temat ścieżki”) z *Samjuttā Nikāji* (*Saṃyutta Nikāya*, nr 45), partia, która zatytułowana została *Avijjāsutta* (S.V 1-2). Nauka Buddy o niewiedzy i wiedzy umieszczona została w tej sutcie

⁴⁶ Por. SZCZUREK 2015: 83-84 i przyp. 18.

jako podstawa szlachetnej ośmiostopniowej ścieżki, czwartego elementu Czterech Szlachetnych Prawd ogłoszonych przez Buddę w jego pierwszym kazaniu.

(...) 'Niewiedza (*avijjā*), mnisi, przybywa jako pierwsza w zyskiwaniu niegodziwych przymiotów, a za nią podążają bezwstyd i brak sumienia. U głupca oddanego niewiedzy, mnisi, rozwija się fałszywy pogląd. U posiadającego fałszywy pogląd rozwija się fałszywa intencja. U posiadającego fałszywą intencję rozwija się fałszywa mowa. U posiadającego fałszywą mowę rozwija się fałszywe działanie. U posiadającego fałszywe działanie rozwija się fałszywy sposób życia. U posiadającego fałszywy sposób życia rozwija się fałszywy wysiłek. U posiadającego fałszywy wysiłek rozwija się fałszywa przytomność. U posiadającego fałszywą przytomność rozwija się fałszywe skupienie.

Wiedza (*vijjā*), mnisi, przybywa jako pierwsza w zyskiwaniu godziwych przymiotów, a za nią podążają szacunek dla samego siebie i sumienie/czyste sumienie. U mądrego, posiadającego wiedzę rozwija się właściwy pogląd. U posiadającego właściwy pogląd rozwija się właściwa intencja (...), właściwa mowa (...), właściwe działanie (...), właściwy sposób życia (...), właściwy wysiłek (...), właściwa przytomność, (...) właściwe skupienie.⁴⁷

Uświadczenie sobie problemu cierpienia, choroby, starości, śmierci, nietrwałości tego świata stało się punktem wyjścia dla Buddy i skłoniło go do wkroczenia na ścieżkę duchową prowadzącą do uwolnienia się

⁴⁷ *avijjā bhikkhave pubbaṅgamā akusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiyaṃ anvadeva ahirikaṃ anottappaṃ avijjāgatassa bhikkhave aviddasuno micchādittṭhi paḥoti. Micchādittṭhissa micchāsaṅkappo paḥoti. Micchāsaṅkappassa micchāvācā paḥoti. Micchāvācassa micchākammanto paḥoti. Micchākammantassa micchājīvo paḥoti. Micchājīvassa micchāvāyāmo paḥoti. Micchāvāyāmassa micchāsati paḥoti. Micchāsatisa micchāsamādhi paḥoti.*

Vijjā ca kho bhikkhave pubbaṅgamā kusalānaṃ dhammānaṃ samāpattiyaṃ anvadeva hirottappaṃ. Vijjāgatassa bhikkhave viddasuno sammādittṭhi paḥoti. Sammādittṭhissa sammāsaṅkappo paḥoti. Sammāsaṅkappassa sammāvācā paḥoti. Sammāvācassa sammākammanto paḥoti. Sammākammantassa sammājīvo paḥoti. Sammājīvassa sammāvāyāmo paḥoti. Sammāvāyāmassa sammāsati paḥoti. Sammāsatisa sammāsamādhi paḥotīti.

od tych ograniczeń cierpienia (nieusatisfakcjonowania) (*dukkha*) oraz nietrwałości (*anicca*). Ścieżka ta zakłada odnalezienie przyczyny, a następnie jej zniszczenie, przez co następuje zniszczenie niepożądanych skutków. Niewiedza występuje tu jako zasadnicza przeszkoda na tej ścieżce. Jest pierwszą przeszkodą, stoi na czele, a gdyby odwołać się do przytoczonego powyżej tekstu *Suttanipaty*, można by powiedzieć w przenośni, że tworzy głowę całego korpusu przeszkód, niepożądanych przyczyn.

Przyczynowo-skutkowe uwarunkowanie w najbardziej wypracowanej formie we wczesnym buddyzmie przedstawione zostało jako doktryna zależnego powstawania, bądź doktryna o powstawaniu w zależności (pal. *paṭicca-samuppāda*; skr. *pratītya-samutpāda*), w postaci dwunastoelementowego i zarazem dwunastostopniowego łańcucha.⁴⁸ Na końcu tego łańcucha przyczyn i skutków umieszczona została starość i śmierć (*jarāmarāṇa*), na początku natomiast *avijjā*.⁴⁹

⁴⁸ Por. S. II 1-4, 10, 16-17; M. I 105, 261-264; Vin. I 1, 2. Por. przede wszystkim MEJOR 1996.

⁴⁹ Przyczyną starości i śmierci (*jarāmarāṇa*) (a także smutku (*soka*), lamentu (*parideva*), cierpienia (*dukkha*), żalu (*domanassa*) i rozpacz (*upāyāsa*)) są narodziny (*jāti*), przyczyną narodzin jest bytowanie (*bhava*), przyczyną bytowania jest przywiązanie (*upādāna*), przyczyną przywiązania jest pragnienie (*taṇhā*), przyczyną pragnienia jest uczucie (*vedanā*), przyczyną uczucia jest kontakt (*phassa*), przyczyną kontaktu jest sześć zmysłów/podstaw poznania (*saḷāyatana*), przyczyną sześciu zmysłów jest nazwa i kształt (*nāmarūpa*), przyczyną nazwy i kształtu jest świadomość (*viññāna*), przyczyną świadomości są formacje karmiczne (*saṅkhāra*), a przyczyną formacji karmicznych jest niewiedza (*avijjā*).

Norman (NORMAN 1990: 24-25) zwrócił uwagę na to, że w różnych miejscach Kanonu palijskiego koncepcja *paṭiccasamuppāda* nie zawsze jest przedstawiona w swojej pełnej formie. Dla różnych celów nauczania Buddy, z rozmaitych przyczyn doktrynalnych, w różnych kontekstach przywoływane są różne elementy łańcucha. W czasie swojego nauczania Budda niekiedy zaczyna od jakiejś konkretnej przyczyny i dochodzi do konkretnego skutku. Norman przypuszczał także, że jeszcze przed swoim przebudzeniem (*bodhi*) Budda odwoływał się do łańcucha powstawania w zależności w krótszej formie zawierającej dziesięć elementów (bez *saṅkhāra* i *avijjā*), co mogą potwierdzać niektóre miejsca w Kanonie palijskim (Norman wskazuje na S. II 104; por. także m.in. D. II 30-34), a dwa ostatnie elementy – dwie pierwsze przyczyny stanowią późniejsze rozszerzenie doktryny. Szczegółowo dopracowana doktryna *paṭiccasamuppāda* z dwunastoma elementami, to według wszelkiego prawdopodobieństwa “a development of earlier, less elaborate, statements of conditionality” (NORMAN 1990: 25).

Szczegółowe spostrzeżenia w odniesieniu do doktryny powstawania w zależności przedstawił MeJOR (MEJOR 1996). Zwrócił on między innymi uwagę na to, że w tekstach

Zniszczenie któregoś elementu łańcucha prowadzi do zniszczenia wszystkich elementów, które od niego zależą. Na przykład zniszczenie pożądania (*tañhā*), piątego elementu, prowadzi do zniszczenia lgnięcia (*upādāna*, czwarty element), egzystencji (*bhava*, trzeci element), narodzin (*jāti*), starości i śmieci (*jarāmaraṇa*).⁵⁰ Aby zatem zniszczyć cały łańcuch zależnego powstawania należy zniszczyć niewiedzę (*avijjā*) przy pomocy wiedzy (*vijjā*). *Avijjā* w tej koncepcji leży u podstaw sansary (*saṃsāra*) i cierpienia (nieusatisfakcjonowania) w sansarze (tj. *dukkhy*, *dukkha*), jej zniszczenie doprowadza do wyzwolenia (*mokkha*) z sansary, tzn. do nibbany (*nibbāna*).

