

# **STUDIA INDOLOGICZNE**

**tom 15 (2008)**

**WYDZIAŁ ORIENTALISTYCZNY  
UNIwersytet warszawski  
warszawa 2008**

KOMITET REDAKCYJNY

Anna Trynkowska, Monika Nowakowska,  
Marek Mejor, Piotr Balcerowicz

RECENZENCI NUMERU

Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Uniwersytet Jagielloński)  
Lidia Sudyka (Uniwersytet Jagielloński)

UWAGA: Informacje dla autorów,  
zawierające zasady edytorskie  
stosowane w *Studiach Indologicznych*,  
znajdują się na końcu numeru na stronach  
107–110.

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ADRES REDAKCJI

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

[www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne](http://www.orient.uw.edu.pl/studiaindologiczne)

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

Druk i oprawa:  
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego  
Zam. /2008

ISSN 1232–4663

## SPIS TREŚCI

WILLEM BOLLÉE:	
Subject index of Daṇḍin's <i>Daśa-kumāra-carita</i> . . . . .	5
BARBARA GRABOWSKA:	
Żony Kryszny . . . . .	40
BARBARA GRABOWSKA:	
Czyny bogini Mangalaczandi w tekstach sanskryckich i bengalskich . . . . .	58
MAŁGORZATA SULICH:	
Zasada reguł zawieszonych w <i>Asztadhjaji</i> Paniniego . . . . .	75
• RECENZJE – REVIEW ARTICLES – BUCHBESPRECHUNGEN . . . . .	89–95
WILLEM BOLLÉE [in English]:	
Uday C. Jain: <i>Prākṛta Hindī Śabdakośa</i> . . . . .	89
STANISŁAW OBIREK:	
Krzysztof Jan Pawłowski:	
<i>Dyskurs i asceza.</i>	
<i>Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej</i> . . . . .	89
• SPRAWOZDANIA . . . . .	96–106
MAREK MEJOR:	
Międzynarodowa konferencja „Sto lat Dunhuangu, 1907–2007” . . . . .	96
PIOTR BALCEROWICZ:	
Międzynarodowa konferencja „Sztuka i kultura wizualna Indii” . . . . .	99
PIOTR BALCEROWICZ:	
Symposium bioetyczne „Życie – ciało – osoba. Międzykulturowe aspekty problematycznego związku” . . . . .	101
MAŁGORZATA SULICH:	
Letnia szkoła języków i językoznawstwa w Lejdzie . . . . .	103
JOANNA JUREWICZ:	
VIII Polski Zjazd Filozoficzny . . . . .	105
ANNA TRYNKOWSKA:	
Międzynarodowe seminarium „Miasto i las w klasycznej literaturze indyjskiej” . . . . .	105
• DLA AUTORÓW	
Zasady edycji stosowane w <i>Studiach Indologicznych</i> . . . . .	107–110



## Subject index of Daṇḍin's *Daśa-kumāra-carita*\*

WILLEM BOLLÉE

‘One should not give up what is once undertaken’  
*prārabdham aparityājyam eva* (MR 2.17)

Much time is often lost in search for a reference in a text as most editions and translations lack a detailed index or vocabulary. The present one, of GOḌBOLE'S (1940) Sanskrit text published in Bombay (DKC<sub>1</sub>), was made by the present author for his own use, but others may also think it helpful in their work.

Words not found in MONIER-WILLIAMS (1999) are marked as ‘not MW’; some words marked in MW as Daś, but without reference, have been inserted here, as well as some geographical names which seemed of interest<sup>1</sup>.

The index contains references to the following translations: MEYER (1902), HERTEL (1922), RUBEN (1952)<sup>2</sup> and RYDER (1927), marked with (Ry). The translations by HERTEL and RYDER are not suitable to look up for an entry as they neither indicate the pages of the Sanskrit original nor have proper indices, though RYDER at least has a list of names, whereas MEYER (1902), whose ‘Sachregister’ is utterly insufficient, refers to the pages of the 1898 edition of N.G. Goḍbole and K.P. Parab (earlier published for Nirayasagar Press, Bombay in 1883, with the commentaries *Pada-candrikā* and *Bhūṣaṇa*), which is hardly available anymore; the 1940 edition used below has another pagination. GUPTA (1972) has a better index, but it may not make the present one superfluous. The recent translations by PIERUCCINI (1986) and SELLMER (2006) are also lacking an index.

---

\* This paper is dedicated to Dr Thomas Malten in recollection of the entertaining talks in our common years in Heidelberg and in recognition of his long-standing friendly help with computer problems.

<sup>1</sup> On the various monarchies in Daṇḍin see RUBEN (1952: 7 ff.).

<sup>2</sup> As RUBEN (1952) generally refers to MEYER (1902), the latter has usually not been mentioned separately.

## INDEX

- abuse<sup>3</sup> 27.2 (*pāpāḥ* !); 66.8 (*ayi mūḍha* !); 106.10 (*tāta, mūḍho 'si*); 119.4 (*jaratike* ! 'lump of anility' [Ry]); 134.10 (*unmattā* !); 162.5 (*paśu* as designation of a king by his wife, cf. English 'ass' or 'donkey', and German *Kuh* ('cow') for a stupid person); 171.2 (of an elephant: *kuñjarāpasada* !) and 4 (*dvipa-kīṭa* !); 214.14 (*durmate* !)
- acrobatics<sup>4</sup> 275.5
- address,<sup>5</sup> modes of ~ of a man (selection): *aṅga* (113.11); *ārya* (102.8; 116.8 [of a king]); *kānta* (176.5); *Kirātōttama* (17.3); *kumāra* (144.7); *jaivāṭṛka* (138.6); *tāta* (38.8; 106.10; 252.11 [of old man]; 255.2 [of prince used by outspoken *mantrin*]); *dayita* (59.1; princess to prince); *durmate* (214.14); *deva* (7.2; 12.3); *dvijātmaja* (22.8); *dvijōttama* (17.8); *dhūrta* (162.4); *bhagavan* (13.11; 79.6 [bawd to hermit]); *bhadra* (95.6); *bhadrakāḥ* (119.9 'gentlemen'); *bhadra-mukhāḥ* (134.1, of the police); *bhū-deva* (33.4); *bhū--vallabha* (14.13; 25.2 [of king to prince]); *bhū-surōttama* (30.8, of *asura* princes); *mahā-bhāga* (33.2 [brahmin to prince]; 169.6; 252.4); *mānava* (26.2 prince to brahmin); *muni-vara* (18.16); *mune* (15.3); *rājan* (50.13; 56.13); *rāja-nandana* (brahmin to prince); *vatsa* (142.9); *saciva* (27.8); *sakhe* (32.4; 106.2; 110.7; 136.6); *subhaga* (43.4); *saumya* (33.6 [brahmin to prince]; 36.17; 93.1; 119.11)
- address, modes of ~ of a woman (selection): *amba* (142.1); *ārye* (115.7); *kalyāṇi* (10.5); *jaratike* (119.4 prince to hag); *taruṇi* (42.6); *devi* (21.4); *priye* (90.8; 176.3); *bāle* (30.11; 174.11); *bhadre* (89.10; 127.2); *bhāmini* (18.2; 156.3 [prince to adulterous queen]); *mugdhe* (158.8); *rambhōru* (162.9); *vāsu* (86.5; 99.7 [prince to single woman at night]; 102.2); *vilāsini* (88.3); *sundari* (234.7); *sumukhi* (41.10 prince to merchant's daughter outside at night); *sthavire* (18.14; 22.5)
- adultery<sup>6</sup> 87.3 ff. (mythical ~); 150.10 (*para-dāra-parāmarśa*); 151.6 (~ permitted by law-makers [*sāstra-kāra*])<sup>7</sup>; 152.6 (*bhavya* 'predestined')
- advertising (*udghoṣaṇa* [not MW]) 82.2

<sup>3</sup> Cf. HOPKINS (1925).

<sup>4</sup> See RAGHAVAN (1979: 217–223 et passim).

<sup>5</sup> Only examples are given; a complete list might show who addresses whom under which circumstances. See also HOPKINS (1930–1932).

<sup>6</sup> Cf. RUBEN (1952: 34 ff.).

<sup>7</sup> See MEYER (1953: 520 ff.).

affection, sign of ~ see: compassion with people in distress, kissing; *prasruta-stanī*;  
smelling of someone's head; sniffkiss

Agastya 174.8

*āghrātum* 16.2 (*vivrta-vadanaḥ ... vyāghraḥ ... mām ~ āgataṅvān*). Has the inf. here the sense of a gerund as in Prākṛit? MEYER (1902: 152 note 4) asks if 'to smell' is used here in comic sense, whereas RYDER (1927: 11) renders: 'the tiger, open-mouthed, ... leaped snuffing toward me' which seems unrealistic. HERTEL (1922: 19) perhaps assumed a corruption of an original *ādḥātum* 'um mich anzugreifen' ('in order to attack me') as a kind of dittography of *vyāghraḥ*. The comm. explains by *nāśayitum*.

*agni-saṁskāra* 276.13

*agni-sāt-karoti* ('to cremate' [not MW]) 102.3

*āharaṅōpāya* ('trick of peculation') 259.3 (fourty ~ taught by Cāṅakya)<sup>8</sup>

*aikāgārika* ('thief, burglar') 126.10

*ajina-ratna*, see: magic purse

*ākāra* ('beauty') 64.3 (prevents execution)

*akṣa-dhūrta* ('gambler') 96.2; 122.11

*akṣy-uddharaṅa*, see: eyes pulled out

*Alakēśvara* (= Kubera) 174.10; – cf. Raghuv 19.15

*alasaka* ('intestinal inertia')<sup>9</sup> 177.2 (comm. *kṣaya*)

alcoholism, see: drinking

*amātya*<sup>10</sup> 8.6 and 10.1 (plural); 37.18; 279.12 (plural)

*āmiṣatvaṁ gacchati* 'to be made mincemeat of' 270.14

*anaṅga-vidyā* (not MW) 81.1 (comm.: *Vātsyāyana-sūtra*)

*aṅghrī-daṅḍa* (not MW) 1.6

*Antakāthi* (not MW; 'guest of Death') 281.21

*anvīkṣikī* ('study, examination') 258.8 (one of four *rāja-vidyās*), cf. AŚ<sub>2</sub> 1.2.1

appearance 26.4 (paradoxical ~)

*apsaras* carries hero to princess<sup>11</sup> 198.4 f.

*ārādhyate*<sup>12</sup> 126.8

archaeological sites in Vindhya forest 39.15 (*purātana-pattana-sthānāni*)

<sup>8</sup> Cf. AŚ<sub>1</sub> 2.6.

<sup>9</sup> MEULENBELD (1974: 622).

<sup>10</sup> On *amātya* see e.g. AŚ<sub>1</sub> 9.7, 72; MEYER (1926: 560 note 3 f.); SALETORÉ (1943: 243 et passim).

<sup>11</sup> See RUBEN (1952: 84 ff.) referring to story 178 in the *Arabian Nights* (prince Kamar ez-Zamān).

<sup>12</sup> See MEYER (1902: 2).

- ardha-pāda* (not MW; secret panel in a wall [SCHMIDT (1922: 67)] 188.2 and 10  
*ardha-rātre* 10.9; 29.5; 249.3  
 Arhantikā 232.2 ([nick]name of Buddhist nun used as go-between)  
 arsenal (*āyudha-ssthāna*) 184.11  
*artha-matta*, see: *dhana-garva*  
*artha-rāsi* ('tidy sum') 150.2  
 artisan, female<sup>13</sup> (*śilpa-kāriṇī*) 264.9  
*āryaketu*<sup>14</sup> 278.8  
*āślīla* ('rustic language') 97.1 (comm.: *grāmya-bhāṣaṇa*; cf. 26.4 *bhāṣaṇa-pāruṣya*)  
 Aśmaka<sup>15</sup> 264.3; 281.5  
*asura-vivara* 77.6  
*ātma-parityāga*, see: suicide  
 attachment to women, excessive 177.3 (*strīṣv atiprasaṅga*); 187.6  
 attractivity stereotype 3.5 ff.; 47.6 ff. (of woman)<sup>16</sup>; 156.4 ff. (woman); 159.5 f. (of  
 man)<sup>17</sup>; 221.8 (of woman)  
 augury (*śakuna*) 41.3; 44.16  
*avarodha*<sup>18</sup> 56.4 ('harem'); 227.2 ('mistress')  
*avarodhana* (*antaḥ-pura*) 204.15  
*āyudha-ssthāna* ('arsenal') 184.11  
 Bāhudanti-putra (= Jayadatta, son of Indra and author of a *tantra* [MW]) 261.16  
*bāhya-vidyā* [not MW] ('external knowledge') 256.9 (unusual or irrelevant for  
 a king)  
 ball festival (*kandukōtsava*)<sup>19</sup> 208.2  
 ball play (*kanduka-kriḍā*)<sup>20</sup> 209.13

<sup>13</sup> MEYER (1902: 240) thinks of a *fille de joie* because of *śilpa-kārikā* which he says is a class of *ganikā*; this word, however, is not found in any dictionary nor in MEYER (1952), but in KāS 5.4.63b, where she is also a *dūtī* (p.c. Professor Chl. Werba).

<sup>14</sup> RUBEN (1952: 79) thinks this might be a borrowing from Viśākhadatta's *Mudrā-rākṣasa*.

<sup>15</sup> SALETTORE (1943: 84); DEY (1927: 12 f. (to the east of Bombay and south of the Godāvarī river)).

<sup>16</sup> Cf. GUPTA (1972: 212 f.).

<sup>17</sup> Cf. the depiction of prince Kamar ez-Zamān in the *Arabian Nights* no 178.

<sup>18</sup> Cf. *avaruddhā* in MEYER (1926: 193 note 6); this word is not in any dictionary, but occurs in Yājñ 2.290.

<sup>19</sup> According to GUPTA (1972: 272 f.), the festival is the Śivarātri festival on the fourteenth of the dark half in the month Māgha (14<sup>th</sup> of February), see e.g. UNDERHILL (1921: 93 f.).

<sup>20</sup> See GUPTA (1972: 279 f.); RAGHAVAN (1979: 115); SALETTORE (1985: 75 ff.).



- bawd, duties (*adhikāra*) of ~<sup>21</sup> 80.4  
 beauty 64.3 (*ākāra*, prevents execution); 128.9 (sleeping ~ motif)  
 beauty ideal, see: attractivity stereotype  
 bed of (Kāma's) arrows (*sara-śayana*) 111.2  
 bestiality, see: sodomy  
 bet (*paṇa*) 90.12 (~ to seduce hermit); 188.6 (~ placed on unborn child's gender)  
 Bhāguri (a lexicographer) 83.13 (comm. on *gamya*, 83.4)  
*bhāṣaṇa-pāruṣya* ('rough language') 26.4 (cf. *aślīla*)  
*bhastrikā* ('magic purse') 107.3 (when worshipped is full of gold every day)  
 Bhavāni<sup>22</sup> 281.11 and 24 (with trident)  
*bhikṣukī* 'praising courtesan' 82.3  
 Bhillā<sup>23</sup> 140.3  
*bhojana* ('bending')<sup>24</sup> [not in any dict.], v. n. of *bhujate*) 94.9  
*bhujāṅga* (client of a courtesan) 177.7  
*bhūmi-grha*<sup>25</sup> 187.13  
*bhuvana-vṛttānta* (14) 57.16 ('history of the divisions of the universe' [Ry])  
*bīla* ('cave') 28.13 (*vidher ānanam iva* 'like fate's [?] mouth' [see: fate])  
 bird speech (*śakunta-vacana*)<sup>26</sup> 41.4  
 birth 14.5 (of a son)<sup>27</sup>; contemporaneous ~, see: co-natals  
 birthday (*janma-dina*) 80.6  
 blackmail<sup>28</sup> of king by brahmin 205.10  
 blasphemy (*deva-tāpa-vāda*) 95.2  
 blinded by passion (*rāgāndha*) 82.5  
 blockhead, see: booby  
 board game, see: chess  
 bodily marks (*lakṣaṇas*) 126.2  
 booby (*mūḍhātman*) 113.12  
 bosom (*payo-dhara*) compared to pair of *cakravāka* birds 42.11

<sup>21</sup> Cf. AŚ<sub>1</sub> 2.27 on the duties of the inspector (*adhyakṣa*) of the *gaṇikās*. See also: courtesan, training of ~.

<sup>22</sup> See KINSLEY (1986: 109 f.).

<sup>23</sup> On the Bhils, who live in the Vindhya region (KONOW (1943: 147)), see KOPPERS (1948) and on the Bhils as depicted in Daṇḍin: RUBEN (1952: 16).

<sup>24</sup> WERBA (1997: 1.212 [132]).

<sup>25</sup> See SCHLINGLOFF (1968: 347).

<sup>26</sup> See BLOOMFIELD (1914).

<sup>27</sup> On this important happening see STORK (1980); KAKAR (1982: 57 ff.; 88 f.).

<sup>28</sup> See HOPKINS (1901).

- Brahmā (*vidhi*) 28.13 (cave is compared to his mouth; note *vidhātur* in 28.15)<sup>29</sup>  
*brahma-rākṣasa* 217.5; 234.13 and 18  
brahmin 26.10 (in name only: *brāhmaṇa-bruva*); 27.2 (*bhū-sura*; not to be killed);  
27.9 (*mahī-sura*); 54.14 (fashion-conscious *dharanī-sura*); 57.10 (*vāḍava*);  
205.10 (~ black mails king)  
brahminical selfconsciousness 17.4 (*sthavira-bhū-suro 'ham*); 94.10 (*aham asmi  
dvi-jātiḥ*); 217.7  
breast of woman sheds milk from emotion<sup>30</sup> 142.8 (*prasruta-stanī*); 183.14; 274.7  
Bṛhaspati as embodiment of wisdom 161.10  
bribe 112.3 (*gūḍham dhanair toṣayati* 'to bribe'); 150.2 (*artha-rāsiḥ*); 206.3 (*anūnair  
arthaiḥ tvām upachandya*); 245.1 (*saṃgrhan*); 270.11 (twenty garments,  
gold, etc.); 281.16 (*dānam*)  
Buddhist nun (*bhikṣukī*)<sup>31</sup> 82.3; 112.6 (*Śākya-bhikṣukī* bribed as go-between  
[*pradhāna-dūti*]); 232.2 (*śramaṇikā* bribed with garments from corpse);  
233.8  
burglary 99.1 f.; 169.8  
Campā, capital of Aṅga 77.7; 167.2  
camphor 48.5; 49.14  
Cāṇakya<sup>32</sup> 259.3; 263.16 (is right)  
Caṇḍapota ('Hot-baby' [Ry]) 67.7 (name of a fierce elephant)  
Caṇḍikā, human sacrifice to ~ 16.13  
cannibalism in famine<sup>33</sup> 218.12 (*Dhūmini śvo bhakṣaṇīyā*)  
*cāṭakī* waiting for monsoon thunder 30.13; – KSS 123.335  
cemetery 232.2 (supervision of ~: *śmaśāna-rakṣā*); 233.20 (*pitṛ-vana*)  
*channa-kiṃkara* (not MW; 'secret agent') 264.10  
chaperon (*sthavirā*) 186.6  
chess<sup>34</sup> 81.4 (*nirjāvā* sc. *kalā*; comm.: *caturāṅgādī*)  
child, illegal ~ stillborn 173.1 (*mṛta-jāta*)  
childbed, death in ~<sup>35</sup> 187.8 (*prasava-vedanayā mukta-jīvītā*); 203.7

<sup>29</sup> MEYER (1902: 164) renders 'Erdloch, anzusehen wie des Schicksals Rachen' ('hole in the ground to be looked at like the jaws of fate'); see: Brahmā.

<sup>30</sup> Cf. MEYER (1953: 211).

<sup>31</sup> See HERTEL (1922: 302 f.) with a reference to the nuns in Bhavabhūti's *Mālatī-mādhava* and Kālidāsa's *Mālavikāgnimitra*.

<sup>32</sup> See RUBEN (1952: 25 ff.).

<sup>33</sup> RUBEN (1952: 15 note 4) refers to VOLHARD (1939: 382 f.).

<sup>34</sup> See e.g. SALETTORE (1985: 121 f.).

- cīnāmśuka* ('silk from China') 129.6  
*cira-bilva* tree (*Pongamia glabra* [MW])<sup>36</sup> 279.9 (commentary: *viṣa-druma*)  
*citra-vadha* ('death by torture')<sup>37</sup> 115.10  
 client of a courtesan 83.4 (*gamyā*); 177.7 (*bhujāṅga*)  
 clothing simple in hermitage 85.9 f.; – cf. Śak 1.15 (*vinīta-veṣeṇa praveṣṭavyāni tapo-vanāni*)  
 cockfight<sup>38</sup> 81.4 (*sa-jāvā* sc. *kalā*; comm.: *kukkuṭa-yodhana*); 199.13 (*tāmra-cūḍa-yuddha*); 268.11 (*pakṣi-yuddha*)<sup>39</sup>  
 cock races 199.16 f. (*nālikera-jāti*; *balākā-jāti*)  
 compassion with people in distress<sup>40</sup> 15.1 f. (for a woman); 16.8 (of shepherd [*vṛṣṇi-pāla*] for wounded woman)<sup>41</sup>; 22.6; 26.2; 30.11 f. (of hermit for princess); 32.15 (of prince for old brahmin [*mahī-sura*]); 37.17 (of prince for minister fallen from the sky); 79.4 (of Marīci for the *vāra-yuvatī* Kāmamañjarī); 92.6 f.; 169.4; 174.5; 207.7; 228.3 (of hermit woman for laywoman); 252.11  
 co-natals<sup>42</sup> 14.8 (prince and sons of ministers)  
 conception 6.11 (~ followed by hair-parting festival); 232.16 (made possible by a woman putting her foot into the hand of a *mantra-vādin*)  
 congenites, see: co-natals  
 conjuration 273.2  
 conjurer, see: juggler

<sup>35</sup> The *locus classicus* of this phenomenon, certainly frequent in ancient India, is Māyā's, the mother of the later Buddha, death (BOLLÉE (2005a: 20 f.)), see also, e.g., BOLLÉE (2006c: 39).

<sup>36</sup> MACMILLAN (1949: 210 and 366) says of this tree that the twigs are used for cleaning the teeth and (the leaves) put on sores; it therefore cannot be poisonous, or here another tree is meant.

<sup>37</sup> On torture see there below, p. 30.

<sup>38</sup> Cockfights are mentioned as early as DN 1.6.15 and Vah 289.14 ff.; see further also e.g. JACOBI (1886: 10.14 ff.); MEYER (1902: 282 note); SCHMIDT (1922: Register, s.v. Hahnenkämpfe); SALETTORE (1926); SARMA (1964); RAGHAVAN (1979: 277 s.v. cockfight (add: 184 and 222)); ROGHAI (1982: 216–42); SALETTORE (1985: 153 ff.); DUNDES (1994: 242 et passim).

<sup>39</sup> This includes quails (MEYER (1926: 310.45); SALETTORE (1985: 41 f.)).

<sup>40</sup> See MEYER (1902: 96 ff.) referring to the *Mahā-ummagga-jātaka* (546); RUBEN (1952: 44 ff.).

<sup>41</sup> RUBEN (1952: 15) refers to BKŚS 20.244 ff. RUBEN writes that in literature and reality there were dynasties of herdsmen but not of peasants as the Aryans were rather more of the former than of the latter. The future Buddha's father Śuddhodana, however, seems to have been an agriculturalist.

<sup>42</sup> BOLLÉE (1981: 187 ff.).

- consumption, see: *rāja-yakṣman*  
 cook for the dogs 220.9 (a woman as punishment: *śvabhyaḥ pācikā*)  
 counsellor (false ~) 257.7 ff. (Vihārabhadra), see also: *mantrin*  
 courtesan<sup>43</sup> 80.5 (diet of ~s); 84.2 f. (duties of ~ *sajjatāiva, na saigaḥ* ‘readiness but not devotion’); 80.4 ff. (training of ~ = duty of a bawd)<sup>44</sup>; 89.3 (~ seduces hermit)<sup>45</sup>; 94.1 f. (Kāmamañjarī fleeces man and leaves him only a loincloth)  
 craftswoman (*śilpa-kāriṇī*) 264.9  
 cremation place (*jana-dāha-sthāna*) 236.9  
 cremation, to perform ~ 23.4 (*pāvaka-samskāram viracayati*); 102.3 (*agni-sāt karoti* [not MW])  
 cripple, woman carries ~ 234.16  
 crowd, human ~ 134.9 (abuse of police officers); 238.9  
*cūrṇa-pada* 211.1 (comm.: *gaty-āgatyor ānulomyena nyūnādhikyā-kṣepaṇam iti Kanduka-tantre*)<sup>46</sup>  
 curse 68.4; 69.5 (hermit’s ~ on woman to become silver chain on her lover’s feet)  
*dāhaj-jvara*<sup>47</sup> 270.24  
*daiva*, see: fate  
 Dāmalipta (Tāmralipta) 235.14 and 20  
 dance with ball (*kanduka-nṛtya*)<sup>48</sup> 207.13 f.  
 dance, worship through ~ 209.13; 250.9  
 Daṇḍaka forest 28.12 (between Narmadā and Godāvarī)  
*daṇḍa-nīti* (‘political science’) 256.9; 258.8  
 daughter, adult ~ difficult to guard 203.12  
*daurmanasya*, see: melancholy  
 day, division of king’s ~, see: parts of a king’s day, eight  
 daybreak 56.1 (at ~ *prabhāte*); 66.5 (*kṣapāvasāne*); 67.6 (*prātar eva*); 68.2 (*uṣorāge*); 143.7; 165.10 (*uṣasi*) ; – see also: dream; wedding  
 death personified; his mouth: *mṛtyu-mukha* (282.11; KSS 88.23); his grip: *kāla-daṇḍa, -ghaṭṭana* (249.8)  
 deer hunted, broken up and prepared to roast venison 271.21 ff. (SALETORÉ (1943: 118))

<sup>43</sup> See RUBEN (1952: 20); CHANDRA (1973).

<sup>44</sup> See BANERJĪ (1989: 94 and 108 ff.).

<sup>45</sup> See GONDA (1961).

<sup>46</sup> See MEYER (1902: 290 note).

<sup>47</sup> JOLLY (1977: 111) (*dāha*; for *pitta-jvara* see BOLLÉE (2005b: § 795)).

<sup>48</sup> RAGHAVAN (1979: 115 f.); SALETORÉ (1985: 75 ff., especially 77).

- defamation, see: abuse  
 defloration<sup>49</sup> 42.3 (*kanyā-dūṣaṇa* of merchant's daughter by prince); 87.8 (*dūṣaṇa* of female slave by Parāśara)  
*deśātithi*, see: foreigner  
*deśa-tyāga*, see: emigration  
*dhana-garva* ('purse-pride') 113.3 (cf. 116.12 *artha-matta*)  
 Dhanvantari (divine physician), man compared to ~ 203.3  
*dharaṇī-sura* ('brahmin') 54.14  
*dharma*, *artha* and *kāma* 86.4  
 dice-board (*bhūmi*) 265.8  
 diet of courtesans 80.5  
 Digambara monastery, see: *kṣapaṇaka-vihāra*  
*digdha-phala* 125.2 (see MEYER (1902: 235 note))  
*dig-vijaya* 25.4 f.  
*dīnāra* ('gold coin') 39.17; 97.7 (16.000)  
 diseases, see: *alaska*, consumption; *dāhaj-jvara*; *rāja-yakṣman*  
 disguise<sup>50</sup> 7.5 (spy as monk); 75.3; 203.5 (as a woman: *parivartita-stri-veśa*<sup>51</sup>); 273.7 (of two men as *kāpālikas*)  
 dispensation of justice, see: justice  
 dogs 17.2 (pack of ~ [*kukkura*] as executioners<sup>52</sup>); 220.9 (vile woman made cook for ~)<sup>53</sup>  
 dogs, surrounding someone like ~ a boar<sup>54</sup> 215.10  
 dowry, wife bought with ~ 113.4 (*śulka-kritā*)  
 dream 6.9 (queen's ~ at dawn<sup>55</sup>); 28.10 (of Śiva at dawn); 151.10 (of Gaṇeśa); 207.11 (with Pārvatī); 273.9 (with Pārvatī); 274.11  
 drinking 117.7; 122.8 (*pāna-doṣa*); 266.5 (praise of drinking)  
 drought for twelve years 218.3

<sup>49</sup> Detailed punishment for defloration, which allegedly occurs only under a bad king (MBh 12.91.37 *kumāryaḥ saṃpralupyante; tad āhur nṛpa-dūṣaṇam* lit. 'is the king's fault'), in MDhŚ 8.364 ff. and AŚ 4.12. See also MEYER (1952: 44 and 313).

<sup>50</sup> Cf. MEYER (1926: 234 note 2).

<sup>51</sup> See MEYER (1952: 243 note 1).

<sup>52</sup> BOLLÉE (2006a: 78).

<sup>53</sup> BOLLÉE (2006a: 59).

<sup>54</sup> BOLLÉE (2006a: 65 et passim).

<sup>55</sup> Jagaddeva, *Svapnacintāmaṇi* 1.17. The fulfilment of dreams dreamt just before morning seems as widely spread as it is old. Thus we read in Ovid, *Heroides* 19, 195 f.: *Namque sub aurorā iam dormitante lucernā / somnia quo cerni tempore vera solent.*

Durgā<sup>56</sup> 276.9 (~ -temple); 277.6  
dust from feet of (false) hermit claimed to heal incurable diseases 244.8  
dust particle on someone's foot 240.4 (girl calls herself *caraṇa-sarasija-rajah-kaṇikā* of man)  
dying to redress a grievance<sup>57</sup> 206.1 ff.  
ears, to drink with ~ (*karṇābhyām pātum*) 184.2  
eating at night by king 260.5  
edict on copperplate (*tāmra-śāsana*) 28.15  
eighteen<sup>58</sup> kinds of torture, see: torture  
eight parts 259.2 ff. (~ of the day; timetable of a king); 260.4 ff. (~ of the night)  
elephant, execution by ~ 67.9; 169.9  
emigration (*deśa-tyāga* [not MW]) 104.4  
enemies of man, see: six enemies  
entering woman's apartments motif 126.8 (*kumārī-pura-praveśa*); 128.8  
etiquette 103.8 (to help to rise a man fallen at one's feet out of gratitude); 228.7 (woman helps another woman); 263.2  
excavations in Vindhya forest 39.15  
exclamations *ayi vilāsini* (88.3); *ayi mugdhe* (158.8); *ayi mūḍha* (66.8); *jhaṭ-iti* (238.3)  
execution<sup>59</sup> 17.1 (by digging person into sand); 17.2 (by dogs)<sup>60</sup>; 16.15 (by hanging from tree); 67.9 (by elephant); 64.3 (beauty prevents ~)  
exhibition public 209.14 (*aniṣiddha-darśana* [not MW])  
expulsion as punishment of merchants for theft 116.12  
extortion, see: blackmail  
eye ointment, magical ~ 57.2; 213.15 (makes one look like a monkey)  
eyes pulled out as punishment for planned regicide (*akṣy-uddharaṇa*) 181.12  
faithful 140.7 (maidservants)<sup>61</sup>; 219.1 ff. (~ husband Dhanyaka); 273.3 (wife [*pati-vratā*])

<sup>56</sup> See, e.g., MEYER (1937: 3.294); KINSLEY (1986: 95 ff.) and in the Internet [www.123durgapuja.com/goddessdurga](http://www.123durgapuja.com/goddessdurga); Kād (*Pūrva-bhāga*) § 215 f. describes a Durgā temple, guarded by a Tamil ascetic, in a forest near Ujjayini.

<sup>57</sup> See also: blackmail; immolation.

<sup>58</sup> See STEIN (1936).

<sup>59</sup> For the attire of henchman and condemned see BOLLÉE (2005b: 114 note 832), where a reference should be added to DUHN (1906: 6).

<sup>60</sup> Add to BOLLÉE (2006a: 78): in MBh 12.159.59 it is the punishment for a brahmin woman's adultery with a lower caste man: *svabhis tām khādayed rājā*; cf. MDhŚ 8.371.

<sup>61</sup> See RUBEN (1952: 19).

- false hermit 243.12 ff. (propagates curing magical seizure with his 'foot water')
- fame (*kīrti*), see: glory
- famine, twelve years' ~ motif 218.3 ff.
- fashion-conscious 54.14 (brahmin)
- fate<sup>62</sup> 12.2 and 7; 13.2 (*daiva*); 2.8.14 (*vidher ānanam*, 'mouth of fate'); 36.14; 38.2; 169.7 (obeying the wish of ~: *daiva-cchandānuvartin*); 173.7 (*niyatī*); 175.11; 175.13 (*kṛtānta*); 182.7 (*vidhī*) and 13 (*daiva* knows whether a person is injurious or not: *apakartā na vēti daivam eva jānāti*); 215.4; 216.4 (*kṛtānta*); 235.12 (*daiva*); 236.1 (*daiva-gatī*)
- feet 1.6 (of Viṣṇu as metaphor for the deity itself; of Viṣṇu as stalk [*aṅghrī-daṅḍas traivikramas*] carrying the universe); 1.8 f. (of Viṣṇu crushing enemies); 50.18 (of *marāla* not to be tied together); 67.5 (~ bound, of naughty princess in jail: *nigaḍita-caraṇā cārake*); 69.5 (a man's ~, tied with his beloved in the shape of a silver chain following a curse)
- feet<sup>63</sup> 24.13 (touching ~); 31.16; 285.15 (bowing at ~)
- fellow-feeling, see: compassion
- female, ~ animals, see: *cāṭakī*; ~ ascetic 138.3 (*vṛddha-tāpasī*)<sup>64</sup>
- festival of 13 days in a forest 242.5
- fifth year 80.6 (hetaera apprentice not to see her father after her ~)
- find brought to king motif 17.12; 20.11; 107.11; 174.10; – also e.g. MR 1.59 (of a signet ring)
- first aid to woman 140.4 (by shepherd); 140.8 (by *vana-cara*)
- fish banner 48.2
- five<sup>65</sup>, meaning of the number ~
- five roots of tree of government (*pañcāṅga-mantra-mūla*) 278.5, cf. AŚ<sub>2</sub> 1.15.42
- flight into forest motif 9.9; 12.3
- flight 229.15 (nocturnal ~)
- flirting (? *krīḍā*) 81.4 (comm.: *narma-bhāṣaṇa*); 145.3 (*vilasita*); 264.7 (*kāma-vṛtta*)
- foot 232.16 (woman's ~ put into hand of *mantra-vādin* to enable her to conceive)<sup>66</sup>
- footprints of Pārvaṭī on a rock 28.13 (*pada-paṅkti-cihnitāśman*)<sup>67</sup>
- footwash (*pādya*)<sup>68</sup> given to guest 138.4

<sup>62</sup> See RUBEN (1952: 27 ff.).

<sup>63</sup> See BOLLÉE (2008: 48).

<sup>64</sup> See DENTON (2004).

<sup>65</sup> GONDA (1965: 130 f.).

<sup>66</sup> As according to Br̥Saṁ 51.8 the foot is a masculine part of the body, one would rather expect the foot of the *mantra-vādin* to be put into the woman's hand.

<sup>67</sup> On divine footprints see (BOLLÉE 2008: 71).

- foot-washing (*pāda-sauca*) before cooking 223.5 (because rice has to be trampled)  
 forced marriage 136.5 (*haṭhāt pariṇetum*)  
 foreigner<sup>69</sup> (*deśātīthi*) given hospitality 201.6  
 forest life difficult 84.11 (*duḥkhākāra*); 84.12 (~ leads to *mokṣa* [*apavarga*] or heaven 84.12); 104.3 (*kaṣṭhāḥ kāntāra-pathāḥ*); 198.4; – see also: Kād 569 f.  
 fortune (*sampat*) is a waterbubble (*jala-budbuda*) 13.1  
 forty tricks of peculation taught by Cāṇakya<sup>70</sup> 259.3 (*Cāṇakyōpadiṣṭān āharaṇōpāyān*)  
 four bodily positions (*sthānāsana-sāyana-bhojana*) 94.8  
 four *rāja-vidyās* 258.7 f. (*trayī, vārtī, anvikṣikī, daṇḍa-nīti*), cf. AŚ<sub>2</sub> 1.2.1  
 four women, stories of ~ 217.14 ff. (Dhūminī, Gominī, Nimbavatī, Nitambavatī)  
*gadā*, see: wonder weapon  
*gāḍha-pātita*<sup>71</sup> ('deep-fallen'; 'compact pile' [Ry]) 216.8  
 gambler (*akṣa-dhūrta*) 96.2; 122.11  
 gambling<sup>72</sup> 24.4 (*duro-dara*); 97.1 (~ wages: *glaha*); 265.6 (*dyūta*)  
 gambling den (*dyūta-sabhā*) 96.2; 113.15  
*gandha-hastin* 146.1 f. (symbol of dark night: *kṣaṇadā*)  
*gāndharva-samāgama* 83.1 ('rendezvous by mutual agreement')  
 Gaṇeśa<sup>73</sup> 151.10 (Hasti-vaktra in dream)  
*gaṇikā-mātrī*, see: bawd  
 gem (*ratna*) found 32.13  
*ghana-sāra* 'camphor' 49.14  
*ghuṇākṣara* 'incision in the leaf of a book caused by an insect and resembling somewhat the form of a letter' (MW) 48.10, cf. RĀ 2.17; Rājat 4.167  
 gifts 147.10 (*kusuma-śekhara-srag-anulepanādi* to beloved woman); – see also: bribe  
*gīta-mārga* 211.4 (-ām āracayat 'taught [the ball] moderation' [Ry]; 'führte den "Liederweg" vor' [HERTEL (1922: 188), no explanation]. MEYER (1902: 291) leaves the word as it is. Comm.: *daśa-pada-caṅkramaṇaṁ gīta-mārgaṁ viduḥ iti Kanduka-tantre*.

<sup>68</sup> BOLLÉE (2008: 49).

