

# **STUDIA INDOLOGICZNE**

**tom 12/13 (2005/06)**

**INSTYTUT ORIENTALISTYCZNY  
UNIwersytet warszawski  
warszawa 2005–2006**

KOMITET REDAKCYJNY

Marek Mejer (redaktor naczelny)  
Piotr Balcerowicz (z-ca redaktora naczelnego)  
Anna Trynkowska  
Monika Nowakowska

UWAGA: Informacje dla autorów, zawierające zasady edytorskie stosowane w *Studiach Indologicznych*, znajdują się na końcu numeru na stronach 145–148.

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ADRES REDAKCJI

Instytut Orientalistyczny  
Uniwersytet Warszawski  
Krakowskie Przedmieście 26/28  
00–927 Warszawa

skład komputerowy, czcionki: Piotr Balcerowicz  
© projekt okładki: Piotr Balcerowicz

Druk i oprawa:  
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego  
Zam. /2006

ISSN 1232–4663

## SPIS TREŚCI

PIOTR BALCEROWICZ:	
Diñnāga, Dharmakīrti i Akalaṅka. Epistemologia buddyjska a modele kryteriów poznawczych w dźinizmie . . . . .	5
EWA DĘBICKA:	
Zarys tantrycznej koncepcji mowy ( <i>vāc</i> ) . . . . .	40
ANNA NITECKA:	
Doświadczenie estetyczne w tantrycznych tekstach Abhinawagupty . . . . .	64
MAŁGORZATA SULICH:	
Konstrukcje endocentryczne w <i>Asztadhjaji (Aṣṭādhyāyī)</i> Paniniego (Pāṇini) . . . . .	75
PRZEMYSŁAW SZCZUREK:	
Jedność w różnorodności. Uwagi o warstwach tekstowych <i>Bhagawadgīty</i> . . . . .	94
ANNA TRYNKOWSKA:	
Opowieść o Ramie w mahakawji Maghy <i>Śiśupāla-vadha</i> (część druga) . . . . .	127
• SPRAWOZDANIA . . . . .	132–144
MONIKA NOWAKOWSKA:	
Letnia szkoła mówionego sanskrytu . . . . .	132
PIOTR BALCEROWICZ:	
Czwarta Międzynarodowa Konferencja nt. Dharmakirtiego . . . . .	133
ANNA TRYNKOWSKA:	
Międzynarodowe Seminarium „Love and Nature in Kāvya Literature” . . . . .	135
PIOTR BALCEROWICZ:	
Międzynarodowe Seminarium „Logika i wiara w filozofii indyjskiej” . . . . .	136
ANNA TRYNKOWSKA:	
Międzynarodowe Seminarium „Pandanus ‘06. Nature in Indian Literatures, Art and Religion” . . . . .	137
MONIKA NOWAKOWSKA:	
XIII Światowa Konferencja Sanskrytologiczna . . . . .	139
MONIKA NOWAKOWSKA:	
Konferencja indologiczna nt. współpracy regionalnej w Europie Środkowej i Wschodniej . . . . .	140
PIOTR BALCEROWICZ:	
Europejski Kongres Religioznawczy . . . . .	143
• DLA AUTORÓW	
Zasady edycji stosowane w <i>Studiach Indologicznych</i> . . . . .	145–148



**Diñnāga, Dharmakīrti i Akalaṅka.  
Epistemologia buddyjska  
a modele kryteriów poznawczych w dżinizmie\***

PIOTR BALCEROWICZ

W niniejszym artykule omawiam zależności, jakie zachodziły między epistemologią buddyjską, wykształconą przede wszystkim przez czołowych jej przedstawicieli: Dignagę (Diñnāga, 480–540 r.)<sup>1</sup> i Dharmakirtiego (Dharmakīrti, 600–660), a dżinijskimi filozofami z odłamu digambarów: Akalaṅką Bhaṭṭą (Akalaṅka Bhaṭṭa, ok. 720–780)<sup>2</sup> i Prabhacandrą Surim (Prabhācandra-sūri; ok. XI w.)<sup>3</sup>. Zamiarem moim jest pokazanie, w jaki sposób tradycja dżinijska – a w szczególności Akalaṅka Bhaṭṭa, doskonały znawca poglądów swoich przeciwników intelektualnych – przejmowała ze szkoły buddyjskiej pewne idee, aby je następnie twórczo przekształcić i rozwinąć. Jednocześnie niniejszy artykuł prezentuje zarys rozwoju koncepcji dżinijskiej teorii poznania, a w szczególności klasyfikacji kryteriów poznawczych (*pramāṇa*).

### 1. Problem interpretacyjny

W *Trzech bardzo łatwych [rozdziałach na temat filozofii] (Laghīyas-traya, LT)*, niewielkich rozmiarów, acz niezwykle ważnym dziele epistemologicznym Akalaṅki,

---

\* Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego realizowanego przeze mnie na Uniwersytecie w Hamburgu (Asien-Afrika-Institut; Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets), a dotowanego przez fundację Alexander von Humboldt-Stiftung. Rozszerzona wersja tego artykułu ukazała się w języku angielskim jako BALCEROWICZ (2005). Zarys problematyki został przedstawiony w referacie pt. „Dignaga i Dharmakirti a modele kryteriów poznawczych w dżinizmie”, wygłoszonym podczas konferencji „Indie w Warszawie”, która odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim w dniach 22–23.04.2004.

<sup>1</sup> Por. klasyczną pracę na temat Dignagi: FRAUWALLNER (1959). Teorii poznania, w szczególności percepcji, w filozofii Dignagi poświęcona jest monografia: HATTORI (1968).

<sup>2</sup> Na temat Akalaṅki por. BALCEROWICZ (2003a: 244–246).

<sup>3</sup> Na temat Prabhacandry por. BALCEROWICZ (2003a: 256–257).

znajdujemy strofę, która w kręgach dżinijskich komentatorów zrodziła wiele sporów, wątpliwości i interpretacji. Brzmi ona następująco (LT 10cd–11ab):

*jñānam ādyaṃ matih samjñā cintā cābhinibodhikam /  
prāṇ nāma-yojanāc cheṣaṃ śrutāṃ śabdānuyojanāt //*

Wydawałoby się, że jej treść jest oczywista. Przy pierwszym odczytaniu można przełożyć ją następująco:

*interpretacja 1* „Pierwsze poznanie [obejmuje] poznanie zmysłowe, rozpoznanie oraz myślenie indukcyjne [i] konstatowanie; [ma ono miejsce] przed związaniem z mową. Pozostałe [poznanie] to poznanie przekazane, [które pojawia się] w wyniku powiązania ze słowem”.

Można odnieść wrażenie, że strofa ta jest jednoznaczna i jej interpretacja nie naręcza poważniejszych trudności. Akalanka, kontynuując wcześniejszy wykład, w którym buduje swoją teorię poznania, wskazuje w przytoczonej strofie, że kryteria poznawcze (*pramāṇa*) dzielą się na dwa rodzaje: percepcję (*pratyakṣa*), czyli poznanie bezpośrednie, oraz poznanie pośrednie (*parokṣa*). Pierwsze z nich (percepcja) obejmuje cztery podgrupy: (1) poznanie zmysłowe (*mati*), odpowiadające procesowi odbierania bodźców zmysłowych, (2) rozpoznanie, czyli identyfikowanie postrzeganych przedmiotów na podstawie porównania ich z wcześniejszym obrazem przechowanym w pamięci, (3) myślenie indukcyjne, którego naturą jest dokonywanie uogólnień, służących następnie jako podstawa m.in. w formułowaniu ogólnych prawideł i relacji w świecie, (4) konstatowanie, które wieńczy procesy poznawcze określoną konkluzją; stąd też termin ten jest interpretowany jako synonim ‘wnioskowania’<sup>4</sup>. Drugi rodzaj poznania obejmuje wszelkie pozostałe procesy, którym zostaje nadana nazwa ‘poznania przejętego’, w odróżnieniu od pierwszego typu poznania, które podmiot poznawczy uzyskuje sam. Taką możliwość ‘przejęcia’ poznania uzyskanego przez inną osobę daje, rzecz jasna, język: to język jest nośnikiem informacji i środkiem przekazu poznania. Dlatego też Akalanka zdaje się wiązać pierwszy typ poznania z warstwą pozawerbalną, drugi zaś typ poznania ze stosowaniem języka i symboli słownych.

<sup>4</sup> Terminu ‘wnioskowanie’ używam umownie jako przekładu sanskryckiego ‘*anumāna*’, który z reguły rzeczywiście odpowiada ‘wnioskowaniu’. W wielu kontekstach jednak termin sanskrycki ma dużo szersze konotacje: określa on wszelkie rozumowanie, które posługuje się symbolami (także werbalnymi) w jakimkolwiek sposobie kodowania i na podstawie relacji zachodzących między tymi symbolami przechodzi od jednego symbolu, który został zrozumiany / uchwycony, do innego, nowego. Termin ‘*anumāna*’ stosuje się nie tylko do typowych wnioskowań, w których występują symbole logiczne, ale także do samego zjawiska posługiwania się językiem, w którym słowa konotują idee (powszechniki), te zaś powiązane są rozmaitymi relacjami.

Kontynuator myśli Akalanki, autor prac komentatorskich i niezależnych dzieł filozoficznych Widjananda Patrakesariswamin (Vidyānanda Pātrakesarisvāmin, pol. IX w.)<sup>5</sup> cytuje tęże strofę Akalanki, parafrazując jej treść we własnej strofie, oraz daje własną wykładnię myśli Akalanki, która jest zgodna z *interpretacją 1*:

*interpretacja 2* „Pierwsze poznanie [obejmuje] pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne i konstatowanie; pojawia się przed mową. Pozostałe [poznanie] to poznanie przekazane, [które pojawia się] w wyniku powiązania ze słowem”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Por. BALCEROWICZ (2003a: 253).

<sup>6</sup> Cały fragment TŚVA, s. 239.32–240.6, w którym Widjananda omawia zależność między poznaniem przejętym a poznaniem werbalnym, a przy okazji interpretuje myśl Akalanki, przedstawia się następująco:

*jñānam ādyam smṛtiḥ samjñā cintā cābhini bodhikam /  
prāñ-nāma-samvṛtam śeṣam śrutam śabdānuyojanāt //*

*atrākalānka-devāḥ prāhuḥ –*

*jñānam ādyam smṛtiḥ samjñā cintā cābhini bodhikam /  
prāñ nāma-yojanāc cheṣam śrutam śabdānuyojanāt //*

*iti tatrēdam vicaryate—mati-jñānād ādyād ābhini bodhika-paryāntāc cheṣam śrutam śabdānuyojanād evēty avadhāraṇam, śrutam eva śabdānuyojanād iti vā? yadi śrutam eva śabdānuyojanād iti pūrva-niyamaḥ tadā na kaścīd virodhaḥ, śabda-saṃsṛṣṭa-jñānasya ’śruta-jñānatva-vyavacchedāt. atha śabdānuyojanād eva śrutam iti niyamaḥ, tadā śrotra-mati-pūrvakam eva śrutam na cakṣur-ādi-mati-pūrvakam iti siddhānta-virodhaḥ syāt. sāmvyavahārikam śabdaṃ jñānam śrutam ity apekṣayā tathā-niyame tu nēṣṭa-bādhāsti cakṣur-ādi-mati-pūrvakasyāpi śrutasya paramārthatō ’bhyupagamāt sva-samaya-pratipatteḥ. athavā*

*na so ’sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte /  
anuviddham ivābhāti sarvaṃ śabde pratiṣṭhitam //*<sup>a</sup>

*ity ekānte nirākartuṃ prāg nāma-yojanād ādyam iṣṭam na tu tan nāma-saṃsṛṣṭam iti vyākhyānam akalānkam anusartavyam. –*

– „Pierwsze poznanie [obejmuje] pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne i konstatowanie; pojawia się przed mową. Pozostałe [poznanie] to poznanie przekazane, [które pojawia się] w wyniku powiązania ze słowem.

W związku z tym Akalanka stwierdził:

«Pierwsze poznanie [obejmuje] poznanie zmysłowe (tu: pamięć), rozpoznanie oraz myślenie indukcyjne [i] konstatowanie; [ma ono miejsce] przed związaniem z mową. Pozostałe [poznanie] to poznanie przekazane, [które pojawia się] w wyniku powiązania ze słowem». [sporna strofa LT 10cd–11ab]

Treść tej strofy zgodna jest z *interpretacją 1*, z tą różnicą, że termin ‘*mati*’ (‘poznanie zmysłowe’) zostaje przez Widjanandę zastąpiony pojęciem ‘*smṛti*’ (‘pamięć’). Nie powinno to szczególnie dziwić, gdyż sam Akalanka używa tych dwóch pojęć wymiennie (np. LT 25), co samo w sobie będzie wymagało dalszego wyjaśnienia (patrz przyp. 9).

Inny filozof dżinijski, działający w XI w., Abhjadewa Suri (Abhayadeva-sūri)<sup>7</sup>, ustosunkowuje się do tej kwestii następująco:

W związku z tym rozważy się [niniejszym] tę [ideę]. Pozostałe [poznanie], różne od poznania zmysłowego, tj. pierwszego [typu poznania], kończącego się na konstataowaniu, to poznanie przekazane. Czy zależność jest tu następująca: [1] «poznanie przekazane [pojawia się] tylko w wyniku powiązania z [wypowiedzianym] słowem» czy też [2] «tylko poznanie przekazane [pojawia się] w wyniku powiązania z [wypowiedzianym] słowem»? [Ad 2] Jeśli jest to bezpośrednio wymieniona reguła ograniczająca (tj. kwantyfikacja): «tylko poznanie przekazane [pojawia się] w wyniku powiązania z [wypowiedzianym] słowem», to nie ma wówczas żadnej sprzeczności, gdyż [w ten sposób] zostaje wykluczone to, że poznanie związane ze słowem jest poznaniem innym niż poznanie przekazane. [Ad 1] Jeśli natomiast jest to następująca reguła ograniczająca (tj. kwantyfikacja): «poznanie przekazane [pojawia się] tylko w wyniku powiązania z [wypowiedzianym] słowem», wówczas poznanie przekazane jest wyłącznie poznaniem poprzedzonym poznaniem zmysłowym na bazie zmysłu słuchu, a nie poznaniem poprzedzonym poznaniem zmysłowym na bazie [także] zmysłu wzroku i innych [zmysłów], co stałoby w sprzeczności z [naszym] założeniem, [zgodnie z którym] poznanie przekazane poprzedzone jest każdym rodzajem poznania zmysłowego (patrz TS 1.13). Gdy jednak przyjmie się następującą regułę ograniczającą, bazującą [na założeniu]: «poznanie przekazane jest konwencjonalnym poznaniem werbalnym», to nie pojawia się żaden akceptowalny (prawomocny) czynnik falsyfikujący, gdyż poznanie przejęte uznaje się – w zgodzie ze zrozumieniem [naszej] własnej doktryny – ostatecznie także za poznanie poprzedzone poznaniem zmysłowym na bazie zmysłu wzroku i [wszystkich] innych [zmysłów].

Z drugiej strony, ażeby obalić następujący jednostronny pogląd [Bhartryharięgo]:

«Nie ma w świecie poznania, które [by się pojawiało], nie podążając za mową; wszystko się ujawnia jakby przesyte [słowem], [wszystko] osadzone jest w słowie»<sup>a</sup>,

należy przyjąć następującą wykładnię Akalanki: uznaje się, że pierwsze [poznanie ma miejsce] przed związaniem z mową i nie jest ono połączone z mową”.

<sup>a</sup> VP 1.131, przy czym wersja zaświadczona w VP różni się drugim wierszem (*pada* cd), choć nie różni się znaczeniem:

*na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte /  
anuviddham iva jñānam sarvaṁ śabdena bhāsate //*

Lekcja, jaką znajdujemy u Widjanandy, pojawia się np. u Bhasarwadźni w NBhū, s. 580,24, wers 356.

<sup>7</sup> Na temat Abhjadewy por. BALCEROWICZ (2003a: 256).



„Podział [przedstawia się] tutaj następująco: poznanie [mające miejsce] przed powiązaniem ze słowem, dzielące się na pamięć itd. oraz będące w stanie aktywizować trafne (skuteczne) działanie, to poznanie zmysłowe; natomiast [poznanie], które ujawnia się w wyniku powiązania ze słowem, to w całości poznanie przejęte”<sup>8</sup>.

A zatem potwierdza on dwie poprzednie interpretacje tej strofy. W analizie przedstawionej przez Abhjadewę wyraźnie pobrzmiewa – jako element nowy, choć nie-wpływający na sposób samej interpretacji, zwłaszcza w wyrażeniu ‘będący w stanie aktywizować trafne (skuteczne) działanie’ (*avisamvādi-vyavahāra-nirvartana-kṣamaṁ*) – Dharmakirtiego idea ‘posiadania potencjału do realizacji sprawczego działania’ (*artha-kriyā-sāmarthya*, patrz s. 18).

Jeśli założymy, że powyższe interpretacje trafnie oddają intencje Akalanki, to nadal wątpliwości budzi następująca kwestia: jak można pogodzić z percepcją takie procesy poznawcze jak pamięć, przypominanie (rozpoznawanie), myślenie indukcyjne czy wnioskowanie? Niewątpliwie wszystkie są typami poznania pośredniego, w którym element percepcji jest bardzo ograniczony lub nieistniejący. Tym bardziej nastęcza to trudności, że sam Akalanka w innym miejscu (LT 4) wiąże wnioskowanie (*anumāna*) z poznaniem pośrednim (*parokṣa*). Czyżby Akalanka nie dostrzegł sprzeczności, do której powyższe interpretacje prowadzą, że wnioskowanie staje się zasadniczo podobnym rodzajem poznania co percepcja? Czy tych trudności nie dostrzegali również jego komentatorzy?

Te przeczucia, że pierwotna *interpretacja 1* może nieadekwatnie oddawać intencje Akalanki, potwierdza Prabhācandra-sūri, autor *Księżyca, [za którego sprawą rozkwita] nocna lilia wodna logiki* (*Nyāya-kumuda-candra*; NKC), najważniejszego komentarza do *Trzech bardzo łatwych [rozdziałów na temat filozofii]*. W bezpośrednim komentarzu interpretuje tę samą strofę całkiem odmiennie:

*interpretacja 3* „Pierwsze poznanie to poznanie zmysłowe. Pamięć, rozpoznanie oraz myślenie indukcyjne i konstataowanie to pozostałe [poznanie różne od poznania zmysłowego, tj.] poznanie przekazane,

<sup>8</sup> TBV, s. 553.20–21: *atra ca yat śabda-saṁyojanāt prāk smṛty-ādikam avisamvādi-vyavahāra-nirvartana-kṣamaṁ pravartate tan matiḥ, śabda-saṁyojanāt prādur-bhūtaṁ tu sarvaṁ śrutam iti vibhāgaḥ*.

[które pojawia się] przed związaniem z mową oraz w wyniku powiązania ze słowem”<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> W zrozumieniu komentarza Prabhacandry niezmiernie istotny jest fakt, że dwukrotnie posługuje się on tym samym terminem *mati*: najpierw w znaczeniu ‘poznanie zmysłowe’ we frazie: „Pierwszy typ poznania [obejmuje] poznanie zmysłowe” (*jñānam ādyam matiḥ*), a następnie w znaczeniu ‘pamięć’ (*mati = smṛti*) we frazie: „pamięć, rozpoznanie oraz myślenie indukcyjne [i] poznanie identyfikujące [to poznanie przejęte]” (*matiḥ samjñā cintā cābhiniḥbodhikam*). Potraktowanie przez Prabhacandrę terminu *mati* (‘poznanie zmysłowe’) jako synonimu terminu ‘pamięć’ (*smṛti*) ma swoje uzasadnienie w tradycji TS 1.13: *matiḥ smṛtiḥ samjñā cintābhiniḥbodha ity anarthāntaram*. – „Poznanie zmysłowe, pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne, poznanie identyfikujące to wyrażenia synonimiczne”.

Pelen tekst komentarza Prabhacandry brzmi następująco: NKC, s. 404.4–405.9: *yat prathama-kārikāyām “śeṣam” aviśadam jñānam ity uktam tat kim? śrutam avispāṣṭa-tarkaṇam “śrutam avispāṣṭa-tarkaṇam”<sup>a</sup> ity-abhidhānāt. kim yat nāma-yojanāj jāyate ‘viśadam jñānam tad eva śrutam, utānyad api? ity āha – prāñ nāma-yojanāt. namnaḥ abhidhānasya yojanāt pūrvam upajāyate yad aspaṣṭam jñānam tac chrutam nāma-yojanājanitārthāspaṣṭa<sup>b</sup>-jñāna-sādharmyād ity-abhiprāyaḥ. cintā ca ity atra ca-śabdo<sup>c</sup> bhinna-prakramah śabdānuyojanāt ity asyānantaram draṣṭavyaḥ. tena na kevalam nāma-yojanāt pūrvam yad aspaṣṭam jñānam upajāyate tad eva śrutam kim tu śabdānuyojanāc ca yad upajāyate tad api śrutam ity saṅgrhītam bhavati. kim tad? ity āha – samjñā ity-ādi. cintā ca ity ayam ca-śabdaḥ punar bhinna-prakramah matiḥ ity asyānantaram smṛti-samuccayārtho draṣṭavyaḥ. tena smṛty-ādy aviśadam jñānam<sup>d</sup> śrutam ity uktam bhavati. indriya-prabhavam matī<sup>e</sup>-jñānam tu deśato vaiśadya-sambhavāt sāmvyavahārikam pratyaśam ity uktam. tasya śrutasya kim kāraṇam? ity āha – jñānam ādyam kāraṇam. kim-nāma? ity āha – matiḥ iti. na cāgama-virodhaḥ – “mati-pūrvam śrutam”<sup>f</sup> ity-abhidhānāt. –*

<sup>a</sup> TŚVA, s. 237: *śrutam aspaṣṭam tarkaṇam*.

<sup>b</sup> Śr: *yojanāj janitārthāspaṣṭa*.

<sup>c</sup> Ā, Śr: *atra śabdo*.

<sup>d</sup> Ā, Śr: *aviśada-jñānam*.

<sup>e</sup> B: °-*prabhava-mati*-°.

<sup>f</sup> TS 1.20.

[Ā, B, Śr – oznaczenia manuskryptów]

– „Czym jest to ‘pozostałe’ poznanie, które [Akalanka] w pierwszej strofie określił jako niejasne (tj. niepercepcyjne) poznanie? Jest to poznanie przekazane, które jest niewyraźnym (tj. niepostrzeżeniowym) rozumowaniem, zgodnie z maksymą: «Poznanie przekazane jest niewyraźnym rozumowaniem». Czy owo poznanie przekazane jest wyłącznie takim poznanie, które w wyniku związania z mową, czy też innym [rodzajem poznania]? Mając to na myśli, Akalanka stwierdza: **przed związaniem z mową**. Niewyraźne poznanie, które powstaje, zanim [nastąpi] związanie z mową, tj. z warstwą werbalną, jest poznaniem przejętym, ponieważ jest podobne do niejasnego poznania przedmiotu, jakie powstaje bez związania z mową – taki jest zamysł [Akalanki]. W następującej [frazie]: «**oraz myślenie indukcyjne**» termin «oraz» występuje w niewłaściwym miejscu: należy go czytać bezpośrednio z wyrażeniem: «[oraz] **w wyniku powiązania ze słowem**». W ten sposób poznanie przekazane nie tylko jest takim niejasnym poznanie, które pojawia się przed związaniem z mową, ale poznanie przekazane pojawia się także w wyniku powiązania ze słowem – w taki sposób daje się podsumować [ideę Akalanki].

Implikacją interpretacji Prabhacandry jest uznanie, że takie procesy jak pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne i konstatowanie, zostają oddzielone od poznania zmysłowego (*mati-jñāna*), co z kolei stoi w jawnej sprzeczności z tradycją wyrażoną w *Traktacie o rzeczywistości (Tattvārtha-sūtra, TS)*, którą uznawał sam Akalanka: „Poznanie zmysłowe, pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne, konstatowanie to wyrażenia synonimiczne”<sup>10</sup>. Problematyczność tę dostrzegali sam Prabhācandra, który usiłuje wykazać w ostatniej części komentarza (NKC, s. 405.7–9, patrz przyp. 9), że wbrew pozorom jego interpretacja nie jest rozbieżna z tradycją.

## 2. Nieco historii

Właściwe zrozumienie treści tej problematycznej strofy LT 10cd–11ab nie będzie możliwe bez zarysowania kontekstu historycznego, w jakim ona powstała, i idei, które stanowiły dla niej tło intelektualne. Tłem tym jest mianowicie zmieniające się w Indiach rozumienie tego, czym jest kryterium poznawcze i jaką ma naturę.

Pierwotnie samo pojęcie kryterium poznawczego (*pramāṇa*) było w dżinizmie nieznanne; zostało ono wprowadzone stopniowo pod wpływem szkoły anwiksziki (*ānvikṣiki*)<sup>11</sup> i njaji (na co jednoznacznie wskazuje dobór terminów) zapewne po I/II w. n.e. Na początku odnosiło się ono wyłącznie do klasyfikacji znanej z tradycji tych szkół, obejmując percepcję (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*), rozumowanie przez analogię (*aupamya*) i przekaz tradycji (*āgama*)<sup>12</sup>. Pojęcie kryterium poznawczego pojawiło się wprawdzie jako idea, a nie jako termin: zanim dżiniści zaczęli

---

Czym więc jest owo [poznanie przekazane]? [Akalanka] wyjaśnia [frazą] rozpoczynając się od: «**rozpoznanie**». W następującej [frazie]: «**rozpoznanie oraz**» termin «oraz» występuje ponownie w niewłaściwym miejscu: należy go czytać bezpośrednio z wyrażeniem [eliptycznym, nieobecny w strofie]: «**poznanie zmysłowe**» (tj. «poznanie zmysłowe oraz...») w znaczeniu koniunkcji [pozostałych elementów] z «pamięcią». Zatem sprowadza się to do następującej [idei]: pamięć itd. to niejasne poznanie przekazane. Jednakże poznanie zmysłowe, mające swoje źródło w zmysłach, zostało wcześniej określone [przez Akalankę w autokomentarzu LTV 4] jako «percepcja konwencjonalna», gdyż powstaje ono, posiadając w pewnym stopniu jasność. Co jest zatem przyczyną tego poznania przekazanego? [Akalanka] wyjaśnia: **pierwszy typ poznania** jest [jego] przyczyną. Jak się ono nazywa? [Akalanka] odpowiada: [jest to] **poznanie zmysłowe**. I nie ma tutaj sprzeczności z tradycją [wyrażoną w TS 1.13], gdyż powiada się tamże [w TS 1.20]: «Poznanie przekazane jest poprzedzone poznaniem zmysłowym»».

<sup>10</sup> TS 1.13, cytowane w przyp. 9.

<sup>11</sup> Na temat nurtu *ānvikṣiki* patrz BALCEROWICZ (2003a: 175–210).

<sup>12</sup> *Viy 5.4.26[3]* (tom 1, s. 201.1–2): *pamāṇe cauvvihe paṇṇatte, taṃ jahā – paccakkhe, anumāṇe, ovamme, āgame*.

się posługiwać terminem ‘kryterium poznawcze’ (*pramāṇa*), stosowali wyrażenie ‘narzędzie poznawcze’ (*hetu*)<sup>13</sup>.

Najwcześniejsze fragmenty pism dżinijskich (ok. III–II w. p.n.e.) wskazują, że kierunek ten od początków swojej epistemologii posługiwał się dwoma schematami klasyfikującymi typy poznania, które z początku funkcjonowały równolegle, niezależnie od siebie.

Pierwszy schemat wyróżniał dwa podstawowe typy: poznanie bezpośrednie (*pratyakṣa*, dosł. ‘naoczne’) i poznanie pośrednie (*parokṣa*, dosł. ‘pozaoczne’)<sup>14</sup>. W początkowym okresie, co najmniej do ok. VI/VII w. n.e., granicę między poznanem bezpośrednim i pośrednim wyznaczał tzw. ‘organ poznający’ (*akṣa*, dosł. ‘oko’), za jaki dżiniści uznawali sam podmiot poznawczy (*ātman*), czyli duszę (*jīva*). Wszelkie poznanie, które pojawiało się w podmiocie poznawczym (duszy) bez żadnego udziału dodatkowych czynników, takich jak zmysły czy umysł, było uważane za poznanie bezpośrednie. Poznanie, które kształtowało się pod wpływem zmysłów lub umysłu, uznawano za poznanie pośrednie, zapośredniczone zmysłami lub/i umysłem. Takie podejście zdecydowanie różniło się od ogólnych zasad terminologicznych, które w owym czasie obowiązywały w większości indyjskich szkół filozoficznych. Dla znakomitej większości myślicieli indyjskich poznanie powstające pod wpływem zmysłów jest poznanem bezpośrednim (*pratyakṣa*), podczas gdy wszelkie poznanie pojawiające się w wyniku operacji umysłu jest poznanem pośrednim, rozmaicie nazywanym i klasyfikowanym.

Drugi schemat typologiczny dzielił poznanie na pięć rodzajów: poznanie zmysłowe (*mati-jñāna*), poznanie przekazane / objawione (*śruta-jñāna*), telestezję<sup>15</sup> (*avadhi-jñāna*), telepatię (*manah-paryāya-jñāna* / *manah-paryaya-jñāna*), poznanie doskonałe (*kevala-jñāna*)<sup>16</sup>. Wkrótce podjęto próbę powiązania tych dwóch klasyfikacji w jeden spójny schemat, który stał się standardem<sup>17</sup>:

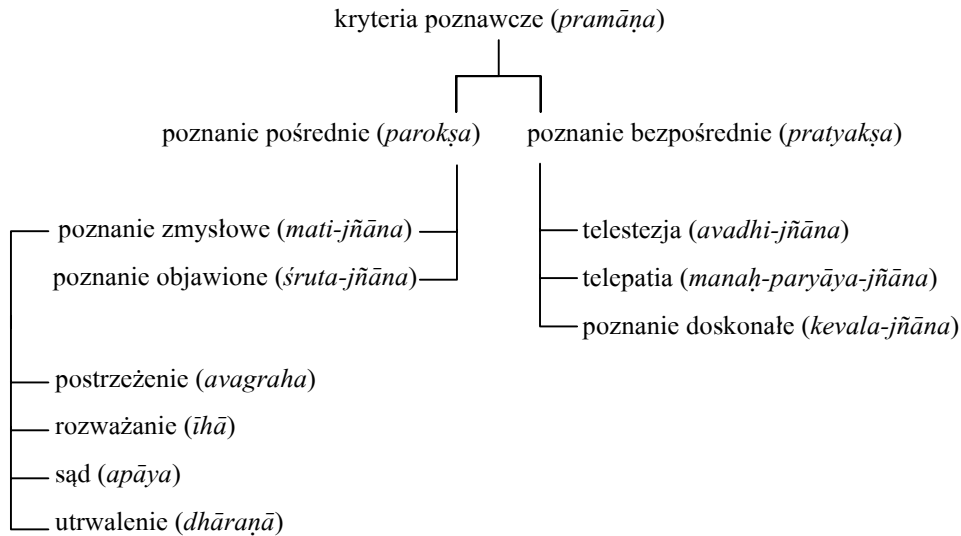
<sup>13</sup> Tṛhāṇ 336 (s. 149): *ahavā heū cauvvihe pannatte, taṁ jahā – paccakkhe aṇumāṇe ovamme āgame.*

<sup>14</sup> Na temat klasyfikacji poznania w dżinizmie por. BALCEROWICZ (1994: 23–39, „IV. Typologia poznania”).

<sup>15</sup> Od gr. τῆλε ‘daleko’ i αἰσθησῖν / αἰσθησις ‘wrażenie, percepcja zmysłowa’, tj. jasnowidzenie.

<sup>16</sup> Vīy 8.2.22–23 (s. 336): *...paṁcavihe nāṇe paṇṇatte, taṁ jahā – ābhinihoḥiya-nāṇe suya-nāṇe ohi-nāṇe maṇapajjava-nāṇe kevala-nāṇe. ... ābhinihoḥiya-nāṇe catuvvihe paṇṇatte, taṁ jahā – uggaho ihā avāo dhāraṇā.* NaṁS 6[28–29] i 8 (ss. 6, 9): *...ṇāṇa-daṁsaṇa-guṇāṇam... ṇāṇaṁ paṁcavihaṁ paṇṇattaṁ. taṁ jahā – abhiṇiḥoḥiya-ṇāṇaṁ suya-ṇāṇaṁ ohi-ṇāṇaṁ maṇapajjava-ṇāṇaṁ kevala-ṇāṇaṁ.*

<sup>17</sup> Formę klasyczną model ten przyjął u Umaswamina w TS 1.9–12, 15, przy czym TS 1.15 wyróżnia cztery etapy poznania zmysłowego: „postrzeżenie, rozważanie, sąd,



Model 1

Niekiedy rozbudowywano powyższy schemat, wprowadzając dodatkowy podział na poznanie dystynktywne (*sākāra* = *jñāna*, dosł. ‘cechujące się formą’) i nie-dystynktywne (*anākāra* = *darśana*, ‘ogląd’)<sup>18</sup>.

ustalenie to [kolejne stadia poznania zmysłowego]” (*avagrahêhâpāya-dhāraṇāḥ*). Model ten został następnie rozszerzony o pojęcie ‘procesy noetyczne’ (*upayoga*): (I) *jñāna*: (1) *ābhinibodhika-jñāna* z czterema etapami: (a) *avagraha*, (b) *ihā*, (c) *apāya*, (d) *dhāraṇā*, (2) *śruta-jñāna*, (3) *avadhi-jñāna*, (4) *manah-paryāya-jñāna*, (5) *kevala-jñāna*, (II) *darśana*: (1) *caḥsur-darśana*, (2) *acacṣur-darśana*, (3) *avadhi-darśana*, (4) *kevala-darśana*. Por. *Viy* 2.10.9[2] (s. 115): ... *jīve ṇaṃ aṇaṃtāṇaṃ ābhinibohīya-nāṇa-pajjavāṇaṃ evaṃ suta-nāṇa-pajjavāṇaṃ ohi-nāṇa-pajjavāṇaṃ maṇapajjava-nāṇa-pajjavāṇaṃ kevala-nāṇa-pajjavāṇaṃ mati-aṇṇāṇa-pajjavāṇaṃ suta-aṇṇāṇa-pajjavāṇaṃ vibhaṃga-nāṇa-pajjavāṇaṃ cakkhu-daṃsaṇa-pajjavāṇaṃ acakkhu-daṃsaṇa-pajjavāṇaṃ ohi-daṃsaṇa-pajjavāṇaṃ kevala-daṃsaṇa-pajjavāṇaṃ uvaogaṃ gacchati, upayoga-lakkaṇe ṇaṃ jīve...* Patrz także STP 2, 3, 5, 6, 8, 16, 23, 27.

<sup>18</sup> Por. na przykład następujący model w Kanonic (np. *AṇD*): *pramāṇa*: (I) *jñāna*: (1) *pratyakṣa*: (a) *indriya-pratyakṣa* (*śrotra, caḥsur, ghrāṇa, jihvā, sparśa*), (b) *noindriya-pratyakṣa*: (*avadhi, manah-paryāya, kevala*), (2) *anumāna*: (a) *pūrvavat*, (b) *śeṣavat*, (c) *sādharmya*, (3) *aupāmya* [...], (4) *āgama* [...], (II) *darśana*: (1) *caḥsur-darśana*, (2) *acacṣur-darśana*, *avadhi-darśana*, *kevala-darśana*; patrz *AṇD* 435–471 (s. 173–179): [435] *se kiṃ taṃ jīva-guṇa-ppamāṇe? ... taṃ jahā – nāṇa-guṇa-ppamāṇe daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe caritta-guṇa-ppamāṇe*. [436] *se kiṃ taṃ nāṇa-guṇa-ppamāṇe? ... taṃ jahā – paccakkhe aṇumāṇe ovamme āgame*. [437] *se kiṃ taṃ paccakkhe? ... taṃ jahā – imdiya-paccakkhe, ñoimdiya-paccakkhe ya*. [438] *se kiṃ taṃ imdiya-paccakkhe? ... taṃ jahā –*

Dla dalszej części wywodu będzie istotne, aby mieć w pamięci, że Akalanka był autorem *Królewskiego komentarza* (RVār) do *Traktatu o rzeczywistości* Umaswamina, który prezentuje powyższy Model 1. Jako autor obszernego komentarza do podstawowego dzieła dżinijskiego, które do dnia dzisiejszego uchodzi za autorytet i wykładnię doktryny dżinijskiej, nie tylko znał on powyższy podział, ale także go uznawał, przynajmniej w warstwie deklaratywnej.

### 3. Trochę zamieszania

Istotny wpływ na dżinijską klasyfikację procesów poznawczych wywarły koncepcje buddyjskie. Zmiany w epistemologii dżinijskiej, jakie wprowadzili między VII a VIII w. Patraswamin (Pātrasvāmin)<sup>19</sup> i Siddhasena Mahamati (Siddhasena Mahāmati) we *Wprowadzeniu do logiki* (*Nyāyāvatāra*, NA)<sup>20, 21</sup> nastąpiły bezpośrednio pod wpływem buddyjskiej szkoły Dignagi i Dharmakirtiego, których radykalnie nowe ujęcie wprowadziło sporo zamieszania i wywarło wpływ na całą późniejszą filozofię indyjską.

---

*soim̐diya-paccakkhe cakkhur-im̐diya-paccakkhe ghāṇim̐diya-paccakkhe jibbhim̐diya-paccakkhe phāsim̐diya-paccakkhe. se tam im̐diya-paccakkhe. [439] se kim̐ tam̐ noiṃdiya-paccakkhe? ... tam̐ jahā – ohi-nāṇa-paccakkhe maṇapajjava-nāṇa-paccakkhe kevala-nāṇa-paccakkhe. se tam̐ noiṃdiya-paccakkhe. se tam̐ pacchakke. [440] se kim̐ tam̐ aṇumāṇe? ... tam̐ jahā – puvvaṃ sesavaṃ diṭṭha-sāhammavaṃ... [471] se kim̐ tam̐ daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe? ... tam̐ jahā – cakkhu-daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe acakkhu-daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe ohi-daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe kevala-daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe ceva. cakkhu-daṃsaṇe cakkhu-daṃsaṇissa ghaḍa-paḍa-kaḍa-raghādievsu davvesu, acakkhu-daṃsaṇe acakkhu-daṃsaṇissa āya-bhāve, ohi-daṃsaṇam̐-daṃsaṇissa davva-davvehim̐ savva-pajjavehi ya. se tam̐ daṃsaṇa-guṇa-ppamāṇe.* Szerzej na temat poznania dystynktywnego i niedystynktywnego w: BALCEROWICZ (1994: 23–33).

<sup>19</sup> Por. BALCEROWICZ (2003a: 243–244).

<sup>20</sup> Por. BALCEROWICZ (2003a: 244).

<sup>21</sup> Chronologię względną filozofów zarówno omawianych w niniejszym artykule, jak i Umweki Bhatti i Haribhadry, można przedstawić następująco (za BALCEROWICZ (2006, § 11)):

- Siddhasena Divākara (STP): 450–500 (dżinizm)
- Diñnāga: 480–540 (buddyzm)
- Dharmakīrti: 600–660 (buddyzm)
- Pātrasvāmin: ok. 660–720 (dżinizm)
- Umveka Bhaṭṭa: ok. 700–750 (mīmāṃsā)
- Siddhasena Mahāmati (NA): ok. 720–780 (dżinizm)
- Akalaṅka Bhaṭṭa: ok. 720–780 (dżinizm)
- Prajñākaragupta (PVA): ok. 800 (buddyzm)
- Haribhadra-sūri: ok. 800 (dżinizm)

Źródłem podziału kryteriów poznawczych, jaki zaważył na systemie Patraswamina i niemal całej późniejszej dżinijskiej epistemologii, jest następujące stwierdzenie Dignagi zawarte w *Kompendium kryteriów poznawczych (Pramāṇa-samuccaya, PS)*:

„Percepcja i wnioskowanie to dwa kryteria poznawcze, [ponieważ] przedmiot poznania ma [tylko] dwa wyróżniki...

Albowiem nie ma żadnego innego przedmiotu poznania różnego od tego, co ma siebie za wyróżnik (tj. absolutne indywiduum), oraz od tego, co ma powszechność za wyróżnik (tj. własność ogólna), gdyż dalej wykazemy, że percepcja ma za swoją domenę to, co ma siebie za wyróżnik (indywiduum), wnioskowanie zaś ma za swoją domenę to, co ma powszechność za wyróżnik (własność ogólna)”<sup>22</sup>.

Przedmiotem percepcji są więc absolutnie indywiduowe, niepowtarzalne zdarzenia, pojedyncze chwilowe dane zmysłowe, takie jak konkretna barwna plama, konkretny chwilowy dźwięk czy jedyne w swoim rodzaju wrażenie dotykowe. Są one absolutnie indywidualne: tylko na mgnienie stają się obecne w świadomości i wskazują wyłącznie same na siebie, nie są symbolem czy odbiciem czegokolwiek innego poza sobą. W tym sensie zostają określone ‘tym, co ma siebie za wyróżnik’ (*sva-lakṣaṇa*): w sposób, w jaki się jawią w poznaniu, nie istnieją w powiązaniu z innymi bytami, nie wskazują na żaden powszechnik czy klasę, do której można by je zaklasyfikować, ani na żadne relacje, na podstawie których można by je powiązać z innymi indywiduami.

Kiedy na ich podstawie umysł zaczyna syntetyzować ‘indywidua’; kiedy zaczyna poszukiwać podobieństw między serią barwnych plam i tworzyć z nich ideę konkretnego barwnego przedmiotu; kiedy wiąże ze sobą pojedyncze dane pochodzące z różnych organów zmysłowych w obraz jednego bytu, na który składa się konkretny kształt, barwa, smak, zapach itp.; kiedy byty funkcjonują w powiązaniu z innymi zdarzeniami i wskazują na siebie poprzez rozmaite relacje z klasą przedmiotów podobnych i dlatego zostają nazwane ‘tym, co ma powszechność za wy-

<sup>22</sup> PS<sub>1</sub> 1.2. Oryginał się nie zachował, a jedynie przekład na język tybetański; fragment ten jest cytowany przez Pradžniakaraguptę (Prajñākaragupta) w PVA (s. 169.3, 213.6) i Sinhasuriego (Siṃhasūri) w DNCV (s. 88.3–89.1):

*pratyakṣam anumānam ca pramāṇe lakṣaṇa-dvayaṃ /  
prameyam...*

*na hi sva-sāmānya-lakṣaṇābhyāṃ aparam prameyam asti. sva-lakṣaṇa-viśayaṃ hi pratyakṣam, sāmānya-lakṣaṇa-viśayam anumānam iti pratipādayiṣyāmaḥ.*

Na temat tego fragmentu patrz HATTORI (1968: 76–79, nn. 1.11, 1.13, 1.14) oraz przypisy E. Steinkellnera (n. 44 na str. 28, n. 51 na str. 29–30) w PVin II<sub>2</sub>. Por. przekład fragmentu w: HATTORI (1968: 24B) oraz w: HERZBERGER (1986: 115–117), która wprowadza cenne innowacje w rozumieniu tego fragmentu.

różnik' (*sāmānya-lakṣaṇa*); ostatecznie, kiedy umysł wiąże taki obraz przedmiotu z ideą reprezentowaną przez dane słowo, wówczas mamy do czynienia z procesem, jaki Dignaga określa wnioskowaniem. Granicę między percepcją a wnioskowaniem jasno opisuje słynny półwersz:

„Percepcja wolna jest od konceptualizacji; ta zaś związana jest z nazwą, klasą itp.”<sup>23</sup>.

Dla percepcji przedmiot jest nośnikiem samego siebie, co oddaje wyrażenie *sva-lakṣaṇa* – ‘to, co ma siebie za wyróżnik’<sup>24</sup>. Percepcyjne dane zmysłowe niosą informację, która nie wykracza poza nie same: indywidua wskazują tylko na siebie, nie informują o niczym innym. W wypadku wnioskania przedmiotem poznania jest już sztuczny konstrukt umysłu, co Dignaga określa mianem konceptualizacji (*kalpanā, vikalpa*). Jest to produkt umysłu wygenerowany na podstawie różnych danych zmysłowych, pamięci, języka itd. Przedmiotem wnioskania, czyli swego rodzaju mentalnym produktem, jest *sāmānya-lakṣaṇa* – ‘to, co ma powszechność za wyróżnik’. Informacja, jaką taki przedmiot niesie, wykracza poza jego istotę: informuje on o całej klasie bytów uznanych przez umysł za podobne, bytów określanych tym samym terminem, ale także bytów istniejących w siatce powiązań z innymi bytami. Przedmiotem wnioskania są więc nie byty same w sobie czy jakieś inne kategorie, lecz konceptualizowane byty będące nośnikami relacji, w jakie one wchodzi z innymi bytami. Istnienie tych relacji i powiązań umożliwia wnioskanie: pozyskiwanie wiedzy o przedmiocie *B*, o którym nie mamy bezpośredniej wiedzy, na podstawie postrzeżonego przedmiotu *A*, o którym z kolei wiemy, że jest ściśle powiązany z *B* konkretną relacją: przedmiot *A* służy za symbol (nośnik informacji o) *B*. Dokładnie te same zasady warunkują nasz sposób komunikowania się za pomocą języka, nasz sposób posługiwania się symbolami językowymi, proces myślenia itp.<sup>25</sup> Wszelkie procesy poznawcze, podczas których operujemy symbolami (te mają z zasady naturę werbalną, związaną z językiem), należy zaklasyfikować jako wnioskanie. Dlatego też

„Poznanie werbalne nie jest dodatkowym kryterium poznawczym, różnym od wnioskania, gdyż nazywa ono swój przedmiot na

<sup>23</sup> PS<sub>1</sub> 13cd: *pratyakṣam kalpanāpodham nāma-jāty-ādi-yojanā*. Por. HATTORI (1968: 83, 85).

<sup>24</sup> Na temat natury percepcji i jej przedmiotu (*sva-lakṣaṇa*), a także na temat różnicy zachodzącej między dwoma rodzajami kryteriów poznawczych u Dignagi por. np. HERZBERGER (1986: 106–144) i HAYES (1988: 133–144). Na temat natury historycznego tła, które wpłynęło na wykształcenie się idei ‘indywiduum’ (*sva-lakṣaṇa*) jako przedmiotu percepcji por. np. SINGH (1984: 117–135).

<sup>25</sup> Obszernie na temat symboli u Dignagi w: HAYES (1988: 173–219).



drodze [metody zwanej] ‘wykluczeniem tego, co różne’ w taki sam sposób, w jaki [wnioskowanie typu ‘x jest nietrwale, ponieważ jest wytworzone’ określa swój przedmiot, gdy wnioskujemy na podstawie jego cechy] ‘bycia wytworzonym’ itp.”<sup>26</sup>.

Idee Dignagi przejął Dharmakīrti<sup>27</sup>, choć poddał je istotnej reinterpretacji, m.in. w *Objaśnieniach na temat kryterium poznawczego (Pramāṇa-vārttika, PV)*:

„[1] Kryteria poznawcze są dwa w zależności od dwóch domen (przedmiotów poznania), [a domeny są dwie] wedle potencjału lub braku potencjału do [realizacji] sprawczego działania. [Przykładowo] włosy [widziane w przywidzeniu] itp. nie są [rzeczywistym] przedmiotem, ponieważ nie ma pewności [realizacji czynności, która] spełni się w [uzyskaniu] przedmiotu.

[2] [Uznaje się dwa kryteria poznawcze] także z powodu podobieństwa i braku podobieństwa, także z powodu bycia przedmiotem lub niebycia przedmiotem mowy oraz dlatego, że gdy inne czynniki sprawcze są obecne, wyobrażenie jest obecne lub nieobecne [w zależności od rodzaju kryterium poznawczego].

[3] To, co posiada potencjał sprawczego działania, [nazywamy] w tym wypadku bytem ostatecznie realnym; to, co jest odeń różne, określa się bytem konwencjonalnie realnym. Te dwa stanowią [odpowiednio] to, co ma siebie za wyróżnik (absolutne indywiduum), i to, co ma powszechność za wyróżnik (powszechnik)”<sup>28</sup>.

W tych trzech wersach Dharmakīrti przejmując zasady klasyfikacji wprowadzone przez Dignagę: podział na dwa kryteria – percepcję i wnioskowanie – wedle dwóch

<sup>26</sup> PS 5.1:

*na pramāṇāntaram śābdam anumānāt tathā hi tat /  
kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate //*

Oryginał sanskrycki według cytatu w TSaP 1515, s. 441.6–7. Por. przekład w: HAYES (1988: 300) i HERZBERGER (1986: 145–146).

<sup>27</sup> O teorii poznania u Dharmakīrtiego patrz np.: VETTER (1964); o percepcji np. w: DREYFUS (1997: 345–353).

<sup>28</sup> PV 2.1–3:

[1] *mānam dvidham viṣaya-dvaividhyāc chakty-aśaktiḥ /  
artha-kriyāyām keśādir nārtho 'narthādhimokṣataḥ //*  
[2] *sadrśāsadrśatvāc ca viṣayāviṣayatvataḥ /  
śabdasyānya-nimittānām bhāve dhī-sad-asattvataḥ //*  
[3] *artha-kriyā-samartham yat tad atra paramārtha-sat /  
anyat samvṛti-sat proktaḥ te sva-sāmānya-lakṣaṇe //*

rodzajów przedmiotu poznania (domen poznawczych). Ponadto przedmiot percepcji spełnia kryterium realności: posiada ‘potencjał do realizacji sprawczego działania’ (*artha-kriyā-sāmarthyā*). Percypowany przedmiot poddaje się celowym działaniom, staje się narzędziem lub celem aktywności osoby, która go postrzega. Przykładowo pragnienie może ugasić tylko rzeczywista woda, jako byt jednostkowy istniejący w sposób niepowtarzalny ‘tu i teraz’ w momencie picia: ani wcześniej, ani później. Zanim zaczynamy pić wodę, czyli podejmujemy działanie nakierowane na konkretny przedmiot (*artha*), mając przy tym konkretny cel (*artha*), woda jest tylko wyobrażeniem utworzonym w naszym umyśle na podstawie wrażeń wzrokowych czy dotykowych. Włosy, o których mówi Dharmakirti, a właściwie postrzeżenie siatki klęczków (*keśōṅḍuka*), które pojawiają się przy katarakcie lub przy lekko przymkniętych oczach, jest przywidzeniem: nie spełniają kryterium realności, gdyż nie posiadają żadnego potencjału do realizacji sprawczego działania i same nie mogą stać się przedmiotem naszych działań względem nich. Podobnie nie są realne inne przedmioty iluzoryczne, np. woda widziana w fatamorganie, gdyż nie spełniają kryterium realności: nie posiadają ‘potencjału do realizacji sprawczego działania’. Podstawową funkcją sprawczego działania (*artha-kriyā*), jakiemu podlega i jakie sam realizuje rzeczywisty byt, jest kauzalność: rzeczy realne wywołują rzeczywiste skutki w naszym aparacie poznawczym, pozostawiając w zmysłach swój ślad: swoją reprezentację, ‘odbicie’ (*pratibhāsa*). Idea sprawczego działania jest istotnym novum wprowadzonym przez Dharmakirtiego. Przedmiot percepcji jest zatem bytem ostatecznie realnym: nasze działania (a takim działaniem też jest akt percepcji) nakierowane są na absolutnie jednostkowe, chwilowe indywidua. Byty takie – absolutnie realne, posiadające potencjał do realizacji sprawczego działania – są poza zasięgiem wnioskowania.

Z kolei tylko wnioskowanie – którego podstawową funkcją jest konceptualizacja: tworzenie i posługiwanie się abstraktami, pojęciami – odwołuje się do podobieństwa, które w rzeczywistości nie istnieje w samych rzeczach. Istnienie wspólnych cech w rzeczach jest wytworem umysłu i stanowi podłoże wszelkich pojęć i symboli, także językowych (słów). Podobieństwa nie można więc postrzec na drodze percepcji: to jedynie umysł grupuje szeregi postrzeżonych danych w klasy na podstawie z góry narzuconej przez język siatki pojęciowej, której odpowiada wyłącznie tzw. konwencjonalna rzeczywistość. Treść wnioskowania – przedmioty, które odpowiadają słowom, symbolom, pojęciom – to jedynie pewne konwencje narzucone przez język. Byty ostatecznie realne – będące przedmiotem percepcji – są więc absolutnie jednostkowe, wolne od jakiegokolwiek podobieństwa z innymi bytami, nie pojawiają się nigdy w wyobrażeniach (*dhī*). Dharmakirti przywołuje tu nomenklaturę wprowadzoną przez Dignagę: rzeczy realnie istniejące, posiadające potencjał sprawczy, nazywa ‘tym, co ma siebie za wyróżnik’ (*sva-lakṣaṇa*). Dla odmiany, byty konwencjonalnie realne pojawiają się jedynie w naszych wyobrażeniach i my-

ślach jako obrazy względnie trwałych bytów, jako byty, którym można przypisać nazwę itp. Odpowiadają one temu, co Dignaga określał mianem ‘tego, co ma powszechność za wyróżnik’. Są one nośnikami nie samych siebie, lecz cudzej formy<sup>29</sup>, tj. komunikują np. relację wiążącą je z własną klasą czy ukazują własny powszechnik (tj. własność ogólną podobnych przedmiotów należących do tej samej klasy)<sup>30</sup>.

Zarówno w *Objaśnieniach na temat kryterium poznawczego (Pramāṇa-vārtika)*<sup>31</sup>, jak i w *Kwintesencji-kropki logiki (Nyāya-bindu)* Dharmakīrti odwołuje się do kolejnego ważnego kryterium: „[Spośród tych dwóch kryteriów poznawczych,] percepcja jest wolna od konceptualizacji i niebłędna”<sup>32</sup>. W tym lakonicznym stwierdzeniu pojawia się nowa idea, którą zasadniczo milcząco przyjmował także sam Dignaga: niebłądność percepcji<sup>33</sup>. Jest to konsekwencja przyjęcia za kryterium rzeczywistości zasady sprawczego działania: tylko percepcja informuje nas o realnych rzeczach. W odróżnieniu od percepcji, wnioskowanie – choć jest poprawnym i miarodajnym sposobem poznawania świata – jest błędne (*bhrānta*), gdyż operuje fikcjami.

Dignaga wprowadził także rozróżnienie na wnioskowanie „na użytek własny” (*svārthānumāna*), tj. wewnętrzny proces rozumowania, oraz wnioskowanie „na użytek innych” (*parārthānumāna*), stanowiący sformalizowany proces dowodzenia i argumentacji, prowadzony przy użyciu formuł dowodowych<sup>34</sup>, a w jego ślady po-

<sup>29</sup> Por. stwierdzenie Dharmakīrtiego w PV 2.53d–54:

...meyam tv ekaṁ sva-lakṣaṇam //  
tasmād artha-kriyā-siddheḥ sad-asattā-vicāraṇāt /  
tasya sva-para-rūpābhyām gater meya-dvayaṁ matam //

<sup>30</sup> Podobne idee zawierają stwierdzenia Dharmakīrtiego w NB 1.12–17: [12] *tasya viśayaḥ sva-lakṣaṇam*. [13] *yasyārthasya saṁnidhānsaṁnidhānābhyām jñāna-pratibhāsa-bhedas tat sva-lakṣaṇam*. [14] *tad eva paramārtha-sat*. [15] *artha-kriyā-sāmarthya-lakṣaṇatvād vastunaḥ*. [16] *anyat sāmānya-lakṣaṇam*. [17] *so ’numānasya viśayaḥ*. – „Domeną poznawczą tej [percepcji] jest to, co ma siebie za wyróżnik (absolutne indywiduum). Przedmiot, przy którym następuje różnica w [jego] reprezentacji w poznaniu w zależności od [jego] bliskości lub oddalenia [od postrzegającego podmiotu], jest [właśnie] tym, co ma siebie za wyróżnik (absolutne indywiduum). Tylko on jest bytem ostatecznie realnym, ponieważ rzecz realnie istniejąca cechuje się potencjałem do realizacji sprawczego działania. To, co jest [od tego absolutnego indywiduum] różne, jest tym, co ma powszechność za wyróżnik (tj. powszechnik). Stanowi on domenę poznawczą wnioskowania”.

<sup>31</sup> PV 2.123ab:

*pratyakṣam kalpanāpodham pratyakṣeṇāiva sidhyati /*  
*praty-ātma-vedyaḥ sarveṣāṁ vikalpo nāma-saṁśrayaḥ //*

<sup>32</sup> NB 1.4: *tatra pratyakṣam kalpanāpodham abhrāntam*.

<sup>33</sup> Por. PSV 1.17 = HATTORI (1968: 36–37, szczególnie: ‘Section 3,1Bb’).

<sup>34</sup> Patrz PS<sub>2</sub> 2.1ab (*anumānam dvividhā svārtham tri-rūpāl līngato ’rtha-dṛk / –* „Wnioskowanie jest dwojakie. [Pierwsze z nich, wnioskowanie] na użytek własny to ogląd

szedł Dharmakirti<sup>35</sup> i późniejsza tradycja indyjska, nie tylko buddyjska. Do idei tych odwoływał się także Akalanka, który znajduje dla tego rozróżnienia miejsce w swojej typologii poznania.

#### 4. Odwrócenie porządku

Siddhasena Mahamati nie tylko definiuje – być może po raz pierwszy w dżinizmie<sup>36</sup> – czym jest kryterium poznawcze, ale jednocześnie wprowadza całym nową klasyfikację, choć posługuje się dawnymi pojęciami. Na samym wstępie *Wprowadzenia do logiki (Nyāyāvatāra)* stwierdza:

„Kryterium poznawcze ukazuje siebie (tj. ma aspekt samopoznania) oraz coś innego (tj. przedmiot) [i] jest wolne od falsyfikacji; jest dwojaki: [z podziałem na] percepcję i poznanie pośrednie w zależności od sposobu określania przedmiotu poznania”<sup>37</sup>.

Siddhasena Mahamati utrzymuje zasadę, że percepcja jest poznaniem bezpośrednim, uchwytyjącym swój przedmiot w sposób ‘niepośredni’ (*aparokṣatayā*)<sup>38</sup>. Z dalszej części tego zwarteo tekstu jednak wynika, że autor wyróżnia dwa rodzaje percepcji: percepcję konwencjonalną (NA 4) oraz percepcję absolutną (*kevala*; NA 27), w zależ-

---

rzeczy na podstawie trójpostaciowej racji logicznej”.) oraz PS<sub>2</sub> 3.1ab (*parārthānumānaṃ tu sva-dṛṣṭārtha-prakāśanam* / – „Z kolei wnioskowanie na użytek innych to przedstawienie [innym] rzeczy, którą się samemu doświadczyło”); patrz także PSV<sub>5a</sub> 2, K 109a.2–3 = V 27a.5 (*svārthānumāna*): *tshul gsum paḥi rtags las rjes su dpag paḥi don* (V: *rjes su dpag par bya baḥi don*) *mhoñ ba gañ yin pa de ni rañ gi don gyi rjes su dpag paḥo*. Por.: RANDLE (1926: 28–9), HATTORI (1968: 78, n. I.11) oraz PVin II<sub>2</sub>, n. 1, s. 21.