W przytoczonej powyżej opowieści z *Suttanipaty* możemy zatem odnaleźć istotne elementy ilustracji buddyjskiej koncepcji zniszczenia przyczyny *dukkhy*. A znany bramiński motyw groźby roztrzaskania się głowy okazał się być dobrym materiałem do wykorzystania w tym celu. Z jednej strony Budda ironizuje i ośmiesza treść rzuconej klątwy bramina, ośmiesza samą ideę rzucania gróźb/klątw, z ironicznym dystansem odnosi się do napięcia, jakie rzucanym klątwom tego rodzaju nadawała wczesna literatura bramińska. Opowieść ośmiesza przy tej okazji także próżność, hipokryzję i niedouczenie chciwych braminów. Z drugiej strony, wraz z immanentnie tkwiącą w nim formą przemocy i zniszczenia, motyw roztrzaskania się głowy (po zastosowaniu niezbędnego dydaktycznego zabiegu inwersji) dobrze wpasowany został – jako jedna z ilustracji – w ten aspekt

Kanonu palijskiego obok standardowej dwunastoelementowej formuły występują także formuły z mniejszą liczbą elementów (10, 9, 8) oraz na to, że w Kanonie palijskim można znaleźć teksty, w których standardowa formuła rozszerzona jest o inne elementy i/lub inne koncepcje. Odwołał się także do badań, które – na podstawie tekstów kanonicznych i późniejszych – wskazują na niepewność tradycji co do momentu odkrycia przez Buddę doktryny powstawania w zależności: (a) przed uzyskaniem oświecenia, (b) w trakcie oświecenia, (c) po zdobyciu oświecenia, oraz przedstawił najważniejsze stanowiska wcześniejszych badaczy wobec tej doktryny. Ponadto zwrócił uwagę na fakt występowania w tradycji buddyjskiej różnych formuł zawierających ciągi przyczynowe. Swoje badania zwięźlił hipotezą, że, z jednej strony, cała formuła (dwunastoelementowa lub krótsza) powstawania w zależności może być przypisana nauce samego Buddy, z drugiej jednak strony, sposób jej sformułowania i uzasadnienia w tekstach kanonicznych można uznać za dzieło późniejszej tradycji buddyjskiej.

⁵⁰ Por. NORMAN 1990: 25.

wczesnobuddyjskiej nauki, w którym koncepcja „zniszczenia” przyczyny (aby zniszczyć skutek) odgrywa niezwykle istotną rolę.

Sytuacja wykreowana w omawianej opowieści z *Suttanipaty* zawiera elementy podobne do tych znajdujących się we wcześniej omawianej *Ambattha Sutcie*. W obu tekstach skonfrontowany został element bramiński z buddyjskim. W obu tekstach bramińscy nauczyciele wysyłają do Buddy swoich uczniów, którzy dokładnie go wypytują o różne punkty doktryny buddyjskiej. W obu przypadkach Budda przedstawiony jest jako mistrz debaty – takiej (zwłaszcza z formalnego punktu widzenia), jaką prowadzili najwięksi mędracy bramińscy z Jadźńawalkją na czele. A końcowym efektem debaty są konwersje braminów na buddyzm. Podobnie jak w przypadku *Ambattha Suty*, można przypuszczać, że początkowa opowieść z V części *Suttanipaty*, jak i cała ta część, została zaprojektowana przede wszystkim jako partia skierowana do przypuszczalnego odbiorcy bramińskiego, a zawarty tam motyw groźby roztrzaskania się głowy, motyw dobrze znany (i najprawdopodobniej łatwo rozpoznawalny), jest jeszcze jednym z przykładów ilustrujących sposób, w jaki Budda (albo przynajmniej niejeden z wczesnobuddyjskich redaktorów) czynił aluzje do idei mających bramińską genezę i traktował je jako punkt wyjścia po to, aby przetransponować go z punktu widzenia i dla celów buddyjskiej dhammy.

Jak się zdaje, motyw groźby roztrzaskania się głowy, albo adaptowany mniej lub bardziej dosłownie, albo poddany metaforycznej reinterpretacji w tekście buddyjskim można także traktować jako dobry przykład tego, co określone bywa jako umiejętna metoda (umiejętne środki, biegłość w metodzie, biegłość w sposobie) (pal. *upāya-kosalla*; skr. *upāya-kaśālya*; ang. ‘skill in means’), tj. umiejętność Buddy dopasowania się w propagowaniu własnej doktryny do miejsca i czasu, a także sytuacji, bądź kontekstu, umiejętność odpowiedniego wykorzystania wywodzących się z innych tradycji pojęć, terminów, koncepcji, niekiedy przejęcia ich i nadania im całkiem nowego znaczenia i wymiaru.

Bibliografia

- BLACK 2011: Black, Brian, "Ambaṭṭha and Śvetaketu: Literary Connections Between the Upaniṣads and Early Buddhist Narratives", *Journal of the American Academy of Religion* 79/1, s. 136-161.
- DEUSSEN 1995: Deussen, Paul, *Sixty Upaniṣads of the Veda*, vols. I-II, transl. by V. M. Bedekar and G. B. Palsule, Delhi: Motilal Banarsidass.
- GOKHALE 1980: Gokhale, B. G., "Early Buddhism and the brahmins", [w:] A. K. Narain (red.), *Studies in the History of Buddhism*, New Delhi: D. K. Publishers, 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)*, red. D. Ruegg and L. Schmithausen, Leiden: E. J. Brill, s. 5-23.
- 1992: "The Buddha's Book of Genesis?", *Indo-Iranian Journal* 35: 159-178.
- 1996: *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London: The Athlone Press.
- 2009: *What the Buddha Thought*, London-Oakville: Equinox.
- 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.
- INSLER 1989/90: Insler, Stanley, "The Shattered Head Split in the Epic Tale of Shakuntala", *Bulletin d'Etudes Indiennes* 7-8, s. 97-139.
- JAYATILLEKE 1963: Jayatilleke, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: George Allen & Unwin.
- KUDELSKA 2004: *Upaniszady*, tłum., wstęp i kom. M. Kudelska, wyd. II uzupełnione, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- MANNÉ 1990: Manné, Joy, "Categories of Sutta in the Pali Nikayas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature", *Journal of the Pali Text Society* XV, s. 29-87.
- MEJOR 1996: Mejor, Marek, "Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności (pratiṭya-samutpāda) – oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?", *Studia Indologiczne* 3, s. 118-129.

- NORMAN 1983: Norman, Kenneth Roy, *Pāli Literature (Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism)*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 1990: “Aspects of early Buddhism”, [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Leiden: August 23-29, 1987)*, red. D. Ruegg and L. Schmithausen, Leiden: E. J. Brill, s. 24-35.
- OLIVELLE 1998: Olivelle, Patrick (ed. and trans.), *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York: Oxford University Press.
- SZCZUREK 2015: Szczurek, Przemysław, “Potyczki Buddy z Jadźñawalkją (I). Kilka uwag o wczesnobuddyjskiej polemice z myślą wczesnych upaniszad wyrażoną w *Jadźñawalkjakandzie Bryhadaranjaka Upaniszady*”, *Studia Indologiczne* 22, s. 75-116.
- VETTER 1990: Vetter, Tilman, “Some remarks on older parts of the Suttanipāta” [w:] *Earliest Buddhism and Madhyamaka (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Leiden: August 23-29, 1987)*, red. D. Ruegg and L. Schmithausen, Leiden: E. J. Brill, s. 36-56.

Summary

Buddha’s Encounters with Yājñavalkya (II). Motive of Shattered Head Split in the Context of Early Buddhist Polemics with Brahmanic Thought

The author of the present article continues his investigations concerning the problem of possible mutual literary influences and exchange of ideas between the late Brahmanic (Vedic) texts and early Buddhism. Here the point of departure is the fragment of the *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* called *Yājñavalkya-kāṇḍa* which contains the motive of shattered head split in consequence of uttered threat or putting a curse on a disputant in the context of a philosophical-religious debate (the characteristic Sanskrit expression is: *tasya mūrdhā vipāpata* ‘his head was shattered’). Interesting parallels are found in the early Buddhist text of the Pali canon (e.g. *Ambaṭṭha Sutta*, *Sutta-nipāta*). The relevant text are examined in detail with steady reference to the literature on the subject.

