

STUDIA INDOLOGICZNE

tom 3 (1996)

**INSTYTUT ORIENTALISTYCZNY
UNIWERSYTET WARSZAWSKI
WARSZAWA 1996**

KOMITET REDAKCYJNY

Piotr Balcerowicz – redakcja techniczna
Marek Mejer – redakcja naukowa
Małgorzata Wiclińska – współpraca redakcyjna

Termin zamknięcia kolejnych numerów Studiów Indologicznych upływa każdorazowo z końcem czerwca danego roku. Redakcja prosi autorów o

- ① *nadsyłanie artykułów w formie wydruku tekstu opatrzonego dyskietką z wersją artykułu w kodach ASCII lub w standardzie Windows (w redakcji dostępne są czcionki sanskryckie, tzw. True Type Fonts, zawierające kompletny zestaw znaków diakrytycznych, a przeznaczone do wszystkich edytorów tekstów współpracujących z programem Windows, np. Microsoft Word, Word Perfect, Word),*
- ② *uwzględnianie standardowego systemu spolszczenia przyjętego w Studiach Indologicznych (patrz SI 1 (1994) 6-7),*
- ③ *o stosowanie się do zasad transkrypcji naukowej obowiązującej w Studiach Indologicznych, z uwzględnieniem podziałów międzywyrazowych w złożeniach oraz sandhii na styku wyrazów (patrz Studia Indologiczne 1 (1994) 6-8),*
- ④ *o opatrzenie artykułów bibliografią wedle systemu przyjętego w Studiach Indologicznych.*

Redakcja zastrzega sobie prawo do adjustacji nadesłanych tekstów.

© Instytut Orientalistyczny UW

ADRES REDAKCJI

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

skład komputerowy, projekt okładki: Piotr Balcerowicz

Druk i oprawa:
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego
Zam. 618/96

ISSN 1232-4663

SPIS TREŚCI

PIOTR BALCEROWICZ: Śaṅkarasvāmin: <i>Nyāya-praveśa</i> – „Wprowadzenie w logikę” (<i>Część druga</i>)	5
JOANNA JUREWICZ: Trzy kroki Wisznu	48
BOGUSŁAW J. KOC: Wizja „Długiego Mroku” – Rygweda 1.164 (<i>Przekład z sanskrytu i opracowanie</i>)	77
MAREK MEJOR: <i>Praśnôpaniṣad</i> (<i>Przekład z sanskrytu, opracowanie i komentarz</i>)	92
MAREK MEJOR: Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności (<i>pratītya-samutpāda</i>) – oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?	118
BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA: <i>Māṇḍūkyaōpaniṣad</i> (<i>Przekład z sanskrytu i opracowanie</i>)	130
MAŁGORZATA WIELIŃSKA: Wprowadzenie do systemu Asztadhjaji	135
• RECENZJE:	155-159
ANNA TRYNKOWSKA: Bożena Śliwczyńska: <i>The Gītagovinda of Jayadeva and the Kṛṣṇa-yātrā</i>	155
• SPRAWOZDANIA:	160-162
DANUTA STASIK: XIV Międzynarodowa Konferencja nt. współczesnych zagadnień Azji Południowej	160
ELŻBIETA WALTER: 135 rocznica urodzin Rabindranatha Tagore’a	161

Śāṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* –
– „Wprowadzenie w logikę”

opracował, przełożył z sanskrytu i opatrzył komentarzem

PIOTR BALCEROWICZ

CZEŚĆ DRUGA¹⁰⁶

III. Noty objaśniające (§§ II-V)

II. Relacja nieodstępowania
(*vyāpti*)

II.1. Wielokrotnie wspomniana relacja nieodstępowania (*vyāpti*)¹⁰⁷ jest dwójakiego rodzaju: pozytywna (*anvaya*) i negatywna (*vyatireka*). Sam termin *vyāpti* jest derywatem czasownika *vi√āp* „przenikać, rozciągać się na...” i dosłownie tłumaczy się go „przenikanie; ogarnianie” (niem.: „Umfassung”; ang. „pervasion” lub „invariable concomitance”). Takie znaczenie jest o tyle uzasadnione, że własności orzekane o podmiocie logicznym – są to mianowicie własność do udowodnienia (*sādhya*, *dharma*) oraz własność stanowiąca rację (*hetu*) – „przenikają” (*vyāpnoti*) swoje podłoże, jakim jest *pakṣa*. I tak, racja (*hetu*) „przenika (ogarnia)” (*sc.* zawiera w sobie w sensie logicznym) podmiot (*pakṣa*; por. s. 22 i n.), który stanowi jej podłoże; własność do udowodnienia (*sādhya*) zaś „przenika” obiekty charakteryzujące się własnością stanowiącą rację. Tu na marginesie stosowna uwaga: poprzez „przenikanie” racji przez własność do

¹⁰⁶ CZEŚĆ DRUGA zawiera III. Noty objaśniające §§ II-V, IV. Uwagi (s. 32 i nn.), V. Słowniczek wybranych indyjskich terminów logicznych (s. 45 i n.), VI. Wykaz zastosowanych symboli logicznych i skrótów terminologicznych (s. 45 i n.) oraz Bibliografię uzupełniającą (s. 47). CZEŚĆ PIERWSZA (Studia Indologiczne 2 (1995) 39-87) zawiera I. Tłumaczenie, II. Tekst sanskrycki, III. Noty objaśniające § I oraz Skróty i Bibliografię.

¹⁰⁷ Próbę logicznej formalizacji relacji nieodstępowania (*vyāpti*) w logice buddyjskiej, a w szczególności w kontekście idei trójpostaciowości racji **logicznej** (*trairūpya*) stanowiącej warunek poprawnego wnioskowania, oraz wysilek omówienia powiązań i ewentualnej tożsamości relacji nieodstępowania z relacją jako nierozzerwalnym związkiem (*avinā-bhāva*) podejmuje Oetke (1994/b: 11-16; 108-113); krótki zaś rys historyczny prezentuje Oetke na ss. 114-117.

udowodnienia w rzeczywistości rozumie się „przenikanie” obiektów charakteryzujących się własnością stanowiącą rację przez własność do udowodnienia, a nie: przenikanie własności stanowiącej rację przez własność do udowodnienia, a to z tej prostej przyczyny, że w myśli indyjskiej bezwyjątkowo obowiązuje założenie, że tym odróżnia się substancja (*dravya*) od własności (*dharmā*), iż podczas gdy substancja jest nacechowana (*dharmin*), tj. cechuje ją jakaś własność, to własność nigdy nie posiada dalszych własności. Oznaczając dwuargumentową relację nieodstępowania (dosł. relację „przenikania”) symbolem R , podmiot – symbolem p (*pakṣa*), rację – poprzez h (*hetu*), własność do udowodnienia – symbolem s (*sādhya*), możemy zależności pomiędzy tymi trzema terminami przedstawić następująco: $R(s, h)$ oraz $R(h, p)$; por. Staal (1973: 157-8). W takim wypadku zakres najmniejszy posiada p , największy – s . Nietrudno zauważyć, że szczególny związek zachodzi między relacją nieodstępowania a relacją zawierania się (inkluzji). Formalnie rzecz ujmując, tzw. konwersem – oznaczanym symbolem \bar{R} – relacji nieodstępowania R jest relacja inkluzji, taka, że dla uporządkowanej pary przedmiotów x, y zachodzi równoważność: $\langle x, y \rangle \in R \equiv \langle y, x \rangle \in \bar{R}$. Innymi słowy, relacja nieodstępowania R jest taką relacją, że zachodzi ona między przedmiotami x i y wtedy i tylko wtedy, gdy między przedmiotami y i x zachodzi relacja \bar{R} , którą w tym wypadku stanowi relacja inkluzji. A zatem dla $p \in P, h \in H, s \in S$ (tj. dla elementów p, h oraz s należących odpowiednio do zbiorów P, H oraz S) obserwujemy następującą zależność: $P \subset H \subset S$. Por. nota objaśniająca § IV s. 22 i n.

Odwołując się po pierwsze do ilustracji zaczerpniętych z *Njajaprawesi* § 2.2, a są nimi następujące sformułowania pozytywnej i negatywnej relacji odstępowania:

(T1) *anvaya*: jeśli coś jest wytworzone, to jest nietrwałe (*vat kṛtakam tad anityam*) oraz

(T2) *vyatireka*: jeśli coś jest trwałe, to jest niewytworzone (*yan nityam tad akṛtakam*),

oraz po drugie oznaczając symbolem H własność „bycia wytworzonym” i symbolem S własność „nietrwałości”, możemy przedstawić w rachunku predykatów definicje obydwu relacji w poniższy sposób:

(T1') $anvaya =_{df} H(x) \Rightarrow S(x)$,

(T2') $vyatireka =_{df} \neg S(x) \Rightarrow \neg H(x)$;

co w rachunku relacji i zbiorów będzie wyglądać następująco:

(T1'') $anvaya =_{df} \{R(h, p) \Rightarrow R(s, p)\}$, oraz

(T2'') $vyatireka =_{df} \{\neg R(s, p) \Rightarrow \neg R(h, p)\}$.

To co określa się relacją nieodstępowania stanowi koniunkcję pozytywnej i negatywnej relacji nieodstępowania:

(T3) $vyāpti =_{df} \{H(x) \Rightarrow S(x)\} \wedge \{\neg S(x) \Rightarrow \neg H(x)\}$,

a przy użyciu symboliki rachunku zbiorów i relacji daje się przedstawić w poniższy sposób:

(T3') $vyāpti =_{df} \{R(h, p) \Rightarrow R(s, p)\} \wedge \{\neg R(s, p) \Rightarrow \neg R(h, p)\}$.

Przejrzyste sformułowania pozytywnej i negatywnej relacji nieodstępowania znajdujemy w szesnastowiecznym podręczniku logiki szkoły njaji-wajsiesziki Laugakskiego Bhaskary Siarmy (Laugākṣi Bhāskara Śarmā, ok. 1550): „W [sformułowaniu] pozytywnej relacji nieodstępowania przesłankę (rację) uznaje się za [cechę] nieodstepowaną («przenikaną»), własność do udowodnienia – za [cechę] nieodstepującą («przenikającą»). W drugim wypadku, [tj. w sformułowaniu negatywnej relacji nieodstępowania] nieobecność własności do udowodnienia [uznaje się za cechę] nieodstepowaną («przenikaną»), brak przesłanki (racji) – za [cechę] nieodstepującą («przenikającą»)»¹⁰⁸.

II.2. W taki też z grubsza rzecz biorąc sposób rozumiała relację nieodstępowania cała późniejsza logika klasycznych Indii. O tym, że mamy w tym wypadku do czynienia z pewną istotną metamorfozą wcześniejszych zapatrywań na ową kwestię, jaka dokonała się na przestrzeni wieków, zaświadcza zarówno źródła należące do epoki wcześniejszej, jak i teksty znaczące schyłek pierwszego milenium, a nawet późniejsze. Odwracając porządek chronologiczny pragnę niniejszym przytoczyć wyjaśnienia odnośnie charakteru relacji nieodstępowania, jakich dostarcza Dewabhadrasuri (Devabhadrasūri; II. poł. XII w.) przy okazji omawiania różnego rodzaju rozumowań, w tym indukcyjnego. W komentarzu do *Njajawatary* powołuje się on na pewną definicję indukcji uznawaną przez niektórych filozofów: „Indukcja to poznanie relacji nieodstępowania na mocy zaobserwowania lub niezaobserwowania [określonego zjawiska]. Na przykład: *y* pojawia się wyłącznie wtedy, gdy występuje *x*, oraz [*y*] nie pojawia się tylko wtedy, gdy [*x*] nie występuje”¹⁰⁹. Na podstawie powyższego możemy tak sformułowaną relację nieodstępowania oddać w rachunku zdań następująco:

$$(T4) \quad *vyāpti =_{df} H(x) \Rightarrow S(x) \wedge \neg H(x) \Rightarrow \neg S(x),$$

a stosownie w rachunku zbiorów i relacji:

$$(T4') \quad *vyāpti =_{df} R\{(h, p) \Rightarrow R(s, p)\} \wedge \{\neg R(h, p) \Rightarrow \neg R(s, p)\}.$$

Odmienność w tym wypadku polega na diametralnie różnej interpretacji jednego z argumentów koniunkcji definiującej relację nieodstępowania. Mianowicie sformułowanie negatywnej relacji nieodstępowania – przedstawionej wprzód jako (T2), (T2') i (T2'') – zostaje wyrażone w sposób odwrócony:

$$(T5) \quad vyatireka =_{df} \neg H(x) \Rightarrow \neg S(x);$$

w rachunku relacji i zbiorów odpowiednio:

¹⁰⁸ TK.58:

*anvaye sādhanam vyāpyam sādhyam vyāpakam iṣyate /
sādhyābhāvo 'nyathā vyāpyo vyāpakah sādhanātyayah //*

¹⁰⁹ NAṬ.1: *upalambhānupalambha-nimittam vyāpti-jñānam ūhaḥ, yathēdam asmin saty eva bhavati, asati na bhavaty evēti ca*. Warto przy okazji zaznaczyć – na co uwagę zwrócił Mejer 1996/b – że niniejsze sformułowania przypominają buddyjską formułę powstawania w zależności: *asmin satīdam bhavati, asyōtpādād idam utpadyate; asmin asatīdam na bhavati*. Por. także Mejer (1996/a: §8).

(T5') $vyatireka =_{df} \{ \neg R(h, p) \Rightarrow \neg R(s, p) \}$.

Podobne – tj. odwrotne – sformułowanie tejże relacji znajdujemy w komentarzu Kajjaty (Kaiyaṭa) do *Mahabhaszji*: „Zrozumienie znaczenia [ma miejsce], kiedy pojawia się jednostka wyrażeniowa; kiedy jednostka wyrażeniowa się nie pojawia, nie zachodzi zrozumienie znaczenia”¹¹⁰. Należy przy tym pamiętać, że w kontekście lingwistycznym terminy *anvaya* i *vyatireka* odnoszą się do zjawiska współwystępowania (*sāhacarya*) jednostki wyrażeniowej, będącej nośnikiem określonego znaczenia, oraz zrozumienia tejże jednostki wyrażeniowej, zrozumienia, które następuje w wyniku jej artykulacji i które wiąże ją z określoną ideą albo desygnatem. O związkach koncepcji logicznej relacji nieodstępowania z teorią gramatyczną traktuje szerzej Cardona 1967 oraz Cardona 1981.

Nie są to w żadnym razie przykłady osamotnione. Dokładnie tak samo negatywną relację nieodstępowania ujmuje Watsjajana Pakszilaswamin (*Vātsyāyana Pakszilasvāmin*, IV/V w.), autor komentarza do *Njajasutr*: „Słowo/dźwięk jest nietrwałe, ponieważ posiada własność powstania; to, co nie posiada własności powstania (*sc.* co nie powstało) jest trwałe, jak substancja, taka jak dusza itp.”¹¹¹. Mamy przy tym wszelkie dane po temu, by sądzić, że nie był on w tej dziedzinie innowatorem, lecz reprezentował dużo starszy prąd myślowy, który był wciąż żywotny nawet kilka stuleci później. Nieco dalej Pakszilaswamin objaśnia bardziej szczegółowo, w jaki sposób pojmuje pozytywną i negatywną relację nieodstępowania: „W pierwszym przykładzie (pozytywnym), gdy postrzega się dwie własności stanowiące własność do udowodnienia i przesłankę (*rację*), to również w odniesieniu do [*tezy*] do udowodnienia, wnioskuje się, że między tymi dwoma [*własnościami* zachodzi] relacja [*wiążąca*] własność do udowodnienia z przesłanką (*racją*). W drugim przykładzie (negatywnym), gdy postrzega się, że nieobecność jednej spośród tych dwóch własności [*pociąga za sobą*] nieobecność drugiej [*własności*], to w odniesieniu do [*tezy*] do udowodnienia, wnioskuje się, że nieobecność jednej z tych dwóch [*własności* pociąga za sobą] nieobecność drugiej”¹¹². Definicja zaś samego Akszapady Gotamy, autora *Njajasutr*, jest nazbyt lakoniczna, by móc dokładnie ocenić, jak rozumiał on negatywną relację nieodstępowania. Nie wydaje się jednak, aby zacytowane powyżej wyjaśnienia Pakszilaswamina dalece odbiegały od tego, co sam Gotama miał na myśli. Biorąc dosłownie tekst przykładów, na jakie powołuje się w komentarzu Pakszilaswamin, powinniśmy poprzednik i następnik implikacji definiującej negatywną relację nieodstępowania wedle (T2), (T2') i (T2'') zamienić miejscami. Dlaczego Pakszilaswamin oraz tradycja, jaką on reprezentuje, w tak zaskakujący – tj. odwrotny – sposób formułuje negatywną relację nieodstępowania stanowi temat na całkowicie osobny artykuł. Odpowiedzi należałoby szukać w tym, co pragmatyka

¹¹⁰ Pr. *ad* 1.2.45 (t. II, s. 48 1.3-5): *anvayo 'nugamaḥ sati śabde 'rthāvagamah. vyatirekaḥ śabdābhāve tad-arthānavagamah.*

¹¹¹ NBh.1.1.35: *anityaḥ śabdaḥ, utpatti-dharmakatvāt; anutpatti-dharmakaṁ nityam, yathā ātmādi-dravyam. (vide infra § II, s. 10).*

¹¹² NBh.31.1.37: *pūrvasmin dṛṣṭānte yau tau dharmau sādhyā-sādhana-bhūtau paśyati, sādhye 'pi tayoḥ sādhyā-sādhana-bhāvam anumoti. uttarasmin dṛṣṭānte tayoḥ dharmayoḥ ekasyābhāvād itarasyābhāvaṁ paśyati, tayoḥ ekasyābhāvād itarasyābhāvaṁ sādhye 'numinotīti.*

logiczna określa implikaturę, por. Tokarz (1993: 210-242). Przed wielce zbliżonym problemem stawiają nas pewne dwuznaczne sformułowania w *Mulamadhjamakakarikach*; dają się one jednak bez trudu rozwikłać, jeśli zinterpretuje się je w świetle implikatury pragmatycznej, por. Oetke 1992. Nie podlega najmniejszej dyskusji, że zastosowanie metod wypracowanych przez pragmatykę logiczną w badaniach nad filozofią indyjską mogłoby dopomóc w rozwiązaniu wielu kluczowych zagadnień, z jakimi od dziesiętków lat borykają się indologowie¹¹³.

Gwoli porównania posłużę się jeszcze jedną ilustracją, która ze swej strony nie może budzić już najmniejszych wątpliwości. Pochodzi ona od Dharmottary: „[(1) Przykład pozytywny]: np. cokolwiek jest wytworzone, jest nietrwałe, tak jak dzban [$H(x) \Rightarrow S(x)$]; a podobnie i słowo. [(2) Przykład negatywny]: np. cokolwiek jest trwałe, jest – jak wskazuje doświadczenie – niewytworzone, tak jak przesterzeń; lecz słowo nie jest wytworzone [$\neg S(x) \Rightarrow \neg H(x)$]¹¹⁴. Wziąwszy pod uwagę synonimiczność wyrazu *kṛtaka* (wytworzony), pojawiającego się u Dharmottary, oraz wyrażenia *utpatti-dharmaka* (cechujący się powstaniem), użytego przez Pakszilaswamina w *Njababhaszji*, nie możemy mieć najmniejszych wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z identycznym przykładem, jak w wypadku cytatu z *Njababhaszji*. Istotna różnica, jaką daje się zaobserwować, polega na odmiennej kolejności racji i własności do udowodnienia jako poprzednika i następnika implikacji w przykładzie negatywnym. Obie relacje nieodstępowania sformułowane przez Dharmottarę symbolicznie odpowiadają (T1') i (T2') (*vide supra* § II.1). Zestawiając pozytywny i negatywny przykład, Dharmottara *explicite* formułuje następującą równoważność: $H(x) \Rightarrow S(x) \equiv \neg S(x) \Rightarrow \neg H(x)$, która nie jest niczym innym, jak prawem transpozycji prostej (*vide infra*).

Niewykluczone, że nowe światło na kwestie interpretacyjne sformułowań Pakszilaswamina rzuciłyby późniejsze komentarze do *Njabasutr*. Niestety Uddjotakara (Uddyotakara; I poł. VII w.) w subkomentarzu pt. *Nyāya-vārtika* powtarza *expressis verbis* sformułowania Watsjajany i pozostawia je bez komentarza. Nasze przypuszczenie potwierdza dopiero żyjący bez mała dwa wieki później Wacaspati Miśra (Vācaspati Miśra; IX w.), który w swej glosie do tegoż subkomentarza, zatytułowanej *Nyāya-vārtika-tātparyā-tīkā*, zwraca uwagę na odwrotną kolejność negatywnej relacji nieodstępowania i – niewykluczone, że czyni to pod wpływem Dharmakirtiego oraz buddyjskiej tradycji logiczno-epistemologicznej – zmienia pierwotną kolejność poprzednika i następnika zgodnie z symboliką z § II.1: „Gwoli nadmienienia zwraca się [niniejszym] uwagę na odkomentatorską ilustrację. [Otóż w tezie]: «słowo/dźwięk jest nietrwałe» konstrukcja syntaktyczna [przedstawia się w rzeczywistości następująco]: «to, co

¹¹³ O ile mi wiadomo, pierwszymi pracami indologicznymi stosującymi w sposób świadomy owe metody są – całkowicie niezależnie od siebie – wspomniany już Oetke (1992), w zastosowaniu do domniemanego błędu negacji poprzednika implikacji u Nagardżuny, oraz Balcerowicz (1994/a: 41-58), w analizie dżinijskiej sposobów orzekania (*naya-vāda*) i dżinijskiej metody opisu modalnego (*syād-vāda*).

¹¹⁴ NBṬ.3.5: [1] *yad kṛtakaṃ tad anityaṃ yathā ghaṭaḥ, tathā ca śabda iti*. [2] *yathā yan nityaṃ tad akṛtakaṃ dr̥ṣṭaṃ yathā kāśaṃ śabdas tu kṛtaka iti*.

jest trwale, nie posiada – jak wskazuje doświadczenie – własności powstania (*sc. nie jest powstałe*)»¹¹⁵. Przy takim też rozumieniu negatywna relacja nieodstępowania (*vyatireka*) przyjmuje ostatecznie poprawną postać (T2') i (T2''), a w rezultacie sama ogólna relacja nieodstępowania (*vyāpti*) odpowiada koniunkcji (T3) i (T3')!¹¹⁶

III. Kilka uwag na temat „sylogizmu” indyjskiego (*sādhana-vākya, pañcāvayava-vākya*)

III.1. Powszechnie obowiązujący i podstawowy schemat wnioskowania w starożytnych Indiach przebiegał według tzw. pięciostopniowego sylogizmu (*pañcāvayava-vākya*)¹¹⁷. *Locus classicus* stanowi tutaj NS.1.1.32-39; pięć stopni sylogizmu to „teza, racja, ilustracja (=przykład, *dr̥ṣṭānta*), zastosowanie i konkluzja”¹¹⁸. Poszczególne terminy zostają zdefiniowane w kolejnych sutrach, a omówione szerzej w komentarzu pt. *Nyāya-bhāṣya* Watsjajany Pakszilaswamina; ilustracje, jakimi opatruję definicję, pochodzą właśnie od niego:

33. (1) „Teza to prezentacja własności do udowodnienia”¹¹⁹; np. „słowo/dźwięk jest nietrwałe”¹²⁰;
34. (2a) „Racja to dowód własności do udowodnienia na podstawie podobieństwa (posiadania wspólnej własności) [wykazanego] poprzez ilustrację”¹²¹; np. „ponieważ [słowo/dźwięk] posiada własność powstania (*sc. powstało*); to, co posiada własność powstania jest – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe”¹²²;
35. (2b) „[Racja to dowód własności do udowodnienia] także na podstawie odmienności (nieposiadania wspólnej własności)”¹²³; np. „słowo/dźwięk jest nietrwałe, ponieważ posiada własność powstania; to, co nie posiada własności powstania (*sc. co nie powstało*) jest – jak wskazuje doświadczenie – trwałe, jak substancja, taka jak dusza itp.”¹²⁴;

¹¹⁵ NVTṬ.1.1.35 (s.290): *bhāṣyakārīyam udāharaṇam nigadenōpanyasyati – anityaḥ śabda iti. nityam anutpatti-dharmakaṁ dr̥ṣṭam iti yojanā.*

¹¹⁶ Na temat pojęcia *vyāpti* u przedstawicieli szkoły nowej logiki (*navya-nyāya*) patrz Ingalls (1951: 28-31, 59-62) oraz Staal 1960.

¹¹⁷ Praca Bocheńskiego 1956 jest pierwszym w miarę całościowym opracowaniem z zakresu historii logiki formalnej, gdzie zagadnieniu indyjskiego sylogizmu poświęca nieco więcej miejsca. Bocheński opierał się w swej pracy głównie na dorobku przedstawionym w Schayer 1932, Schayer 1933 oraz Schayer 1933/b.

¹¹⁸ NS.1.1.32: *pratijñā-hetūdāharaṇōpanaya-nigamanāny avayavāḥ.*

¹¹⁹ *sādhya-nirdeśaḥ pratijñā.*

¹²⁰ *anityaḥ śabdaḥ.*

¹²¹ *udāharaṇa-sādharmyāt sādhyasādhanam hetuḥ.*

¹²² *utpatti-dharmakatvād iti. utpatti-dharmakaṁ anityam dr̥ṣṭam.*

¹²³ *tathā vaidharmyāt.*

¹²⁴ *anityaḥ śabdaḥ, utpatti-dharmakatvāt; anutpatti-dharmakaṁ nityam, yathā ātmādi-dravyam.*

36. (3a) „Ilustracja to przykład (*sc.* rzecz służąca jako przykład) posiadający taką własność [do udowodnienia] ze względu na [swe] podobieństwo (posiadanie wspólnej własności) do własności do udowodnienia”¹²⁵; np. „jak garnek itp.”¹²⁶;
37. (3b) „Albo też [ilustracja może być] przeciwna (*sc.* negatywna) ze względu na przeciwieństwo do tej [własności do udowodnienia]”¹²⁷; odnośnie ilustracji *vide supra* NBh.1.1.35 (2b).
38. (4) „Zastosowanie to odwołanie się na podstawie ilustracji do [faktu, że w wypadku] własności do udowodnienia jest właśnie tak albo tak nie jest”¹²⁸; np. „(4a) Garnek i tp. substancje (*sc.* przedmioty), które posiadają własność powstania (*sc.* które powstały) są – jak wskazuje doświadczenie – nietrwałe; tak też słowo (dźwięk) posiada własność powstania (*sc.* powstało). [...] (4b) Dusza i tp. substancje, które nie posiadają własności powstania (*sc.* które nie powstały), są – jak wskazuje doświadczenie – trwałe; słowo (dźwięk) nie jest takie, [tj. słowo nie posiada własności nie-powstania = słowo ma cechę powstania, zatem jest nietrwałe]”¹²⁹;
39. (5) „Konkluzja to powtórzenie tezy po przedstawieniu racji”¹³⁰; np. „Dlatego też, skoro [słowo (dźwięk)] posiada cechę powstania (*sc.* skoro powstało), to słowo (dźwięk) jest nietrwałe”¹³¹.

To, co niezwłocznie przykuwa uwagę w powyższych sformułowaniach, to nieprecyzyjny sposób definiowania poszczególnych terminów, wskazujący na wczesną fazę rozwojową. Uwagę zwraca ponadto doniosły fakt, że stopień trzeci,

¹²⁵ *sādhyā-sādharmyāt tad-dharma-bhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam.*

¹²⁶ *sthāly-ādivat.*

¹²⁷ *tad-viparyayād vā viparītam.*

¹²⁸ *udāharaṇāpekṣas tathēty upasamhāro na tathēti vā sādhyasyōpanayah.*

¹²⁹ *sthāly-ādi-dravyam utpatti-dharmakam anityam dṛṣṭam, tathā śabda utpatti-dharmakah. [...] ātmādi-dravyam anutpatti-dharmakam nityam dṛṣṭam, na tathā śabdah.*

¹³⁰ *hetv-upadeśāt pratijñāyā punar-vacanaṃ nigamanam.* Ingalls (1951: 33) twierdzi, że teza nie ma postaci zdania (*assertion*), lecz jest równoważnikiem zdania (*ascript*) wiążącym jedynie własność predykatywną z podmiotem; dopiero konkluzja jest wedle niego zdaniem. Na poparcie swego wyводу cytuje NBh.1.1.39: *sambhavas tāvat – pratijñā* („theory [...] is only something possible”). Stwierdzenie Pakszilaswamina, że „teza to jedynie [wyrażenie] możliwości” wcale nie musi oznaczać, że nie stanowi ona pełnoprawnego zdania. Że jest przeciwnie, niż sądzi Ingalls, świadczy po pierwsze cytowana NS.1.1.39. Po drugie zaś należałoby sięgnąć do genezy tzw. sylogizmu indyjskiego, który wywodzi się z debaty filozoficznej. Łatwo sobie przebieg argumentacji w takiej debacie wyobrazić: najpierw przedstawia się nieudowodnioną – a zatem jedynie pozostającą tymczasowo w sferze możliwości – tezę mającą postać zdania asertorycznego. Po zaprezentowaniu argumentów za tą tezą przemawiających owo zdanie asertoryczne jest już udowodnione, *ergo* przechodzi ze sfery tego, co możliwe, i orzeka coś o rzeczywistości w sposób prawdziwy. Tak to zapewne rozumiał Pakszilaswamin w NBh.1.1.39, na którego powołuje się Ingalls.

¹³¹ *tasmād utpatti-dharmakatvād anityaḥ śabdah.*

tj. przykład, stanowi najczęściej (*vide infra*) nie tylko egzemplifikację, ale też *explicite* wyraża relację nieodstępowania (*vyāpti*), która leży u podłoża racji, a która jest odpowiednio pozytywna (*anvaya*) albo negatywna (*vyatireka*) w zależności od tego, czy przykład jest oparty na podobieństwie (przykład pozytywny) czy odmienności (przykład negatywny), por. n. 17. Znamiennym jest jednak, że komentator *Njajasutr* Watsjajana Pakszilaswamin – analizując definicję racji oraz treść, jaką jej wypowiedzenie konotuje – formułuje relację nieodstępowania zarówno w postaci pozytywnej jak i negatywnej, tym samym uzupełniając o nią rację. Z powyższego wynika, że wypowiedzenie racji, będącej w rzeczy samej pierwszą przesłanką, pociąga za sobą milcząco uznanie relacji nieodstępowania, która stanowi drugą przesłankę i wiąże podmiot logiczny z własnością do udowodnienia. Nie tylko nieprawdą, ale logicznym nonsensem, jest stwierdzenie J.F. Staala (1973: 159) w skądinąd wyśmienitym artykule, że „w indyjskim wnioskowaniu z kolei występuje tylko jedna przesłanka...”¹³². Z jednej zaledwie przesłanki nie da się niczego wywnioskować. W rzeczywistości drugą przesłankę stanowi właśnie to, co określa się mianem relacji nieodstępowania (*vyāpti*), a która w momencie wypowiedzenia racji jest dla dysputantów zrozumiała sama przez się.

III.2. Wnioskowanie, w którym przemilcza się jedną z przesłanek, gdyż uważa się ją na tyle oczywistą, iż nie wymaga ona osobnego sformułowania, określa się entymematem, lub też wnioskowaniem entymematycznym. Takim wnioskowaniem entymematycznym będzie na przykład następujące rozumowanie: „Człowiek jest ssakiem, więc nie znosi jaj”, które tylko z pozoru przebiega wedle nietautologicznego schematu $p \rightarrow q$. W rzeczywistości przemilczana została w nim przesłanka uznana za oczywistą: „jeśli człowiek jest ssakiem, to nie znosi jaj”: $p \rightarrow q \wedge p$. Po jej uwzględnieniu wnioskowanie owo przebiega wedle prawa *modus ponendo ponens*: $[p \rightarrow q \wedge p] \rightarrow q$; co w rachunku predykatów zapiszemy następująco:

$$(T6) \quad (H(x) \Rightarrow S(x) \wedge H(x)) \Rightarrow S(x).$$

Formuła powyższa dotyczy oczywiście wypowiedzi ogólnych i nie stosuje się do indywidualów. Można jednakże dokonać substytucji stałej indywidualowej a (np. „Pani Ziuta”) za zmienną indywidualową x i otrzymamy następujące entymematyczne zdanie jednostkowe: „Pani Ziuta jest ssakiem, więc nie znosi jaj”, które w rzeczywistości przedstawia się następująco:

$$(T6') \quad (H(a) \Rightarrow S(a) \wedge H(a)) \Rightarrow S(a),$$

co przeczytamy: „Jeśli pani Ziuta jest ssakiem, to nie znosi jaj, i pani Ziuta jest faktycznie ssakiem; a zatem pani Ziuta nie znosi jaj”.

III.3. Wedle zbliżonego – choć nie identycznego – wzoru wnioskowania entymematycznego przebiega rozumowanie w tzw. sylogizmie indyjskim; wypowiedzenie racji zakłada milcząco akceptację przesłanki drugiej, jaką jest implikacja formułująca tzw. regułę nieodstępowania. Trzymając się przykładu przedstawionego w NBh.1.1.33-39, mamy do czynienia z koniunkcją dwóch przesłanek, z których jedna jest zdaniem jednostkowym, druga zaś – zdaniem ogólnym. Rozumowanie, jakie kryje się za powyższym entymematem: „słowo jest

¹³² „In Indian inference, on the other hand, there is only one premiss”.

nietrwale, ponieważ cechuje je powstanie” – co w języku predykatów (symbolizując wyrażenie „jest nietrwale” poprzez S , a „posiadający cechę powstania” przez H oraz wprowadzając stałą indywidualową a na oznaczenie „słowo”) oddamy jako zdanie $H(a) \Rightarrow S(x)$ („jeśli słowo cechuje powstanie, to jest ono nietrwale”) – możemy zrekonstruować w sposób następujący (dla uproszczenia obrazu pomijam tymczasem analizę formalno-logiczną negatywnego przykładu):

• etap I:

1. przesłanka pierwsza (racja, *hetu*): „słowo cechuje powstanie” (*utpatti-dharmakah śabdaḥ*), tj. $H(a)$;
 - 2a. przesłanka druga (pozytywna relacja nieodstępowania, *anvaya*): „jeśli dana rzecz cechuje powstanie, to jest ona nietrwala” (*utpatti-dharmakam anityam dṛṣṭam*), tj. $(H(x) \Rightarrow S(x))$;
- etap II: podług czwartego ogniwa sylogizmu, tj. zastosowania (*upanaya*), dokonuje się w drugiej przesłance substytucji stałej indywidualowej a za zmienną x (a/x), w rezultacie czego otrzymujemy następujące zdanie jednostkowe: $(H(a) \Rightarrow S(a))$;
- konkluzja= teza: „słowo jest nietrwale” (*anityaḥ śabdaḥ*), tj. $S(a)$.

Rezultat, jaki otrzymujemy w wyniku powyższej analizy „sylogizmu” przebiegającego wedle tzw. pozytywnej reguły nieodstępowania (*anvaya*), wskazuje, że mamy tu do czynienia z ciągiem dowodowym opartym po pierwsze na regule odrywania (*modus ponens* – RO), której schemat przedstawia się następująco:

$$\begin{array}{r} \alpha \rightarrow \beta \\ \alpha \\ \hline \beta \end{array},$$

po drugie – na jednym z tzw. najwyższych praw myślenia, *dictum de omni* (oznaczonym poniżej jako A^*), który pełni rolę aksjomatu, i po trzecie na regule podstawiania:

A^* :	$\forall x \alpha x \Rightarrow \alpha x$	<i>dictum de omni</i>
α_1 :	$H(x)$	[założenie]
α_2 :	$\forall x \{H(x) \Rightarrow S(x)\}$	[założenie]
α_3 :	$H(x) \Rightarrow S(x)$	[aksjomat A^* : α_2]
α_4 :	$H(a) \Rightarrow S(a)$	[α_3 a/x]
α_5 :	$S(a)$	[RO: α_4]

W rzeczy samej, schemat tzw. sylogizmu indyjskiego sprawia wrażenie, że jest wnioskowaniem z jednej strony odwołującym się do schematu *modus ponendo ponens*, a z drugiej strony – do reguły substytucji. Tak też chciał tę kwestię ujmować Schayer (1932: 100). Przyjmując stanowisko Schayera i dokonując pewnych koniecznych uzupełnień, można by uznać, że powyższe wnioskowanie przebiega w pierwszym etapie wedle schematu *modus ponendo ponens*:

$$(T7) \quad (H(x) \Rightarrow S(x) \wedge H(x)) \Rightarrow S(x),$$

co przeczytamy: „jeśli x posiada cechę powstania, to jest nietrwałe, oraz x faktycznie posiada cechę powstania, a więc x jest nietrwałe”, a po stosownej substytucji w etapie drugim otrzymujemy ostateczne zdanie jednostkowe:

$$(T7') \quad (H(a) \Rightarrow S(a) \wedge H(a)) \Rightarrow S(a).$$

W rzeczywistości nie sposób jednoznacznie ocenić, czy w wypadku tzw. syllogizmu indyjskiego mamy do czynienia ze złożonym ciągiem dowodowym, takim jaki został przeze mnie opisany powyżej, czy też – jak chce Schayer – z wnioskowaniem przebiegającym wedle *modus ponendo ponens* z substytucją, a spełniającym rolę ciągu dowodu. Na próżno byłoby doszukiwać się w starożytnych Indiach jakichkolwiek śladów rozróżnienia – tak kluczowego w logice europejskiej – między regułą a formułą tautologiczną, czy też między tezami systemu aksjomatycznego a ciągiem dowodowym.

III.4. Wnioskowanie posługujące się schematem negatywnej relacji nieodstępowania (*vyatireka*) przebiega nieco odmiennie (podobnie i tutaj wyrażenie „nacechowany powstaniem” oznaczam symbolem H , „nietrwały” zaś – symbolem S):

• etap I:

1. przesłanka pierwsza (racja, *hetu*) ze stałą indywidualową: „słowo cechuje powstanie” (*utpatti-dharmakah śabdaḥ*), tj. $H(a)$;
- 2b. przesłanka druga: „jeśli dana rzecz jest trwała, to nie cechuje jej powstanie” (*nityam anutpatti-dharmakam*¹³³); tj. $\neg S(x) \Rightarrow \neg H(x)$;

• etap II: dokonując substytucji stałej indywidualowej za zmienną (a/x) otrzymujemy następujące zdanie: $\neg S(a) \Rightarrow \neg H(a)$ („jeśli słowo jest trwałe, to nie cechuje go powstanie”);

•• konkluzja= teza: „słowo jest nietrwałe” (*anityaḥ śabdaḥ*), tj. $S(a)$.

Podobnie jak w wypadku wnioskowania opartego na pozytywnej regule nieodstępowania, także powyższy dowód opiera się na regule odrywania (RO), na prawie *dictum de omni* (A^*) i na regule podstawiania. Istotną innowacją stanowi tutaj wprowadzenie do dowodu jednego z dwóch sformułowań prawa transpozycji prostej ($p \rightarrow q \equiv \neg q \rightarrow \neg p$):

A^* :	$\forall x \alpha x \Rightarrow \alpha x$	<i>dictum de omni</i>
T:	$(\alpha x \Rightarrow \beta x) \Rightarrow (\neg \beta x \Rightarrow \neg \alpha x)$	prawo transpozycji prostej
α_1 :	$H(a)$	[założenie]
α_2 :	$\forall x \{ \neg S(x) \Rightarrow \neg H(x) \}$	[założenie]
α_3 :	$\neg S(x) \Rightarrow \neg H(x)$	[aksjomat A^* : α_2]
α_4 :	$\neg S(a) \Rightarrow \neg H(a)$	[α_3 a/x]
α_5 :	$H(a) \Rightarrow S(a)$	[T: α_4]
α_6 :	$S(a)$	[RO: α_5]

¹³³ Biorąc dosłownie tekst komentarza Pakszilaswamina, powinniśmy poprzednik i następnik powyższej implikacji zamienić miejscami. Jednakże w świetle tego, co powiedziano na s. 7 i n., zamiast pakszilaswaminowego *anutpatti-dharmakam nityam* oddaję negatywną relację nieodstępowania odmiennie (*nityam anutpatti-dharmakam*), pozostając tym samym w zgodzie z całą późniejszą indyjską tradycją epistemologiczno-logiczną.

Podobnie jak w poprzednim przypadku, trudno jednoznacznie stwierdzić, czy mamy tu do czynienia z ciągiem dowodowym stosującym regułę odrywania czy też – jak to widział Schayer (1932: 91-93) – z wnioskowaniem przebiegającym według schematu tautologicznego *modus tollendo tollens* z substytucją stałej indywidualowej w miejsce zmiennej indywidualowej. W tym drugim ujęciu mielibyśmy ponownie przykład dwustopniowego wnioskowania. W pierwszym etapie wnioskowanie przebiegałoby podług prawa *modus tollendo tollens*: $[p \rightarrow \sim q \wedge p] \rightarrow \sim q$, co w rachunku predykatów przedstawia się następująco:

$$(T8) \quad (\neg S(x) \Rightarrow \neg H(x) \wedge H(x)) \Rightarrow S(x),$$

(„jeśli x jest trwale, to nie posiada cechy powstania, lecz x posiada cechę powstania, a więc x jest nietrwale”). Podczas etapu drugiego miałaby miejsce następująca substytucja stałej indywidualowej a w miejsce zmiennej x :

$$(T8') \quad (\neg S(a) \Rightarrow \neg H(a) \wedge H(a)) \Rightarrow S(a).$$

Rzecz interesująca, w poprawnym – wedle kryteriów indyjskich – sylogizmie należało zaprezentować jednocześnie obydwie formuły T8 i T8', a także odwołujące się do nich dwa ciągi dowodowe, tj. koniunkcję:

$$(T9) \quad \{(H(a) \Rightarrow S(a) \wedge H(a)) \Rightarrow S(a)\} \wedge \{(\neg S(a) \Rightarrow \neg H(a) \wedge H(a)) \Rightarrow S(a)\},$$

po to, aby móc wykazać ważność tezy, jaką się zamierzało udowodnić. Zważywszy, że obie formuły są tautologiami, wystarczyłaby – formalnie rzecz ujmując – tylko jedna z nich, aby udowodnić daną tezę, podczas gdy formułowanie drugiej byłoby całkowicie niepotrzebne. U podłoża takiego – logicznie całkowicie zbędnego – zabiegu leżał fakt ścisłego powiązania schematu wnioskowania z założeniami ontologicznymi z jednej strony, z drugiej zaś – geneza samego „sylogizmu” indyjskiego, którego korzeni trzeba by szukać w sztuce retoryki i debacie (*vāda*). Temat ten wymaga jednakże znacznie szerszego omówienia, na które brak w niniejszej pracy miejsca. W tym miejscu pragnę zaledwie zacytować jedną z opinii logików indyjskich, zawartą w „Podręczniku logiki buddyjskiej” Moksżakaragupty, która świadczy, że faktycznie wysuwano wątpliwości względem konieczności jednoczesnego formułowania pozytywnej i negatywnej relacji nieodstępowania: „[Oponent:] «A przecież gdy się powiada, że obecność [racji zachodzi] tylko w obiektach równokształtnych z podmiotem logicznym, to rozumie się samo przez się z kontekstu, że nieobecność [racji zachodzi] tylko w obiektach różnokształtnych z podmiotem logicznym. Zatem w jakim celu formułuje się obydwie [relacje nieodstępowania]? [Jedno sformułowanie wszak wystarczy!]

[Istnieją w tym względzie trzy opinie. Po pierwsze, na taki zarzut] zasłużeni [nauczyciele] starożytności [odpowiadali]: «Nie, [jedno ze sformułowań nie wystarczy. Formułuje się je jednocześnie] w celu ścisłego określenia obiektów różnokształtnych z podmiotem logicznym.» Oni też uznawali, że obiekty różnokształtne z podmiotem logicznym są trojakiemu rodzaju: (1) nieobecność własności do udowodnienia jako taka, (2) odmiennosc względem własności do udowodnienia oraz (3) sprzeczność z własnością do udowodnienia. [Po drugie,] inni [myśliciele sądzą, że obecność racji tylko w obiektach równokształtnych z podmiotem logicznym lub też nieobecność racji tylko w obiektach różnokształtnych z

podmiotem logicznym wyraża się] w celu ścisłego określenia [charakteru] sformułowania; [wobec tego] wystarczy wyrazić jedno [z dwóch, tj.] albo sformułowanie pozytywnej relacji nieodstępowania, albo sformułowanie negatywnej relacji nieodstępowania, a nie dwa jednocześnie, [gdyż każde z nich osobno] zawiera ścisłe określenie [obiektów równo- i różnokształtnych z podmiotem logicznym. Po trzecie, jeszcze] inni [powiadają], że [obecność racji tylko w obiektach równokształtnych z podmiotem logicznym lub też nieobecność racji tylko w obiektach różnokształtnych z podmiotem logicznym wyraża się] w celu wskazania [na możliwość] sformułowania [dowodu z przykładem opartym na] podobieństwie (posiadaniu wspólnej własności) lub sformułowania [dowodu z przykładem opartym na] odmienności (nieposiadaniu wspólnej własności)”¹³⁴. Tylko wedle pierwszego stanowiska – a jest to tradycja Dignagi, Dharmakirtiego i Dharmottary, gdyż ustęp Moksakaragupty stanowi parafrazę wypowiedzi tychże filozofów – postulat sformułowania relacji nieodstępowania w obydwu jej wersjach jest obligatoryjny.

III.5. Po omówieniu ogólnej struktury logicznej schematów, na jakich opiera się tzw. „sylogizm” indyjski, pragnąłbym się z kolei pokrótce przyjrzeć bliżej samej strukturze zdań w takiej kolejności, w jakiej one w tym sylogizmie figurują. Dla odmiany posłużę się w tym wypadku pełną pięciostopniową wersją sylogizmu w jego najbardziej znanym i najczęściej cytowanym w dziełach indyjskich sformułowaniu. Cytat wprawdzie został bezpośrednio zaczerpnięty z dzieła dżinijskiego (NAV.11), ale identyczne – albo też różniące się w nieistotnych szczegółach – jego sformułowanie znajdziemy w niemalże każdym tradycyjnym podręczniku logiki i debaty Indii starożytnych i klasycznych:

„[1. Teza:] tutaj [na górze] jest ogień; [2. racja:] ponieważ jest [tu] dym; [3a. określenie pozytywnej relacji nieodstępowania (*anvaya*) i przykład (pozytywny) oparty na podobieństwie (*sādharmya-dṛṣṭānta*):] gdziekolwiek jest dym, tam jest ogień, jak w kuchni; [3b. określenie negatywnej relacji nieodstępowania (*vyatireka*) i przykład (negatywny) oparty na odmienności (*vaidharmya-dṛṣṭānta*):] albo odmiennie: jeśli nie ma ognia, wówczas nigdy nie ma dymu, jak w zbiorniku wody;

¹³⁴ BTBh. § 10.3. Mamy tutaj do czynienia z kilkoma różnicami w obydwu wydaniach. /1/ Ed. Krishnamacharya, s. 14, l. 11-15: *nanu sapakṣa eva sattvam ity ukte sāmārhād evāsapakṣe cāsattvam evēty avagamyate. tat kim artham ubhayor upādānam iti cet. na. vipakṣa-niyamārtham iti pūrva-vṛddhāḥ. te ca tri-vidha eva vipakṣo bhavatīti manyante. sādhyābhāva-mātram sādhyād anyah sādhyena saha viruddhaś ca. prayoga-niyamārtham iti kecit.* (w tym miejscu urywa się cytowany fragment w ed. Krishnamacharyi). /2/ Ed. Singh, s. 61, l. 26-31: *nanu sapakṣa eva *satyam ity ukte sāmārhād evāsapakṣe cāsattvam iti gamyate. tat kim artham ubhayor upādānam iti cet. vipakṣa-niyamārtham iti pūrva-vṛddhāḥ. te ca tri-vidha eva vipakṣo bhavatīti manyante. sādhyābhāva-mātram sādhyād anyah sādhyena saha viruddhaś ca. prayoga-niyamārtham iti kecit. anvaya-prayogo vyatireka-prayogo vā niyamavān ekaḥ prayoktavyo na dvāv apīti. sādharṇya-vaidharṇya-prayoga-sūcanārtham iti kecit.* [**satyam* w ed. Singha jest najprawdopodobniej błędem literowym w miejsce *sattvam*].

[4. zastosowanie (*upanaya*): oto przecież jest dym; [5. konkluzja (*nigamana*):] zatem skoro [tu jest] dym, to jest tutaj ogień”¹³⁵.

Częstokroć teza powyższego sylogizmu przybiera nieco odmienną postać: *agnimān parvataḥ* (dosł.: „górze posiada ogień; góra jest posiadaczem ognia”).

III.6. W poniższej analizie tego wnioskowania posłużę się symboliką rachunku zbiorów. Oznaczając w niniejszym przykładzie podmiot logiczny (*pakṣa*: „ta oto góra”) jako p ¹³⁶, własność do udowodnienia (*sādhya*: „posiadanie ognia”, a konkretnie chodzi tu o zbiór obiektów nacechowanych ogniem) jako S , rację (*hetu*, *sādhana*: „posiadanie dymu”, tj. zbiór obiektów, w których występuje dym) jako H , klasę obiektów równokształtnych z podmiotem – jako D (gdzie $D = \{d_1, d_2, \dots, d_n\}$ oraz $p \notin D$, gdyż obiekt równokształtny z podmiotem posiadać wprawdzie musi tę samą własność do udowodnienia, co podmiot, lecz nie może on być z podmiotem identyczny¹³⁷), a obiekt różnokształtny z podmiotem – jako E (gdzie: $E = \{e_1, e_2, \dots, e_n\}$), możemy przedstawić poszczególne etapy powyższego rozumowania, a konkretnie ich warstwę wyrażoną *explicite*, następująco:

1. $p \in S$

2. $p \in H$
- 3a. $\forall d(d \in H \rightarrow d \in S)$
- 3b. $\forall e(e \notin S \rightarrow e \notin H)$
4. $\exists x(x \in H \wedge x = p)$

5. $p \in S$, *quod erat demonstrandum*.

Powyższy zapis, stanowiący możliwie wierne symboliczne odzwierciedlenie tekstu sanskryckiego, pomija rzecz jasna przesłanki przemilczane, a przyjęte jako oczywiste. Jak nietrudno zauważyć, stopień (1) przedstawia tezę, która zostaje powtórzona na końcu dowodu jako udowodniona. Stopnie (2)–(4) stanowią przesłanki. W rzeczywistości przesłanka pierwsza zawarta w zdaniu (2), wymienia *expressis verbis* jedynie poprzednik ($p \in H$) implikacji stanowiącej pierwszy argument koniunkcji zawartej w następującym zdaniu jednostkowym:

$$\exists x\{p \in H \rightarrow p \in S\} \wedge x = p.$$

Ustanowieniu tegoż zdania jednostkowego jako implikacji stwierdzającej powszechnie obowiązującą zależność inkluzji, określaną jako relacja nieodstępowania, która odpowiada inkluzji: $H \subset S$, mają służyć łącznie przesłanki (3a) i (3b). Koniunkcja tychże dwóch przesłanek (3a) i (3b):

$$\{\forall d(d \in H \rightarrow d \in S)\} \wedge \{\forall e(e \notin S \rightarrow e \notin H)\}$$

¹³⁵ [1] *agnir atra* [2] *dhūmāt*, [3a.] *yatra yatra dhūmas tatra tatrāgniḥ, yathā mahānasādaḥ*; [3b] *vaidharmyeṇa vāgny-abhāve na kvacid dhūmaḥ, yathā jalāśayādaḥ*, [4] *tathā dhūmo 'yam*, [5] *tasmād dhūmād agnir atrēti*.

¹³⁶ Rzecz jasna, często mamy do czynienia w pismach indyjskich z wnioskowaniami, gdzie orzekamy coś nie tylko o rzeczy jednostkowej, lecz również o całej klasie; wówczas podmiot logiczny byłby symbolizowany jako P .

¹³⁷ Por. § 2.2 i nn. 14,15.

miałoby ustanawiać następujący warunek:

$$\forall x(x \in H \rightarrow x \in S).$$

Skoro zachodzi następująca oczywista równoważność:

$$\forall x \{x \in H \rightarrow x \in S\} \equiv H \subset S,$$

to poprawne miałyby być w świetle powyższego stwierdzenie, że zbiór obiektów spełniających rację zawiera się w zbiorze obiektów cechujących się własnością do udowodnienia: $H \subset S$. Całość wnioskowania zawartego w powyższym przykładzie tzw. pięciostopniowego sylogizmu daje się przedstawić pokrótce jako następujące zdanie jednostkowe:

$$(H \subset S \wedge p \in H) \rightarrow p \in S,$$

i przypomina *modus ponendo ponens*, choć nie jest z nim identyczna, gdyż zachodzi wszak różnica pomiędzy sformułowaniami:

$$\{(p \in H \rightarrow p \in S) \wedge p \in H\} \rightarrow p \in S \text{ oraz } (H \subset S \wedge p \in H) \rightarrow p \in S!$$

III.7. Powyższa próba formalno-logicznego opisanie tzw. sylogizmu indyjskiego nie jest w pełni ścisła i zapewne wymaga jeszcze dalszych wnikliwych analiz. Winy jednakże należałoby raczej poszukiwać – założywszy rzecz jasna, że zaproponowana przeze mnie formalizacja jest poprawna – w nieścisłym charakterze samej logiki indyjskiej. Mankamenty natury formalno-logicznej wynikały między innymi z braku rozróżnienia między pojęciem relacji zawierania się (inkluzji, tj. $A \subset B$) a ideą bycia elementem zbioru (tj. $x \in A$; $\{A\} \in A$), całkowitym pominięciem w logice indyjskiej kwantyfikatorów (egzystencjalnego i uniwersalnego), co pociągało w konsekwencji nieuwzględnianie różnicy między zmienną wolną a związaną itp., oraz – o czym już wspomniałem – całkowitego zatarcia różnic między logiką zdań a logiką predykatów. Naturalnie ów brak precyzji pociąga za sobą olbrzymie trudności w adekwatnym oddaniu samej struktury analizowanego schematu wnioskowania.

III.8. Pięciostopniowego schematu opisanego powyżej używali powszechnie na przestrzeni wieków także logicy buddyjscy, czego potwierdzenie znajdujemy np. we wczesnobuddyjskim traktacie z dziedziny debaty filozoficznej pt. „Traktat o rozumowaniu” (*Tarka-sāstra*), gdzie wyraźnie wskazuje się na pięciostopniowy sylogizm jako formalną metodę dowodową (TŚ. s.5, l. 11: **pañcāvayava-vākyam sādhanārtham*). Pięć stopni sylogizmu zostaje później zredukowanych przez Wasubandhu (VVā. A I 5-8 oraz VVi. B 3,5-6) – poprzez usunięcie dwóch ostatnich ogniw, mianowicie zastosowania (*upanaya*; *upasamhāra*) i konkluzji (*nigamana*) – do trzech¹³⁸. Jak należy sądzić, to właśnie pod wpływem buddyjskim mimansakowie zaczęli dużo później stosować zmodyfikowany trójstopniowy sylogizm, o czym wspomina przedstawiciel szkoły njaji, Waradaradża (Varadarāja, ok. 1150) w swym traktacie pt. „Ochrona [ludzi] rozumujących”:

¹³⁸ Szczegółową analizę w ujęciu formalno-logicznym i w świetle pragmatyki logicznej – przy pominięciu powiązań historycznych – związków zachodzących między tradycyjnym pięciostopniowym sylogizmem a trójstopniową innowacją buddyjską przedstawia w swej pracy monograficznej Oetke 1994/a.

„Mimansakowie [uznają] trzy [stopnie sylogizmu], które albo kończą się ilustracją, albo też od niej się zaczynają. Buddyści z kolei [uznają jedynie dwa stopnie]: sformułowanie przykładu wraz z egzemplifikacją”¹³⁹.

Podsumowując, sylogizm mimansaków – w postaci pozytywnej – formułowany byłby albo w sposób następujący:

1. „Słowo/dźwięk jest nietrwałe” (*anityaḥ śabdaḥ*),
2. „ponieważ posiada własność powstania” (*utpatti-dharmakatvād*),
3. „jak dzban itp.” (*ghaṭādivat*);

albo też:

1. „Tak jak dzban itp.” (*ghaṭādivat*),
2. „słowo/dźwięk jest nietrwałe” (*anityaḥ śabdaḥ*);
3. „ponieważ posiada własność powstania” (*utpatti-dharmakatvād*).

Napomknięte w cytowanym aforyzmie Waradaradży „sformułowanie przykładu” (*udāhṛti*) oraz „egzemplifikacja” (*upanīti*), czyli terminy określające dwa stopnie sylogizmu buddystów, odpowiadają temu, czemu sami buddyści – poczynając od Dignagi – najczęściej przydają miano odpowiednio relacji nieodstępowania (*vyāpti*) oraz nacechowania podmiotu logicznego [własnością do udowodnienia] (*pakṣa-dharmatā*). Wspomina o tym Moksakaragupta: „Sylogizm buddystów składa się zaledwie z dwóch stopni określanych technicznie jako relacja nieodstępowania oraz nacechowanie podmiotu logicznego [własnością do udowodnienia]”¹⁴⁰. Wygłoszenie tezy do udowodnienia (*pratijñā*) jest logicznie bezcelowe (BTBh. § 11.2), gdyż nie wyraża ono niezmiennej relacji (*sambandha*), jaka zachodzi między podmiotem logicznym a własnością do udowodnienia i nie wiąże ich w sposób konieczny ontologicznie i logicznie. Wyraźnie mówi o tym Dignaga: „W wypadku wnioskowania na użytek innych (≈ sylogizmu)¹⁴¹ wyraża się rzecz postrzeżoną przez siebie samego. W tym wypadku to, co [stanowi] sformułowanie przedmiotu wnioskowania (*sc. tezy, pratijñā*), ma na celu [określenie] zakresu oznaki (racji,

¹³⁹ *Tārīkīa-rakṣā* s.175, cytat za Vidyabhusana (1920: 377):

*trīṇ udāharaṇāntān vā yad vōdāharaṇādīkān /
mīmāṃsakāḥ saugatās tu sōpanītim udāhṛtim //*

¹⁴⁰ BTBh.11.2 (ed. Krishnamacharya) s.14 1.19-2: *vyāpti-pakṣa-dharmatā-samjñākāṃ dvy-avayavam eva sādhana-vākyaṃ saugatānām.*

¹⁴¹ Późniejsza logika indyjska wyróżnia wnioskowanie „na własny użytek” (*svārthānumāna*) oraz wnioskowanie „na użytek innych” (*parārthānumāna*). Pierwsze ma charakter introspekcyjny i czysto heurystyczny. Jej celem jest uzyskanie – wyłącznie na własny użytek – niepodważalnej wiedzy na temat rzeczy nie danej bezpośrednio w doświadczeniu, na podstawie postrzegalnej racji, której ważność i poprawność zostaje ustalona na podstawie trzech kryteriów poprawności (por. NP.2.2). „Wnioskowanie na użytek innych” równoznaczne jest z ciągiem dowodowym, tj. z tzw. sylogizmem (*sādhana-vākya*), jaki demonstruje się oponentowi w debacie filozoficznej celem przedstawienia mu wiedzy uzyskanej we wnioskowaniu „na własny użytek” oraz udowodnienia własnej tezy.

hetu)”¹⁴². Pierwszy stopień sylogizmu powinien wobec tego wyrażać owoż konieczne powiązanie podmiotu i racji, tj. relację nieodstępowania, a drugie miałyby być jego egzemplifikacją. „Sylogizm” odwołujący się do tego dwustopniowego schematu wyglądałby następująco¹⁴³:

- (1) relacja nieodstępowania: „gdziekolwiek jest ogień, tam jest dym, tak jak w kuchni”;
- (2) egzemplifikacja: „tutaj jest ogień”.

Wniosek, jaki zostaje wyprowadzony z tych dwóch przesłanek, nie zostaje wyrażony *explicitie*; jest nim oczywiście: „zatem tutaj jest dym”.

Nic dziwnego, że Waradaradża określając obydwa stopnie buddyjskiego „sylogizmu”, posługuje się terminami, jakie w logice buddyjskiej raczej nie występują. Termin *udāhṛti* (sformułowanie przykładu) na określenie pierwszej przesłanki jest o tyle uzasadniony, że w rzeczywistości ma ona postać typowego przykładu (*udāharana*, *dr̥ṣṭānta*), choć nacisk kładzie się w niej na wyrażenie relacji nieodstępowania (*vyāpti*). „Egzemplifikacja” (*upanīti*) zaś jest niczym innym, jak czwartym ogniwiem tradycyjnego pięciostopniowego „sylogizmu”, tj. zastosowaniem (*upanaya*; *upasamhāra*), i wyraża nacechowanie podmiotu logicznego [własnością do udowodnienia] (*pakṣa-dharmatā*).

Ukute przez buddyjską tradycję epistemologiczno-logiczną pojęcie *pakṣa-dharmatā*, stanowiące jedno z trzech kryteriów poprawnej racji (por. NP.2.2) – zostało ostatecznie zasymilowane przez późną szkołę njaji-wajśesziki. Terminem tym posługuje się w swym podręczniku logiki pt. *Tarka-kaumudī* przedstawiciel tego kierunku Laugākṣi Bhāskara Sarmā: „Czymże jest wobec tego nacechowanie podmiotu logicznego [własnością do udowodnienia]? Nacechowanie podmiotu logicznego [własnością do udowodnienia oznacza] występowanie [własności do udowodnienia] w podłożu, jakim jest podmiot logiczny; bycie zaś podmiotem logicznym [sprowadza się do] braku dookreślenia własności do udowodnienia jako charakteryzującej się zaniechaniem dążenia do wnioskania¹⁴⁴”¹⁴⁵.

III.9. I na koniec fragmentu tej noty, poświęconego omówieniu struktury tzw. indyjskiego sylogizmu, ważna uwaga: terminem „sylogizm” w odniesieniu do

¹⁴² PS. III, k. 1: གཞན་གྱི་དོན་གྱི་ཚེས་དཔག་ནི། རང་གིས་མཐོང་དོན་གསལ་བྱེད་ཡིན། དེ་ལ་དཔག་བྱ་བ་ལྟར་པ་ནི། གང་ཕྱིར་རྟགས་གྱི་ཡུལ་དོན་ཡིན། [P 5700, Ce.6b4]

¹⁴³ Por. BTBh.11.2 (ed. Krishnamacharya) s.14 l.17-19.

¹⁴⁴ Tj. „bycie podmiotem logicznym [sprowadza się do] dookreślenia własności do udowodnienia, którą zamierza się udowodnić”.

¹⁴⁵ TK.58: *kā punaḥ pakṣa-dharmatā? pakṣāśraya-vṛttitvaṃ pakṣa-dharmatā pakṣatā cānumitsā-viraha-viśiṣṭa-sādhyā-niścayābhāvaḥ*. Na marginesie warto zauważyć, że w końcowej części tejże definicji mamy wyraźne odniesienie do buddyjskiej tzw. teorii wykluczenia, tj. teorii rekursywnej denotacji poprzez wykluczenie dopełnienia semantycznego tła (*apoha*); por. n. 20 oraz UWAGI § 2, s. 34 i nn. Posługując się terminem rekursywności odwołuję się do specyficznego użycia terminów „rekursywny; rekursywność” oraz ujęcia procedur rekursywnych w pracy Hofstadter (1980: 127-152), w szczególności zaś do Hofstadtera przedstawić rekursywnych powiązań uzupełniających się wzajemnie idei figury i jej tła, por. Hofstadter (1980: 67-73).

logiki indyjskiej posługując się wyłącznie w sposób umowny. Przez długi czas upatrywano w tzw. sylogizmie indyjskim dokładnego odpowiednika trybu BARBARA pierwszej figury sylogizmu kategorycznego¹⁴⁶, powszechnie znanego z sylogistyki arystotelesowskiej, a tradycyjnie formułowanego następująco:

$$\begin{array}{l} M a P \quad (\text{„każde } M \text{ jest } P\text{”}) \\ S a M \quad (\text{„każde } S \text{ jest } M\text{”}) \\ \hline S a P \quad (\text{„każde } S \text{ jest } P\text{”}) ; \end{array}$$

choć pragnąc adekwatnie oddać specyfikę sformułowań samego Arystotelesa, należałoby poprawniej tryb ów przedstawić posługując się symboliką Piotra Hiszpana (†1277):

$$\begin{array}{l} P \tilde{a} M \quad (\text{„każdemu } P \text{ przysługuje } M\text{”}) \\ M \tilde{a} S \quad (\text{„każdemu } M \text{ przysługuje } S\text{”}) \\ \hline P \tilde{a} S \quad (\text{„każdemu } P \text{ przysługuje } S\text{”}) . \end{array}$$

Przy interpretowaniu indyjskiego pięciostopniowego schematu wnioskowania nagminnie tłumaczono sanskryckie terminy *pakṣa* (podmiot logiczny), *hetu* (racja) i *sādhya* (własność do udowodnienia) – a także ich tybetańskie odpowiedniki¹⁴⁷ – odpowiednio jako termin mniejszy *S*, termin średni *M* i termin większy *P*. Tak czynił Radhakrishnan (²1927: 83), Stcherbatsky (¹1930: 26), Ingalls (1951), Chi (1969) i wielu innych; Vidyabhusana (1920: 497-513) poświęca temu zagadnieniu nawet osobny obszerny rozdział, usiłując wykazać całkowitą zbieżność tzw. indyjskiego sylogizmu z sylogistyką arystotelesowską. Powszechnie też przyrównywano tzw. indyjski sylogizm do sylogizmu warunkowego (hipotetycznego koniunkcyjnego: $[(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$) lub kategorycznego $[(p = q) \wedge (q = r)] \rightarrow (p = r)$ ¹⁴⁸, dokonując tym samym pomieszczenia rachunku predykatów z rachunkiem zdań. Zważywszy, że rachunek zdań był w Indiach praktycznie nieznan, takie zabiegi doprowadziły do całkowitego zafałszowania faktycznego obrazu logiki indyjskiej, a w konsekwencji do jej niezrozumienia¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Chi (1969: 13-20, §§1132-1133) dokonuje nawet rozróżnienia na tryb Barbara-A i Barbara-B!