<sup>35</sup> Por. np. NB 2.1–2: [1] *anumānaṃ dvividhā*. [2] *svārthaṃ parārthaṃ ca*.

<sup>36</sup> Samantabhadra w *Rozprawie o autorytecie (Āpta-mīmāṃsā)* stwierdza, że „kryterium poznawcze to poznanie prawdy” (ĀMī 101a: *tattva-jñānaṃ pramāṇam*), co późniejsza tradycja – np. Wadiradza Suri (Vādirāja Sūri) w NViV 1.3, s. 57.22 – uznaje za pełnoprawną definicję kryterium poznawczego. Istnieje jednak uzasadnione przypuszczenie, że Samantabhadra i Siddhasena Mahamati (datowanie obydwu jest nieprecyzyjne) mogli żyć w dość zbliżonym okresie i trudno określić, który z nich pierwszy w dżinizmie w pełni świadomie zdefiniował kryterium poznawcze.

<sup>37</sup> NA 1:

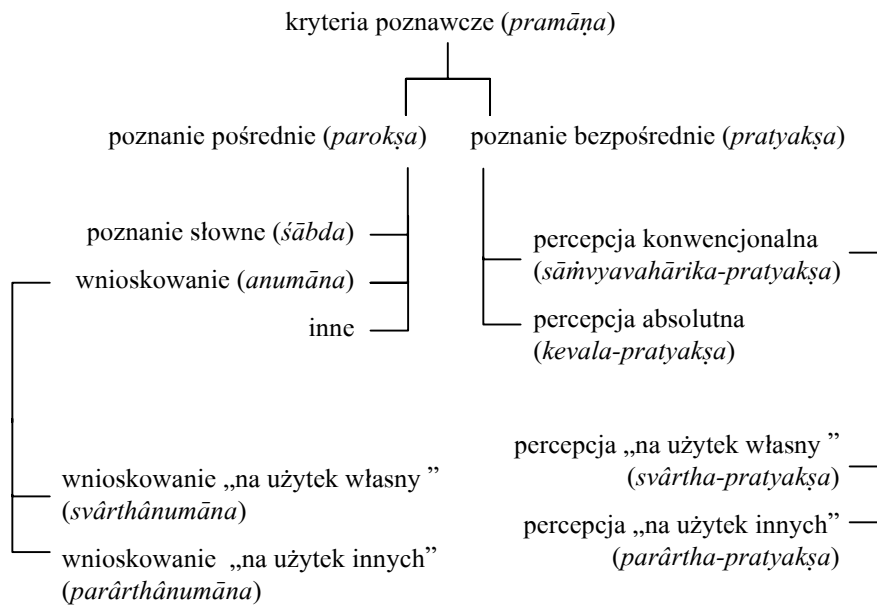
*pramāṇam sva-parābhāsi jñānaṃ bādha-vivarjitam /  
pratyakṣam ca parokṣam ca dvividhā, meya-viniścayāt //*

<sup>38</sup> NA 4:

*aparokṣatayārthasya grāhakaṃ jñānam idṛśam /  
pratyakṣam, itaraj jñeyaṃ parokṣam grahaṇēkṣayā //*

ności od tego, co przyjmiemy za tzw. ‘organ poznający’ (*akṣa*)<sup>39</sup>. Do kategorii poznania pośredniego zalicza on wszelkie pozostałe rodzaje poznania, a przede wszystkim poznanie słowne (*śābda*, NA 8,9) oraz wnioskowanie (NA 10) – podobnie jak u Dig-nagi – jako szczególny przypadek poznania opierającego się na symbolach słownych.

Nową typologię kryteriów poznawczych, jaka się nam wyłania, można przedstawić następująco:



Model 2

<sup>39</sup> Por. wyjaśnienia komentatora w NAV 1.7: *pratyakṣaṃ cēty-ādi; tatra siddhānta-prasiddha-pāramārthika-pratyakṣāpekṣayākṣa-śabdo jīva-paryāyatayā prasiddhaḥ. iha tu vyāvahārika-pratyakṣa-prastāvād akṣa-dhvanir indriya-vacano grhyate. tataś cākṣaṃ pratigataṃ pratyakṣaṃ. yad indriyam āśrityōjjihīte rtha-sākṣāt-kāri jñānam tat pratyakṣam ity arthaḥ.* – „[Co do wyrażenia:] «a percepcja (*pratyakṣa*) itd.», [daje się ono etymologizować następująco: «zwrócone do (*prati*<sup>o</sup>) organu poznającego (<sup>o</sup>*akṣa*)»]. W odniesieniu do ostatecznej percepcji (doskonałej), która jest dobrze znana z Kanonu, słowo «organ poznający» [odnoszące się do kryterium określającego charakter percepcji] jest doskonale znane jako synonim [wyrażenia]: «istota żywa». Tutaj natomiast wyrażenie «organ poznawczy» użyte zostaje [przez Siddhasenę] na oznaczenie organów zmysłowych, gdyż odnosi się ono do konwencjonalnej (normalnej) percepcji. Zatem to [poznanie], które odnosi się do zmysłów, jest percepcją. To znaczy: poznanie postrzegające przedmiot bezpośrednio, które pojawia się, opierając się na zmysłach, jest percepcją”.

Co niezwykle istotne, Siddhasena Mahamati wyraźnie wskazuje, że źródłem podziału jest nie tyle istnienie dwóch aspektów bytu, jak tego chciał Dignaga, co dwa odmienne sposoby poznawania tej samej rzeczywistości<sup>40</sup>.

### 5. Jasność i wyraźność

Akalanka przejął podział kryteriów poznawczych zaproponowany przez Siddhasenę i przedstawił ją na samym wstępie *Trzech bardzo łatwych [rozdziałów na temat filozofii] (Laghīyas-traya)*:

„Percepcja jest jasnym poznaniem, [dzieli się na dwa rodzaje] wedle podziału na główną i konwencjonalną. Poznanie pośrednie to pozostałe poznanie. Podsumowując, istnieją dwa kryteria poznawcze”<sup>41</sup>.

Ideę tę wyrażał parokrotnie, m.in. w *Rozprawie o logice (Nyāya-viniścaya, NVi)*:

„Percepcja słusznie jest wyraźnym [poznaniem]; pozostałe [poznanie] to poznanie przejęte, które jest bezbłędne [i] podzielone na [podtypy takie jak] rozpoznanie itp. Podsumowując, istnieją dwa kryteria poznawcze”<sup>42</sup>.

Jego wątpliwości budziła jednak kwestia kryteriów, wedle jakich należy odróżnić percepcję od poznania pośredniego. Utrzymywanie, zgodnie z dawną tradycją, że obydwa typy poznania różni bezpośredni lub pośredni sposób ich uzyskiwania, prowadziłoby ostatecznie do uznania, że tak odmienne akty poznawcze jak odbiór wrażeń zmysłowych czy wnioskowanie są jedynie różnymi aspektami tego samego typu poznania, gdyż obydwa zachodzą za pośrednictwem dodatkowych czynników: zmysłów lub umysłu. Obydwa są więc czymś zapośredniczone. Jedynym bezpośrednim rodza-

<sup>40</sup> NA 1cd: *pratyakṣam ca paroṣam ca dvidhā, meya-viniścayāt* // – „[Kryterium poznawcze jest dwojakie z podziałem na] percepcję i poznanie pośrednie w zależności od sposobu określania przedmiotu poznania”. Na uwagę zasługuje fakt, że Siddhasena mówi o dwóch ‘sposobach określania przedmiotu poznania’ (*meya-viniścayāt*) czy o dwóch ‘metodach poznawania’, a nie po prostu o ‘dwóch przedmiotach poznania’ (\**meyāt* = ‘w zależności od przedmiotu poznania’).

<sup>41</sup> LT 3:

*pratyakṣam viśadam jñānam mukhya-saṁvyavahārataḥ /  
paroṣam śeṣa-vijñānam pramāṇe iti saṅgrahaḥ //*

<sup>42</sup> NVi 3.83 (s. 359):

*pratyakṣam añjasā spaṣṭam anyac chrutam aviṣṭam /  
prakīrṇam pratyabhijñādaḥ pramāṇe iti saṅgrahaḥ //*

jem poznania byłoby poznanie doskonałe (*kevala*), równoznaczne z wszechwiedzą (*sarva-jñāna*), lub formy nieco mniej doskonałe: telestezja (*avadhi*) i telepatia (*manah-paryaya*), w których istnienie wierzone, choć były one praktycznie niedostępne zwykłemu śmiertelnikowi. Takie ujęcie problematyki poznania nie tylko prowadziłyby do uzasadnionej krytyki ze strony wszystkich pozostałych nurtów filozoficznych w Indiach, ale jednocześnie bezpośrednio wymuszałyby uznanie tezy, że przeciętny człowiek praktycznie nie dysponuje żadnym rodzajem poznaniem bezpośrednim. Konsekwencją takiego ujęcia byłoby przyznanie, że cała wiedza o świecie, jaką każda jednostka w społeczeństwie posiada, jest uzyskiwana w sposób pośredni, a więc podatny na wątpliwości i krytykę. W najlepszym wypadku prowadziłyby to do sceptycyzmu i podważenia nie tylko racjonalnego obrazu świata, jaki filozofowie dżinijscy kultywowali, ale także samych podstaw doktrynalnych dżinizmu. Żadne ze stwierdzeń zawartych w pismach kanonicznych itp. nie mogłyby zostać poddane bezpośredniej weryfikacji, a jedynie być dowodzone pośrednio, co z kolei wymagałoby dalszych dowodów. Rezultatem byłby regres w nieskończoność (*anavasthā*), czego skutkiem byłoby uznanie, że założenia dżinizmu i dżinijska teoria poznania są błędne, gdyż prowadzą do błędu logicznego, jakim jest regres w nieskończoność, i konieczność nieustannego poszukiwania coraz to nowych uzasadnień dla kolejnych tez przyjmowanych dla uzasadnienia poprzednich. W najgorszym razie zaś uznanie, że w codziennym życiu opieramy się wyłącznie na poznaniu pośrednim, prowadziłyby do odrzucenia realności świata, jaki nam się odśłania przed oczami, i uznania jego iluzoryczności.

Powyższe rozważania zaważyły na refleksji Akalanki wyrażonej w *Rozprawie o logice*:

„Dwa pierwsze [rodzaje poznania: poznanie zmysłowe (*mati*) i poznanie przejęte (*śruta*)] słusznie nazwał [Umaswamin w TS 1.11] poznaniem pośrednim, a pozostałe [, tj. telestezję, telepatię i poznanie doskonałe, określił w TS 1.12] poznaniem bezpośrednim. Jednakże wyłącznie po to, by być w zgodzie z opinią ludzi, ujmuje się w definicji [percepcji] poznanie zmysłowe”<sup>43</sup>.

Niezaprzeczalnym faktem pozostawało to, że istnieje esencjonalna różnica między naocznym doświadczeniem i bezpośrednim odbiorem wrażeń zmysłowych a procedurą wnioskowania czy posługiwaniem się słownymi symbolami całkowicie niezależnie od tego, czy przedmioty, o których wnioskujemy czy mówimy, są tu i teraz

---

<sup>43</sup> NVi 3.88 (s. 363):

*ādye parokṣam aparām pratyakṣam prāhur āñjasam /  
kevalam loka-buddhyāva mater lakṣaṇa-saṅgrahaḥ //*

obecne, czy też nie. Tę różnicę starały się też uwydatnić wszystkie systemy filozoficzne w Indiach, posługując się terminami ‘percepcja’, ‘wnioskowanie’ itp. w wyraźnie określonym znaczeniu, które radykalnie odbiegało od dawnej tradycji dżinijskiej.

Jak przedstawiłem wcześniej, dla Dignagi, a po części także dla Dharmakirtiego, takim kryterium podziału poznania była idea konceptualizacji, która charakteryzowała wszelkie formy poznania niepercepcyjnego, a która konotowała dwa zjawiska: (1) posługiwanie się systemem symboli (językiem naturalnym lub systemem logicznym) (2) w odniesieniu do własności ogólnych (powszechników), a nie w stosunku do indywidualów.

Z klasyfikacji procesów poznawczych, którą Akalanka stara się wprowadzić m.in. w spornej strofie LT 10cd–11ab, wynika – jak w dalszej części wykażę – że zdaniem Akalanki takie ujęcie jest uproszczeniem.

Jako kryterium odróżniające percepcję od poznania pośredniego wprowadza on ideę ‘jasności’ (*vaiśadya*) lub ‘wyrazistości’ (*spāṣṭatva*). Charakter tej jasności wyznacza to, w jaki sposób prezentowana jest w poznaniu rzeczywistość:

„Przyjmuje się, że w odróżnieniu od wnioskowania i innych [typów poznania pośredniego] jasność tej [percepcji] w wypadku procesów poznawczych (uświadomienia przedmiotu) [polega na] prezentacji [w poznaniu] jednostkowego aspektu [rzeczy]. To, co jest ode tej [jasności] różne, jest brakiem jasności”<sup>44</sup>.

Każdy akt percepcji – czy to konwencjonalnej zmysłowej, czy wewnętrznej mentalnej, czy też absolutnej pozazmysłowej – ujmuje rzecz jednostkową. Natomiast wnioskowanie, poznanie werbalne itp. nie prowadzą nas do jednostkowych aspektów rzeczy: w akcie poznania reprezentowane są jedynie idee; to one stanowią przedmiot poznania pośredniego, dlatego też takie poznanie należy uznać za ‘pozbawione jasności’ (*aviśada*, *aspāṣṭa*). Poznanie niejasne / niewyraźne nie ukazuje nam konkretnej rzeczy, konkretnego indywidualu, lecz rozciąga się – jako idea – na całą klasę indywidualów i ukazuje ich wspólną cechę, pomijając rzeczywiste różnice między indywidualami. Dlatego też poznanie pośrednie nie prowadzi nas do konkretnej rzeczy, która jest desygnatem słowa czy źródłem idei w poznaniu, a jedynie do konglomeratu pojedynczych bytów, których nie można odróżnić na podstawie poznania pośredniego. W tym też sensie możemy mówić o niejasności / niewyraźności tego poznania.

Poniekąd to przedmiot danego aktu poznania określa pośrednio, czy ten akt poznania jest bezpośredni i percepcyjny czy też pośredni, oparty na konceptualizacji

<sup>44</sup> LT 4:

*anumānādy-atirekeṇa viśeṣa-pratibhāsanam /  
tad-vaiśadyaṃ mataṃ buddher avaiśadyam ataḥ param //*



i symbolach. Błędem byłoby jednak sądzić, że zależność tutaj jest dokładnie taka sama jak u Dignagi, mianowicie że percepcja postrzega własność jednostkową, a wnioskowanie i podobne formy poznania pośredniego własność wspólną. Takie rozumienie przejęła jednak późniejsza tradycja dżinijska. Wadidewa Suri (Vādideva Sūri) w *Ornamentie blasku kategorii [opisywalnych za pomocą] kryteriów poznawczych i punktów widzenia (Pramāṇa-naya-tattvālokāṅkāra, PNTĀA)* niemal cytuje Akalankę: „Wyrazistość to ujawnianie [w poznaniu] jednostkowego aspektu [rzeczy] w stopniu większym niż w wypadku wnioskowania itp.”<sup>45</sup>.

Pewne wątpliwości może wzbudzać to, w jaki dokładnie sposób sam Akalanka rozumiał pojęcie ‘jasności’ czy ‘wyrazistości’ percepcji. W innym miejscu uzupełnia on, że przedmiotem percepcji jest w rzeczywistości substancja (rzecz ciągła w czasie), przejawy (chwilowe i zmienne atrybuty substancji), własności ogólne rzeczy lub własności indywidualne:

„Uznaje się słusznie, że wyróżnikiem percepcji jest wyraźne (= jasne) i dystynktywne doznanie natury przedmiotu, którym [jest] substancja, przejaw, własność ogólna (powszechnik) i jednostkowa (indywiduum)”<sup>46</sup>.

Istotne jednak jest w tym sformułowaniu zdefiniowanie percepcji jako ‘doznanie natury przedmiotu’ w sposób wyraźny i dystynktywny. Przedmiotem percepcji jest realnie istniejąca rzecz, która daje się ująć w kategoriach substancji, chwilowych przejawów, powszechnika i indywiduum, a percepcja postrzega jasno i wyraźnie jednostkową naturę tego przedmiotu. Aby wyrazić tę myśl inaczej: ta sama rzecz jest nośnikiem wielu aspektów, z których niektóre (jednostkowe i niepowtarzalne) ujmuje tylko percepcja, inne zaś (powszechne, wspólne) zarówno percepcja, jak i poznanie pośrednie. Na potwierdzenie mego przypuszczenia przytoczę dwie strofy z tego samego dzieła Akalanki:

„[129] Realnie istniejąca rzecz, mająca siebie za wyróżnik (tj. absolutne indywiduum), może być absolutnie jednostkowa na podstawie jednostkowej reprezentacji [w aparacie poznawczym (tj. w zmysłach jako niepowtarzalna dana zmysłowa)], będąc nacechowana pojęciem; na podstawie niejednostkowej (wspólnej) reprezentacji [w aparacie poznawczym (tj. w umyśle jako nośnik ogólnej idei)] może być niejednostkowa. [130] [Ta sama jednostkowa rzecz], która jest od-

<sup>45</sup> PNTĀA 2.3: *anumānādy-ādhikyena viśeṣa-prakāśanaṁ spaṣṭatvam.*

<sup>46</sup> NVi 1.3 (s. 57):

*pratyakṣa-lakṣaṇaṁ prāhuḥ spaṣṭaṁ sākāraṁ añjasā /  
dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣārthātma-vedanam //*

różniona od rzeczy niejednostkowych (podobnych) oraz posiada jednostkowe [własności], stanowi przedmiot percepcji oraz przedmiot poznania pośredniego jako rzecz zewnętrzna lub wewnętrzna w zależności od swych indywidualnych aspektów<sup>47,48</sup>.

Dychotomii sposobów poznawania świata (bezpośrednio lub pośrednio) nie towarzyszy dychotomia samego świata. To, że poznajemy świat na dwa sposoby, nie oznacza, że żyjemy w dwóch odrębnych światach i mamy do czynienia z dwoma całkiem odmiennymi typami bytów: indywidualami, które rozpoznajemy percepcyjnie, oraz ideami i powszechnikami, które pochwytyjemy na drodze poznania pośredniego. W rzeczywistości jedną i tę samą rzecz charakteryzują rozmaite atrybuty, które rozmaicie oddziałują na nasz aparat poznawczy:

„To, co ma siebie za wyróżnik (absolutne indywidualum), jest niepowtarzalne (dosł. ‘niezmieszane [z innymi]’), jest [zarazem] podobne i nacechowane pojęciem, posiada potencjał sprawczego działania dzięki swoim własnym cechom, które istnieją jednocześnie i konsekwentnie; to jest jedna [i ta sama rzecz]”<sup>49</sup>.

Byty jednostkowe, które są nieredukowalne i niepowtarzalne, są jednocześnie nośnikami wspólnych cech (*samāna-lakṣaṇa*), na podstawie których można mówić o podobieństwie tychże indywidualów. Jest to wyraźne echo koncepcji Dignagi, zgodnie z którą rzeczom nadajemy nazwy bezpośrednio na podstawie zawartego w nich podobieństwa<sup>50</sup>. Podobną myśl wyraził Dignaga w *Kompendium kryteriów poznawczych*<sup>51</sup>, gdzie wskazywał, że jeden i ten sam realny byt, stanowiący przedmiot poznania, po-

<sup>47</sup> Przedmiotem percepcji jako rzeczy zewnętrzne (*bahiṣ-pratyakṣa*) są np. obiekty fizyczne, a jako rzeczy wewnętrzne (*antaḥ-pratyakṣa*) – własne myśli, odczucia, introspekcja. Przedmiotem poznania pośredniego jako rzeczy zewnętrzne (*bahiṣ-parokṣa*) są np. obiekty fizyczne, które są ujmowane jako elementy reprezentujące swoją klasę lub jako przedmioty wnioskowania, desygnaty nazw itp. Przedmiotem poznania pośredniego jako rzeczy wewnętrzne (*antaḥ-parokṣa*) są wyobrażenia, idee, pojęcia, symbole, słowa itp.

<sup>48</sup> NVi 1.129–130 (s. 484):

[129] *sad bhinna-pratibhāseṇa syād bhinnam savikalpakam /*  
*abhinna-pratibhāseṇa syād abhinnam sva-lakṣaṇam //*  
[130] *samānārtha-parāvṛttam asamāna-samanvitam /*  
*pratyakṣam bahir antaś ca parokṣam sva-pradeśataḥ //*

<sup>49</sup> NVi 1.122 (s. 453):

*sva-lakṣaṇam asaṅkīrṇam samānam savikalpam /*  
*samarthaṁ sva-guṇair ekaṁ saha-krama-vivartibhiḥ //*

<sup>50</sup> Por. HERZBERGER (1986: 124–133), HAYES (1988: 196–204).

<sup>51</sup> PS<sub>1</sub> 1.2. Tekst fragmentu w przyp. 22, przekład na s. 14.

siada dwa aspekty. Podmiot poznawczy podchwytuje ten przedmiot albo ujmując percepcyjnie jego swoistą niepowtarzalną cechę (*sva-lakṣaṇa*), albo na drodze wnioskowania, rozpoznając jego cechę ogólną, powszechną, którą dzieli on z innymi indywiduami, dzięki czemu może być przypisany do określonej klasy bytów.

Gdy zatem postrzegamy percepcyjnie taki złożony byt jednostkowy, który jest także nośnikiem cech powtarzalnych i który z jednej strony trwa w czasie jako substancja, z drugiej zaś z chwili na chwilę podlega nieodwracalnym przemianom, zwanym przejawami, ujmujemy tylko część jego natury: tę część, którą postrzegamy jasno i wyraźnie.

Przy interpretacji spornej strofy LT 10cd–11ab należy więc brać pod uwagę w pierwszym rzędzie ideę jasności i wyrazności, która decyduje o sposobie właściwego skatalogowania takich rodzajów poznania jak poznanie zmysłowe, pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne, konstatowanie itp.

Wydawałoby się, że takie rodzaje poznania jak pamięć, rozpoznawanie, myślenie indukcyjne, konstatowanie itp. – w odróżnieniu od poznania zmysłowego – ujmują przede wszystkim cechy ogólne, tj. operują ideami abstrakcyjnymi, i daleko im do jasności i wyrazistości definiującej percepcję. Czyżby więc *interpretacja 3* Prabhacandry, który szereguje powyższe rodzaje poznania jako poznanie przekazane, była właściwa, a pozostali komentatorzy byli w błędzie i nie zauważyli prostej sprzeczności, kryjącej się w ich interpretacji? Znajdywałoby to potwierdzenie w słowach samego Akalanki, który w cytowanej powyżej strofie NVi 3.83 (s. 22, przyp. 42) wyraźnie stwierdza, że „pozostałe [poznanie] to poznanie przejęte, które jest ... podzielone na [podtypy takie jak] rozpoznanie itp.”, gdzie wyrażenie „rozpoznanie itp.” (*pratya bhijñādi*) oznacza cały szereg zawierający m.in. myślenie indukcyjne (*ūha / tarka*), konstatowanie (*ābhini bodhika*), pamięć (*smṛti*), wnioskowanie (*anumāna*) itp. Wyraźnie więc Akalanka w tej strofie wyróżnia szereg rodzajów poznania pośredniego (*parokṣa*).

Pozostaje to też w zgodzie z kolejną strofą *Rozprawy o logice*, w której Akalanka nie pozostawia wątpliwości, że oprócz „rozpoznania itp.” do poznania przejętego należy zaliczyć także dwa dodatkowe, główne rodzaje poznania: wnioskowanie (*anumāna*) i przekaz tradycji (*āgama*):

„Owo wszelkie [poznanie wcześniej omówione, w tym] wnioskowanie i przekaz tradycji, to poznanie przejęte, o ile komunikuje się prawdę w sposób niesprzeczny z tradycją”<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> NVi 3.87 (s. 363):

*sarvam etac chruta-jñānaṃ anumānaṃ tathāgamah /  
saṃpradāyāvighātena yadi tattvaṃ pratīyate //*

Komentator Wadiradża Suri (Vādirāja Sūri) artykułuje to, co jest zasadniczo jasne na podstawie samego kontekstu i poprzednich strof *Rozprawy o logice* (NVi 3.83–86): „nie tylko pamięć itp., właśnie [scharakteryzowane], zaliczają się do poznania przejętego, ale w takim samym stopniu zarówno wnioskowanie, jak i przekaz tradycji”<sup>53</sup>.

Jaki jest związek między poznaniem przejętym (*śruta*) a poznaniem pośrednim (*parokṣa*)? Gdy zestawimy typologię pojawiającą się w takich strofach jak LT 3 (s. 22, przyp. 41: *pratyakṣam ... parokṣam*), NVi 3.83 (s. 22, przyp. 42: *pratyakṣam ... śrutam*) czy NVi 3.88 (s. 23, przyp. 43: *parokṣam ... pratyakṣam*), to widzimy wyraźnie, że wszystkie te strofy podają podstawową klasyfikację kryteriów poznawczych, dzielących się na percepcję i poznanie pośrednie (*parokṣa*), zwane też poznaniem przejętym (*śruta*). Rzeczywiście, zrównanie terminu *śruta* z *parokṣa* jest konsekwencją uznania, że proces poznania zmysłowego (*mati-jñāna*) jest także percepcją. Gdy zerkniemy na Model 1 (s. 13), ukazujący tradycyjną typologię miarodajnych procesów poznawczych, to widzimy, że gdy zaliczymy poznanie zmysłowe (*mati-jñāna*), zaklasyfikowane pierwotnie jako poznanie pośrednie (*parokṣa*), do poznania bezpośredniego (*pratyakṣa*), czyli percepcji, to w kategorii *parokṣa* pozostanie tylko jeden rodzaj: poznanie przejęte (*śruta*). Nie należy się więc dziwić, że Akalanka posługuje się terminami *parokṣa* i *śruta* niemal wymiennie: obydwie mają tę samą ekstensję, czyli są identyczne pod względem zakresu, gdyż obejmują dokładnie te same elementy, tj. te same procesy poznawcze. Mają jednak odmienną intensję: konotują odmienne zjawiska: *parokṣa* stosuje się do pośrednich aktów poznawczych, podczas gdy *śruta* określa akty poznawcze, w trakcie których część wiedzy zostaje przekazana innemu podmiotowi.

Parokrotnie już wspomnianą strofą NVi 3.88 (s. 23, przyp. 43) zawiera jeszcze jedną istotną wskazówkę. Akalanka powiada tam, że choć poznanie zmysłowe (*mati-jñāna*) tradycyjnie klasyfikuje się jako poznanie pośrednie, to z pewnych względów można je także zaklasyfikować jako percepcję, a konkretnie jako percepcję konwencjonalną (*sāṃvyavahārika-pratyakṣa*), w odróżnieniu od percepcji pierwszej (*mukhya-pratyakṣa*), którą jest percepcja pozazmysłowa. Choć Akalanka nie omawia podtypów tej pozazmysłowej percepcji pierwszej w swoich pracach poświęconych epistemologii (tj. *Laghīyas-traya*, *Nyāya-viniścaya*, *Pramāṇasaṅgraha* i *Siddhi-viniścaya*), to jest oczywiste, że także u Akalanki, który obszernie komentuje ten podział w *Królewskim komentarzu* (RVār), kategoria ta obejmuje telestezję (*avadhi-jñāna*), telepatię (*manah-paryaya-jñāna*)<sup>54</sup> i poznanie doskonałe

<sup>53</sup> NViV 3.87 (s. 363.14–15): *tad āha – anumānaṃ tathāgamah. na kevalam smṛty-ādikam eva śruta-jñānam, api tu anumānaṃ tadvad āgamaś cēti.*

<sup>54</sup> Akalanka, podobnie jak większość digambarów, posługuje się terminem *manah-paryaya-jñāna*, podczas gdy śwetambarowie z reguły preferują *manah-paryāya-jñāna*.

(*kevala-jñāna*), a więc podtypy doskonale znane z tradycji (por. s. 12). Nie można więc najmniejszych wątpliwości, że całość poznania zmysłowego (*mati-jñāna*), wraz ze swymi czterema etapami: postrzeżeniem (*avagraha*), rozważaniem (*ihā*), sądem (*avāya*)<sup>55</sup> i utrwaleniem (*dhāraṇā*), które stanowi podstawę pamięci, zostaje zaliczona przed Akalankę do percepcji (*pratyakṣa*).

## 6. Konceptualizacja

Jak się wobec tego ma jasność/wyrazistość, która dla Akalanki odróżnia percepcję od poznania pośredniego, do kwestii konceptualizacji, odróżniającej zdaniem Dignagi, percepcję od wnioskowania?

W *Trzech bardzo łatwych [rozdziałach na temat filozofii]* Akalanka opisuje poszczególne etapy poznania zmysłowego, w którym niemal od samego początku pojawia się element konceptualizacji (*vikalpa, kalpanā*): budowania konstruktów myślowych (pojęć, wyobrażeń, idei) na bazie prostych danych zmysłowych. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Diānāga i Dharmakīrti (por. s. 14 i nn.) wyraźnie wyodrębniali z zasięgu terminu ‘percepcja’ wszelkie procesy poznawcze, które wychodzą poza takie ‘nagie’ dane zmysłowe i które zawierają element konstruktów myślowych, uznawanych przez buddyjskich filozofów za (użyteczną) fikcję. Dla Akalanki aktywność umysłu, poddającego obróbce czyste wrażenia zmysłowe, jest istotnym elementem niemal całego procesu percepcyjnego. ‘Świadomość pojęciowa’ (*vikalpa-dhī*) odpowiada w poniższym fragmencie terminom *kalpanā* i *vikalpa*:

„Gdy dochodzi do kontaktu organu poznającego (zmysłu) z przedmiotem, [pojawia się wpierw] (1a) widzenie [czystej] egzystencji (tzn. postrzeżenie, że coś jest obecne)<sup>56</sup>, [a następnie] (1b) świadomość pojęciowa w formie [postrzeganego] przedmiotu<sup>57</sup> – [te dwa etapy to] postrzeżenie. [Po nim następuje] (2) rozważanie, [którego istotą jest] pragnienie [określenia, czym jest postrzegane] indywiduum. [Następnie pojawia się] (3) sąd, [czyli] ostateczne określenie, [czym to indywiduum jest]. (4) Utrwalenie, [które się z kolei pojawia], jest przyczyną pamięci. Tak oto poznanie zmysłowe jest czworakiem”<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Digambarowie posługują się najczęściej terminem *avāya*, śwetambarowie zaś *apāya*.

<sup>56</sup> Jest to pierwsza faza postrzeżenia zmysłowego, zwana często percepcją „czystą”, bezpojęciową (*nirvikalpaka-pratyakṣa*), a w dźinizmie określana mianem niewyraźnego postrzeżenia (*vyañjanāvagraha*), por. BALCEROWICZ (1994: 27–29).

<sup>57</sup> Jest to pierwszy etap tzw. percepcji pojęciowej (*savikalpa-pratyakṣa*).

<sup>58</sup> LT 5–6ab:

Bez świadomości pojęciowej, zdaniem Akalanki, podmiot poznawczy nie mógłby stać się świadom czegokolwiek, nawet tego, że cokolwiek postrzega:

„Także każdy istniejący konceptualny stan umysłu, którego każdy jest świadom, że powstaje i zanika, nie byłby postrzegany w pojedynczym akcie percepcji, [gdyby nie miał charakteru konceptualizacji już w momencie samopostrzeżenia w umyśle], podobnie jak [nie jest postrzegany] odrębny charakter jego indywidualnej natury”<sup>59</sup>.

Konceptualizacja, czyli świadomość pojęciowa towarzyszy więc procesowi poznawczemu już w momencie, gdy przedmiot postrzeżenia „zabarwia” świadomość, gdy stajemy się czegokolwiek świadomi. Takie ujęcie prowadzi do następującego wniosku: świadomość pojęciowa cechuje zarówno poznanie pośrednie, jak i bezpośrednie (wyjawszy początkowy moment kontaktu zmysłu z przedmiotem).

Akalanka dowodzi, że konceptualizacje przejawiają się jasno i wyraziście; konceptualizacja ma zatem dwa aspekty: prezentuje swój przedmiot pośrednio, jako ideę, czyli niejasny przedmiot, ale sposób, w jaki sama się ujawnia, jest wyraźny i jasny (bezpośredni):

„Każdy aspekt aktów poznania konceptualizacyjnego poddający się samopostrzeżeniu ujawnia swoją treść w sposób jasny, gdyż nawet kiedy wszystkie bez wyjątku myśli zostały stłumione, [poznanie] ujawnia się jako [poznanie] nacechowane pojęciem”<sup>60</sup>.

Prowadzi nas to do wniosku, że szereg procesów poznawczych wymienionych w spornej strofie LT 10cd–11ab – pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne i konstataowanie – choć ma charakter konceptualizacyjny, pojęciowy, może być – przynajmniej pod względem sposobu, w jaki się objawia – zaliczona także do kategorii poznania bezpośredniego, percepcyjnego. Tym, co ostatecznie decyduje, czy te procesy poznawcze należy uznać za percepcyjne, czy też pośrednie, jest według Akalanki ich werbalny charakter, tj. ich powiązanie z językiem.

*akṣārtha-yoge sattāloko 'rthākāra-vikalpa-dhīḥ /  
avagraho viśeṣākāṅkṣēhāvāyo viniścayaḥ //  
dhāraṇā smṛti-hetus tan mati-jñānaṁ catur-vidham /*

<sup>59</sup> LT 24:

*pratisamviditōtpatti-vyavāḥ satyo 'pi kalpanā /  
pratyakṣe na lakṣeraṁs tat-sva-lakṣaṇa-bhedavat //*

<sup>60</sup> LT 23:

*sva-samvedyaṁ vikalpānāṁ viśadārthābhāsanam /  
samhṛtyāśeṣa-cintāyāṁ savikalpābhāsanāt //*

Gdy przeanalizujemy słownictwo, jakim posługuje się Akalanka, zobaczymy, że termin *saṃjñā* ('rozpoznawanie') jest dla niego synonimem terminu *pratyabhijñā* / *pratyabhijñāna*. Podobnie rzecz się ma z pozostałymi terminami z omawianego szeregu. Pojawiają się one wymiennie w różnych listach<sup>61</sup>. Na ich podstawie wyłaniają się dwie serie terminologiczne, które zasadniczo opisują tę samą zależność sprawczą w podobnych procesach poznawczych:

- |    |              |                         |                       |                                  |
|----|--------------|-------------------------|-----------------------|----------------------------------|
| 1) | <i>mati</i>  | → <i>saṃjñā</i>         | → <i>cintā</i>        | → <i>abhinibodha</i>             |
| *) | [pamięć      | → rozpoznanie           | → myślenie indukcyjne | → konstatowanie]                 |
| 2) | <i>smṛti</i> | → <i>pratyabhijñāna</i> | → <i>ūha / tarka</i>  | → <i>ābhinibodhika / anumāna</i> |

W ten sposób uzyskujemy dwa synonimiczne szeregi. Różnią się one między sobą charakterem werbalnym. Pierwszy szereg zalicza się do poznania bezpośredniego, percepcyjnego, drugi zaś do poznania pośredniego. Synonimiczność tych terminów przedstawia Akalanka w odautorskim komentarzu do spornej strofy:

„Ponieważ utrwalenie [obrazu] jest przyczyną wiarygodnej pamięci jako rezultatu, jest ono dla tejże [pamięci] kryterium poznawczym. [Podobnie] pamięć jest [przyczyną i kryterium poznawczym] dla rozpoznania, czyli identyfikacji. [Tak samo] rozpoznanie jest [przyczyną i kryterium poznawczym] dla kojarzenia, czyli dla myślenia indukcyjnego. Kojarzenie jest [przyczyną i kryterium poznawczym] dla konstatowania, czyli wnioskowania itp. [Dzieje się tak] jeszcze przed związaniem ze słowem. {Po związaniu ze słowem}<sup>§</sup> [stanowią one] poznanie przejęte, które ma liczne podtypy”<sup>62</sup>.

Powyższe wyjaśnienia ponadto ukazują istotną rolę języka, który okazuje się drugim – dodatkowym – kryterium podziału procesów poznawczych na bezpośrednie

<sup>61</sup> Np. (1) LTV 10cd–11ab: ...*dhāraṇā, smṛtiḥ saṃjñāyāḥ...*, *cintāyāḥ...*, *abhinibodhasya...*, (2) SVi 2.1 (s. 120.4): *smṛtyā pratyabhijñānatā*, por. SViṬ 2.1 (s. 120.20–21): *mateḥ smṛtiḥ, tataḥ pratyabhijñā, ata ūhaḥ, asmād aśābdānumā śrutam ity uktam bhavati*; oraz (3) SViV 2.23 (wraz z SViṬ, s. 217.27–218.1): *avagraha ādir yasyāḥ sā cāsau matiḥ samāsaḥ: sā ca smṛtiś ca saṃjñā ca cintā ca abhinibodhas ca te ātmāno yasya tathōktam*. („Poznanie zmysłowe jest złożonym procesem poznawczym: jest to w równym stopniu pamięć, rozpoznawanie, kojarzenie i konstatowanie...”); (4) RVār 1.13 (s. 58.15–16): *mananaṃ matiḥ smaraṇaṃ smṛtiḥ saṃjñānaṃ saṃjñā cintanaṃ cintā ābhimukhyena niyataṃ bodhanam abhinibodha iti* = SViV 1.27 (s. 115.14–15).

<sup>62</sup> LTV 10cd–11ab: *avisamvāda-smṛteḥ phalasya hetuvāt pramāṇaṃ dhāraṇā, smṛtiḥ saṃjñāyāḥ pratyavamarśasya, saṃjñā cintāyāḥ tarkasya, cintā abhinibodhasyānumānādeḥ prāk śabda-yojanāt. {śābdānumoyojanāt}<sup>§</sup> śeṣaṃ śrutajñānam aneka-prabhedam*. [<sup>§</sup> Emendacja tekstu: według przygotowywanego przeze mnie wydania krytycznego LT i LTV].

i pośrednie. Podział na poznanie bezpośrednie (jasne i wyraźne) i pośrednie (niejasne i niewyraźne) zbiega się z podziałem na poznanie niewerbalne i werbalne:

<i>pratyakṣa</i> (percepcja)		<i>parokṣa</i> (poznanie pośrednie)
	<i>viśada</i> (jasne)	<i>aviśada</i> (niejasne)
	<i>aśābda</i> (niewerbalne)	<i>śābda</i> (werbalne)
<i>akalpita</i> (niepojęciowe)	<i>kalpita</i> (pojęciowe)	<i>kalpita</i> (pojęciowe)

Taki podział przywołuje nam stwierdzenie Dignagi, które z pewnością wpłynęło na sposób klasyfikacji procesów poznawczych przez Akalanę:

„Gdy powstaje [poznanie w wyniku kontaktu] zmysłu i przedmiotu, nie jest możliwe, by [treść tego poznania] miała werbalny charakter itp. (tj. konceptualny charakter)”<sup>63</sup>.

Teza Dignagi jest oczywistą konsekwencją wyodrębnienia dwóch typów poznania wedle kryterium konceptualizacji: dla Dignagi konceptualizacja konotowała także werbalny charakter. Zdaniem Akalanę jednak możliwe było takie poznanie, które jest w pełni niewerbalne, a jednocześnie ma charakter pojęciowy, w którym treść poznania jest już zabarwiona aktywnością umysłu: taki charakter ma jego zdaniem większość procesów składających się na percepcję. Odpowiednikiem Dignagowej percepcji – całkowicie wolnej od konceptualizacji i warstwy werbalnej – są jedynie niewyraźne postrzeżenia (*vyañjanāvagraha*, por. przyp. 56), czyli wstępna faza niektórych procesów percepcyjnych.

Na uwagę przy okazji zasługuje fakt, że takie ujęcie procesów poznawczych przez Akalanę jest bezpośrednią krytyką wymierzoną w stanowisko Bhartryharięgo – znakomitego filozofa języka, nieco tylko starszego od Dignagi – który dowodził, że wszelkie poznanie ma charakter werbalny, a każda myśl ma swój słowny odpowiednik:

„Nie ma w świecie<sup>64</sup> poznania, które [by się pojawiało] nie podążając za mową; wszelkie poznanie, niczym przeszyte [słowem], wyraża się przez słowo”<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> PSV 1.17ab: *indriyārthôdbhāve nāsti vyapadeśyādi-sambhavaḥ*. Por. przekład w: HATTORI (1968: 36, Section 3,k. 1ab), tekst sanskrycki według: HATTORI (1968: 121, n. 3.3).

<sup>64</sup> Jeden z komentatorów Akalanę niezwykle trafnie wyjaśnia sanskrycki termin ‘loka’, najczęściej przekładany jako ‘świat’, NViV 3.88 (s. 364.1): *lokasya vyavahartuḥ janasya* – „świat, czyli ludzie podejmujący działania”.

<sup>65</sup> VP 1.131:

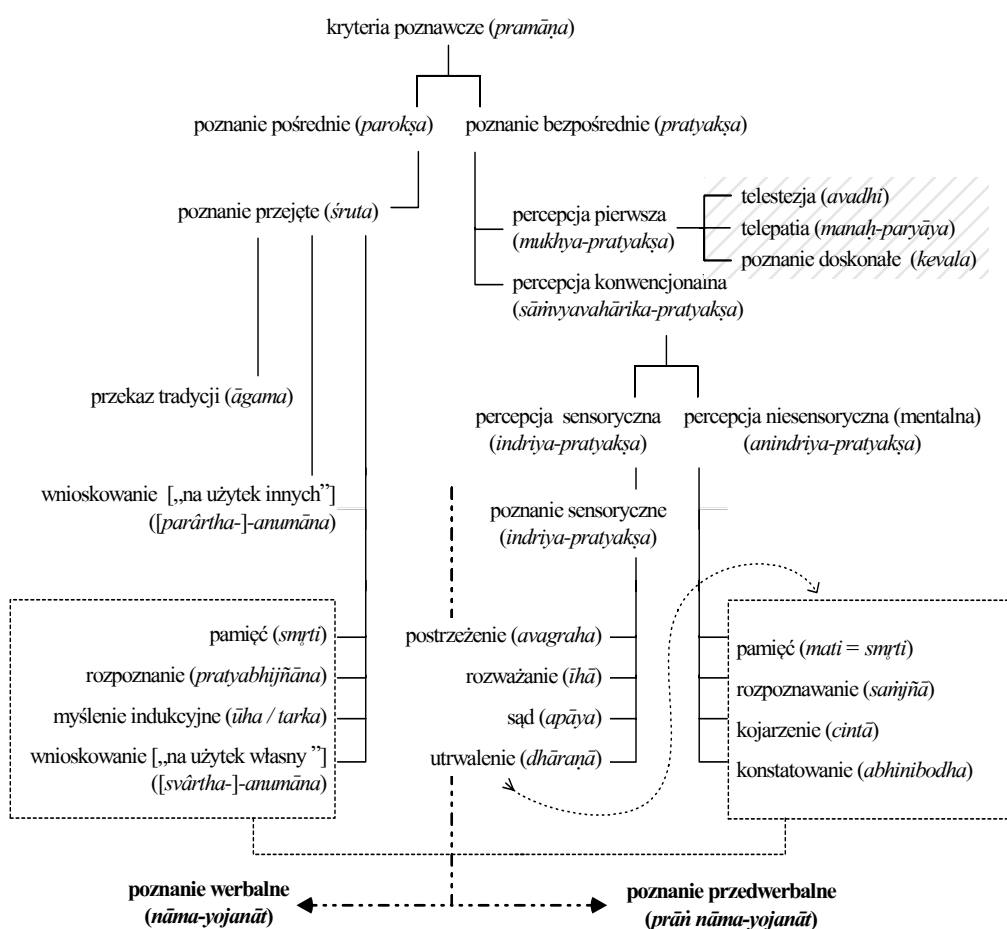
*na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte /  
anuviddham iva jñānaṁ sarvaṁ śabdena bhāsate //*




Wbrew przekonaniu Bhartriharięgo, Akalanka podkreśla, że jest możliwe formułowanie myśli poza językiem; nawet wewnętrzny proces kojarzenia i rozumowania może się odbywać na jakimś etapie całkowicie niezależnie od języka.

### 7. Ponowna interpretacja spornej strofy

Ostateczną klasyfikację procesów poznania, jakiej dokonuje Akalanka, przedstawia następujący schemat:



Zakreślone pole  obejmuje typy poznania, o których Akalanka nie wspomina wprost w swoich pracach poświęconych epistemologii, choć je przyjmuje w zgodzie z tradycją, czemu wyraz daje w *Królewskim komentarzu* (RVār 1.9–12).

Zgodnie z powyższą analizą typologii miarodajnych procesów poznawczych (*pramāṇa*) u Akalanki pierwotną interpretację spornej strofy LT 10cd–11ab należy poddać następującej modyfikacji:

*interpretacja 4* „Pierwsze poznanie [obejmuje także] pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne i konstatowanie; [ma ono miejsce] przed związaniem z mową. [Wymienione procesy poznawcze: pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne i konstatowanie] stają się – w wyniku powiązania ze słowem – pozostałym [poznaniem], czyli poznaniem przekazanym”.

W ten sposób Akalanka – wprowadzając całkiem nowy schemat poznawczy – zostaje częściowo wierny tradycyjnym sformułowaniom Umaswamina: „Poznanie zmysłowe, pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne, konstatowanie to wyrażenia synonimiczne” (TS 1.13, por. s. 11).

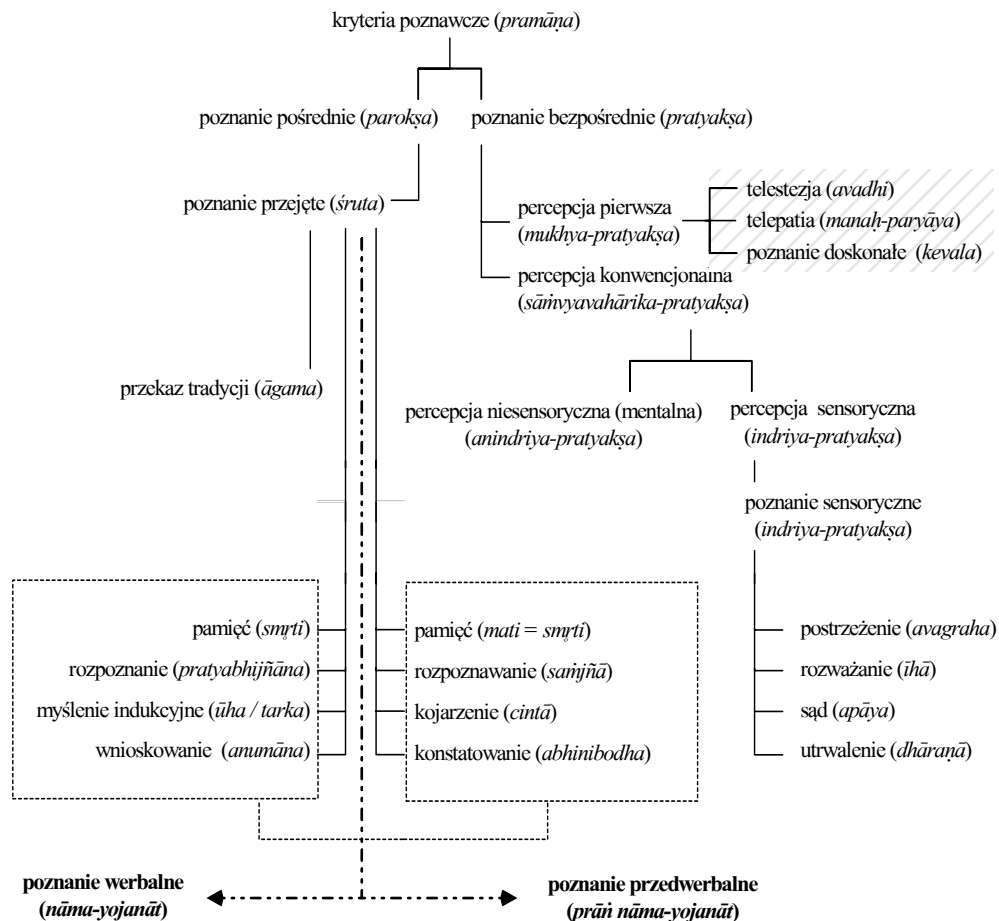
## 8. Co na to Prabhācandra?

Należałoby się zastanowić, w jakim celu Prabhācandra dokonuje odmiennej interpretacji wypowiedzi Akalanki (patrz s. 9) i na czym odmiennosc jego interpretacji polega?

Prabhācandra klasyfikuje całość procesów wymienionych w TS 1.13 – czyli: poznanie zmysłowe, pamięć, rozpoznanie, myślenie indukcyjne, konstatowanie – jako poznanie pośrednie. Rzeczywiście, poznanie zmysłowe, pamięć itp. Umaswamin w TS 9–12 klasyfikował jako poznanie pośrednie (*parokṣa*). Zatem dla Prabhācandry percepcja (*pratyakṣa*) była poznaniem całkowicie jasnym i wyraźnym oraz pozawerbalnym, choć związanym z procesami konceptualizacyjnymi i pojęciami. Z drugiej strony, poznanie pośrednie dzieliło się na dwa główne szeregi: poznanie o charakterze pozawerbalnym i poznanie werbalne.

<i>pratyakṣa</i> (percepcja)		<i>parokṣa</i> (poznanie pośrednie)	
	<i>viśada</i> (jasne)		<i>aviśada</i> (niejasne)
	<i>aśābda</i> (niewerbalne)	<i>aśābda</i> (niewerbalne)	<i>śābda</i> (werbalne)
<i>akalpita</i> (niepojęciowe)	<i>kalpita</i> (pojęciowe)		<i>kalpita</i> (pojęciowe)

Pełne zależności przedstawia następujący schemat, który ukazuje wyraźnie różnice między Akalanką a Prabhācandrą:



Model 4

Sposób, w jaki Prabhācandra wprowadza swoje zapatrywania, radykalnie odmiennie od koncepcji Akalanki, jest charakterystyczny dla filozoficznej – i nie tylko – tradycji w Indiach. Nowe idee były przedstawiane jako wierne interpretacje myśli mistrza. Do rzadkości należało przedstawianie własnych nowatorskich poglądów jako *novum*. Z zasady myśliciele starali się nadawać im formę ‘odkrywania prawdziwego znaczenia’ ukrytego w uznanych tekstach dawnych nauczycieli. W taki sam sposób Dharmakīrti wprowadził swoje koncepcje, nadając im charakter komentarza do myśli Dignagi, a w rezultacie doprowadził do całkowitego zapomnienia oryginalnych koncepcji swego mistrza. Przez setki lat myśl Dignagi była interpre-

towana przez pryzmat systemu Dharmakirtiego<sup>66</sup>. Interpretacje Prabhacandry nie miały wprowadzić tak destrukcyjnego wpływu na recepcję systemu Akalañki, ale były charakterystyczne dla swojej epoki.

#### BIBLIOGRAFIA

- ĀMī = Samantabhadra: *Āpta-mīmāṃsā*. (1) Udayachandra Jain (red., przekł. hindi): *Tattvadīpika. A Commentary with Introduction etc. on Āptamīmāṃsā of Acharya Samantabhadra*. Śrī Gaṇeś Varṇī Digambar Jain Saṁsthān, Kāśī Vīr-Saṁ. 2501 [= 1982 r. n.e.]. (2) Nagin Shah (red., przekł.): *Samantabhadra's Āptamīmāṃsā. Critique of an Authority [Along with English Translation, Introduction, Notes and Akalañka's Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī]*. *Sanskrit-Sanskriti Grantha-mālā* 7, Dr. Jagruti Dilip Sheth, Ahmedabad 1999. (3) Saratchandra Ghoshal (red., przekł.): *Āpta-mīmāṃsā of Āchārya Samantabhadra. Edited with Introduction, Translation, Notes and An Original Commentary in English*. Bharatiya Jnanpith, Delhi 2002.
- AñD = *Aṅuoga-ddārāṁ* (*Aṅuyoga-dvārāṇi*). Muni Puṅyavijaya, Dalsukh Mālvañiā, Amritlāl Mohanlāl Bhojak (red.): *Nandi-suttaṁ and Aṅuoga-ddārāṁ*. Jaina-Āgama-Series No.1, Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya, Bombay 1968.
- BALCEROWICZ 1994 = Balcerowicz, Piotr: „Zarys dżinijskiej teorii poznania”, *Studia Indologiczne* 1 (1994) 12–67.
- BALCEROWICZ 2001 = Balcerowicz, Piotr: *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective. Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises: Nyāyāvatāra, Nyāyāvatāra-vivṛti and Nyāyāvatāra-ṭippaṇa with Introduction and Notes*. 1–2 Vols, *Alt- und Neu-Indische Studien* 53, 1–2, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001.
- BALCEROWICZ 2003a = Balcerowicz, Piotr: *Dżinizm. Starożytna religia Indii. Historia, rytuał, literatura*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- BALCEROWICZ 2003b = Balcerowicz, Piotr: *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- BALCEROWICZ 2005 = Balcerowicz, Piotr: „Pramāṇas and Language. A Dispute between Diñnāga, Dharmakīrti and Akalañka”, *Journal of Indian Philosophy* 33/4 (2005) 343–400.
- BALCEROWICZ 2006 = Balcerowicz, Piotr: „On the Relationship of the Nyāyāvatāra and the Saṁmatī-tarka-prakaraṇa”, *Indologica Taurinensia* 29 (2006) 29–79.
- DhPr = Durveka Miśra: *Dharmottara-pradīpa*. Pt. Dalsukhbhai Malvañia (red.): *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottara-pradīpa [being a subcommentary on Dharmottara's Nyāya-bindu-ṭikā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāya-bindu]*. Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1955 [reprinted: 1971].

<sup>66</sup> Por. HERZBERGER (1986) i HAYES (1988).

- DNC = Mallavādin Kṣamāśramaṇa: *Dvādaśāra-naya-cakra. Dvādaśāraṇa Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādī Kṣamāśramaṇa. With the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Ācārya Śrī Simhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa*. Ed. with critical notes by Muni Jambūvijayajī. Pt. I (1–4 Aras): Bhāvnagar 1966 [reprint: Bhāvnagar 2000]; Pt. II (5–8 Aras): Bhāvnagar 1976; Pt. III (9–12 Aras): Bhāvnagar 1988.
- DNCV = Simhasūri: *Nyāyāgamānusāriṇī Dvādaśāra-naya-cakra-vṛtti*. Patrz: DNC.
- DREYFUS 1997 = Dreyfus, Georges B.J.: *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. State University of New York Press, Albany 1997.
- FRAUWALLNER 1959 = Frauwallner, Erich: 'Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3 (1959) 83–164.
- HATTORI 1968 = Hattori, Masaaki: *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣa-pariccheda of Dignāga's Pramāṇa-samuccaya, Edition of Tibetan translations and the Sanskrit text as well as the English translation of the Chapter I*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1968.
- HATTORI 1982 = Hattori, Masaaki (red.): *The Pramāṇa-samuccaya-vṛtti of Dignāga, with Jinendrabuddhi's Commentary, Chapter Five: Anyāpoha-Parikṣā. Tibetan Text with Sanskrit Fragments. Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No. 21, Kyoto 1982*.
- HATTORI 2000 = Hattori, Masaaki: „Dignāga's Theory of Meaning: An Annotated Translation of the *Pramāṇasamuccayavṛtti: Chapter V: Anyāpoha-parikṣā (I)*”, w: Jonathan A. Silk (red.): *Wisdom, Compassion, and Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*. University of Hawaii Press, Honolulu 2000: 137–146.
- HAYES 1988 = Hayes, Richard P.: *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Studies of Classical India 9, Kluwer Academic Press, Dordrecht 1988.
- HERZBERGER 1986 = Herzberger, Radhika: *Bhartṛhari and the Buddhists*. Studies of Classical India 8, D. Reidel Publishing Company (Kluwer Academic Publishers), Dordrecht 1986.
- LT = Akalaṅka: *Laghīyas-traya*. (1) Mahendra Kumār Nyāya Śāstri (red.): *Nyāya-kumuda-candra of Śrīmat Prabhācandrācārya. A Commentary on Bhaṭṭākalaṅkadeva's Laghīyatraya*. 2 Vols, SGDOS 121, D 1991. [1. ed.: Bombay 1938–1942]. (2) Nyāyācārya Mahendra Paṇḍita Kumār Śāstri (red.): *Śrīmad-Bhaṭṭākalaṅka-deva-viracitam Akalaṅka-grantha-trayam [Svōpajña-vivṛti-sahitam Laghīyas-trayam, Nyāya-viniścayaḥ, Pramāṇa-saṅgrahaś ca]*. SPBh 1996. [1. ed.: Ahmedabad–Calcutta 1939].
- LTV = Akalaṅka: *Laghīyas-traya-vivṛti*. Patrz: LT.
- NA = Siddhasena Mahāmāti: *Nyāyāvatāra*. Patrz: BALCEROWICZ (2001).
- NanS = *Nandī-sutta/Nandī-sutta [Nandī-sūtra/Nandī-sūtra]*. Muni Puṇyavijaya, Dalsukh Mālvaṇiā, Amritlāl Mohanlāl Bhojak (red.): *Nandī-suttaṃ and Aṇuoga-ddārāṃ*. Jaina-Āgama-Series No.1, Shri Mahāvira Jaina Vidyālaya, Bombay 1968.
- NAV = Siddharṣi-gaṇin: *Nyāyāvatāra-vivṛti*. Patrz: BALCEROWICZ (2001).
- NB = Dharmakīrti: *Nyāya-bindu*. Patrz: DhPr.