<sup>69</sup> THIEME (1938: 11 f.; 152 ff.).

<sup>70</sup> Not found in AŚ<sub>1</sub> nor in SCHLINGLOFF (1965).

<sup>71</sup> See MEYER (1902: 296 note).

<sup>72</sup> See e.g. RAGHAVAN (1979: 54); SALETORÉ (1985: 105 ff. (with reference to Mṛcch 2.2 ff.)).

<sup>73</sup> On Gaṇeśa see, e.g., COURTRIGHT (2001) and KAKAR (1982: 100 ff.).



- glance 239.5 (~ of an amorous woman like a dark lily clinging to her ear: *karṇa-śekhara-nilīna-nīla*)
- glory (*kīrti*) 2.5 (white as autumn moon, Śiva's laughter, etc.); 2.6 (as a perfume)
- go-between (*pradhāna-dūtī* [not MW]) 112.6; 232.2 (Arhantikā) 270.11
- goddess as city's guardian, see: guardian deity
- Gominī (story of the economical bride ~) 220.12 ff. (see also: test)
- go-mūtrikā*<sup>74</sup> 212.1
- grāmya-bhāṣaṇa* ('rustic language') comm. ad 97.1
- gratitude (*kr̥ta-jñatā*) 248.14
- Greek ship 215.5 f.
- gr̥ha-pati* (*hoc loco* 'a kind of chamberlain')<sup>75</sup> 164.11
- guardian deity of a town (*nagara-devatā*) 99.5 (thought as a woman); 109.6
- gūḍha-puruṣa* ('spy'; MW < Lexx.) 264.10
- guṇa-kisalayaḥ* (six expedients) 278.6
- Guhyakēndra (Kubera), rich as ~ 227.9
- hag, see: *jaratikā*
- hair-parting festival, see: *sīmantōtsava*
- hair plaited in a single braid (*eka-veṇī-bhūtena keśa-pāśena*) 196.13
- Hasti-vaktra = Gaṇeśa 151.10
- headache 219.9 (*rujati me śiraḥ*)
- head smelling 142.8 (*śirasy upāghrāya*); 197.3
- hell (picture of ~) 27.11 f.
- henpecked husband<sup>76</sup> 144.9 (*patim abhibhūya vartate*)
- herb (*ośadhi*) against poisoning 23.2
- hereafter, life ~, see: *Puraṁdara-purātīthi*; reincarnation
- heresy (*pākhaṇḍi-patha*) 94.10 (*hoc loco* Jinism, but comm.: *Bauddha-mārga*)
- hermit 68.4 (angry ~ Mārkaṇḍeya curses apsaras)<sup>77</sup>; 86.4 and 89.3 (~ seduced by courtesan motif)<sup>78</sup>

<sup>74</sup> See MEYER (1902: 291 note 5).

<sup>75</sup> MEYER (1902: 258 note 2) thinks this to be an office like that of a mayor domo under the Franconian kings in the middle ages. RUBEN (1952) translates by 'householder,' HERTEL (1922: 145) by *Kämmerer* ('treasurer').

<sup>76</sup> Cf. BKŚS 15.23 *yayā hasta-tale bhartā gurudhair yo 'pi nartitaḥ*, and BOLLÉE (2006b: 97).

<sup>77</sup> See RUBEN (1952: 59 f.) where also a counterpart, seduction of a Jain nun by rogues in the *Kuṇāla-jātaka* (BOLLÉE (1970: 136) and BOLLÉE (forthcoming)), is referred to.

<sup>78</sup> See RUBEN (1952: 57 ff.).

hermitage, see: tree nursery  
 hidden treasures, see: treasures  
 human sacrifice<sup>79</sup> 16.13 (in Caṇḍikā temple)  
 hunger-strike (*anaśana*) 84.10 (suicide threatened by ~)  
 hunt (praise of ~)<sup>80</sup> 264.13 (*mṛgayā*)  
 husband 148.9 ff. (~'s bad qualities); 219.1 ff. (faithful ~); 227.3 and 228.15 (~ wife's only deity: *patir eva daivatam vanitānām*); 227.2 (bad ~)  
 husk (*tuṣa*) of rice used by jewellers 223.8  
 hut 138.3 (*maṭhikā* of ascetic); 140.4 (*kuṭira* of shepherd)  
 ideal king<sup>81</sup> 253.1 ff.  
 ideal wife 223.2 ff.; – cf. J 6.366 (Amarā story)  
 immolation 38.12; 39.4 (*āhuti-kartum*, of a desperate woman); 165.3 (of a king); 180.10 (~ of executed criminal's widow to be authorized by king who has to return her husband's corpse);<sup>82</sup> 206.1 f. (brahmin blackmails king by threat to immolate himself)  
 incest by Prajāpati 87.5  
 incognito<sup>83</sup> 75.3 (*antarita*); 147.6 (travelling [*nigūḍham caran*])  
*indu-mukhī* ('moon-faced woman') 40.9 f.; 50.6 et passim  
*indra-jāla-vidyā* ('illusion, jugglery') 55.10; cf. Vah 195.2  
*iṅgudī*, see: wounds  
 internationalist, wise man is ~ 104.1 f. (*sva-deśo deśāntaram*)  
 invisibility, magic power of ~ 70.5 (*tiraskariṇī vidyā*)  
*Jaināyatana* 94.5  
*janapada-kopa* ('uprising, rebellion') 164.12  
*jaratikā* ('hag') 119.4  
 Jinism condemned 95.2 f.  
*jñāna-bala* of gods makes up for their sexual aberrations 87.10  
 juggler (*aindra-jālika*, also: 'travelling entertainer') 56.3  
 jugglery 54.18 (*aindra-jālika-vidyā*); 55.10 (*indra-jāla-vidyā*)  
 justice, king's dispensation of ~ 259.4 f. (in the 2<sup>nd</sup> eighth of the day)  
*kalā*, see: chess

<sup>79</sup> See MEYER (1902: 153 note 1) and, e.g., KINSLEY (1986: 145), who mentions the goddesses Gaurī, Cāmuṇḍā, Devī and others, but omits Caṇḍikā.

<sup>80</sup> See RAGHAVAN (1979: 40 f. and 237).

<sup>81</sup> Cf. in negative expressions Kād 591.4.

<sup>82</sup> See GUPTA (1972: 219).

<sup>83</sup> Cf. Kād 550.2 *itaratvād*.

- kāla-daṣṭa* 102.1 ('bitten by a Coluber Naga' or is this an abbreviation of *kāla-bhogin* ?)<sup>84</sup>  
*kāla-bhogin* 22.16 ('krait')  
 Kalaha-kaṅṭaka ('fighting quarrels') 231.2 (a nickname)  
 Kāla-yavana (a *dvīpa*) 37.19  
 καλή κἀγατή<sup>85</sup> 222.12 (*ākṭir na vyabhicarati śīlam*)  
 Kaliṅga 236.9; 237.12; 242.5  
*kalyāṇa-lakṣaṇa* 82.2 ('lucky sign, beauty-mark')  
 Kāmandakī 24.1 (*nīti-pañāla* 'book on policy')  
 Kāmarūpāḥ (Assam) 107.3  
 Kāmōtsava (not MW or SCHMIDT (1928)) 89.6  
*Kanduka-tantra*<sup>86</sup> 'rules of the ball game' 211.15 (comm. on *cūrṇa-pada*)  
*kanduka-nṛtya* 207.13 (dance with a ball to be performed on the 3<sup>rd</sup> day of every month from the dancer's 7<sup>th</sup> year until her marriage in honour of the goddess Pārvatī)  
*kandukōtsava* ('ball festival')<sup>87</sup> [not MW] 208.2; 213.19  
*kāraṇā*, see: torture  
 Kardana, king of Kaliṅga 237.12  
 Karṇīsuta<sup>88</sup> 96.1 (author of a *steya-śāstra* or manual on thievery); 137.8  
*kārtāntika* 82.2 ('interpreter of lucky signs'; comm. *lakṣaṇa-jñā*; 'astrologer' [MW]); 126.3; 220.17 (= *lakṣaṇa-vid*)  
 Kārtikeya temple 204.8  
 Kauṭilya 24.1 (*nīti-pañāla* 'book on policy')  
 Kāverī river 22.3  
*keśa-luñcana* ('pulling the hair' as of the Jain monks) 94.8  
*kiṃkara* (kind of *rākṣasa*) 237.3  
 king 6.5 (defeated but set free/reinstated); 15.9 (*kāruṇyena*<sup>89</sup> *puṇyena*); 66.4 (defeated and imprisoned); 139.3 (~ defeated, but reinstated); 141.5 (captured with family); 165.3 (~ bisected and immolated); 203.13 f. (*parens*)

<sup>84</sup> MEYER (1902: 219) translates 'bitten by black fate' (*vom schwarzen Schicksal gebissen*) for he refers in a note to KSaṃ 15.25 *durdaiva-daṣṭa* admitting that the compound in Sanskrit needs not be ambiguous, e.g., in JACOBI (1886: 19 line 22).

<sup>85</sup> Cf. MEYER (1902: 301 note 4) and BOLLÉE (2005b: 311).

<sup>86</sup> See MEYER (1902: 293 note with references to the ball game elsewhere).

<sup>87</sup> See RAGHAVAN (1979 : 114 f. et passim).

<sup>88</sup> See MEYER (1902: 215 note 4).

<sup>89</sup> Cf. *clementia* in Roman law of war.

- populo*<sup>90</sup>); 242.10 (~ taken captive with family, but 243.8 spared because of his daughter); 253.1 ff. (ideal ~)
- Kirāta 17.3; 25.12 (brahmin like ~); 26.11
- kiss(ing) 59.7 (of willing woman only); 60.5; 158.5; 163.5; 199.11 (both cheeks)
- knowledge (divine), see: *jñāna-bala*
- Koṅkaṇa 270.7
- krait (*kāla-bhogin*)<sup>91</sup> 22.16
- kriḍā* 81.4 ('flirt' ?)
- kṣapaṇaka-vihāra* 92.2 (comm. Saugatāvāsa, but corrected by MEYER (1902: 213 note 3)) as a monastery of Digambaras; so also Ry – considered heretical in 94.10)
- Kṣmātalōrvaśī 270.1 (famous royal dancer made drunk and abused by king Anantavarman)
- Kubera, see: Alakêśvara; Guhyakêndra; Rājarāja
- kula-putra* (h.l. *sūdra* ?)<sup>92</sup> 230.18
- Kuntala 269.15 (proper name of a country with capital Nāsikya, see DEY (1927: 109))
- kuruvinda*<sup>93</sup> 74.1
- kuṭira*, see: hut
- labials 236.5 (ch. VII is without ~ : *niroṣṭhya-varṇa*)
- lakṣaṇas* ('bodily marks') 24.11 (manual ~ of a king: banner, sunshade, thunderbolt [*kuliśa*]); 63.6 (lotus and wheel on hand); 126.2 (of a jailer); 187.10 (of a princess); 221.10 (of good marriageable girls: hands with barley-corn, fish, lotus, bowl [*yava-matsya-kamala-kalaśa*]); 245.5 (of a woman)
- lakṣaṇa-vid* ('knower of signs') 221.1 (= *kārtāntika*)
- language of signs, see: signs
- Lāṭa ('Gujarat') 33.6
- laughing 124.7
- left side, lying on ~ 190.9
- liṅga* of Śiva 28.13 (*sphaṭika*-~ 'crystal ~')

<sup>90</sup> Cf. BOLLÉE (2005b: 23 (*jaṇavaya-piyā*)).

<sup>91</sup> Cf. BOLLÉE (2006b: 104).

<sup>92</sup> See MEYER (1902: 309 note 2).

<sup>93</sup> Compared to the colour of hair, according to MEYER (1902: 203) *k.* is a dark plant, according to RYDER (1927: 66) a black gem. HERTEL (1922: 82) takes it to be black salt. In CONE (2001: 715) it is a ruby, cinnabar or the name of a plant, tree or grass; the former two are red and therefore are out of the question here. A dark grass would fit best here.

- literary genres 23.14 f.  
 loincloth 94.4 (*mala-mallaka*); 108.7 (*kaupīna*)  
*loka-tantra* ('commonplace morality' [Ry]) 267.1  
*loka-(pra)vāda*, see: rumour  
 look, see: glance  
 Lopāmudrā (Agastya's wife) 174.8  
 lost people brought to king 23.7  
 love symbolized by a snake<sup>94</sup> (*anaṅga-bhujāṅga*) 157.5  
 love-letter 53.12 (to write a ~ *patrikām ālikhati*); – cf. Śak 3.12 (*madana-lekha*)  
 love-sick(ness) 51.15 ff. (*manmathānala-saṁtapta*); 67.3 (*kāmōnmatta*); 231.4  
 (*kāmātura*); – cf. Śak 3.8 and BOLLÉE (2006b: 107).  
 lucky sign, see: *kalyāṇa-lakṣaṇa*  
 lute, see: *parivādinī*  
*Madana-tantra* 110.6 (*Kāma-sāstra* ?)  
*madāvasanna* 118.5 (MEYER (1902: 231 note 2) compares KSS 85.6 ff.)  
 Madhumatī (Śaiva centre in Mālava)<sup>95</sup> 227.10  
 magic 39.14 (*sādhakatva*); 54.18 (*aindra-jālika-vidyā*)  
 magician (*siddha*)<sup>96</sup> decapitated 238.4  
 magic purse 107.3 (*bhastrikā*); 121.4 (*ajina-ratna* [not MW]); 122.10; 127.9  
 magic stone (*maṇi*) against hunger and thirst, see: *maṇi*  
 Mahā-kāla (Śiva-temple in Ujjayinī, the capital of Mālava) 8.2  
 maidservants<sup>97</sup> 46.4 (et passim: *Bālacandrikā*); 201.11 (*yuvatī*) and 13 (*sakhī*); 240.7  
 and 241.1 (*sakhī*)  
*mala-mallaka* ('loin cloth') 94.4  
 Mālava, king of ~ 5.2 (foe of king of Magadha); 285.4 (~ defeated)  
 Malaya-giri 45.11  
 male beauty-ideal 159.5 f. (mantra to obtain ~)  
*mālikā* for *mallikā* ?<sup>98</sup> 198.8  
*maṇi* ('magic stone') 31.6 (counteracting hunger and thirst); 33.15 (*ratna*); 65.3  
 (*cūḍā-maṇi*)  
*mantra* 23.2 (against poisoning); 159.5 f. (~ to obtain male beauty ideal); 161.7 (~ to  
 optimize someone's figure)

<sup>94</sup> In SCHMIDT (1928) *nāga* is given as a kind of coitus.

<sup>95</sup> HANDIQUI (1949: 340).

<sup>96</sup> See RUBEN (1952: 70 f.) who refers to Bhavabhūti's *Mālatī-mādhava*, act 5.

<sup>97</sup> See RUBEN (1952: 19 f.).

<sup>98</sup> See MEYER (1902: 285 note 1).

*mantra-vādin* 232.15 (woman's foot to be put into hand of ~ to enable her to conceive)  
*mantra-vid* ('snake charmer') 101.7  
*mantrin* ('wazir') 255.1; 257.7 ff. (false counsellor)<sup>99</sup>; 263.6 ff. (disavowed by king, cf. AŚ<sub>1</sub> 5.5); 270.21 f. (saves queen and princes); 278.8 (*āryaketu*)  
*marāla*<sup>100</sup> = *haṃsa* 2.5; 50.6  
 Marīci seduced by courtesan<sup>101</sup> 89.3  
 marking a woman<sup>102</sup> 233.6 (on her thigh: *churikayôru-mûle kimcid ālikhya*)  
*mātariśvan* ('wind') 134.8  
*maṭikā*, see: hut  
 Mathurā (southern) 230.18  
 matriarchy in Suhma<sup>103</sup> 207.12 (the uncommon case that a son must serve his sister's husband); 209.4 (*veśya-dāsa*); 214.16  
 Maurya 258.10 (the M. dynasty)<sup>104</sup>  
 Maurya-datta ('given by the Mauryas'<sup>105</sup>) 116.9  
*māyā-puruṣa* (not MW) 'mystery man' (Ry) 278.12  
 mealtime of a king 259.7 (third eighth of the day)  
 melancholy 42.4 (*dainya*); 178.10 (*daurmanasya*)  
 merchants exempted by Mauryas from death penalty 116.9  
 messengers sent by king in seventh part of the night 260.9  
 midnight (*ardha-rātra*) 10.9 (flight at ~ motif); 29.5 (departure at ~); 134.5 (*niśūthe*); 176.5 (travelling at ~); 188.9 (capture at ~); 249.3 (coming at ~)  
 milk flowing from woman's breast out of emotion (*prasruta-stanī*) 142.8; 183.14; 197.3  
 minister,<sup>106</sup> see: *amātya*, *mantrin*, *saciva*  
 mixed marriage 140.9 (with a Kirāta: *nikṣṭa-jāti-samsarga*); cf. Vah 156.24 (wedding a Mātangī)

<sup>99</sup> See SALETORÉ (1943: 243 ff.).

<sup>100</sup> DAVE (2005: 300) only mentions *marula* 'common coot.' For *marāla* in Hemavijaya see BOLLÉE (2006b s.v.).

<sup>101</sup> RUBEN (1952: 11 and 57 ff.).

<sup>102</sup> See RUBEN (1952: 66 f.) with reference to KK 22 (HOFFMANN (1974: 367)) and *Arabian Nights* no 586.

<sup>103</sup> RUBEN (1952: 9 note 3) calls Bengal an ancient matriarchical centre, but gives no reference. See e.g. MEYER (1952: 129 note 1).

<sup>104</sup> See also MEYER (1902: 230).

<sup>105</sup> In MW mentioned as proper name of a man.

<sup>106</sup> See SALETORÉ (1943: 243 ff.); RUBEN (1952: 10 ff.).

- monastery of Digambaras, see: *kṣapaṇaka-vihāra*  
 moonfaced woman (*indu-mukhī*) 40.9 f.; 50.6  
 motif, see: famine; police patrol at night; rash act halted; sage seduced by courtesan;  
     ship-wreck; signs, language of ~; sleeping beauty  
*mṛtyu-mukha* (not MW) 282.11 (see: death personified)  
*Mṛtyu-vijaya* (proper name of an elephant)<sup>107</sup> 171.8  
*mūḍhātman* ('booby') 113.12  
*Muralā* 270.6 (= Kerala, see DEY (1927: 134))  
*nagara-devatā*, see: guardian deity  
 nakedness (*nindya-veṣa*) 95.1 (Ry: 'scandal-breeding canonicals')  
*nāma* 112.2 (see MEYER (1902: 227 note 2))  
*nara-kāka* ('human crow' [Ry]) 238.9  
 Nārāyaṇa as source of the world 6.7 (*lokāika-kāraṇa*)  
*narēndra* ('toxicologist') 101.11; 245.7  
*Narmadā* 269.15  
*narma-bhāṣaṇa* (not MW; 'flirt' ?) 81.4 (comm. on *krīḍā*)  
*Nāsikya* 270.7 (Nasik on the Godāvārī, see DEY (1927: 139))  
 nationalism 104.1 f. (a clever [*vidagdha*] man does not know of ~)  
*naya* ('political science') 270.14  
*naya-vanaspati* (not MW; 'tree of government') 278.7  
 next birth, see: reincarnation  
 nick-name (*prasiddhi*) 93.3; 115.2; 231.2  
 night, see: flight  
 night 146.1 f. (*kṣaṇadā* as a *gandha-hastin* to be slain by the sun lion); 260.3  
     (division of ~ for a king); 260.5 (royal supper at ~); 260.6 (music at ~ /  
     serenade in 3<sup>rd</sup> eighth of the ~)  
*nirjīvā* sc. *kalā*, see: chess  
*niroṣṭhya-varṇa* (without labials) 236.5 (ch. VII)  
*nīti-paṭala*, see: Kauṭilya  
*niyoga* 87.8 (*bhrātr-dāra-saṃgati*)  
 nun, see: Buddhist  
 nurse<sup>108</sup> (*dhātrī*) 15.12; 19.8; 144.3; 221.3; 223.8  
 oath<sup>109</sup> 128.1 (breach of ~ : *asatya-vāda-doṣa*); 164.3 (*śapatha*)  
 ocean<sup>110</sup> (*ambudhi*) 38.1

<sup>107</sup> See MEYER (1902: 263 note 1).

<sup>108</sup> On nurses see RUBEN (1952: 18 f.).

<sup>109</sup> Cf. HOPKINS (1932); HARA (1987–1993).

<sup>110</sup> Cf. HOPKINS (1900).

- outsoken (*pragalbha-vāc*) minister 255.1  
*pādyā*, see: footwash  
 painting<sup>111</sup> 81.2 (*citra*, an art belonging to the education of a courtesan); 132.7 (of a pair of *cakravākas* on the wall of a *kanyā-grha*)<sup>112</sup>; 146.1 (oneself); 200.13 (*citra-paṭa*, picture of a man); 201.14; 202.1  
*pakkaṇa* ('hut of Śabarasa') 17.15  
*pāna-goṣṭhī* ('drinking hall') 267.8  
*Pañca-vīra-goṣṭha* 109.2 (assembly hall named after the five Pāṇḍavas?)  
 paradoxical appearance 26.4 (brahmin with ~); 92.6 (weeping Digambara *kṣapanaka*, cf. 94.7)  
 Parāśara (author of a law code) 261.16  
*parivādinī* (seven-stringed lute with *vīṇā-rava*, 208.8) 207.7  
 partisan war 268.3 ff.  
 parts of a king's day, eight<sup>113</sup> 259.2 ff.; 260.4 (~ of the night)  
 Parvatī 207.11 (in dream promises two children to be born); 273.9; 273.11 (shrine on bank of Reva river)  
 Pāṭalipura 283.19  
 patience, three days of ~ 245.8  
*pati-vratā* ('faithful wife') 273.3  
 patricide supreme crime 165.13 f. (*na hy asti piṭṛ-vadhāt param pātakam*)  
 pearl chain (*rajata-śṛṅghalā*) 68.4; 69.5 (falls on hermit's head)  
 peccation (*āharaṇa*), see: forty tricks  
 perfume 2.6 (glory [*kīrti*] as a ~)  
 picture of person sought (*citra-paṭa*) 200.13; 231.3; – see also: painting  
 pilgrimage to *tīrtha* see: *tīrtha-yātrōtsava*  
*pīṭha-marda* 82.3 ('dancing teacher of courtesans')  
*piṭṛ-vana* ('cemetery') 233.20  
 pity, see: compassion  
 play, see: chess  
 poison, effect of snake ~ stopped 180.3 (*viṣam stambhayeyam*); ~ specialist 269.9 (*tīkṣṇa-rasēndra*)  
 poisoning 23.2 (*oṣadhi* against ~); 101.11 (~ remedies: *mudrā-tantra-mantra-dhyāna*); 164.6 (uncle); 177.9 (crown prince); 181.7; 259.8 (fear of ~ *viṣa-bhaya*); 269.7 (of garments, ornaments, garlands<sup>114</sup>); 272.15 (with *vatsa-nābha*)

<sup>111</sup> See GODE (1961 III (VI, part 1): 108 note 1).

<sup>112</sup> Cf. Kād 517.7 *citra-bhitti-vilikhītāni cakravāka-mithunāni*.

<sup>113</sup> Cf. AŚ<sub>1</sub> 1.9.

<sup>114</sup> Cf. BOLLÉE (2005b: §794).



- poisonous snake, see: *kāla*
- police<sup>115</sup> (*nāgarika-puruṣāḥ*) 123.4; 133.5 (*rakṣika-puruṣāḥ*); 134.9 (compared to crows, cf. 134.9); 173.4 (*ārakṣika-puruṣāḥ*)
- police patrol at night motif 99.6 ff.; 118.4
- police violence 173.4 (*daṇḍa-pāruṣya*)
- political science<sup>116</sup> 256.9 (*daṇḍa-nīti*); 258.8; 270.14 (*naya*); 281.5 (*nīti*)
- possession<sup>117</sup> 197.11 (*āviṣṭa*); 232.13 (*graha*)
- poverty brother of derision, see: proverb
- prakṛtayaḥ* 'royal counsellors' 278.6 (body of 72 ~); 281.15 (cf. *saciva*)
- pradhāna-dūtī* ('go-between'; not MW) 112.6
- Prajāpati 84.4 (~ gives vocation); 87.5 (~'s incest)
- prābhṛta* (not MW) 278.2 (comm.: *upāyana* 'present')
- prakṛti* (72) 278.6
- prasruta-stanī* 142.8; 183.14; 274.7
- prayer 143.9 (in the morning: *dina-mukha-niyama-vidhi*)
- pre-birth ('recollection of ~' *jāti-smaraṇa*) 49.18; 50.20
- present by a guest 53.8 (betel and camphor)
- pride of brahmin 94.10 (*aham asmi dvi-jātiḥ*)
- prisoner in wooden cage (*dāru-pañjara-nibaddha*) 65.3
- prostration 12.2 (with brows touching the own toes); 27.7 (*daṇḍa-praṇāma*); 36.16; 262.14 (p. made ridiculous)
- proverb (*loka-vāda*): 39.13 *akhila-kārya-nimittam vittam* ('money is necessary for all enterprises')<sup>118</sup>; 106.9 *avajñā-sodaryam dāridryam* ('poverty is brother of derision'); 261.7 *aviśvāsyatā hi janma-bhūmir alakṣmyāḥ* ('lack of confidence is the birthplace of misfortune'); 246.11 *iha jagati ... na nirīham śriyaḥ samśrayante* ('in this world success visits no soul that does not strive' [Ry]; *sine labore nihil*); 230.15 f. *kāmo nāma saṅkalpaḥ* ('love is an illusion')<sup>119</sup>; 134.8 *kena devo matariśvā baddha-pūrvaḥ* ('who has ever tied the wind-god?' [Ry]); 48.10 *ghuṇākṣara-nyāyena* ('by happy chance as by a letter eaten by an insect in a book'); 281.13 *daivyāḥ śakteḥ puro na balavatī mānavī śaktiḥ* ('human power is no match for power divine' [Ry]); 228.3 *daur-bhāgyam nāma jīvan-maraṇam evāṅganānām* ('unhappy love is a living

<sup>115</sup> See RUBEN (1952: 12 f.).

<sup>116</sup> See RUBEN (1952: 24 ff.).

<sup>117</sup> JOLLY (1977: 197 f. (§ 94)); RUBEN (1952: 60 ff.).

<sup>118</sup> RUBEN (1952: 14) refers to AŚ<sub>2</sub> 7.9.29.

<sup>119</sup> 'Love may mistake its object' (RYDER (1927: 177)), see MEYER (1902: 309 note 1). – Cf. Kād 493.4 *saṅkalpa-mayāḥ priyo*.

death for women' [Ry]); 261.9 *nâtra śâstreṅârthaḥ* ('science is wasted' [Ry]); 209.5 *nṛśam̐so veśaḥ* ('courtesans are mischievous'); 149.6 f. *para-loka-bhayam̐ câihikena duḥkhenântaritam* ('fear of the hereafter disappears by trouble in this life'); 161.10 *Bṛhaspati-pratima-buddhi* ('wise as B.' said of a *mantrin*); 145.10 *mādhavîva picu-mandâśleṣiṇî socyâ* ('woman pitiable as a neem tree twined round by a jasmine vine'); 162.7 *madhu-kara iva nisarga-capala* ('giddy as a bee'); 117.5 *na hy alam̐ atinipuṇo 'pi puruṣo niyati-likhitâm̐ lekhâm̐ atikramitum* ('not even a clever man can cross the line drawn by fate'); 179.13 *yatno bhasmani hutam̐* ('idle effort', lit. 'sacrifice in ashes [instead of fire]'); – see also GUPTA (1970: 419 ff.)

publicity 82.2 (*udghoṣaṇa* [not MW])

Pulinda 26.9

*punya-dina* (not MW) 80.6 ('auspicious day')

*punya-divasa* (not MW) 17.15

*Purāmdara-purâtithi* ('guest in Indra's city', i.e., 'dead' in Vedic notion) 4.11

Puṣpapurī, eulogy of ~ 2.1 f. (*Magadha-deśa-śekhari*)

queen, description of ~ 3.5 ff.

questions of demon<sup>120</sup> 217.9

*rāja-haṁsa* 50.3; 51.9 = *marāla* 50.6; 51.12

Rājarāja (Kubera) 197.7

*rāja-vidyā* 258.7 f. (four ~s: *trayī, vārtā, anvīkṣikī*)

*rāja-yakṣman* 187.6 ('cachexia resulting from various consumptive diseases,'<sup>121</sup> yet in this case apparently a consequence of sexual extravagance<sup>122</sup>); 269.7 (*yogyāṅganābhir ahar-niśam̐ abhiramayya*)

*rākṣasa* 234.16 (~ abducts woman); – see also: *kimkara*

rape, see: violation

*rasanāgre* (not MW) 244.5 ('on the tip of one's tongue', i.e. at one's fingertips)<sup>123</sup>

[*rasēndra* 269.9 (cf. AŚ<sub>1</sub> 12.2: 10 *rasa-da* 'poisoner')<sup>124</sup>]

rash act halted (motif)<sup>125</sup> 209.2

<sup>120</sup> See RUBEN (1952: 56 f.).

<sup>121</sup> FILLIOZAT (1964: 100).

<sup>122</sup> Thus syphilis would fit well. Bloomfield had proposed this meaning, which, however, was rejected by JOLLY (1977: 106 note 2).

<sup>123</sup> An equivalent is 'to have something under the nail of one's left big toe' in Hemavijaya's KRK 116.2 *vāma-pādāṅguli-nakhāgre*.

<sup>124</sup> Thus MEYER (1926: 598.3) to which also SCHMIDT (1928) refers as MW's 'quicksilver' for *rasēndra* does not fit here. MW renders *rasa-da* by 'physician.'

<sup>125</sup> Cf. BOLLÉE (2006b: 119).

- Rati ('Charm [personified]') 46.8  
*rati-mandira* 'separate room; love-chamber [Ry]' 42.9; 43.11  
 R̥cika 270.6 (proper name of a country)  
 rebellion, see: *janapada-kopa*  
 recreation time (*svaira-vihāra*), king's ~ 259.14 (in 6–7<sup>th</sup> eighth of the day)  
 regicide<sup>126</sup> 181.7 and 12 (planned ~)  
 reincarnation 11.7 (in ~: *bhavanty api janmani*); 49.16  
 rex puer<sup>127</sup> 177.3  
 rice test 223.2  
 right arm trobbing auspiciously 191.3  
 rumour 95.9 (*loka-vāda*)<sup>128</sup>; 161.12 (*loka-pravāda*); 244.2 (spread by false hermit to deceive people)  
*rūpābhigrāhita* 169.9 ('caught in the act')  
 rustic language 97.1  
 Śabara 15.11 (~ attack Videha king in forest); 16.6 (seize baby prince); 18.5 (Śabarī)  
*saciva* 'royal counsellor' 283.9 (cf. *amātya*, *mantrin*, *prakṛtayah*)  
 sacrifice of physical body in order to get a divine one 30.2 f.  
 Sagara-suta<sup>129</sup> 127.3  
 sage seduced by courtesan motif 86.4  
*sajivā* sc. *kalā*, see: cockfight  
*sāhasa* 284.15 ('violence, i.e. suicide')  
*śākinī* ('female demon attendant on Durgā' [MW]) 234.5  
*śakti* threefold 278.2 (*mantra-prabhāvōtsāhāḥ* 'planning, prestige, energy' [Ry])  
 salvation from sea 215.6  
*saṃkalpa* ('illusion, idea')<sup>130</sup> 230.16  
*saṃketāgāra* (not MW) 'rendezvous' 43.17 (Ry: 'boudoir')  
*śāstra-kāra* 151.6 (permits adultery)  
*śauṅgeya*<sup>131</sup> 134.9  
 saying, see: proverb  
 scratching the ground 239.9 (out of nervousness)

<sup>126</sup> See BOLLÉE (2005b: §§ 791 and 793); (2006b: 119); HARDY (1990: 120 note 16).

<sup>127</sup> BOLLÉE (2002: 72); (2006b: 120 note 45).

<sup>128</sup> See BOLLÉE (1977: 122).

<sup>129</sup> See MEYER (1902: 237 note 2).

<sup>130</sup> See MEYER (1902: 209 note 1); RYDER (1927: 177) renders the passage *kāmo nāma saṃkalpaḥ* by 'love may mistake its object.'

<sup>131</sup> See MEYER (1902: 242 note). Not in DAVE (2005).

seduction of hermit by courtesan 86.4; 89.6  
 serenade (*tūrya-ghoṣa*) 260.6 (for a king in 3<sup>rd</sup> eighth of the night)  
 serpent 45.11 (tree-~); 56.10 (spitting poison)  
 servants (*sakhyas*), heroine's faithful ~ 240.7; – see also: maid-servants  
 sesamum oil (*taila*), see: wounds  
 ship (*pota*) sinks in storm motif 19.7  
 shipwreck motif 38.2  
*siddha* (magician)<sup>132</sup> 237.4 (~ orders *kimkaras*); 238.5 (decapitated)  
*siddhāñjana* ('magical ointment') to discover hidden treasures<sup>133</sup> 39.16  
*siddha-vākya* 39.2 (cf. 38.7)  
 signs, language of ~ motif<sup>134</sup> 223.3 (*tayā vṛddha-dāsī śākūtam ālokitā*)  
*śilpa-kārikā* above note 13 (< KāS 5.4.63b)  
*śilpa-kāriṇī* ('craftswoman') 264.9  
 silver chain 68.4 (*rajaṭa-śṛṅkhalā*); 71.2 (*pāṇḍu-loha-śṛṅkhalā*); – cf. 50.16  
*śīmantōtsava* 6.11 (hair-parting festival after conception)<sup>135</sup>; 15.4  
 simile (*upamāna*), see GUPTA (1970: 18 ff.)  
 Śiva 3.4 (incinerates Kāma); 8.3 (Mahēśvara in Mālava); 15.6 (*Girīśa* in Mālava);  
 28.7 (as single world's teacher: *lokāikaguru*); 28.10 (in dream); 28.13  
 (*liṅga* of ~); 36.12 (Gaurī-pati); 45.2 (worshipped as Mahākālēśvara); 168.4  
 (as lord of Kāśī: Avimuktēśvara)  
 six enemies (*ari-ṣaḍ-varga*)<sup>136</sup> 261.17; 266.14 (*ari-kula*)  
 six *guṇa-kisalayah* ('expedients' [Ry]) 278.6  
 sixteen-thousand 97.7 (dinars)  
 sixteen years 38.4; 39.1 (waiting); 284.13 (return after ~)  
 sleeping beauty motif 128.9  
 sleeping time, king's ~ 260.7 (in 4–5<sup>th</sup> part of the night)  
 smelling someone's head<sup>137</sup> 39.8; 184.3; 197.3 (*śirasy upāghrāya*); 199.11

<sup>132</sup> RUBEN (1952: 70 f.).

<sup>133</sup> See BALBIR (1993).

<sup>134</sup> Cf. BOLLÉE (2006b: 105).

<sup>135</sup> GONDA (1956: 198).

<sup>136</sup> The six enemies (*ripu-ṣaḍ-varga*) of man in KSS 30.134 are *kāma-kopādi-* and TAWNEY–PENZER (1924–1928 II: 106 n. 3) specify them as desire, wrath, covetousness, bewilderment, pride and envy, but do not give a reference which is not easy to find as also MEYER (1902: 337) shows. MBh 5.33.66 lists six different *doṣas*: *ṣaḍ doṣāt puruṣeṇēha hātavyā bhūtim icchatā / nidrā tandrī bhayam krodha ālasyam dūrgha-sūtratā //* The same goes for BhG 16.4 *dambho darpo 'imānās ca krodhaḥ pārūṣyam eva ca / ajñānam ...*, and a series of seven constituents of man's evil nature is given in MBh 5.33.73 f.

<sup>137</sup> See HOPKINS (1907).

- smokescreen (*dhūmōdgama*) 161.14; 162.2  
 snake 101.7 (~ charmer: *mantravid*); 101.11 f. (~ bite, treatment of)<sup>138</sup>  
 snake mouth, se: *uragāsya*  
 sniffkiss, see: smelling  
 sodomy 87.6 (of sun god with mare); 87.9 (of Aditi with doe)  
 son, birth of ~, see: birth  
 sorcery, see: magic  
 spectacle must end well 56.14 (*śubha-sūcaka*)  
 spy disguised as monk (*yati*) 7.5 (*gūḍha-cāra*)  
 Śrāvastī 197.13 (Śiva festival in ~); 199.12; 200.10  
 stalking of woman<sup>139</sup> (*balavad anuruddhā*) 208.7  
*sthānāsana-śayana-bhojana* 94.8 f. (*bhojana* 'eating' does not fit the other parts of the compound unless if pertaining ironically to the Jain practice of fasting. In Prākṛit *tuyaṭṭana* and Pāli *tuvaṭṭana*, the fourth body position represents Sanskrit *ativartana* and *bhojana* must here be the verbal noun of *bhujati* 'to bend, turn'). Cf. Kād. 492.5 *āsīnōtthitā bhrāmayantī śayanā jāghratī*  
 stillborn 173.1 (*mṛta-jāta*)  
 story-telling 124.3 (*kathās citrās citta-hāriṇīḥ*)  
*strī-hṛdayam krūram*<sup>140</sup> 217.12; 220.10 f.  
*subhāṣita*, see: GUPTA (1970: 422 f.)  
 Suhma (a country west of Calcutta, Bengal)<sup>141</sup> 139.4; 235.15  
 suicide<sup>142</sup> 10.7 (advice against ~); (*ātma-parityāga*) 64.4; 84.10 (~ threatened by hunger-strike); 106.7 (out of poverty); 85.4 (~ threatened by immolation); 106.10 (~ condemned); – see also: *sāhasa*  
 Śukra 261.16  
*śulka* ('dowry') 113.4 (wife bought with ~)  
*śulka* ('price') 82.5 (~ of courtesan raised by publicity)  
 sulking<sup>143</sup> 204.14  
 sunset 122.4 (~ colour compared to Viṣṇu's yellow robe); 150.7  
 supper, royal 260.5 (in 2<sup>nd</sup> hour of night)

<sup>138</sup> See TAWNEY-PENZER (1924–1928 VIII: 96 n. 1).