**„Trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągają oświecenie”
(*sōmoku kokudo shikkai jōbutsu*) –
początki idei powszechnego oświecenia w Japonii**

Anna ZALEWSKA

Sōmoku kokudo shikkai jōbutsu 草木国土悉皆成仏 – „trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągają oświecenie”. Słowa te, zapisane ósmioma znakami, przedstawiają w skrócie przekonanie, że nie tylko ludzie, ale też wszelkie istoty ożywione i byty nieożywione, te, które mają uczucia i świadomość, i te, które ich nie mają – wszystkie one są w stanie dążyć do osiągnięcia oświecenia i wkroczyć w nirwanę. Słowa te występują często na gruncie buddyzmu japońskiego, ale choć brzmią, jakby były cytatem z sutry buddyjskiej, w rzeczywistości są frazą wykształconą w Japonii, w szkole tendai. Fraza ta na tyle przyjęła się, że była wykorzystywana powszechnie w literaturze pięknej czy w kazaniach, przytaczana w podobny sposób jak cytaty z sutr.

Idea powszechnego oświecenia istot żywych i bytów nieożywionych jest na przykład głównym tematem należącego do japońskiego klasycznego teatru *nō*¹ 能 dramatu zatytułowanego *Bashō*, co jest japońską nazwą drzewa, bananowca². W sztuce tej pewna kobieta przysłuchuje się, jak mnich intonuje sutry, po czym wychwala je, mówiąc:

¹ Najstarszy z istniejących do dziś gatunków tradycyjnego teatru japońskiego ukształtował się na przełomie XIV i XV wieku; buddyjska filozofia i praktyka miały wielki wpływ na tematykę i idee przedstawiane w dramatach *nō*, w których cytaty z sutr lub odniesienia do nich są bardzo częste.

² Za autora sztuki uznawany jest Konparu Zenchiku (1405–1471), wybitny aktor i dramaturg, od którego wywodzi się obecna szkoła aktorów *nō*, Konparu.

- *Ach, jakże to wspaniałe! Kiedy wysłucha się tych szacownych sutr, nawet kobiety jak ja, aż po nieobdarzone uczuciami trawy i drzewa, wszystkie istoty nabierają nadziei (Yōkyoku shū 1963: 38).*

Dwa zagadnienia soteriologii buddyjskiej są tutaj wspomniane: możliwość oświecenia kobiet w ich własnym ciele (a nie po odrodzeniu się jako mężczyzna) i oświecenia wszelkich istot i bytów nieożywionych; poniższy artykuł poświęcony jest temu drugiemu zagadnieniu.

Kobieta po chwili prosi mnicha, by powiedział jej więcej „o tym, jak trawy i drzewa osiągają oświecenie”, a on wyjaśnia:

- *Jest to pokazane w Rozdziale z przypowieścią o ziołach leczniczych. Trawy i drzewa, kraje i ziemie, mające uczucia i niemające uczuć, wszystkie mają prawdziwą naturę (Yōkyoku shū 1963: 38).*

Mnich odnosi się tutaj do piątego rozdziału *Sutry lotosu*³, w którym przedstawiona jest przypowieść tłumacząca powszechność nauk buddów, udzielanych wszystkim istotom. Pojawienie się buddy na świecie jest tam porównane do zstąpienia deszczu z wielkich chmur, istoty zaś porównane są do roślin: mniejszych i większych traw i drzew (stąd nazwa „przypowieści o ziołach leczniczych”, symbolizujących wszystkie rośliny, czyli wszystkie istoty), które zrasza życiodajny deszcz. Tak jak najróżniejsze rośliny rozrastają się i rozkwitają, każda na swój sposób, gdy spadnie na nie deszcz, tak też i wszystkie istoty rozwijają się i podążają drogą buddów, każda inaczej, gdy usłyszą nauki. W *Sutrze lotosu* nie pojawiają się jednak słowa o tym, że to same trawy i drzewa osiągają oświecenie. Ostatnie linijki gathy⁴, która kończy ten rozdział, brzmią:

³ *Sutra lotosu cudownego prawa*, sanskr. *Saddharmapuṇḍarīka sūtra*, chiń. 妙法蓮華經 *Miaofa lianhuajing*, jap. *Myōhō rengekyō*, T 262, 8 zwojów w przekładzie Kumaradziwy; w Japonii w skrócie nazywana często *Hokkekyō* lub *Hokekyō*, zdobyła wielką popularność w buddyzmie japońskim, między innymi swoim nauczaniem o sanskr. *upāya*, jap. *hōben*, czyli zręcznych metodach, którymi posługują się buddowie, by nauczać wszystkie istoty. Rozdział 5. (z 28) jest zatytułowany jap. *Yakusō yu bon*.

⁴ Jap. *ge*, sanskr. *gāthā*, w sutrach są to części wyrażone wierszem, zwykle powtarzają i podkreślają najważniejsze części pouczenia wyrażonego wcześniej prozą.

- Dla was przedstawiam nauki, które są samą prawdą. Brzmiały one tak: wszyscy uczniowie, którzy słuchają głosu⁵, nie przepadną. Waszym celem jest droga bodhisattwów. Będziecie stopniowo uczyć się i zaprawdę wszyscy osiągniecie stan buddy (Tamura, Fujii 1995: 344).

Tak więc w Sutrze lotosu istoty żywe, obdarzone uczuciami, są przedstawione jako rośliny i jest powiedziane, że wszyscy uczniowie osiągną stan buddy, ale problem oświecenia roślin, krajów i ziem, czyli bytów nieożywionych, nie jest tutaj dyskutowany.

Sztuka *Bashō* jest przykładem tak zwanego „*nō* snu” (jap. *mugen nō* 夢幻能). Sztuki tego rodzaju zwykle dzielą się na dwie części i główna postać, która pojawia się w pierwszej części w postaci człowieka, w drugiej części zdradza swoją prawdziwą naturę. W *Bashō* kobieta, która słuchała sutr, w drugiej części pojawia się jako duch drzewa, bananowca, sama o sobie mówi, że jest „duchem istoty niemającej uczuć” (jap. *hijō no sei* 非情の精), i wyjaśnia, że nawet niemające uczuć trawy i drzewa są tym samym, co prawda absolutna, wykraczająca poza formy i rozróżnienia (jap. *musō shinnyo no tai* 無相真如の体) (*Yōkyoku shū* 1963: 43).

Zanim przejdę do wyjaśnienia, skąd pochodzą fraza o trawach i drzewach oraz idea powszechnego oświecenia, chciałabym podać jeszcze jeden przykład jej wykorzystania w literaturze: fraza ta pojawia się bowiem w pewnej opowieści z początku XVII wieku, zatytułowanej *Neko no sōshi* (*Zeszyt o kotach*, 猫のさうし)⁶. Oto w roku 1602 w Kioto zostaje wydane zarządzenie, by przestano trzymać koty na smyczach; korzystając ze swobody koty natychmiast zaczynają łapać mnóstwo

⁵ Jap. *shōmonshū*. *Shōmon*, sanskr. *śrāvaka*, oznacza uczniów, którzy słuchali głosu [nauk] Buddy, a więc poznawali nauki bezpośrednio od niego, później termin ten używany był w stosunku do mnichów buddyjskich; *shū* – gromada, grupa.

⁶ *Neko no sōshi* należy do gatunku *otogizōshi*, czyli „opowieści dla rozrywki”. W szerszym znaczeniu, były to krótkie opowieści prozą, które powstawały głównie w okresie Muromachi (1333–1560); ich bohaterami bywają zarówno ludzie, jak i zwierzęta. W węższym znaczeniu, jako *Otogizōshi* znany jest zbiór wydany w roku 1725 przez wydawcę z Osaki, Shibukawę Seiemona; zbiór zawierał 23 opowieści, w tym *Zeszyt o kotach* (autor nieznan).

mysz. Wkrótce potem pewien świątobliwy mnich buddyjski ma sen: otóż staje przed nim mysz, mysi mnich buddyjski, i przemawiając, niezwykle grzecznie prosi, by mnich-człowiek zechciał obdarzyć go swoimi naukami. Mnich-człowiek nie może się nadziwić, jak to możliwe, że mysz przemawia tak pięknie, ale zaraz mówi:

Ponieważ powiedziane jest, iż trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągną stan buddy, to wydaje się, iż także i nieposiadające uczuć trawy i drzewa także staną się buddami - a cóż dopiero stworzenia obdarzone życiem. Kto wzbudzi choć jedną myśl o Buddzie Amidzie, ten zmaże niezliczone winy, serce to właśnie Budda Amida, czysta kraina znajduje się w twoim sercu, nie jest nigdzie daleko stąd - tak właśnie brzmią nauki, dlatego też nawet wśród ptaków i zwierząt nie będzie ani jednego, które nie osiągnie stanu buddy dzięki tej jednej nauce. Tak więc opowiedz mi o swoich przewinach (Otogizōshi 1958: 297).