- NBhū = Bhāsarvajña: *Nyāya-bhūṣaṇa*. Svāmī Yogīndrānanda (red.): *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāya-sārasya svōpajñam vyākhyānam Nyāya-bhūṣaṇam. Śad-darśana-prakāśana-grantha-mālā* 1, V 1968.
- NVi = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Nyāya-viniścaya*. (1) Nyāyācārya Mahendra Paṇḍita Kumār Śāstri (red.): *Śrīmad-Bhaṭṭākalaṅka-deva-viracitam Akalaṅka-grantha-trayam [Svōpajñā-vivṛti-sahitam Laghīyas-trayam, Nyāya-viniścayaḥ, Pramāṇa-saṅgrahaś ca]*. Sarasvatī Pustak Bhaṇḍār, Ahmadābād (Ahmedabad) 1996. [1. ed.: Ahmedabad–Calcutta 1939]. (2) Mahendra Kumar Jain (red.): *Nyāyaviniścaya-vivaraṇa of Śrī Vādirāja Sūri, the Sanskrit Commentary on Bhaṭṭa Akalaṅkadeva's Nyāyaviniścaya*. Vol. 1 & 2, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, Vārāṇasī 1949, 1955 [2<sup>nd</sup> edition: Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, Delhi 2000].
- NViV = Vādirāja Sūri: *Nyāya-viniścaya-vivaraṇa*. Patrz: NVi<sub>2</sub>.
- NKC = Prabhācandra-sūri: *Nyāya-kumuda-candra*. Patrz: LT<sub>1</sub>.
- PNTĀA = Vālideva Sūri: *Pramāṇa-naya-tattvālokālaṅkāra*. Patrz: SVR.
- PS = Diñnāga: *Pramāṇa-samuccaya*. (1) Patrz: HATTORI (1968). (2) Patrz: DNC (Muni Jambūvijayajī), Pt. I, ss. 97–134.
- PSV = Diñnāga: *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*. (1) Rozdział I, patrz: HATTORI (1968). (5a) Rozdział V (edycja): HATTORI (1982). (5b) Rozdział V (przekład): HATTORI (2000).
- PV = Dharmakīrti: *Pramāṇa-vārttika*. (1) Rāhula Sāṅkṛtyāyana (red.): *Pramāṇavārttikam Ācāryamanorathanandikṛtyā vṛtṭyā saṁvalitam [Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam with a commentary by Manorathanandin]*. Parts I–II, Appendix to *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24–26, Patna 1938–1940.
- PVA = Prajñākaragupta: *Pramāṇa-vārttikālaṅkāra*. Rāhula Sāṅkṛtyāyana (red.): *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta. (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)*. Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1953.
- PVin II = Dharmakīrti: *Pramāṇa-viniścaya*, chapter II (*svārthānumāna*). Ernst Steinkellner: *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 2. Kapitel: Svārthānumānam*. (1) *Teil I. Tibetischer Text und Sanskrittexte*. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Heft 12, Wien 1973. (2) *Teil II. Übersetzt von E. Steinkellner*. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Heft 15, Wien 1979.
- RANDLE 1926 = Randle, H.N.: *Fragments from Dignāga*. Prize Publication Fund, Royal Asiatic Society, London 1926 [reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1981].
- SINGH 1984 = Singh, Amar: *The Heart of Buddhist Philosophy – Diñnāga and Dharmakīrti*. Munishiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1984.
- RVār = Akalaṅka: *Tattvārtha-vārttika (Rāja-vārttika)*. Mahendra Kumar Jain (red.): *Tattvārtha-vārttika [Rāja-vārttika] of Śrī Akalaṅkadeva*. Edited with Hindi Translation, Introduction, appendices, variant readings, comparative notes etc. Parts I–II. First edition, JMVG 10, 20 [*Sanskrit Grantha*], D 1953–1957. [2. ed.: D 1982].

- STP = Siddhasena Divākara: *Sammati-tarka-prakaraṇa*. Sukhlāl Saṅghavi; Becardās Doṣī (red.): *Sammatitarka-prakaraṇam by Siddhasena Divākara with Abhayadevasūri's Tattva-bodha-vidhāyinī*. Gujarāt-purā-tattva-mandir-granthāvalī 10, 16, 18, 19, 21, Gujarāt-purā-tattva-mandir, Amdāvād 1924–1931 [reprinted: 2 Vols, *Rinsen Buddhist Text Series VI* – 1, 2; Kyoto 1984].
- SVi = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Siddhi-viniścaya*. Mahendrakumār Jain (red.): *Siddhi-viniścaya of Akalaṅka edited with the commentary Siddhi-viniścaya-ṭikā of Anantavīrya*. 2 Vols BhJP, V 1959.
- SViṬ = Anantavīrya: *Siddhi-viniścaya-ṭikā*. Patrz: SVi.
- SViV = Akalaṅka Bhaṭṭa: *Siddhi-viniścaya-vivṛti*. Patrz: SVi.
- SVR = Vādideva Sūri: *Syād-vāda-ratnākara*. Motīlāl Lālāji (red.): *Śrīmad-Vādideva-sūri-viracitaḥ Pramāṇa-naya-tattvālokālaṅkāraḥ tad-vyākhyā ca Syād-vāda-ratnākaraḥ*. 5 Vols, Poona 1926–1930 [reprint: 2 Vols, Bhāratīya Buk Kārporeśan, Dillī (Delhi) 1988].
- TBV = Abhayadevasūri: *Tattva-bodha-vidhāyinī*. Patrz: STP.
- Ṭhāṇ = *Ṭhāṇaṅga-sutta [Sthānāṅga-sūtra]*. Muni Jambuvijaya (red.): *Ṭhāṇaṅga-suttam and Samavāyaṅgasuttam*. Jaina-Āgama-Series 3, Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya, Bombay 1985.
- TS = Umāsvāmin: *Tattvārtha-sūtra*. M.K. Mody (red.): *Tattvārthādhigama by Umāsvāmi being in the Original Sanskrit with the Bhāṣya by the author himself*. Bibliotheca Indica 1044, 1079, 1118, Calcutta 1903, 1904, 1905.
- TSaP = Kamalaśīla: *Tattva-saṅgraha-pañjikā*. Embar Krishnamacharya (red.): *Tattvasaṅgraha of Śāntaraḥṣita with the commentary of Kamalaśīla*. 2 Vols, Gaekwad's Oriental Series, Oriental Institute, Baroda 1926 [reprint: 1984, 1988].
- TŚVA = Vidyānanda Pātrakesarisvāmin: *Tattvārtha-śloka-vārtikālaṅkāra*. Edited by Manoharalāl, Ramacandra Nātha Raṅgaji, Nirṇaya Sāgara Press, Bombay 1918.
- VETTER 1964 = Vetter, Tilmann: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 1, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1964.
- Viy = Bechardas J. Doshi; Amritlal Mohanlal Bhojak (red.): *Viyāhapannattisuttam*. 3 parts, Jaina-Āgama-Series No. 4 Part I/II, Shri Mahāvīra Jaina Vidyālaya, Bombay 1974–1982.
- VP = Bhartṛhari: *Vākya-padīya*. Wilhelm Rau: *Bhartṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII, 4. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977.

## Zarys tantrycznej koncepcji mowy (*vāc*)\*

EWA DĘBICKA

Rozkwit tradycji tantrycznych przypada na V–XII w. n.e., co nie znaczy, że śladów tantry nie można odnaleźć wcześniej, ani też, że później nagle tradycja tantryczna zanika. Najstarsza obok pańczaratri (*pāñca-rātra*) szkoła wiśnuicka zwana *vaikhānasa* datuje swoje pisma doktrynalne na III w. n.e. (*Vaikhānasa-sūtra*). Wziąwszy zaś pod uwagę pierwsze wzmianki dotyczące rozwoju sekt tantrycznych, zarówno wiśnuickich, jak i śiwaickich, można by się cofnąć do przełomu er i do okresu eposów i puran (*purāṇa*) (IV w. p.n.e. – VI w. n.e.): ustęp *Nārāyaṇīya* (MBh 12.321–339) zawiera fragmenty traktujące o teologii wspomnianej już pańczaratri; *Vāyu-purāṇa* jest natomiast wykładnikiem idei najstarszej sekty śiwaickiej pasiupatów (*pāśupata*). Z kolei dopiero w połowie IX w. n.e. pojawia się śiwaizm kaszmirski<sup>1</sup>, a jego kulminacja przypada na działalność Abhinawagupty (Abhinavagupta) i jego ucznia Kszemaradży (Kṣemarāja), tj. wiek X i XI n.e. Tradycyjne piśmiennictwo (*āgama*) należące do szkoły *āgama-śaiva* powstawało natomiast w okresie od II w. n.e. aż po XIV w.<sup>2</sup>

### 1. Termin *vāc* i jego interpretacja

Niewątpliwie najczęściej podkreślanym aspektem tradycji tantrycznych jest ich rytualizm<sup>3</sup>. Żaden rytuał nie może jednak istnieć bez ideologicznego podłoża, sys-

---

\* Bardzo dziękuję dr. hab. P. Balcerowiczowi i dr. hab. M. Czerniak-Drożdżowicz za cenne wskazówki i sugestie dotyczące niniejszego artykułu.

<sup>1</sup> Na śiwaizm kaszmirski składają się, oprócz niedualistycznych tradycji śiwaickich, które powstały i rozwinęły się na terenie Kaszmiru, także nurty pozostające z nim w tradycyjnym związku, ale powstałe już na południu Indii (np. dualistyczna *śaiva-siddhānta*). Szerzej: PADOUX: (1990), SANDERSON (1988).

<sup>2</sup> Np. FARQUHAR (1984).

<sup>3</sup> Np. GOUDRIAAN (1979: 5): „In a wider sense, Tantrism or Tantric stands for a collection of practises and symbols of a ritualistic, sometimes magical character [...]. In a more restricted sense it denotes a system, existing in many variations, of rituals full of symbolism...”.



temu wierzeń i doktryn, które by go objaśniały i przybliżały wyznawcy. Zależność ta dotyczy również tantry<sup>4</sup>, a spekulacje dotyczące mowy (*vāc*) są – jak stwierdza A. PADOUX (1990: 42)<sup>5</sup> – jednym z dowodów na gnostyczny aspekt tantryzmu. R. TORELLA (2001: 853), próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego adepci tantry zainteresowali się mową, dochodzi do podobnego wniosku. Jego zdaniem, właściwe zastosowanie słownej formuły – mantry<sup>6</sup> (*mantra*), będącej komponentem mowy w rytualnych praktykach, wymagało teoretycznej ramy. W tym celu należało zrozumieć istotę dźwięku i słowa. Dlatego właśnie, choć na przestrzeni wieków spekulacje o mowie (*vāc*) pozostawały zawsze w centrum zainteresowania Indusów, największy wkład w rozwój teorii na temat mowy (*vāc*) oraz jej elementów – fonemów (*varṇa*) i mantr, mieli adepci tantry<sup>7</sup>. Ze względu na istnienie wielu teorii dotyczących mowy przełożenie terminu *vāc* stanowi problem. Rdzeń czasownikowy  $\sqrt{vac}$ <sup>8</sup> oznacza m.in.: ‘mówić, głosić, deklorować’. *Vāc*<sup>9</sup>, rzeczownik rodzaju żeńskiego, odpowiada nie tylko stosowanemu przez mnie terminowi ‘mowa’, lecz także takim terminom jak: ‘głos’, ‘rozmowa’, ‘język’ (również zwierząt), ‘dźwięk’ (łącznie z wydawanym przez przedmioty nieożywione, np. pocierane kamienie, bęben), ‘słowo’, ‘powiedzenie’, ‘sąd’, ‘boska personifikacja słowa’<sup>10</sup>. Ponieważ termin ten

<sup>4</sup> Wyjaśniając tytuł zredagowanego przez siebie zbioru artykułów (*Ritual and Speculation in Early Tantrism*), GOUDRIAAN (1993: vii) pisze: „The title of this book, by juxtaposing *ritual* and *speculation*, is expressive of one of the most intriguing characteristics of the Hindu tradition: the conviction that philosophy and ceremonial activity are not two separate compartments [...]. The study of Tantric literature, especially of the earlier period of remarkable religious inspiration is apt to illustrate this point in various ways”.

<sup>5</sup> „The fact that Āgamās theoretically open with a *jñānapada* also shows the at least theoretical significance of doctrine in Āgamic thought. Like all initiatory traditions, Tantric traditions are gnoses: deliverance or powers come through knowledge and not through the sole ritual (even though the latter is held as essential), and that knowledge is always that of some secret doctrine, which, whether original or not, is the base upon which the tradition rests”.

<sup>6</sup> Na temat mantry: ALPER (1989), GONDA (1975), HOENS (1979: 101–11), STAAL (1996).

<sup>7</sup> Powyższy artykuł nie dotyczy koncepcji *vāc* prezentowanej przez południowindyjską dualistyczną szkołę *śaiva-siddhānta*. Analizę ewolucji indyjskich koncepcji mowy od okresu wedyjskiego aż po czasy rozkwitu śiwaizmu kaszmirskiego, aczkolwiek z niewielkim tylko uwzględnieniem systemu *śaiva-siddhānta*, szeroko przedstawia: PADOUX (1990).

<sup>8</sup> MONIER-WILLIAMS (1999: 912).

<sup>9</sup> MONIER-WILLIAMS (1999: 936).

<sup>10</sup> DOWSON (1998: 341–342) podaje, że identyfikacja *Vāc* z *Sarasvatī* nastąpiła w *Mahābhāracie* (*Mahā-bhārata*), a w wyniku tego pod różnymi imionami zaczęto utożsamiać ją z małżonką *Brahmy* (*Brahmā*), boginią mądrości i elokwencji.

określa zarazem to, co jest wyrażane (przedmiot wypowiedzi), jak i to, co wyraża (podmiot wypowiedzi), można próbować przełożyć go jako ‘słowo’ / ‘Słowo’<sup>11</sup>. Druga opcja odnosi się do najczęściej występującego w tradycji tantrycznej boskiego aspektu zagadnienia, tzn. siły stwórczej, fonicznej potencji, Najwyższej Świadomości. Tłumaczenie terminu *vāc* jako ‘język’ wzbudza wątpliwości, gdyż trudno stwierdzić, czy takie elementy *vāc* jak mantra, a szczególnie „mantra zarodkowa” (*bīja-mantra*)<sup>12</sup>, odzwierciedlają język powszechnie stosowany. W rytualnym kontekście niosą one ze sobą bardziej skutki niż lingwistyczne znaczenie. Mantry są efektywne, a nie komunikatywne, ponieważ język rytuału, jak twierdzi W.T. WHEELOCK (1989: 99), nie jest nastawiony na przekaz, lecz jedynie na wspomaganie praktyk już znanych, powtarzających się. Cztery poziomy subtelności, na których przejawia się mowa (*parā, paśyantī, madhyamā, vaikharī*)<sup>13</sup>, stawiają ją również raczej poza normami języka. Także fakt, że za najbardziej efektywne uważano nie słowo wymówione (*vācika*) lub wyszeptane (*upāmsu*), lecz wprost przeciwnie – słowo najcichsze i najsubtelniejsze, niewymówione (*anirukta*), bliskie medytacji (*dhyānātman*), powodowało, że *vāc* umieszczano poza powszechnie przyjmowanymi normami. W tekście *Lakṣmī-tantra*<sup>14</sup> (LTan 39.35), we fragmencie charakteryzującym mantrę, czytamy:

<sup>11</sup> PADOUX (1990) wybiera opcję taką najczęściej, obok tłumaczenia ‘mowa’.

<sup>12</sup> WHEELOCK (1989: 103): „These monosyllabic vocables, in theory, are sonic manifestations of basic cosmic powers (*śaktis*); literally, seeds of the fundamental constituents of the universe. The *bijas* used for *bhūta-śuddhi* are formed from the series of four semivowels in the Sanskrit alphabet, each standing for one of the four basic cosmic elements. [...] *bīja* mantras are not felt to be mere symbols of the elements, they *are* the cosmic elements in essential form”. Patrz także: HOENS (1979: 105).

<sup>13</sup> Mówiąc o tantrycznej koncepcji poziomów *vāc*, najczęściej wymienia się następujące cztery poziomy: *parā* (‘subtelny’), *paśyantī* (‘wizyjny’), *madhyamā* (‘środkowy’) oraz *vaikharī* (‘przyziemny; solidny’). Teoria czterokrotnego podziału została opracowana przez Abhinawaguptę oraz komentującego go Dżajarathę (Jayaratha) w trzecim rozdziale TĀ, a także w znacznej części PTV. Znana była również, z pewnymi odstępstwami, wisnuickiej szkole pańczaratri (*pāñca-rātra*). Teoria poziomów mowy charakterystyczna jest nie tylko dla koncepcji tantrycznych, ale szeroko dyskutuje ją Bhartryhari (Bharṭṛhari) w pierwszej księdze *Wakjapadiji* (*Vākya-pādīya*), gdzie wymienia trzy stadia mowy i pomija poziom *parā* (VP 1.159–167). Szerzej na ten temat np. ISAYEVA (1997). Zaczątków teorii można natomiast doszukiwać się już w okresie wedyjskim.

<sup>14</sup> Zgodnie z tradycją tekst LTan opiera się na dwóch zbiorach: *Sātvata-saṁhitā* i *Jayākhya-saṁhitā*, ale tematyką i terminologią najbardziej zbliżony jest do zbioru *Ahir-budhnya-saṁhitā*. Wiele uwagi poświęcono w nim mantrom, ich zastosowaniu, budowie, właściwościom (rozd. 18–26, 33, 43, 46–50). Szerzej o LTan: GONDA (1977: 97–99), GUPTA (1972).

„Wербalna [forma mantry jest stosowana] w pomniejszych rytuale, szept w rytuałach zapewniających sukces, mentalna [forma] daje szczęście wyzwolenia, [ta] o naturze medytacji przynosi każdy sukces”<sup>15</sup>.

Indusi w centrum zainteresowania umieścili więc, co wydaje się dosyć paradoksalne, nie dźwięk, ale ciszę<sup>16</sup>.

## 2. Tantryczne pojmowanie *vāc*

W opinii adeptów tantry Słowo zyskało rangę Absolutu, gdyż bóstwo, aby się przejawiać, przybierało postać dźwiękową<sup>17</sup>. Równocześnie manifestację kosmosu porównano do złożonego z czterech, coraz mniej subtelnych etapów procesu przejawiania się słowa. Według tantrycznej koncepcji kosmosu istnieją więc dwa, współlistniejące wymiary świata – świat postrzegany przez człowieka, przedmiotowy oraz jego „dźwiękowy” odpowiednik, foniczny wzór<sup>18</sup>. Ponieważ słowo ma moc stwórczą wynikającą z identyfikacji mowy z foniczną energią *vāc-śakti*, często utożsamianą z *parā-vāc* – najwyższym i najsubtelniejszym stadium mowy, proces emanacji świata opisywany jest w pismach tantrycznych również w „fonicznych” kategoriach. Kosmos może mieć swe źródło w pierwotnym dźwięku (*nāda*), który po serii podziałów zamienia się w kroplę energii (*bindu*), kosmos może również stopniowo wyłaniać się wraz z kolejno generowanymi przez matrycę foniczną (*mātrkā*) fonemami (*varṇa*) oraz w wyniku korelacji fonemów z kategoriami bytu (*tattva*). Korelacja świata i dźwięku jest także ewidentna w kontekście teorii *ṣaḍ-adhvan* – sześcieelementowej ścieżki złożonej z komponentów mowy: fonemów

<sup>15</sup> LTan 39.35:

*vācikaḥ kṣudra-karmārtham upāṁsuḥ siddhi-karmaṇi /  
mānaso mokṣa-lakṣmī-do dhyānātmā sarva-siddhi-kṛt //*

<sup>16</sup> PADOUX (1989: 297). O szczególnym miejscu ciszy w tantrycznych spekulacjach dotyczących mowy, a głównie dotyczących stosowania mantr; zob. również: STAAL (1996), WHEELLOCK (1989).

<sup>17</sup> WHEELLOCK (1989: 118): „The Tantra will focus most of its theoretical energy on analyzing the nature of mantras and language, even being frequently termed the *Mantraśāstra*. The deity becomes manifest as the world first by taking on sonic form, the concrete objects or referents (*artha*) of those primordial words following afterwards in the course of cosmic evolution”.

<sup>18</sup> HOENS (1979: 93): „One of the most essential traits of Tantrism is its conception of a phonic plane of existence parallel to, and even basic to, the objective word. It is a leading factor in cosmic evolution”.

(*varṇa*), słownych formuł (*mantra*), zdań (*pada*), cząstek energii (*kalā*), kategorii (*tattva*) i świata (*bhuvana*), której rytualne przejście prowadzi do wyzwolenia<sup>19</sup>.

Tantryczne dociekania dotyczące mowy można więc umownie podzielić na kilka zakresów tematycznych. Najczęściej przyjmowany porządek (HOENS (1979), PADOUX (1990)) wyróżnia cztery podgrupy, które dotyczą: 1) kondensacji i manifestacji energii mowy, 2) czterech poziomów, na których przejawia się *vāc*, 3) sukcesywnego wyłaniania się głosek sanskryckich (*varṇa-samāmnāya*) i ich korelacji z kategoriami bytu (*tattva*), 4) sześciorakiej ścieżki (*ṣaḍ-adhvan*).

R. TORELLA (2001: 854) wyróżnia natomiast trzy takie podgrupy. Są to: 1) *vāc* pojmowana jako najwyższe, bądź rzadziej pomniejsze, kreatywne bóstwo, 2) stopnie manifestowania się mowy oraz 3) jej relacja z umysłem i aktem poznawczym. Spekulacje dotyczące głosek (*varṇa*), będących paradygmatem dla zasad kształtujących kosmos, a zarazem „subtelny ciałem” mowy, są, zdaniem Torelli, osobnym zagadnieniem. Do wymienionych podgrup można by dodać jeszcze jedną sekcję, obejmującą swym zakresem teorie związane z mantrą, która będąc częścią wspólną każdego z powyższych zakresów, stanowi jednocześnie osobne, bardzo istotne dla tantry, zagadnienie.

Tantryczne doktryny związane z *vāc* najszerszej opisywali przedstawiciele śiwaickiej szkoły kaszmirskiej<sup>20</sup> (Abhinavagupta, Jayaratha, Kṣemarāja), ale znane były one również wisnuickiej szkole pańczaratri (*pāñca-rātra*)<sup>21</sup>. Teksty tej ostatniej zasługują na uwagę, gdyż pomimo swej mniej skomplikowanej filozoficznie formy przedstawiają te same zagadnienia, co wysoko rozwinięty śiwaizm kaszmirski<sup>22</sup>. Tematyka dotycząca mowy, a szczególnie fonemów i mantr, zajmuje specjalne miejsce w dziełach *Sātvata-saṁhitā* (SāS) i *Jayākhyā-saṁhitā* (JayS), które wraz z utworem *Paṅskara-saṁhitā* tworzą trójcę pism doktrynalnych (*ratna-traya*) tradycji *pāñca-rātra*, a także w późniejszych tekstach: *Ahīr-budhnyā-saṁhitā* (AhbS)

<sup>19</sup> Szerzej na temat sześciorakiej ścieżki (*ṣaḍ-adhvan*) w § 4.4.

<sup>20</sup> Śiwaizm kaszmirski w kontekście koncepcji mowy np.: PADOUX (1990).

<sup>21</sup> PADOUX (1990: ix–x) pisze: „It was not even possible to study all the available tantric scriptures in Sanskrit dealing with this topic. Therefore this work [...] is restricted to ‘selected Tantras’, that is chiefly to scriptures belonging to the nondualistic Śaivism as it arose in Kashmir, probably in the early part of the ninth century A.D., and developed there before rapidly spreading throughout India. [...] these traditions provide what is perhaps the most interesting and sometimes the most subtle, articulated, and reasoned developments on the subject. [...] Resorting to other traditions was desirable not only to broaden the scope of our investigation, but also because there have been interactions between Vaiṣṇavism and (dualistic or nondualistic) Śaivism in Kashmir itself [...]”. Również: PADOUX (1990: 169, 331–2).

<sup>22</sup> PADOUX (1990: 170).

i *Lakṣmī-tantra* (LTan)<sup>23</sup>. Rozdział poświęcony mantrze (*mantra-kośa*) pojawia się również w niemal pozbawionej rozważań dotyczących mowy pracy *Parama-saṃhitā*<sup>24</sup>. Koncepcje mowy (*vāc*) w ujęciu szkoły *pāñca-rātra* oraz śiwaitów kaszmirskich są na tyle zbliżone i wzajemnie się uzupełniające, że nasuwa się pytanie, czy i w jakim stopniu tradycje te wpłynęły na siebie nawzajem<sup>25</sup>. Na podstawie kaszmirskiej kroniki *Rāja-taraṅginī* 3.263 oraz informacji zawartych w samych pismach<sup>26</sup> można wnioskować, że tantra wisznuicka w postaci szkoły *pāñca-rātra* zrodziła się w Kaszmirze w połowie pierwszego tysiąclecia. O obecności wisznuickiej doktryny na północy Indii świadczy też fakt, że Kaszmirczyk Bhagavadutpala, znany jako Utpalavaiṣṇava (X w. n.e.), w dziele *Spanda-pradīpikā* kilkakrotnie odwołuje się do sanhit<sup>27</sup>. F.O. SCHRADER (1916: 18) zakładał nawet, że Utpala cytuje, nieznacznie tylko modyfikując, wers bezpośrednio zaczerpnięty z AhbS, co w świetle najnowszych badań wydaje się jednak mało prawdopodobne<sup>28</sup>. Tradycje wisznuicka i śiwaicka, oprócz współegzystowania ze sobą na terenie Kaszmiru, oddziaływały na siebie także na południu Indii, gdzie prawdopodobnie powstały m.in. LTan i AhbS.

### 3. Wcześniejsze spekulacje dotyczące *vāc*

Ponieważ spekulacje na temat mowy nie są tantryczną innowacją, ich źródła można szukać już w literaturze wedyjskiej. W najmlodszej części *Rygwedy* (*Rg-*

<sup>23</sup> Trójca pism (*ratna-traya*) datowana jest na VI w. n.e., patrz GONDA (1977), MATSUBARA (1994), SCHRADER (1916). Datowanie i określenie miejsca powstania AhbS jest problematyczne. Najnowsze badania (SANDERSON (1990: 34)) wskazują na XI w. i południe Indii (ts. LTan), co przeczy opinii SCHRADERA (1916: 96–99), według którego AhbS powstała między IV a VII w. w Kaszmirze. MATSUBARA (1994: 34) podaje VII w.

<sup>24</sup> Szerzej: CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ (2003).

<sup>25</sup> PADOUX (1990: 67–69).

<sup>26</sup> Dowodami na to są między innymi: wspomniana w tekście kora brzozy (*bhūrja-pattra*) używana przez skrybów (AhbS 26.75 i 45.58), aluzja do śniegu (*hima*) (AhbS 39.23). SCHRADER (1916: 96–97) oraz GONDA (1977: 55–56).

<sup>27</sup> SCHRADER (1916: 16) wymienia następujące tytuły: *Jayākhyā* (*Śrī-jayā*, *Jayā*), *Haṃsa-pāramēśvara*, *Vaiḥāyasa*, *Śrī-kāla-parā*. Dwa inne dzieła to *Nārada-saṃgraha* oraz *Śrī-sāttvatāḥ*, które prawdopodobnie odnoszą się do części większych sanhit, MATSUBARA (1994: 17) wymienia dodatkowo zbiór *Paṣkara-saṃhitā*. Oprócz konkretnych tytułów sanhit Utpalavaiṣṇava (Utpalavaiṣṇava) używa takich określeń jak *Pāñca-rātra*, *Pāñca-rātra-śruti*, *Pāñca-rātra-upaniṣad*, co wskazuje na autorytet pism pañczaratry w tym czasie (MATSUBARA (1994)).

<sup>28</sup> PADOUX (1990: 70).

*veda*) zamieszczone są dwa hymny poświęcone wyłącznie mowie (*vāc*); hymn 10.71 i 10.125, z których pierwszy skierowany jest do Bryhaspatiego<sup>29</sup> (Bṛhaspati), a drugi bezpośrednio mowie (*vāc*). Wątki dotyczące mowy, czy też słowa, pojawiają się również w innych hymnach, np. 10.50 i 10.114, gdzie *vāc* porównana została do brahmana (*brahman*). W tym kontekście termin *brāhman* w neutrum oznacza moc tkwiącą w rytualnej formule ofiarnej, najwyższe Słowo, zagadkowe i mistyczne. *Brāhman* to także przesycona boską mocą mowa, której przejawem są Wedy. *Vāc* w ṚV 10.114.8 przedstawiona jest jako sięgająca tak daleko, jak sięga *brāhman*: *yāvād brāhma viśṭhitān tāvatī vāk*, co później, w *Ajtarejabrahmanie* (*Aitareya-brāhmaṇa*), przeinterpretowano na: „brahman, zaprawdę, jest mową” (AiBr 4.21.1: *brahma vai vāk*). ṚV 1.164 zawiera natomiast opis podziału mowy (*vāc*):

„*Vāc* podzielona została na cztery części, o czym wiedzą bramini, którzy są mądrzy. Trzech ukrytych [części oni] nie poruszają, czwartą [częścią] mowy ludzkie istoty mówią”<sup>30</sup>.

Najistotniejsza i największa część mowy pozostaje w tajemnicy, nieznaną człowiekowi. Być może, jak sugeruje wielu badaczy (np. PADOUX (1990: 29), jest to zapowiedź dyskutowanych później przez adeptów tantry czterech poziomów mowy. Również *Atharwaveda* (*Atharva-veda*) zawiera kilka hymnów kosmogonicznych i spekulatywnych opiewających mowę. Na hymny AV 7.9 i 7.10 zwraca szczególną uwagę A. PADOUX (1990: 9–10), stwierdzając, że mowa po raz pierwszy przedstawiona jest w nich jako aktywna zasada, rządząca i żywiąca, a równocześnie jako żeńska, kreatywna energia. Porównana jest w nich do wiradżu (*virāj*), tu: rodzaju metrum. Etymologia terminu *virāj*<sup>31</sup> wskazuje zdaniem PADOUX na zapowiedź aspektu Siakti (*śakti*), żeńskiej potencji, z jaką utożsamiano w późniejszym czasie mowę (*vāc*). W brahmanach (*brāhmaṇa*) natomiast *vāc* opisywana jest jako małżonka Pradžapatiego (Prajāpati) – Sarasvatī, bądź też jako jego wrodzona moc (ŚatBr 2.2.4.4: *asya mahimā*). Jest siłą należącą do niego, całkowicie mu podporządkowaną. Zresztą sam Prajāpati występuje pod przydomkiem *Vācaspati*: *prajāpatir vai vācaspātir* (ŚatBr 5.1.1.16) – ‘Pan

<sup>29</sup> ṚV 10.71.1a:

*bṛhaspate prathamām vācō āgram yāt prairata nāma-dhēyam dādhanāḥ /*  
– „Bryhaspati! Pierwsze pojawienie się słowa [nastąpiło], kiedy zapoczątkowali ruch, nadając imiona”.

<sup>30</sup> ṚV 1.164.45:

*catvāri vāk pārimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yē manīṣiṇaḥ /*  
*gūhā trīṇi nīhitā nēngayanti turīyam vācō manuṣyā vadanti //*

<sup>31</sup> Prefiks *vi-* w połączeniu z pierwiastkiem  $\sqrt{rāj}$  oznacza m.in.: rządzić, kierować, karmić, żywić, błyszczyć (MONIER-WILLIAMS (1999: 982)). Zbliżony zakres znaczeniowy posiada rdzeń  $\sqrt{śak}$ , źródłosłów terminu *śakti*, ‘być mocnym, silnym, móc, potrafić, pomagać’ – MONIER-WILLIAMS (1999: 1044).

Mowy'. We wczesnych upaniśadach (*upaniśad*) w centrum spekulacji znajduje się natomiast sylaba *om*, foniczny symbol brahmana. Sylabę tę uważano za podstawową mantrę, pierwotny dźwięk (*akṣara*), do którego wszystkie formy mogą zostać zredukowane, gdyż jest ona źródłem mowy. Deifikacja głoski *om* następuje w ChU 1.1.1, poprzez porównanie jej do udgithy (*udgītha*), najistotniejszej części samana (*sāman*): *om ity etad akṣaram udgītham*. *Taittirīya-upaniśad* porównuje *om* do brahmana – makrokosmicznej zasady, wszechświata (TaiU 1.8: *om iti brahma om iti idaṃ sarvaṃ*). *Māṇḍūkya-upaniśad*<sup>32</sup> z kolei zawiera m.in. następujące wyjaśnienie tej głoski: *om* jest 'tym [wszystkim], co istniało' (*bhūta*), 'tym, co jest' (*bhavad*) i 'tym, co będzie' (*bhaviṣyad*); co więcej, *om* 'przekracza trzy czasy' (*tri-kālātita*). *Om* jest niezniszczalną (*akṣara*), pierwotną głoską, zbudowaną według *Maitrī-upaniśad* z trzech części (MaiU 6.3: *om iti tisro mātrāḥ*). Kto pozna tę głoskę, będzie miał to, czego pragnie (MaiU 6.4: *etad evākṣaram jñātvā yo yad icchati tasya tat*). Budowę *om* przedstawiano również czterodzielnie (MāU 8–12) poprzez dodanie do trzech fonemów (*a-kāra*, *u-kāra*, *ma-kāra*) jeszcze jednego, przekraczającego je wszystkie fonemu *om*. Nastąpiło to w związku ze spekulacjami na temat brahmana – arche świata, najwyższej rzeczywistości, „bytu twórczego, z którego wszystko powstaje, by w nim zaniknąć”<sup>33</sup>, oraz duszy indywidualnej (*ātman*). W MāU dusza indywidualna (*ātman*) dąży do złączenia z brahmanem, pokonując trzy stopnie świadomości: *vaiśvānara* (stan przebudzenia), *taijasa* (stan marzeń sennych), *prājña* (stan snu głębokiego), by osiągnąć czwarty stopień (*turīya / caturtha*). MāU 12 koreluje trzy pierwsze stopnie z kolejnymi głoskami budującymi *om*. Ostatni, czwarty stopień, nazwany jest 'niezawierającym części' (*amātra*), 'niezwyczajnym' (*avyāvaharya*), a zaraz potem nazwany jest sylabą *om*, która jest właśnie atmanem: *evam om-kāra ātmāiva*.

W literaturze wedyjskiej pojawiają się również rozważania dotyczące związku oddechu (*prāṇa*) z mową. W RV 10.125.8 *vāc* jest porównana do wiatru symbolizującego technienie: *aham eva vātāiva*, a ChU 1.1.5 stwierdza, że hymn i oddech tworzą parę, podobnie jak hymn i pieśń (*etan mithunaṃ yad vā ṛk ca prāṇas ca ṛk ca sāmā ca*). Para taka zawiera się w głosce *om* (ChU 1.1.6: *tad etan mithunam om ity etasmīn akṣare*). Potrójna struktura *om* jest według MaiU 6.4 odzwierciedleniem trzech oddechów: *prāṇo 'pāno vyānaḥ*. Przekonanie o stwórczej mocy słowa, jego związku z oddechem, boskim aspekcie mowy, czy też makrokosmicznym wymiarze sylaby *om* mogłoby sugerować – na co zwraca uwagę A. PADOUX (1990: 29)<sup>34</sup> – zapowiedź tantrycznej, „dźwiękowej” wizji świata. Nie można zapominać rów-

<sup>32</sup> MāU 1.1: *om ity etad akṣaram idaṃ sarvaṃ tasya upavyākhyānaṃ bhūtaṃ bhavad bhaviṣyad iti sarvaṃ om-kāra eva. yac ca anyat tri-kālātitaṃ tad apy om-kāra eva.*

<sup>33</sup> KUDELSKA (2001: 26).

<sup>34</sup> Por. HOENS (1979: 92).

nież o dalszych etapach spekulacji dotyczących mowy, przede wszystkim o wkładzie filozofów języka, gramatyków, estetyków (m.in. Gauḍapāda, Bhartṛhari)<sup>35</sup> oraz o ujęciu tematu przez mimansaków (*mīmāṃsaka*).

#### 4. Tantryczna wizja przejawiania się *vāc*

Powróćmy teraz do wspomnianej już wcześniej tantrycznej wizji klasyfikacji mowy (*vāc*). Wyróżnia ona cztery zakresy spekulacji dotyczących mowy.

##### 4.1. Kondensacja energii słowa

Najbardziej skomplikowanym wzorem „wylaniania się” mowy wydaje się proces stopniowej kondensacji i manifestacji potencji fonicznej (*vāc-śakti*), emanatu Śiwy (Śiva), który po serii podziałów prowadzi do zaistnienia ciągu fonemów, a potem świata<sup>36</sup>. Proces ten najwnikliwiej zilustrowany został w dziele *Śāradā-tilaka* (ŚT)<sup>37</sup>, autorytatywnym tekście dotyczącym wiedzy o mantrach (*mantra-śāstra*) autorstwa Lakṣmanadeśiki (Lakṣmanadeśika), który pisze:

„Z najwyższego Pana, złożonego z części i bogatego w byt, świadomość i błogość powstaje potencja (*śakti*), z niej pierwotny dźwięk (*nāda*). Z pierwotnego dźwięku (*nāda*) rodzi się kropla (*bindu*), zawierająca najwyższą Siakti. Powtórnie dzieli się ono trzykrotnie przed oczyma, a jej części nazywane są: kroplą (*bindu*), pierwotnym dźwiękiem (*nāda*) i nasieniem (*bīja*)”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat: ISAYEVA (1997).

<sup>36</sup> Zagadnienie wyczerpująco analizuje PADOUX (1990). Patrz także HOENS (1979), AVALON (1933: 7).

<sup>37</sup> *Śāradā-tilaka* (XII w.) jest, obok tekstu *Prāpañca-sāra*-[*-tantra*] (XI w.), którego autorstwo przypisuje się Siankarze, najzasobniejszym streszczeniem wiedzy na temat słownej formuły (*mantra-śāstra*). Tekstów tych nie zalicza się jednak do oryginalnej literatury tantrycznej, ale raczej traktuje jako rodzaj literatury pomocniczej. O popularności ŚT świadczy fakt, że na podstawie tego tekstu powstało przynajmniej dziesięć komentarzy, m.in. *Padārthādarśa* (Rāghavabhaṭṭa, XV w.), *Śabdārtha-cintāmaṇi* (Premanidhini Pant, XVII w.). Szerzej w: GOUDRIAAN (1981: 131), AVALON (1933).

<sup>38</sup> ŚT 1.7–8:

[7] *sac-cid-ānanda-vibhavāt sakalāt paramēśvarāt /  
asīc chaktis tato nādo nādād bindu-sambhavaḥ //*

[8] *para-śakti-mayaḥ sākṣāt tridhā 'sau bhidyate punā /  
bindur nādo bījam iti tasya bhedāḥ samīritāḥ //*



Moc (*śakti*), chociaż wyłania się z Śiwy, nie opuszcza go definitywnie, ciągle pozostaje z nim w unii, a Paramêśvara podczas manifestacji nie traci swych cech. Pierwotny dźwięk (*nāda*) i kropla energii (*bindu*), będąc aspektami mocy, potencji (*śakti*), mają także naturę Śiwy, stąd proces emanacji rozgrywa się na najsubtelniejszym poziomie mowy (*parā-vāc*). Rodzaj rezonansu (*nāda*) rozpoczyna zagęszczanie wibrującego, pierwszego dźwięku. W wyniku jeszcze mocniejszej kondensacji pierwotny dźwięk (*nāda*) zamienia się w kroplę (*bindu*) energii dźwięku, która jest unią Śiwy i Śiakti, aczkolwiek do manifestacji kosmosu może dojść tylko poprzez rozdzielenie obu zasad. Przed podziałem kropla energii przybiera więc podwójną formę, złożoną odpowiednio z Śiwy i Śiakti. Zróżnicowana postać kropli energii z kolei rozpada się na trzy części: kropla energii (*bindu*) odpowiadająca Śiwie, nasienie (*bīja*) odpowiadające Śiakti oraz pierwotny dźwięk (*nāda*). Ostatni element łączy powtórnie obie zasady w foniczny rezonans<sup>39</sup>. Dzięki pierwotnemu dźwiękowi (*nāda*), pełniącemu rolę wzorca wibracyjnego, powstaje „foniczny” brahman (*śabda-brahman*), który według ŚT 1.13 jest świadomością wszystkich żywych istot (*caitanya bhūtānām*). Najpierw jednak (ŚT 1.14)<sup>40</sup> „foniczny” brahman (*śabda-brahman*) przyjmuje postać mocy (*śakti*), zwanej *kuṇḍalī* (*kuṇḍalī-rūpa*)<sup>41</sup>, która przejawia się w fonicznej formie (*varṇātman*) w ciałach żywych istot. Za pośrednictwem „fonicznego” brahmana (*śabda-brahman*) z pierwotnego dźwięku (*nāda*) wynurzają się więc różnie zaaranżowane – w prozę lub wiersz – słowa (*gadyapadyādi-bheda*), czyli cały system języka. Dźwięki, które są budulcem słów, najczęściej wyłaniają się z „fonicznego” brahmana (*śabda-brahman*) w efekcie sukcesywnej emanacji (*varṇa-samāmnāya*)<sup>42</sup>. Warto jednak w tym miejscu wspomnieć, że według LTan 25.32a nie ma na świecie niczego, co nie powstało bez pomocy dźwięków (*carācare 'smiṁs tan nāsti yad amībhir na bhāvitam*). Dźwięki, a raczej ich energetyczne wzorce, budują, co istotne, także mantry<sup>43</sup>. Abhinawagupta w PTV

<sup>39</sup> Szerzej: PADOUX (1990).

<sup>40</sup> ŚT 1.14:

*tat prāpya kuṇḍalī-rūpaṁ prāṇināḥ deha-madhya-gam /  
varṇātmanā 'virbhavati gady-apadyādi-bhedataḥ //*

<sup>41</sup> *Kuṇḍalī* / *kuṇḍalinī* to odgrywająca dużą rolę w tantrycznej jodze kosmiczna energia obecna w człowieku. Po przebudzeniu jej odpowiednimi praktykami wznosi się ona wzdłuż kanału *suṣumnā nāḍī*, pokonując sześć kręgów (*cakra*), aby połączyć się z najwyższym kręgiem „tysiącpromienistym” (*sahasrāra*), co prowadzi do zjednoczenia kosmicznej energii z energią i świadomością indywidualnego wyznawcy, a to z kolei prowadzi do wyzwolenia. Szerzej w: PADOUX (1990: 124–45), GUPTA (1979: 172–78).

<sup>42</sup> Proces *varṇa-samāmnāya* opisany jest w dalszej części pracy.

<sup>43</sup> *Śabda-brahman* w ujęciu pańczaratry jest źródłem mantr. W LTan 18. 33 Lakṣmī nazywa siebie ‘uczynioną z fonicznego brahmana’ (*aham eka-paḍī divyā śabda-brahma-*

stwierdza, że „mantry to królowie głosek”<sup>44</sup>, a także, że „mantry mają naturę głosek, a wszystkie głoski mają naturę Śiwy”<sup>45</sup>.

#### 4.2. Cztery poziomy mowy

Proces manifestacji słowa i kosmosu może być też ujęty w koncepcję czterech stopni subtelności mowy. Fazy te wnikliwie zanalizował Abhinawagupta w TĀ i PTV, ale ich opis, czasem nieznacznie się różniący, można znaleźć także w pismach tantry wiśnuickiej. O podziale mowy na tylko trzy części czytamy w SāS 12.153, gdzie krąg wiedzy dotyczącej mowy (*vāg-veda-maṇḍala*) dzieli się trojako, a na początku jest poziom wizyjny (*tridhā paśyanti-pūrvakam*). AhbS (rozdz. 16 i 17) wymienia natomiast tylko dwa poziomy: *parā* i *paśyanti*. Pięć poziomów mowy wymienionych jest natomiast w JayS 20.232–243, a są to, poczynając od najbardziej subtelnej: mowa jako świadomość (*bodha-śabda*), najwyższa mowa (*parama-śabda*), środkowa mowa (*madhyama-śabda*), gruba mowa (*sthūla-śabda*) i grubsza mowa (*sthūlatara-śabda*). Rozdział JayS, w którym opisane są poziomy mowy, dotyczy instalacji bóstwa w posągu (*pratiṣṭhā-vidhāna*), gdyż podczas tej procedury należy rozważać poziomy mowy (*śabdānusandhāna*), które skorelowane są z kolejnymi etapami owej instalacji<sup>46</sup>. Na uwagę zasługuje nie tylko fakt, że w tekście wymienionych jest aż pięć poziomów mowy (*vāc*), ale także specyficzna terminologia. Różni się ona od terminologii użytej w innym tekście szkoły pańcharatry, w *Lakṣmītantrze* (LTan 18.42,51,57), w którym znajdujemy teorię podobną do teorii opracowanej przez Abhinawaguptę – teorię czteropoziomową, aczkolwiek mniej skomplikowaną filozoficznie. Według LTan 57.2–8a:

„[2] Lakṣmī przejawia się dwojako, dzieląc się na dźwięk (*śabda*) i znaczenie (*artha*), a każde z nich [ma cztery części] zwane [kolejno stanami]: ukojenia (*śāntā*), wizyjnym (*paśyā*), środkowym (*madhyā*) i ziemskim (*vaikharī*). [3] Taki sam jest czterokrotny

—*mayī parā*), a zaraz potem stwierdza, że jest uważana za matkę mantr, które wypływają z niej, niczym z oceanu świadomości, LTan 18.37:

*mantrāṇām jananī jñeyā bhukti-mukti-pradāyini /  
udyanti mantra-kallolā matta eva cid-ambudheḥ // —*

— „[Ja] powinnam być znana jako matka mantr, ofiarująca dobra ziemskie i wyzwolenie. Ze mnie wypływają fale mantr niczym z oceanu świadomości”.

<sup>44</sup> PTV, s. 86: *mantrā varṇa-bhaṭṭarakāḥ*.

<sup>45</sup> PTV, s. 83: *mantrā varṇātmakāḥ sarve varṇāḥ sarve divātmakāḥ*.

<sup>46</sup> CZERNIAK-DROŻDŻOWICZ (2003: 120).

[podział] dotyczący przebudzenia się<sup>47</sup> dźwięku i przebudzenia się znaczenia. [4] Stan dźwiękowy (*śābdī samsthiti*) [mowy], w którym brak stałych impresji myślowych oraz samogłosek, fonemów itd., nazywany jest [stanem] ukojenia (*śāntā*), źródłem wyciszenia. [5] W wypadku potencji (*śakti*) dźwięku, która przebudza się jako niedoskonale pojedyncza w postaci rozjaśniająca znaczenia (*artha-bodhaka-rūpa*), [stan dźwiękowy] nazywany jest wizyjnym (*paśyantī*). To nazywane jest dźwiękiem, co jest rozjaśniaczem znaczenia. [6] W ten sposób, kiedy impresje myślowe nie ranią [dźwięku], wtedy jest [stan dźwiękowy] środkowy (*madhyā*). Gdy stan dźwiękowy pełen jest impresji myślowych i setek wyobrażeń, [7] [wtedy], ponieważ [jego] wielorakość nie kończy się na tych podstawowych [dźwiękach], stopniowo przybiera formę w ośmiu miejscach [artykulacji]. [8] [Taki stan dźwiękowy] nazywany jest wielobarwną mową (*vaikharī*)<sup>48</sup>.

Powyższa wizja uwzględnia stan najwyższy ukojenia (*śāntā*), gdzie nie zachodzą żadne procesy myślowe oraz nie ma podziału na poszczególne dźwięki. Określenie „źródło wyciszenia” sugeruje stan totalnej jedności dźwięków i ich znaczeń. Na stopniu wizyjnym (*paśyā / paśyantī*) Śiakti zaczyna przydzielać znaczenia poszczególnym słowom; proces ten przebiega jednak w sposób niedoskonały, a więc nie można mówić o całkowitym zróżnicowaniu na dźwięk i znaczenie. Zarysowuje się jednak funkcja ‘tego, co określa’, tj. ‘tego, co nadaje znaczenie’ (*vācaka*), i ‘tego, co jest określane’ (*vācya*). Stan środkowy (*madhyā*) charakteryzuje się wystąpieniem dyskursywnych myśli, znaczeń nie do końca jeszcze związanych z ich formą dźwię-

<sup>47</sup> *śābdōnmeṣa*, podobnie *arthōnmeṣa*, tłumacząc jako: ‘przebudzenie się dźwięku’ i ‘przebudzenie się znaczenia’; termin *unmeṣa* znaczy dosłownie: ‘otwarcie oczu’.

<sup>48</sup> LTan 57.2–8a:

- [2] *śābdārtha-pravibhāgena dvidhā lakṣmīḥ pravartate / śāntā paśyā atha madhyā ca vaikharī cēti samjñayā //*  
 [3] *śābdōnmeṣaś catur-dhāyam arthōnmeṣas tathā-vidha / pratyastamita-saṃskārā svāra-varṇādi-varjitā //*  
 [4] *śābdī yā samsthitiḥ prācyā sā śāntā śāntā sādhanā / artha-bodhaka-rūpaṃ yac chabda-śakter asaṃskṛtam //*  
 [5] *kevalo yaḥ samunmeṣaḥ paśyantī sā prakīrtitā / artha-bodhaka-rūpaṃ yat sa śabdaḥ parikīrtitaḥ //*  
 [6] *na hiṃsayanti saṃskārā yadā madhyā atha sā tadā / evaṃ saṃskāra-sampannā vikalpa-sata-śālinī //*  
 [7] *vividhaṃ ramate vāṣu yato na prākṛtiṣv atha / rūpaṃ śakalaśaḥ kṛtvā sthaneṣv aṣṭasu sā tadā //*  
 [8] *vaikharī nāma sā vācyā vividhaṃ vakti varṇinī /*

kową. Ostatni stan, ziemski (*vaikharī*) pełen jest jednych i drugich, wzajemnie już ze sobą powiązanych. Nie są to tylko podstawowe wyobrażenia w dźwiękowej formie, ale wszystkie dźwięki możliwe do artykulacji w ośmiu miejscach<sup>49</sup>. Dalej (LTan 57.8b–12a) czytamy:

„[8] Ten [dźwiękowy stan] ukojenia (*śāntā*), który zawsze dąży ku jedności, nazywany jest najwyższym (*parā*). [9] Jego tysiãcbilionowa część to mowa środkowa (*madhyamā vāc*), a tysiãcbilionowa cząstka tej to mowa ziemska (*vaikharī vāc*). [10] Mowa ziemska (*vaikharī vāc*) jest zbudowana trójdzielnie: z dźwięków, słów i zdań. Stopniowo, poprzez [podział na] dźwięki itd., dąży do ograniczenia. [11] To jest czterodzielna Siakti, zrodzona z odwróconego i naturalnego porządku. Na cztery sposoby krok po kroku zmierza do manifestacji za pomocą [stanu] ukojenia (*śāntā*), wizyjnego (*paśyā*) i innych. [12] Na cztery sposoby zmierza ku końcowi za pomocą [stanu] ziemskiego (*vaikharī*), środkowego (*madhyamā*) i innych”<sup>50</sup>.

Poziom ukojenia (*śāntā*) odpowiada kaszmirskiemu poziomowi najdoskonalszemu (*parā*). Subtelność stadium potwierdzają przytoczone liczby oddające o ile mniej subtelne bądź mniejsze są poziomy środkowy (*madhyamā*) i ziemski (*vaikharī*). Ten ostatni, „najgrubszy”, dzieli się na całkowicie ukształtowane elementy wypowiedzi mające formę dźwiękową i znaczeniową. Odwrócony i naturalny porządek (*pratilomānuloma*), poprzez który manifestuje się moc słowa – lub z którego moc słowa powstaje – oddany jest za pomocą terminów stosowanych do opisu kreacji (*udaya*) i resorpcji świata (*saṃkoca*). Pokonując poziomy od najbardziej subtelnego do najsolidniejszego, Siakti formuje język artykułowany. Odwrotny szyk prowadzi do unicestwienia (*asta-maya*), którym w tym wypadku jest źródło, najwyższy poziom mowy.

Interpretacja stadiów mowy dokonana przez Abhinawaguptę również opiera się na czterodzielnej strukturze. Opisując najwyższy z nich – *parā vāc*, stwierdza on:

<sup>49</sup> Osiem miejsc artykulacji najprawdopodobniej kojarzonych jest z ośmioma ciągami fonemów (*aṣṭa-varga*).

<sup>50</sup> LTan 57.8cd–12ab:

[8cd] *śāntā nāma sā parā sā sarvatra samatām gatā* //  
 [9] *koṭi-koṭi-sahasrāṃśas tasyā vāg atha madhyamā* /  
*koṭi-koṭi-sahasrāṃśas tasyā vāg atha vaikharī* //  
 [10] *varṇāḥ padāni vākyāni trividhā vaikharī-gatīḥ* /  
*saṃkocaṃ kramaśo yēti sēyaṃ varṇādi-vartmanā* //  
 [11] *imam catur-vidhā śaktīḥ pratilomānuloma-jā* /  
*catur-vidhā sodayam yāti śāntā-paśyādibhiḥ kramāt* //  
 [12ab] *catur-vidhāsta-mayam yāti vaikharī-madhyamādibhiḥ* /

„Kiedy manifestuje się jej różnorodność, jej ciało uznawane jest za potrójne, nazywane: wizyjnym (*paśyantī*), środkowym (*madhyamā*) i grubym ziemskim (*vaikharī*)”<sup>51</sup>.

Generalnie wizja Abhinawagupy dotycząca poziomów mowy przedstawia się następująco<sup>52</sup>: najsubtelniejszy stopień to *parā vāc*, któremu odpowiada unia Śiwy i Siakti, czyli wszystkich słów i ich znaczeń, obrazów, dźwięków. Z tego poziomu biorą początek następne stadia. Mniej subtelne jest stadium „wizyjne” (*paśyantī*), gdzie występuje pierwsze wrażenie zróżnicowania na słowo i odpowiadający mu dźwięk, aczkolwiek nie jest jeszcze ono podzielone na kolejne fonemy. Stan ten można nazwać: „chęcią zobaczenia” zróżnicowania. Na tym poziomie przejawia się jedynie wzorzec energetyczny (*mātrkā*) fonemów. *Madhyamā* to poziom średni, gdzie pojawia się dualizm, rozróżnienie na sens i dźwięk, dyskursywne myślenie (*vikalpa*), a także „lingwistyczna świadomość”<sup>53</sup> fonemów, słów i zdań. Następuje też wyodrębnienie funkcji ‘tego, co określa’ (*vācaka*) i ‘tego, co jest określane’ (*vācya*). „Ucieleśniony”, empiryczny poziom *vaikharī*<sup>54</sup> tworzą dźwięki i obiekty im odpowiadające, które postrzega człowiek. Istniejące na tym poziomie słowo, będąc najmniej subtelnym, artykułowane jest za pomocą narządów mowy<sup>55</sup>. Związek istot żywych ze stadiami mowy przejawia się poprzez skorelowanie tych ostatnich z czakrami (*cakra*)<sup>56</sup>. Według AhbS 16.57–64 najsubtelniejszy poziom *parā / śāntā vāc* spoczywa w okolicy organów płciowych (*mūlādhāra-cakra*), następnie przemieszcza się

<sup>51</sup> TĀ 3.236:

*vibhāgābhāsane cāśya tridhā vapur udāhṛtam /  
paśyantī madhyamā sthūla vaikharī ity abhiśabdītam //*

<sup>52</sup> PADOUX (1990).

<sup>53</sup> PADOUX (1990: 205).

<sup>54</sup> Termin *vaikharī* jest derywatem słowa *vikhara* oznaczającego ‘ciało’. Podają za: PADOUX (1990: 216), gdyż MONIER-WILLIAMS nie uwzględnia terminu *vikhara*.

<sup>55</sup> Szerzej np. PADOUX (1990: 166–222), HOENS (1979: 96–8).

<sup>56</sup> *Cakra* – ‘koło, okrąg’. Rodzaj centrum energetycznego; termin używany jest również jako synonim mandali, za: HOENS (1979: 112). Najczęściej wyróżniane „kręgi” to:

*mūlādhāra* – umieszczony za organami płciowymi, o kolorze żółtym;

*svādhiṣṭhāna* – umieszczony za pępkiem, o kolorze białym;

*maṇi-pūra* – umieszczony w splocie słonecznym, o kolorze czerwonym;

*anāhata* – umieszczony za mostkiem, o kolorze szarym;

*viśuddha* – umieszczony w krtani, o kolorze niebieskim;

*ājñā* – umieszczony w miejscu pomiędzy brwiami, o kolorze śnieżnobiałym.

Powyżej wznosi się krąg o tysiącu płatków (*sahasrāra*). Każda czakra odpowiada jednemu zmysłowi, bóstwu męskiemu, potencji (*śakti*), literze alfabetu sanskryckiego i zwierzęciu. Por. TRZCIŃSKI (2001: 303).

w kierunku kręgów, tj. ku kręgowi pępka (*nābhi-cakra*), przyjmując postać mowy wizyjnej (*paśyantī vāc*). Następnym miejscem jest serce (*hṛc-cakra*), gdzie mowa osiąga poziom środkowy (*madhyamā*), a ostatnim jest gardło (*kaṅṭha-cakra*), w którym następuje werbalizacja na poziomie mowy ziemskiej (*vaikharī vāc*).

#### 4.3. Emanacja fonemów (*varṇa-samāmnāya*)

Stopniowej emisji sanskryckich fonemów (*varṇa-samāmnāya*), które najczęściej wyłaniają się zgodnie z kolejnością ustaloną przez tradycyjną gramatykę, Abhinawagupta poświęcił prawie cały rozdział trzeci TĀ oraz obszerną część PTV. Rozważania oparł głównie na tekście *Mālinī-vijayōttara-tantra* (MVUT), którego inspiracją było jedno z wcześniejszych pism szkoły trika – *Siddha-yogēśvarī-mata*. Dociekania te kontynuowali Jayaratha i Kṣemarāja, a potem zwolennicy szkoły *śrī-vidyā*<sup>57</sup>.

Według Abhinawagupty najpierw pojawia się pierwszy fonem – „nie-fonem” (*avarṇa*)<sup>58</sup>, a z niego pierwotna dźwiękowa wibracja. Następnie wyłaniają się samogłoski (*svārā*), poczynając od *a*, zwanej też *ādya-varṇa*, poprzez *ā*, *i*, *ī*, *u*, *ū*, *r*, *r̄*, *l*, *l̄*, *e*, *ai*, *o*, *au* aż do *bindu*, tj. anuswary (*m̄*) i wisargi (*ḥ*). *Visarga*, graficznie przedstawiana z reguły przez dwie kropki, symbolizuje podział *bindu* prowadzący do emisji pozostałych fonemów. Powyższe fonemy (samogłoski oraz *m̄* i *ḥ*) tworzą szesnastokładnikową grupę. Bez ich udziału niemożliwe byłoby pojawienie się spółgłosek (*vyañjana*). Jayaratha stwierdza, że „samogłoski są podstawową przyczyną wszystkich fonemów”<sup>59</sup>. Samogłoski pełnią funkcję tego, co określa (*vācaka*), spółgłoski natomiast – tego, co określane (*vācya*), co również wskazuje na podporządkowanie spółgłosek względem samogłosek. Abhinawagupta pisze:

„Samogłoski, które mają charakter nasienia (*bīja*), są tym, co określa (*vācaka*), a spółgłoski, o naturze łona (*yoni*), są tym, co określane (*vācya*), ponieważ mają one odpowiednio naturę Śiwy i Siakti”<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> PADOUX (1990: 223–4).