¹⁴⁷ Tj. ཕྱགས་ (= *pakṣa*), གཏན་ཚེགས་ lub ལྷོ་ལྷོ་ (=*hetu*), བསྐྱབ་པར་བྱ་བ་ (*sādhya*).

¹⁴⁸ Por. Faddegon (1918: 297): „it resembles more our hypothetical than our categorical syllogism”!

¹⁴⁹ Wyraźnego podkreślenia wymaga fakt, że wnioskowania, na jakie zazwyczaj natrafiamy w indyjskiej literaturze filozoficznej, są wypowiedane w języku rachunku predykatów. Sporadyczne wyjątki wnioskowań formułowanych w rachunku zdań nie mogą stanowić najmniejszej podstawy do stwierdzenia, że starożytni Hindusi postrzegali jakościową różnicę między obydwoma systemami. Przyczyniła się do takiego pomieszczenia niechybnie specyficzna struktura syntaktyczna sanskrytu, gdzie niezwykle często do czynienia mamy ze zdaniami nominalnymi. I tak np. wyrażenie *utpatti-dharmakah śabdaḥ* może być interpretowane zależnie od kontekstu albo jako

Nawet pobieżne porównanie figur sylogistycznych, w tym trybu BARBARA, oraz schematu sylogizmu hipotetycznego z tzw. pięciostopniowym sylogizmem indyjskim, którego analizę przeprowadziłem powyżej, wystarcza, by sobie uzmysłwić, iż identyfikowanie indyjskiego klasycznego pięciostopniowego schematu wnioskowania ze schematem właściwego sylogizmu jest całkowicie nieadekwatne. Nicco szerzej traktuje na ten temat Schayer (1932) oraz Staal (1973).

IV. Wieloznaczność terminu „pakṣa”

IV. Na samo już zakończenie chciałbym poświęcić nieco miejsca omówieniu wyrażenia *pakṣa*, które pełni kluczową rolę w tzw. sylogizmie indyjskim, a oddawane jest częstokroć niewłaściwie jako „termin mniejszy” (*vide supra*). Termin *pakṣa* występuje w indyjskiej literaturze epistemologiczno-logicznej w co najmniej dwóch różnych znaczeniach¹⁵⁰.

(1) Z jednej strony oznacza on podmiot logiczny (*subiectum*) ciągu dowodowego, tj. przedmiot stanowiący podłoże (*substratum*) pewnej własności, którą zamierza się udowodnić, oraz własności będącej racją (*hetu*); wówczas jest wyjaśniany jako „*dharmin*”. Wspomniane własności wiąże z ich podłożem, tj. z podmiotem logicznym, relacja nieodstępowania (*vyāpti*). W dalszym ciągu korzystając z symboliki rachunku zbiorów i relacji oraz posługując się następującymi symbolami: *p* = podmiot (*pakṣa*), *h* = racja (*hetu*), *s* = własność do udowodnienia (*sādhya*) oraz *R* = relacja nieodstępowania (*vyāpti*), podmiot logiczny poprawnego „sylogizmu” możemy zdefiniować w następujący sposób:

$$p =_{df} R(h, p) \Rightarrow R(s, p),$$

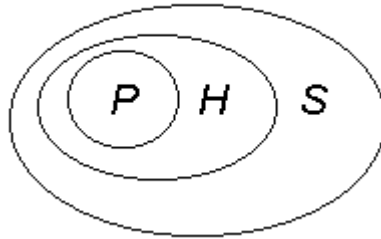
co oznacza, że poprawny podmiot musi spełniać następujący warunek: jeśli „przeniknięty” (*vyāpta*) jest własnością stanowiącą rację (*hetu*), to jest „przeniknięty” własnością do udowodnienia (*sādhya*)¹⁵¹. Mając w pamięci, że relacja nieodstępowania jest konwersem relacji inkluzji (s. 6), to zależność zachodząca pomiędzy podmiotem logicznym *p* a pozostałymi dwoma terminami – dla $p \in P$, $h \in H$ oraz $s \in S$ – daje się graficznie przedstawić w poniższy sposób:

zdanie „słowo posiada cechę powstania”, albo też jako fraza predykatywna „słowo posiadające cechę powstania”.

¹⁵⁰ Na ten temat por. także Staal (1973).

¹⁵¹ Zatem w takim ujęciu ciąg dowodowy przebiegający według schematu tzw. indyjskiego sylogizmu wyglądałby następująco:

A*:	$\forall x \alpha a \Rightarrow \alpha a$	<i>dictum de omni</i>
α_1 :	$\forall x \{R(h, x) \Rightarrow R(s, x)\}$	[założenie]
α_2 :	$R(h, p)$	[założenie]
α_3 :	$R(h, x) \Rightarrow R(s, x)$	[aksjomat A*: α_1]
α_4 :	$R(h, p) \Rightarrow R(s, p)$	[<i>p/x</i>]
α_5 :	$R(s, p)$	[RO: α_4]



Nie należy wszakże przy tym tracić z pola widzenia faktu, że ilekroć, gdy mowa o podmiocie logicznym, na myśli ma się taki przedmiot, który powiązany jest z własnością jaką ma posiadać i jaką chce się udowodnić, ściśle określoną relacją nieodstępowania. W tym właśnie sensie „*pakṣa*” zbliża się do drugiego znaczenia.

(2) Niezwykle często termin ten używany jest zdecydowanie w znaczeniu: sąd, teza (*propositio*; genetycznie, choć nie semantycznie: $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$), i wyjaśniany jest poprzez termin *pratijñā* (twierdzenie, sąd), por. n. 36. Jakby potencjalnych problemów wynikających z tej dwuznaczności było mało, termin *pakṣa* oddawany jest w literaturze także jako *sādhya*, dosł. „to, co należy udowodnić; to, co jest do udowodnienia” (por. n. 51), oraz jako *anumeya*, dosł. „to, co jest do wywnioskowania; podmiot wnioskowania”. „Tym, co należy udowodnić” (*sādhya*) lub „tym, co daje się wywnioskować” (*anumeya*) może być z kolei: albo (A) własność cechująca podmiot, albo (B) podmiot jako nacechowany określoną własnością, albo (C) teza głosząca, że podmiot jest określoną własnością nacechowany. Do tych trudności, które już i tak w poważnym stopniu wikłają sytuację, dodać trzeba kolejny wieloznaczny termin *sādhana*, który dosłownie oznacza „to, co dowodzi”, a może nim być zarówno racja (*hetu*) jak i cały dowód! Trudno się dziwić, że wspomniane wieloznaczności terminologiczne doprowadziły do wielu poważnych nieporozumień interpretacyjnych, nie ograniczających się wyłącznie do kręgu współczesnych badaczy filozofii indyjskiej; u podłoża licznych problemów natury logiczno-epistemologicznej, z jakimi borykała się starożytna myśl indyjska, leżało nieściśle określone – by nie powiedzieć: rozmyte – pole semantyczne samego terminu.

Czasem niezmiernie trudno jest zdecydować, w jakim znaczeniu wyrażenie *pakṣa* zostało w danym miejscu użyte; trudność tę niektórzy badacze – w tym Tachikawa – omijają, nie tłumacząc terminu i pozostawiając go w oryginalnym brzmieniu. Nawet w powyższej, sformułowanej w NP. § 2.1, zwięzłej charakterystyce tego słowa owej terminologicznej dwuznaczności nie udaje się uniknąć. Z jednej strony mowa jest tam o pakszy (*pakṣa*) jako o „dobrze znanym substratum ...” (*pakṣaḥ prasiddho dharmī prasiddha-viśeṣaṇa-viśiṣṭatayā svayaṁ sādhyatvenêpsitaḥ*), z drugiej zaś ilustrację stanowią sformułowania dwóch różnych tez (afirmatywnej i przeczącej): „słowo jest trwałe”, „słowo jest nietrwałe” (*nityaḥ śabdo 'nityo vēti*). Kwestię tę porusza także Staal (1973: 162-165).

Wraz z rozwojem myśli indyjskiej obserwuje się tendencję do ujednoznaczenia tego dość mglistego obrazu. Taką też doniosłą próbę unifikującą, łączącą obydwa znaczenia terminu *pakṣa*, obserwujemy w komentarzu do *Njajaprawesi*: „Zatem

teza/podmiot logiczny to nie wyłącznie własność, to nie jedynie substratum [tej własności], to nie obydwie niezależne od siebie, to nie ich połączenie, lecz [teza/podmiot logiczny] to relacja oznacznika i rzeczy znaczonej [zachodząca] między własnością a [jej] substratum¹⁵². Powstanie komentarza Haribhadry (ok. XI/XII w.), który stara się tych wieloznaczności pozbyć, dzieli wszakże kilka wieków od czasu, kiedy to skomponowano *Njajaprawesję*. Jej autor, Śāṅkaraswamin, tworzył w okresie, kiedy dwuznaczność terminu *pakṣa* była wciąż dość wyraźnie zarysowana. Dość wspomnieć choćby o historii tego terminu w dwóch dziełach logicznych Wasubandhu (Vasubandhu, ok. 400-480): o wcześniejszym, które wywarło przemożny wpływ na Dignagę (por. Franco (1990: 201)), „Procedurze debaty” (*Vāda-vidhāna*) oraz o znacznie późniejszym pt. „Reguła debaty” (*Vāda-vidhi*); obydwie zachowały się jedynie we fragmentach. Formułując definicje poszczególnych stopni dowodu w „Procedurze debaty” Wasubandhu określa stopień pierwszy następująco: *pakṣa-vacanāṃ pratijñā* [VVā. fragm. A15] – „Teza to wyrażenie podmiotu logicznego”. *Definiendum* stanowi tu jednoznaczny termin *pratijñā* (teza), *definiens* zaś zawiera termin *pakṣa* jako „podmiot logiczny”, z czego jednoznacznie wynika, że *pakṣa* ≠ *pratijñā*. W „Regułach debaty” słowo *pakṣa* zostaje jednak całkowicie wyrugowane i zastąpione terminem *sādhya*: *sādhyaḥ bhīdhanāṃ pratijñā* [VVi. fragm. B3] – „Teza to wypowiedzenie tego, co jest do udowodnienia”¹⁵³.

Na koniec jeszcze ważna uwaga: korzystając z wyrażen „dowód”, „dowodzić”, „wyprowadzić”, „konsekwencja” itp. w odniesieniu do logiki indyjskiej, nie używam ich w znaczeniu ścisłym, doskonale znanym z logiki formalnej. Owa nieadekwatność terminologiczna wypływa z niespójnego i nieścisłego charakteru samej logiki indyjskiej, a także z jej nierozzerwalnego powiązania z założeniami ontologicznymi i obserwacją codziennych zjawisk. Niejednokrotnie do przeprowadzenia „dowodu logicznego” wystarcza zaobserwowanie pewnych podobieństw w otaczającym świecie, na podstawie których rozumuje się *per analogiam*.

V. O przyczynowości w szkole wajsiesziki i w buddyzmie¹⁵⁴

V.1. Szkoła¹⁵⁵ wajsiesziki uznaje trzy rodzaje przyczyn powiązanych bezpośrednio z ideą inherencji (*samavāya*). Ta ostatnia stanowi jedną spośród sześciu podstawowych kategorii ontologicznych (*padārtha*, dosł.: „desygnat słowa”) wajsiesziki: (1) substancja (*dravya*), (2) przymiot (*guṇa*), (3) czynność (*karman*), (4) powszechnik (*sāmānya*), (5) rzecz jednostkowa (*viśeṣa*) i (6) inherencja

¹⁵² NPV. *ad* 2.1, s.15, l. 23-24: *tataś ca na dharma-mātraṃ na dharmī kevalaḥ na svatantram ubhayaṃ na ca tayoḥ sambandhaḥ kiṃ tu dharma-dharminor viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva iti bhāvārthaḥ*.

¹⁵³ Por. Frauwallner (1957).

¹⁵⁴ Zagadnieniom buddyjskiej logiki i teorii poznania poświęcona jest praca Jayatilleke 1963.

¹⁵⁵ Poniższe uwagi odnoszą się bezpośrednio do przykładu cytowanego w NP.3.1.8 i do noty 33.

(*samavāya*)¹⁵⁶. Dodatkowych, obszernych wyjaśnień odnośnie wspomnianych kategorii udziela Haribhadra komentarzu do NP.3.2.3.3: „W jego systemie, [tj. w systemie szkoły wajsiesziki, uznaje się] sześć kategorii ontologicznych: substancję, przymiot, czynność, powszechnik, rzecz jednostkową oraz inherencję. Następnie [wyróżnia się dziewięć] substancji: [pięć żywiołów, tj.] ziemię, wodę, ogień, powietrze i eter [oraz] czas, przestrzeń, duszę i umysł. [Wyróżnia się ponadto] dwadzieścia cztery przymioty, [z których siedemnaście pierwszych] zostało wyliczonych w [*Wajsieszika*-]sutrze następująco: barwoksztalt, smak, zapach, dotyk, liczba, rozciągłość, jednostkowość, łączliwość i rozłączność, oddalenie i bliskość, rozum (*sc.* poznanie), przyjemność, ból, pragnienie, niechęć, a także świadoma aktywność. Jednostka wyrażeniowa «a także» [wskazuje na dodatkowe przymioty, które wprowadził Prasiastapada]: płynność, ciężkość, ukryta dyspozycja psychiczna, lepkość, cnota i naganność, a także dźwięk. W taki sposób [otrzymujemy] dwadzieścia cztery przymioty. [Ponadto wyróżnia się] pięć rodzajów czynności, mianowicie: ruch wznoszący, ruch opadający, ruch po krzywej, ruch zygzakowaty, poruszanie się. Oto są [podstawowe] rodzaje czynności. Z [faktu] wymienienia [terminu] «poruszanie się» [należy wnosić, że takie czynności jak] chodzenie (dosł. włóczenie się, wędrowanie), opróżnianie (albo: wypuszczanie [powietrza]), drżenie itp. [także się doń] zalicza. Powszechnik może być dwojakiego rodzaju: nadrzędny i podrzędny. Odnośnie tych [dwa rodzajów], pierwszorzędnym [powszechnikiem] jest egzystencja, tj. istnienie, a określa się [go mianem] głównego powszechnika. Drugorzędnym [powszechnikiem zaś] jest substancjalność i pozostałe [dwa, tj. przymiot i czynność]. Jeśli chodzi o owe [dwa rodzaje powszechników], to substancja jest rzeczą inną (niezależną od) niż substancja(i), przymiot(u) i czynność(ci)”¹⁵⁷. Ową taksonomię bytów wedle wajsiesziki przedstawia poniższa tabela (por. VS.1.2.8 & PBh. *ad loc.*):

¹⁵⁶ Por. VS.1.1.4: *dharmā-viśeṣa-prasūtād dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyānām padārthānām sādharma-vaidharmyābhyām tattva-jñānān niḥśreyasam* oraz PBh. *ad loc.*: *dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyānām śaṅgām padārthānām sādharma-vaidharmyā-tattva-jñānām niḥśreyasa-hetuḥ*.

¹⁵⁷ NPV. *ad loc.*, s 28., l.25 – s.29, l.8: *tasya siddhānte* dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyāḥ ṣaṭ-padārthāḥ. tataḥ pṛthivy āpas tejo vāyur ākāśam kālo dig ātmā mana iti dravyāṇi. guṇās catur-vimśatiḥ. rūpa-rasa-gandha-sparśa-saṅkhyā-parimāṇāni pṛthaktvaṁ saṁyoga-vibhāgau paratvāparatve buddhiḥ sukha-duḥkhēcchā-dveṣāḥ prayatnās cēti sūtrōktāḥ. ca-śabdāt dravatvaṁ gurutvaṁ saṁskāraḥ sneho dharmādharmau śabdaś cēti. evaṁ catur-vimśatir guṇāḥ. pañca karmāṇi. tad yathā: utkṣepaṇam avakṣepaṇam ākuñcanaṁ prasāraṇam gamanam iti karmāṇi. gamana-grahaṇād bhramaṇa-recana-spandanādy-avarodhaḥ. sāmānyam dvividham param aparām cēti. tatra param sattā bhāvo mahā-sāmānyam iti cōcyate. aparām dravyatvādi. tatra sattā dravya-guṇa-karmabhyo 'rthāntaram. [* Edycja A.B. Dhruvy czyta wprawdzie: *siddhānto*, ale jest to najwyraźniej błąd literowy.]*



Trzeba pamiętać, że powyższa klasyfikacja podlegała na przestrzeni wieków różnorodnym modyfikacjom, co w praktyce oznaczało rozszerzanie jej o wciąż nowe elementy. W okresie późniejszym ową szóstkę rozszerzono o siódmą kategorię nieistnienia, negacji (*abhāva*), co ujawnia się w komentarzu Śrīdhary (Śrīdhara, ok. 991 r. n.e.) do *Wajśieszikasutr*, jak również w traktacie Annam Bhattya (Anṇam Bhaṭṭa, I poł. XVII w.) pt. „Kompedium rozumowania” (*Tarka-saṅgraha*). Podobnie rzecz się miała z typologią przymiotów, co zaświadczone jest w komentarzu Haribhadry. *Wajśieszikasutry* wyliczają jedynie siedemnaście przymiotów, do których Prasiastapada dołącza kolejną siódmkę w PBh.1.2.8: „Przymiotów, jakie wymieniono *expressis verbis*, jest siedemnaście: barwoksztalt, smak, zapach, dotyk, liczba, rozciągłość, jednostkowość, łączliwość, rozłączność, oddalenie, bliskość, rozum (*sc. poznanie*), przyjemność, ból, pragnienie, niechęć, a także świadoma aktywność. Dodatkowo istnieje siedem przymiotów, jakie ukryto (dosł. zebrano) pod jednostką wyrażeniową «a także»: ciężkość, płynność, lepkość, ukryta dyspozycja psychiczna, deterministyczna zasada moralna (tj. cnota oraz naganność) i dźwięk. W ten sposób [otrzymujemy w sumie] dwadzieścia cztery przymioty”¹⁵⁸. Oczywiście powyższy komentarz Haribhadry do *Njajaprawesi* jest swobodną parafrazą komentarza Prasiastapady do *Wajśieszikasutr*. Jednakże to właśnie w owej parafrazie Haribhadry nabiera własnego życia fragment z Prasiastapady, a nie w oryginalnym brzmieniu, w późnych dżinijskich dziełach polemicznych, jako że autorzy dżinijscy doby późniejszej – przy okazji omawiania

¹⁵⁸ *guṇāś ca rūpa-rasa-gandha-sparśa-saṅkhyā-parimāṇa-pṛthaktva-saṃyoga-vibhāga-paratvāparatva-buddhi-sukha-duḥkhēcchā-dveṣa-prayatnāś cēti kaṅṭhōktāḥ sapta-daśa. ca-śabda-samuccitāś ca gurutva-dravatva-sneha-saṃskārādṛṭa-śabdāḥ saptāivēty evaṃ catur-viṃśatir guṇāḥ.*

systemu wajsiesziki – odwołują się z reguły już nie do frazeologii samego Prasiastapady, lecz przytaczają jedynie sformułowania Haribhadry. Z tego też względu pozwoliłem sobie na przytoczenie go w całości. Przykładowo Mallisena (Malliṣeṇa, ok. 1229) w swym traktacie pt. „Bukiet teorii wieloaspektowości bytu” (*Syād-vāda-mañjarī*; tytuł ten – ze względu na element °-*mañjarī* – jest oczywiście aluzją do słynnego komentarza szkoły njaji z ok. X w. pt. „Bukiet logiki” (*Nyāya-mañjarī*) autorstwa Dżajantabhatty (Jayantabhāṭṭa) przy omawianiu szkoły wajsiesziki cytuje (z nieznacznymi zmianami) już nie oryginalne źródło, lecz właśnie komentarz Haribhadry (NPV. s. 28., 1.24 – s. 29, 1.8 = SVM.8.2-16, s. 35, 1. 1-15 oraz z niewielkimi zmianami wynikającymi z potrzeby przystosowania cytowanego fragmentu: NPV. s. 29, 1.18 – s. 30, 1.3 = SVM.8.17-32, s. 35, 1.16 – s. 36, 1.4). Omówieniem systemu wajsiesziki w wersji Haribhadry postępuje się także Manibhadra (Mañibhadra) w swym komentarzu do pracy Haribhadrasuriego I (Haribhadrasūri, VIII w.) pt. „Kompedium sześciu systemów” (*Ṣaḍ-darśana-samuccaya*), por. ŚDSL.V. ss. 61-62.

Odnośnie dwóch rodzajów powszechników, tj. nadrzędnego i podrzędnych, por. komentarz pt. *Upaskāra* Siankary Miśry do VS.1.2.3 (s. 32 l. 14-24): *sāmānyam dvividham param aparam ca. tatra param sattā. aparam sattā-vyāpyam dravyatvādi. tatra sāmānyasya tad-viśeṣasya ca lakṣaṇam buddhir eva. anuvṛtta-buddhiḥ sāmānyasya vyāvṛtta-buddhir viśeṣasya [...] param api sāmānyam aparam api tathā. param tu sāmānyam viśeṣa-samjñam api labhate yathā dravyam idam dravyam idam ity-anuvṛtta-pratyaye saty eva nāyam guṇo nēdam karmēti viśeṣa-pratyayaḥ. tathā ca dravyatvādīnām sāmānyānām eva viśeṣatvam.* Podrzedne powszechniki wymienia VS.1.2.5: *dravyatvam guṇatvam karmatvam ca sāmānyāni viśeṣās ca.* Por. także odpowiednie fragmenty w komentarzu Prasiastapady.

Kluczową rolę w wyjaśnianiu przyczynowości odgrywa inherencja, tj. szósta kategoria ontologiczna uznawana przez system wajsiesziki. Wyraża nierozdzielne powiązanie danej własności (*dharma*) z określonym podłożem (*dharmin*) relacją zawierania. Niekiedy określa się relację inherencji teminem *vṛtti* (występowanie w podłożu) i parafrazuje jako „relację pomiędzy podłożem a tym, co się w podłożu zawiera” (*āśrayāśrayī-bhāva*, cf. SVM.7.36. s.32, 1.23). Z przykładów inherencji, jakie znajdujemy u Prasiastapady [PBh. s.325, l. 2 i n.] odnośnie VS.7.2.26 – „mleko zsiadłe w dzbanie” (*kuṇḍe dadhiḥ*), „sztuka materii w niciach” (*tanuṣu paṭaḥ*), „mata w źdźbłach trawy” (*vīraṇeṣu kaṭaḥ*), „krowiość w krowie” (*gavi gotvam*), „poznanie w podmiocie poznawczym” (*ātmani jñānam*), „słowo w eterze” (*ākāṣe śabdaḥ*)¹⁵⁹ – wynika, że relację inherencji pojmowano na kilku płaszczyznach. Za jej pomocą opisywano zarówno zawieranie się jednej substancji w drugiej w wymiarze fizycznym i przestrzenno-czasowym, jak i fakt składania się z elementów podstawowych. Ponadto relacja inherencji opisywała przynależność indywidualów do (zawieranie się w) określonej klasy powszechników oraz bycie nacechowanym pewną własnością. I tak na przykład reprezentant wajsiesziki mógłby powiedzieć, że aby stwierdzić „król jest nagi”, musimy posłużyć się trzema

¹⁵⁹ O względach, dla których powyższego wyrażenia nie tłumaczę jako „słowo w przestrzeni”, traktuję w UWADZE 3 na s. 36 i nn.

kategoriami: „królem” jako substratum, „nagością” jako cechą oraz relacją inherencji, która obydwie kategorie wiąże w całość. Oznaczając dwuargumentową relację inherencji przez I oraz przyjmując dwie zmienne x (inherentna własność, *dharmā* = *samavāyin*, dosł. „to, co posiada relację inherencji”, tj. „to, co znajduje się w relacji inherencji”) oraz y (substratum, *dharmīn*), można by symbolicznie oddać powyższe zdanie następująco: $I(x,y)$, czyli „ x znajduje się w relacji inherencji w stosunku do y ”. Chcąc z kolei poprawnie, tj. w duchu wajsiesziki, oddać następujące hipotetyczne zdanie: „papież jest odziany”, należałoby posłużyć się ponownie schematem $I(x,y)$ i za zmienną x podstawić „bycie odzianym” (należy tu odróżniać cechę „bycia odzianym” od predykatu „jest odziany”), a za zmienną y – „papież”. Nieadekwatnym przedstawieniem zaś powyższych dwóch zdań byłaby następująca formuła $P(x)$, gdzie predykat P znaczyłby odpowiednio „być nagim” i „być odzianym”, zaś zmienna x przyjmowałaby odpowiednio znaczenia „król” i „papież”. Po tych wstępnych rozważaniach dotyczących relacji inherencji u wajsieszików możemy teraz zająć się kwestią kategorii przyczynowości w systemie wajsiesziki. Otóż wyróżnia się trzy takie relacje przyczynowe wedle podziału na trzy typy przyczyn: przyczynę materialną (inherentną), przyczynę formalną (nieinherentną) i przyczynę sprawczą. Pierwsza z nich określana jest mianem przyczyny inherentnej (*samavāyi-kāraṇa*), gdyż wyraża ona albo powstanie (składanie się) z materiału, w stosunku do którego pozostaje w relacji inherencji, albo też zawieranie się w określonym nośniku materialnym lub psychicznym (np. w naczyniu czy w umyśle). Skoro dzban zawiera mleko, dusza „zawiera” (sc. doznaje) emocje, a źdźbła trawy „zawierają” (tj. tworzą, składają się na) matę, to te pierwsze stanowią przyczynę materialną (inherentną) tych drugich. Przyczyna nieinherentna (formalna; *asamavāyi-kāraṇa*) nie jest bezpośrednio związana z tworzywem, naczyniem czy nośnikiem, lecz jest wypadkową połączenia elementów składowych, które jest odpowiedzialne za taką a nie inną formę (*rūpa-samavāya*). W tym też znaczeniu – jako o przyczynie nieinherentnej (formalnej) – można mówić o połączeniu dzbanka i zsiadłego mleka, które daje konkretny fizyczny kształt tego ostatniego, o pojawieniu się pewnych czynników psychicznych w umyśle, tworzących określoną emocję, i o takim a nie innym splocie źdźbeł trawy nadającej taki a nie inny kształt macie. To, co potocznie rozumie się pod pojęciem przyczyny, wajsieszikowie określali mianem przyczyny sprawczej (*nimitta-kāraṇa*; *nimitta* = „czynnik, przyczyna, motyw”); odpowiednio w naszym przykładzie mogłyby to być: bakterie w mleku, wysoka wygrana (lub przegrana) na loterii oraz ręce wypłatające matę. Więcej informacji na temat szkoły wajsiesziki znajdzie czytelnik w obszernym dziele B. Faddegon 1918.

Owa klasyfikacja nieodparcie przywołuje na myśl czworaką klasyfikację przyczyn (αἰτία, τὸ αἰτιόν) – jaką kilkakrotnie napotykamy w dziełach Stagiryty – na przyczynę materialną (*causa materialis*), formalną (*c. formalis*), sprawczą (*c. efficiens*), inaczej określaną motoryczną (*c. motrix*), i celową (*c. finalis*)¹⁶⁰ – rozszerzoną później przez scholastyków o piątą przyczynę przykładową (*c. exemplaris*). O czworakiej przyczynie czytamy m. in. w *Metafizyce*: „Przyczyn zaś wyróżnia się cztery rodzaje. Spośród nich za pierwszą przyczynę uważamy substancję albo istotę [...], drugą [przyczyną] jest materia albo substratum, trzecią

¹⁶⁰ Por. Arystoteles (7: 16-17) oraz Kotarbiński (1961: 335).

stanowi zasada (*sc.* źródło) ruchu, czwartą jest przyczyna [będąca] tejże (*sc.* przyczyny poprzedniej) przeciwstawieniem, mianowicie celowość albo dobro, gdyż ono jest celem wszelakiego powstawania i ruchu (*sc.* przemian)¹⁶¹. Bardziej wyczerpujących informacji na ten temat szukać należy u Stagiryty w *Fizyce*: „A zatem przyczyną z jednej strony określa się to, z czego [coś] obecnego powstaje, np. [taką przyczyną] jest brąz posągu albo srebro flakonu, a także ich rodzaje¹⁶². Po drugie, [przyczynę stanowi] forma albo model – a są to pojęcie istoty oraz jej rodzaje, np. dla interwału oktawy [stosunek] 2:1 i ogólnie suma¹⁶³ – oraz składniki pojęcia¹⁶⁴. Następnie [przyczyną określa się] zasadę (*sc.* źródło) przemian oraz źródło spoczynku, np. [ktoś] rozważający / radzący jest przyczyną, ojciec [jest przyczyną swego] dziecka”¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Met.*983^a26-34: τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι [...], ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτην, τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν) [...]. [Przekład w tym jak i w pozostałych wypadkach własny].

¹⁶² Tj. rodzaje, do których owe substancje i przedmioty dają się zaklasyfikować; i tak brąz oraz srebro stanowią rodzaj materii, posąg zaś – rodzaj wizerunku (*vide Phys.*195^a29).

¹⁶³ Tj. klasa obejmująca różnorakie relacje interwałowe (*vide Phys.*195^a31).

¹⁶⁴ Przykładowo, takimi składnikami pojęcia «człowiek» w następującej definicji człowieka ταῦτὸν . . . ζῶον πεζὸν δίπουν ἀνθρώπων («człowiek to zwierzę piesze i dwunożne»; *Top.*17, 103^a2) będą τὸ ζῶον («zwierzę»), τὸ ζῶον πεζὸν («zwierzę piesze») oraz τὸ ζῶον δίπουν («zwierzę piesze i dwunożne»).

¹⁶⁵ *Phys.*194^b16,24-32: ἓνα μὲν οὖν τροπὸν αἰτίον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεται τὸ ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἀργυρὸς τῆς φιάλης καὶ τὰ τοῦτων γένη' ἄλλον δὲ τὸ εἶος καὶ τὸ παράδειγμα' τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τοῦτου γένη, οἷον τοῦ διὰ πασῶν τὰ δύο πρὸς ἓν καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμίσεως, οἷον ὁ βουλευσῶς αἴτιος, καὶ ὁ πατήρ τοῦ τέκνον [...]. Pojawiające się tu wyrażenie βουλευσῶς (*participium aoristi activi*, 1. *masc.* od βουλεύω) zdaje się niekiedy nastroczać tłumaczom pewnych wątpliwości. I tak David Ross przekłada je jako «doradca»: „*e.g.* the adviser is the cause of the action”; z kolei Wickstleed i Cornford – jako «dobrowolny sprawca»: „such as the act of a voluntary agent (of the smith, for instance)”; Leśniak zaś: „np. człowiek dający rady jest przyczyną” [podkreślenia moje]. Spośród znaczeń czasownika βουλεύω dają się wyróżnić dwie podstawowe grupy: (1) „udzielać rady, radzić, doradzać” oraz (2) „przemyśliwać, rozważać, decydować się, zamyśliwać”; por. Passow: „βουλεύω rathen, Rath halten, rathschlagen [...] überdenken, überlegen, auf etw. denken, beschliessen...” oraz Liddell-Scott „βουλεύω [...] take counsel, deliberate, determine, resolve after determination...”. Zatem βουλευσῶς αἴτιος można rozumieć dwojako: „[człowiek] rozważający (*sc.* zamyślujący [plan], podejmujący decyzję) jest przyczyną [skutków podjętej decyzji]”, albo też: „[człowiek] radzący (*sc.* udzielający porady) jest przyczyną [skutków czynów popełnionych przez osobę, której rady on udzielił]”.

Na podstawie zbieżności dających się zaobserwować w zaprezentowanym powyżej zestawieniu możliwe jest przyrównanie wajsieszikowej przyczyny inherentnej (*samavāyi-kāraṇa*), nieinherentnej (*asamavāyi-kāraṇa*) i sprawczej (*nimitta-kāraṇa*) kolejno do arystotelesowskiej przyczyny materialnej (*c. materialis*), formalnej (*c. formalis*) i sprawczej (*c. efficiens*). Jednakże ze względu na niemal powszechne Indiach (a nie ograniczające się wyłącznie do szkoły wajsiesziki) pojmowanie relacji przyczynowo-skutkowej (*kārya-kāraṇa-bhāva*) ściśle w kategoriach temporalnych – zależność między przyczyną a skutkiem bywała parafrazowana także wyrażeniem *pūrvāpara-bhāva* („związek między tym co uprzednie a tym, co kolejne”) – trudno się dziwić, że dla tego, co za Arystotelesem filozofia okcydentalna przez wieki określała przyczyną celową (*c. finalis*; τὸ τέλος), trudno byłoby znaleźć miejsce w typologii przyczyn u wajsieszików, czy szerzej: w filozofii indyjskiej. Termin τὸ τέλος dawałby się raczej przekładać jako *prayojana* (cel, cel intencjonalny) czy też *abhiprāya* (intencja, zamierzenie), czy nieco mniej adekwatnie – jako *artha* (cel).

V.2. W przeciwieństwie do wajsieszików, późniejsi buddyści (*sc. logicy*) nie uznają omówionego powyższej podziału przyczyn poczynionego w systemie wajsiesziki, lecz przy wyjaśnianiu przyczynowości posługują się pojęciem tzw. zespołu, czyli agregatu przyczyn (*sāmagrī*), w skład którego wchodzi wszelkie czynniki, jakie przyczyniają się do powstania postrzeżenia, i jakie mu towarzyszą; a są nimi nie tylko organy zmysłowe, ale także sam obiekt stanowiący przedmiot percepcji. Dharmottara wyjaśniając naturę postrzeżenia stwierdza, że „postrzeżenie to poznanie. Jego cechą charakterystyczną jest zespół [przyczyn] (por. n. 33) wywołujących [owo postrzeżenie], gdyż dzięki owemu [zespółowi przyczyn] postrzeżenie się ujawnia. To, co zostaje uchwycone w owym [postrzeżeniu] to rzecz, gdyż zalicza się do zespołu [przyczyn] jako to, co powoduje [postrzeżenie]”¹⁶⁶. Po czym dodaje, że postrzegalną (*dṛśya*) jest taka rzecz, „która posiada wszystkie przyczyny [powodujące] postrzeżenie jej (*sc. tej rzeczy*) obiektywnego podłoża”¹⁶⁷. Termin *sāmagrī* związany jest etymologicznie i semantycznie ze słowem *samagra* = „cały, kompletny, wszystek” i stąd zakresem swym obejmuje całość zjawisk przyczyniających się do pojawienia się w świadomości postrzeżenia¹⁶⁸.

V.3. Przy tej okazji należałoby poczynić pewną istotną uwagę, choć nie związaną bezpośrednio z omawianymi tu zagadnieniami. Mianowicie zacytowane przed chwilą arystotelesowskie rozważania nad typologią przyczyn dokonują się bezpośrednio w kontekście pytania „dlaczego” (διὰ τί), tj. pytania o splot określonych okoliczności, jakie doprowadzają do zaistnienia danego zjawiska, owego kompleksowego całokształtu „dlaczego” (τὸ διὰ τί) zjawiska, na które kierujemy naszą dążność poznawczą. Poznanie tożsame jest z uchwyceniem

¹⁶⁶ NBT.2.13: *upalabdhir jñānam. tasyā lakṣaṇaṃ janikā sāmagrī. tayā hi upalabdhir lakṣyate. tat-prāpto 'ritho janakatvena sāmagry-antar-bhāvāt*. Por. n.189.

¹⁶⁷ *Ibid. yasya samagrāṇi svāmbana-darśana-kāraṇāni bhavanti*.

¹⁶⁸ Szereg informacji na temat zagadnienia przyczynowości w buddyzmie znajdzie czytelnik w pracy Jayatilleke 1963. Temat przyczynowości logicznej w buddyzmie podejmuje Iwata 1991.

przyczyny (αἰτίων) lub przyczyn tegoż zjawiska, tj. ze znalezieniem odpowiedzi na owe διὰ τί, a nie wyłącznie z samą konstatacją zjawisk: „Opierając się na powyższych [ustaleniach] zwróćmy się teraz ku przyczynom, tj. [dokonajmy analizy] zarówno tego, jakie one są (sc. ich natury) jak i ile ich jest (sc. ich liczby). Wszak skoro przedmiotem rozważań jest poznanie – a uznajemy, że dopóty nie poznaliśmy danej [rzeczy], dopóki nie pojęliśmy jej «dlaczego», tj. dopóki nie pojęto, jaka jest jej pierwsza przyczyna – jest przeto jasne, że i my tak powinniśmy uczynić względem powstawania i ginięcia oraz wszelkich fizycznych przemian [...]”¹⁶⁹. Zajmując stanowisko diametralnie przeciwne, filozofia indyjska, niemalże całkowicie przepełniona teleologią wyzwolenia, niezmiernie rzadko konfrontuje nas z pytaniem „dlaczego”; co najwyżej zapytuje się: „po co” i „jak”. Dyskurs filozoficzny rozgrywający się w starożytnych Indiach zorientowany był przede wszystkim na τὸ τέλος jednostki ludzkiej, na jego realizację, a tylko w nikłym stopniu zajmował się problematyką szeroko pojętych ἡ ἀρχή czy τὸ αἰτίων. Pragnienie poznawcze (*jijñāsā*) nie było wynikiem czystej pasji poznawczej, realizowanej dla samego poznania, czymś w rodzaju *la connaissance pour la connaissance*, lecz konstytuowało się w perspektywie, której *kresem*¹⁷⁰ było ostateczne urzeczywistnienie immanentnej istoty człowieka, jakkolwiek różnorako rozumiane w różnych systemach religijno-filozoficznych. Jedynym systemem indyjskim, który – wychodząc poza ramy ściśle określone przez kontekst soteriologiczno-eschatologiczny – konsekwentnie zapytywał się o przyczynę zjawisk i zdarzeń, abstrahując przy tym całkowicie od przydatności (lub zbędności) pytania „dlaczego” z perspektywy ostatecznego wyzwolenia, była filozofia materialistów, tzw. lokajatików (*lokāyatika*, dosł. „światowców”) czy czarwaków (*cārvāka*). Nie miejsce tu na bliższe omówienie tego zagadnienia; zainteresowanych odsyłam do pracy Balcerowicz 1994/b. Nosząc się z zamiarem odnalezienia znajomego wątku filozoficznych poszukiwań wyjaśnień kauzalnych i odpowiedzi na pytanie „dlaczego” także w innych systemach filozoficznych Indii, można by się powołać na przykład buddyjskiej doktryny zależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*), która na pierwszy rzut oka w rzeczy samej może sprawiać wrażenie, że udziela odpowiedzi na owo kluczowe poznawcze pytanie „dlaczego”. Nie byłaby to jednakże próba trafiona, jako że buddyjski ciąg przyczynowo-skutkowy, ujęty w dwanaście wzajemnie powiązanych ogniw, przedstawia wyłącznie pragmatyczne i o charakterze czysto soteriologicznym wyjaśnienie ciągłego odnawiania egzystencji (*bhava, jāti*), a w ostateczności faktu bolesności rzeczywistości (*duḥkha*), wyjaśnienie, u podłoża którego leży nie tyle bezinteresowne poznawcze pragnienie, co raczej dążność do wyzwolenia się z bolesnego kręgu narodzin. Jakkolwiek przemyślaną i gruntowną konstrukcją (choć

¹⁶⁹ *Phys.*194^b16: Διορισμένων δὲ τούτων ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων, πόλι τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἔστιν. ἐπεὶ γὰρ τοῦ εἰδέναι χάριν ἢ πραγματεία, εἰδέναι δ’ οὐ πρότερον οἴομεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον, τοῦτο δ’ ἔστι τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν, δῆλον ὅτι καὶ φθορᾶς καὶ πάσης τῆς φυσικῆς μεταβολῆς [...].

¹⁷⁰ Posługuję się tu znaczeniem derridowskiego *la fin* (patrz Derrida 1968), będącego w rzeczywistości postmodernistycznym przełożeniem τὸ τέλος.

w rzeczywistości nie pozbawioną wewnętrzych rys i sprzeczności, wskazujących na skomplikowaną genezę samej doktryny) jawiłaby się analiza przyczynowości proponowana przez buddyzm, to nie należy tracić z pola widzenia faktu, że – aczkolwiek buddyjska teoria przyczynowości aspirowała do wyjaśnienia całokształtu zjawisk związanych z przyczynami ludzkiej egzystencji – jej naturę objaśniającą należałoby postrzegać mimo wszystko przede wszystkim w kontekście praktycznej przydatności owej teorii dla adepta wkraczającego na drogę prowadzącą do nirwany¹⁷¹.

IV. Uwagi

1. O znaczeniu terminu *śāstra* („traktat”) w NP. 1 oraz o celowości pisania traktatów (à propos n. 3). Tachikawa (1971: 130, n.2) pisze niesłusznie: „According to the Chinese translation (*Ch*) and the Tibetan translation made from *Ch* (T-2) (*Tibetan Tripitaka* 130, 76, leaf 1,1,8), this line should be ‘This is a summary of treatises’, but I followed Haribhadra’s commentary *Nyāyapraveśavṛtti* (NPV) (p. 12,1.17), and the Tibetan translation made from the Sanskrit text (T-1) (*Tibetan Tripitaka* 130, 74, leaf 3,1.3)”. Stosowny ustęp Haribhadry w NPV (s. 12,1.15-19) – w którym w rzeczywistości dokonuje się jedynie rozkładu gramatycznego komentowanej frazy, ani słowem nie wspominając przy tym o znaczeniu terminu *śāstra* – w całości brzmi następująco (fragment, na jaki powołuje się Tachikawa, tj. s. 12,1.17 został wyróżniony podkreśleniem): „[Obecnie następuje komentarz odnośnie frazy:] «Oto podsumowanie [niniejszego] traktatu». Jednostka wyrażeniowa «oto» oznacza zakończenie [ustępu i znaczy tyle co] «ni mniej ni więcej». To, za pomocą czego traktuje (*sc.* poucza) się o prawdzie, to traktat; wyłącznie [on] stanowi sedno [niniejszych wyjaśnień]. To, do czego się dąży, to cel. Cel dla traktatu to cel traktatu. Jego podsumowanie to podsumowanie celu traktatu, co oznacza: «zwięzły opis celu traktatu, stanowiącego sedno wyjaśnień, który [sprowadza się] ni mniej ni więcej [do treści wyrażonej we wstępnym aforyzmie]». Na podstawie [tego] traktatu [opisana zostaje] starożytna nauka, gdyż ten [traktat], pomimo że [jest on] niewielkim kompendium, [stanowi] pouczenie na temat wszechogarniającej logiki”¹⁷². Pomijając już fakt, iż z jednej strony sam Haribhadra nie tylko nie wspomina choćby słowem o czymkolwiek, co mogłoby dawać Tachikawie jakąkolwiek podstawę do jego stwierdzenia: „I followed Haribhadra’s commentary” (chyba, że założy się niezrozumienie tekstu sanskryckiego), z drugiej zaś strony znaczenie terminu *śāstra* Haribhadra wyjaśnia

¹⁷¹ Zagadnieniu przyczynowości w buddyzmie poświęcona jest praca monograficzna Kalupahany 1975. W interpretacjach mahajaniistycznych znacznie poszerzono zakres buddyjskiej doktryny powstawania w zależności (*pratītya-samutpāda*), por. np. ujęcie Nagardżuny czy szkoły huayan – zob. artykuł Mejora 1996/a w niniejszym tomie *SI* s. 118-129

¹⁷² *iti śāstra-saṅgrahaḥ. iti-śabdaḥ parisamāpti-vācakah. etāvān eva. śiṣyate 'nena tattvam iti śāstram adhikṛtam eva. ar[th]jyata ity arthaḥ. śāstrasyārthaḥ śāstrārthaḥ. tasya saṅgrahaḥ śāstrārtha-saṅgrahaḥ. etāvān evādhikṛta-śāstrārtha-saṅkṣepa ity- arthaḥ. śāstrato cāsyālpa-granthasyāpi viśva-vyāpaka-nyāyānuśāsanād iti vṛddha-vādaḥ.*

sam *expressis verbis* dwie linijki dalej (poprzez *alpa-grantha*) oraz na samym wstępie (NPV. s. 9. 1.115: *nyāya-praveśakākhyam śāstram!*), w żadnym wypadku nie jest dopuszczalna interpretacja spornego słowa w tak jednoznacznym kontekście, jak niniejszy, inaczej, niżli „traktat, dzieło, tekst specjalistyczny (filozoficzny)”. Tradycyjnie w Indiach, co najwyraźniej także umknęło uwadze Tachikawy, niemalże każde dzieło literackie otwiera inwokacja (*maṅgala*), wyrażająca prośbę o pomyślność całego przedsięwzięcia; najczęściej jest to wierszowany aforyzm, chociaż zamiast strofy, może to być niekiedy nawet pojedynczy wyraz, np. *atha*. W tradycji epistemologiczno-logicznej owa inwokacja o pomyślność zastępowana bywa częstokroć aforyzmem będącym résumé danego dzieła i stanowiącym zarazem ekspozycję zamierzeń i celu, jakiemu ów tekst filozoficzny ma służyć. Takie jednoznaczne wyłożenie celu, jaki stawia się przed daną rozprawą filozoficzną, jest zabiegiem, dzięki któremu unika się pewnych hipotetycznych zarzutów, w tym zarzutu bezprzedmiotowości danej rozprawy, ze strony przeciwników. Stosowne rozważania na ten temat znajdujemy na samym początku komentarza Harihbhadry NPV. (wstęp) s. 9. 1.13-18: [...] *adhikṛta-śāstrasya prayojanādi-pradarśanena prekṣāvātām pravṛty-artham iti. śāstrārthakathana-kālōpasthita-para-sambhāvya-mānānupanyāsa-hetu-nirākaraṇārtham ca nyāya-praveśakākhyam śāstram ārabhyata ity ukte sambhavaty evam-vādī paraḥ – nārabdhavyam idaṁ prayojana-rahitatvāt, unmattaka-vākyavat; tathā nirabhidheyatvāt kāka-danta-parīkṣāvāt, tathāsambaddhatvāt, daśa dāḍimāni śaḍ apūpāḥ kuṇḍam ajājinam palala-piṇḍam sara kīṭikēty-ādi-vākyavat.* – „Poprzez wskazanie celu itd. w wypadku traktatu, stanowiącego sedno wyjaśnień, [ma się] na celu [wywołanie określonej] aktywności u osoby obdarzonej rozsądkiem. [Kompozycję/lekturę] traktatu zatytułowanego «Wprowadzenie w logikę» podejmuje się także w celu obalenia racji [przemawiających za] nieprezentowaniem (sc. przemawiających przeciwko prezentowaniu) [tegoż traktatu, a] wysuwanych przez oponenta, który pojawia się w momencie wygłaszania celu [tego] traktatu. Jest możliwe, że przedstawi się powyższe [wyjaśnienia], oponent zwróci się w tymi słowy: «[Rzecz ma się wprost przeciwnie. Kompozycji/lektury] tego [traktatu] nie należy podejmować, gdyż [po pierwsze] jest on pozbawiony celu, niczym stwierdzenia szaleńca, po wtóre, ponieważ jest on bezprzedmiotowy, tak jak analiza zębów wrony¹⁷³ (tj. czegoś, co nie istnieje), po trzecie, ponieważ jest on nieskładny, niczym następująca wypowiedź: ‘dziesięć granatów sześć gałek ciasta miska kminek (?) garść ziarna sezamowego gąsienice itd.’¹⁷⁴»”.

¹⁷³ Maksyma o analizie zębów wrony (*kāka-danta-parīkṣā-nyāya*), tj. o analizie czegoś nieistniejącego lub absurdalnego, stanowi typową ilustrację działania pozbawionego przedmiotu (*nirabhidheyatva*) i w takim też znaczeniu użyta jest w NPV. Z kolei w cytowanym poniżej ustępie HBT. jest ona zobrazowaniem działania pozbawionego celu i zasadności (*prayojana-virahitvatva*).

¹⁷⁴ Wyrażenie *daśa-dāḍimādi-vākya* ilustruje wypowiedź pozbawioną sensu, składającą się z bezładnie ze sobą zestawionych słów, będącą chaotyczną zbitką niepowiązanych ze sobą idei. *Locus classicus* stanowi tutaj *Mahā-bhāṣya* odnośnie *vṛddhir ādaic [vārttikā 2, ad Pāṇ. 1.1.1. (3 āhṇika), t. 1, s. 38, 1.3-6]: loke hy arthavanti cānarthakāni ca vākyaṇi dṛṣyante. arthavanti tāvat devadatta gām abhyāja śuklam daṇḍena devadatta gām abhyāja kṣṇam iti. anarthavanti daśa dāḍimāni śaḍ apūpāḥ*

Ponadto u Arczaty Bhatta (Arcaṭa Bhaṭṭa), reprezentanta buddyjskiej tradycji epistemologiczno-logicznej, w HBT. s.3, l.2-3 czytamy: „Umieszczenie wypowiedzi o celu [niniejszej rozprawy] na samym początku [też rozprawy] ma na celu wskazanie bezzasadności takiego [argumentu oponenta], który wysuwa zarzut niepostrzegania (sc. niewystępowania) [cechy] nieodstępującej, [jaką chciałoby się dowiedzieć w stosunku do owejże rozprawy, w tym wypadku celowości i sensowności dyskutowanej rozprawy,] w sposób następujący: «człowiek obdarzony rozsądkiem nie zaczyna wygłaszać [wypowiedzi] ani nie zaczyna nauczać [jej treści], jeśli wypowiedź pozbawiona jest celu albo jej treść [pozbawiona jest sensu], jak na przykład wypowiedź o dziesięciu granatach itp. czy analiza zębów wrony. Stosownie niniejsza rozprawa jest pozbawiona celu albo też jej treść [pozbawiona jest sensu]»”¹⁷⁵.

2. O „niewystępowaniu występowania” (à propos noty 20). We frazie *bhāvābhāvo 'bhāva iti* (NP.2.3) chodzi o dwie następujące warstwy interpretacyjne.

Po pierwsze, termin *bhāva* (od $\sqrt{bhū}$ „istnieć, być; powstawać”) konotuje dwa znaczenia: „bycie” w znaczeniu egzystencjalnym (sc. występowanie, istnienie) oraz „bycie” w znaczeniu predykatywnym, tj. „bycie czymś”. *Per analogiam* termin *abhāva* stanowić może negację egzystencjalną („nieistnienie”: $\neg \exists x S(x)$) albo negację predykatywną („niebycie czymś”: $\neg S(x)$). Wykorzystując ową ambiwaletność Siankaraswamin stosuje w powyższym wyjaśnieniu (*bhāvābhāvo*

kuṇḍam ajājināṃ palala-piṇḍaḥ adharōrukam etat-kumāryāḥ sphaiya-kṛtasya pītā pratiśīna iti. – „Wszak na świecie obserwuje się wypowiedzi sensowne oraz bezsensowne. Na początek [wypowiedzi] sensowne [to na przykład]: «Dewadatto, przygoń [tu] kijem białą krowę» [czy] «Dewadatto, przygoń [tu] kijem czarną krowę». [Wypowiedzi] bezsensowne [to na przykład następujący ciąg słów]: «dziesięć granatów sześć ciastek miska z koziej skóry grudka zmielonego sezamu halka (?) tej dziewczyny ojciec obfitego/rozrosłego stopniały»”. [Pozostając przy wypowiedziach pozbawionych sensu, pragnąłbym przytoczyć na marginesie chybiony przekład fragmentu powyższego ustępu u Dasgupty (1991: 151): „Meaningless sentences are as follows: ‘ten pomgranates, the six cakes, the feet goat skin, lump of flesh, petticoat of this girl, the father of the abundantly made this limb’”.] W tym kontekście warto przytoczyć fragment wstępu do dzieła dżinijskiego autora Ananty Wirji (Ananta Vīrya) PALV.1: *nanu sambandhābhidheya-śakyānuṣṭhānasyēṣṭa-prayojanavanti śāstrāṇi bhavanti. tatrāśya prakaraṇasya yāvad abhidheyaṃ sambandho vā nābhidhiyate na tāvad asyōpādeyatvaṃ bhavitum arhati. eṣa vandhyā-suto yāṭīty-ādi-vākyavac ca daśa-dāḍimādi-vākyavac ca.* – „Wszak istnieją traktaty posiadające określony cel, jakim jest efektywne uskutecznienie (sc. wyrażenie i realizacja) [swego] punktu odniesienia i tematyki. Skoro tak jest, to dopóty, dopóki tematyka czy punkt odniesienia danej rozprawy nie zostaną wyrażone, jest rzeczą nieodpowiednią zagłębianie się w takową [rozprawę]. Jest ona [wtenczas] niczym [wewnętrznie sprzeczna] wypowiedź «Oto idzie syn bezpłodnej kobiety» czy jak wypowiedź «dziesięć granatów itd.»”.

¹⁷⁵ *yat prayojana-rahitaṃ vākyam, tad-artho vā, na tat prēkṣāvātārabhyate kartuṃ pratipādayitum vā; tad yathā daśa-dāḍimādi-vākyam kāka-danta-parikṣā ca; niṣprayojanaṃ cēdaṃ prakaraṇaṃ tad-artho vā iti vyāpakānupalabdhyā pratyavatiṣṭhamāṇasya tad-asiddhatōdbhāvanārtham ādau prayojana-vākyōpanyāśaḥ.*

'*bhāva iti*) termin *bhāva* w dwóch różnych znaczeniach (na marginesie warto zauważyć, że popełnia tym samym błąd ekwiwokacji). Pomijając wszelkie reguły *sandhi* można przedstawić strukturę powyższej frazy następująco:

(1)		(2)		(3)
bhāva	+	abhāva	=	a -bhāva
obiekt <i>x</i>	+	negacja: '¬'	=	'¬ <i>x</i> '

W powyższy sposób daje się wytłumaczyć znaczeniowa ekwiwalencja zachodząca pomiędzy *nitya* = *anityatvasyābhāva*. Samą frazę daje się przetłumaczyć wobec tego jako: „negacja występowania to niewystępowanie”. Pobrzmiwa tu doniosła teoria buddyjska, tzw. teoria wykluczenia (*apoha*; por. Hattori 1980), czy może precyzyjniej: teoria rekursywnej denotacji poprzez wykluczenie dopełnienia semantycznego tła¹⁷⁶, którą zawdzięczamy Dignadze. Zgodnie z tą teorią, wyłożoną bliżej w jego traktacie pt. *Nyāya-mukha*, terminy w ogóle, które w powszechnym ujęciu odnoszą się do klas, w rzeczywistości nie mają realnych desygnatów (tj. są *artha-sūnya*), gdyż opisują indywidua poprzez zanegowanie ich dopełniania, tj. poprzez wykluczenie obiektów, które tymi indywiduami nie są (*anya-vyāvṛtti*). I tak termin „ogłupiały” oznacza w takim rozumieniu „tego, kto nie jest nieogłupiały”.

A oto co z kolei ma na ten temat do powiedzenia Haribhadra: „«Tak jak» oznacza «przyrównując do» (sc. «dla przykładu»). «Występowanie» znaczy «obecność»; «jego niewystępowanie» znaczy «niewystępowanie tego występowania». Owo [niewystępowanie tego występowania nie] wyraża [nic innego jak tylko samo] «niewystępowanie». Lecz to, co określa się «niewystępowaniem», które jest czym innym niż «występowanie», nie stanowi istoty [jakiejś] realnie istniejącej rzeczy, [to znaczy nie jest żadną kategorią ontologiczną]. Tak to też należy rozumieć w [powyżej] egzemplifikacji [głównego] przykładu rozpoczynającej się od słów: «jednostka wyrażeniowa 'trwały'»¹⁷⁷. W podobnym duchu przeprowadza swoje wyjaśnienia także Pārśvadevaṅaṇi, co wprowadza nas na drugą płaszczyznę interpretacyjną bezpośrednio stawiającą nas w obliczu pewnej aporii. Aby bliżej wyjaśnić istotę niniejszego zagadnienia posłużę się następującym przykładem. Oznaczmy na początek cechą niebieskości (*nilatva*) przez *S*; możemy ją orzec o jakimś dowolnym przedmiocie *x*: „*x* jest niebieski”, w sanskrycie: *asya nilatvam* = *asya nīla-bhāvam*. Zważywszy, iż *x* musi być przedmiotem istniejącym realnie – gdyż w przeciwnym wypadku orzekalibyśmy daną cechę o nieistniejącym podmiocie, a to z kolei musiałoby prowadzić do ostatecznej sprzeczności albo do niemożności sformułowania negatywnego przykładu w określonych przypadkach (*vide infra*) – to sama formuła *S(x)* nie wystarczy, by symbolicznie oddać powyższe zdanie. Adekwatnie należy wyrazić je w sposób następujący: $\exists x S(x)$. Możemy sobie następnie wyobrazić taki *y*, że „*y* nie jest niebieski”, w sanskrycie:

¹⁷⁶ Por. nn. 20, 145 oraz UWAGI § 2, s. 34 i n.

¹⁷⁷ NAV. s.19, l.1-3: *yathā bhāvābhāvo 'bhāvaḥ. yathēty aupamyē. bhāvaḥ sattā tasyābhāvo bhāvābhāvaḥ. asāv abhāva ucyate. na tu bhāvād anyo 'bhāvo nāma vastu-svarūpo 'sti. evaṁ nitya-śabdenātrēty-ādi dārṣṭāntike 'pi bhāvitam eva.*

amuṣyānīlatvam = *amuṣya nīlatvābhāvam* (oczywiście wedle sutry Pāṇ.5.1.119, która ustanawia równoważność pomiędzy *bhāva* i *°-tva*). Podobnie i w wypadku przykładu opartego na odmienności zapis $\neg S(y)$ będzie nieadekwatną reprezentacją symboliczną. Aby podkreślić, że „niebieski” cechuje realnie istniejący desygnat, należy takie zdanie oddać następująco: $\exists y \neg S(y)$. Jednakże w wypadku orzekanej cechy występowania (*bhāva*) czy też niewystępowania (*abhāva*) natrafiamy na pewną antynomię. Otóż jeśli owo „występowanie” *I* (sc. istnienie) i „niewystępowanie” $\neg I$ (sc. nieistnienie) zamierzamy orzec o *x* i *y*, to zgodnie z powyższymi formułami: otrzymujemy: (1) $\exists x I(x)$, co czytamy: „istnieje takie *x*, że *x* występuje (sc. istnieje)”, oraz (2) $\exists y \neg I(y)$, czytamy: „istnieje takie *y*, że *y* nie występuje (sc. nie istnieje)”. Tenże paradoks logiczny związany jest bezpośrednio z charakterem zdań egzystencjalnych, których podmiot jest nazwą pustą, tj. albo należy do kategorii obiektów nieistniejących lub wewnętrznie sprzecznych. Antynomia owa stała się na początku drugiego millenium przedmiotem kontrowersji między Dźnianaśrimitrą (Jñānaśrimitra, 980-1030) i jego uczniem Ratnakīrtim (Ratnakīrti, ok. 1000-1050) z jednej strony, a Udajaną (Udayana, I poł. XI w.), przedstawicielem szkoły njaji, autorem traktatu *Ātmataṭṭva-viveka* z drugiej strony (zainteresowanych odsyłam do prac Matilal 1970, Dermott 1970, Shaw 1974). Paradoks ów jest doskonale znany na gruncie filozofii europejskiej, gdzie rozwiązywano go w różnoraki sposób, najczęściej – począwszy od Bertranda Russella – poprzez nakładanie pewnych ograniczeń formalnych i precyzyjne definiowanie terminów podstawowych.

Przy okazji Siankaraswamin unika niebezpieczeństwa *regressus ad infinitum* (*anavasthā*). Otóż myśl, jaką Siankaraswamin pragnie tutaj wyrazić (tak przynajmniej sugerują komentarze) sprowadza się do tego, że, z jednej strony, stwierdzając niewystępowanie występowania jakiejś własności nie wyrażamy nic ponad niewystępowanie tejże cechy i nie postulujemy jakiegokolwiek nowej jakości, czegoś w rodzaju realnie istniejącego niebytu (cf. NPVP. *ad loc.* s. 50, l.7: *abhāva-vastusvarūpa* – „istota realnie istniejącej rzeczy jaką jest niewystępowanie/niebyt”). Po drugie, gdyby założyć realne istnienie niebytu, można by wówczas mówić – stosując wciąż teżę samą negację *abhāva* – o „nieistnieniu istnienia niebytu”, „nieistnieniu nieistnienia istnienia niebytu” itd., z których każde stanowiłoby nową ontologiczną jakość. Tymże samym Siankaraswamin formułuje na swój sposób zasadę *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, znaną pod nazwą brzytwy Ockhama.

3.1. O teorii głoszącej nieistnienie piątego żywiołu (*ākāśa*) (à propos n. 44). Niewątpliwie w wypadku NP.3.2.1.4 chodzi o archaiczne wyobrażenie zakładające istnienie czterech żywiołów, tj. ziemi (*bhūmi*), wody (*āp*), ognia (*agni*) i powietrza (*vāyu*); piąty żywioł, eter (*ākāśa*), nie był uznawany. Owa koncepcja doskonale jest znana z *Wed* i palijskiej literatury buddyzmu hinajany. Jednakże w okresie późniejszym – a cezurę w tym wypadku stanowi myśl, jaka pojawia się m.in. w „Rozmowie między praojcem Manu a wieszczem Bryhaspatim” (*Manu-bryhaspati-saṁvāda*), stanowiącej ustęp *Mahabharaty* (12.201-206) – wszystkie systemy filozoficzne Indii uznawały już pięć żywiołów, wliczając eter, którego obecność okazała się niezbędna, by wytłumaczyć ekwiwalencję zachodzącą pomiędzy pięcioma organami zmysłów, pięcioma doznaniem zmysłowymi i nośnikami tych ostatnich. Rzecz sprowadzała się do tego, iż każdy z czterech żywiołów cechował

się określonym przymiotem, którego też był nośnikiem. Każdy zmysł odbierał też tylko jeden określony bodziec. Ekwiwalencja przebiegała na co najmniej trzech płaszczyznach: żywioł ↔ organ zmysłowy (żywioł konstituował organ zmysłowy), organ zmysłowy ↔ postrzegany bodziec (cecha), żywioł ↔ jego przymiot (postrzegany bodziec), co ilustruje poniższa tabelka:

żywioł:	ziemia (<i>bhūmi</i>)	woda (<i>āp</i>)	ogień (<i>agni</i>)	powietrze (<i>vāyu</i>)	×
cecha:	zapach (<i>gandha</i>)	wrażenia smakowe (<i>rasa</i>)	wrażenia wzrokowe (<i>varṇa</i>)	wrażenia dotykowe (<i>sparsā</i>)	dźwięk (<i>śabda</i>)
zmysł:	powonienie (<i>ghrāṇa</i>)	smak (<i>rasana</i>)	wzrok (<i>cakṣus</i>)	dotyk (<i>sparsana</i>)	śluch (<i>śrotra</i>)

Aby dopełnić ową ekwiwalencję i zapewnić nośnik dźwiękowi, tj. zapelnąć narożne miejsce w tabelce oznaczone ×, posłużono się przestrzenią (*ākāśa*) jako piątym ogniwem pośredniczącym. W taki oto sposób *ākāśa* jednocześnie pełniła rolę zasady, w której znajdowały się wszystkie byty (= przestrzeń), oraz stanowiła nośnik dźwięku (= eter). Na ten temat por. Frauwallner (1953: 109 ff [przekł. polski: I: 142 nn.]). Nie wolno tutaj wszak pominąć milczeniem innego niezmiernie popularnego wyobrażenia o emanacji poszczególnych żywiołów, z których każdy następny zachowywał przymioty żywiołu, z jakiego sam wyewoluował:

eter (<i>ākāśa</i>):	→ powietrze (<i>vāyu</i>):	→ ogień (<i>agni</i>):	→ woda (<i>āp</i>):	→ ziemia (<i>bhūmi</i>):
1. dźwięk	1. dźwięk	1. dźwięk	1. dźwięk	1. dźwięk
	2. wrażenia dotykowe	2. wrażenia dotykowe	2. wrażenia dotykowe	2. wrażenia dotykowe
		3. wrażenia wzrokowe	3. wrażenia wzrokowe	3. wrażenia wzrokowe
			4. wrażenia smakowe	4. wrażenia smakowe
				5. zapach

Jedno z pierwszych szczegółowych przedstawień tej koncepcji znajdujemy „Odpowiedziach na pytania Siuki” (*Śukānupraśna*), MBh.12.231-233.