<sup>139</sup> Cf. BOLLÉE (2007 note 21).

<sup>140</sup> Cf. Kād 511.8 *kañhinī-bhavaty utkañṇitam hṛdayam abalā-janasya* (comm. *ḍṛdhī-bhavati*).

<sup>141</sup> See DEY (1927: 195); GUPTA (1972: 96 f.).

<sup>142</sup> See MEYER (1952: 394) and HOPKINS (1901).

<sup>143</sup> See MEYER (1952: 494). A sulking room formerly also existed in Europe as is attested by the French word *boudoir*.

Śurasena 230.18  
 Suśruta (minister's son) 4.7; 14.8; 20.14; 271.17  
*sva-dharma* 'vocation' given by Prajāpati 84.4  
*svaira-vihāra*, see: recreation time  
 sympathy, see: compassion  
 Tāmralipta, see: Dāmalīpta  
*tāmra-śāsana*, see: edict  
*tantra-kāra*<sup>144</sup> 261.15  
 test of economical bride<sup>145</sup> 223.2  
 thief's equipment 98.4  
 thievery, 25 fold ~ skill (*kalā*) 96.2 ff.; 169.8 (profession of ~: *caurya-vṛtti*)  
 thirteen days' festival 242.5  
 three days 245.8 (of patience)  
 three or four 31.16 (proceeding ~ steps); 101.1 (do); 214.5 (patience); 233.10 (lying  
 in bed ~ days)  
 [*tīkṣṇa* (myrmidon ?)]<sup>146</sup> 269.9  
*tīkṣṇa-rasēndra* ('poison specialist') 269.9  
 time, see: *ardha-rātre*; daybreak; midnight  
 timetable, king's ~ see: parts  
*tīrtha-yātrōtsava* on Phalgunī<sup>147</sup> 204.7  
 torture 115.10 (*citra-vadha* 'death by ~'); 115.10; 121.5 (eighteenfold *kāraṇā*);  
 122.1 (*yātanā*)  
*trayī* ('sacred science') 258.8 (one of four *rāja-vidyās*)  
 treasures (*nidhi*) discovered hidden in pots 39.16  
 tree nursery (hermitage as ~) 85.9 f. (cf. Śak 1.16 and 29)  
 Tribhuvanêśvara Śiva 198.13  
 trident (*tri-śūla*) of Bhavānī 281.24  
 Trigarta (a country [*jana-pada*])<sup>148</sup> 218.1  
*tri-varga* 86.2 (comm.: *dharmārtha-kāma*)  
 Tryambaka Śiva festival at Śrāvastī 197.14

<sup>144</sup> See HERTEL (2007: 55).

<sup>145</sup> See RUBEN (1952: 55 f.).

<sup>146</sup> Cf. AŚ<sub>1</sub> 12.2.10 where MEYER (1926: 598.3) translates it by 'Bravo'.

<sup>147</sup> On the full moon of Phālguna is the Holi festival; see UNDERHILL (1921: 44). MEYER (1937: 1.220) refers to a *tīrtha-yātrā* in AgP 68.12 in Pauṣa and Āṣāḍha (summer and winter solstice) in honour of Viṣṇu. For Śiva no reference is available to me at present.

<sup>148</sup> A dry region in Panjāb embracing Ludhiana and Patiala (HERTEL (1922: 312)).

- Tuṅgadhanvan, king of Suhma 207.8  
 tunnel (*surāṅgā*) 34.12 (into king's abode to kill him); 126.10 (dug by thief); 128.1; 185.8; – also e.g. MR 2.35  
*tūrya-ghoṣa*, see: serenade  
 twelve years' drought 218.3 (on the number 12 see SPELLMAN (1962) and STERNBACH (1962))  
 twenty-five 96.2 (gambling tricks)  
 ungrateful wife<sup>149</sup> 219.11  
*upamāna*, see: simile  
*upariṣṭāt*<sup>150</sup> 126.10  
 uprising, see: *janapada-kopa*  
*uragāśya* (snake mouth, burglar's tool to hole a wall, digging shovel) 128.1 (comm.: *phaṇi-mukhākāra-khanana-sādhana*); 185.8  
 Uttarā-Phalgunī 204.6  
 Vaijayantī 81.16 (proper name of a text; comm. on *prasādhita*, 81.6)  
 Valabhī in Saurāṣṭra 227.9  
 Vānavāsī, a city 269.11  
*vārtā* ('professions of a Vaiśya') 258.8 (one of four *rāja-vidyās*)  
 Vasu-rakṣita (a *mantrin*) 270.21  
*vatsa-nābha* 272.15 (poison from aconite)  
 Vātsyāyana in comm. on *abhyanantara-kalā* (81.5): *sābhyanantara-kalā yat tu sprśāṅga-sparśanam ratau*  
*vāyu-grasta*<sup>151</sup> ('mad') 134.1  
*vāyu-nighna* ('mad') 134.5  
 venison, see: deer hunted  
*vidhātṛ* of women 48.9  
*vidūṣaka*<sup>152</sup> 82.3  
 Vindhya forest 25.11; 39.15 (archaeological sites in ~); 277.8 (goddess dwelling in ~)  
 violation<sup>153</sup> 87.3 (of Tilōttamā by Pitāmaha); 87.3 (of other's wives by Śiva Bhavānīpati); 87.4 (of 16.000 women by Viṣṇu Padmanābha), etc.; 177.7 (of a courtesan by a client)  
 Viśālākṣa (Śiva) 261.16 (acc. to Ry: Viṣṇu)

<sup>149</sup> Cf. J 193 and KSS 65.2 ff.; see RUBEN (1952: 52 f.).

<sup>150</sup> See MEYER (1902: 236 note 3).

<sup>151</sup> JOLLY (1977: § 94); insanity can be caused by wind. MEYER (1902: 241 note) gives several references. Not treated in MEULENBELD (1975).

<sup>152</sup> See KUIPER (1979: passim, esp. p. 223 note referring to HUIZINGA (1897: 57)).

<sup>153</sup> See MEYER (1952 index s.v. rape).

*viśeṣaka*<sup>154</sup> 130.7  
 Viṣṇu 1.9 (as book patron); 6.7 (Nārāyaṇa in Magadha); 30.9 (~ kills *asura* king);  
 122.4 (his yellow [*pīta*] robe); see also: Nārāyaṇa  
 Viṣṇugupta (= Cāṇakya; treatise on *daṇḍa-nīti* in 6000 *ślokas*) 258.10 (Ry: ‘twenty-  
 -four thousand lines of poetry’)  
*viṭa* 4.9 (‘gay dog’ [Ry]); 82.3; 267.6 (king’s subservience to ~)  
 vocation (*sva-dharma*) 84.4 (given by Prajāpati)  
 voice from heaven 14.3 (*satyam etat*)  
 wager, see: bet  
 war, law of ~, see: king; partisan ~ 268.3 ff.  
 water 244.10 (from foot washing of (false) hermit put on patient’s head claimed to  
 heal magic seizures); 284.25 (only ~ [*pānīya*] to be drunk on journey)  
 wazir, see: *mantrin*  
 weapon, see: wonder ~  
 wedding 66.5 (at daybreak [*kṣapāvasāne*]); 136.5; 162.11 (~ dress [*vaiivāhika*  
*nepathya*])  
 white umbrella (*sita-cchatra*) 249.12 (royal ~)  
 wife 113.4 (bought with dowry); 219.11 (~ pushes husband into well; ~ carries  
 cripple); 220.15 (man at 18 needs ~); 273.3 (faithful ~)  
 woman<sup>155</sup> 47.6 ff. (paragon of ~); 48.9 (~ created by *vidhātṛ*); 99.6 ff. (~ visits lover  
 at night motif); 203.5 (disguising as a ~); 234.16 (~ abducted by *rākṣasa*)  
 women 9.1 (royal ~ hidden in forest); 177.3 (excessive attachment to ~); 217.14 ff.  
 (stories of four ~)  
 wonder weapon (*gadā* ‘mace’)<sup>156</sup> 8.4 (obtained from Śiva)  
 wooden cage (*dāru-pañjara*) 65.3 (prince kept in ~)  
 worship of gods in temple by dance 250.9  
 wounds treated with *Terminalia catappa*<sup>157</sup> (*iṅgudī*) and (sesamum) oil (*taila*) 219.5 f.  
*yakṣa*<sup>158</sup> 44.8 (fake ~); 243.9 (possesses princess)  
*yakṣa-kāntā* (or *-kanyā*) 21.5 and 11  
 yoga (‘principle of government’ [Ry]) 280.2

<sup>154</sup> See MEYER (1902: 239 note).

<sup>155</sup> On women in Daṇḍin see RUBEN (1952: 17 f.).

<sup>156</sup> See RAGHAVAN (1979: 34 and 64).

<sup>157</sup> Seeds and kernel are mentioned in JAIN (1991: 177) but no purpose stated as against *T. alata* and *T. arjuna*, where wounds are expressly referred to. Not mentioned in MEULENBELD (1974), but see MACMILLAN (1949: 100, 265), where the plum-size fruit is stated to contain an almond-like edible kernel.

<sup>158</sup> On *yakṣas* see e.g. COOMARASWAMY (1928–1931); MISRA (1979).



## BIBLIOGRAPHY

- AgP = *Agni-purāṇa*. Ānandāśrama Sanskrit Series 41, Poona 1957.
- AŚ = Kauṭilya: *Artha-śāstra*. (1) See: MEYER (1926). (2) See: KANGLE 1960–1965.
- BALBIR 1993 = Balbir, Nalini: 'A la recherche des trésors souterrains'. *Journal of the European Ayurvedic Society* 3 (1993) 15–55.
- BANERJI–BANERJI 1989 = Banerji, Suresh C.; Ramala Banerji: *The Castaway of Indian Society. History of Prostitution in India since Vedic Times based on Sanskrit, Pāli, Prākṛit and Bengali Sources*. Punthi Pustak, Calcutta 1989.
- BhG = *Bhagavad-gītā*. Ed. by R.C. Zaehner, Oxford University Press, Oxford 1969.
- BKŚS = *Bṛhat-kathā-sloka-saṅgraha*. Ed. by Ram P. Podder, Tara Printing Works, Varanasi 1986.
- BLOOMFIELD 1914 = Bloomfield, Maurice: 'On talking birds in Hindu Fiction'. In: HULTZSCH (1914: 349–362).
- BOLLÉE 1970 = Bollée, Willem: *Kuṅḷajātaka*. Sacred Books of the Buddhists 26, Luzac & Company Ltd., London 1970.
- BOLLÉE 1977 = Bollée, Willem: *Studien zum Sūyagaḍa I. Die Jainas und die anderen Weltanschauungen vor der zeitenwende. Textteile, Nijjutti, Übersetzung und Anmerkungen*. Schriftenreihe des Südasiens-Instituts der Universität Heidelberg 24, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977.
- BOLLÉE 1981 = Bollée, Willem: 'The Indo-European Sodalities in Ancient India'. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131/1 (1981) 172–191.
- BOLLÉE 1984 = Bollée, Willem: 'Zur Typologie der Träume und ihrer Deutung in der älteren indischen Literatur'. *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1984) 169–186.
- BOLLÉE 2002 = Bollée, Willem: 'Tales and Similes from Malayagiri's Commentary on the Vyavahārabhāṣya (bhāga 1)'. *Indologica Taurinensia* XXVIII (2002) 41–95.
- BOLLÉE 2005a = Bollée, Willem: 'Physical Aspects of Some Mahāpuruṣas. Descent, Foetality, Birth'. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 49 (2005) 5–34.
- BOLLÉE 2005b = Bollée, Willem: *The Story of Paesi (Paesi-Kahāṇayam) or Soul and Body in Ancient India. A Dialogue on Materialism in Ancient India. (Text, Translation, Notes and Glossary)*. 2<sup>nd</sup> ed., Hindi Granth Karyalay, Mumbai 2005 [first edition: Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002].
- BOLLÉE 2006a = Bollée, Willem: *Gone to the dogs in ancient India*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 2, München 2006.

- BOLLÉE 2006b = Bollée, Willem: 'An Important Narrative Collection Available Again. A propos Hemavijaya's Kathāratnākara'. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 50 (2006) 69–139.
- BOLLÉE 2006c = Bollée, Willem: *Vyavahāra Bhāṣya Pīṭhikā*. Pandit Nathuram Premi Research Series 4, Hindi Granth Karyalay, Mumbai 2006 [reprinted: 2008].
- BOLLÉE 2007 = Bollée, Willem: 'A Note on the Pāsa Tradition in the Universal History of the Digambaras and Śvetāmbaras. Guṇabhadra, Mahāpurāṇa, Utt. 73 (Pārśva)'. *International Journal of Jaina Studies* 3/2 (2007) 1–60.
- BOLLÉE 2008 = Bollée, Willem: 'Folklore on the Foot in pre-modern India'. *Indologica Taurinensia* 34 (2008) 1–107.
- BOLLÉE forthcoming = Bollée, Willem: 'Kuṇāljātaka: some additional notes', *Journal of the Pāli Text Society* [in press].
- BṛSaṃ = Varāhamihira: *Bṛhat-saṃhitā*. Ed. V. Subrahmanya Sastri and M.R. Bhat, Bangalore 1947.
- CHANDRA 1973 = Chandra, Moti: *The World of Courtesans*. Vikas Publishing House, Delhi 1973.
- CONE 2001 = Cone, Margaret: *A Dictionary of Pāli*. The Pali Text Society, Oxford 2001.
- COOMARASWAMY 1928–1931 = Coomaraswamy, Ananda K.: *Yakṣas*. Smithsonian Institution, Washington 1928–1931 [reprinted: Munshiram Manoharlal, New Delhi 1971].
- COURTRIGHT 2001 = Courtright, Paul B.: *Gaṇeśa. Lord of Obstacles, Lord of Beginning*. Motilal Banarsidass, Delhi 2001.
- DAVE 2005 = Dave, K.N.: *Birds in Sanskrit Literature*. Motilal Banarsidass Publ., Delhi 2005.
- DENTON 2004 = Denton, Lynn Teskey: *Female ascetics in Hinduism*. SUNY Press, Albany 2004.
- DEY 1927 = Dey, Nandlal: *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*. Cosmo Publications, Delhi 1927.
- DKC = Daṇḍin: *Daśa-kumāra-carita*. See (1) GOḌBOLE (1940). (2) KALE (1966).
- DN = *Dīgha-nikāya*. Pāli Text Society, London 1890–1911.
- DONIGER = Doniger O'Flaherty, Wendy: *Dreams, Illusion and other Realities*. University of Chicago Press, Chicago 1984.
- O'FLAHERTY 1984 = University of Chicago Press, Chicago 1984.
- DUHN 1906 = Duhn, Friedrich von: 'Rot und Tot'. *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906) 1–24.
- DUNDES 1994 = Dundes, Alan: *The Cockfight. A Casebook*. University of Wisconsin Press 1994.
- FILLIOZAT 1964 = Filliozat, Jean: *The classical doctrine of Indian medicine; its origins and its Greek parallels*. Motilal Banarsidass, Delhi 1964.
- GOḌBOLE 1940 = Goḍbole, Nārāyaṇa B. (ed.): *The Daśakumāracaritā of Daṇḍin*. Edited with four commentaries (*Padadīpikā, Padacandrikā, Bhūṣaṇā, Laghudīpikā*). Revised by Nārāyaṇ R. Āchārya 'Kāvya-tīrth'. 14<sup>th</sup> edition, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1940.

- GODE 1961 = Gode, Parashuram K.: *Studies in Indian Cultural History I–III*. B.O.R.I., Poona 1961.
- GONDA 1956 = Gonda, Jan: 'Sīmantonayana as described in the Gṛhyasūtras'. *East and West* (Rome) 7 (1956) 12–31.
- GONDA 1961 = Gonda, Jan: 'Ascetics and courtesans'. *Adyar Library Bulletin* 25 (1961) 78–102.
- GONDA 1965 = Gonda, Jan: *The Savayajñas. (Kauśikasūtra 60–68. Translation, Introduction, Commentary)*. Verhandlungen der AdW, Afd. Letterkunde, NR LXXI 2, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1965.
- GRANOFF 1990 = Granoff, Phyllis: *The Clever Adulteress and other stories. A Treasury of Jain Literature*. Mosaic Press, Oakville–New York–London 1990.
- GUPTA 1970 = Gupta, Dharmendra K.: *A Critical Study of Daṇḍin and his Works*. Meharchand Lacchmandas, Delhi 1970.
- GUPTA 1972 = Gupta, Dharmendra K.: *Society and culture in the time of Daṇḍin*. Meharchand Lachhmandas, Delhi 1972.
- HANDIQUI 1949 = Handiqui, Krishna K.: *Yaśastilaka and Indian Culture or Somadeva's Yaśastilaka and Aspects of Jainism and Indian Thought and Culture in the Tenth Century*. Jaina Saṁskṛti Saṁrakshaka Sangha, Sholapur 1949 [reprinted: Jīvarāja Jaina Granthamālā 2, 1968].
- HARA 1987 = Hara, Minoru: 'A Note on Indian Oath (1) Mbh 13,95 f. and Rām 2,69'. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68 (1987) 225–231.
- HARA 1987 = Hara, Minoru: 'A Note on Indian Oath (2)'. *Indologica Taurinensia* 14 (1987) 201–214.
- HARA 1991 = Hara, Minoru: 'A Note on Indian Oath (3)'. In: LI ZHENG–JIANG ZHONGXIN (1991: 51–65).
- HARA 1993 = Hara, Minoru: 'A Note on Indian Oath (4)'. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (1993) 251–261.
- HARDY 1990 = Hardy, Friedhelm: 'Karmic retribution: The story of Yaśodhara from the Br̥hat-kathākośa'. In: GRANOFF (1990: 118–139).
- HERTEL 1922 = Hertel, Johannes: *Die zehn Prinzen. Ein indischer Roman von Dandin*. H. Haessel Verlag, Leipzig 1922 [reprinted: Beck, München 1978].
- HERTEL 2007 = Hertel, Johannes: *Kleine Schriften*. Barbara Bomhoff (ed.): Glasenapp Stiftung 43, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2007.
- HOFFMANN 1974 = Hoffmann, Ingeborg, see: KK.
- HOPKINS 1900 = Hopkins, Edward Washburn: 'The ocean in Sanskrit epic poetry'. *The American Journal of Philology* 21 (1900) 378–86.
- HOPKINS 1901 = Hopkins, Edward Washburn: 'On the Hindu custom of dying to redress a grievance'. *Journal of the American Oriental Society* 21/2 (1901) 146–159.
- HOPKINS 1907 = Hopkins, Edward Washburn: 'The Sniff-kiss in Ancient India'. *Journal of the American Oriental Society* 28/1 (1907) 120–134.
- HOPKINS 1925 = Hopkins, Edward Washburn: 'Words of defamation in Sanskrit legal language'. *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925) 39–50.

- HOPKINS 1930–1932 = Hopkins, Edward Washburn: ‘Hindu Salutations’. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6 (1930–1932) 369–383.
- HOPKINS 1932 = Hopkins, Edward Washburn: ‘The oath in Hindu epic literature’. *Journal of the American Oriental Society* 52 (1932) 316–337.
- HUIZINGA 1897 = Huizinga, Johan: *De vidūṣaka in het indisch tooneel*. Groningen 1897.
- HULTZSCH 1914 = Hultzsch, Eugen: *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht*. Otto Harrassowitz, Leipzig 1914.
- J = *Jātaka*. Ed. V. Fausböll. Pāli Text Society, London 1877–1896.
- JACOBI 1886 = Jacobi, Hermann: *Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī*. Hirzel, Leipzig 1886 [reprinted: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967].
- Jagaddeva = See: SCM.
- JAIN 1991 = Jain, Sudhanshu K.: *Dictionary of Indian Folk Medicine and Ethnobotany: A Reference Manual of Man-Plant Relationships, Ethnic Groups and Ethnobotanists in India*. Deep Publications, New Delhi 1991.
- JOLLY 1977 = Jolly, Julius: *Indian Medicine*. Munshiram Manoharlal, Delhi 1977 [repr. 1998].
- Kād = Bāṇa: *Kādambarī*. See: PARAB (1948).
- KAKAR 1982 = Kakar, Sudhir: *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Oxford University Press, Delhi 1982.
- KALE 1966 = Kale, Moreshvar R.: *Daśakumāracarita of Daṇḍin*. 4<sup>th</sup> edition, Motilal Banarsidass, Delhi 1966 [first edition: 1925; reprinted: 1979].
- KANGLE 1960–1965 = Kangle, R.P. (ed.): *The Kauṭīliya Arthasāstra*. Part I: *A Critical Edition with a Glossary*. Part II: *An English Translation with Critical and Explanatory Notes*. Part III: *A Study*. University of Bombay, Bombay 1960, 1963, 1965 [reprinted: Delhi 1986–1988].
- KāS = Mallānaga Vatsyāyana: *Kāma-sūtra*. Ed. Madhavacharya, Bombay 1934.
- KINSLEY 1986 = Kinsley, David: *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- KK = *Kathā-kośa*. Ingeborg Hoffmann (ed.): *Der Kathākośa*. Text und Übersetzung mit bibliographischen Anmerkungen, vorgelegt von ..., München 1974 (Diss. 1973).
- KONOW 1943 = Konow, Sten: ‘Remarks on the Bṛhatkathā’. *Acta Orientalia* XIX (1943) 140–151.
- KOPPERS 1948 = Koppers, Wilhelm: *Die Bhil in Zentralindien*. Berger Verlag, Wien 1948.
- KRK = Hemavijaya: *Kathā-ratnākara*. Vijayamunicandra Suri (ed.): *Kathā-ratnākara*. Kārasāhitya nidhi, Dharmasālā 1997.
- KSaṁ = Kālidāsa: *Kumāra-sambhava*. 14<sup>th</sup> edition, Nirṇaya Sagar Press, Bombay 1955.
- KSS = Somadeva-bhaṭṭa: *Kathā-sarit-sāgara*. Ed. by Durgāprasād and Kāśīnāth P. Parab, 4<sup>th</sup> edition, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1930.
- KUIPER 1979 = Kuiper, Franciskus B.J.: *Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1979.

- LI ZHENG–JIANG = Li Zheng; Jiang Zhongxin (eds): *Ji Xianlin jiaoshou bashi huadan ZHONGXIN 1991 jinian lunwenji (Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80<sup>th</sup> Birthday)*. Jiangxi renmin chubanshe, Nan-chang 1991.
- MACMILLAN 1949 = Macmillan, Hugh: *Tropical Planting and Gardening*. Macmillan, London 1949.
- MBh = *Mahā-bhārata*. V.S. Sukthankar et al. (ed.): *The Mahābhārata for the first time critically edited*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1971.
- MDhŚ = *Mānava-dharma-sāstra [Manu-smṛti]*.
- MEULENBELD 1974 = Meulenbeld, Gerrit Jan: *The Mādhavanidāna and its Chief Commentary, Chapters 1–10. Introduction, Translation and Notes*. E.J. Brill, Leiden 1974.
- MEYER 1902 = Meyer, Johann J.: *Daṇḍins Daśakumāracaritam. Die Abenteuer der zehn Prinzen. Ein altindischer Schelmenroman*. Lotus-Verlag, Leipzig 1902.
- MEYER 1926 = Meyer, Johann J.: *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭilya*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1926 [reprinted: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1977].
- MEYER 1937 = Meyer, Johann J.: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde*. Max Niehans Verlag, Zürich – Leipzig 1937.
- MEYER 1952 = Meyer, Johann J.: *Sexual Life in ancient India*. Routledge & Kegan Paul, London 1952 [reprinted: 1953].
- MISRA 1979 = Misra, Ram Nath: *Yaksha Cult and Iconography*. Munshiram Manoharlal, New Delhi 1979.
- MONIER-WILLIAMS 1999 = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999 [first edition: Oxford 1899].
- MR = Viśākhadatta: *Mudrā-rākṣasa*. Ed. by C.R. Devadghar and V.M. Bedekar, K.Bh. Dhawale, Bombay 1948.
- Mṛcch = Śūdraka: *Mṛccha-kaṭika*. Ed. by R.D. Karmarkar, 2<sup>nd</sup> edition Poona 1950.
- O'Flaherty 1984 = See: DONIGER O'FLAHERTY (1984).
- PARAB 1948 = Kāśināth P. (ed.): *The Kādambarī of Bāṇabhaṭṭa and his son Bhūṣaṇabhaṭṭa with the commentaries of Bhānucandra and his disciple Siddhacandra*. 9<sup>th</sup> ed. revised by Mathurānāth Sāstrī, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1948.
- PIERUCCINI 1986 = Pieruccini, Cinzia: *Daṇḍin. I dieci principi (Daśakumāracarita)*. Paideia Editrice, Brescia 1986.
- RĀ = Śrī Harṣa: *Ratnāvalī*. C.R. Devadhar; N.G. Suru (eds): *Ratnāvalī of Śrī Harṣa*. 2<sup>nd</sup> edition, Poona Oriental Bookhouse, Poona 1954.
- RAGHAVAN 1979 = Raghavan, Venkataraman: *Festivals, sports and pastimes of India*. B.J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad 1979.
- Raghuv = Kālidāsa: *Raghu-vamśa*. H.D. Velankar (ed.): *The Raghuvamśa of Kālidāsa*. Nirṇaya Sagar Press, Bombay 1948.
- Rājat = Kalhaṇa: *Rāja-taraṅgiṇī*. M.A. Stein (ed.): *Kalhaṇa's Rāja-taraṅgiṇī*. Munshi Ram Manohar Lal, Delhi 1982 [reprinted: 1960].

- ROGHAIR 1982 = Roghair, Gene H.: *The Epic of Palnāḍu*. Oxford University Press, Oxford 1982.
- RUBEN 1952 = Ruben, Walter: *Die Erlebnisse der zehn Prinzen. Eine Erzählung Dandins*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 11, Akademie-Verlag, Berlin 1952.
- Ry = See: RYDER 1927.
- RYDER 1927 = Ryder, Arthur W.: *The Ten Princes*. Phoenix Books, University Press, Chicago 1927 [reprinted: 1960].
- SALETORE 1926–1927 = Saletore, B.A.: ‘Cock-fighting in Tuluva’. *Quarterly Journal of the Mythic Society* 17 (1926–1927) 316–327.
- SALETORE 1943 = Saletore, Rājarām N.: *Life in the Gupta Age*. The Popular Book Depot, Bombay 1943.
- SALETORE 1985 = Saletore, Rājarām N.: *Indian Entertainment*. Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi 1985.
- SARMA 1964 = Sarma, I.K.: ‘The ancient game of cockfight in India’. *Quarterly Journal of the Mythic Society* 54/4 (1964) 113–120.
- SCHLINGLOFF 1965 = Schlingloff, Dieter: ‘Arthaśāstra-Studien’. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 9 (1965) 1–38.
- SCHLINGLOFF 1968 = Schlingloff, Dieter: ‘Bhūmigraha’. *Journal of the Oriental Institute of Baroda* XVII/4 (1968) 345–352.
- SCHMIDT 1922 = Schmidt, Richard: *Das Kāmasūtram*. Hermann Barsdorf, Berlin 1922.
- SCHMIDT 1928 = Schmidt, Richard: *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böthlingk*. Otto Harrassowitz, Leipzig 1928.
- SCM = Jagaddeva: *Svapna-cintā-maṇi*. Julius von Negelein (ed.): *Der Traumschlüssel des Jagaddeva*. Alfred Töpelmann, Giessen 1912.
- SELLMER 2006 = Sellmer, Sven: *Dandin. Die Abenteuer der zehn Prinzen. Ein alt-indischer Roman aus dem Sanskrit übersetzt*. Nachwort von Jens-Uwe Hartmann, Manesse Bibliothek, Zürich 2006.
- SHACKLE–SNELL 1992 = Shackle, Christopher; Robert Snell: *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992.
- SPELLMAN 1962 = Spellman, J.W.: ‘The Symbolic Significance of the Number Twelve in Ancient India’, *Journal of Asian Studies* 22 (1962) 79–88.
- STEIN 1936 = Stein, Otto: ‘The Numeral 18’. *The Poona Orientalist* 1 (1936) 1–37.
- STERNBACH 1962 = Sternbach, Ludwik: ‘Additional note on the significance of the number twelve in ancient India’, *Poona Orientalist* 17 (1962) 29–35.
- STORK 1980 = Stork, Héléne: ‘La naissance d’un fils dans la tradition religieuse de l’Inde’. *Journal de psychologie* 77/2–3 (1980) 151–186.
- Śak = Kalidāsa: *Abhijñāna-Śākuntala*. Nārāyan R. Āchārya (ed.): *Abhijñāna-Śākuntala*. 11<sup>th</sup> edition, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1947.
- TAWNEY–PENZER 1924–1928 = Tawney, Charles H.; Penzer, Norman M. (ed.): *The Ocean of Story, being C.H. Tawney’s Translation of Somadeva’s Kathā-sarit-sāgara*. Vols. I–X, Chas. J. Sawyer, London 1924–1928.

- THIEME 1938 = Thieme, Paul: *Der Fremdling im R̥gveda*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXIII, 2, Brockhaus Leipzig 1938 [reprinted: Kraus Reprint, Nendeln 1966].
- UNDERHILL 1921 = Underhill, Muriel M.: *The Hindu Religious Year*. Associated Press, Calcutta 1921 [reprinted: Asian Educational Services, New Delhi 1991].
- Vah = *Vasudevahiṇḍi*. Ed. by Caturvijaya and Puṇyavijaya. Śrī Jaina Ātmānanda Sābha, Bhavnagar 1930–1931.
- VOLHARD 1939 = Volhard, Ewald: *Der Kannibalismus*. Strecker & Schröder, Stuttgart 1939 [reprinted: Johnson, New York 1968].
- WERBA 1997 = Werba, Chlodwig H.: *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997.
- Yājñ = *Yājñavalkya-smṛti*. Nārāyaṇa R. Ācārya (ed.): *Yājñavalkya-smṛti*. 5th ed., Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1949.

## Żony Krysny

BARBARA GRABOWSKA  
(Uniwersytet Warszawski)

Postać Krysny (Kṛṣṇa) charakteryzują nie tylko jego bohaterskie czyny, pokonywanie demonów czy walki z zapaśnikami, lecz także jego związki z kobietami. Poeci od wieków opiewali jego urodę i talenty kochanka. W młodości, mimo deklarowanej miłości do Radhy (Rādhā), zabawiał się w lasach Wryndawany (Vṛndāvana) z wieloma pasterkami i zdradzał ją ukradkiem.

Kryszna jako niezwykle kochanek budził podziw nie tylko pasterek. Wywołał także zachwyt i pożądanie mieszkanki góry Kajlasy (Kailāsa), córek gandharwów (*gandharva*), nagów (*nāga*) i jakszów (*yakṣa*), gdy tam kiedyś zawędrował, odwiedzając boską parę Śiwę (Śiva) i Parwati (Pārvatī) (PRECIADO-SOLIS (1984: 86)). Na podobny epizod natrafiamy w *Bhagawatapuranie* (*Bhāgavata-purāṇa*) (BhP 10.69). Gdy boski mędrzec Narada (Nārada) przybył do Dwaraki (Dvārakā), chcąc się przekonać, jak sobie radzi Kryszna z 16 tysiącami świeżo poślubionych żon, ujrzał, że ten przebywał jednocześnie w każdym z kolejno odwiedzanych pałaców i zabawiał się w różny sposób z każdą ze swych małżonek. Scena ta daje obraz szczęśliwego małżeńskiego pożycia Krysny. Te obrazy wskazują, jak silne i głęboko zakorzenione w popularnym wyobrażeniu było powiązanie postaci Krysny z igraszkami z wieloma kobietami naraz.

Tak więc prócz licznych kochanek przypisuje mu się także olbrzymią liczbę żon. Warto dokładniej zająć się tym zagadnieniem, rozważyć kwestię poligamii Krysny, a także stosunek do niej późniejszych źródeł sanskryckich i literatury bengalskiej.

Wczesne teksty – *Mahabharata* (*Mahā-bhārata*), *Hariwansia* (*Hari-vaṁśa*), *Wisznupurana* (*Viṣṇu-purāṇa*) nie zgadzają się co do liczby żon, imion głównych małżonek i okoliczności ich zaślubin.

### *Wisznupurana*

Według jednego z fragmentów *Wisznupurany* (VP 4.15.19) Kryszna miał 16 101 żon, wśród nich głównych było osiem, choć tekst tu wymienia tylko cztery imiona:



Rukmini (Rukmiṇī), Satjabhama (Satyabhāmā), Dżambawati (Jāmbavatī), Dżalahasini (Jālahāsini)<sup>1</sup>. Z dalszego ciągu purany (VP 5.29.31; 5.31.16) dowiadujemy się, że Kryszna z domu demona Naraki (Naraka) uwolnił 16 100 dziewcząt, które potem poślubił<sup>2</sup>. Ponieważ purana opisuje dokładniej okoliczności małżeństw z Rukmini, Satjabhamą i Dżambawati – nie były one porwane przez demona (o Dżalahasini nic nie wiemy) – należałoby sądzić, że albo z domu demona uwolnił trzy kobiety mniej, albo miał trzy żony więcej, niż tekst deklaruje, czyli 16 104.

Sprawa się jednak jeszcze bardziej komplikuje. *Wisznupurana* imiona głównych żon Kryszny wymienia w trzech miejscach. Z pierwszego, cytowanego powyżej, poznajemy cztery imiona: Rukmini, Satjabhama, Dżambawati i Dżalahasini. Z innego fragmentu<sup>3</sup> (5.28.1–5) wynika, że Kryszna prócz Rukmini miał jeszcze siedem innych pięknych żon, lecz tekst wymienia osiem imion: Kalindi (Kāṇḍī), Mitrawinda (Mitravindā), Satja Nagnadżiti (Satyā Nāgnajitī), Dżambawati, Rohini Kamarupini (Rohiṇī Kāmarūpiṇī), córka króla Madrów Suśila (*madra-rāja-sutā* Suśilā), córka Satradżita (Satrājiti) Satjabhama, Lakszmana Czaruhasini (Lakṣmaṇā Cāruhāsini). Tekst to wyliczenie podsumowuje zaskakującym stwierdzeniem, że prócz tego miał 16 tysięcy innych żon. W następnej liście głównych żon (VP 5.32.1–4), wymienionych przy okazji wyliczenia synów Kryszny, ze spisu znika Mitrawinda, a na jej miejsce pojawia się Sjajwja (Śaivyā). Wymienia się tu następujące imiona: Rukmini, Satjabhama, Rohini, Dżambawati, Nagnadżiti, Sjajwja, Madri (Mādrī), Lakszmana, Kalindi. Zakładamy przy tym, chyba słusznie, że Madri to córka króla Madrów Suśila. Żony urodziły Krysznie 180 tysięcy synów (VP 5.32.5).

W sumie *Wisznupurana* wymienia z imienia jedenaście żon; są to: Rukmini, Satjabhama, Dżambawati, Dżalahasini, Kalindi, Mitrawinda, Satja Nagnadżiti, Rohini, Suśila (Madri?), Lakszmana Czaruhasini, Sjajwja.

<sup>1</sup> VP 4.15.19: *ṣo-ḍaśa-sahasrāṇy ekōttara-śatādhikāni strīṇām abhavan. tāsāṅ ca rukmiṇī-satyabhāmā-jāmbavatī-jālahāsini-pramukhā aṣṭau patnyah pradhānāḥ*. Wilson (VP, s. 373) tłumaczy jednak pierwsze zdanie: „he had sixteen thousand and one hundred wives”.

<sup>2</sup> VP 5.31.16:

*ṣo-ḍaśa-strī-sahasrāṇi śatam ekaṁ tathādhikam /*

<sup>3</sup> VP 5.28.3-6:

*kāṇḍī mitravindā ca satyā nāgnajitī tathā //  
devī jāmbavatī cāpi rohiṇī kāmarūpiṇī /  
madra-rāja-sutā cānyā suśilā śīla-maṇḍanā //  
sātrājiti satyabhāmā lakṣmaṇā cāruhāsini /  
ṣo-ḍaśāsan sahasrāṇi strīṇām anyāni cakriṇah //*

*Wisznupurana* dokładniej relacjonuje tylko okoliczności poślubienia Rukmini, Dżambawati, Satjabhamy i owych 16 100 lub 16 000 kobiet uwolnionych z pałacu demona Naraki.

### Małżeństwo z Rukmini

Jako pierwszą Kryszna poślubił Rukmini.

Według *Wisznupurany* (VP 5.26.1–5) król Bhiszmaka (Bhīṣmaka) z Widarbhy (Vidarbha) miał syna imieniem Rukmin (Rukmin) i córkę Rukmini. Kryszna zakochał się w niej i poprosił o jej rękę. Rukmin jednak był wrogiem Kryszny i nie zgodził się na to małżeństwo siostry. Wtedy Bhiszmaka za radą Dżarasandhy (Jarāsandha), potężnego władcy Magadhy (Magadha), i w porozumieniu z synem obiecał oddać córkę Śisiupali (Śiśupāla) synowi Damoghoży (Damoghoṣa), królowi Czedich (Cedi). Dżarasandha i inni książęta, przyjaciele Śisiupali, przybyli do Kundiny (Kuṇḍina), stolicy Widarbhy, na zaślubiny. Udał się tam także Kryszna z Balaramą (Balarāma) i innymi Jadawami (Yādava). W przeddzień ślubu Kryszna porwał Rukmini. Pozostali konkurenci do ręki Rukmini starali się zabić Krysznę, ale zostali pokonani przez Balaramę i Jadawów.