<sup>58</sup> Podwójną naturę głoski „a” podkreślali tantrycy kaszmirscy, nazywając ją, oprócz tradycyjnie przejętego od gramatyków terminu *a-kāra* (głoska/fonem „a”), również *a-varṇa* (nie-fonem/nie-głoska, pierwotny dźwięk, który nie bierze udziału w emisji fonemów). Drugiemu terminowi nadali więc charakter gry słownej, gdyż jego podstawowe znaczenie to również ‘fonem/głoska a’, ew.: ‘grupa fonemów a+ā’ – szerzej: PADOUX (1990: 237).

<sup>59</sup> TĀ 3.184, kom. Jayaratha: *svārā eva sarva-varṇānām mūla-kāraṇam*.

<sup>60</sup> PTV, s. 50: *bijātmanām svārānām vācakatvam yoni-rūpāṇām ca vyañjanānām vācyatvam krameṇa śiva-śakty-ātmakatvāt*.

Następnie przytaczając *Maliniwidżajatantrę* (*Mālinī-vijayōttara-tantra* 3.10–2), dodaje:

„Ponieważ podział [jest podziałem na] to, co ma naturę nasienia (*bīja*) i na to, co ma naturę łona (*yoni*), jest podwójny: samogłoski uważane są za nasienie (*bīja*), a [głoski] zaczynające się od *ka*, [czyli spółgłoski,] są uważane za łono (*yoni*)”<sup>61</sup>.

I dalej:

„Mówi się, że Śiwa to nasienie (*bīja*), a Śakti to łono (*yoni*)”<sup>62</sup>.

Samogłoski nazywane nasieniem, zarodkiem (*bīja*) istnieją obok spółgłosek (*yoni*). Emanacja fonemów zachodzi więc na drodze prokreacji dzięki złączeniu Śiwy i Siakti. Spółgłoski, zaczynając od *ka* a kończąc na *kṣa*, tworzą grupy wylaniające się z odpowiedniej samogłoski, której są kondensacją. Te grupy to<sup>63</sup>:

<i>ka, kha, ga, gha, ṅa</i>	– emanaty <i>a</i> ,
<i>ca, cha, ja, jha, ṅa</i>	– emanaty <i>i</i> ,
<i>ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa</i>	– emanaty <i>r</i> ,
<i>ta, tha, da, dha, na</i>	– emanaty <i>l</i> ,
<i>pa, pha, ba, bha, ma</i>	– emanaty <i>u</i> ,
<i>ya, ra, la, va</i>	– emanaty kolejno: <i>i, r, l</i> połączonych z <i>a</i> ,
<i>śa, ṣa, sa</i>	– emanaty kolejno: <i>i, r, l</i> ,
<i>ha</i>	– „gruba” forma wisargi,
<i>kṣa</i>	– połączenie <i>ka</i> i <i>sa</i> , symbol zjednoczenia Śiwy i Siakti, zwane ‘najwspanialszym’, ‘pierwszym’ ( <i>kūṭa-bīja</i> ).

Fonemy bywają ułożone dwojako: zgodnie z kolejnością emanacji, tworząc matrycę (*māṭṛkā*), bądź w układzie przemieszonym (*mālinī*)<sup>64</sup>. Według Abhinawagupty i Kszemaradży subtelny wzór matrycy (*māṭṛkā*) pojawia się na poziomie najwyższej mowy (*parā-vāc*) i poziomie wizyjnym (*paśyantī*), podczas gdy układ przemieszany (*mālinī*) przejawia się na poziomie środkowym (*madhyamā*). Natomiast masa najsubtelniejszych fonemów, jeszcze przed uporządkowaniem ich w formie matrycy, to

<sup>61</sup> PTV, s. 50: *bīja-yony-ātmakād bhedād dvidhā bījam svārā matāḥ. kâdibhiś ca smṛtā yoniḥ.*

<sup>62</sup> PTV, s. 50: *bījam atra śivaḥ śakti-yonir ity abhidhīyate.*

<sup>63</sup> Powyższy podział można uznać za tradycyjny, gdyż z niewielkimi modyfikacjami pojawia się w większości pism tantrycznych, m.in.: JayS 6, AhbS 16, LTan 19, ŚT 2, TĀ 3, a opiera się z pewnością na regułach ustalonych przez Paniniego (Pāṇini). Patrz PADOUX (1990: 293–304).

<sup>64</sup> Układ *mālinī* kojarzony jest z girlandą fonemów (*mālā*), których kolejność różni się od klasycznej kolejności. *Mālinī* to też imię bogini: ‘nosząca girlandę’. Szerzej: PADOUX (1990: 320).

„masa dźwięków” (*śabda-rāṣi*)<sup>65</sup>. Fonemy artykułowane występują na poziomie ziemskim (*vaikharī*), mimo to nie tracą natury Śiwy i Siakti. J. SINGH (1996: 137) pisze, że wszystkie fonemy są formą potencji (*śakti*), a wiąże się to z faktem, że manifestacja jest ekspresją najwyższej mowy (*parā-vāc*), najwyższej potencji (*parā-śakti*). Kosmos jest więc boską wypowiedzią, a fonemy mocami stwórczymi Boga. Manifestacja świata to kreacja fonematyczna (*varṇa-sṛṣṭi*). Ciągi fonemów złożone w matrycę budują świat.

Pojawienie się spółgłosek stanowi niższy, „grubszy” etap emanacji. Samogłoski, bezpośrednio generowane przez Śiwę, odpowiadają pierwszej kategorii bytu (*tattva*). Jest nią najsubtelniejsza (1) kategoria (*tattva*) Śiwy, zdominowana przez potencję świadomości (*cit-śakti*). Poszczególnym ciągom spółgłoskowym odpowiada kolejnych 35 kategorii (*tattva*) – od potencji (*śakti*) po ziemię<sup>66</sup>. Zasadniczo wyróżnia się więc 36 kategorii (*tattva*). Jeśli jednak brać pod uwagę transcendujący wszystkie kategorie aspekt Najwyższego Śiwy (Paramaśiva), to jest ich 37. Kategorie 12–36 pokrywają się z kategoriami *sankhji*<sup>67</sup>. Kreacja występuje w trzech modelach związanych ze stopniem subtelności emanatów, a poziom najbliższy kategorii Śiwy nazywany jest ‘czystą kreacją’ (*śuddha-sṛṣṭi*). W jego zakresie znajdują się:

samogłoski – (1) kategoria Śiwy (Śiva), zdominowana przez *cit-śakti*,  
 zbitka spółgłoskowa *k-C-a* – (2) kategoria Siakti (Śakti), zdominowana przez  
 aspekt potencji błogości (*ānanda-śakti*),  
 spółgłoska *ha* – (3) kategoria Wiecznego Śiwy (Sadāśiva), zdominowana przez  
 aspekt potencji woli (*icchā-śakti*),  
 spółgłoska *sa* – (4) kategoria Pana (Īśvara), zdominowana przez aspekt potencji  
 wiedzy (*vidyā-śakti*),  
 spółgłoska *ṣa* – (5) kategoria czystej wiedzy (*śuddha-vidyā*), dominuje aspekt po-  
 tencji czynności (*kriyā-śakti*),  
 spółgłoska *śa* – wielka iluzja (*mahā-māyā*) to nie osobna kategoria (*tattva*), lecz  
 baza dla następnej kategorii.

<sup>65</sup> Szerzej PADOUX (1990: 151, 306, 312).

<sup>66</sup> Zależności między fonemami a tattwami podaję za: HOENS (1997: 99–100). Na temat kaszmirskiej teorii manifestacji również: CHATTERJI (1962), SINGH (1996), PADOUX (1990: 308–12).

<sup>67</sup> Różnicą jest sposób postrzegania kategorii *puruṣa* i *prakṛti*. Według śiwaitów kaszmirskich każdemu puruṣy przyporządkowana jest *prakṛti*. Świat budują poszczególne pary tych zasad, będące odrębnymi, zindywidualizowanymi światami; patrz CHATTERJI (1962: 91). Według koncepcji klasycznej *sankhji* istnieje jedna *prakṛti*, pierwotne źródło kosmosu i działania, oraz mnogość puruṣów. *Prakṛti* przejawia się w każdym przedmiocie dzięki trzem przymiotom (*guṇa*), decydującym o charakterze jednostki; patrz np.: FRAUWALLNER (1990: 327–34).



Kreację czysto-nieczystą (*śuddhāśuddha-sṛṣṭi*) tworzą:

- pólsamogłoska *va* – (6) kategoria iluzji (*māyā*), z której powstaje pięć następnych kategorii,
- pólsamogłoski *ya, ra, la* – (7–11) pięć powłok (*kañcuka*), krępujących duszę poprzez ograniczenie jej wolności i ekspansji. Są to: pragnienie (*rāga*), powodujące pożądanie poprzez redukcję poczucia pełni; wiedza (*vidyā*), prowadząca do wybiórczej wiedzy poprzez redukcję wszechwiedzy; determinacja (*kalā*), sprawiająca, że dusza uniwersalna staje się duszą jednostkową; czas (*kāla*), wprowadzający następstwo czasu poprzez redukcję wieczności; restrykcja (*niyati*), wprowadzająca ograniczenie do przyczynowości i przestrzeni poprzez redukcję wolności i przenikliwości<sup>68</sup>.

Kreacji nieczystej (*aśuddha-sṛṣṭi*) odpowiadają:

- spółgłoski wargowe – (12–16) dusza jednostkowa (*puruṣa*), materia (*prakṛti*), wiedza (*buddhi*), świadomość jednostkowa (*aham-kāra*), umysł (*manas*),
- spółgłoski zębowe – (17–21) zmysły rozumienia (*buddhīndriya*),
- spółgłoski szczytowe – (22–26) zmysły działania (*karmēndriya*),
- spółgłoski podniebienne – (27–31) elementy subtelne (*tan-mātra*),
- spółgłoski gardłowe – (32–36) elementy „grube” (*bhūta*).

Powyższe zestawienie przedstawia serie spółgłoskowe w odwróconym porządku emanacji, aby zachować kolejność pojawiania się emanatów od najbardziej do najmniej subtelnej postaci. Abhinawagupta w PTV wylicza sekwencje spółgłosek zgodnie z ich emanacją (zaczynając od grupy spółgłosek gardłowych), kategorie bytu natomiast od ziemi po Siakti. Wynika to z faktu, że wielka emanacja (*mahā-sṛṣṭi*) rzutowana na zewnątrz Śiwy odbija się jak w lustrze. W rezultacie kategorie pojawiają się w odwróconym porządku zapoczątkowanym kategorią Śiwy<sup>69</sup>.

W tekstach wisznuickiej pañczaratri zagadnienie to zajmuje również ważną pozycję. Sanhity zawierają często analizę mistycznych znaczeń nie tylko samogłosek, ale też następujących po nich spółgłosek. Szósty rozdział JayS (*mukhya-mantrōddhāra*) zawiera opis emanacji fonemów, ich korelacji z kategoriami bytu, a także wiele informacji dotyczących organizowania fonemów w mantry. Opis ten powtarza się prawie w tej samej postaci w AhbS 16 i 17 oraz w kolejnych rozdziałach tejże sanhity (18–20, 51–59), gdzie fonemy analizowane są przy okazji rozważań nad typami mantr. Każdy z fonemów określony jest kilkoma epitetami<sup>70</sup>, których etymologię

<sup>68</sup> CHATTERJI (1962).

<sup>69</sup> Np. SINGH (1996: 119); rolę lustra spełnia ‘poziom wizyjny’ (*paśyanī*).

<sup>70</sup> Epitety zebrała GUPTA (1972: XIII–XIV).

ustaliła tradycja. Niektóre z epitetów można próbować powiązać z graficznym przedstawieniem znaku, np.: epitet *vyomêśa* oznacza ‘słońce’ i jest przedstawiany graficznie jako kropka umieszczona ponad literą. Epitety można również kojarzyć z miejscem fonemu w porządku alfabetycznym, np.: „[a] będące pierwszym [fonemem]” (*prathama*), „[kṣa] będąca na końcu ciągu fonemów” (*vargānta*), „[m] następujące po samogłoskach” (*anusvāra*). Wiele innych epitetów wydaje się nazwą przyporządkowaną do danego fonemu jedynie z uwagi na rozpoczynające je głoski, np.: *auśadhâtmaka*, *aurva* (*au*). Również LTan jest źródłem wiadomości na temat manifestowania się dźwięków. LTan 19 (*varṇôtpatti-nirūpaṇa*) jest rozdziałem poświęconym wyłącznie dyskusji na temat powstawania dźwięków; temat ten podejmowany jest również w LTan 20 (*varṇâdhvā*) oraz LTan 22 (*ṣaḍ-adhvā-mantra-svarūpa*), z których pierwszy zawiera informację na temat „ścieżki dźwięków”, drugi natomiast dotyczy istoty mantry przejawiającej się pod postacią sześciorakiej ścieżki.

#### 4.4. Sześcioraka ścieżka (*ṣaḍ-adhvan*)

Sześcioraka ścieżka (*ṣaḍ-adhvan*) jest zagadnieniem istotnym zarówno w wypadku rytualnego aspektu tantry, jak i dla dociekań na temat mowy (*vāc*). Koncepcja sześciorakiej ścieżki (*ṣaḍ-adhvan*) najczęściej związana jest z okolicznościami dokonania inicjacji (*dīkṣā*), a służy adeptom tantry przede wszystkim jako sposób wyzwolenia. Osiągnąć je można poprzez powrót z empirycznego świata do jego źródeł. Z rytualnego punktu widzenia proces powrotu odbywa się w czasie inicjacji, kiedy nauczyciel kieruje świadomość adepta z ziemskiego poziomu na poziom boski. Ponieważ kosmos odzwierciedla mowę, jest to powrót do tejże najsubtelniejszej formy. Sześcioraką ścieżkę można rozważać również jako sześć aspektów Siakti ewoluującej w przejawionym świecie. Koncepcja sześciorakiej ścieżki zdaje się kompilacją kilku doktryn i kosmogonii, a uporządkowana została dopiero przez Abhinawaguptę, który opierał swoje wnioski na tekstach *Mālinī-vijayôttara-tantra*, *Devī-yāmala* i *Sva-cchanda-tantra*<sup>71</sup>.

Abhinawagupta w TĀ 6.35–6 dzieli komponenty sześciorakiej ścieżki (*ṣaḍ-adhvan*) na dwie grupy, z której każda zawiera trzy składniki:

„Do ścieżki zwanej Ścieżką Czasu, która jawi się jako czynność, należy potrójna ścieżka: fonemu (*varṇa*), formuły słownej (*mantra*) i zdania (*pada*). W tej [ścieżce], nazywanej Ścieżką Przestrzeni,

<sup>71</sup> PADOUX (1990: 331).

która dotyczy przejawiania się form, spoczywa trójka: część energii (*kalā*), kategoria (*tattva*) i świat (*pura*)<sup>72,73</sup>.

Ścieżka czasu (*kālādhvan*) tworzy ciąg subiektywnych wypowiedzi, które wyrażają (*vācaka*) i są kojarzone z dźwiękiem (*śabda*), nadawaniem czynnością (*kriyā*) i aspektem kreatywnej świadomości (*vimarśa*)<sup>74</sup> Najwyższej Świadomości. Ścieżka przestrzeni (*deśādhvan*) skupia obiektywne przedmioty wyrażane (*vācya*), kojarzone ze znaczeniem (*artha*), formą (*mūr̥ti*), aspektem wewnętrznego światła (*prakāśa*). Te dwie grupy oddają znakomicie obraz świata rozpatrywanego jako manifestacja mowy (*vāc*)<sup>75</sup>. Świat tworzą wzajemnie powiązane wypowiedzi i ich obiekty – konkretne rzeczy. Struktura obu podziałów opiera się na gradacji subtelności – od największej do najmniejszej<sup>76</sup>. Fonem (*var̥ṇa*) to esencja, najwyższa (*para*) forma dźwięków. Formuła słowna (*mantra*) jest subtelną (*sūkṣma*) formą mowy i, tak jak fonem (*var̥ṇa*), odpowiada poziomowi wizyjnemu (*paśyantī*). Zdanie (*pada*), składające się z konstrukcji myślowych, impresji (*kalpana*), jest ‘grubą’ (*sthūla*) mową. Tu pojawia się następstwo czasu (*krama*), dyskursywne myślenie (*vikalpana*) oraz – stosownie do poziomu środkowego (*madhyamā*) – wzory fonemów i słów. Z kolei po stronie przedmiotu wyrażanego, *kalā* to cząstka energii, *tattva* to zasada, kategoria bytu, a *bhuvana* – system światów: ziemskich, niebiańskich i duchowych. Wszystkie elementy sześciorakiej ścieżki (*ṣaḍ-adhvan*) są ze sobą wzajemnie połączone i przenikają się nawzajem. Stąd adept, gdy rytualnie oczyszcza w czasie inicjacji jedną część sześciorakiej ścieżki (najczęściej mantrę, którą recytuje), wpływa na pozostałe. Zagadnienie sześciorakiej ścieżki znane było, aczkolwiek w innym porządku, również szkole pañczaratri (*pañca-rātra*). Sześcio-

<sup>72</sup> Termin *pura* oznacza to samo, co częściej używany w tym kontekście termin *bhuvana* – ‘świat’.

<sup>73</sup> TĀ 6.35–36:

*tatra kriyābhāsanam yat so 'dhvā kālādhva ucyaḥ /  
var̥ṇa-mantra-padābhikyaṃ atra 'ste 'dhva-trayaṃ sphuṭam //  
yas tu mūr̥ty-avabhāśāṃśaḥ sa deśādhvā nigadyate /  
kalā-tattva-purābhikyaṃ antar-bhūtam iha trayam //*

<sup>74</sup> Według niedualistycznej kaszmirskiej tradycji główna zasada, jaką jest Najwyższy Śiwa (Paramaśiva), to świadomość (*cit*, *parā-saṃvit*), która ma dwa możliwe do zmanifestowania aspekty: świadka będącego samoistnym, wiecznym światłem (*prakāśa*), ale też kreatywnej samoświadomości (*vimarśa*), dzięki której doświadcza samopoznania. Stąd Paramaśiva określany jest w terminologii doktryny *pratyabhijñā* jako ‘składający się z wewnętrznego światła (*prakāśa*) i kreatywnej świadomości (*vimarśa*)’ (*prakāśa-vimarśa-maya*); patrz np.: PADOUX (1990).

<sup>75</sup> PADOUX (1990: 335).

<sup>76</sup> Charakterystykę składników czytelnik znajdzie w: HOENS (1979: 100–101).

raka ścieżka wspomniana jest w kontekście rytuału inicjacji (*dīkṣā*) w 19. rozdziale SāS<sup>77</sup>, tekście wczesnym, bo należącym do trójcy pism doktrynalnych (*ratna-traya*). Sześć ścieżek jest również wymienionych w LTan 22 (*ṣaḍ-adhvā-mantra-svarūpa*), 10–12a, gdzie Śiakti mówi:

„[10] Powoławszy do istnienia pismo [powstałe] z mojego udziału, istnieją jako sześcióraka ścieżka, która składa się z fonemu (*varṇa*), cząstki energii (*kalā*), dalej z kategorii (*tattva*) i formuły słownej (*mantra*) [11] oraz zdania (*pada*) i świata (*bhuvana*), znanych [łącznie] jako sześć ścieżek. Pierwsze przebudzenie Tego, który zwany jest Najdoskonalszym Jestestwem, złożonym z myśli w formie świadomości, nazywane jest ścieżką fonemu (*varṇa*)”<sup>78</sup>.

Fakt, że rozważania na temat mowy (*vāc*) skupiały się na elementach, bez których udziału wiele z tantrycznych praktyk nie mogłoby zaistnieć, np. na fonemie czy mantrze (ta ostatnia została tu potraktowana bardzo pobieżnie), spowodował, że dyskusje dotyczące mowy podejmowane były przez przedstawicieli wszystkich tradycji tantrycznych. Chociaż spekulacje te można umownie podzielić na kilka podgrup, to ich zakresy ewidentnie zachodzą na siebie, a zagadnienia, które są dyskutowane w jednej sekcji, często znajdują swą kontynuację w innej lub wzajemnie się uzupełniają, np. wspomniane w każdej z grup cztery poziomy mowy, emanacja fonemów jako samodzielne zjawisko bądź fonem (*varṇa*) jako składnik sześciórakiej ścieżki lub mantry, itd. Wszystkie spekulacje prezentują docelowo proces fonicznej kreacji świata, sposobów, w jakie kosmos może zaistnieć poprzez mowę. Dlatego też można stwierdzić, że tak naprawdę dotyczą one jednej, niezwykle złożonej teorii, ujmowanej jedynie z różnych punktów widzenia.

<sup>77</sup> HIKITA (1993).

<sup>78</sup> LTan 22.10–12a:

[10] *sva-bhittau likhitam nītvā prabhavāmi ṣaḍ-adhvanā /  
vārṇaḥ kalā-mayaś cāiva tātviko māntrikas tathā //*

[11] *pādiko bhauvanaś cāiva ṣaḍ-adhvānāḥ prakīrtitāḥ /  
paramam yad ahamtākhyam samvid-rūpa-manā-mayam //*

[12] *unmeṣaḥ prathamā tasya varṇādhvā parikīrtitāḥ /*

Cytowany fragment tekstu jest miejscami niemetryczny, lecz ponieważ nie prowadziłam nad LTan osobnych badań i nie miałam możliwości skorzystania z manuskryptu, pozostawiam tekst bez zmian, idąc za dostępną mi edycją LTan (s. 62).

## BIBLIOGRAFIA

- AhbS = *Ahir-budhnya-saṃhitā*. M.D. Ramanujacharya (red.): *Ahirbudhnya-saṃhitā of the Pāncarātrāgama*. Rev. V. Krishnamacharya, The Adyar Library Series 4, Adyar 1986.
- AiBr = *Aitareya brāhmaṇa*. A. Berriedale Keith (przekł.): *The Aitareya and Kauṣītakī Brāhmaṇas of the Rig-Veda*. Harvard Oriental Series, Harvard University Press, Cambridge 1902.
- ALPER 1989 = Alper, H.P. (red.): *Understanding Mantras*. State University of New York Press, Albany 1989.
- AVALON 1933 = Avalon, Arthur (ed.): *Śāradātilakatantram*. 2 Vols, Tantrik Texts 16 and 17, Sanskrit Press Depository, Calcutta 1933.
- CHATTERJI 1962 = Chatterji, Jagdish Chandra: *Kashmir Shaivism*. Research and Publication Department, Jammu and Kashmir Government, Srinagar 1962.
- ChU = *Chāndogya-upaniṣad*. W: KUDELSKA (1998: 179–273), SHASTRI (1970: 34–84).
- CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ 2003 = Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna: *Pāncarātra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasamhitā*. Publications of the De Nobili Research Library, Vienna 2003.
- DOWSON 1998 = Dowson, John: *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*. D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 1998.
- FARQUHAR 1984 = Farquhar J.N.: *An Outline of the Religious Literature of India*. Motilal Banarsidass, Delhi 1984.
- FRAUWALLNER 1990 = Frauwallner, E.: *Historia filozofii indyjskiej*. Tomy I–II, tł. L. Żylicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- GONDA 1975 = Gonda, Jan: „The Indian mantra”, w: *Selected Studies*. Vol. 4, *History of Ancient Indian Religion*, Leiden 1975: 248–301.
- GONDA 1977 = Gonda, Jan: *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. W: Jan Gonda (red. serii): *A History of Indian Literature*. Vol. 2, fasc. 1, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1977.
- GOUDRIAAN 1979 = Goudriaan, T.: „Introduction, History and Philosophy”, w: GUPTA–HOENS–GOUDRIAAN (1979: 3–67).
- GOUDRIAAN 1981 = Goudriaan, T.: „Hindu Tantric Literature in Sanskrit”. W: T. Goudriaan, S. Gupta: *Hindu Tantric and Śākta Literature*. – Jan Gonda (red. serii): *A History of Indian Literature*. Vol. 2, fasc. 1, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1981: 1–162.
- GOUDRIAAN 1993 = Goudriaan T.: *Ritual and Speculation in Early Tantrism*. Śri Satguru Publication, Delhi 1993.
- GUPTA 1972 = Gupta, Sanjukta (red., tł.): *Lakṣmī Tantra, a Pāncarātra Text*. E.J. Brill, Leiden 1972.
- GUPTA 1979 = Gupta, S.: „Tantric Sādhanā”, w: GUPTA–HOENS–GOUDRIAAN (1979: 118–183).
- GUPTA–HOENS–GOUDRIAAN 1979 = Gupta, S., Hoens, D.J., Goudriaan, T.: *Hindu Tantrism*. Handbuch der Orientalistik 2.4.2, E.J. Brill, Leiden 1979.
- HIKITA 1993 = Hikita, Hiromichi: „Sāttvata Saṃhitā: An Annotated Translation, Chapter 19”, w: *Bulletin of the Faculty of Letters Aichi Gakuin University* 23 (1993: 101–137).

- HOENS 1979 = Hoens, Dirk Jan: „Transmission and Fundamental Constituents of the Practice”, w: GUPTA–HOENS–GOUDRIAAN (1979: 71–117).
- ISAYEVA 1997 = Isayeva, Natalia: *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism. Gauḍapāda, Bhartṛhari and Abhinavagupta*. Śrī Satguru Publication, Delhi 1997.
- JayS = *Jayākhyā-saṁhitā*. E. Krishnamacharya (red.): *Jayākhyāsaṁhitā. Critically Edited with an Introduction in Sanskrit, Indices etc.* Gaekwad’s Oriental Series 54, Oriental Institute, Baroda 1967.
- KUDELSKA 1988 = Kudelska, Marta: *Upaniszady*. Oficyna Literacka, Kraków 1998.
- KUDELSKA 2001 = Kudelska, Marta: „Filozofia Indii – kilka uwag wstępnych”, w: B. Szymańska (red.): *Filozofia Wschodu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001: 11–35.
- LTan = *Lakṣmī-tantra*. Pandit V. Krishnamacharya (red.): *A Pāñcarātra Āgama. Ed. with Sanskrit Gloss and Introduction*. Adyar Library Series 87, Madras 1959.
- MāU = *Māṇḍūkya-upaniṣad*. W: KUDELSKA (1998: 451–453), SHASTRI (1970: 20–21).
- MaiU = *Maitrāyaṇīyōpaniṣad* [*Maitrī, Maitreya, Maitrāyaṇa, Maitrāyaṇī, Maitrāyaṇīya*]. W: KUDELSKA (1998: 405–445), SHASTRI (1970: 176–194).
- MATSUBARA 1994 = Matsubara, Mitsunori: *Pāñcarātra Saṁhitās and Early Vaiṣṇava Theology. With a Translation and Critical Notes from Chapters on Theology in the Ahirbudhnya Saṁhitā*. Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- MBh = *Mahā-bhārata*. Ramchandrashastri Kinjawadekar (red.): *The Mahā-bhārata with the Bharata Bhawadeepa Commentary of Nilkantha*. 6 Vols, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1979. [1. wydanie: Chitrashala Press, Poona 1929–1933].
- MONIER-WILLIAMS 1999 = Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- MVUT = *Mālinī-vijayōttara-tantra*. Madhusūdan Kaul Shastri (red.): *Mālinī-vijayōttara-tantra*. Kaśmir Series of Texts and Studies no. 37, Bombay 1922.
- PADOUX 1989 = Padoux, A.: „Mantras – What Are They?”, w: H.P. Alper (red.): *Understanding Mantras*. State University of New York Press, Albany 1989: 295–315.
- PADOUX 1990 = Padoux, A.: *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Tr. J. Gontier, State University of New York Press, Albany 1990.
- PTV = Abhinavagupta: *Parā-triṁśikā-vivarāṇa*. Mukunda Ram Shastri (red.): *Parā-triṁśikāvivarāṇa of Abhinavagupta*. Kaśmir Series of Texts and Studies no. 18, Srinagar 1918.
- ṚV = *Ṛg-veda*. F.M. Müller (red.): *Rig-Veda-Saṁhitā. The Sacred Hymns of the Brāhmins together with the Commentary of Sāyaṇacārya*. 4 tomy, 2. wyd.: London I–II: 1890, III–IV: 1892 [reprint: Banaras 1983].
- SANDERSON 1988 = Sanderson, Alexis: „Śaivism and the Tantric Tradition”, w: S. Sutherland i inni (red.): *The World’s Religions*. Routledge & Kegan Paul, London 1988: 660–704.
- SANDERSON 1990 = Sanderson, Alexis: „The Visualization of the Deities of the Trika”, w: André Padoux (red.): *L’image divine: culte et méditation dans l’Hindouisme*. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1990.

- SāS = *Sātvata-saṃhitā*. V.V. Dviveda (red.) *Alasiṅgabhāṭṭaviracita-bhāṣyopetā*. Library Rare Texts Publication Series no. 2, Sampurnanand Sanskrit University, Banaras 1982.
- SHASTRI 1970 = Shastri, J.L. (red.): *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*. Motilal Banarsidass, Dilli 1970.
- SHRADER 1916 = Shrader, F. Otto: *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*. The Adyar Library, Madras 1916.
- SINGH 1996 = Singh, Jaideva: *Parātrīṃśikā-vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism*. Tr., ed. B. Bäumer, Motilal Banarsidass, Delhi 1996.
- STAAL 1996 = Staal, F.: *Ritual and Mantras. Rules without Meaning*. Motilal Banarsidass, Delhi 1996.
- ŚatBr = *Śata-patha-brāhmaṇa*. Albrecht Weber (red.): *The Satapatha-Brahmana in the Madhyandina-Śakha with Extracts from the Commentaries of Sayana, Harisvamin and Dvivedaganga*. Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig 1924 [1. wydanie: Berlin 1855].
- ŚT = *Śarādā-tilaka-tantra*. Arthur Avalon (red.): *Śarādātīlakantram*. 2 Vols, Tantrik Texts 16 and 17, Sanskrit Press Depository, Calcutta 1935.
- TĀ = Abhinavagupta: *Tantrāloka*. R. Dvivedi, N. Rastogi (red.): *Tantrāloka of Abhinavagupta with the commentary of Jayaratha*. Vols 1–8, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- TaiU = *Taittirīya-upaniṣad*. W: KUDELSKA (1998: 315–330), SHASTRI (1970: 21–31).
- TORELLA 2001 = Torella, Raffaele: „The Word in Abhinavagupta’s *Bṛhad-vimarsinī*”, w: Raffaele Torella (red.): *Le Parole e i marmi. Studi in onore di R. Gnoli nel suo 70 compleanno*. Serie Orientale Roma XCII, 1, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Roma 2001: 853–875.
- TRZCIŃSKI 2001 = Trzciński Łukasz: „Tantra śiwaicka” w: B. Szymańska (red.): *Filozofia Wschodu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001: 287–307.
- VP = Bhartṛhari: *Vākya-padīya*. Wilhelm Rau (red.): *Bhartṛharis Vākya-padīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42,4, Steiner Verlag, Stuttgart 1977.
- WHEELLOCK 1989 = Wheelock, W.T.: „The Mantra in Vedic and Tantric Ritual”, w: H.P. Alper (red.): *Understanding Mantras*. State University of New York Press, Albany 1989: 96–122.

## Doświadczenie estetyczne w tantrycznych tekstach Abhinawagupty

ANNA NITECKA

Kaszmirski teolog Abhinawagupta (Abhinavagupta, X/XI w.) przedstawił swoją koncepcję doświadczenia estetycznego w *Abhinawabharati* (*Abhinava-bhāratī*), komentarzu do *Natjasiatry* (*Nāṭya-śāstra*), i w *Dhwanjalokaloczenie* (*Dhvany-āloka-locana*), komentarzu do dzieła Anandawardhany (*Ānandavardhana*, IX w.). Przyjmując podstawowe ustalenia Bharaty, włożył wysiłek interpretatorski w wyjaśnienie natury smaku<sup>1</sup>. Teoria Abhinawagupty, zakorzeniona w metafizyce i soteriologii szkoły *pratyabhijñā*, podkreśla swoisty charakter doświadczenia estetycznego, jego odrębność od zwykłych stanów świadomości. Niektóre sformułowania sugerują podobieństwo smakowania do przeżycia mistycznego, należy jednak pamiętać, że doświadczenia te są w *Abhinawabharati* odróżniane. Do wyjaśnienia relacji estetyki i mistyki w myśli Abhinawagupty przyczynić się mogą uwagi w jego tekstach tantrycznych.

Obok traktatów z dziedziny poetyki i teatrologii uczony Kaszmirczyk pozostawił po sobie dzieła reprezentujące trzy śiwaickie tradycje: trikę (*trika*), kramę (*krama*) i pratjābhijñę (*pratyabhijñā*). Według K.C. PANDEYA (1963: 41–43), autora jedynej poświęconej Abhinawagupcie monografii, klasyfikacja tematyczna znajduje odbicie w chronologii – najpierw powstały dzieła religijne triki i kramy, potem komentarze z dziedziny poetyki i teatrologii, wreszcie przedmiotem zainteresowań kaszmirskiego teologa stały się koncepcje filozoficzne szkoły *pratyabhijñā*. Raniero GNOLI (1972: 56) zakwestionował możliwość wyróżnienia w działalności naukowej Abhinawagupty trzech okresów stwierdzając, że wymienione obszary zainteresowań widoczne są w całym jego dorobku.

---

<sup>1</sup> Teoria smaków (*rasa*) została po raz pierwszy sformułowana w *Natjasiatrze*. W traktacie Bharaty *rasa* jest emocjonalną reakcją widza, smakowaniem przedstawionego na scenie uczucia. Autor *Natjasiatry* nie rozważa natury rasy. Analizując przeżycie estetyczne, wyróżnia konstytuujące je elementy i wskazuje metody wzbudzania poszczególnych smaków u odbiorców.



Interesujących wskazówek odnośnie natury doświadczenia estetycznego dostarcza *Parā-trimśikā-vivarāṇa*, dzieło reprezentujące trikę, w której Abhinawagupta widział kwintesencję wszystkich tradycji śiwaickich<sup>2</sup>. Według Alexisa SANDERSONA (1987: 9) tradycyjne wśród śiwaitów kaszmirskich studiowanie estetyki odzwierciedlało znaczenie tańca i muzyki w ich liturgii oraz estetyzm mistycznych kultów kaulicznych<sup>3</sup>. Wspomniany komentarz do tantry *Paratrinśiki (Parā-trimśikā)* dotyczy praktyk kaulicznych stanowiących najbardziej ezoteryczny poziom triki.

W monistycznym śiwaizmie triki zasadą leżącą u podstaw rzeczywistości jest Śiwa, absolutna jaźń, która w akcie pozornego samoograniczenia manifestuje się jako wielość podmiotów i rzeczy stanowiących treść ich doświadczeń. Ponieważ wszystkie rzeczy dzielą naturę świadomości Śiwy, będąc jej ściągniętą (*samkucita*) formą, soteriologia triki nie zakłada negacji świata. Wyzwolenie jest rozpoznaniem w absolutnej świadomości swojej natury i w konsekwencji kontemplacją rzeczywistości jako przejawu własnej jaźni. Kauliczna forma triki podkreśla pozytywną rolę zmysłów w procesie poszerzania indywidualnej świadomości<sup>4</sup>. Jej pełne rozwinięcie

<sup>2</sup> *Trika* – monistyczna tradycja tantryczna wywodząca się z kultu trzech bogiń (Parā, Parāparā i Aparā). A. SANDERSON (1988: 696) wyróżnił w jej rozwoju trzy fazy. Dla najwcześniejszego stadium (przed VIII w.), widocznego w tantrach *Siddha-yogēśvarī-mata*, *Mālinī-vijayōttara* i *Tantra-sad-bhāva*, charakterystyczny był kult trzech bogiń oraz nadnaturalnych istot zwanych joginiami (*yoginī*). W drugim stadium do pierwotnej triady dołączyła Kālī, czczona odtąd jako najwyższa bogini. Trzecią fazę triki stanowiła rozpoczęta w IX w. egzegeza kaszmirska, reprezentowana głównie przez dzieła Abhinawagupty: *Mālinī-vijaya-vārttika*, *Tantrāloka*, *Tantra-sāra* i *Parā-trimśikā-vivarāṇa*.

<sup>3</sup> Kultury kauliczne (*kaula*), ezoteryczne tradycje śiwaickie wywodzące się z kultu jogiń, dzieliły z sektą kapalików (*kāpālika*) przerażające wyobrażenia bóstw oraz praktyki łamiące zasady czystości rytualnej: spożywanie mięsa i alkoholu, rytualne stosunki seksualne. Pojęcia *kula* ('rodzina') odnosiło się pierwotnie do rodzin, które czciły żeńskie bóstwa związane z tymi tradycjami; później używano go również w znaczeniu 'ciało', 'całość zjawisk'. W tradycjach kaulicznych joginie przybierają postać bogiń zmysłów, które podczas przyjemnych doznań zmysłowych uwalniają jaźń czciela z jednostkowych ograniczeń. Kultury kauliczne tworzyły cztery przekazy (*āmnaya*); trika należy do przekazu wschodniego. W ostatnim etapie rozwoju triki widoczne są dwa typy liturgii: zwykły (*tantra-prakriyā*) i ezoteryczny (*kula-prakriyā*), przeznaczony dla najbardziej zaawansowanych wyznawców.

<sup>4</sup> Stosowanie przyjemnych doznań zmysłowych w praktykach jogicznych zaleca *Vijñāna-bhairava-tantra*, VBH 73–74:

*gītādi-viṣayāsvādāsama-saukhyākatātmanah /  
yoginas tan-mayatvena mano-rūḍhes tad-ātmatā //  
yatra yatra manas-tuṣṭir manas tatrāiva dhārayet /  
tatra tatra parānanda-svarūpaṁ sampravartate // –*

– „Jogin całkowicie pogrążony w niezrównanej przyjemności smakowania pieśni i innych przedmiotów utożsamia się z nią [tj. z tą przy-

(*pūrṇa-vikāsa*) oznacza całkowite zatopienie się w absolutnej jaźni, określane jako błogość (*ānanda*) i olśnienie (*camat-kāra*), w którym zostają rozpuszczone podmiotowo-przedmiotowe rozróżnienia. W *Paratrīṣṅikāvivaraṇa* (*Parā-trīṣṅikā-vivaraṇa*) widoczny jest kult bogiń zmysłów (*karāṇa-devatā* lub *karāṇêśvari*), emanacji Bhajrawy znajdujących upodobanie w doznaniach zmysłowych. Elementy rytuału służą tu intensyfikowaniu doświadczenia, zadowalaniu bogiń zmysłów<sup>5</sup>. Porzucenie egoistycznych pragnień podczas intensywnego przeżycia przyjemnościowego sprawia, że jego zewnętrzne źródła są interioryzowane, stając się dla jogina spontaniczną grą jaźni. Jeżeli natura takich doznań pozostaje nierozpoznana, boginie zmysłów przesłaniają olśnienie świadomości (*cic-camat-kāra*), wprowadzając formy myśli dyskursywnej (*vikalpa*), czym utrzymują jednostkową duszę w więzach transmigracji<sup>6</sup>.

W opisie doświadczenia estetycznego w *Paratrīṣṅikāvivaraṇe*<sup>7</sup> kaszmirski filozof posługuje się pojęciem kreatywnej mocy (*vīrya*), dzięki której Bhajrawa emituje treść świadomości i dokonuje jej absorpcji, wracając do pierwotnego niezróżnicowania. Ta sama kreatywna moc przejawia się na poziomie podmiotu indywidualnego, gdzie aktywizują ją przyjemne doznania zmysłowe. W piętnastym rozdziale *Tantrāloki* (*Tantrāloka*) Abhinawagupta utożsamia błogość (*ānanda*) z wynurzeniem świadomości (*unmagnatā citāḥ*), wytwarzanym przez rzeczy „oczarowujące umysł” (*hr̥daya-hāri*)<sup>8</sup>. Według kaszmirskiego filozofa do poszerzenia (lub wynurzenia) indywidualnej świadomości może prowadzić wszystko, co sprawia przyjemność zmysłom: spektakl teatralny, muzyka, piękne przedmioty, zapachy, wykwintne potrawy, akt seksualny.

W *Paratrīṣṅikāvivaraṇe* treść doświadczenia estetycznego jest czynnikiem stymulującym (*br̥mhaka*) wstrząs kreatywnej mocy (*vīrya-kṣobha*). Abhinawagupta pisze:

„Ponadto kształty, dźwięki itd., wchodzące przez narządy wzroku, - słuchu itd. jako czynniki intensyfikujące (*br̥mhaka-rūpa*), wzbudzają

---

jemnością], ponieważ jego umysł poszerza się w wyniku tego pogrążenia.

Gdziekolwiek umysł znajduje przyjemność, właśnie na tym powinien się koncentrować. Wszędzie tam przejawia się natura najwyższej błogości”.

<sup>5</sup> SANDERSON (1988: 680).

<sup>6</sup> PTV 200.

<sup>7</sup> Dziękuję prof. A. Sandersonowi za konsultację tłumaczenia fragmentu tekstu *Parā-trīṣṅikā-vivaraṇa*.

<sup>8</sup> T 15.167b–169a.

ogień namiętności, zasadzający się na poruszeniu tej kreatywnej mocy, właśnie dlatego że mają zdolność intensyfikowania”<sup>9</sup>.

Fragment ten odzwierciedla fundamentalne w trzecie przekonanie, że istotą absolutnej jaźni jest dynamizm, kreatywność, nieustająca wibracja (*spanda*), znajdująca odbicie we wszystkich przeżyciach indywidualnego podmiotu. Intensywne doznania przyjemnościowe, aktywizując kreatywną moc, ułatwiają uchwycenie dynamizmu świadomości, jej autonomii (*svātantrya*) wyrażającej się w przyjmowaniu niezliczonych form. Każde pobudzenie kreatywnej mocy wyciska ślady na strukturze świadomości, warunkując przyszłe doświadczenia. Według Abhinawagupy powtarzanie się przeżyć przyjemnościowych trwale intensyfikuje moc. Stan silnego pobudzenia świadomości w przyszłości może być przywoływany bez konieczności równie intensywnych doznań:

„A w wypadku osoby pobudzonej zwiększoną mocą, o której była mowa, jakiś pojedynczy nawet kształt itd. jest w stanie spowodować rzeczne poruszenie, odnoszące się do przedmiotów wszystkich zmysłów, ponieważ wszystko jest we wszystkim”<sup>10</sup>.

Kaszmirski uczoney podkreśla, że doświadczony jogin nie potrzebuje rzeczywistych bodźców do wytworzenia wspomnianego stanu. Jego moc aktywizują przypomnienia treści uprzednich przeżyć bądź samo wyobrażanie pięknych przedmiotów. W kaulicznej terminologii silne uaktywnienie kreatywnej mocy prowadzi do jej emisji (*visarga*). Abhinawagupta pisze:

„Bowiemy w wypadku oczu kształt sprawia przyjemność tylko z powodu uwolnienia wielkiej emisji zasadzającej się na aktywizacji tej kreatywnej mocy. To samo odnosi się do pięknej pieśni itd. w wypadku uszu”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> PTV 202: *tato 'pi punar api nayana-śraṇāṅdīndriya-dvāreṇa bṛṁhaka-rūpaṁ rūpa-śabdādy anupraviśad bṛṁhakatvād eva tad-vīrya-kṣobha-rūpa-kāmānala-prabodhakam bhavati.*

<sup>10</sup> PTV 202: *ekenāva ca rūpādy-anythingānōdrikta-prāktana-balōpabṛṁhitasya sarva-viśaya-karaṇīyōkta-kṣobha-karaṇa-samarthatvaṁ <sarvasya sarvātmakatvāt>.* Cytat uwzględnia poprawkę A. Sandersona: *<sarvasya sarvātmakatvāt>*, zamiast *sarvasya sarvasya sarva-sarvātmakatvāt* (ed. Gnoli).

<sup>11</sup> PTV 202: *nayanayor api hi rūpaṁ tad-vīrya-kṣobhātmaka-mahā-visarga-viśeṣaṇa-yuktyā eva sukha-dāyi bhavati. śraṇaṇayoś ca madhura-gītādi.*

Podobną uwagę znajdujemy w *Tantraloce*, T 3.229:

*śabdo 'pi madhuro yasmād vīryōpacaya-kāraḥ /  
tad dhi vīryaṁ paraṁ śuddhaṁ visisṛkṣātmakaṁ matam // –*

Pojęcie *visarga* oznacza w tekstach Abhinawagupty rezultat działania kreatywnej mocy, rzeczywistą emisję wszechświata oraz jej odwrotność, proces zmierzający do odkrycia własnej tożsamości z Śiwą, doświadczenie wyzwalaające. Na poziomie podmiotu indywidualnego *visarga* określa również, jak w *Paratrīṅśikāwīwarāṇie*, stan uniesienia, wynurzenia świadomości, który warunkuje zwykłe i estetyczne rodzaje błogości (*ānanda*)<sup>12</sup>. Abhinawagupta zastrzega jednak, że pełna emisja mocy charakteryzuje tylko intensywne doznania za pośrednictwem wzroku i słuchu. Pozostałe zmysły nie są w stanie sprowokować tak silnego uaktywnienia kreatywnej mocy<sup>13</sup>, tj. sprawić, że podmiot wyniesie się ponad jednostkowe ograniczenia i w pełni zidentyfikuje z treścią doznania zmysłowego. Należy pamiętać, że intensywne bodźce zmysłowe nie są jedynym warunkiem emisji i błogości; w trzecim rozdziale *Tantralokī* Abhinawagupta wskazuje na konieczność zaangażowania ze strony podmiotu:

„Tak oto, gdy znika obojętność (*mādhyaṣṭhya*) podczas słuchania pięknej pieśni albo wachania drzewa sandałowego itd., w sercu rodzi się stan wibracji, który nosi nazwę *ānanda-śakti*. Dzięki niemu ludzie są wrażliwi (*sahṛdaya*)”<sup>14</sup>.

Wrażliwość, będąca subiektywnym warunkiem przeżycia estetycznego, pozwala wyróżnić w otoczeniu piękne przedmioty i skupić na nich uwagę. Wrażliwy człowiek w kontakcie z bodźcami estetycznymi poddaje się ich oddziaływaniu, zostaje przez nie oczarowany, doznaje zachwyty i wzruszenia. Ta sama *sahṛdayatā* warunkuje przeżycie mistyczne, umożliwia oderwanie się od codzienności i całkowite pogrążenie w przedmiocie doświadczenia. Definicja w *Paratrīṅśikāwīwarāṇie* wiąże wrażliwość z łatwością przeżywania intensywnego olśnienia:

---

– „Z tego powodu także piękny dźwięk powoduje wzmocnienie kreatywnej mocy. Istotnie uważa się, że ta moc jest nieskalana, najwyższa i z natury dąży do emisji”.

<sup>12</sup> T 208b–209a:

*visarga-śaktir yā śambhoḥ sēṭham sarvatra vartate //*  
*tata eva samasto 'yam ānanda-rasa-vibhramah / –*

– „Moc emisji Śiwy wszędzie działa ten sposób, od niej właśnie pochodzą wszystkie poruszenia, których istotą jest błogość (*ānanda-rasa-vibhrama*)”.

<sup>13</sup> PTV: 202; por. GNOLI (1968: XIV).

<sup>14</sup> T 3.209b–210:

*tathā hi madhure gīte sparśe vā candanādike //*  
*mādhyaṣṭhya-vigame yāsau hṛdaye spandamānatā*  
*ānanda-śaktiḥ sāvōktā yataḥ sahrdayo janah //*

„Tylko wejście w silne olśnienie (*adhika-camat-kārāveśa*), zasadzające się na aktywizacji kreatywnej mocy, jest nazywane wrażliwością (*sahṛdayatā*)”<sup>15</sup>.

Uczony Kaszmirczyk podkreśla konieczność ciągłego rozwijania wrażliwości. Kontakty z pięknymi przedmiotami, doświadczenia estetyczne kształtują odbiorcę i wzmacniając jego kreatywną moc, umożliwiają przeżywanie intensywnego olśnienia. Według Abhinawagupy silne olśnienie (*sātīśaya-camat-kāra*) jest udziałem osób, które wcześniej obcowaly z pięknymi przedmiotami. Człowiek niewrażliwy przechodzi obojętnie obok estetycznych impulsów. Kaszmirski filozof pisze:

„Ponadto u tych, podobnych kamieniom, których nie wzmocniła ta kreatywna moc i którzy nie znają rozkoszy namiętności zasadzającej się na wstrząsie tej kreatywnej mocy, nawet postać prześlicznej dziewczyny i melodyjna pieśń rozbrzmiewająca z ust piękniobodrej kobiety nie wywołują pełnej błogości (*pūrṇānanda*)”<sup>16</sup>.

Sformułowania w *Paratrīśīkawiwaranie* sugerują, że *camat-kāra* nie określa wyłącznie chwilowego stanu uniesienia, wyróżniającego przeżycia estetyczne i mistyczne. Abhinawagupta zestawia olśnienie z kluczowym dla triki pojęciem *vimarśa*, oznaczającym właściwą świadomości zdolność do poznawania samej siebie. Samoświadomość, autorefleksja jest kreatywnym aspektem jaźni, jej Siakti. Śiwa stwarza wszechświat w akcie autorefleksji, warunkującej również doświadczenie mistyczne. Utpaladewa (Utpaladeva, X w.) zaznacza w *Īśvarapratyabhidhānikarice* (*Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*; ĪPK 1.5.11), że jaźń pozbawiona samoświadomości byłaby martwa jak kryształ, który biernie odbija przedmioty. W komentarzu do własnego dzieła Utpaladewa objaśnia termin *vimarśa* słowem *camat-kṛti*, co wskazuje, że w szerszym znaczeniu pojęcie *camat-kāra* opisuje naturę świadomości, jej relację wobec siebie samej. Abhinawagupta podkreśla, że całkowity brak olśnienia byłby brakiem życia<sup>17</sup>. *Camat-kāra* oznacza więc specyficzny rodzaj autorefleksji (*vimarśa*), takie uchwycenie własnej jaźni, któremu towarzyszą fascynacja i zdumienie. Gdy świadomości nie aktywizują bodźce estetyczne, olśnienie jest ograniczone (*parīmita-camat-kāra*). Intensywne olśnienie (*adhika-camat-kāra* lub *sātīśaya-camat-kāra*) charakteryzuje według Abhinawagupy przeżycia estetyczne i mistyczne oraz silne emocje znane z życia codziennego (gniew, rozpacz).

<sup>15</sup> PTV 202: *adhika-camat-kārāveśa eva vīrya-kṣobhātmā sahṛdayatā ucycate.*

<sup>16</sup> PTV 202: *tathā ca tad-vīryānupabrīhitānām avidyamāna-tathā-vidha-vīrya-vikṣobhātmaka-madanānandānām pāśāṇānām iva ramaṇīyatara-taruṇī-rūpam api nītamini-vadana-ghūrṇamāna-kākalī-kala-gūtam api na pūrṇānanda-paryavasāyi.*

<sup>17</sup> PTV 202.

W *Paratrinśikawiwarianie* przeżycie estetyczne prowadzi do doświadczenia mistycznego, będącego transformacją doznań zmysłowych, uświadomieniem, że wszystko zawiera się we własnej jaźni. Jogin świadomie wykorzystuje przyjemne doznania zmysłowe do zwiększenia własnej mocy. Dążąc do uchwycenia źródła przyjemności, rozpoznaje wibrację świadomości i utożsamia się z nią, zanika wtedy rozróżnienie na przedmiot i podmiot. Jogin przeżywa olśnienie, którego kulminacją jest przyjęcie natury Bhajrawy. W kaulicznej terminologii przeżycie mistyczne zostało przedstawione następująco:

„Gdy wszystkie energie itd., znajdujące się w kanałach zmysłów, zostaną zintensyfikowane i wkracza się do wielkiego, środkowego kanału suszumny (*sauṣumna-pada*), następuje utożsamienie z poruszeniem własnej mocy (*nija-śakti-kṣobha*). Wtedy, gdy wszystkie przeciwieństwa zostaną rozpuszczone i przeżywa się olśnienie (*camat-kāra*), będące samoświadomością, doskonałą autorefleksją (*vimarśa*), pełnią własnej mocy, dochodzi do manifestacji natury Bhajrawy, transcendentnego, niezróżnicowanego, niezmiennego (*dhruva-padātmaka*). Manifestacja Bhajrawy jest wynikiem osiągnięcia stanu jedności Śiwy i Siakti (*rudra-yāmala-yogānupraveśena*), mającego naturę błogości i kompletnej emisji. To osiągnięcie stanu jedności zasadza się na uwolnieniu emisji mocy wielkiej mantry”<sup>18</sup>.

Należy pamiętać, że *Parā-trinśikā-vivaraṇa* przeznaczona była dla zaawansowanych adeptów triki, którzy posiadli umiejętność manipulowania intensywnymi przeżyciami przyjemnościowymi w celu sprowokowania doświadczenia mistycznego. W wypadku zwykłych odbiorców dzieł sztuki przeżycie estetyczne nie spełnia takiej funkcji. Podobieństwa między tymi typami doświadczeń sprowadzają się do wynurzenia świadomości, wyjścia poza jednostkowe ograniczenia i formy myśli dyskursywnej.

<sup>18</sup> PTV 203: *yadā sakalēndriya-nāḍī-bhūta-marud-ādi-paripūraṇe tu mahā-madhyama-sauṣumna-padānupraveśe nija-śakti-kṣobha-tādātmyaṃ pratipadyate tadā sarvato dvaita-galane paripūrṇa-sva-śakti-bhara-vimarśāhantāmaya-camat-kārānupraveśe paripūrṇa-sṛṣṭy-ānanda-rūpa-rudra-yāmala-yogānupraveśena tan-mahā-mantra-vīrya-visarga-viśleṣaṇātmanā dhruva-padātmaka-nistarāṅgākula-bhairava-bhāvābhivyaktiḥ.*

Wielka mantra (*mahā-mantra*), tj. mantra *aham*, symbolizuje najwyższą jaźń, podmiotowość, połączenie Śiwy i Siakti, jedność absolutnej świadomości i jej emisji.

W dziele *Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī* (ĪPVV 177–179), obszernym komentarzu do *Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti*, zaginionego autokomentarza Utpaladewy<sup>19</sup>, Abhinawagupta analizuje różne rodzaje błogości, uznając za jej istotną cechę dominację autorefleksji (*parāmarśa-mayatā*), powiązaną z poczuciem pełni i samowystarczalności. Stan ten nie jest łatwy do osiągnięcia, ponieważ człowiekowi uwikłanemu w więzy transmigracji zawsze towarzyszy poczucie jakiegoś braku. Kaszmirski filozof posługuje się przykładem głodnego człowieka, któremu potrzeby ciała nie pozwalają na kontemplację jaźni<sup>20</sup>:

„Na przykład człowiek dręczony głodem z powodu pustki w ciele [tj. w żołądku] ma umysł owładnięty pragnieniem jedzenia, a więc czegoś zewnętrznego (*vyatirikta*). Wynika to z zależności od indywidualnej jaźni, niepełnej, skalanej posiadaniem ciała i innymi ograniczeniami. Ponieważ u takiego człowieka autorefleksja (*ātma-parāmarśa*) nie występuje w pełni (*eka-ghana-vṛtṭyā*), jest on właściwie pozbawiony błogości”<sup>21</sup>.

Głodny nie doświadcza własnej podmiotowości, ponieważ jego uwagę pochłaniają zewnętrzne przedmioty. Zaspokojenie głodu zmniejsza wprawdzie poczucie braku, nie przynosi jednak pełnej błogości, ponieważ od razu rodzą się nowe pragnienia:

„Wszakże wtedy pojawi się tęsknota za uściskiem kochanki i inne pragnienia, które pozostają w umyśle w formie wrażeń utajonych (*saṃskāra-rūpatayā*), jak powiedział nauczyciel Patańdzali: «fakt, że Czaitra kocha jedną kobietę, nie oznacza, że nie kocha innych itd.». Z powodu związku z tymi pragnieniami taka błogość jest niedoskonała (*apūrṇa*), nie jest to najwyższa błogość (*paramānanda*)”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Szkoła pratjābhidźnia, którą reprezentują wspomniane dzieła, stanowiła filozoficzną egzegezę monistycznych tradycji śiwaickich. Zapoczątkowały ją w IX w. *Aforyzmy Śiwy* (*Śiva-sūtra*) autorstwa Wasugupty (Vasugupta).

<sup>20</sup> Por. PANDEY (1995: 107–109).

<sup>21</sup> ĪPVV 177–178: *tathā dehādi-saṃkoca-kaluṣāparipūrṇa-pratyag-ātmāhaṃ-bhāva-niṣṭhatvena śarīrasya riktatayā kṣudh-āturasya vyatiriktānnābhilāṣa-vivaśi-kṛta-mater ātma-parāmarśo 'yam eka-ghana-vṛtṭyā yato na sambhavati, tato 'yam anānanda iva āste.*

<sup>22</sup> ĪPVV 178: *saṃskāra-rūpatayā tu tadānīm yad abhilaṣaṇīyaṃ kāntāliṅganādi parāmarśaṇīyaṃ sthītaṃ yad āha guruḥ patañjaliḥ “na hi caitra ekasyāṃ striyāṃ rakta iti anyāsu viraktaḥ” ityādi, tad-yogād apūrṇo 'yam ānanda iti paramānando 'yam na bhavati. [ \* Patrz *Yoga-sūtra-bhāṣya* ad YS 2.4: *nākasyāṃ striyāṃ caitro rakta ity anyāsu striṣu viraktaḥ...* – przypis Redakcji].*

Chwilowe poczucie pełni, odczuwane przez człowieka, który zaspokoił głód, Abhinawagupta nazywa pospolitą błogością (*sāmsārika*), w odróżnieniu od jej wyższych postaci. Znane z życia codziennego, oparte na przedmiotach formy błogości są niedoskonałe, ponieważ zakłóca je obecność egoistycznych pragnień i motywacji: zdobycie pożądanego przedmiotu rodzi pragnienie kolejnych i wytwarza lęk przed jego utratą (ĪPVV 178). Każdą, ograniczoną nawet postać błogości warunkuje doświadczenie podmiotowości:

„Jeżeli jednak jest cząstka błogości, powoduje ją tylko autorefleksja”<sup>23</sup>.