3.2. Być może uwaga o zwolenniku teorii o nieistnieniu eteru (przestrzeni) pojawiająca się w NP.3.2.1.4 jest odniesieniem do rozróżnienia dwóch rodzajów przestrzeni, jakie napotykamy w *Abhidharmakosī*. Pierwszą wzmianką odnośnie natury przestrzeni jest następujące stwierdzenie: *tatrākāśam anāvṛtiḥ anāvaraṇa-svabhāvam ākāśam yatra rūpasya gatiḥ* (AKBh. ed. Pradhan: 3.22-23; ed. Saṅkṛtyāyana: 1.5c, s.3) – „«Spośród owych [nieuwarunkowanych elementów (*asaṃskṛta-dharma*)], przestrzeń jest brakiem oporu» [oznacza, że] przestrzeń jest [tym, czego] immanentną naturę [stanowi] niestawianie oporu, [tj. tym,] w czym [możliwy jest] ruch [elementów] materii”. W dalszej części omawia się bliżej kategorie przestrzeni (*ākāśa*) oraz pustki/próżni (*ākāśa-dhātu*) oraz zagadnienie ich substancjalności ew. niesubstancjalności: „[Kiedy w wyrażeniu] «próżnia [nosi miano elementu przestrzeni]» powiada się «próżnia», co zostaje zakomunikowane?

[Znaczący to], jak mawiają, światło i ciemność, ponieważ niczego innego poza światłem i ciemnością się nie ujmuje. Dlatego, jak powiadają, element przestrzeni należy uznać za będący w swej immanentnej naturze [jedynie] światłem i ciemnością, [tj. za] będący w swej immanentnej naturze [jedynie] nocnym mrokiem i dzienną jasnością. I tę właśnie [przeźrzeń] określa się [mianem] formy [będącej] przestworem-obszarem¹⁷⁸. [Jedni biorą złożenie «przeźwór-obszar» określające przeźrzeń za złożenie typu *bahu-vrihi*, tj. „mająca przeźwór za swój obszar”:] przeźwór, jak mawiają, to forma zawarta w umyśle; ponieważ [przeźrzeń] jest całkowicie pusta, to owa [przeźrzeń] posiada tenże [przeźwór] za [swój] obszar. Inni [zaś uznają złożenie «przeźwór-obszar» określające przeźrzeń za złożenie typu *dvandva*, tj. „będąca przestworem i obszarem”, i powiadają, że przeźrzeń to] zarówno przeźwór – ponieważ w niej nie stwarza się przeszkody dla [żadnej] innej formy ‘materii’ – jak i obszar dla innej formy ‘materii’¹⁷⁹. Vasubandhu (Vasubandhu) powraca do tego zagadnienia w drugim rozdziale (AKBh.2.55c-d), kiedy to omawia teorię saurantików (*saurāntika*) o nieistnieniu przestrzeni jako osobnego nieuwarunkowanego elementu oraz poglądy sarwastiwadhinów (*sarvāstivādin*) na ten temat. Kwestia owa zostaje poruszona w Chaudhuri (1976: 72-73, 86)*.

4. O racji nie rozmiijającej się [z konsekwencją z nią] sprzeczną (*viruddhāvabhicāri-hetu*) i racji nierozstrzygającej (*anaikāntika-hetu*) (à propos n. 57). Sprawą kontrowersyjną była zarówno możliwość wyróżnienia osobnego podtypu paralogizmu racji określanego mianem *viruddhāvabhicārin*, jak i sens tego terminu.

W NP.3.2.2.6 mamy do czynienia z hipotetyczną sytuacją, kiedy przedstawiciele dwóch różnych systemów – opierając się na swoich całkowicie odmiennych założeniach metafizycznych – argumentują posługując się racjami, z których każda osobno dowodzi tezy sprzeczej z tezą przeciwnika. Co przy tym istotne, dysputanci nie starają się obalić argumentacji sformułowanej przez przeciwnika, lecz poprzestają na wygłoszeniu własnej tezy, którą popierają racją, jaka z punktu widzenia ich założeń metafizycznych jest poprawna, chociaż przeciwnik postrzega ją – pozostając w zgodzie w własnym systemem – jako sprzeczną. Sama możliwość

¹⁷⁸ Specyficzne buddyjskie znaczenia terminów *agha* i *sāmantaka* znajdzie czytelnik np. w BHSD, odpowiednio: „sky, atmosphere” oraz „(4) circumference” (por. także PW: „*sāmantaka* n. Nachbarschaft, Umkreis”).

¹⁷⁹ AKBh. ed. Pradhan: 18.13-19; ed. Saṅkṛtyāyana: 1.28a-b: *chidram ākāśa-dhatv-ākhyam. chidram ity ucyamānaṁ kiṁ vedītavym. āloka-tamasī kila. na hi chidram āloka-tamobhyāṁ anyat grhyate. tasmāt kilākāśa-dhātur āloka-tamaḥ-svabhāvo rātrim-diva-svabhāvo vedītavyaḥ. sa eva cāgha-sāmantakam rūpam ity ucyate. agham kila cittastham rūpam. atyartham ghātāt </> tasya tat sāmantakam iti. agham ca tad anyasya rūpasya tatrāpratighātāt sāmantakam cānyasya rūpasyeti apare.*

* Chodzi tu o fundamentalne – z punktu widzenia doktryny sarwastiwadhinów – rozróżnienie: raz *ākāśa* występuje jako jeden z trzech elementów nieuwarunkowanych (*asaṁskṛta-dharma*), drugi raz – jako jeden z sześciu składników („żywiołów”; *ākāśa-dhātu*) i tutaj oznacza dosłownie „dziurę” (otwór drzwi, dziurki w nosie itp.), tj. „prześwit” między jasnością i ciemnością, dniem i nocą. [przyp. – Marek Mejjor]

zajścia takiej sytuacji powoduje, że tego typu rację Śaṅkaraswamin określa mianem paralogizmu racji. Oto co Haribhadra ma na ten temat do powiedzenia: „Jeśli przedstawiciel wajsiesziki wygłosi następujący [sylogizm]: «słowo (dźwięk) jest nietrwałe, ponieważ jest wytworzone, jak dzban», to mimansaka [w odpowiedzi] sformułuje [taki oto sylogizm]: «słowo (dźwięk) jest trwałe, ponieważ jest słyszalne, niczym [powszechnik, jakim jest] istota słowa (dźwięku)». Przecież to, co określane jest [tutaj przez mimansakę jako] istota słowa (dźwięku), technicznie zwana pośrednim powszechnikiem (patrz n. 64) – [a owa istota dźwięku] oparta jest na zrozumieniu niezróżnicowanego [stałego] terminu, mianowicie, że [niezmiennie jeden i ten sam termin] «dźwięk» [odnosi się] do wszystkich dźwięków, zróżnicowanych wedle podziału na [dźwięki wydobywane przez] flet, lutnię, bęben beczułkowaty, czyniele itp. – jest trwałe. [Argument] «ponieważ obydwie [stanowią] powód do wątpliwości» [znaczy]: ponieważ obie [tak różne racje, tzn.] «bycie wytworzonym» oraz «słyszalność» [wygłoszone po kolei przez dwóch dysputantów] względem jednego substratum stanowią powód do wątpliwości, [czyli] ponieważ [są one] powodem powątpiewania, [jak się rzeczy naprawdę mają i która z nich jest słuszna]. Innymi słowy dwie racje wymienione jako «bycie wytworzonym» oraz «słyszalność», [a wygłoszone] względem jednego substratum, wywołują powątpiewanie: czy [słowo/dźwięk] jest nietrwałe, ponieważ jest wytworzone, jak dzban, czy też jest trwałe, ponieważ jest słyszalne, niczym [powszechnik, jakim jest] istota słowa (dźwięku). Skoro w powyższy sposób wykazano, że [obydwie racje] są powodem powątpiewania, to oponent stawia zarzut: czy są one powodem powątpiewania [wzięte] razem czy osobno? Jeśli obie [racje wzięte] razem [są powodem do wątpliwości], wówczas nie różnią się [one w charakterze] od [racji] rozłącznej [omówionej już powyżej w § 3.2.2.2]; [tamże] jednak opisano słyszalność jako rację rozłączną. Jeżeli [weźmie się każdą z tych racji] osobno, to wówczas nie [ma powodu do wątpliwości], ponieważ [każda z nich wzięta] osobno stanowi poprawną rację”¹⁸⁰.

Powyższego rodzaju paralogizmu racji nie dopuszcza – nawiązując bezpośrednio do naszego ustępu – Dharmakīrti (NB.3.112-118), gdyż odrzuca on w ogóle możliwość pojawienia się takiej sytuacji w dyspucie filozoficznej ze względów formalno-logicznych. Według niego dają się wyróżnić tylko trzy kryteria, na podstawie których możliwe staje się przeprowadzenie poprawnego wniosku; są to: skutek, immanentna natura i brak postrzeżenia (*vide supra*). Do nich też

¹⁸⁰ NPV. *ad loc.*, s.26, l.23 – s.27, l.7: *anīyaḥ śabdaḥ kṛtakatvād ghaṭavad iti vaiśeṣikeṇōkte mīmāṃsaka ahā: nīyaḥ śabdaḥ śrāvaṇatvāt śabdatvavad iti. śabdatvam hi nāma veṇu-vīṇā-mṛdaṅga-pañavādi-bheda-bhinneṣu sarva-śabdeṣu śabda ity abhinnābhīdhāna-pratyaya-nibandhanam sāmānya-viśeṣa-samjñitām nīyam iti. ubhayo samśaya-hetuvād iti. ekatra dharmīṇy ubhayoḥ kṛtakatva-śrāvaṇatvayoḥ samśaya-hetuvāt sandeha-hetuvāt. tathā cākatra dharmīṇi kṛtakatva-śrāvaṇatvākhyaḥ hetū sandeham kurutaḥ kiṃ kṛtakatvād ghaṭavad anīya āhōsvic chrāvaṇatvāc chabdatvavan nīyaḥ iti. evam sandeha-hetuve pratipādite paraś codayati kiṃ samastayoḥ sandeha-hetuvam uta vyastayoḥ. yadi samastayoḥ sandeha-hetuvam tadāsādhāraṇān na bhidyate. śrāvaṇatvam cāsādhāraṇatvenōktam. atha vyavastayos tad api na. vyavastayoḥ samyag-ghetuvāt.*

odwołują się – przedstawiając swoje ciągi dowodowe – obydwaj dysputanci w powyższym przykładzie, przy czym odwołują się do różnych założeń metafizycznych: „/111/ Jeśli [co najmniej] jedna albo dwie postaci spośród trzech postaci (tj. kryteriów poprawnej racji) przedstawionych w powyższy sposób są niedowiedzione czy wątpliwe, [to mamy do czynienia z] paralogizmami odpowiednio: [racji] niedowiedzionej, [racji] nierozstrzygającej oraz [racji] sprzecznej. /112/ Także [racja] nie rozmiągająca się [z konsekwencją z nią] sprzeczną została opisana jako [stanowiąca] powód do wątpliwości, [ergo jako będąca paralogizmem racji]. Dlaczego [wobec tego] nie poucza się o niej tutaj [w niniejszym traktacie pt. «Kropla logiki»? /113/ Ponieważ jest ona niemożliwa w dziedzinie wnioskowania. /114/ Otóż nie ma [takiej] możliwości, ażeby skutek czy immanentna natura (por. wyjaśnienia odnośnie dwóch typów wnioskowania, na podstawie skutku i immanentnej natury, w nocie 93), tak jak zostały one [uprzednio] zdefiniowane, oraz fakt niepostrzegania [danej cechy – a razem wzięte stanowią one trzy i tylko trzy możliwe warunki poprawnego wnioskowania – były] sprzeczne (sc. fałszywe). /115/ I nie ma [również żadnego] innego [dodatkowego kryterium], które rozmiągają się [z tymi trzema wymienionymi, tj. nie istnieje żadne inne kryterium poza tymi trzema]. /116/ Dlatego [tzw. rację] nie rozmiągającą się [z konsekwencją z nią] sprzeczną – o ile opiera się ona na wnioskowaniu mającym podłoże w [pewnej fałszywej] tradycji, która [ze swej strony] funkcjonuje na mocy postrzegania rzeczy nieistniejącej – [a zastosowaną] względem rozważań nad przedmiotem tego [wnioskowania], uznaje się [tradycyjnie] za błąd (usterkę) przesłanki (racji)... /117/ ... ponieważ [niektórzy] twórcy traktatów – [kierując się] błędem poznawczym – mogą zaprezentować wśród [różnorodnych] rzeczy [rzecz o] odwrotnej immanentnej naturze, [tj. rzecz przeciwną do dowodzonej przez adwersarza]. /118/ Otóż względem [tych trzech wymienionych kryteriów poprawnego wnioskowania,] tj. istoty, skutku i braku postrzeżenia, [które prowadzą do] uświadomienia sobie realnie istniejącej rzeczy zgodnie ze stanem faktycznym, nie zachodzi możliwość [wystąpienia] owej [racji] nie rozmiągającej się [z konsekwencją z nią] sprzeczną”¹⁸¹.

Jak nietrudno dostrzec z powyższego opisu omawianego podtypu paralogizmu racji, Dharmakīrti różni się nieco w swej interpretacji terminu *viruddhāvyabhicārin* od Haribhadry i Śāṅkaraswamīna. Nie traktuje tego paralogizmu jako pary dwóch osobnych ciągów dowodowych wygłoszonych łącznie, lecz pod pojęciem tym rozumie on taką rację, względem której przeciwnik może zawsze przedstawić równouprawnioną rację dowodzącą rzeczy odmiennej (NB.3.117: *viparīta-svabhāvōpasamhāra-sambhavāt*). W owym znaczeniu tenże paralogizm racji

¹⁸¹ /111/ *evam trayāṇām rūpāṇām ekāikasya dvayor dvayor vā rūpayor asiddhau sandehe ca yathā-yogam asiddha-viruddhānaikāntikās trayo hetv-ābhāsāḥ*. /112/ *viruddhāvyabhicāry api samśaya-hetur uktaḥ. sa iha kasmān nōktaḥ*. /113/ *anumāna- viśaye 'sambhavāt*. /114/ *na hi sambhavo 'sti kārya-svabhāvayor ukta-lakṣaṇayor anupalambhasya ca viruddhatāyāḥ*. /115/ *na cānyo 'vyabhicārī*. /116/ *tasmād avastu- darśana-bala-pravṛttam āgamāśrayam anumānam āśrītya tad-artha-vicāreṣu viruddhāvyabhicārī sādhana-doṣa uktaḥ*. /117/ *śāstra-kārāṇām artheṣu bhrāntīyā viparīta* -svabhāvōpasamhāra-sambhavāt*. /118/ *na hy asya sambhavo yathāvasthita- vastu-sthitiṣv ātma-kāryānupalambheṣu*. [*wg. edycji DhPr.]

odpowiada pod pewnymi względami podtypowi zwanemu – w klasyfikacji Siddhaseny Diwakary (NA.23) – racją niekonkluzywną (*anaikāntika*), por. wyjaśnienia Siddharsziganina w NAV.23: „W taki sposób wszystkie owe [pozorne] racje bez wyjątku – przedłożone względem obydwu tych tez – uzyskują status paralogizmu racji niekonkluzywnej, ponieważ nie rozmijają się z (*sc.* nie dają się uchronić przed) [taką tezą przeciwną, że obydwie stoją ze sobą] we wzajemnej sprzeczności, jako że możliwe jest zaprezentowanie [tej samej własności do udowodnienia] także w stosunku do obiektu różnokształtnego z podmiotem logicznym wskazując na (*sc.* stosując) tę samą regułę, [za pomocą której dowiedziono wpierw jednej tezy]”¹⁸². O istocie owego paralogizmu racji niekonkluzywnej rozstrzyga zatem zaistniała możliwość dowiedzenia w oparciu o jedną i tę samą rację dwóch różnych tez. Pomimo oczywistych podobieństw, to odróżnia tzw. rację nie rozmijającą się [z konsekwencją z nią] sprzeczną od racji niekonkluzywnej, że odnosi się ona do dwóch tez wzajemnie sprzecznych, z których każdej dowodzi się odwołując się do osobnej racji, każda z tych racji zaś jest w określonym systemie metafizycznym poprawna. Racja niekonkluzywna z kolei dotyczy jednej i tej samej przesłanki prowadzącej do dwóch sprzecznych wniosków.

5. O niesłuszności emendacji tekstu: „wadliwość” (*vaikalya*) czy „bezcelowość” (*vaiphalya*) dowodu w NPV.3.2.3.2 (à propos n. 61). Wydanie A.B. Dhruvy ma wprawdzie w tekście: °-*vaikalya*-° („wadliwość”), ale sam edytor w nocie na s. 67 stwierdza: „Read *prayoga-vaiphalya-prasaṅgaḥ*”, co należałoby wówczas stosownie przekładać: „[...] że wypowiedzenie [tego dowodu] byłoby bezcelowe” (dosł.: „zachodzi możliwość błędu logicznego bezcelowości”). Hipotetycznie rzecz ujmując, A.B. Dhruva miałby co najmniej dwa argumenty przemawiające na korzyść swej emendacji. Po pierwsze, nietrudno pomylić ze sobą w manuskrypcie „ph” i „k”, które są do siebie zbliżone pod względem formy graficznej. Po drugie, argument powołujący się na niepożądaną konsekwencję sprowadzającą się do bezcelowości jakiejś czynności czy wywodu (°-*vaiphalya-prasaṅga*) jest dość popularny i znany z indyjskiej literatury filozoficznej. Niewiele pomaga w tym względzie parafraza rozważanego wyrażenia prezentowana przez Parśwadewę: „[...] Ponieważ przedstawia się dowód w celu obalenia doktryny przeciwnej [do własnej] i w celu ustanowienia doktryny własnej”¹⁸³. Jednakże bliższa analiza treści argumentu nakazuje odrzucić proponowaną przez edytora emendację i pozostać przy oryginalnym brzmieniu. Otóż proponowana przez Dhruwę zmieniona wersja¹⁸⁴ znaczyłaby: „[...] gdyż w przeciwnym wypadku [prowadziłoby to] do niepożądaney konsekwencji, że wypowiedzenie [tego dowodu] byłoby bezcelowe, jako że pociągałoby [wpierw] potrzebę udowodnienia tego, co [przyjmuje się za] udowodnione”. Jako uzasadnienie bezcelowości sylogizmu przedstawionego przez

¹⁸² *evam pakṣa-dvaye 'pi nirdiśyamānāḥ sarva eva hetavo 'naikāntikatām ātma-sāt-kurvanti, paraspara-viruddhāvyabhicāritvāt, samāna-yukty-upanyāsenā vipakṣe 'pi darśayitum śakyatvāt.*

¹⁸³ NPVP. *ad loc.*, s. 61, l. 23: [...] *yato viruddha-vāda-nirākaraṇāya sva-vāda-pratiṣṭhāpanāya ca sādhanam upanyasyate.*

¹⁸⁴ Tj. *anyathā siddha-sādhyatāpattiyā prayoga-vaikalya-prasaṅgaḥ.*

przedstawiciela sankhji nie można traktować argumentu, na jaki się Haribhadra powołuje: „[...] jako że pociągałoby [wpierw] potrzebę udowodnienia tego, co [przyjmuje się za] udowodnione”¹⁸⁵. Wprost przeciwnie, cytowane uzasadnienie wskazuje bezspornie na wadliwość (*vaikalya*) sylogizmu, w którym (co najmniej) jedna z przesłanek nie jest udowodniona i wymaga dodatkowego wywodu.

6. O podstawach wnioskowania w tradycji Dignagi i Dharmakirtiego (à propos n. 90). Dharmakīrti (NB.2.22) wprowadza dwa rodzaje relacji – na nich zaś opiera się wnioskowanie – zachodzących między podmiotem logicznym a racją oraz odwołujące się do nich trzy typy wnioskowania: „/25/ Dowieść realnie istniejącej rzeczy [można] jedynie na podstawie owych dwóch [kryteriów], tj. jedynie [na podstawie] immanentnej natury lub skutku, na których [opiera się odpowiednio relacja] tożsamości z daną [rzeczą] oraz [relacja] powstania z danej [rzeczy]. /26/ Podobnie uzasadnić (dosł. dowieść) zaprzeczenie [można] jedynie na podstawie braku postrzeżenia tychże [dwóch kryteriów] opisanych”¹⁸⁶. Te trzy typy wnioskowania są z kolei powiązane z trzema typami racji: „Istnieją zaś tylko trzy oznaki (=racje), które [spełniają warunek] trójpostaciowości (*vide supra* § 2.2). /12/ Są to brak postrzeżenia, immanentna natura i skutek”¹⁸⁷. Odwracając kolejność, pierwszą relacją jest tożsamość rzeczy stanowiącej przedmiot wnioskowania (tj. podmiotu logicznego lub własności do udowodnienia, *sādhya*) z rzeczą (przyczyną), na podstawie której przeprowadza się dowód. Miano tejże relacji, *tādātmya*, oznacza dosłownie „posiadanie natury tego, [tj. przyczyny]”; określa się ją niekiedy terminem *samavāya* (inherencja), a to ze względu na relację inherencji, jaką własność do udowodnienia jest powiązana z substratum. Drugą taką relacją jest związek przyczynowo-skutkowy zachodzący między rzeczą, jaką zamierza się dowieść, a jej przyczyną. Określa się ją terminem *tad-utpatti*, dosł. „powstanie z danej [rzeczy]”. Pierwszy typ wnioskowania – jak i racja leżąca u jego podstawy – odwołuje się do relacji tożsamości (*tādātmya*). Podstawą wnioskowania w takim wypadku jest fakt, iż postrzeżona cecha, na podstawie której się wnioskuje, stanowi immanentną naturę (*svabhāva*) rzeczy, jaką chcemy z niej wywnioskować. Tak też z faktu, że żona sąsiada jest obecnie brzemienna, wnioskuje jej mąż, wróciwszy zza oceanu po długotrwałej nieobecności, że jest ona jednak płodna. Taką podstawę do wnioskowania z tożsamości może stanowić także relacja zawierania zachodząca między zbiorami; przykładowo, z faktu, że ów sąsiad jest przedstawicielem gatunku *homo sapiens* wnioskuję, że jest on małpą naczelną. Z kolei u podłoża drugiego typu wnioskowania leży fakt, że postrzeżona cecha czy też zjawisko stanowi skutek pojawienia się określonej rzeczy czy wystąpienia zjawiska, jakie można na podstawie tegoż skutku wywnioskować. W ten sposób z faktu, że mój sąsiad wyje i szlocha w przedpokoju, wnioskuję, że pogryzł go właśnie zamknięty tam pies jego sąsiada. Z innymi przykładami pozytywnych wnioskowań opartych bezpośrednio na obu wymienionych relacjach czytelnik ma się okazję zaznajomić w nocie 93. Ponadto Dharmakīrti wyróżnia jako trzeci negatywny typ

¹⁸⁵ *anyathā siddha-sādhya-tāpattyā*.

¹⁸⁶ NB.2.25-26: /25/ *tādātmya-tad-utpattī svabhāva-kāryayor evēti tābhyām eva vastu-siddhiḥ*. /26/ *pratiśedha-siddhir api yathôktāyā evānupalabdheḥ*.

¹⁸⁷ NB.2.11-12: /11/ *tri-rūpāṇi ca trīny eva līngāni*. /12/ *anupalabdhiḥ svabhāva-kāryam cēti*.

wnioskowania, w którym nie zachodzi postrzeżenie jakiegokolwiek z dwóch wymienionych relacji; określa go mianem „braku postrzeżenia; niepostrzeganiem” (*anupalabdhi*). Ilustracji tego typu wnioskowania dostarcza NB.2.13: „[Jedną] spośród owych [rodzajów racji jest] brak postrzeżenia, na przykład: w pewnym określonym miejscu nie ma dzbana, ponieważ brak postrzeżenia [rzeczy postrzegalnej], która bywa uchwycona dzięki cesze charakterystycznej postrzeżenia”¹⁸⁸. By w pełni zrozumieć argumentację, należy posłużyć się komentarzem Dharmottary: „Postrzeżenie to poznanie. Jego cechą charakterystyczną jest zespół [przyczyn] (por. n. 33) wywołujących [owo postrzeżenie], gdyż dzięki owemu [zespółowi przyczyn] postrzeżenie się ujawnia. To, co zostaje uchwycone w owym [postrzeżeniu] to rzecz, gdyż zalicza się do zespołu [przyczyn] jako to, co powoduje [postrzeżenie]. [A zatem] «to, co posiada cechę charakterystyczną postrzeżenia» znaczy «rzecz widzialna». [...] Jeśli *x* nie występuje w [miejscu] *y*, to jakże *x* może być w [miejscu] *y* widzialny?”¹⁸⁹ Innymi słowy, myśliciel buddyjski argumentuje następująco: jeśli wiem, że dana rzecz jest postrzegalna, a także spełnione są wszystkie warunki niezbędne do postrzeżenia, takie jak oświetlenie, nieuszkodzone organy zmysłowe itp., lecz mimo to postrzeżenie owej rzeczy w danym miejscu nie zachodzi, to wnioskuję, że jej tam po prostu nie ma.

7. O pojęciu *svabhāva* (à propos n. 93). Dosłownie znaczy ono „samobyt”¹⁹⁰, a przekładam je jako „immanentna natura”, choć jest to termin wieloznaczny. W indyjskiej tradycji epistemologiczno-logicznej – a w niej lokuje się *Njajaprawesja* – wydaje się taki przekład jak najbardziej adekwatny. Z drugiej jednakże strony w odniesieniu do metafizyki madhjamików (a z nią związany jest autor *Njajaprawesi*) można by wyróżnić – za St. Schayerem (1931: XIX-XXIII oraz 55 i nn.), który swoją analizę przeprowadza głównie na materiale zawartym w słynnym dziele Nagardżuny (Nāgārjuna) pt. *Mūla-madhyamaka-kārikā* i komentarzu autorstwa Czandrakirtiego (Candrakīrti) zatytułowanym *Prasanna-padā* – cztery aspekty semantyczne tego terminu. Są to mianowicie: (1) *nijam ātmīyaṃ svarūpam* = *svo bhāva* = własny esencjalny przymiot stanowiący istotę danej rzeczy, własna istota (\cong ἴδιον), tak jak np. żar jest istotą ognia; (2) *pṛthag-dharma* = *svalakṣaṇa* = jednostkowy, odrębny byt, indywiduum (\cong ἄτομα), przypominający nieco arystotelesowską substancję pierwszą (πρώτη οὐσία), „pewne owo” (τὸδε τί), jakie napotykaemy w *Categ.* 5, 3b 10: ἐπὶ μὲν οὗτω τῶν πρώτων οὐσιῶν [...] ἄλλῃθές ἐστιν ὅτι τὸδε τι σημαίνει; (3) *dharma-svabhāva* = *āśraya* = *prakṛti* = niezmiennie substratum, podłoże temporalnych przemian, która stanowić ma o tożsamości danej rzeczy, oraz (4) *svabhāva* = *svato bhāva* = *para-nirapekṣa* = niezależny, absolutny byt sam w sobie. Właściwe zinterpretowanie terminu *svabhāva* jest kluczowe dla zrozumienia idei kryjącej się pod słynnym pojęciem siunjawady (*śūnya-vāda*), tzw.

¹⁸⁸ *tatrānupalabdhir yathā: na pradeśa-viśeṣe kvacid ghaṭa upalabdhi-lakṣaṇa-prāptasyānupalabdher iti.*

¹⁸⁹ NBṬ. *ad loc.*: *upalabdhir jñānam. tasyā lakṣaṇam janikā sāmāgrī. tayā hy upalabdhir lakṣyate. tat-prāpto 'rtho janakatvena sāmāgry-antar-bhāvāt. upalabdhi-lakṣaṇa-prāpto dṛśya ity arthaḥ. [...] atha yo yatra nāsti sa katham tatra dṛśyaḥ.* Por. n.166.

¹⁹⁰ Idę tu za propozycją Chmielewskiego (1981: 54 oraz n. 58).

„doktryny pustki”, czy inaczej określanej jako doktryna bezsubstancjalności bytu (*niḥsvabhāva-vāda*). Obydwa te terminy były wielokrotnie nieprecyzyjnie – czy zgoła całkowicie fałszywie – interpretowane i prowadziły do fundamentalnych nieporozumień w odniesieniu do buddyzmu. Chyba najpoważniejszym z nich jest przypisywanie religii buddyjskiej nihilistycznego charakteru (w czym decydującą rolę odgrywa niezrozumienie pojęcia *nirwany*), co do dnia dzisiejszego ma swe niechlubne pokłosie w obraźliwych wypowiedziach niektórych hierarchów kościołów chrześcijańskich¹⁹¹. Wystarczy tylko tu stwierdzić, że zasadniczo wszystkie szkoły buddyjskie odrzucały istnienie jakichkolwiek niezmiennych przymiotów (*svabhāva* w pierwszym znaczeniu), które miałyby stanowić o przyrodzonej istocie przedmiotów. Jednocześnie nie zaprzeczały istnieniu absolutnej rzeczywistości (*svabhāva* w znaczeniu czwartym), niezależnej od kontyngentnych uwarunkowań. W takim też sensie madhjamikowie rozprawiali o „pustce” (*śūnyatā*), pojęcie owo wyjaśniając jednakże jako *svabhāvena śunya*, tj. „pusty” czyli pozbawiony trwałego niezmiennego substratu. Na marginesie pragnąłbym poczynić pewną uwagę. Otóż skierowana przeciwko Schayerowi krytyka de Jonga (1972), który postuluje ograniczenie tych semantycznych rozróżnień do jedynie dwóch, ma swą przyczynę najprawdopodobniej w nieporozumieniu. Podczas gdy Schayer, dokonując opisanego czworakiego podziału, odwołuje się wprawdzie bezpośrednio do dwóch wymienionych dzieł madhjamików, lecz traktuje proponowaną przez siebie typologię na płaszczyźnie znacznie szerszej, wykraczającej poza metafizykę tejsze szkoły, i stara się uwzględnić w niej ontologię wajbhaszików (*vaibhāṣika*), a szerzej: szkół hinajany (*hīna-yāna*), to de Jong nie wychodzi poza ramy określone założeniami metafizycznymi leżącymi u podstaw nauki Nagardżuny i Czandrakirtiego, i z tej pozycji dokonuje krytycznej reinterpretacji owej czworakiej typologii.

¹⁹¹ Mam tu na myśli m.in. uwagi papieża Jana Pawła II przed jego wizytą na Cejlonie w 1995 roku, które wzbudziły silne protesty i liczne kontrowersje w części środowisk buddyjskich. Por. jego wielce kontrowersyjną książkę pt. „Drogi nadziei”.

V. Słowniczek wybranych indyjskich terminów logicznych

<i>ābhāsa</i>	– paralogizm
<i>anumāna</i>	– wnioskowanie
<i>anumeya</i>	– przedmiot wnioskowania
<i>anvaya</i>	– pozytywna relacja nieodstępowania
<i>āśraya</i>	– podłoże
<i>avayava</i>	– stopień sylogizmu
<i>avinā-bhāva</i>	– nierozzerwalny związek (\cong <i>vyāpti</i>)
<i>dharma</i>	– własność
<i>dharmin</i>	– substrat, nośnik własności
<i>dṛṣṭānta</i>	– przykład
<i>dūṣaṇa</i>	– refutacja (obalenie dowodu)
<i>hetu</i>	– racja (= <i>sādhana</i> 2)
<i>liṅga</i>	– oznaka
<i>nigamana</i>	– konkluzja
<i>pakṣa</i>	– (1) podmiot logiczny, (2) teza
<i>prasaṅga</i>	– niepożądana konsekwencja
<i>pratijñā</i>	– twierdzenie (= <i>pakṣa</i> 2)
<i>sādhana</i>	– (1) dowód, (2) przesłanka (= <i>hetu</i>)
<i>sādharmyeṇa dṛṣṭānta</i>	– przykład oparty na podobieństwie (pozytywny)
<i>sādhya</i>	– własność do udowodnienia
<i>sapakṣa</i>	– obiekt równokształtny z podmiotem logicznym
<i>trairūpya</i>	– trójpostaciowość [racji]
<i>upanaya</i>	– zastosowanie
<i>vaidharmyeṇa dṛṣṭānta</i>	– przykład oparty na odmienności (negatywny)
<i>vipakṣa</i>	– obiekt różnokształtny z podmiotem logicznym
<i>viparīta</i>	– (1) przeciwny, (2) sprzeczny, (3) odwrotny
<i>viruddha</i>	– sprzeczny
<i>vyāpaka</i>	– [cecha] nieodstępująca (= <i>sādhya</i>)
<i>vyāpti</i>	– relacja nieodstępowania
<i>vyāpya</i>	– [cecha] nieodstępowana (= <i>hetu</i>)
<i>vyatireka</i>	– negatywna relacja nieodstępowania
<i>vyāvṛtta</i>	– wykluczony

VI. Wykaz zastosowanych symboli logicznych i skrótów terminologicznych

symbol (sposób użycia):	inne spotykane zapisy	nazwa i słowny odpowiednik symbolu (sposób odczytania)
x, y, z		zmienne nazwowe (indywidualne) [w rachunku predykatów (r. kwantyfikatorów; r. funkcyjnym)]
p, q, r		argumenty zdaniowe; zmienne zdaniowe [w rachunku zdań]
a		stała indywidualna
$P(x), Q(x)$	Px, Qx	zmienne predykatowe (nazwy własności indywidualów; ew. nazwy relacji zachodzących między nimi, por. $R(x, y)$)
A, B, C		zbiory
$\neg p$	$\sim p, p', Np, \bar{p}$	jednoargumentowy spójnik negacji; funktor negacji (nie- p ; nieprawda, że p)
$p \equiv q$	$p = q, Epq, p \leftrightarrow q, p \Leftrightarrow q$	dwuargumentowy spójnik równoważności; funktor równoważności (p zawsze wtedy i tylko wtedy, gdy q)
$p \Rightarrow q$	$p \rightarrow q; Cpq; p \supset q; p < q$	dwuargumentowy spójnik implikacji; funktor implikacji (jeżeli p , to q ; p pociąga q ; p implikuje q) [stosowany tu przeze mnie w rachunku predykatów (r. kwantyfikatorów; r. funkcyjnym), tj. $P(x) \Rightarrow Q(x)$]
$p \rightarrow q$	$p \Rightarrow q; Cpq; p \supset q; p < q$	dwuargumentowy spójnik implikacji; funktor implikacji (jeżeli p , to q ; p pociąga q ; p implikuje q) [stosowany tu przeze mnie w rachunku zdań]
$p \wedge q$	$p \cdot q; Kpq; p \& q$	dwuargumentowy spójnik koniunkcji; funktor koniunkcji (p i q ; p oraz q)
$p \vee q$	$p + q; Apq$	dwuargumentowy spójnik alternatywy; funktor alternatywy (p lub q ; p albo q)
$x = y$	xIy	znak identyczności (x jest identyczne z y)
$x \neq y$		znak różności (x jest różne od y)
$x \in A$	$x \varepsilon A$	x jest elementem zbioru A
$x \notin A$	$x \varepsilon A, x \bar{\varepsilon} A$	x nie jest elementem zbioru A
$A \subset B$	$A \subseteq B$	znak inkluzji (zbiór A zawiera się w zbiorze B ; A jest podzbiorem B)
$\{x, y\}$	(x, y)	para przedmiotów a, b (zbiór złożony z a i b)
$\langle x, y \rangle$	(x, y)	para uporządkowana przedmiotów a, b
$\{x_1, \dots, x_n\}$		zbiór, którego elementami są przedmioty $x_1 \dots x_n$
$R(x, y)$	$\langle x, y \rangle \in A; xRy$	relacja dwuczłonowa (między x i y zachodzi relacja (stosunek) R ; x pozostaje w relacji (stosunku) R do y ; x jest R od y)
$\left(\begin{matrix} \\ R \end{matrix} \right)$	R^{-1}	konwers relacji R

$\forall x$	$\overline{I}x; \overline{I}x; \wedge x; (x)$	kwantyfikator ogólny (duży) (dla każdego x)
$\exists x$	$\Sigma x; \Sigma x; \vee x; (Ex)$	kwantyfikator szczegółowy (mały, egzystencjalny) (dla pewnego x ; istnieje takie x , że...)
A		aksjomat
T		twierdzenie
RO		reguła odrywania
RP		reguła podstawiania (substytucji) dla zmiennych zdaniowych

BIBLIOGRAFIA UZUPEŁNIAJĄCA

- Arystoteles 7 = Arystoteles: *Dzieła wszystkie*; tom 7: Słownik terminów arystotelesowskich (ulożył Krzysztof Narecki), Indeksy pojęć i nazw (sporządziła Dobrochna Dembińska-Siury); PWN, Warszawa 1994.
- BHSD = Edgerton, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary – Vol. I: Grammar, Vol. II: Dictionary*; Motilal Banarsidass 1993. [wyd. I: New Haven 1953]
- Hofstadter 1980 = Hofstadter, Douglas R.: *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*; Penguin Books 1980. [wyd. I: The Harvester Press Ltd., 1979]
- Iwata 1991 = Iwata, T.: „On the Classification of Three Kinds of Reason in *Pramāṇaviniścaya* III – Reduction of Reasons to *svabhāvahetu* and *kāryahetu*”; w Steinkellner (1991: 85-96).
- Jayatilleke 1963 = Jayatilleke, K.N.: *Early Buddhist Theory of Knowledge*; Allen & Unwin, London 1963 [reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1980].
- Mejor 1996/a = Mejor, Marek: „Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności (*pratītya-samutpāda*) – oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?”, SI 3 (1996) 118-129.
- Mejor 1996/b = Mejor, Marek: *Buddhist Doctrine of Dependent Origination. Vasubandhu’s Pratītya-samutpāda-vyākhyā*; praca w przygotowaniu.
- PW = Petersburger Wörterbuch = Böhtlingk, Otto; Roth, Rudolph: *Sanskrit-Wörterbuch*; Bänder 1-7, St. Petersburg 1855-1875. [reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1990].
- Schayer 1933/b = Schayer, Stanisław: „Über die Methode der Nyāya-Forschung”, Festschrift für Moritz Winternitz, Leipzig 1933, ss. 247-257. [reprint: Schayer (1988: 422-432)].

Trzy kroki Wisznu

JOANNA JUREWICZ

Jednym z ważniejszych mitów rygwedyjskich opisujących powstanie świata jest mit trzech kroków Wisznu. W RV pojawia się on samodzielnie i jako część mitu walki Indry z Wrytrą. Istnieją podstawy, by sądzić, że koncepcja Wisznu jako sprzymierzeńca Indry ściśle wiązała się z koncepcją Wisznu jako samodzielnego Stwórcy¹. Związek tych dwóch mitów uprawnia do ich wzajemnego porównywania, pozwalającego na dostrzeżenie istotnych podobieństw zachodzących w opisie procesu kreacji. W tej pracy przedstawię najpierw rolę, jaką spełnia Wisznu w micie zabójstwa Wrytry, potem omówię jego czyny twórcze jako samodzielnego bóstwa.

I. Wisznu jako sprzymierzeniec Indry

Wedle RV 4.18.11 Wisznu jest jedynym bogiem, który nie ucieka ze strachu przed Wrytrą, lecz wspiera Indrę w dziele jego zabicia:

„Matka na byka wejrzała: Porzucą cię, synu, bogowie. I rzekł Indra, chcąc zabić Wrytrę: Przyjacielu Wisznu, stąpaj szeroko”².

Najogólniej rzecz biorąc, rola Wisznu we wrytrahatji polega na powiększaniu – zarówno samego Indry, jak i miejsca do walki³.

1. Powiększenie Indry. Zgodnie z wieloma fragmentami to Wisznu podaje Indrze somę, którą Indra wypija przed zabójstwem Wrytry:

„W ofiarach trikadruki byk wielce porywczy chciwie wypił somę, zmieszaną z jęczmieniem, wyciśniętą przez Wisznu – [tyle] ile zapragnął. Ona go upoiła, by czyn wielki uczynił”⁴.

„Wisznu – miodową łądkę dając – jego moc siłą wypełnia. Z bogami towarzyszącymi Indra szczodroliwy zabił Wrytrę [i] stał się najlepszy”⁵.

¹ Na temat związku Indry i Wisznu por. Kuiper (1986: 104).

² 4.18.11: *utā mātā mahiśām ānv avenad amī tvā jahati putra devāḥ / āthābravīd vṛtrām indro haniṣyān sākhe viṣṇo vitarām vī kramasva //*

³ Na ten temat por. Gonda (1954: 68-72).

⁴ 2.22.1, a-c: *tri-kadrukeṣu mahiśo yāvāsiraṁ tuvi-śuśmas tṛpāt sōmam apibad viṣṇunā sutām yāthāvaśat //*

sā im mamāda māhi kārma kārtave //

Jak zaś wynika z wielu wzmianek w RV, to właśnie wypita przez Indrę soma powoduje jego wzrost:

„Niebo i ziemia jednomyślne, wraz ze wszystkimi bogami, wspomogły jego porywczosć, kiedy przyszedł, objawiając swą moc Indry, [gdy] wypiszy somę, pełen mocy myśli, urósł”⁶.

Tym samym Wisznu, podając Indrze somę, pośrednio go powiększa.

W opublikowanym rok temu artykule „Walka Indry z Wrytrą a Nāsadīya”⁷ podjęłam próbę wykazania, że wypicie przez Indrę somy odpowiada pierwszemu etapowi kreacji opisywanemu w *Nasadīji* jako objawienie oddychającego bezwietrznie swą wolą Tego Jednego (2cd: *ānīd avātām svadhāyā tād ékam tásmād dhānyān ná parāḥ kīm canāsa*, por. *Dodatek*). Pojawienie się w drugiej strofie zdań twierdzących (w miejsce dotychczasowych zdań przeczących i pytajnych) oznacza, że w przedkreacyjnej rzeczywistości zaszła zasadnicza przemiana polegająca na przejściu ze stanu niewyraźnego do stanu, w którym istnieje możliwość o niej orzekania. Najistotniejszą cechą przekształcającej się rzeczywistości jest zgodna z jej wewnętrzną naturą tajemnicza zdolność warunkująca spełnienie wewnętrznie sprzecznej aktywności, jaką jest bezwietrzny oddech, określana wyrazem *svadhā* („samostanowienie”). Z kolei zdolność do wykonywania wewnętrznie sprzecznej aktywności stanowi przejaw wolności od wszelkich ograniczeń czasoprzestrzennego bytowania „tu i teraz” (*ihā*). W takim ujęciu wyraz *svadhā* wolność tę wyrażałby i mógłby być przekładany jako „swa-wola” w znaczeniu „własna, niezawisła od nikogo wola”⁸.

Tę samą fazę twórczą symbolizują narodziny, wzrost, a przede wszystkim wypicie przez Indrę somy. Wyrażają one bowiem gwałtowną przemianę zachodzącą w Indrze. Co więcej, charakterystyczną cechą posomicznej ekstazy jest doświadczenie niczym nieskrępowanej wolności⁹, wolności nawet od śmierci¹⁰.

⁵ 10.113.2: *tām asya viṣṇur mahimānam ójasāmsūm dadhanvān mādhuṇo vi rapśate /*

devébhīr índro maghāvā sayāvabhir vṛtrām jaghanvām abhavad várenyah //

Por. RV 6.17.11, 8.3.8.

⁶ 10.113.1: *tām asya dyāvā-prthivī śacetasā viśvebhīr devair ānu śuśmam āvatām / yād aít kṛṇvāṇó mahimānam indriyām pītvī sómasya krátumām avardhata //*

Por. RV 1.52.2, 1.30.3, 1.121.8, 2.12.14, 3.32.12-13, 3.48.1-4, 4.23.1, 6.38.4, 8.12.20, 8.13.7, 10.94.9, 10.113.1,8.

⁷ Por. Jurewicz: (1995/a: 88-116).

⁸ Na ten temat por. Jurewicz (1995/b: 115-116). *Svadhā* często określa stany niezrozumiałe z punktu widzenia codziennego doświadczenia lub wręcz wewnętrznie sprzeczne, por. RV 1.164.30, 38, 4.13.5, 4.14.5, 4.26.4, 10.27.19, por. też Jurewicz (1995/a: 93-99).

⁹ Por. RV 10.119.

¹⁰ Por. RV 6.75.18, 8.48.3, 9.108.3-4.

Tym samym, pijący somę człowiek – istota ograniczona i śmiertelna – staje się (przynajmniej tak długo, jak jest pod wpływem somy) wolny i nieśmiertelny. W ten sposób wypicie somy oznacza realizację stanu wewnętrznej sprzeczności, charakteryzującego objawiające się To Jedno. Fakt zbieżności stanu posmicznego i pierwszego etapu kreacji w *Nasadiji* potwierdza się także w tym, że w opisach zarówno samego picia somy, jak i posmicznego stanu nierzadko pojawia się wyraz *svadhā*¹¹.

W takim ujęciu rola Wisznu, dającego Indrze somę, staje się bardzo ważna. To on warunkuje zasadniczą twórczą przemianę Indry, bez której dalsza kreacja (wyrażająca się w zabójstwie Wrytry) nie mogłaby się spełnić. Tym samym Wisznu staje się uosobieniem najpierwotniejszej przyczyny owego twórczego pobudzenia.

2. Powiększenie miejsca do walki. Pomoc Wisznu Indrze polega nie tylko na podaniu mu somy, lecz także na uczynieniu dla niego trzech kroków:

„Kiedy Wisznu dla ciebie [z] siłą stapał trzema krokami...”¹².

Cel trzech kroków jest ten sam, co cel podania somy – powiększenie. Różnica polega na tym, że teraz powiększone zostaje miejsce, w którym ma się odbyć bitwa. W zacytowanym powyżej fragmencie RV 4.18.11 Indra, chcąc zabić Wrytrę, powiada:

„Przyjacielu Wisznu, stąpaj szeroko”¹³.

Stąpając bowiem Wisznu czyni przestrzeń pozwalającą na rzut gromem we Wrytrę:

„Przyjacielu Wisznu, stąpaj szeroko, o niebo, daj miejsce dla rzucenia gromu, we dwóch zabijmy Wrytrę, uwolnijmy rzeki, niechaj płyną wypuszczone z podniety Indry”¹⁴.

Wrytra stanowi symbol zamknięcia, otoczenia i ukrycia świata. Z powyższej strofy wynika, że świat jest przez Wrytrę tak ściśnięty, iż nie ma w nim miejsca, by podjąć walkę. Wedle ŚAT 1.4.1.22-23 pierwotna forma rzeczywistości utożsamiała się z przylegającymi do siebie niebem i ziemią. Źródeł tego wyobrażenia należy szukać także w powyższej strofie: Indra prosi niebo, by dało przestrzeń, w której będzie mógł spadać na ziemię grom. Oznacza to, że w momencie prośby przestrzeni tej nie ma, niebo bowiem znajduje się tak blisko ziemi, że grom spaść nie może¹⁵.

¹¹ *Svadhā* w opisach picia somy: RV 3.35.10, 3.47.1, 3.51.11, 8.10.4, 4.71.10; w opisach posmicznego stanu (z pierwiastkiem \sqrt{mad}): RV 5.52.1, 1.108.12.

¹² 8.12.27, a-b: *yadā te viṣṇur ójasā trīṇi padā vicakramé* / Por. RV 8.52.3.

¹³ *sákhe viāṇo vitarām vi kramasva*.

¹⁴ 8.100.12: *sákhe viṣṇo vitarām vi kramasva dyaúr dehi lokām vájráya viśkábhē / hánāva vrtrām riṇácāva síndhūn indrasya yantu prasavé viśṣṭāḥ //*

¹⁵ Pierwiastek \sqrt{skabh} oznacza przede wszystkim „rozstawić, rozeprzeć” i pojawia się w opisach kreacji polegających na rozstawianiu nieba i ziemi, a więc czynieniu między nimi przestrzeni, np. 5.29.4 (por. s. 53). Dzięki niej powstaje miejsce nie tylko dla rzutu gromu, lecz także dla jego „rozstawienia”. Gonda (1954: 81-82) zwraca uwagę na zaświadczoną w brahmanach (np. ŚAT 3.7.1.17) tożsamość gromu i

Możliwe, że ostatecznego ściśnięcia pierwotnej rzeczywistości dopełnia sam Indra, który rosnąc nie mieści się w dotychczasowym świecie, zamkniętym przez Wrytrę. Sam Wisznu powiększając zarówno Indrę, jak i miejsce jego aktywności, warunkuje kreację, niemożliwą do spełnienia w za ciasnym świecie. Mamy tu do czynienia z jednym z pierwszych kroków na drodze do późniejszych monistycznych koncepcji rzeczywistości: rosnący Stwórca (Indra) oraz rosnące stworzenie (świat jako miejsce aktywności Indry) poddane są jednemu impulsowi wywołującemu w nich zasadniczą przemianę – tym impulsem jest Wisznu¹⁶. Kolejnym etapem w rozwoju myśli było utożsamienie owego łącznika z pierwotną rzeczywistością, z której wyłania się zarówno Stwórca, jak i stworzenie. Późniejsza filozofia nazywała tę rzeczywistość brahmanem (*brāhman*)¹⁷, w epoce zaś smryti identyfikowano ją także z Wisznu¹⁸. Warto tu zwrócić uwagę, że Wisznu, czyniąc trzy kroki, powiększa nie tylko Indrę i świat, lecz także sam siebie: rozstąpiwszy się zajmuje przecież więcej miejsca¹⁹. Tak pojmowany wyraźnie przypomina pojęcie *brāhman* rozumiane etymologicznie – jako to, co rośnie czy powiększa się.

II. Mit trzech kroków Wisznu występujący samodzielnie

1. Powstanie przestrzeni. Nie ma ani jednej strofy w RV identyfikującej kolejne trzy kroki z ziemią, przestworem i niebem – tak jak czyni to TAITT 2.4.12. Wszelako ze wzmianek w różnych hymnach wynika, że już w RV ta identyfikacja miała miejsce. Wedle RV 1.154.1 – hymnu najdokładniej opisującego twórcze dokonania Wisznu – czyni on trzy kroki stwarzając tym samym ziemię i niebo:

„Obym ogłosił teraz męstwa Wisznu, który wymierzył ziemskie przestworza, który – szerokokroki – podparł wyższą siedzibę, stąpawszy trzykrotnie”²⁰.

słupa ofiarnego (*yúpa*), który już AV (10.7.6) identyfikowano ze skambhą (*skambhá*) – podporą łączącą, a zarazem rozdzielającą niebo i ziemię.

¹⁶ Kuiper (1986: 106) przytacza przykłady, z których wynika, że Wisznu często pojmowany był jako łącznik dwóch przeciwstawnych sobie aspektów rzeczywistości.

¹⁷ Por. np. BAU 1.4.10. W epoce smryti pierwotna rzeczywistość wyłania z siebie zarówno stworzenie (Złote Jajo, *hiranya-garbhá*), jak i Stwórcę Brahme (*brahmán*), sama nie biorąc bezpośredniego udziału w porządkowaniu świata, por. np. MBH 12.175, MS 1.

¹⁸ Por. MBH 5.9.52, 5.10, 12.271.7-8. Późniejsza myśl (TAITT 2.4.12, ŚAT 5.5.5.2, MBH 5.9-10) coraz bardziej „ubezwłasnowalnia” Indrę, w MBH 5.10.2 a-b Indra wręcz oznajmia bogom, że ongiś był zdolny do zabójstwa Wrytry, lecz dziś już nie jest w stanie tego uczynić: (*samartho hy abhavañ pūrvam asamartho 'smi sāmpratam*), po czym radzi, by pójść do Wisznu po pomoc (4 b-e: *viṣṇoḥ kṣayam upāgamya sametya ca mahātmanā tena sammantrya veṣṭyāmo vadhōpāyañ durātmanañ*). Wszelako już w RV pojawia się wzmianka o tym, że Wisznu jest lepszy od Indry: *á yó vivāya sacathāya daívyā índrāya viṣṇuḥ sukṛte sukṛttaraḥ* (1.156.5, a-b).

¹⁹ Motyw ten rozwinięty jest w awatarze karła, por. też ŚAT 1.2.5.1-7: Wisznu rośnie w ofierze bogów. Por. też Gonda (1954: 61-68).

²⁰ 1.154.1: *viṣṇor nú kañ vīryāñi prá vocaṃ yáḥ pārthivāni vimamé rájāñsi / yó áskabhād úttaram sadhástham vicakramāñás tredhōru-gāyāḥ //*

W trzech krokach Wisznu zawierają się wszystkie światy:

„Wisznu sławny jest dzięki męstwu – niczym straszna bestia [co] włości się, w górach żyjąc – w którego trzech szerokich krokach przebywają wszystkie światy”²¹.

„...który trzykrotnie niebo i ziemię jeden podtrzymał – wszystkie światy”²².

Równocześnie w wielu miejscach podkreśla się, iż zasadniczą cechą kreacji w trzech krokach jest – podobnie jak w wypadku pomocy Indrze – uczynienie przestrzeni. Wisznu tworzy szeroką siedzibę:

„Niech do Wisznu hymn idzie – modlitwa, do żyjącego w górach byka o szerokim kroku, który tę długą, obszerną siedzibę jeden wymierzył trzema krokami”²³.

Wedle niektórych hymnów siedziba ta identyfikowana jest z ziemią rozciąganą w trzech krokach przez Wisznu:

„On, Wisznu – człowiekowi błogosławiąc – stapał przez tę ziemię, by pole [powstało]. Niewzruszeni [są] jego ludzie – [nawet] najbiedniejsi. Szeroką siedzibę uczynił [ten] o dobrych narodzinach.”²⁴

Ziemia stanowi także symbol przestrzeni. Po pierwsze, kojarzyła się ona z rozległością czy przestronnością, o czym świadczą jej sanskryckie nazwy: *mahī* – „wielka”, *pr̥thivī* – „przestronna”, *bhūmī* – „rozległa”, *ūrvī* – „szeroka”. Po drugie, jej rozciągnięcie dokonuje się po to, by mógł żyć człowiek – w tym samym celu powstaje przestrzeń (por. zacytowane poniżej 6.69.5, s. 53). Można przypuszczać, że zastępowanie przestrzeni ziemią miało na celu podkreślenie faktu, iż to umożliwienie życia człowiekowi jest zasadniczym celem aktywności Wisznu²⁵, co potwierdza także poniższy cytat:

„Wisznu [jest tym], który wymierzył ziemskie trzy [przestworza] dla uciśnionego człowieka. Obyśmy w jego schronieniu [nam] darowanym upajali się bogactwem – my sami wraz z potomstwem”²⁶.

Pozbawiony przestrzeni człowiek jest „uciśniony” – *bādhitā*. Imiesłów ten pochodzi od pierwiastka $\sqrt{bādh}$ – „uciskać, dręczyć”, który z praeverbium *vi*

²¹ 1.154.2: *prā tād viṣṇu stavate vīryeṇa mṛgō nā bhīmāḥ kucarō giri-ṣṭhāḥ / yāsyoṛuṣu triśu vikramaṇeṣv adhikṣiyānti bhūvanāni viśvā //*

²² 1.154.4, c-d: *yā u tridhātu pr̥thivīm utā dyām éko dādhdhāra bhūvanāni viśvā.*

²³ 1.154.3: *prā viṣṇave śūśām etu mānma giri-kṣīta uru-gāyāya vṛṣṇe / yā idām dīrghām prāyataṁ sādhdā-stham éko vimamé tribhīr it padēbhiḥ //*

²⁴ 7.100.4: *vi cakrame pr̥thivīm eṣā etām kṣétrāya viṣṇur mānuṣe daśasyān / dhruvāso asya kīrāyo jānāsa uru-kṣitīm sujānimā cakāra //*

Trzy kroki przez ziemię por. *trīr devāḥ pr̥thivīm eṣā etām vi cakrame śatā-rcasam mahitvā* (7.100.3, a-b).

²⁵ Por. Kuiper (1986: 103).

²⁶ 6.49.13: *yō rājāṁsi vimamé pāṛthivāni trīś cid viṣṇur mānave bādhitāya / tāsyā te sārman upapadyāmāne rāyā madema tanvā tātā ca //*

nabiera przeciwstawnego znaczenia rozszerzania, rozstawiania, rozsuwania i stosuje się go niekiedy, by przedstawić twórczą aktywność, polegającą na rozsuwaniu nieba i ziemi:

„Indra sklepienia [nieba i ziemi] szeroko rozsunął, sam spowijając się [siłą] przestraszył bestię, zabił pożeracz – pożeracza, syczącego Danawę”²⁷.

Oznacza to, że w pierwotnym stanie – kiedy istniał Wrytra – niebo i ziemia były blisko siebie, dopiero twórcza aktywność bóstwa rozsunała je, tworząc pomiędzy nimi przestrzeń, umożliwiającą – jak wynika z zacytowanej poniżej strofy RV 6.69.5 – życie. Obraz ten pozostaje w zgodzie ze wspomnianym powyżej faktem tworzenia przez Wisznu miejsca dla gromu Indry poprzez rozsuniecie nieba i ziemi.

W jednym hymnie uczyniona przez Indrę i Wisznu przestrzeń nazwana zostaje *antárikṣa* – wyraz ten określa obszar znajdujący się pomiędzy niebiańską a ziemską sferą²⁸:

„Indra-Wisznu, godzien pochwały ten wasz [czyn]: w upojeniu somy szeroko stąpaliście, przestrzeń poszerzyliście, rozpostarliście nam dla życia przestworza!”²⁹

Widać tu wyraźnie zbieżność pomiędzy obrazami kreacji prezentowanymi w obu mitach: trzech kroków i wrytrahatji. Stan braku przestrzeni spowodowany ściśnięciem nieba i ziemi odpowiada stanowi ukrycia i spowicia stworzenia przez Wrytrę. Zgodnie z przedstawionym modelem kreacji w *Nasadiji* jest to etap drugi, w którym rzeczywistość manifestuje się jako dwie sfery mroku: skrywająca i skrywana (3a: *táma āsīt támasā gūlhám āgre*). Trzecim etapem jest pojawienie się wód (3b: *apraketám salilám sárvaṃ ā idám*), czwartym zaś – powstanie blasku (3cd: *tuchyénābhv āpihitam yád āsīt t́apasas t́an mahinájāyatā́kam*, por. *Dodatek*). W micie wrytrahatji wymienione są oba etapy: dzięki uwolnieniu wód powstaje blask. Natomiast mit trzech kroków traktuje je jako jeden etap symbolizowany przez uczynienie przestrzeni. Jak się bowiem za chwilę okaże, przestrzeń jest symbolem tych samych treści, co wody, a mianowicie dwóch podstawowych pierwiastków warunkujących życie: ruchu i oddechu. Zarazem przestrzeń symbolizuje blask.

²⁷ 5.29.4: *ád ródasī vitarám ví śkabháyat saṃvivyānás cid bhiyáse mṛgám kaḥ / j́gartim indro apajárgurāṇaḥ práti śvasántam áva dānavám han //*

RV 1.130.4 Indra określony jest jako *saṃvivyānā ójasā śávobhir majmánā*. W innym miejscu rzucenie gromu przez Indrę wymienione jest obok aktu stworzenia przestrzeni pomiędzy niebem i ziemią: *ád indraḥ satrá táviṣir apatyata váriyo dyāvā-prthiví abādhata / ávābharad dhṛṣitó vájraṃ āyasám śévaṃ mitráya várunāya dāsūṣe //* (10.113.5).

²⁸ Por. RV 1.25.7, 1.161.14, 1.115.1, 2.15.2, 2.40.4, 4.14.2, 6.46.11, 8.9.2, 8.97.5, 10.80.5, 10.136.4, 10.158.1, 10.168.3.

²⁹ 6.69.5: *indrā-viṣṇū tát panāyyam vām sómasya máda urú cakramāthe / ákṛnutam antárikṣam váriyó 'prathatam j́vāse no rájānsi //*

A. Przestrzeń jako powstanie ruchu. Gdy nie ma przestrzeni, ruch jest niemożliwy; po prostu nie ma dlań miejsca: Indra nie może rzucić gromem we Wrytrę z powodu nadmiernej bliskości nieba i ziemi, jak również z powodu własnych zbyt wielkich rozmiarów. Uczynienie przestrzeni zatem oznacza wprowadzenie możliwości ruchu. Ruch także jest stałą cechą wód³⁰.

B. Przestrzeń jako powstanie oddechu. O tym, że uczynienie przestrzeni rozumiano jako stworzenie możliwości oddychania, należy pośrednio wnosić z faktu, iż jej pojawienie się umożliwia życie; życie zaś kojarzono z tchnieniem (*prāṇā*)³¹, którego odejście oznaczało śmierć³². Drugim – także pośrednim – dowodem był fakt stworzenia możliwości ruchu, kojarzonego z wiatrem, wiatr zaś łączono z tchnieniem³³. Natomiast tożsamość wód i życiodajnego oddechu (*ásu*) wyrażona jest explicite w jednym z hymnów poświęconych wrytrahatji, w którym uwolnienie wód jest wyobrażane jako uwolnienie zamkniętego przez Wrytrę oddechu:

„Indro, tancerzu, ten twój mężny czyn pierwszy, uczyniony na początku dnia, należy ogłosić, kiedy boga potęgą wypuściłeś oddech, wypuszczając wody”³⁴.

Należy tu zwrócić uwagę na istotną kwestię: wedle *Nasadiji* w stanie przedkreacyjnym To Jedno, oddychając bezwietrznie, łączy w sobie sprzeczność polegającą na współwystępowaniu tchu i bezdechu. W drugim etapie, gdy rzeczywistość objawia się jako mrok, skrywający mrok sytuacja się zmienia: bezdech charakteryzuje przeszłe stworzenie (sfera skrywana) – w micie wrytrahatji

³⁰ Wody i rzeki uwolnione są przez Indrę po to, by płynęły (*sártave*) lub szły (*carádhyaí*): RV 1.32.12, 1.61.12, 1.130.5, 3.32.6, 5.29.2. Ruch wód jest szybki, pełen dynamizmu: RV 1.32.2, 4.17.3, 8.6.13. Wedle niektórych fragmentów, ruch raz uwolnionych wód jest nieprzerwany: RV 2.30.1, 10.111.9.

³¹ Por. RV 1.66.1 Agni jest określony jako „tchnienie jak ycie” (*áyur na prāṇó*), por. te RV 10.59.6, gdzie prosząc o przedłużenie życia, prosi się o tchnienie: *ásunīte púnar asmásu cákṣuḥ púnah prāṇám ihá no dhehi bhógam / jyók paśyema sūryam uccárantam ánumate mṛláyā na svastí //*

³² Por. *yó no dvéṣṭy ádharah sás paḍiṣṭa yám u dviṣmās tám u prāṇó jahātu //* (3.53.21).

³³ Najważniejszą cechą wiatru (*vāta*, *vāyú*) była jego prędkość, z którą porównywano prędkość innych bóstw lub ich rumaków (RV 1.163.11, 4.17.12, 4.38.3, 5.41.3, 9.97.52). Pó niejśza ŚAT (13.1.2.7) uznaje Waju za najszybszego z bogów. W 10.168.3 przedstawiony jest jako wędrujący w przestworzu, nigdy się nie uspokaja. Por. też Macdonell (1897: 82-83). Powyższe przykłady dowodzą tego, że ruch uznawano za najistotniejszą cechę wiatru. Na temat jego związku z tchnieniem por. RV 10.90.13 *prāṇád vāyúr ajāyata*. Wiatr te kojarzono z atmanem, pochodzącym – podobnie jak *prāṇá* – od pierwiastka *an* – „oddychać”, por. RV 10.16.3 ab: do wiatru miało iść jestestwo umarłego (*sūryam cákṣur gachatu vātam ātmá*), por. też *vāta* jako *ātmán* bogów: RV 7.87.2, 10.92.13, 10.168.4. Na ten temat por. Zysk (1993: 199-200).

³⁴ 2.22.4, a-b: *táva tyán náryam nṛtó 'pa indra prathamám pūrvyám divi pravácyaḥ kṛtám /*

yád devásya sávasā prāriṇā ásuḥ riṇánn apáh /

tchnienie zanika w splotach Wrytry, w micie trzech kroków – w miażdżącym uścisku nieba i ziemi.

W trzecim etapie, gdy pojawiają się wody i przestrzeń, następuje znów zmiana: pozbawione tchnienia stworzenie zostaje nim wypełnione, podczas gdy sfera nieprzejawiona staje się sferą tchnienia pozbawioną – ta sfera nigdy nie będzie żyła potrzebując tchnienia, tchnienia, którego ujście zwiastuje śmierć. Jest to sfera poza życiem i śmiercią, swoiście martwa z punktu widzenia tego, co żyje *ihá* – „tu i teraz”. Podobnie w *Nasadiji* jest ona z tego punktu widzenia – z punktu widzenia jaśniejszego bytu-prawdy (*sát*) – niebytem-nieprawdą (*ásat*) symbolizowanym przez mrok³⁵.