Rukmin się nie poddał i – przysięgając: „Nie wrócę do Kundiny, dopóki nie zabiję Kryszny”<sup>4</sup> – ruszył za porywaczem. Kryszna pokonał jego wojsko, powalił go na ziemię i był gotów go zabić. Rukmini jednak żalonymi prośbami wyprosiła życie brata. Rukmin nie mógł wrócić do Kundiny, nie wypełniwszy swego ślubowania, założył więc nowe miasto o nazwie Bhożakata (Bhojakaṭa) i tam zamieszkał. Kryszna, porwawszy Rukmini na sposób rakszasów, poślubił ją potem zgodnie z obyczajem. Urodziła mu syna Pradjumnę (Pradyumna).

### *Hariwansia*

Opowieść o porwaniu Rukmini w *Hariwansi* (PKM, ss. 141–151) została podzielona na dwie części; łączy je zrećznie wątek Kalajawany (Kālayavana), władcy Jawanów (Yavana).

Z pierwszej części opowieści dowiadujemy się, że Bhiszmaka ogłosił swajamwarę (*svayam-vara*) w Kundinanagarze (Kuṇḍinanagara). Kryszna, poinformowany o tym przez szpiega, udał się z wojskiem Jadawów z Mathury (Mathurā) – Dwaraka jeszcze nie powstała – do królestwa Bhiszmaki. Nie przyjął gościny władcy i zatrzymał się

---

<sup>4</sup> VP 5.26.9:

*kuṇḍinaṁ na praveśyāmi ahatvā yudhi keśavam /*

w domu krewnego Bhiszmaki, króla Kajśiki (Kaiśika). Dżarasandha, Śisiupala i inni królowie się zaniepokoiili. Ustalili, że skoro Kryszna nie jest królem, to wobec tego nie ma prawa zasiadać w zgromadzeniu (*sabhā*). Wtedy Kajśika i jego brat Kratha (Kratha) przekazali Krysznie swe królestwo i koronowali go na króla (*abhiṣeka*). Na tę koronację Indra przysłał z nieba przez posła niezwykle tron.

Kryszna pożegnał się z Bhiszmaką oraz innymi królami i powrócił do Mathury. Władca przerwał swajamwarę. Dżarasandha, Śisiupala i inni książęta postanowili zabić Krysznę przy pomocy Kalajawany. Tymczasem Rukmini przysięgła, że wybierze na męża tylko Krysznę.

W *Hariwansi* następuje teraz opis walki z Kalajawaną oraz zbudowania Dwaraki. Potem tekst wraca do dziejów Rukmini.

Gdy Kalajawana zginął spalony ogniem z oczu króla Muczukundy (Mucukunda), Dżarasandha postanowił, że Rukmini poślubi jego podopieczny Śisiupala. Wysłano wieści do królów, zaproszono też Krysznę i Balaramę. W dniu ślubu Rukmini, chroniona przez wojsko, jechała rydwanem zaprzężonym w cztery konie do świątyni Indry (Indra). Gdy wyszła po złożeniu ofiary, Kryszna posadził ją na swój rydwan. Dalszy przebieg wątku jest taki sam jak w *Wisznupuranie*.

Jak widać, *Wisznupurana* (a potem i *Bhagawatapurana*) pomija przerwana swajamwarę Rukmini i abhiszekę Kryszny.

### ***Bhagawatapurana***

*Bhagawatapurana* (BhP 10.52.21–43, 53–54) znacznie rozszerza wątek.

Według tej purany Rukmini, słysząc od ludzi opisy urody, zalet oraz męstwa Kryszny, zakochała się w nim. Gdy podjęto decyzję o jej ślubie z Śisiupalą, na dwa dni przed ceremonią wysłała do Kryszny do Dwaraki zaufanego bramina. Dziewczyna zaproponowała, by Kryszna przybył do Kundiny w tajemnicy i porwał ją. W tym tekście to Rukmini występuje z inicjatywą, to ona proponuje siebie Krysznie, sugeruje czas i miejsce porwania.

*Bhagawata* wprowadza kilka nowych elementów:

- Przyczyna miłości Rukmini do Kryszny znajduje wyjaśnienie.
- Poselstwo Rukmini przekazuje bramini.
- Rukmini składa ofiarę nie Indrani (Indrāṅī), lecz Ambice (Ambikā).
- Kryszna, pokonawszy Rukmina, związuje go i goli mu brodę oraz wąsy, pozostawiając gdzieś kępki. Balarama gani go za ten czyn, mówiąc, że ogolenie włosów i wąsów jest równoznaczne z zabiciem.

### Twórcy bengalscy

Twórcy bengalscy porwanie Rukmini przedstawiają w dwojaki sposób. Jedni łączą wątki *Hariwansi* i *Bhagawaty*, a inni kierują się tylko *Bhagawatą*. Do pierwszych należy Maladhar Wasu (Mālādhara Vasu), pierwszy tłumacz *Bhagawaty* z XV wieku. W jego opowieści nie ma jednak mowy o przerwaniu pierwszej swajamwary. Do drugiej grupy poetów należy Parasiuram (Paraśurām), autor swobodnej wersji purany z XVII wieku.

#### Maladhar Wasu

U Maladhara (ŚKV 71–77) Bhiszmaka pragnął oddać swą 16-letnią córkę Krysznie, lecz oburzyło to Rukminę, który uważał przyszłego narzeczonego za pastucha i sługę Ugraseny (Ugrasena), przywódcy Jadawów. Dżarasandha, pamiętając o swej klęsce pod Mathurą i lękając się porwania Rukmini, zaprotestował przeciw obecności Kryszny. Wtedy Kratha i Kauśika (tu takie imię) odprawili abhiszekę. Z niebios zstąpił Indra wraz ze swą małżonką Siaczi (Śaci) i skropił Krysznę mlekiem boskiej krowy Surabhi (Surabhi). Obdarzył go ponadto lwim tronem i nazwał królem królów (*rāja-rājēśvara*). Potem następuje porwanie Rukmini ze świątyni małżonki Śiwy, Bhawani (Bhavānī), klęska Rukmini i wrogich królów, pohańbienie Rukmini i ślub Kryszny z Rukmini.

#### Opis Parasiurama

Wszyscy poeci bengalscy twierdzą, że Bhiszmaka pragnął mieć Krysznę za zięcia. Parasiuram (PKM 417–428) posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że król Bhiszmaka był wyjątkowo oddany Krysznie, stale czcił jego stopy i powtarzał pieśni o jego zaletach.

Parasiuram uważa, że Kryszna nie tylko ogolił Rukminowi głowę i wąsy, ale w dodatku jeden policzek wymazał mu wapnem, a drugi – atramentem. Balarama zaprotestował: nie powinien tego robić, Rukmin jest przecież jego szwagrem. Poeta nic nie wspomina o abhiszece.

#### Małżeństwo z Dżambawati i Satjabhamą

Małżeństwo Kryszny z Dżambawati i Satjabhamą łączy się z zawikłanymi dziejami klejnotu sjamantaka (*syamantaka*). Jest to bardzo stary wątek, wymieniony jako jeden z pierwszych dotyczących Kryszny już w traktacie etymologicznym Jaski

(Yaska) zatytułowanym *Nirukta*, powstałym przed 500 rokiem p.n.e. Rozważając etymologię słowa *daṇḍa*, uczony wspomina ten klejnot i jego posiadacza Akruę (Akrūra) (PRECIADO-SOLIS (1984: 34)).

Historię sjamantaki przedstawia wiele źródeł, m.in.: *Hariwansia* i liczne purany – *Wisznupurana*, *Brahmapurana* (*Brahma-purāṇa*), *Matsjapurana* (*Matsya-purāṇa*), *Brahmawajwartapurana* (*Brahma-vaivarta-purāṇa*), *Wajupurana* (*Vāyu-purāṇa*) (MAJUMDAR (1969: 139)).

Oto relacja *Wisznupurany* (4.13.9–71):

Król Satradžit otrzymał sjamantakę, niezwykle klejnot, od boga słońca, Surji (Sūrya). Jego brat Prasena (Prasena), przystrojony tym klejnotem, udał się na polowanie. W lesie zabił go lew, który z kolei zginął od ciosu niedźwiedzia Dżambawanta (Jāmbavant). Tak klejnot dostał się do rąk synka niedźwiedzia, Sukumary (Sukumāra).

Gdy Jadawowie zaczęli podejrzewać, że Prasenę zabił Kryszna, bohater udał się na poszukiwanie zaginionego. Po śladach dotarł do jaskini niedźwiedzia i pokonał go po długiej walce. Dżambawant oddał klejnot wraz ze swą córką Dżambawati. Kryszna wrócił do Dwaraki i zaniósł sjamantakę Satradžitowi, który zawstydzony zdecydował się na ślub swej pięknej córki Satjabhamy z Kryszną.

*Bhagawatapurana* (10.56.1–45) rozszerza wątek, ozdabiając go rodzajowymi scenkami. Poeci bengalscy Maladhar Wasu (ŚKV 77–86) i Parasiuram (PKM 431–442) wzorują się na *Bhagawacie*, lecz wprowadzają nowe elementy do opowieści uściślające lub wyjaśniające niejasne sytuacje.

### Pokonanie Naraki

Wątek pokonania Naraki zawiera już *Wisznupurana* (5.29.1–35).

Kryszna na prośbę Indry udał się na Garudzie (Garuḍa) do Pragdzjotiszy (Prāgjyotiṣa), miasta demona Naraki, który zawładnął różnymi cennymi przedmiotami, m.in.: kolczykami bogini Aditi, parasolem Waruny (Varuṇa), szczytem góry Mandary (Mandara). Porwał też wiele dziewcząt, córek bogów, demonów i królów. Kryszna pokonał pięciogłowego demona Murę (Mura) i jego siedmiu synów, broniących dostępu do miasta, rozbił wojsko Naraki i w końcu ściął dyskiem głowę demona. Gdy wszedł do komnat kobiecych, wszystkie porwane przez Narakę dziewczęta, a było ich 16 tysięcy sto (VP 5.29.32), zakochały się w nim i zapragnęły go na męża. Kryszna wysłał je do Dwaraki i tam poślubił.

*Bhagawatapurana* (10.59.33) podaje, że Narka porwał 16 tysięcy dziewcząt. Maladhar Wasu (ŚKV 92–94) wyjaśnia, że Narka zapragnął poślubić naraz 20 tysięcy

dziewcząt. Do chwili śmierci z rąk Kryszny porwał 16 100 córek bogów, ludzi i gandharwów (zgodność z *Wisznupuraną*). Podobnie uważa Parasiuram (PKM 445–449) – kobiet w komnatach Naraki było 16 100.

### *Bhagawatapurana*

Imiona i liczbę żon próbuje autorytatywnie ustalić *Bhagawatapurana*. Kryszna poślubił Rukmini, Dżambawati i Satjabhamę, zanim jeszcze odbyła się swajamwara Draupadi (Draupadī). Można to wywnioskować z tego, że gdy Satradżit został zamordowany, to Kryszna przebywał w Waranawacie (Vāraṇāvata), poruszony wieścią o rzekomej śmierci Pandawów (Pāṇḍava). Po zakończeniu opowieści o klejnocie śjamantaka purana informuje o poślubieniu pięciu innych panien, które uważano za główne żony. Były to: Kalindi, Mitrawinda, Satja, Lakszmana i Bhadra (Bhadrā). Z domu Naraki Kryszna przywiózł 16 tysięcy żon. Tak więc na tej podstawie możemy wnioskować, że miał on 16 008 żon, a głównymi były: Rukmini, Satjabhama, Dżambawati, Kalindi, Mitrawinda, Satja Nagnadżiti, Lakszmana i Bhadra.

W konsternację wprawia jednak fragment relacjonujący przybycie Kryszny w towarzystwie żon do Indraprasthy (Indraprastha) na naradę w sprawie koronacji Yudhiszthiry (Yudhiṣṭhira)<sup>5</sup>. Do stolicy Pandawów przybyły wtedy: Rukmini, Satja, Bhadra, Dżambawati, Kalindi, Mitrawinda, Siajwja, Nagnadżiti i inne małżonki. Satja to bez wątpienia Satjabhama, skoro dalej tekst wymienia Satję Nagnadżiti, ale zamiast Lakszmany mamy Siajwję.

### **Małżeństwo z Kalindi, Mitrawindą, Satją, Lakszmaną i Bhadrą**

Informacja o okolicznościach zaślubin z pięcioma pozostałymi głównymi żonami jest wyjątkowo krótka, zajmuje tylko parę stron tekstu (BhP 10.58.1–58; ŚKV 86–91; PKM 442–450).

<sup>5</sup> BhP 10.71.42–43:

*śvaśrvā sañcoditā kṛṣṇā kṛṣṇa-patnīś ca sarvaśaḥ /  
ānarca rukmiṇīm satyām bhadrām jāmbavatīm tathā //  
kālindīm mitravindām ca śaivyām nāgnajitīm satīm /  
anyāś cābhyāgatā yās tu vāsaḥ-sraṇ-maṇḍanādibhiḥ //*

**Kalindi (10.58.1–29)**

Kryszna udał się do Indraprasthy odwiedzić Pandawów. W trakcie pobytu pewnego dnia wyruszył na polowanie wraz z Ardżuną (Arjuna). Zabili wiele zwierząt, tygrysów, niedźwiedzi, gazel itp., i zmęczeni oraz spragnieni udali się nad brzeg Jamuny (Yamunā). Tam ujrzeli piękną dziewczynę. Zagadnięta przez Ardżunę wyjaśniła, że jest córką Słońca i pragnie za męża Wisznu (Viṣṇu). Ma na imię Kalindi i mieszka w pałacu pod wodą. Kryszna wziął ją na swój rydwan. Po powrocie do Dwaraki poślubił ją pomyślnego dnia.

Oba teksty bengalskie relacjonują opowieść zasadniczo tak samo. U Maladhara Wasu jednak ślub Kryszny z córką Surji (Sūrya) urządza Judhiszthira. Według autorów z Bengalii (ŚKV 86–87; PKM 442–443) Kryszna składa wizytę Pandawom w Hastinanagarze (Hastinānagara).

**Mitrawinda (10.58.30–31)**

Mitrawinda to siostra Windy (Vinda) i Anuwindy (Anuvinda), władców Awanti (Avanti). Gdy podczas swajamwary chciała wybrać Krysznę i jej bracia sprzeciwili się temu, Kryszna ją porwał.

Maladhar Wasu (ŚKV 88) rozszerza nieco tę lakoniczną informację. To ojciec Mitrawindy chciał ją oddać Krysznie, ale bracia uważali za dyshonor posiadanie jako szwagra syna pastucha. Pan Dwaraki wobec tego porwał księżniczkę, pokonując bez trudu wszystkich zebranych królów.

Parasiuram (PKM 444–445) uzupełnia i nieco zmienia genealogię Mitrawindy: Winda i Anuwinda to synowie króla Widury (Vidura), a Mitrawinda nie była ich siostrą, lecz siostrzenicą, córką Widiri (Vidirī).

**Satja Nagnadžiti (BhP 10.58.32–55; ŚKV 89–90; PKM 445)**

Władca Kosali (Kosala), Nagnadžit (Nagnajit), miał córkę imieniem Satja. Przyjął ją oddać tylko temu, kto pokona siedem groźnych byków. Kryszna wyruszył z armią do Ajodhji (Ayodhya) i poprosił o piękną królewnę. Rozdzielił się na siedem postaci, związał byki linami i pociągnął z łatwością, jak dziecko ciągnie zabawki z drewna.

Maladhar uzupełnił ten tekst dodatkową informacją: do Kosali przybywało wielu władców, ale na widok byków uciekali w strachu i wstydzie, nikt nie zdołał związać nawet jednego byka. Zmartwiona przedłużającym się panieństwem i zakochana

w Krysznie Nagnadźiti składała ofiary bogini Bhawani, by jej mężem został pan Dwaraki.

### **Bhadra (BhP 10.58.56; ŚKV 88–89; PKM 445)**

Potem Kryszna poślubił piękną i pełną zalet Bhadrę, córkę króla Kekaji (Kekaya) i swej ciotki Śrutakīrti, siostry Wasudewy (Vasudeva), ofiarowaną mu przez jej braci.

Maladhar Wasu obszernie opisuje bogaty posag księżniczki.

### **Lakszmana (BhP 10.58.57; ŚKV 90–91; PKM 445)**

Informację o ślubie Lakszmany *Bhagawatapurana* kwituje jednym zdaniem: „Porwał sam ze swajamwary Lakszmanę, córkę władcy Madrów, obdarzoną pomyślnymi znakami, tak jak Garuda uniósł nektar”<sup>6</sup>.

Powtórzył to Parasiuram – „Kryszna poślubił [nie porwał] podczas swajamwary piękną Lakszmanę, córkę króla Madrów”<sup>7</sup>. Maladhar Wasu rozwinął ten wątek, opisując szczegółowo przebieg owej swajamwary.

Król oznajmił mianowicie, że jego córkę poślubi ten, kto trafi w znajdujący się wysoko cel, przysłonięty wirującym dyskiem. Autor wymienia imiona licznie przybyłych władców. Królowie nie zdołali nawet podnieść łuku, a co dopiero go naciągnąć. Bhimasena (Bhīmasena), najsilniejszy z Pandawów, wziął łuk do ręki, naciągnął, ale nie mógł wystrzelić. Ardżuna, najzdolniejszy łucznik, naciągnął cięciwę aż do ucha i wystrzelił, strzała dotknęła dysku i spadła. Wtedy Kryszna, śmiejąc się, wziął łuk i zestrzelił cel – rybę. Lakszmana, pięknie przystrojona, założyła ślubną girlandę na jego szyję. Pozostali władcy, pełni pożądanego i wstydu, rozpoczęli walkę, ale Kryszna pokonał ich wszystkich. Maladhar konkluduje: tak Kryszna poślubił osiem bohaterów (*aṣṭa-nāyikā*).

Tak więc dwie najbardziej autorytatywne purany wisnuickie wymieniają następujące imiona żon:

<sup>6</sup> BhP 10.58.57:

*sutām ca madrādhipater lakṣmaṇām lakṣaṇair yutām /  
svayam-vare jahārākaḥ sa suparṇaḥ sudhām iva //*

<sup>7</sup> PKM 445:

*madrādhirājār kanyā lakṣmaṇā sundari /  
sayam-vare vivāha tāre karila śrī-hari //*



<i>Wisznupurana</i>	<i>Bhagawatapurana</i>
Rukmini	Rukmini
Satjabhama	Satjabhama
Dżambawati	Dżambawati
Dżalahasini	—
Kalindi	Kalindi
Mitrawinda	Mitrawinda
Satja Nagnadżiti	Satja Nagnadżiti
Rohini	—
Suśila Madri	—
Lakszmana	Lakszmana Madri
Siajwja	Siajwja
—	Bhadra

### Los żon po śmierci Kryszny

Według *Wisznupurany* (5.38.2) osiem królowych z Rukmini na czele wstąpiło na stos pogrzebowy, obejmując ciało małżonka. Tysiące pozostałych żon wyruszyło pod opieką Ardżuny z Dwaraki. Wilson (VP: 526) w swym komentarzu zamieszcza informację, że według *Mahabharaty* żony Kryszny znalazły się najpierw w Indra-prastse i tam dopiero Rukmini i cztery inne spłonęły na stosie, ale Satjabhama i pozostałe udały się do lasu, gdzie oddały się ascezie.

*Bhagawatapurana*<sup>8</sup> zawiera krótką wzmiankę o tym, że żony Kryszny z Rukmini na czele wstąpiły w ogień.

Podobny los przewiduje dla ośmiu głównych żon Maladhar Wasu<sup>9</sup>. Pozostałe żony Kryszny Ardżuna zabrał ze sobą z Dwaraki; w drodze napadły na nich demony i pokonały walczącego bohatersko Pandawę. Ciała żon pod dotknięciem demonów zamieniły się w kamień<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> BhP 11.31.20:

*kṛṣṇa-patnyo 'viśann agniṁ rukmiṇy-ādyas tad-ātmikāḥ /*

<sup>9</sup> ŚKV 196:

*rukmiṇī-ādi kari aṣṭa ramaṇī /  
gosāñīr tattva śuni praveśilā agni //*

<sup>10</sup> ŚKV 197:

*daitya-gaṇe paraśe yata gosāñīr nārī /  
pāṣāṇ-śarīr haye tanu tyāg kari //*

### Dramat Rupy Goswamina: *Lalita-mādhava*

W XVI wieku ciekawą propozycję – identyfikację żon z pasterkami – wprowadził Rupa Goswamin (Rūpa Gosvāmin) w swym długim 10-aktowym dramacie *Lalita-mādhava* ('Piękny Madhawa') (BANDYOPĀDHYĀY (1966: 255–269); MAJUMDAR (1969: 212–215)). Rupa to początkowo wysoki urzędnik dworu muzułmańskiego Bengalu, potem nawrócony wyznawca Kryszny, twórca licznych traktatów filozoficzno-estetycznych. Ten poeta i uczony wyznaje, że napisał dramat na polecenie Śiwy, który ukazał mu się we śnie.

Utwór ten zawiera wyraźne odstępstwa od tradycyjnego wątku puranicznego. Jego treścią są miłosne perypetie Kryszny we Wryndawanie (1–3 akt), Mathurze (4 i 5 akt) i Dwarace (6–10 akt). Wprowadzając identyfikację żon i pasterek, Rupa utrzymuje ciągłość akcji i zaciera kontrast między związkiem pozamałżeńskim (*parakīyā*) a małżeńskim (*svakīyā*). By osiągnąć jednak swój zamiar, dramaturg tworzy całość w sumie wyjątkowo skomplikowaną. Nieszczęsne pasterki są bez przerwy porywane i unoszone, a Radha i Czandrawali (Candrāvalī) mają po trzech ojców – Radha/Satjabhama: góry Windhja (Vindhya), Wryszabhanu (Vṛṣabhānu) i Satradżit; Czandrawali/Rukmini: góry Windhja, Czandrabhanu (Candrabhānu) i Bhiszmaka.

W pierwszym akcie w scenie pierwszej Rupa zamieszcza wszystkie wyjaśnienia. Dowiadujemy się, że Brahma, by spełnić pragnienie Windhji, obdarza go dwiema córkami, których przyszły mąż zdoła pokonać Śiwę<sup>11</sup>. Windhja rywalizuje z Himalają (Himālaya), ojcem Parwati, pyszniącym się swym boskim zięciem, Śiwą. Dzięki mocy iluzji Harego (*hari-māyā*) dziewczynki zostały przeniesione z łona żon Wryszabhanu i Czandrabhanu i umieszczone w łonie żony władcy gór Windhja. Te dwie córki to Radha i Czandrawali, porwane w dzieciństwie przez demonicę Putanę (Pūtānā), której Kansa (Kaṁsa) rozkazał zabijać małych chłopców i porywać małe dziewczynki. Powodem tego polecenia były słowa boskiej córeczki Dewaki (Devakī) (w dramacie Rupy Dewaki rodzi córkę), ostrzegające o narodzinach Kryszny i pojawieniu się na ziemi ośmiu jego siaki (*śakti*).

Gdy kapłan gór Windhja wygłosił mantrę zabijającą demony, serce Putany, leżącej wtedy nad Widarbhą, zadrżało ze strachu; jedna z dziewczynek wysunęła się z jej rąk i wpadła do rzeki. Znalazł ją król Bhiszmaka. Gdy demonica padła zabita, Paurnamasi (Paurṇamāsī), matka mędrca Sandipaniego (Sāndīpaṇi), wyjęła z jej rąk Radhę i pięć innych dziewczynek. Były to: Lalita (Lalitā), Padma (Padmā), Bhadra, Sijajwa i Śjama (Śyāmā). Paurnamasi oddała je potajemnie pięciu pasterkom na

<sup>11</sup> LMN 1.1.5: *tad abhiṣtam eva dhūrjater jītvā-jāmātrkāṁ vindhya guṇa-vismāpita-bhuvanāṁ bhavitā tava bālikā-yugalam.*

wychowanie, a Radhę dała niańce Jasiody (Yaśodā), Mukharze (Mukharā), mówiąc, że to córka Wryszabhanu. Wisiakhę (Viśākhā), przyjaciółkę Radhy, znalazła w wodach Jamuny stara Dżatila (Jaṭilā), świekra Radhy, matka jej męża Abhimanju (Abhimanyu).

Pięcioletnią Czandrawali z kolei porwał ze stolicy Widarbhy do Gokuli (Gokula) Dżambawant, żyjący w grotach góry Gowardhany (Govardhana) i gór Windhja. Wszystkie pasterki, a jest ich więcej niż 16 100, kochają Krysznę.

Na polecenie Kansy jaksza Siankhaczura (Śaṅkhacūra) próbował porwać Radhę. Kryszna zabił go, a klejnot z jego diademu, błyszczący jak słońce (Rupa identyfikuje go ze sjamantaką), otrzymała Radha.

W akcie trzecim Akrura zabrał Krysznę i Balaramę do Mathury ku wielkiej rozpaczy pasterek, a szczególnie Radhy. Stęskniona Radha, poszukująca wszędzie Kryszny, utonęła w czarnych wodach Jamuny, przypominających ciało ukochanego, a wraz z nią Wisiakha. Lalita rzuciła się ze szczytu góry Gowardhany.

W akcie czwartym Rupa wyjaśnił, kim są Padma, Śjama, Bhadra i Sijawja. Narada powiadomił, że Padma to córka króla Nagnadżita, Śjamala (Śyāmalā) jest córką króla Madrów, Bhadra – córką króla Kekaji, Sijawja – córką króla Sijawji<sup>12</sup>. Śrutaśrawa (Śrutaśravā), matka króla Śisiupali, przybyła do Mathury, by spotkać się ze swym bratem Wasudewą, i dowiedziała się o pobycie w Gokuli Czandrawali. Mąż Czandrawali Tosiala (Tośala) zmarł. Przybył po nią jej brat Rukmin. Pasterki czczące boginię Kamakhję (Kāmākhya) na brzegu Jamuny porwał potężny demon. W ten sposób we Wradży (Vraja) nie było już żadnej z 16 108 pasterek.

Paurnamasi przybyła do Kundiny, gdzie król Bhiszmaka przygotowywał swajamwarę Czandrawali, której nadał nowe imię Rukmini. Rukmini wysłała do Kryszny bramina Sunandę (Sunanda) z listem. Kryszna, nie wiedząc, że Rukmini to Czandrawali, odmówił, przybył jednak do Kundiny na zaproszenie Krathy i Kajśiki, którzy odprawili jego abhiszekę na polecenie samego Brahmy. Na prośbę obu królów Kryszna zgodził się porwać Rukmini. Rukmini była już gotowa popełnić samobójstwo w ofiarnym ogniu, gdy Kryszna rozpoznał ją i powstrzymał w ostatniej chwili. Bhiszmaka zażądał, by Kryszna nie poślubił żadnej innej kobiety bez zgody Rukmini.

Bóg słońca Surja, czczony przez bezdzietnego Satradżita, obdarzył go klejnotem jakszy Siankhaczury i Radhą znaną teraz jako Satjabhama. Radha, rzucając się w fa-

<sup>12</sup> LMN 4.1.34:

*padmā nagnajitaḥ sutā nara-pater madrêsituh śyāmalā  
bhadrā kekaḡa-cakra-mastaka-maneh śaivyasya śaivyā tathā /  
jñātvā hanta cirāc caturbhir abhito vīṇā-praviṇān muner  
ebhir gopa-patiṃ prasādyā vinayaiḥ kanyās tato ninyire //*

le rzeki, dostała się do świata Słońca, przyniesiona przez córkę boga, Jamunę. Surja pragnął spowinowacić się z Kryszną i dlatego przysłał swą córkę do Gokuli, gdzie była znana jako Wisiakha. Surja przykazał Satradžitowi, by mężem Satjabhamy został najslawniejszy bohater. Matka Satradžita oddała Radhę pod opiekę Czandrawali/Rukmini, ale siostry się nie rozpoznały.

Kryszna, poszukując zaginionego klejnotu sjamantaka, stoczył walkę z Dżambawantem. Okazało się przy tym, że Dżambawati to Lalita. Dżambawant uratował ją, gdy spadała ze szczytu góry. Kryszna sprowadził też do Dwaraki Wisiakhę, umartwiająca się w lesie Khandawa (Khāṇḍava). Kryszna zabił Narakę (akt dziewiąty) i uwolnił 16 100 pasterek porwanych z Wryndawany. Pokonał z łatwością siedem potężnych byków i poślubił córkę Nagnadžita (Padma/Satja). Sijawję i Bhadrę zdobył podczas swajamwary. Śjame, córkę władcy Matsjów, osiągnął, trafiając zawieszoną wysoko rybę, której odbicie widział w wodzie.

Tymczasem Rukmini była zazdrosna o piękną Satjabhamę. Gdy jednak dowiedziała się, że jest ona jej siostrą, zgodziła się na jej małżeństwo z Kryszną.

Kolofon zawiera datę ukończenia dramatu – rok 1537.

### Literatura XIX wieku

Warto jeszcze sprawdzić, jaki wizerunek męża i kochanka proponuje nowsza literatura bengalska.

### Bankimchandra Chatterjee

Igraszki Kryszny z pasterkami i jego poligamia niepokoiły głęboko Bankimchandré Chatterjee'ego (1838–1894), znanego pisarza bengalskiego. Dbając o dobre imię Kryszny, boga czczonego powszechnie w Bengalu, twórca podjął tę kwestię w swym krytycznym studium jego życia, zatytułowanym *Dzieje Kryszny* (*Kṛṣṇa-caritra*, 1886; BR: 407–583). Stwierdził przede wszystkim, że kontakty bohatera z pasterkami, żonami innych mężczyzn, miały niewinny charakter – kobiety po prostu podziwiałały uroczonego chłopca; na temat liczby żon przeprowadził natomiast długi wywód.

Pisarz we wczesnych tekstach sanskryckich: *Mahabharacie*, *Wisznupuranie* i *Hariwansi* odnalazł dwadzieścia dwa imiona głównych żon (BR: 488–494).

Według rozważań Bankimchandry *Mahabharata* wymienia tylko 6 żon:

1. Rukmini,
2. Satjabhama,
3. Gandhari (Gāndhārī),
4. Śajwja,

5. Hajmawati (Haimavatī),
6. Dżambawati.

*Wisznupurana* dodaje do tych wymienionych 6 następujących imion:

7. Kalindi,
8. Mitrawinda,
9. Satja Nagnadżiti,
10. Rohini,
11. Madri,
12. Lakszmana Dżalahasini. (Bankimchandra łączy tu dwie żony: Dżalahasini i Lakszmań Czaruhasini).

*Hariwansia* zawiera trzy różne spisy głównych żon Kryszny. Wymieniają one znane nam już imiona, ale wprowadzają też 10 nowych:

13. Sudatta (Sudattā),
14. Paurawi (Pauravī),
15. Subhima (Subhīmā),
16. Sudewa (Sudevā),
17. Upasanga (Upāsaṅgā),
18. Kauśiki (Kauśikī),
19. Sutasoma (Sutasomā),
20. Jaudhiszthiri (Yaudhiṣṭhirī),
21. Wratini (Vratinī),
22. Praswapini (Prasvapinī).

Bankimchandra uważał, że Kryszna, idealny indyjski bohater, nie mógł mieć tylu żon. Epizod z Naraką, który obdarzył Krysznę 16 tysiącami małżonek, pisarz uznał za baśniową opowieść. Z listy 22 głównych żon odrzucił 10 ostatnich, gdyż ich imiona wymieniło tylko jedno źródło – *Hariwansia*. Podobnie postąpił z Hajmawati i Gandhari – wymienia je jedynie *Mahabharata*. Rohini utożsamił z Dżambawati, a Satję z Satjabhamą i w ten sposób pozostało mu osiem żon: Rukmini, Satjabhama, Dżambawati, Śajwja, Kalindi, Mitrawinda, Madri Suśila i Lakszmana Dżalahasini (BR: 490–491).

Wówczas Bankimchandra doszedł do wniosku, że skoro o ostatnich pięciu żonach właściwie nic nie wiemy, ani kiedy był ślub, czyimi są córkami, z jakiego kraju pochodzą, ani dlaczego odbył się ślub, nie mają też żadnego związku z dziejami Kryszny, to są tylko poetycką ozdobą. Większość tych informacji podaje wprawdzie *Bhagawatapurana*, ale pisarz nie uważał jej za autorytatywne źródło. Podaje te imiona też *Wisznupurana* i wymienia także synów tych kobiet, ale nie odgrywają oni żadnej roli w wydarzeniach.

W ten sposób pisarz ograniczył się do Rukmini, Satjabhamy i Dżambawati. Dżambawati jest córką niedźwiedzia, czyli niedźwiedzicą. Kryszna nie mógł przecież poślubić niedźwiedzicy. Wprawdzie z utożsamienia Dżambawati z Rohini Kamarupini wynika, że mogła przybierać postać ludzką, ale pisarz nie wierzył w takie czary. Syn Dżambawati, Samba (Sāmba), odgrywa znaczącą rolę w rzezi Jadawów (*Maṣala-parvan*), ale Bankimchandra uważał tę księżę *Mahabharaty* za interpolację. Tak więc pozostała mu tylko Rukmini, pierwsza żona, córka Bhiszmaki, króla Widarbhy, oraz Satjabhama, córka Satradżita, uważana za ukochaną małżonkę Kryszny. Bankimchandra nie był pewien historyczności istnienia tej ostatniej. Dowodzi, że wprawdzie epepeja zawiera rozmowę Draupadi z Satjabhamą na temat właściwego zachowania żony wobec męża, ale według niego dzieje Satjabhamy zostały dodane później, w oryginalnej *Mahabharacie* ich nie było. W *Wisznupuranie* małżeństwo z Satjabhamą jest częścią historii klejnotu sjamantaka, ale wobec tego, że ma on nadnaturalne moce, to cała opowieść jest fikcją. W *Mahabharacie* z kolei Satjabhama ma związek z porwaniem drzewa paridżaty (*pārijāta*), a to tylko fantazja. Satjabhama jest jednak tak silnie związana z Kryszną, że Bankimchandra jednocześnie przeprowadził długi wywód o dopuszczalności drugiego małżeństwa, cytując podobne przypadki z *Mahabharaty*. Przypomina o porwaniu trzech córek króla Kasi (Kāśī) przez pobożnego Bhiszmę (Bhīṣma) dla najmłodszego brata. W końcu jednak za jedyną prawną żonę uznał Rukmini, której syn i wnuk odgrywał dużą rolę w tekście; wymienia się w nim także jej prawnuka Wadżrę (Vajra). W wyliczeniu wcieleń bóstw i demonów, bohaterów epepei, jest mowa tylko o Rukmini jako wcieleniu Lakszmi (Lakṣmī). Jeśli Kryszna miał tylko jedną żonę, to nie mógł mieć 180 tysięcy synów.

### Trylogia Nabinchandry Sena

W trylogii epickiej Nabinchandry Sena (1847–1909), zwanej *Mahabharatą* XIX wieku – *Raivataka* (1887), *Kurukṣetra* (1893) i *Prabhāsa* (1896) – Kryszna jest mężem tylko dwu kobiet: Rukmini i Satjabhamy. Rukmini nie odgrywa w tekście żadnej istotnej roli. Satjabhama zaś jest pewną swych wdzięków i urody ukochaną faworytą, ustrojoną w klejnoty i pachnącą różami. Potrafi prowadzić subtelną, pełną wytwornych aluzji rozmowę. Dowiedziawszy się o miłości Subhadry (Subhadrā), siostry Kryszny (NGĀ: 66–67), do Ardżuny, podejmuje decyzję o ich małżeństwie i oznajmia o tym mężowi (NGĀ: 154–156). Kryszna ma pewne obiekcje – Ardżuna ślubował celibat, Subhadra ma obiecanie prawo wyboru męża, także Balarama na pewno będzie temu przeciwny. W rezultacie, by spełnić żądanie Satjabhamy, Kryszna namawia Ardżunę, by porwał Subhadrę.

Nabinchandra nie przypisuje Krysznie innych żon, nie wspomina też nic o erotycznych związkach z pasterkami, tańce w lesie Wryndawana miały w jego tekście niewinny charakter. Kryszna, pragnąc poświęcić się sprawie jedności Indii, odtrąca nawet miłość Dżaratkaru (Jaratkāru), pięknej siostry Wasukiego (Vāsuki), władcy Nagów.

### Wnioski

Czyny Kryszny – zabijanie demonów czy pokonanie zapaśników – w pierwszym rzędzie dowodzą jego siły, jego charakteru siłacza. Masa kobiet natomiast, która go otacza, żon i kochanek, dowodzi nie tylko jego kunsztu miłosnego, lecz także jego wyjątkowej męskiej potencji. Kryszna jako heros kochanek jest w stanie zaspokoić w krótkim czasie wielką liczbę kobiet. Kryszna nie okazywał swej mocy seksualnej tylko wobec pasterek. Na Kajlasie były zachwycone nim także niebianki.

Późniejsza *Bhagawatapurana* przedstawia sytuację inaczej, zamieniając kochanka herosa w boskiego kochanka. Kryszna, dowodząc swej boskiej mocy, zwielokrotnia swą postać tak, by każda pasterka miała w nim partnera. Tak więc gdy *Hariwansia* i *Wisznupurana* mówią najprawdopodobniej o jednym Krysznie i pasterkach, to *Bhagawatapurana* przypisuje mu multiplikację. Literatura bengalska i ikonografia indyjska znają obie wersje: pojedynczą postać Kryszny w kręgu pasterek oraz krąg utworzony z pasterek i licznych Krysznów.

Cała miłosna poezja sanskrycka i średniowieczna liryka bengalska u boku Kryszny umieszcza przede wszystkim jego kochankę Radhę, zapominając całkiem o jego żonach ludzkich i boskich. Według poetów Kryszna ją cenił najbardziej; i w Dwarrace, i u boku bogini Lakszmi wspominał ją czule, pełen tęsknoty.