Wyższy rodzaj błogości jest według Abhinawagupty udziałem człowieka, który potrafi delektować się spożywaną potrawą. Taki człowiek zapomina o swoim „tu i teraz”, na chwilę uwalnia się od pragnień i niepokojących myśli, całkowicie pochłania go przyjemność smakowania. Chociaż jego doznanie determinuje zewnętrzny przedmiot, punkt ciężkości spoczywa na doznającym podmiocie, tj. podmiotowe elementy dominują w doświadczeniu nad przedmiotowymi. Z podobną sytuacją mamy do czynienia podczas przeżycia estetycznego. W teatrze widz z jednej strony wycofuje się ze swoich czasoprzestrzennych uwarunkowań i odrywa od codziennych problemów. Z drugiej strony nierzeczywistość świata sztuki sprawia, że zachowuje on dystans wobec wydarzeń prezentowanych na scenie, w wyniku czego odczuwana przez niego emocja nie jest skierowana do konkretnych postaci i wolna od egoistycznych motywacji. Doświadczenie odbiorcy nie jest miłością, ale smakiem erotycznym. Przeżycie estetyczne uwalnia świadomość od jednostkowych ograniczeń, co napędza ją błogością. Pozbawione odniesień przedmiotowych doświadczenie widza jest smakowaniem jaźni, zabarwionej uczuciami podstawowymi (*sthāvi-bhāva*), wzbudzonymi przez bodźce sceniczne. Abhinawagupta pisze w *Īśvarapratyabhidhānawṛttivimarsini*:

„Kiedy po całkowitym pokonaniu różnic (*anyathā-bhāva*), w dziedzinie teatru, poezji itd., przy smaku erotycznym i innych smakach doznaje się przyjemności, która wskutek usunięcia pojawiających się przeszkód, pragnienia posiadania itd. różni się od błogości związanej z przedmiotami (*vaiśayikānanda*), wtedy, właśnie z powodu usunięcia przeszkód, mamy smakowanie (*rasanā*), delektowanie (*carvanā*), wytchnienie (*nirvṛti*), poznanie (*pratīti*) oraz wsparcie się na podmiotowości (*pramāṭṛtā-viśrānti*). W związku z tym mówi się o wrażliwości (*sahṛdayatā*). Termin ten pochodzi od ‘serca’ (*hṛdaya*), oznaczającego autorefleksję

<sup>23</sup> ĪPVV 178: *yas tu ānandatāmsas tatra svātma-parāmarśa-rūpatāva prayojikēti*.



(*parāmarśa*) z powodu jego dominacji; wsparty na przedmiocie (*vedya*) element światła (*prakāśa-bhāga*), chociaż wciąż istnieje, jest ignorowany (tj. mniej istotny)<sup>24</sup>.

Abhinawagupta zastrzega jednak, że i te dwa rodzaje doświadczeń, przyjemność smakosza i przeżycie estetyczne, nie prowadzą do doskonałej błogości. Smakowaniu potrawy towarzyszy kontakt z przedmiotem materialnym, co wyklucza pełne wsparcie się podmiotu na sobie samym. Przeżycie estetyczne jest wprawdzie smakowaniem jaźni, pozostają w nim jednak pewne ślady przedmiotów w postaci tkwiących w umyśle utajonych wrażeń (*saṃskāra*). Abhinawagupta ujmując to następująco:

„Przy smakowaniu czegoś słodkiego itd. istnieje jednak przeszkoda (*vyavadhāna*) w postaci kontaktu z zewnętrznym przedmiotem. W poezji, w teatrze itd. nie ma tej przeszkody, ale ingerują utajone wrażenia (*saṃskāra*) tej przeszkody. Jednak ci, których umysł także wtedy są całkowicie oddane usuwaniu powstającej w ten sposób przeszkody, doświadczają pełnej błogości (*paramānanda*)<sup>25</sup>.”

Stwierdzenie to skłoniło PANDEYA (1995: 141–142) do wyróżnienia w doświadczeniu estetycznym dwóch poziomów: pierwszego, zwanego przez niego katartycznym, na którym smakowane są uogólnione emocje podstawowe, i drugiego, wyższego, który jest pełnym doświadczeniem własnej jaźni, wolnym od związku z uczuciami podstawowymi. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że drugi poziom przeżycia estetycznego oznacza już doświadczenie mistyczne, w które przeżycie estetyczne może, ale nie musi, się przekształcić. Dopiero doświadczenie religijne jest czyste, nieskalane, pozbawione utajonych wrażeń przedmiotów. Istotne znaczenie ma użycie w tekście Abhinawagupty słowa *sāvadhāna* (‘całkowicie oddany, pochłonięty’): tylko ci dostąpią pełnej błogości, którzy są skoncentrowani na usuwaniu przeszkód. Tak więc pełne doświadczenie własnej natury nie pojawi się ani u smakosza, ani u konesera sztuki. Koncepcja Abhinawagupty zakłada świadomy wysiłek zmierzający do uwolnienia jaźni od ograniczających ją przeszkód.

<sup>24</sup> ĪP.VV 178–179: *yatrāpi atyantam anyathā-bhāvam atikramya sukham āsvādyate arjanādi-sambhāvyamāna-vighnāntara-nirāsāt vaiṣayikānanda-vilakṣaṇam śṛṅgārādau nāṭya-kāvya-ādi-viśaye, tatra vīta-vighnatvād eva asau rasanā carvanā nirvṛtiḥ pratītiḥ pramāṭṛtā-viśrāntir eva, tata eva hṛdayena parāmarśa-lakṣaṇena prādhānyāt vyapadeśyā vyavasthitasya api prakāśa-bhāgasya vedya-viśrāntiasya anādarānāt sahrdayatā ucyate.*

<sup>25</sup> ĪP.VV 179: *madhurādi-rasāsvāde tu viśaya-sparśa-vyavadhānam. tato 'pi kāvya-nāṭyādau tad-vyavadhāna-śūnyatā tad-vyavadhāna-saṃskārānuvedhas tu. tatrāpi tu tathōdita-vyavadhānāṃśa-tiraskriyā-sāvadhāna-hṛdayā labhanta eva paramānandam.*

W takim wypadku przeżycie estetyczne może prowadzić do doświadczenia mistycznego, co potwierdza przeznaczona dla wąskiego grona zaawansowanych uczniów *Parā-triṃśikā-vivaraṇa*.

### BIBLIOGRAFIA

- GNOLI 1968 = Gnoli, Raniero: *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*. The Chowkhamba Sanskrit Studies 62, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.
- GNOLI 1972 = Gnoli, Raniero: *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1972.
- ĪPK = Utpaladeva: *Īśvara-pratyabhijñā-kārikā*. Raffaele Torella (red.): *The Īśvarapratyabhijñā-kārikā of Utpaladeva with the Author's vṛtti*. IsMEO, Roma 1994.
- ĪPVV = Abhinavagupta: *Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī*. M.K. Shāstī (red.): *Abhinavagupta's Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī*. Vol. 2, Kashmir Series of Texts and Studies 62, Bombay 1941.
- PANDEY 1963 = Pandey, Kanti C.: *Abhinavagupta. A Historical and Philosophical Study*. The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1963.
- PANDEY 1995 = Pandey, Kanti C.: *Comparative Aesthetics*, Vol. 1. The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1995.
- PTV = Abhinavagupta: *Parā-triṃśikā-vivaraṇa* [*Parā-triṃśikā-vivaraṇa*]. Raniero Gnoli (red.): *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikā-tattvavivaraṇam)*. Serie Orientale Roma 58, IsMEO, Roma 1985.
- SANDERSON 1987 = Sanderson, Alexis: hasło „Abhinavagupta”, w: M. Eliade (red.): *The Encyclopaedia of Religion*. Vol. 1, Macmillan Publishing Company, New York 1987.
- SANDERSON 1988 = Sanderson, Alexis: „Śaivism and the Tantric Traditions”, w: S. Sutherland (red.): *The World's Religions*. Routledge, London 1988: 660–704.
- T = Abhinavagupta: *Tantrāloka*. R.C. Dvivedi, N. Rastogi (red.): *The Tantrāloka of Abhinavagupta with the Commentary of Jayaratha*. 8 Vols, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- VBH = *Vijñānabhairava*. Jaideva Singh (red.): *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*. Motilal Banarsidass, Delhi 1993.

## **Konstrukcje endocentryczne w *Asztadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*) Paniniego (Pāṇini)**

MAŁGORZATA SULICH

### **1. Sufiksy *taddhita***

*Asztadhjaji* (A) Paniniego zawiera kompleksowy opis języka, jego struktury oraz funkcji pełnionych przez poszczególne jego elementy (części mowy, części zdania). Ogromną część dzieła zajmuje opis sufiksów (*pratyaya*)<sup>1</sup>, które podzielone są na sufiksy pierwotne (*kṛt-pratyaya*), sufiksy żeńskie (*stri-pratyaya*), końcówki deklinacyjne i koniugacyjne oraz sufiksy wtórne (*taddhita*). Te ostatnie właśnie będą przedmiotem tego artykułu, a konkretnie fragment *Asztadhjaji* dotyczący tzw. konstrukcji endocentrycznych. Sufiksy *taddhita* zajmują więcej niż czwartą część *Asztadhjaji*, dokładnie 1114 sutr (*sūtra*), co obejmuje prawie dwie księgi dzieła, czyli IV i V *adhjaję* (*adhyaḥ*). Nazywa się te sufiksy „wtórnymi”, gdyż dodawane są do rdzeni nominalnych (*prātipadika*)<sup>2</sup>, w odróżnieniu od sufiksów pierwotnych, które dodaje się do rdzeni werbalnych (*dhātu*)<sup>3</sup>. Tradycyjnie w sanskrycie rzeczowniki tworzy się od czasowników, stąd tworzenie rzeczowników od innych rzeczowników<sup>4</sup> jest traktowane jako proces wtórny. Tradycyjna gramatyka sanskrycka wprowadza termin *vṛtti* (*vṛtti*) na oznaczenie formacji słowotwórczej (lub procesu słowotwórczego). W sanskrycie wyróżnia się pięć takich formacji:

- a) *kṛt* – rzeczowniki utworzone od czasowników,
- b) *taddhita* – rzeczowniki utworzone od rzeczowników,
- c) *samāsa* – złożenia (najczęściej dwóch rzeczowników),
- d) *eka-śeṣa* – zastąpienie dwóch lub więcej rzeczowników jednym,

---

<sup>1</sup> Dział sufiksów obejmuje w *Asztadhjaji* trzy księgi III–V.

<sup>2</sup> A 4.1.1.

<sup>3</sup> A 3.1.91.

<sup>4</sup> Jak zobaczymy, w wypadku konstrukcji endocentrycznych sufiks dodawany jest czasami do osobowej formy czasownika (nigdy jednak do rdzenia werbalnego).

- e) *sanādyanta* – czasowniki utworzone od innych czasowników lub rzeczowników<sup>5</sup>.

Dział poświęcony sufiksom wtórnym można zasadniczo podzielić na dwie części: A 4.1.76–5.2.140 (konstrukcje egzocentryczne) oraz A 5.3.1–5.4.160 (konstrukcje endocentryczne). Nie bez znaczenia jest tutaj sutra A 4.1.82 (*samarthānām prathamād vā*) odnosząca się jedynie do tej pierwszej grupy. Jest to sutra interpretacyjna, tzw. *paribhasa* (*paribhāṣā*). Mówi ona, że sufiks *taddhita* dodaje się do pierwszego (*prathamāt*) ze słów powiązanych ze sobą syntaktycznie i semantycznie (*samarthānām*) oraz że operacja ta jest opcjonalna (*vā*). W wypadku konstrukcji endocentrycznych dodanie sufiksu jest często nie tylko „możliwe”, ale wręcz „konieczne”. Każda formacja egzocentryczna *taddhita* ma za swoją podstawę wyrażenie lub zdanie, które może, ale nie musi zostać przez nią zastąpione. Oznacza to, że oba sposoby wyrażenia danego znaczenia<sup>6</sup> mogą być używane w języku zamiennie. Zgodnie z interpretacją Kiparsky’ego, termin *vā* wskazuje, że formacje *taddhita* stanowią opcję częściej używaną, preferowaną<sup>7</sup>.

Każda z wymienionych wyżej części charakteryzuje się określonym układem, a często i rodzajem *sutr*. Konstrukcje egzocentryczne nie są przedmiotem tego artykułu, ale zostaną pokrótce przedstawione, by pokazać, co odróżnia je od konstrukcji endocentrycznych.

## 2. Konstrukcje egzocentryczne (A 4.1.76–5.2.140)

Konstrukcje egzocentryczne to takie, których znaczenie odnosi się do innego elementu niż którakolwiek z ich poszczególnych części składowych<sup>8</sup>. Na przykład słowo *aupagava* – ‘potomek Upagu’, to forma utworzona od rdzenia *upagu* z dodanym sufiksem *aṅ* (A 4.1.83) na oznaczenie ‘potomka’ (A 4.1.92). Nie odnosi się ona ani do elementu będącego podstawą derywacji (*Upagu*), ani do sufiksu (*aṅ*), ale do trzeciego elementu – ‘potomka *Upagu*’. W tej części *Ashtadhjaji* mamy dwa rodzaje *sutr*: takie, które wprowadzają sufiksy (*pratyayādhikāra*), oraz takie, które wprowadzają ich znaczenia (*arthādhikāra*). Tworzą one dwa wzajemnie przeplatające się układy. Panini klasyfikuje dział *taddhita* wedle sufiksów (*utsarga-pratyaya*), którym przyporządkowuje różne znaczenia. Kolejny poziom stanowią sufiksy będące wyjątkami (*apavāda-pratyaya*) od głównego sufiksu, dodawane w określonych wypadkach. Znaczenie nie zawsze ujawnia się w samym derywacie, ale jest często

<sup>5</sup> BHATE (1989: 3–4). Patrz także: CARDONA (1997a: 188–189, 192 i nn., 205 i nn., 229 i nn., 260–261).

<sup>6</sup> Do zdania oraz formacji *taddhita* należy dodać jeszcze złożenie (*samāsa*).

<sup>7</sup> KIPARSKY (1980: 35).

<sup>8</sup> RANGARAJAN (1999: 131).

całkowicie zależne od kontekstu, w jakim się znajduje. Konstrukcje egzocentryczne sufiksów *taddhita* cechuje bowiem wieloznaczność. Jeden sufiks przystępuje na wyrażenie kilku, a niekiedy i kilkudziesięciu znaczeń. Na przykład słowo *sraughna* może oznaczać ‘urodzony w Srughnie’ (A 4.3.25), ‘będący w Srughnie’ (A 4.3.53), ‘przybyły ze Srughny’ (A 4.3.74), ‘prowadzący do Srughny’ (A 4.3.85) itd. Sufiks główny łączy się z każdym następującym po nim znaczeniem, pozostałe zaś sufiksy dodawane są tylko wtedy, gdy zostaną spełnione określone warunki semantyczne, fonologiczne, morfologiczne itd. Jak widać zatem, sutry klasyfikowane są zgodnie z zasadą *utsarga – apavāda* (‘zasada główna’ – ‘wyjątek’). Struktura ta wygląda następująco:

### 2.1. Sutry wprowadzające sufiksy główne (*pratyañdhikāra*)

Sutr tych jest zaledwie pięć (A 4.1.83, 4.41, 4.4.75, 5.1.1., 5.1.18) i zawsze mają one taką samą strukturę. Ustalają sufiks oraz zakres jego obowiązywania za pomocą słówka *prāk* (‘aż do, przed’)<sup>9</sup>. Dzielią one konstrukcje egzocentryczne wedle pięciu sufiksów. Są to:

- a) aṅ (A 4.1.83–4.4.2), obejmujący największą część w zakresie konstrukcji egzocentrycznych. W jego zakres wchodzi też najwięcej znaczeń, bo aż 49, tworzących często mniejsze podgrupy.
- b) ṭhaK (A 4.4.1–4.4.76), obejmujący 36 znaczeń.
- c) yaT (A 4.4.75–5.1.5), obejmujący 26 znaczeń.
- d) cha (A 5.1.1–5.1.37), zawierający zaledwie 3 znaczenia. Jego zakres rozciąga się aż do sutry A 5.1.37 tylko w sensie semantycznym. A 5.1.18 wprowadza bowiem kolejny, ostatni sufiks ṭhaÑ, obowiązujący także w zakresie A 5.1.18–37<sup>10</sup>.
- e) ṭhaÑ (A 5.1.18–5.1.115): sutry wchodzące w zakres działania sufiksu ṭhaÑ tworzą kilka przeplatających się bloków. Sutry A 5.1.18–37 wprowadzają tylko nowe sufiksy, semantycznie natomiast wchodzą w zakres *arthadhikārya* (sutry wprowadzającej znaczenie) A 5.1.16. Z kolei A 5.1.19 wprowadza nowy sufiks, ṭhaK, obowiązujący aż do A 5.1.63<sup>11</sup>. Wszystkie sufiksy ustalone w sutrach A 5.1.19–37 stanowią wyjątki od sufiksu ṭhaÑ, który z kolei, jedynie

<sup>9</sup> Na przykład sutra A 4.1.83: *prāg divyataḥ ṅ*.

<sup>10</sup> Oznacza to, że sufiks cha wyraża także znaczenia zawarte w sutrach A. 5.1.18–37, mimo że podlegają one już następnemu sufiksowi (ṭhaÑ).

<sup>11</sup> Ten sufiks ṭhaK nie ma nic wspólnego z sufiksem ṭhaK z podpunktu b; jest to ten sam sufiks (= ika), ale dodawany na wyrażenie innych znaczeń. Dlatego też zostaje wprowadzony także w tym fragmencie.

w tym zakresie, stanowi wyjątek od cha. Dopiero A 5.1.37 wprowadza pierwsze znaczenie przyporządkowane sufiksowi  $\text{ṭhaṅ}$ <sup>12</sup>.

## 2.2. Sutry wprowadzające znaczenia (*arthâdhikāra*)

Sutry tego typu składają się z zaimka wskazującego *tad*, stojącego w odpowiednim przypadku gramatycznym, wskazującym konstrukcję wyrażenia podstawowego, oraz ze znaczenia sufiksu (w formie imiesłowu, czasami także w osobowej formie czasownika). Podstawa słowotwórcza zostaje określona w sutrze A 4.1.1 (*Ṇy-āP prātipadikāt*), która nie wchodzi w zakres sufiksów wtórnych. Wynika z niej, że podstawę tę stanowi rdzeń nominalny (*prātipadika*). Podstawowe wyrażenia przedstawiają relacje nominalno-werbalne, wyrażane przez tzw. karaki (*kāraka*)<sup>13</sup>, oraz nominalno-nominalne, określane w tradycji terminem *śeṣa*<sup>14</sup>. Istotne jest zastosowanie przypadków gramatycznych u Paniniego. Zaimek wskazujący stoi w sutrze typu *arthâdhikāra* w przypadku wskazującym na konstrukcję wyrażenia podstawowego. Każda kolejna sutra natomiast, określając dokładniej podstawy słowotwórcze, umieszcza je w ablatiwie, zgodnie z sutrą A 1.1.67. Sporadycznie zdarza się, że zamiast zaimka w głównej sutrze, ustalającej znaczenie, występuje rzeczownik wskazujący podstawę słowotwórczą w odpowiednim przypadku<sup>15</sup>.

## 2.3. Sutry rządzone przez znaczenia, będące wyjątkami od głównych sufiksów (*apavāda-pratyaya*)<sup>16</sup>

Sutry, które ustalają wyjątki od głównego sufiksu, zawężają też często znaczenie ustalone w sutrze typu *arthâdhikāra* (*artha-viśeṣaṇa*) lub precyzują semantycznie

<sup>12</sup> Jak wynika z podpunktów d i e, zakresy oddziaływania sufiksów cha i  $\text{ṭhaṅ}$  zachodzą na siebie. Układ sutr można przedstawić następująco: A. 5.1.1–17 – sufiks cha, A. 5.1.18–115 –  $\text{ṭhaṅ}$ . W zakresie tego ostatniego sufiksu wyodrębnia się jeszcze grupa sutr rządzonych sufiksem  $\text{ṭhaK}$  (A 5.1.19–63), który stanowi wyjątek od sufiksu  $\text{ṭhaṅ}$ .

<sup>13</sup> BHATE (1989: 39 i nn.). Karaki wyrażają relację, w jakiej stoi rzeczownik do czasownika, a wyrażane są przez przypadki gramatyczne (*vibhakti*) rzeczownika. Nie da się jednak powiedzieć, że poszczególne karaki odpowiadają przypadkom gramatycznym, gdyż jedna karaka może być wyrażona więcej niż jednym przypadkiem, a niekiedy nawet formą czasownika; patrz MEJOR (2000: 66–67, § 53) i SULICH (2004: 118).

<sup>14</sup> A 2.3.50; por. SINGH (1991: 219–220).

<sup>15</sup> Na przykład sutry A 4.1.92: *tasyāpatyam* („[Sufiksy, które już zostały wymienione oraz te, które dopiero zostaną wymienione, będą dołączane do rdzeni nominalnych na wyrażenie znaczenia] „jego potomek”) oraz A 4.2.3: *nakṣatreṇa yuktaḥ kālaḥ* („[Po rdzeniu, oznaczającym konstelację,] na wyrażenie czasu związanego [z księżycem przechodzącym] przez konstelację, [dodaje się sufiks aṅ]”).

<sup>16</sup> BHATE (1989: 12–13).

podstawę słowotwórczą (*pada-viśeṣaṇa*)<sup>17</sup>. Panini robi to w dwojaki sposób: wymienia pojedyncze rdzenie jako podstawę dla sufiksu lub grupuje je zgodnie z właściwościami gramatycznymi takimi jak: cechy fonologiczne, cechy morfologiczne, złożenia jako podstawa słowotwórcza, relacje składniowe, rodzaj gramatyczny podstawy słowotwórczej, znaczenie, kategorie / elementy leksykalne.

Ponadto czasami rdzenie nominalne grupowane są w tak zwane gany (*gaṇa*, ‘grupa’), kiedy nie da się ich przyporządkować do żadnej innej sutry, a dodatkowe sutry przeczyłyby nadrzędnej zasadzie ekonomiczności. Ostatnim rodzajem sutr, które wykorzystuje Panini przy opisywaniu sufiksów wtórnych, są sutry wyliczające nieregularne rdzenie (*nipātana-sūtra*). Istotne jest to, że podział ten (na trzy rodzaje sutr: *pratyayādhikāra*, *arthādhikāra*, *apavāda-pratyaya*) dotyczy tylko formacji egzocentrycznych, w drugiej części bowiem (formacje endocentryczne) nie można mówić o sutrach wprowadzających zbiorcze znaczenia (*arthādhikāra*). W tym wypadku znaczenia występują razem z rdzeniami, pojedynczo<sup>18</sup>.

### 3. Konstrukcje endocentryczne (A 5.3.1–5.4.160)

Sutra A 4.1.82 nie znajduje w tym zakresie zastosowania. Reguła ta, jak wspomniano (patrz § 1), ustanawia sufiksy taddhita jako preferowaną opcję. Sutra A 5.3.1–5.4.160 ustanawiają sufiksy, których zastosowanie jest *k o n i e c z n e*, chyba że w konkretnej sutrze zaznaczono inaczej. Często dopiero dodanie sufiksu taddhita dopełnia znaczenie, jak w wypadku sufiksów *samāsānta*. Znaczenie konstrukcji endocentrycznych odnosi się do elementów składowych, nie zaś do trzeciego elementu<sup>19</sup>.

Można spotkać się z określeniem całej grupy tego typu sufiksów jako sufiksów *svārthika* (‘o takim samym znaczeniu’)<sup>20</sup>. Sufiksy te bowiem, jak już zaznaczono, nie zmieniają znaczenia słowa, będącego podstawą słowotwórczą, ale jedynie je modyfikują. Charakterystyczną cechą tej części sufiksów wtórnych jest to, że zna-

<sup>17</sup> RANGARAJAN (1999: 129), patrz także JOSHI (1969: 10–11).

<sup>18</sup> BHATE (1989: 23).

<sup>19</sup> RANGARAJAN (1999: 130–131).

<sup>20</sup> BHATE (1989: 70). Patrz też: KV ad A 5.3.1: *ataḥ param svārthikāḥ pratyayāḥ, teṣu samarthādhikārah prathama-grahaṇam ca pratyogy-apekṣatvān nōpayujyata iti dvayam api nivṛttam*. (‘Odtąd dalej sufiksy nie zmieniają znaczenia [tj. podstawy słowotwórczej]; wobec nich nie znajdują zastosowania termin rządzący *samartha* (‘zgodne semantycznie i syntaktycznie’) oraz słowo ‘pierwszy’ (oba z sutry A 4.1.83 – sutry rządzącej – która nie obowiązuje już w zakresie konstrukcji endocentrycznych) ze względu na to, że [dany element] jest zależny od [elementu z nim] skorelowanego (a w wypadku konstrukcji endocentrycznych taka zależność nie występuje), ta dwójka zatem przestaje [obowiązywać]’).

czenia poszczególnych elementów są wprowadzane razem z elementami, do których dodawany jest sufiks. Inaczej niż w wypadku konstrukcji egzocentrycznych, nie można tutaj mówić, z oczywistych względów, o sutrach wprowadzających bloki znaczeniowe. Niekiedy rdzeń używany jest w sutrze w określonym znaczeniu, przez co podkreśla się jego konkretny aspekt.

Część dotycząca sufiksów endocentrycznych daje się podzielić na trzy podgrupy:

- a) *vibhakti* (A 5.3.1–26) – sufiksy dodawane na wyrażenie przypadków gramatycznych,
- b) *svārthika* (A 5.3.27–5.4.67) – sufiksy niezmieniające znaczenia słowa,
- c) *samāsānta* (A 5.4.68–160) – sufiksy dodawane na końcu złożen<sup>21</sup>.

### 3.1. Struktura sutr A 5.3.1–5.4.160:

#### A 5.3.1–119:

α 1. SUFIKSY *vibhakti* (A 5.3.1–26)

α 2. Podstawy dla sufiksów

α 3–6. Substytucja zaimków

β 3. iŚ

β 4. eta / it

β 5. an

β 6. sa (opcja)

α 7–9. tasiL (opcja)

α 10. traL

β 11. ha

β 12. aT

γ 13. ha (opcja do A 5.3.10)

α 14. tasiL w innych wypadkach niż A 5.3.7–9

α 15. ZNACZENIE 1, dā

β 16. rhiL

β 17. *nipātana-sūtra*

β 18. dānīm

β 19. dā (+ dānīm)

γ 20. dā / rhiL

γ 21. rhiL (opcja)

<sup>21</sup> BHATE (1989: 16). Czasami mówi się, że sufiksy *svārthika* mają podgrupę zwaną *atyanta-svārthika*, tj. właśnie sufiksy dodawane na końcu pojedynczych rdzeni lub złożen (*samāsānta*). Nie wprowadzają one żadnych zmian semantycznych ani syntaktycznych w rdzeniu, jedynie morfologiczne lub fonologiczne. Sufiksy dodawane do złożen są w większości obowiązkowe. Por. BHATE (1989: 70–71).



- β 22. *nipātana-sūtra*  
 α 23. ZNACZENIE 2, thāL  
     β 24–25. *thamu*  
         γ 26. *thā*  
 α 27. ZNACZENIE, astāti  
     β 28–29. *atasuC* (A 5.3.29 – opcja)  
     β 30. elizja (luK)  
     β 31–33. *nipātana-sūtra*  
     β 34. *āti*  
         γ 35. *enaP*  
         γ 36. *āC*  
         γ 37–38. *āhi / āC*  
     β 39. *aśi* + substytucja tematów: *pūrva* → *pur*, *adhara* → *adh*, *avara* → *av*  
     β 40. *astāti* (+ *aśi*)  
         γ 41. *astāti* + substytucja *avara* → *av* (opcja)  
 α 42–43. ZNACZENIA, dhā  
     β 44–45. *dhyamuÑ* (opcja)  
     β 46. *edhaC*  
 α 47. *pāśaP*  
 α 48. ZNACZENIE, aN  
     β 49. *aN*  
         γ 50. *Ña* (+ aN)  
             δ 51. *kaN* / elizja (luK) sufiksów *Ña* / aN  
 α 52. ZNACZENIE, *ākaniC* (+ *kaN* / elizja (luK) sufiksów *kaN* / *ākaniC*)  
 α 53. ZNACZENIE, *caraṬ*  
     β 54. *rūpya* (+ *caraṬ*)  
 α 55–56. ZNACZENIE, *tamaP* / *iṣṭhaN*  
 α 57. ZNACZENIE, *taraP* / *īyasuC*  
 α 58–65. *iṣṭhaN* / *īyasuC* + substytucja rdzeni  
     β 60. substytut *praśasya* → *śra*  
         γ 61–62. substytut *praśasya* / *vṛddha* → *jya*  
     β 63. substytuty: *antika* → *neda*, *bāḍha* → *sādha*  
     β 64. substytut *yuvan* / *alpa* → *kaN* (opcja)  
     β 65. elizja (luK) sufiksów *vini* / *matuP*  
 α 66. ZNACZENIE, *rūpaP*  
 α 67. ZNACZENIE, *kalpaP* / *deśya* / *deśīyaR*  
     β 68. *bahuC* (prefiks, opcja)  
 α 69. ZNACZENIE, *jātīyaR*

- α** 70. SUFIKS ka  
     **β** 71. akaC  
         **γ** 72. akaC + substytut k → d  
**α** 73. ZNACZENIE 1, ka / akaC  
**α** 74. ZNACZENIE 2  
     **β** 75. kaN  
**α** 76. ZNACZENIE 3  
**α** 77. ZNACZENIE 4  
     **β** 78. ṭhaC (+ ka)  
         **γ** 79. ghaN / ilaC  
         **γ** 80. aḍaC / vuC (ghaN / ilaC, opcja)  
     **β** 81. kaN  
         **γ** 82. kaN + elizja ostatniej głoski  
     **β** 83–84. elizja sylab  
**α** 85. ZNACZENIE 5, ka / akaC  
**α** 86. ZNACZENIE 6, ka  
     **β** 87. kaN  
     **β** 88. ra  
     **β** 89. ḍupaC  
     **β** 90. ṣṭaraC  
**α** 91. ZNACZENIE 7, ṣṭaraC  
**α** 92. ZNACZENIE 8, ḍataraC  
**α** 93. ZNACZENIE 9, ḍatamaC (opcja do A 5.3.71)  
     **β** 94. ḍataraC / ḍatamaC (opcja)  
**α** SUFIKS kaN  
**α** 95. ZNACZENIE 1  
**α** 96–97. ZNACZENIE 2  
     **β** 98–100. elizja (luP)  
     **β** 101. ḍhaÑ  
     **β** 102. ḍha  
     **β** 103. yaT  
     **β** 104. *nipātana-sūtra*  
     **β** 105–106. cha  
     **β** 107. aṅ  
     **β** 108. ṭkaK  
         **γ** 109. ṭkaC  
     **β** 110. īkaK  
     **β** 111. ṭhāL  
**α** SUFIKSY TAD-RĀJA

- α** 112–113. Ñya
- α** 114. ÑyaṬ
- α** 115. ṬeṇyaṆ
- α** 116. cha
- α** 117. aṆ / aÑ
- α** 118. yaÑ
- α** 119. Termin *tad-rāja*

**A 5.4.1–160:**

- α** 1–2. vuN + elizja ostatniej głoski
- α** 3–6. kaN
  - β** 5. sutra negująca sufiks kaN
- α** 7–8. kha (A 5.4.8 – opcja, brak sufiksu)
- α** 9–10. cha (A 5.4.10 – opcja, brak sufiksu)
- α** 11. āmu
  - β** 12. amu (+ āmu)
- α** 13. ṭhaK
- α** 14. aÑ
- α** 15–16. aṆ
- α** 17. kṛtvasuC
  - β** 18–19. suC
  - β** 20. dha (opcja)
- α** 21. ZNACZENIE, mayaṬ
  - β** 22. patrz A 4.2.37 (+ mayaṬ)
- α** 23. Ñya
- α** 24. ZNACZENIE, yaT
  - β** 25. yaT
  - β** 26. Ñya
- α** 27. taL
- α** 28. ka
- α** 29–33. kaN
- α** 34–35. ṭhaK
  - β** 36. aṆ
- α** 37–38. aṆ
- α** 39. tikaN
  - β** 40. sa / sna
- α** 41. tiL / tātiL
- α** 42–43. śas (opcja, brak sufiksu)
- α** 44–49. tasi (opcja, brak sufiksu)

- α** 50–51. Cvi  
     **β** 52–54. sati (A 5.4.52 – opcja)  
         **γ** 55–56. trā (A 5.4.55 także sati)
- α** 57–67. DāC  
**α** 68. SUFIKSY *samāsānta*  
**α** 69–72. sutry negujące sufiksy *samāsānta* (A 5.4.72 – opcja)  
**α** 73. DāC  
**α** 74. a  
**α** 75–87. aC  
     **β** 77. *nipātana-sūtra*  
     **β** 83–84. *nipātana-sūtra*  
**α** 88–90. SUBSTYTUCJA *ahan* → *ahna*  
     **β** 89–90. sutra negująca substytucję  
**α** 91–112. ṬaC (A 5.4.105, A 5.4.109–112 – opcje)  
**α** 113–114. ṢaC  
**α** 115. Ṣa  
**α** 116–117. aP  
**α** 118–121. aC (A 5.4.121 – opcja)  
     **β** 120. *nipātana-sūtra*  
**α** 122. asiC  
     **β** 123. *nipātana-sūtra*  
**α** 124. aniC  
     **β** 125–126. *nipātana-sūtra*  
**α** 127–128. iC  
**α** SUBSTYTUCJA (A 5.4.129–150)  
**α** 129–130. *jānu* → *jñu* (A 5.4.130 – opcja)  
**α** 131–133. ostatnia głoska → anaṅ (A 5.4.133 – opcja)  
**α** 134. *jāyā* → niṅ  
**α** 135–137. ostatnia głoska → iT  
**α** 138–140. elizja ostatniej głoski  
**α** 141–145. *danta* → *datṚ* (A 5.4.144–145 – opcje)  
**α** 146–150. elizja ostatniej głoski (A 5.4.149 – opcja)  
     **β** 147. *nipātana-sūtra*  
     **β** 150. *nipātana-sūtra*  
**α** 151–160. kaP  
     **β** 155–159. sutry negujące sufiks kaP  
     **β** 160. *nipātana-sūtra*

### 3.2. Anubandhy (*anubandha*)

Markery\*, zwane w *Asztadhjaji* anubandhami<sup>22</sup>, pełnią określone funkcje. Wskazują na różne procesy zachodzące w formacjach taddhita, takie jak: wzmocnienie samogłosek rdzenia do stopnia *guna* (*guṇa*) i wryddhi (*vṛddhi*), ustalenie akcentu derywatu. Niekiedy do sufiksów dołączony jest więcej niż jeden marker, co wskazuje na kilka operacji zachodzących w podstawie słowotwórczej. Spotyka się też, zarówno w zakresie sufiksów wtórnych, jak i w innych wypadkach występowania anubandh, zastosowanie ich wyłącznie w celu ułatwienia wymowy (*uccāraṇārtha*)<sup>23</sup>. Anubandhy stanowią część sufiksu, która nie przystępuje do podstawy słowotwórczej, ale jest w procesie derywacji odrzucana<sup>24</sup>. W wypadku konstrukcji endocentrycznych mamy do czynienia z mniejszą liczbą markerów przy sufiksach. Często zdarza się, że sufiks występuje bez żadnej anubandhy. Poniżej omówię wybrane, najczęściej stosowane markery.

#### 3.2.1. K

Anubandha K<sup>25</sup>, stojąca zwykle na końcu sufiksu, jest jednym z najczęściej używanych przez Paniniego markerów. Jest też jednym z niewielu pełniących sprzeczne funkcje w wypadku dołączenia do różnych typów sufiksów. Występując z sufiksami wtórnymi, marker K powoduje wzmocnienie pierwszej samogłoski do stopnia *vṛddhi*, derywat zaś otrzymuje akcent *udātta* na ostatniej sylabie<sup>26</sup>. W wypadku sufiksów pierwotnych (*kṛt*) powoduje zaś zakaz wzmocnienia samogłoski. Często w zakresie sufiksów wtórnych spotyka się augmenty (*āgama*) zakończone tym markerem. W tym wypadku oznacza on, że dany augment zostanie dodany na końcu rdzenia nominalnego<sup>27</sup>.

\* Por. WIELIŃSKA (1996: 145–146, § 2.1): ‘wyróżniki’ – przypis Redakcji.

<sup>22</sup> Sam Panini nigdy nie użył terminu *anubandha*. Pochodzi on od czasownika  $\sqrt{\text{bandh}}$  (‘wiązać’) z *praeverbium* *anu-* i oznacza dosłownie ‘to, co jest dołączone’; patrz DEVASTHALI (1967: 1).

<sup>23</sup> WIELIŃSKA (1996: 145–146).

<sup>24</sup> A 1.3.9.

<sup>25</sup> Wszystkie anubandhy, poza tymi, które służą jedynie wymowie, są tutaj oznaczone dużą literą.

<sup>26</sup> Wzmocnienie następuje na podstawie sutry A 7.2.118, akcent zaś ustala sutra A 6.1.165; patrz DEVASTHALI (1967: 66).

<sup>27</sup> A 1.1.46.

### 3.2.2. C

Podstawową i w wypadku sufiksów wtórnych jedyną funkcją anubandhy C jest wskazanie, że powstały wyraz ma akcent *udātta* na ostatniej sylabie<sup>28</sup>. Wśród afiksów oznaczonych markerem C jest także jeden prefiks: bahuC.

### 3.2.3. Ñ

Anubandha Ñ występuje prawie zawsze na końcu sufiksu. Powoduje, że pierwsza samogłoska podstawy słowotwórczej zostaje wzmocniona do stopnia *vṛddhi*, derywat zaś otrzymuje akcent *udātta* na pierwszej sylabie<sup>29</sup>.

### 3.2.4. Ṭ

Używając anubandhy Ṭ, Panini wskazuje, że forma żeńska derywatu tworzona jest na podstawie sutry A 4.1.15 za pomocą sufiksu ṆīP. Anubandha niekiedy nie występuje przy sufiksach, ale w sutrach wprowadzających nieregularnie utworzone formy, pełniąc tam taką samą funkcję<sup>30</sup>.

### 3.2.5. Ḍ

Anubandha Ḍ występuje zwykle na początku sufiksu. Marker ten powoduje elizję elementu ṭi (końcowe głoski wyrazu, licząc od ostatniej samogłoski) rdzenia nominalnego<sup>31</sup>.

### 3.2.6. Ṇ

Anubandha ta może stać zarówno na początku, jak i na końcu sufiksu. Jej obecność wskazuje, że w rdzeniu nominalnym, do którego dodaje się sufiks, następuje wzmocnienie pierwszej samogłoski do stopnia *vṛddhi*<sup>32</sup>.

### 3.2.7. T

Anubandha T stoi zawsze na końcu. Tutaj marker ten służy jedynie wskazaniu, że derywat otrzymuje akcent *svarita* na ostatniej sylabie<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> A 6.1.164; patrz DEVASTHALI (1967: 93).

<sup>29</sup> Wzmocnienie następuje na podstawie sutry A 7.2.117, akcent zaś ustala sutra A 6.1.197; patrz DEVASTHALI (1967: 105).

<sup>30</sup> DEVASTHALI (1967: 111).

<sup>31</sup> A 6.1.143; patrz DEVASTHALI (1967: 120).

<sup>32</sup> A 7.2.117; patrz DEVASTHALI (1967: 125).

<sup>33</sup> A 6.1.185; patrz DEVASTHALI (1967: 129).

**3.2.8. N**

Anubandha N stoi zawsze na końcu sufiksu, nigdy na początku, i wskazuje, że derywat otrzymuje akcent *udā́tta* na pierwszej samogłosce<sup>34</sup>. Niekiedy służy także odróżnieniu od sufiksów oznaczonych markerami Ṇ i Ñ, gdyż nie powoduje wzmocnienia samogłoski tematycznej rdzenia, lub od takich, które oznaczone są markerem T, by zaznaczyć różnicę w akcencie derywatu.

**3.2.9. P**

Funkcją tej anubandhy jest zaznaczenie akcentu *anudā́tta* na pierwszej sylabie<sup>35</sup>. Często jednak traci tę swoją funkcję, gdy występuje razem z innymi markerami, np. C, i wówczas pełni tylko funkcję zbiorczą (tj., gdy grupuje się sufiksy różniące się jedynie markerami).

**3.2.10. R**

Jest to marker, który występuje zaledwie trzy razy. Oznacza, że derywat otrzymuje akcent *udā́tta* na przedostatnią sylabę<sup>36</sup>.

**3.2.11. L**

Jest to marker, który ustala akcent derywatu; derywat otrzymuje akcent *udā́tta* na sylabę bezpośrednio poprzedzającą sufiks. Stoi zawsze na końcu sufiksu<sup>37</sup>.

**3.2.12. Ś**

Anubandha Ś występuje na początku sufiksów i pokazuje, że formę żeńską derywatu tworzy się na podstawie sutry A 4.1.41 za pomocą sufiksu ṆīŚ<sup>38</sup>.

\*       \*       \*

Sutry w tej części sufiksów wtórnych często nie tylko wprowadzają nowe sufiksy, ale ustalają substytucje całego rdzenia lub jego elementów (patrz np.: A 5.3.3–6, A 5.4.129–149). Zwykle substytucje nie są tutaj oznaczone markerami, ale zdarzają się wyjątki. Jako taki przykład może służyć sutra A 5.3.3, która ustanawia substytut

<sup>34</sup> A 6.1.197; patrz DEVASTHALI (1967: 131).

<sup>35</sup> A 3.1.4.

<sup>36</sup> A 6.1.217; patrz DEVASTHALI (1967: 148).

<sup>37</sup> A 6.1.193; patrz DEVASTHALI (1967: 149).

<sup>38</sup> DEVASTHALI (1967: 160).

iŚ dla rdzenia *idam*. Anubandha Ś jest typowa właśnie dla substytutów (*ādeśa*), nie zaś dla sufiksów *taddhita*. Dodanie jej do elementu oznacza, że zastępowany jest cały element, a nie tylko ostatnia głoska, jak to ma miejsce w wypadku rdzeni więcej niż jednosylabowych<sup>39</sup>. Kolejnym przykładem anubandhy, która nie występuje w wypadku sufiksów, ale substytutów jest marker Ṇ (patrz A 5.4.131–133). Jego obecność przy substytucie oznacza, że nawet jeśli rdzeń nie jest jednosylabowy, to następuje zastąpienie jedynie ostatniej głoski rdzenia, a nie całości. Ponadto obecność tej anubandhy zatrzymuje wzmocnienie samogłoski rdzenia do stopnia *guṇa* lub *vṛddhi*<sup>40</sup>.

### 3.3. Grupy sufiksów i ich znaczenia

Jak wspomniano, znaczenia w części opisującej konstrukcje endocentryczne nie są ułożone tak precyzyjnie, jak w wypadku konstrukcji egzocentrycznych. Tutaj mamy na ogół do czynienia z pojedynczymi znaczeniami, wprowadzanymi razem z podstawami. Nie ma bloków znaczeniowych (czyli sutr wprowadzających znaczenie (*arthādhikāra*)). Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej niektórym fragmentom 3. i 4. pady 5. adhjaji, można znaleźć pewne prawidłowości. Warto przyjrzeć się zarówno poszczególnym sutrom, jak i kilku grupom, które da się wyodrębnić w zakresie konstrukcji endocentrycznych.

#### 3.3.1. *Vibhakti* (A 5.3.1–26)

Ta grupa sufiksów pełni funkcję przypadków gramatycznych. Stąd też nazwa tej grupy jest taka sama, jak sufiksów dodawanych do rdzeni nominalnych (*prātipadika*) na wyrażenie przypadków<sup>41</sup>. Część sutr (A 5.3.3–6) ustala nie tyle sufiksy, ile podstawy słowotwórcze oraz substytuty. Istotny jest fakt, że w grupie tej podstawami słowotwórczymi są zaimki. Ustala się tutaj, ew. wyjaśnia pewne nieregularności w ich odmianie, jak na przykład końcówki ablatiwu i lokatiwu, odpowiednio *-tas* i *-tra*. Kończówki te, które dodawane są, choć sporadycznie, do rzeczowników, klasyfikowane są jako sufiksy wtórne, nie zaś jako zwykłe końcówki

<sup>39</sup> Patrz A 1.1.55; DEVASTHALI (1967: 154).

<sup>40</sup> A 1.1.5; patrz DEVASTHALI (1967: 83).

<sup>41</sup> Kończówki przypadków wymienione są w *Asztadhjaji* w sutrze A 4.1.2. Zastosowanie ich znajduje się w sutrach A 2.2.3–38, natomiast fragment A 2.3.1–73 wyjaśnia wyrażanie karak przez poszczególne przypadki. Warto zauważyć, że terminem *vibhakti* określane są także końcówki koniugacyjne (A.1.4.99–102), co ustala sutra A 1.4.104; patrz CARDONA (1997b: 36–38).



przypadków<sup>42</sup>. Sutra A 5.3.10 mówi bowiem, że sufixs dodawany jest do rdzeni z a k o ń c z o n y c h lokatiwem, potem zaś następuje substytucja całego rdzenia presufiksального (*aṅga*) na podstawie sutry A 7.2.104<sup>43</sup>. Sutra A 5.3.15 wprowadza pierwsze znaczenie: *kāla* (czas), które obowiązuje do sutry A 5.3.23. Warto zauważyć, że podstawami dla wprowadzanych sufixsów są cały czas zaimki określone w A 5.3.2. Sutra A 5.3.23 ustala kolejne znaczenie: *prakāra* ('sposób', 'metoda'), obowiązujące do A 5.3.27, ponieważ tam kończy się grupa sufixsów *vibhakti*. Jak widać zatem, można mówić o swoistej klasyfikacji znaczeniowej. Podstawą tej klasyfikacji nie są jednak same znaczenia, ale rdzenie, do których dodawane są sufixsy.

### 3.3.2. *Tad-rāja* (A 5.3.112–119)

Sutry te powiązane są z sutrami A 4.1.168–178, o takiej samej nazwie, ale zawartymi, jak widać, w części poświęconej konstrukcjom egzocentrycznym. W tej części sufixsów wtórnych ustalone są nie tylko sufixsy, ale także znaczenia. Dokładniej zaś, do podstaw słowotwórczych o bardzo określonych znaczeniach dodawane są sufixsy niepowodujące zmiany tego znaczenia. Są one zresztą zawarte w części określanej mianem *svārthika*. Niniejsza grupa nieprzypadkowo otrzymuje nazwę *tad-rāja*. Jak wspomniano, sutry A 4.1.168–178 określone są identycznie, co wskazuje na ścisły związek obu grup. Odnoszą się one obie bowiem do pewnej grupy podstaw słowotwórczych, jak wynika z nazwy, oznaczających króla / królestwa / państwa (zakres semantyczny jest dość szeroki). Można postawić pytanie, czemu zatem nie zostały umieszczone razem i czy nadrzędna dla *Ashtadhjaji* Paniniego zasada ekonomiczności nie została w tym wypadku zaburzona? Obie grupy sutr ustalają różnego rodzaju operacje. Derywaty powstałe na podstawie sutr A 5.1.112–119 stanowią podstawę dla sufixsów wprowadzonych w sutrach A 4.1.168–178<sup>44</sup>. Ponadto sutry zawarte w 4. adhjaji tworzą derywaty określające obiekt inny niż podstawa słowotwórcza. Nie ma to miejsca w wypadku sutr z adhjaji 5. A zatem proces derywacyjny w wypadku części sufixsów *tad-rāja* jest trójstopniowy. Po to bowiem, by powstała konstrukcja egzocentryczna, trzeba utworzyć konstrukcję en-

---

<sup>42</sup> Nadanie takiej samej nazwy końcówkom przypadków oraz tej grupie sufixsów wtórnych wskazuje na to, że pełnią one tę samą funkcję, mimo że formalnie sklasyfikowane są inaczej.

<sup>43</sup> Sutra A 7.2.104 znajduje zastosowanie akurat w odniesieniu do sutry A 5.3.10, ale tego typu substytucje mają miejsce także w kolejnych wypadkach. Substytut rdzenia zależy od następującego po nim sufixsu.

<sup>44</sup> Są to sufixsy, które znajdują się w części podlegającej arthadhikarze A 4.1.92, czyli dodawane są do rdzenia nominalnego na oznaczenie potomka.

docentryczną, stanowiącą podstawę słowotwórczą dla sufiksu z zakresu sutr A 4.1.168–178.

### 3.3.3. *Samāsānta* (A 5.4.68–160)

Grupa ta zawiera sufiksy, jak sama nazwa wskazuje, dodawane do złożeń (*samāsa*). Często złożenie dopiero wtedy jest poprawnie utworzone, kiedy zakończone jest sufiksem wtórnym. Jest to zabieg często czysto formalny, gdyż zdarza się, że dodanego sufiksu nie sposób odróżnić od końcowej głoski w złożeniu. Sufiksy te nie zmieniają znaczenia podstawy słowotwórczej. Ciekawa jest konstrukcja tej grupy sufiksów. Pierwsze sutry (A 5.4.69–72) po ustaleniu nowej grupy sufiksów (A 5.4.68) ustalają wypadki, w których sufiks ten nie zostanie dodany. Zwykle sutry negujące znajdują się na samym końcu. W grupie tej można wyróżnić sutry opisujące różne typy złożeń, od ich rodzaju bowiem zależy dodawany sufiks. Sutry A 5.4.68–90 nie są pogrupowane, odwołują się bezpośrednio do działu poświęconego złożeniom. Potem natomiast następuje zaklasyfikowanie sufiksów zgodnie z typami złożeń, do których przystępują. Sutry A 5.4.91–105 opisują złożenia *tat-puruṣa*, A 5.4.106–112 – *avyayī-bhāva*, A 5.4.113–160 – *bahu-vrīhi*. Warto zauważyć, że sutry A 5.4.129–149 ustanawiają nie kolejne sufiksy dla złożeń typu *bahu-vrīhi*, ale substytuty zarówno pojedynczych głosek, jak i całych rdzeni. Podobny zabieg obserwuje się także w sutrach A 5.3.2–6, gdzie wprowadza się podstawy słowotwórcze oraz substytuty tych rdzeni dla ustalonych w kolejnych sutrach sufiksów (patrz § 3.3.1). Niekiedy sufiks *samāsānta* jest niezbędny do zakończenia procesu derywacji znaczenia; czasami jednak jest on opcjonalny. Panini pokazuje w ten sposób możliwość tworzenia synonimów w sanskrycie<sup>45</sup>.

### 3.3.4. *Svārthika* (A 5.3.27–5.4.67)

Jest to największa grupa w zakresie sufiksów tworzących konstrukcje endocentryczne. Omówiona zostanie na końcu, ponieważ jej układ jest najbardziej chaotyczny i nie można mówić o zbiorczych znaczeniach sufiksów. A 5.3.27, otwierająca grupę *svārthika*, ustala sufiks (patrz str. 81), znaczenie oraz precyzuje podstawy dla danego sufiksu (*dis* – ‘strona świata’, *deśa* – ‘miejsce’, *kāla* – ‘czas’). Następujące po niej sutry ustanawiają wyjątki od głównego sufiksu, operując na tej samej grupie podstaw słowotwórczych. Znaczenie zawarte w A 5.3.27 odnosi się do określonej grupy rdzeni określających strony świata (ogólnie: ‘przestrzeń’).

A 5.3.42–43 ustalają dwa znaczenia, w których dodawany jest sufiks *dhā*. Sutry te stosowane są do bloku kilku sutr, wprowadzających wyjątki.

---

<sup>45</sup> BHATE (1989: 71).

Na uwagę zasługuje grupa sutr A 5.3.55–65. Blok ten opisuje tworzenie stopnia wyższego i najwyższego przymiotników. Pierwsze trzy sutry ustalają główne sufiksy i znaczenia, kolejne wprowadzają różnego rodzaju zawężenia. Ciekawe jest to, że sufiksy oznaczające stopniowanie taraP i tamaP można dodać także do osobowych form czasownikowych (A 5.3.56), np.: *pacati* ('gotuje') – *pacatitama* ('[ten, kto] gotuje najlepiej'). Obok wymienionych sufiksów stosowane są, odpowiednio, sufiksy *iyaśuC* i *iṣṭhaN*, gdy podstawy słowotwórcze oznaczają cechę (*guṇa*, A 5.3.58). Prawie wszystkie pozostałe sutry tego bloku opisują zaś substytucję rdzeni przed wprowadzonymi sufiksami.

Ciekawy przypadek opisuje sutra A 5.3.68. Ustala ona bowiem nie sufiks, ale prefiks (*bahuC*), jedyny prefiks w zakresie sufiksów *taddhita*. Stanowi on wyjątek, a dokładniej opcję (niepreferowaną, *vibhāṣā*) od grupy sufiksów ustalonych w sutrze tę poprzedzającej. Ciekawe jest jednak przede wszystkim znaczenie tego prefiksu – 'nie całkiem / niezupełnie', które zdaje się przeczyć podstawowemu znaczeniu rdzenia *bahu* – 'wiele'. Wydawać by się mogło, że znaczenie rdzenia zostanie przeniesione na sufiks i wówczas oznaczać on mógłby raczej 'bardzo / zupełnie' właśnie, a nie 'niedosyt'.

### 3.3.4.1. Sufiksy w blokach A 5.3.70–94 / A 5.3.95–111

Nietypową sytuację tworzą sutry A 5.3.70–94 oraz A 5.3.95–111. Bloki te rządzone są, odpowiednio, sufiksami *ka* i *kaN*. Charakterystyczne jest to, że ich struktura przypomina strukturę sutr w zakresie konstrukcji egzocentrycznych. Oba sufiksy stosowane są w kilku, wymienionych w kolejnych sutrach znaczeniach, które jednocześnie wprowadzają wyjątki od tych sufiksów. W grupie A 5.3.70–94 wymienienia się aż 9 znaczeń: 'nieznany' (*ajñata*, A 5.3.73), 'pogardzany' (*kutsita*, A 5.3.74), 'współczucie' (*anukampā*, A 5.3.76), 'rozważa' (*nīti*, A 5.3.77), 'mały' (*alpa*, A 5.3.85), 'krótki' (*hrasva*, A 5.3.86), 'delikatność' (*tanutva*, A 5.3.91), 'jeden z dwóch' (*nirdhāraṇe dvayor ekasya*, A 5.3.92) i 'jeden z wielu' (*bahūnām*, A 5.3.93). Warto zauważyć, że, jeśli nie stwierdzono inaczej, wszystkie sufiksy wchodzące w zakres tej grupy dodawane są zarówno do rdzeni nominalnych, jak i osobowych form czasownika. Nie dotyczy to naturalnie sutr, w których rdzenie wchodzące w zakres operacji są wymienione, ale również i takich formacji, których po prostu nie da się utworzyć. Tworzenie formacji u Paniniego uzależnione jest bowiem od ich występowania w języku.

Drugi blok (A 5.3.95–111) zawiera jedynie dwa znaczenia: 'krytyka' (*avakṣepaṇa*, A 5.3.95), '[taki] jak' (*iva*, A 5.3.96). W tym wypadku czasownikowe podstawy słowotwórcze nie wchodzą w grę. Brane pod uwagę są jedynie rdzenie nominalne.

4. pada 5. adhjaṅgi jest już strukturalnie dużo bardziej chaotyczna. Nie spotyka się w niej takich bloków sutr jak w padzie 3. Wyjątek stanowi tu grupa sufiksów dodawanych do złożzeń, zwanych sufiksami *samāsānta* (patrz § 3.3.3). Poza tą grupą reszta sutr jest ułożona dość przypadkowo.

Ważne są sutry A 5.4.21–22. Ustanawiają one sufiks *mayaṭ* i jego znaczenia. W zasadzie znaczenie ustala sutra A 5.4.21 ('zrobiony / składający się z' – *tat-prakṛta*), istotne jest jednak, że A 5.4.22 odwołuje się do sutr znacznie wcześniejszych, do *arthadhikārya* A 4.2.37. Wszystkie sufiksy, które zostały ustalone na wyrażenie znaczenia 'grupa' (*samūha*, A 4.2.37), zostaną zastosowane także w tym wypadku obok sufiksu *mayaṭ*.

Na uwagę zasługuje jeszcze jedna sutra, a właściwie sufiks – *Cvi* (A 5.4.50 i nn.). Jest to sufiks, który w całości ulega elizji (na podstawie sutry A 6.1.67), ale jednocześnie powoduje substytucję *a*, końcowej głoski podstawy słowotwórczej, przez głoskę *ī* (A 7.4.32).

#### 4. Podsumowanie

Sutry opisujące konstrukcje endocentryczne są dużo bardziej chaotyczne strukturalnie niż sutry opisujące konstrukcje egzocentryczne. Nie mamy w tym wypadku do czynienia z trójpodziałem sutr, nie spotyka się sutr ustalających znaczenia dla całego bloku (*arthādhikāra*), a bloki rządzone sufiksami (*pratyayādhikāra*) są sporadyczne (A 5.3.70–94; A 5.3.95–111). Reguły pogrupowane są najczęściej zgodnie z funkcją pełnionych sufiksów (*vibhakti*, *samāsānta*); zdarza się, że elementem łączącym następujące po sobie sutry są podstawy słowotwórcze (*vibhakti*). Analizowane sufiksy tworzą derywaty nieokreślające innego obiektu niż podstawa słowotwórcza. Znaczenia, precyzowane w sutrach, odnoszą się do modyfikacji znaczenia podstawy słowotwórczej, zwracając uwagę na konkretny jego aspekt.

#### BIBLIOGRAFIA

- A = Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī*. (1) Śrīśa Chandra Vasu: *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, edited and translated into English*. 2 Vols, Motilal Banarsidass, Delhi 1997 [1. wydanie: The Pāṇini Office, Allahabad 1891]. (2) Sumitra Mangesh Katre: *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini in Roman transliteration*. Motilal Banarsidass, Delhi 2003 [1. wydanie: University of Texas Press, Austin 1987].
- BHATE 1989 = Bhate, Saroja: *Pāṇini's taddhita rules*. Centre of Advanced Studies in Sanskrit, Pune 1989.