C. Przestrzeń jako powstanie blasku. Intuicyjnie wydaje się dość oczywiste, że odsunięcie nieba od ziemi i uczynienie przestrzeni pozwala na wprowadzenie blasku. W RV można znaleźć dowody na takie właśnie rozumienie znaczenia stworzenia przestrzeni przez Wisznu. W jednym hymnie określana jest ona jako pastwisko otwierane przez Wisznu:

„Król Waruna, Aświnowie posłuszni są mocy jego myśli – związanego z Marutami, porządkującego [obrzęd]. Wisznu niesie zdolność najwyższą, znajdującą dzień i razem z przyjacielem zagrodę otwiera”³⁶.

Zagroda jest – lub przynajmniej może być – wypełniona krowami. Z kolei krowy w RV kojarzone są często z jutrzenkami (nazywane są tym samym mianem *usrá*, *usríya*)³⁷, stanowiąc tym samym symbol blasku, co oznacza, że sama zagroda też może być uznana za jego symbol.

Warto zwrócić uwagę na pojawiający się w powyższym cytacie pierwiastek *apa√vr̥* – „otwierać”. Pierwiastek ten często używany jest na określenie usuwania mroku przez światło³⁸. W kilku hymnach *ápa√vr̥* (lub synonimiczne *ví√vr̥*) pojawia się przy opisach poranka, przedstawiając aktywność jutrzerek rozpraszających mrok:

³⁵ W późniejszej filozofii nieprzejawiony aspekt rzeczywistości – jako sfera, którą śmiertelnik miał osiągnąć – był także utożsamiany z blaskiem, por. np. BAU 1.3.28.

³⁶ 1.156.4: *tám asya rájā váruṇas tám aśvinā krátuṃ sacanta mārutasya vedhásaḥ / dādhāra dākṣam uttamām ahar-vidam̐ vrajām ca víṣṇuḥ sákhivān aporṇute //*

Na temat przekładu *krátu* i *dākṣa* por. Renou (1966: 36), Gonda (1963: 111).

³⁷ *Usrá* / *usríya* jako określenie krów: RV 1.3.8, 1.6.5, 1.62.3, 1.92.4, 1.93.12, 1.112.12, 1.121.4, 1.180.3, 2.40.2, 3.1.12, 3.30.14, 3.31.11, 3.39.6, 4.1.13, 4.5.8, 4.50.5, 5.85.2, 6.17.6, 6.32.2, 6.39.2, 7.74.1, 7.75.7, 8.75.8, 10.67.4, 10.68.6, 10.138.2, 10.169.1, 10.175.2, związane z jutrenką RV 71.2, 2.23.2, 4.25.2, 6.3.6, 7.69.5, 8.41.5, 8.46.26, 9.58.2, 10.35.4, 8, 10.67.4.

³⁸ Por. np. *viśvasmā agnīm bhūvanāya devā vaiśvā-narām ketúm áhnām akṛṇvan / á yás tatāñōśāso vibhātír ápo ūrṇoti támō arcīṣā yán //* (10.88.12), *tvám imā óśadhīḥ soma viśvās tvám apó ajanayas tvám gāḥ / tvám ā tatanthôrv antárikṣam tvám jyótiṣā ví támō vavartha //* (1.91.22).

„Wypełniając [szeroką rozległość – urú jrāyas], o jaśniejąca, otworzyłaś światłem mrok. Jutrzenko, wspomóż wedle twej woli!”³⁹

W jednym miejscu otwierany przez jutrzencę mrok porównywany jest do zagrody pełnej krów:

„Niczym tancerka ozdobami się obsypuje, odsłania pierś jak krowa wymię. Jutrzenka – światło całemu światu czyniąc – mrok otworzyła jak krów zagrodę”⁴⁰.

Mrok – podobnie jak pełna krów zagroda – skrywa w sobie blask. W niektórych hymnach to Indra odkrywa mrok zawierający symbole światła – jutrzenci, słońce, krowy:

„Sławiony przez Angirasów, o cudowny, z jutrzencą, ze słońcem, z krowami mrok otworzyłeś”⁴¹.

Z powyższych przykładów wynika, iż powstawanie światła jest nierzadko przedstawiane jako otwieranie mroku, porównywanego do miejsca przebywania krów. Na tej podstawie można sądzić, że takie też jest znaczenie obrazu otwarcia pastwiska przez Wisznu. A ponieważ w analizowanej strofie (1.156.4) zagroda zastępuje pojawiającą się w innych kontekstach przestrzeń, oznaczałoby to, że wraz z przestrzenią Wisznu tworzy blask.

Powyższe ujęcie potwierdzałoby słuszność teorii doszukujących się źródeł koncepcji trzech kroków Wisznu we wschodzącym słońcu poranka⁴². Tak jak jutrzienka rozprasza mrok, wypełniając ciemny dotychczas wszechświat swym blaskiem, podobnie Wisznu trzema krokami wstępuje z ziemi przez przestwór na niebo i rozjarzając mroczną dotychczas przestrzeń, tym samym ją rodzi i otwiera. Za taką interpretacją przemawia też to, że w powyższej strofie RV.1.156.4 zdolność (*dākṣa*) Wisznu jest określona mianem *ahar-vid*. Moim zdaniem, w tym kontekście oznacza ono „znajdujący dzień”, a nie „znający dzień”⁴³, cały bowiem opis otwierania pastwiska przez Wisznu odwołuje się – dzięki skojarzeniu z jutrzencami – właśnie do powstawania dnia o świcie (na temat pochodzenia koncepcji trzech kroków od poranka por. też niżej, s. 65).

Kolejnym dowodem na to, że stworzenie przestrzeni przez Wisznu oznacza stworzenie blasku jest to, iż wyłoniona przezeń siedziba określana jest jako szeroka

³⁹ 4.52.6: *āpaprūṣī vibhāvari vy āvar jyōtiṣā tāmaḥ / ūṣo ānu svadhām ava //*

Por. *vy uṣā āvo divijā ṛtēnāviṣṭkr̥ṇvānā mahimānam āgāt / āpa drūhas tāma āvar ājuṣtam* (7.75.1, a-c).

⁴⁰ 1.92.4: *ādhi pēsānsi vapate nṛtūr ivāpornute vākṣa usrēva bārjaham / jyōtir viśvasmai bhūvanāya kṛṇvatī gāvo nā vrajām vy uṣā āvar tāmaḥ //*

⁴¹ 1.62.5, a-b: *gr̥ṇāno āngirobhir dasma vi var uṣāsā sūryeṇa gōbhir āndhaḥ.*

Por. też: *dhiṣvā sāvaḥ śūra yēna vṛtrām avābhinaḍ dānum aurnāvābhām / āpāvṛṇor jyōtir āryāya nī savyatāḥ sādi dāsyr indra //* (2.11.18), *prācodayat sudūghā vavrē antār vi jyōtiṣā samvavṛtvāt tāmo 'vaḥ* (5.31.3, c-d).

⁴² Por. Gonda (1954: 60-61), Kuiper (1986: 104).

⁴³ Por. Kuiper (1986: 104).

(*urú*), szerokie jest również samo stąpanie Wisznu⁴⁴. Przymiotnik zaś *urú* często określa światło:

„Indro, obym uzyskał szerokie światło bez strachu, niech nie niszczą nas długie ciemności”⁴⁵.

”Tyś, Agni, Dasjów z domostwa wypędził, rodząc Arji szerokie światło”⁴⁶.

Wyraz *urú* pełni też funkcję okolicznika sposobu określającego sposób świecenia:

„Agni, rozciągasz się jasnym blaskiem szeroko [i] mocno”⁴⁷.

Urú występuje niekiedy jako rzeczownik, w znaczeniu „szerokości, rozległości, przestrzeni” wypełnianej niekiedy blaskiem:

„Widzący z daleka Sawitry, rozciągając [i] wypełniając przestrzeń, zrodził życzliwość godną chwalby”⁴⁸.

Podane przykłady dowodzą ścisłego związku pomiędzy pojęciami rozległości i blasku. Można zatem sformułować wniosek, że stworzenie przez Wisznu przestrzeni jest symbolem stworzenia przez niego blasku. Z kolei w micie wrytrahatji uwolnienie wód poprzedza bezpośrednio powstanie blasku, a co więcej, istnieją hymny, w których utożsamiane są one zarówno z samym blaskiem, jak i z jednym z jego symboli – z krowami⁴⁹.

Zgodnie z tym, co dotychczas przedstawiono, Wisznu w trzech krokach tworzy zarówno niebo i ziemię, jak i przestrzeń znajdującą się pomiędzy nimi, tworząc tym samym niezbędne do życia warunki: ruch, technienie i blask. Wyrażna jest ponadto zgodność w opisie pierwszych czterech etapów kreacji zachodząca pomiędzy

⁴⁴ Por. RV 7.100.4 Wisznu czyni *uru-kṣití*, 6.69.5 Indra i Wisznu szeroko się rozstępują tworząc przestrzeń (*antárikṣa*). Wisznu jest *uru-gāyá* – „o szerokim chodzie” (RV 1.154.1.6, 1.192.3, 299.7, 616.1, 649.7), *uru-kramá* (por. RV 1.154.5, 1.190.9, 288.14, 441.4, 615.6). Sama *antárikṣa* określana jest jako *urú*, por. RV 3.6.8, 3.22.2, 3.46.3, 3.54.19, 5.1.11, 5.52.7, 6.47.4, 7.39.3, 9.81.5, 10.124.6.

⁴⁵ 2.27.14, c-d: *urv àśyām ábhayaṁ jyótir indra má no dūrghā abhí naśan támisrāḥ*.

⁴⁶ 7.5.6, c-d: *tvám dásyūṁ ókaso agna āja urú jyótir janáyann āryāya*.

Por. też zacytowane powyżej 7.90.4 oraz *agne sá kṣesad rta-pā rtejā urú jyótir naśate devayūṣ te* (6.3.1, a-b) oraz *abhí dásyum bákurenā dhámantóru jyótiś cakrathur āryāya* (1.117.21, c-d).

⁴⁷ 10.21.8, a-b: *agne śukréna śociśóru prathayase brhát*.

⁴⁸ 4.53.2, c-d: *vicaṣṇaṅḥ pratháyann āprṇānn urv ájījanat savitā sumnám ukthyām*.

Urú jako przymiotnik łączy się z jeszcze innym określeniem przestrzeni, mianowicie *jrāyas*, w kilku hymnach także kojarzoną z blaskiem. W RV 4.52.5 wypełniana jest ona światłem jutrzeńki, w RV 1.95.9 wspomina się szeroką rozległość Agniego, w RV 6.47.8 *urú* jest przydawką *loká* – „miejsce”, które także kojarzone jest ze światłem.

⁴⁹ Wody określane są mianem wszechjaśniejące (*viśvá-candra*), por. RV 1.165.8. Ponadto do wód porównany jest blask jutrzeńki (RV 1.92.13) oraz nierzadko krowy stanowiące symbol blasku (RV 1.32.2, 1.32.11, 1.61.10, 1.130.5).

opisem prezentowanym w *Nasadiji*, w micie walki Indry z Wrytrą oraz w koncepcji trzech kroków.

2. Svadhā i wolność. Oba akty: uwolnienie wód i uczynienie przestrzeni, są manifestacją wolności. Wody powstają dzięki poćwiartowaniu węża, czyli zniszczeniu ich więzienia, przestrzeń – w wyniku odsunięcia nieba i ziemi ściskających i więżących stworzenie⁵⁰ podobnie jak Wrytra. Zgodnie zaś z tym, co powiedziano powyżej, w pierwszym etapie procesu kreacji przedstawionego w *Nasadiji*, To Jedno objawia się jako wykonujące wewnętrznie sprzeczną aktywność polegającą na oddychaniu bez tchu mocą swojej woli (*svadhā*), manifestując tym samym inherentną mu wolność.

Wyraz *svadhā* pojawia się także przy opisie trzech kroków Wisznu:

„Którego trzy kroki, wypełnione miodem, niewyczerpane, upajają się przez swoją wolę, który trzykrotnie niebo i ziemię jeden podtrzymał – wszystkie światy”⁵¹.

Aby w pełni zrozumieć powyższą strofę, należy odwołać się do obu podstawowych znaczeń wyrazu *padá*, mianowicie „krok” i „śląd”⁵².

A. Padá jako „krok”. Jeżeli pozostanie się przy znaczeniu „krok”, strofa opisywać będzie aktywność Wisznu. Miód często oznacza somę⁵³, o którą zapewne tutaj chodzi, gdyż w strofie stwierdza się, iż trzy kroki Wisznu upajają się przez swoją wolę. Pierwiastek \sqrt{mad} używany jest na określenie wprowadzenia się w stan posomicznej ekstazy i często łączy się z wyrazem *svadhā* (por. przyp. 11).

Wynika stąd, że kroki Wisznu pełne są somy i – jak należy sądzić – właśnie dzięki temu mogą być one ogromne, obejmujące swym zasięgiem całe stworzenie, podobnie jak Indra, wypiwszy somę, rośnie, wypełniając (a nawet przerastając) światy⁵⁴.

Co więcej, kroki Wisznu, dzięki obecności w nich somy, pozostają w stanie upojenia identyfikowanego z doświadczeniem wolności. Obraz zaś pijanych somą kroków przywołuje na myśl wolną, pełną upojenia aktywność kojarzącą się z tańcem.

Nie jest do końca jasne, w jaki sposób pojmowano w RV taniec. Jak się za chwilę okaże (por. § „C. *Padá* jako śląd”), dostrzegano podobieństwo pomiędzy czynnością dokonywaną *vṛthā* – „swobodnie”, igraszką (także czynnością swobodną) oraz tańcem. W RV 1.88.6 czynność przypominająca taniec, polegająca na śpiewie połączonym z klaskaniem do taktu dokonywana jest swobodnie, dzięki własnej woli śpiewaka, bądź Marutów, do których adresowany jest hymn⁵⁵:

⁵⁰ Por. *mānu bādhitā* z RV 6.49.13.

⁵¹ 1.154.4: *yāsya trī pūrṇā mādhuṇā padāny ākṣīyamānā svadhāyā mādanti / yā u tridhātu prthivīm utā dyām éko dādharma bhūvanāni vísvā //*

⁵² Wyraz *padá* oznacza też „ćwiartka wiersza”, na ten temat por. § 4. Czwórdzielny podział rzeczywistości.

⁵³ Por. np. RV 2.16.5, 2.36.4-6, 6.20.3; 10.24.1. Na ten temat por. też niżej, analiza kolejnej strofy.

⁵⁴ Por. np. RV 1.61.9, 1.102.8, 3.46.3, 8.6.15, 4.16.5.

⁵⁵ Elizarenkowa (1989: 106) odnosi *svadhā* do Gotamy, Renou (1962: 20) do Marutów, Geldner (1951: 113) dopuszcza obie możliwości.

„Oto ta wasza, Marutowie, muzyka dźwięczy roznosząc się jak [muzyka] kapłana. [Gotama] wyśpiewał tych [pieśni strofy] swobodnie, wedle woli, z dłoni [klaskaniem]”⁵⁶.

Jeżeli przyjmiemy, że *svadhā* jest cechą śpiewaka, połączony z tańcem śpiew byłby swobodnym przejawem jego wolnej natury. Przy założeniu, iż *svadhā* odnosi się do Marutów, wyśpiewywanie im hymnów staje się czynnością par excellence wieszczą: twórca wypełniony jest wolą bóstw, którą w śpiewie i tańcu swobodnie manifestuje. Dla obecnych rozważań najważniejsza jest zaświadczonej możliwości interpretacji tańca jako czynności swobodnej, co wyraża obecność *vṛthā* i *ānu svadhām*⁵⁷.

Należy tutaj zwrócić uwagę, że nigdzie w RV Wisznu nie jest bezpośrednio wiązany z tańcem, w przeciwieństwie do Indry, często określanego mianem *nṛtú* – „tancerz”⁵⁸. Dwa hymny łączą taniec z jutrenką⁵⁹. W jednym miejscu tańczą inne bóstwa poranka – Aświnowie⁶⁰. Mamy tu zatem pośrednie powiązanie z Wisznu poprzez jego związek z Indrą oraz ze świtem (por. powyżej, s. 56)⁶¹.

O tym, że trzy kroki Wisznu w pewnym stopniu kojarzono z tańcem, świadczą także inne pośrednie dowody. Taniec bez wątpienia jest ruchem, zgodnie zaś z tym, co powiedziano powyżej, powstanie ruchu jest jednym z podstawowych skutków uczynienia przestrzeni w trzech krokach.

Związku trzech kroków Wisznu z tańcem dowodzić może też fakt, iż czyniąc je, wzniesca on pył spowijający świat:

„Wisznu stapał – krok trzykrotnie złożył poprzez to ukryte w jego pylnym [kroku]”⁶².

W RV 10.72 aktywność bogów, wznosząca gęsty pył czy też kurz (*reṇú*), porównana zostaje do tańca:

„Kiedy, bogowie, stanęliście tam – w toni, dobrze chwytając się wzajemnie, wtedy od was – jak od tańczących – podniósł się gęsty kurz”⁶³.

Warto tu zwrócić uwagę, iż zgodnie z powyższym fragmentem RV 1.22.17 pelen pyłu krok Wisznu zasłania „to” (*idám*) czyli „ten świat”⁶⁴. W ten sposób kreacja w

⁵⁶ 1.88.6: *eṣā syā vo maruto 'nubhratrī prāti śtobhati vāghato ná vāñī / āstobhayad vṛthāsām ānu svadhām gābhastyoh //*

⁵⁷ Na ten temat por. też przypis 82.

⁵⁸ Por. np. RV 1.130.7, 2.22.4, 8.24.9-12, 8.68.7, 8.92.3.

⁵⁹ Por. zacytowane powyżej RV 1.92.4 oraz 10.29.2, a-b: *prā te asyā uśasah prāparasyā nṛtaú syāma nṛtamasya nṛnām /*

⁶⁰ RV 6.63.5.

⁶¹ Na temat związku Indry z Wisznu por. też Soifer (1992: 2025).

⁶² 1.22.17: *idám viṣṇur ví cakrame tredhā ní dadhe padám / sámūlham asya pānsuré //*

⁶³ 10.72.6: *yád devā adāḥ salilē sūsamrabdhā átīṣṭhata / átrā vo nṛtyatām iva tīvró reṇúr ápatyata //*

⁶⁴ *Idám* jako „ten [świat]” por. np. ŚAT np. 6.1.1.1. Kurz (*reṇú*) wzniesany jest także przez kojarzony z ruchem Wiatr, por.: *vātasya nú mahimānam ráthasya rujānn eti*

trzech krokach Wisznu wchodzi w drugi etap, który *Nāsadiya* opisuje jako etap mroku skrywającego mrok. Pierwszym etapem byłoby wolne upojenie kroków Wisznu, odpowiadające upojeniu somą Indry w micie wrytrahatji i bezwietrznemu oddychaniu swą wolą Tego Jednego (por. *Dodatek*). Warto zwrócić uwagę, że w podobny sposób kreację przedstawia hymn 10.71 – aktywność przypominająca taniec powiększa stworzenie (tak jak powiększają je kroki Wisznu) i wyłania ukryte dotychczas słońce:

”Kiedy, o bogowie, niczym czarownicy, powiększyliście światy, wtedy z oceanu wynieśliście ukryte słońce”⁶⁵.

Zbliżony do tańca ruch odpowiada wolnym, twórczym przemianom zachodzącym w rzeczywistości (etap pierwszy), pozostające w ukryciu słońce symbolizuje etap drugi, w którym stworzenie pozostaje ukryte przez mrok lub Wrytrę, powiększanie światów i ujawnienie słońca to etap trzeci i czwarty, kiedy powstaje tożsama z blaskiem przestrzeń (lub wody i blask, por. *Dodatek*).

Kolejne kroki Wisznu wzniciają kurz, po opadnięciu którego ukaże się niebo, ziemia i przestwór pełne jaśniejącej somy⁶⁶. W takim ujęciu zasłonięcie świata w momencie jego stwarzania ma dodatkowe znaczenie: sam akt kreacji jest tajemnicą. Być może, chodziło tu o tajemnicę iluzji, kiedy w kulminacyjnym momencie magik zasłania przetwarzany obiekt. Taką iluzję późniejsza filozofia określała wyrazem *māyā*, w samej zaś RV wyraz ten ściśle związany był z aktywnością twórczą. Zdaniem Gondy, w RV *māyā* nie oznaczała jeszcze magicznej mocy tworzenia iluzji⁶⁷. Fakt, iż ukrywanie tworzonego świata w kurzu wznicianym przez kroki Wisznu nie jest określane jako *māyā*, mógłby potwierdzać tę tezę. Równocześnie powyższe fragmenty świadczą o tym, że już w niektórych kreacyjnych koncepcjach RV pojawiały się załamki późniejszych teorii powstania wszechrzeczy w akcie boskiej iluzji. Należy zwrócić uwagę na fakt, że RV 10.72.7 nazywa bogów „czarownikami” (*yāti*), co oznacza, że ich stwórcza aktywność była w pewien sposób tajemnicza i związana z magią.

B. Padá jako „śląd”. Wszelako metafora trzech kroków Wisznu wypełnionych somą kryje w sobie jeszcze więcej. Niebo, ziemia oraz przestwór, mogą być również rozumiane jako trzy ślady pozostawione przez Wisznu. Ślady te są wypełnione somą, wyraźnie zatem nawiązuje się tutaj do śladu rozumianego jako

stanáyann asya ghóṣaḥ / divi-spr̥g yāty aruṇāni kṛṇvānn utó eti pṛthivyā reṇum ásyān (RV 10.168.1) Prawdopodobne jest, że wirujący na wietrze kurz mógł kojarzył się z tańcem. Kurz w trzech miejscach wznoszony jest przez konia – istotę, która – zgodnie z tym, co przedstawiono powyżej – uznana jest za igrającą (RV 1.33.14, 4.38.6,7). Poza tym kurz wzniciany był przez Indrę w bitwie czyli w sytuacji stanowiącej symbole ruchu, ale raczej nie tańca (por. RV 1.33.14, 1.54.4, 4.17.13, 4.42.5).

⁶⁵ 10.72.7: *yád devā yátayo yáthā bhūvanāny āpinvata /*

ātra samudrá ā gūḥām ā sūryam ajabhartana //

⁶⁶ Warto tu dodać, że w takim ujęciu stworzenie identyfikuje się z blaskiem, co pozostaje w zgodzie z proponowanym modelem kreacji. Potwierdza też ono tezę o ścisłym związku powstania przestrzeni i blasku.

⁶⁷ Gonda (1959: 128-129).

wgłębienie, które można czymś wypełnić. Z obrazu trzech śladów Wisznu wypełnionych somą wynika, że także powstały w trzech krokach świat znajduje się – podobnie jak jego Stwórca – w stanie upojenia uzyskanego dzięki jego własnej woli. Takie ujęcie wzbogacałoby wizję rzeczywistości zaproponowaną w *Nasadiji*, w której *explicite* wyrażona jest tylko wolność rzeczywistości w stanie przedkreacyjnym, oddychającej bezwietrznie przez swoją wolę. Tutaj okazuje się, że również wyłonione w akcie twórczym stworzenie przez swoją wolę upaja się somą, realizując tym samym stan wewnętrznie sprzeczny (śmiertelny i nieśmiertelny zarazem), tak jak realizuje go Indra, który rosnąc do walki z Wrytrą „do woli” (*svadhāyā, ānu svadhām*), wypełnia swój brzuch somą⁶⁸. Oznacza to, że również stworzenie jest tak samo wolne, jak jego Stwórca, co z kolei mogłoby dowodzić przekonania o zasadniczej ich tożsamości.

Warto tu na chwilę powrócić do metafory tańca. W dwóch hymnach twórca aktywność Indry polegająca na uwolnieniu wód przedstawiona jest jako spełniająca się *vṛthā* – „chętnie”, ale także „swobodnie”⁶⁹. Ponadto wyraz *vṛthā* opisuje także aktywność płonącego ognia⁷⁰, wyciskanego i oczyszczanego soku somy⁷¹, Marutów⁷² i słońca⁷³.

Z kolei czynność dokonywana *vṛthā* kojarzona jest z zabawą pojmowaną jako igraszka, skakanie czy też figlowanie (formy pochodzące od pierwiastka $\sqrt{krī}$):

⁶⁸ Upajająca Indrę soma znajduje się w jego brzuchu (*udāra, jaṭhāra, kuksi*, por. Bodewitz (1992)), por. np. RV 1.30.3, 3.47.1, 5.34.2, 9.22.23. Zgodnie z późniejszą tradycją znajduje się ona we wnętrzu Wrytry (por. TAITT. 2.5.2.3, ŚAT 1.6.2.8. W TAITT 2.5.2.6), w ŚAT 1.6.2.17 Indra pożera Wrytrę, który staje się jego brzuchem. Równocześnie już od RV 10.90, rozwija się koncepcja stworzenia utożsamianego z ciałem boga Puruszy nazywanego w ŚAT Pradžapatim. Pomiędzy Wrytrą, somą i Puruszą zachodzi wyraźne podobieństwo polegające na fakcie ich poćwiartowania (Wrytry w czasie bitwy, somy i Puruszy w ofierze; ŚAT 3.4.3, 13, 4.1.4.8, 4.2.5.5, 4.4.3.4 identyfikuje Wrytrę z Somą, na temat tożsamości Puruszy-Pradžapatiego i Somy por. Eggeling (1988/IV: xxi), ŚAT 12.6.1.2) – stają się tym samym tworzywem świata. Z kolei Purusza – jako nie tylko tworzywo świata, lecz także jego Stwórca – pełni podobną funkcję w kosmogonii jak Indra. Tym samym uzyskujemy obraz bóstwa, którego wypełnione somą wnętrze identyfikuje się ze stworzeniem. Początków tego obrazu należy szukać właśnie w obrazie pijanego somą Indry zabijającego Wrytrę, a także – w upojonych somą krokach Wisznu.

⁶⁹ 1.130.5, a-b: *tvām vṛthā nadyā indra sártave 'chā samudrām asṛjo ráthān iya vājayatō ráthān iya*; 2.15.3, a-c: *sádmeva práco ví mimāya mánair vājreṇa khāny atrīṇan nadīnām / vṛthāsrījat pathibhir dīrgha-yāthaiḥ*.

⁷⁰ RV 1.58.4, 1.92.2, 1.140.5, 6.12.5. Do Agniego porównywana jest soma: RV 9.22.2, 9.88.5.

⁷¹ RV 9.16.7, 9.22.2, 9.30.1, 9.64.17, 9.76.1, 9.88.5, 9.109.21.

⁷² RV 1.88.6, 1.168.4, 5.56.4, 8.20.10.

⁷³ RV 2.24.9.

„Krople [somy], igrając swobodnie, na rzecznej fali płynęły ku jednej siedzibie”⁷⁴.

„Ona [soma] przyspiesza pęd szerokokrokowego. Igrającej swobodnie nie odmierzą [mleka] krowie”⁷⁵.

Wedle RV igraszka jest charakterystyczną aktywnością wód, rumaka i dziecka – do nich bowiem często porównuje się inne igrające istoty i zjawiska⁷⁶. Igrają ponadto kości w czasie gry (10.34.8) i strzały w bitwie (4.41.11), a także te zjawiska, których aktywność określa się także jako *vṛthā*: Agni ze swymi płomieniami⁷⁷, sok somy oraz żarna somę tłoczące⁷⁸. Wszystkie wymienione powyżej zjawiska charakteryzują się ruchem intensywnym i szybkim (np. żarna, strzały), nierzadko płynnym i falującym (np. rumaki, wody), często nieprzewidywalnym (np. dziecko, ogień, wody), którego elementem są skoki (np. dziecko, kości), pulsujące bulgotanie (np. wody, sok somy) czy migotanie (ogień). Za poruszających się w ten sposób uznawano także związanych z burzą Marutów – zapewne przez skojarzenie z igrającymi błyskawicami⁷⁹, jak również słońce i księżyc⁸⁰. Wymienione powyżej cechy ruchu igraszki wyraźnie zbliżają ją do tańca. Ten związek potwierdza się w tym, że aktywność zarówno igrających żaren, jak i igrających swobodnie Marutów określana bywa jako taniec⁸¹. W innym miejscu słońce porównane zostaje do złotej huśtawki, której kołyszący się ruch podobny jest zarówno do igrającego, jak i do tanecznego⁸².

⁷⁴ 9.21.3: *vṛthā kriṅta indavaḥ sadhāstham abhy ékam ít /
sindhora ūrmā vy ākṣaran //*

⁷⁵ 9.97.9, a-b: *sā ranhata uru-gāyāsya jūtīm vṛthā kriṅtantaḥ mimate ná gāvah /*

⁷⁶ Porównanie do wód: RV 5.60.3, 8.13.8, 9.108.5, do rumaka: RV 9.86.26,44, 9.6.5, do dziecka: RV 9.110.10, 904.6, 911.18.

⁷⁷ RV 5.19.5, 10.79.6, 10.3.5.

⁷⁸ Soma: RV 9.20.7, 9.21.3, 9.65.5, 9.66.29, 9.80.3, 9.86.26,44, 9.96.21, 9.108.5, 9.106.11, żarna: RV 10.78.6, 10.94.14.

⁷⁹ RV 1.37.1,5, 1.87.3, 1.166.2, 1.166.2, 5.60.3.

⁸⁰ 10.85.18: *pūrvāparām carato māyāyātāu śisū kriṅtantaḥ pari yāto adhvarām.*

⁸¹ Żarna: RV 9.94.4,5 Marutowie: RV 5.52.12, 8.21.22.

⁸² RV 7.87.5, 7.88.3. Należy podkreślić, że postulowane tutaj podobieństwo zachodzące pomiędzy igraszką a tańcem dotyczy – tak jak to powiedziano przed chwilą – ruchu charakteryzującego obie te czynności. Pod pewnymi względami czynności te są sobie przeciwstawne: igraszka to raczej czynność dokonywana w sposób dowolny, taniec – jeżeli zostanie utożsamiony z tańcem rytualnym – jest ściśłym podporządkowaniem się regułom, choć także może się wydawać postronnemu, niewtajemniczonymu obserwatorowi reguł tych pozbawiony. Wszelako nawet najbardziej uporządkowany i zrytualizowany taniec zawiera w sobie element wolności – jest nim wolna decyzja o jego rozpoczęciu i przedstawiona powyżej analiza użycia wyrazów *svadhā*, *vṛthā* oraz form od pierwiastków $\sqrt{krī}$ i $\sqrt{nrī}$ dowodzi przekonania o istnieniu związku tańca z wolnością. Takie ujęcie antycypuje późniejsze koncepcje, zgodnie z którymi wolność przekształcającego się w świat Absolutu manifestowała się w jego wolnym akcie poddania bezwarunkowo obowiązującym regułom, por. Jurewicz (1994: 69-70, 109-116, 218, *passim*). Warto tu zwrócić uwagę na podobieństwa zachodzące pomiędzy rytuałem a zabawą dostrzeżone przez Auboyer (1955: IX-XI).

Jak wynika z powyższych przykładów, kojarzona z tańcem igraszka stanowiła istotną cechę wielu zjawisk aspektu przejawionego. Równocześnie była stanem godnym pożądania⁸³. Odnosi się wrażenie, że uznawano igraszkę za stan naturalny przyrody, bóstw i dziecka, podczas gdy dorosły człowiek był jej pozbawiony. Przekonanie o powszechności przypominającej taniec igraszki potwierdzałoby tezę o wolności stworzenia traktowanej jako jego inherentna cecha.

Powyższa analiza znaczeń wyrazu *padá* pokazuje, iż w koncepcji trzech kroków Wisznu zasadniczą cechą rzeczywistości – zarówno jej aspektu stwarzającego, jak i stwarzanego – jest wolność wyrażana przez metaforę upojenia kroków własną wolą (*svadháya*). Obraz ten wyraźnie nawiązuje z jednej strony do upajającego się somą Indry, z drugiej zaś – do oddychającego bez tchu swą wolą Tego Jednego, przy czym koncepcja trzech kroków uzupełnia wizję rzeczywistości prezentowaną w *Nasadiji* i w micie wrytrahatji o przekonanie o wolności nie tylko Stwórcy i aktu stwórczego, lecz także stworzenia.

3. Ofiarna droga Wisznu. W następnej strofie hymn 1.154 powiada:

„Obym osiągnął jego miłą dziedzinę, gdzie pobożni się upajają.
Zaprawdę, owym pokrewieństwem szerokokrokiego Wisznu [jest]
źródło miodu w najwyższym kroku”⁸⁴.

A. Słońce jako trzeci krok Wisznu. Źródło miodu w najwyższym kroku to słońce⁸⁵. Wyraz *útsa* – „źródło” pojawia się w znaczeniu źródła wód, przede wszystkim deszczowych – w tym znaczeniu występuje najczęściej z Marutami oraz z Indrą⁸⁶. Wszelako już w najwcześniejszej mandali RV *útsa* jest źródłem wód kojarzonych z miodem⁸⁷. Gdzie indziej to wody właśnie niosą źródło pełne miodu.

⁸³ 10.85.42: *ihaivá stam má vi yaustaṁ viśvam áyur vy áśnutam / kriṅantau putraír náptṛbhir módamānau své grhé*. Podobnie godny pożądania był taniec pojmowany jako cel wędrówki na wschód, por. RV 10.18.3.

⁸⁴ 1.154.5: *tád asya priyám abhi pátho aśyām náro yátra devayávo mádanti / uru-kramásya sá hí bándhur itthá viṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ //*

⁸⁵ Inaczej sądzi Kuiper (1986: 108-109), uważa on, że wedyjska kosmologia opierała się na dwudzielnym obrazie świata, trzy kroki zatem odpowiadają ziemi – dolnemu światu, niebu – górnemu światu, trzeci zaś krok to tajemnicza sfera transcendencji, wyrażająca całość, por. też Kuiper (1975: 117-118). W koncepcji trzech kroków Wisznu wyłania się jednak wyraźnie obraz trójdzielnego świata przejawionego, w którym niebo i ziemia rozdzielone są „tym trzecim” – przestrzenią – i w taki właśnie sposób rozumie ją późniejsza tradycja (por. też niżej § 4. Czwórzielny obraz rzeczywistości).

⁸⁶ Marutowie: RV 1.64.6, 1.85.11, 5.52.12, 5.57.1, Indra: RV 1.121.8, 5.32.1,2 (biorąc pod uwagę fakt uwolnienia przez Indrę rzek, *útsa* może odnosić się także do źródeł wód rzecznych).

⁸⁷ 2.24.4: *ásmásyam avatám bráhmaṇas pátir mádhudhāram abhi yám ójasātṛṇat / tám evá viśve papire svar-dṛśo bahú sākam sisicur útsam udrīnam //*

Miód ten upaja Indrę – identyfikuje się zatem z somą⁸⁸. Podobnie w innym miejscu wydobywany ze źródła przez Marutów miód dla Indry oznacza somę⁸⁹. Związek wypływającego ze źródła miodu oraz somy zaświadcza też hymny IX mandali⁹⁰. W innym znów hymnie Marutowie, wypełniając źródło wodą, skrapiają ziemię miodowym sokiem somy⁹¹. Wynika stąd, że powszechny był obraz wód kojarzonych z miodem i somą, wyciekających ze źródła deszczu. Z kolei istniał w RV ścisły związek zachodzący pomiędzy słońcem i ogniem z jednej strony a powstawaniem deszczu z drugiej⁹². Oznacza to, że źródłem rodzącym deszcz-miód-somę jest właśnie słońce, cały zaś trzeci krok odnosiłby się do świetlistego nieba (określanego często wyrazem *súar*).

Zgodnie z innymi fragmentami RV, cały trzeci krok utożsamia się ze słońcem. Znajduje się on bowiem w świetlistym niebie, skąd świeci on w dół tak silnie, że nie sposób nań patrzeć:

„My chcemy iść do tych waszych siedzib, gdzie [żyją] krowy o licznych rogach, pełne życia. Tutaj, zaiste, w dół silnie świeci ten najwyższy ślad szerokokrokowego byka”⁹³.

„Daje syn niższe i wyższe imię ojca. Trzecie [jest] na świetlistości nieba”⁹⁴.

„Śmiertelny się ożywia, obejrzawszy dwa kroki tego [co] jak niebo wygląda. [Spojrzyć na] jego trzeci nikt się nie ośmieli, nawet ptaki latające, skrzydlate”⁹⁵.

W innym miejscu porównuje się go do oka⁹⁶, rozpalanego przez natchnionych:

„Ten najwyższy krok Wisznu zawsze widzą mędrzy – rozpięty jak oko w niebie.

⁸⁸ 10.30.8, a-b: *prāśmai hinota mádhumantam ūrmīm gárbho yó vah sindhavo mádhva útsah*; por. RV 10.30.9.

⁸⁹ 8.7.10: *trīṇi sārāṇsi p̄śṇayo duduhré vajriṇe mádhu / útsam kávandham udrinam //*

⁹⁰ 9.89.6: *viṣṭambhó divó dharuṇaḥ p̄rthivyā́ vísvā utá kṣitáyo háste asya / ásat ta útso gr̄ṇatē niyútvan mádhvo añśúḥ pavata indriyāya //*
Por. RV 9.97.44, 9.110.5.

⁹¹ RV 5.54.8.

⁹² Por. Kaelber (1990: 15-20), Elizarenkova (1989: 646). Przekonanie to obecne jest w myśli bramińskiej aż po epokę smryti, por. MBH 12.255.10-11.

⁹³ 1.154.6: *tá vām vāstūny uśmasi gámadhyai yátra gávo bhūri-śr̄ṅgā ayāśaḥ / átrāha tát uru-gāyāsya v̄ṣṇaḥ paramám padám áva bhāti bhūri //*

⁹⁴ 1.155.3, c-d: *dádhāti putró 'varam páram pitúr náma tr̄tīyam ádhi rocané divāḥ //*

Na temat tożsamości trzech kroków i imienia por. też niżej, s.40-41.

⁹⁵ 1.155.5: *dvé id asya krámaṇe svarđśo 'bhikhyāya mártyo bhuranyati / tr̄tīyam asya nákir á dadharṣati váyaś caná patáyantaḥ patatrināḥ //*

⁹⁶ W RV 10.16.3 oko umarłego idzie do słońca, w RV 10.90.13 z oczu Puruszy rodzi się słońce. Na temat porównywania słońca do oka por. Macdonell (1897: 30).

„Natchnieni, chwalebni, czuwający rozpalają ten krok Wisznu, który jest najwyższy”⁹⁷.

Zdaniem Elizarenkowej, to właśnie słońce rozpalane jest przez natchnionych o świecie, w trakcie rozpalania ofiarnego ognia⁹⁸.

Identyfikacja trzeciego kroku Wisznu ze słońcem potwierdza słuszność wspomnianych powyżej teorii doszukujących się źródła koncepcji trzech kroków w obrazie poranka. Trzy kroki Wisznu – ziemia, przestwór, słońce – to trzy ślady pozostawione przez niego w trakcie porannego wstępowania na niebiosą. Wisznu w swej rzeczywistej formie jest niepostrzegalny w stworzeniu, człowiek zaś, obserwując wschodzące słońce, które oświetla ziemię i przestwór, widzi tylko ślady Wisznu, gdy wędruje on wzwyż⁹⁹. Idąc dalej tym tropem rozumowania, można powiedzieć, że słońce jest śladem najświeższym, „jeszcze ciepłym”, podczas gdy ziemia i przestwór zdążyły „ostygnać” od czasu, kiedy Wisznu zostawił tam swój ślad, choć wciąż pozostają rozjaśnione jego blaskiem – dlatego też o wszystkich trzech śladach powiada się, że są wypełnione miodem – czyli złocistego koloru¹⁰⁰. Tak pojmowane słońce staje się miejscem, przez które niewidzialny Wisznu, stworzywszy świat, wyszedł poza niego, przebijając niebiańską powłokę¹⁰¹.

⁹⁷ 1.22.20-21: *tād viṣṇoḥ paramām padām sādā paśyanti sūrāyaḥ / divīva cākṣur ātatam // tād viprāso vipanyāvo jāgrvāmsaḥ sām indhate / viṣṇor yāt paramām padām //*

⁹⁸ Por. Elizarenkowa (1989: 555). Podobnie Geldner (1951: 22).

⁹⁹ Soifer (1992: 22-23) zwraca uwagę, że zarówno Indra, jak i Wisznu posiadali zdolność zmiany własnej formy (*rūpā*). Moc samoprzekształcenia Indry nazywano *māyā* (RV 3.53.7, 6.47.18). Przekonanie o możliwości zmiany własnej formy przez Wisznu wyrażone jest w RV 7.100.6, gdzie prosi się go, by nie ukrywał swego kształtu, gdy przyjmuje inną formę w bitwie (*kim te viṣṇo paricākṣyam bhūt prā yād vavakṣé śipiviṣṭó asmi / mā vārpo asmād āpa gūha etād yād anyā-rūpaḥ samithé babhūtha*). Dzięki tej mocy samoprzekształcenia Wisznu mógł być obecny w świecie niejako pod przebraniem, nie odsłaniając równocześnie swej absolutnej formy. Soifer dotrzyma w tym załóżek późniejszej koncepcji awatar. Przekonanie o tym, że bóstwo w swym kształcie było niepostrzegalne, choć o jego obecności można wnosić ze znaków pośrednich zaświadcza też RV 10.168.4 (c), zgodnie z którą wiatr można tylko usłyszeć, ale nie można go zobaczyć: *ghōṣā id asya śṇvire ná rūpām*. Na temat podobieństwa aktywności słońca i Wisznu określonej jako rozstępowanie (*vikram*) por: *ukṣā samudró aruṣāḥ suparṇāḥ pūrvasya yónim pitúr ā viveśa / mádhya divó nīhitāḥ prśrnir āsmā ví cakrame rájasas pāty āntau*.

¹⁰⁰ Por. przypis 66.

¹⁰¹ Tutaj można tylko spekulować: czy określenie słońca jako źródła somy oznacza, że wyobrażano je sobie jako otwór w niebiosach, uczyniony w trakcie wyjścia Wisznu poza świat, przez który wylewa się niebiańska soma i przez który równocześnie niejako „prześwieca” blask aspektu nieprzejawionego, co jeszcze bardziej uzasadniałoby nazywanie go *bāndhu*. Warto tu dodać, że w późniejszej filozofii przez tarczę słoneczną wychodzą na zewnątrz aspektu przejawionego wyzwoleni. Por. CHU 5.10.1-2, BAU

B. *Bándhu*. Trzeci krok Wisznu określony zostaje jako „pokrewieństwo (*bándhu*) szerokokrokowego Wisznu”. W *Nasadji* powiada się, że wieszczowie znajdują „pokrewieństwo bytu-prawdy w niebycie-falszu” (4cd-5: *sató bándhum ásati nír avindan, hṛdī pratīṣya kaváyo manīṣā*), co interpretowano nie tylko jako akt wyodrębnienia sfery przejawionej (*sát*) w sferze nieprzejawionej (*ásat*), lecz także jako znalezienie tego, co je łączy – ich wzajemnego pokrewieństwa¹⁰². W micie trzech kroków Wisznu *bándhu* ma podobne znaczenie łącznika pomiędzy Stwórcą i stworzeniem.

Zaproponowana powyżej interpretacja trzeciego kroku jako miejsca, przez które Wisznu wyszedł na zewnątrz świata, oznacza, że stanowi on swoiste „wrota” łączące przejawione stworzenie z nieprzejawionym Stwórcą, będąc *bándhu* wyrażającym związek obu aspektów rzeczywistości. Co więcej, to w nim właśnie związek ten może zrealizować się w indywidualnym, jednostkowym wymiarze.

Wypełnione bowiem są kolejne trzy ślady Wisznu tworzą drogę, prowadzącą do miejsca, gdzie – jak powiada analizowana strofa – upajają się pobożni, pijący somę. W innym miejscu powiada się, że Wisznu czyni trzy kroki tam, gdzie upajają się bogowie:

„Jeden o szerokich krokach trzema [krokami] stapał [tam], gdzie bogowie się upajają”¹⁰³.

Z kolei bogowie i ludzie pobożni upajają się somą w trakcie ofiary. Wynika stąd, że cała droga złożona z trzech śladów to droga ofiary. Cel tej ofiary stanowi niebo, tak jak stanowiło ono cel wspinaczki Wisznu. Słońce, będąc trzecim, najbliższym Wisznu śladem, jest – zgodnie z analizowaną strofą – źródłem somy. Z kolei to właśnie soma pozwala na realizację wewnętrznemu sprzecznego stanu, który polega na doświadczeniu nieśmiertelności w czasie i przestrzeni, a który jest przejawem absolutnej wolności. W ten sposób trzeci ślad – jako źródło somy – to najważniejszy łącznik pomiędzy pijącymi zeń w ofierze ludźmi a Wisznu. To dzięki niemu dokonuje się realizacja pokrewieństwa zdolnych do wewnętrznemu sprzecznego aktywności Stwórcy i człowieka.

C. Metafora „ślądu ptaka”. Na wyciągnięcie interesujących wniosków dotyczących ofiarnego znaczenia trzech kroków Wisznu pozwala porównanie tej koncepcji i pojawiającej się w kilku hymnach RV metafory „ślądu ptaka” (*padám véh*). Oba ujęcia odwołują się – w swej najgłębszej podstawie – do obrazu wschodzącego słońca pozostawiającego swój ślad na niebie.

Należy tu zastrzec, że nigdzie w RV nie jest zaświadczony bezpośrednio związek Wisznu i ptaka, tak jak ma to miejsce w późniejszej myśli, gdzie Wisznu łączy się ze zdobywającym somę ptakiem Garudą. Wisznu jednakże był bóstwem solarnym i

6.2.15 – droga bogów, z której się nie wraca prowadzi przez słońce, w MAU 6.30 droga wyzwolenia wiedzie przez tarczę słoneczną, którą przebiwszy wychodzi się poza aspekt przejawiony (*anantā raśmayas tasya dipavad yaḥ sthito hṛdī / sitāsītāḥ kadru-nīlāḥ kapilā mṛdu-lohitāḥ // ūrdhvam ekaḥ sthitas teṣām yo bhītvā sūrya-maṇḍalaṁ brahma-lokam atikramya tena yānti parām gatim*).

¹⁰² Por. Jurewicz (1995/b: 119-121).

¹⁰³ 8.29.7: *trīṇy éka uru-gāyó ví cakrame yātra devāso mādanti //*

tym samym mógł jego symbolem być ptak¹⁰⁴. Podobieństwa zachodzące pomiędzy obrazem rzeczywistości wyrażonym w koncepcji trzech kroków i w metaforze „ślądu ptaka” potwierdzają tę tezę.

W jednym miejscu ślad ptaka identyfikowany jest z ruchem słońca:

„[Agni] młody strzeże miłego szczytu ziemi, śladu ptaka – strzeże ruchu słońca”¹⁰⁵.

Oznaczałoby to, że ruch słońca jest śladem ptaka, podobnie jak jest śladem wstępującego wzyź Wisznu.

W innych miejscach metafora śladu ptaka odnosiłaby się przede wszystkim do słońca na niebie – odpowiadałaby zatem trzeciemu śladowi Wisznu. Ślad ptaka bowiem strzeżony jest przez natchnionych wieszczów:

„Siedmiu natchnionych z pięcioma adhwariju strzeże miłego zostawionego śladu ptaka”¹⁰⁶.

Zgodnie zaś z tym, co już powiedziano, trzeci ślad Wisznu zostaje rozpalony przez natchnionych, co jest opisem wschodzącego słońca stanowiącego jedną z form ognia rozpalanego w trakcie ofiary (por. wyżej, s. 65). Oznacza to, że wieszczowie strzegąc ofiarnego ognia, strzegą tym samym słońca nazywanego śladem ptaka lub trzecim śladem Wisznu. W innych miejscach powiada się, że to właśnie sam Agni strzeże śladu ptaka, co odwołuje się do tego samego wyobrażenia: rozpalany w ofierze ogień strzeże swej niebiańskiej formy¹⁰⁷.

Wynika stąd zasadnicza tożsamość słońca i Agniego, powszechna zresztą w RV, której jedną z przyczyn jest wspomniany powyżej fakt, iż oba pełnią tę samą funkcję w przyrodzie: dzięki swej pełnej żaru naturze (*tápas*) rodzą deszcz (por. wyżej, s. 64)¹⁰⁸. Nie dziwi zatem fakt, iż jeden z późniejszych hymnów RV mianem „ślądu ptaka” określa Agniego¹⁰⁹:

¹⁰⁴ Tak jak kojarzył się z koniem – także symbolem solarnym, por. Gonda (1954: 147), gdzie autor zwraca uwagę na ścisły związek pomiędzy Wisznu a koniem dzięki ich wspólnej solarnej symbolice. Wisznu kojarzony jest też z innym symbolem solarnym – z bykiem (por. np. 1.154.6). Ptak jako symbol słońca por. np. RV 1.35.7 *ví suparnó antárikṣāny akhyad gabhírā-vepā ásurah sunitháh / kvédānim sūryah kás ciketaka tatamām dyām raśmir asyā tatāna*, por. 1.191.9, por. Macdonell (1897: 31). Na temat związków Wisznu z ptakiem por. Macdonell (1897: 38-39), Gonda (1954: 101-103).

¹⁰⁵ 3.5.5, a-b: *pāti priyām ripó ágram padām véḥ pāti yajvās cáraṇam sūryasya /*

¹⁰⁶ 3.7.7, a-b: *adhvaryūbhiḥ pañcābhiḥ saptá viprāḥ priyām rakṣante níhitam padām véḥ /*

¹⁰⁷ Por. RV 3.5.5-6, 4.5.8. Agni pozostaje w ścisłym związku z wieszczami por. Mitchiner (1982: 254-257).

¹⁰⁸ Na temat tożsamości ognia i słońca por. też Macdonell (1897: 93).

¹⁰⁹ Tak interpretuje tę metaforę Grassmann (1872: 1265).

„[Agni] ocean jeden, podpora bogactw, o licznych narodzinach, patrzy z serca naszego. Idzie ku wymieniu w łonie dwóch tajemnych – pośrodku źródła zostawiony ślad ptaka”¹¹⁰.

Agni idzie do wymienia, które znajduje się w łonie jego tajemniczych rodziców¹¹¹, w łonie stanowiącym równocześnie źródło Agniego – miejsce jego narodzin (por. zacytowane poniżej 10.45.2, s. 72). Równocześnie także wymię jest źródłem, z którego wypływa mleko: wyraz *útsa* stanowiący – jak to przedstawiono powyżej (por. § 3.A) – określenie źródła wód utożsamianych z miodem i somą, pojawia się także na oznaczenie źródła mleka znajdującego się w krowach, wyraźnie tym samym kojarząc się z wymieniem¹¹². Jako źródło mleka, wymię staje się również źródłem tego, co żywi się wyptywającym zeń mlekiem – potomstwa czyli w tym wypadku Agniego.

Z przedstawionej dotychczas analizy wynika, iż zarówno „ślad ptaka” jak i trzy ślady Wisznu odnoszą się do ruchu słońca i do słońca samego. RV 10.5.1 wprowadza nowe znaczenie: „ślad ptaka” określa Agniego znajdującego się w źródle – w łonie i w wymieniu zarazem. Wszelako biorąc pod uwagę wielokrotnie wspominany związek Agniego ze słońcem oraz ich związek z deszczem (por. s. 64, 67), można sądzić, że tak jak słońce (lub świetliste niebo) stanowi źródło wód deszczowych kojarzonych z miodem i somą, podobnie jest ono źródłem kojarzonej z Agnim błyskawicy¹¹³, zwiastującej burzę lub jej towarzyszącej.

Wynikałoby stąd, że słońce identyfikowane z trzecim śladem Wisznu oraz ze śladem ptaka, stanowi źródło zarówno somy, jak i Agniego. Nie można wykluczyć, iż na tej podstawie dopuszczano możliwość obecności Agniego w trzecim śladzie Wisznu, tym bardziej, że – jak wykazała powyższa analiza – zachodzi wyraźne podobieństwo pomiędzy obrazem rzeczywistości wyrażonym w koncepcji trzech kroków i metaforze „ślada ptaka”. To przekonanie podziela również Kuiper (1986: 102) odsyłając do dwóch fragmentów RV łączących kroki Wisznu porankiem i z porannym zapaleniem ognia, z których wynika tożsamość trzeciego kroku Wisznu z trzecią, najwyższą miejscem Agniego¹¹⁴. Także Geldner (1951: 122) zakłada tożsamość trzeciego kroku Wisznu z najwyższym miejscem narodzin Agniego.

Zgodnie z TAITT 2.5.2.1-5 oraz ŚAT 1.6.2.1-23 to właśnie Agni i soma – dwa najistotniejsze elementy ofiary – są wydobywane z Wrytry przez zabijającego go Indrę. Począwszy zaś już od Puruszasukty (RV 10.90) powstanie świata jest

¹¹⁰ 10.5.1: *ékaḥ samudró dharūṇo rayiṇām asmād dhydó bhūri-janmā ví caṣṭe / śisakty údhar niṇyór upásṭha útsasya mádhye nihitam padām véḥ //*

¹¹¹ Mogą to być Niebo i Ziemia np. 3.2.2, 10.2.7, Noc i Jutrzenka np. 1.95.1, dwa drewnianki służące do krzesania (*aráṇi / arāṇī*) np. 3.29.2, 10.7.9, dwa kamienie np. 2.12.3.

¹¹² 6.44.24: *ayám dyāvā-prthiví ví śkabhāyad ayám ráthaṁ ayunak sapta-ráśmim / ayám góṣu śácyaḥ pakvám antáh sómo dādhāra dāsa-yantram útsam.*

¹¹³ Por. Macdonell (1897: 92).

¹¹⁴ 5.3.3: *táva śriyē marúto marjayanta rudra yát te jánima cāru citrám / padám yád viṣṇur upamám nidhāyi téna pási gúhyam nāma gónām //*; 10.1.3, a-b: *viṣṇur itthá paramám asya vidvāñ jātó brhānn abhí pāti tṛtīyam /*

równoznaczne z powstaniem ofiary¹¹⁵. Źródeł takiego pojmowania kreacji należy szukać także w powyższych ujęciach. Zwraca uwagę fakt, że zgodnie z tym, co powiedziano powyżej (por. s. 55-58, zwłaszcza RV 10.72.6-7, por. s. 59) – jednym z ważniejszych etapów kreacji jest powstanie blasku nierzadko symbolizowanego przez słońce, co mogło stać się podstawą przekonania, że wraz z nim powstają najważniejsze składniki ofiary, znajdujące się w jego wnętrzu.

Tym samym Wisznu – tworząc w trzech krokach świat – stworzył warunki pozwalające na powtórzenie jego twórczego aktu w ofierze. To, że indywidualna jednostka miała możliwość realizacji w mikroskali twórczego wstępowania Wisznu wzwyż, potwierdza zaproponowaną interpretację ostatnich dwóch strof *Nasadiji*, zgodnie z którą odbiorca hymnu miał w akcie wewnętrznego ascetycznego rozżarzenia (*tápas*) powtórzyć proces stworzenia świata po to, by go doświadczyć i zrozumieć, a zarazem potwierdzić swą tożsamość z Tym Jednym¹¹⁶.

Trzeba tu dodać, że nie jest do końca jasne, czy sam akt uczynienia trzech kroków przez Wisznu identyfikowano z ofiarą. Kilka przesłanek przemawia za tą tożsamością. Sama możliwość odtwarzania w ofierze trzech kroków Wisznu przez ludzi, wędrujących jego wypełnionymi sobą śladami, dowodzić może przekonania o tym, że pierwszy akt stwórczy był także ofiarą.

Ponadto, wraz z trzema krokami ustanowione zostają prawa (*dhárman*):

„Trzema krokami stąpił Wisznu – pasterz nie do oszukania,
podtrzymując stąd prawa”¹¹⁷.

Wyraz zaś *dhárman* pojawia się przy opisach powstawania pierwszych reguł ofiarnych:

„Ofiarę ofiarą ofiarowali bogowie – to były pierwsze prawa. Te moce do nieba wstąpiły, gdzie znajdują się pierwsi doskonali – bogowie”¹¹⁸.

„Zobaczyłem z daleka dym krowiego nawozu – pośrodku, ponad tym niższym [przestworem]. Mądrzy upiekli sobie pstrokatego byka – to były pierwsze prawa”¹¹⁹.

Stąd także można wnioskować, że trzy kroki uznawano za pierwszy czyn ofiarny, w trakcie którego wyznaczone zostają reguły jego odprawiania obowiązujące odtąd wszystkich ludzi¹²⁰.

¹¹⁵ Por. też wspomniany już kilkakrotnie fragment ŚAT 1.2.5.1-7, gdzie identyfikowany z ofiarą Wisznu rośnie, by zdobyć ziemię dla bogów, odbierając ją Asurom, tworząc tym samym rytualny kosmos. Powstanie świata w ofierze Pradžapatiego por. np. ŚAT 1.6.3.35-36, 2.2.4.1-7, 3.9.1.1.-3, 6.1.1-3. 6.1.1.1 nn.

¹¹⁶ Por. Jurewicz (1995/b: 124-126).

¹¹⁷ 1.22.18: *trīṇi padā vi cakrame viṣṇur gopā údābhyaḥ /
āto dhārmāṇi dhārāyan //*

¹¹⁸ 10.90.16: *yajñēna yajñām ayajanta devās tāni dhārmāṇi prathamāny āsan /
tē ha nākaṁ mahimānaḥ sacanta yātra pūrve sādhyāḥ sānti devāḥ //*

¹¹⁹ 1.164.43: *śaka-māyaṁ dhūmām ārād apaśyaṁ viṣūvātā parā enāvarena /
ukṣṇānaṁ pṛśnim apacanta vīrās tāni dhārmāṇi prathamāny āsan //*

¹²⁰ Późniejsza myśl akt twórczego wspinania się do nieba interpretowała jako ofiarę. W ŚAT 5.5.5.1-6 Indra i Wisznu zabijając Wrytrę „napinają” ofiarę, odbierając

Tylko w jednym hymnie (3.32.12) poświęconym wrytrahatji pojawiają się wzmianki o roli ofiary w zabiciu Wrytry, także *Nāsadiya* jedynie pośrednio utożsamia ją z aktywnością wieszczów¹²¹. O podobieństwach aktu twórczego w trzech krokach Wisznu do ofiary także można jedynie wnioskować. Należy jednak sądzić, że w tych niebezpośrednich opisach trzeba szukać źródeł późniejszych teorii kładących szczególny nacisk na znaczenie ofiary w powstaniu świata, których zwiastunem jest Puruszasukta.

4. Czwórdzielny obraz rzeczywistości.

A. Padá jako „ćwiartka wiersza”. Z przedstawionego powyżej opisu rzeczywistości wynika, iż konstytuują ją trzy przejawione ślady Wisznu oraz sam Wisznu, który w swej najgłębszej formie jest niepostrzegalny w świecie. Oznacza to, że mamy tu do czynienia z wizją dzielącą rzeczywistość na aspekt przejawiony i nieprzejawiony¹²².

Takie ujęcie prezentuje RV 10.90, gdzie rzeczywistość zwana Puruszą dzieli się na cztery stopy (*padá*), w których trzy są nieśmiertelnością w niebie (aspekt nieprzejawiony), a jedna przejawia się tu i teraz (aspekt przejawiony):

„Dotąd [sięga] jego wielkość i od tego [jest] większy Purusza. Jego stopa to wszystkie stworzenia, trójstopa [jest] jego nieśmiertelność w niebie.

„Trójstopy w górę wznosił się Purusza, jego stopa znów powstała tutaj”¹²³.

Wyraz *padá* pojawia się przy opisie mowy, dzielącej się na cztery części, z których trzy są ukryte, a jedną mówią ludzie:

„Cztery części mowy [są] wymierzone. Znają je [ci] bramini, którzy [są] myślicielami. Trzy zestawione w ukryciu nie ruszają się. Czwartą [częścią] mowy mówią ludzie”¹²⁴.

mu kolejne metra symbolizujące odpowiednio ziemię, niebo i przestwór. Podobnie ofiarą jest wspinaczka bogów w agniczajanie (*agni-cayana*), por. ŚAT 8.2.1.1 nn, 8.3.1.1. nn, 8.4.1.1. nn, 8.5.1.1. nn. We wspomnianym już fragmencie ŚAT (1.2.5.1-7) Wisznu – karzeł jest ofiarą rozrastającą się po całej ziemi, wypędzającą w ten sposób Asurów.

¹²¹ Por. Jurewicz (1995/a: 111).

¹²² Podczas, gdy w opisach czwórdzielnego podziału Puruszy czy mowy wyraźne jest przekonanie o tożsamości wszystkich części, w wypadku Wisznu i jego śladów o tej tożsamości można jedynie wnioskować (por. wyżej – wolność Wisznu i jego trzech kroków). Na temat późniejszej identyfikacji Wisznu ze stworzeniem por. przyp. 18.

¹²³ 10.90.3-4, a-b: *etāvān asya mahimāto jyāyamś ca pūruṣaḥ /*

pādo 'sya viśvā bhūtāni tripād asyāmṛtaṃ divi //

tripād ūrdhvā úd ait pūruṣaḥ pādo 'syēhābhavat pūnaḥ /

¹²⁴ 1.164.45: *catvāri vāk pārimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yē maṇiṣṇaḥ /*

gūhā trīṇi nihitā nēṅayanti turīyaṃ vācō manuṣyā vadanti //

Obraz ten antycypuje jeszcze jedno znaczenie wyrazu *padá*, charakterystyczne dla późniejszego języka, mianowicie „stopa, noga”. Istniało bowiem w RV wyobrażenie mowy jako krowy, np.:

„Bogowie boską mowę zrodzili; nią mówią zwierzęta o wszelakich kształtach. Niech przyjdzie do nas radosna, dojna jadłem, pokrzepieniem, ta mleczna krowa – mowa wysławiana”¹²⁵.

W takim ujęciu cztery „pady” identyfikowanej z krową mowy mogły odnosić się do jej czterech nóg, co wyrażałoby podobny obraz rzeczywistości jak cytowany powyżej fragment RV 10.90, gdzie przedstawiana jest ona jako czworonożna istota¹²⁶.

Z drugiej strony, kolejnym znaczeniem wyrazu *padá* (obok znaczeń „śląd” i „krok”) jest także „ćwiartka wiersza” – i tutaj występuje także w tym znaczeniu: mowa identyfikuje się z całym wierszem, którego trzy ćwiartki są ukryte, nieprzejawione, a jedna jawna i przejawiona.

Najprawdopodobniej twórcy RV, używając wyrazu *padá* na określenie trzech sfer wymierzanych przez Wisznu i trzech aktów wymierzeń, świadomie nawiązywali także do znaczenia „ćwiartka wiersza”. W zacytowanej bowiem powyżej strofie 1.155.3 (s. 64) uczynienie trzech kroków identyfikowane jest z nadaniem imion:

„Nadaje syn niższe [i] wyższe imię ojca. Trzecie [jest] na świetlistości nieba”¹²⁷.

¹²⁵ 8.100.11: *devīm vācam ajanayanta devās tām viśvā-rūpāḥ paśavo vadanti / śā no mandrêṣam ūrjaṃ dūhānā dhenúr vāg asmān ūpa sūstutātu //*

¹²⁶ W MS 1.81-82 *dharma* i *satya* wyobrażane są jako krowa tracąca kolejno w każdym wieku jedną nogę (*pāda*). Warto tu dodać, że symbolizowana przez Wrytrę pierwotna forma świata jest pozbawiona stóp – Wrytra to beznożny (*apād*) wąż (por. np. RV 1.32.7). W RV 1.24.8 poświęconym Warunie kreacja jest pojmowana jako przydanie stóp: *urūm hi rājā vāruṇaś cakra sūryāya pānthām ānvetavā u / apāde pādā prātidhātave 'kar* (1.24.8, a-c). Elizarenkowa (1989: 557) przytacza dwie możliwości rozumienia bezstopiego (*apād*) w padzie c: przestwór (*antārikṣa* – tak też rozumie to Sajana) lub gwiazda (tak interpretuje Renou 1959: 94), który w objaśnieniach (1960: 73) odwołuje do 1.152.3, gdzie mianem *apād* określona jest jutrzienka lub do 1.185.2, gdzie *apādī* są niebo i ziemia. Padę c można rozumieć ogólnie – jako metaforę wprowadzenia ruchu poprzez przydanie stóp wszystkiemu, co dotychczas było bezstopie. Można także uznać, że kontynuuje ona myśl pady b i bezstopie jest słońce w swej najpierwotniejszej formie, zanim stanie się słońcem par excellence, biegnącym po niebiańskich drogach. Bez względu na to, jak rozumieć się będzie metaforę „bezstopiego”, ważny jest tutaj zaświadczone już w RV możliwości pojmowania kreacji jako stwarzania stóp.