Liczne żony podkreślały boską moc Kryszny, ale jego igraszki z pasterkami, cudzimi żonami, naruszały normy społeczne, były niewłaściwe. Gdy w XVI wieku coraz szersze warstwy zaczęły przyjmować wisznuizm, propagowanie i pochwalanie związku pozamałżeńskiego budziło wątpliwości. Stąd pomysłowe wywody Rupy Goswamina, który w swych pismach teoretycznych i w dramacie przedstawia Radhę i pasterki jako żony Kryszny.

Tradycyjny obraz Kryszny otoczonego masą żon i kochanek budził zakłopotanie wśród inteligencji bengalskiej II połowy XIX wieku. Bankimchandra, ceniący w pewnym stopniu nowy system wartości, pochodzący z kultury europejskiej, nie mógł aprobować takiego wizerunku beztroskiego kochanka pasterek i wielokrotnego poli-gamisty. W długich rozważaniach starał się dowieść, że pasterki darzyły Krysznę niewinnym uczuciem podziwu, a jego jedyną prawdziwą żoną była Rukmini; co do istnienia Satjabhamy natomiast pisarz wyrażał duże wątpliwości. Nabinchandra w swej trylogii nie wyrzekł się Satjabhamy, która według popularnego wyobrażenia,

popartego bengalską wersją *Mahabharaty*, była ukochaną, rozpieszczoną żoną Krysny.

Można zauważyć, że w XX wieku w popularnych wizerunkach Krysny dominuje Radha jako jego jedyna kochanka.

Tak więc w zależności od epoki, jej norm społecznych i poglądów Krysna posiadał liczne kochanki i żony lub je tracił, poślubiał kochanki lub tkwił wiernie u boku jedynej Rukmini.

### BIBLIOGRAFIA

- BANDYOPĀDHYĀY = Bandyopādhyāy, Asitkumār: *Bāmlā sāhityer iti-vṛtta*. Vol. II. Maḍārṇ 1966  
 Buk Ejensī Prāibheṭ Limiṭeḍ, Kalikātā 1966.
- BhP = *Śrīmad Bhagavata Mahapurana*. Part II. Gobind Bhavan-Karyalaya, Gita Press, Gorakhpur 2001.
- BR = *Baṅkim racanāvalī*. Vol. II. Sāhitya Saṁvad, Kalikātā 1969.
- LMN = Rūpa Gosvāmī: *Lalita-mādhava-nāṭaka*. Commentary: Nārāyaṇa. Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi V.S. 2055 [= 1998].
- MAJUMDAR 1969 = Majumdar, Bimanbehari: *Kṛṣṇa in History and Legend*. University of Calcutta, Calcutta 1969.
- NGĀ = Sen, Nabīncandra: *Nabīncandra granthāvalī*. Vol. V: 1. *Kurukṣetra* 2. *Prabhāsa* 3. *Raivataka*. Baṅgīya sāhitya pariṣat, Kalikātā 1988.
- PKM = Dāśgupta, Nalinīnāth: *Paraśurāmer Kṛṣṇa-maṅgala*. Kalikātā Viśva-vidyālay, Kalikātā 1957.
- PRECIADO-SOLIS = Preciado-Solis, Benjamin: *Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas. Themes and Motifs in a Heroic Saga*. Motilal Banarsidass, Delhi 1984.
- ŚKV = Guṇarāj Khān (Mālādhār Vasu): *Śrī-śrī-kṛṣṇa-vijay*. Śrīcāitanya Gauṛīya Maṭh, Śrīmāyāpur 2002.
- VP = *Viṣṇu-purāṇa*. Sanskrit Text and English Translation. According to H.H. Wilson. Parimal Publications, Delhi 2005.

### SUMMARY

#### Wives of Kṛṣṇa

The paper analyses Kṛṣṇa's relationships with women described in Sanskrit and Bengali works. Early Sanskrit texts present Kṛṣṇa as the lover of numerous shep-



herdesses and heavenly females and the husband of several wives. According to the *Bhāgavata-purāṇa*, the hero had 16,008 wives. The Purāṇa enumerates names of his main wives and describes the circumstances of their weddings.

In the 16<sup>th</sup> century Rūpa Gosvāmin described in his drama *Lalita-mādhava* shepherdesses as Kṛṣṇa's wives. The devout author was worried by extramarital relationships of Kṛṣṇa. In the 19<sup>th</sup> century Kṛṣṇa's polygamy became a significant problem. Bankimchandra Chatterjee tried to prove in his treatise *Kṛṣṇa-caritra* that Rukmiṇī was the only wife of Kṛṣṇa. In the 20<sup>th</sup> century art and literature Rādhā dominates as Kṛṣṇa's beloved partner.

## Czyny bogini Mangalaczandi w tekstach sanskryckich i bengalskich

BARBARA GRABOWSKA  
(Uniwersytet Warszawski)

Klasyczna literatura sanskrycka sławi małżonkę Śiwy (Śiva) za czyny heroiczne, dokonane w obronie bogów, przede wszystkim za zabicie demona Mahiszy (Mahiṣa), który zawładnął światem, a także za pokonanie Siumbhy i Nisiumbhy (Śumbha, Niśumbha) oraz ich mnogich wojsk. Poeci bengalscy również pamiętają o tym, ale wprowadzają także nowy, nieznanym tradycji wątek – zabicie demona Mangali (Maṅgala), który uzurpował sobie pozycję bogów i zagroził stabilności kosmosu; przypisują też bogini – małżonce Śiwy – zupełnie odmienne umiejętności i moc, mianowicie uleczenie Indry (Indra).

Dwidża Madhaw (Dvijā Mādhav), poeta z XVI wieku, w swym poemacie, zatytułowanym *Pieśń o Mangalaczandi* (*Maṅgalacaṇḍīr gīt*) i sławiącym boginię – małżonkę Śiwy, zamieszcza te dwie opowieści (tj. zabicie demona Mahiszy i uleczenie Indry) zaraz po strofach opisujących stworzenie świata (MG 11–19).

Wersję Dwidży Madhawa naśladuje XVII-wieczny poeta Dwidża Ramdev (Dvijā Rāmdev) w poemacie narracyjnym o bogini Abhaji pt. *Abhajamangal* (*Abhayā-maṅgal*), znacznie jednak rozszerzając opowieść (AM 10–26).

W obu tekstach małżonka Śiwy nosi imię Mangalaczandi (Maṅgalacaṇḍī; ‘Łaskawa Czandi’).

### Bogini Mangalaczandi

Bogini Mangalaczandi jest do dziś czczona w Indiach wschodnich, zwłaszcza w Asamie i Bengalu. Ma złotą karnację, z uśmiechniętą twarzą w czerwonej szacie siedzi na czerwonym lotosie, ustrójona błyszczącym diademem. Jej dłonie wykonują gesty łaski i opieki (*vara-da, abhaya*)<sup>1</sup>. Obdarza potomkiem bezpłodne ko-

---

<sup>1</sup> MANNA (1993: 77).

biety, panny – stosownym mężem, biedaków – bogactwem, chroni przed chorobami, zwłaszcza cholerą i ospą. Składa jej się w ofierze kozły i owce, ryż, banany, kokosy, betel, owoce, słodczyce i cynober. Na wsiach jest czczona w postaci kamienia pod figowcem wraz z innymi miejscowymi bóstwami.

Na temat pochodzenia bogini Mangalaczandi, sławionej w owych tekstach bengalskich, poglądy uczonych są rozbieżne. Jedni uważają, że jest tożsama z Czandi (Caṇḍī), opisaną w puranach, według innych jej pierwowzoru należy szukać w wierzeniach plemiennych Kolów (Kol), Oraonów (Orāoṃ) i Mundów (Muṇḍā), jeszcze inni w jej postaci widzą wyraźne wpływy buddyjskie i tantryczne<sup>2</sup>.

Wedy, epeje i główne purany nie wymieniają imienia Mangalaczandi. Przypomina ona jednak w dużym stopniu boginię puran, choć nie bardzo wiadomo, z jaką postacią należy ją utożsamić, posiada bowiem cechy zarówno Durgi (Durgā), jak i Lakszmi (Lakṣmī), Saraswati (Sarasvatī) czy Umy (Umā). Poeci bengalscy uważali ją za małżonkę Śiwy i tak ją opisywali, czerpiąc wzory z mitów puranicznych.

Pierwowzoru jej jednak należy chyba szukać w świecie niepuranicznym, gdyż obie główne opowieści poematów bengalskich zatytułowanych *Czandimangal* (Caṇḍī-maṅgal) – o myśliwym Kalketu (Kālketu) i kupcu Dhanapatim (Dhanapati) – są nieznanym tekstem sanskryckim. Opowieść o Kalketu wyraźnie pochodzi ze świata wierzeń niearyjskich. DĀŚGUPTA (1960: 174–175) uważa, że Mangalaczandi to ludowa bogini Bengalów, której imię pierwotnie brzmiało Mangalā lub Sarwamaṅgalā (Maṅgalā, Sarvamaṅgalā), tj. ‘przynosząca pomyślność’. Po utożsamieniu z Czandi, małżonką Śiwy, stała się ona Mangalaczandi. Poeci, niepewni etymologii imienia bogini, łączyli je z wtorkiem (*maṅgal-vār*; obrzędy ku jej czci kobiety odprawiają we wtorek), planetą Mars (*maṅgala-graha*), demonem Mangalā, królem Mangalā itp.

Mangalaczandi jest bóstwem synkretycznym, pojawia się w obu aspektach: groźnym (*ugra-mūrti*), jako wojownicza dziesięcioramienna bogini na lwie, pokonująca demony i wrogów swych wyznawców, oraz łaskawym (*śānta-mūrti*), jako darząca bogactwem i pomyślnością wierna żona i czuła matka.

Imię Mangalaczandi występuje dopiero w kilku późnych tekstach sanskryckich: puranach i upapurach, powstałych najprawdopodobniej w Bengalów w X–XIII wieku<sup>3</sup> (*Kalikapurana* (*Kālikā-purāṇa*), *Dewipurana* (*Devī-purāṇa*), *Brahmawajwartapurana* (*Brahma-vaivarta-purāṇa*), *Dewibhagawatapurana* (*Devī-bhāgavatapurāṇa*) i *Bryhaddharmapurana* (*Bṛhad-dharma-purāṇa*)), oraz w dziele Raghunandany (Raghunandana) *Krytjatattwa* (*Kṛtya-tattva*) z XIV–XV wieku, zawierają-

---

<sup>2</sup> MG, wstęp, ss. 7–9.

<sup>3</sup> ROCHER (1980: 160–183).

cym opisy ofiar dla poszczególnych bóstw. W starych głównych puranach nie ma mowy o tej bogini.

*Kalikapurana*, *Brahmawajwartapurana*, *Dewibhagawatapurana* i tekst Raghunandany zawierają opis ofiary dla Mangalaczandi<sup>4</sup>. Raghunandana, opisując rytuał ofiarny na cześć bogini, prawdopodobnie opierał się na *Kalikapuranie*; wspomniał poza tym w swym tekście o pieśniach i o opowieści o myśliwym. Może to wzmianka o pierwszym z dwu głównych wątków poematów o Mangalaczandi – dziejach myśliwego Kalketu?

*Bryhadharmapurana* w jednej strofie w szesnastym rozdziale ostatniej części (*Uttara-khaṇḍa*) wspomina obie opowieści poematów bengalskich: i o Kalketu, i o kupcu. Jest tam mowa o tym, że bogini Mangalaczandi okazała łaskę Kalketu, przybierając postać jaszczurki (*godhikā*), i ocaliła kupca przed królem Śalawahaną (*Śālavāhana*), gdy, siedząc na lotosie, połykała i wypluwała słonie. Strofę tę cytuje MANNA (1993: 78–79) i Sudhībhūṣaṇ Bhaṭṭācārya<sup>5</sup>, opierając się na wydaniu BDP<sub>2</sub> Pancanany Tarkaratny<sup>6</sup>.

W *Kalikapuranie* jest mowa o dwu aspektach bogini nazywanej Śiwą (*Śivā*). Jako groźna nosi imiona Tiksznakanta (*Tikṣṇakāntā*; ‘Przerażająco Piękna’) i Ugratara (*Ugratārā*; ‘Groźna’) (KP 80.36–39), w aspekcie łagodnym zwana jest Lalitakantą (*Lalitakāntā*; ‘Czarująco Piękna’) i Mangalaczandiką (*Maṅgalacaṇḍikā*; ‘Łaskawa Czandika’) (KP 80.52–54).

Jako Mangalaczandika ma dwie ręce, wykonuje nimi gesty opieki i łaski (*abhaja*, *warada*), jest młoda, uśmiechnięta, ma jasne piękne ciało, jej twarz jest łaskawa. Ustrojona w błyszczący diadem i czerwony jedwab siedzi na czerwonym lotosie<sup>7</sup>.

Mangalaczandi jest więc wymieniana tylko w późnych puranach i upapuranych. Z tekstów wynika, że w I połowie II tysiąclecia była uznanym bóstwem i składano

<sup>4</sup> MG, wstęp, ss. 22–23.

<sup>5</sup> MG, wstęp, ss. 44–45:

*tvaṁ kālaketu-vara-dā cchala-godhikāsi  
yā tvaṁ śubhā bhavasi maṅgalacaṇḍikākhyā /  
śrī-śālavāhana-nṛpād vaṇijaṁ sasūno  
rakṣo ’mbuje kari-cayaṁ grasatī vamantī //*

<sup>6</sup> Wydanie BDP<sub>1</sub> nie zawiera tej strofy, *Uttarakhaṇḍa* ma w nim tylko 14 rozdziałów (*adhyāya*).

<sup>7</sup> KP 80.52–54:

*yâṣā lalitakāntākhyā devī maṅgalacaṇḍikā /  
vara-dābhaya-hastā sā dvi-bhujā gaura-dehikā //  
rakta-padmasana-sthā ca mukuṭōjjvala-maṇḍitā /  
rakta-kausēya-vasanā smita-vaktrā śubhānanā //  
nava-yauvana-sampannā cārv-aṅgī lalita-prabhā //*

jej ofiary. Należy przypuszczać, że początkowo była sławiona przez plemiona niearyjskie i jej kult stopniowo uległ sanskrytyzacji. Historia Kalketu świadczy o tym, że czciło ją plemię żyjące z polowania. Wprawdzie literatura sanskrycka nie relacjonuje wątków poematów poświęconych bogini Mangalaczandi, ale pierwszy znany twórca takiego poematu, Manik Datta (Māṇik Datta), żyjący około XIV/XV wieku, z całą pewnością ich nie wymyślił. Należy przypuszczać, że stare opowieści, wierzenia i rytuały związane z boginią siedzącą na jaszczurce poeci poddawali asymilacji i przedstawiali w wersji, jaka była najkorzystniejsza dla ortodoksyjnej doktryny.

Także rzeźba świadczy o tym, że przynajmniej opowieść o Kalketu pochodzi z dawnych czasów. W wielu miejscach Bengalu znaleziono wizerunki bogini siedzącej na jaszczurce (*godhāsanā*), z których najstarszy z Maldy pochodzi z IX wieku<sup>8</sup>. Można przypuszczać, że ta bogini to Mangalaczandi.

O popularności kultu Mangalaczandi w I połowie XVI wieku świadczy wzmianka znanego poety, Wryndawana Dasa (Vṛndāvan Dās)<sup>9</sup>, zawarta w żywocie Czajtanji *Czajtanjabhagawata (Caitanya-bhāgavata)* (CB 169). Pobożny wisznuita skarży się na złe obyczaje społeczeństwa Bengalu – ludzie czuwają w nocy, śpiewając pieśni o Mangalaczandi (*maṅgalacaṇḍīr gīte kare jāgarane*), składają ofiary wężowej bogini Wiszahari (Viṣaharī) oraz wydają duże sumy na wizerunki bóstw. Nikt nie oddaje czci Krysznie.

### Zabicie demona Mangali

Oto opowieść o pokonaniu demona Mangali w wersji Dwidży Madhawa (MG 11–19).

Demon Mangala, uprawiając surową ascezę na szczycie Himalajów, zyskał łaskę Śiwy. Mangala poprosił o władzę nad rajem, o to, by w trzech światach był niepokonany i o to, by każdy mężczyzna walczący z nim pierzchał przerażony. Bóg obiecał spełnić jego życzenie.

Demon udał się na górę Sumeru (Sumeru) i ograbił miasto bogów. Niebianie uciekli na ziemię i przybrali ludzką postać. W końcu udali się na skargę do Śiwy. Indra, płacząc u jego stóp, przedstawił żalosalną sytuację bogów. Brahma (Brahman) poprosił, by Śiwa zabił demona, lecz bóg odesłał ich do Czandiki (Caṇḍikā). Siedząca na lwim tronie bogini wysłuchała ich łaskawie i obiecała zabić Mangalę. Rozgniewana wezwała do boju boginie matki (*mātr-gaṇa*). Stawiły się: Brahmani

---

<sup>8</sup> MG, wstęp, s. 45.

<sup>9</sup> BANDYOPĀDHYĀY (1966: 344).

(Brahmānī), Wajsznawi (Vaiṣṇavī), Kaumari (Kaumārī), Warahi (Vārāhī), Narasinhī (Nārasimhī), Camunda (Cāmuṇḍā), Indrani (Indrāṇī), Mahabhima (Mahābhīmā) i Maheśwari (Māheśvarī).

Bogini Bhawani Dewi (Bhavānī Devī) także przygotowała się do walki. W dzień nad polem bitwy zapanowała ciemność. Armia bogini okrążyła miasto Mangali. Brahmani polewała wrogów wodą z dzbanka kamandalu (*kamaṇḍalu*), a demony padały na ziemię, płonąć. Narasinhī rozdzierała je pazurami i gryzła zębami. Maheśwari uderzała włócznią zwaną siula (*śūla*). Wajsznawi zadawała ciosy maczugą. W końcu ruszył do walki sam Mangala. Bogini rozcięła maczugę demona, zabiła jego woźnicę i ścięła mu głowę dyskiem. Demon Mangala padł na ziemię. Bogowie uradowali się i sławili wybawicielkę. Bogini zasiadła na tronie i rzekła, by wzywać ją w razie niebezpieczeństwa.

Opowieść Dwidży Ramdewa (AM 10–20) jest obszerniejsza, wprowadza nowe szczegóły. Zaczyna się od długiego opisu stworzenia świata.

Gdy stwórca stworzył słońce, księżyc, niebo, dzień, noc, wodę, ląd, góry, istoty żywe,

„wtedy narodził się demon (*daitya*) imieniem Mangala. Jego widok przeraził bogów i asurów (*asura*). Bardzo potężny demon, syn Diti, po namyśle wzniósł się do nieba. W postaci bramina stanął demon Mangala przed braminami i poznał dobrze modlitwy, ascezę i moce jogiczne. Bohater, syn demona, uzyskawszy wiedzę jogiczną, udał się w Himalaje, by zyskać łaskę Śiwy”<sup>10</sup>.

Zdobywszy w ten sposób dzięki przebraniu się za bramina stosowną wiedzę, Mangala mógł na szczycie Kajlasy (Kailāsa) poddać się surowym umartwieniom. Gdy przybył do niego Śiwa, demon poprosił go o zwycięstwo nad całym światem. Bóg obiecał, że Mangala pokona każdego na świecie prócz jednej kobiety. Demon podbił całą ziemię, zawładnął ofiarą, zagarnął siedzibę węży, w końcu uzbroił się i z całą armią ruszył opanować raj. Indra bronił się wadźrą (*vajra*), inni bogowie natomiast na widok demonów, pełni strachu, opuścili niebo i przybrali postać ludzi.

<sup>10</sup> AM 10:

*maṅgala nāme eka daitya janmila takhana /  
dekhi surāsura haila bhayākula mana //  
mahā-balavanta daitya ditir nandana /  
mantraṇā bhābiyā daitya uṭhila gagana //  
japa tapa yoga-siddhi jānila pracura /  
dvija-rūpe dvija āge maṅgala asura //  
pāiya yoger sandhi daityer tanae /  
hara ārādhite vira cale himālae //*

W końcu Indra także porzucił raj i wędrował po lesie. Mangala zabrał mu słonia, Kuberze (Kubera) – rydwan Puszpakę (Puṣpaka), Jamie (Yama) – berło kaladandę (*kāla-daṇḍa*), Warunie (Varuṇa) – parasol i pętlę wężową.

Indra z Brahmą i innymi bogami udał się na Kajlasę. Spytał Śiwy, jaki grzech popełnił, że jego miastem zawładnął syn Diti. Z powodu jakiej winy Śiwa niszczy bogów i okazuje łaskę Mangali? Śiwa poradził bogom, by udali się w góry Windhja (Vindhya) i sławili Abhaje – tylko ona, córka Hemanty (Hemanta), może zabić Mangalę.

Sławiona przez bogów bogini obiecała, że spełni ich prośbę. Uzbrojona, w wojennym rynsztunku, Narajani (Nārāyaṇī) weszła na lwi rydwan. Otaczały ją dakinie (*ḍākinī*) i joginie (*yoginī*). Spieszyły zabić demona: Śiwani (Śivānī), Śiwaduti (Śivadūtī), Czamunda (Cāmuṇḍā), Narasinhī (Nārasimhī), Czandamunda (Caṇḍamuṇḍā), Kalika (Kālikā), Katjajani (Kātyāyanī), Maheśwari (Maheśvarī) i Kumari (Kumārī).

Czamunda na polu bitwy połykała żołnierzy, woźniców, rydwany i rozjuszony słonie. Bogini Abhaja ostrzegła demona, że jest zabójczynią dajtjów i pozbawi go życia. Ścięła mu głowę dyskiem. Mangala padł martwy, Indra zaczął tańczyć z radości i złożył Durdze ofiarę.

Ogólna rama u obu autorów jest jednakowa, ale opowieść Ramdewa jest znacznie obszerniejsza. U Madhawa w opisie stworzenia świata Mangala nie występuje. Wprowadzenie Mangali do mitu kosmogonicznego nadaje większą rangę czynowi bogini. To już nie jeden z licznych demonów pokonywanych przez bogów w czasie ich stałych długowiecznych zmagania, lecz demon pierwszy, zrodzony w prapoczątku. I czyn bogini staje się przez to czynem pierwszym, dokonany w czasie świętym (*in illo tempore*).

U Madhawa (MG 12) Śiwa jakby przerywa swoim „Dałem, dałem” (*dilu dilu*) wypowiedź Mangali – może demon chciał bardziej uszczegółowić swą prośbę o łaskę. U Ramdewa bóg od razu uściśla swe błogosławieństwo – demon pokona każdego prócz jednej kobiety.

W utworze Madhawa brak opowieści o zwycięskiej wyprawie Mangali na ziemię i do świata węży, brak opisu walki bogów z demonem. Ramdew ukazuje tchórzostwo bogów – nawet Indra ucieka, lękając się pochwycenia.

U Madhawa Indra z innymi bogami udaje się do bogini, ale brak hymnu sławiącego ją, jaki wygłasza on u Ramdewa. Madhaw nie wprowadza też rozmowy bogini z demonem.

Gdy Mangala zginął z rąk bogini, w wersji Ramadewa Indra złożył ofiarę Czandi. U Madhawa ofiarę składają wszyscy bogowie.

### Mangalaczandi i Durga

Mangalaczandi w roli bogini pokonującej demony przypomina Durgę. W wielu tekstach opowiada się o bohaterskich czynach Durgi, ale najślawniejszym dziełem tego typu jest *Dewimahatmja* (*Devī-māhātmya*), tj. rozdziały 81–93 *Markandepjapurany* (*Mārkaṇḍeya-purāna*). Utwór ten zawiera opis trzech czynów Durgi na rzecz bogów:

1. udziału bogini w pokonaniu demonów Madhu (Madhu) i Kaitabhy (Kaiṭabha) przez Wisznu (Viṣṇu),
2. walki z Mahiszą i jego armią,
3. walki z Siumbhą i Nisiumbhą oraz ich dowódcami Czandą (Caṇḍa), Mundą (Muṇḍa) i Raktabidzą (Raktabīja).

KINSLEY (1987: 101–102) dostrzega określoną strukturę mitu walki z demonem:

1. Demon osiąga moc, uprawiając surową ascezę, uzyskuje łaskę jako nagrodę i staje się niezwyciężony.
2. Demon pokonuje bogów i zajmuje ich miejsce.
3. Bogowie przygotowują zemstę, stwarzając specjalną istotę, która może pokonać demona mimo uzyskanej łaski, lub pomniejsi bogowie proszą jednego z wielkich bogów (Śiwę, Wisznu lub Dewi) o działanie dla ich dobra.
4. Odbywa się walka, która często obejmuje stworzenie pomocników przez herosa lub heroinę.
5. Demon zostaje pokonany lub podporządkowany bogom.
6. Bogowie sławią zabójcę.

W mitach o pokonaniu Madhu i Kaitabhy oraz Siumbhy i Nisiumbhy bogowie proszą Durgę, by im pomogła, w micie o Mahiszy sami ją stwarzają. Bogini bierze aktywny udział w bitwie, dowodząc swych wojennych umiejętności. Podczas walki z Siumbhą i Nisiumbhą stwarza pomocnice w postaci okrutnych bogiń. We wszystkich epizodach bogowie sławią Durgę podczas bitwy i po zabiciu demonów. U podstawy tych mitów leży wiara w zstępowanie bóstwa na ziemię w różnych postaciach, by zachować kosmiczny porządek. Durga przyjmuje tu typową rolę Wisznu. To ona stwarza, utrzymuje i niszczy świat oraz włącza się, gdy zagraża mu chaos za sprawą demonów.

Według KINSLEYA (1983: 96) genealogii Durgi tak jak Mangalaczandi należy szukać wśród niearyjskich kultur Indii. Liczne wczesne wzmianki łączą ją z terenami peryferyjnymi takimi jak góry Windhja, plemionami takimi jak Siabarowie, niearyjskimi zwyczajami takimi jak picie wina, krwi i jedzenie mięsa.



Autorzy bengalscy, Dwidża Madhaw i Dwidża Ramdew, opisując pokonanie demona Mangali, wyraźnie wzorowali się na heroicznym czynach Durgi sławionych w *Dewimahatmji* – zabiciu Mahiszy oraz Siumbhy i Nisiumbhy.

Mangala – tak jak Mahisza – uprawiał surową ascezę. Obaj otrzymali obietnicę, że nie pokona ich nikt prócz kobiety. Sytuacja staje się kryzysowa, demony pokonują w walce Indrę, porywają niebianki, bogowie wygnani z raju błakają się bezradnie po ziemi i w końcu, sławiąc hymnem boginię, zwracają się do niej z prośbą o pomoc. Bogini pokonuje demony, dowodząc swej niezwykłej mocy. Na polu bitwy towarzyszą jej pomocnice. Najślawniejsze to Kali (Kālī) i grupa groźnych bóstw zwanych Matrykami (*mātrkā*; ‘matka’), które pojawiły się w czasie walki z Siumbhą i Nisiumbhą. Te Matryki wydają się być wcieleniem furii bogini, są dzikie, żądne krwi i gwałtowne. Poeci bengalscy nie wyjaśniają ich pochodzenia.

Liczni antagoniści są zauroczeni urodą bogini, nie chcą z nią walczyć, lecz pragną ją poślubić. U Ramdewa wprawdzie nie ma mowy o ślubie, lecz demon mówi:

„Ktoś ty, dziewczyno, jesteś kobietą i chcesz walczyć? Kim jesteś?  
Otoczona duchami pragniesz bitwy. Czuję niechęć do zabijania kobiety w walce”<sup>11</sup>.

W tekstach bengalskich bogowie złożyli bogini ofiarę, obdarzyli nektarem, uczcili wedyjskimi mantrami i stwierdzili: „Zwyciężaj, Durgo, usuwająca wszelkie przeszkody, zabiłaś demona Mangalę, o matko, i stałaś się Mangalaczandī”<sup>12</sup>.

Podobnie *Dewimahatmja* wyjaśnia imię Czamundy: zabiła demony Czandę i Mundę, więc nosi imię Czamunda.

### Matryki

Z opisu obu poetów bengalskich wynika, że Mangalaczandī w walce z demonem pomagają boginie zwane Matrykami (*mātr*, *mātrkā*, *mātr-gaṇa*; ‘matka’).

<sup>11</sup> AM 19:

*tui beṭi ke /*  
*rāmā haiyā raṇa māga paricay de //*  
*bhūta-yut saṅge laiṇā yuddha cāhas tui /*  
*abalā vadhimu raṇe ghṛṇā bāsām mui //*

<sup>12</sup> MG 19:

*jaya jaya jaya durgā sarvva vighna khaṇḍi /*  
*maṅgala daitya vadhi mātā haila maṅgalacaṇḍī //*

Dwidża Madhaw wymienia dziewięć bogiń i pokrótce je opisuje<sup>13</sup>:

1. Brahmani Dewi w żółtej szacie trzyma w dłoni dzbanek kamandalu.
2. Wajsznawi, siedząca na Garudzie, w czterech dłoniach trzyma muszlę, dysk, maczugę i lotos.
3. Kaumari dosiada pawia, nosi czerwoną szatę i trzyma w dłoni włócznię zwaną siakti.
4. Potężna Warahi trzyma w zębach bardzo ostry miecz (lub: trzyma maczugę i bardzo ostry miecz).
5. Potężna Narasinhi zadaje ostrymi pazurami śmiertelne ciosy.
6. Czamunda, ubrana w skórę słonia (słonicy), z girlandą (obciętych) głów na szyi, trzyma w dłoni miecz.
7. Indrani jedzie na słoniu.
8. Mahabhima ma w ręku wadżrę.
9. Maheśwari dosiada byka, ma na głowie półksiężyc, a w ręku trzyma broń zwaną siula.

Według Ramdewa natomiast przodem podążała Śiwani, za nią na rydwanie jechała Narajani (bogini Mangalaczandi), a potem spieszyły zabić demona: Śiwaduti, Czamunda, Narasinhi, Czandamunda, Kalika, Katjajani, Maheśwari, Kumari.

W obu tekstach bengalskich boginię otacza dziewięć pomocnic.

Dwidża Madhaw najwyraźniej posłużył się najbardziej znanym opisem bogiń matek, zawartym w trzecim micie z *Dewimahatmji* (DM 8.13–23), relacjonującym

<sup>13</sup> MG 16:

*brahmānī devī sāje devīr aṅgī-kāre /  
pīta-vastra-paridhāna kamaṅḍalu kare //  
vaiṣṇavī devī sāje garuṛa upare /  
śaṅkha-cakra-gadā-padma dhare cāri kare //  
kaumārī devī sāje mayūra upare /  
rakta-vastra-paridhāna śakti astra kare //  
vārāhī devī sāje ati balavāna /  
nija daṅḍa (dante) dhare devī khaṛga khara-sāna //  
nārasimhī devī sāje ati balavanta /  
prakhara nakhera ghāye vidāraye anta //  
cāmuṅḍā devī sāje kare asi dhārā /  
dvi-pī-carmma paridhāna gale muṅḍa-mālā /  
indrānī devī sāje kuṅjara upare /  
mahābhīmā devī sāje vajra laiṅyā kare //  
māheśvarī devī sāje vṛṣer upare /  
arḍha-candra dhare devī śūla astra kare //*

walkę z demonami Siumbhą i Nisiumbhą, choć ten tekst sanskrycki nie używa terminu *mātrkā*, lecz *śakti*.

Potężne demony Siumbha i Nisiumbha dzięki surowej ascezie osiągnęły wielką moc i przegnały bogów z raju. Niebianie zaczęli wysławiać Mahadewi (Mahādevī) i ta obiecała im pomoc. Piękną boginię Ambikę (Ambikā), przebywającą w Himalajach, dostrzegli wodzowie obu demonów Czanda i Munda. Opowiedzieli o jej niezwykłej urodzie swym władcom i Siumbha polecił sprowadzić tę piękność. Gdy bogini się nie zgodziła pójść, oba demony zbliżyły się do niej, dosiadającej lwa, z bronią przygotowaną do walki. Wtedy z czoła rozgniewanej bogini wyskoczyła Kali i ścięła mieczem głowy Czandy i Mundy. Gdy Siumbha dowiedział się o ich śmierci, rozgniewany skierował do walki olbrzymią armię, która otoczyła boginię Ambikę, lwa i Kali. Wtedy bogowie stworzyli żeńskie odpowiedniki siebie, Energie (Śakti), by pomóc bogini – w takich samych postaciach, ozdobach i na tych samych wahanach (*vāhana*), jakie posiadają bogowie, i one ruszyły do walki z demonami<sup>14</sup>. Było ich siedem.

- Brahmani, w pojeździe zaprzężonym w gęsi, trzyma różaniec i naczynie z wodą<sup>15</sup>,
- Maheśwari siedzi na byku, trzyma trójzab, ma bransolety z wielkich węży, ozdabia ją sierp księżycy<sup>16</sup>,
- Kaumari, mająca postać Guhy, siedzi na pawiu i trzyma włócznię zwaną siakti<sup>17</sup>,
- Wajsznawi, na Garudzie, trzyma muszlę, dysk, maczugę, luk Siarnę i miecz<sup>18</sup>,

<sup>14</sup> DM 8.14:

*yasya devasya yad rūpaṃ yathā bhūṣaṇa-vāhanam /  
tadvad eva hi tac-chaktir asurān yoddhum āyayau //*

<sup>15</sup> DM 8.15:

*haṃsa-yukta-vimānāgre akṣa-sūtra-kamaṇḍaluḥ /  
āyātā brahmaṇaḥ śaktir brahmāṇī sâbhidhīyate //*

<sup>16</sup> DM 8.16:

*māheśvarī vṛṣârūḍhā tri-śūla-vara-dhāriṇī /  
mahâhi-valayā prāptā candra-rekhā-vibhūṣaṇā //*

<sup>17</sup> DM 8.17:

*kaumārī śakti-hastā ca mayūra-vara-vāhanā /  
yoddhum abhyāyayau daityān ambikā guha-rūpiṇī //*

<sup>18</sup> DM 8.18:

*tathâva vaiṣṇavī śaktir garuḍôpari samsthitā /  
śaṅkha-cakra-gadā-śârṅga-khaḍga-hastâbhyupāyayau //*

- Warahi ma postać dzika<sup>19</sup>,
- Narasinhī ma postać podobną do postaci Nrysinhy i potrząsa swą lwią grzywą, rozrzucając gwiazdy<sup>20</sup>,
- Aindri (Aindrī), tysiącoka, trzyma w dłoni wadźrę i siedzi na władcy słońca<sup>21</sup>.

Dodatkowo z ciała samej bogini wyłoniła się straszliwa Czandika, rycząca jak setki szakalic<sup>22</sup>.

Te boginie zaatakowały armię demonów. Po bitwie Matryki tańczyły, pijane krwią.

Dwidźa Madhaw wiernie więc wzoruje się na tekście sanskryckim, wprowadzając te same boginie matki i w tej samej liczbie. U poety bengalskiego pomocnic prócz bogini było dziewięć, w sumie tworzyły grupę dziesięciu postaci. W tekście sanskryckim przybyło siedem Matryk – wraz z Kali-Czamundą, samą boginią, i Czandiką, powstała z bogini, również mamy dziesięć postaci żeńskich. Poeta bengalski jednak zamiast Aindri używa imienia Indrani. Poza tym wymienionej przez niego Mahabhimy nie ma w oryginale, chyba należy ją utożsamić z Czandiką.

Dwidźa Ramdew stwierdza, że boginię Mangalaczandi Narajani otaczają dakinie i joginie. Trudno powiedzieć, za kogo uważa postaci kobiece, których imiona wymienia, czy są to owe wspomniane wcześniej dakinie i joginie, czy też boginie matki. Widać jednak, że z otoczenia bogini znikają Matryki związane z Brahmą (Brahmani), Indrą (Aindri) i Wisznu (Wajsznawi, Warahi), choć pozostaje Narasinhī – może zaczęto ją kojarzyć nie z wcieleniem Wisznu, lecz z lwem bogini. Reszta imion z tekstu Ramdewa to imiona małżonki Śiwy, przy czym Kaumari, pochodząca od Kumary (Kumāra), czyli Skandy (Skanda), zamieniła się w Kumari, najprawdopodobniej dziewiczą boginię.

Genezy kultu Matryk nie da się dokładniej określić. Matryki były związane początkowo z plemionami niearyjskimi, żyjącymi w górach i jaskiniach. Są czczonymi

<sup>19</sup> DM 8.19:

*yajña-vārāham atulam rūpaṃ yā bibhrato hareḥ /  
śaktiḥ sāpy āyayau tatra vārāhīm bibhratī tanum //*

<sup>20</sup> DM 8.20:

*nārasimhī nṛsimhasya bibhratī sadṛśaṃ vapuḥ /  
prāptā tatra saṭā-kṣepa-kṣipta-nakṣatra-saṃhatīḥ //*

<sup>21</sup> DM 8.21:

*vajra-hastā tathāivāndrī gaja-rājōpari sthitā /  
prāptā sahasra-nayanā yathā śakras tathāiva sā //*

<sup>22</sup> DM 8.23:

*tato devī-śarīrāt tu viniṣkrāntātibhīṣaṇā /  
caṇḍikā śaktir atyugrā śivā-śata-ninādinī //*

przez wieśniaków wiejskimi boginiami. Matryk nigdy nie wielbiono indywidualnie, zawsze występują w grupie. To ich szczególna cecha. Niektóre wzmianki sugerują, że były niezliczone. We wszystkich wczesnych tekstach mają niepomyślne cechy i są opisywane jako niebezpieczne. Obrzędy dla nich odprawiano w nocie ciemnej połowy miesiąca na skrzyżowaniu dróg.

Wzmianki o Matrykach w epice znajdujemy już w tekstach około I wieku n.e. Najwcześniejszy wyraźniejszy ich opis zawiera *Mahā-bhārata (Vana-parvan)*. Tekst wspomina o grupie bogiń zwanych matkami świata. Indra wysłał je, by zabiły Karttikeję (Kārttikeya) wkrótce po jego narodzinach. Gdy zbliżają się do dziecka, ich piersi wzbierają od mleka; proszą chłopczyka, by je uznał za swoje matki<sup>23</sup>. Epopeja wymienia wiele ich imion, m.in.: Vinatā, Pūtanā, Rākṣasī, Aditi (lub Revatī), Diti, Surabhi, Saramā, Kadrū, Lohitāyanī, Āryā i inne<sup>24</sup>.