Wtedy mysi mnich opowiada o tym, jak straszne stało się życie myszy w Kioto odkąd koty zostały spuszczone ze smyczy, i prosi o pomoc. Następnej nocy mnichowi śni się z kolei kot, który przedstawia swoje racje i mówi między innymi o tym, że koty są potomkami tygrysów z Indii i miauczą w języku sanskryckim, dlatego ludzie w Japonii ich nie rozumieją i trzymają na smyczach. W kolejnym śnie pojawia się mysz i oznajmia, że dłużej już nie mogą wytrzymać w Kioto, gdzie są zabijane przez koty, i dlatego odejdą stąd.

Fraza o trawach i drzewach została wykorzystana w tej popularnej opowieści, musiała więc być dość dobrze zrozumiała dla odbiorców: mogli słyszeć ją właśnie w trakcie kazań czy innych form objaśniania nauk buddyjskich, z jakimi stykali się na co dzień. W opowieści została wykorzystana do przedstawienia problemu myszy i kotów z buddyjskiego punktu widzenia: zakaz *sesshō*, czyli zabijania żywych istot, jest jednym z najważniejszych przykazań w buddyzmie, a skoro nawet trawy i drzewa osiągną oświecenie, to tak samo również myszy i koty, istoty ożywione. Z jednej strony, koty zabijają myszy i łamią zakaz zabijania, z drugiej strony, gdyby nie jadły myszy, które są ich pożywieniem, koty same by wyginęły. Spór kotów i myszy w tej opowieści nie znajduje

rozwiązania na gruncie filozofii buddyjskiej, gdyż po prostu słabszy ustępuje mocniejszemu i ucieka, myszy odchodzą z Kioto.

Tak jak zaznaczyłam na początku, fraza „trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągną oświecenie”, wykorzystana na przykład w wyżej opisanych utworach literackich, a także w kilku innych znanych dramatach teatru *nō*, została ukuta na gruncie szkoły *tendai*. W Japonii można spotkać się z tradycyjnym wyjaśnieniem, że słowa te pochodzą z *Sutry o stanie pośrednim*⁷. Prawdopodobnie pochodzi ono od Genshina (942–1017), japońskiego mnicha szkoły *tendai* i propagatora nauk o czystej ziemi, który wspomina o tym w swoich dwóch traktatach, m.in. w *Naukach o najgłębszym i najwyższym umyśle buddy w dziesięciu tysiącach dharm* (jap. *Manbō jinshin saichō busshin hōyō*). Wyjaśnienie to nawet dziś bywa podawane choćby w przypisach do wydań dramatów *nō*, tymczasem jest to błąd: w sutrze tej nigdzie nie padają ani takie, ani podobne słowa.

Oprócz frazy „trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągną oświecenie”, wyrażonej ośmioma znakami, można spotkać się też z krótszym określeniem: *hijō jōbutsu* 非情成仏, czterema znakami, które znaczą: „osiągnięcie stanu buddy przez (byty) niemające uczuć”. W tym określeniu trawy i drzewa, kraje i ziemie są zastąpione słowem *hijō*: *hi* 非 wyraża przeczenie, a *jō* 情 – uczucia, są to więc byty niemające uczuć. Termin *hijō* jest definiowany w buddyzmie jako opisujący to, co nie ma ducha, byty ze świata natury, które nie mają ducha (Nakamura 1987: 1124). Przeciwnością *hijō* są *ujō* 有情 (gdzie *u* oznacza mieć, być), definiowane jako byty mające życie, istoty żywe, mające świadomość czy też uczucia, wszelkiego rodzaju byty ożywione, sanskryckie *sattva* (Nakamura 1987: 84). Słowo *ujō* było używane również w węższym sensie w znaczeniu: ludzie, istoty mające umysł.

W buddyzmie mówi się o możliwości osiągnięcia stanu buddy dla istot, które krążą w kolejnych wcieleniach po tak zwanych sześciu drogach (jap. *rokudō* 六道 [sansk. *ṣaḍgati*]). Są to: istoty odradzające się w piekle (jap. *jigoku* 地獄), jako głodne demony (jap. *gaki* 餓鬼), zwierzęta

⁷ Sanskr. *Antarābhavasūtra* (?), chiń. *Zhongyinjing*, jap. *Chūinkyō* 中陰經, T 385, 2 zwoje, w przekładzie *Buddhasmṛti* (?).

(jap. *chikushō* 畜生), asurowie (jap. *ashura* 阿修羅), ludzie (jap. *nin* 人) i bogowie (jap. *ten* 天). Inherentna możliwość osiągnięcia stanu buddy jest nazywana *busshō* 仏性, naturą buddy. Jako jeden z elementów, które przyczyniły się do wykształcenia przekonania o możliwości oświecenia bytów nieożywionych należy wskazać słowa z *Sutry nirwany*⁸, pojawiające się m.in. w zwojach 32 i 33: „wszystkie istoty mają naturę buddy” (jap. *issai shujō shitsuu busshō* 一切衆生悉有仏性; T 374, zwój 32, s. 554a07). Słowo *shujō* 衆生, istoty, odnosi się tutaj właśnie do wyżej wymienionych sześciu klas istot na sześciu drogach i odpowiada przytoczonemu wcześniej słowu *ujō* (有情 byty mające życie, uczucia). Jako byty będące ich przeciwieństwem, czyli *hijō* (非情, niemające uczuć), w *Sutrze nirwany* wymieniane są na przykład ściany i mury, dachówki i kamienie (jap. *shōheki gashaku*; T 374, zwój 37, s. 581a23).

Ujō, czyli istoty żywe, ponieważ są istotami czującymi, działają i podejmują decyzje, i w taki sposób stają się przedmiotem odrodzenia w kolejnych wcieleniach; z tego kręgu mogą się wyrwać przez osiągnięcie stanu buddy. *Hijō*, byty nieożywione, nie podejmują działań i dlatego też nie doznają kolejnych wcieleń, i tak też początkowo w buddyzmie o bytach tych w ogóle nie mówiono w kontekście możliwości lub niemożliwości osiągnięcia oświecenia i stanu buddy.

Idea *hijō jōbutsu*, czyli osiągnięcia stanu buddy przez byty nieożywione, była dyskutowana w Chinach w szczególności na gruncie szkoły tiantai, której nauki zostały przeniesione do Japonii i od IX wieku rozwijała się tam jako szkoła tendai. Jako pierwszy patriarcha tiantai zwykle podawany jest Nagardżuna, tymczasem osobą, która najbardziej przyczyniła się do ukształtowania nauk tej szkoły był jej czwarty patriarcha w Chinach, Zhiyi (538–597, jap. Chigi). Jego nauki zostały zawarte między innymi w dziesięciu zwojach *Mohe zhiguan* (jap. *Makashikan*), czyli *Wielkiego uspokojenia (zatrzymania) i wglądu*, spisane przez jego ucznia.

⁸ Sanskr. *Mahāparinirvāṇasūtra*, jap. *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經, T 374, 40 zwojów, w przekładzie Dharmakszemy (Dharmakṣema).