¹²⁷ 1.155.3, c-d: *dādhāti putró 'varam paraṃ pitúr nāma tṛtīyam ādhi rocané divāḥ //*

Por. też 1.155.6: *catūrbhir sākām navatīm ca nāmabhiś cakrām ná vṛttām vyātīm avīvipat / bṛhāc-charīro vimīmāna fkvabhir yūvā-kumārah práty ety āhavām //*

Niższe imię ojca to ziemia, wyższe – to przestwór, a imieniem nadanym na świetlistości nieba jest słońce. W ten sposób uczynienie trzech kroków Wisznu utożsamia się z aktem nadania trzech imion – jawnych części mowy. W takim ujęciu sam Wisznu identyfikuje się z czwartą nieprzejawioną częścią. Tożsamość obu tych aktów wyraża się w użyciu tego samego wyrazu *padā*¹²⁸.

B. Czwarty aspekt jako nieprzejawiony. Wszelako zachodzi różnica w obrazie rzeczywistości powstałej w obu aktach: zarówno w wyniku podziału mowy, jak i trzech kroków, jest ona podzielona na cztery, ale podczas gdy trzy części mowy są ukryte, a jedna jawna, w wypadku trzech kroków Wisznu rzecz ma się odwrotnie: trzy są jawne, jeden ukryty.

Podział taki pojawia się jednak w kilku późnych hymnach RV i kontynuowany jest w późniejszej myśli¹²⁹. RV 10.45.2 wspomina trzy siedziby Agniego i czwarte imię, które jest w ukryciu:

„Znamy, Agni, twoje trzy trzykrotnie [rozdzielone], znamy twoje siedziby w wielu miejscach rozmieszczone, znamy twoje imię najwyższe, które [jest] w ukryciu, znamy to źródło, z którego przyszedłeś”¹³⁰.

Pojawiający się w padzie a liczebnik „trzy” odnosi się najprawdopodobniej do trzech miejsc narodzin Agniego w świecie (niebo, ludzie, wody, por. strofa 1¹³¹), a zatem do trzech jawnych jego aspektów, w przeciwieństwie do czwartego imienia, które jest w ukryciu. Biorąc pod uwagę wykazane powyżej powiązanie trzech kroków Wisznu z aktem nadania trzech imion można sądzić, że podobnie trzy jawne siedziby Agniego identyfikują się z jego trzema znanymi imionami.¹³²

W kolei w RV 8.101.14 wymienia się trzy śmiertelne pokolenia i czwarte nieśmiertelne:

„Trzy pokolenia przeminęły, jedno weszło w słońce”¹³³.

¹²⁸ Por. ŚAT 5.5.5.1-6, gdzie Indra zabijając Wrytrę wraz z Wisznu zdobywa rycze, jadżusy i samany, por. też Soifer (1992: 33). Warto tu dodać, że dźwięk ściśle wiązany z wiatrem, kojarzącym się – dzięki wzniesieniu kurzu – z Wisznu, por. RV 1.168.1,4.

¹²⁹ Por. koncepcję 4 stanów atmana, zgodnie z którą trzy pierwsze stany: jawy, snu z marzeniami, snu bez marzeń są stanami należącymi do aspektu przejawionego, czwarty zaś stan (*turiya*) realizuje stan nieprzejawiony, por. BAU 4.3, CHU 8.7-12, *Māṇḍūkya*, a także *Praśna* 4. Z podanych poniżej przykładów wynika, że nie jest do końca słuszna teza Bhattacharyi (1978) uznającego podział rzeczywistości na trzy niejawne sfery i czwartą jawną za nicobecną w RV.

¹³⁰ 10.45.2: *vidmā te agne tredhā trayāṇi vidmā te dhāma vibhrtā purutrā / vidmā te nāma paramām gūhā yād vidmā tām utsam yāta ājagāntha //*

¹³¹ 10.45.1: *divās pári prathamām jajñe agnir dvitīyaṃ pári jātāvedāḥ / tṛtīyaṃ apsú nṛmānā ājasram indhāna enam jarate svādhīḥ //*

¹³² W późniejszej myśli Agni identyfikowany jest z mową (*vāc*), por. np. ŚAT 2.2.4.1 Pradžapati rodzi Agniego z ust, 6.1.1.0-10 – *brāhman* – *vāc* jest ustami ognia, por. też komentarz do RV.10.5.1 u Renou (1965: 65).

¹³³ 8.101.14, a-b: *prajā ha tisró atyāyam iyur ny anyā arkām abhito viviśre /*

ŚAT 2.5.1.1-5, komentując powyższą strofę, powiada, że Pradžapati, stwarzając potomstwo, stwarza trzy pokolenia istot, które umierają (ptaki, istoty pośrednie, węże). Dopiero czwarte pokolenie uzyskuje nieśmiertelność dzięki utożsamianemu ze słońcem ogniowi. Jeżeli odwoła się do koncepcji trzech kroków Wisznu, wejście w słońce oznacza dotarcie do wypełnionego somą (a także Agnim, por. wyżej, s. 63-70) źródła, będącego pokrewieństwem Wisznu, a zatem uzyskanie tymczasowej nieśmiertelności w ofierze. To pokolenie staje się nieśmiertelne i wchodzi w słońce¹³⁴, w ostatni ślad Wisznu, ślad jego wstąpienia do nieba. Tym samym łączy się z tym, co nieprzejawione.

W innym fragmencie wspomniana zostaje czwarta siedziba Somy:

„Łącząc się z falą wód, z oceanem, byk ogłasza czwartą siedzibę”¹³⁵.

Dla niniejszych rozważań istotny jest fakt ogłoszenia czwartej siedziby w momencie połączenia somy z wodą. Należy sądzić, że dotychczas siedziba ta była ukryta i teraz, w chwili, gdy soma pęcznieje, nabierając odżywczego charakteru, zostaje ona przez nią objawiona. Można też przypuszczać, iż także tu chodzi o ukrytą część mowy, która zostaje ujawniona w somicznym upojeniu, dzięki czemu możliwa staje się aktywność twórcza pijących somę wieszczów.

W ten sposób rzeczywistość po stworzeniu staje się czteroczęściowa, co wyraża analizowany tutaj mit o czterech krokach Wisznu. By w pełni opisać wylaniający się z niego obraz *universum*, trzeba wyzyskać wszystkie znaczenia wyrazu *padá*. Sam Wisznu jest czwartą ćwiartką, nieprzejawioną, znajdującą się poza swymi trzema przejawionymi krokami-śladami-ćwiartkami metrum.

Z przedstawionej w tej pracy analizy można wyciągnąć dwa najogólniejsze wnioski. Pierwszy dotyczy kosmogonii samej RV: proces kreacji wyrażony w koncepcji trzech kroków Wisznu pozostaje w zgodzie z pierwszymi etapami twórczymi przedstawionymi w *Nasadīji* i micie wrytrahatji. Wynika stąd, że wśród twórców RV istniała wspólna wizja dotycząca początków wszechrzeczy – a przynajmniej najbardziej zasadniczej części tego procesu – rozmaicie tylko wyrażana. *Nāsadīya* – będąc najprawdopodobniej najpóźniejszym opisem – stanowi próbę ujęcia tej wizji za pomocą pojęć wychodzących poza sferę mitologii, zbliżonych do abstrakcyjnych pojęć filozoficznych. Drugi wniosek jest punktem wyjścia dla dalszych badań, odnosi się on bowiem do związku zachodzącego pomiędzy RV a myślą późniejszą: w kosmogonicznych wyobrażeniach RV można znaleźć załączki opisów rzeczywistości charakterystycznych nie tylko dla następujących po niej tekstów śruti, lecz także i smryti.

¹³⁴ Por. też przyp 78.

¹³⁵ 9.96.19, c-d: *apām ūrmīm śacamānaḥ samudrām turīyam dhāma mahiṣó vivakti //*

DODATEK

Etapy kreacji w *Nasadiji*

1. Pierwszy akt przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia: objawienie się Tego Jednego oddychającego bezwietrznie swą wolą (*svadhāyā*).
2. Mrok (*tāmas*) wyrażający stan ukrycia, zasłonięcia tego, co ma powstać.
3. Wody (*salilā*) jako pierwsza wyrażalna postać niewyraźnej rzeczywistości.
4. Narodziny tego, co ma powstać (*ābhū*) w ascetycznym żarze (*tāpas*).

Etapy kreacji we wrytrahatji

1. Pierwszy akt przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia: narodziny, wzrost i upojenie somą przez Indrę.
2. Ukrycie świata przez Wrytrę identyfikowanego z mrokiem.
3. Uwolnienie wód.
4. Uwolnienie wód. Zdobycie krów, somy, ognia. Powstanie jutrzeńki i słońca. Uderzenie gromem.

Etapy kreacji w trzech krokach Wisznu

1. Pierwszy akt przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia: upojenie własną wolą trzech kroków.
2. Brak przestrzeni i wzniesienie kurzu.
3. Etap trzeci i czwarty: powstanie przestrzeni i objawienie jaśniejących trzech kroków.

Etapy kreacji w RV 10.72.6-7

1. Pierwszy akt przejścia ze stanu niewyraźności do stanu możliwego do określenia: taniec bogów w oceanie.
2. Wzniesienie kurzu, słońce ukryte.
3. Powiększenie światów, objawienie słońca.

BIBLIOGRAFIA

- Auboyer 1955 = Auboyer, Jeannine: *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne (II^e siècle av. J.-C.-VIII^e siècle env.), Fascicule VI: Les jeux et les Joutes*; Presses Universitaires de France, Paris 1955.
- AV = *Atharva Veda Sanhita*; herausgegeben von R. Roth und W.D. Whitney, Ferd. Dummler's Verlagsbuchhandlung, Berlin 1856.
- BAU = = *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*; traduite et annotée par Emile Senart, Société d'édition Les belles lettres, Paris 1934.
- Bhattacharya 1978 = Bhattacharya, Dipak: „The doctrine of four in the early Upaniṣads and some connected problems”, *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978) 1-34.
- Bodewitz 1992 = Bodewitz, H. W.: „Belly, pelvis, buttocks or cheeks? Vedic *kuṣ* (dual)”, *Indo-Iranian Journal* 35 (1992) 19-31.

- CHU = *Chāndogya-upaniṣad*; traduite et annotée par Emile Senart, Société d'édition Les belles lettres, Paris 1930.
- Coomaraswamy 1935 = Coomaraswamy, Ananda K.: „Angel and Titan: An essay in Vedic ontology”, *Journal of the American-Oriental Society* 55 (1935) 373-419.
- Eggeling 1988/IV = *Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school*; translated by Julius Eggeling, part IV, books VII, IX and X, 6 wyd., Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Elizarenkowa 1989 = Елизаренкова, Т.Я.: *Ригведа, Мандалы I-IV*; Изд. Наука, Москва 1989.
- Geldner 1951 = *Der Rig-Veda*; aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner; 3 tomy, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1951.
- Gonda 1954 = Gonda, Jan: *Aspects of Early Viṣṇuism*; N. V. Oosthoek's Uitgevers Mij, Utrecht 1954.
- Gonda 1959 = Gonda, Jan: *Four Studies In The Language Of The Veda*; Mouton & Co., The Hague 1959.
- Gonda 1963 = Gonda, Jan: *The Vision Of The Vedic Poets*; Mouton & Co., The Hague 1963.
- Jurewicz 1994 = Jurewicz, Joanna: *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej indyjskiej filozofii Tradycji*; PWN, Warszawa 1994.
- Jurewicz 1995/a = Jurewicz, Joanna: „Walka Indry z Wrytrą a Nasadija”, *Studia Indologiczne* 2 (1995) 88-116.
- Jurewicz 1995/b = Jurewicz Joanna, „Rygwedyjski hymn o początku świata (10.129)”, *Kwartalnik Filozoficzny* 23 (1995) 109-127.
- Kaelber 1990 = Kaelber, Walter O.: *Tapta Mārga. Asceticism and initiation in vedic India*; Sri Satguru Publications, Delhi 1990.
- Kuiper 1975 = Kuiper F. B. J.: „The basic concept of Vedic religion”; *History of Religion* 15 (1975)107-120.
- Kuiper 1986 = Кёйпер, Ф.Б.Я.: *Труды по ведийской мифологии*. Перевод с англ. Пребисл. Т.Я. Елизаренковой; Изд. Наука, Москва 1986.
- Macdonell 1897 = Macdonell, Arthur A.: *Vedic Mythology*; Verlag Von Karl J. Trubner, Strassburg 1897.
- MAU = *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*; A critical essay, with text, translation and commentary by J.A.B. van Buitenen, Monton & Co., The Hague.
- MS = *Manusmṛti with the Manubhāṣya of Medhātithi*; edited by G. Jhā, Calcutta 1932.
- MBH = *The Udyogaparvan being the fifth book of the Mahabhārata – the great epic of India*. Critically edited by Sushil Kumar De, Poona 1940.
- Mitchiner 1982 = Mitchiner, John E.: *Traditions of the seven Ṛṣis*; Motilal Banarsidass, Delhi 1982.
- Renou 1959 = Renou Louis: *Etudes védiques et pāṇinéennes*; vol. V, Editions E. de Boccard, Paris 1959.
- Renou 1960 = Renou Louis: *Etudes védiques et pāṇinéennes*; vol. VI, Editions E. de Boccard, Paris 1960.
- Renou 1962 = Renou Louis: *Etudes védiques et pāṇinéennes*; vol. X, Editions E. de Boccard, Paris 1962.

- Renou 1965 = Renou Louis: *Etudes védiques et pāṇinéennes*; vol. XIV, Editions E. de Boccard, Paris 1965.
- Renou 1966 = Renou Louis: *Etudes védiques et pāṇinéennes*; vol. XV, Editions E. de Boccard, Paris 1966.
- Soifer 1992 = Soifer, Deborah A.: *The Myths of Narasimha and Vāmana. Two Avatars in Cosmological Perspective*; Sri Satguru Publications, Delhi 1992.
- RV = (1) *Die Hymnen des Ṛigveda*; herausgegeben von Theodor Aufrecht, Adolph Marcus; Bonn 1877.
(2) *Rig-Veda-Sanhita*. The Sacred Hymns of the Brahmans, together with the commentary of Sayanacharya. Edited by Dr Max Muller, 6 tomów, W. H. Allen & Co., London 1849-1874.
- Srinivasan 1979 = Srinivasan, Doris: *Concept of cow in the Rigveda*; Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- ŚAT = *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with extracts from the commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvivedagaṅga*; edited by Dr Albrecht Weber, Leipzig 1924.
- TAITT = *Die Tattirīya-Saṁhitā*; herausgegeben von Albrecht Weber, 2 tomy, F. A. Brockhaus, Leipzig 1871.
- Zysk 1993 = Zysk, Kenneth G., „The science of respiration and the doctrine of the bodily winds in ancient India”; *Journal of the American-Oriental Society* 2 (1993) 198-213.

Wizja „Długiego Mroku” (Rygweda 1.164)

przełożył z sanskrytu i opracował

BOGUSŁAW J. KOC

I. Wstęp

Tradycja hinduska przypisuje autorstwo tego hymnu-zagadki legendarnemu wieszczowi imieniem Dirghatamas (dosł. „Długi Mrok”). Od pierwszych słów utwór nazywany bywa *Asya vāmasya*. Skierowany jest do wszystkich bogów oraz do różnych deifikowanych idei abstrakcyjnych. Pod względem konstrukcji zalicza się go do gatunku tzw. brahmodji (*brahmōdya*), to znaczy zbioru serii zagadek poruszających problemy ontologiczne, kosmogoniczne, rytualne, mitologiczne i religijne. Nie wszyscy badacze, zwłaszcza współcześni, zgadzają się jednak z poglądem, iż jest to typowa brahmodja, bowiem tylko jedno pytanie otrzymuje bezpośrednią odpowiedź (wersety 34-35), wszystkie inne pozostają bez odpowiedzi. Wydaje się jednak, iż takie podejście do problemu zagadki pozostaje w ścisłym związku z jej starożytną koncepcją, wedle której rozwiązanie zagadki umożliwia osobie znającej odpowiedź pochwycenie lub przejęcie kontroli nad częścią rzeczywistości ujętej w pytaniu (1.164,16d: *yas tā vijānāt sa piṭuṣ pitāsat*). Nic więc dziwnego, że tak wielki zestaw pytań obejmujący prawie wszystkie aspekty rzeczywistości, sięgający najgłębszych tajemnic bytu, musi lub przynajmniej powinien pozostać bez odpowiedzi. Jak stwierdza O’Flaherty (1981: 71) w komentarzu do swojego przekładu, autor poematu z pewnością zna odpowiedzi na wiele z zadawanych przez siebie pytań, niektóre jednak stawiał retorycznie, skłaniając tym samym słuchacza do poszukiwania własnych odpowiedzi lub też uznając, że niektóre powinny pozostać bez odpowiedzi jako zagadki nierozwiązywalne. Odmienny punkt widzenia prezentuje Brown (1968: 199). Uważa on, że hymn ten wcale nie przypomina serii zagadek przedstawiających w sposób wysoce figuratywny i aluzyjny poglądy dobrze znane jego autorowi i stanowi kapłańskiemu owych czasów. Jediną formę zagadki rytualnej (*brahmōdya*) prezentują tylko wersety 34-35, podczas gdy dwa inne (16 i 48) używają formy zaledwie zbliżonej do tego gatunku¹.

Hymn ten prawie w całości, z niewielkimi tylko różnicami leksykalnymi, zawiera AV 9.9 oraz 10. Podstawowymi metrami, w jakich został skomponowany, są *triṣṭubh* i *jagati*². Skrótowe omówienie hymnu znajduje się w pochodzącym z ok.

¹ Na temat brahmodji patrz także MSKMI (ss. 21-2, hasło *Brahman*).

² Patrz przypis do wersetu 23.

IV w. przed Chr. metrycznym katalogu istot mitycznych, pt. *Bṛhad-devatā* – „Wielki [katalog] bogów”, przypisywanemu Siaunace (Śaunaka)³.

Ważniejsze przekłady na języki europejskie: Whitney (1905: 552-61) jako AV 9.9-10; Deussen (1906: 105-19); Geldner (1923: 205-14) oraz (1951: I.227-37); Brown (1968: 210-8); Ługowski (1975: 30-8) – wybrane wersety; O’Flaherty (1981: 71-83); Elizarenkova (1989: 200-5 i 645-9).

II. Tłumaczenie

1. Tego oto miłego, siwego ofiarnika
średni brat jest żarłokiem.
Jego trzeci brat ma plecy spryskane masłem –
tu ujrzałem zwierzchnika rodu z siedmioma synami.
2. Siedem zapręgają do jednokołowego rydwanu,
[a] ciągnie [go] jeden koń siedmioimienny.
Trójpiastowe [jest] koło niezniszczalne, niezrównane,
na którym zasiadają wszystkie stworzenia.
3. Siedmiu, co zasiadło na tym siedmiokołowym rydwanie,
siedem koni ciągnie.
Siedem siostr opiewa go wspólnie,
tam gdzie złożone siedem imion krów.
4. Kto ujrzał pierwszego rodzącego się,
gdy bezkostne nosi mającego kości?
Gdzież ziemi tchnienie, krew [i] duch?
Któż znalazłby mędrca, aby spytać o to?
5. [Jako] prostak pytam, nie rozpoznając umysłem,
o te bogów odciśnięte ślady.
Na cielęcium podrosłym natchnieni poeci
siedem nici rozsnuli do tkania.
6. Niemądrym [będać], nic nie wiedząc, zaprawdę pytam więc
mądrych, natchnionych poetów, aby się dowiedzieć:
„Któż umocował tych sześć firmamentów?
Czymże było JEDNO w formie niezrodzonego?”
7. Niechaj powie tu [ten], co naprawdę zna
tego miłego ptaka odciśnięty ślad.
Mleko z głowy jego wydzielają krowy,
przyoblekając w szatę, wodę piją stopą.
8. Matka ojcu dała udział w tym, co się należy –
myślą i umysłem na początku [z nim] się zespoliła.
Ona [choć] niechętna, [lecz] o wilgotnym łonie,
przedziurawiona – zaprawdę, składający hołd,
pełni czci [wieszczowie] poczuli [ją] chwalić.
9. Matka zaprzężona była do dyszla Daksziny,
[a] płód znalazł się na swoim miejscu.

³ BṛD 4.31-43. Szersze omówienie tego tekstu, wraz z przedstawieniem zawartych w nim poglądów zawierają artykuły: Koc (1991) i (1993).

- Zaryczało ciele, sięgając wzrokiem na trzy mile
za krową wszechkształtną.
10. Trzy matki [i] trzech ojców.
JEDEN unoszący podniósł się.
Zaprawdę, [oni] nie męczą [go].
Na grzbiecie tamtego nieba mówią wszechwiedzącą Mową,
[lecz] nie każdego poruszającą.
 11. Niezniszczalne koło Ładu o dwunastu szprychach
obraca się nieustannie wokół nieba.
Na nim stanęli parami synowie, o Agni,
siedem setek i dwudziestu.
 12. Ojca o pięciu stopach, w dwudziestu postaciach
zwią posiadaczem obfitości w górnej części nieba.
Inni zaś zwią [go] dalekowzrocznym, umieszczonym w dolnym [niebie],
na siedmiokołowym, o sześciu szprychach [rydwanie].
 13. Na owym obracającym się kole o pięciu szprychach
opierają się wszystkie istoty.
Jego oś nie rozgrzewa się, [choć] bardzo obciążona,
i piasta nigdy się nie skruszy.
 14. Niezniszczalne koło obraca się z obręczą,
ciągnie [go] dziesięć zaprzężonych do wyciągniętego [dyszła].
Oko słońca przestworem idzie otoczone,
w nim [są] umieszczone wszystkie istoty.
 15. Spośród wspólnie zrodzonych, siódmego zwią jednorodzonym.
Zaprawdę, sześć bliźniąt [zwią] wieszczami zrodzonymi z bogów.
Ich pragnienia rozdzielone [są] według porządku,
w nieruchomym ruszają się zróżnicowane według kształtu.
 16. Te istoty żeńskie nazwano mi mężami.
Mający oczy ujrzy, lecz nie spostrzeże ślepiec.
Natchniony poeta, co [jest] synem, ów właśnie rozumie.
Kto te [sprawy] rozpoznał, ów będzie ojcem ojca.
 17. Poniżej wysokiego, powyżej niskiego
stopą ciele niosąc, krowa przystanęła.
Dokąd się ona zwraca? W jakąż stronę odchodzi?
Gdzież rodzi? Bo przecież nie w stadzie.
 18. Poniżej wysokiego, kto zna dokładnie
jego ojca powyżej niskiego.
Któż tu [jako] wielki poeta mógłby ogłosić?
Skąd boski umysł się zrodził?
 19. Którzy ku nam zwróceni – tych zwią odwróconymi.
Którzy odwróceni – tych zwią zwróconymi ku nam.
Te [czyny], których, o Somo, dokonaliście obaj z Indrą,
ciągną niczym [konie] zaprzężone do dyszła niebios.
 20. Dwa ptaki, nierozłączni towarzysze,
to samo drzewo obejmują.
Z nich obu jeden je słodką jagodę,

- drugi [zaś] patrzy przed się nie jedząc.
21. Gdzie pięknoskrzydli udziału w nieśmiertelności
[domagają się] niecznużenie [i] zwracają głos ku miejscom
zgrupowań ofiarnych, tam – potężny pasterz wszelkiego
stworzenia. Ów mędrzec wszedł we mnie prostaka.
 22. Na którym to drzewie jedzące słodycz ptaki
przebywają i rodzą się wszystkie,
na jego wierzchołku, zaprawdę mówią, że jagoda słodka.
Nie uzyska jej [ten], kto Ojca nie zna.
 23. Gdy na gajatri kładzie się gajatri,
lub ze [zwrotek] trisztubh wyciosali trisztubh,
albo gdy na dżagat wers dżagati się kładzie –
zaprawdę, ci co by to znali, nieśmiertelność [by] osiągnęli.
 24. Z pomocą gajatri odmierza się chwałbę,
poprzez chwałbę – pieśń, poprzez trisztubh – recytację,
recytacją – recytację, poprzez dwustopową – czterostopową,
sylabą mierzy się siedem dźwięków.
 25. Za pomocą dżagati rzekę na niebie osadził,
[a] w rathantarze obejrzał Słońce.
Trzy bierwiona zwą gajatrowymi –
dlatego przewyższa [innych] potęgą [i] wielkością.
 26. Przywołuję tę bardzo mleczną krowę,
[a] zręcznoręki dojarz niechaj ją wydoi.
Najlepszy impuls niechaj nam da Sawitar,
[a] garnek z mlekiem rozgrzewa się wokół –
to oto należycie głoszę.
 27. Obwąchująca pani wszystkich bogactw,
cielęcica pragnąc umysłem, poszła ku [niemu].
Niech da Aświnom mleko ta niezabijalna,
niechaj krzepi ku wielkiej pomyślności.
 28. Zaryczała krowa za cielęcikiem, co otwarło oczy,
obwąchała [go], by wymierzyć głowę.
Pragnąc pyska [cielęcica i] garnka,
ryczy [i] nabrzmiewa mlekiem.
 29. Syczy ten oto, którym krowa spowita
ryczy na iskrzącym [ogniu] postawiona.
Ona przeraziła śmiertelnika trzaskaniem,
stając się błyskawicą, zasłonę [z siebie] zrzuca.
 30. Oddychając spoczywa szybko idące życie,
poruszające się, stałe, pośrodku [cielesnych] siedzib.
Dusza umarłego wędruje wedle własnej woli –
nieśmiertelny ma wspólne źródło ze śmiertelnym.
 31. Ujrzałem pasterza niestrudzonego,
poruszającego się tu i tam po drogach.
Ów odziewając się w zbiegające się [i] rozbiegające,
stałe obraca się pośród stworzeń.
 32. Ten, co go stworzył, ten go nie zna,
ten, co [go] ujrzał, zaiste [jest] poza jego wzrokiem.

- Ów w łonie matki zewsząd spowity,
mając liczne potomstwo, wniknął w zatracenie.
33. Niebo mym ojcem, rodzicielem, tu [moja] pępowina;
krewną mą, matką – ziemia ta wielka.
Łono między dwiema rozpostartymi czaszami –
tam ojciec w córce zarodek złożył.
34. Pytam cię o najdalszy kraniec ziemi.
Pytam, gdzie [jest] pępowina świata.
Pytam cię o nasienie byczego ogiera.
Pytam się o Mowy najwyższe niebo.
35. Ten ołtarz ofiarny – najdalszym krańcem ziemi;
ta ofiara – pępowiną świata;
ten Soma – nasieniem byczego ogiera;
ten oto kapłan – najwyższym niebem Mowy.
36. Siedem połowicznych płodów z polecenia Wisznu
zajmuje się rozdzielaniem nasienia świata.
Oni, ci natchnieni mędrcy, myślami [i] umysłem
przenikają wokół, wszędzie wokół powstają.
37. Nie wiem, czym naprawdę jestem.
Idę skrycie związany przez umysł.
Gdy pierworodny Ładu wszedł we mnie,
zaiste, uzyskuję udział w tej Mowie.
38. W tył [i] przed się idzie trzymany własną wolą,
nieśmiertelny ma wspólne źródło ze śmiertelnym.
Obie stałe, rozbiegające się, rozchodzące –
[gdy] dostrzegły jednego, [to] nie dostrzegły innego.
39. Na niezniszczalnej sylabie wersetu, w najwyższym niebie
zasiedli wszyscy bogowie.
Kto jej nie poznał, cóż z wersem pocnie?
Którzy ją poznali, ci zasiedli wspólnie.
40. Obyś była szczęśliwa jedząc dobrą trawę,
obyśmy i my szczęśliwi byli.
Jedz stale trawę, o niezabijalna,
pij czystą wodę przychodząc.
41. Bawolica zaryczała kształtując wody –
jdnostopą, dwustopą, owa czterostopą,
ośmiostopą, dziewięciostopą stawszy się –
tysiącsylabowa w najwyższym niebie.
42. Z niej morza wypływają –
dzięki temu żyją cztery strony [świata].
Stąd wypływa niezniszczalne –
dzięki temu wszystko żyje.
43. Z daleka ujrzałem parę z nawozu,
pośrodku, ponad tym dolnym.
Nakrapianego byka piekli dla siebie mężowie –
takie były pierwsze zasady.

44. Trzej włochacze pojawiają się we właściwym czasie.
W ciągu roku jeden z nich strzyże się,
jeden potężnie patrzy się na wszystko,
jednego ruch widoczny, a nie wygląd.
45. Na cztery ćwierci wymierzona Mowa,
znają je bramini – owi mędrcy.
Trzech w ukryciu złożonych nie poruszaj,
czwartą [ćwiercią] mówią ludzie.
46. Zwa [ją] Indrą, Mitrą, Waruną [i] Agnim –
a oto ów ptak pięknopióry.
JEDEN BYT wieszczowie wielorako zowią:
zwa go Agnim, Jamą [i] Matariśwanem.
47. Na czarną drogę płowe ptaki
w wody przyodziane wzlatują do nieba.
[Gdy] przybędą one do siedziby Ładu,
wówczas masłem zrasza się ziemię.
48. Dwanaście [części] obręczy, jedno koło,
trzy piasty – któż to pojmie?
W nim umieszczonych jednocześnie trzysta sześćdziesiąt
jakby szprych ruchomych i nieruchomych.
49. Oto twoja pierś niewyczerpana, krzepiąca,
którą dajesz wszystkie bogactwa.
Rozdzielczyni bogactw, obdarowująca,
o Saraswati, daj nam ją do ssania.
50. Ofiarą ofiarę bogowie ofiarowali –
takie były pierwsze zasady.
Te właśnie moce do niebios przyłączyli,
gdzie pierwsi Sadjowie byli bogami.
51. Ta sama woda z biegiem dni
chodzi w górę i w dół.
Ziemię deszcze ożywiają,
niebo ożywiają ogień.
52. Niebiańskiego, pięknopiórego ptaka wzniosłego,
zarodek wód [i] roślin godny obejrzenia,
nasączającego deszczami do syta,
Saraswanta wzywam ku pomocy.

III. Przypisy do wersetów

1. Pierwszym z braci jest ogień ofiarny (*āhavanīya*) z siwą brodą dymu, do którego wlewa się obiatę; drugi jest ogniem południowym (*dakṣiṇāgni*), ciągle głodny, ponieważ rzadko otrzymuje obiady; trzeci natomiast jest ogniem domowym (*gārhapatya*) „karmionym” obiatą z topionego masła. Por. także Geldner (1951: I. 227), O’Flaherty (1981: 81), Deussen (1906: 108). Według komentarza Sajany są to: Słońce, Wiatr (Vāyu) oraz ogień ofiarny.

2. Magiczną moc trzech piast ilustruje również uzdrowienie Apali (Apālā), opisane w RV 8.91,7.

3. = AV 13.3,19; TĀ 3.11,8. Według Renou (1967: 89) siedem imion Krowy oznacza najwyższe niebo (*parama vyoman*). Według Geldnera (1951: I. 228) „siedmiu” odnosi się do kapłanów ofiary wedyjskiej; „siedmiokołowy rydwan” to siedem podstawowych form (die sieben Grundformen) [?]; „siedem koni” – metra; „siostry” – siedem głosów wieszczów wspomnianych w RV 10.71,3; natomiast miejsce, gdzie zostało złożone siedem imion krów, jest określeniem sakralnej Mowy poetyckiej. Ukryty ślad lub imię krowy jest częstym motywem związanym z miejscem pochodzenia (narodzin) Mowy. O siedmiu głosach wspomina także RV 3.1,6; 9.103,3 oraz 1.164,24 (*sapta-vāñih*). Na temat siedmiu metrów patrz: Macdonell, Keith (1982: I. 266, hasło *Chandas*).

4. Według Sajany **bezkostne** (*anasthā*) oznacza *prakṛti* z systemu filozoficznego *sankhji*. Por. także określenie *tad ekam* („To Jedno”). Według Deussena (1906: 109) „posiadacz kości” jest *sankhjanicznym* pojęciem *vyakta* (rozwiniętym bytem fenomenalnym), natomiast „bezkostne” to *avyakta* (byt nierozwinięty). O’Flaherty (1981: 81) natomiast stwierdza, że wstające słońce lub ogień są „posiadaczami” kości (elementu męskiego), chociaż są zrodzone z ziemi – „bezkostnego” elementu żeńskiego dającego delikatne składniki bytu (krew, oddech, ducha).

6. **Jedno** (*ékam*, neut.) w tym wypadku odnosi się do *Vāc*. W *Rygwedzie* określenie to często oznacza „pierwszą przyczynę” lub „zasadę”, por. np. stwierdzenie RV 10.82,6 o Jednym (neut.), które zostało ofiarowane w pępku (miejsce poczęcia będące atmosferą, por. także. werset 33) nienarodzonego, na którym wspierają się wszystkie światy. Na pytanie o to Jedno udzielają odpowiedzi wersety 45-46, w których *Vāc* nazywana jest Jednym Bytem (*ekam sat*). Por. także wzmianki o Jednym zawarte w RV 3.54,8; 8.58,2; 10.90,2 oraz 4.50,1. **Sześć firmamentów** (*rajas*, neut.) może oznaczać region pomiędzy niebem a ziemią, różny od pojęcia *div* lub *svar*, jednak według Geldnera (1951: I. 228) i Browna (1968: 212) chodzi tu o trzy ziemie i trzy nieba (por. także RV 1.35,6; 3.56,2 i 7.87,5).

7. Według komentarza Sajany **głową** ptaka jest słońce, **mlekiem** – deszcz, **krowami** – chmury, zaś **stopą** – promień słońca wywołujący parowanie wody. **Tego miłego ptaka odcisnięty ślad** może również oznaczać najwyższą siedzibę Mowy sakralnej, ze Słońcem jako przywódcą chmur burzowych, przedstawionych w postaci krów dających mleko (deszcz).

8. **Matką** jest Jutrzenka (*Uṣas*), ponieważ jest córką boga Nieba (*Dyaus*), por. RV 1.183,2; 4.30,9; 5.82,5. Jest ponadto matką Słońca (*Sūrya*), por. RV 7.78,3 oraz 7.80,2. Według Geldnera (1951: I. 229) matką jest Ziemia, a ojcem Niebo, por. także Brown (1968: 212) i O’Flaherty (1981: 81). Werset ten może także nawiązywać do stosunku seksualnego pomiędzy *Vāc* a Panem Stworzeń (*Prajāpati*), por. RV 10.119,5; 1.127,7b. Sytuacja przypomina także hymn RV 10.10 (= AV 18.1,1-16), gdzie *Jama* (*Yama*), bóg świata zmarłych i pierwszy śmiertelnik, jest namawiany przez swą siostrę *Jami* (*Yamī*) do incestu. *Pāda b* – por. RV 3.31,1d.

9. Według komentarza Sajany matką jest Niebo, a *Dakṣiṇā* (*Dakṣiṇā*, fem.) – Ziemia. Takie wyjaśnienie nie wydaje się jednak zbyt przekonujące, gdyż wersety 8-9 wyraźnie przedstawiają stosunek seksualny dwóch podstawowych zasad: żeńskiej i męskiej, dzięki czemu powstaje Wszechświat. Trudno uwierzyć, iż poeta

w takiej sytuacji pomieszał koncepcję „matki” (element żeński) personifikowanej najpierw (werset 8) jako Ziemia, a następnie jako Niebo, gdyż koncepcja Nieba jest zawsze solarna, a więc „męska”. Kontynuując myśl z poprzedniego wersetu, matką byłaby *Vāc*, zaś drugim ojcem ofiara personifikowana jako *Dakṣiṇā* (również fem. [?]), to jest dar lub opłata dla kapłana za dokonanie rytu ofiarnego. Zazwyczaj była to krowa. Dosłownie znaczy „prawy [kierunek]” lub „południowy”. O wozie Daksziny mówi RV 1.123,1 i 5; 10.107,11 (cały hymn poświęcony jest jego gloryfikacji). Według ŚB 4.3.4,7 czterema zwyczajowymi dakszinami były: złoto, krowa, odzienie i koń. **Cielę** to Agni lub Słońce. Znaczenie terminu *vṛjanī* przetłumaczonego jako „swoje miejsce” jest niepewne, pochodzi od $\sqrt{vṛj}$ „s/za/wy/kręcać, nachylać się”. Tu *vṛjanī* może oznaczać na przykład „zagrodę, stajnię; swoją domenę, swoje miejsce”. Termin *yojana* przetłumaczony jako „mila” (por. także RV 10.14,16) jest częstym wedyjskim określeniem znacznej odległości o trudnym do ustalenia wymiarze.

10. Jeden (masc.) to według Sajany pierwotne pojęcie boga (*pradhāna-bhūto 'sahāyo*) jako słońca lub roku, tu identyfikowane z Absolutem lub też z Ładem kosmicznym (*ṛta*), przedstawionym w następnym wersecie; por. także Elizarenkova (1989: 646), Geldner (1951: I. 229), O’Flaherty (1981: 82). Trzy matki i trzech ojców mogą oznaczać Ziemię i Niebo (por. RV 3.56,2), to jest trzy światy, z których każdy jest trójdzielny (potrójny). O sześciu firmamentach mówi powyżej werset 6. *Pāda d: aviśvam-invām* (fem.), „nie każdego poruszającą”; AV 9.9,10 podaje *aviśva-vinnām* (fem.), „nie dla każdego osiągalną”. Mowa nie porusza, czyli nie inspiruje każdego poety lub kapłana, chociaż jest w każdym z nich obecna (por. RV 10.125,5).

11. 720 synów stojących parami oznacza 360 dni i 360 nocy, tworzących 12-miesięczny rok.

12. Posiadaczem obfitości (*purīṣin*) jest Słońce wyobrażane zarówno jako najwyższy władca w niebie lub też władające tylko jego dolną połową, gdy górna pozostaje siedzibą Mowy. Ojcem jest zapewne Czas, jak podaje AV 19.53,4. Według Browna (1968: 202) wypukła się tu stwierdzenie wyrażone w wersetach 10-12, iż to *Vāc* a nie Czas jest Absolutem. Por. AV 10.8,29 oraz RV 1.163,1; 10.190,2; 10.27,21b; 3.22,3; a także RV 1.62,5; 9.107; 10.8,8.

15. Według O’Flaherty (1981: 82) w mitologii wedyjskiej Aditi zdradza nieśmiertelnych Aditjów (*Āditya*) parami, a jedynie Słońce (*Vivasvan*) rodzi oddzielnie (RV 10.72,8-9). Dlatego też na rok rytualny składa się dwanaście parzystych miesięcy księżycowych i jeden nieparzysty miesiąc przestępny.

16. Wielokrotnie w tekście *Rygvedy* dzieci płodzą swoich rodziców lub też dwie pierwotne zasady płodzą się wzajemnie, jak pokazują przykłady: Indry i jego rodziców (10.54,3), Ziemi i Nieba oraz ich dzieci (1.159,2-3), Dakszy (*Dakṣa*) i Aditi (10.72,4-5) oraz Agniego i jego matek (1.95,4).

17. Krową jest bogini *Uṣas* (Jutrzenka), cielęciami – Słońce, jej stopą – promień Słońca, por. także AV 13.1,41. Określenie „powyżej niskiego” lub „daleko stąd” *parā enā* = RV 10.125,8c.

18 + 22. Jego ojciec, to jest ojciec słońca (cielęciami). Słońce ma tylko jedną matkę – Jutrzenkę (*Uṣas*), lecz któż zna „jego” ojca? Następną *pāda* sugeruje, że jest nim „boski umysł” (*devām mānaḥ*), jednakże jego miejsce pochodzenia pozostaje nadal nieznanne.

19. Według O’Flaherty (1981: 82) rytuały przeszłości stały się rytuałami przyszłości, a dawne dokonania bogów nadal na nas oddziałują.

20-22. Motyw drzewa poznania i nieśmiertelności, z którego niektórzy jedzą, a inni jeść nie mogą, znajduje się także w MuU 3.1,1; ŚvU 4.6 oraz BṛD 4.36. Patrz także Johnson 1976: 248-58 (*JAOS* 96, 2).

21. **Potężnym pasterzem** jest zapewne Agni, jeden z Aditjów (*Āditya*), natomiast **mędrce** byłby Soma wnikający w kapłanów podczas sesji ofiarnych. **Miejsce zgromadzeń ofiarnych** (*vidatha*, neut.) może oznaczać również samo zgromadzenie.

22. **Ojciec** – zapewne „boski umysł” z wersetu 18, lub też Ojciec-Pasterz całego świata, t.j. Agni z wersetu 21 (por. także werset 1, oraz RV 6.1,5).

23. **Gajatri**, **tristubh**, **dźagati** są nazwami metrów wedyjskich. Najważniejszym i najświętszym z nich jest *gāyatrī* (fem.), składające się z 24 sylab, ułożonych zazwyczaj w 3 stopy (*pāda*) po 8 sylab każda. Metrum *tristubh* (fem.) składa się z 4 × 11 sylab; *jagat* (masc.) lub *jagatī* (fem.) – 4 × 12 sylab. Nazwy metrów są również nazwami całych wersetów skomponowanych (lub „wyciosanych”) w tychże miarach metrycznych.

24. Termin **chwalba** (*arka*, masc.) oznacza również „promień” lub „słońce”; **pieśń** pochwalna (*sāman*, neut.); **recytacja** (*vāka*, masc.) oznacza także „brzmienie, mówienie”, według Sajany *vākam* = *sūktam* (recytacja = hymn); **sylaba** (*akṣara*, neut.) posiada również znaczenie „niezniszczalne”; **dźwięk** lub głos (*vāṇi*, fem.) to także „muzyka”. **Siedem dźwięków** (*sapta vāṇīḥ*) może oznaczać siedem głosów kapłanów sprawujących wedyjską ofiarę, por. RV 3.1,6; 9.103,3; 1.164,3, zaś według Sajany jest to siedem metrów. Por. także RV 10.13,3c.

25. Wielkie czyny są zazwyczaj przypisywane Indrze lub Stwórcy. Metrum *gāyatrī* składające się z 3 stóp (*pāda*) zostaje utożsamione z drewnkami do rozpalania ognia ofiarnego. **Rathantara** (*rathantara*, neut.) jest ogólną nazwą różnych melodii ofiarnych lub inaczej *samanów* (*sāman*).

26-29. Wersety te tworzą alegoryczny opis ceremonii *pravargya*, stanowiącej wstęp do ofiary somy, w czasie której świeże mleko wlewa się do rozgrzanego naczynia zwanego *mahā-vīra* lub *gharma* lub też do wrzącego masła *ghī*. Według Browna (1968: 208) rytuał tu opisany jest najprawdopodobniej oryginalnym rytmem *pravargya* dokonywanym przez bogów w czasach mitycznych, tak jak widział go w swej mistycznej wizji wieszcz Dirghatamas. **Sawitar** (*Savitṛ*, masc.) – dosł. „pobudzacz, inspirator”. Jedno z najważniejszych bóstw solarnych, uosobienie blasku i ożywczej siły słońca. Pojawia się zazwyczaj o zachodzie słońca i o porannym brzasku. W jego opisach dominuje kolor złoty. Przewodnik bogów i zmarłych śmiertelników. Patrz także SMH 1994: 164-165 (hasło *Sawitar*) oraz MSKMI (s. 35, hasło *Gajatri*).

27. *Pāda cd* = RV 5.60,5b.

28. **Pysk** (*śṛkvan*, masc. neut.), także „kącik ust”, znaczenie pozostaje jednak niejasne. W wersecie dwukrotnie występują czasowniki wywodzące się od *√mā*, pierwszy znaczy „ryczeć, beczeć”, drugi – „mierzyć, wymierzać”.

29. W tym miejscu krowa zmienia swą ziemską i rytualną formę na boską, to znaczy jej mleko przybiera formę chmury burzowej, a ogień ziemski staje się budzącą trwogę błyskawicą.

30-33. W zagadce kryje się tajemnica życia i śmierci, jednak interpretacja tego wersetu może być różnorodna.

30. Siedziba (*pastyā*, fem.) jest tu tożsama z ludzkim ciałem (*tanū*, fem.). Ten sam termin pojawia się w dwóch różnych rodzajach i znaczeniach, jako: **życie** (*jīva*, neut.) jako *principium vitale* oraz **dusza** (*jīva*, masc.), dosł. „żyjący, istota żywa”.

31. = RV 10.177,3. Por. także RV 10.17,6b; AV 10.2,7.

33. Dwie czasy (naczynia na somę) to niebo i ziemia, por. RV 1.160,1. Werset ten odzwierciedla indo-europejski mit Ojca-Nieba i Matki-Ziemi, wraz z synami Dioskurami i córką Jutrzenką (Aurora), por. także: *divo ... duhitā*, RV 4.52,1. Według Browna (1968: 209) wersety 33-36 ukazują nam koncepcję poczęcia Jutrzenki, którą owa bogini osobiście przekazuje słuchaczowi.

34-35. Jedynie te dwa wersety zawierają odpowiedzi na postawione pytania. Cała zwrotka = VS 23.61,62.

36. Nasieniem świata jest Soma.

37. Pierworodny Ładu to zapewne Soma (por. 21cd) lub Agni (RV 10.5,7), który wstępuje w Słońce. Tym sposobem Słońce uzyskuje swój udział w Vāc, zdobywając nieśmiertelność towarzyszącą jego systematycznej śmiertelności. **Ten** (*idām*, neut.) to zapewne ten sam Jeden Byt (*ēkam sāt*) wymieniony w wersecie 46, tzn. Vāc. *Pāda d* = RV 10.71,6b.

38. Nieśmiertelny ma wspólne źródło pochodzenia ze śmiertelnym, jednak gdy ludzie postrzegają jeden aspekt bytu, nie postrzegają wówczas drugiego. **Własna wola** (*svadhā*) = gr. τὸ ἕθος.

39-42. Vāc jest tu przedstawiona jako Absolut.

39. Niezniszczalna sylaba (*akṣara*) jako neutrum oznacza „niezniszczalne”, a jako masculinum „sylabę, głoskę, dźwięk” stanowiąc elementarny składnik mowy. Szczegółową analizę problemu akszary podejmuje van Buitenen (1959). **Oni** to z pewnością wieszczowie, twórcy hymnów. Por. TĀ 2.11,4 f.

40. = AV 9.10,20 oraz RV 7.73,11.

41. Bawolica (*gaurī*) – tradycyjne słowniki sanskryckie przypisują to określenie Vāc. Będąc złożoną z tysiąca sylab (*akṣara*) posiada wszystkie możliwe sylaby i zna wszystkie ich kombinacje, por. TB 2.4.6,11 oraz RV 8.100,10-11. *Pāda a* w AV 9.10,21a występuje jako *gaur-in-mimāya* „krowa rzeczywiście zaryczała”. Swoim rykiem tworzy chaotyczny potok pozbawionych znaczenia dźwięków, charakteryzujący chaos poprzedzający kreację wszechświata.

42. Według Sajany, źródłem niezniszczalnego jest woda, jednak z komentarza Sajany do TB 2.4.6,12 wynika, iż jest to sylaba *aum*. Por. także AV 9.10,19 i TB 2.8.8,4-5. Mowa sakralna jest siłą sprawczą świata. Używając odpowiednich mantr, ofiarnicy uporządkowali niezróżnicowany, surowy materiał (chaos) wszechświata.

44. Por. BD 1,94; RV 10.142,4; 10.136,1; 10.168,4.

45. Ten i następne wersety opisują Mowę sakralną. **Czwarta** (*turīya*, neut.) – czwarty stan Ducha, czysty bezosobowy Duch lub Bráhman, MaiU 7.11; NsU 2.2,1; lub „złożony z czterech części”, ŚB 4; lub też „czwarta część”, AV; VS 4.10; 18.3; 6.7; 14.5. Cały werset = AV 9.10,27; *pāda c* bardzo przypomina RV 10.90,3 i 16. Por. także RV 8.100,11; 10.129,2; AV 8.9,3; ŚB 4.1.3,16; TB 2.8.8,5; KS 2 p.79,9; MS 3 p. 70,16; KS 1 p. 204,17.

46. Brown (1968: 217) zwraca uwagę na fakt, iż Jeden Byt jest w neutrum, natomiast Vāc jest femininum. Zakładając, że identyfikacja obu pojęć jest

prawidłowa, niezgodność rodzaju można wy tłumaczyć widząc w Vāc ogniwo pośrednie pomiędzy osobowym stwórcą Pradžapatim (Prajāpati) z RV 10.121, Wiśwakarmanem (Viśvakarman) z RV 10.81 i 82 i nią samą z RV 10.71 i 10.125, a czysto bezosobowym pojęciem *tād ékam* (neutrum) z RV 10.129. *Mātariśvan* – dosł. „wzrastający w matce”, to znaczy Agni. *Pāda c* = 10.149,3c. Por. także RV 10.114,5.

48. Werset ten w nieco odmienny sposób niż werset 11 mówi o funkcji słońca w kształtowaniu i utrzymywaniu czasu.

49. Bogini Sarasvatī zostaje przedstawiona jako krowa oraz jako rzeka niebiańska (werset 25) i ziemska. Jest to modlitwa do bogini (Vāc?) o pomyślność. AV 5.7,5 bezpośrednio i wyraźnie przedstawia Vāc jako Vāc-Sarasvatī, w brahmanach Sarasvatī zostaje jednoznacznie utożsamiona z Vāc. Por. także Macdonell (1897: 86-8).

50. = RV 10.90,16.

51. Wersety 51 i 52 są modlitwą lub zaklęciem mającymi sprowadzić deszcz. Werset 51 został skomponowany w innym metrum niż cała reszta hymnu, tak więc prawdopodobnie modlitwa ta może być późniejszym dodatkiem.

52. Sarasvant (masc.) jest współtowarzyszem lub małżonkiem bogini Sarasvatī (fem.), tu identyfikowany ze słońcem i Agnim. Por. KS 2 p. 18,1. *Pāda b* = RV 3.1.13a.

III. Tekst sanskrycki

RV 1.164 (*Asya vāmasya*)

- /1/ asyá vāmásya palitásya hótus tásya bhrátā madhyamó asty áśnaḥ /
ṛṭīyo bhrátā ghŕtā-prṣṭho asyátr̥paśyaṃ viśpátim̐ saptá-putram //
- /2/ saptá yuñjati rátham̐ éka-cakram̐ éko áśvo vahati saptánāmā /
tri-nābhi cakram̐ ajáram̐ anarvám̐ yátremā́ vísvā bhúvanádhi tasthúḥ //
- /3/ imáḥ rátham̐ ádhi yé saptá tasthúḥ saptá-cakraṃ̐ saptá vahanty áśvāḥ /
saptá svá-sāro abhí sám̐ navante yátra gávām̐ níhitā saptá nāma //
- /4/ kó dadarsá prathamám̐ jáyamānam̐ astham̐vántam̐ yád anasthá bíbharti /
bhúmyā́ ásur̐ ásr̥g̐ átmā́ kvá svit kó vidvámsam̐ úpa gāt̐ práṣṭum̐ etát //
- /5/ pákaḥ̐ pṛchāmi mánasā-vijānam̐ devánām̐ enā́ níhitā padāni /
vatsé baṣkáyé ’dhi saptá tántūn̐ ví tatnire kaváya ótavā́ u //
- /6/ ácikitvāñ̐ cikitúśas̐ cid átra kavín̐ pṛchāmi vidmāne ná vidvān̐ /
ví yás tastámbha śál̐ imá rájāmsy̐ ajásya rūpé kím̐ ápi svid ékam //
- /7/ ihá bravitu yá im̐ aṅgá védāsyá vāmásya níhitam̐ padám̐ véḥ /
śírṣṇáḥ̐ kṣírám̐ duhrate gávo asya vavriṃ̐ vásānā́ udakám̐ padápuḥ //
- /8/ mātá́ pitáram̐ ṛtá́ á babhāja dhítý ágre mánasā́ sám̐ hí jagméc /
śá́ bíbhatsúr̐ gárbha-rasā́ níviddhā́ námasvantá id upavākám̐ iyuh //
- /9/ uktá́ mātásīd̐ dhurí́ dákṣiṇāyā́ átiṣṭhad̐ gárbho vṛjaníṣv̐ antáḥ /
ámīmed̐ vatsó́ ánu gām̐ apaśyad̐ vísva-rūpyám̐ triṣú́ yójaneṣu //

- /10/ tisoro māṭṭs trīn piṭṭn bībhraḍ éka ūrdhvās tasthau nēm áva glāpayanti /
mantrāyante divó amuṣya pṛṣṭhē viśva-vídam vācam áviśva-minvām //
- /11/ dvādaśāraṃ nahí táj járáya várvarti cakráṃ pári dyám ṛtāsya /
á putrá agne mithunāso átra saptá śatāni vimśatís ca tasthuḥ //
- /12/ páñca-pādam pitāraṃ dvādaśākṛtiṃ divá āhuḥ páre árdhe purīṣīṇam /
áthemé anyá úpare vicakṣaṇám saptá-cakre śálara āhur árpitam //
- /13/ páñcāre cakré parivártamāne tásminn á tasthur bhúvanāni víśvā /
tāsya nákṣas tapyate bhūri-bhāraḥ sanád evá ná śīryate sá-nābhiḥ //
- /14/ sánemi cakráṃ ajáraṃ ví vāvṛta uttānāyām dáśa yuktá vahanti /
sūryasya cákṣū rájasaity ávṛtaṃ tásminn árpitā bhúvanāni víśvā //
- /15/ sākam-jānām saptátham āhur eka-jám śáḷ íd yamá ṛṣayo deva-já íti /
tésām iṣṭāni víhitāni dhāmasá sthātré rejante víkṛtāni rūpaśáḥ //
- /16/ stríyaḥ satís tām u me puṃsá āhuḥ páśyad akṣaṇvān ná ví cetad andhāḥ /
kavír yáḥ putráḥ sá im á ciketa yás tá vijānát sá piṭuṣ piṭásat //
- /17/ aváḥ páreṇa pará enāvareṇa padá vatsám bībhraṭi gaúr úd asthāt /
sá kadriṭi kām svid árdham páragāt kvá svit sūte nahí yūthé antāḥ //
- /18/ aváḥ páreṇa pitāraṃ yó asyānuvéda pará enāvareṇa /
kavīyāmānaḥ ká ihá prá vocad devám mánaḥ kúto ádhi prájātam //
- /19/ yé arvāncas tām u párāca āhur yé párāncas tām u arvāca āhuḥ /
índraś ca yá cakráthuḥ soma tāni dhurá ná yuktá rájaso vahanti //
- /20/ dvá suparṇá sa-yújā sákhāyā samānám vṛkṣám pári śasvajāte /
táyor anyáḥ pippalaṃ svādv átty ánaśnann anyó abhí cākaśīti //
- /21/ yátrā suparṇá amṛtasya bhāgám ánimeṣaṃ vidáthābhiváranti /
inó víśvasya bhúvanasya gopāḥ sá mā dhíraḥ pákam átrá viveśa //
- /22/ yásmin vṛkṣé madhvádaḥ suparṇá nivísante súvate cādhi víśve /
tásyéd āhuḥ píppalaṃ svādv ágre tán nōn naśad yáḥ pitāraṃ ná véda //
- /23/ yád gāyatre ádhi gāyatrám áhitaṃ traíṣṭubhād vā traíṣṭubhaṃ nirátakṣata /
yád vā jágaj jágaty áhitam padám yá ít tád vidús té amṛtatvám ānaśuḥ //
- /24/ gāyatreṇa práti mimíte arkám arkéṇa sáma traíṣṭubhena vākám /
vákéna vākám dvi-pádā cátuṣ-padākṣāreṇa mimate saptá vāñīḥ //
- /25/ jágatā síndhum divy ástabhāyad rathamtaré sūryam páry apaśyat /
gāyatrāsya samídhas tistrá āhus táto mahná prá ririce mahitvā //
- /26/ úpa hvaye su-dúghām dhenúm etām su-hásto go-dhúg utá dohad enām /
śrésṭhaṃ savám savitá sāviṣan no 'bhíddho gharmás tád u śú prá vocam //
- /27/ hiñkṛṇvatí vasupátni vásūnām vatsám ichánti mánasābhy ágāt /
duhām asvíbhayám páyo aghnyéyám sá vardhatām mahaté saúbhagāya //
- /28/ gaúr amímed ánu vatsám miśántam mūrdhānaṃ híññ akrṇon mátavá u /
sṛkvāṇaṃ gharmám abhí vāvasāná mímāti māyúm páyate páyobhiḥ //
- /29/ ayám sá śiñkte yéna gaúr abhívṛtā mímāti māyúm dhvasānāv ádhi śritá /
sá cittíbhīr ní hí cakāra máryaṃ vidyúd bhāvanti práti vavrim auhata //

- /30/ anác chaye turágātu jīvám éjad dhruvám mádhya á pastyánām /
jīvo mṛtásya carati svadhābhir ámarityo mártiyenā sá-yoniḥ //
- /31/ ápaśyaṁ gopám ánipadyamānam á ca párá ca pathíbhiś cárantam /
sá sadhricīḥ sá víṣūcīr vásāna á varīvarti bhúvaneṣv antáḥ //
- /32/ yá īm cakāra ná só asyá veda yá īm dadárśa hírug ín nú tásmt /
sá mātúr yónā párivīto antár bahu-prajā níṛṛtim á viveśa //
- /33/ dyaúr me pitá janitá nábhīr átra bándhur me mātá pṛthiví mahíyám /
uttánáyoś caṁvór yónir antár átrā pitá duhitúr gárbham ádhāt //
- /34/ pṛchāmi tvā páram ántam pṛthivyáḥ pṛchāmi yátra bhúvanasya nábhīḥ /
pṛchāmi tvā víṣṇo áśvasya rétaḥ pṛchāmi vácāḥ paramám vyóma //
- /35/ iyám védīḥ páro ántaḥ pṛthivyá ayám yajño bhúvanasya nábhīḥ /
ayám sómo víṣṇo áśvasya réto brahmáyám vácāḥ paramám vyóma //
- /36/ saptárdha-garbhá bhúvanasya réto víṣṇos tiṣṭhanti pradísā vídharmaṇi /
té dhítibhir mánasā té vipascítaḥ paribhúvaḥ pári bhavanti vísvataḥ //
- /37/ ná ví jānāmi yád ivédám ásmi niṇyáḥ sámñaddho mánasā carāmi /
yadá mágan prathama-já ṛtásyád íd vácó asnuve bhāgám asyáḥ //
- /38/ ápāñ práñ eti svadháya grbhīto `martyo mártiyenā sá-yoniḥ /
tá śásvantā víṣūcínā viyantā ny ányám cikyúr ná ní cikyur anyám //
- /39/ ṛcó akṣare paramé vyóman yásmin devá ádhi víśve niṣedúḥ /
yás tán ná véda kím ṛcá kariṣyati yá ít tád vidús tá imé sám āsate //
- /40/ sūyavasád bhāgavatī hí bhūyá átho vayám bhāgavantaḥ syāma /
addhí tṛṇam aghnye vísvadánīm píba súddhám udakám ācárantī //
- /41/ gaurír mimāya saliláni tákṣaty éka-padī dvi-pádī sá cátuṣ-padī /
aṣṭá-padī náva-padī babhūvúṣī sahásrákṣarā paramé vyóman //
- /42/ tásyāḥ samudrá ádhi ví kṣaranti téna jīvanti pradísáś cátasraḥ /
tátaḥ kṣaraty akṣáraṁ tád víśvam úpa jīvati //
- /43/ śakamáyaṁ dhūmám ārád apaśyaṁ víṣūvátā pará enāvareṇa /
ukṣāṇam pṛśnim apacanta vīrás táni dhármāṇi prathamāny āsan //
- /44/ tráyaḥ keśína ṛtuthá ví cakṣate samvatsaré vapata éka eṣām /
víśvam éko abhí caṣṭe śácibhir dhráḥjir ékasya dadṛśe ná rūpám //
- /45/ catvāri vāk párimitā padāni táni vídur brāhmaṇā yé manīṣīṇaḥ /
gúhā trīṇi níhitā néngayanti turíyaṁ vácó manuṣyá vadanti //
- /46/ índram mitráṁ váruṇám agníṁ āhur átho divyáḥ sá suparṇó garútmān /
ékaṁ sád víprā bahudhá vadanty agníṁ yamám mātariśvānam āhuḥ //
- /47/ kṛṣṇám niyānaṁ hárayaḥ suparṇá apó vásānā dívam út patanti /
tá ávavṛtran sádanād ṛtásyád íd ghṛténa pṛthiví vy údyate //
- /48/ dvādaśa pradháyaś cakráṁ ékaṁ trīṇi nábhyaṇi ká u tác ciketa /
tásmin sākám trisatá ná saṅkávo `rpitáḥ ṣaṣṭír ná calācaláśaḥ //

- /49/ yás te stánaḥ śaśayó yó mayobhūr yéna víśvā púṣyasi váryāṇi /
 yó ratnadhā vasuvíd yáḥ sudátraḥ sárasvati tám ihá dhātave kaḥ //
- /50/ yajñéna yajñám ayajanta devās tāni dhármāṇi prathamāny āsan /
 té ha nákam mahimānaḥ sacanta yátra pūrve sādhyāḥ sánti devāḥ //
- /51/ samānám etád udakám úc caítý áva cāḥabhiḥ /
 bhūmim parjánā jínvanti dívaṃ jinvanty agnáyaḥ //
- /52/ divyám suparṇám vāyasám bṛhántam apám gárbhaṃ darśatám ośadhīnām /
 abhīpató vṛṣṭībhis tarpáyantaṃ sárasvantaṃ ávase johavīmi //

BIBLIOGRAFIA

- AV = *Atharva-veda Sanhita*. Hrsg. von R. Roth und W.D. Whitney, F. Dümmler, Berlin 1856.
- BṛD = *The Bṛhad-devatā attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda*. Critically edited and translated by A.A. Macdonell, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1904.
- Brown 1968 = Brown, N.W.: „Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164)”. *Journal of the American Oriental Society* 88, ss.: 199-218.
- van Buitenen 1959 = Buitenen, J.A.B. van: „Akṣara”. *Journal of the American Oriental Society* 79, ss.: 176-87.
- Deussen 1906 = Deussen, P.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. I Band, Erste Abt.: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Brockhaus, Leipzig 1906.
- Elizarenkova 1989 = Elizarenkova, T.J.: *Rigveda. Mandaly I-IV* (przekład), Nauka, Moskwa 1989.
- Geldner 1923 = Geldner, K.F.: *Der Rigveda. Übersetzt und erläutert von ...*, I Teil: *Erster bis Vierter Liederkreis*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923.
- Geldner 1951-57 = Geldner, K.F.: *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1951-57.
- Johnson 1976 = Johnson, W.: „On the Ṛgveda riddle of the two birds on the fig tree (RV 1.164,20-22) and the discovery of the Vedic speculative symptom”. *Journal of the American Oriental Society* 96, ss.: 248-58.
- Koc 1991 = Koc, B.J.: „The Vedic conception of Speech according to the Bṛhaddevatā”, *Lingua Posnaniensis* 32-33, ss.: 141-6.
- Koc 1993 = Koc, B.J.: „Wedyjska koncepcja Mowy (Vāc), jak przedstawia ją Bṛhaddevatā”, *Acta Universitatis Wratislaviensis* 1465, 61-5.
- KS = *Kāthakam, die Samhitā der Kaṭha-Śākhā*. Hrsg. von L. von Schroeder. 3 vols., Brockhaus, Leipzig 1900, 1909, 1910.
- Ługowski 1975 = Ługowski, A.: „Hymny wedyjskie” (1.25; 1.24; 2.12; 10.8; 1.164; AV 3.30), *Więź* 9, ss.: 30-8.
- Macdonell 1897 = Macdonell, A.A.: *Vedic Mythology*, Karl J. Trübner, Strassburg 1897.

- Macdonell-Keith = Macdonell, A.A. i Keith, A.B.: *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vols., Motilal Banarsidass, Delhi 1982 (1912).
- MaiU = (1) *Maitri or Maitrāyaṇīya Upaniṣad, with the Commentary of Rāmātīrtha*. Edited with an English Translation by E.B. Cowell, Baptist Mission Press, Calcutta 1935 (1862). (2) *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad*. A critical Essay, with Text, Translation and Commentary by J.A.B. van Buitenen. Mouton & Co., 'S-Gravenhage 1962.
- MS = (1) *Maitrāyaṇī Saṁhitā*. Erstes Buch. Hrsg. von L. von Schroeder, Brockhaus, Leipzig 1881. (2) *Maitrāyaṇī Saṁhitā*, III und IV. Hrsg. von L. von Schroeder; O. Harrassowitz, Leipzig 1923.
- MSKMI = Herrmann, T.; Jurewicz, J.; Koc, B.J. i Lugowski, A.: *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1992.
- MU = *Muṇḍaka-Upaniṣad*, eine kritische Ausgabe von J. Hertel, Leipzig 1924.
- NsU = *Nṛ-siṅha-pūrva-tāpanīyōpaniṣad*, w: Deussen, P. (1897: 752-801): *Sechzig Upanishad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt von ..., Brockhaus, Leipzig 1897.
- O'Flaherty 1981 = O'Flaherty, W.D.: *The Rīg Veda. An Anthology. One Hundred and Eight Hymns, selected, translated and annotated by ...* Penguin Books, London 1981.
- Renou 1967 = Renou, L.: *Études Védiques et Pāṇinéennes*, vol. 16, E. de Boccard, Paris 1967.
- RV = *Die Hymnen des Rīgveda*. Hrsg. von Th. Aufrecht, 2 vols., A. Marcus, Bonn 1877.
- SMH = *Słownik mitologii hinduskiej*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1994.
- ŚB = *The Ṣatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-ṣākhā, with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedagaṅga*, Edited by A. Weber, Leipzig 1924.
- ŚvU = *Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Eine Kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren* von R. Hauschild, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig 1927.
- TĀ = *The Taittirīya Āraṇyaka of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Sāyaṇācārya*, edited by Rājendralāla Mitra; Calcutta 1864.
- TB = *The Taittirīya-Brāhmaṇa of the Black Yajur Veda with the Commentary of Sāyaṇācārya*, edited by Rajendralala Mitra, 3 Vols., Calcutta: I: 1855; II: 1862; III: 1890.
- VS = *The Vājasaneyī-Saṁhitā of the White Yajur Veda, with the Commentary of Mahīdhara, according to the Mādhyandina Śākhā*, edited by J. Vidyasagara; Calcutta 1892.
- Whitney 1905 = Whitney, W.D.: *Atharva-Veda Saṁhitā. Translated with a critical and exegetical Commentary by ...*, 2 Vols.; Harvard University, Cambridge, Mass. 1905.