Prócz *Mahabharaty* i *Dewimahatmji* o boginiach wspominają: *Hariwansia (Hari-vamśa)*, purany, zwłaszcza *Wamanapurana (Vāmana-purāṇa)*, *Warahapurana (Varāha-purāṇa)* i *Matsjapurana (Matsya-purāṇa)*, *Candisiataka (Caṇḍī-śataka)* Bany (Bāṇa), hymn pochwalny na cześć Windhjawasini (Vindhyaśinī) w poemacie *Gaudawaha (Gauḍa-vaha)*<sup>25</sup>. Świadczy to o dużej popularności kultu Matryk. Są czczone głównie przez kobiety, składa im się ofiary podczas zaślubin, prosi o różne łaski, zwłaszcza o syna. W wersji bramińskiej jest ich najczęściej siedem, osiem lub szesnaście. Purany czynią Matryki głównie towarzyszkami bogini w walce z demonami.

### Uleczenie Indry

Twórcy poematów o bogini Mangalaczandi, Dwidża Madhaw (MG 21–24) i Dwidża Ramdew (AM 21–24) do dziejów małżonki Śiwy wprowadzają własną wersję popularnego wątku o zniewoleniu Ahalji (Ahalyā) przez Indrę. Władca bogów po odzyskaniu raju dzięki heroicznemu czynowi bogini wyruszył w wędrówkę na słońcu po trójświecie. W obu tekstach Indra przybywa do pustelni swego mistrza Gautamy (Gautama). Ujrzał tam jego piękną żonę Ahalję i podniecony zniewolił ją siłą. Gdy mędrzec wrócił po kąpiel, za zhańbienie żony rzucił na Indrę klątwę – ciało boga pokryły narządy kobiece (*yoni*).

Dwidża Madhaw nic nie wspomina o dalszym losie Ahalji, Ramdew natomiast informuje krótko, że zamieniła się w kamień. Zawstydzony Indra natomiast popadł

---

<sup>23</sup> KINSLEY (1987: 151).

<sup>24</sup> AIYAR (1997: 153–158).

<sup>25</sup> AIYAR (1997: 153–159).

w rozpacz, porzucił swe miasto Amarawati (Amarāvati), zaszył się w lesie i płakał dzień i noc. Z powodu deformacji ciała opuścili go bogowie i żona. W raju zapanował nieporządek. Według Dwidży Madhawa niebianie udali się do bogini i płacząc, sławili ją, a Indra obmywał łzami jej stopy. Ramdew natomiast uważa, że to Brahma udał się do Indry i doradził mu, by złożył ofiarę Czandice, córce Hemanty.

Indra wystawił boginię i złożył jej ofiarę. Bogini uzalila się nad nim, dotknęła ręką jego głowy i uczyniła go tysiścokim (Sahasrākṣa). U Madhawa Durga wyjaśniła, że uleczy Indrę, gdyż Gautama nie jest braminem, wobec tego jego klątwę da się zmienić – zamiast narządów kobiecych na ciele Indry pojawią się oczy. Tak Indra stał się tysiścokim (Sahasralocana), złożył Durdze ofiarę i podarował jej pięć dziewcząt o imionach: Amala (Amalā; ‘Czysta’), Wimala (Vimalā; ‘Jasna’), Lilawati (Līlāvati; ‘Figlarna’), Padmawati (Padmāvati; ‘Lotosowa’) i Gunaśila (Guṇaśilā; ‘Pełna Zalet’). U Ramdewa dziewczęta noszą inne imiona: Sukesia (Sukeśā; ‘Pięknowłosa’), Suprabha (Suprabhā; ‘Błyszcząca’), Kszama (Kṣamā; ‘Litościwa’), Nisia (Niśā; ‘Noc’) i Padmawati (Padmāvati).

Tę opowieść zawierają także bengalskie wersje obu epopoi: *Rāmāyaṇa* Kryttiwasa (Kṛttivās) (KR 77–78) i *Mahabharata* Kaśirama Dasa (Kāśīrām Dās) (MBh<sub>KD</sub> 617–618), główną bohaterką jednak czynią Ahalję. W *Ramajanie* jej dzieje opowiada Ramie (Rāma) mędrzec Wiśwamitra (Viśvāmitra), gdy bohater, wędrując wraz z młodszym bratem Lakszmaną (Lakṣmaṇa) w stronę Mithili (Mithilā), po drodze natrafił na pustelnię Ahalji, najpiękniejszej z tysiąca kobiet stworzonych przez Brahmę. Wersja epicka wyraźnie stwierdza, że Indra był ulubionym uczniem Gautamy i studiował u niego Wedy oraz sześć siast. Zdobył Ahalję podstępem, przybrawszy postać mistrza podczas jego nieobecności.

Według *Ramajany*, gdy mędrzec wrócił po kąpieli, zdumiony spytał, skąd na ciele żony wzięły się znaki rozkoszy miłosnych. Zdziwiona Ahalja odparła, że sam je zrobił. Mędrzec dzięki medytacji pojął, że zawinił tu Indra, i rzucił na niego klątwę za zniszczenie kasty. W *Mahabharacie* to zdziwiona żona spytała, jak małżonek zdołał tak szybko wrócić po kąpieli. Gautama zastanowił się i zrozumiał, że to Indra zachował się niegodnie. Całe ciało Indry pokryły narządy kobiece. W *Ramajanie* Ahalja padła do stóp Gautamy, pytając, kiedy wyzwoli się z klątwy. Mędrzec odparł, że gdy narodzi się Rama, syn Dasiarathy (Daśaratha), i postawi stopę na jej głowie. Wysłuchawszy tej historii, Rama postawił stopę na kamieniu i Ahalja wyzwoliła się z klątwy.

*Mahabharaty* bengalskiej nie interesują dalsze losy Ahalji, tekst koncentruje się na rozpaczce Indry. Bóg okrył całe ciało szatą i udał się nad brzeg morza, gdzie umartwiał się przez tysiąc lat. Miasto bogów ginęło bez Indry, demony opanowały cały świat, niszczyły dary, ofiarę, ascezę i modlitwy. Kaśjapa (Kaśyapa) zaniepokoił

się i zwrócił do Brahmy z prośbą o ratunek. Brahma wtedy udał się z Kaśjapą do Gautamy, gdzie upraszali mędrca o wybaczenie dla Indry. Gautama odparł, że nie może być inaczej, niż powiedział, ale znaki hańby staną się oczami<sup>26</sup>. Tak na ciele Indry pojawiło się tysiąc oczu.

W *Ramajanie* bengalskiej Indra odprawił ofiarę aśwamedhy (*aśva-medha*) i joni zamieniły się w oczy.

Tak więc według tekstów bengalskich Indra stał się tysiącokim w wyniku zniewolenia Ahalji i klątwy Gautamy. Narządy kobiece w oczy zamienia bogini, sam Gautama lub jest to skutkiem złożonej ofiary aśwamedhy.

W epopiejach sanskryckich Indra poniósł inną karę za uwiedzenie Ahalji i nie stał się tysiącokim. W *Ramajanie* został pozbawiony moszny. Gdy tylko rozgniewany Gautama rzucił klątwę, dwa jądra Indry natychmiast upadły na ziemię<sup>27</sup>. *Mahabharata* twierdzi, że z powodu klątwy Gautamy wasy Indry stały się zielone (*harit*), a moszna została obcięta; potem dołączono mu genitalia barana<sup>28</sup>.

Wersję zamiany joni w oczy wprowadzają natomiast purany: *Padmapurana* (*Padma-purāṇa*) i *Brahmawajwarta-purana*. W *Padmapuranie* ukarany Indra ukrył się w wodzie i wygłosił hymn sławiący boginię Indrakszi (*Indrākṣī*). Prosił, by usunęła deformację jego ciała. Bogini odrzekła, że skutków klątwy nie może usunąć nawet Brahma i inni bogowie, ale w joni pojawią się oczy i będzie znany jako *Sahasrākṣa*<sup>29</sup>.

W tekście *Brahmawajwarta-purany* tysiąc joni po złożeniu ofiary Surji (*Sūrya*) zamieniło się w oczy<sup>30</sup>.

### Inna wersja pojawienia się tysiąca oczu Indry

*Mahabharata*<sup>31</sup> zna jeszcze inną historię powstania tysiąca oczu Indry, którą powtarza epopcja bengalska.

Mędrzec Narada (*Nārada*) (*MBh<sub>KD</sub>* 206–207) opowiada o śmierci demonów Sundy i Upasundy (*Sunda*, *Upasunda*) pięciu braciom Pandawom (*Pāṇḍava*), którzy

<sup>26</sup> *MBh<sub>KD</sub>* 618:

*kalāṅker cihnagulā netra habe tār /  
kucihner parivaritta haila takhan //  
sahasreka cakṣu haila indrer śarīre /*

<sup>27</sup> BHAṬṬĀCĀRYA (1977: 227–232).

<sup>28</sup> BHAṬṬĀCĀRYA (1977: 229), DONIGER O'FLAHERTY (1973: 85–86).

<sup>29</sup> DONIGER O'FLAHERTY (1973: 134).

<sup>30</sup> BHAṬṬĀCĀRYA (1977: 232).

<sup>31</sup> DONIGER O'FLAHERTY (1973: 84).

wspólnie poślubili księżniczkę Draupadi (Draupadī), by ich ostrzec przed waśnią z powodu kobiety.

Sunda i Upasunda to synowie Nikumbhy (Nikumbha), potężnego demona z rodu Hiranjakaśipu (Hiraṇyakaśipu). Poddawali się przez wiele lat surowym umartwieńiom i Brahma okazał im łaskę. Nie obdarzył ich wprawdzie nieśmiertelnością, o co prosili, ale obiecał, że będą mogli zginąć tylko z własnej ręki, a byli braćmi wyjątkowo sobie oddanymi. Sunda i Upasunda zaatakowali Amarawati, miasto Indry. Bogowie uciekli bez walki, wiedząc, że nikt nie może zabić tych demonów. Bracia zawładnęli rajem, siedzibą węży (*nāga*), kobietami, klejnotami i pojazdami bogów. Niebianie udali się po ratunek do Brahmy, a ten, uznając, że jedynym wyjściem z kryzysu jest skłócenie obu braci, polecił Wiśwakarmanowi (Viśvakarman) sporządzenie kobiety o niezwykłej urodzie. Tak powstała Tilottama (Tilottamā, 'najdoskonalsza w każdym szczególe'), na której stworzenie boski rzemieślnik zebrał po części piękna z całego świata. Gdy dziewczyna obchodziła zebranych bogów, Śiwie wyrosły cztery nowe twarze, by mógł patrzeć na nią cały czas, stał się więc pięciolicym; na ciele Indry zaś pojawiło się tysiąc oczu.

Bracia oczywiście pokłócili się o Tilottamę i pozabijali nawzajem maczugami. Bogowie odzyskali raj. Brahma polecił Tilottamie zamieszkać w świetle słońca, gdyż jej uroda mogłaby doprowadzić do zguby świata.

O śmierci Sundy i Upasundy z powodu pięknej Tilottamy napisał wspaniały poemat *Narodziny Tilottamy* (*Tilottamā-sambhav*) – pierwszy w literaturze bengalskiej ułożony białym wierszem – Madhusudan Datta (1824–1873). Utwór ukazał się w maju 1860 roku, składa się z czterech części, zatytułowanych: *Biała Góra* (*Dhaval śikhar*), *Brama miasta Brahmy* (*Brahma-purī toraṇ*), *Narodziny* (*Sambhav*), *Zwycięstwo Indry* (*Vāsav-vijay*). Poeta opierał się bez wątpienia na wątku *Mahabharaty* i jego utwór treścią nie odbiega od znanej opowieści. Co jednak interesujące, choć twórca nazywa Indrę tysiącokim (MR 500), w scenie ukazania Tilottamy bogom przez Wiśwakarmana dowiadujemy się tylko, że Indra ucieszył się bardzo, widząc jej niezwykle piękno<sup>32</sup>.

Bankimchandra Chatterji (1838–1894), twórca bengalskiej powieści, w swych krótkich dociekaniach na temat Indry (BR 787–791) zauważa, że dosłowne przyjęcie treści mitu o zniewoleniu Ahalji ukazuje Indrę jako rozpustnika i świadczy o braku szacunku do boga. Pisarz pojmuje wobec tego całą opowieść metaforycznie. Indra to niebo o tysiącu oczach – gwiazdach, a Ahalja jest ziemią jeszcze nieoraną pługiem, nieowocującą, wyschniętą latem i w porze chłodnej. Indra, zsyłając deszcz, użyźnia ją, dlatego jest jej kochankiem; wchodzi w nią jako deszcz i w ten sposób odbywa z nią stosunek.

---

<sup>32</sup> MR 497: *heri aparūp kānti ānanda-salile bhāsilen śacī-kānta*.



### Wnioski

Tekst o pokonaniu Mangali, posiadający strukturę mitu o zabiciu demona, znaną z cenionej niezwykle *Dewimahatmji*, utożsamia ludową Mangalaczandi z powszechnie czczoną Durgą, małżonką Śiwy; wyjaśnia poza tym jej imię: nosi miano Mangalaczandi, ponieważ zabiła demona Mangalę.

Poeci przydają jej za towarzyszkę Matryki, zrodzone w czasie walk z Siumbhą i Nisiumbhą. Wprowadzenie elementów klasycznych mitów do folklorystycznej opowieści i ukazanie bogini w dobrze znanej roli poskromicielki demonów dodało jej prestiżu i mocy oraz zapewniło miejsce w panteonie hinduskim. Historia uleczenia Indry natomiast jest przykładem, jak poeci bengalscy czerpali z bogatego skarbcza tradycji klasycznej i tworzyli nowe, odpowiednie do potrzeb wersje ciągle tych samych mitów. Indrę skazanego klątwą Gautamy na deformację ciała wyzwała nie ofiara aśwamedhy, nie sam Gautama, nie bóg Surja, lecz potężna moc bogini Mangalaczandi.

### BIBLIOGRAFIA

- AIYAR 1997 = Aiyar, Indira S.: *Durga as Mahisasuramardini. A Dynamic Myth of Goddess*. Gyan Publishing House, New Delhi 1997.
- AM = Rāmdev, Dvija: *Abhayā-māṅgal*. Āśutoṣ Dās sampādita, Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 1957.
- BANDYOPĀDHYĀY 1966 = Bandyopādhyāy, Asitkumār: *Bamlā sāhityer iti-vṛtta*. Vol. II. Maḍārṇ buk ejensī prāibhet limiṭeḍ, Kalikātā 1966.
- BDP = *Bṛhad-dharma-purāṇa*. (1) Pandit Haraprasad Sastri (red.): *Bṛhad-dharma-purāṇam*. Asiatic Society of Bengal 668, Calcutta 1888. (2) Pancanana Tarkaratna (red.): *Bṛhad-dharma-purāṇa*. Vangavasi Press, Calcutta 1894.
- BHAṬṬĀCĀRYA 1977 = Bhaṭṭācārya, Haṁsanārāyaṇ: *Hinduder deva-devī. Uddhav o krama-vikāś*. Phārmā Keelem (Prāibhet) limiṭeḍ, Kalikātā 1977.
- BR = *Baṅkim racanāvalī*. Vol II. Sāhitya Saṁsad, Kalikātā 1969.
- CB = Vṛndāvana Dāsa Ṭhākura: *Śrī Caitanya-bhāgavata. Āḍi-khaṇḍa*. Puṇḍarīka Vidyānidhi Dāsa (red.), Vrajraj Press, New Delhi 1998.
- DĀŚGUPTA 1960 = Dāśgupta, Śaśibhūṣaṇ: *Bhārater śakti-sādhana o śākta sāhitya*. Sāhitya Saṁsad, Kalikātā 1960.
- DM = *Caṇḍī pāṭh, She Who Tears Apart Thought Also Known As The Durgā Saptasatī – The Seven Hundred Verses in Praise of She Who Removes All Difficulties and The Devī Māhātmyam, The Glory of the Goddess*. Trans. by Swami Satyananda Saraswati, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1998.

- DONIGER = Doniger O'Flaherty, Wendy: *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. Oxford University Press, London 1973.
- O'FLAHERTY 1973 = Doniger O'Flaherty, Wendy: *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*. Oxford University Press, London 1973.
- KINSLEY 1987 = Kinsley, David: *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- KP = *Kālikā-purāṇe mūrti-vinirdeśaḥ*. Ed. by Biswanarayan Shastri. Indira Gandhi National Centre for the Arts New Delhi and Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., Delhi 1994.
- KR = Kṛttivās: *Rāmāyaṇa*. Subodhcandra Majumdār sampādita, Dev Sāhitya Kuṭīr Prāibheṭ Limiṭeḍ, Kalikātā 1960.
- MANNA 1993 = Manna, Sibendu: *Mother Goddess Caṇḍī. Its socio-ritual impact on the folk life*. Punthi Pustak, Calcutta 1993.
- MBh<sub>KD</sub> = Kāśīrām Dās: *Mahā-bhārata. Vasumatī-sāhitya-mandir*, Kalikātā 1950.
- MG = Mādhav, Dviija: *Maṅgalacaṇḍīr gīt*. Sudhībhūṣaṇ Bhaṭṭācārya sampādita, Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 1965.
- MR = *Māikel-racanā-sambhār*. Pramathnāth Biśī sampādita, Mitra o Ghos, Kalikātā 1966.
- ROCHER 1980 = Rocher, Ludo: *The Purāṇas*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1980.

#### SUMMARY

#### The Deeds of the Goddess Maṅgalacaṇḍī in Sanskrit and Bengali Literature

The paper provides an analysis of the image of the goddess Maṅgalacaṇḍī described in two Bengali poems: *Maṅgalacaṇḍīr gīt* (16<sup>th</sup> century) and *Abhayā-maṅgal* (17<sup>th</sup> century). Both poems present two, unknown to the classical tradition, acts of the goddess: the killing of the demon Maṅgala and the curing of Indra. The image of Maṅgalacaṇḍī killing the demon is based on the episode of Durgā defeating Maḥiṣa, known from the classical Sanskrit work *Devī-māhātmya*. The healing of Indra is a new version of the story of the rape of Ahalyā and the appearance of thousand eyes on the body of the god. The two texts of Bengali poets identify the folk goddess Maṅgalacaṇḍī with the widely worshipped Durgā, the spouse of Śiva.

## Zasada reguł zawieszonych w *Asztadhjaji* Paniniego<sup>1</sup>

MAŁGORZATA SULICH  
(Uniwersytet Warszawski)

### Panini i *Asztadhjaji*

Panini (Pāṇini) był indyjskim gramatykiem, żyjącym ok. VI–V w. p.n.e. w północno-zachodniej części Subkontynentu Indyjskiego (dzisiejszy Pakistan). Wiadomo, że nie był on pierwszym gramatykiem indyjskim, gdyż w swoim traktacie *Asztadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*, dalej A) wymienia dziesięciu poprzedników. Pomimo że rozważania nad językiem zaprzętały uwagę Indusów już w wiekach wcześniejszych, można z pewnością stwierdzić, że to Panini jest najważniejszą postacią dla całej późniejszej tradycji gramatyki sanskryckiej. *Aṣṭādhyāyī* jest pierwszą kompletną gramatyką sanskrytu. Jak wskazuje sama nazwa traktatu, składa się on z 8 rozdziałów (*adhyaḥ*) po 4 podrozdziały każdy (*pāda*). Zawiera prawie 4000 reguł – aforyzmów, zwanych sutrami (*sūtra*). *Aṣṭādhyāyī* opisuje morfologię, morfonologię, słowotwórstwo i składnię; prawie całkowicie pomija natomiast fonetykę<sup>2</sup>. Tekst można podzielić tematycznie na dwie części: rozdziały 1–5 i 6–8. Trzeba jednak pamiętać, że tematyczny podział *Asztadhjaji* nie jest najważniejszym, jeśli w ogóle istotnym, kryterium dla Paniniego. Ułatwia on nam jedynie zaklasyfikowanie opisywanych w rozdziałach operacji gramatycznych. Pierwsza z części, z wyłączeniem pierwszego rozdziału, zajmuje się morfologią. Rozdział 1. i część rozdziału 2. można nazwać wstępem do systemu *Asztadhjaji*, w którym Panini definiuje większość używanych przez siebie terminów technicznych (*samjñā*) oraz formułuje reguły służące interpretacji innych reguł (*paribhāṣā*), czyli tzw. sutry interpretacyjne. Oba typy sutr stosowane są jedynie wówczas, gdy zachodzi taka konieczność, a za-

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł omawia bardzo ogólnie zasadę rządzącą ostatnimi trzema podrozdziałami *Asztadhjaji* Paniniego. Nie pretenduje on do miana wyczerpującego i stanowi jedynie początek moich badań nad tym fragmentem traktatu.

<sup>2</sup> WIELIŃSKA (1999: 100). Patrz także SHARMA (1987), SINGH (1991).

kres ich obowiązywania obejmuje całą *Asztadhjajī*<sup>3</sup>. Panini nie definiuje wszystkich terminów, których używa. Wynika to prawdopodobnie z tego, że niektóre z nich zostały zaczerpnięte od poprzedników, a inne były powszechnie rozumiane i w konsekwencji nie wymagały wyjaśnienia. Problem ten dotyczy oczywiście jedynie tych terminów, które występowały także w potocznym sanskrycie, a zostały zaadaptowane na potrzeby metajęzyka i otrzymały specjalne znaczenie. Panini tworzy ponadto terminy, które nie występują poza systemem *Asztadhjajī*, poza nim nie mają swojego znaczenia i z tego powodu muszą zostać zdefiniowane. Rozdziały 3–5 opisują operacje na wszelkiego typu sufiksach (*pratyaya*), dodawanych do rdzeni werbalnych oraz nominalnych<sup>4</sup>. Druga część (rozdziały 6–8) zajmuje się analizą fonologiczną wyrazów w zależności od ich pozycji w zdaniu. Rozdziały 6 i 7 zawierają sutry omawiające sandhi<sup>5</sup>, reduplikację, augmenty (*āgama*), akcent i różne operacje fonologiczne na sufiksach. Dopiero w ostatnim rozdziale Panini omawia procesy fonologiczne w odniesieniu do ostatecznie uformowanych słów (*pāda*), co przedstawione zostanie w dalszej części artykułu.

*Asztadhjajī* można podzielić także na dwie inne części. Podstawą tego podziału jest różnica obowiązujących w nich zasad stosowania sutr. Pierwsza obejmuje 7 rozdziałów oraz 1. podrozdział (*pāda*) 8. rozdziału (*adhyāya*); stąd też jej często spotykaną nazwą jest *Sapāda-saptādhyāyī*. Druga część obejmuje pozostałe 3 pady ostatniego rozdziału i stąd nazywa się *Tripadi* (*Tripādī*). *Tripadi* rządzona jest przez tak zwaną zasadę *asiddha*.

### Zasada *asiddha*<sup>6</sup>

Część zwana *Tripādī* rozpoczyna się od sutry A 8.2.1: *pūrvatrāsidham*. – „[wszystkie następne sutry, poczynając od tej do A 8.4.68,] są zawieszane (*asiddha*) w sto-

<sup>3</sup> W dalszej części traktatu także występują zarówno sutry definiujące, jak i interpretacyjne, ale ich zastosowanie ograniczone jest do danego rozdziału tematycznego. Patrz także CARDONA (1997b), BUISKOOL (1939).

<sup>4</sup> Sufiksy dodawane do rdzeni werbalnych można podzielić na trzy grupy: saN (używany do tworzenia *desiderativum*), *kt* (sufiksy pierwotne) oraz tiN (końcówki osobowe). Sufiksy dodawane do rdzeni nominalnych to: suP (końcówki przypadków), *stri* (używane do tworzenia rodzaju żeńskiego) oraz *taddhita* (sufiksy wtórne).

<sup>5</sup> Termin *sandhi* odnosi się do procesów fonologicznych zachodzących w morfemach i na styku wyrazów.

<sup>6</sup> W niniejszym artykule kursywę stosuje się do elementów faktycznie występujących w języku, takich jak pojedyncze głoski, rdzenie werbalne i nominalne, oraz nazw (np. *niṣṭhā*). Wszystkie elementy metajęzyka (tj. sufiksy, skróty typu ‘jaś’ etc.) pisane są czcionką normalną.

sunku do [wszystkich] poprzednich”. Sam termin *asiddha* nastęrcza sporo problemów tłumaczeniowych. Jest to imiesłów czasu przeszłego od czasownika  $\sqrt{\text{sidh}}$ , znaczącego m.in. ‘udać się, być kompletnym, spełnionym’, i stąd może oznaczać: ‘to, co nieskończone, niewykonane’ lub też, jak tłumaczy się termin ten na potrzeby niniejszego artykułu – ‘to, co zawieszone’<sup>7</sup>, czyli ‘tymczasowo nieobowiązujące’. Istotne jest, że Panini nie zdefiniował terminu *asiddha*, co powoduje dodatkowe problemy z jego dokładnym przełożeniem na język polski. Prawdopodobnie nie było potrzeby jego wyjaśniania, gdyż nie był on obcy studentom gramatyki Paniniego lub też używany był w swoim podstawowym (słownikowym) znaczeniu. Ponieważ jednak słownikowa definicja nie jest do końca jasna w kontekście gramatycznym, trudno jest jasno sprecyzować znaczenie tego terminu w *Asztadhjaji*. Wspomniana sutra A 8.2.1 jest *adhikārā* (*adhikāra*), tj. regułą rządzącą, co oznacza, że obowiązuje ona do momentu pojawienia się kolejnej tego typu reguły, unieważniającej poprzednią. W tym wypadku jednak zasada *asiddha* rządzi sutrami do końca *Asztadhjaji*, czyli do sutry A 8.4.68. Sutra A 8.2.1 oznacza, że operacje opisane w podrozdziałach 2–4 rozdziału 8. są niewidoczne, zawieszone w stosunku do poprzednich reguł w *Asztadhjaji*. Co ciekawe, zasada ta obowiązuje również wewnątrz części *Tripādī*. A zatem każda kolejna sutra zostaje zawieszona w stosunku do sutry ją poprzedzającej także w obrębie *Tripādī*. Można powiedzieć, że w tej części *Asztadhjaji* każda następną reguła stanowi swoiste zamknięcie traktatu<sup>8</sup>.

Termin *asiddha* został przez Paniniego użyty nie tylko w ostatnich trzech podrozdziałach ostatniego rozdziału, ale także w dwóch innych fragmentach *Asztadhjaji*. Pierwszy stanowi pojedyncza sutra A 6.1.86: *ṣatva-tuKor asiddhaḥ*. – „[Substytucję elementu uważa się] za zawieszoną w stosunku do augmentu tuK oraz [substytucji  $s \rightarrow \text{ṣ}$ ]”. Drugi fragment zawiera zbiór sutr rządzonych regułą A 6.4.22: *asiddhavad atrā bhāt*. – „Od tej [sutry] aż do sutry A 6.4.129<sup>9</sup> [reguła, która ma być zastosowana] jest jakby zawieszona [w stosunku do poprzednich]”. Warto zauważyć, że ta

<sup>7</sup> Tłumaczenie to może ulec zmianie w trakcie dalszych badań nad tekstem.

<sup>8</sup> Używam słowa ‘swoiste’, ponieważ oczywiście ostatnią sutrą traktatu jest A 8.4.68, ale w obrębie części *Tripādī* sutry dalsze nie są brane pod uwagę w odniesieniu do wcześniejszych, zatem ich zastosowanie jest zawieszone.

<sup>9</sup> Wyrażenie *ā bhāt* oznacza „aż do [terminu] *bha*”, a tak właśnie brzmi sutra A 6.4.129: *bhasya*. Termin *bha* Panini przypisuje tematami nominalnym przed sufiksami rozpoczynającymi się od samogłoski lub półsamogłoski  $y$  (A 1.4.18  $y-aCi$  *bham*) oraz elementom zakończonym na  $-t$  i  $-s$  przed sufiksami mającymi znaczenie sufiksu *matUP* (A 1.4.19 *tasau matv-arthe*). Termin *bha* przypisywany jest także grupie wyrażen, których pierwszym członem jest *ayas-maya* (‘zrobiony z żelaza’) przed sufiksami w obrębie słów wedyjskich (A 1.4.20: *ayas-mayādīni chandasi*. – „W literaturze wedyjskiej [rdzenie nominalne] *ayas-maya* itp. [przyjmują przed sufiksami termin *bha*]”).

sutra zawiera termin *asiddhavad* („jakby zawieszono”), a nie *asiddha*. Tradycyjni komentatorzy, jak Patańdzali (Patañjali)<sup>10</sup> uważają, że oba terminy są równoznaczne, co wydaje się jednak wątpliwe, jeśli zważyć na fakt, że dla Paniniego zasada ekonomiczności była nadrzędna. Nigdy nie używa on dwóch terminów do opisanie jednej i tej samej rzeczy; nawet jeśli różnica między nimi jest niewielka, świadczy to o tym, że muszą mieć trochę inne znaczenie. Kolejny problem stanowi nieumieszczenie sutr A 6.1.86 oraz A 6.4.22–129 w obrębie *Tripadi*. Umieszczenie ich w jednym rozdziale byłoby znacznie bardziej ekonomiczne i nie wymuszałoby użycia terminu *asiddha* trzykrotnie. Pytanie, dlaczego Panini tego nie uczynił, pozostaje jednak bez odpowiedzi.

Istotne jest, jakiego rodzaju sutry wchodzi w zakres *Tripadi*. Po pierwsze, wszystkie opisane w niej operacje odnoszą się wyłącznie do tego, co Panini określa terminem ‘pada’ (*pada*)<sup>11</sup>. Cała *Tripadi* rządzona jest adhiakarą A 8.1.16: *padasya*, mówiącą, że wszystkie następujące po niej sutry odnoszą się tylko do tych gramatycznych elementów, które zostały zdefiniowane jako pady. Wszystkie opisane operacje zachodzą zatem albo wewnątrz pady, albo na styku dwóch pad. W większości wypadków sutry opisują operacje fonologiczne, substytucję, cerebralizację oraz akcent. *Tripādī* zawiera również reguły, w których Panini opisuje wymowę niektórych fonemów w zależności od znaczenia konkretnego wyrażenia. Poniżej przedstawiony został podział sutr w *Tripadi*, w którym wyszczególniono grupy tematyczne, na ile było to możliwe:

#### A 8.2.

1. sutra rządząca (*adhikāra-sūtra*)
2. elizja wygłosowego *-n*
3. negacja substytucji *da* → *mu* przed sufiksem *nā*
- 4–6. sutry dotyczące akcentu
7. elizja wygłosowego *-n* na końcu rdzenia nominalnego (*prātipadika*)
8. negacja elizji z sutry A 8.2.7.

<sup>10</sup> Patańdzali (II w. p.n.e.) był autorem *Mahabhaszji* (*Mahābhāṣya*); uważany jest za najlepszego interpretatora *Asztadhjaji* Paniniego. Patrz też: CARDONA (1997a), GOLDSTÜCKER (1861), SCHARFE (1977).

<sup>11</sup> Termin *pada* Panini definiuje w sutrach A 1.4.14–16. Oznacza on taki element gramatyczny, do którego dołączono końcówki przypadków lub końcówki osobowe czasownika; dlatego też można go przetłumaczyć jako „słowo (ostateczna forma słowa)”. Jednakże termin ten przystępuje także do tematów nominalnych zakończonych na *-n* przed sufiksami denominatywnymi oraz do tematów nominalnych przed sufiksami z markerem (*anubandha*) S. Z powodu tak wielorakiego rozumienia terminu *pada* nie jest on w tym artykule tłumaczony na język polski.

- 9–14. **sufiks matUP**  
 9–11. substytucja  $m \rightarrow v$  sufiksu matUP  
 12–14. sutry wprowadzające nieregularności (*nipātana-sūtra*) ( $m \rightarrow v$  w matUP)
- 15–17. **chandasi ([sutry] dotyczące języka wedyjskiego)**  
 15. substytucja  $m \rightarrow v$  sufiksu matUP  
 16–17. augment nuṭ przed sufiksami matUP i *GHA* (tj. taraP/tamaP)
- 18–22. substytucja  $r \rightarrow l$  (A 8.2.21–22 – opcja)
- 23–30. elizja na końcu pady (*pada*)  
 24–28. elizja głoski *s*
- 31–35. **substytucja głoski *h***  
 31. substytucja  $h \rightarrow dh$   
 32–33. substytucja  $h \rightarrow gh$  (A 8.2.33 – opcja)  
 34. substytucja  $h \rightarrow dh$   
 35. substytucja  $h \rightarrow th$
36. substytucja  $\text{ṣ}$  wygłosowej spółgłoski
37. substytucja baṢ  $\rightarrow$  bhaṢ
38. substytucja  $d \rightarrow dh$
39. substytucja jhaL  $\rightarrow$  jaṢ
40. substytucja  $t/th \rightarrow dh$
41. substytucja  $\text{ṣ}/dh \rightarrow k$
- 42–49. substytucja  $t \rightarrow n$  sufiksu *niṣṭhā* (tj. Kta, KtavatU)
50. sutra wprowadzająca nieregularności (*nipātana-sūtra*)
51. substytucja  $t \rightarrow k$  sufiksu *niṣṭhā*
52. substytucja  $t \rightarrow v$  sufiksu *niṣṭhā*
- 53–54. substytucja  $t \rightarrow m$  sufiksu *niṣṭhā* (A 8.2.54 – opcja)
55. sutra wprowadzająca nieregularności (*nipātana-sūtra*)
56. substytucja  $t \rightarrow n$  sufiksu *niṣṭhā* (opcja)
57. negacja substytucji  $t \rightarrow n$  sufiksu *niṣṭhā*
- 58–61. sutry wprowadzające nieregularności (*nipātana-sūtra*)
- 62–63. substytucja KviN  $\rightarrow$  kU (A 8.2.63 – opcja)
- 64–65. substytucja *n*
- 66–71. substytucja *r*
- 72–73. substytucja *d*  
 74. substytucja *r* (zamiast *d* – opcja)  
 75. substytucja *d* lub *r*
- 76–78. wydłużenie samogłoski  
 79. negacja wydłużenia
80. substytucja *da*  $\rightarrow$  *mu* zaimka *adas*

81. substytucja  $\bar{i} \rightarrow e$  w liczbie mnogiej
82. sutra rządząca (*adhikāra-sūtra*) – na końcu wypowiedzenia  $\bar{\text{T}}$  jest zastąpione przez wzdłużoną samogłoskę, akcentowaną *udātta*
- 83–86. różne typy wypowiedzeń<sup>12</sup>
- 87–92. wzdłużenie w formułach religijnych (*om/pranava* itd.)
93. pytanie (opcja)
94. wymówka
- 95–96. groźba
- 97–98. rozważenie wyboru
99. zgoda lub obietnica
100. pytanie lub wychwalenie
101. porównanie (z użyciem słówka *cit*)
102. sutra wprowadzająca nieregularności (*nipātana-sūtra*)
103. wzdłużona samogłoska, będąca substytutem, jest akcentowana *svarita* – zazdrość, wychwalenie, obwinianie lub złość
104. występki przeciwko zwyczajowi, błogosławieństwo lub rozkaz
105. pytanie lub narracja
- 106–108. substytucja pojedynczych samogłosek samogłoską wzdłużoną

### A 8.3.

1. substytucja wygłosowych fonemów sufiksów *matUP* i *KvasU*  $\rightarrow$  *rU*
2. sutra rządząca (*adhikāra-sūtra*) – nosowa samogłoska zastępuje opcjonalnie głoskę poprzedzającą głoskę zastąpioną przez *rU* w ciągłym wypowiedzeniu (*saṃhitāyām*, aż do A 8.3.12)
3. konieczna substytucja  $\bar{a}T \rightarrow$  nosówka
4. anuswara (*anusvāra*)
5. substytucja *m* (prefiksu *sam-*)  $\rightarrow$  *rU*
6. substytucja *m* (w słowie *pum*)  $\rightarrow$  *rU*
- 7–12. substytucja *n*  $\rightarrow$  *rU*
8. *n* i *rU* pojawiają się w Rygwedzie
13. elizja *dh*
14. elizja *r*
- 15–16. substytucja *visarjanīya*
17. substytucja *rU*  $\rightarrow$  *y*
18. głoski *v* i *y* (będące rezultatem zastosowania A 6.1.78) wymawiane są lżej
- 19–21. elizja *v* i *y*

<sup>12</sup> W poniższych sutrach opisane operacje występują wówczas, gdy wypowiedzenie ma określony charakter, np. groźby, wymówki, pytania itp.