- CARDONA 1997a = Cardona, George: *Pāṇini – a survey of research*. Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi 1997.
- CARDONA 1997b = Cardona, George: *Pāṇini – His Work and Its Traditions*. Vol. I „Background and Introduction”, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi 1997.
- DEVASTHALI 1967 = Devasthali, G.V.: *Anubandhas in Pāṇini*, Centre of Advanced Studies in Sanskrit, Pune 1967.
- JOSHI 1969 = Joshi, Dayashankar M.: *Pāṇini’s taddhita affixation rules*. A Dissertation in Linguistics, University of Pennsylvania, Philadelphia 1969, niepublikowana rozprawa doktorska.
- KIPARSKY 1980 = Kiparsky, Paul: *Pāṇini as a variationist*. Centre of Advanced Studies in Sanskrit, Pune 1980.
- KV = Vāmana-Jayāditya: *Kāśikā-vṛtti*. Swami Dwarikadas Shastri; Kalika Prasad Shukla (red.): *Nyāsa or Pañcikā commentary of ācārya Jinendrabuddhipāda and Padamañjarī of Haradatta Miśra on the Kāśikāvṛtti of Vāmana-Jayāditya*. 6 Vols, Tara Publications, Varanasi 1967.
- MEJOR 2000 = Mejor, Marek: *Sanskryt. Języki Azji i Afryki*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2000.
- RANGARAJAN 1999 = Rangarajan, G.: *Word-formation in Sanskrit [with special reference to taddhita formation]*. Sharada Publishing House, Delhi 1999.
- SINGH 1991 = Singh, Jag Deva: *Pāṇini: his description of Sanskrit – an analytical study of the Aṣṭādhyāyī*. Munshiram Manoharlal Pvt. Ltd., Delhi 1991.
- SULICH 2004 = Sulich, Małgorzata: „Koncepcja karak w *Asztadhjaji* Paniniego”, *Studia Indologiczne* 2004 (11): 118–135.
- WIELIŃSKA 1996 = Wielińska, Małgorzata: „Wprowadzenie do systemu *Asztadhjaji*”, *Studia Indologiczne* 1996 (3): 135–154.

## **Jedność w różnorodności. Uwagi o warstwach tekstowych *Bhagawadgity***

PRZEMYSŁAW SZCZUREK

### **1. Wstęp**

Wobec wielkiego zainteresowania *Bhagawadgītā* (*Bhagavad-gītā*) w jej aspekcie filozoficznym i religijnym, a także etycznym bądź mitologicznym, znacznie skromniej prezentuje się literatura poświęcona zagadnieniu kompozycji sławnego poematu, historii jego powstania, czy raczej – na co niniejszy artykuł kładzie nacisk – procesu powstawania. I ten problem jednak zajmuje uwagę badaczy już od około 200 lat. W pracach poświęconych zagadnieniu genezy i redakcji *Gīty* napotkać można różnorodność, a także pewną rozbieżność poglądów. Do dzisiaj trudno dopatrzeć się jakiejś jednej, powszechnie przyjętej postawy badawczej. Co prawda współcześnie zdaje się przeważać pogląd o niejednorodności genetycznej utworu jako całości, nie ma jednak zgodności w wielu kwestiach szczegółowych, nie zaakceptowano również do tej pory powszechnie żadnej jednolitej metody badań nad historią tekstu *Bhagawadgīty*<sup>1</sup>. Wśród różnorodnych poglądów można jednak wyodrębnić kilka prac, których autorzy w podobny sposób podchodzą do poruszonego tu zagadnienia i dochodzą do zbliżonych wniosków, zwłaszcza w swoich próbach rekonstrukcji pierwotnej postaci poematu. Wspomnieć tu trzeba takie nazwiska jak Friedrich Otto SCHRADER (1910), Hermann JACOBI (1918), Hermann OLDENBERG (1919), Jarl CHARPENTIER (1930), Gajanan Shripat KHAIR (1969) oraz Mislav JEŽIĆ (1979; 1986)<sup>2</sup>. W opinii autora niniejszego artykułu na szczególną uwagę zasługują prace ostatniego z wymienionych badaczy, przede wszystkim dlatego, że przedstawia on metodologię, dzięki której, jak się zdaje, w sposób najbardziej obiektywny

---

<sup>1</sup> Szczegółowego przeglądu prac zajmujących się problemem genezy i redakcji tekstu *Gīty* dokonała Angelika MALINAR (1996: 21–51) w swojej monografii poświęconej poematowi. Ważniejsze prace omawiają także JEŽIĆ (1986: 628–29), MINOR (1982: xxxiii–xlili) i BROCKINGTON (1998: 267–71).

<sup>2</sup> Zob. SZCZUREK (2002: 56–57), gdzie przedstawiono krótką charakterystykę tych prac.

i konsekwentny można uchwycić historię powstania *Bhagawadgity*. Argumenty znalezione w tekście oraz odpowiednio wyciągnięte wnioski pozwoliły Jeżićowi uzyskać spójny i klarowny obraz genezy poematu oraz procesu jego wzrostu. W dwóch krótkich artykułach przedstawił własną filologiczną metodę analizy tekstu, której wynikiem stało się wyodrębnienie przez niego warstw tekstowych, z których skomponowana jest *Gīta*<sup>3</sup>.

Ponieważ uważam prace Jeżića za niezwykle ważne osiągnięcie w dziedzinie krytyki tekstu *Bhagawadgity*, chciałbym w niniejszym artykule zaproponować analizę tekstu poematu na podstawie jego argumentacji. Po pierwsze, przedstawię filologiczną metodę, na której oparł on swoje badania i hipotezy, po drugie zaś proponuję na tej podstawie krótkie omówienie warstw tekstowych oraz zwrócę uwagę na poszczególne etapy redakcji utworu. Jeżić w swoich dwóch artykułach skoncentrował się przede wszystkim na zaprezentowaniu własnej metody analizy tekstu, ilustrując ją pojedynczymi przykładami, zakreślił także ramy poszczególnych warstw tekstowych, szerzej zaś analizował jedną warstwę ('pierwszą warstwę jogi', JEŻIĆ 1979). Dlatego nie wydaje się pozbawione sensu krótkie rozwinięcie jego argumentacji oraz wyciągnięcie kilku dodatkowych wniosków.

## 2. Metodologia JEŻIĆA

Podstawą analizy JEŻIĆA stało się zaobserwowanie w tekście *Bhagawadgity* powtarzających się słów, wyrażeń i zwrotów, a także myśli, oraz klasyfikacja tych powtórzeń. Ogólnie rzecz biorąc, powtórzenia stanowią typową cechę poezji epickiej mającej pierwotnie oralny charakter, w niektórych miejscach *Gīty* zauważyć można zatem – podobnie jak w innych partiach *Mahabharaty* (*Mahā-bhārata*) – pewne ustalone wyrażenia, niezależne od składni wypowiedzi, najczęściej po prostu wypełniające określony wzór metryczny (taką funkcję pełnią np. niektóre imiona czy epitety Krysny i Ardżuny)\*. Tego rodzaju powtórzenia są jednak mniej znaczące i podrzędne wobec innego typu powtórzeń (bądź nawiązań), mających wpływ na składnię poematu. JEŻIĆ wyróżnił dwa rodzaje tych powtórzeń.

Pierwszy rodzaj to powtórzenia występujące w partiach, które w logiczny i określony sposób nawiązują do tego, co zostało powiedziane wcześniej, rozwijają dany

---

<sup>3</sup> Co prawda MALINAR (1996: 49–50) odnotowuje artykuły JEŻIĆA, czyni to także BROCKINGTON (1998: 269, 275) w swojej książce poświęconej eposom sanskryckim, nie można jednak powiedzieć, żeby wyniki badań uczonego chorwackiego zyskały powszechną akceptację wśród badaczy poematu.

\* Od redakcji: Zagadnienie to badał П.А. Гринцер w pracy pt. *Древнеиндийский эпос. Генезис и типология*, Москва 1974.

temat, tj. kontynuują wcześniej przedstawione zagadnienie, narrację, opis, bezpośrednio dopełniają to, co powiedziano wcześniej (np. odpowiadają na wcześniej zadane pytanie, rozwijają wcześniejszą wypowiedź, nawiązują poprzez negację bądź podsumowują dane zagadnienie). Powtórzenia te określone zostały mianem *continuity repetitions* – „powtórzenia [dla] ciągłości”, czyli wskazujące na ciągłość poszczególnych sekwencji tekstu. Te strofy, gdzie da się zauważyć tego rodzaju powtórzenia (czyli takie, za którymi idą bezpośrednie nawiązania myślowe), należą do tych samych sekwencji tekstu lub warstw tekstowych; taki formalny wyznacznik ważny jest zwłaszcza przy identyfikacji partii, której strofy, w historycznym rozwoju poematu, oddzielone zostały od siebie, na przykład przez dodanie, osadzenie w tekście strof o późniejszym rodowodzie, interpolacji. Charakterystyczne dla „powtórzeń dla ciągłości” są zwłaszcza „znaczniki początkowe i końcowe” (*beginning and ending markers*) poszczególnych partii tekstu. Pierwsze wprowadzają dane zagadnienie, drugie zaś je podsumowują; często w podsumowaniu występuje zwrot *tasmāt* (‘dlatego, zatem, stąd’), niekiedy: *evam* (‘tak oto, w ten sposób’).

Drugi rodzaj powtórzeń to takie, które w sposób bliżej nieokreślony, czasem nawet przeciwny, powtarzają, tzn. duplikują słowa, zwroty, wyrażenia, najczęściej ze strof sąsiednich. Strofy zawierające tego rodzaju powtórzenia – określone jako *duplication repetitions*, tj. „powtórzenia duplikacyjne” lub „powtórzenia duplikujące” – nie tyle bezpośrednio rozwijają bądź dopełniają tematy ze strof sąsiednich, co raczej je reinterpretują, a powtarzonym zwrotom nadają nowe konotacje. Partie zawierające te powtórzenia nie należą do tych samych sekwencji tekstu, co partie ze zwrotami powtarzanymi, lecz reprezentują późniejsze stadium pracy nad tekstem. Wskazuje na to przede wszystkim treść w strofach z powtórzeniami duplikującymi, niekiedy także odmienna terminologia.

Tego rodzaju spostrzeżenia stały się dla JEŻICA podstawowym narzędziem umożliwiającym wyróżnienie i zakreślenie ram szeregu warstw tekstowych, z których najprawdopodobniej składa się *Bhagawadgita* w swojej obecnej postaci. Uczony podsumował swoją analizę graficznym przedstawieniem schematu warstw tekstowych. Dają się wyróżnić następujące podstawowe warstwy:

- warstwa epicka (najstarsza forma epizodu epickiego): BhG 1.1–47, 2.1–4, 9–10, 31–37;
- pierwsza warstwa sankhji (osadzona wewnątrz warstwy epickiej; pierwsza z warstw „upaniszadowych”): BhG 2.11–30, 38;
- pierwsza warstwa jogi: BhG 2.39–4.42;
- druga i trzecia warstwa jogi: BhG rozdział 5 i 6;
- warstwa hymnu (pierwotnie tekst niezależny, wstawiony do poematu): BhG 2.5–8, [9.20–21], 11.15–50, [15.15];



- warstwa bhakti (najmłodsza warstwa poematu): BhG 7–12 oraz interpolacje bhakti w obrębie pierwszych sześciu i ostatnich sześciu pieśni;
- warstwy dydaktyczne („upanisadowe”): BhG 13–15:
  - BhG 13: druga warstwa sankhji (*kṣetra-kṣetra-jñā*);
  - BhG 14: trzecia warstwa sankhji (*tri-guṇa*);
  - BhG 15: warstwa wedanty (*kṣarâkṣarôttama-puruṣa*);
- klasyfikacje, glosy: BhG 16–18 (*daivâsura-sampad, tri-guṇa, catur-varṇa-dharma*);
- konkluzja: BhG 18 (od 41, 49, 54 lub) 64 nn. (lub 72–73).

Ponadto wewnątrz poszczególnych warstw tekstu zaobserwować można późniejsze interpolacje. Najważniejsze z nich to tzw. interpolacje bhakti rozsiane dość równomiernie po pierwszym i trzecim sekście poematu, tj. w rozdziałach 1–6 i 13–18.

### 3. Warstwa epicka

Według stratyfikacji Jeźicia poemat w swojej oryginalnej formie mógł mieć postać krótkiego epizodu epickiego, liczącego jedynie 60 strof z pierwszego i drugiego rozdziału (1.1–47, 2.1–4, 9–10, 31–37), określonego mianem warstwy epickiej. Z partii tekstu BhG 1.1–2.37 JEŹIĆ (1986: 630–34) wyodrębnił po pierwsze fragment 2.5–8, skomponowany w metrum *triṣṭubh*, jako część warstwy hymnu, po drugie zaś partię 2.11–30 (wraz ze strofą 2.38) uznał za osobną warstwę tekstową, tzw. pierwszą warstwę sankhji (zob. poniżej s. 100 i n., s. 109 i nn.). Podstawą tego wyodrębnienia stała się dostrzeżona przez niego pewna odmienność tematyczna, terminologiczna i stylistyczna w obu partiach w stosunku do warstwy epickiej, a także powtórzenia duplikacyjne w obu tych partiach, tj. duplikujące i reinterpretujące niektóre zwroty i pojęcia z warstwy epickiej, co stanowić może wyraźną wskazówkę ich późniejszego rodowodu. Ponadto w wypadku hymnu świadczyć o tym może odmienne metrum, w wypadku zaś pierwszej warstwy sankhji ślady wskazujące na jej spójność (z jednej strony warstwa sankhji – tak jak warstwa hymnu – zawiera powtórzenia duplikujące zwroty z warstwy epickiej, z drugiej zaś w jej obrębie widać znaczniki początkowe i końcowe tworzące ramy tej warstwy; zob. przypis 8). Z tak przeprowadzonej filologicznej rekonstrukcji wylania się podstawowa hipoteza. Nie można wykluczyć, że w tak krótkiej postaci, tj. w postaci krótkiego ‘Dialogu Krysny i Ardżuny’ (\**Kṛṣṇa-Arjuna-saṁvāda*, jeszcze nie *Bhagavad-gītā*), 60-strofowy epizod był pierwotnie umieszczony w *Mahabharacie*, raczej w \**Bharacie* (\**Bhārata*), we wczesnej fazie rozwoju wielkiego eposu.

Zasadniczym tematem warstwy epickiej była dharm wojownika. Ardżuna wyraża swoje wątpliwości i głęboki żal z powodu mającej nastąpić bitwy, a w konsekwencji wzajemnej rzezi krewnych, mistrzów i przyjaciół (BhG 1), przytacza argumenty przeciwko swojemu udziałowi w bitwie (odwołując się między innymi do reguł rządzących rodem i rodziną, *kula-dharma*). Krysna w tej oryginalnej wersji nakłania Ardżunę do walki jedynie w 9 strofach (BhG 2.2–3, 31–37), w szorstkich słowach kładąc nacisk na zasady dharmy kszatrijów (*kṣatriya-dharma*), podkreślając fakt, że Ardżuna jest wojownikiem i głównym obowiązkiem jego stanu (*sva-dharma*) jest udział w walce podczas sprawiedliwej wojny. Strofa 2.37 kończy warstwę epicką wezwaniem skierowanym do Ardżuny, by powstał do boju.

Nakłaniając Ardżunę do walki, Krysna przemawia tonem, który odzwierciedla powszechne przekonanie z eposu o tym, że walka jest podstawową powinnością kszatrijów (*varṇāśrama-dharma*). Argumenty używane przez niego (BhG 2.2–3, 31–37) są wielokrotnie wyrażane w *stricte* epickich partiach *Mahabharaty*<sup>4</sup>. Zarówno Ardżuna w swej argumentacji przeciwko walce, jak i Krysna w swojej odpowiedzi odwołują się z jednej strony do sfery życia na ziemi i ziemskich rozkoszy, z drugiej zaś do sfery niebo-piekiło, przy czym niebo ma zawsze pozytywną konotację (zob. BhG 1.32, 35, 40–44; 2.2, 32, 37). Wartości te znów odzwierciedlają te ze starszych epickich partii eposu, jednak już w samej *Gicie* stoją one niekiedy w pewnej opozycji do tego, co niosą późniejsze warstwy tekstowe (por. np. BhG 2.42–44). Krysna z warstwy epickiej to – podobnie jak w starszych partiach eposu – „jedynie” kszatrija, przywódca ludu sprzymierzonego z Pandawami, krewny, doradca, przyjaciel i woźnica Ardżuny. Stopniowy proces jego deifikacji musiał mieć miejsce już po skomponowaniu tej warstwy, którego to procesu świadectwo przynosi najmłodsza warstwa tekstowa *Bhagawadgity* (zob. poniżej).

---

<sup>4</sup> HARA (2001a) i (2001b), SZCZUREK (2002: 65). Wielokrotnie w eposie jest mowa o tym, że walka to podstawowy obowiązek wojownika. Często pojawiają się też stwierdzenia typu: nieważne, czy samemu się zwycięży, czy zostanie się zwyciężonym, należy walczyć; ucieczka z pola walki lub niepodjęcie jej powodują utratę honoru i hańbę, nie są godne Ariów, przede wszystkim zaś są ciężkim grzechem, nie prowadzą do nieba; nie należy odczuwać ani okazywać litości dla wroga na polu bitwy; niegodne wojownika jest długie oplakiwanie bliskich poległych na polu bitwy; podejmując walkę, kszatrijowie mogą liczyć głównie na zyski: w wypadku zwycięstwa na uzyskanie panowania, łupów wojennych, szczęścia i rozkoszy ziemskich, w wypadku zaś śmierci na polu bitwy (i tylko na polu bitwy) na dostanie się do nieba, pałacu Indry i tam kosztowanie boskich rozkoszy; nie ma większego dobra dla wojownika niż walka. Ilekroć pojawia się ten temat, a pojawia się on nader często, zwłaszcza w najstarszych partiach eposu, traktowany jest mniej więcej w podobny sposób.

W warstwie epickiej zauważalne są powtórzenia dla ciągłości, które obok wyznaczników treściowych mogą przemawiać za integralnością tej partii, a prawdopodobnie także za jej pierwotną odrębnością<sup>5</sup>.

Badania Georga VON SIMSONA (1969) przybliżają uchwycenie procesów redakcyjnych podczas umieszczania naszego epizodu w wielkim eposie. VON SIMSON dowodził, że *Bhagawadgita* nie była integralną częścią wczesnej wersji eposu. We wczesnym etapie kompozycji *Mahabharaty* po strofach MBh 6.16.11–20 (mający miejsce przed wielką bitwą apel Durjodhany do brata, Duhsiasany, by ten troszczył się o Bhiszmę podczas walki) następowała bezpośrednio strofa MBh 6.42.2 nn. (reakcja Duhsiasany na słowa brata i początek działań militarnych podczas wielkiej bitwy; w obecnej wersji te ostatnie strofy następują po *Bhagawadgicie*). Strofa MBh 6.42.2 następowała jednak nie w wersji zawartej w wydaniu krytycznym, lecz w tej, którą zawierają niektóre rękopisy północnoindyjskie<sup>6</sup>. (Takie następstwo potwierdza przede wszystkim jedna z dalszych partii *Mahabharaty*, MBh 6.95.4–23, będąca w dużej mierze powtórzeniem ustępu 6.16.11–20 + 42.2, stanowiącego wcześniej jedną całość). To oznacza, że cały ustęp MBh 6.16.21–6.42.1 pierwotnie nie występował w tekście eposu. Tak więc żadna z 18 pieśni *Bhagawadgity* (= MBh 6.23–40) nie była pierwotnie częścią starszej wersji narracji epickiej (VON

<sup>5</sup> Gdy Kryszna zwraca się do Ardżuny w strofach 2.31–37, rozwija w tej samej kolejności argumenty przedstawione wcześniej w strofach 2.2–3. Posługując się terminologią JEŽIČA, możemy sklasyfikować powtórzenia zawarte w tym konsekwentnym rozwinięciu tematu jako powtórzenia wykazujące ciągłość tekstu pomiędzy 2.2–3 i 2.31–37 (*continuity repetitions*). Według przyjętej tutaj za oryginalną wersji poematu, owa krótka i dłuższa wypowiedź Kryszny pierwotnie oddzielona była jedynie trzema strofami, 2.4, 9–10 (zob. SZCZUREK (2002: 63–64)). Osadzenie nowej warstwy (2.11–30) i dodanie strof 2.5–8 (należących do hymnu w metrum *triṣṭubh*, 11.15–50, zob. poniżej) spowodowało oddalenie od siebie strof warstwy epickiej.

<sup>6</sup> W tych rękopisach (K4 B Da Dn D4.5.8 T G4 M – zob. MBh, t. VII) w 6.42.2 następowała bezpośrednia reakcja Duhsiasany na słowa brata, co niewidomemu królowi Dhrytarastrze relacjonuje jego woźnica Sańdzaja:

*bhrātus tad vacanaṁ śrutvā putro duḥśāsanas tava /  
bhīṣmaṁ pramukhataḥ kṛtvā prayayau saha senayā // –*

– „Usłyszawszy te słowa brata, syn twój, Duhsiasana, z Bhiszmą na czele wyruszył [do boju] wraz z wojskiem”.

W późniejszej wersji eposu (po rozdzieleniu partii MBh 6.16.20 i 42.2 przez wstawienie późniejszych partii tekstu, m. in. naszego poematu MBh 6.23–40), strofa ta została zamieniona:

*bhrāṭyrbhiḥ sahito rājan putro duryodhanas tava /  
bhīṣmaṁ pramukhataḥ kṛtvā prayayau saha senayā // –*

– „W towarzystwie braci, o królu, syn twój, Durjodhana, z Bhiszmą na czele ...”

SIMSON (1969: 164)). VON SIMSON sugerował ponadto, że umieszczenie partii MBh 6.16.21–6.41.1 w eposie zachodziło w dwóch etapach, z których etap drugi to dodanie *Bhagawadgity*: początek tej ostatniej (BhG 1.2–19 = MBh 6.23.2–19) jest w dużej mierze powtórzeniem strof MBh 6.47.1–19). Uczony nie czynił jednak badań w obrębie tekstu samej *Gity*, biorąc do swojej rekonstrukcji utwór w całości<sup>7</sup>.

#### 4. Pierwsza warstwa sankhji

Do krótkiego epizodu, warstwy epickiej *Bhagawadgity*, dodana została, a w zasadzie osadzona wewnątrz, inna partia tekstu, tzw. pierwsza warstwa sankhji (JEŽIĆ: *the first sāmkhya layer*): BhG 2.11–30, 38<sup>8</sup>. To rozszerzenie od wewnątrz niesie ze sobą całkiem nowe rozumowanie w porównaniu z warstwą epicką. Wzbogaca zarazem argumentację Kryszny, dostarcza bowiem nowych argumentów, mających nakłonić Ardzunę do podjęcia walki. Ta partia ma na celu przedstawienie opozycji pomiędzy tym, co jest niezniszczalne, trwałe, wieczne, tj. Bytem absolutnym, określonym tu m.in. jako ‘ucieleśniony’ (*dehin, śarīrin*) i zaopatrzonym ponadto w cały szereg epitetów, a cielesną powłoką (*deha, śarīra*). Jedynie ciało jest śmiertelne i w sposób nieunikniony podlega zniszczeniu. Rzeczywisty Byt tkwiący immanentnie w każdej żywej istocie jest nieśmiertelny, nie może zatem zostać zniszczony. Zrozumienie tego, dostrzeżenie i realizacja nieśmiertelnego, powinny upewnić Ardzunę w tym, że jego smutek, przygnębienie i dylematy moralne są niestosowne, oraz zachęcić go do walki, która nadto powinna być prowadzona bez pobudek egoistycznych. Strofa BhG 2.38 tworzy wspólne zakończenie dla warstwy epickiej

<sup>7</sup> Opierając się z jednej strony na badaniach VON SIMSONA (dotyczących procesów towarzyszących wstawieniu *Bhagawadgity* do eposu), z drugiej zaś na badaniach JEŽIĆA (których efektem była identyfikacja warstw tekstowych *Gity*), autor niniejszego artykułu przedstawił próbę rekonstrukcji względnej chronologii tekstu w 6 księdze *Mahabharaty* pomiędzy rozdziałami (*adhyāya*) 16 i 42 (SZCZUREK (2002)).

<sup>8</sup> JEŽIĆ zauważył powtórzenia (*continuity repetitions*) tworzące ramy tej warstwy, jej znaczniki początkowe i końcowe:

BhG 2.11: *aśocyān anvaśocas tvaṁ ..., nānuśocanti paṇḍitāḥ* –

BhG 2.30: *na tvaṁ śocitum arhasi*

BhG 2.15: *sama-duḥkha-sukhaṁ dhīraṁ* –

BhG 2.38: *sukha-duḥkhe same kṛtvā*.

Wobec tego, że istnieje kilka przekładów *Bhagawadgity* na język polski – MICHALSKI-IWIŃSKI (1910); OLSZEWSKI (1911); DYNOWSKA (1947); BOCEK (1986); SACHSE (1988); KUDELSKA (1995) i RUCIŃSKA (2002) – i do niektórych dostęp nie jest trudny, pozwalam sobie w niniejszym artykule pozostawić cytaty z poematu najczęściej nieprzetłumaczone.

i pierwszej warstwy sankhji. Częściowo powtarza epickie wezwanie do walki z BhG 2.37 (powtórzenie duplikujące BhG 2.37cd w BhG 2.38cd, zob. poniżej, s. 103), nadając mu jednak nową interpretację, tj. wezwanie do walki nieegoistycznej, poprzez odwołanie się do tematu z warstwy sankhji (por. 2.14–15 i 2.38).

### 5. Pierwsza warstwa jogi

Kolejna strofa, 2.39, rozpoczyna następną warstwę tekstową, tzw. pierwszą warstwę jogi (JEŹIĆ: *the first yoga layer*): BhG 2.39–4.42<sup>9</sup>. Strofa 2.39 z jednej strony spaja wcześniejszą partię epizodu epickiego z partią następującą, z drugiej zaś strony przedstawia główne punkty treści warstwy jogi. Terminy *buddhi*, *yoga-yukta*, *karma-bandhaṁ pra-hā* (a także *sāṁkhya*, w BhG 3.3 i 4.41–42 zastąpiona terminem *jñāna*) wskazują na najważniejsze zagadnienia oryginalnego wykładu pierwszej warstwy jogi<sup>10</sup>. Epizod epicki zostaje rozszerzony o nowy temat: *yoga*. Zwróćmy uwagę na to, że o ile pod koniec pierwszej warstwy sankhji (BhG 2.38)

<sup>9</sup> JEŹIĆ poświęcił wyodrębnieniu i omówieniu tej warstwy osobny artykuł (1979). Również w tej warstwie zauważył powtórzenia ciągłości, znaczniki początkowe i końcowe, spinające ją z obu stron:

BhG 2.39

*eṣā te 'bhihitā sāṁkhye  
buddhir yoge tv imāṁ śṛṇu /  
buddhyā yukto yayā pārtha  
karma-bandhaṁ prahāsyasi //*

BhG 4.41:

*yoga-saṁnyasta-karmāṇam  
jñāna-saṁchinna-saṁśayam /  
ātmavantam na karmāṇi  
nibadhnanti dhananjaya //*

BhG 42:

*taṣmād ajñāna-sambhūtaṁ hṛt-sthaṁ jñānāsinātmanaḥ /  
chittvānaṁ saṁśayaṁ yogam ātiṣṭhōttistha bhārata //*

Zwrócić należy uwagę na to, że *sāṁkhya* ('wyliczenie, rozróżnienie') z 2.39 zostaje w strofie 3.3 utożsamiona z wiedzą (*jñāna*, polega na rozróżnieniu pomiędzy materialnym ciałem a nieśmiertelnym i nieprzejawionym Bytem; uświadomienie, które jest wynikiem wyliczenia przejawów bogactwa nieśmiertelnego, jest wiedzą wyzwalającą), a zatem, obok powtórzeń literalnych, *jñāna* i *yoga* ze strof kończących pierwszą warstwę jogi (4.41–42) odpowiadają terminom *sāṁkhya* i *yoga* ze strofy rozpoczynającej tę warstwę.

<sup>10</sup> JEŹIĆ (1979) ustalił oryginalną treść pierwszej warstwy jogi, wskazując na późniejsze interpolacje w jej obrębie. Najważniejsze z nich to:

- tzw. pierwsza i druga interpolacja nt. ofiary (*the 1st and the 2nd yajña interpolation*, 3.9–16; 4.23–33[34]),
- tzw. interpolacja nt. rozumu (*the prajñā interpolation*, 2.54–58, 67–[69]),
- tzw. interpolacja nt. atmana (*the ātman interpolation*, 3.17–18, 42–43),
- interpolacje składające się na warstwę bhakti (*the bhakti interpolations*, 2.61, 3.22–24, 30–32, 4.1–15, 35).

Kryszna apelował do Ardżuny: „przyłącz się zatem do walki” (*tato yuddhāya yujyasva*), o tyle teraz (2.50) apeluje: „wstąp więc na ścieżkę jogi” (*tasmād yogāya yujyasva*); o ile pod koniec warstwy epickiej (2.37) wzywał go: „powstań więc do walki” (*tasmād uttiṣṭha ... yuddhāya*), o tyle pierwsza warstwa jogi (4.42) kończy się wezwaniem: „wstąp więc na ścieżkę jogi, ... powstań” (*tasmād ... yogam ātiṣṭha, uttiṣṭha*)<sup>11</sup>. Termin *yoga* (‘dyscyplina’) jest w tej warstwie synonimem terminu *karma-yoga* i określa przede wszystkim zdyscyplinowaną, powściągniętą aktywność. *Buddhi* – przebudzony rozum, inteligencja, wgląd w prawdę – pozwala działać zgodnie z zasadami tej jogi. U podstaw nauki o aktywności leżą doktryny sankhji-jogi w przedklasycznej formie.

Guny (*guṇa*), właściwości materii, są motorem aktywności w tym świecie, to one powodują działanie, nie człowiek sam z siebie. Wiedząc o tym, nie należy powstrzymać się od podjęcia swego czynu (nawet podstawowe funkcje ciała nie mogą być podtrzymane bez działania). Należy działać, lecz w taki sposób, by nie przywiązywać się do efektów własnej aktywności (owoców czynu), czyli wyzwolić się z więzów czynu. Będąc aktywnym w taki sposób, nie popełnia się grzechu. Grzech powodowany jest przez chciwość, żądzę, gniew, nienawiść – namiętności dominujące w człowieku wówczas, gdy zmysły są poza kontrolą. Powściągnięcie zmysłów pozwala wyciszyć umysł, przebudzić rozum, poznać prawdę o czynie i działać w sposób właściwy – pozostając w jodze. Posiadając ten rodzaj samoopanowania i taką wiedzę, Ardżuna powinien podjąć się spełnienia swojego czynu – powstać do walki. Takie jest mniej więcej główne przesłanie pierwszej warstwy jogi.

W postaci Kryszny zauważalna jest pewna zmiana w stosunku do warstwy epickiej. Wraz z pierwszą warstwą sankhji i pierwszą warstwą jogi zyskuje on nowe oblicze: nauczyciela i mistrza Ardżuny. Ale – z wyjątkiem partii dodanych później, tj. interpolacji bhakti – nie jest on tu jeszcze najwyższym bogiem (ani bogiem osobowym, ani też absolutem utożsamionym z wszechświatem oraz odwiecznym bytem każdej istoty, jak dzieje się później). Postać Kryszny ulega zmianie wraz z wprowadzeniem do utworu późniejszych warstw tekstowych.

Choć pierwsza warstwa jogi zawiera znacznie mniej aluzji do głównego wątku *Mahabharaty*, nie da się zaprzeczyć, że cały czas znajdujemy się jeszcze w realiach epickich. Wykład nt. ścieżki czynu (*karma-yoga*) przedstawiony jest w konkretnym celu, ma umocnić dyscyplinę duchową wojownika przed podjęciem działania. W następnych warstwach tekstowych *stricte* epickie realia bledną coraz bardziej.

Prawdopodobna wydaje się hipoteza (por. JEŹIĆ (1979) i (1986: 632–34)), że na jakimś wcześniejszym etapie redakcji wielkiego eposu nasz epizod miał postać

<sup>11</sup> Tego rodzaju powtórzenia w pierwszej warstwie jogi (w 2.50 i 4.42) możemy uznać za typowe powtórzenia duplikujące, dodające powtarzanym zwrotom nowe interpretacje w warstwie młodszej.

trzech przedstawionych powyżej warstw tekstowych. Każda z tych warstw posiada charakterystyczną konkluzję zawartą w ostatniej strofie:

BhG 2.37	BhG 2.38	BhG 4.42
(zakończenie warstwy epickiej)	(zakończenie 1 warstwy sankhji)	(zakończenie 1 warstwy jogi)
<i>hato vā prāpsyasi svargaṃ jītvā vā bhokṣyase mahīm / <b>tasmād uttiṣṭha</b> kaunteya yuddhāya kṛta-niścayaḥ //</i>	<i>sukha-duḥkhe same kṛtvā lābhālābhau jayājayau / <b>tato</b> yuddhāya <b>yujyasva</b> nāvaṃ pāpam avāpsyasi //</i>	<i><b>tasmād</b> ajñāna-sambhūtaṃ hṛt-sthaṃ jñānāsina 'tmanaḥ / chītvānaṃ saṃśayaṃ yogam ātiṣṭhō<b>ttiṣṭha</b> bhārata //</i>

Za każdym razem strofy końcowe każdej z trzech najstarszych warstw pozwalają przejść bezpośrednio do strofy MBh 6.41.1, czyli pierwszej strofy eposu następującej po *Bhagawadgicie*:

*tato dhanānjayaṃ dṛṣṭvā bāṇa-gaṇḍīva-dhāriṇam /  
punar eva mahā-nādaṃ vyasṛjanta mahā-rathāḥ //* –

– „Następnie, gdy zobaczyli Zdobywcę Skarbu (= Ardżunę), dzierżącego strzały i huk Gandiwę, wojownicy na wielkich rydwanach znów wydali wielki okrzyk bojowy”.

## 6. Druga i trzecia warstwa jogi

Wśród motywów, które musiały przyswiecać kompozycji i umieszczeniu w tekście utworu kolejnej warstwy tekstowej, tzw. drugiej warstwy jogi, na którą składa się 5 rozdział poematu, kilka zdaje się odgrywać niepoślednią rolę. Można zauważyć w tej partii tekstu próbę powiązania ze sobą i zintegrowania nauk zawartych w dwóch wcześniejszych warstwach tekstowych – wiedzy o nieśmiertelnym Bycie z doktryną karmajogi.

JEŻIĆ (1979: 548) w strofie 5.1 dostrzegł powtórzenie duplikujące zwrot ze strofy 4.41. Dodajmy ponadto, że pytanie Ardżuny z 5.1cd duplikuje wcześniejsze pytanie z 3.2cd:

BhG 3.2cd:

*tad **ekaṃ** yada niścitya  
yena **śreya** 'ham āpnuyām //*

BhG 4.41:

*yoga-**saṃnyasta-karmāṇaṃ**  
jñāna-saṃchinna-saṃśayam /  
ātmavantam na karmāṇi  
nibadhnanti dhanānjaya //*

BhG 5.1:

***saṃnyāsaṃ karmaṇām** kṛṣṇa  
punar yogam ca śaṃsasi /  
yac **chreya** etayor **ekaṃ**  
tan me brūhi **suniścitam** //*

Pytanie Ardżuny z BhG 5.1 o to, co jest lepsze: czy wyrzeczenie się czynów (*saṁnyāsaṁ karmanām*), czy joga-dyscyplina (= *karma-yoga*, tj. zdyscyplinowana aktywność zakładająca spełnienie czynów) nawiązuje formalnie do strofy BhG 4.41 (*yoga-saṁnyasta-karmāṇam ... na karmāṇi nibadhnanti* – czyny nie wiążą tego, kto wyrzekł się czynów dzięki dyscyplinie). Treść pierwszej strofy z piątego rozdziału, wątpliwość i pytanie Ardżuny, wskazuje na częściowe niezrozumienie przez niego niektórych elementów poprzedniego wykładu. Patrząc na tę strofę z punktu widzenia redakcji tekstu, trzeba zauważyć, że owa wątpliwość i pytanie stanowią zabieg redakcyjny mający na celu wprowadzenie nowej partii tekstu – warstwy tekstowej. Treść bezpośredniej odpowiedzi Krysny w strofach 5.2–6 wskazuje na to, że mamy do czynienia nie tyle z kontynuacją nauk z poprzedniego rozdziału, co raczej z chęcią wprowadzenia nowego tematu wraz z nową warstwą, tzn. reinterpretacją tekstu wcześniejszego w świetle nowej koncepcji sannjasy (*saṁnyāsa*). Dlatego powtórzenia w strofie 5.1 sklasyfikować należy jako powtórzenia duplikujące – nawiązania słowne (duplikacje) użyte przy wprowadzeniu nowej warstwy.

W strofach początkowych (BhG 5.1–6) przeprowadza się spekulację na temat dwóch wcześniej już przedstawionych dróg wyzwalających, tj. sankhji – tutaj utożsamionej z sannjasą – oraz jogi. W konsekwencji paradoksalnie wyglądającej spekulacji dochodzi się do wniosku, że „wyrzeczenie się” (*saṁnyāsa*) i „aktywność” (*yoga*) to nie dwie odrębne ścieżki, a jedynie dwa aspekty tej samej ścieżki wyzwalającej; efektem podążania zarówno jedną, jak i drugą jest wyrzeczenie się skutków własnej aktywności. *Saṁnyāsa* nie jest bowiem zaniechaniem działania, wyrzeczeniem się aktywności, bezczynnością (co jest ganione zresztą w warstwie poprzedniej, BhG 3.4), lecz wyrzeczeniem się owoców czynu, działaniem podejmowanym bezinteresownie. Strofa BhG 5.6ab stwierdza, że wyrzeczenie się (*saṁnyāsa*) trudne jest do osiągnięcia bez jogi. Na pozór paradoksalnie stwierdzić zatem trzeba: warunkiem porzucenia [czynu] jest podjęcie czynu (paradoks znika, oczywiście, gdy zdać sobie sprawę, co tutaj kryje się pod pojęciem „porzucenia”).

Strofa BhG 2.39 wyszczególniała dwie ścieżki prowadzące do uwolnienia się od więzów czynu: sankhję (do której odnoszą się strofy 2.11–30) i jogę (której wykład następuje po 2.39). W pierwszej warstwie jogi – obok utożsamienia sankhji z dźnianą (BhG 3.3; zob. przypis 9, s. 101) – odnajdujemy sugestię, że wyszczególnione dwie ścieżki wyzwalające nie wykluczają się, lecz wzajemnie się uzupełniają (por. 2.39, 3.3, 4.41–42). Strofy 5.4–5 z drugiej warstwy jogi podejmują ten temat i w sposób jednoznaczny łączą sankhję i jogę, twierdząc, że błędem jest oddzielenie jednej ścieżki od drugiej. Nasuwa się zatem wniosek, że to, co było jedynie sugerowane w starszej partii tekstu, w partii młodszej zostaje wypowiedziane dobitnie i jednoznacznie<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Oczywiście terminy *sāṁkhya* i *yoga* w BhG 2.39 i 5.4–5 – na co zwracali już uwagę niektórzy badacze i komentatorzy poematu – odnoszą się nie do klasycznych



Duga warstwa jogi idzie jednak dalej i rozszerza zakres i terminologię dotychczasowych rozważań. W strofach 5.1–6 zamiennie zostają użyte terminy *saṁnyāsa* („porzucenie, wyrzeczenie się”) i *sāṁkhya*; oba pojęcia używane są też wymiennie z terminem *yoga* i składają się na jedną ścieżkę wyzwalającą<sup>13</sup>.

W celu zintegrowania ze sobą nauk zawartych w dwóch poprzednich warstwach redaktor 5 pieśni posłużył się całą masą powtórzeń duplikujących słowa, zwroty bądź myśli z partii wcześniejszych<sup>14</sup>.

Jak się zdaje, ważnym motywem kompozycji drugiej warstwy jogi jest również wprowadzenie do utworu koncepcji brahmana, znanej przede wszystkim z upaniśadów (*upaniśad*)<sup>15</sup>. Poszczególne elementy wykładu z 5 rozdziału zinterpretowane zostają w świetle nauki o brahmanie, Bycie absolutnym. Temu służy umieszczenie terminu *brahman* w strofach podsumowujących i puentujących podejmowane zagadnienia (BhG 5.6, 10, 19, 20, 21, 24–26). Całość wykładu doprowadzona zostaje do zagadnienia ostatecznego szczęścia, *summum bonum*, sformułowanego w sposób nowatorski jako *brahma-nirvāṇa* – „wygaśnięcie w brahmanie” (5.24–26)<sup>16</sup>.

Ponadto w warstwie tej w sposób niezwykle dobitny przejawia się polemiczny charakter utworu<sup>17</sup>. Wydaje się, że niektóre partie poematu – oprócz ich uniwersal-

---

systemów filozoficznych, lecz określają dwie ścieżki prowadzące do wyzwolenia: ścieżka wiedzy wyzwalającej (*sāṁkhya*) i aktywności wyzwalającej (*yoga*), poznanie i doświadczenie prawdy.

<sup>13</sup> Struktura przedstawia się następująco:

BhG 5.1: Pytanie Ardżuny: co jest lepsze: wyrzeczenie się czynów (*saṁnyāsa* [*karmaṇām*]) czy dyscyplina (*yoga*)?

BhG 5.2: Odpowiedź Krysny: zarówno wyrzeczenie (*saṁnyāsa*), jak i dyscyplina czynu (*[karma-]yoga*) prowadzą do najwyższego celu; jednak dyscyplina czynu przewyższa (a może uprzedza?) wyrzeczenie się czynu (*karma-saṁnyāsa*).

BhG 5.3: charakterystyka nitjasannjasina (*nitya-saṁnyāsina*) – podobna do charakterystyki karmajogina (*karma-yogin*, *yoga-yukta*, *yukta*) z poprzedniej warstwy.

BhG 5.4: *sāṁkhya* = *yoga*.

BhG 5.5: *sāṁkhya* = *yoga*.

BhG 5.6: *saṁnyāsa* = *yoga*.

<sup>14</sup> Zob. SZCZUREK (2003: 531–39).

<sup>15</sup> We wcześniejszych rozdziałach termin i koncepcja brahmana pojawiają się jedynie w interpolacjach (BhG 3.15; 4.24, 25, 31, 32; zob. przyp. 10).

<sup>16</sup> Strofy następujące później, tj. BhG 5.27–29, są moim zdaniem późniejszym dodatkiem (dodatek *bhakti*, zob. poniżej). Pierwotny wykład drugiej warstwy jogi kończył się prawdopodobnie na strofie BhG 5.26.

<sup>17</sup> Autor niniejszego artykułu zwrócił na to uwagę w swojej wcześniejszej publikacji (SZCZUREK (2003)).

nego wymiaru, jak i uniwersalnego wymiaru całego dzieła – niosą ze sobą historyczne świadectwo czasów, w których powstawały. Można w nich zatem znaleźć ślady dyskusji bądź polemik filozoficzno-religijnych. W rozdziale 5 początkowe rozważania na temat porzucenia (*saṁnyāsa*) trzeba uznać za głos w dyskusji nad istotą prawdziwego porzucenia, zaniechania. W dalszej części z kolei zwracają uwagę liczne odwołania do nauk wczesnego buddyzmu. *Gita* objawia się tu jednak jako utwór polemiczny, zwłaszcza wobec buddyjskich koncepcji wyzwolenia, prezentujący ścieżkę wyzwalającą alternatywną wobec buddyzmu, nieodrzucającą szeroko rozumianej tradycji ortodoksyjnej. Najbardziej charakterystycznym tego znakiem zdaje się koncepcja ‘wygaśnięcia w brahmanie’ (*brahma-nirvāṇa*), będąca formą podporządkowania buddyjskiej nirwany nowej bramińskiej koncepcji wyzwolenia, w dużej mierze opartej na nauce wczesnych upaniszadów.

Tzw. trzecia warstwa jogi, na którą składa się 6 rozdział *Bhagawadgīty*, znów rozszerza zawartość tematyczną i terminologiczną epizodu epickiego. Następuje tu rozwinięcie terminu *yoga*, wyeksponowanie go w znaczeniu opanowania zjawisk psychicznych. Rozwinięta zostaje ponadto koncepcja upaniszadowego atmana (*ātman*) jako tożsamego z brahmanem odwiecznego i nieśmiertelnego bytu w każdej istocie żywej<sup>18</sup>.

Podążając śladem przyjętej metody analizy tekstu, dostrzec należy w początkowych strofach 6 rozdziału nawiązania do tematów z warstw poprzednich. Nie rozwijają one jednak wcześniejszych nauk, lecz duplikują je, stanowiąc zarazem podstawę przedstawienia nowego tematu (autor tej warstwy zdaje się dawać do zrozumienia, że istotne punkty dotychczas wyłożonej nauki stanowią punkt wyjścia dla głównej części jego wykładu). Tym powtórzeniom myślowym towarzyszą częste duplikacje słowne. Dwie początkowe strofy (6.1–2) przywołują spekulacje z poprzedniej warstwy na temat sannjasy i jogi (5.1–6). Nie zostają podjęte dalsze rozważania na ten temat, lecz powtarza się i za rzecz pewną przyjmuje identyfikację dwóch ścieżek wyzwalających, czyli to, co było efektem spekulacji poprzedniej warstwy. Zestawienie to przedstawia się następująco:

BhG 5.5–6:

*yat sām̐khyaiḥ prāpyate sthānaṁ*  
*tat yogair api gamyate /*  
*ekaṁ sām̐khyam̐ ca yogam̐ ca*  
*yaḥ paśyati sa paśyati //*

BhG 6.2:

*saṁnyāsas tu mahābāho*  
*duḥkham āptum ayogataḥ /*

*yam̐ saṁnyāsam̐ iti prāhur*  
*yogam̐ taṁ viddhi pāṇḍava /*

<sup>18</sup> Strofy BhG 6.10–15, 30–31, 47 są później dodanymi interpolacjami bhakti (zob. poniżej s. 117 i nn.).

*yoga-yukto munir brahma  
nacireṇādhiḡacchati //*

*na hy asaṁnyasta-saṁkalpo  
yogī bhavati kaścana //*

W strofach 6.1–4 przywołana zostaje wcześniej wyłożona doktryna dyscypliny czynu (*karma-yoga*)<sup>19</sup>. (Powtórzony w 6.1 termin *karma-phala* – ‘owoc czynu’ zostaje w następnych strofach zastąpiony wprowadzonym terminem *saṁkalpa* – ‘pragnienie, cel, określona intencja’). Również koncepcja ‘jednakowości’ (*saṁatva*) ze strof 6.7–9, jednakowości postrzegania a zarazem neutralności wobec różnorodnych przejawów życia, pojawiała się już w warstwach wcześniejszych<sup>20</sup>. Wszystkie te nawiązania i powtórzenia określić musimy – posługując się przyjętą tu terminologią – mianem powtórzeń duplikujących. Są one – jak zaznaczono – czymś na kształt rekapitulacji istotnych zagadnień z warstw wcześniejszych w nowej warstwie tekstowej, stanowią punkt wyjścia do wyłożenia nowej koncepcji jogi.

Centralną część trzeciej warstwy jogi (6.16–29, 32) wypełniają rozważania na temat ścieżki medytacji (*dhyāna-yoga*), która jest tu przedstawiona jako metoda wyzwalająca. Samodyscyplina duchowa, unikanie skrajności oraz jednakowość spojrzenia na wszelkie zewnętrzne przejawy życia są podstawą opanowania zjawisk psychicznych i skupienia umysłu na atmanie, tkwiącym immanentnie w człowieku bezosobowym Bycie. Efektem zrealizowania się w jodze jest uniezależnienie się od świata zewnętrznego i uzyskanie całkowitego spokoju wewnętrznego. Przedstawiona we wcześniejszej warstwie karmajoga jest niezbędną podstawą w proponowanej tutaj drodze ku wyzwoleniu (por. zwłaszcza BhG 6.1–4), trzeba jednak zauważyć, że akcent w 6 rozdziale położony jest na jogę, dyscyplinę, w jej aspekcie medytacyjnym. Karmajoga, główna metoda prowadząca do wyzwolenia według nauk przedstawionych

<sup>19</sup> Por. zwłaszcza strofy BhG 2.47–48; 3.7–8, 19, 25, 28; 4.20, 21, 41 (z pierwszej warstwy jogi) oraz 5.10, 12, 14 (z drugiej warstwy jogi).

BhG 2.47cd: *mā karma-phala-hetur bhūr mā te saṅgo ’stv akarmaṇi //*

BhG 2.48ab: *yoga-sthaḡ kuru karmāṇi saṅgam tyaktvā ...*

BhG 3.19ab: *tasmād asaktaḡ satataṁ kāryaṁ karma samācara /*

BhG 4.20ab: *tyaktvā karma-phalāsaṅgam nitya-trpto nirāśrayaḡ /*

Szczególnie w strofie BhG 6.1 zauważam słowne duplikacje:

BhG 5.10ab:

*brahmany ādhāya karmāṇi  
saṅgam tyaktvā karoti yaḡ /*

BhG 5.12ab:

*yuktaḡ karma-phalaṁ tyaktvā  
śāntim āpnoti naiṣṡhikīm /*

BhG 6.1:

*anāśritaḡ karma-phalaṁ  
kāryaṁ karma karoti yaḡ /*

*sa saṁnyāsī ca yogī ca  
na niragnir na cākriyaḡ //*

<sup>20</sup> Por. BhG 2.14–15, 38 (pierwsza warstwa sankhji), BhG 2.48, 4.22 (pierwsza warstwa jogi) oraz BhG 5.18 (druga warstwa jogi).

w warstwach poprzednich (tj. w pierwszej i drugiej warstwie jogi), jest tu („jedynie”) narzędziem do osiągnięcia pełnej dyscypliny duchowej, natomiast zakres znaczeniowy terminu joga zostaje poszerzony, przeniesiony zostaje akcent z „dyscypliny czynu” na „dyscyplinę świata wewnętrznego”. Joga przedstawiona w takim świetle była tematem jedynie lekko zarysowanym w poprzednich warstwach tekstowych, podjęcie go i rozwinięcie w tym kierunku musiało być głównym motywem towarzyszącym wprowadzeniu do utworu tej warstwy.

W momencie kulminacyjnym 6 rozdziału, tj. 6.20–25, przedstawiony zostaje etap dochodzenia poprzez medytację do całkowitej wewnętrznej jedności z atmanem. Jest to moment osiągnięcia wyzwolenia, który w strofie 6.28 określony został – w nawiązaniu do poprzedniej warstwy – jako „kontakt z brahmanem”, „dotknięcie brahmana” (*brahma-saṁsparśa*). O ile w poprzedniej warstwie wyeksponowana była koncepcja brahmana, tj. Absolutu w wymiarze makrokosmicznym, o tyle teraz temat zostaje dopełniony przez wyeksponowanie Bytu jednostkowego w wymiarze mikrokosmicznym. Akcentowana wcześniej jednakowość spojrzenia na świat zewnętrzny pozwala – poprzez osiągnięcie pełnej koncentracji – na uzyskanie jednakowości spojrzenia na świat wewnętrzny wszystkich istot żywych, tj. na dostrzeżenie jednakowego Bytu, atmana, tkwiącego we wszystkich istotach żywych (6.29, 32)<sup>21</sup>. Umieszczenie obok siebie warstw składających się na 5 i 6 rozdział poematu

<sup>21</sup> Zwróćmy uwagę na niektóre podobieństwa słowne w BhG 5 i 6 (co można najprawdopodobniej uznać za przykłady powtórzeń duplikujących w rozdziale 6 zwroty i wyrażenia z rozdziału 5), np.:

5.7: <i>yoga-yukto</i>	6.8, 18: <i>yukta</i> , 17 <i>yukta-</i>
5.23: <i>sa yuktaḥ</i>	
5.7: <i>viśuddhātmā</i>	6.7: <i>praśānta</i>
	6.27: <i>praśānta-manas, śānta-rajas</i>
	6.45: <i>yogī saṁśuddha-kilbiṣaḥ</i>
5.7: <i>vijitātmā</i>	6.7: <i>jitātman</i>
5.7: <i>jitēndriyaḥ</i>	6.8: <i>vijitēndriyaḥ</i>
5.7: <i>sarva-bhūtātma-bhūtātmā</i>	6.29, 32
5.21: <i>vindaty ātmani yat sukham</i>	6.20: <i>ātmani tuṣyati</i>
5.21: <i>sa brahma-yoga-yuktātmā sukham akṣayam aśnute //</i>	6.27: <i>yoginaṁ sukham uttamam / upaiti ... brahma-bhūtam akalmaṣam //</i>
5.24: <i>sa yogī brahma-nirvāṇaṁ brahma-bhūto 'dhigacchati //</i>	
5.25: <i>labhante brahma-nirvāṇaṁ ṛsayāḥ kṣiṇna-kalmaṣāḥ /</i>	6.28: <i>yogī vigata-kalmaṣaḥ / sukkena brahma-saṁsparśam atyantam sukham aśnute //</i>

powoduje to, że do końca pierwszych sześciu rozdziałów utożsamione ze sobą zostały dwa kluczowe pojęcia z upaniszadów, *ātman* i *brahman*<sup>22</sup>.

W końcowej części, 6.33–46 (strofę 6.47 uznać trzeba za interpolację należącą do warstwy bhakti, zob. poniżej s. 117 i nn.), Kryszna odpowiada na pytania Ardżuny i próbuje wyjaśnić jego wątpliwości. Jak gdyby dopełniając temat swojego wykładu, przedstawia m.in. alternatywę dla ludzi prawych, którzy jednak nie są w stanie w obecnym życiu osiągnąć doskonałości w jodze.

Nie można wykluczyć hipotezy, że wraz z końcem trzeciej warstwy jogi kończył się pierwotnie jeden z wcześniejszych etapów (tj. jeden z kolejnych wcześniejszych etapów, gdyż hipoteza JEŽIĆA mówi o jeszcze starszej wersji, kończącej się na rozdziale 4, por. s. 103) redakcji tekstu poematu. W sześciu kolejnych rozdziałach (7–12) zmienia się zdecydowanie charakter utworu, akcent zostaje położony na przedstawienie boskości Kryszny, rozmaitych aspektów jego boskiej potęgi, oraz zaprezentowanie nowej metody wyzwalającej, ścieżki miłości zwróconej do Boga Kryszny (*bhakti-yoga*). Szósty rozdział – oprócz fragmentów, które można zaliczyć do interpolacji i dodatków – nie wykazuje znajomości tych koncepcji, nadaje natomiast utworowi piętno „jogiasiastry”.

Biorąc pod uwagę hipotezę o ewentualnej wcześniejszej wersji *Gity*, składającej się z pierwszych sześciu rozdziałów, które pozostają, gdy odejmiemy od niej późniejsze interpolacje, trzeba dodać, że wydaje się nadto prawdopodobne, iż kilka strof z rozdziału 18 mogło być dodanych do takiej wersji, tworząc jej zakończenie (por. MALINAR (1996: 382, 409–11)). Zwłaszcza strofy 18.50–53, 59–63 zdają się odwo-

---

<sup>22</sup> W spekulacjach zawartych w rozdziale 6, zwłaszcza w części eksponującej metafizyczną koncepcję atmana, nieśmiertelnego Bytu, oraz w przedstawieniu koncepcji jogi-medytacji jako tej, której istotą jest pełna jedność z atmanem, realizacja atmana, można dostrzegać ślady dysputy z buddyjską koncepcją anatty (pal. *anatta*), bezjaźniowości, odrzucenia koncepcji nieśmiertelnego Bytu. Podobnie jak w rozdziale poprzednim do takiego spojrzenia mogą zachęcać niektóre pojawiające się tu wyrażenia nasuwające skojarzenia z doktryną buddyjską. Mająca upaniszadowy rodowód koncepcja atmana i medytacji opartej na atmanie w 6 rozdziale *Gity* jawi się jako element ścieżki alternatywnej wobec wczesnobuddyjskiej koncepcji wyzwolenia się z cierpienia (przedstawionej w kanonie palijskim), gdzie między innymi propagowane jest odrzucenie wszelkich spekulacji na temat ‘Jaźni’, ‘Bytu’, ‘nieśmiertelnego Ja’ (pal. *atta*). Tego rodzaju metafizyczne spekulacje z punktu widzenia nauk Buddy są bezsensowne, rozwijają próżność intelektu, przyczyniają się do pomieszania umysłu, przeszkadzając w osiągnięciu oświecenia, nie prowadzą do wyzwolenia z cierpienia (pal. *dukkha*). Co ciekawe, alternatywna ścieżka wyzwalająca z 6 rozdziału *Bhagawadgity* przedstawiona została jako ta, która ma na celu wyzwolenie się z cierpienia (*duḥkha*; BhG 6.17, 22, 23) i doprowadzenie do najwyższego szczęścia (*sukha*; 6.21, 27, 28). Szerzej na ten temat mam zamiar wypowiedzieć się w osobnym artykule.

ływać bezpośrednio do spekulacji i nauk z pierwszych sześciu rozdziałów (pomijając jednocześnie te kwestie, które przedstawione zostały pomiędzy 6 a 18 rozdziałem)<sup>23</sup>.