W Japonii ideę *hijō jōbutsu* rozwijał Annen (841?–915?), mnich szkoły tendai, autor krótkiego traktatu *Moje zapiski z komentarzami na temat osiągnięcia stanu buddy przez trawy i drzewa* (jap. *Shinjō sōmoku jōbutsu shiki*) (Sueki 2015: 186–256). To właśnie w tym tekście słowa *sōmoku kokudo shikkai jōbutsu*, w takiej postaci, występują po raz pierwszy. Pochodzenie Annena nie jest pewne, ale według przekazów miał być spokrewniony z Saichō, pierwszym patriarchą tendai w Japonii. Annen studiował zarówno nauki jawne (jap. *kengyō* 顯教), jak i tajne (jap. *mikkyō* 密教) szkoły shingon, a ponadto nauki o dyscyplinie i pismo siddham; znacznie przyczynił się do wykształcenia tzw. *taimitsu*, czyli nauk ezoterycznych, *mikkyō*, w obrębie szkoły tendai.

Znajomość doktryn różnych szkół buddyjskich Annen wykorzystuje w *Moich zapiskach*, aby przedstawić, w jaki sposób problem ten może być rozumiany na gruncie doktryny trzech różnych szkół buddyjskich: szkoły tendai, do której sam należał, następnie szkoły kegon i szkoły sanron. Te dwie ostatnie należały do tak zwanych sześciu szkół epoki Nara (jap. *Nara rokushū*; epoka Nara to lata 710–784). Szkoły te były nastawione na scholastykę oraz nabożeństwa i rytuały dla najwyższych warstw społeczeństwa. Bardzo ważną cechą buddyzmu tej epoki była też „ochrona kraju” (jap. *gokoku* 護国), której miały służyć nabożeństwa, dary i modły o bezpieczeństwo od chorób i nieszczęść, o uśmierzenie katastrof naturalnych czy chorób zakaźnych itp. Szkoła sanron odpowiada chińskiej szkole sanlun (co oznacza trzy traktaty, na których oparte są jej nauki) i wywodzi się z doktryny madhjamaki. Nauki szkoły kegon (chiń. huayen) oparte są na doktrynach zawartych w *Sutrze girlandy kwiatów*⁹.

Szkoły epoki Nara nie zdołały doprowadzić do rozpowszechnienia buddyzmu w Japonii, tymczasem na początku IX wieku pojawiły się dwie nowe szkoły: tendai i shingon. W przeciwieństwie do trochę skostniałej scholastyki sześciu szkół, prezentowały one nowe myśli i prężnie działały, a przy tym wywierały duże wrażenie swoimi praktykami i rytuałami. Tak więc Annen, posługując się w *Moich zapiskach* odniesieniami do tych

⁹ Sanskr. *Avatamsaka-sūtra*, chiń. 華嚴經 *Huayenjing*, jap. *Kegonkyō*, T 278 w 60 zwojach, w przekładzie Buddhahadry (w 421 r.), i T 279, w 80 zwojach, w przekładzie Śikszanandy (Śikṣānanda) (w 699 r.).

właśnie trzech różnych szkół, sprawdzał swoje idee na gruncie buddyzmu starego i nowego.

W każdej z kolejnych trzech części tekstu Annen przytacza, jak pisze, zadane przez kogoś kiedyś pytanie: czy byty nieożywione, takie jak trawy i drzewa, osiągną stan buddy czy też nie? Na to pytanie w częściach dotyczących rozumienia szkół tendai i kegon odpowiada najpierw krótko: tak, osiągną, po czym zadaje dalsze pytania i wyjaśnia to dokładniej. W części dotyczącej szkoły sanron odpowiada odnosząc się do traktatów tej szkoły i w trochę dłuższej wypowiedzi, niebezpośrednio, ostatecznie potwierdza, że tak, osiągną oświecenie.

Przyjrzyjmy się, jak wygląda argumentacja szkoły tendai. Tak, trawy i drzewa osiągną stan buddy. W takim razie, czy osiągną oświecenie w oparciu tylko o własnego ducha (jap. *jieshin* 自依心), czy też w oparciu o innych (jap. *taeshin* 他依心; w słowach tych *ji* i *ta* oznaczają kolejno siebie samego oraz innych, *e* oznacza oparcie, a *shin* – ducha, umysł)? Odpowiedź na to pytanie mówi, że powyższy podział: w oparciu o własnego ducha, czy w oparciu o innych, w rozumieniu szkoły tendai jest tak zwaną osobną nauką, *bekkyō* 別教, która uznaje podział na przedmiot i podmiot. Jest to wyraźne odniesienie do doktryny o pięciu okresach i ośmiu naukach (jap. *goji hakkyō* 五時八教).

Wyliczenie to stanowi krytyczną klasyfikację nauk buddyjskich, opracowaną przez szkołę tendai (Takakusu 1991: 131–134). Pięć okresów (*goji*) ustawia w kolejności chronologicznej nauki Buddy Siakjamuniego, poczynając od tych zawartych w *Sutrze girlandy kwiatów*, będących objaśnieniem treści jego oświecenia, do nauk zawartych w *Sutrze lotosu* i *Sutrze nirwany*. Z kolei *hakkyō*, osiem nauk, zawiera podział na dwie grupy po cztery punkty. Jedna grupa to podział ze względu na sposób i formę nauczania: nauka nagła (jap. *tongyō* 頓教), nauka stopniowa (jap. *zenkyō* 漸教), nauka mistyczna (jap. *himitsukyō* 秘密教) i nieokreślona (jap. *fujōkyō* 不定教). Druga grupa zawiera podział ze względu na treść nauk: nauki zawarte w pitakach (jap. *sanzōkyō* 三藏教, czyli nauki w trzech skarbach), co odpowiada naukom hinajany, nauka wspólna wszystkim (jap. *tsūkyō* 通教), co odpowiada podstawowym naukom mahajany, nauka

osobna (jap. *bekkyō* 別教) – to jest nauka o drodze środkowej, a czwarta to nauka najwyższa (jap. *engyō* 円教, nauka okrągła lub pełna), doskonała.

Elementy określone jako należące do nauki osobnej, czyli trzeciej z kolei, nie są pełną, najwyższą doktryną. Wspomniane wyżej rozróżnienie między osiągnięciem oświecenia w oparciu o własnego ducha a osiągnięciem oświecenia w oparciu o innych jest tymczasowe i niedoskonałe. Według tej najwyższej, doskonałej nauki, *engyō*, trawy i drzewa są umysłem buddy, nie ma podziału na przedmiot i podmiot. Skoro nie ma podziału, nic nie istnieje osobno od umysłu, nie ma podziału na ducha i materię, i z tego właśnie względu opisywane przez niższe nauki jako materia trawy i drzewa również mogą osiągnąć oświecenie.

Sięgnijmy tutaj jeszcze do nauk szkoły tiantai sformułowanych w Chinach, z których później w Japonii została wyprowadzona myśl o trawach i drzewach. W *Mohe zhiguan* Zhiyi rozwinięta jest doktryna określana w skrócie jako „jedna myśl, trzy tysiące” (jap. *ichinen sanzen* 一念三千). Wszystkie zjawiska (byty, istoty, stworzenia) mają naturę buddy (jap. *busshō*), a jedna myśl (jap. *ichinen*) wystarczy, by tę naturę sobie uświadomić i osiągnąć stan buddy. Skoro trawy i drzewa też należą do wszelkich zjawisk świata, naturalnie są istotami, które mają naturę buddy. Na tej podstawie mogło powstać dalsze rozwinięcie tej myśli – skoro mają naturę buddy, mogą osiągnąć oświecenie.

Powróćmy teraz do *Moich zapisków* Annena. W części dotyczącej rozumienia idei *hijō jōbutsu* przez szkołę tendai dalej zadawane są pytania i udzielane są odpowiedzi z punktu widzenia tej szkoły. Pytania mają podważać stwierdzenie, że trawy i drzewa mają naturę buddy, przez dowodzenie, że nie mają umysłu, ducha (jap. *shin* 心). Aby to udowodnić, przytaczane są argumenty empiryczne: kiedy łamie się gałąź, nie widać, żeby drzewo cierpiało, oraz scholastyczne, odwołania do sutr: mianowicie w *Sutrze nirwany* jest powiedziane, że te, które nie mają natury buddy (jap. *hibusshō* 非仏性) to niemające uczuć ściany i mury, dachówki i kamienie. Odpowiedź na tę wątpliwość również odwołuje się do podziału nauk: takie widzenie świata, jak przedstawione powyżej, to widzenie prostego człowieka (jap. *bonpu* 凡夫), a nauki *Sutry nirwany* należą do *bekkyō*, nauki osobnej, a więc tej trzeciej, niedoskonałej. Tymczasem z punktu widzenia

nauki doskonałej, *engyō*, nie ma podziału na mające naturę buddy i jej niemające.