20. elizja *y* po *oT*  
 22. elizja *y*  
 23–24. substytucja *m* → *anusvāra*  
 25–26. substytucja *m* (prefiksu *sam-*) → *m* (A 8.3.26 – opcja)  
 27. substytucja *m* → *n* (opcja)  
 28. augmenty *kuK* i *ṭuK*  
 29–30. augment *dhuṭ* (opcja)  
 31. augment *tuK* (opcja)  
 32. augment *ṅaM*  
 33. substytucja *uÑ* → *v*  
 34. substytucja *visarjanīya* → *s*  
 35–36. substytucja *visarjanīya* → *visarjanīya* (różne konteksty, A 8.3.36 – opcja)  
 37. substytucje *jihvamūlīya* i *upadhmānīya*  
 38. substytucja *visarjanīya* → *s*  
 39–45. substytucja *ṣ* (A 8.3.42–43 – opcje)  
 46–47. substytucja *s*  
 48. substytucje *s* i *ṣ*  
 49–54. substytucja *s* w literaturze wedyjskiej  
 55. sutra rządząca (*adhikāra-sūtra*) – substytucja *ṣ* zastępuje wygłosowy fonem nie pady w ciągłym wypowiedzeniu (*saṁhitāyām*, aż do A 8.3.119)  
 56. substytucja *s* → *ṣ*  
 57–119. sutra rządząca (*adhikāra-sūtra*) (A 8.3.57) – substytucja *s* → *ṣ* po *iṅ* i *kU* (aż do A 8.3.119)  
 62. substytucja *ṣ* (z sutry A 8.3.59) → *s*  
 63–70. wyjątki od wspomnianych substytucji, zwykle odnoszą się do rdzeni werbalnych  
 65–79. substytucje odnoszące się do rdzeni werbalnych  
 78–79. substytucja *dh* → *ḍh* (A 8.3.79 – opcja)  
 80–85. substytucje odnoszące się do rdzeni nominalnych  
 86–90. substytucje odnoszące się do rdzeni werbalnych  
 91–94. sutry wprowadzające nieregularności (*nipātana-sūtra*)  
 105–109. sutry odnoszące się do języka wedyjskiego  
 110–119. sutry negujące

**A 8.4.**

- 1–39. substytucja *n* → *ṅ* (A 8.4.10–11 – opcje)  
 12–13. w złożeniu  
 14–24. w rdzeniach werbalnych (A 8.4.23 – opcja)  
 25–27. w literaturze wedyjskiej

- 29–32. w sufiksach pierwotnych (*kr̥t*, A 8.4.30–31 – opcje)  
 34–39. sutry negujące
40. substytucje  $s \rightarrow ś$  i  $tU \rightarrow cU$   
 41. substytucje  $s \rightarrow ṣ$  i  $tU \rightarrow ṭU$   
 42–44. sutry negujące
45. substytucja  $yaR$  (spółgłoski bez  $h$ )  $\rightarrow$  nosówki (opcja)  
 46–47. reduplikacja  $yaR$   
 48–52. sutry negujące
53. substytucja  $jhaL \rightarrow jaŚ$   
 54. substytucja  $jhaL \rightarrow jaŚ/caR$   
 55–56. substytucja  $jhaL \rightarrow caR$  (A 8.4.56 – opcja)  
 57. substytucja  $aṅ \rightarrow anuṅsika$  (opcja)  
 58–59. substytucja *anusvāra*  $\rightarrow$  nosówka homofoniczna z następującą głoską  $yaY$  (A 8.4.59 – opcja)  
 60. substytucja  $t \rightarrow l$   
 61–62. substytucja pierwszej głoski rdzenia werbalnego przez homofoniczną z poprzednią głoską (A 8.4.62 – opcja)  
 63. substytucja  $ś \rightarrow ch$  (opcja)  
 64. elizja  $yaM$  (opcja)  
 65. elizja  $jhaR$  (opcja)  
 66. substytucja *anudātta*  $\rightarrow svarita$   
 67. sutra negująca  
 68. substytucja *vivr̥ta a*  $\rightarrow samvr̥ta a$

Wedle tradycji indyjskiej zasada *asiddha* służy dwóm celom, które Katjajana<sup>13</sup> wyjaśnia następująco: *asiddha-vacanam ādeśa-lakṣaṇa-pratiṣedhārtham utsarga-lakṣaṇa-bhāvārtham ca*. – „Termin *asiddha* użyty jest w celu zablokowania (dosł. zabronienia) sutry [ustanawiającej] substytut (*ādeśa*) oraz umożliwienia (dosł. zaistnienia) sutry [ustanawiającej] to, co jest do zastąpienia (*utsarga*)”<sup>14</sup><sup>15</sup>. Poniżej podane zostały dwa przykłady na działanie reguł w *Tripadi*, aby pokazać, co tak naprawdę oznacza ich zawieszenie. Pierwszy przykład to proces tworzenia formy

<sup>13</sup> Kātyāyana (ok. III w. p.n.e.) był pierwszym znanym komentatorem Paniniego; jego komentarz zachował się fragmentarycznie, w postaci warttik (*vārttika*), w *Mahabhaszji* (*Mahā-bhāṣya*) Patańdzalego.

<sup>14</sup> Termin *utsarga* przeważnie oznacza ‘regułę ogólną’ w opozycji do apawady (*apavāda*) – ‘wyjątek’. W tym kontekście jego znaczenie jest identyczne ze znaczeniem terminu *sthānin* – ‘to, co ma być zastąpione’.

<sup>15</sup> Jest to warttika (*vārttika*) 1 pod sutrą A 6.1.86.

*instrumentalis* liczby mnogiej od rzeczownika *rājan* ('król'), brzmiąca *rājabhis*. Warto podkreślić, że kolejność stosowania sutr w *Tripadi* ma znaczenie zasadnicze. Cały proces wygląda zatem następująco:

I) *rājan + bhis*

Na pierwszym etapie dodaje się końcówkę *instrumentalis* liczby mnogiej *-bhis* do rdzenia *rājan*.

II) *rāja + bhis* (A 8.2.7<sup>16</sup>)

[\*III) *rāja + ais* (A 7.1.9<sup>17</sup>) → *\*rājais*]

Kolejnym etapem jest usunięcie wygłosowego *-n* w temacie *rājan* na podstawie sutry A 8.2.7, która występuje w zakresie *Tripadi*. Otrzymujemy zatem temat zakończony na *-a*; w tym momencie powinna nastąpić substytucja końcówki *-bhis* przez *-ais*<sup>18</sup>. Substytucja ta ustanowiona jest w sutrze A 7.1.9, a zatem wcześniejszej niż A 8.2.7, ponadto nie należy też do zakresu *Tripadi*. Gdyby reguła A 7.1.9 znalazła zastosowanie, otrzymalibyśmy niepoprawną formę *\*rājais* (patrz powyżej etap \*III). Nie dzieje się tak jednak, ponieważ sutra umożliwiająca usunięcie wygłosowego *-n* (A 8.2.7) jest zawieszona w stosunku do A 7.1.9, a w konsekwencji nie powstają warunki do zastosowania tej ostatniej. Temat ciągle pozostaje zakończony na *-n* dla sutry ustanawiającej substytucję, co umożliwia utworzenie poprawnej formy *rājabhis*.

Bardzo ciekawym zabiegiem jest umieszczenie przez Paniniego w obrębie *Tripadi* sutr negatywnych, które blokują zasadę *asiddha*, jeśli spełnione są określone warunki. Poniższy przykład pokazuje, w jaki sposób działają sutry negatywne w zakresie *Tripadi*. Przedstawiona forma to *instrumentalis* liczby pojedynczej tematu zaimkowego *adas* ('tamten'), który brzmi *amunā*:

I) *adas + Ṭā*

<sup>16</sup> *na-lopaḥ prātipadikāntasya*. – „Następuje usunięcie fonemu *-n*, stojącego na końcu rdzenia nominalnego, [będącego jednocześnie padą]”.

<sup>17</sup> *aTo bhisa ais*. – „Substytut *-ais* zastępuje [końcówkę *instrumentalis* liczby mnogiej] *-bhis* po tematach nominalnych zakończonych na *-a*”.

<sup>18</sup> Standardową końcówką *instrumentalis* liczby mnogiej jest w sanskrycie *-bhis*. Jedyny wyjątek stanowi deklinacja tematów zakończonych na *-a*, gdzie końcówką tą jest *-ais*. Teoretycznie więc, także w wypadku tematu *rāja-* końcówka powinna być *-ais*, a nie *-bhis*.

Pierwszym etapem, jak poprzednio, jest dodanie końcówki *instrumentalis* liczby pojedynczej Ṭā<sup>19</sup> do zaimkowego tematu *adas*.

II) *ada-a* + Ṭā

Kolejnym etapem jest substytucja wygłosowego *-s* przez *-a* na podstawie sutry A 7.2.102<sup>20</sup>, a następnie tematyczne *-a* zastąpione zostaje przez to *-a*, które powstaje z substytucji *-s* → *-a*. Innymi słowy: *-a* + *-a* → *-a*. Proces ten opisuje sutra A 6.1.97<sup>21</sup>.

III) *ada* + Ṭā

Otrzymujemy temat *ada*, do którego dodajemy końcówkę *instrumentalis* liczby pojedynczej.

IV) *amu* + Ṭā

W tym momencie znajduje zastosowanie sutra z zakresu *Tripadi* (A 8.2.80<sup>22</sup>), która ustanawia substytucję *-da* → *-mu*.

V) *amu* + nā

Wspomniana wyżej substytucja pozwala na zastąpienie sufiksu Ṭā sufiksem *-nā* na postawie sutry A 7.3.120<sup>23</sup>. Umożliwia ona utworzenie poprawnej formy *amunā*. Warto zauważyć, że zamiana sufiksów instrumentalnych jest możliwa jedynie wtedy, gdy temat przybrał formę *amu*, gdyż tylko taki temat otrzyma termin *GHI*<sup>24</sup>. Jeśli spojrzysz się jednak na kolejność sutr, widać wyraźnie, że substytucja dotycząca

<sup>19</sup> Litera Ṭ to marker (*anubandha*), który jest usuwany w gramatycznym procesie i zazwyczaj powoduje określone zmiany w temacie wyrazu, np. zmianę akcentu, wzmocnienie samogłoski. W tym jednak wypadku marker ten nie pełni żadnej specjalnej funkcji. Na temat markerów patrz DEVASTHALI (1967).

<sup>20</sup> *tyād-ādīnām aḥ*. – „Fonem *-a* zastępuje [wygłosowy fonem tematu presufiksalnego tematów zaimkowych] *tyād* itp. [przed końcówkami przypadków]”.

<sup>21</sup> *ato guṇe*. – „[Jeden substytut, będący drugim w kolejności] zastępuje fonem *-a* poprzedzający [samogłoskę w stopniu] *guṇa* [oraz tę samogłoskę w stopniu *guṇa*, jeśli występują w ciągłej wypowiedzi]”.

<sup>22</sup> *adaso 'ser dād u do maḥ*. – „Fonem *-u* zastępuje fonem występujący po fonemie *-d* w [rdzeniu zaimkowym] *adas*, kiedy ten nie kończy się na *-s*, a fonem *-d* zastąpiony jest przez fonem *-m*”.

<sup>23</sup> *āṆaḥ nāstriyām*. – „[Sufiks] *nā* zastępuje [instrumentalny sufiks] *āṆ* [po tematach presufiksalnych otrzymujących termin *GHI*] z wyłączeniem tematów żeńskich”.

<sup>24</sup> *śeṣo ghy-asakhi*. – „[Termin] *GHI* oznacza pozostałe (rdzenie zakończone na *-i*, *-u*, zarówno żeńskie, jak i nieżeńskie, które nie zostały objęte terminem *nādī*) z wyjątkiem [rdzenia] *asakhi*”.

tematu jest zawieszona w stosunku do substytucji sufiksu. Zgodnie z zasadą *asiddha* reguła A 8.2.80 jest niewidoczna w odniesieniu do A 7.3.102. Stąd też A 7.3.120 nie ma warunków do zastosowania. Panini rozwiązał ten problem, tworząc sutrę A 8.2.3: *na mu ne* („[Substytucja *da* →] *mu* nie jest [zawieszona, gdy zachodzi] przed [sufiksem *Ṭā* zastąpionym przez] *nā* (sufiks instrumentalu liczby pojedynczej)”), która stwierdza, że substytucja z sutry A 8.2.80 nie podlega zasadzie *asiddha*, kiedy dodaje się sufiks *instrumentalis* liczby pojedynczej. Zabieg ten jest konieczny, gdyż inaczej nie byłoby możliwości utworzenia formy *amunā* i powstałaby niepoprawna forma *\*adā*.

### Związek z częścią *Asztadhjaji* poprzedzającą *Tripadi*

Jak wspomniano powyżej, sutry z *Tripadi* są zawieszane w stosunku do wcześniejszej części *Asztadhjaji*. We wstępie dzieła opisane zostały terminy techniczne (*samjñā*) oraz reguły interpretacyjne (*paribhāṣā*), które używane są jedynie wtedy, gdy są potrzebne. Powstaje zatem pytanie, czy zasada *asiddha* pozwala na ich zastosowanie w *Tripadi*. Pytanie jest kluczowe, gdyż także w zakresie *Tripadi* znajdują się niektóre z terminów technicznych. Podstawowym przykładem, który należy rozważyć, jest wspomniany wcześniej termin *pada*. Całość *Tripadi* opisuje operacje na elementach zdefiniowanych terminem *pada*. Gdybyśmy nie rozumieli pady tak jak Panini, poprawna interpretacja sutr z *Tripadi* byłaby niemożliwa. Zmuszeni byłibyśmy do przyjęcia słownikowej definicji słowa, która różni się znacznie od przyjętej przez Paniniego. Najlepszym przykładem jest przedstawiona wyżej odmiana słowa *rājan* w formie *instrumentalis* liczby mnogiej: *rājabhis*, gdzie rdzeń *rājan* traktowany jest właśnie jako *pada* przed końcówką *-bhis*. Gdyby definicja pady nie obowiązywała w *Tripadi*, niemożliwe byłoby usunięcie wygłosowego *-n* i w rezultacie nie dałoby się utworzyć formy *rājabhis*.

Ten sam problem dotyczy reguł interpretacyjnych, obowiązujących niezależnie od zasady *asiddha*. Reguły te odnoszą się do całych sutr lub tylko do wybranych elementów. Poprawne konstrukcje byłyby jednak niemożliwe do utworzenia, gdyby sutr interpretacyjnych (*paribhāṣā*) nie stosować w *Tripadi*. Najlepszym przykładem jest grupa sutr definiujących znaczenie niektórych przypadków gramatycznych w metajęzyku Paniniego: genetiwu, lokatiwu i ablatiwu. Ich funkcja w *Asztadhjaji* różni się od tej, w jakiej te przypadki na ogół występują w języku, i dlatego właśnie została przez autora zdefiniowana. *Genetivus* używany jest u Paniniego wyłącznie w znaczeniu ‘zamiast, w miejsce’<sup>25</sup>. Stosowany jest w sutrach opisujących substy-

<sup>25</sup> A 1.1.49: *ṣaṣṭhī sthāne-yogā*. – „Szósty [przypadek (*genetivus*)] jest używany [na wyrażenie znaczenia] ‘w miejsce’ (tj. substytucji)”.

tucję i wskazuje element, który tej substytucji podlega. *Ablativus* i *locativus* wyróżniają elementy podlegające operacjom: stojące ‘bezpośrednio za’ (*ablativus*<sup>26</sup>) i ‘bezpośrednio przed’ (*locativus*<sup>27</sup>) elementami wyrażonymi tymi dwoma przypadkami. Bez odpowiedniej interpretacji końcówek przypadkowych nie byłoby możliwe poprawne zrozumienie i zastosowanie sutr, a w konsekwencji utworzenie poprawnych form. Patañdzali w *Mahabhaszji* cytuje „superparibhaszę”, tj. regułę interpretacyjną pozwalającą na właściwe zrozumienie i zastosowanie innych sutr interpretacyjnych: *kārya-kālam sanjñā-paribhāṣām* („Terminy techniczne i sutry interpretacyjne [znajdują zastosowanie] w trakcie / czasie [odpowiedniej] operacji gramatycznej”). Oznacza ona, że zarówno definicje, jak i reguły interpretacyjne znajdują zastosowanie wtedy, gdy są potrzebne, bez względu na zasadę *asiddha*<sup>28</sup>.

#### ***Paribhāṣā* A 1.4.2.**

Istnieje *paribhāṣā*, która nasyca problemami interpretacyjnymi. Jest to sutra A 1.4.2: *vipratīṣedhe param kārīyam* – „W wypadku konfliktu (*vipratīṣedha*) [z dwóch reguł znajdujących zastosowanie na tym etapie procesu gramatycznego] powinno się zastosować tę, która jest w kolejności późniejsza (*para*)”. Problem polega na tym, że *paribhāṣā* ta stoi w oczywistej sprzeczności z zasadą *asiddha*, zgodnie z którą późniejsze sutry są zawieszane w stosunku do poprzedzających, a zatem nie mogą być brane pod uwagę i stosowane zgodnie z A 1.4.2. Niemożliwe jest zastosowanie obu: zasady *asiddha* i sutry A 1.4.2, ani niemożliwe jest ustalenie, która z nich jest ważniejsza. Według tradycyjnych komentatorów *paribhāṣā* A 1.4.2 odnosi się do całej *Asztadhjaji*. Zachodni badacze jednak, a przede wszystkim sam Panini, zawężają zastosowanie tej sutry do grupy reguł zawartych w pierwszym i drugim rozdziale *Asztadhjaji*. Powodem traktowania tej sutry jako lokalnej *paribhaszy* jest umieszczenie jej w bloku reguł rozpoczynających się od A 1.4.1: *ā kaḍārād ekā sanjñā* („Aż do sutry A 2.2.38 [jeden element gramatyczny] otrzymuje jedną nazwę”). Reguła interpretacyjna A 1.4.2 zatem pozwala, gdy jednemu elementowi można przypisać dwie nazwy, na wyeliminowanie jednej z nich, tej wcześniejszej. Sama sutra A 1.4.2 należy do bloku rządzonego regułą A 1.4.1, będącą *paribhaszą* (‘sutrą interpretacyjną’) i *adhikarą* (‘regułą rządzącą’) jednocześnie.

<sup>26</sup> A 1.1.67: *tasmād ity-uttarasya*. – „[Gdy element ustalony jest] w ablatiwie, [operacja odnosi się do tego, co] następuje”.

<sup>27</sup> A 1.1.66 *tasminn iti nirḍiṣṭe pūrvasya*. – „[Gdy element ustalony jest] w lokatiwie, [operacja odnosi się do tego, co] poprzedza”.

<sup>28</sup> BANERJEE 1984 (16–17).

To pozwala sądzić, że omawiana sutra nie odnosi się do całej *Asztadhjaji*, a jedynie do wskazanego bloku reguł. Taka interpretacja A 1.4.2 rozwiązuje wiele problemów związanych z zastosowaniem reguł w *Asztadhjaji*.

### Podsumowanie

Zasada *asiddha* jest jedyną w swoim rodzaju techniką, która operowanie sutrami w *Asztadhjaji* czyni znacznie bardziej skomplikowanym. Zasady rządzące kolejnością stosowania reguł w procesie gramatycznym, które nie zostały tutaj szerzej omówione ze względu na temat artykułu, zostały szczegółowo przez Paniniego ustalone. Zawieszenie działania niektórych reguł umożliwia tworzenie poprawnych konstrukcji. Charakter opisanych w *Tripadi* operacji pozwala sądzić, że reguły te stosowane są na ostatnim etapie procesu.

Część *Tripadi* i zasada *asiddha* ciągle nastroczają wielu problemów interpretacyjnych. Sposób, w jaki Panini chciał, by *asiddha* była stosowana, pozostaje dla badaczy nie do końca jasny i stanowi pole do dalszych badań.

### BIBLIOGRAFIA

- A = Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī*. (1) Śrīśa Chandra Vasu (red., tł.): *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 (red., tł.): *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini in Roman Transliteration*. Motilal Banarsidass, Delhi 2003 [1. wydanie: University of Texas Press, Austin 1987].
- BANERJEE 1984 = Banerjee, Rabi Shankar: *Concept of Asiddhatva in Pāṇini*. Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1984.
- BUIKSOOL 1939 = Buiskool, H.E.: *The Tripadi*. E.J. Brill, Leiden 1939.
- CARDONA 1997a = Cardona, George: *Pāṇini – A Survey of Research*. Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi 1997 [1. wydanie: 1980].
- CARDONA 1997b = Cardona, George: *Pāṇini – His Work and Its Traditions*. Vol. I: *Background and Introduction*. Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi 1997 [1. wydanie: 1988].
- DEVASTHALI 1967 = Devasthali, G.V.: *Anubandhas in Pāṇini*. CASS, Pune 1967.
- GOLDSTÜCKER 1861 = Golstücker, Theodor: *Pāṇini, His Place in Sanskrit Literature: An Investigation of Some Literary and Chronological Questions Which May Be Settled by a Study of His Work*. Trübner, London 1861 [reprint: (1) The Pāṇini Office, Allahabad 1914. (2) Chowkhamba, Varanasi 1965] (cytowane za: Cardona (1997a)).

- SCHARFE 1977 = Scharfe, Hartmut: *Grammatical literature*. W serii: Jan Gonda (red. serii): *A History of Indian Literature*. Vol. 5, fasc. 2, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1977.
- SHARMA 1987 = Sharma, Rama Nath: *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Vol. I: *Introduction to the Aṣṭādhyāyī as a Grammatical Device*. Munshiram Manoharlal Pvt. Ltd., Delhi 1987.
- SINGH 1991 = Singh, Jag Deva: *Pāṇini: His Description of Sanskrit – An Analytical Study of the Aṣṭādhyāyī*. Munshiram Manoharlal Pvt. Ltd., Delhi 1991.
- WIELIŃSKA 1999 = Wielińska, Małgorzata: „Trzy ujęcia morfologii sanskrytu”. *Studia Indologiczne* 6 (1999) 94–109.

### SUMMARY

#### The principle of suspended rules in Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*

The article presents the so-called *asiddha* principle in Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*; it is a preliminary study based on the chapter called *Tripādī* (A 8.2.1–A 8.4.68). After a short introduction that describes the structure of the grammatical treatise, the aforementioned principle is explained in more detail and the examples are discussed. The article also presents rules and operations described in the *Tripādī*. Furthermore, the article tries to analyse the relation between the *Tripādī* section and the preceding part of the *Aṣṭādhyāyī* and to examine the question concerning the role of definitions (*saṃjñā*) and interpretational rules (*paribhāṣā*) in the chapter. Finally, it discusses the problem of the interpretational rule A 1.4.2 and whether its scope extends to the *Tripādī* section.



## RECENZJE ♦ REVIEW ARTICLES ♦ BUCHBESPRECHUNGEN

WILLEM BOLLÉE

Review article:

**Uday C. Jain: *Prākṛta Hindī Śabdakośa*. New Bhāratīya Book Corporation, Dillī 2005. Vol. I: cx + 572p.; Vol. II: xxvi + 551p. Rs 1600 (set). ISBN 81-8315-040-3 (set).**

This new Prākṛit dictionary promises more in its title than it actually gives because the Ardhamāgadhī of the Śvetāmbara Siddhānta is excluded as being ‘unfathomable’ (*athāha*, p. vii). Instead, it contains the Śaurasenī of the plays and the Digambara scriptures, and Apabhraṁśa, as is shown by the list of abbreviations (p. iv f.), which does not state the editions used. If this is considered not necessary for Indian students, *prākṛta adhyayana karane vālō ke lie upayogī hogā* (p. vii) may be said too much of it. The word *āyariyattana*, for instance, is given with the reference *Mūlācāra* 960, but in Kailash Chandra’s 6<sup>th</sup> edition (Bhāratīya Jñānpīṭh, New Delhi, 2004) it is in verse 962.

After the *Prāk-kathana* there is a linguistic survey of the Prākṛits, in Prākṛit and Hindī (ix–xc) and a metrical one (xci–cvi), followed by the text of the Aśoka edicts of Girnar.

The fact that not even the title page is transcribed for librarians shows that the author, who teaches at the Mohanlāl Sukhāḍiyā university in Udaipur, intends his work for the Indian market only.

STANISŁAW OBIREK  
(Uniwersytet Łódzki)

Artykuł recenzyjny:

**Krzysztof Jan Pawłowski: *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*. Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007. ISBN: 978-83-7354-227-3, 291 stron.**

Zygmunt Bauman w swoich licznych pracach zwraca uwagę na negatywne, a nawet zatrważające konsekwencje globalizacji, która w sposób nieodwołalny zdominowała

rzeczywistość u progu XXI wieku. Przenikliwe intuicje autora *Płynnej nowoczesności* znajdują potwierdzenie w doświadczeniu niemal codziennym mieszkańców tego, coraz mniej wygodnego, globu. Co tu dużo mówić, jest to doświadczenie każdego z nas.

A jednak warto się pokusić o diagnozę alternatywną. Nie jest to łatwe, ale nie jest to niemożliwe. Spośród licznych prób pojawiających się w ostatnich latach, głównie w Stanach Zjednoczonych i w Azji, w teologii chrześcijańskiej, na uwagę zasługuje propozycja rodzima. Krzysztof Jan Pawłowski już w swojej pierwszej książce udowodnił, iż potrafi łączyć idee zrodzone w różnych kontekstach kulturowych i religijnych. *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauki św. Jana od Krzyża* (Nomos, Kraków 1996) wyraźnie ukazywała wymogi, które powinien spełniać miłośnik mądrości, aby osiągnąć poznanie wyzwalające. Zestawienie procesu odkrywania prawdy według filozofii jogi oraz na podstawie dzieł chrześcijańskiego mistyka pozwala wydobyć te rysy duchowej przemiany, dzięki którym człowiek ma szansę na jednoczenie rozumu, uczuć i woli. Po dziesięciu latach autor *Wąskiej ścieżki prawdy* podejmuje wyartykułowane już w latach dziewięćdziesiątych przekonanie, że to Logos Wcielony jest najpełniejszą odpowiedzią na niepokój ludzkiego serca. Jednak w jego najnowszej propozycji pojawiło się z jednej strony znacznie więcej znaków zapytania, ale też zajaśniały punkty, których wcześniej nie było.

Zapewne istotną rolę w tym nowym podejściu do możliwości komplementarnego spojrzenia na tradycje Wschodu i Zachodu przypisywać należy niemieckiemu historykowi filozofii Karlowi Albertowi, zwłaszcza jako autorowi *Wprowadzenia do filozoficznej mistyki*, a także wybitnemu znawcy myśli antycznej Pierre'owi Hadotowi. Ten drugi patronuje Pawłowskiemu jako autor zarówno książki pt. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, jak i próby nowego odczytania tradycji antycznej dokonanej w książce *Czym jest filozofia starożytna? A jednak przypisywanie Krzysztofowi Janowi Pawłowskiemu jedynie roli inteligentnego czytelnika klasycznych opracowań filozoficznych nie oddaje w pełni jego zamysłu teoretycznego. Tak naprawdę lektury stanowią dla niego jedynie dogodny punkt wyjścia do formułowania własnej wizji filozofii jako narzędzia kształtującego człowieczeństwo.*

Właśnie dlatego odwołuje się on do prac o zasadniczym znaczeniu dla swoistego przewartościowania tradycji filozoficznej, jednak nie w sensie nietzscheańskim, ale jako powrotu do doświadczeń, z których ta tradycja wyrosła. Pewnie dlatego kluczową rolę w odczytywaniu pierwotnej funkcji filozofii odegrała u niego koncepcja *aharamy*<sup>1</sup> Leona Cyborana. Sięgnięcie do pozornie tylko odległej tradycji jogi kla-

---

<sup>1</sup> Na marginesie należy nadmienić, że *aharama* to oryginalny system filozoficzny, którego twórcą jest Leon Cyboran. Pawłowski podjął się pierwszej próby rekonstrukcji tej kon-

sycznej okazało się niezwykle owocne i twórcze. Tragicznie zmarły w sile wieku i w pełnym rozkwicie możliwości badawczych Leon Cyboran (1928–1977) pozostawił wiele ze swoich intuicji naukowych w formie początkowej i do końca niedopracowanej. Wyrosły one z fascynacji filozofią indyjską, a zwłaszcza jogą klasyczną, której był kongenialnym interpretatorem, przekładając z sanskrytu źródłowy traktat sutrowy autorstwa Patańdzalego oraz podstawowy komentarz Wjasy. W ten sposób rozpoczął więc partnerską rozmowę z ogromnym dziedzictwem duchowym Indii z perspektywy europejskiej. Krzysztof Jan Pawłowski odsłania niektóre z tkwiących w nich możliwości zawartych w pracach Cyborana i łączy je z najnowszymi ustaleniami zachodnich uczonych i z wynikami badań wybitnego polskiego filologa klasycznego i historyka filozofii starożytnej Juliusza Domańskiego.

Jednakże klamrą spinającą refleksje Pawłowskiego są aforyzmy Adama Mickiewicza. Warto je przywołać, gdyż wprowadzają od razu *in medias res*. Pierwszy, otwierający książkę, ze *Zdań i uwag* brzmi: „Jedna jest tylko rzecz na świecie godna ludzkiej pieczy; / Ludzie o wszystkim myślą, prócz tej jednej rzeczy”. A drugi ją zamykający, to parafraza kluczowego wersu z Prologu Ewangelii św. Jana: „Słowo stało się ciałem, ażeby na nowo / Ciało twoje, człowieku, powróciło w słowo”. To ważne nie tylko jako estetyczne ozdobniki, ale również, jak się wydaje, świadome sięgnięcie do rodzimej tradycji, bogatej w intuicje „chwytające istotę rzeczy”.

Rozpisana na osiem rozdziałów rozprawa jest zapisem myślenia scalającego i ocalającego. Przy tym zarówno tradycja zachodnia (głównie Platon i mistyka chrześcijańska), jak i wschodnia (przede wszystkim interpretowana przez Cyborana joga klasyczna) są przez Krzysztofa Jana Pawłowskiego „zamieszkiwane” w najgłębszym tego słowa znaczeniu. On je nie tylko zna, ale potrafi po nich z pasją „oprowadzać”.

Powiem od razu i bez ogródek – bliski jest mi sposób uprawiania filozofii, a raczej poszukiwania mądrości, jaki odnajduję w książce Krzysztofa Jana Pawłowskiego. Podziwiam jego bezkompromisowość i żarliwość w szukaniu odpowiedzi na podstawowe pytanie – jak być człowiekiem dzisiaj w zglobalizowanym świecie? Podoba mi się dobór jego lektur. Niekiedy mam jednak wrażenie, iż za mało ufa własnym przemyśleniom. Nazbyt ucieka w cytaty, niekiedy niepotrzebnie wydłużane. Ale rozumiem ten rodzaj asekuracji, bo sam mu ulegam. Proponowane rozwiązania są zbyt odległe od *mainstreamu* i może dlatego rodzi się potrzeba potwierdzania ich ze strony innych, podobnie myślących.

Pierwsze trzy rozdziały wydają mi się najmniej oryginalne. To nie znaczy, że są mniej ważne w konstrukcji książki. Mają jednak charakter niejako służebny. Przy-

---

cepcji, nieznaney poza kręgiem uczniów i przyjaciół twórcy. *Aharamę* można traktować jako swoistą kartografię stanów świadomościowych, a zarazem schematyczne ujęcie różnych dróg, na których świadomość refleksyjna może odkrywać istotne ‘ja’; oraz hierarchiczną strukturę rzeczywistości (por. s. 120–122).

gotowują teren. Odślaniają przemożną potrzebę, wręcz konieczność środków zaradczych – remedium. W samej rzeczy refleksja filozoficzna uprawiana od stuleci na Zachodzie (powiedzmy: od kiedy powstały uniwersytety) zabrnęła w ciasną, by nie rzec ślepą uliczkę wąskich specjalizacji. Stała się szacownym i pilnie strzeżonym archiwum wiedzy tajemnej. I nie dziwota, że coraz mniej chętnych, by doń zaglądać.

Może dlatego był potrzebny człowiek z zewnątrz. Cyboran był urodzonym filozofem, ale nie należał do żadnej szkoły. Choć nie tylko studiował filozofię i pracował jako filozof na ATK i na KUL-u, ale studiował również ekonomię, psychologię i indologię, to jednak poszukiwanie i praktykowanie mądrości było jedyną i prawdziwą pasją jego życia. To właśnie Leon Cyboran zaciekał się tym, co najważniejsze w filozofii – „odkrywaniem najwyższej miary człowieczeństwa”. Tak właśnie zatytułował poświęcony mu czwarty rozdział autor *Dyskursu i ascezy*. I słusznie. Lektura tych trzydziestu paru stron nie jest łatwa. Może zniechęcić nadzbyt technicznym językiem. A jednak warto wejść w arkana terminologii Cyborana, by zrozumieć jego główny zamysł. „Chodzi bowiem o to, – powiada Pawłowski – by teraz już wspólnie – przy wykorzystaniu mądrościowych wskazań – poszukiwać remedium na uzdrowienie obecnej sytuacji cywilizacyjnej, w dialogu tyleż interdyscyplinarnym, co interkulturowym” (str. 119).

Nie wchodząc w zawiłości systemu, który domaga się zresztą dalszych uściśleń – rekonstruowany jest bowiem głównie na podstawie zachowanych magnetofonowych nagrań (nie najlepszej jakości), warto zdać sobie sprawę z głównego celu, jaki stawiał przed sobą Cyboran. W każdym razie: „Dzięki systemowej wykładni *aharamy* można uzyskać całościową perspektywę, która pozwala na rozpatrzenie rozmaitych modeli życia, realizowanych nie tylko przez reprezentantów starożytnych szkół antyku, ale też i wcielanych w praktykę przez mędrców indyjskich czy chińskich; nade wszystko zaś dzięki schematowi Cyborana można wnikać w zasadnicze warunki składające się na konsekwentne przyjmowanie jarzma mądrościowego. W przestrzeni praktyki duchowej *aharama* stanowi zatem dogodnie narzędzie, które może być wykorzystane do szeroko pojętej pracy nad sobą” (str. 127).

Tak więc nieustanna praca nad sobą, powściągnięcie wybujałości ludzkiej natury, to środki służące osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Pawłowski znajduje wiele punktów styecznych pomiędzy celami, jakie stawiali przed sobą jogini, a przesłaniem Ewangelii, stanowiącej zapis nauk Mędrca z Nazaretu. Również nauki bodajże najwybitniejszego ucznia Jezusa, Pawła z Tarsu, zdają się potwierdzać wskazówki hinduskich mędrców. Sądzę, że ta część systemu Leona Cyborana rekonstruowanego przez Krzysztofa Pawłowskiego wymaga wnikliwej analizy i tekstowych porównań. Zbyt mało znam jogę, by wypowiadać się na jej temat. Intuicyjnie jednak czuję, iż jest to istotny trop w poszukiwaniu możliwości twórczych przenikań świata Wschodu i Zachodu. Tą drogą poszedł angielski benedyktyn Bede Griffiths, odkry-

wając *Zaślubiny Wschodu z Zachodem* (tłum. G. Jasiński, Zysk i S-ka, Wydawnictwo S.j., Poznań 1996). Jego optymizmu – jak rozumiem – Krzysztof Pawłowski nie podziela, bowiem nie wspomniał o jego książkach w bibliografii. Wyraźnie skłaniał się w tym kierunku Thomas Merton, również pominięty w omawianej książce. Szanuję ten wybór, choć ciekaw jestem powodu pominięcia tych „proroków” spotkań Wschodu z Zachodem. (Dla ścisłości trzeba dodać, iż wspomniana jest jedna książka Griffithsa: *Powrót do środka* (tłum. T.A. Malanowski, PAX, Warszawa 1985), ale ze względu na odwołanie się w niej akurat do Jezusa Chrystusa).

Intrygujące jest rozminięcie się (przedstawione na ss. 153–155) Zygmunta Freuda z wybitnym znawcą myśli indyjskiej Surendranathem Dasguptą. Co ciekawe, to nie Indus, ale właśnie Europejczyk, ojciec psychoanalizy, wychodzi ze spotkania skompromitowany. Dzisiaj już nie możemy powtarzać błędu Freuda wynikłego z ignorancji pewnego siebie człowieka Zachodu (podobną postawę zresztą dostrzec można u Martina Heideggera); poczucie wyższości jest nieuzasadnione. Przy okazji warto przywołać liczne studia Jacka Goody’ego, w których pokazuje, jak wiele ze „zdobyczy Zachodu” stanowi zwykłą kradzież i zawłaszczenie wcześniejszych odkryć Wschodu; do nich należy również psychoanaliza. Krótko mówiąc, wejście w świat jogi uczy pokory i prawdziwej mądrości.

W tym kontekście wezwanie do nowej syntezy brzmi nader przekonująco: „Jeśli więc Wcielone Słowo, największe misterium, które poprzez naukę Jezusa z Nazaretu stało się najmniej tajemne, jest już tak wnikliwie i obszernie opracowane, to może najwyższy czas, by – między innymi właśnie z inspiracji indyjskich doktryn soteriologicznych czy choćby samej *aharmy* – dokonać jeszcze głębszej syntezy *sacra doctrina*. Takiej, w której wątki spekulatywne, historyczno-pozytywne oraz praktyczne, czyli mistyczne, utworzyłyby na powrót żywy organizm”. Przypis do tego fragmentu odsyła do doktryny św. Tomasza z Akwinu. I słusznie. Wszak to właśnie Aquinata jest doskonałym przykładem owocnego dialogu z „obcą” kulturą. Dopiero „kanonizacja” tomizmu zamknęła go w systemie, który z samym Tomaszem ma niewiele wspólnego.

Rozdział szósty, nawiązując bezpośrednio do antropologii biblijnej, otwiera nowe perspektywy dialogu z myślą grecką. Zresztą warto przypomnieć, iż tekst *Nowego Testamentu*, zapisany właśnie w języku greckim, jest najbardziej dobitnym świadectwem tego dialogu *in statu nascendi*. Słusznie więc zwraca uwagę Pawłowski na fundamentalne podobieństwo (zauważone zresztą już przez renesansowych humanistów) poszukiwań Sokratesa i wywodów św. Jana Ewangelisty: „W Logosie Wcielonym dana jest możliwość intuicyjnego wglądu w prawdziwą jaźń. Platon we wszystkich swoich tekstach, a nie tylko w dialogu o miłości wskazuje na duchową drogę, której kresem jest odkrycie pryncypium całej rzeczywistości. Wcielony Lo-

gos uosabiałby to najwyższe pryncypium. Syn Boży poprzez wcielenie staje się zatem ludzką istotą, której żadna światowa moc nie zdoła skorumpować”.

Do podobnych wniosków prowadzi namysł nad paradoksalną myślą św. Pawła, który znakomicie uchwycił misterium przejścia ze śmierci do życia. Zresztą mógł to zrobić zapewne dlatego, iż sam tego doświadczył w drodze do Damaszku. Nawiasem mówiąc, to właśnie doświadczenie jest kluczowym pojęciem całego wywodu *Dyskursu i ascezy*. Ono pozwala odwoływać się do tak odległych kontekstów kulturowych jak filozofia Heraklita, myśl Sokratesa i samego Platona z jednej strony, a mistyka chrześcijańska i praktyki joginów z drugiej. Można jeszcze przywołać świat islamskich sufich czy żydowskiej kabały i chasydów. To, co ich łączy, to właśnie doświadczenie duchowe.