Praśnôpaniṣad

opracował, przełożył z sanskrytu i opatrzył komentarzem

MAREK MEJOR

I. Wstęp

1. Upaniszady stanowią klasę późniejszych chronologicznie tekstów wedyjskich o charakterze filozoficzno-mistycznym. W tradycyjnej klasyfikacji tekstów wedyjskich zajmują one miejsce po sanhitach (*saṅhitā*), brahmanach (*brāhmaṇa*) i aranjakach (*āraṇyaka*).

Szkoły wedyjskie rozdzieliły upaniszady między poszczególne Wedy. I tak, do Rygwedy (*R̥g-veda*) należą: *Aitareya*, *Kauṣītaki*; do Białej Jadźurwedy (*Śukla Yajur-veda*) należą: *Bṛhad-āraṇyaka*, *Īśa*; do Czarnej Jadźurwedy (*Kṛṣṇa Yajur-veda*) należą: *Taittirīya*, *Mahā-nārāyaṇa*, *Kāṭhaka*, *Śvetāśvatara*, *Maitrāyaṇa*; do Samawedy (*Sāma-veda*) należą: *Chāndogya*, *Kena*; do Atharwawedy (*Atharva-veda*) należą: *Muṇḍaka*, *Praśna*, *Māṇḍūkya*, *Garbha* i in. W ten sposób dokonano przyporządkowania poszczególnych upaniszadów określonym Wedom.

Ponadto wyróżnia się upaniszady „starsze” („główne”) i upaniszady „młodsze”. Do tych pierwszych zalicza się na ogół te wymienione wyżej. Tradycja indyjska ustaliła ogólną liczbę upaniszadów na 108 (ze względu na szczęśliwy charakter tej liczby).

Istnieje jeszcze inny wyróżnik ważności (lub „autentyczności”) tych tekstów, a mianowicie za „autentyczne” lub „autorytatywne” uchodzą te upaniszady, które komentował wielki filozof adwajta-wedanty Śaṅkara (Śaṅkara, 788-820). Do tych należą: *Īśa*, *Kena*, *Kāṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Chāndogya*, *Bṛhad-āraṇyaka*¹.

Wyraz *upaniszad*² (*upaniṣad*) znaczy – według popularnej ogólnie przyjętej interpretacji – „przysiąść się u stóp [mistrza]”, w celu wysłuchania tajemnych nauk. Wiedza duchowa była wiedzą sekretną, udostępnianą jedynie tym uczniom, którzy zasługiwali na wtajemniczenie.

¹ Zob. Keith (1925: II.497-507 §2. *The Extant Upaniṣads*; II.507-513 §3. *The Interpretation of the Upaniṣads*).

² Rzeczownik rodzaju żeńskiego utworzony od *upa-niṣad*. W języku polskim, jako że jest to temat spółgłoskowy, zmieniamy rodzaj na męski i odmieniamy: „ten upaniszad, te upaniszady, tych upaniszadów, w tym upaniszadzie”, itd.; można też ewentualnie zmienić temat na żeński i wtedy napiszemy w spolszczeniu: „ta upaniszada, te upaniszady, tych upaniszad, w tej upaniszadzie”, itd.

Przeciwko takiemu przekładowi ostro zaprotestował Stanisław Schayer w artykule poświęconym znaczeniu terminu „upanisad”³. Schayer stwierdza, że wyraz ten w znaczeniu „poufne posiedzenie”, a także czasownik *upa-niśad* w znaczeniu „przysiąść się u stóp mistrza” nigdzie nie jest zaświadczony w tekstach wedyjskich. A zatem przekład wyrazu „upanisad” jako „tajemna nauka” jest jedynie dowolną etymologią. (Dodajmy, nadzwyczaj rozpowszechnioną na podstawie dużo późniejszych wykładni.) Tymczasem według Schayera (ibid. s. 358), „można naszkicować następujący schemat rozwoju znaczenia wyrazu *upaniśad*:

- (1) Podstawowe znaczenie to ekwiwalencja pomiędzy dwoma magicznymi substancjami, którą można uchwycić w akcie *upasany* [*upāsana* > *upa-ñās*, „pozyskać, zjednać sobie” – M.M.]. Stąd wynikają wszystkie pochodne znaczenia:
- (2) tajemna formuła ekwiwalencyjna, tajemna wiedza w ogóle,
- (3) ekwiwalent, substytut, zastępstwo; i wreszcie
- (4) ogólna zależność pomiędzy dwoma substancjami, wzajemne uzależnienie, uwarunkowanie.”

„Nauka o ekwiwalencjach – podkreśla Schayer (loc. cit.) – jest kluczem do zrozumienia upanisadów.”

Maryla Falk badając znaczenie pojęcia *upāsana* i jego relacji względem pojęcia *upaniśad*, w nawiązaniu m.in. do artykułu Schayera, stwierdziła:

„Z tekstów, które zbadaliśmy, wynika jasno w jaki sposób wartość semantyczna rzeczownika *upaniśad* zależy od znaczenia czasownika *upās* (synonim: *upa-niśad*). *Upaniśad* jest to przede wszystkim identyczność [jednego] przedmiotu poznawalnego zmysłowo lub umysłowo z [jakimś] innym, ustalona w akcie *upāsany*, która jest identyfikacją kontemplacyjną dwóch realności z podmiotem w tym samym doświadczeniu.

Wobec tego termin *upaniśad* przyjmuje znaczenie: a) ‘wartości tajemnej’ rozpatrywanej istności, z której wynika jej moc, b) ‘reguły postępowania w upasanie’ (taką istność należy kontemplować jako podobną inną, a więc przekształcić się w podobną inną). Przez rozszerzenie traktat, w którym się objaśnia lub wyklada tę ekwiwalencję, także nazywa się *upaniśad*.”⁴

Treścią tekstów upanisadowych są rozważania o charakterze filozoficzno-mistycznym. Znajdujemy tu obok luźnych myśli i ogólnych idei także pewne scalone nauki w postaci np. nauki o obiegu wody itp. a także pewne koncepcje i pojęcia, które stały się podstawą dla całej późniejszej myśli indyjskiej (i nie tylko – wykraczając, wraz z ekspansją np. buddyzmu, poza granice Indii)⁵.

³ Schayer 1927.

⁴ Falk (1937:147).

⁵ Zob. Frauwallner (1992: I).

Zainteresowanie upaniszadami w Europie ma stosunkowo długą tradycję. Za pośrednictwem łacińskiego przekładu pt. *Oupnek'hat*⁶, dokonanego przez uczonego francuskiego Anquetil Duperron'a, mogli się zapoznać z myślą indyjską tacy myśliciele jak Fr. Schelling (1775-1854) i A. Schopenhauer (1788-1860). Ten ostatni tak wyrażał swój zachwyt myślą upaniszadową w przedmowie do swego dzieła *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

„W niniejszym wykładzie zakłada się zatem tylko gruntowną znajomość filozofii Kanta. Jeśli jednak czytelnik przebywał ponadto w szkole boskiego Platona, będzie tym lepiej przygotowany i tym bardziej wrażliwy na to, co ode mnie usłyszy. Gdyby zaś jeszcze udziałem jego stało się dobrodziejstwo Wed, do których dostęp, otwarty nam przez Upaniszady, decyduje w moich oczach najbardziej o przewadze, jaką może się wykazać nasz młody jeszcze wiek w porównaniu z poprzednimi, przyjmuję bowiem, że wpływ literatury sanskryckiej będzie nie mniej głęboki niż renesans literatury greckiej w XV wieku; gdyby więc, powiadam, czytelnik dostąpił także wtajemniczenia w prastarą mądrość hinduską i wrażliwie ją wchłonął, wtedy byłby najlepiej przygotowany do wysłuchania mego wykładu. Nie przemówi on do niego, jak do wielu innych, obcym, ba, wrogim tonem. Albowiem chciałbym stwierdzić, o ile nie zabrzmi to zbyt dumnie, że każdą z rozproszonych i oderwanych wypowiedzi, jakie składają się na Upaniszady, można wywieść z wyłożonej przeze mnie myśli jako jej konsekwencję, chociaż bynajmniej nie można jej, na odwrót, już tam znaleźć.”⁷

Z kolei Paul Deussen (1845-1919)⁸, filozof, gorący zwolennik Schopenhauera, wybitny indianista i sanskrytolog, dał klasyczny przekład 60 upaniszadów z oryginału sanskryckiego (zob. niżej).

U nas o myśli upaniszadów pisał Andrzej Gawroński⁹, a o znaczeniu terminu „upaniszad” Stanisław Schayer (zob. wyżej). Przekład wybranych upaniszadów dał S.F. Michalski¹⁰, ostatnio zaś A. Ługowski przełożył fragmenty *Bryhadaranjaka-upaniszadu* oraz *Majtri-upaniszadu*¹¹. (Zob. także w tym tomie SI przekład *Mandukja-up.* pióra B. Śliwczynskiej.)

2. W drugiej części niniejszego wstępu (który można by raczej zatytułować „Zamiast wstępu”) czytelnik znajdzie przekład objaśnień, jakie zamieścił Paul

⁶ A.H. Anquetil Duperron (1731-1805), franc. podróżnik i tłumacz języków orientalnych. Zob. o nim Said (1991:123 i nn.). Jego dwutomowe dzieło pt. *Oupnek'hat* (Straßburg 1801-1802) to łaciński przekład perskiego tłumaczenia z sanskrytu 50 upaniszadów, którego dokonał w r. 1656 z pomocą panditów z Benaresu Muhammad Dara Szikoh (1615-1659), najstarszy syn cesarza Szahdżahana. Nt. zainteresowań kulturalnych Dary Szikoh'a zob. Hansen (1980: 98, 99, 131, zwł. 144 [o jego przekładach na perski tekstów hinduskich, m.in. *Bhagawadgity*]).

⁷ Schopenhauer (1994: 8 [„Przedmowa do pierwszego wydania”, 1818]). Zob. też Marzęcki 1992.

⁸ Sylwetkę Paula Deussena i krótki wybór jego pism opracował Marzęcki 1995. Tamże zob. rozdz. pt. „Filozofia *Upaniszad*”, str. 41-60.

⁹ Gawroński 1937 (ze wstępem S. Schayera, s. 3-5).

¹⁰ Michalski-Iwieński 1924. Ponadto istnieje przekład upaniszadów (z drugiej ręki) *Mundaka* i *Śwetaśwatara* dokonany przez Pełkowskiego (1927).

¹¹ Ługowski 1970.

Deussen, autor klasycznego dzieła *Sechzig Upanishad's des Veda*, opublikowanego w Lipsku w 1905 r. (1. wyd. 1897), do swojego tłumaczenia *Praśnôpaniṣad* (tamże, str. 559-571).

II

Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, 2. Auflage, Leipzig 1905, str. 559-571¹².

«Praśna-upaniṣad, przynależący do Atharwawedy i to – jak się zdaje – do jej recenzji Pippalada, traktuje w sześciu pytaniach (*praśna*), które zostały skierowane przez sześciu [uczniów] poszukujących brahmana do mądrego Pippalady, o sześciu głównych punktach nauki wedanty. [Chodzi tu mianowicie o takie kwestie, jak]:

- (1) powstanie materii i życia z Pradžapatiego,
- (2) wyższość prany nad innymi siłami życiowymi,
- (3) prana i jej rozgałęzienia w człowieku,
- (4) o śnie z marzeniami i o głębokim śnie,
- (5) medytacja sylaby OM,
- (6) szesnaście części człowieka.

Ramowa opowieść zdaje się być naśladownictwem Śatap. Br. 10,6,1 i nast., Chānd. up. 5,11,1 i nast., tylko że tam o wiele trafniej sześciu braminów pytało króla Aśwapatiego o jeden wspólny temat, podczas gdy w Praśna-up. każdy pyta o coś innego, tak że wspólne poszukiwanie Pippalady nie jest prawidłowo umotywowane, przynajmniej w stosunku do ostatniego z pytających, który dla swego pytania podaje jeszcze jeden szczególny powód.

Pytanie pierwsze

Pytanie, z czego powstaje stworzenie służy tylko jako powód do tego, by naturę – jako wytwór Pradžapatiego – rozdzielić na dwie strony – *rayi* (materia) i *prāṇa* (życie).

Temu pierwszemu [elementowi] podporządkowana jest ciemna strona świata (księżyc, zima, ciemna połowa miesiąca, noc), temu ostatniemu [zaś] jasna strona (słońce, lato, jasna połowa miesiąca, dzień). *Rayi* odpowiada *pitṛyāna* [„droga ojców”], pranie – *devayāna* [„droga bogów”], w opisie których autor idzie za Chānd. 5,3-10 (nie Bṛh. 6,2). W zakończeniu zaznacza się, że płodzenie (*prajāpativratam*) należy do ciemnej strony, zaś jasnej [stronie], prowadzącej do wyzwolenia drogi bogów, odpowiada czystość (*brahmacaryam*).

Pytanie drugie [str. 562]

¹² W poniższym przekładzie z niemieckiego zachowany zostaje sposób transkrypcji P. Deussena, odbiegający nieco od zasad przyjętych w *SI*, m.in. brak zaznaczenia podziałów i sandhi w złożeniach – Red.

Na pytanie o liczbę i rangę sił życiowych w człowieku przedstawia się opowiadanie o sporze o pierwszeństwo sił życiowych (por. Chānd. 1,2; 5,1; Brh. 1,3; 6,1; Kauṣ. 2,14) w sposób samodzielny. Z nim łączy się hymn do prany, który wykazuje liczne podobieństwa z odpowiadającym [mu] hymnem Atharv. 11,4 (przekł. w [Deussen,] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 302 nn.).

Pytanie trzecie [str. 563]

Według strofy dołączonej po 3,12 należy znać pięć rzeczy, aby osiągnąć nieśmiertelność:

- (1) źródło prany,
- (2) jej rozchodzenie się (*āyati*, zapewne rozumiane przez upaniszad jako *āyāti*, „wejście w ciało”),
- (3) jej istnienie w ciele,
- (4) jej kosmiczny i
- (5) psychiczny podział na pięć części.

Tych pięć pytań, obok szóstego – po wyjściu prany, tworzy sześć tematów tego ustępu, które jako takie zakładają już znajomość jego treści i przez to odpowiednio niewiele pozostaje do włożenia w usta Aśwalajany Kausalji jako pytania. [Str. 564]

(Ad.1) Pochodzenie prany. Jest ona tutaj już nie samą najwyższą zasadą w konkretnej formie, lecz powstaje z atmana jako najwyższa zasada (jak Praśna 6,4; Muṅḍ. 2,1,3) i odnosi się do niego jak sylweta, odbicie (*chāyā*) wobec przedmiotu.

(Ad.2) Przyczyna jej wejścia w ciało. Odpowiedź znajduje się w słowie *manokṛtena*, które Śāṅkara objaśnia w sensie wedanty: „w następstwie uczynków popełnionych przez swoją wolę”; gramatycznie poprawniej by było, gdyby je rozumieć jako *mano 'kṛtena*, „bez udziału woli”.

(Ad.3) (Po)byt w ciele. Jako pięć odgałęzień prany wymienia się apanę, pranę, samaną, wjanę i udanę, pod którymi jednak rozumie się nie – tak jak się to dzieje z reguły i także w czwartej praśnie – tchnienia żywotne (prany w węższym znaczeniu, które występują obok manasu i indrijów), lecz siły życiowe (prany w szerszym znaczeniu, zawierające w sobie manas i indrije), jak przeważnie w okresie brahmanów (*Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 296). Dziewięć [rodzajów] prany, które wówczas, w okresie brahmanów, zwykle [się wymienia] (odpowiadających dziewięciu otworom ciała), w naszym urywku zostały tak podzielone, że się apana odnosi do organów wydalania i [do organu] rozrodczego, prana (którą się identyfikuje z praną w szerszym sensie) [odnosi się] do siedmiu otworów w głowie (oczy, uszy, usta, nozdrza). Ponadto występują: samana jako siła odżywiania (która asymiluje pożywienie, *annam samam nayati*) i wjana jako siła gospodarująca w żyłach (cyrkulacja krwi). Liczbę głównych żył ustalił wers w Chānd. 8,6,6 = Kāth. 6,16 na sto jeden; w Brh. 2,1,19 mowa była o 72000 żył. Przez kombinację tych miejsc i pomnożenie tych pierwszych przez 100 nasz fragment doszedł do [liczby] 101 głównych żył, każda ze 100 odgałęzieniami, każde z 72000 pobocznych odgałęzień (*pratiśākhānāḍī*), co daje razem –

głównych żył:		101
odgałęzień:	101 x 100	10100
pobocznych odgałęzień:	101 x 100 x 72000	727200000
w sumie żył:		727210201

tj. 72 kości, 72 lakṣa i 10201, jak wylicza poprawnie glosa (według lekcji wydania Ānandāśrama).

Udana wyprowadza duszę przez sto pierwszą, ku górze biegnącą (później, od Maitr. 6,21, zwaną *susūmna*) żyłę głowową, i to (wbrew wspomnianym werseom Chānd. 8,6,6 = Kāṭh. 6,16) nie tylko dobrych, ale też i złych [ludzi].

(Ad.4-5) Psychicznemu podziałowi na pięć odpowiada [podział] kosmiczny w ten sposób, że prana znajdująca się u góry w głowie odpowiada słońcu, idąca w dół apana – ziemi, gospodarująca w środku samana – przestrzeni między nimi (*antarā yad ākāśas*), a wjana [odpowiada] wiatrowi.
[Str. 565]

(Ad.6) Udāna wreszcie, która wyprowadza duszę, odpowiada tedžasowi, w który (w nawiązaniu do Chānd. 6,8,6; 15,1) prana, po wchłonięciu w siebie manasu i indrijów, wchodzi podczas śmierci.

Czwarte pytanie

Ten ważny ustęp zawiera cztery pytania, z których dwa pierwsze odnoszą się do snu z marzeniami, dwa ostatnie [zaś] do snu głębokiego. Ponieważ te cztery pytania są tak postawione, że już właściwie zakładają znajomość odpowiedzi – jako że one też to oddzielają od siebie nawzajem, co w przedstawieniu się zaciera – tak więc i tu odpowiadające przedstawienie mogło być tym, co pierwotne, [zaś] pytania zostały wymyślone dopiero potem.

Pierwszym zarodkiem całości jest jednak, być może, znowu na końcu dołączona strofa, która sławi nieprzemijającą (*akṣara*) jedność, w której wszystkie podmiotowe organy, tak jak i przedmiotowe, są osadzone w jej stojącej naprzeciw istocie.

Treść, rozłożona na cztery pytania, jest następująca:

(1) Co w człowieku śpi [we śnie z marzeniami], a co czuwa? – Odpowiedź: Tak jak promienie w zachodzącym słońcu, tak i 10 indrijów (słuch, wzrok, węch, smak, dotyk; mowa, chwytanie, płodzenie, wypróżnianie, chodzenie)¹³ wchodzi w manas, który podczas snu z marzeniami jest w stanie czuwania.

¹³ To jest (obok Bṛh. 2,4,11) bodaj najstarszy ustęp, w którym systematycznie wymieniono dziesięć indrijów (*indriya*).

Poza nim¹⁴ czuwają w mieście brahmana, w ciele, prany jako ogień strażnicze, lub – aby ten obraz uczynić bardziej płynnym (łatwiejszym do uchwycenia) dla Indów – jako ogień ofiarne, przy czym apana, wjana i prana są [odpowiednio] zestawione [i porównane do] garhatpatji, anwaharjapasany i ahawaniji. Samana nazywa się tak, ponieważ doprowadza do zjednania (*samam nayati*) wdechu i wydechu (wyżej 3,5 natomiast – jadła z ciałem). Udana towarzyszy manasowi itd. w brahmanie [tj. odprowadza manas do brahmana], nie tylko zazwyczaj podczas umierania, lecz także w głębokim śnie.

(2) Który bóg (tj. który organ) widzi/ogląda sny? – Odpowiedź: Manas, jako że on tworzy je z tego, co zostało postrzeżone uprzednio i z tego, co nie zostało postrzeżone.

(3) Kto spożywa/doświadcza [w głębokim śnie] rozkoszy/szczęśliwości? – Odpowiedź: Powstaje ona przez to, że manas przytłoczony przez tedžas (który wyżej 3,9 porównany został do udany), nie ogląda żadnych więcej snów. Kto doświadcza tej szczęśliwości, tego tutaj nie powiedziano, ale dopiero z tego, co następuje da się [to] wywnioskować.

(4) Czym jest jedność, w której zasadzają się wszystkie organy (indrije, manas, prany)? – Odpowiedź: Najwyższy *ātman* (4,7) albo składający się ze świadomości (*vijñānātman*) duch spoczywający w najwyższym nieprzemijającym atmanie (4,9). W nim spoczywają: (a) pięć elementów (*pṛthivī* itd.) oraz pięć czystych pierwiastków służących im za podstawę; (b) dziesięć indrijów (które się tu wylicza ponownie) i odpowiadające im przedmioty; (c) *manas*, *buddhi*, *ahamkāra*, *cittam*, *tejas*, *prāṇa* i przysługujące im funkcje.

Manas, *buddhi* i *ahamkāra* (tu i Śvet. 5,8, nie Chānd. 7,25,1, przede wszystkim jako *terminus technicus*) przypominają system sankhji; *cittam* jest, obok nich, [elementem lub terminem] swoistym; tedžasowi [*tejas*] (wyżej = *udāna*) przysługuje [funkcja] *vidyotanam*, „czynienie [czegoś] błyszczącym/świecącym” (por. Brh. 4,4,1-2, w którym [to ustępie] organy jako *tejo-mātrā* wchodzi do serca podczas śmierci i wtedy czubek serca *pradyotate*; *tena pradyotanena eṣa ātmā niṣkrāmati*); funkcją prany jest, jak wyżej Praśna 2, *vidhāraṇam*.

Obietnica dodana na końcu 4,10 upada już w sformułowaniu strofy, która będzie cytowana po 4,11. [Str. 569]

Pytanie piąte

Medytacja brahmana wymaga, przy jego całkowitej niepoznawalności, jakiegoś zewnętrznego symbolu; za taki służy, i czym później tym w większym stopniu, stary okrzyk ofiarny OM. Po tym, jak już Kāṭh. 2,15-17 uwypuklił był jego znaczenie jako istoty wszystkich Wed (tj. jako brahmana), tak nasz ustęp poczynił dalszy krok na drodze, na którą wstępowały tak liczne upaniszady, rozkładając głoskę OM na jej trzy mory [*morae*] (A + U + M), i obiecuje rychły powrót do uprzywilejowanego stanu człowieczego [w nagrodę] za medytację jednej z tychże (pogląd, który stoi w sprzeczności z nauką o *pitṛyāna* i *devayāna*, tak jak została

¹⁴ Manas i indrije tutaj stoją naprzeciwko (gegenüber), tak jak w systemie wedanty, pięciu [rodzajów] prany, podczas gdy w poprzedniej praśnie były ujęte pod nimi (unter denselben befasst waren).

ona przedstawiona w Chānd. 5,3 nn., Brh. 6,2, a także wyżej, Praśna 1, uznana). Dwie mory prowadzą, gdy się je medytuje, na księżyc i z powrotem do ziemskiej egzystencji, odpowiadając pitryjanie [„drodze ojców”], trzy mory [prowadzą] do brahmana, tj. na dewajanę [„drogę bogów”], skąd nie ma powrotu. [Str. 570]

Pytanie szóste

Po tym, jak przywykło się uważać Pradžapatiego za „dwudziestoczęściowy rok” [tj. rok podzielony na 24 połówki 12 miesięcy] (*[Allgemeine] Gesch[ichte] d[er] Phil[osophie]* I, 208), to nasunął się także [pomysł] odnalezienia go w piętnastodniowych połowach miesięcy i ubywanie oraz przybywanie księżycza pojmować jako [ubywanie/zanikanie lub przybywanie/wzrastanie] Pradžapatiego, którego piętnaście części po trochu zanika i na nowo powstaje, podczas gdy szesnasta część, zawierająca jego istotę, pozostaje niezmienna (zob. zwłaszcza Brh. 1,5,14).

Stąd częściej niż o szesnastoczęściowym Pradžapatim (Vāj. Sañh. 8,36), lub też – przy czym jeszcze się rozróżnia zasadę życia od wszystkich części – mowa jest o siedemnastoczłonowym Pradžapatim (Śatap. Br. 10,4,1,16).

Biorąc Pradžapatiego za wzorzec, przypisano następnie tylko człowiekowi szesnaście części, z których piętnaście zanika i na nowo zostaje uzupełnionych dzięki pożywieniu, podczas gdy część szesnasta ginie tylko wraz z samym życiem (por. mianowicie opowieść Chānd. 6,7). Jak mało zresztą pierwotnie wiedziano, których to miało być [tych] szesnaście części, wynika stąd, że w Śatap. Br. 10,4,1,17 uznawano za nie szesnaście sylab wyrazów: *loman, tuac, asj, medas, māmsam, snāvan, asthi, majjā* (włosy, skóra, krew, sok, mięso, ścięgna, kości, szpik). – Tych szesnastu części człowieka dotyczy pytanie naszego urywka.

W odpowiedzi wskazuje się – a. jak z puruszy (tj. z ducha, atmana) wychodzi szesnaście części, b. jak one do niego z powrotem wracają.

- (a) Purusza stwarza (1) prany, jako to, co najistotniejsze, z których wychodzeniem i pozostawaniem jest związane jego własne wychodzenie i pozostawanie; z tego [stwarza] (2) wiarę (*śraddhā*), którą już poznaliśmy w nauce o pięciu ogniach jako najpierwotniejszy zarodek człowieka (Chānd. 5,4,2; Brh. 6,2,9); (3-7) pięć elementów, przy czym [formy] mianownika [nominativus] *vāyur, āpas*, zamiast wymaganych [form] biernika [accusativus], objaśnia się [na podstawie] użycia pewnej strofy, którą spotykamy częściowo także w Muṇḍ. 2,1,3; (8) 10 narządów zmysłów (*indriyam*) ujętych jako jedność; (9) *manas*; (10) *annam*, jadło; (11) *vīryam*, siła spoczywająca w nim; (12) *tapas*; (13) *mantrā*, hymny i sentencje; (14) *karman*, czyn spoczywający w/na nich; (15) *lokā*, przestrzenie kosmiczne, których posiadanie warunkują czyny; (16) *nāman*, jako indywidualna określoność.
- (b) Powrót tych organów do puruszy następuje tak, jak rzek do oceanu, o czym naucza jedna strofa, podobnymi [zresztą] słowami jak Muṇḍ. 3,2,8.

Cały paragraf zdaje się być zestawiony z reminiscencji z innych miejsc [tekstów].»

III

3. Zamieszczony poniżej przekład na język polski *Praśna-upaniszadu* jest pierwszym polskim przekładem tegoż tekstu dokonany z sanskrytu. Za podstawę przekładu posłużyło krytyczne wydanie Limaye-Vadekar (LV), w porównaniu z wydaniem Adyar Library (AL), edycją pism wszystkich Siankary (Ś) i innymi wydaniem (zob. bibliografia).

W przypisach do tekstu zamieszczono dodatkowe objaśnienia: te, które są oznaczone symbolem Ś wzięto z komentarza Siankary; oznaczone skrótem RS zawierają objaśnienia językowe zaczerpnięte ze studium R. Salomona (liczba w nawiasie oznacza kolejną pozycję w artykule Salomona).

Salomon (op. cit.) zwraca uwagę na osobliwości językowe *Praśna-up.*, takie jak: 1. sandhi (np. samogłoska + *r*) [RS 1-3], 2. nieregularne tematy nominalne [RS 4-9], 3. nietypowe formy nominalne [RS 10], 4. nietypowe formy czasownikowe [RS 10A-16], 5. zmiana strony czasownika (*ātmane-padam* i *parasmai-padam*) [RS 17-20], 6. składnia przypadków [RS 21-25], 7. składnia partykuł i zdań [RS 26-28], 8. składnia czasownika i czasu [RS 29-36].

W konkluzji artykułu Salomon stwierdza (op. cit., s. 62 i nast.), że w krótkim tekście *Praśna-up.* znajdujemy liczne przykłady nietypowych cech języka, od jawnych naruszeń klasycznych norm gramatycznych do rozmaitych osobliwości składni i stylu (z których jedne mieszczą się na marginesie możliwości uznania z punktu widzenia klasycznych norm, inne natomiast są jawnie nietypowe). Owe liczne osobliwości językowe są to cechy języka gwarowego (vernacularisms), charakterystyczne dla literatury nieklasycznej, włączając w to także epikę i buddyjski sanskryt. Obok tych, język *Praśna-up.* posiada zupełnie swoiste cechy, które dają wrażenie „nadzwyczaj swobodnego i nieformalnego stylu”. Wydaje się tedy, że „co najmniej niektóre partie tekstu PU mogą przedstawiać autentyczne dialogi pomiędzy dawnymi wieszczami i ich uczniami.” Dlatego „język *Praśna[-up.]* stanowi przykład potocznego dialektu staroindoaryjskiego okresu późnowedyjskiego i wczesnego postwedyjskiego. Niestety, z uwagi na charakter źródeł i tradycji, nie można tego dialektu ani datować, ani określić geograficznie w sposób dokładniejszy i pewniejszy; ale można go określić mianem zwiastuna późniejszych «gwarowych» (vernacular) lub nieformalnych stylów sanskrytu, zachowanych między innymi w tekstach epickich i buddyjskich. Próbką przedklasycznego potocznego sanskrytu, którą daje PU, jest szczególnie interesująca przez to, że ujawnia coś ze stylu, który mógł panować w rozmowie, zawierając cechy nie spotykane na ogół w innych tekstach, które zachowały elementy wczesnych potocznych dialektów, ponieważ są one głównie wierszowane.” (op. cit., s. 64).

IV. Tłumaczenie

1. [Pytanie pierwsze]

1. Sukesian¹⁵ Bharadwadża, Siajbja Satjakama, Saurjajanin¹⁶ Gargja, Kausalja Aśwalajana, Bhargawa Wajdarbhi i Kabandhin Katjajana, ci [wszyscy] oddani byli brahmanowi, utwierdzeni w brahmanie, [oddawali się] poszukiwaniu¹⁷ Najwyższego Brahmana. Oni zbliżyli się do czcigodnego [wieszcz] Pippalady z paliwem ofiarnym w dłoniach (*samitpāṇi*) z myślą: „On zaiste to wszystko wyjaśni.”

2. Ów wieszcz rzekł do nich: „Żyćcie¹⁸ ze mną jeszcze [jeden] rok dłużej [praktykując gorliwie] ascezę (*tapas*), czystość (*brahmacarya*) i wiarę (*śraddhā*). [Potem] stawiajcie pytania¹⁹ do woli i jeśli²⁰ będziemy wiedzieli, zaprawdę powiemy wam [to] wszystko.”

3. Oto [po upływie roku] Kabandhin Katjajana zbliżył się [do niego] i zapytał: „O czcigodny, z czego te wszystkie²¹ istoty, [takie jak bramini i inni,] się rodzą (powstają)?”

4. On mu odrzekł: „Pradžapati (Prajāpati) [„Pan stworzeń(nia)"] pragnie potomstwa. On oddawał się umartwieniom²².²³ Oddawszy się umartwieniom stworzył²⁴ parę²⁵: materię (*rayi*, fem.)²⁶ i tchnienie żywotne (*prāṇa*, masc.)²⁷, ze słowami: «One (dosł. te dwa) stworzą mi wielokrotnie potomstwo.»

¹⁵ RS (4): *sukeśā* = nom. sing. masc., niewątpliwie od tematu *sukeśan-* zamiast typowego *sukeśa-*.

¹⁶ RS (5): *sauryāyaṇi* = nom. sing. masc., niewątpliwie od tematu *sauryāyaṇin-* zamiast typowego *-ṇi*.

¹⁷ RS (34): *brahmânveṣamāṇā[h]* = partic. praes. w miejsce *verbum finitum*.

¹⁸ RS (29): *saṁvatsyatha* = futurum zamiast oczekiwanego imperat. Dosł. „będziecie żyli”.

¹⁹ RS (11A): *pr̥cchatha* (2. pl. imperat. na *-tha*), tylko ed. Röer, *Bibl. Indica*, 1850; wszystkie inne ed. mają *pr̥cchata*.

²⁰ Ś: Wyraz „jeśli” wyraża skromność, a nie niewiedzę czy wątpliwość (*anuddhatatva-pradarśanārtho yadi-śabdo nâjñāna-saṁśayārtha praśna-nirṇayād avasiyate*).

²¹ Ś: *imā brāhmaṇādyāḥ prajāḥ prajāyanta utpadyante*.

²² Dosł. „rozgrzewał żar, gorąco” (*tapas +√tap*). Ś: *śrautam jñānam anvālocya*.

²³ RS (27): *sa tapas taptvā sa mithunam utpādayate* = w zdaniu tym powtarza się *sa*.

²⁴ RS (30): *utpādayate* = praesens historicum.

²⁵ Ś: *mithunam* = *dvandvam*.

²⁶ Dosł.: „majątność, mienie, bogactwo”; Olivelle: „substance”. Ś: *rayi* = *soma* = *anna*.

²⁷ Ś: *prāṇa* = *agni* = *attr*.

5. Słońcem jest zaiste tchnienie, materią właśnie (*eva*) jest księżyc. Materią jest to wszystko, co posiada kształt (*mūrta*) i to, co nie ma kształtu (*amūrta*)²⁸. Dlatego to, co posiada kształt (*mūrta*)²⁹ jest materią.
6. Oto słońce wschodzące³⁰, gdy w(s)chodzi na wschodnią stronę, wtedy przez to wschodnie tchnienia składa razem (zostawia)³¹ w promieniach. A gdy oświetla kierunek południowy, zachodni, północny, górny, dolny, pośredni³², i gdy [oświetla to] wszystko, wtedy przez to wszystkie tchnienia składa razem (zostawia) (*sannidhatte*) w promieniach.
7. On³³ to jako należący do wszystkich ludzi (*vaiśvā-nara*)³⁴, [jako] przyjmujący wszystkie kształty, [jako] tchnienie i ogień wschodzi [codziennie]. To [jest] wyłożone w [następującym] wersecie:
8. «[Znawcy brahmana znają go (tj. słońce) jako] wszechkształtne(go), złote(go), wszechwiedzące(go), jako główny (ostateczny) cel, blask, jedn(eg)o, t(eg)o, który(e) grzeje; tysięcznopromienne, obecne w stu postaciach, tchnienie wszystkich istot, wschodzi to słońce.»³⁵
9. Rokiem jest zaiste Pradžapati. Jego dwie drogi (*ayane*) to [droga] południowa i [droga] północna³⁶. Ci, którzy czczą ze słowami: „Spełnione są ofiarne uczynki!” (*iṣṭā-pūrte kṛtam*)³⁷, ci osiągają tylko (*eva*) świat księżycowy. Oni właśnie

²⁸ Ś: *amūrtam = sūkṣmam; mūrta = sthūlam*.

²⁹ *mūrta* = to, co ucieleśnione w materialnej postaci; to, co upostaciowane.

³⁰ RS (19): *udayan* [partic. praes. *parasmai-pada*] (I.6) / *udayate* (I.7) / *udayati* (I.8; III.8) / *udayataḥ* [partic. praes. *parasmai-pada*] = zmiana form *parasmai-pada* i *ātmane-pada* czasownika *ud*√i.

³¹ Ś: *sannidhatte = sanniveśayati = ātma-bhūtān karoti*.

³² Ś: *antarā diśaḥ = koṇa-diśo 'vāntara-diśaḥ*.

³³ Ś: *atp = prāṇa*.

³⁴ Ś: *sarvātman*.

³⁵ RS (24): przymiotnikami w acc. w pierwszej linijce strofy nie rządzi żaden czasownik; odnoszą się one, jak się zdaje, do wyrazu *sūryaḥ* (nom.) w drugiej linijce. Strofa jest cytatem z nieznanego źródła. Ś: *viśva-rūpaṃ sarva-rūpaṃ harinaṃ raśmivantāṃ jāta-vedasaṃ jāta-prajñānaṃ parāyaṇaṃ sarva-prāṇāśrayaṃ jyotiḥ sarva-prāṇināṃ cakṣur-bhūtaṃ ekam advitīyaṃ tapantaṃ tāpaḥ-kriyāṃ kurvānaṃ svātmānaṃ sūryaṃ vijñātavanto brahma-vidāḥ*.

³⁶ Ś: Obie drogi mają po sześć miesięcy (*ayane ṣaṇ-māsa-lakṣaṇe*).

³⁷ Neutr. dual. MW: „n., wypełnione lub zgromadzone ofiarne uczynki; albo zasługa ze świętych obrzędów itp. zgromadzona w niebie”; Macdonell: „pragnienie (lub ofiara) i spełnienie = nagroda za cnotliwe uczynki; ofiara i cnotliwe uczynki”; Apte: „spełnianie pobożnych, dobroczynnych uczynków”. Olivelle (s. 280): „The best action is offerings to gods and priests!”; Hume (s. 379): „Sacrifice and merit are our work (*kṛta*)”; Müller (II, s. 272): „Now those who here believe in sacrifices and pious gifts as work done...”; Deussen (s. 561): „Opfer und fromme Werke sind unser Tun”; Radhakrishnan (s. 653): „Sacrifice and pious acts are our work”; Bousquet (s. 12): „Ceux qui révèrent les sacrifices et oeuvres pies en tant que actes...”

Wydawcy pism zebranych Siankary (s. 109 n. 1) dali następujące objaśnienie: *iṣṭā-pūrte iti – agni-hotraṃ tapaḥ satyaṃ vedānāṃ cānupālanaṃ // ātithyaṃ vaiśva-devaś*

ponownie wracają. Dlatego ci wieszczowie pragnący potomstwa obierają [drogę] południową. Ta droga ojców jest zaiste tą materią.

10. Ale ci, którzy poszukują(c) jaźni (*ātman*) przez ascezę, czystość, wiarę i wiedzę, [oni] północną [drogą] osiągną słońce (*āditya*). To jest siedziba (*āyatana*)³⁸ tchnień żywotnych, to jest nieśmiertelne, wolne od strachu, to jest najwyższy cel. Stąd oni nie wracają, dlatego (*iti*) to jest zatrzymanie (*nirodha*)³⁹ [narodzin]. O tym mówi [poniższa] strofa:

11. «[Niktórzy] mówią o nim jako pięciostopym⁴⁰ ojcu, mającym dwanaście form⁴¹, [który przebywa] w wyższej połowie nieba i posiada wodę⁴². Inni zaś mówią o nim jako jasnym (mądrym)⁴³, umiejscowionym w niższej połowie, [w wozie] o siedmiu kołach⁴⁴ i sześciu szprychach.»⁴⁵

12. Miesiącem jest zaiste Pradžapati; jego ciemna strona jest materią (*rayi*), [jego] jasna [strona jest] tchnieniem żywotnym (*prāṇa*). Dlatego ci mędrcy spełniają ofiarę⁴⁶ w jasnej [połowie miesiąca]; inni [ludzie] w drugiej [tj. ciemnej połowie].

13. Dniem i nocą jest Pradžapati. Jego dzień jest tchnieniem, [jego] noc [jest] materią. Ci [głupcy]⁴⁷ tchnienie tracą (*praskandanti*), którzy łączą się za dnia w rozkoszy. [Natomiast ci, którzy] się łączą w rozkoszy nocą, to [ci zachowują] czystość.

14. Pokarmem jest zaiste Pradžapati. Z niego zaprawdę jest to nasienie⁴⁸. Z niego zaś rodzą się te stworzenia – tak [zostało ustalone⁴⁹].

15. Przeto ci, którzy przestrzegają ślubu Pradžapatiego stwarzają parę [dzieci: chłopca i dziewczynkę]⁵⁰.

16. Do tych [właśnie] należy świat brahmana, którzy [praktykują] ascezę, czystość, [i] w których utwierdzona jest prawda (*satya*).

ca iṣṭam ity abhidhīyate // 1 // vāpī kūpa-taḍāgādi devatāyatanāni ca // anna-pradānam ārāmaḥ pūrtam ity abhidhīyate // 2 //

³⁸ Ś: *āyatana = āśraya*.

³⁹ Ś: *iti yasmād eṣo 'viduṣām nirodhaḥ / ādityāddhi niruddhā avidvāmsaḥ*.

⁴⁰ Ś: pięć stóp = pięć pór roku (*ṛtu*).

⁴¹ Ś: dwanaście form, postaci = dwanaście miesięcy.

⁴² RV I.164.12 [zob. artykuł B. Koca w tym numerze SI – Red.]. Ś: *purīṣiṇam = purīṣavantam udakavantam āhuḥ kāla-vidaḥ*. AL: *paruṣiṇam = udakavantam*. MW: *purīṣavat*, „mf. furnished with rubbish or loose earth (used for filling interstices).”

⁴³ Ś: *vicakṣaṇa = nipuṇa = sarvajña*.

⁴⁴ Ś: *sapta-cakre = sapta-haya-rūpe cakre santata-gatimati kālātmani ṣaḍ-are ṣaḍ-ṛtumaty āhuḥ... arpitam arā iva ratha-nābhau niviṣṭham iti*.

⁴⁵ RV I.164.12 (w drugiej linijce ma *u-pare* jako jeden wyraz).

⁴⁶ LV: *iṣṭam*, (Ś = *yāgam kurvantah*); AL: *iṣṭim*.

⁴⁷ Ś: *ye divāhani ratyā rati-kāraṇa-bhūtayā saha striyā saṃyujyante maithunam ācaranti mūḍhāḥ*.

⁴⁸ Ś: *retas = ṛbījam*.

⁴⁹ Ś: *iti nirṇītam*.

⁵⁰ Ś: *tat-prajāpater vratam ṛtau bhāryā-gamaṇam caranti kurvanti teṣām dṛṣṭam phalam idam / kim / te mithunam putram duhitaram cōtpādayante /*

17. Do tych należy ten czysty (*viraja*) świat brahmana, w których nie ma kręactwa (*jihma*), nieprawości (*anṛta*) i omroczenia (*māyā*)⁵¹.

2. [Pytanie drugie]

1. Następnie Bhargawa Wajdarbhi zapytał go [tj. wieszczą Pippaladę]: „O panie, iluż bogów (*deva*) podtrzymuje⁵² żywe stworzenia? Którzy to ujawniają (oświeclają) (*prakāśayante*)⁵³? Który z nich jest najlepszy?”

2. On mu odpowiedział: „Przestrzeń (*ākāśa*) jest zaiste tym bogiem, i wiatr, i ogień, woda i ziemia, i mowa, i umysł, oko i ucho⁵⁴. Oni⁵⁵ ujawniwszy [swą wielkość] powiadają każdy po kolei o sobie: «My wspierając to ciało (*bāṇa*)⁵⁶ podtrzymujemy [je]».

3. Do nich technienie żywotne (*prāṇa*) – najlepsze [z nich] – [tak] się zwróciło: «Nie popadajcie⁵⁷ w zaślepienie (*moha*)! To ja właśnie pięciorako sam się podzieliwszy, wspierając to ciało (*bāṇa*) podtrzymuję je.» Oni nie dali temu wiary.

4. Ono, z pychy (*abhimāna*), jakby [= prawie] (*iva*) w górę wyszło⁵⁸. Gdy wychodziło, wtedy wszystkie inne [składniki też] wychodzą [z ciała]. A gdy pozostało⁵⁹ [na miejscu], wtedy wszystkie [inne też] pozostają [na swoich miejscach]. Tak jak pszczoły wychodzą wszystkie za wychodzącą królową⁶⁰, a gdy

⁵¹ Ś: *māyā nāma bahir anyathātmānaṁ prakāśyānyathāiva kāryaṁ karoti sā māyā mithyācāra-rūpā*.

⁵² RS (17): *vidhārayante* (II.1) / *vidhārayāmaḥ* (II.2) / *vidhārayāmi* (II.3) = zamiana form *ātmane-pada* i *parasmai-pada* tego samego czasownika w następujących po sobie fragmentach tekstu.

⁵³ Ś: *katāre buddhīndriya-karmēndriya-vibhaktānām etat prakāśanaṁ svamāhātmya-prakhyāpanaṁ prakāśayante*.

⁵⁴ Ś: Przestrzeń itd. to pięć wielkich elementów podtrzymujących ciało (*pañca mahā-bhūtāni śarīrārambhakāṇi*), zaś mowa, umysł, wzrok itd. to są narządy działania i narządy poznania (*karmēndriya-buddhīndriyāṇi*).

⁵⁵ Ś: *te devā ātmano mātmyaṁ (prakāśya)*.

⁵⁶ Masc. „trzcina (pusta w środku); strzała”.

⁵⁷ RS (11): *mā... āpadyatha* = na pozór jest to konstrukcja *mā* + *indicativus*, ale prawdopodobnie raczej 2. pl. imperat. na *-tha* zamiast typowego *-ta*. Ś: *avivekatayā abhimānaṁ mā kuruta*.

⁵⁸ RS (18): *utkrāmata* [*-te*, sandhi] / *utkrāmaty* [*-ti*, sandhi; loc. sing., partic. praes. *parasmai-pada*] / *utkrāmante* / *utkrāmantaṁ* [part. praes. *parasmai-pada*] (II.4) = zamiana nie tylko form *ātmane-pada* i *parasmai-pada*, lecz także form tematu praes. *krama-* i *krāma-*.

⁵⁹ Zob. Salomon 1991:65-70 (Appendix: Haplogical Formations of *prati* + $\sqrt{sthā}$ in the PU). Ś: *tasmimś ca prāṇe pratiṣṭhamāne tūṣṇīm bhavaty anutkrāmati sati sarva eva pratiṣṭhante tūṣṇīm vyavasthitā abhūvan*.

⁶⁰ RS (9), (21): *madhu-kara-rājānam* = acc. sing. masc., powinno być raczej – *rājānam*. Ponadto występuje tu konstrukcja acc. (*madhu-kara-rājānam utkrāmantaṁ*) z nieprzechodnim czasownikiem *utkrāmate*; można to uznać za przykład konstrukcji *accusativus absolutus*. Zwraca uwagę inny rodzaj gramat. po sanskr.: masc. „król pszczoł”.

ona pozostaje [na miejscu], [wtedy] wszystkie [inne] pozostają; w ten sam sposób mowa, umysł, oko, ucho. Te, zadowolone, wychwalają⁶¹ tchnienie.

5. «Ono [tj. tchnienie] jest ogniem, który płonie. Ono jest słońcem, [które oświetla, ujawnia]. Ono jest chmurą deszczową, [ono jest] Indrą⁶². Ono jest wiatrem. Ono jest ziemią, materią (*raṇi*), bogiem. Ono jest tym, co jest (*sat*)⁶³ i tym, czego nie ma (*asat*)⁶⁴, i tym, co jest nieśmiertelne.

6. Tak jak szprychy w piaście koła, tak wszystko jest umiejscowione w tchnieniu: hymny (*rc*), formuły ofiarne (*vajus*), hymny śpiewane (*sāman*), ofiara, szlachta/rycerze (*kṣatra*)⁶⁵, kapłani (*brahman*)⁶⁶.

7. Pradžapati, ty poruszasz się w łonie. Ty zaiste odradzasz się na nowo. Do ciebie, o tchnienie, które spoczywasz razem z innymi zmysłami (*prāṇa*), te istoty zanoszą ofiary (*bali*).

8. Jesteś najlepszym nosicielem⁶⁷ [ofiar] dla bogów i pierwszą ofiarą (*svadhā*) dla przodków. Dla mędrców, atharwanów i angirasów, jesteś prawdziwą praktyką.

9. O tchnienie, jesteś Indrą przez [twój] blask. Jesteś Rudrą, jako obrońcą. Ty poruszasz się w przestworzu jako słońce. Ty jesteś panem światła.

10. Kiedy spuszczasz deszcz, te twoje stworzenia, o tchnienie⁶⁸, pozostają w swojej postaci szczęśliwymi myśląc: „Do woli będzie pożywienia!”

11. Jesteś wratją (*vrātya*)⁶⁹, o tchnienie, jedynym mędrcom⁷⁰, zjadaczem (*attr*), prawdziwym panem (*sat-pati*)⁷¹ wszystkiego. My jesteśmy dawcami tego, co jadalne. Ty jesteś naszym ojcem, o Matariśwo⁷².

⁶¹ Ś: *stuvanti* = *stuvanti*.

⁶² Ś: *maghavān indraḥ san prajāḥ pālayati jighāmsaty asura-rakṣāmsi*.

⁶³ Ś: to, co ma kształt (*mūrta*).

⁶⁴ Ś: to, co nie ma kształtu (*amūrta*).

⁶⁵ Ś: *sarvasya pālayitr*.

⁶⁶ Ś: *yajādi-karma-kartṛtve 'dhikṛtam*.

⁶⁷ Ś: *vahnitamaḥ = haviṣām prāpayitr̥tamaḥ*.

⁶⁸ VL: *prāṇa te*; AL: *prāṇate*. Śankara dopuszcza obie lekcje: „(te twoje stworzenia) oddychają (*prāṇate*)” lub „twoje, o tchnienie! (*prāṇa te*)” – Ś: *prāṇate = prāṇa-ceṣṭām kurvanti, athavā he prāṇa te tavēmā prajāḥ svātma-bhūtāḥ...*

⁶⁹ Ś: *prathama-jatvād anyasya saṃskartur abhāvād asaṃskṛto vrātyas tvam, svabhāvata eva śuddha ity abhiprāyaḥ*. Śankara objaśnia, że *vrātya* = „nie mający (nie poddany) inicjacji”, „ponieważ narodził się pierwszy i nie było nikogo innego, kto by go poddał inicjacji; z własnej natury jest on [jednak] czysty [rytualnie]”; por. Hume s. 382 n. 2.

⁷⁰ RS (1): *prāṇāka-r̥sir* = nieregularne sandhi *r̥* po samogłosce.

⁷¹ Ś: *tvam eva viśvasya sarvasya sato vidyamānasya patiḥ sat-patiḥ*.

⁷² RS (6): *mātariśva* = voc. sing. masc. od tematu *mātariśva-*.

12. Ta twoja forma (*tanū*), która jest osadzona w mowie, w uchu, w oku i jest rozciągnięta w umyśle – uczyn ją pomyślną. Nie wychodź!
 13. Wszystko to jest w mocy tchnienia, co spoczywa w trzech światach. Strzeż nas jak matka synów. Daj nam pomyślność⁷³ i mądrość (*prajñā*).»

3. [Pytanie trzecie]

1. Wówczas Kausalja Aśwalajana zadał mu pytanie: „O panie, z czego się rodzi to tchnienie? Jak wchodzi w to ciało? Rozdzieliwszy samo siebie jak przebywa (istnieje, trwa) (*prātiṣṭhate*)? Przez co wychodzi? Jak się odnosi (zwraca, odzywa) (*abhidhatte*) do tego, co zewnętrzne (*bāhyam*) i jak do tego, co wewnętrzne (*adhyātmam*)?”
2. On mu odpowiedział: „Ty pytasz o zbyt wiele (*ati-praśna*). [Ale] ponieważ (*iti*) jesteś całkowicie oddany brahmanowi (albo: jesteś znakomitym braminem) (*brahmiṣṭha*), dlatego ci to powiem.
3. To tchnienie (*prāṇa*) rodzi się z jaźni (*ātman*). Tak jak cień względem człowieka, tak jest ono rozciągnięte w niej. Przez działanie umysłu⁷⁴ wchodzi w to ciało.
4. Podobnie jak władca (*samrāj*) poleca (wyznacza) nadzorcom: «Kieruj (nadzoruj) tą wsią, kieruj tamtą wsią», tak samo to [główne] tchnienie wyznacza (przydziela) innym tchnieniom pojedynczo (*prṥthak prṥthak*) [odpowiednio: zmysły itd.].
5. ⁷⁵[Tchnienie zwane] apana (*apāna*) [znajduje się] w narządach wydalania i w narządach rozrodczych. Sama (*svayam*) prana pozostaje w oku, w uchu, przez usta i nozdrza. W środku zaś, [tj. pomiędzy tymi dwiema,] jest samana (*samāna*). Ona bowiem to ofiarowane jądło równo (jednakowo) rozprowadza (*samaṁ nayati*). Z tego powstaje tych siedem płomieni (*arcis*).
6. Owa jaźń (*ātman*) jest w sercu (*hṛd*). W nim jest sto jeden [głównych] kanałów (*nāḍī*). Dla każdego z nich jest po sto [odgałęzień]. I dla każdego z nich jest po siedemdziesiąt dwa tysiące bocznych rozgałęzień (*pratiśākhā-nāḍī*). W nich porusza się wjana (*vyāna*).
7. I oto przez jeden z nich [tj. jeden ze 101 kanałów] udana (*udāna*) prowadzi dzięki cnotcie (cnotliwym uczynkom) (*puṇya*) do świata cnoty (*puṇya-loka*), do złego [świata] w wyniku złych [uczynków] (*pāpa*), do świata ludzi przez oba [rodzaje uczynków].
8. Słońce zaiste jest tym, co wschodzi jako zewnętrzne tchnienie, albowiem ono wspomaga owo tchnienie [wewnętrzne] odnoszące się do oka. Bóstwo (*devatā*), które jest w ziemi, ono podtrzymuje apanę człowieka. Ta przestrzeń pomiędzy [niebem i ziemią] to jest samana. Wiatr [zewnętrzny] jest wjana.

⁷³ RS (10): *śrīś* = acc. pl., zamiast typowego *śriyaḥ*. Por. Ś: *śrīś ca śriyaś ca*.

⁷⁴ RS (3): *mano-kṛtena* = prawdopodobnie nietypowe sandhi *-as +k-* w złożeniu. Por. LV (1958: 32 n. [a]).

⁷⁵ Ś: *apānam ātma-bhedam mūtra-purīṣādy-apanayanam kurvaṁs tiṣṭhati... prāṇaḥ svayam samrāt-sthānīyaḥ prātiṣṭhate pratitiṣṭhati / madhye tu prāṇāpānayoḥ sthānayoḥ nābhyām / sāmāno 'śitam pītam ca samaṁ nayatīti samāna*.

9. Ogień (*tejas*) zaiste jest udaną. Dlatego ten, którego ogień został wyciszony, [wchodzi⁷⁶] w ponowne życie (*punar-bhava*) mając zmysły złożone w umyśle.

10. [W zależności od] tej myśli (*citta*), [którą ma w chwili śmierci⁷⁷,] przez nią on wchodzi w tchnienie. Tchnienie złączone jest z ogniem [i] razem z jaźnią prowadzi do świata [zmarłych], zgodnie z [jego] wyobrażeniem (*yathā-saṅkalpita*), [które miał przed śmiercią].

11. Ten, który tak wie, [i który] poznał tchnienie żywotne, tego potomstwo nie zanika, [a on] staje się nieśmiertelny. O tym [mówi] strofa:

12. «Nieśmiertelność osiąga ten, kto poznał powstanie, przybycie⁷⁸ [do ciała za sprawą uczynków], siedzibę [miejsce w ciele], pięciorakie panowanie [nad pięcioma zmysłami] i to, co odnosi się do istoty tchnienia życiowego.»

4. [Pytanie czwarte]

1. A oto Saurjajani⁷⁹ Gargja zapytał go: „O panie, które [narządy zmysłów] śpią w tym ciele (*puruṣa*)? Które w nim czuwają? Który to bóg (*deva*) ogląda sny? Czyje jest to szczęście? W którymto wszystkie pozostają osadzone?»

2. On mu [na to] odrzekł: „Tak jak, Gargjo, promienie zachodzącego słońca, w tym kręgu światła wszystkie się jednoczą, a z kolei gdy [słońce] wschodzi, za każdym razem [one] rozpościerają się, w ten sposób właśnie to wszystko jednoczy się w najwyższym bogu, w umyśle (*manas*). Dlatego wtedy człowiek (*puruṣa*) nie słyszy, nie widzi, nie wacha, nie smakuje, nie dotyka, nie mówi, nie bierze, nie cieszy się, nie wydala, nie porusza się⁸⁰, [lecz] powiada się, że śpi.

3. Ogień [ofiarny] będące tchnieniami żywotnymi (*prāṇāgni*) czuwają właśnie w tym mieście (*pura*) [o dziewięciu wrotach⁸¹]: apana jest [ogniem] pana domu (*gārha-patya*)⁸², wjana jest [ogniem] południowym (*anvāhārya-pacana*)⁸³; jako że się [go] bierze z [ognia] pana domu, [dlatego] – z powodu sprowadzenia (przyniesienia) [go] (*praṇayana*) – [ogień] ofiarny (*āhavanīya*)⁸⁴ jest tchnieniem.

4. Ponieważ jednakowo (*sama*) prowadzi te dwie ofiary: wdech i wydech (*śvāsa-nīśvāsau*), dlatego nazywa się samaną. Umysł (*manas*) zaiste jest ofiarnikiem

⁷⁶ RS (33): brak verbum finitum; Ś dodaje: (*sa punar-bhavaṁ śarīrāntaram*) *pratipadyate*.

⁷⁷ Ś: *marāṇa-kāle*.

⁷⁸ RS (8): *āyatim* = zamiast oczekiwanego *āyātim* od odpowiedniej formy czasownikowej *āyāti* (por. III.1,3). Ś: *āyatim* = *āgamanam*.

⁷⁹ Zob. uwagę ad I.1.

⁸⁰ RS (13): *ī(i)yāyate* = niewątpliwie forma intensivum od \sqrt{i} lub $\sqrt{yā}$.

⁸¹ Ś: *pure* = *nava-dvāre dehe*.

⁸² Ogień pana domu = jeden z trzech ogni ofiarnych, otrzymany od ojca i przekazywany potomkom, od niego zapala się ognie ofiarne (MW).

⁸³ Południowy ogień ofiarny, używany podczas ceremonii ofiary *anvāhārya* (MW).

⁸⁴ Poświęcony ogień ofiarny, wzięty z ognia pana domu, znajduje się w kierunku wschodnim względem centralnego miejsca ofiarnego (MW).

(*vajamāna*). Upragniony owoc ofiary (*iṣṭa-phala*) jest udaną. On [= tchnienie udana] tego ofiarnika [= umysł] codziennie prowadzi do brahmana.

5. Tutaj ten bóg we śnie doświadcza wielkości. To, co [już kiedyś] było widziane (*dr̥ṣṭa*), widzi jako widziane; [to, co już kiedyś było] słyszane słyszy jako rzecz usłyszana; to, co doświadczył (*pratyānubhūta*) w innych miejscach i [w innych] stronach⁸⁵, to wciąż na nowo doświadcza. Widziane i to, co nie widziane, słyszane i to, co nie słyszane, to, co doświadczone (*anubhūta*) i to, co nie doświadczone, to, co istniejące (*sat*), i to, co nie istniejące (*asat*)⁸⁶ – widzi wszystko (*sarvaṃ*); będąc wszystkim (*sarvaḥ*) – widzi.

6. A gdy on się staje zdominowanym (*abhibhūta*) przez blask (*tejas*), wtedy ten bóg nie widzi snów (*svapna*). Wówczas w tym ciele powstaje to szczęście (przyjemność) (*sukha*).

7. Jak ptaki, [mój] drogi⁸⁷, które znajdują oparcie⁸⁸ [tj. schronienie na noc] na drzewie⁸⁹, tak samo to wszystko w Najwyższej Jaźni (*pare ātmani*) znajduje oparcie.

8. Ziemia i elementy (*mātra*) ziemi, woda i elementy wody, ogień (*tejas*) i elementy ognia, wiatr i elementy wiatru, przestrzeń i elementy przestrzeni,⁹⁰ oko i to, co widzialne, ucho i to, co słyszalne, nos i to, co można powąchać, smak i to, co można posmakować, skóra i to, co można dotknąć, mowa i to, co można powiedzieć, ręce i to, co można wziąć, narządy rozrodcze i to, czym można się rozkoszować, narządy wydalania i to, co można wydaląć, stopy i to, po czym się chodzi, umysł (*manas*) i to, co można pomyśleć, rozum (*buddhi*) i to, co może być zrozumiane, poczucie ja (*ahaṃkāra*) i to, co można uczynić przedmiotem poczucia ja, myśl (*citta*) i to, co można zachcieć, blask (*tejas*) i to, co można oświetlić blaskiem, tchnienie i to, co może być podtrzymane⁹¹.

9. Ten, [który] jest zaiste widzem (*draṣṭr*), dotykaczem, słuchaczem, wachającym, smakującym, tym, który myśli (*mantr*), tym, który rozumie (*boddhr*), sprawcą (*kartṛ*), tym, którego jaźń jest świadomością (*vijñānātman*), duchem (*puruṣa*), on zamieszkuje w najwyższej, niezniszczalnej (*akṣara*) jaźni.

10. Ten osiąga najwyższe niezniszczalne, kto zna tego pozbawionego cienia, bezcielesnego, bezbarwnego, czystego, niezniszczalnego. Ten, [mój] drogi⁹², wszechwiedzący (*sarvajña*), staje się wszystkim. O tym [mówi] ta strofa:

⁸⁵ RS (23): *deśa-dig-antarais* = instr. w znaczeniu loc.

⁸⁶ Ś: *sac ca paramārthōdakādi, asac ca maricy-udakādi*.

⁸⁷ Ś: *somya = priya-darśana*.

⁸⁸ RS (20): *saṃpratiṣṭhante / saṃpratiṣṭhate* (IV.7) / *saṃpratiṣṭhanti* (IV.11) = zamiana form *ātmani-pada* i *parasmai-pada*.

⁸⁹ RS (7): *vāso-vṛkṣam* = niewątpliwie *vāsas-* (neut. ?) „miejsce pobytu, przebywania” zamiast typowego tematu masc. *vāsa-*. Por. LV (1958: 34 n. [a]). Ś: *vāsārtham vṛkṣam vāso-vṛkṣam*.

⁹⁰ Ś: *sthūlāni ca sūkṣmāni ca bhūtāni*.

⁹¹ Ś: *buddhindriyāni karmēndriyāni tad-arthās ca... buddhiś ca niscayātmikā... ahaṃkāras cābhimāna-lakṣaṇam antaḥ-karaṇam... citta ca cetanāvad antaḥ-karaṇam*.

⁹² RS (28): *yas tu somya* = tutaj zbędny wręć; ale por. IV.11, gdzie zwrot wydaje się być na miejscu.

11. «Tam gdzie świadoma jaźń, wraz ze wszystkimi bogami, technienia żywotne [i] elementy (*bhūta*) znajdują oparcie; ten, kto to zna jako niezniszczalne, ten, [mój] drogi, jest wszechwiedzący. On we wszystko wchodzi.»

5. [Pytanie piąte]

1. A oto Sjaibja Satjakama zadał mu pytanie: „O panie, ten spośród ludzi, kto medytowałby⁹³ nad sylabą OM (*om* [= *aum̐*]) aż po kres życia⁹⁴, to – dzięki temu – który świat on zdobędzie?”

2. On mu odrzekł: „Sylaba OM to zaiste, Satjakamo, wyższy (*para*)⁹⁵ i niższy (*apara*)⁹⁶ brahman, dlatego mędrzec dzięki temu oparciu (*āyatana*) [dla medytacji] do jednego z dwóch dochodzi.

3. Jeśliby on medytował tylko na jednej części [sylaby OM, tj. na A], to oświecony przez nią szybko przychodzi na ziemię⁹⁷. Hymny [Rygwedy] prowadzą go do świata ludzi. Tam on, obdarzony ascezą, czystością i wiarą, doznaje wielkości.

4. A jeśliby on przedmiotem rozmyślań uczynił dwa elementy [tj. AU], to [osiągnie] przestwór pośredni i przez hymny ofiarne (*yajus*) zostanie doprowadzony do świata somy (świata księżycowego). Doświadczwszy mocy (*vibhūti*) w świecie somy ponownie powraca [do świata ludzi].