## 7. Warstwa hymnu

Niezwykle istotnym krokiem podjętym przez JEŽIĆA (1986) w celu wyjaśnienia procesu redakcyjnego *Bhagawadgity* było wyodrębnienie strof z 11 rozdziału skomponowanych w metrum *triṣṭubh* (BhG 11.15–50) – odmiennym od śloki, w której zasadniczo skomponowana jest *Gita* – oraz ich identyfikacja jako składających się oryginalnie na odrębną kreację poetycką, której istotna część dołączona została do

---

<sup>23</sup> Świadectwa filologiczne znalezione w tekście pozwalają na wysunięcie hipotezy o wcześniejszej wersji, bądź nawet wcześniejszych wersjach *Bhagawadgity*. Rodzi się pytanie, czy można jakoś usprawiedliwić tę wersję, na którą składały się jedynie cztery bądź sześć rozdziałów, pytanie o to, jaką wartość taka wersja niesie ze sobą. Koncepcje przedstawione w pierwszych sześciu rozdziałach *Gity* oraz terminologia tam zastosowana pozwalają zwrócić uwagę na to, że szczególnie owocne staje się postrzeganie takiej wersji jako bramińskiej konfrontacji z myślą wczesnobuddyjską. Dylematy Ardzuny, jego niechęć do podjęcia walki i zabijania, w końcu zaś odrzucenie oręża zbliżają znacznie jego postawę do postawy buddyjskiej i buddyjskiego ideału ahinsy (por. JAYATILLEKE (1955); UPADHYAYA (1983: 132–33)). Próbując przełamać dylematy Ardzuny, Krysna początkowo odwołuje się do tzw. tradycyjnych wartości, do tradycyjnie ustalonego systemu społecznego, akcentuje obowiązki kszatriji wobec społeczeństwa (warstwa epicka). W trzech warstwach tekstowych (pierwsza warstwa sankhji: 2.11–30, druga i trzecia warstwa jogi: rozdziały 5 i 6) Krysna odwołuje się do upaniszadowych koncepcji atmana-brahmana i na tym opiera koncepcję dźnianajogi (*jñāna-yoga*), ścieżki wiedzy wyzwalającej. Ta koncepcja stoi w opozycji do koncepcji epistemologicznych buddyzmu, gdzie odrzuca się wszelkie spekulacje nt. nieśmiertelnego Bytu (por. np. UPADHYAYA (1983: 177–183, 301–335)). Jako bramińską odpowiedź *Gity* na buddyjską koncepcję nirwany (pal. *nibbāna*) należy traktować pojęcie: *brahma-nirvāṇa* (5.24–26; zob. powyżej, s. 105 i n.). Istotą medytacji w 6 rozdziale *Gity* jest realizacja atmana (zob. powyżej, s. 108–109). Pierwsza warstwa jogi (2.39–4.42) przedstawia nowatorską koncepcję karmajogi, dyscypliny czynu; w początkowych zaś strofach drugiej i trzeciej warstwy jogi mamy do czynienia z redefinicją terminu i koncepcji porzucenia, wyrzeczenia (*saṁnyāsa*, zob. powyżej, s. 103 i n., 106 i n.). Trzeba to uznać za polemiczną odpowiedź na propagowanie postawy wyrzeczenia się świata, zaniechania aktywności w tym świecie, którą zaleca się między innymi mnichom buddyjskim (jak i dżinijskim) na drodze wyzwolenia się od cierpienia. A zatem w wersji poematu złożonej z pierwszych sześciu rozdziałów mamy do czynienia z dydaktycznym epizodem epickim, który przedstawia propozycję etyczną i filozoficzno-religijną, propagującą szeroko rozumiane ideały braminizmu, propozycję adresowaną głównie do kszatrijów, alternatywną wobec rozprzestrzeniających się doktryn heterodoksyjnych, wśród których zdecydowanie dominowała religia buddyjska.

poematu. W wielkiej teofanii z 11 rozdziału (11.15–50) oczami Ardżuny oglądamy uniwersalną formę (*viśva-rūpa-darśana*) Kryszny, który ukazuje swoją przerażającą postać (*ghora-rūpa*; wstępne śloki z tego rozdziału mówią o „boskiej postaci” Kryszny, 11.3, 9: *rūpam aiśvaryam*). Jak sądzi JEŽIĆ, mamy tu do czynienia z osobnym i pierwotnie niezależnym formalnie od poematu utworem, skomponowanym w metrum *triṣṭubh*, którego podstawą był tekst poematu w jednej z wcześniejszych postaci, tj. tekst warstwy epickiej (nieco rozszerzonej o jedną bądź kilka następných warstw). Utwór w metrum *triṣṭubh* był hymnem skomponowanym ku czci Kryszny-Wasudewy (Kṛṣṇa-Vāsudeva)<sup>24</sup>, identyfikującym go jako najwyższego boga z Wisznu (11.24, 30; zob. także 11.17 i 46, gdzie mowa o atrybutach Wisznu).

Zgadając się z tą hipotezą, chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że identyfikacja Kryszny z Wisznu jako bóstwem najwyższym w hymnie z 11 rozdziału jest jedyną taką identyfikacją w całej *Gicie*, a ponadto chyba pierwszą wyraźną w literaturze sanskryckiej. Dokonana jest ta identyfikacja całkowicie niezależnie od innych partii tekstu poematu. W innych bowiem ustępach *Gity* bogiem najwyższym jest po prostu Kryszna. W rozdziale 10, poświęconym głównie wyliczeniu przejawów boskiej potęgi (*vibhūti*) Kryszny, wśród około 70 manifestacji (10.20–42) strofa 10.21 mówi o Krysznie jako o Wisznu wśród Adityjów (*ādityānām ahaṁ viṣṇur*). Wisznu jest tu zatem uznawany za największego i najdoskonalszego, lecz jedynie wśród pewnej kategorii bóstw. Wisznu jest ponadto wymieniony w rozdziale 10 pomiędzy innymi bogami o rodowodzie wedyjskim, jak Indra (10.22), Śiwa (23) czy Agni (23), pod których postaciami także przejawia się Kryszna, Najwyższy. Co więcej, Kryszna mówi o sobie jako o Indrze pomiędzy bogami (10.22b: *devānām asmi vāsavaḥ*; Vāsava – jedno z określeń Indry), Indra jest zatem w tej partii najwyższym z bogów. Wyłącznie identyfikacji Kryszny z Wisznu jako najwyższym bogiem w rozdziale 11 w konfrontacji z rozdziałem 10 zdaje się być jednym z argumentów przemawiających za odmiennym rodowodem hymnu w metrum *triṣṭubh* niż otaczających go partii tekstu.

Metodologia JEŽIĆA (1986: 630–32) pozwoliła pokazać, na jakiej podstawie można przyjąć hipotezę o pierwotnej niezależności kompozycyjnej hymnu wobec reszty poematu. Strofy 2.5–8, również skomponowane w metrum *triṣṭubh*, powtarzające, ale także reinterpreterujące opis dylematów Ardżuny przedstawiony w warstwie epickiej (w rozdziale 1), należały do strof początkowych hymnu. Hymn zatem tworzył niezależny od epickiego (choć oparty na nim) opis zwątpienia i dylematów moralnych Ardżuny<sup>25</sup>. Podczas gdy jednak w warstwie epickiej i kolejnych Kryszna

<sup>24</sup> JEŽIĆ (1986: 630–31); wcześniej taki punkt widzenia sugerował także CHARPENTIER (1930: 101).

<sup>25</sup> Strofy 2.5–8 (w metrum *triṣṭubh*), powtarzając epicki opis dylematów Ardżuny, duplikują niektóre słowa i zwroty z warstwy epickiej, por. zwłaszcza:

BhG 1.25ab: *bhīṣma-droṇa pramukhataḥ*  
*sarveṣāṃ ca mahī-kṣitām /*

BhG 1.31cd: *na ca śreyo 'nupaśyāmi*  
*hatvā svajanam āhave //*

BhG 1.32:  
*na kāṅkṣe vijayaṃ kṛṣṇa*  
*na ca rājyaṃ sukhāni ca /*  
*kiṃ no rājyena govinda*  
*kiṃ bhogair jīvitena vā //*

BhG 2.6:  
*na cātad vidmaḥ kataran no garīyo*  
*yad vā jayema yadi vā no jayeyuḥ /*  
*yān eva hatvā na jijīviṣāmas*  
*te 'vasthitāḥ pramukhe dhārtarāṣṭrāḥ //*

BhG 1.33:  
*yeṣāṃ arthe kāṅkṣitāṃ no*  
*rājyaṃ bhogāḥ sukhāni ca /*  
*ta ime 'vasthitā uddhe*  
*prāṇāṃś tyaktvā dhanāni ca //*

BhG 2.8:  
*na hi prapahyāmi mamāpanudyād*  
*yac chokam ucchoṣaṇam indriyānām /*  
*avāpya bhūmāv asapatnam rddham*  
*rājyaṃ surāṇām api cādhipatyam //*

BhG 1.35: *etān na hantum icchāmi*  
*ghnato 'pi madhusūdana /*  
*api trailokya-rājyasya*  
*hetoḥ kiṃ nu mahī-kṛte //*

Oprócz powtórzeń dosłownych (*hatvā*, *avasthitāḥ*, *pramukhe*), por. także wyrażenia synonimiczne: *trailokya-rājya* (1.35) – *surāṇām cādhipatyam* (2.8), *mahī* (1.35) – *rddham rājyam* (2.8).

Strofy w metrum *triṣṭubh* są skomponowane w bardziej patetycznym stylu. Niosą ze sobą poza tym inne znaczenie (przesłanie), co widać wyraźnie przy zestawieniu strof 2.9, z jednej strony, oraz 2.7, z drugiej. W strofie 2.9 (należącej do warstwy epickiej) Ardżuna śmiało i zdecydowanie stwierdza wobec Krysny: *na yotsye* („nie będę walczył”), podczas gdy strofa 2.7 (*triṣṭubh*) przedstawia pokorną prośbę Ardżuny skierowaną do Krysny:

*kārpaṇya-doṣōpahata-svabhāvaḥ pṛcchāmi tvām dharmā-sammūḍha-cetāḥ /*  
*yac chreyaḥ syān niścitaṃ brūhi tan me śiṣyas te 'ham śādhi mām tvām prapannam //*  
(„Z sercem rażonym błędem bezradności, / pełen wahań co do mego obowiązku, / pytam cię: co jest lepsze? / Powiedz mi to stanowczo! / Poucz mnie, wszak jestem twoim uczniem / i u ciebie szukam pomocy!”) [tłum. J. SACHSE]

Relacja między Ardżuną a Krysny jest tu taka jak między uczniem a mistrzem (*śiṣyas te 'ham*), czego nie ma w strofach warstwy epickiej. Relacja ta mogłaby świadczyć o tym, że hymn wykazuje znajomość nie tylko warstwy epickiej, ale też kilku następnych warstw „dydaktycznych”. Chciałbym również zwrócić uwagę na powtórzenia duplikujące w pytaniu Ardżuny z 2.7:

3.2cd (I warstwa jogi):  
*tad ekam vada niścitya*  
*yena śreyo 'ham āpnuyām //*

5.1cd (II warstwa jogi):  
*yac chreya etayor ekam*  
*tan me brūhi suniścitam //*

2.7c (warstwa hymnu):  
*yac chreyaḥ syān niścitaṃ brūhi tan me*



kładzie nacisk na próby przewyciężenia tychże dylematów i nakłonienia Ardzuny do walki poprzez serie wykładów, jakie mistrz przedstawia uczniowi, hymn podąża znacznie dalej i konfrontuje Ardzunę z boskim objawieniem się Kryszny<sup>26</sup>. Objawienie to skomponowane zostało niezależnie i najprawdopodobniej wcześniej od partii sąsiadujących w rozdziałach 7–12, w których również nacisk położono na przedstawienie Kryszny jako Najwyższego. Dość dokładnie dają się zauważyć mechanizmy towarzyszące osadzeniu hymnu w metrum *triṣṭubh* w rozdziale 11 pomiędzy początkowymi i końcowymi strofami tego rozdziału skomponowanymi w śloce. Wśród przykładów pokazujących, w jaki sposób hymn został zaadaptowany do 11 rozdziału poematu (kilka najważniejszych podaje JEŹIĆ (1986: 631–32)), najbardziej chyba widoczny znaleźć można pod koniec tego rozdziału:

BhG 11.48 (hymn):

*na veda-yajñādhyayanair na dānair  
na ca kriyābhir na tapobhir ugraiḥ /  
evam rūpaḥ śakya aham nṛ-loke  
draṣṭum tvad-anyena kuru-pravīra //*

BhG 11.53 (bhakti):

*nāham vedair na tapasā  
na dānena na cējyayā /  
śakya evam vidho draṣṭum  
dṛṣṭavān asi mām yathā //*

BhG 11.54:

*bhaktiyā tv ananyayā śakya  
aham evam vidho 'rjuna /  
jñātum draṣṭum ca tattvena  
praveṣṭum ca paramtapa //*

<sup>26</sup> Por. zwłaszcza:

BhG 2.37:

*hato vā prāpsyasi svargam  
jītvā vā bhoksyase mahīm /  
tasmād uttiṣṭha kaunteya  
yuddhāya kṛta-niścayaḥ //*

BhG 11.33:

*tasmāt tvam uttiṣṭha yaśo labhasva  
jītvā śatrūn bhukṣva rājyaṁ samrddham /  
mayāivāite nihataḥ pūrvam eva  
nimitta-mātram bhava savya-sācin //*

JEŹIĆ zwraca uwagę, że te same różnice, co w dwóch opisach dylematów Ardzuny (zob. przyp. 25), można zauważyć w dwóch – pierwotnie odrębnych – opisach odpowiedzi Kryszny. Obie partie tekstu różni metrum, styl, końcowa wymowa. Epicka odpowiedź Kryszny (2.31–37) odnosi się do decyzji Ardzuny: *na yotsye* (2.9), podczas gdy strofy hymnu – objawienie potęgi boga – stanowią odpowiedź na pokorną prośbę (*prapatti*) Ardzuny (2.7). Strofa 11.33 wykazuje wobec 2.37 ten sam rodzaj powtórzeń, który zanotowano w opisach dylematów (z przyp. 25) – powtórzenia duplikujące (przy dokładniejszym spojrzeniu widać, że tych powtórzeń jest więcej w innych strofach hymnu). W obu warstwach spotykamy ponadto inny rodzaj powtórzeń, powtórzenia ciągłości: *mahī* z 2.37 nawiązuje do 1.35 (obie strofy należą do warstwy epickiej), z drugiej zaś strony *rājyaṁ (sam)ṛddham* z 11.33 wykazuje ciągłość z 2.8 (hymn).

Gdy bóg w hymnie – w strofie 11.48 w metrum *triṣṭubh* – mówi, że nikt z wyjątkiem Ardżuny nie może go zobaczyć w formie, w której się przedstawił, końcowe śloki, posługując się powtórzeniami duplikującymi, reinterpreterują te słowa stwierdzeniem, że nie ma innego sposobu, by ujrzeć boga w tej formie, jak tylko poprzez *bhakti*. Hymn, który nie wykazuje śladów koncepcji *bhakti* (choć Krysna jest w nim przedstawiony, w wielkiej teofanii, jako najwyższy bóg i Ardżuna wobec niego prezentuje postawę pokornego oddania, *prapatti*), został osadzony pomiędzy słokami *bhakti*, tj. strofami składającymi się na warstwę *bhakti* w poemacie (zob. poniżej).

Powyższa argumentacja doprowadza do wniosku, że podczas prac redakcyjnych nad środkową, tj. chronologicznie najmłodszą partią *Bhagawadgīty* znaczna część strof hymnu (choć bez wątplenia nie wszystkie) – utworu pierwotnie niezależnego od naszego epickiego epizodu w jego wcześniejszej, krótszej wersji – została włączona do tej partii, tworząc jej punkt kulminacyjny, jak i punkt kulminacyjny całego poematu. Nie można wykluczyć, że również inne strofy w metrum *triṣṭubh* znajdujące się pomiędzy strofami poematu należały pierwotnie do hymnu. Bez wątplenia zaś cztery strofy w metrum *triṣṭubh*, opisujące zwątpienie, smutek i przygnębienie Ardżuny (w oryginalnym hymnie strof początkowych mogło być więcej), zostały oddzielone od reszty hymnu i umieszczone wśród początkowych partii poematu, gdzie już taki opis się wcześniej znajdował, jako strofy 2.5–8.

Z tego, co o strofach w metrum *triṣṭubh* powiedziano powyżej, wynika bezpośrednio przypuszczenie, niezwykle prawdopodobne moim zdaniem, że to właśnie kompozycja hymnu i wizerunek Krysny tam zawarty leżały u podstaw kierunku, w którym podążyła aktywność redakcyjna związana z dalszym rozszerzeniem poematu, a zwłaszcza nadaniem mu ostatecznej postaci z Krysna jako najwyższym Bogiem. Być może właśnie hymn do Krysny-Wasudewy-Wisznu, reinterpreterujący wcześniejszą postać epizodu epickiego, uznać trzeba za *pra-Bhagawadgītę* (por. JEŹIĆ (1986: 633–34)).

## 8. Warstwy dydaktyczne (BhG 13–18)

Stworzenie przez JEŹIĆA (1986: 636) schematu warstw tekstowych *Bhagawadgīty*, zakreszenie ram poszczególnych warstw, skłania do przedstawienia uwag odnośnie do kolejnych partii poematu. Pozostawiając na razie sześć środkowych rozdziałów – czego uzasadnienie dostarczy dalsza część tego artykułu – przejdźmy do sześciu końcowych rozdziałów *Gīty*. Na rozdziały 13–18 złożyło się kilka warstw, które ogólnie określić można jako dydaktyczne (niektóre, zwłaszcza te z rozdziałów 13–15, można by określić jako „upaniszadowe”, częściowo nawiązujące do warstw „upaniszadowych” z pierwszego sekstetu poematu).

Nauki zawarte w rozdziale 13 poświęcone są głównie przedstawieniu opozycji pomiędzy materią, materialną naturą (która jako jedyna jest aktywna, podlega działaniu *gun*) a elementem duchowym, Bytem (transcendentnym, nieśmiertelnym, niezniszczalnym, nieaktywnym, niedoznającym zwały w wyniku uczynków), oraz scharakteryzowaniu obu, przede wszystkim tego drugiego. W tym celu autor tej partii tekstu posłużył się zarówno znaną już terminologią, jak i wprowadził nową. Terminy *kṣetra* ('pole') i *kṣetra-jñā* ('znawca pola'), użyte na początku i na końcu rozdziału, niczym klamry spinają cały ten wykład. Osiągnięcie najwyższego celu polega na dostrzeżeniu różnicy pomiędzy „polem” a „znawcą pola”, co prowadzi do uwolnienia się od materialnej natury.

Rozdział 14 – jak gdyby dopełniający „sankhjiczny” wykład z rozdziału poprzedniego – poświęcony jest objaśnieniu (po raz kolejny w utworze) koncepcji trzech *gun* (*sattva*, *rajas*, *tamas*) jako podstawowych cech materii. Szczegółowa charakterystyka *gun* (14.5–18) opiera się na przedstawieniu najistotniejszych konotacji każdej z nich. Opisane są rodzaje więzów, jakie każda z *gun* nakłada na człowieka, warunki dominacji każdej z *gun* i jej efekty, miejsce przeznaczenia, jakie człowiek osiąga po śmierci w zależności od tego, która *guna* w nim dominuje w momencie śmierci. Przywołany zostaje również nieśmiertelny byt (14.5), scharakteryzowany jako „uwięziony” w ciele przez *guny*. Strofy końcowe (20 nn.) mówią o wyzwoleniu prowadzącym do nieśmiertelności, które polega na wzniesieniu się ponad trzy *guny*, przerwaniu związku z materią (*prakṛti*).

Oryginalny krótki wykład z rozdziału 15 (tj. bez późniejszych interpolacji bhakti) przedstawia spekulacje z jednej strony na temat świata *sansary*, z drugiej zaś najwyższego celu, a także postawy, jaką człowiek powinien przyjąć wobec świata *sansary* i wobec wyzwolenia z tego świata, ponadto roli najwyższego Bytu w procesie transmigracji. W strofach początkowych (15.1–4) świat *sansary* przedstawiony został symbolicznie jako drzewo *aśwatthy* (*aśvattha*), które należy ściąć „niechybnym mieczem beznamiętności”, by uwolnić się od kołowrotu wcieleń i osiągnąć niezmienną krainę (BhG 15.5).

Nauka zawarta w rozdziale 16 odnosi się przede wszystkim do sfery moralności. Przedstawione tu zostały i przeciwstawione sobie dwa rodzaje natury ludzkiej określone jako boska i asurowa (demoniczna). W strofach początkowych (1–3) Krysna wymienia cechy człowieka, który odradza się, by dziedziczyć boski los. Dalsza część rozdziału poświęcona jest opisowi cech ludzi, których charakteryzuje los asurowy (mówiąc ogólnie, człowiek o naturze asurowej to ateista, ignorant, libertyn, egoista, fanfaron, morderca, hipokryta). Los ludzi o naturze asurowej prowadzi ich do piekieł, zaś ludzie wolni od natury asurowej zmierzają ku najwyższemu przeznaczeniu.

Rozdział następny, siedemnasty, rozwija temat trzech *gun*. Cztery początkowe strofy wprowadzają temat, 17.2–3 mówią o trójpodziale wiary zgodnej z naturą

ludzką, 17.4 opisuje cele ofiary zgodne z sattwiczną, radžasową bądź tamasową naturą ludzi. Śloki 7–22 kontynuują rozważania na temat trzech gun. W odniesieniu do każdej z nich opisane są sfery pożywienia, ofiary, ascezy oraz jałmużny. Partię końcową (17.23–28) wypełniają rozważania nad trzema świętymi sylabami, *om*, *tat*, *sat*, będącymi potrójnym określeniem brahmana.

Najdłuższy w całym poemacie rozdział końcowy, 18, wykazuje złożoną strukturę. Tworzy go kilka bloków tematycznych. Podstawowe z nich to: spekulacje na temat porzucenia (*samnyāsa*) i zaniechania (*tyāga*), w których tle pobrzmiewa nauka o karmajodze i trzech gunach (18.1–18); kolejne rozwinięcie koncepcji trzech gun (19–40); trojaki – w zależności od dominacji każdej z gun – podział takich dziedzin jak wiedza, aktywność (czyn), sprawca czynu, rozum, wytrwałość, szczęście; passus na temat obowiązków braminów, kszatrijów, wajsjów i śudrów (41–48); rozważania o drodze prowadzącej ku najwyższemu, brahmanowi (50–53, 59–63). Niektóre strofy bądź passusy rozdziału 18 zawierają elementy rekapitulacji, powtórzeń, nawiązań do poszczególnych partii z wcześniejszych rozdziałów. Strofy końcowe (72–78) tworzą zakończenie całego poematu.

Poza końcowym rozdziałem, osiemnastym, w którym znaleźć można kilka warstw tekstowych oraz rekapitulacje i konkluzje, każdy rozdział w trzecim sektecie poematu stanowi w zasadzie osobny wykład, niezależną warstwę tekstową. Krysna znów jako Nauczyciel i mentor Ardżuny (wyjawszy interpolacje bhakti, gdzie jawi się jako bóg najwyższy) rozwija tematy, które czasem nawiązują do tematów z pierwszych sześciu rozdziałów, choć sieć powtórzeń bądź nawiązań jest tu rzadsza niż w pierwszych sześciu rozdziałach. W sześciu rozdziałach końcowych zauważalna jest już pewna ewolucja poglądów i idei w porównaniu z tymi, które przedstawiają początkowe rozdziały poematu. Prezentowane tu kolejno zagadnienia w mniejszym stopniu wykazują bezpośrednie pokrewieństwo z myślą spekulacyjną wczesnych upanisadów, jak dzieje się w sześciu początkowych rozdziałach. Wykłady z rozdziałów 13–18 są natomiast bardziej sformalizowane, charakteryzuje je duża systematyczność, a ponadto słownictwo odmienne od tego z rozdziałów początkowych. W kilku rozdziałach (zwłaszcza w 13, 14, 17) słownictwo nawiązuje do terminologii klasycznej sankhji. To może świadczyć o późniejszym, albo przynajmniej odmiennym, rodowodzie sześciu końcowych rozdziałów.

Kompozycja ostatnich sześciu rozdziałów stanowi najprawdopodobniej etap późniejszy w historii powstawania poematu niż kompozycja pierwszych sześciu rozdziałów. Co jednak zbliża do siebie oba te sektety – stanowiąc jednocześnie opozycję wobec sześciu pieśni centralnych – to fakt, że zarówno w rozdziałach 1–6, jak i 13–18 Krysna przedstawiany jest przede wszystkim jako człowiek, nauczyciel i mistrz Ardżuny; w przekazywanych Ardżunie naukach o wyzwoleniu i o ścieżkach prowadzących do wyzwolenia Krysna często powołuje się na tradycję upanisza-

dów, wykładając doktrynę o najwyższym bezosobowym, ponadosobowym Bycie. Obok tego jedynie w pojedynczych strofach przedstawia siebie samego jako najwyższego osobowego boga. Wydaje się, że dostrzeżenie tego jako problemu tekstowego oraz powiązanie go z zagadnieniem historii tekstu poematu stanowi kolejny podstawowy krok w kierunku wyjaśnienia skomplikowanej struktury *Bhagawadgity*.

### 9. Warstwa bhakti

Rozpatrując *Gitę* jako kompozycyjną całość, wyraźnie widzimy, że koncepcja bhakti – wyzwalającej miłości – w połączeniu z kultem Kryszny jako najwyższym osobowym bogiem odgrywa w poemacie rolę pierwszoplanową. Ścieżka miłości, pobożności, oddania (*bhakti-yoga*) jest w całym poemacie główną drogą wyzwalającą, nadrzędną wobec karmajogi bądź dźnianajogi (bądź też dhjanajogi z rozdziału 6). Oddawanie najwyższej czci Krysznie, miłość skierowana ku niemu, poświęcenie mu wszelkich przejawów własnej aktywności, podzielenie własnej natury z naturą Boga prowadzi do wyzwolenia, tj. całkowitego zjednoczenia czci-cielea (*bhakta*) z Bogiem Kryszną – zatopienia się w Bogu – zamieszkania w Nim. Jednakże ani doktryna bhakti, ani Kryszna jako Bóg nie występują z równym natężeniem w obrębie całego poematu. Jednoznaczne świadectwo boskiej natury i kultu Kryszny daje środkowa partia *Gity*, rozdziały 7–12. Kryszna jest tutaj przedstawiony jako wszechobecny, wszechwiedzący, wszechpotężny Bóg, a do wyzwolenia, czyli zjednoczenia się z nim, prowadzi ścieżka bhakti, której podporządkowane są inne ścieżki. Z drugiej strony – jak zaznaczono powyżej – w rozdziałach 1–6 i 13–18 Kryszna przedstawiany jest głównie jako mentor Ardżuny, wykładający mu poszczególne aspekty karmajogi i dźnianajogi, zaś doktryna bhakti reprezentowana jest tu jedynie w stosunkowo krótkich i porozrzucanych ustępach (tam też Kryszna przedstawia siebie jako boga najwyższego). Sam Kryszna, oprócz tych krótkich fragmentów, w pierwszych sześciu i ostatnich sześciu rozdziałach określa *summum bonum* w 3. osobie, nie czyniąc odniesień do samego siebie (Najwyższy jest zatem przedstawiany jako nieśmiertelny, transcendentny byt jednostkowy oraz bezosobowy absolut, *śarīrin/dehin*, *ātman*, *brahman*, *puruṣa*, niekiedy jako osobowy *īśvara*). Tego rodzaju opozycja poparta argumentami filologicznymi w tekście poematu pozwala pokazać, że wszystkie strofy bhakti w rozdziałach 1–6 i 13–18, tj. te strofy, w których Kryszna mówi o Najwyższym w 1. osobie (oraz te, które są z nimi ściśle powiązane), można zidentyfikować jako interpolacje (wewnątrz tekstu danej warstwy) i dodatki (na początku bądź na końcu rozdziałów), późniejsze wobec otaczających je strof poszczególnych warstw. Interpolacje bhakti składają się na war-

stwę bhakti, której zasadniczą część tworzą środkowe rozdziały poematu (7–12). Warstwa bhakti jest najmłodszą warstwą tekstową *Bhagawadgity*.

Na bhakti jako najmłodszą koncepcję w historycznym rozwoju tekstu *Gity* zwrócił uwagę, prawdopodobnie jako pierwszy w sposób wyraźny, badacz indyjski Gajanan Shripat KHAIR (1969). W swoich badaniach – których efektem było wyodrębnienie 3 etapów redakcji poematu – dowodził między innymi, że strofy, w których Krysna mówi o Najwyższym w 1. osobie, są późniejsze od tych, w których czyni to w 3. osobie<sup>27</sup>. JEŽIĆ (1986), który zaakceptował tę argumentację, dostarczył dodatkowych argumentów filologicznych, pozwalających zidentyfikować strofy bhakti jako interpolacje w pierwszym i trzecim sekście tekstu poematu. Strofy te zawierają najczęściej powtórzenia duplikujące słowa bądź zwroty ze strof sąsiednich (*duplication repetitions*). Te powtórzenia pełnią funkcję adaptacyjną dla partii dodanych, ale przede wszystkim pozwalają redaktorowi warstwy bhakti w zręczny sposób poddać reinterpretacji wcześniejsze zagadnienia i przedstawić je w świetle koncepcji bhakti i boskiego kultu Krysny. Wraz z pojawieniem się w utworze koncepcji bhakti wcześniejsze koncepcje stają się podrzędne wobec tej najmłodszej koncepcji.

Uważam, że w dość klarowny sposób można zidentyfikować interpolacje i dodatki bhakti, uwzględniając kilka istotnych kryteriów:

- strofy, w których Krysna mówi o *summum bonum* w 1. osobie, są późniejsze od tych, w których czyni to w 3. osobie (KHAIR, BHARGAVA, JEŽIĆ);
- interpolacje bhakti często przerywają ciągłość myśli w strofach oryginalnych poszczególnych warstw; gdy się je pomija, to ciągłość ta zostaje przywrócona (BHARGAVA, JEŽIĆ);
- strofy bhakti zawierają powtórzenia duplikujące słowa, wyrażenia i/lub myśli strof sąsiadujących z nimi; celem tych powtórzeń jest z jednej strony adaptacja partii dodanej, z drugiej zaś reinterpretacja (oraz podporządkowanie) wcześniejszych tematów w świetle doktryny bhakti i boskiego kultu Krysny (JEŽIĆ);
- interpolacje i dodatki bhakti jako najmłodsze w tekście poematu wykazują znajomość strof (i koncepcji) z warstw wcześniejszych, nie dzieje się jednak odwrotnie, tj. strofy warstw starszych (sąsiadujących ze strofami bhakti) nie wykazują znajomości strof bhakti (nie zakładają one również istnienia koncepcji bhakti w poemacie).

Kryteria te pozwalają piszącemu te słowa z dużą precyzją zidentyfikować w rozdziałach 1–6 i 13–18 następujące strofy jako interpolacje i dodatki należące do warstwy bhakti: 2.61; 3.22–24, 30–32; 4.1–15, 35; 5.(11, 27–8) 29; 6.10–15, 30–31, 47; 13.2, 10, 18; 14.2–4, 19, 26–27; 15.6–8, 12–15, 18–19; 16.17–20; 17.5–6; 18.54–58, 64–71.

---

<sup>27</sup> Podobnie do tego zagadnienia odnosił się, niezależnie od KHAIRA, Purushottam Lal BHARGAVA (1994: 89–94, 95–98).

JEŹIĆ (1986) swoje ustalenia odnośnie do interpolacji bhakti ilustruje dokładniej jednym przykładem: BhG 3.22–24. Autor niniejszego artykułu w osobnej publikacji (SZCZUREK (2005)) poddał analizie wszystkie strofy bhakti z rozdziałów 1–6 i 13–18, próbując pokazać, że wszystkie te strofy można zidentyfikować właśnie jako interpolacje i dodatki, opierając się na przedstawionych kryteriach.

Jako ilustracja powyższych rozważań niech tu posłuży jeden z najbardziej typowych i wyrazistych przykładów interpolacji bhakti, pochodzący z szóstego rozdziału poematu. Strofy 6.30–31 zostały w niezwykle zręczny sposób zredagowane i wstawione pomiędzy strofami 29 i 32. Jak zauważono powyżej (zob. s. 108 i n.), 6.29 i 32 mogą być uznane za tworzące konkluzję centralnej części rozdziału 6 (trzecia warstwa jogi) i rozważań nt. dhjanajogi (6.16–29, 32). Osiągnięcie doskonałości w jodze-medytacji, której efektem jest ujarzmienie zjawisk mentalnych i psychicznych, prowadzi do wyzwolenia określonego w 6.28 jako kontakt z brahmanem (*brahma-saṁsparśa*); to stanowi źródło nieskończonego szczęścia (*sukham atyantam*). Strofa 29 mówi o tym, że efektem trwania w jodze jest jednakowe postrzeganie atmana (nieśmiertelnego, bezosobowego, ponadosobowego Bytu) jako obecnego we wszystkich istotach żywych, wszystkich zaś istot w atmanie. Dalej, w strofie 32, czytamy, że świadomość takiej jednakowości atmana wszędzie i we wszelkich okolicznościach życia cechuje doskonałego jogina. Ciągłość myśli pomiędzy tymi dwiema strofami została przerwana przez interpolację bhakti:

BhG 6.29:

*sarva-bhūta-stham ātmānaṁ*  
*sarva-bhūtāni cātmani /*  
*īkṣate yoga-yuktātma*  
*sarvatra sama-darśanaḥ //*

30–31 (interpolacja bhakti):

*yo mām paśyati sarvatra*  
*sarvaṁ ca mayi paśyati /*  
*tasyāhaṁ na praṇaśyāmi*  
*sa ca me na praṇaśyati //*

*sarva-bhūta-sthitam yo mām*  
*bhajāty ekatvam āsthitaḥ /*  
*sarvathā vartamāno 'pi*  
*sa yogī mayi vartate //*

BhG 32:

*ātmāpamyena sarvatra*  
*samaṁ paśyati yo 'rjuna /*  
*sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ*  
*sa yogī paramo mataḥ //*

Interpolacji bhakti rozdzielającej oryginalnie po sobie następujące strofy 29 i 32 trzeba przypisać określony cel (charakterystyczny zresztą także dla innych interpolacji tworzących warstwę bhakti). Nieśmiertelny Byt ze strof 29 i 32, atman, o którym Krysna mówi w 3. osobie, w strofach 30–31 zostaje utożsamiony z osobowym Bogiem, Krysna, tj. Krysna w interpolacji mówi o samym sobie, w 1. osobie, jako o Najwyższym. Atman obecny we wszystkich stworzeniach i wszędzie taki sam staje się osobowym Krysna, wszechobecnym i wszędzie jednakim.

Dla sprawnej reinterpretacji i rewaloryzacji strof oryginalnych w nowym świetle bhakti posłużono się w interpolacji szeregiem powtórzeń i nawiązań duplikujących. Przede wszystkim powtarzane są niektóre słowa ze strof 29 i 32 (*paśyati sarvatra, sarva-bhūta-sthitam, sa yogī*). Widoczne są jednak także pewne powtórzenia myśli (duplikacje myślowe). Zakładając, że pierwotnie strofa 32 następowała bezpośrednio po strofie 29, można zauważyć, że poszczególne zwroty z tych dwóch strof są równolegle przeredagowywane w strofach 30 i 31. Wyrażenia z pierwszej części strof 29 i 32 zostają przekształcone z punktu widzenia koncepcji bhakti w wyrażenia znajdujące się w pierwszej części strof 30 i 31<sup>28</sup>. Wyrażenia z drugiej części strofy 32 tekstu oryginalnego przekształcone są w drugiej części strofy 31 interpolacji<sup>29</sup>. Powtórzenia duplikujące mają służyć integracji strof dodanych z oryginalnymi (i mogą nawet nadawać wrażenie oryginalnej jedności obu partii). Ułatwiają one ponadto podporządkowanie wcześniejszej koncepcji summum bonum, bezosobowego absolutu, koncepcji późniejszej, w której najważniejszym elementem jest ukazanie boskości Krysny. Nową zaś ścieżką wyzwalającą dla doskonałego jogina staje się ścieżka bhakti.

Z drugiej strony trudno znaleźć argumenty przeciwko uznaniu wszystkich strof bhakti, zarówno tych z centralnej części poematu, jak i tych pojedynczych, porzucanych po całej *Gicie*, za niejednorodne genetycznie. Wszystkie one bowiem propagują w utworze tę samą ideę (z jednej strony w rozdziałach 7–12, z drugiej w interpolacjach i dodatkach). Ponadto zauważyć się w nich daje ten sam bądź bar-

<sup>28</sup> Por.:

29 i 32:

*sarva-bhūta-stham ātmānam*  
*sarva-bhūtāni cātmani /*  
*ikṣate ... //*  
*ātmāupamyena sarvatra*  
*samam paśyati yo 'rjuna / (...)*

30 i 31:

*yo mām paśyati sarvatra*  
*sarvam ca mayi paśyati /*  
*(...)*  
*sarva-bhūta-sthitam yo mām*  
*bhajaty ekatvam āsthitam / (...)*

W strofie 31 czytamy już *bhajati* zamiast *ikṣate* (29) lub *paśyati* (32).

<sup>29</sup> Por.:

32c: *sukham vā yadi vā duḥkham*  
32d: *sa yogī paramo mataḥ*

31c: *sarvathā vartamāno 'pi*  
31d: *sa yogī mayi vartate*



dzo zbliżony sposób formułowania myśli<sup>30</sup>. Te spostrzeżenia doprowadzają do wniosku, że na końcową i ostateczną redakcję *Bhagawadgity*, poematu wielowarstwowego i najprawdopodobniej podlegającego kilku etapom redakcyjnym, należy patrzeć nie z punktu widzenia ostatnich rozdziałów, lecz z punktu widzenia sześciu rozdziałów środkowych. One bowiem, według wszelkiego prawdopodobieństwa, stanowią trzon najmłodszej warstwy tekstowej w poemacie<sup>31</sup>. Pojedyncze natomiast interpolacje i dodatki, umieszczone w podobnej proporcji po obu stronach poematu (36 strof w rozdziałach 1–6; 37 strof w rozdziałach 13–18), rozchodzące się całkiem regularnie z partii centralnej, nadają ostateczne piętno poematowi, piętno *Bhagawadgity sensu stricto*. Trzeba na nie ponadto patrzeć jak na ślady podstawowych zabiegów jednoczących całą tę wielowarstwową kompozycję.

I w pierwszym, i w trzecim sekstecie wyraźnie daje się zauważyć wtórny charakter interpolacji i dodatków bhakti wobec poszczególnych warstw tekstowych. Strofy propagujące tam ideę boskości Kryszny i bhakti jako metodę wyzwalającą zostały dodane do już wcześniej skomponowanych partii tekstu i, jak zaznaczono, często przerywają one ciągłość strof oryginalnych. W obu sekstetach zauważyć można podobną technikę towarzyszącą osadzeniu strof bhakti<sup>32</sup>. Oba sekstety bez interpolacji

<sup>30</sup> Por. zwłaszcza 6.47 i 12.2 (pierwszy i drugi sekstet); 18.65 i 9.34 (trzeci i drugi sekstet) oraz:

3.30 (pierwszy sekstet):	12.6 (drugi sekstet):	18.57 (trzeci sekstet):
<i>mayi sarvāṇi karmāṇi</i>	<i>ye tu sarvāṇi karmāṇi</i>	<i>cetasā sarvakarmāṇi</i>
<i>saṁnyasyâdhyātma-</i>	<i>mayi saṁnyasya mat-parāḥ /</i>	<i>mayi saṁnyasya mat-parāḥ /</i>
<i>cetasā /</i>		
<i>nirāśir nirmamo bhūtvā</i>	<i>ananyenâiva yogena</i>	<i>buddhi-yogam upāśritya</i>
<i>yudhyasva vigata-jvaraḥ //</i>	<i>mām dhyāyanta upāsate //</i>	<i>mac-cittaḥ satataṁ bhava //</i>

Powyższe strofy propagują w *Gicie* tę samą ideę, a powtórzenia w nich zawarte w tym wypadku potwierdzają ciągłość i genetyczną jedność oddalonych od siebie partii tekstu. Powinny być one zatem sklasyfikowane jako powtórzenia ciągłości (*continuity repetitions*).

<sup>31</sup> Jak przedstawiono powyżej, autor-redaktor centralnej części poematu zaadaptował hymn do rozdziału 11, osadzając go pomiędzy początkowymi i końcowymi słokami bhakti. Nie można wykluczyć, że procesowi adaptacji podległa również znacząca część rozdziału 8 (wcześniej być może jakaś niezależna od naszego utworu bhakti-upaniszada; w rozdziale 8 Najwyższy jest opisywany przez Krysznę niekiedy w 3. osobie, niekiedy zaś w 1. osobie).

<sup>32</sup> Por. SZCZUREK (2005), gdzie została przedstawiona dokładniej ta technika, u której podstaw leżą powyżej przytoczone kryteria. Poniżej przedstawiona jest jeszcze jedna interpolacja bhakti:

konstrastują ze środkowym sekstem (7–12), gdzie koncepcja Kryszny jako najwyższego boga i bhakti jako podstawowej drogi wyzwalającej lśnią pełnym blaskiem.

### 10. Zakończenie

Jak próbowano pokazać w niniejszym artykule, dokładna analiza tekstu i oparcie się na określonej metodologii pozwala w miarę precyzyjnie prześledzić historyczną drogę rozwoju, jaką prawdopodobnie przeszła *Bhagawadgita*, z krótkiego epizodu epickiego stając się dłuższym, a z czasem sławnym poematem filozoficzno-religijnym<sup>33</sup>. Mislav JEŽIĆ przedstawił metodę analizy poematu opartą przede wszystkim na czysto formalnych dowodach znajdujących się w tekście poematu (suchych filologicznych faktach, by się tak wyrazić), dzięki czemu – zdaniem autora tego artykułu – z dużą precyzją i dużym prawdopodobieństwem można odsłonić dość skomplikowaną sieć warstw tekstowych w utworze. Przyjęcie tej metody w próbach rekonstrukcji poszczególnych warstw tekstowych pozwala nam dostrzec pewną dodatkową prawidłowość, naturalnie wyłaniającą się w konsekwencji dotychczasowych badań: otóż

BhG 15.16–17:

*dvau imau puruṣau loke*  
*kṣaraś cākṣara eva ca /*  
*kṣarah sarvāṇi bhūtāni*  
*kūṭa-stho 'kṣara ucyate //*

*uttamaḥ puruṣas tv anyah*  
*paramātmēty udāhṛtaḥ /*  
*yo loka-trayam āviśya*  
*bibharti avyaya īśvarah //*

18–19 (interpolacja bhakti):

*yasmāt kṣaram atīto 'ham*  
*akṣarād api cōttamaḥ /*  
*ato 'smi loke vede ca*  
*prathitaḥ puruṣōttamaḥ //*

*yo mām evam asaṁmūḍho*  
*jānāti puruṣōttamam /*  
*sa sarva-vid bhajaṭi mām*  
*sarva-bhāvena bhārata /*

<sup>33</sup> Niektóre etapy rozwoju *Bhagawadgity* musiały dokonywać się na tle wzrostu wielkiego eposu i jego przemiany ze *stricte* epickiej opowieści do postaci, jaką przybrał w swoim kształcie ostatecznym, w którym opowieść epicka zajmuje ok. ¼ całej *Mahabharaty*.

można zauważyć, że młodsza (późniejsza) warstwa tekstowa poematu wykazuje znajomość tekstu i koncepcji zawartych w warstwie starszej – w młodszej warstwie można znaleźć ślady nawiązań do warstwy starszej, ślady powtórzeń, duplikacji, reinterpretacji, rewaloryzacji, bądź niekiedy ewolucji wcześniejszej koncepcji. Nie dzieje się jednak odwrotnie: warstwa zidentyfikowana jako starsza (wcześniejsza) nie wykazuje śladów znajomości warstwy uznanej za młodszą, nie nawiązuje ani do tekstu, ani do idei, koncepcji, doktryn prezentowanych w warstwie młodszej<sup>34</sup>.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że zaprezentowana w artykule hipotetyczna rekonstrukcja historii tekstu *Bhagawadgity*, próba identyfikacji warstw starszych i młodszych, zwrócenie uwagi na interpolacje w obrębie poszczególnych warstw, nie niesie ze sobą żadnych postulatów usunięcia jakiegokolwiek partii bądź strofy z wulgaty tekstu, tj. ze znanej powszechnie wersji poematu. Ta ostateczna wersja *Gity*, skomponowana z warstw tekstowych w sposób mistrzowski spojonych ze sobą, jako całość wykazuje wystarczająco dużą jedność, by już od wielu wieków zachwycać swoją treścią i formą kolejne pokolenia słuchaczy i czytelników. Zwrócenie uwagi na względną chronologię tekstu pozwala jednak w sposób bardziej konsekwentny i, jak się zdaje, wiarygodny wyjaśnić ewentualne wątpliwości, sprzeczności bądź niekonsekwencje w różnych partiach dzieła. Ponadto rozróżnienie kolejnych warstw tekstowych *Bhagawadgity* może przyczynić się w pewnej mierze do dokładniejszych identyfikacji kolejnych etapów w historii idei filozoficzno-religijnych dawnych Indii. Wystarczy zauważyć, że chronologicznie odtworzona *Gita* staje się jednym z najważniejszych świadectw wczesnych etapów kultu Kryszny, ten jeden bowiem krótki poemat niesie ze sobą świadectwo stopniowej zmiany jego wizerunku, z człowieka-kszatriji-księcia (warstwa epicka) przez pozycję mistrza i nauczyciela (warstwy upaniszadowe/dydaktyczne) do rangi najwyższego bóstwa i boskiego nauczyciela (warstwa bhakti), dostarczając ponadto pierwszych wzmianek o jego identyfikacji z bogiem Wisznu (warstwa hymnu).

Atrakcyjność miejsca w wielkim eposie musiała być jednym z głównych motywów towarzyszących umieszczeniu w nim krótkiego epizodu pierwotnie wzbogacającego narrację epicką o krótką retardację tuż przed momentem kulminacyjnym

---

<sup>34</sup> Tak więc pierwsza warstwa sankhji wykazuje ślady znajomości warstwy epickiej, natomiast warstwa epicka nie wykazuje śladów znajomości pierwszej warstwy sankhji, jak i żadnej innej warstwy. W pierwszej warstwie jogi można znaleźć ślady znajomości zarówno warstwy epickiej, jak i pierwszej warstwy sankhji, ale nie odwrotnie. Podobnie jest z drugą i trzecią warstwą jogi itd. Oczywiście warstwa bhakti wykazuje ślady znajomości wszystkich innych warstw tekstowych poematu, natomiast wszystkie warstwy poprzedzające kompozycję warstwy bhakti nie zakładają istnienia w utworze koncepcji bhakti ani boskości Kryszny (wyjątek stanowią tu teksty zaadaptowane przez redaktora bhakti do centralnej części *Bhagawadgity*, przede wszystkim hymn w metrum *triṣṭubh*, zob. powyżej oraz przyp. 32).

eposu (ostateczną rozgrywką na polu bitwy). Z kolei atrakcyjność samego tematu epizodu, możliwość umieszczenia w nim partii dydaktycznych, propagujących szeroko rozumianą ortodoksję bramińską, przede wszystkim zaś stopniowa zmiana wizerunku Kryszny, musiały znaleźć się u podstaw rozwoju tego epizodu. Kolejno dodawane warstwy wprowadzają do utworu nowe tematy (co często wiąże się z reinterpretacją i rewaloryzacją tematów oraz koncepcji wcześniejszych), rozszerzają, a niekiedy zmieniają terminologię podejmowanych zagadnień, wzbogacają i rozwijają epizod epicki, czynią z niego traktat filozoficzny, a z czasem również utwór religijny; w konsekwencji wynoszą go niemal całkowicie z jego oryginalnego epickiego kontekstu.

Warstwa epicka będąca załączkiem poematu filozoficzno-religijnego tworzy epizod epicki *sensu stricto*, jest po prostu rozmową Kryszny i Ardżuny przed wielką bitwą (*kṛṣṇāṛjuna-saṁvāda*). Wraz z pierwszą warstwą jogi utwór rozpoczyna swój żywot jako traktat o jodze (*yoga-śāstra*), koncepcję jogi rozwijają i wzbogacają kolejne warstwy (w największym stopniu chyba trzecia warstwa jogi). Druga warstwa jogi wprowadza do utworu doktrynę o brahmanie (*brahma-vidyā*), również rozwijaną w późniejszych partiach tekstu. Z kolei pierwsza warstwa sankhji jest pierwszą z szeregu warstw upaniszadowych, poczynając od niej kolejne warstwy tekstowe (zwłaszcza te składające się na rozdziały 1–6 i 13–18) nadają utworowi piętno upaniszadów (*upanīṣad*). W końcu najmłodsza partia poematu, warstwa bhakti, wprowadzając do utworu przede wszystkim ideę boskości Kryszny, nadaje ostateczny kształt całej tej kompozycji, czyniąc z niej właściwą *Bhagawadgītę* (*Bhagavad-gītā*), czyli „Pieśni/Nauki wyśpiewane przez Czcigodnego Pana”. Ciekawe, że wszystkie te najistotniejsze etapy redakcji poematu zostały zaświadczone w większości manuskryptów *Mahabharaty* – w dokładnie odwróconej kolejności – w kolofonach umieszczonych po każdym rozdziale (*adhyaīya*) naszego poematu. Oprócz bowiem każdorazowej informacji na końcu rozdziału:

*iti śrī-mahā-bhārate bhīṣma-parvaṇi trayo-vimśo (itd.) 'dhyāyah / –*  
– „oto 23[–40] rozdział w Księdze *Bhiszmy* w Czcigodnej *Mahabharacie*”,

w kolofonach wielu rękopisów znajdujemy informację następującą:

*śrī-(śrīmad-)bhagavad-gītāsu upanīṣatsu brahma-vidyāyām yoga-śāstre śrī-kṛṣṇāṛjuna-saṁvāde*<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Zob. aparat krytyczny pod koniec każdego rozdziału *Bhagawadgity* w wydaniu krytycznym *Mahabharaty* (MBh, tom 7).

– „W naukach wyśpiewanych przez Czcigodnego Pana, w upaniszadach, w [„Traktacie] wiedzy o brahmanie”, w „Traktacie o jodze”, w rozmowie Czcigodnego Krysny i Ardżuny”.

### BIBLIOGRAFIA

- BHARGAVA 1994 = Bhargava, Purushottam Lal: *Vedic Religion and Culture. An Exposition of Distinct Facets*. D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 1994.
- BOCEK 1986 = Bocek, K. (tł. polskie): *Bhagawad-Gita taka jaką jest*. Tłum. i objaśnienia angielskie Śri Śrimad A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, The Bhaktivedanta Book Trust, Warszawa 1986.
- BROCKINGTON 1998 = Brockington, John: *The Sanskrit Epics*. E.J. Brill, Leiden 1998.
- CHARPENTIER 1930 = Charpentier, Jarl: „Some Remarks on the *Bhagavadgītā*”, *Indian Antiquary* 59 (1930) 46–50, 77–80, 101–105, 121–26.
- DYNOWSKA 1947 = Dynowska, Wanda (tł.): *Bhagawad Gita, Pieśń Pana*. Biblioteka Polsko-Indyjska, Madras 1947 [wznowienia: 1956, 1957; Delhi 1972].
- HARA 2001a = Hara, Minoru: „The Death of the Hero”, *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* IV (March 2001) 315–40.
- HARA 2001b = Hara, Minoru: „Apsaras and Hero”, *Journal of Indian Philosophy* 29/1–2 (April 2001) 135–53.
- JACOBI 1918 = Jacobi, Hermann: „Über die Einfügung der *Bhagavadgītā* im *Mahābhārata*”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 72 (1918) 323–27.
- JAYATILLEKE 1955 = Jayatilleke, K.N.: „Some Aspects of *Gīta* and Buddhist Ethics”, *University of Ceylon Review* 13.2–3 (1955) 135–51.
- JEŽIĆ 1979 = Ježić, Mislav: „The first Yoga layer in the *Bhagavadgītā*”, w: J.P. Sinha (red.): *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*. Part 1, ss. 545–57, Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow 1979.
- JEŽIĆ 1986 = Ježić, Mislav: „Textual Layers of the *Bhagavadgītā* as Traces of Indian Cultural History”, w: Wolfgang Morgenroth (red.): *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 18, Akademie Verlag, Berlin 1986: 628–38.
- KHAIR 1969 = Khair, Gajanan Shripat: *Quest for the Original Gītā*. Somaiya Publications, Pvt. Ltd., Bombay 1969.
- KUDELSKA 1995 = Kudelska, Marta (tł., komentarz i objaśnienia): *Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*. Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- MALINAR 1996 = Malinar, Angelika: *Rājavidyā: das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1996.
- MBh = Sukthankar, V.S. i in. (red.): *The Mahābhārata, for the first time critically edited*. 19 Vols, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933–66.

- MICHALSKI-IWIEŃSKI 1910 = Michalski-Iwieński, Stanisław Franciszek (tł.): *Bhagawadgita czyli Pieśń o Bogu. Poemat filozoficzny indyjski*. Ultima Thule, Warszawa 1910 [wznowienia: 1921, 1927].
- MINOR 1982 = Minor, R.N.: *Bhagavad-gītā: An Exegetical Commentary*. Heritage Publishers (South Asia Books), New Delhi–Columbia (Missouri) 1982.
- OLDENBERG 1919 = Oldenberg, Hermann: „Bemerkungen zur *Bhagavadgītā*”, *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 3 (1919) 321–38.
- OLSZEWSKI 1911 = Olszewski, B. (tł.): *Bhagawadgita*. Przekład z wersji francuskiej L. Buroufa w: A. Lange: *Epos indyjskie, Vyasa, Mahabharata*. Brody 1911.
- RUCIŃSKA 2002 = Rucińska, Anna: *Bhagawadgita. Święta Pieśń Pana. W myśl komentarza Czcigodnego Madhusudany Saraswatiiego odczytana*. Z sanskrytu przełożyła i opracowała... Wydawnictwo Sawitar / Media 2002.
- SACHSE 1988 = Sachse, Joanna (tł. i przypisy): *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*. Wstęp H. Wałkowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.
- SCHRADER 1910 = Schrader, Friedrich Otto: „Über *Bhagavadgītā* II 46”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64 (1910) 336–40.
- SZCZUREK 2002 = Szczurek, Przemysław: „Some remarks on the so-called Epic Layer of the *Bhagavadgītā*”, w: M. Brockington (red.): *Stages and Transitions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb 2002: 55–72.
- SZCZUREK 2003 = Szczurek, Przemysław: „*Brahmanirvāṇa* versus *nirvāṇa* (*nibbāna*). Some remarks on the polemics with Buddhism in the *Bhagavadgītā*”, w: Renata Czekalska, Halina Marlewicz (eds.): *Cracow Indological Studies IV–V* (2<sup>nd</sup> International Conference on Indian Studies, Proceedings), Kraków 2003: 547–75.
- SZCZUREK 2005 = Szczurek, Przemysław: „Bhakti interpolations and additions in the *Bhagavadgītā*”, w: P. Koskikallo (red.): *Epics, Khilas and Purāṇas: Continuities and Ruptures*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb 2005: 183–220.
- VON SIMSON 1969 = von Simson, G.: „Die Einschaltung der *Bhagavadgītā* im Bhīṣmaparvan des *Mahābhārata*”, *Indo-Iranian Journal* 11 (1969): 159–174.
- UPADHYAYA 1983 = Upadhyaya, Kashi Nath: *Early Buddhism and the Bhagavadgītā*. Motilal Banarsidass, Delhi 1983.

## Opowieść o Ramie w mahakawji Maghy Śīsupāla-vadha CZĘŚĆ DRUGA\*

ANNA TRYNKOWSKA

Jak pisałam w pierwszej części tego artykułu, opublikowanej w *Studiach Indologicznych* 9 (Trynkowska (2002)):

„Ważnym źródłem do badań nad recepcją *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*) i ewolucją opowieści o Ramie (*Rāma*) w klasycznych Indiach są sanskryckie i prakryckie dworskie poematy epickie (*mahā-kāvya*), korzeniami tkwiące w indyjskiej tradycji epickiej (*Mahabharata* (*Mahā-bhārata*), *Ramajana*, purany (*purāṇa*), legendy buddyjskie i dżinijskie) i – oprócz mahakawji opowiadających o wydarzeniach historycznych – na niej właśnie opierające swą akcję.

Z oczywistych powodów uwaga badaczy skupia się tutaj przede wszystkim na mahakawjach o wątkach opartych na *Ramajanie* (...).

Na sanskrycką mahakawję Maghy (*Māgha*, VII w. n.e.<sup>[11]</sup>) *Śīsupalawadha* (*Śīsupāla-vadha* = „Zabicie Śīsiupali”), znaną także po prostu jako *Maghakawja* (*Māgha-kāvya* = „Poemat Maghy”), będącą przedmiotem studiów autorki niniejszego artykułu, w wyżej wspomnianych badaniach nie zwraca się natomiast uwagi. Jest to rzeczą zrozumiałą, akcja owego dzieła opiera się bowiem nie na *Ramajanie*, lecz na *Mahabharacie*, a dokładniej – na epizodzie *Sabhāparwanu* (*Sabhā-parvan* = „Księga sali zgromadzeń”), drugiej części eposu, w którym podczas składanej przez Judhiszthirę (*Yudhisṭhira*) ofiary radzasuja (*rāja-sūya*), konsekrującej jego panowanie, Kryszna (*Kṛṣṇa*) zabija niegodziwego Śīsiupalę (*Śīsu-*

---

\* Angielska wersja artykułu ukaże się w tomie materiałów z międzynarodowej konferencji *Central and Eastern European Indological Conference on Regional Co-operation*, zorganizowanej przez Zakład Azji Południowej Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, która odbyła się w dniach 15–17 września 2005 roku.

<sup>[11]</sup> Wg WARDER (1983: 133).

pāla), króla plemienia Czedich (Cedi)<sup>[12]</sup>. *Śisiupalawadha* zawiera jednak sporo nawiązań do opowieści o Ramie, które w dodatku pełnią w owym utworze bardzo istotną funkcję, wydaje się więc, że również i jego świadectwo może się okazać ciekawe.

Pierwszy, a zarazem najdłuższy i niewątpliwie najważniejszy z takich fragmentów mahakawji Maghy znajdujemy już w jej pierwszym rozdziale (*sarga*). Obejmuje on dwadzieścia jeden dwuwierszy: od czterdziestej ósmej do sześćdziesiątej ósmej strofy sargi<sup>[13]</sup>. (...).

Do opowieści o Ramie nawiązuje ponadto sześć pojedynczych dwuwierszy mahakawji Maghy: I. 71, IV. 59, IX. 31, XIV. 81, XIX. 107 i XIX. 52”.

W pierwszej części artykułu przedstawiłam kontekst, treść i kompozycję ustępu I. 48–68 *Śisiupalawadhy*; rozważałam tam też funkcję, jaką pełni on w całości dzieła. Pora teraz na krótkie omówienie wyżej wymienionych sześciu izolowanych strof poematu Maghy zawierających nawiązania do opowieści o Ramie.

Pierwsza z nich (I. 71) wchodzi w skład – wspomnianych już w pierwszej części artykułu – pięciu ostatnich dwuwierszy (I. 69–73) wiadomości od króla bogów, Indry (Indra), dla Kryszny, przekazywanej głównemu bohaterowi *Śisiupalawadhy* przez wieszczę Naradę (Nārada). Jak pamiętamy, Indra zwraca tutaj uwagę na to, że demon Rawana (Rāvaṇa) – zabity przez Ramę, będącego awatarą (*avatāra*) wielkiego boga Wisznu (Viṣṇu) poprzedzającą Krysznę – odrodził się jako podły Śisiupala, król Czedich; przewyższa on mocą nie tylko innych ludzkich władców, lecz także – jak wynika z naszej strofy – demony oraz bogów:

„Sam wedle swej woli rozdający rakszasom (*rakṣas*), dajtjom (*daitya*) i bogom łaski lub przeszkody, śmieje się on z takich jak Dziesięciolicy, których ogromem potęgi obdarzyły ubłagane przez nich bóstwa”<sup>1</sup>.

W dwuwierszu tym Indra nawiązuje do historii, którą opowiedział w jednej z wcześniejszych strof swej mowy (I. 49): Rawana – nieprzypadkowo nazwany tym razem Dziesięciolicym (Daśānana) – władzę nad wszechświatem otrzymał w darze od wielkiego boga Śiwy (Śiva), którego zjednał sobie, ścinając i składając mu

[12] MBh II. 30–42, ss. 154–209.