Kolejna wątpliwość dotyczy tego, czy skoro mówi się o możliwości oświecenia traw i drzew, to czy dotyczą ich następujące trzy aspekty oświecenia: samemu doznać oświecenia, pomóc innym w osiągnięciu oświecenia, osiągnąć pełne oświecenie? Oraz, skoro osiągają stan buddy, to czy na ich ciałach występują trzydzieści dwie cechy buddy (jap. *sanjūnisō* 三十二相)? Odpowiedź brzmi po prostu: nie jest tak, zaraz więc następuje pytanie: skoro tak, to w jaki sposób osiągają stan buddy? Osiągają stan buddy w takim stanie jak są, w takiej postaci jak są, gdyż w rzeczywistości nie ma żadnych podziałów, tak jak fale nie są czymś oddzielnym od wody, tak też i trawy i drzewa nie są czymś oddzielnym od umysłu buddy. Skoro tak, brzmi następne pytanie, czy w takim razie traw i drzew dotyczy nauka o trzech ciałach buddy (sansk. *trikāya*, jap. *sanshin* 三身)¹⁰: ciele dharmy (sansk. *dharmakāya*, jap. *hosshin* 法身), ciele błogostanu (sansk. *sambhoga-kāya*, jap. *hōjin* 報身, ciało będące odpłatą, czyli wcielenie buddy, jakie zyskuje bodhisattwa w wyniku swojej praktyki i ślubów) i ciele stworzonym (sansk. *nirmāṇa-kāya*, jap. *ōjin* 応身, ciało będące odpowiedzią, manifestacja Buddy w świecie)? Odpowiedź Annena mówi, że skoro mają naturę buddy, naturalnie mają nie tylko ciało stworzone, *ōjin*, ale też i pozostałe. Czemuż nie miałyby ich mieć tylko dlatego, że nie mają uczuć? A jeśli rozwinąć dalej tę myśl, skoro trawy i drzewa mają trzy ciała buddy, to znaczy, że tak jak wszystkie inne istoty osiągają oświecenie i prowadzą innych do oświecenia.

Pytania zadawane w częściach dotyczących kolejnych szkół nie są takie same, lecz są wyprowadzane z odpowiedzi. W części dotyczącej szkoły kegon powiedziane jest, że możliwe są dwa sposoby objaśnienia *hijō jōbutsu* zgodnie z rozumieniem tej szkoły. Po pierwsze, prawdziwa natura wszystkich istot (jap. *honshō* 本性) płynie, bez przeszkód, przenika je wszystkie (jap. *hosshō yūzū mon* – nauka o przenikaniu się prawdziwej natury). Skoro jest wspólna i przenika wszystkie istoty, musi to dotyczyć także tych nieożywionych, niemających uczuć, a skoro tak, to

¹⁰ Mejor 2001: 156.

i te nieożywione, podobnie jak wszystkie inne istoty, osiągną stan buddy. Po drugie, nauka o wzajemnym powstawaniu zależnym (jap. *engi sōyu mon*): skoro istoty mające uczucia, *ujō*, osiągną stan buddy pozostając w stanie powstawania zależnego i oddziałując na siebie nawzajem, to też i *hijō*, niemające uczuć, tak samo osiągną stan buddy. Dalej podane jest wyjaśnienie, że na poziomie stanu buddy rozróżnienie między przedmiotem a podmiotem zanika.

Z kolei z punktu widzenia szkoły sanron, na pytanie, czy trawy i drzewa osiągną oświecenie Annen odpowiada, że tak jak jest objaśniane w traktatach, materia i umysł nie mają dwóch osobnych natur, natura mądrości jest właśnie materią, natura materii jest właśnie mądrością, dlatego też buddowie mają ciała materialne, które nie są dla nich obciążeniem czy utrudnieniem w praktyce i nauczaniu. Skoro jest materia, powstają formy i barwy, i tak samo ze świata dharmy powstają różne formy nauczania. Dlatego też *Sutra nirwany* mówi, że w nietrwałej materii osiąga się materię wieczną, poprzez funkcjonowanie pięciu skandh (sansk. *skandha*, jap. *un* 蘊, agregaty lub zespoły, tymczasowo złączone i tak tworzące potok osobowości), czy raczej czterech z nich: uczuć, postrzeżeń, dyspozycji i świadomości¹¹, osiąga się najwyższą mądrość.

W taki sposób Annen dyskutuje możliwość osiągnięcia oświecenia przez byty nieożywione udzielając odpowiedzi przy wykorzystaniu nauk poszczególnych szkół reprezentujących stary i nowy buddyzm japoński w jego czasach. W pierwszym pytaniu o możliwość oświecenia umyślnie powiedziane jest, że ktoś kiedyś, w dawnych czasach (jap. *kojin* – ‘człowiek z dawnych lat’) zapytał o to, gdyż w dalszych częściach tekstu Annen najpierw odnosi się do poglądów innych wcześniejszych mistrzów szkoły tendai, po czym przechodzi do dyskusji toczonej wokół tego problemu w czasach sobie współczesnych. Przytacza stawiane współcześnie pytania, takie jak: skoro trawy i drzewa mają naturę buddy, czy w związku z tym wzbudzają w sobie pragnienie osiągnięcia stanu

¹¹ Pięć skandh tworzą: forma czy też zespół materii (sansk. *rūpa-skandha*, jap. *shikiun*) oraz wyżej wymienione elementy niematerialne: uczucia (sansk. *vedanā*, jap. *ju*), postrzeżenia (sansk. *saṃjñā*, jap. *sō*), dyspozycje (sansk. *saṃskāra*, jap. *gyō*) i świadomość (sansk. *vijñāna*, jap. *shiki*). (Mejor 2001: 82–84).

buddy (jap. *hosshin* 発心, wzbudzenie w sobie ducha, rozumianego jako pragnienie podążania drogą buddów), czy praktykują i następnie osiągają stan buddy? Odpowiedź brzmi po prostu: nie, a na prośbę, by odpowiedzieć dokładniej, pada dalsza odpowiedź, że nie dotyczy – to zagadnienie nie dotyczy traw i drzew. Annen podaje odpowiedzi, jakich udzielali dyskutanci w jego czasach, i dalsze pytania, wynikające z tych odpowiedzi, i w ten sposób gruntownie i z różnych stron naświetla problem oświecenia bytów nieożywionych.

Problem ten był również później w Japonii dyskutowany i poddawany interpretacji na gruncie zarówno szkoły tendai, jak i innych szkół. W XIII wieku, czyli ponad trzysta lat po Annenie, problem ten podejmuje Dōgen (1200–1253), twórca szkoły sōtō zen w Japonii, w swoim traktacie *Oko i skarbiec prawdziwego prawa* (jap. *Shōbō genzō*, 1231–1253). Z tych samych czasów pochodzi też tekst mnicha ze szkoły tendai zatytułowany *Zapis trzydziestu czterech punktów* (jap. *Sanjūshi kajisho*, ok. 1250), w którym powiedziane jest, że w szkole tendai, ze względu na oparcie w przekonaniu o niedwoistości, nie ma wątpliwości co do tego, że trawy i drzewa osiągną stan buddy (Watanabe 2000: 4), co pokazuje, że pogląd ten był już tam solidnie ugruntowany.