5. Ten zaś, kto by medytował o tej Najwyższej Osobie, na sylabie OM o tych trzech częściach [tj. A-U-M], dostanie się w blasku do słońca. [I] tak jak wąż uwalnia się od [starej] skóry, w ten sam sposób on wyzwala się od zła (*pāpman*). Hymny Samawedy wiodą go do świata Brahmy⁹⁸. On⁹⁹ patrzy na ducha [puruszę], wyższego od tego skupiska życia (*jīva-ghana*), spoczywającego w fortecy [ciała]. O tym [mówią] te dwie strofy¹⁰⁰:

6. «[Gdy te] trzy części (*mātrā*)¹⁰¹ [sylaby OM], [z osobna] podległe śmierci (*mṛtyumat*), [są] użyte [w aktach medytacji]¹⁰² jako wzajemnie połączone, nie rozłączone, i gdy doskonale zastosowane w czynach zewnętrznych, wewnętrznych i pośrednich – wówczas mędrzec¹⁰³ nie drży.

⁹³ RS (14): *abhidhyāyīta* (V.1,3,5) = tematyczny optativus na *-īta* zamiast zwykłego *-eta*. Ś: *abhidhyāyīta* = *ābhimukhyena cintayet*.

⁹⁴ Ś: *prāyaṅāntam* = *marāṅāntam* = *yāvaj-jīvam*.

⁹⁵ Ś: *param* = *satyam akṣaram puruṣākhyam*.

⁹⁶ Ś: *aparam* = *prāṅākhyam prathama-jam*.

⁹⁷ Ś: *jagatyām* = *prthivyām*.

⁹⁸ Ś: *brahma-lokam* = *hiranya-garbhasya brahmaṇo lokam satyākhyam*.

⁹⁹ Ś: *sa vidvāms tri-mātra om-kārābhijña etasmāj-jīva-ghanād-dhiranya-garbhāt parāt-param paramātmākhyam puruṣam ikṣate*.

¹⁰⁰ Zob. objaśnienia LV (1958: 36).

¹⁰¹ Zob. LV (1958: 36 n. [a]).

¹⁰² Ś: *ātmano dhyāna-kriyāsu*.

¹⁰³ Ś: *jñah* = *yogin*.

7. Dzięki hymnom [Rygwedy] (*rc*) osiąga ten świat [ludzi], za pomocą formuł ofiarnych (*yajus*) – przestwór pośredni (*antarikṣa*), zaś dzięki modlitwom ofiarnym (*sāman*) to, co wieszczowie (*kavi*)¹⁰⁴ głoszą [= świat Brahmy]. Do tego, co uspokojone, wolne od starości, nieśmiertelne, wolne od strachu i najwyższe, dochodzi mędrzec dzięki oparciu, [jakie znajduje] w sylabie OM.»

6. [Pytanie szóste]

1. A oto Sukesian¹⁰⁵ Bharadhwadza zapytał go: „O panie, Hiranjanabha, książę Kosalów, zbliżywszy się do mnie zadał takie pytanie: «Bharadwadzo, czy znasz szesnastoczęściową (*ṣoḍaśa-kala*)¹⁰⁶ osobę (*puruṣa*)?» Odpowiedziałem¹⁰⁷ księciu: «Nie znam go. Gdybym go znał, jakże miałbym ci nie powiedzieć¹⁰⁸. Wraz z korzeniami wyschnie ten, kto mówi nieprawdę. Dlatego nie godzi mi się mówić nieprawdy.» On w milczeniu wsiadł do rydwanu i odjechał. O to cię pytam: «Gdzie jest ów duch (*puruṣa*)?»»

2. On mu odpowiedział: „Tutaj, wewnątrz ciała¹⁰⁹, [mój] drogi, jest ów duch, w którym tych szesnaście części powstaje.

3. On rozejrzał się: «Kim jest ten, który gdy odejdzie [to i] ja odejdę i kim jest ten, który gdy pozostanie [to i] ja pozostanę?»

4. On stworzył tchnienie, z tchnienia wiarę¹¹⁰, niebo, wiatr, ogień, wodę, ziemię, zmysły, umysł, pożywienie; z pożywienia energię (siłę) (*vīrya*), ascezę, hymny (*mantra*), rytuały (*karman*), światy¹¹¹, i nazwę (nazwisko) (*nāman*)¹¹² w światach.

5. Tak jak te płynące rzeki, zmierzające ku oceanowi, osiągnąwszy ocean zanikają [w nim], a gdy rozbije się ich nazwa i kształt (*nāma-rūpe*) zwą się oceanem (*samudra*). Podobnie tych szesnaście części składowych (*kala*) tego obserwatora (widza), zmierzające ku duchowi, osiągnąwszy ducha znikają (wchodzą weń). Gdy rozbije się ich nazwa i kształt mówi się o nich duch (*puruṣa*). I on właśnie staje się niezłożony (*akala*) i nieśmiertelny (*amṛta*). O tym [mówi] ta strofa:

6. «Tego poznawalnego znaj jako ducha, tak aby śmierć wam nie dokuczała¹¹³. W nim są osadzone części, niczym szprychy w piaście koła.»

¹⁰⁴ Ś: *medhāvin*.

¹⁰⁵ Zob. wyżej ad I.1.

¹⁰⁶ Por. Lüders 1940.

¹⁰⁷ RS (15): *abruvam* = 1. sing. imperf., zamiast typowej formy *abravam*. Ś: *abravam* = *uktavān asmi*.

¹⁰⁸ RS (31): nietypowa konstrukcja – aoryst w *prodosis* a conditionalis w *apodosis*; zazwyczaj *condit.* występuje w obu częściach zdania warunkowego.

¹⁰⁹ Ś: *antaḥ-śarīre* = *hr̥daya-puṇḍarikākāśa-madhye*.

¹¹⁰ RS (25): zmiana przypadka, którym rządzi *asṛjata* = *śraddhām* (acc.) → *vāyuh* (nom.) etc. *prāṇa...* *nāman* = szesnaście części puruṣy.

¹¹¹ Ś: *lokāḥ* = *karmanām phalam*.

¹¹² Ś: *teṣu ca lokeṣu sṛṣṭānām prāṇinām nāma ca devadatto yajñadatta ity-ādi*.

¹¹³ RS (16): *parivyathā[s]* = forma bardzo trudna do określenia ze względu na niejasne sandhi wygłosowe. Ś objaśnia: *mā parivyathayatu*.

7. Do nich on [tj. Pippalada] przemówił [tymi słowy]: „Na tyle znam tego Najwyższego Brahmana. Nie ma nic wyższego ponad niego.”

8. Ci sławili¹¹⁴ go tymi słowy: „Tyś nam ojcem, który przeprowadzisz nas na drugi brzeg naszej niewiedzy (*avidyā*). Cześć najwyższemu wieszczom¹¹⁵! Cześć najwyższemu wieszczom!”

V. Tekst sanskrycki*

Praśnōpaniṣad

– 1 –

sukeśā ca bhāradvājaḥ śaibyaś ca satyakāmaḥ sauryāyaṇī ca gārgyaḥ kausalyaś
cāśvalāyano bhārgavo vaidarbhī kātyāyanaś te hāite brahmaparā brahmaniṣṭhā
paraṁ brahmānveṣamāṇā eṣa ha vai tat sarvaṁ vakṣyatīti te ha samitpāṇayo
bhagavantaṁ pippalādam upasampannāḥ // 1 //

tān ha sa ṛṣir uvāca / bhūya eva tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā saṁvatsaraṁ
saṁvatsyatha / yathākāmaṁ praśnān pṛcchata / yadi vijñāsyāmaḥ sarvaṁ ha vo
vakṣyāma iti // 2 //

atha kabandhī kātyāyana upetya papraccha / bhagavan kuto ha vā imāḥ prajāḥ
prajāyanta iti // 3 //

tasmai sa hōvāca / prajākāmo vai prajāpatiḥ / sa tapo 'tapyata / sa tapas taptvā sa
mithunam utpadayate rayiṁ ca prāṇaṁ ceti / etau me bahudhā prajāḥ kariṣyata
iti // 4 //

ādityo ha vai prāṇo rayir eva candramāḥ / rayir vā etat sarvaṁ yan mūrtaṁ
cāmūrtaṁ ca / tasmān mūrtir eva rayiḥ // 5 //

athāditya udayan yat prācīm diśaṁ praviśati tena prācyān prāṇān raśmiṣu
saṁnidhatte / yad dakṣiṇāṁ yat pratīcīm yad udīcīm yad adho yad ūrdhvaṁ yad
antarā diśo (LV: antarādiśo; Ś: antarā diśo) yat sarvaṁ prakāśayati tena sarvān
prāṇān raśmiṣu saṁnidhatte // 6 //

sa eṣa vaiśvānaro viśva-rūpaḥ prāṇo 'gnir udayate / tad etad ṛcābhyuktam // 7 //

viśva-rūpaṁ hariṇaṁ jātavedasaṁ parāyaṇaṁ jyotir ekaṁ tapantam /

sahasraraśmiḥ śatadhā vartamānaḥ prāṇaḥ prajānām udayaty eṣa sūryaḥ // 8 //

saṁvatsaro vai prajāpatiḥ / tasyāyane dakṣiṇaṁ cōttaraṁ ca / tad ye ha vai tad
iṣṭāpūrte kṛtam ity upāstate te cāndramasam eva lokam abhijayante / ta eva punar

¹¹⁴ RS (36): *arcayantas* = forma partic. praes. jako verbum finitum. Ś: *arcayantaḥ*
= *pūjayantaḥ pādayoḥ puṣpāñjali-prakiraṇena praṇipātena ca śirasā*.

¹¹⁵ RS (2): nieregularne sandhi ṛ po samogłosce.

* Tekst według edycji krytycznej Limaye-Vadekar (LV); Ś: *Śaṅkara*.

āvartante / tasmād eta ṛṣayaḥ prajākāmā dakṣiṇaṁ pratipadyante / eṣa ha vai rayir
 yaḥ pitryāṇaḥ // 9 //
 athôttareṇa tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayâtmānam anviṣyâdityam
 abhijayante / etad vai prāṇānām āyatanam etad amṛtam abhayam etat parāyaṇam /
 etasmān na punar āvartanta iti / eṣa nirodhaḥ / tad eṣa ślokaḥ // 10 //
 pañcapādaṁ pitarāṁ dvādaśâkṛtiṁ diva āhuḥ pare ardhe puriṣiṇam /
 athême anya u pare vicakṣaṇaṁ saptacakre ṣaḍara āhur arpitam iti // 11 //
 māso vai prajāpatiḥ / tasya kṛṣṇapakṣa eva rayiḥ śuklaḥ prāṇaḥ / tasmād eta ṛṣayaḥ
 śukla iṣṭaṁ kurvantîtara itarasmin // 12 //
 ahorâtro vai prajāpatiḥ / tasyâhar eva prāṇo râtrir eva rayiḥ / prāṇaṁ vā etc
 praskandanti ye divā ratyā saṁyujyante / brahmacaryam eva tad yad râtrau ratyā
 saṁyujyante // 13 //
 annam vai prajāpatis tato ha vai tad retaḥ / tasmād imāḥ prajāḥ prajāyanta iti // 14 //
 tad ye ha vai tat prajāpativrataṁ caranti / te mithunam utpādayante / teṣāṁ evâṣa
 brahmalokaḥ / yeṣāṁ tapo brahmacaryam / yeṣu satyaṁ pratiṣṭhitam // 15 //
 teṣāṁ asau virajo brahmaloko na yeṣu jihmam anṛtaṁ na māyā ceti // 16 //
 // iti prathamaḥ praśnaḥ //

– 2 –

atha hânaṁ bhārgavo vaidarbhiḥ papraccha / bhagavan katy eva devāḥ prajāṁ
 vidhārayante / katara etat prakāśayante / kaḥ punar eṣāṁ variṣṭha iti // 1 //
 tasmai sa hōvāca / ākāśo ha vā eṣa devo vāyur agnir āpaḥ pṛthivī vāṅ manaś cakṣuḥ
 śrotraṁ ca / te prakāśyâbhivadanti / vayam etad bāṇam avaṣṭabhya
 vidhārayāmaḥ // 2 //
 tān variṣṭhaḥ prāṇa uvāca / mā moham āpadyatha </> aham evâitat
 pañcadhâtmānaṁ pravibhajyâitad bāṇam avaṣṭabhya vidhārayāmîti / te
 'śraddadhānā babhūvuḥ // 3 //
 so 'bhimānād ūrdhvam utkrāmata (LV: utkrāmata; Ś: utkrāmata) iva / tasminn
 utkrāmaty athêtare sarva evôtkrāmante / tasmimś ca pratiṣṭhamāne sarva eva
 prâtiṣṭhante / tadyathā makṣikā madhukararājānam utkrāmantaṁ sarvā
 evôtkrāmante / tasmimś ca pratiṣṭhamāne sarvā eva prâtiṣṭhante / evaṁ vāṅ manaś
 cakṣuḥ śrotraṁ ca / te pṛtāḥ prāṇaṁ stuvanti // 4 //
 eṣo 'gnis tapaty eṣo sūrya eṣa parjanya maghavān eṣa vāyuḥ /
 eṣa pṛthivī rayir devaḥ sad asac câmṛtaṁ ca yat // 5 //
 arā iva rathanābhau prāṇe sarvaṁ pratiṣṭhitam /
 ṛco yajūṁṣi sāmāni yajñāḥ kṣatraṁ brahma ca // 6 //
 prajāpatis carasi garbhe tvam eva pratijāyase /
 tubhyaṁ prāṇa prajāṣ tv imā baliṁ haranti prāṇaiḥ pratitiṣṭhasi // 7 //
 devānām asi vahnitamaḥ pitṛṇāṁ prathamā svadhā /
 ṛṣiṇāṁ caritaṁ satyam atharvâṅgirasam asi // 8 //

indras tvaṃ prāṇa tejasā rudro 'si parirakṣitā /
 tvam antarikṣe carasī sūryas tvaṃ jyotiṣāṃ patiḥ // 9 //
 yadā tvam abhivarṣasy athêṃāḥ prāṇa te (Ś: prāṇate lub prāṇa te) prajāḥ /
 ānandarūpās tiṣṭhanti kāmāyānnaṃ bhaviṣyatīti // 10 //
 vrātyas tvaṃ prāṇāikaṣir attā viśvasya satpatiḥ /
 vayam ādyasya dātāraḥ pitā tvaṃ mātariśva naḥ // 11 //
 yā te tanūr vāci pratiṣṭhitā yā śrotre yā ca cakṣuṣi /
 yā ca manasi saṃtatā śivāṃ tām kuru môttramih // 12 //
 prāṇasyêdaṃ vaśe sarvaṃ tridive yat pratiṣṭhitam /
 mâtêva putrān rakṣasva śrīś ca prajñāṃ ca vidhehi na iti // 13 //

// iti dvitīyaḥ praśnaḥ //

– 3 –

atha hānaṃ kausalyaś cāśvalāyanaḥ papraccha / bhagavan kuta eṣa prāṇo jāyate /
 katham āyāty asmin śarīre / ātmānaṃ vā pravibhajya katham prātiṣṭhate /
 kenôtkramate / katham bāhyam abhidhatte / katham adhyātmam iti // 1 //
 tasmai sa hōvāca / atipraśnān pṛcchasi / brahmiṣṭho 'sīti / tasmāt te 'haṃ
 bravīmi // 2 //
 ātmana eṣa prāṇo jāyate / yathāiśā puruṣe chāyātasminn etad ātatam /
 manokṛtenāyāty asmin śarīre // 3 //
 yathā samrāḍ evādhikṛtān viniyuṅkte / etān grāmān etān grāmān adhitiṣṭhasvêti /
 evam evāiśa prāṇa itarān prāṇān pṛthak pṛthag eva saṃnidhatte // 4 //
 pāyūpasthe 'pānam / cakṣuḥśrotre mukhanāsikābhyāṃ prāṇaḥ svayaṃ prātiṣṭhate /
 madhye tu samānaḥ / eṣa hy etaddhutam annaṃ samaṃ nayati / tasmād etāḥ
 saptārciṣo bhavanti // 5 //
 hṛdi hy eṣa ātmā / atrātat ekaśataṃ nāḍīnām / tāsāṃ śataṃ śatam ekāikasyāḥ /
 dvāsaptatir dvāsaptatiḥ pratiśākhānāḍīśahasrāṇi bhavanti / āsu vyānaś carati // 6 //
 athāikayordhva udānaḥ puṇyena puṇyaṃ lokaṃ nayati / pāpena pāpam /
 ubhābhyāṃ eva manuṣyalokam // 7 //
 ādityo ha vai bāhyaḥ prāṇa udayati / eṣa hy enaṃ cākṣuṣāṃ prāṇam anugṛhṇānaḥ /
 pṛthivyāṃ yā devatā sâiśā puruṣasyâpānam avaṣṭabhya / antarā yad ākāśaḥ sa
 samānaḥ / vāyur vyānaḥ // 8 //
 tejo ha vā udānaḥ / tasmād upaśāntatejāḥ / punarbhavam indriyair manasi
 saṃpadyamānaiḥ // 9 //
 yac cittas tenāiśa prāṇam āyāti / prāṇas tejasā yuktaḥ sahātmanā yathāsaṅkalpitaṃ
 lokaṃ nayati // 10 //
 ya evaṃ vidvān prāṇaṃ veda / na hāsya prajā hīyate, amṛto bhavati / tad eṣa
 ślokaḥ // 11 //

utpattiṃ āyatiṃ sthānaṃ vibhutvaṃ cāiva pañcadhā /
adhyātmaṃ cāiva prāṇasya vijñāyāmṛtam aśnute vijñāyāmṛtam aśnute // 12 //

// iti ṛtīyaḥ praśnaḥ //

– 4 –

atha hānaṃ sauryāyaṇī gārgyaḥ papraccha / bhagavann etasmin puruṣe kāni
svapanti / kāny asmiñ jāgrati / katara eṣa devaḥ svapnān paśyati / kasyāitat sukhaṃ
bhavati / kasminn u sarve saṃpratiṣṭhitā bhavantīti // 1 //

tasmai sa hōvāca / yathā gārgya marīcayo 'rkasyāstaṃ gacchataḥ sarvā etasmiṃs
tejomaṇḍala ekībhavanti / tāḥ punaḥ punar udayataḥ pracaranti / evaṃ ha vai tat
sarvaṃ pare deve manasy ekībhavati / tena tarhy eṣa puruṣo na śṛṇoti / na paśyati /
na jīgrati / na rasayate / na spṛśate / nābhivadate / nādatte / nānandayate / na
viśṛjate / nēyāyate / svapitīty ācaḥṣate // 2 //

prāṇāgnaya evāitasmīn pure jāgrati / gārhapatyo ha vā eṣo 'pānaḥ / vyāno
'nvāhāryapacanaḥ / yad gārhapatyāt praṇīyate praṇayanāt / āhavanīyaḥ
prāṇaḥ // 3 //

yad ucchvāsaniśvāsāv (Ś: °niḥśvāsāv) etāv āhuti samaṃ nayatīti samānaḥ / mano
ha vāva yajamānaḥ / iṣṭaphalam evōdānaḥ / sa enaṃ yajamānam ahar ahar brahma
gamayati // 4 //

atrāṣa devaḥ svapne mahimānam anubhavati / yad dṛṣṭaṃ dṛṣṭam anupaśyati /
śrutaṃ śrutam evārtham anuśṛṇoti / deśadigantaraiś ca pratyānubhūtaṃ punaḥ
punaḥ pratyānubhavati / dṛṣṭaṃ cādṛṣṭaṃ ca śrutaṃ cāśrutaṃ cānubhūtaṃ
cānubhūtaṃ ca sac cāsac ca sarvaṃ paśyati / sarvaḥ paśyati // 5 //

sa yadā tejasābhibhūto bhavati / atrāṣa devaḥ svapnān na paśyati / atha tadāitasmīn
śarīra etat sukhaṃ bhavati // 6 //

sa yathā somya vayāmsi vāsovrkṣaṃ saṃpratiṣṭhante / evaṃ ha vai tat sarvaṃ para
ātmani saṃpratiṣṭhate // 7 //

ṛthivī ca ṛthivīmātrā ca / āpās cāpomātrā ca / tejaś ca tejomātrā ca / vāyuś ca
vāyumātrā ca / ākāśaś cākāśamātrā ca / cakṣuś ca draṣṭavyaṃ ca / śrotraṃ ca
śrotavyaṃ ca / ghrāṇaṃ ca ghrātavyaṃ ca / rasaś ca rasayitavyaṃ ca / tvak ca
sparśayitavyaṃ ca / vāk ca vaktavyaṃ ca / hastau cādātavyaṃ ca / upasthaś
cānandayitavyaṃ ca / pāyuś ca visarjayitavyaṃ ca / pādau ca gantavyaṃ ca / manaś
ca mantavyaṃ ca / buddhiś ca boddhavyaṃ ca / ahaṃkāraś cāhaṃkartavyaṃ ca /
cittaṃ ca cetayitavyaṃ ca / tejaś ca vidyotayitavyaṃ ca / prāṇaś ca
vidhārayitavyaṃ ca // 8 //

eṣa hi draṣṭā spraṣṭā śrotā ghrātā rasayitā mantā boddhā kartā vijñānātmā puruṣaḥ /
sa pare 'kṣara ātmani saṃpratiṣṭhate // 9 //

param evākṣaraṃ pratipadyate / sa yo ha vai tad acchāyam aśarīram alohitaṃ
śubhram akṣaraṃ vedayate yas tu somya / sa sarvajñaḥ sarvo bhavati / tad eṣa
ślokaḥ // 10 //

vijñānātmā saha devaiś ca sarvaiḥ prāṇā bhūtāni sampratiṣṭhanti yatra /
tad akṣaram vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvam evāviveśeti // 11 //

// iti caturthaḥ praśnaḥ //

– 5 –

atha hānaō śaibyaḥ satyakāmaḥ papraccha / sa yo ha vai tad bhagavan manuṣyeṣu
prāyañāntam oṃkāram abhidhyāyīta / katamañ vāva sa tena lokañ jayatīti / tasmai
sa hōvāca // 1 //

etad vai satyakāma parañ cāparañ ca brahma yad oṃkāraḥ / tasmād vidvān
etenāivāyatanenāikataram anveti // 2 //

sa yady ekamātram abhidhyāyīta / sa tenāiva samveditas tūrṇam eva jagatyām
abhisaṃpadyate / tam ṛco manuṣyalokam upanayante / sa tatra tapasā
brahmacaryeṇa śraddhayā saṃpanno mahimānam anubhavati // 3 //

atha yadi dvimātreṇa manasi saṃpadyate / so 'ntarikṣaṃ yajurbhir unnīyate
somalokam / sa somaloke vibhūtim anubhūya punar āvartate // 4 //

yaḥ punar etañ trimātreṇom ity etenāivākṣareṇa parañ puruṣam abhidhyāyīta / sa
tejasi sūrye saṃpannaḥ / yathā pādodaras tvacā vinirmucyate / evaṃ ha vai sa
pāpmanā vinirmuktaḥ sa sāmabhir unnīyate brahmalokam / sa etasmāj jīvaghanāt
parātparañ puriśayañ puruṣam īkṣate / tad etau ślokau bhavataḥ // 5 //

tisro mātrā mṛtyumatyaḥ prayuktā anyonyasaktā anaviprayuktāḥ /
kriyāsu bāhyābhyantaramadhyamāsu samyakprayuktāsu na kampate
jñaḥ // 6 //

ṛgbhir etañ yajurbhir antarikṣaṃ sāmabhir yat tat kavayo vedayante /
tam oṃkāreṇāivāyatanenānveti vidvān yat tac chāntam ajaram amṛtam
abhayañ parañ ceti // 7 //

// iti pañcamaḥ praśnaḥ //

– 6 –

atha hānañ sukeśā bhāradvājaḥ papraccha / bhagavan hiraṇyanābhaḥ kausalyo
rājaputro mām upetyāitañ praśnam aprcchata / ṣoḍaśakalañ bhāradvāja puruṣaṃ
vettha / tam ahañ kumāram abruvañ nāham imañ (Ś: imañ; LV: idañ) veda /
yady aham imam avedīṣaṃ kathañ te nāvakṣyam iti / samūlo vā eṣa pariśuṣyati yo
'nṛtam abhivadati / tasmān nārhamy anṛtañ vaktum / sa tūṣṇīm ratham āruhya
pravavrāja / tañ tvā prcchāmi kvāsau puruṣa iti // 1 //

tasmai sa hovāca / ihāivāntaḥ śarīre somya sa puruṣo yasminn etaḥ ṣoḍaśa kalāḥ
prabhavantīti // 2 //

sa iṣāmcakre / kasminn aham utkrānta utkrānto bhaviṣyāmi, kasmin vā pratiṣṭhite
 pratiṣṭhāsyāmīti // 3 //
 sa prāṇam asṛjata / prāṇāc chraddhām kham vāyur jyotir āpaḥ pṛthivīndriyaṁ mano
 'nnam annād vīryaṁ tapo mantrāḥ karma lokā lokeṣu nāma ca // 4 //
 sa yathēmā nadyaḥ syandamānāḥ samudrāyaṇāḥ samudraṁ prāpyās taṁ gacchanti /
 bhidyete tāsām nāmarūpe / samudra ity evaṁ procyate / evam evāsya paridraṣṭur
 imāḥ ṣoḍaśa kalāḥ puruṣāyaṇāḥ puruṣaṁ prāpyās taṁ gacchanti / bhidyete cāsām
 nāmarūpe / puruṣa ity evaṁ procyate / sa eṣo 'kalo 'mṛto bhavati / tad eṣa
 ślokaḥ // 5 //
 arā iva rathanābhau kalā yasmin pratiṣṭhitāḥ /
 taṁ vedyaṁ puruṣaṁ veda yathā mā vo mṛtyuḥ parivyathā iti // 6 //
 tān hōvāca / etāvad evāham etat paraṁ brahma veda / nātaḥ param astīti // 7 //
 te tam arcayantas tvaṁ hi naḥ pitā yo 'smākam avidyāyāḥ paraṁ pāraṁ tārayasīti /
 namaḥ (tak Ś; LV stawia / po namaḥ) paramaṣibhyo namaḥ paramaṣibhyaḥ // 8 //
 // iti ṣaṣṭhaḥ praśnaḥ //

BIBLIOGRAFIA I SKRÓTY

- AL = *Daśopaniṣad-s, with the Commentary of Śrī Upaniṣadbrahmayogin. Part I (Īśa to Aitareya)*. Edited by the Pandits of the Adyar Library under the Supervision of Prof. C. Kunhan Raja, Revised by Prof. A.A. Ramanathan. The Adyar Library and Research Centre, Madras 1984.
- Anquetil 1801 = Anquetil Duperron: A.H., *Oupnek'hat*, 2 tomy, Straßburg 1801-1802.
- Bousquet 1948 = Bousquet, J.: *Praśna Upaniṣad*, publiée et traduite par...; *Librairie d'Amérique et d'Orient*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1948.
- Deussen 1905 = Deussen, Paul: *Sechzig Upanishad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von...; 2. Auflage. Leipzig 1905.
- Deussen 1920 = Deussen, Paul: *Die Philosophie der Upanishad's*. Allgemeine Geschichte der Philosophie, Erster Band, Zweite Abteilung. 4. Aufl.; Leipzig 1920.
- Falk 1937 = Falk, Maryla: „Upāsana et upaniṣad”, *Rocznik Orientalistyczny* XIII (1937) 129-158.
- Gawroński 1937 = Gawroński, Andrzej: „Nauka Upaniszadów”, *Przegląd Współczesny* 180 (1937) 3-15 (ze wstępem S. Schayera, s. 3-5).
- Hansen 1980 = Hansen, Waldemar: *Pawi tron*; PIW, Warszawa 1980.
- Hume 1995 = Hume, Robert Ernest: *The Thirteen Principal Upanishads*, translated from the Sanskrit, with an outline of the philosophy of the Upanishads and an annotated bibliography. 2. wyd. popr. (1931). Oxford University Press, Delhi: 1995.
- Keith 1925 = Keith, A.B.: *The Philosophy of the Veda and Upanishads*, *Harvard Oriental Series* 31-32; Cambridge Mass. 1925.

- Lüders 1940 = Lüders, Heinrich: „Zu den Upaniṣads. II. Die ṣoḍaśakalavidyā” w: *Philologica Indica*, Göttingen 1940, s. 509-525.
- Ługowski 1970 = Ługowski, Andrzej: „Fragmenty z Upaniszad: I. *Bryhadaranjaka-upaniszada* (I.4); II. *Majtri-upaniszada* (I, III)”, *Studia Filozoficzne* 6 (1970) 35-42.
- LV 1958 = Limaye, V.P.; Vadekar, R.D. (eds.): *Eighteen Principal Upaniṣads*. Vol. I. Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, Poona 1958.
- Marzęcki 1992 = Marzęcki, Józef: *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, PWN, Warszawa 1992.
- Marzęcki 1995 = Marzęcki, Józef: *Paul Deussen, Ku wiecznej prawdzie. Indie – Europa*. Ethos (Mała klasyka filozofii), Warszawa 1995.
- Michalski-Iwieński 1924 = Michalski-Iwieński; Stanisław Franciszek: *Upaniszady. Czhandogja, Kena, Katha, Brihadaranjaka, Iśa, Paramahansa, Kaiwalja, Nrsimha*. Wyd. 2. dopełnione i poprawione; *Publications de la Société Asiatique de Varsovie* IV; Ultima Thule, Warszawa-Kraków 1924. [1. wyd. Warszawa 1913]
- Müller 1879, 1884 = Müller, F. Max: *The Upaniṣads*. Translated by...; In Two Parts. *The Sacred Books of the East* Vol. I; Vol. XV. Oxford 1879, 1884. [New York: Dover Publications, 1962]
- MW = Monier-Williams, M.: *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.
- Olivelle 1996 = Olivelle, Patrick: *Upaniṣads*, translated from the original Sanskrit by...; *The World's Classic*, Oxford University Press, 1996.
- Pełkowski 1927 = Pełkowski, A.S.: *Mundaka- i Śwetaśwatara-upaniszad*, Kraków 1927.
- Radhakrishnan 1990 = Radhakrishnan, Sarvepalli: *The Principal Upaniṣads*. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by...; Delhi 1990. (Centenary Edition.)
- RS = Salomon, Richard, „A Linguistic Analysis of the Praśna Upaniṣad”, *WZKS* 35 (1991) 47-74.
- Ś = *Ten Principal Upanishads with śāṅkarabhāya*. (Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, Vol. I.) Delhi 1964. [repr. 1978]
- Said 1991 = Said, E.W.: *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991.
- Schayer = Schayer, Stanisław: „Über die Bedeutung des Wortes upaniṣad”, *Rocznik Orientalistyczny* III (1927) 57-67.
- Schopenhauer 1994 = Schopenhauer, Arthur: *Świat jako wola i przedstawienie* (Die Welt als Wille und Vorstellung), przeł., wstępem poprzedził i komentarzem opatrzył Jan Garewicz. Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN; Warszawa 1994.

Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności
(*pratītya-samutpāda*) –
– oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?*

MAREK MEJOR

§1. Każdy, kto ma do czynienia z problematyką buddyzmu, jednej z trzech wielkich uniwersalistycznych religii świata, wcześniej czy później natknie się na pojęcie „powstawania w zależności” (sansk. *pratītya-samutpāda*, w pāli: *paṭicca-samuppāda*). Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności stanowi bowiem, razem z nauką o czterech szlachetnych prawdach i wraz z tzw. ośmiostopniową ścieżką, podstawę nauki Buddy. Tak głosi tradycja i takie jest na ogół zdanie współczesnych badaczy buddyzmu. Niezliczone teksty buddyjskie już to powołują się tylko, już to przedstawiają samą formułę, już to ją obszernie i polemicznie objaśniają, już to na nowo interpretują naukę o *pratītyasamutpadzie*.

„Ten, kto widzi powstawanie w zależności (*paṭicca-samuppāda*) widzi także Naukę (*dhamma*); ten, kto widzi Naukę widzi powstawanie w zależności”, powiada znany kanoniczny fragment (MN I.190-191).

Jednakże doktryna o powstawaniu w zależności zawsze uważana była za najtrudniejszą, za najbardziej niejasną część nauki Buddy. Mówi o tym inny znany kanoniczny tekst *Mahā-nidāna-suttanta* (DN II.55), którego treścią jest rozmowa Oświeconego (Buddha) ze swoim ulubionym uczniem Anandą:

Ānanda rzekł: „O, jakże wspaniałe jest to, Panie! O, jakże cudowne jest to, Panie! Jakże głębokie jest, Panie, to powstawanie w zależności, i jakże głęboką ma postać! Jednak dla mnie wydaje się ono być najzupełniej oczywiste (dosł. tak jasne, jak tylko może być).”
[Na to odrzekł Oświecony:] „O Ānando, nie mów tak! O Ānando, nie mów tak! Głębokie jest bowiem, Ānando, powstawanie w zależności i ma głęboką postać. To właśnie przez niezrozumienie tej doktryny, Ānando, przez niezgłębienie jej ludzkość jest podobna do splątanego kłębaka nici, do pokrytej śniecią, [albo] do trawy (*muñja*) lub do trzciny (*pabbaja*) i nie udaje się jej uniknąć upadku i niedoli (*apāya*), nieszczęśliwego losu (*duggati*), kary i potępienia (*vinipāta*), ponownych narodzin (*saṃsāra*).”

Podobnie ujmuje zwięźle tę myśl strofa z sanskryckiej Mahawadanasutry (*Mahāvādāna-sūtra* §9c.34):

* Rozszerzony tekst wykładu habilitacyjnego przedstawionego na posiedzeniu Rady Wydziału Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego dnia 28 maja 1996 r.

„To głębokie, subtelne [i] bardzo trudne do rozpoznania powstawanie w zależności może zrozumieć [jedynie sam] Mistrz. Albowiem gdy jest to, jest i tamto; a gdy nie ma tego, nie istnieje i tamto.”¹

§2. Co stanowi treść tej jakże głębokiej i trudnej nauki Buddy, która do dziś stanowi przedmiot niekończących się rozważań i interpretacji? W klasycznym sformułowaniu, które znajdujemy w najstarszych tekstach kanonu palijskiego (*Vinaya, Mahā-vagga* I.1.2), formuła dwunastoczłonowego powstawania w zależności (*paṭicca-samuppāda*) włączona została do opowieści o oświeceniu (*bodhi-kathā*).

Pamiętnej nocy pod drzewem bodhi Buddha, zatopiony w najgłębszej kontemplacji, odkrył cztery prawdy: że jest cierpienie, że jest przyczyna tego cierpienia, że jest kres cierpienia, i że jest droga, która prowadzi do unicestwienia cierpienia. Kto „widzi” istotę prawd, ten uwalnia się od „skaz” nienawiści (*dveṣa*), niewiedzy (*avidyā*) i żądz (*trṣṇā*), wznosi się ponad wiarę w fikcję istnienia trwałego i niezmiennego „ja” osobowego i ostatecznie wyzwala się z bolesnego kręgu sansary – nie odradza się już więcej. „Szlachetna prawda o cierpieniu” zakłada uniwersalność cierpienia, które tkwi we wszystkich fenomenach psychofizycznych bytowania, które z kolei ma postać ujętą przez te właśnie fenomeny. Nietrwałe, bolesne, bezosobowe i zmienne elementy egzystencji pojawiają się i znikają regulowane dwunastoczłonowym „prawem powstawania w zależności”. Każdy z dwunastu członów, noszących nazwę od elementu dominującego, będąc uwarunkowanym przez poprzedni sam z kolei warunkuje następny.

I tak: (1) niewiedza (*avidyā*) warunkuje powstanie formacji karmicznych, (2) formacje karmiczne (*saṃskāra*) warunkują powstanie świadomości, (3) świadomość (*viññāna*) warunkuje powstanie nazwy i kształtu, (4) nazwa i kształt (*nāma-rūpa*) warunkuje powstanie sześciu podstaw poznania, (5) sześć podstaw poznania (*saḍāyatana*) warunkuje powstanie kontaktu, (6) kontakt (*sparśa*) warunkuje powstanie uczucia, (7) uczucie (*vedanā*) warunkuje powstanie pragnienia, (8) pragnienie (*trṣṇā*) warunkuje powstanie przywiązania, (9) przywiązanie (*upādāna*) warunkuje powstanie bytowania, (10) bytowanie (*bhava*) warunkuje powstanie narodzin, (11) narodziny (*jāti*) warunkują powstanie (12) starości i śmierci (*jāra-maraṇa*), bólu, smutku, zmartwienia i rozpacz. W ten sposób powstaje cały ten zespół cierpienia (*duḥkha-skandha*).

Niewiedza i formacje karmiczne należą do egzystencji przeszłej, narodziny oraz starość i śmierć – do egzystencji przyszłej, pozostałe zaś człony należą do egzystencji teraźniejszej. Przez unicestwienie kolejnych członów „zależnego powstawania” wstecz, tj. począwszy od ostatniego z wymienionych – starości i śmierci, likwiduje się ostateczną przyczynę uwikłania w kołowrocie narodzin i śmierci, jaką jest niewiedza.

Ostatecznym kresem bolesnej egzystencji jest nirwana (*nirvāṇa*), Prawda Absolutna, Rzeczywistość Absolutna. Wyraz ten dosłownie znaczy „zgaszenie” i

¹ *gambhīram etan nipuṇaṃ sudurḍṣaṃ pratītya-samutpādam avaiti śāstā / asmiṃ satīdaṃ hi sadā pravartate, asati ca tasmiṃ hi sadā na bhavati // 21 //.*

technicznie oznacza powstrzymanie (*nirodha*) przejawiania się elementów rzeczywistości w osobnych momentach czasu. Polega to na odebraniu tym elementom zdolności manifestowania się w przyszłości, na wyładowaniu ich aktywności. Tak jak ogień podsycany wciąż na nowo paliwem płonie płomieniem, tak też bolesna egzystencja podsycana pragnieniem i uczynkami trwa poprzez liczne wcielenia; gdy nie ma już paliwa, ogień gaśnie – gdy wyczerpała się żądza bytowania i osad wcześniejszych uczynków, nie ma już ponownych narodzin.

§3. Rozwinięcie i objaśnienie nauki o powstawaniu w zależności zawiera m.in. „Wielka sutra o głównych zasadach powstawania” (*Mahā-nidāna-suttanta*, DN XV,1-9; 19-22). Kolejne człony formuły Budda objaśnia Anandzie i przedstawia je w odwrotnej kolejności, wychodząc od pytania o przyczynę starości i śmierci.

„2. Na pytanie: «Czy starość i śmierć jest od czegokolwiek zależna?» należy, Anando, odpowiedzieć: «Tak, jest [zależna].» (...) A gdy dalej będą pytać: «W zależności od czego powstaje starość i śmierć?» – należy odpowiedzieć: «W zależności od narodzin powstaje starość i śmierć.»”

W dalszym ciągu omawianego tekstu Budda objaśnia znaczenie poszczególnych członów według schematu:

„4. Zaiste powiada się, że «w zależności od narodzin powstaje starość i śmierć». To więc, Anando, należy wiedzieć, jak w zależności od narodzin powstaje starość i śmierć. Gdyby nie było, Anando, narodzin, w żadnym wypadku i pod żadnym względem, nikogo w nikiem, tj. bogów jako bogów, gandharwów jako gandharwów, jakszów jako jakszów, ludzi jako ludzi, czworonogów jako czworonogów, ptaków jako ptaków, gadów jako gadów, i gdyby nie było, Anando, narodzin tych a tych stworzeń w tym a tym [przeznaczeniu], czyż wobec nieistnienia żadnych narodzin, po zniszczeniu narodzin, byłaby postrzegana starość i śmierć?

– Nie, Panie.

– A zatem, Anando, to właśnie narodziny są przyczyną, podstawą, źródłem, warunkiem [powstawania] starości i śmierci.”

Innymi słowy, doświadczenie empiryczne dostarcza nam danych, na podstawie których stwierdzamy bezpośrednią zależność między narodzinami i śmiercią w ten sposób, że stwierdzamy, iż zawsze wszystko to, co się narodziło, musi umrzeć.

W kolejnych paragrafach „Wielkiej sutry o powstawaniu” Budda charakteryzuje następujące człony formuły.

„5. Bytowanie (*bhava*) ma trojakią postać: może być zmysłowo-cielesne (*kāma-bhava*), subtelno-materialne (*rūpa-bhava*) lub inteligibilne (*arūpa-bhava*).

6. Chwywanie (*upādāna*) odnosi się do (a) chwytania się uciech zmysłowych, (b) chwytania się fałszywych poglądów, (c) chwytania się praktyk religijnych i rytualnych oraz (d) chwytania się wiary w istnienie [niezmiennego] «ja» osobowego.

7. Pragnienie (*tanhā*) jest sześciorakie: pragnienie przedmiotów widzialnych, słyszalnych, poznawalnych węchem, poznawalnych smakiem, dotykalnych i poznawalnych umysłem.

8. Uczucie (*vedanā*) również jest sześciorakie: powstałe w wyniku zetknięcia się ze zmysłem wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku, oraz powstałe w wyniku zetknięcia się z umysłem. (...)

19. Kontakt (*phassa*) może powstać w wyniku zetknięcia się [przedmiotu] ze zmysłem wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku lub z umysłem.

20. Nazwa i kształt (*nāma-rūpa*) jest przyczyną powstawania kontaktu. A mianowicie, (a) kontakt przez nazwanie jest postrzegany w zbiorze elementów kształtu, pod warunkiem istnienia tych postaci zjawisk, tych oznak, cech i znamion, przez które się zaznacza zbiór elementów nazwy; (b) kontakt przez opór jest postrzegany w zbiorze elementów nazwy, pod warunkiem istnienia tych postaci zjawisk, tych oznak, cech i znamion, przez które się zaznacza zbiór elementów kształtu.

Innymi słowy, przyczyną powstawania kontaktu przez opór lub kontaktu przez nazwanie jest istnienie tych postaci zjawisk, tych oznak, cech i znamion, przez które się zaznacza zbiór elementów kształtu i zbiór elementów nazwy.

21. świadomość (*viññāna*) jest to świadomość zarodkowa, embrionalna w łonie matki, z której się dalej rozwija nazwa i kształt, [tj. «nieorganizowana osobowość»].

«Jeśli się, Anando, zniszczy świadomość u chłopców lub u dziewczynek, kiedy [dzieci] są jeszcze małe, czyż wtedy nazwa i kształt będą wzrastać, rozwijać się pomyślnie, [czy] dojdzie do pełnego wzrostu?

– Nie, Panie.» I dalej...

22. «Gdyby świadomość, Anando, nie znajdowała w nazwie i kształcie żadnego oparcia, czyż postrzeżałoby się w przyszłości dojście do skutku powstania bolesności narodzin, starości i śmierci?

– Nie, Panie.»

Wyliczenie i objaśnienie członów powstawania w zależności kończy się tu na elemencie świadomości; zwraca uwagę brak trzech członów – (1) niewiedzy, (2) formacji oraz (5) sześciu podstaw poznania. Nie wszystkie bowiem teksty przedstawiające formułę powstawania w zależności zawierają kompletną dwunastoczłonową listę.

§4. Jest to pierwsze ważne spostrzeżenie: obok standardowej dwunastoczłonowej formuły istnieją także formuły zawierające mniejszą liczbę członów – najczęściej 10 (z pominięciem członu pierwszego i drugiego, tj. awidji i sanskar), ale także 9 lub 8. Ale obok tych występują jeszcze inne ciągi przyczynowe, w których pojawiają się sekwencje elementów ze standardowej formuły uzupełnione, czy też rozszerzone, o inne elementy.

Najciekawszy przykład takiego rozwiniętego ciągu przyczynowego stanowi formuła opisana w „Wielkiej sutrze o zniszczeniu pragnienia” (*Mahā-taṅhā-saṅkhaya-sutta*, MN nr 38, I. 256-271). Powiada się tu, że cztery rodzaje „pożywienia” (*āhāra*) zasilają bytowanie istot ludzkich. Z kolei owe cztery rodzaje pożywienia uwarunkowane są pragnieniem, przez pragnienie (8. *taṅhā*) uwarunkowane jest uczucie (7. *vedanā*), które z kolei warunkuje kontakt (6. *phassa*), ten zaś warunkuje sześć podstaw poznania (5. *saḷāyatana*), te znów warunkują nazwę i kształt (4. *nāma-rūpa*), te warunkują świadomość (3. *viññāna*), ta z kolei warunkuje formację (2. *saṅkhārā*), a te warunkują niewiedzę (1. *avijjā*).

Następnie tekst podaje regularną postać dwunastoczłonowej formuły „w przód” (*anuloma*) i „wstecz” (*pratiloma*), po czym rozwija – obok filozoficznej doktryny o powstawaniu w zależności – nadzwyczaj interesującą, pierwotną koncepcję przeradzania się w nowe wcielenie. Jest to tzw. teoria gandharwy² (*gandharva*; pali: *gandhabba*), bezcielesnej subtelnej istoty, która przebywa w tzw. stanie bytowania pośredniego (*antarābhava*) – między momentem śmierci i momentem ponownych narodzin – wypatrując swoich przyszłych rodziców. Gdy gandharwa zobaczy odpowiednią parę podczas aktu płciowego, łączy się z krwią matki i z nasieniem ojca, i wciela się w postać chłopca, jeśli powoduje nim miłość do matki, lub w postać dziewczynki, jeśli powoduje nim miłość do ojca. To, co się faktycznie wciela w nowe życie w nowej postaci to jest element świadomości (*samdhivijñāna*). Kolejne fazy rozwoju jednostki wyznaczają kolejne człony *pratiṭṭhasamutpady*.

Takich rozszerzonych, rozbudowanych o inne elementy lub inne koncepcje ciągów przyczynowych znajdujemy w pisamach kanonu palijskiego więcej. Przykłady te świadczą niewątpliwie o tym, że służyły one do objaśnienia mechanizmu przeradzania się istoty ludzkiej z jednego wcielenia w następne, przy zachowaniu fundamentalnego założenia doktryny buddyjskiej, że nie istnieje żadna dusza, duch, jaźń lub tp. trwała, niezmienna zasada (*ātman*). Człowieka – w rozumieniu buddyzmu – tworzy dynamiczny, zmienny strumień wzajemnie warunkujących się elementów psycho-fizycznych (*dharma-samāna*), który regulowany jest prawem powstawania w zależności.

§5. Powiedzieliśmy na wstępie, że doktryna o powstawaniu w zależności należy do centralnych punktów nauki Buddy. Ale, paradoksalnie, tradycja buddyjska nie jest zgodna co do tego, w jakim momencie umiejscowić odkrycie przez Buddę prawa powstawania w zależności. Badania wykazały (E. Lamotte), że jedne teksty umieszczają odkrycie prawa przed osiągnięciem oświecenia (*bodhi*), inne umieszczają je w trakcie oświecenia, a jeszcze inne umieszczają to wydarzenie po zdobyciu oświecenia:

(a) przed uzyskaniem oświecenia – *Nagarōpama-sūtra* (SN II, s. 104-107; *Saṃyuktāgama*, Taishō 99, s. 80b24-81a8; *Nidāna-saṃyukta*, s. 94-106);

(b) w trakcie oświecenia (np. *Mahā-vastu*, II.285; *Lalita-vistara*, s. 346-8; *Buddhacarita*, XIV.49-86);

² Por. Schayer (1934: 465 nn.).

(c) po zdobyciu oświecenia (np. *Udāna*, s. 1-2; *Vinaya*, I, s. 1-2; *Catuṣ-pariṣat-sūtra*, s. 100-104, 439-440; *Saṅgha-bheda-vastu*, s. 127).

§6. Te dwa istotne spostrzeżenia – o wielości formuł przyczynowych i o wahaniach tradycji względem umiejscowienia momentu odkrycia prawa powstawania w zależności – nasunęły uczonym wątpliwości co do tego, czy rzeczywiście Budda odkrył i nauczał prawa o powstawaniu w zależności zawsze w tej samej postaci, w tym samym sformułowaniu.

E. Frauwallner (tom 1, s. 209 i nast.) stwierdza z naciskiem, że pratitjasamutpada jest najważniejszą doktryną buddyzmu jeśli chodzi o teoretyczne opracowanie nauki o wyzwoleniu i zawiera to, co najcenniejsze dla myśli filozoficznej.

Z analizy typowej formuły powstawania w zależności³ Frauwallner wysnuwa wniosek, że tylko cztery elementy są nowymi dodatkami, mianowicie (1) niewiedza (*avidyā*), (2) formacje (*saṃskārāḥ*), (3) świadomość (*viññāna*) oraz (4) nazwa i kształt (*nāma-rūpa*). Podobieństwo buddyjskiej doktryny o powstawaniu w zależności do teorii ewolucyjnej świata systemu sankhji (*sāṃkhya*) uważa Frauwallner za jedynie zewnętrzne. Frauwallner wysunął hipotezę, że dwunastocząłowa formuła faktycznie składa się z dwóch serii elementów, połączonych następnie mechanicznie w jeden ciąg. Sformułowano mianowicie dwa równorzędne ciągi przyczynowe, które opisywały rozwój jednej egzystencji jednostkowej z innej egzystencji jednostkowej. Jeden ciąg rozpoczynał się od elementu niewiedzy (*avidyā*) i obejmował człony od 1 do 7 (*avidyā – vedanā*), drugi zaś rozpoczynał się od elementu pragnienia (*tṛṣṇā*) i zawierał człony od 8 do 12 (*tṛṣṇā – jarā-marāṇa*). Wytłumaczenie faktu połączenia obydwu ciągów ostatecznie w jeden ciąg dwunastocząłowy Frauwallner znajduje w hipotezie, że

³ Formuła ta w wersji palijskiej brzmi jak następuje:

„W zależności od (1) niewiedzy (*avijjā*) są (2) formacje (*saṅkhāra*); w zależności od formacji jest (3) świadomość (*viññāna*); w zależności od świadomości jest (4) nazwa i kształt (*nāma-rūpa*); w zależności od nazwy i kształtu jest (5) sześć podstaw zmysłów (*saḷāyatana*); w zależności od sześciu podstaw zmysłów jest (6) kontakt (*phassa*); w zależności od kontaktu jest (7) uczucie (*vedanā*); w zależności od uczucia jest (8) pragnienie (*taṇhā*); w zależności od pragnienia jest (9) chwytność (*upādāna*); w zależności od chwytania jest (10) bytowanie (*bhava*); w zależności od bytowania są (11) narodziny (*jāti*); w zależności od narodzin jest (12) starość i śmierć (*jarā-marāṇa*), a także smutek (*soka*), lament (*parideva*), cierpienie (*dukkha*), żal (*domanassa*), i rozpacz (*upāyāsa*). W ten sposób powstaje (*samudaya*) cały ten zespół cierpienia (*dukkha-khandha*) sam, [bez udziału czegoś drugiego].

Natomiast przez całkowite zniszczenie, zniweczenie niewiedzy giną formacje, przez zniszczenie formacji ginie świadomość, przez zniszczenie świadomości ginie nazwa i kształt, przez zniszczenie nazwy i kształtu ginie sześć podstaw poznania, przez zniszczenie sześciu podstaw poznania ginie kontakt, przez zniszczenie kontaktu ginie uczucie, przez zniszczenie uczucia ginie pragnienie, przez zniszczenie pragnienia ginie chwytność, przez zniszczenie chwytania ginie bytowanie, przez zniszczenie bytowania giną narodziny, przez zniszczenie narodzin ginie starość i śmierć, a także smutek, lament, cierpienie, żal i rozpacz. W ten sposób ginie cały ten zespół cierpienia sam.”

dwunastoczłonowa formuła stanowi rozwinięcie doktryny samego Buddy, a mianowicie jest ukoronowaniem jego nauki o czterech prawdach.

A zatem, w opinii Frauwallnera, to sam Budda byłby odpowiedzialny za sformułowanie doktryny pratitjasamutpady i skonstruowanie dwunastoczłonowej formuły.

Hipoteza Frauwallnera o złożonej budowie dwunastoczłonowego ciągu elementów znalazła potwierdzenie w dalszych badaniach nad tekstami. Franz Bernhard znalazł w komentarzu do zbioru strof pt. *Udāna-varga* (ad XXIX.24) dwie alegoryczne interpretacje pratitjasamutpady. Jedna objaśnia pewne terminy zwrotki z *Udanawargi* XXIX.24 za pomocą członów 1-7 (*avidyā – vedanā*), druga zaś objaśnia te same terminy za pomocą następnych członów, począwszy od ósmego (8-12: *trṣṇā – jarā-maraṇa*). Jasne jest przeto, że pierwotnie druga część formuły pratitjasamutpady była paralelna do pierwszej części. A zatem dwunastoczłonowa formuła pratitjasamutpady jest niewątpliwie tworem złożonym.

Jeśli chodzi o drugi wniosek Frauwallnera, mianowicie o to, że można wykazać, iż sam Budda dokonał kompilacji i złożenia w całość dwunastoczłonowego ciągu pratitjasamutpady, to – pomijając inne względy – taka hipoteza jest trudna do utrzymania.

§7. O ile do przyjęcia jest hipoteza, że dwunastoczłonowa (lub krótsza) formuła powstawania w zależności w całości może ewentualnie pochodzić od samego Buddy, to kanoniczny(e) tekst(y) wykładający(e) doktrynę o powstawaniu w zależności jest (są) niewątpliwie wytworem późniejszej tradycji i scholastyki buddyjskiej.

Zanim jednak przejdę do uzasadnienia tezy, że sformułowanie dwunastoczłonowej formuły pratitjasamutpady i jej uzasadnienie jest (raczej) dziełem późniejszej tradycji buddyjskiej niż samego Buddy, zatrzymajmy się przez chwilę nad przeglądem najważniejszych stanowisk uczonych wobec tej doktryny. Można wyróżnić następujące stanowiska:

- (a) Budda Siakjamuni rzeczywiście odkrył prawo powstawania w zależności i nadał mu postać dwunastoczłonowej formuły; można przy tym wskazać etapy rozwoju tej doktryny w nauce samego Buddy (Frauwallner);
- (b) Budda ogłosił naukę o powstawaniu w zależności i można wskazać tekst lub grupę tekstów i wyodrębnić fragment tekstu kanonicznego, który zawiera rdzeń tej nauki (Aramaki, Kalupahana);
- (c) Budda dał jedynie ogólny zarys doktryny, zaś jej faktyczne sformułowanie jest dziełem późniejszej tradycji (Pande);
- (d) Budda był autorem koncepcji tzw. pięciu skandh (czyli agregatów, zespołów elementów) (*pañca skandhāḥ*); sformułowanie doktryny zależnego powstawania, bazującej w oczywisty sposób na koncepcji skandh, jest dziełem późniejszej tradycji (Schneider);
- (e) według doktryny buddyjskiej, bodhisattwa Siakjamuni odkrył na nowo prawo powstawania w zależności w poprzedniej egzystencji i po zdobyciu oświecenia ogłosił je w formie, którą już był nadał mu uprzednio (Lamotte);
- (f) buddyjska doktryna powstawania w zależności jest historycznie kontynuacją nauki systemu sankhja o ewolucji elementów rzeczywistości (Jacobi, Wayman).

§8. Podstawowy tekst, który – rzekomo – zawierać ma kazanie samego Buddy o powstawaniu w zależności, nosi konwencjonalny tytuł *Pratītya-samutpāda-sūtra*, czyli „Kazanie (lub homilia) o powstawaniu w zależności”. Jest to przykład najstarszej scholastyki buddyjskiej, utrzymanej w konwencji (jakoby) autentycznego kazania Buddy. Tekst składa się z dwóch wyraźnych części: pierwsza część zwana „adi” czyli początek (*ādi*) zawiera tzw. formułę ogólną przyczynowości: *asmin satīdam bhavati, asyōtpādād idam utpadyate* („gdy jest to, jest i tamto; gdy to powstaje, powstaje i tamto”) oraz dwunastoczłonową formułę „w przód” (*anuloma*) i „wstecz” (*pratiloma*); druga część zwana jest „wibhaṅga”, czyli analiza, objaśnienie (*vibhaṅga*), i stanowi zwięzły komentarz do części pierwszej. Na podstawie zachowanych świadectw ustalono, że zupełny tytuł owej sutry prawdopodobnie brzmiał **Pratītya-samutpādādi-vibhaṅga-nirdeśa-sūtra*. Zachowała się ona w licznych wersjach w sanskrycie, po chińsku, po tybetańsku. Wszystkie te wersje wykazują pewne różnice w części drugiej (*vibhaṅga*), zwłaszcza w sformułowaniach definicji członu pierwszego (*avidyā*) oraz dwunastego (*jarā-marāṇa*).

Od razu należy zwrócić uwagę na bardzo znaczący fakt, że w tradycji szkoły therawada, posługującej się kanonem palijskim, nie ma w ogóle ani tekstu noszącego tytuł **Paṭicca-samuppāda-sutta*, ani tekstu identycznego z sanskrycką *Pratītyasamutpadasutrą*. Najbliższą paralelę stanowią dwie sąsiadujące ze sobą sutty ze zbioru *Saṃyutta Nikāya* (II.1-2): *Desanā* i *Vibhaṅga*. Pierwszy z wymienionych tekstów odpowiada pierwszej części – *ādi* – sanskryckiej *Pratītyasamutpadasutry*, zaś drugi tekst ma swój częściowy odpowiednik w sanskryckiej *wibhandze*.

§9. Złożony charakter tekstu *Pratītyasamutpadasutry* wynika po pierwsze z faktu, że w wersji palijskiej składają się nań dwa osobne teksty: *Desanā* i *Vibhaṅga*, podczas gdy w wersji sanskryckiej *ādi* („początek”) i *vibhaṅga* („objaśnienie”) zlewają się w jeden tekst; po drugie, szczegółowe porównanie definicji kolejnych członów *pratītyasamutpady* w części zwanej *wibhaṅga* (zwłaszcza członu pierwszego, tj. *avidyā*), wskazuje na ich złożony charakter i to zarówno w obrębie każdej z wersji językowych jak i we wzajemnym porównaniu. To ostatnie spostrzeżenie najbardziej widoczne jest w definicji pierwszego członu *pratītyasamutpady*, tj. *avidyā* („niewiedza”): niewątpliwie powstała ona z połączenia kilku krótszych definicji, przy czym w wersji palijskiej jest ona stosunkowo mało rozwinięta, natomiast w wersji sanskryckiej jest to najobszerniejsza definicja ze wszystkich innych. Ponadto w wersji sanskryckiej i pochodnych można wyróżnić definicję krótszą i dłuższą.

Wersja sanskrycka definicji członu *avidyā* brzmi następująco (*Nidāna-saṃyukta, Sūtra* nr 16):

„Powiedziane zostało: «W zależności od niewiedzy (*avidyā*) są formacje karmiczne (*saṃskāra*).» Co oznacza tutaj [termin] «niewiedza»?

Jest to niewiedza co do przeszłości, niewiedza co do przyszłości, niewiedza co do przeszłości i przyszłości; niewiedza względem tego, co

wewnętrzne, niewiedza względem tego, co zewnętrzne, niewiedza względem tego, co wewnętrzne i zewnętrzne; niewiedza co do uczynku, niewiedza co do skutku; niewiedza odnośnie Buddy, niewiedza odnośnie Nauki (*dharmā*), niewiedza odnośnie Zakonu (*saṅgha*); niewiedza co do cierpienia, niewiedza co do powstawania cierpienia, niewiedza co do zniszczenia cierpienia, niewiedza co do drogi [prowadzącej do zniszczenia cierpienia]; niewiedza co do elementów (*dharmā*) powstałych w zależności, niewiedza co do elementów korzystnych i niekorzystnych, nienaganych i naganych, takich, które należy kultywować i takich, których nie należy kultywować, niskich i wzniosłych, czarnych i białych, powstałych w zależności od swoich przeciwstawnych elementów; lub też jest to brak rozeznania względem sześciu podstaw kontaktu zgodnie z prawdziwym stanem rzeczy; gdziekolwiek jest ignorancja, niewidzenie, niepojmowanie, ciemność, całkowite zaćmienie, ciemność niewiedzy [– to wszystko określane jest mianem «niewiedzy»].⁴

A oto wersja palijska definicji „zmażenia, omroczenia” (*moha*) [uwaga: w najstarszej scholastyce buddyjskiej terminy *avijjā* (niewiedza) i *moha* (zmażenie) często występują zamiennie] (*Dhamma-saṅgaṇi* §1061; §1162):

„Co to jest „zmażenie, omroczenie” (*moha*)?”

Jest to niewiedza co do cierpienia, niewiedza co do powstawania cierpienia, niewiedza co do zniszczenia cierpienia, niewiedza co do drogi prowadzącej do zniszczenia cierpienia; niewiedza co do przeszłości, niewiedza co do przyszłości, niewiedza co do przeszłości i przyszłości; zależność od tego, niewiedza co do elementów (*dharmā*) powstałych w zależności; to, co jest tego rodzaju niewiedzą, niewidzeniem, niezrozumieniem, nieprzebudzeniem, brakiem oświecenia, brakiem inteligencji, niechwytaniem, niewnikaniem, nierozważaniem, niezdolnością do rozważania, niepojmowaniem, głupstwem, głupotą, nierozróżnianiem, złudzeniem, omroczeniem, zmieszaniem, ignorancją, potokiem ignorancji, więzami ignorancji, skłonnością do ignorancji, przeważaniem ignorancji, zaporą ignorancji,

⁴ *avidyā-pratyayāḥ saṃskārā ity avidyā katamā / yat tat pūrvānte 'jñānam, aparānte 'jñānam, pūrvāntāparānte 'jñānam, adhyātme 'jñānam, bahirdhājñānam, adhyātma-bahirdhājñānam, karmāny ajñānam, vipāke 'jñānam, <Nālandā: karma-vipāke 'jñānam>, buddhe 'jñānam, dharme 'jñānam, saṅghe 'jñānam, duḥkhe 'jñānam, samudaye <Nālandā: 'jñānam>, nirodhe <Nālandā: 'jñānam>, mārgē 'jñānam, hetāv ajñānam, hetu-samutpanneṣu dharmeṣv ajñānam, kuśalākuśaleṣu, sāvadyānavadyeṣu, sevitavyāsevitavyeṣu, *hīna-praṇīteṣu, *kṛṣṇa-śukleṣu *<sa>pratibhāga-pratītya-samutpanneṣu <Nālandā: *-* jedno złożenie> dharmeṣv ajñānam, ṣaṭsu vā punaḥ sparśāyataneṣu yathā-bhūta[ma]sāmprativedhe iti / <Nālandā: yat tatra> yatra tatra <Nālandā: yathā-bhūtasya> ajñānam adarśanam anabhisamayā tamah sammoḥo 'vidyāndhakāram <Tripathi błędnie: avidyānu(-sayah)> / iyam <Tripathi: ayam> ucyate 'vidyā /*

zmańcieniem, które jest korzeniem [wszelkiego] zła – to [wszystko] zwie się «zmańcieniem» [= «niewiedzą»].”⁵

Wyraźnie zatem widać, że tekst **Pratījasamutpadasutry* podlegał stopniowej obróbce redaktorów kanonu buddyjskiego. Przy tym zaznacza się także bardzo istotne zróżnicowanie tekstu ze względu na język i szkołę: tekst palijski szkoły therawadinów wykazuje bardziej pierwotną postać sformułowania doktryny *pratījasamutpady*, podczas gdy tekst sanskrycki szkoły sarwastiwadinów (uznawany także przez szkołę jogaczary) jest wytworem zaawansowanej scholastyki buddyjskiej.

§10. Ten prosty dychotomiczny obraz rozwoju doktryny *pratījasamutpady* „zakłóca” fakt występowania innych tekstów, które przedstawiają wykład doktryny powstawania w zależności według odmiennych założeń. Chodzi tu przede wszystkim o dwa teksty z kręgu szkoły saurantików: *Adiwisieszawibhanga* (*Ādiviśeṣa-vibhaṅga*) oraz *Sahetusapratījāsanidāna* (*Sahetu-sapratyaya-sanidāna*). Pierwszy z wymienionych tekstów zachował się jedynie w dwóch przekładach na chiński (Taishō 716 [Dharmagupta], Taishō 717 [Xuanzang]), drugi zaś we fragmentach sanskryckich (*Abhidharma-kośa-vyākhyā*) oraz w przekładzie na chiński (wersja krótsza, Taishō 99, nr 334) i na tybetański (wersja dłuższa, Derge Tanjur, Tohoku 4094 [= Peking Tanjur 5595]).