[13] ŚV I. 48–68, ss. 19–26.

<sup>1</sup> ŚV<sub>1</sub> I. 71, s. 27:

*svayaṁ vidhātā sura-daitya-rakṣasām anugrahāvagrahāyor yad-ṛcchayā /  
daśānanādīn abhirāddha-devatā-vitṛṇa-viryātiśayān hasaty asau //*

Por. przekłady na język niemiecki w: ŚV<sub>2</sub>, s. 10, ŚV<sub>3</sub>, s. 12 i ŚV<sub>4</sub>, ss. 86–87.



w ofierze jedną po drugiej dziewięć z dziesięciu swych głów, a gdy to nie poskutkowało, zamierzając ściąć również dziesiątą.

Zaproszony przez Judhiszthirę na jego radzasuję, Kryszna wraz z armią plemienia Jadawów (Yādava) wyrusza ze swego miasta, Dwarawati (Dvāravatī), do stolicy państwa braci Pandawów (Pāṇḍava), Indraprasthy (Indraprastha). Po drodze spędza noc w obozie rozbitym na górze Rajwatace (Raivataka). Czwarty rozdział mahakawji Maghy wypełnia opis góry, częściowo (19–68) włożony w usta woźnicy, herolda i barda głównego bohatera dzieła, Daruki (Dāruka). W pięćdziesiątym dziewiątym dwuwierszu sargi posłużenie się wieloznacznością (*śleṣa*), której drugą warstwę semantyczną umieszczam w nawiasach ostrokątnych < >, umożliwia przyrównanie jezior na Rajwatace do *Ramajany*:

„Na tej [górze] wielkie jeziora, pełne piękna dzięki obfitości wody <licznym małpom>, wzburzone za sprawą gwałtownego podmuchu wiatru <chylęgo syna Wiatru>, przypominają słowa Walmikiego (Vālmiki), w których Lakszmana (Lakṣmaṇa) nie opuszcza Ramy <samce i samice żurawi się nie rozstają>”<sup>2</sup>.

Jak widzimy, oprócz Ramy pojawiają się tutaj niewspominane dotąd postaci eposu: Lakszmana oraz Hanumant (Hanumant) i inne małpy; wymienia się też imię legendarnego autora tekstu, Walmikiego.

Podobnie jak strofa omówiona powyżej, trzydziesty pierwszy dwuwiersz dziewiątego rozdziału *Śisiupalawadhy*, należący do opisu wieczoru i wczesnej nocy na Rajwatace (1–37), stosuje śleszę, by przyrównać wschodzący księżyc do Ramy:

„Potem syn Dasiarathy (Daśaratha) w postaci księżycy, o pięknym ciele, za którym podąża Lakszmana <o pięknej tarczy, mającej na sobie płamę>, wszędzie dokoła otoczony przez gromady niedźwiedzi <gwiazd>, przeprawiwszy się przez ocean <wynurzywszy się z oceanu>, rozproszył zastęp rakszasów (*rākṣasa*) – masę ciemności”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> ŚV<sub>1</sub> IV. 59, s. 109:

*etasminn adhika-payaḥ-śriyaṃ <adhikapayaḥ-śriyaṃ> vahantyaḥ  
saṃkṣobhaṃ pavana-bhuvā javena nītāḥ /  
vālmiker arahita-rāma-lakṣmaṇānām  
sādharmyaṃ dadhati girām mahā-sarasyaḥ //*

Por. przekłady na język niemiecki w: ŚV<sub>2</sub>, s. 43 i ŚV (3), s. 54.

<sup>3</sup> ŚV<sub>1</sub> IX. 31, s. 222:

*atha lakṣmaṇānugata-kānta-vapur jaladhīm viraṅghya śaśi-dāsarathiḥ /  
parivāritaḥ parita ṛkṣa-gaṇais timirāṅgha-rākṣasa-kulaṃ bibhīde //*

Por. przekłady na język niemiecki w: ŚV<sub>2</sub>, s. 90 i ŚV<sub>3</sub>, s. 115.

Opowieść Maghy o Ramie wzbogaca się tutaj o dalsze informacje: autor przypomina mianowicie o pomocy udzielonej synowi Dasiarathy przez niedźwiedzie i jego walce z demonami rakszasami, poddanymi Rawany.

W czternastej sardze, podczas radzasuji, Judhiszthira prosi Bhiszmę (Bhīṣma) o poradę, którą spośród obecnych na ofierze osób ma wyróżnić specjalnym darem honorowym. Bhiszma jest zdania, że najbardziej zasługuje nań Krysna i wychwala go – oraz poprzednie awatary Wisznu – w trzydziestu czterech strofach (54–87), uzasadniając swój wybór. W dwuwierszu 81 z uznaniem podkreśla, że:

„Stawszy się zaś synem Dasiarathy, ten [bóg], strzegący [wszystkich] stworzeń, chociaż zabił pana grodu demonów – pełnego pychy Dziesięciolicego, sprawił, że owo miasto jeszcze bardziej przerażało swą potęgą <zyskało nowego, jeszcze potężniejszego władcę – Wibhiszanę (Vibhīṣaṇa)>”<sup>4</sup>.

Strofa przedstawia zatem jeszcze jedno zdarzenie opowieści o Ramie i wprowadza jeszcze jedną jej postać.

Dwa pozostałe z interesujących nas dwuwierszy znajdujemy w dziewiętnastym, przedostatnim rozdziale poematu Maghy, opisującym końcową bitwę między armiami Krysny i Śisiupali. Pierwszy z nich (52) przyrównuje jednego z walczących do Rawany:

„Inny [wojownik], któremu piękna przydały lśniące ozdoby – rany zadane orężem – wyglądał niczym Rawana, [choć] znajdował się na polu bitwy poza Lanką [Laṅkā]”<sup>5</sup>.

Strofa XIX. 107 natomiast raz jeszcze – jakże stosownie w opisie rozstrzygającej bitwy między Krysną a królem Czedich, w którego postaci odrodził się Rawana – przypomina, że główny bohater dzieła jest kolejną po Ramie awatarą Wisznu:

„Ów [Krysna], jedną strzałą rozdzierający licznych wrogów niczym drzewa, dokonał podobnego wyczynu jak on sam w poprzednim wcieleniu, gdy był Ramą”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> ŚV<sub>1</sub> XIV. 81, s. 359:

*eṣa dāśarathi-bhūyam etya ca dhvaṁsitōddhata-daśānanām api /  
rākṣasīm akṛta rakṣita-prajas tejasādhika-vibhīṣaṇām purīm //*

Por. przekład na język niemiecki w: ŚV<sub>2</sub>, s. 151.

<sup>5</sup> ŚV<sub>1</sub> XIX. 52, s. 480:

*śastra-vraṇamaya-śrīmad-alaṅkaraṇa-bhūṣitaḥ /  
dadṛṣe 'nyo rāvaṇavad alaṅka-raṇa-bhū-ṣitaḥ //*

Por. przekład na język niemiecki w: ŚV<sub>2</sub>, s. 205.

<sup>6</sup> ŚV<sub>1</sub> XIX. 107, s. 494:

Zawarte w obu częściach artykułu omówienie fragmentów *Śisiupalawadhy* Maghy nawiązujących do opowieści o Ramie pozostawiam bez wyciągnięcia wniosków, oferując ten materiał do ewentualnego wyzyskania specjalistom w dziedzinie badań nad tradycją *Ramajany*.

#### BIBLIOGRAFIA

- MBh = *Mahā-bhārata*. Sukthankar, Vishnu S.; Belvalkar, S.K. (red.): *The Mahābhārata*, for the first time critically edited; *The Sabhāparvan*, for the first time critically edited by Franklin Edgerton, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1944.
- ŚV = Māgha: *Śiśupāla-vadha*; (1) Durgāprasāda and Śivadatta (red.): *The Śiśupālavadha of Māgha*, with the commentary (*Sarvankashā*) of Mallinātha. Eighth edition, rev. by Śrinivāsa Venkatrāma Śarmā, „Nirnaya-sagar” Press, Bombay 1923; (2) E. Hultsch (tłum.): *Māgha's Śiśupālavadha*, nach den Kommentaren des Vallabhadēva und des Mallināthasūri ins deutsche übertragen von ..., Leipzig MCMXXVI; (3) C. Schütz (tłum.): *Magha's Tod des Çiçupala. Ein sanskritisches Kunstpos*, übersetzt und erläutert von ..., erste Abtheilung, *Übersetzung. Gesang I–XI*, Bielefeld 1843; (4) Carl Cappeller (red.): *Bālamāgha. Māgha's Śiśupālavadha im Auszuge*, bearbeitet von ..., Berlin–Stuttgart–Leipzig 1915.
- Trynkowska 2002 = Trynkowska, Anna: „Opowieść o Ramie w mahakawji Maghy *Śiśupāla-vadha*”, *Studia Indologiczne* 9 (2002) 86–92.
- Warder 1983 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. IV, *The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta)*, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1983.

---

*ekēṣuṇā saṅghatithān dviṣo bhindan drumān iva /  
sa janmāntara-rāmasya cakre sadṛśam ātmanah //*

Por. przekład na język niemiecki w: ŚV<sub>2</sub>, s. 211.

# S P R A W O Z D A N I A

## LETNIA SZKOŁA MÓWIONEGO SANSKRYTU

Heidelberg, 1–26 sierpnia 2005 roku oraz 1–28 sierpnia 2006 roku

W dniach 1–26 sierpnia 2005 r. odbyła się szósta edycja Letniej szkoły mówionego sanskrytu (*Summer School in Spoken Sanskrit*; por. sprawozdanie z trzeciej edycji w 2002 roku: *Studia Indologiczne* 9 (2002) 94–95), organizowanej przez Zakład Indologii Klasycznej Instytutu Azji Południowej Uniwersytetu w Heidelbergu (Abteilung für Klassische Indologie des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg). Zajęcia prowadził jak zawsze dr Sadānanda Das z Instytutu Indologii i Studiów nad Azją Środkową Uniwersytetu w Lipsku (Institute für Indologie und Zentralasienwissenschaften, Universität Leipzig), który wyniósł z Indii tradycyjne bramińskie wykształcenie i ma za sobą bogate doświadczenie w nauczaniu sanskrytu (zob. [www.uni-leipzig.de/~indzaw/doc/staff/das](http://www.uni-leipzig.de/~indzaw/doc/staff/das)).

Osiągnięcia letniej szkoły w Heidelbergu i jej głównego prowadzącego, dr. Dasa, oraz ogólnie program nauczania języków w tamtejszym Instytucie Azji Południowej zostały docenione przez kraj związkowy Badenii-Wirtembergii. Przyznana przez rząd regionalna nagroda w zakresie dydaktyki (*Landeslehrpreis*) pozwoliła organizatorom letniej szkoły w 2005 roku na częściowe sfinansowanie uczestnikom kosztów podróży i pobytu, dzięki czemu w Heidelbergu mogli się zjawić miłośnicy sanskrytu nawet z odległych zakątków świata (wśród 20 osób byli przedstawiciele Australii, Chorwacji, Finlandii, Izraela, Kanady, Nepalu, Niemiec, Polski, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych).

Pomimo różnicy w stopniu znajomości języka (od osób zupełnie początkujących po daleko zaawansowane) wszyscy uczestnicy aktywnie korzystali z atrakcyjnie i nowocześnie prowadzonych zajęć, od pierwszego dnia budując w sanskrycie spójne, ale i coraz bardziej złożone wypowiedzi z zakresu życia codziennego. Z drugiej strony wielką zaletą kursu była możliwość nauczania się tradycyjnych sposobów recytacji różnych strof w różnych metrach z literatury klasycznej. Na zakończenie czterech tygodni nauki uczestnicy wystawili publicznie współczesną sztukę w języku sanskryckim, zatytułowaną *Corasya cāturyam* („Złodziejska przebiegłość”).

Należy zauważyć, że narastające w świecie zainteresowanie „mówionym sanskrytem” ujawnia się nie tylko w politycznie i ideologicznie warunkowanych strategiach państwowej administracji Republiki Indii, ale również wśród potencjalnych i aktualnych studentów, a zatem i wśród sanskrytologów odpowiedzialnych za nauczanie sanskrytu w ośrodkach akademickich. Można to dostrzec zarówno w liczbie osób zgłaszających się na kurs w Heidelbergu, jak i we wzmiankowaniu „mówionego sanskrytu” na XIII Światowej Konferencji Sanskrytu (zob. sprawozdanie w niniejszym tomie, s. 139), gdzie prof. Boris Oguihenine (który zresztą odwiedził uczestników letniej szkoły mówionego sanskrytu w 2005 roku) wygłosił w sesji lingwistycznej referat zatytułowany „Spoken Sanskrit and Buddhist Sanskrit”, wskazując na pewne paralele uproszczenia gramatyczne i syntaktyczne wymagane przez charakter języka mówionego.

W dniach 1–28 sierpnia 2006 roku odbyła się w Heidelbergu kolejna, siódma edycja letniej szkoły, jak zwykle przyciągając z różnych części świata (m.in. z Polski) wiele osób spragnionych kontaktu z brzmącym i dźwięcznym sanskrytem. Pomimo bowiem wyraźnego wpływu języka hindi na współczesny sanskryt mówiony nie może umknąć uwagi fakt, że w ten sposób –

recytując i mówiąc w sanskrycie – uczestnicy szkoły nawiązują do przedpiśmiennej i ustnej tradycji tego języka.

Więcej informacji na temat szkoły znajduje się na stronie:  
[www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/studium/sanSSchool/ss06/ss06\\_en.html](http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/studium/sanSSchool/ss06/ss06_en.html)

[Monika Nowakowska]

#### CZWARTA MIĘDZYKONFERENCJA NT. DHARMAKIRTIEGO

Wiedeń, 23–27 sierpnia 2005 roku

W dniach 23–27 sierpnia 2005 roku odbyła się w Wiedniu Czwarta Międzynarodowa Konferencja nt. Dharmakirtiego (*The Fourth International Dharmakīrti Conference*), zorganizowana przez Instytut Dziedzictwa Kulturowego i Historii Intelktualnej Azji Austriackiej Akademii Nauk we współpracy w Uniwersytecie Wiedeńskim. W skład komitetu organizacyjnego wchodzili: Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco i Birgit Kellner. Była to już czwarta edycja konferencji poświęconej badaniom nad tradycją buddyjską związaną z osobą wybitnego filozofa i logika Dharmakirtiego oraz ze spuścizną intelektualną buddyjskiej szkoły epistemologicznej (*pramāṇa-vāda*). Poprzednia, trzecia edycja konferencji odbyła się w Hiroszocie w 1997 roku.

Wygłoszono następujące referaty:

##### 23 sierpnia 2005:

- Chizuko Yoshimizu: „Dharmakīrti’s challenges to establish the impermanence of all the produced”;
- Klaus Glashoff: „Problems of transcribing *avinābhāva* and *trairūpya* into predicate logic”;
- Birgit Kellner: „Climbing up or sliding down: Scales of analysis in Dharmakīrti’s exposition of *pramāṇa* and *pramāṇaphala*”;
- Taiken Kyuma: „On the perceptibility of external objects in Dharmakīrti’s epistemology”;
- Lawrence McCrea: „Prajñākaragupta on the *pramāṇas* and their objects”;
- Masahiro Inami: „Nondual cognition”;
- Hisayasu Kobayashi: „On the development of the argument to prove *vijñaptimātratā*”.

##### 24 sierpnia 2005:

- Yasutaka Muroya: „One aspect of Bhāsarvajña’s interpretations of *kṣaṇikatva*”;
- Masamichi Sakai: „Śākyabuddhi and Dharmottara on *vināśitvānumāna*”;
- Hiroshi Nemoto: „Proof of the impermanence in dGe lugs pa’s *pramāṇa* theory”;
- Hideyo Ogawa: „On the term *anupalabdhi*”;
- Zihua Yao: „Non-cognition: Some further sources”;
- Kiyotaka Yoshimizu: „Reconsidering the Bṛhaṭṭikā fragments on *avinābhāva* and *niyama*”;
- Toshikazu Watanabe: „On the role of an opponent in the ascertainment of three characteristics of logical reason”;
- Kiyokuni Shiga: „*Antarvyāpti* and *bahirvyāpti* re-examined”;
- Tatsuhiko Shiraishi: „Jānaśrimitra’s two interpretations of *bādhakapramāṇa*”;

Kyo Kano: „Incorporating of *pakṣa* with *sapakṣa*”;  
Toshihiko Kimura: „Misapplication of reduction to absurdity by Indian logicians in contrast to Dharmakīrti”.

2 5 s i e r p n i a 2 0 0 5 :

Junjie Chu: „Sanskrit fragments of Dharmakīrti’s *Santānāntarasiddhi*”;  
Vincent Eltschinger: „On newly available Sanskrit manuscripts of Śāṅkaranandana: The relative chronology and confessional identity of his works”;  
Leonard J.W. van der Kuijp: „On bTsun pa sTon g’zön and his *Pramāṇavārttika* commentary”;  
Pascale Hugon: „Phya pa Chos kyi señ ge’s views on direct perception”;  
Keijin Hayashi: „Prajñākaragupta’s interpretation of mental perception”.

2 6 s i e r p n i a 2 0 0 5 :

John Taber: „Did Dharmakīrti think that the Buddha had desires?”;  
Kei Kataoka: „Manu and the Buddha for Kumāriḷa and Dharmakīrti”;  
Takashi Iwata: „Compassion in Buddhist logic – Dharmakīrti’s compassion based on Prajñākaragupta’s interpretation”;  
Shinya Moriyama: „*Pramāṇapariśuddhasakalatattvajñā, sarvajñā and sarvasarvajñā*”;  
Chisho Namai: „Śāntarakṣita on *cintāmaṇi*”;  
Eli Franco: „Perception of Yogis – Some epistemological and metaphysical presuppositions”;  
Toru Funayama: „Kamalaśīla’s view on yogic perception and the Bodhisattva paths”;  
Jeson Woo: „Vācaspatimiśra and Jñānaśrīmitra on the object of *yogipratyakṣa*”;  
John Dunne: „*Yogipratyakṣa*: The perception of universals?”;  
Miyako Notake: „*Samayābhoga* in the refutation of universals”.

2 7 s i e r p n i a 2 0 0 5 :

Parimal G. Patil: „Dharmakīrti’s white lie: Jñānaśrīmitra on the history of Buddhist philosophy in India”;  
Koji Ezaki: „Can we say that everything is ineffable? Udayana’s refutation of the theory of *apoha*”;  
Hisataka Ishida: „On the classification of *anyāpoha*”;  
Shoryu Katsura: „Dharmakīrti’s concept of *svabhāva*”;  
Brendan Gillon: „Dharmakīrti and the principle of a plurality of causes”;  
Yoshichika Honda: „Bhoja and Dharmakīrti”;  
Yohei Kawajiri: „A critique of the Buddhist theory of *adhyavasāya* in the Pratyabhijñā school”;  
Tomoyuki Uno: „On the theory of inference in Jaina exegetical literature”;  
Piotr Balcerowicz: „Dharmakīrti’s criticism of Jaina *anekānta*”.

Referaty wygłoszone podczas konferencji ukażą się drukiem w 2007 r. Więcej informacji na temat konferencji, w tym streszczenia wystąpień, znajduje się na stronie: [www.univie.ac.at/ISTB/cgi-bin/dbmanias/db.cgi](http://www.univie.ac.at/ISTB/cgi-bin/dbmanias/db.cgi)

[Piotr Balcerowicz]

MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM  
„LOVE AND NATURE IN KĀVYA LITERATURE”

Kraków–Zakopane, 22–24 września 2005 roku

W dniach od 22 do 24 września 2005 roku w Krakowie i Zakopanem odbyło się międzynarodowe seminarium „Love and Nature in Kāvya Literature”, zorganizowane przez Instytut Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wygłoszono następujące referaty:

22 września 2005:

C. Rajendran: „Humanising Nature: A Study in the Imagery of Kālidāsa”;  
Cezary Galewicz, Lidia Sudyka: „Performing Kāvya Today: *akṣara-śloka* in Kerala”.

23 września 2005:

Tiziana Pontillo: „A Lexical Study of the Terms for the Sea in the *Rāmāyaṇa* and *Raghuvamśa*”;  
Giuliano Boccali: „The Ocean between Itihāsa and *mahākāvya*s (until Pravarasena)”;  
Lidia Sudyka: „Sea-Images in the *Bhaṭṭikāvya* with Special Reference to *sarga XIII*”;  
Cinzia Pieruccini: „The Loving Creeper and Tree”;  
Anna Bonisoli Alquati: „The Sixteenth *sarga* of Kālidāsa’s *Raghuvamśa*”;  
Mariola Pigińska: „The Lament of Rati”;  
Iwona Milewska: „Love and Ascetics in the *Mahābhārata*”;  
Anna Trynkowska: „From *Daśakumāracarita II*: How Sleeping Beauty Stole the Heart of the Thieving Prince”;  
David Smith: „Kissing in Kāvya”;  
Herman Tiekens: „Possible Evidence of a Process of Canonisation in the Early Kāvya Corpus”;  
Paola Rossi: „The Apsarases’ Image in the Pāli Buddhist Canon”;  
Camillo Formigatti: „Love as an Example for ‘Skill in Means’ in Buddhist Poetic Literature”.

24 września 2005:

Danuta Stasik: „*Bhūmi-bhūṣaṇa* or How Nature Should Be Described? A Few Glimpses into Hindi Rīti Poetry of Keśavdās”;  
Petr Duda: „Plants and Trees in Hindu Temple Worship”;  
Daniela Rosella: „Savouring God: Nature, Senses, and the Taste of Divine in Indian and Western Mystical Poetry”;  
Bruno Lo Turco: „Love and Nature in the *Mokṣopāya*”;  
Mimma Congedo: „The Transformation of Nature in the Aesthetics of Ananda Kentish Coomaraswamy”;  
Marek Mejer: „Cat in Indian Literature (Sanskrit and Pāli)”;  
Jaroslav Vacek: „Parrot in Old Tamil Sangam Literature: Formulas and Images”;  
Alexander Dubyanskiy: „Messenger Poems in Tamil Poetry”.

Materiały z seminarium ukazały się drukiem: Sudyka, Lidia (red.): *Love and Nature in Kāvya Literature. Proceedings*. Cracow Indological Studies 7, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005. Więcej informacji na temat seminarium, w tym streszczenia wystąpień, znajduje się na stronie: [www.filg.uj.edu.pl/kavya](http://www.filg.uj.edu.pl/kavya)

[Anna Trynkowska]



MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM  
„LOGIKA I WIARA W FILOZOFII INDYJSKIEJ”

Białowieża, 30 kwietnia – 5 maja 2006 roku

W dniach 30 kwietnia – 5 maja 2006 roku w Białowieży odbyło się Międzynarodowe Seminarium „Logika i wiara w filozofii indyjskiej – wpływy myśli indyjskiej w Azji i Europie” (*The International Seminar „Logic and Belief in Indian Philosophy – the Impact of Indian Thought in Asia and Europe”*). Organizatorami była grupa pracowników Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego (Marek Mejer, Monika Nowakowska, Piotr Balcerowicz). Zorganizowanie seminarium było możliwe dzięki wsparciu finansowemu ze strony UNESCO i Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO oraz dzięki Rektorowi Uniwersytetu Warszawskiego.

W założeniach tematyka seminarium dotyczyła różnych aspektów myśli indyjskiej, a zwłaszcza indyjskiej logiki, ze szczególnym uwzględnieniem relacji zachodzących między postawą racjonalistyczną a wiarą religijną w tradycji indyjskiej. Wystąpienia koncentrowały się wokół zależności zachodzących między zespołem przekonań, jaki filozofowie indyjscy przyjmowali na podstawie niezależnej refleksji filozoficznej i racjonalistycznej metody (*yukti*), a irracjonalnymi z natury zapatrywaniami o charakterze religijnym, przejmowanymi z tradycji (*āgama*). Pytania, jakie stały w tle poszczególnych wystąpień, dotyczyły tego, czy taka relacja w kontekście indyjskim miała charakter symbiotyczny, czy też może prowadziła do napięcia; na ile refleksja filozoficzna w Indiach była niezależna od dogmatów religijnych; w jaki sposób ścisły dowód logiczny mógł się wiązać, a nawet wspierać przeświadczenia przyjmowane bez empirycznego uzasadnienia; w jaki sposób postawa religijna wiązała się w Indiach z postawą racjonalną itp.; na ile indyjscy myśliciele, a logicy w szczególności, byli filozofami, a na ile osobami wierzącymi; w jaki sposób dokonywano racjonalizacji czynności religijno-rytualnych; jaki sens nadawano kultowi religijnemu itp.; w jaki sposób pewne idee indyjskie wpływały na inne kręgi kulturowe?



Wygłoszono następujące referaty:

1 m a j a 2 0 0 6 :

Johannes Bronkhorst: „What did Indian Philosophers Believe?”;  
Ashok Aklujkar: „Grammarians’ Leaving Logic at the Door”;  
Carmen Dragonetti i Fernando Tola: „The Ontological Proof and Bhartṛhari”;  
John Vattanky, S. J.: „Theism: The Culmination of Nyāya Logic”.

2 m a j a 2 0 0 6 :

Raghunath Ghosh: „Can There Be Unbiased Epistemology in Indian Philosophy?”;  
Claus Oetke: „*Pramāṇa*, Belief and Decision”;  
Shujun Motegi: „Early Concepts of Logic in the Sāṃkhya”;  
Philipp Maas: „Valid Knowledge and Belief in Classical Sāṃkhya-Yoga”.

3 m a j a 2 0 0 6 :

Karl Potter: „Should Dharmakīrti Have Given in so Easily to Yogācāra?”;  
Dan Arnold: „On Semantics and *Samketa*: Thoughts on a Neglected Problem with *Apoha*”;  
Vincent Eltschinger: „Studies in Dharmakīrti’s Religious Philosophy: *The Cintāmayī Prajñā*”;  
Horst Lasic: „A Hot Dispute about Lukewarm Air: Dignāga on *āpta-vāda*”;  
Stephen Phillips: „Sensitivity to defeaters (*bādhaka*) as Intrinsic to Knowledge of Inference-warranting Concomitance (*vyāpti*)”;  
Toshihiko Kimura: „Imperfect Reduction to Absurdity in the Proofs of Indian Metaphysics”.

4 m a j a 2 0 0 6 :

Taisei Shida: „On the Distribution of Validity and Invalidity at the Origination of Cognition: What is the ‘General Cause of Cognition’ and the ‘Causal Factor for Validity’?”;  
Peter Flügel: „Power and Insight in Jain Discourse”;  
Hiroshi Marui: „Considering the ‘Six *tarkas*’ in the *Nyāya-māñjari*”;  
Piotr Balcerowicz: „What Exists for the Vaiśeṣika?”.

Więcej informacji na temat konferencji, w tym streszczenia wystąpień, znajduje się na stronie:  
[www.orient.uw.edu.pl/pl/indologia](http://www.orient.uw.edu.pl/pl/indologia)

[Piotr Balcerowicz]

MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM  
„PANDANUS ’06. NATURE IN INDIAN LITERATURES, ART AND RELIGION”

Praga, 18–20 maja 2006 roku

W dniach od 18 do 20 maja 2006 roku w Pradze odbywało się międzynarodowe seminarium „Pandanus ’06. Nature in Indian Literatures, Art and Religion”, zorganizowane przez Charles University (Faculty of Arts and Philosophy, Institute of South and Central Asia).

Wygłoszono następujące referaty:

1 8 m a j a 2 0 0 6 :

Mimma Congedo: „The Interpretation of Natural Elements as Metaphysical Symbols in the Aesthetics of Ananda K. Coomaraswamy”;

Gyula Wojtilla: „On Some Natural Devices Describing Female Beauty in Sanskrit Poetry”;

Lidia Sudyka: „Passion of Indigo Colour”;

Giuliano Boccali: „Descriptions of Nature in Kāvya and Greek Lyric Poetry” (autor był nieobecny na seminarium; jego referat odczytała Anna Bonisoli Alquati);

Daniela Rosella: „Wonderful India: Interior and Outer Landscapes in Indian Classical Poetry”.

1 9 m a j a 2 0 0 6 :

Anna Bonisoli Alquati: „Description of the Dawn in *Raghuvamśa*”;

Anna Trynkowska: „The Description of Sunrise in Māgha’s *Śiśupālavadhā* XI, 43–67”;

Mariola Pigińska: „Nature in Some Sanskrit Lamentation Passages”;

Chettiarthodi Rajendran: „Encountering the Forest: Kālidāsa’s Perceptions on Hunting”;

Iwona Milewska: „Forest in the *Āraṇyakaparvan* of the *Mahābhārata*”;

Cinzia Pieruccini: „Descriptions of Forests in the *Rāmāyaṇa*”;

Herman J.H. Tiekens: „Kāvya and Inscriptions”;

Joanna Kusio: „The Images of the Mountains in Tamil Kuravañci Literature”;

Alexander Dubyanskiy: „*Pālai* Landscape in Tamil poetry”;

Eva Wilden: „Agricultural Metaphors in Caṅkam Literature”;

Jaroslav Vacek: „Dog in Sangam Literature – as a Part of the Description of Nature”;

Camillo A. Formigatti: „A Description of the Ocean in Buddhist Poetic Literature: Āryaśūra’s *Supāragajātaka* and Its Sources”.

2 0 m a j a 2 0 0 6 :

Danuta Stasik: „Love throughout the Year. Descriptions of the Seasons and Twelve Months of a Year according to Keśavdās’s *Kavi-priyā*”;

Stefania Cavaliere: „Devoutness and Refinement. The Description of Seasons in Tulasidāsa’s *Rāmacaritamānasa* and Keśavadāsa’s *Rāmacandrikā*”;

Dagmar Marková: „Fog and Rain in the Hindi New Short Story”;

Tiziana Pontillo: „The Names of Fruits, Roots and Flowers Included in Kālidāsa’s Works and the Rules *Aṣṭādhyāyī* IV, 3, 163–167 with Their Commentaries”;

Martin Hřibek: „Flowery Images of Spring in *Rabindrasaṅgīt*”;

Petr Duda: „Flowers in Hindu Ritual and Stotra Literature”.

Materiały z seminarium ukażą się drukiem w 2007 roku. Program seminarium i streszczenia wystąpień znajdują się na stronie:  
iu.ff.cuni.cz/pandanus\_06

[Anna Trynkowska]

## XIII ŚWIATOWA KONFERENCJA SANSKRYTOLOGICZNA

Edynburg, 10–14 lipca 2006 roku

W dniach 10–14 lipca 2006 roku w Edynburgu w Szkocji odbyła się XIII Światowa Konferencja Sanskrytologiczna (*13th World Sanskrit Conference*), zorganizowana przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Sanskrytologicznych (International Association of Sanskrit Studies, IASS) oraz wydział Studiów Azjatyckich Uniwersytetu Edynburskiego (Asian Studies, School of Literatures, Languages and Cultures, the University of Edinburgh) przy pomocy i finansowym wsparciu instytucji indyjskich, szkockich i brytyjskich.

Przewodniczącym Komitetu Organizacyjnego był prof. John Brockington, a sekretarzem dr Paul Dundas. W skład Komitetu wchodził Timothy O’Shea (Principal, the University of Edinburgh), P.S. Randhawa (Consul General of India, Scotland) i dr Peter Bisschop (the University of Edinburgh) oraz prof. Ram Karan Sharma (President of the IASS), prof. Colette Caillat (Vice President of the IASS), prof. Bruno Dagens (Treasurer of the IASS), prof. Minoru Hara i prof. Asko Parpola.

Kilkuset uczestników, reprezentujących ośrodki sanskrytologiczne z całego świata, obradowało w czternastu sekcjach tematycznych i trzech panelach specjalnych. W związku z dużą liczbą wystąpień w tym samym czasie toczyło się od czterech do pięciu sesji. Obrady konferencji uświetniły ostatniego dnia również *śāstra-caricā-sadas* (‘spotkanie w celu recytacji tekstów naukowych [w sanskrycie]’) oraz *kavi-sammelana* (‘zjazd poetów [sanskryckich]’).

Wśród uczestników konferencji znaleźli się także przedstawiciele (i absolwenci) polskich ośrodków indologicznych, którzy wygłosili następujące referaty:

## 1 1 l i p c a 2 0 0 6 :

- sekcja 1 (Veda): Joanna Jurewicz (Uniwersytet Warszawski), „The ‘small scale’ transmigration in the Ṛgveda?”;
- sekcja 2 (Epics): Sven Sellmer (Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu), „The heart in the *Mahābhārata*”;
- sekcja 11 (Philosophy): Monika Nowakowska (Uniwersytet Warszawski), „*Artha* and *anartha* in *Mīmāṃsā*”.

## 1 2 l i p c a 2 0 0 6 :

- sekcja 2 (Epics): Przemysław Szczurek (Uniwersytet Wrocławski), „Juggling with *ātman*: a few remarks on *Bhagavadgītā* 6.5–6”.

## 1 3 l i p c a 2 0 0 6 :

- sekcja 5 (Vyākaraṇa), Małgorzata Wielińska-Soltwedel, „The Bengali tradition of Pāṇini’s grammar”;
- sekcja 7 (Poetry, Drama and Aesthetics), Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski), „The description of the city of *Dvāravatī* in *Māgha’s Śīsupālavadha* III,33–63”.

Podczas konferencji wystawiały swoje publikacje nie tylko największe i najważniejsze wydawnictwa indologiczne świata, ale szansę na przedstawienie swoich prac mieli również indywidualni uczeni. Sporo uwagi poświęcono metodologii nauczania sanskrytu oraz zastosowaniu nowych technologii cyfrowych w dydaktyce i badaniach naukowych (panele spe-

cialne: *Sanskrit and computing, International digital Sanskrit library integration oraz Pedagogical issues in teaching Sanskrit*).

Wyłoszone na konferencji referaty zakwalifikowane do publikacji zostaną wydane w tematycznych tomach przez wydawnictwo Motilal Banarsidass, New Delhi pod redakcją Paula Dundasa i Petera Bisschopa. Uzgodniono, że kolejna XIV Światowa Konferencja Sanskrytologiczna odbędzie się w 2009 roku w Kyoto.

Program seminarium i streszczenia wystąpień znajdują się na stronie:  
[www.arts.ed.ac.uk/sanskrit/13thWSC](http://www.arts.ed.ac.uk/sanskrit/13thWSC)

[Monika Nowakowska]

KONFERENCJA INDOLOGICZNA  
nt. WSPÓŁPRACY REGIONALNEJ W EUROPIE ŚRODKOWEJ I WSCHODNIEJ

Warszawa, 15–17 września 2005 roku

W dniach 15–17 września 2005 roku na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się międzynarodowa konferencja indologiczna poświęcona współpracy regionalnej w tej dziedzinie w Europie Środkowej i Wschodniej (*Central and Eastern European Indological Conference on Regional Cooperation*), zorganizowana przez Zakład Azji Południowej Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego we współpracy z Ambasadą Indii w Polsce i Indyjskiej Rady ds Stosunków Kulturalnych (Indian Council for Cultural Relations).

Przedstawiciele indologii państw Europy Środkowej i Wschodniej spotkali się w Warszawie, by zaprezentować stan i zakres badań indologicznych prowadzonych w swoich ośrodkach, opowiedzieć o systemie nauczania przedmiotów indologicznych, a przede wszystkim podzielić się refleksjami na temat bieżącej sytuacji indologii w ich krajach. Ze względu na bieg historii państwa tej części Europy borykają się często z podobnymi problemami. Potrzebna i oczekiwana jest współpraca między ośrodkami z różnych krajów, badacze chcą realizować wspólne projekty. Konferencja była okazją do podzielenia się również doświadczeniami, jeśli chodzi o programy nauczania, podręczniki, przekłady literatury indyjskich.

W Warszawie pojawili się przedstawiciele ośrodków indologicznych z Czech (Praga), Węgier (Budapeszt), Litwy (Wilno), Bułgarii (Sofia), Łotwy (Ryga), Chorwacji (Zagrzeb), Rumunii (Bukareszt), Estonii (Tallin) i Serbii (Belgrad).

Trzeba podkreślić, że w tej części Europy Polska może się pochwalić największą liczbą ośrodków uniwersyteckich oferujących studia indologiczne. Na konferencji stan badań prowadzonych w swoich uczelniach przedstawili wykładowcy różnych dziedzin indologii z Uniwersytetu Jagiellońskiego z Krakowa, Uniwersytetu im. A. Mickiewicza z Poznania, Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu Wrocławskiego.

Konferencję uświetnił wykład gościa z Indii, doktor Dipti Tripathi (Department of Sanskrit, University of Delhi), sekretarza Ministerstwa Spraw Zagranicznych Indii (Joint Secretary in the Ministry of External Affairs of India), V. Ashoka, a także udział Jego Ekscelencji Ambasadora Indii w Polsce, Anila Wadhwy. Szczególnie wzruszającą częścią spotkania okazał się wieczór poetycki gościa honorowego konferencji, poety Kunwara Naraina, któ-

remu wręczono nagrodę Ministerstwa Kultury Rzeczypospolitej Polski za szczególny wkład we wzajemne przybliżanie kultur Polski i Indii (przekłady poezji polskiej na hindi).

**Program konferencji:**

W sesji zatytułowanej *Indian Studies in Central and Eastern Europe. Scopes of Multilateral Cooperation* reprezentanci poszczególnych ośrodków lub dziedzin badawczych przedstawili stan i strukturę badawczo-dydaktyczną. Wystąpili kolejno: prof. Marek Mejer (Zakład Azji Południowej, Uniwersytet Warszawski; Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań); dr Stanislava Vavroušková (Oriental Institute, Praga, Czechy); dr Maria Négyesi (Dept. of Indo-European Studies, Eötvös Loránd University, Budapeszt, Węgry); dr Vytis Vidūnas (Centre of Oriental Studies, Vilnius University, Litwa); dr Tatyana Evtimova (Classical East Dept., Sofia University, Bułgaria); dr Joanna Kusio (Zakład Azji Południowej, UW); prof. Joanna Sachse (Instytut Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej, Uniwersytet Wrocławski); dr Elżbieta Walter (Zakład Azji Południowej, UW); prof. Vectors Ivbulis (Dept. of Oriental Studies, Faculty of Foreign Languages, University of Latvia, Łotwa); prof. Mislav Ježić (University of Zagreb, Chorwacja); prof. Lidia Sudyka (Zakład Indianistyki, Instytut Filologii Orientalnej, Uniwersytet Jagielloński); Sabina Popărlan (Dept. of Oriental Languages, Bucharest University, Rumunia); prof. Danuta Stasik (Zakład Azji Południowej, UW).

W sesji drugiej pt. *Philosophy, Culture and Society* wystąpili z referatami: prof. Linnart Mäll (Tartu University, Tallin, Estonia) „*Dharmacakpravartana* from the Point of View of Semiotics”; dr Dagmar Markova (Institute of Indian Studies, Charles University, Praga, Czechy) „Requirements Placed on Women by Hindu and Muslim Orthodoxy”; prof. Joanna Jurawicz (Zakład Azji Południowej, UW) „The Fiery Self. Rigvedic Roots of the Upanishadic Concept of *Ātman*”; prof. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Indianistyki, Instytut Filologii Orientalnej, Uniwersytet Jagielloński) „Some Remarks on Pāñcarātra and Its Texts”; Natalia Świdzińska (Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań) „Some Remarks on Hero Stones in Tamil Tradition”; dr Monika Nowakowska (Zakład Azji Południowej, UW) „Charms of the Philosophical Sanskrit”.

Sesja trzecia, zatytułowana *Linguistic Perspective in Indian Studies* objęła następujące wystąpienia: prof. Laurențiu Teban (Dept. of Oriental Languages, Bucharest University, Rumunia) „The Specificity of Hindi Syntax (defined in a typological pan-Indian framework)”; Nadezhda Ivanova-Rozova (Publishing Dept. of East-West Indological Foundation, Bułgaria) „Possible Method of Semantic Analysis of Aspectual Verbal Pairs in Modern Hindi”; Vesna Krmpotić-Petković (Belgrad, Serbia) „Language is History”.

W ostatniej, czwartej sesji, pt. *Language Teaching* swoim doświadczeniem dydaktycznym dzielili się: dr Sachidananda Chaturvedi (Zakład Azji Południowej, UW) i dr Umesh Nautiyal (Zakład Indianistyki, Instytut Filologii Orientalnej, Uniwersytet Jagielloński).

Konferencję zwieńczyły obrady „okrągłego stołu”, które zaowocowały konkretnymi planami indologicznej współpracy regionalnej.

Publikacja gromadząca referaty wygłoszone przez uczestników konferencji przygotowana jest do druku pod redakcją Danuty Stasik i Anny Trynkowskiej przez Dom Wydawniczy ELIPSA.

[Monika Nowakowska]

## II BOŃSKO-WARSZAWSKIE WARSZTATY JĘZYKA HINDI

Warszawa, 17–24 września 2006 roku

W dniach 17–24 września 2006 r. w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego odbywały się II Bońsko-Warszawskie Warsztaty Języka Hindi (*Dvitiya Bonn-Vārsā Hindī Kāryaśālā*), zorganizowane przez Zakład Azji Południowej przy współpracy Ambasady Indii. W uroczystości otwarcia warsztatów udział wzięli: Ambasador Indii w RP – Anil Wadhwa, Prorektor UW – prof. dr hab. Konstanty Wojtaszczyk, Dyrektor IO UW – prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo, pracownicy i studenci Zakładu oraz goście z Niemiec.

W warsztatach uczestniczyło w sumie 16 studentów, w tym 6 osób z Niemiec (zasadniczo z Uniwersytetu Bońskiego, a ponadto – po jednym przedstawicielu – z Uniwersytetu w Hamburgu i Heidelbergu), pozostałe zaś – z Zakładu Azji Południowej IO UW (w tym także doktoranci). Do warszawskiej kadry dydaktycznej (dr Sachidanand Chaturvedi, dr Monika Nowakowska oraz Danuta Stasik) dołączył wykładowca Seminarium Indologicznego Uniwersytetu Bońskiego, dr Heinz Werner Wessler.

Zajęcia odbywały się w dwóch sesjach. Jedna z nich poświęcona była rozwijaniu praktycznych umiejętności w języku hindi, a jej tematem przewodnim było hasło „Maĩ kaun hũ, āp kaun hai, vah kaun hai?”. Drugą sesję poświęcono czytaniu, interpretacji, a także próbie przedstawienia jednoaktówki Surendry Warmy pt. *Nāid kyō rāt bhar nahī āti?* Uczestnicy warsztatów wzięli ponadto udział w bogatym programie kulturalnym, który obejmował m.in. wycieczkę po Warszawie, wizytę w Żelazowej Woli, Muzeum Powstania Warszawskiego, a także w kinie Muranów na filmie w języku hindi pt. *Bunty i Babli*. Kończącym akcentem warsztatów było zaprezentowanie przybyłym na tę okazję JE p. Ambasadorowi Wadhwie i Sekretarzowi Ambasady p. S. Ramarathnamowi sztuki S. Warmy według oryginalnych, „warsztatowych” koncepcji reżysersko-scenicznych studentów.

Warto zaznaczyć, że sukces obu edycji warsztatów (pierwsze miały miejsce w czerwcu 2004 r., a ich organizatorem był dr Heinz Werner Wessler) potwierdził słuszość idei organizowania tego rodzaju spotkań, w których z jednej strony studenci mają m.in. okazję rozwijania umiejętności językowych poza typowym kontekstem akademickim, z drugiej zaś strony nauczyciele mogą wymieniać doświadczenia pomagające zwiększyć efektywność pracy dydaktycznej. W związku z tym obie strony zgodnie stwierdziły, że dołożą starań, aby Bońsko-Warszawskie Warsztaty Hindi były trwałym elementem współpracy obu jednostek. Zatem kolejne spotkanie odbędzie się w Bonn.

[Danuta Stasik]

## EUROPEJSKI KONGRES RELIGIOZNAWCZY

Bukareszt, 18–23 września 2006 roku

W dniach 18–23 września 2006 roku w Bukareszcie odbył się Europejski Kongres Religioznawczy (*European Congress of the History of Religions*), zorganizowany przez Europejskie Stowarzyszenie Religioznawcze (European Association for the Study of Religions, EASR), Międzynarodowe Stowarzyszenie Historii Religii (International Association for the History of Religions, IAHR) oraz Rumuńskie Stowarzyszenie Historii Religii (Romanian Association for the History of Religions, RAHR).

W Kongresie wzięło udział ok. 270 prelegentów i słuchaczy z niemal 20 krajów. Było to dotychczas najważniejsze wydarzenie w badaniach religioznawczych w historii Rumunii, ojczyźnie jednego z najbardziej znanych badaczy historii religii Mircei Eliadego, a być może dotychczas największy kongres nauk humanistycznych w tym kraju. Oficjalnej inauguracji w sali Filharmonii Narodowej (*Athénée roumain*) dokonał Traian Băsescu, prezydent Rumunii, a ceremonię uświetnił występ Narodowej Orkiestry Filharmonicznej im. George'a Enescu.

W ramach Kongresu zorganizowano odrębny panel poświęcony religiom indyjskim i buddyzmowi (*Panel on Indian Religions and Buddhist Studies*), którego koordynatorami byli Nalini Balbir i Eugen Ciurtin.

Wygłoszono następujące referaty:

20 września 2006:

Oskar von Hinüber: „Remembering History and Dating Early Buddhist Texts”;  
Jean-Marie Verpoorten: „Les dieux védiques Indra et Varuṇa dans le Canon Pāli”;  
Luboš Bělka: „Spread of Buddhism and Wandering of Statues: Case of the Beijing Sandalwood Buddha”;  
Rodica Pop: „The Role of Religion in the Mongolian Wedding Ritual”.

21 września 2006:

Eugen Ciurtin: „La tortue du Buddha”;  
Jean-Marie Lafont: „Sur quelques approches françaises des religions indiennes au XVIIIème siècle”;  
Peter Schreiner: „Does Rājayoga Have a History?”;  
Maya Burger: „Mircea Eliade, Yoga and the History of Religions”;  
Ülo Valk: „Vernacular Religion and Belief-Related Genres in Assam: a Folkloristic Perspective”;  
Marina Vorobjova: „Feminine Divinities in Indian Religions”;  
Sarah Claerhout: „Conversion: At the Intersection of the Religious History of Europe and the Indian Traditions”;  
Julieta Moleanu: „‘That *brahman* that Was First Born of Old’ as Was Known by the Atharvavedins”;  
Annette Wilke: „‘Textual Rites’: The *Paraśurāma-Kalpasūtra*”;  
Florina Dobre: „A Note on the Linkage between the Word Principle (*Brahman śabda tattva*) as Envisaged by Bhartṛhari and the Mystics of the Name (*nāma*)”;  
Piotr Balcerowicz: „Why Did Indian Philosophers Need God?”.

22 września 2006:

Bogdan Diaconescu: „Is God the Author of the Veda? Udayana Versus Mīmāṃsā and Sāṃkhya”;

Knut A. Jacobsen: „The Meaning of *prakṛti* in *Yogasūtra* and *Vyāsaśāstra*”;

Alef Theria Wasim: „On the Reception of Tibyân Fi Maʿrifat al-Adyân in Aceh”.

Program kongresu i szczegółowe informacje znajdują się na stronie:  
[www.rahr.ro/RAHR/Conference2006/index.htm](http://www.rahr.ro/RAHR/Conference2006/index.htm)

[Piotr Balcerowicz]



# I N F O R M A C J E     D L A     A U T O R Ó W

## Zasady edycji stosowane w *Studiach Indologicznych*

Termin zamknięcia kolejnych numerów *Studiów Indologicznych* upływa każdorazowo z końcem czerwca danego roku.

Redakcja *Studiów Indologicznych* uprzejmie prosi autorów o stosowanie się do poniższych zasad obowiązujących w *Studiach Indologicznych*, co ułatwi prace edytorskie.

**(1) Adres.** Prosimy o nadsyłanie artykułów do publikacji w *Studiach Indologicznych*:

**(a)** albo na dyskietce (z załączonym wydrukiem tekstu) na adres:

Redakcja *Studiów Indologicznych*  
Instytut Orientalistyczny  
Uniwersytet Warszawski  
Krakowskie Przedmieście 26/28  
00–927 Warszawa

**(b)** albo pocztą elektroniczną na jeden z adresów:

p.balcerowicz@uw.edu.pl  
mejor@interia.pl  
m.nowakowska@uw.edu.pl  
a.trynkowska@uw.edu.pl

**(2) Format pliku.** Nadesłany plik tekstowy powinien być w jednym z formatów:

- (a)** plik *Microsoft Word* (\*.doc),
- (b)** plik *Rich Text Format* (\*.rtf),
- (c)** plik tekstowy (\*.txt) w kodach ASCII.

**(3) Czcionki / znaki diakrytyczne.** Możliwe są dwa sposoby kodowania znaków diakrytycznych w pliku artykułu.

**(a)** Autor może do zapisu znaków diakrytycznych użyć czcionek *Sanskrit New Times* i *Vedic New Times*, które są dostępne w redakcji (kontakt: p.balcerowicz@uw.edu.pl).

**(b)** Można zastosować konwencję zastępującą sanskryckie znaki diakrytyczne według następującego wzoru:

- każdy diakrytyk to kombinacja: „głoska + @”,  
np.  $\bar{a} = a@$ ;  $t = t@$ ;  $\dot{m} = m@$ ;  $h = h@$  itp.
- z wyjątkiem:  
palatalne  $\tilde{n} = j@$ ,  
palatalne  $\acute{s} = c@$ ,  
gutturalne  $\dot{n} = g@$ ,

- w diakrytykach będących wynikiem sandhi (*â, î, û, ê, ô, âi, âu*) proszę zastosować znak #:  
 $\hat{a} = a\@\#$  lub  $a\#\hat{a}$ ,  $\hat{i} = i\@\#$  lub  $i\#\hat{i}$ ,  $\hat{u} = u\@\#$  lub  $u\#\hat{u}$ ,  $\hat{e} = e\#$ ,  $\hat{o} = o\#$ ,  $\hat{a}i = ai\#$ ,  $\hat{a}u = au\#$ .
- (4) **Spolszczenie.** Przy spolszczaniu terminów sanskryckich prosimy o uwzględnianie standardowego systemu spolszczania przyjętego w *Studiach Indologicznych* (szczegóły patrz *Studia Indologiczne* 1 (1994) 6–7), w tym przede wszystkim:
- samogłoski długie i krótkie oddawane są w spolszczeniach jednakowo (np. „a” oraz „ā” → „a”),
- samogłoskowe „r” → „ry” (np. „*Rg-veda*” → „*Rygweda*”),
- przydech → „h”, (np. „*bhagavān*” → „bhagawant”),
- głoski palatalne „c” i „j” → „cz” i „dź” (np. „*cāpa*” → „czapa”, „*jīva*” → „dziwa”),
- spółgłoski cerebralne „ṭ” i „ḍ” i „ṇ” → „t”, „d” i „n”,
- „ś” przed spółgłoską → „s” (np. *śveta* → „śweta”),
- „ś” przed samogłoską → „si” (np. „śabda” → „siabda”, „Ganeśa” → „Ganesia”, ale w odmianie: „Ganesi”),
- wyjątkowo „ś” przed samogłoską „i”, po której następuje spółgłoska → „śi” (np. „Śiva” → „Śiwa”, „śilā” → „śila”),
- anuswara „m” przed półsamogłoskami → „m” (np. „*samyoga*” → „samjoga”),
- anuswara przed „h”, sybilantami i dentalnymi → „n” (np. „*samhitā*” → „sanhita”, „*apabhraṃśa*” → „apabhransia”, *samtāna* → „santana”).
- (5) **Kursywa.** Prosimy o zapis drukiem pochyłym (kursywą) w szczególności
- wszystkich cytatów z języków indyjskich (np. cytatów sanskryckich) i pojedynczych wyrazów obcych (np. sanskryckich),
- tytułów utworów literackich (w spolszczeniu i w językach oryginału, np. *Nyāya-sūtra*, *Njajasutra*), tytułów książek.
- (a) **Brak kursywy.** W wypadku cytatów w języku polskim i innych językach europejskich prosimy o zapis drukiem normalnym (nie kursywą!) i stosowanie cudzysłowu;
- w zapisie tytułów artykułów nie stosuje się kursywy, a jedynie znak cudzysłowu (patrz § 7b poniżej: bibliografia dla cytowanych artykułów).
- (6) **Transkrypcja wyrazów indyjskich.** Prosimy o stosowanie się do ogólnych zasad transkrypcji naukowej obowiązującej w *SI*. W szczególności prosimy o:
- (a) rozdzielanie wyrazów spacją (także tam, gdzie zapis w dewanagari jest łączny), np. *tathā ca* (nie \**tathāca*), *evam api* (nie \**evamapi*);
- (b) uwzględnianie podziałów międzywyrazowych w złożeniach, np. *Megha-dūta* (nie \**Meghadūta*);
- (c) uwzględnianie sandhi na styku wyrazów przez zastosowanie znaków „ā”, „ē”, „â”, „âi”, „âu” itp. (patrz *Studia Indologiczne* 1 (1994) 6–8), np. *śvetāmbara*, *bhavatīti* (*bhavati + iti*), *tathēdam* (*tathā + idam*), *tathāiva* (*tathā + eva*), *salilāudana* (*salila + odana*), *Ṣaḍ-dantāvadāna* (spolszczone: *Szaddantawadana*, a nie: \**Szad-danta-awadana*).
- (7) **Bibliografia.** Wszystkie źródła bibliograficzne należy podawać w bibliografii końcowej w układzie ciągłym, bez podziału na teksty źródłowe i opracowania. Prosimy o stosowanie następującego systemu zasad bibliograficznych przyjętego w *Studiach Indologicznych*:

**(a)** dla książek:

odnośnik bibliograficzny w tekście artykułu:

RUSHDIE (1989: 115)

odpowiada książce podanej w bibliografii (na końcu artykułu) następująco:

RUSHDIE 1989 = Rushdie, Salman: *The Satanic Verses*. Viking–Penguin Books Ltd., Middlesex 1989.**(b)** dla cytowanych artykułów:

odnośnik bibliograficzny w tekście artykułu:

PATEL (1989: 172)

odpowiada artykułowi podanemu w bibliografii (na końcu artykułu) następująco:

PATEL 1989 = Patel, Gieve: „Contemporary Indian Painting”. *Daedalus / Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 118/4 (1989) 171–205.**(c)** w końcowej bibliografii prosimy o:

- zapis tytułów książek kursywą,
- zapis tytułów artykułów w cudzysłowie,
- zastosowanie następującego schematu w bibliografii:

## • dla książek:

<nazwisko+rok> = <nazwisko autora, imię autora>: <tytuł książki>. <imię+nazwisko redaktora>, <ilość tomów>, <nazwa serii wydawniczej i kolejne numery>, <nazwa wydawcy>, <miejsce wydania> <rok wydania> [<informacje dodatkowe, np. dane 1. wydania>].

## przykłady:

SACHAU 1971 = Sachau, Edward C.: *Alberuni's India*. Edited by A.T. Embree, 2 Vols, Munshiram Manoharlal, Delhi 2001 [1. wydanie: Kegan, Paul, Trench & Co., London 1910].

BOCHEŃSKI 1956 = Bocheński, J.M.: *Formale Logik*. Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1956. [4. wydanie: Orbis Academicus Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen 53, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1978. Przekład angielski: *A History of Formal Logic*. Revised translation by Ivo Thomas of the German edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1961].

## • dla artykułów:

<nazwisko+rok> = <nazwisko autora, imię autora>: <„tytuł artykułu”>. <nazwa czasopisma i numer> (<rok wydania>) <strony>.

## przykład:

BROWN 1965 = Brown, W. Norman: „Theories of Creation in the Rig Veda”. *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965) 23–34.

• dla dzieł sanskryckich itp.:

<skrót dzieła> = <imię autora>: <tytuł dzieła>. (<dane pierwszej edycji>)  
 <imię+nazwisko redaktora> (red.): <tytuł książki>. <ilość tomów>, <seria wydawnicza i numery>, <nazwa wydawnictwa>, <miejsce wydania> <rok wydania> [<informacje dodatkowe, np. dane 1. wydania>]. (<dane drugiej edycji>).

przykład:

AK = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa*. (1) Swami Dwarikadas Shastri (red.): *Abhidharmakośa and Bhāṣya of ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. 4 Vols, Bauddha Bharati Series 5, 6, 7, 9, Bauddha Bharati, Vārāṇasī 1987. [1. wydanie: 1970: Part I (1 i 2 *Kośa-sthāna*); 1971: Part II (3 i 4 *Kośa-sthāna*); 1972: Part III (5 i 6 *Kośa-sthāna*); 1973: Part IV (7 i 8 *Kośa-sthāna*). (2) P. Pradhan (red.): *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series 8, Kashi Prasad Jaysawal Research Institute, Patna 1967.

PK = *Paesi-kahāṇayaṃ (Pradeśi-kathānaka)*. Willem B. Bollée (red.): *The Story of Paesi (Paesi-kahāṇayaṃ). Soul and Body in Ancient India. A Dialogue on Materialism. Text, Translation, Notes and Glossary*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002.

**(8) Dodatkowe zasady.**

**(a) Numeracja.**

— Prosimy o numerowanie poszczególnych rozdziałów, sekcji, wersów, sutr itp. cytowanych dzieł cyframi arabskimi i kropkami według schematu: RV 10.121.1 (a nie np.: RV X 121,1 / RV 10,121,1 / RV 10. 121. 1).

— Numeracja poszczególnych sekcji, strof itp. w językach indyjskich (np. w sanskrycie, prakrytach) następuje raczej przed numerowaną sekcją, a nie po niej, np.:

78. *ṣaḍ-darśana-saṃkhyā tu pūryate tan-mate kila /  
 lokāyata-mata-kṣepāt kathyate tena tan-matam //*

**(b) Skróty** cytowanych dzieł. Prosimy o stosowanie druku normalnego (nie kursywy itp.) przy skrótach cytowanych dzieł, np. MBh (nie *MBh*).

**(c) Daṇḍa:** / lub // . Znak interpunkcyjny *daṇḍa* (pojedynczy lub podwójny) stosuje się wyłącznie w cytowanych strofach w językach indyjskich (np. sanskryt, prakryty) jako cezurę metryczną, nigdy w przekładzie polskim. Znak dandy to / lub // (nie: | lub ||).

**(b) Cytaty wedyjskie.** W cytatach wedyjskich prosimy uwzględniać akcenty, np. *agnīm iḷe purōhitaṃ yajñāsya devāṃ ṛtvijam / hótāraṃ ratnadhātamam //* .

**(9)** Redakcja zastrzega sobie prawo do adiustacji nadesłanych tekstów.

Dziękujemy za ułatwienie nam pracy przez stosowanie się do powyższych zasad.

Redakcja *Studiów Indologicznych*