W powyższym artykule postarałam się przede wszystkim wyjaśnić pochodzenie powszechnie znanej w Japonii frazy *sōmoku kokudo shikkai jōbutsu* oraz nakreślić okoliczności kształtowania się idei oświecenia bytów nieożywionych. Dalszy rozwój tej idei, w szczególności na gruncie szkół zen i tendai, oraz jej związki z japońskim podejściem do natury, chciałabym uczynić przedmiotem dalszych badań i publikacji. Na zakończenie chciałabym przytoczyć wiersz w formie *tanka* (krótka pieśń, 31 sylab, podstawowy gatunek japońskiej poezji klasycznej) jako jeszcze jeden przykład i potwierdzenie znajomości tej idei w XIII wieku (Watanabe 2000: 5):

tanomoshi na shihō no kusaku ni hana saku mo tsui ni hotoke no mi to wa naru beshi

„Jakże to krzepiące:
trawa i drzewa, kwiaty
z czterech stron świata,

A. Zalewska, „Trawy i drzewa, kraje i ziemię, wszystkie osiągną oświecenie”

one też kiedyś wreszcie
zdobędą ciało buddy.”

Bibliografia

- Mejor, Marek, 2001. *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Prószyński, Warszawa.
- Nakamura, Hajime, 1987. *Bukkyō daijiten (Słownik terminów buddyjskich)*. Tōkyō Shoseki, Tōkyō.
- Otogizōshi (*Opowieści dla rozrywki*), 1958. Red. Ichiko Teiji, Nihon Koten Bungaku Taikei 38. Iwanami Shōten, Tōkyō.
- Sueki, Fumihiko, 2015. *Sōmoku jōbutsu no shisō. Annen to Nihonjin no shizenkan (Idea osiągnięcia oświecenia przez trawy i drzewa. Annen a poglądy na naturę w Japonii)*. Sanga, Tōkyō.
- Takakusu, Junjirō, 1991. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Bukkyō Dendō Kyōkai, Tōkyō.
- Tamura, Yoshirō; Fujii, Kyōkō, 1995. *Hokkekyō (Sutra lotosu)*. Daizō Shuppansha, Tōkyō.
- Watanabe, Kishō, 2000. „Sōmoku jōbutsu ron no keisei to igi” (*Tworzenie się i znaczenie doktryny o oświeceniu traw i drzew*), *Ronshū* 27, s. 1–19.
- Yōkyoku shū (*Zbiór dramatów nō*), 1963. Red. Yokomichi Mario, Omote Akira, Nihon Koten Bungaku Taikei 41. Iwanami Shoten, Tōkyō.

Summary

‘Plants and trees, lands and soil – all will attain Buddhahood’. On the Beginnings of the Idea of Universal Enlightenment in Japan

The article reflects on the phrase ‘plants and trees, lands and soil – all will attain Buddhahood’ (Jap. *sōmoku kokudo shikkai jōbutsu*) which became very popular in Japanese Buddhism (Tendai school) and Japanese literature (e.g. in *Nō* dramas). The implied idea expresses the belief in universal enlightenment that all beings, both sentient and insentient, animated and inanimate, will attain Buddhahood (enlightenment). The phrase was often cited in sermons as if it were a passage from the

Buddhist sutra. The author traces the beginnings of the presence in Japan of the Buddhist idea of universal enlightenment and analyses the meaning of the phrase. She looks for the explanations which are found in the early and medieval works of Japanese Buddhist monks (Annen, Genshin, Dōgen). The farther development of the idea, in particular with reference to the Zen and Tendai schools, as well as the question of Japanese approach to nature, will be subject of future research.

Sprawozdania

Sesja naukowa z cyklu „Studia nad buddyzmem”, 11 marca 2016 r., Uniwersytet Warszawski

W dniu 11 marca 2016 r. odbyła się w Uniwersytecie Warszawskim (sala 214, Stara Biblioteka UW) kolejna sesja naukowa z cyklu „Studia nad buddyzmem”, zorganizowana przez Pracownię Studiów nad Buddyzmem Wydziału Orientalistycznego UW z udziałem studentów z Koła Naukowego OKOŁO (Katedra Studiów Porównawczych Cywilizacji UJ).

W programie sesji znalazły się następujące referaty:

1. prof. dr hab. Marek Mejor (UW) – „Pracownia Studiów nad Buddyzmem [zał. 2008]: stan badań, perspektywy rozwoju”;¹
2. dr Katarzyna Marciniak (UW) – „Studia nad *Mahāvastu*, sanskryckim tekstem szkoły mahasanghików-lokottarawadinów”;²
3. mgr Stanisław J. Kania (UW) – „Myśl filozoficzna szkoły madhjamików (Nāgārjuna, Śāntarakṣita, Kamalaśīla)”;³
4. dr hab. Joanna Grela (UJ) – „Projekt "Common Buddhist Text": kompilacja reprezentatywnych tekstów kanonicznych głównych buddyjskich tradycji”;⁴
5. dr Agata Bareja-Starzyńska (UW) – „Badania nad buddyzmem w Sekcji Ludów Azji Środkowej Wydziału Orientalistycznego UW”;⁵

¹ Zob. M. Mejor, „Uwagi o historii i perspektywach rozwoju studiów nad buddyzmem”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* MCCLXXI. *Buddyzm* (pod red. Jana Drabiny), *Studia Religioznawcza* z. 37, 2004: 9-32.

² Zob. K. Marciniak, *Studia nad Mahāvastu, sanskryckim tekstem buddyjskiej szkoły mahasanghików-lokottarawadinów*. Warsaw: Research Centre of Buddhist Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, 2014.

³ Zob. S.J. Kania, *Metoda dialektyczna Nagardżuny na podstawie traktatu pt. 'Odwroćcie zarzutów' (Vigraha-vyāvartanī)*. Warsaw: Research Centre of Buddhist Studies, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, 2015.

⁴ Zob. J. Grela, „The Absence of the Holy Book in Buddhism and the Common Buddhist Text Project”, *Journal of Comparative Scripture*, Beijing, No 1, 2013, s. 139-165.

6. dr Thupten Kunga Chashab (UW) – “Catalogue of the Tibetan Texts in Pander Collection [from the Jagiellonian Library], Part A (Complete) and Part B (Partial).”⁶

⁵ Zob. A. Bareja-Starzyńska, „Badacze dziedzictwa Mongolii -- Józef Kowalewski i Władysław Kotwicz”, w: *Orientalistyka. Rozważania o nauce*. Red. nauk. Sylwia Surdykowska. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015: 17-29.

⁶ Zob. Thupten Kunga Chashab and Filip Majkowski, *Catalogue of the Tibetan Texts in the Pander Collection: Part A (Complete) and Part B (Partial), Held by the Jagiellonian Library, Cracow*. Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw, Warsaw 2015.

**Sesja naukowa „’Ięzyki ludów ... starożytności pomnikami’ –
Walenty Skorochód Majewski (1764-1835) i dwa wieki sanskrytu
w Polsce”,
16 grudnia 2016 r., Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie**

Z inicjatywy Studenckiego Koła Naukowego Indologii „Rasamandala”, działającego przy Katedrze Azji Południowej (Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego), we współpracy z Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, została zorganizowana sesja naukowa, odbywająca się pod patronatem Katedry Azji Południowej, Pracowni Studiów nad Buddyzmem WO UW oraz Zespołu projektu ‘Indika’. Sesja pt. „’Ięzyki ludów ... starożytności pomnikami’ – Walenty Skorochód Majewski (1764-1835) i dwa wieki sanskrytu w Polsce” odbyła się 16 grudnia 2016 w Sali konferencyjnej Muzeum Azji i Pacyfiku. Sesja poświęcona była postaci i dziełom Walentego Skorochoda Majewskiego (1764-3.07.1835)¹, archiwisty koronnego, członka Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, zapalonego badacza dawnych dziejów Słowian i ich „pobratymców”.