Na koniec dwie uwagi z ostatniego rozdziału, zatytułowanego „Miara człowieka doskonałego”. Jakże słusznie. Jedna, nawiązująca do znakomitego znawcy jogi Mircei Eliadego, na temat roli, jaką w XXI wieku mogą odegrać Indie:

„Jest niewątpliwie znakiem czasu, że właśnie w drugiej połowie XX wieku Indie wchodzą w orbitę dziejów świata, a poprzez to myśliciele europejscy nie mogą nie uwzględnić ‘jednego z największych – w opinii Eliadego – odkryć Indii: świadomości świadka, świadomości uwolnionej z jej struktur psychofizjologicznych i ich doczesnego uwarunkowania, świadomości »wyzwolonego«, tzn. takiego, który uzyskał wyzwolenie z doczesności, a więc poznał prawdziwą, niewypowiedzianą wolność’. Rozpatrując kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej, miałem wciąż na uwadze właśnie to wielkie odkrycie indyjskich mędrców” (s. 223).

Nie ma powodu, by autorowi nie wierzyć; trzy lata spędzone w Benaresie nie zostały zmarnowane. I druga uwaga, podkreślająca wyjątkowe znaczenie myśli Leona Cyborana:

„Dzięki uniwersalnym kategoriom *aharamy* jesteśmy w stanie uwzględnić rozmaite drogi rozwoju duchowego. Dlatego też koncepcja Cyborana może posłużyć do zbudowania dialogicznego pomostu między Wschodem i Zachodem. Nie sądzę bowiem, aby w sytuacji już tak dalece zaawansowanego procesu wzajemnego przenikania się kultur myślenie mogło podlegać zmianom – jak chce Heidegger – ‘tylko pod wpływem myślenia mającego to samo pochodzenie i przeznaczenie’. A nie uważam tak dlatego, że na zmianę mojego myślenia duży wpływ wywarły studia nad tradycją indyjską” (s. 180).

Tym autobiograficznym wyznaniem Krzysztofa Jana Pawłowskiego chciałbym zakończyć uwagi nad jego książką *Dyskurs i asceza*, wyrażając nadzieję, że spro-

wokuje ona debatę. Zresztą ta debata już trwa, a jej głosem niezwykle istotnym jest książka pt. *Benares a Jerozolima. Przemysleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu* (Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007). Składają się na nią teksty pod redakcją K.J. Pawłowskiego, które powstały w rezultacie sesji zorganizowanej w Tyńcu w dniach 4–5 czerwca 2005 roku z udziałem orientalistów, filozofów, teologów oraz religioznawców. Jest to znakomity przykład interdyscyplinarnej refleksji. Jej omówienie jednak trzeba odłożyć na inną okazję.

# S P R A W O Z D A N I A

## MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA „STO LAT DUNHUANGU, 1907–2007” (International Conference „A Hundred Years of Dunhuang, 1907–2007”)

Londyn, 17–19 maja 2007 roku

20 czerwca 1900 roku Wang Yuanlu (1850?–1931), taoistyczny kapłan, opiekun buddyjskich grot w Dunhuangu, podczas prac porządkowych przypadkiem natrafił na zamurowaną celę w grocie numer 17. Cella była wypełniona aż po sklepienie manuskryptami i zwojami malowideł. Wang nie zdawał sobie sprawy z doniosłości odkrycia. W obawie przed niepożądanymi skutkami ujawnienia odkrytych zbiorów kazał ponownie zamurować wejście. Dokładnie w siedem lat później do Dunhuangu zawitał na czele skromnej ekspedycji naukowej Aurel Stein (ur. w Budapeszcie 26 listopada 1862; zm. w Kabulu 28 października 1943), wielki podróżnik i badacz Azji Środkowej. Sir Aurel Stein dowiedział się o tajemniczym odkryciu i nakłonił Wanga do ujawnienia zbiorów. Był pierwszym Europejczykiem, który na własne oczy ujrzął niebywały skarb w postaci dziesiątków tysięcy manuskryptów, ksylografów, zwojów malowideł i przedmiotów buddyjskiego kultu religijnego. W swej monumentalnej pracy pt. *Serindia* opisał swój pobyt w grotach Dunhuangu i przedstawił wstępne wyniki pobieżnych z konieczności badań. Odkrycie zawartości grotty nr 17, zamurowanej około 1000 roku, zrewolucjonizowało wiedzę o historii, wierzeniach religijnych, literaturze, językach, sztuce itp. Azji Środkowej. Niedługo potem do Dunhuangu przybył Paul Pelliot, który kontynuował badania. W kolejnych latach liczne ekspedycje naukowe penetrowały celę. W rezultacie prawie cała zawartość celi trafiła do muzeów i bibliotek Londynu, Paryża, Petersburga, żeby wymienić tylko największe zbiory<sup>1</sup>.

Z okazji stulecia tego niezwykłego odkrycia British Academy, przy współudziale British Museum i British Library, zorganizowała międzynarodową konferencję „A Hundred Years of Dunhuang, 1907–2007”, która odbyła się w dniach 17–19 maja 2007 roku. Z ramienia British Museum i British Library organizatorkami były dr Helen Wang i dr Francis Wood. International Dunhuang Project (British Library)<sup>2</sup> reprezentowała dr Susan Whitfield, dyrektor projektu. W konferencji wzięło udział kilkudziesięciu uczonych z ośrodków akademickich Eu-

---

<sup>1</sup> O tym i o innych nie mniej sensacyjnych odkryciach pisze Peter Hopkirk w swej bestsellerowej książce pt. *Obce diabły na Jedwabnym Szlaku. W poszukiwaniu zaginionych miast i skarbów w chińskiej części Azji Środkowej*. Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2008 (*Foreign Devils on the Silk Road The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*. Oxford University Press, Oxford 2001; 1. wydanie: 1980).

<sup>2</sup> Zob. stronę internetową projektu [www.idp.bl.uk](http://www.idp.bl.uk), która zawiera m.in. biuletyny *IDP News* z artykułami i informacjami na temat problematyki Jedwabnego Szlaku (Silk Road), a także zdigitalizowane manuskrypty z Dunhuangu (chińskie, tybetańskie, sanskryckie i inne).



ropy, USA, Chin i Japonii. W obradach uczestniczyli niżej podpisany i dr Agnieszka Helman-Ważny (UMK, Toruń; czasowo Cornell University).

Program konferencji przedstawiał się następująco:

17 maja

Sesja 1: The discovery of Cave 17:

Susan Whitfield (International Dunhuang Project, British Library): „Sir Aurel Stein, archaeological-explorer”;

Ursula Sims-Williams (British Library): „Rudolf Hoernle and Aurel Stein”;

Lilla Russell-Smith (Circle for Inner Asian Art): „Lajos Loczy, who encouraged Stein to go to Dunhuang”;

Wang Jiqing (Lanzhou University): „Aurel Stein’s dealings with Wang Yuanlu and Chinese officials of Dunhuang in 1907”;

Imre Galambos (International Dunhuang Project, British Library): „Spreading the word: Aurel Stein and Count Otani”;

John Falconer (British Library): „Pictures of Dunhuang – a photographic record in London and Hungary”;

Helen Wang (The British Museum): „The Dunhuang collections in London, 1907–2007”.

Sesja 2: Exploring Dunhuang: the Contents of Cave 17:

Roderick Whitfield (Emeritus Professor, SOAS): „On some silk painting fragments in the British Museum”;

Jean-Pierre Drège (École Pratique des Hautes Études, Paris): „Dunhuang and the history of the Chinese book”;

Helen Persson (Victoria & Albert Museum, London): „Textiles from Dunhuang in the V&A”;

Zhao Feng (China National Silk Museum, Hangzhou): „New studies on the textiles from Dunhuang”;

Nathalie Monnet (Bibliothèque Nationale, Paris): „The Dunhuang collections in Paris”;

Irina Popova (Institute of Oriental Studies, St. Petersburg): „The Dunhuang collections in St. Petersburg”;

Akao Eikei (Kyoto National Museum): „Private Dunhuang-related collections in Japan”;

Chhaya Bhattacharya-Haesner: „The banners from Dunhuang in the Stein Collection of the National Museum, New Delhi”;

Helen Wang, Frances Wood: „The Stein collections in the British Museum and British Library”.

18 maja

Sesja 3: New Research on Chinese and Khotanese Texts:

Rong Xinjiang (Peking University): „New research on the Chinese texts”;

Fang Guangchang (Shanghai Normal University): „New research on the Chinese texts”;

Hao Chunwen (Capital Normal Beijing University): „New research on the Chinese texts”;

Harumichi Ishizuka: „The Kozanji Temple Buddhist Scripture Project”;

Oktor Skjaervo (Harvard University): „A century of Dunhuang studies: the Khotanese manuscripts”;

Hiroshi Kumamoto (University of Tokyo): „Khotanese documents in the Pelliot Collection: Saka documents”.

## Sesja 4: New Research on Texts:

- Barbara Meisterernst (Turfanforschung, Berlin): „Buddhist Sogdian texts and their Chinese originals”;
- Nicholas Sims-Williams (SOAS): „The earliest Sogdian texts: Stein’s ‘Ancient Letters’ and the newly discovered inscriptions from Southern Kazakhstan”;
- Yutaka Yoshida (Kyoto University): „New research on the Sogdian texts”;
- Georges-Jean Pinault (École Pratique des Hautes Études, Paris): „Recent research on Tocharian texts”;
- Seishi Karashima (Soka University, Tokyo): „The British Library Sanskrit fragments”;
- Ingo Strauch (Freie Universität Berlin): „A magic text from Dunhuang and recent studies in Kharosthi manuscripts”;
- Tsuguhito Takeuchi (Kobe University of Foreign Studies): „The impact of the finds at Dunhuang on Tibetan studies”;
- Simone-Christiane Raschmann (Turfanforschung, Berlin): „The *Altun Yaruk Sudur* [*Sutra of Golden Light*] reconstructed”;
- Kazuyuki Enami (Ryukoku University): „Scientific analysis of paper specimens of the ancient Uighur documents and manuscripts in the Otani Collection”.

19 m a j a

## Sesja 5: Dunhuang in the Future:

- Susan Whitfield: „Putting the Silk Road online”;
- Eva Apor (Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest): „Stein Collections and Stein Projects in the Library of the Hungarian Academy of Sciences”;
- Hao Chungwen (Capital Normal Beijing University): „Critical edition of the British collection of Dunhuang documents”;
- Tokio Takata (Kyoto University): „Recent and future activities of the International Liaison Committee for Dunhuang Studies”;
- Sanchita Balachandran: „The politics of preservation and museum building in Western China in the early twentieth century”;
- Valerie Hansen (Yale University): „Locating Dunhuang in the broader history of the Silk Road”;
- Roderick Whitfield, Victor Mair (University of Pennsylvania), chairs – discussion: „Dunhuang and its place in world history and culture”.

Tuż po zakończeniu konferencji nt. stulecia odkryć w Dunhuangu odbyła się w British Library w dniach 21–23 maja specjalistyczna konferencja, siódma z kolei, poświęcona zagadnieniom konserwacji zabytków, zorganizowana przez International Dunhuang Project. W ramach tej konferencji odbyły się dwa warsztaty – jeden dotyczył tradycyjnych opraw książek orientalnych (‘Exploring Traditional Oriental Binding Structures’), drugi zaś mikroskopowej analizy azjatyckich włókien (‘Microscopic Examination of Asian Fibres’). Dr A. Helman-Ważny wzięła czynny udział w warsztatach<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Zob. Agnieszka Helman-Ważny: „A Chronology of Tibetan Bookbinding”, *IDP News* 29 (Spring 2007) 4; na s. 5 reprodukcje mikroskopowych badań nad manuskryptami tybetańskimi ze zbiorów British Library.

Wspomnieć jeszcze należy o interesującej wystawie pt. „Gods, Guardians and Immortals. Chinese religious paintings” w British Museum (8 lutego – 22 lipca 2007), której tematyka w pewnym stopniu łączyła się z tematem pierwszej z opisanych konferencji.

Strona pierwszej konferencji: [www.britac.ac.uk/events/2007/dunhuang/index.cfm](http://www.britac.ac.uk/events/2007/dunhuang/index.cfm)

[Marek Mejor]

MIĘDZYKONFERENCJA „SZTUKA I KULTURA WIZUALNA INDII”  
(International Conference „Art and Visual Culture of India”)

Warszawa, 18–19 kwietnia 2008 roku

W dniach 18–19 kwietnia 2008 odbyła się w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie Międzynarodowa Konferencja „Sztuka i kultura wizualna Indii”. Była to pierwsza tego typu konferencja w Polsce; przyciągnęła do Warszawy badaczy nie tylko z Polski, ale także z Wielkiej Brytanii, Holandii, Austrii i Litwy. Konferencja poświęcona była szeroko rozumianej sztuce i kulturze wizualnej (teatr, taniec, film) Indii oraz całego obszaru Azji Południowej oraz związkom sztuki z kulturą, literaturą i myślą indyjską. Językami konferencji był angielski i polski. Konferencji towarzyszył dwudniowy Festiwal sztuki i kultury Indii, który przybliżył bogatą i barwną kulturę tego kraju, a w szczególności film i taniec.

Organizatorami konferencji i imprez towarzyszących w ramach Festiwalu sztuki i kultury Indii było Polskie Stowarzyszenie Sztuki Orientu ([www.sztukaorientu.pl](http://www.sztukaorientu.pl)), reprezentowane przez Jerzego Malinowskiego (prezes PSSO), Dorotę Kamińską (prezes Oddziału Toruńskiego PSSO) i Agnieszkę Staszczuk, oraz Piotr Balcerowicz. Konferencja i Festiwal odbyły się przy współudziale Ambasady Republiki Indii w Polsce i Indyjskiej Rady ds. Stosunków Kulturalnych (Indian Council for Cultural Relations), Pracowni Sztuki Orientu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Pracowników Zakładu Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego UW, Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej i Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie. Przedsięwzięcie było możliwe dzięki finansowemu wsparciu firm JULIDA Sp. z o.o. & Columbus IT.

Program konferencji przedstawiał się następująco:

1 8 k w i e t n i a

Sesja 1:

Samir Kumar Mukherjee (University of Calcuta): „Terracotta Art in the Gangetic Valley under the Guptas” (*in absentia*);

Anna Ślęczka (Leiden University): „Consecration of Hindu Temples in South and South-eastern Asia. Confrontation of Archaeological and Text Sources”;

Valdas Jaskunas (Uniwersytet Wileński): „Text and Temple Correlation as Gleaned from the Fragments on Architecture in the *Purāṇas* and the *Bṛhat-saṁhitā*”;

David Smith (Lancaster University): „Facial Expression in the Erotic Art of Khajuraho”;

Przemysław Piekarski (Uniwersytet Jagielloński): „*Rāga-mālā* – ‘The Garland of *Rāga*’ – Synthesis of Literature, Music and Painting”;

Piotr Balcerowicz (Uniwersytet Warszawski): „The Body and the Cosmos in Jaina Mythology and Art”.

## Sesja 2:

- Barbara Grabowska (Uniwersytet Warszawski): „Czyny Wiśwakarmana w średniowiecznych poematach Bengalu”;
- Bożena Rubczyńska (Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie): „Kult Wielkiej Bogini w hinduizmie – od starożytności do czasów współczesnych”;
- Wiesna Mond-Kozłowska (Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków): „Znaczenie gestu tanecznego Śiwy Nataradży”;
- Adriana Adamska („Ignatianum” w Krakowie): „Wizerunek Boga w tradycji wisnuizmu a praktyka pedagogiczna”.

## 19 kwietnia

## Sesja 3:

- Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Uniwersytet Jagielloński): „Religijna sztuka południa Indii”;
- Maciej Karasiński (Uniwersytet Jagielloński): „Tantryczna przestrzeń rytualna – architektura sakralna Kerali”;
- Agnieszka Staszczuk (Uniwersytet Mikołaja Kopernika): „Wizerunki jakszów w rzeźbie indyjskiej”;
- Dorota Kamińska (Uniwersytet Mikołaja Kopernika): „Portrety władców Mandi”;
- Beata Biedrońska-Słota (Muzeum Narodowe w Krakowie): „Indyjskie szale kaszmirowe i ich europejskie naśladownictwa”;
- Magdalena Jaetke (Universität Wien): „Droga pasa kontuszowego z Indii i Persji do Polski”;
- Karolina Krzywicka (Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie): „Biżuteria dworska Wielkich Mogołów”;
- Elżbieta Walter (Uniwersytet Warszawski): „Ludowe malarstwo Bengalu”;
- Natalia Świdzińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu): „O czym warto pamiętać, opisując indyjskie kamienie pamięci?”;
- Marzenna Jakubczak (Akademia Pedagogiczna w Krakowie): „Chandigarh – indyjski projekt Le Corbusiera czyli porażka modernistycznej utopii”;
- Małgorzata Reinhard-Chlanda (Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie): „Malarstwo Stefana Norblina dla maharadzów”;
- Joanna Dominika Ładyżyńska (Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie): „Inspiracje Indiami w sztuce polskich artystów najmłodszego pokolenia”.

Towarzyszący obradom konferencji Festiwal sztuki i kultury Indii miał na celu popularyzację kina indyjskiego oraz sztuki tanecznej i skierowany był w dużej mierze do młodzieży akademickiej i licealnej.

Projekcje filmowe w ramach Festiwalu filmowego „Dobre kino indyjskie” poprzedzone były słowem wstępnym, które wprowadzało widzów w te aspekty kultury indyjskiej, które ułatwią zrozumienie danego obrazu. Filmy wybrali znawcy kultury indyjskiej i kina indyjskiego z Wydziału Orientalistycznego UW, którzy sami przybliżali tło kulturowe wybranych przez siebie dzieł kinematograficznych. Zaprezentowano następujące filmy:

- „Satyam Shivam Sundaram” („Prawda to Bóg, Bóg to piękno”, rok produkcji 1978, reżyseria: Raj Kapoor), słowo wstępne: Maria Krzysztof Byrski;
- „Antarmahal” („Views from the Inner Chamber”, rok produkcji 2005, reżyseria: Rituparno Ghosh), słowo wstępne: Elżbieta Walter;

- „Mr. and Mrs. Iyer” („Pan i pani Iyer”, rok produkcji 2002, reżyseria: Aparna Sen), słowo wstępne: Anna Trynkowska;  
„Morning raga” („Raga poranna”, rok produkcji 2005, reżyseria: Mahesh Dattani), słowo wstępne: Monika Nowakowska;  
„Padosan” („Sąsiadka”, rok produkcji 1968, reżyseria: Jyoti Svaroop), słowo wstępne: Monika Nowakowska.

Integralnym elementem imprez towarzyszących był Festiwal klasycznego tańca indyjskiego. Złożył się na niego pokaz tańca bharatanatjam (*bhārata-nāṭyam*) w Sali Koncertowej Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie 18 kwietnia zaprezentowany przez tancerkę z Indii Rajyashree Ramesh wraz z zespołem ([www.rr-dance.net](http://www.rr-dance.net)) oraz pokaz tańca indyjskiego (*bhārata-nāṭyam* i *kathak*) Magdaleny Niernsee-Durbacz (Lakshmi, [www.indiandance.pl](http://www.indiandance.pl)) w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej 19 kwietnia; po występie Magdalena Niernsee-Durbacz poprowadziła warsztaty tańca indyjskiego.

Pelnen program Konferencji i Festiwalu znajduje się na stronie: [www.swps.edu.pl/indie](http://www.swps.edu.pl/indie)

[Piotr Balcerowicz]

SYMPOZJUM BIOETYCZNE „ŻYCIE – CIAŁO – OSOBA.  
MIĘDZYKULTUROWE ASPEKTY PROBLEMATYCZNEGO ZWIĄZKU”

(Tagung „Leben – Leib – Person.  
Interkulturelle Aspekte eines problematischen Verhältnisses”)

Moguncja, 25–27 kwietnia 2008 roku

Samo pojęcie osoby i precyzyjne zdefiniowanie tego pojęcia w kategoriach filozoficznych, etycznych czy prawnych nabiera znaczenia w dobie szybkiego postępu w dziedzinie medycyny i biologii, w szczególności badań genetycznych, badań nad komórkami macierzystymi, klonowaniem żywych organizmów i rozwojem technologii. Także w wymiarze ustawodawczym ważnym postulatem staje się precyzyjne określenie tego, jakie kryteria definiują żywy organizm jako osobę w sensie prawnym. Czy status osoby w sensie prawnym, ze wszelkimi tego konsekwencjami, w tym ochroną prawną, może zostać przyznany także świadomym bytom, niebędącym organizmami zbudowanymi z tkanki organicznej, tj. w dalszej perspektywie np. maszynom cyfrowym, które spełniają postulaty określone przez Alana Turinga („Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* 59 (1950) 433–460), znane jako Test Turinga? Od jakiego momentu w rozwoju organicznym człowieka można mówić o osobie? I do jakiego momentu? Do momentu śmierci biologicznej, klinicznej, mózgowej itp.? A może tylko do momentu utraty władz umysłowych? Czy tylko istotom z gatunku *homo sapiens* może przysługiwać status osoby, nawet przy ograniczonej poczytalności czy utracie świadomości? A może taki sam status powinien przysługiwać także innym gatunkom stosunkowo wysoko rozwiniętym (np. *Pan troglodytes* i *Pan paniscus*)? W jaki sposób pojęcie osoby determinuje nasze rozumienie etyki? Czy jest możliwa do pomyślenia etyka bez osoby jako podmiotu działań etycznych? I w końcu... jaki ma to związek z indologią?!

Tym i podobnym pytaniom poświęcony jest projekt badawczy BIOS (Grenzfragen des Lebens) realizowany przez interdyscyplinarną grupę badawczą lokalnych inicjatyw społecznych

(Interdisziplinäre Forschungsgruppe LSI-Group) w Niemczech, związaną z tzw. Metanexus-Institut, wspierającym badania nad związkami między naukami humanistycznymi a religią i teologią.

W dniach 25–27 kwietnia 2008 roku w ramach tegoż projektu badawczego BIOS zorganizowano na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji (Johannes-Gutenberg Universität Mainz) Sympozjum niemieckich bioetyków „Życie – ciało – osoba. Międzykulturowe aspekty problematycznego związku” (Tagung: „Leben – Leib – Person. Interkulturelle Aspekte eines problematischen Verhältnisses”), które uzyskało wsparcie finansowe Niemieckiego Towarzystwa Badań Naukowych (Deutsche Forschungsgemeinschaft). Organizatorami sympozjum byli wykładowcy Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji: Dirk Solies i Michael Gerhard z Zakładu Filozofii (Philosophisches Seminar) oraz Eberhard Guhe z Instytutu Indologicznego (Institut für Indologie).

Ważnym uzupełnieniem interdyscyplinarnego sympozjum był silny akcent indologiczny: rozważania, w jaki sposób refleksję nad problematyką bioetyczną może pogłębić perspektywa pozaeuropejska, a w szczególności jak tradycje azjatyckie (np. konfucjańska i neokonfucjańska, buddyjska) i afrykańskie ujmują pojęcie osoby i określają relacje między pojęciem osoby a systemami etycznymi i prawnymi? Stanowiły one zakres tematyczny cyklu wystąpień prezentujących zagadnienie osoby i powiązań między pojęciem osoby a etyką w tradycjach indyjskich i w kręgu kultury buddyjskiej. Dużo miejsca poświęcono etyce buddyjskiej, która odrzuca konwencjonalne pojęcie osoby, a także innym nurtom religijno-filozoficznym Indii, gdzie pojęcie osoby definiowane jest całkowicie odmiennie niż w tradycjach zachodnich.

Program Sympozjum przedstawiał się następująco:

#### 2 5 k w i e t n i a

Dirk Solies (Moguncja): „Person: Ein Begriff im Spannungsfeld von Theorie und Handlungsleitung” („Osoba: pojęcie na styku napięć między teorią a ukierunkowaniem działań”);

Stephan Schaede (Heidelberg): „Person? Ein theologischer Belastungstest eines belasteten Begriffs” („Osoba? Teologiczny test na obciążenia obciążonego pojęcia”);

Patricia Rehm (Mainz): „Die Person auf der Suche nach ihrem Autor. Zu Hannah Arendts Fundierung der narrativen Identität” („Osoba w poszukiwaniu autora. O założeniach narracyjnej tożsamości u Hanny Arendt”);

Volker Caysa (Łódź): „Die Wahrung des Personseins durch Wahrung des Leibseins. Über den Zusammenhang von Versklavungstheorien, Rechten des Körpers und common body” („Zachowanie bytu osoby poprzez zachowanie bytu ciała. O związkach między teoriami zniewolenia, prawami ciała i koncepcji wspólnego ciała”);

Peter Kunzmann (Jena): „Die Bedeutung von ‘Person’ in der Bioethik” („Znaczenie ‘osoby’ w bioetyce”).

#### 2 6 k w i e t n i a

Jens Schlieter (Berno): „Selflessness and Human Dignity: Comparative Remarks on Recent Buddhist and Western Bioethical Approaches” („Bezinteresowność a ludzka godność. Kilka uwag na temat najnowszego podejścia do bioetyki na Zachodzie i w buddyzmie”);

Eberhard Guhe (Moguncja): „Oceanic Self-delimitation (‘ozeanische Selbstentgrenzung’) and the *apramāṇa*-Meditation” („Oceaniczne samowyodrębnienie i medytacja *apramāṇa*”);

- Paul Nnodim (Massachusetts): „The Conception of Person in African Philosophy: Personhood in Igbo Life and Thought” („Pojęcie osoby w filozofii afrykańskiej: idea osoby w życiu i myśli ludu Igbo”);  
Piotr Balcerowicz: „Personbegriff im Jnismus” („Pojęcie osoby w dżinizmie”);  
Jonardon Ganeri (Sussex): „Living in Skin: A Navya-Lokāyata Proposal” („Życie w skórze: propozycja nowych lokajatów”).

27 kwietnia

- Alfred Weil (Moguncja): „Einfach nicht zu finden – *atta* und *anatta* im Buddhismus” („Nigdzie tego nie ma – *atta* i *anatta* w buddyzmie”);  
Michael Gerhard (Moguncja): „Non-personality and Still *karuṇa* (Compassion) in Śāntideva” („Bezosobowość i wyciszone współczucie (*karuṇa*) u Śiantidewy”);  
Jowita Kramer (Monachium): „Self and Person in Yogācāra Buddhism” („Jaźń i osoba w buddyzmie jogaczarów”).

Pełen program konferencji oraz założenia programowe Projektu BIOS znajdują się na stronie: [www.inter-bios.de/html/bios-tagung\\_april\\_2008.html](http://www.inter-bios.de/html/bios-tagung_april_2008.html)

[Piotr Balcerowicz]

LETNIA SZKOŁA JĘZYKÓW I JĘZYKOZNAWSTWA W LEJDZIE  
(Leiden Summer School in Languages and Linguistics)

Lejda, 28 lipca – 8 sierpnia 2008 roku

W dniach 28.07–08.08.2008 po raz kolejny odbyła się na Uniwersytecie w Lejdzie (Holandia) Letnia Szkoła Języków i Językoznawstwa (Leiden Summer School in Languages and Linguistics). Zajęcia zorganizowano w sześciu równoległych toczących się programach językowych: indoeuropejskim, irańskim, indologicznym, semitologicznym, rosyjskim i niderlandzkim. Każdego dnia w każdym z nich odbywały się po cztery półtoragodzinne zajęcia (wyjątek stanowiły programy niderlandzki i semicki). Tematem przewodnim tegorocznej szkoły letniej były języki średnioirańskie w zakresie indoeuropeistyki oraz aramejski w dziedzinie semitystyki. Rozkład zajęć wyglądał następująco:

Program indoeuropejski / irański:

- Desmond Durkin-Meisterernst (Berlin): „Introduction to Middle Persian / Middle Parthian” („Wstęp do średnioperskiego i średniopartyjskiego”);  
Alwin Kloekhorst (Leiden): „The Hittite verbal system in the light of its Indo-European origins” („Hetycki system werbalny w świetle jego indoeuropejskich początków”);  
Desmond Durkin-Meisterernst (Berlin): „Introduction to Sogdian” („Wstęp do sogdyjskiego”);  
Leonid Kulikov (Leiden): „Introduction to Vedic Sanskrit” („Wstęp do sanskrytu wedyjskiego”);

Michel de Vaan (Leiden): „Introduction to Avestan grammar and philology” („Wstęp do awestyjskiej gramatyki i filologii”);  
 Alexander Lubotsky (Leiden): „Introduction to PIE phonology and morphology” („Wstęp do protoindoeuropejskiej fonologii i morfologii”);  
 Alexander Lubotsky (Leiden): „Introduction to Old Persian” („Wstęp do staroperskiego”);  
 Tijmen Pronk (Leiden): „Balto-Slavic accentology” („Bałtosłowiański akcent”).

#### P r o g r a m i n d o l o g i c z n y :

Werner Knobl (Kioto): „An introduction to the language and poetics of the *R̥gveda*: selected hymns” („Wstęp do języka i poetyki *Rygweddy*: wybrane hymny”);  
 Herman Tiekens (Leiden): „The Aśoka inscriptions as a source for the study of the ancient history of India” („Inskrypcje Asioki jako źródło studiów nad historią starożytnych Indii”);  
 Werner Knobl (Kioto): „An introduction to an early Sanskrit prose literature: selections from *Brāhmaṇas* and *Upaniṣads*” („Wstęp do wczesnej sanskryckiej prozy: wybrane fragmenty brahman i upaniśad”).

#### P r o g r a m s e m i t o l o g i c z n y :

Robert M. Kerr (Leiden): „An introduction to the Semitic languages: at the crossroads of linguistics and philology” („Wstęp do języków semickich: na skrzyżowaniu językoznawstwa i filologii”);  
 Holger Gzella (Leiden): „A Koine before Greek: Aramaic from the Persian period” („Koine przed greką: aramejski okresu perskiego”);  
 Olga Kapeliuk (Jerozolima): „Neo-Aramaic as a meeting point between Iranian and Semitic” („Nowoaramejski jako spotkanie pomiędzy językami semickimi i irańskimi”).

#### P r o g r a m r o s y j s k i :

Larissa Anissimova (Leiden): „Masterclass Active Russian” („Praktyczna nauka języka rosyjskiego”);  
 Lena Lubotsky (Leiden): „Petersburg in Russian Prose” („Petersburg w rosyjskiej prozie”);  
 Lena Lubotsky (Leiden): „Petersburg in Russian Poetry” („Petersburg w rosyjskiej poezji”).

#### P r o g r a m n i d e r l a n d z k i :

Mika Poss (Leiden): „Compact course of Dutch” („Krótki kurs niderlandzkiego”);  
 Mika Poss (Leiden): „Introduction to Dutch linguistics” („Wstęp do językoznawstwa niderlandzkiego”).

Jak co roku, szkoła przyciągnęła wielu uczestników z różnych stron świata. Byli wśród nich uczestnicy z Niemiec, Stanów Zjednoczonych, duża grupa Włochów oraz Irańczyków, Rosjanie, Serbowie, Chorwaci, Grecy, Polacy (w tym Małgorzata Sulich z Uniwersytetu Warszawskiego i Dariusz Piwowarczyk z Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie na stypendium w Leiden), a także naturalnie Holendrzy. Ogółem na szkole letniej w Leiden spotkało się około 90 osób.

Ciesząca się ogromnym powodzeniem szkoła letnia w Leiden z pewnością zostanie zorganizowana ponownie w przyszłości. Daje ona możliwość nie tylko ugruntowania bądź poszerzenia swojej wiedzy, ale także spotkania z wybitnymi naukowcami zajmującymi się poważającą częścią zagadnieniami językoznawstwa indoeuropejskiego.

[Małgorzata Sulich]



VIII POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY  
PODSEKCJA HISTORII FILOZOFII WSCHODU

Warszawa, 15–20 września 2008 roku

W dniach 15–20 września w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie odbył się VIII Polski Zjazd Filozoficzny, w ramach którego w dniach 18–19 września obradowała Podsekcja Historii Filozofii Wschodu. Przewodniczącą podsekcji była Joanna Jurewicz. Wygłoszono siedem referatów.

18 września:

Joanna Jurewicz: „Kreacja świata a cztery stany Jaźni (*ātman*) w filozofii upaniszad”;

Marta Kudelska: „Widz a zasada podmiotowości”;

Marta Dmuchowska: „Samopoznanie w filozofii Śankary – między metafizyką a epistemologią”;

Bożena Kuśmierczyk: „Status umysłu w filozofii jogi”.

19 września:

Małgorzata Ruchel: „Filozofia języka Bhartrihariiego jako soteriologia”;

Marek Szymański: „Koncepcje ciała istoty świadomej w filozofii abhidharmy”;

Krzysztof Kosior: „Starochińska etyka autentyczności”.

Uczestnicy obrad mieli możliwość zapoznać się z kierunkami badań nad filozofią Wschodu prowadzonych obecnie w Polsce. Referatom towarzyszyły dyskusje i krytyczna wymiana myśli, pozwalająca na sformułowanie ogólniejszych wniosków dotyczących rozwoju indyjskiej filozofii (hinduskiej i buddyjskiej) oraz porównania jej metafizycznych i etycznych podstaw z podstawami filozofii chińskiej.

[Joanna Jurewicz]

MIĘDZYKRAJOWE SEMINARIUM  
„MIASTO I LAS W KLASYCZNEJ LITERATURZE INDYJSKIEJ”  
(International Seminar: „The City and The Forest in Classical Indian Literature”)

Warszawa, 25–27 września 2008 roku

W dniach 25–27 września 2008 roku w Warszawie miało miejsce międzynarodowe seminarium „The City and the Forest in Classical Indian Literature”, zorganizowane przez Zakład Azji Południowej Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego przy wsparciu Fundacji Uniwersytetu Warszawskiego, Ambasady Indii w Polsce oraz firmy Wecco Travel. W skład Komitetu Naukowego seminarium wchodził: Giuliano Boccali i Cinzia Pieruccini, oboje z Università degli Studi di Milano, a także Lidia Sudyka z Uniwersytetu Jagiellońskiego

w Krakowie oraz Jaroslav Vacek z Uniwersytetu Karola w Pradze. Komitet Organizacyjny tworzyły: Joanna Kusio, Danuta Stasik i Anna Trynkowska.

Wygłoszono następujące referaty:

2 5 w r z e ś n i a :

Anna Trynkowska: „They left the city to walk in a forest: the motif of *vanavihāra* in *mahā-kāvya* literature (esp. *Kirātārjunīya* VIII 1–26)”;

Chettiarthodi Rajendran: „The city man in the forest and the foresters in the city: a reading in *Abhijñānaśākuntala*”;

Klara Gönc Moaçanin: „The city and the forest in *nāṭya*'s *prakaraṇas*: Śūdraka's *Mṛcchakaṭikā* vs. Bhavabhūti's *Mālatīmādhava*”;

Danielle Feller: „The interplay between ascetics and kings, forest and city, in Bhavabhūti's plays, the *Mahāvīracarita* and the *Uttararāmacarita*”.

2 6 w r z e ś n i a :

Katarzyna Pażucha: „King Bhoja of Dhāra and his court; as described in Ballāla's *Bhoja-prabandha*”;

Camillo Formigatti: „Two rival court poets in 11<sup>th</sup> century Kashmir?”;

Jaroslav Vacek: „Select images of the forest in Sangam”;

Alexander Dubyanskiy: „The city in old Tamil poetry”;

Joanna Kusio: „Between the forest and the city: the *vācal* songs in Tamil *kuṛavañcis*”;

Daniela Rosella: „Indian forest: nobody's or everybody's land?”;

Martin Hříbek: „The *topos* of the forest in Bankimchandra's *Ānandamaṭh*”;

Sabrina Ciolfi: „Movies, romance and forest: an Indian cultural stereotype”;

Cinzia Pieruccini: „Depictions of cities in early Indian sculpture”;

Paola Maria Rossi: „The image of the city in Aśvaghōṣa's works”;

Tiziana Pontillo: „When a magnificent city looks like a heavenly grove: the fluttering flags and pennants on the mansions in the *Mahābhārata*, in the *Rāmāyaṇa* and in Kālidāsa's works”.

2 7 w r z e ś n i a :

Anna Bonisoli Alquati: „The city of Ayodhyā”;

Lidia Sudyka: „Vijayanagara city as described in the *Madhurāvijaya*, *Varadāmbikāpariṇaya* and *Acyutarāyābhyudaya*”;

Giuliano Boccali: „The king and the *ahimsā* in the early *kāvya*”.

Program seminarium i streszczenia referatów znajdują się na stronie:

[www.orient.uw.edu.pl/indologia/pl/](http://www.orient.uw.edu.pl/indologia/pl/)

[Anna Trynkowska]

# 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*  
WYDZIAŁ 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@;  $\acute{t}$  = t@;  $\dot{m}$  = m@;  $\grave{h}$  = 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 #:  
 $\hat{a} = a\#@ \text{ lub } a\#, \hat{i} = i\#@ \text{ lub } i\#, \hat{u} = u\#@ \text{ lub } u\#, \hat{e} = e\#, \hat{o} = o\#, \hat{a}i = ai\#, \hat{a}u = au\#.$
- (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*” → „*Rygveda*”),
  - 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*” → „apabhraṃsia”, „*saṃtāna*” → „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 „â”, „ê”, „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*. Otto 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 yajñāsyā devāṃ ṛtvijāṃ / hótāraṃ ratnadhātāmam //* .
- (9)** Redakcja zastrzega sobie prawo do adiustacji nadesłanych tekstów.

Dziękujemy za ułatwienie nam pracy przez stosowanie się do powyższych zasad.

Redakcja *Studiów Indologicznych*