W. Skorochód Majewski zainteresował się sanskrytem i na podstawie dostępnych mu książek, głównie zaś na podstawie gramatyki sanskrytu wydanej w Serampore w Indiach w 1806 r., opracował pierwociny gramatyki sanskryckiej w książce, którą opublikował w Warszawie w 1816 roku pt. *O Sławianach i ich pobratymcach, (...) rozprawy o języku samskrytskim, tudzież o literaturze Indyan w tymże języku, z przydatkiem wyciągu gramatyki tegoż języka*. Książka ta jest zbiorem rozpraw, które Majewski przedstawiał na posiedzeniach Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Autor własnym sumptem sporządził zestaw czcionek alfabetu dewanagari. Posłowie autora datowane jest na 16 grudnia 1816 roku. Data 1816 wyznacza przeto symbolicznie początek studiów nad sanskrytem w Polsce, a przy tym

¹ Zob. na stronie www.indika.pl obszerne hasło poświęcone Majewskiemu. Ponadto zob. hasło w: *Polski Słownik Biograficzny*, PAN, tom XIX, 1974: 195-197; *IBL PAN. Bibliografia literatury polskiej Nowy Korbut 5, Oświecenie*. Opr. Elżbieta Aleksandrowska z zespołem. Hasła osobowe I-O. PIW, Warszawa 1967: 294-296.

zbiega się również z dwusetną rocznicą powstania Uniwersytetu Warszawskiego (1816-2016).²

Kolejna praca Majewskiego, w której obficie korzystał z istniejących gramatyk sanskrytu, co skrupulatnie odnotował w długim tytule, stanowi faktycznie pierwszą w Polsce próbę przedstawienia zarysu gramatyki sanskrytu. Książka nosi tytuł *Gramatyka mowy starożytnych Skuthów, czyli skalnych górali, Indoskythów, Indyków, Budhynów Herodota, samskrytem, czyli dokładną mową zwanej. Z oryginału samskryckiego, przekładu Colebrocke, Carey, Wilkins, Yates, Forster i innych, a szczególnie podług poprawniejszego wydania pana Bopp w Berlinie już ukończonego, do dialektu polskiego i innych sławiańskich zastosowana i ulepszona...* Wydanie pierwsze ukazało się w Warszawie w 1828 r., zaś wydanie następne (ze zmienionym tytułem) tamże w 1833 r.

Z większych prac Majewskiego dotyczących sanskrytu i literatury sanskryckiej należy odnotować próbę „edycji” tekstu *Brahma-vaivarta-purāṇa*, wydaną w Warszawie w 1830 r. pod niezmiernie długim tytułem – *Brahma Waiwarta-Puranam. Osnowa z rękopismu Biblioteki Królewsko-Berlińskiej przepisana, z przydatkiem przekładu łacińskiego przez Adolfa Fryderyka Stenzlera Pomorzanina... w r. 1829 ogłoszona, a przez... na polskie brzmienie wyrazów samskrytu przepisana i do znaczenia w języku narodowym zbliżona, w zamiarze porównania trzech tak odległych języków i ułatwienia nauki czytania, pisania i obeznania się ze brzmieniem tej tak starożytnej mowy, za niewymawialną w obcych językach uważanej, szanownym spółziomkom i innym Słowianom poświęca.*

PROGRAM SESJI:

11.00-11.30 Uroczyste otwarcie:

dr Joanna Wasilewska, dyrektor Muzeum Azji i Pacyfiku
prof. Piotr Taracha, dziekan Wydziału Orientalistycznego UW
prof. Danuta Stasik, kierownik Katedry Azji Południowej UW
prof. Marek Mejor, kierownik Pracowni Studiów nad Buddyzmem
UW

11.30-11.45 Wystąpienie inauguracyjne – prof. M. Krzysztof Byrski (UW)

I sesja:

² Por. M. Mejor, „Stanisław Schayer i początki orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim (1932–1939). W osiemdziesięciolecie powstania Instytutu Orientalistycznego (1932–2012)”, w: *Orientalistyka. Rozważania o nauce*. Red. nauk. Sylwia Surdykowska. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015: 30–45.

A. Zalewska, „Trawy i drzewa, kraje i ziemie, wszystkie osiągną oświecenie”

- 12.00-12.45 prof. Marek Mejer (UW):
„Dzieła sanskrytologiczne Walentego Skorochoła Majewskiego na tle epoki”;
- 12.45-13.15 prof. Cezary Galewicz (UJ)*:
„Walentego Skorochoła słowiański Orientalizm i Gramatyka mowy starożytnych Skuthów”;
- 13.15-13.45 prof. Wanda Decyk-Zięba, dr Monika Kresa, dr Izabela Stępor (UW):
„Badania językoznawcze w Polsce do początku XIX w.”

II sesja:

- 14.15-14.45 dr Monika Nowakowska (UW):
„‘Składy piśmiennych pomników’ W. Skorochoła Majewskiego”;
- 14.45-15.15 dr Małgorzata Wielińska-Soltwedel (Monachium):
„Indologia bez Majewskiego?”;
- 15.15-15.45 dr Maciej St. Zięba (KUL):
„Początki badań indologicznych w Lublinie i ich związki z innymi ośrodkami. Jan I.N. Baudouin de Courtenay, Maurycy Straszewski, Franciszek Tokarz i in.”

* Prelegent nie mógł przyjechać na sesję, odczyt nie odbył się.

**Sesja naukowa z cyklu „Studia nad buddyzmem III”,
27 października 2017 r., Uniwersytet Warszawski**

W dniu 27 października 2017 r. odbyła się w Uniwersytecie Warszawskim (sala im. Brudzińskiego, Pałac Kazimierzowski) kolejna sesja naukowa z cyklu „Studia nad buddyzmem III”, zorganizowana przez Pracownię Studiów nad Buddyzmem UW z udziałem studentów z Koła Naukowego OKOŁO (Katedra Studiów Porównawczych Cywilizacji UJ). W ramach sesji odbyły się cztery wykłady:

Wykład 1:

Wprowadzenie do buddyjskiej medytacji na podstawie kanonicznej sutry „Wielki wykład o aktach skupienia” (*Mahāsatipatṭhāna-suttanta*, DN XXII) – prof. Marek Mejer (UW).

Wykład 2:

Czy, jak i co poznajemy, jeśli wszystko jest puste? Szkoła *madhjamaki* (*madhyamaka*) „przeciwko” epistemologii – mgr Stanisław J. Kania (UW).

Wykład 3:

Pre-inkarnacje buddyjskie i ich znaczenie na przykładzie mistrzów mongolskich z XVII/XVIII w. – dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (UW).¹

Wykład 4:

‘Wiedza – poznanie – wszechwiedza’: droga bodhisattwy w tradycji monastycznej klasztoru Nalanda Mahawihara – prof. Marek Mejer (UW).

¹ Zob. A. Bareja-Starzyńska, *The Biography of the First Khalkha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei* : studies, annotated translation, transliteration and facsimile. Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2015.

Noty o autorach

WILLEM BOLLEE, prof. dr hab., prof. em. Südasien-Institut Uniwersytetu w Heidelbergu; indolog, wybitny znawca dżinizmu i prakrytów, autor licznych publikacji naukowych; uhonorowany prestiżowymi nagrodami: Acarya Hemacandra Suri Award 2004, Prakrit Jnanabharati International Award 2005.

STANISŁAW JAN KANIA, mgr indologii, doktorant w Pracowni Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski. Specjalność: filozofia buddyjska (na podstawie tekstów sanskryckich i tybetańskich).

MAREK ŁYCZKA, mgr, absolwent filozofii (UJ) i teologii (UPJPII), doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej IFiS UP w Krakowie. Zajmuje się analitycznymi koncepcjami świadomości oraz logiką indyjską.

KATARZYNA MARCINIAK, dr indologii; stypendystka Bukkyo Dendo Kyokai (2016-2018) i Japan Foundation for the Promotion of Science (od 2018) w International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokio.

MAREK MEJOR, prof. zw. dr hab., kierownik Pracowni Studiów nad Buddyzmem, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski; specjalność: filologia buddyjska, sanskrytologia, historia indologii.

MAŁGORZATA RUCHEL, dr, absolwentka filozofii (UJ) i filologii indyjskiej (UJ), adiunkt w Zakładzie Filozofii Kultury IF UJ. Zajmuje się klasyczną filozofią indyjską oraz sanskrytem.

PRZEMYSŁAW SZCZUREK, dr habil., indolog, kierownik Zakładu Filologii Indyjskiej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski. Specjalność: filologia indyjska, literatura sanskrycka, kultura Indii.

ANNA ZALEWSKA, dr, japonistka, adiunkt w Zakładzie Japonistyki. Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski. Specjalność: japońska literatura klasyczna i buddyjska, poezja klasyczna (*waka*), kultura tradycyjna Japonii (droga herbaty, kaligrafia).