Jest rzeczą nader interesującą odnaleźć niektóre wspólne elementy doktrynalne w *Sahetusapratījāsanidānasutrze* oraz w palijskim traktacie filozoficznym pt. „Pytania króla Milindy” (*Milinda-pañha*). Pierwszy z wymienionych tu tekstów podaje następujący szereg kauzalny: „W zależności od pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku) i umysłu (*manas*) powstaje działanie/uczynek (*karman*); w zależności od działania powstaje pragnienie, z pragnienia niewiedza, z niewiedzy zaś błędny osąd (*ayoniśomanasikāra*).” Drugi tekst powiada tak: „W zależności od oka i widzialnej formy (*rūpa*) powstaje świadomość widzenia; w wyniku zejścia się [tych] trzech [elementów] powstaje kontakt; w zależności od kontaktu – uczucie, w zależności od uczucia – pragnienie, w zależności od pragnienia – chwytanie (się), w zależności od chwytania (się) – działanie/uczynek, z uczynku zaś znów powstaje oko, [itd.]”⁶

Ponadto należy wymienić popularną „Sutrę o sadzonce ryżu” (*Śālistamba-sūtra*, ed. LVP 1913, s. 68-108 [rekonstrukcja tekstu sanskryckiego i wersja tybetańska]),

⁵ *Tattha katamo moho?*

Dukkhe aññāṇaṃ dukkha-samudaye aññāṇaṃ dukkha-nirodhe aññāṇaṃ dukkha-nirodha-gāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ pubbante aññāṇaṃ aparante aññāṇaṃ pubbantāparante aññāṇaṃ idappaccayatā paṭicca-samuppannesu dhammesu aññāṇaṃ – ya evarūpaṃ aññāṇaṃ adassanaṃ anabhisamayo ananubodho asambodho appaṭivedho asaṅgāhanā aparīyogāhanā asamapekkanā apaccavekkhanā apaccakkhakammaṃ – dummejjhaṃ balyaṃ asampajaññaṃ moho pamoho sammoho avijjā avijjōgho avijjā-yogo avijjānusayo avijjā-pariyuṭṭhānaṃ avijjā-laṅgī moho akusala-mūlaṃ – ayam vuccati moho.

⁶ *Milinda-pañha* II.3.2, s. 40.

która cieszyła się wielkim autorytetem w szkole madhjamików. Tekst ten nie zachował się w całości: obszerne jego fragmenty cytuje Candrakīrti w swym komentarzu *Prasanna-padā* do głównego tekstu szkoły, jakim jest *Mūla-madhyamaka-kārikā* Nagardżuny (Nāgārjuna). *Śālistamba-sūtra* przedstawia funkcjonowanie pratitjasamutpady w dwóch aspektach: zewnętrznym i wewnętrznym. Pierwszy z wymienionych przejawia się w świecie przyrody i przybiera postać dziesięcio- lub ośmioczłonowej (tak w wersji tybetańskiej) sekwencji przyczynowo-skutkowej: nasiono – kielik – liść – łodyga – pusta łodyga – kolanko – kielich – pręcik – kwiat – owoc. Drugi aspekt ma postać regularnego ciągu dwunastu członów pratitjasamutpady. Zarówno jeden jak i drugi aspekt podlega kombinacji z sześcioma składnikami (*dhātu*): ziemi, wody, ognia, wiatru, eteru i pory roku (*ṛtu*) (tak w aspekcie zewnętrznym) lub świadomości (*vijñāna*) (tak w aspekcie wewnętrznym).

§11. Reasumując, występowanie obok siebie wielu kanonicznych formuł zawierających ciągi przyczynowe, spośród których ostatecznie dominującą pozycję zdobyła formuła dwunastoczłonowa, oraz istnienie licznych kanonicznych tekstów wykładających naukę o powstawaniu w zależności w odmienny sposób, jest, moim zdaniem, argumentem przemawiającym za tym, że – o ile do przyjęcia jest hipoteza, że dwunastoczłonowa (lub krótsza) formuła powstawania w zależności może ewentualnie pochodzić od samego Buddy, to kanoniczny(e) tekst(y) wykładający(e) doktrynę o powstawaniu w zależności jest (są) niewątpliwie wytworem późniejszej tradycji i scholastyki buddyjskiej.

SKRÓTY I BIBLIOGRAFIA

Teksty palijskie:

Dhs	=	<i>Dhamma-saṅgaṇi</i> ed. PTS
DN	=	<i>Dīgha Nikāya</i> , ed. PTS
MA	=	<i>Majjhīma Nikāya</i> , ed. PTS
Mil	=	<i>Milinda-pañha</i> ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi 1990. (Bauddha Bharati Series 13.)
PTS	=	Pali Text Society, Londyn
SN	=	<i>Saṃyutta Nikāya</i>
Vinaya	=	<i>Vinaya</i> ed. PTS

Teksty sanskryckie:

AKVy	=	Yaśomitra: <i>Abhidharma-kośa-vyākhyā</i> ; ed. U. Wogihara, 3. wyd., Tokio 1990.
Bcar	=	Aśvaghōṣa: <i>Buddha-carita</i> ; ed. E.H. Johnston, 2 tomy, Lahore 1935-1936. [Nowe rozszerzone wyd. Delhi 1992]
CPS	=	<i>Catus-pariṣat-sūtra</i> ; ed. E. Waldschmidt, Berlin 1952-1962.
LV	=	<i>Lalita-vistara</i> ; ed. S. Lefmann, 2 tomy, Halle 1902-1908.
MAV	=	<i>Mahāvādāna-sūtra</i> ; ed. E. Waldschmidt, Berlin 1953.
Mvu	=	<i>Mahāvastu(-Avadāna)</i> ; ed. E. Senart, 3 tomy, Paryż 1882-1897.

- MMK = Nāgārjuna: *Mūla-madhyamaka-kārikā*; wraz z komentarzem *Prasanna-padā* (Candrakīrti), ed. L. de La Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica IV*, St.-Petersburg 1904-1913.
- Nālandā = zob. Chakravarti (ed.)
- NidSa = *Nidāna-saṃyukta* = Tripathi, Ch., *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasam̐yukta*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden, 8, Berlin 1962.
- Saṅghabh = *Saṅgha-bheda-vastu*; ed. R. Gnoli, 2 tomy, Rzym 1978.
- Uv = *Udāna-varga*; ed. F. Bernhard, 2 tomy, Göttingen 1965.

Teksty tybetańskie:

- Tanjur = *Bstan 'gyur* [„Przekład objaśnień (do nauk Buddy)”], edycja klasztoru Derge (Sde dge). Numery tekstów według katalogu Tohoku: *A Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bka'-'gyur and Bstan-'gyur). Canonical works, Nos. 1-4567*; Tohoku University, Sendai 1934.

Teksty chińskie:

- Taishō = *Taishō shinshō Daizōkyō* („Kanon buddyjski na nowo opracowany w erze Taishō [1912-1925]”), ed. J. Takakusu, K. Watanabe, G. Ono, 55 tomów, Tokio 1924-1935. Numeracja tekstów według katalogu: *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais, édition de Taishō. Compilé par Paul Demiéville, Hubert Durt, Anna Seidel*; 2. wyd.; *Fascicule annexe du Hōbōgin*; Paryż-Tokio 1978.

Opracowania:

- Bernhard 1968 = Bernhard, Franz: „Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda-Formel”; *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12/13 (1968-69) 53-63.
- Chakravarti 1931 = Chakravarti, N.P.: „Two Brick Inscriptions from Nālandā”; *Epigraphia Indica XXI* (1931-1932) 193-199.
- Frauwallner 1990 = Frauwallner, Erich: *Historia filozofii indyjskiej*; 2 tomy; PWN, Warszawa 1990.
- Lamotte = Lamotte, Etienne: „Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment”, w: *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London 1980, ss. 118-132.
- LVP 1913 = La Vallée Poussin, Louis de: *Théorie des douze causes*, Gand 1913.
- Schayer 1934 = Schayer, Stanisław: „Zagadnienie elementów niearyjskich w buddyźmie indyjskim (Pre-Aryan Elements in Indian Buddhism)”, w: Schayer (1988: 459-469).
- Schayer 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer; PWN, Warszawa.

Māṇḍūkyaōpaniṣad

przełożyła z sanskrytu i opracowała

BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA

I. Wstęp

Māṇḍūkyaōpaniṣad (*Māṇḍ. Up.*) należy do klasycznych upaniśad, komentowanych przez Śankarę. Jest upaniśadą późną, zaliczaną do *Atharwawedy*. Jej autorstwo przypisuje się legendarnemu Manduce (Maṇḍūka) i niekiedy wiąże z tradycją szkoły Mandukja z okresu *Rygwedy*¹. *Māṇḍ. Up.* to jedna z najkrótszych upaniśad, zawiera ona 12 niewielkich paragrafów pisanych prozą. Towarzyszy jej tekst objaśniający (*kārikā*) napisany przez Gaudapadę (Gauḍapāda), którego tradycyjnie uważa się za nauczyciela nauczyciela (o imieniu Govindapādācārya) samego Śankary. *Gaudapadijākarika* (*Gauḍapādīya-kārikā*), zwana też *Mandukjākarika* (*Māṇḍūkya-kārikā*), składa się z czterech części, z których pierwsza, licząca 29 strof, stanowi poetycką parafrazę *Māṇḍ. Up.* i nosi nazwę *Āgama-prakarāṇa* (*Āgama-prakarāṇa*)². Choć *Māṇḍūkyaōpaniṣad* jest niewątpliwie samodzielnym utworem, to zazwyczaj trudno odnaleźć jej tekst bez towarzyszących strof *Gaudapadijākariki*³.

Māṇḍūkyaōpaniṣad prezentuje teorię czterech stanów świadomości, czterech stanów atmana, związanych tutaj z cząsteczkami (*mātrā*) dźwięku *Om* (*Aum*)⁴ – świętej sylaby zawierającej w sobie cały wszechświat. Sylabę *Om* utożsamia się z atmanem – jaźnią, ego, najgłębszym „ja”, duszą indywidualną, bytem absolutnym. Stan czuwania, jawy (*vaiśvānara*) to świadomość przedmiotów zewnętrznych świata, doznawanie rzeczy materialnych, mało subtelnych; odczuwa się silny związek z ciałem. Stan snu, marzeń sennych (*taijasa*) to obcowanie z rzeczami subtelnymi, tworzonymi na wzór kształtów spotykanych w świecie na jawie, „ja” zdaje się nie ograniczone więzami ciała. Oba te stany cechuje zjawisko dwoistości wywołane działaniami umysłu. Stan głębokiego snu (*prājña*) pozbawiony jest

¹ Porównaj: Deussen (1897: 573), Syrkin (1967: 26-27, 201-202).

² Pozostałe trzy części to: *Vaitathya-prakarāṇa* (38 strof), *Advaita-prakarāṇa* (48 strof), *Alāta-śanti-prakarāṇa* (100 strof). Wszystkie cztery części tworzą *Āgamaśāstrę* (*Āgama-śāstra*), uznaną za pierwsze znane dzieło szkoły adwajtawedanty (*advaita-vedanta*), której czołowym przedstawicielem był komentator upaniśad Śankara.

³ Kwestię tę szczegółowo dyskutuje Wood (1992).

⁴ *Om* składa się z trzech cząstek: *a+u+m* (samogłoska *o* powstała z połączenia *a* i *u*, stąd też niekiedy zapis *Aum*) oraz z czwartej, będącej poza tymi trzema, a jednocześnie zawierającej w sobie wszystkie trzy.

marzeń i pragnień; zanika świadomość świata i siebie samego, znikają przeciwieństwa i różnice, następuje jak gdyby (chwilowe) uwolnienie się od więzów ciała. Zjawisko dwoistości jest tu nieobecne. Nie należy jednak utożsamiać tego stanu z zupełnym brakiem świadomości. Stan „czwarty” (*caturtha*, *turīya*⁵) jest czystą świadomością samego siebie (atmana). Nie istnieje podział na to, co wewnętrzne czy zewnętrzne, na podmiot i przedmiot, jako że podmiot – atman staje się identyczny z przedmiotem – brahmanem⁶.

II. Tłumaczenie

1. *OM* – ta sylaba⁷ jest całym tym światem. Jej dalsze znaczenie⁸ to przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Wszystko zaiste jest dźwiękiem *OM*⁹. I cokolwiek jeszcze przekracza troisty czas, tym także jest dźwięk *OM*.
2. Wszystko bowiem jest Brahmanem, ten oto Atman jest Brahmanem. Ów Atman składa się z czterech ćwierci.
3. Cechująca się stanem czuwania, poznaniem zewnętrznym¹⁰, mająca siedem członków¹¹ i dziewiętnaście ust¹², spożywająca grube [rzeczy]¹³, Wajśwanara – Właściwa Wszystkim Ludziom – oto pierwsza ćwierć.

⁵ Stan ten najczęściej nazywany jest *turīya* („czwarty”), przy czym określenie to nie występuje w *Māṅḍ. Up.* W tekście tym używa się słowa *caturtha* („czwarty”) w odniesieniu do tego stanu. W *Gaudapadijākarice* pojawiają się już słowa *turya* i *turīya* („czwarty”) na określenie czwartego stanu i czwartej ćwierci atmana (I, 10-15).

⁶ Porównaj: Radhakrishnan (1958: 178-180, 188-189, 261).

⁷ *aum ity etad akṣaram* [...], tak również rozpoczyna się *Chāṅḍogyaṅgopaniṣad* (*Chāṅḍ. Up.*; I, 1, 1). Słowo *akṣara* znaczy „niezniszczalny, dźwięk, sylaba, słowo, sylaba *OM*.”

⁸ Takie samo sformułowanie (*tasya upavyākhyānam*) pojawia się także w *Chāṅḍ. Up.* (I, 1, 1).

⁹ *Om-kara* (*aum-kāra*), dźwięk, sylaba *OM*.

¹⁰ Cechująca się poznaniem tego, co zewnętrzne.

¹¹ Według Siankary owe członki to części wszechświata. Ich liczba jest zmienna. Siankara odwołuje się do *Chāṅḍ. Up.* (V, 18, 2), która wymienia ich więcej niż siedem: niebo to głowa atmana, słońce – oczy, wiatr – oddech, przestrzeń – ciało, woda – krew, ziemia – stopy, miejsce ofiarne – pierś, trawa ofiarna – włosy, ogień *gārha-patya* („ogień pana domu”, ogień domowy) – serce, ogień *āhavaniya* (ogień obiat, ogień ku czci bogów) – usta, ogień *anvāhārya-pacana*, ogień ku czci przodków) – umysł.

¹² Według Siankary dziewiętnaście ust to pięć organów zmysłów postrzegania (*buddhīndriya*): słuchu, dotyku, wzroku, czucia i węchu; pięć organów zmysłów czynnościowych (*karmēndriya*): mowy, chwytania, ruchu, prokreacji, wydalania; pięć tchnień żywotnych (*prāṇa*): oddech, biegnący w górnej części ciała, poczynając od serca (*prāṇa*), oddech w dolnej części ciała kierujący się ku odbytowi (*apāna*), oddech rozchodzący się po całym ciele (*vyāna*), oddech koncentrujący się wokół pępka (*samāna*) i oddech w górnej części ciała ku głowie (*udāna*); inteligencja (*buddhi*), poczucie indywidualności, egoizm (*aham-kāra*); myśl (*citta*).

¹³ Grube [rzeczy] czyli materialne.

4. Cechująca się stanem snu, poznaniem wewnętrznym¹⁴, mająca siedem członków i dziewiętnaście ust, spożywająca odrębne [subtelne], Tajdżasa – Rozbłyскуюjąca – oto druga ćwierć.
5. Jeśli ktoś śpiący nie żywi żadnych pragnień, nie widzi żadnych snów, to jest [to] głęboki sen¹⁵. Cechująca się stanem głębokiego snu, ujednoczeniem, czystym poznaniem, składająca się z błogości i spożywająca błogość, której ustami jest myśl, Pradźnia – Wiedząca – oto trzecia ćwierć.
6. Oto jest pan wszystkiego, oto wszechwiedzący, oto źródło wszystkiego, albowiem jest początkiem i końcem istot.
7. Nie posiadająca poznania wewnętrznego, nie posiadająca poznania zewnętrznego, pozbawiona dwoistego poznania, pozbawiona czystego poznania, nie cechująca się poznaniem i nie-poznaniem; niewidoczna, niewysłowiona, nieuchwytna, nie mająca wyróżniających cech, nie do objęcia myślą, nie do nazwania, której istotą jest świadomość jedyności Atmana, będąca ustaniem zróżnicowania [świata]¹⁶, uspokojona, szczęśna, niedwoista – [taka] oto [jest] czwarta ćwierć, sądzą. Oto Atman, ów winien być poznany.
8. Ten oto Atman wobec dźwięków, dźwięk *OM* wobec cząstek, ćwierci [Atmana] to cząstki [*OM*], cząstki to ćwierci: *A*, *U*, *M*¹⁷.
9. Cechująca się stanem czuwania, Wajśwanara, to dźwięk *A* – pierwsza cząstka, pochodząca od *āpti* („osiąganie”) lub *ādīmatvā* („bycie pierwszym”). Ten zaiste osiąga wszystkie pragnienia i pierwszym się staje, kto to wie.
10. Cechująca się stanem snu, Tajdżasa, to dźwięk *U* – druga cząstka, pochodząca od *utkarsa* („uniesienie”) lub od *ubhayatvā* („pośredniość”). Zaiste utrzymuje ciągłość poznania, staje się jednaki¹⁸, nikt nie znający Brahmana nie rodzi się w rodzie tego, kto to wie.
11. Cechująca się stanem głębokiego snu, Pradźnia, to dźwięk *M* – trzecia cząstka, pochodząca od *mīti* („podniesienie, wyniesienie”) lub *apīti* („zatopienie, wejście w coś, zlanie się z czymś”); zaiste wznosi ten cały świat i staje się zatopieniem ten, kto to wie.

¹⁴ Poznaniem tego, co wewnętrzne.

¹⁵ Porównaj: *Bṛhad-āraṇyakōpaṇiṣad* IV, 3, 9-14. Wspomniane są tam trzy stany: jeden związany z tym światem, drugi z innym oraz trzeci pośredni, w którym widzi się zarówno zło [tego świata], jak i błogość [innego świata, świata głębokiego snu]. Ów stan pośredni odpowiadałby stanowi snu w *Māṇḍ. Up.*, pozostałe zaś to stan czuwania (pierwszy) i stan głębokiego snu (drugi).

¹⁶ Ustaniem manifestacji świata, ustaniem rozwoju świata materialnego.

¹⁷ Podążając za komentarzem Siankary można ten fragment przetłumaczyć tak: „Ten Atman jest najważniejszy spośród niezniszczalnych (*akṣara*) dźwięków [jako] dźwięk *OM* [zaś jest] podstawą cząstek dźwięków-sylab; ćwierci [Atmana] to cząstki [*OM*], cząstki to ćwierci: *A*, *U*, *M*.” Patrz: Śaṅkara s.191.

¹⁸ *Samāna*: jednaki, obojętny, nie żywiący nienawiści wobec dwójki – przyjaciela i wroga. Siankara: *samānas tulyaś ca mitra-pakṣasyēva śatru-pakṣāṇām apy apradveṣyo bhavati*. Śaṅkara s. 192.

12. Czwarta ćwierć nie ma cząstek, jest niewysłowiona, jest ustaniem zróżnicowania [świata], szczęśna i niedwoista. To *OM* właśnie jest Atmanem. Wchodzi Atmanem w Atmana¹⁹ ten kto to zna, kto to wie.

III. Tekst sanskrycki

*Māṇḍūkyaṅpaniṣad*²⁰

1. aum ity etad akṣaram idaṁ sarvaṁ tasyōpavyākhyānaṁ bhūtaṁ bhavad bhaviṣyad iti sarvam auṁ-kāra eva. yac cānyat tri-kālātitaṁ tad apy auṁ-kāra eva.
2. sarvaṁ hy etad brahmāyam ātmā brahma so 'yām ātmā catuspāt.
3. jāgarita-sthāno bahiḥ-prajñāḥ saptāṅga ekōna-vimśati-mukhaḥ sthūla-bhug-vaiśvānaraḥ prathamāḥ pādaḥ.
4. svapna-sthāno 'ntaḥ-prajñāḥ saptāṅga ekōna-vimśati-mukhaḥ pravivikta-bhuk-tajaso dviṭīyaḥ pādaḥ.
5. yatra supto na kañcana kāmāṁ kāmāyate na kañcana svapnaṁ paśyati tat suṣuptaṁ. suṣupta-sthāna ekī-bhūtaḥ prajñana-ghana evānanda-mayo hy ānanda-bhuk-ceto-mukhaḥ prājñas-ṭṛtīyaḥ pādaḥ.
6. eṣa sarvêśvaraḥ eṣa sarvajña eṣo 'ntaryāmy eṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpy ayau hi bhūtānām.
7. nāntaḥ-prajñāṁ na bahiḥ-prajñāṁ nōbhayataḥ-prajñāṁ na prajñā-ghanaṁ na prajñāṁ nāprajñāṁ. adṛśyam avyavāharyam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātma-pratyaya-sāraṁ prapañcōpaśamaṁ śāntaṁ śivam advaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ.
8. so 'yam ātmādhyaḥsaram auṁ-kāro 'dhimātraṁ pādā mātrā mātrās ca pādā a-kāra u-kāra ma-kāra iti.
9. jāgarita-sthāno vaiśvānaro 'kāraḥ prathamā mātrāpter ādimattvād vāpnoti ha vai sarvān kāmān ādiś ca bhavati ya evaṁ veda.
10. svapna-sthānas tajasa u-kāro dviṭīyā mātrōtkarṣād ubhayatvād vōtkarṣati ha vai jñāna-santatiṁ samānaś ca bhavati nāsyābrahmavit kule bhavati ya evaṁ veda.
11. suṣupta-sthānaḥ prājño ma-kāras-ṭṛtīyā mātrā miter apīter vā minoti ha vā idaṁ sarvam apītiś ca bhavati ya evaṁ veda.
12. amātraś caturtho 'vyavahāryaḥ prapañcōpaśamaḥ śivo 'dvaita evam auṁ-kāra ātmāiva saṁviśaty ātmanātmānaṁ ya evaṁ veda ya evaṁ veda.

¹⁹ Śaṅkara: *ātmanā svenāiva svaṁ pāramārthikam ātmānam*; „wchodzi całkowicie [swym] Atmanem [jako w swego] w najwyższego Atmana”. Śaṅkara s. 194.

²⁰ Tekst sanskrycki według wydania: Śaṅkara, vol. I, ss. 141-257. Patrz też: Radhakrishnan (1990: 693-705).

BIBLIOGRAFIA

- Deussen 1897 = Deussen, Paul: *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897.
Radhakrishnan 1958 = Radhakrishnan, S.: *Filozofia indyjska*, t. I, Warszawa 1958.
Radhakrishnan 1990 = Radhakrishnan, S.: *The Principal Upaniṣads*. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by, Delhi 1990 (wyd. I, 1953).
Śaṅkara = *Ten Principal Upanishads with Śāṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in Original Sanskrit*; Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna, 1978. [1. wyd.: 1964].
Syrkin 1967 = Syrkin, A.J.: *Upaniṣady, perevod s sanskrita, predislovie i kommentarij, Pamjatniki pis'mennosti Vostoka*, XVI, Moskva 1967.
Wood 1992 = Wood, Thomas E.: *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra. An Investigation into the Meaning of the Vedānta*, Delhi 1992.

Wprowadzenie do systemu Asztadhjaji

MAŁGORZATA WIELIŃSKA

Choć od pierwszego zetknięcia się Europy z gramatyką Paniniego – zetknięcia, które wywołało duży wpływ na rozwój językoznawstwa¹ – minęło blisko 200 lat², doniosłość tego dzieła nie została jak dotąd doceniona wśród indologów polskich*. Efektem a zarazem przyczyną tego stanu jest brak na rynku polskim jakichkolwiek opracowań stanowiących wprowadzenie w tę tematykę, a przeznaczonych dla językoznawców czy też indologów na co dzień nie zajmujących się gramatyką Paniniego, ale w swojej pracy stykających się z terminologią gramatyczną. A ponieważ brak zrozumienia prowadzi często do lekceważenia, dzieło Paniniego wywołuje czasami reakcję, którą da się w paru słowach streścić: „*Asztadhjaji* – to takie dziwaństwo”. Z naciskiem jednak należy podkreślić, że bez znajomości choćby podstaw tego traktatu trudno sobie wyobrazić dogłębne studia filozoficzne, wedyjskie, a nawet literaturoznawcze³.

¹ Trudnym do przecenienia bodźcem w dziejach językoznawstwa było odkrycie samego sanskrytu, przede wszystkim ze względu na klarowną, choć obfitującą w formy allomorficzne, strukturę morfologiczną tego języka.

² Za to początkowe zetknięcie można uznać dwa fakty. Pierwszym jest wydanie w 1805 roku gramatyki sanskrytu napisanej przez Colebrooke’a, który – jeśli wierzyć jego współczesnym – indyjską tradycję gramatyczną znał i cenił, czemu dał wyraz także w swojej pracy. Drugim jest pierwsze wydanie *Asztadhjaji* (1809), wraz z objaśnieniami autorstwa dwóch panditów: Dharanidhary (Dharaṇīdhara) i Kaśinathy (Kāśīnātha). Edycja ta, od miejsca ukazania się zwana kalkucką, powstała z inicjatywy Colebrooke’a i została później użyta przez Böhtlingka do sporządzenia wydania *Asztadhjaji*, obecnie uznawanego za standardowe.

* Garść bardzo ogólnych wiadomości nt. Paniniego i jego gramatyki oraz informacje o odkryciu sanskrytu i o roli tego odkrycia w dziejach językoznawstwa zawiera praca: Adam Heinz: *Dzieje językoznawstwa w zarysie*; PWN, Warszawa 1983. Ponadto por. artykuł M. Wielińskiej w *SI* 1 (1994) 133-143. Autorka napisała pracę magisterską pt. „Elementy tradycyjnej gramatyki sanskryckiej na podstawie traktatu *Laghukaumudī* Waradaradży” (niepublikowany maszynopis, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 1990, ss. 202). Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską nt. gramatyki Paniniego. [Przyp. – M.M.]

³ Porównaj uwagi Kielhorna (1970: I) we wstępie do jego gramatyki sanskrytu: „It [= Kielhorn’s *A Grammar of the Sanskrit Language*] contains as much of the Sanskrit accidence as is necessary for the ordinary B.A. examination. Those who look higher, I refer to the Siddhānta-Kaumudī and other indigenous works on grammar, without a careful study of which a scholarlike knowledge of the Sanskrit language appears to me

Niniejszy artykuł stanowi próbę wypełnienia tego braku w indologii polskiej, być może choć przez niektórych dotkliwie odczuwanego. Będzie to przede wszystkim wprowadzenie w strukturę i metajęzyk *Asztadhjaji*, które zwykle spotykają się z najostrzejszą krytyką ze strony uczonych zachodnich i sprawiają największe kłopoty w zrozumieniu tego dzieła. One też wywołują wrażenie, iż *Asztadhjaji* jest zbiorem reguł całkowicie pozbawionych sensu, zawierających wyrazy niezrozumiałe i nieznanne z literackiego sanskrytu. Spośród charakterystycznych elementów formy *Asztadhjaji* zostaną omówione sutry (§ 1.1), anuwrytti (§ 1.2), adhikary (§ 1.3), bloki (§ 1.3) i paribhasze (§ 1.4). W części poświęconej terminologii objaśnia się anubandhy (§ 2.1), pratjahary (§ 2.2) i symbole (§ 2.3).

Czytając poniższe uwagi należy pamiętać o dwóch czynnikach mających istotny wpływ na formę *Asztadhjaji*. Pierwszym jest widoczna w tym dziele tendencja do formowania jak najszerzej obowiązujących reguł i dopiero później obwarowywania ich licznymi wyjątkami. Drugim czynnikiem, który najprawdopodobniej odegrał jeszcze większą rolę w nadaniu kształtu *Asztadhjaji*, jest fakt, iż tekst ten, jak wiele innych w Indiach, był pierwotnie przekazywany ustnie, stąd najważniejszą zasadą w nim obowiązującą jest zwięzłość (*lāghava*). Duże znaczenie nadawali jej przede wszystkim komentatorzy indyjscy, którzy przy jej pomocy tłumaczyli osobliwości systemu *Asztadhjaji*. Wiązała się z nią bowiem opinia, iż każda głoska zawarta w *Asztadhjaji* pełni jakąś funkcję. Choć uczeni zachodni są nieco sceptyczni w ocenie wpływu, jaki *lāghava* wywarła na *Asztadhjaji*, to i oni przyznają, że był on znaczny, nawet jeśli nie da się przy jego pomocy wyjaśnić wszystkich problemów nasuwających się przy interpretacji tego dzieła⁴.

1. Struktura *Asztadhjaji*

1.1 Sutry. *Asztadhjaji* (*Aṣṭādhyāyī*) składa się z około 4 tysięcy krótkich reguł zwanych sutrami (*sūtra*). Są one jednym z najważniejszych elementów tego dzieła przyczyniających się do jego zwięzłości. Wszelako ich zastosowanie nie ogranicza się ani do tego traktatu, ani w ogóle do gramatyki (*vyākaraṇa*). Sutry znajdujemy w części wedang (*vedāṅga*), czyli dzieł służących interpretacji *Wed*, a przede wszystkim w traktatach filozoficznych. Jednak tylko we wjakaranie (*vyākaraṇa*) zwięzłość odcisnęła tak głęboki ślad na sutrze, że w zależności od punktu widzenia

unattainable.” [Podkreślenie moje]. Należy tu jeszcze przypomnieć, iż wjakarana (*vyākaraṇa*; choć nie ona jedyna) należała do podstaw tradycyjnego wykształcenia, jest więc rzeczą pewną, iż autorzy uczonych dzieł znali i w swoich pracach, świadomie lub nie, korzystali z *Asztadhjaji* bądź innego traktatu na niej wzorowanego. Ponadto, także odbiorca literatury naukowej był człowiekiem wykształconym, który gramatykę znał i któremu wystarczyło jedno słowo, by wywołać odpowiednie skojarzenia i naprowadzić na prawidłową interpretację. Można więc stawiać tradycyjnemu ujęciu gramatyki sanskryckiej zarzuty, ale nie należy przy tym ignorować faktu, że elementy tej wedangi napotkać można w wielu dziełach nie związanych z gramatyką.

⁴ Por. Cardona (1976: 187-8). Ostatnio do tego sporu włączyła się Saroja Bhat, która na krakowskiej konferencji sanskrytologicznej (*International Conference on Sanskrit and Related Studies*, 23-26 IX 1993) w referacie „Pāṇini: the Economist par excellence” opowiedziała się za przyznaniem zasadzie zwięzłości decydującego wpływu na kształt *Asztadhjaji*.

i stopnia sympatii do tej dziedziny można powiedzieć, iż sutra została tu doprowadzona do perfekcji bądź – do zwyrodnienia.

Sutra jest krótkim zdaniem, a w gramatyce najczęściej równoważnikiem zdania. Nie powinna zawierać zbędnych słów, nigdy jednak zwięzłość nie może przeważać nad wymogiem jasności.

„Znawcy sutr znają ją jako mającą niewiele sylab, nie wzbudzającą wątpliwości, zawierającą to, co najważniejsze, wszędzie obowiązującą, pozbawioną wykrzykników i bezbłędną”⁵.

W praktyce jednak szczególnie postulowana cecha niewzbudzania wątpliwości wydaje się wielokrotnie w sutrach nieobecna, o czym może przekonać się każdy próbujący zrozumieć dowolny tekst sutrowy bez odwoływania się do komentarzy bądź pomocy nauczyciela. W wypadku *Asztadhjaji* zadanie takie wydaje się wyjątkowo karkołomnym. O ile jeszcze można się domyśleć, iż P.1.1.9: *adarśanaṁ lopah* definiuje pojęcie elizji („elizja to zniknięcie”), to wątpliwe, by ktokolwiek nie wtajemniczony w system *Asztadhjaji* był w stanie odgadnąć, iż P.8.4.44: *śāt* oznacza, iż głoska zębowa nie upodabnia się do poprzedzającej ją głoski *ś* wygłosowej w padzie (czyli na końcu wyrazu bądź tematu⁶).

Szalenie ciekawym jest samo słowo *sūtra*. Wg Böhlingka (PW 1162-63) oznacza ono: nić, sznur, sznur mierniczy a także święty sznur noszony przez „podwójnie urodzonych”, linię, plan oraz generalnie – to, co podtrzymuje i reguluje, a w szczególności – regulę lub tekst z takich reguł złożony. Gramatycy indyjscy tworzą słowo *sūtra* od pierwiastka *siv* „szyć” dodając do niego sufiks *uṅādi*: *ṢṭraN*⁷. Wskazują tym samym na pierwotne znaczenie tego wyrazu. Już w *Wedach* *sūtra* oznacza nić, przede wszystkim tę uzyskiwaną w trakcie przędzenia, w odróżnieniu od *tantu* – nici używanej do tkania materiału. Trudno prześledzić ewolucję znaczenia tego słowa i dociec przyczyn, dla których słowo *sūtra* zaczęło oznaczać regulę. Rau (1971: 38 przyp. 2) widzi analogie między procesem przędzenia a sutrami, które choć różnej długości i znajdujące się w różnych miejscach *Asztadhjaji* dzięki *anuvṛtti* splatają się w jedną regulę⁸.

Sutry *Asztadhjaji* można podzielić na kilka rodzajów. Najważniejszymi spośród nich są *vidhisutry* (*vidhi-sūtra*), czyli reguły nakazujące przeprowadzenie różnych operacji gramatycznych. W zrozumieniu tych sutr pomagają reguły pomocnicze, a mianowicie:

- definicje (*saṁjñā-sūtra*),
- reguły interpretacyjne (*paribhāṣā*),

⁵ *alpākṣaram asandigdhaṁ sāravad viśvato-mukham astobham anavadyaṅ ca sūtraṁ sūtra-vido viduḥ*. [*Vāyu-purāṇa* 59.117].

⁶ O padzie – zob. Abhyankar (1961: 216-17).

⁷ Na podstawie Uṅ. 4, 162 = 605.

⁸ Rau (1971: 37-38) wskazuje też na interesujący fakt, iż wiele terminów filozoficznych czy też opisujących prace naukowe wywodzi się ze słów związanych z tkactwem (np. filozoficzne: *guṇa*, *tarka*, *nidāna*, *bandhu*; opisujące dzieła: *grantha*, *sūtra*, *nibandha*, *prabandha*).

– sutry tematyczne (*adhikāra*).

Reguły te nie funkcjonują samodzielnie, ale tylko wraz z *widhisutrą*, której interpretacji służą. Niezależnie od tego podziału można wyróżnić:

- sutry ograniczające (*niyama-sūtra*) i rozszerzające (*atideśa-sūtra*) zakres działania innych reguł,
- negacje (*niśedha-sūtra*),
- reguły fakultatywne (*vibhāṣā-sūtra*).

1.2 Anuwrytti (*anuvṛtti*). Do zwięzłości sutr znacznie przyczyniła się technika anuwrytti (*anuvṛtti*). Słowo to oznacza „kontynuację, naśladowanie”, a komentatorzy *Ashtadhjaji* określali nim wpływ, jaki sutra wywiera na to, co po niej następuje, dzięki czemu *anuvṛtti* pozwala na uniknięcie zbędnych powtórzeń. Przyjrzyjmy się np. sutrom P.1.2.45-6, które definiują pojęcie *pratipadiki* (*prātipadika*), czyli tematu imiennego⁹:

arthavad adhātur apratyayaḥ prātipadikam (P.1.2.45) – „Mający znaczenie [element języka] różny od pierwiastka i sufiksu [i nie zakończony sufiksem] to *pratipadika*.”

kṛt-taddhita-samāsaś ca (P.1.2.46) – „Także [elementy zakończone] sufiksem pierwotnym bądź wtórnym i złożenia [są *pratipadikami*].”

Wyraz *prātipadikam* pojawia się tylko w pierwszej sutrze, ale dzięki anuwrytti jest niejako obecny w następnej regule. Podobnie słowo *sarva-nāma-sthānam*¹⁰ występuje tylko w P.1.1.42, choć także P.1.1.43 określa, co jest *sarwanamasthānā*:

śi sarva-nāma-sthānam (P.1.1.42) – „[Sufiks] *Śi* [jest] *sarwanamasthānā*.”

suḍ anapūmsakasya (P.1.1.43) – „[Oraz] końcówki *nom.* i *voc.* wszystkich liczb oraz *acc. sing.* i *dual.* jeśli nie przystępują do tematu neutrum.”

W powyższych przykładach *anuvṛtti* do złudzenia przypomina elipsę. Wystarczy porównać przytoczone tu sutry chociażby z początkiem *Mbh.* (I 1.3). Gdy Patańdzali stwierdza, iż oto zaczyna się pouczenie o słowach, pada pytanie: *keṣāṃ śabdānām?* „[Dotyczące] jakich słów?”. Odpowiedź brzmi: *laukikānām vaidikānām ca* „[Słów] potocznych i wedyjskich”. Kontekst pozwolił na pominięcie w drugim zdaniu słowa *śabdānām* i podobnie kontekst jednoznacznie wskazuje na to, czego P.1.2.46 i P.1.1.43 dotyczą. Jednak te podobieństwa nie powinny prowadzić do wniosku, iż elipsa i *anuvṛtti* to jedno. Panini co prawda wykorzystał znane mu zjawisko stylistyczne, ale poprzez jego intensyfikację i połączenie z *adhikarami* (*adhikāra*, zob. paragraf następny) nadał mu cechy specjalnej techniki. O ile bowiem

⁹ O *pratipadice* – por. Abhyankar (1961: 256). Oddanie terminu sanskryckiego poprzez „temat imienny” ma tylko charakter przybliżenia. Od tematu imiennego *pratipadika* różni się chociażby tym, iż *pratipadikā* nie są tematy zawierające sufiks *femininum*.

¹⁰ Z grubsza można powiedzieć, iż *sarwanamasthāny* to końcówki deklinacyjne przystępujące do tematu mocnego. Zob. też Abhyankar (1961: 389).

w elipsie pominięty jest zwykle jeden, bądź dwa wyrazy, rzadziej kilka, o tyle w *Asztadhjaji* zrozumienie sutry często wymaga uzupełnienia 8 lub więcej wyrazów. Drugą istotną różnicą jest to, iż w elipsie wpływ na dane zdanie ma bliski kontekst, a więc zdanie lub parę zdań bezpośrednio poprzedzających daną wypowiedź. W gramatyce nie jest to wymóg konieczny. I tak, do zinterpretowania sutry P.4.2.85 potrzebujemy trzech sutr z początku trzeciej adhjaji, jednej z początku czwartej, P.4.1.76, 82, 83 oraz P.4.2.67-70.

Nie zawsze też jest rzeczą łatwą ustalenie granicy oddziaływania danego słowa. Generalnie można powiedzieć, iż pojawienie się w sutrze nowego wyrazu nie będącego uściśleniem użytego wcześniej lub całkowita zmiana tematu sygnalizują koniec *anuvṛtti*. Porównajmy dwie pary sutr. P.7.1.23-24 dotyczą deklinacji:

sv-amor napuṃsakāt (P.7.1.23) – „[Wypadnięcie] sufiksów *nom.* i *acc.* sing. przystępujących do tematu neutrum.” (*luk* z 22)

ato 'm (P.7.1.24) – „[Substytut] *am* [w miejsce sufiksów *nom.* i *acc.* sing. przystępujących do tematu neutrum o wygłosowej] krótkiej samogłosce *a*.”

ataḥ, będący *abl.* sing. nie wyklucza *napuṃsakāt*, bowiem istnieją tematy neutrum o wygłosowym krótkim *a*, stąd *napuṃsakāt* obowiązuje także w P.7.1.24 i na mocy tej sutry *am* przystępuje tylko do tematów neutrum zakończonych na *a*.

Z inną sytuacją mamy do czynienia w sutrze P.3.1.98:

aco yat (P.3.1.97) – „Do [pierwiastka zakończonego na] samogłoskę [przystępuje sufiks] *ya*.” (*dhātoḥ* z 91)

por ad-upadhāt (P.3.1.98) – „[Także do pierwiastka zakończonego na] spółgłoskę wargową poprzedzoną przez krótką samogłoskę *a* [przystępuje sufiks *ya*].”

acaḥ z P.3.1.97 oraz *poḥ* z 98 są *ablatiwami*, pierwszy oznacza „do [pierwiastka zakończonego na] samogłoskę”, drugi zaś – „do [pierwiastka zakończonego na] spółgłoskę wargową”. Te dwa warunki wzajemnie się wykluczają i *acaḥ* nie „przechodzi” do sutry następnej. W sutrze 98 brak jest jednak czegokolwiek, co mogłoby zablokować *anuvṛtti yaT*, stąd reguła ta, podobnie jak poprzednia, nakazuje przyłączenie sufiksu *ya* (*yaT*).

Z całkowitą zmianą tematu mamy do czynienia w P.1.1.44, w której nie ma już mowy o *sarwanamasthanach*, ale definiowane jest z kolei słowo *vibhāṣā*.

Inną z możliwości zaznaczenia końca *anuvṛtti* jest, tak jak ma to miejsce w P.1.2.46, użycie *ca* – „i”. Poza tym, jak zawsze w wypadku jakichkolwiek wątpliwości pojawiających się przy interpretacji *Asztadhjaji*, możemy odwołać się do komentarzy¹¹.

¹¹ Por. pojawiającą się wielokrotnie w *Mahabhaszji* maksymę: *vyākhyānato viśeṣa-pratipattir na hi sandehād alakṣaṇam* – „Szczególne znaczenie otrzymuje się dzięki objaśnieniom, gdyż nie może być tak, by z powodu wątpliwości reguła była nieprawidłowa” (np. *Mbh.* I 6.26). Zasada ta została zaliczona do *paribhasz*, *Nagesia* komentuje ją jako pierwszą. [Zob. Kielhorn (1868: 1)].

1.3 Adhikary (*adhikāra*) i bloki tematyczne. Tam, gdzie technika *anuvṛtti* nie wystarczała, Panini tworzył bloki tematyczne. Pierwsza sutra bloku (lub, czasami, kilka pierwszych sutr) nosi miano *adhikary* (*adhikāra*). Nazwę tę tworzy się przy pomocy sufiksu *a*, w terminologii Paniniego określanego jako *GHaṅ*, dodanego do czasownika *kr* z praeverbium *adhi*. *Adhi\kr* oznacza „zarządzać, stać na czele”, stąd *adhikāra* jest regułą stojącą na początku bloku i wywierającą wpływ na wszystkie sutry należące do niego. Adhikara jest dwójakiego rodzaju: albo jest *adhikarā* wyrażenie, które należy dodać do wszystkich podlegających jej sutr, albo jest nią szczególna zasada wśród tych sutr obowiązująca. Jak więc widać, bloki nie tylko stanowią przedłużenie techniki *anuvṛtti*, ale pozwalają również na wyodrębnienie grup reguł, którymi rządzą zasady odmienne od tych właściwych dla pozostałej części *Ashtadhjaji*.

Pierwszy rodzaj *adhikar* przypomina *anuvṛtti*, być może dlatego Patańdzali nie przeprowadził ścisłego rozgraniczenia między *anuvṛtti* a *adhikarā*¹². Co jest *adhikarā*, jest kontynuowane (*anuvartate*) w następnych sutrach. Wydaje się jednak, iż istnieje dość zasadnicza różnica między tymi dwoma technikami. Otóż, do *adhikary* nie odnoszą się zasady określania końca *anuvṛtti* wymienione w poprzednim paragrafie. Nawet w wypadku całkowitej zmiany tematu, po wyczerpaniu nowego wątku powraca się do *adhikary*¹³. Ponadto, zgodnie z P.1.3.11 (*svaritenādhikāra*) *adhikara* jest wyróżniona akcentem *svarita*. To oznaczenie było jednak wystarczające w czasach, gdy *Ashtadhjaji* przekazywano ustnie, a na niewiele przydaje się obecnie, gdyż tradycja przekazu ustnego została bardzo wczesnie przzerwana, a żaden z zachowanych manuskryptów *Ashtadhjaji* nie uwzględnia akcentów. W wypadku kwestii spornych pozostaje zdać się na komentatorów *Ashtadhjaji*, w tym przede wszystkim na opinię Katjajany i Patańdzalego, choć i oni mieli czasami wątpliwości, czy dany wyraz lub cała sutra powinna być wymawiana z akcentem *svarita*.

Problemy sprawia nie tylko stwierdzenie, czy jakaś reguła jest *adhikarā*, ale także określenie zakresu jej oddziaływania. Niejednokrotnie taką informację zawiera sama *adhikara* (np. P.1.4.1). W wypadku bloków dłuższych koniec pady lub *adhjaji* może wskazywać na granicę bloku.

Trudno wymienić wszystkie sekcje w *Ashtadhjaji*. Do najobszerniejszych bloków pierwszego typu, czyli takich, w których *adhikara* jest dodawana do podlegających jej sutr, należą: sekcja sufiksów, obejmująca *adhjaje* od trzeciej do piątej, oraz sekcja *angi* (*aṅga*)¹⁴ (czwarta pada szóstej i cała siódma *adhjaja*). Najciekawsze są

¹² Por. Mbh. do P.1.3.11. Podane przez Patańdzalego przykłady na *adhikarā* w sanskrycie potocznym, zawierają elipsę i z tego względu dużo lepiej nadawałyby się na objaśnienie funkcjonowania *anuvṛtti*. Zob. także Joshi – Bhate (1984: 3, 31).

¹³ Zjawisko to jest szczególnie częste w sekcji poświęconej sufiksom. Np. *adhikara* P.4.4.1 (*prāg vahateṣ ṭhak* „Do *vahati* [czyli P.4.4.76 obowiązuje sufiks] *ṭhaK* [= *ika* lub *ka*]”) jest blokowana przez sufiks *aṅ* w P.4.4.4, ale znów obowiązuje w sutrze następnej, po czym w sutrze 6 i 7 zostaje „zawieszona” odpowiednio przez *ṭhaṅ* i *ṭhaN*, pojawia się natomiast w regule ósmej.

¹⁴ Termin ten, który ostrożnie można przetłumaczyć jako „temat”, przez Paniniego został zdefiniowany w P.1.4.13. Od znanego nam „tematu” różni się tym, że nazwa nadawana ta jest zawsze w kontekście przyłączenia sufiksu. *Anga* jest więc zawsze

jednak bloki drugiego typu. Sekcjami, w których obowiązują szczególnie zasady, są: P.1.4.1-2.2.38, 6.4.22-128 oraz tzw. *tri-pāḍī*.

1.3.a. Blok P.1.4.1-2.2.38. Blok ten charakteryzują dwie paribhasze. Na mocy pierwszej z nich (P.1.4.1 *ā kaḍārād ekā samjñā*), będącej jednocześnie adhikarą, każdy element może nosić tylko jedną (*eka*) nazwę (*samjñā*) zdefiniowaną w obrębie P.1.4.1-2.2.38. Zasięg obowiązywania tej reguły jest określony w niej samej: „aż do (*ā kaḍāra*)”, czyli do P.2.2.38, która brzmi: *kaḍārāḥ karma-dhāraye*¹⁵. Z kolei, według P.1.4.2 (*vipratīṣedhe param kāryam*) w wypadku istnienia konfliktu (*vipratīṣedha*) między operacjami gramatycznymi należy przeprowadzić tę, która została nakazana przez sutrę zajmującą dalszą pozycję w *Asztadhjaji*, określoną w sutrze jako *para kārya*¹⁶.

Tak np. P.1.4.99 (*laḥ parasmai-padam*) przypisuje wszystkim końcówkom koniugacyjnym, przez Paniniego określanym symbolem *la*, nazwę *parasmai-pada*. Natomiast P.1.4.100 (*tañ ānāv ātmane-padam*) ostatnim dziewięciu końcówkom (*tañ*) oraz dwu sufiksom *āna* nadaje miano *ātmane-pada*. Ponieważ obie sutry znajdują się w omawianym bloku, dziewięć ostatnich końcówek koniugacyjnych może nosić tylko jedną nazwę. Przyjęcie każdej z tych nazw łączy się z różnymi operacjami gramatycznymi. Reguła P.1.4.2 rozstrzyga ten konflikt na rzecz terminu *ātmane-pada* zdefiniowanego w sutrze zajmującej dalszą pozycję w *Asztadhjaji*. Pozostałe końcówki nazywają się *parasmai-pada*.

Podobnie krótka samogłoska znajdująca się przed zbitką spółgłoskową nosi tylko nazwę *guru* (na mocy P.1.4.11: *samyoge guru*), choć zgodnie z P.1.4.10 (*hrasvam laghu*) mogłaby być określana również jako *laghu*.

1.3.b. Blok P.6.4.22-128. Adhikara P.6.4.22 otwierająca ten blok zawiera, podobnie jak P.1.4.1, informację o końcu swego oddziaływania: „aż do (*ā bha*)”,

tematem w stosunku do danego sufiksu. Np. *bhū* jest angą dla wikarany *a* (*ŚaP*), *bhava* – dla końcówki koniugacyjnej *ti* (*tīP*).

¹⁵ Sutra ta oznacza: „[Wyrazy] takie jak *kaḍāra* „żółtobrazowy” [mogą zająć pierwsze miejsce] w [złożeniu] *karma-dhāraya*”. Liczba mnoga *kaḍārāḥ* jest rzadszym sposobem wyrażenia, iż chodzi tu o ganę (z *Ganapathy*) rozpoczynającą się od słowa *kaḍāra*.

¹⁶ Wszyscy gramatycy indyjscy począwszy już od Katjajany traktują tę regułę jako paribhaszę obowiązującą w całej *Asztadhjaji*. Katjajana część ze swych warttik poświęcił omówieniu odstępstw od tej paribhaszy. Patańdzali nie uznał tych warttik za potrzebne, choć i on uważał P.1.4.2 za obowiązującą w całej *Asztadhjaji*. Różnił się natomiast od Katjajany w interpretacji słowa *para*. Według niego *param kāryam* oznacza tyle co „*iṣṭam kāryam*”, czyli „preferowana operacja” (Mbh. I 306 w. 8-10). Należy przy tym przypomnieć, że dla Patańdzalego największym autorytetem w dziedzinie gramatyki było użycie sanskrytu przez ludzi wykształconych (*śiṣṭa*). Zob. Cardona (1988: § 834). Wśród współczesnych uczonych brak jest zgody co do zakresu działania P.1.4.2, choć wydaje się, że większość z nich opowiada się za ograniczeniem funkcjonowania tej sutry tylko do bloku P.1.4.1-2.2.38. Por.: Cardona (1976: 190-1).

czyli do P.6.4.129 (*bhasya*¹⁷). Blok P.6.4.22-128, będący częścią sekcji poświęconej andze, gromadzi sutry, które poniekąd wzajemnie się wykluczają. Zgodnie bowiem z P.6.4.22 (*asiddhavad atrābhāt*) w świetle sutry należącej do tej grupy reguł (*atra*), operacja nakazana przez inną sutrę z bloku jest traktowana tak jakby nie została przeprowadzona (*asiddhavad*).

Funkcjonowanie tej zasady proponuję prześledzić na przykładzie tworzenia 2 os. sing. imperatiwu par. od *han*. Do pierwiastka przystępuje końcówka *hi*, przed którą na mocy P.6.4.36 pierwiastek *han* zostaje zastąpiony przez *ja*, by dać poprawną formę *jahi*. Pojawia się jednak wątpliwość: Czy nie należałoby teraz zastosować P.6.4.105, nakazującej wypadnięcie *hi* dołączonego do tematu o wygłosowym krótkim *a*, co zaowocowałoby błędną formą **ja*? Odpowiedź brzmi: nie. Obie sutry należą do omawianego bloku, stąd dla P.6.4.105 efekty zastosowania reguły o substytucji *han* przez *ja* są jakby nieobecne, brak jest więc warunków pozwalających na wypadnięcie *hi*.

1.3.c. Blok *tri-pāḍī*. Blok ten, obejmujący trzy ostatnie pady ósmej lekcji¹⁸, jest nieco podobny do poprzedniego, gdyż jak on zawiera sutry, których działanie w pewnych okolicznościach zostaje „zawieszane”. Według *adhikary* P.8.2.1 (*pūrvatrāsiddham*) efekty sutry należącej do *tri-pāḍī* uznaje się za nieobecne (*asiddha*) w stosunku do reguł ją poprzedzających (*pūrvatra*). Innymi słowy, po zastosowaniu reguły należącej do *tri-pāḍī* nie można skorzystać z jakiegokolwiek sutry ją poprzedzającej.

Tak np. w wypadku *hare iha* „tutaj, o Hari” na podstawie P.6.1.78 (*eco 'y-av-āy-āvaḥ*) w miejsce *e* staje *ay* (*haray iha*), po czym półsamogłoska *y* może ulec elizji zgodnie z sutrą P.8.3.19 (*lopaḥ śākalyasya*) prezentującą opinię Siakalji. Otrzymujemy wtedy *hara iha*. Wydaje się, że teraz należałoby na podstawie P.6.1.87 (*ād guṇaḥ*) w miejsce samogłosek *a* oraz *i* podstawić stopień *guṇa*. Tak się jednak nie dzieje, gdyż dla P.6.1.87 jest tak jakby P.8.3.19 nie została w ogóle zastosowana, czyli formą wyjściową dla P.6.1.87 byłoby wciąż *haray iha*. Wyrażenie to jednak nie spełnia warunków pozwalających na podstawienie stopnia *guṇa*. Stąd prawidłową formą jest *hara iha*.

1.4 Paribhasze (*paribhāṣā*). Słowo *paribhāṣā* pochodzi od czasownika *bhāṣ* z praeverbium *pari* i oznacza „mowę, regułę objaśniającą” lub „definicję”. W gramatyce mianem *paribhaszy* określa się regułę precyzującą zasady przyjętej konwencji językowej i pomagającą w interpretacji innych *sutr*. W *Ashtadhjaji* znajdujemy stosunkowo niewiele *paribhasz*, około 75¹⁹ na prawie 4 tysiące

¹⁷ Nazwą *bha* Panini wyróżnił tematy imienne znajdujące się przed sufiksami zaczynającymi się od samogłoski lub *y*. Z grupy tej wyłączył tematy mocne oraz tematy o wygłosowym *n*, do których przystępują sufiksy denominativum *ya* (*Kya*). Dołączył zaś do niej tematy o wygłosowym *t* lub *s* przed sufiksem mającym to samo znaczenie co *mat* (P.1.4.18-19). W deklinacji ustopniowanej tematy średnie noszą miano *bha*. Por. też *Abhyankar* (1961: 267-68). P.6.4.129 jest *adhikarą* rozpoczynającą blok poświęcony operacjom charakterystycznym dla *bha*.

¹⁸ Stąd jego nazwa – *tri-pāḍī* oznacza bowiem „mająca trzy pady”.

¹⁹ Wg *Wujastyka* (1993: II.xii) – około 50.

wszystkich sutr. Jednak wydaje się, że Panini znał o wiele więcej takich reguł i stosował je w trakcie tworzenia *Asztadhjaji*, o czym świadczy choćby brzmienie niektórych sutr. Sformułowanie tych paribhasz zawdzięczamy komentatorom *Asztadhjaji*, szczególnie zaś Patańdzalemu. Początkowo paribhasze były umieszczane w komentarzach do *Asztadhjaji*, później zaczęły powstawać zbiory tych reguł. Spośród tych, które zachowały się do dnia obecnego, najstarszym jest najprawdopodobniej *Vyāḍīya-paribhāṣā-vṛtti*²⁰. Natomiast największą popularność zdobyła sobie *Paribhāṣendu-śekhara*, którą na początku XVIII wieku napisał Nagesia.

W *Asztadhjaji* można wyróżnić następujące rodzaje paribhasz:

- a) objaśniające elementy metajęzyka, m.in. symbole (np. P.1.1.70 wprowadza symbole takie jak *at*, *it*, *āt* itp.) oraz pratjahary (P.1.1.71);
- b) określające kolejność stosowania sutr; do tych paribhasz należą m.in. P.1.4.1, 6.4.22 i P.8.2.1 (zob. § 1.3.a-c);
- c) precyzujące zasięg operacji.

Ta ostatnia grupa obejmuje paribhasze:

- ogólne, tzn. dotyczące wszystkich operacji gramatycznych, np. P.1.1.66 i P.1.1.67, ułatwiające właściwe odczytanie kontekstu operacji;
- szczegółowe, np. P.1.1.46 i P.1.1.47 określają miejsce augmentu w zależności od jego wyróżnika, natomiast P.1.1.52-5 – miejsce substytutu.

Ponadto duża część paribhasz jest bezpośrednio związana z poszczególnymi operacjami i formułuje ogólne zasady, jakie nimi rządzą (np. P.1.1.50, 51, 56 dotyczą substytucji, P.1.1.62 i 63 – elizji, a P.1.1.59 – reduplikacji). Paribhasze można też podzielić na te, które obowiązują w całej *Asztadhjaji* i te, których zakres działania jest ograniczony tylko do pewnych jej części (np. P.1.4.1 i 8.2.1).

1.4.a Użycie *iti*. W sanskrycie *iti*, najogólniej rzecz ujmując, pełni rolę cudzysłowu. Dodane po jakimś słowie może sygnalizować, że ma się na myśli ten konkretny wyraz, a nie jego znaczenie; czyli *agnir iti* oznaczałoby „[słowo] *agni*”, a nie „ogień”. W *Asztadhjaji* ta konwencja została odwrócona. Np. *kroṣṭuḥ* użyte w P.7.1.95 (*trjvat kroṣṭuḥ*) należy rozumieć jako „[wyraz] *kroṣṭu*”, a nie „szakal”. Natomiast *tasminn iti* (P.1.1.66) wyraża ogólną ideę *loc.*, a *tasmād iti* (P.1.1.67) – ogólną ideę *ablatiwu*. W stosunku do słów będących terminami technicznymi ta konwencja obowiązuje tylko wtedy, gdy te wyrazy są użyte w swym potocznym znaczeniu. Zaś jako terminy techniczne reprezentują one wszystkie elementy noszące daną nazwę. Np. w P.7.3.112 *nadyāḥ* oznacza „po [tym, co zostało określone jako] *nadī*”. Powyższa zasada została częściowo sformułowana w

²⁰ Wujastyk (1993: II.xxviii) datuje *Vyāḍīya-paribhāṣā-vṛtti* na V w. n.e., Abhyankar (1967: 12-13) uważa ten tekst za wcześniejszy od *Mahabhaszji*. Datowanie utrudnia popularność imienia Wjadi [Wujastyk (1993: II.xii-xvii) doliczył się aż 18 Wjadich] oraz fakt, iż najprawdopodobniej tylko lista paribhasz jest autorstwa Wjadięgo, sam zaś komentarz jest późniejszy. Inne listy paribhasz i komentarze do nich – zob. Abhyankar (1967).

P.1.1.68, gdzie Panini stwierdza: „[W tym traktacie wyraz], nie będący nazwą dla [innych] elementów języka [reprezentuje] własną postać” (*svam rūpam śabdasyāśabda-samjñā*)²¹.

1.4.b Znaczenia niektórych przypadków deklinacyjnych. Trzem spośród przypadków Panini nadał szczególne znaczenie, które sprecyzował w trzech paribhaszach. Na mocy P.1.1.49²² *genetivus* oznacza tylko jedną z możliwych relacji, a mianowicie: „zamiast, w miejsce”. Używany jest zatem w opisie operacji substytucji i wskazuje na element, który zostaje zamieniony. *Ablativus* i *locativus* są stosowane w regułach omawiających dowolne operacje gramatyczne, opisują ich tło i pozwalają na wyróżnienie elementu, który tym operacjom podlega. Element ten następuje bezpośrednio po tym, co zostało wyrażone w *abl.* (P.1.1.67 *tasmād ity uttarasya*) i poprzedza to, co wskazane w *loc.* (P.1.1.66 *tasminn iti nirdiṣṭe pūrvasya*)²³.

P.7.1.9 brzmi: *ato bhisa ais. atah* jest tu formą *abl.* od *at*, czyli krótkiego *a*, a więc zgodnie z tym, co powiedziane powyżej, słowo to oznacza: „bezpośrednio po krótkiej samogłosce *a*”, a dokładniej: „bezpośrednio po temacie zakończonym na krótką samogłoskę *a*”²⁴. *bhisaḥ* jest *gen.* od końcówki *inst. pl. bhis, ais* to *nom.* Wobec tego mamy w tym wypadku do czynienia z substytucją: po wygłosowym *a* tematu w miejsce końcówki *bhis* wchodzi *ais*.

W wypadku tzw. pojedynczego substytutu (*ekādeśa*) oba elementy podlegające substytucji wyrażone są: jeden w *abl.*, a drugi w *loc.* Tak np. w *akah savarṇe dīrghaḥ* (P.6.1.101) *akah* to *abl.* od *pratjahary aK* oznaczającej monoftongi, *savarṇe* – *loc.*, *dīrghaḥ* – *nom.* oznaczający substytut. Reguła ta nakazuje podstawienie długiej samogłoski (*dīrgha*) w miejsce samogłoski pojedynczej (*aK*) i następującej jednorodnej z nią (*savarṇa*)²⁵.

²¹ *Śabda* oznacza nie tylko „słowo”; w literaturze gramatycznej terminem *śabda* mogą być określane także morfemy, tematy i głoski. Stąd też *śabda* jest tłumaczone przeze mnie dwojako: tam, gdzie chodzi o zawężone znaczenie, jednocześnie odpowiadające potocznemu znaczeniu tego terminu, oddając *śabda* przez „wyraz”; w pozostałych wypadkach – przez „element języka”. Drugim problemem, jaki ta sutra sprawia, jest tłumaczenie *samjñā*. Zazwyczaj [np. Vasu (1988: 61), Böhtlingk (1887: 10), Cardona (1976: 203)] oddaje się to słowo poprzez „termin techniczny”, ale jest to chyba niepotrzebne zawężenie znaczenia tego wyrazu. Moje tłumaczenie zostało oparte na interpretacji Wezlera (1976: 365-66), który w swojej argumentacji powołuje się na podobne użycie *samjñā* w P.7.3.67 i 8.3.86. Por. też przyp. 34.

²² P.1.1.49: *ṣaṣṭhi sthāne-yogā* – „[Niech] szósty [przypadek wyraża tylko jedną] relację [tj.]: w miejsce”.

²³ P.1.1.66: „Gdy [operacja została] wskazana [=opisana] przy pomocy *loc.* [tzn. podobnie jak *tasmin*], [dotyczy ona elementu] poprzedzającego [to, co wyrażone w *loc.*]”. P.1.1.67: „[Operacja opisana przy pomocy] *abl.* [dotyczy elementu] następującego [po tym, co wyrażone w *abl.*]”.

²⁴ Por. P.1.1.72.

²⁵ Głoski jednorodne to te, których miejsce artykulacji oraz sposób przełamania przegrody w kanale artykulacyjnym (tradycyjnie określane jako wewnętrzny wysiłek) są identyczne. W opisie gramatycznym 4 rodzaje wysiłku (*prayatna*) odgrywają rolę: *sprṣṭa* („zwarty”) – właściwy dla spółgłosek zwarto-wybuchowych, także nosowych;

Należy zauważyć, że znaczenia techniczne *abl.*, *gen.* i *loc.* nie odbiegają daleko od znaczeń, jakie te przypadki mają w potocznym sanskrycie. Panini wybrał jedną spośród relacji, jakie dany przypadek może wyrażać i uczynił ją jedynie obowiązującą w pewnych sytuacjach. Poza tym wszędzie tam, gdzie okoliczności nie wymagały technicznego użycia tych trzech przypadków, występują one w swym normalnym znaczeniu²⁶.

2. Terminologia

2.1 Anubandhy (*anubandha*). Wyróżniki, przez Paniniego nazwane *it*, a przez komentatorów określane mianem anubandhy (*anubandha*), to głoski dołączone do tematów imiennych, pierwiastków czasownikowych, afiksów, augmentów, substytutów oraz sutr w *Śiwasutrach*. Ich szczególną cechą jest to, że tak naprawdę nie wchodzą w skład elementów, do których przystępują, a należą jedynie do postaci, jaką dany element przyjmuje dla potrzeb nauczania. Postać tę określa się mianem upadesi (*upadeśa*). W P.1.3.2-8 Panini wylicza głoski, które otrzymują nazwę anubandhy. Są to:

- spółgłoski końcowe w upadesi (P.1.3.3), z wyjątkiem spółgłosek zębowych, *s* i *m* znajdujących się w końcówkach deklinacyjnych i koniugacyjnych (P.1.3.4);
- samogłoski wymawiane nosowo (P.1.3.2);
- *ṣ* (P.1.3.6) oraz spółgłoski palatalne i retrofleksyjne (P.1.3.7) początkowe w afiksie;
- spółgłoski welarne oraz *l* i *ś* początkowe w afiksie innym niż *taddhita* (P.1.3.8);
- sylaby *ñi*, *tu*, *du* występujące na początku pierwiastka czasownikowego (P.1.3.5).

Wszystkie wyróżniki na mocy P.1.3.9 ulegają elizji. Pełnią jednak dwie zasadnicze funkcje:

- służą do tworzenia skrótów (zob. § 2.2),
- wywierają istotny wpływ na przeprowadzane operacje gramatyczne.

Niektóre wyróżniki rządzą tylko paroma specyficznymi operacjami, inne mają charakter bardziej ogólny. Do tych ostatnich należą: *k*, *ñ*, *ṭ*, *ḍ*, *ṇ*, *ñ*, *m*, *ś*.

Głoski *k*, *ṭ* oraz *m* decydują o pozycji augmentu, a *ś* i *ñ* – o miejscu substytutu. Augment będący *kit* (czyli, posiadający anubandhę *k*) zostaje dodany na końcu, *ṭit* – na początku (P.1.1.46), a *mit* – po ostatniej samogłosce wskazanego elementu (P.1.1.47). Natomiast substytut *ñit* stoi zamiast ostatniej głoski (P.1.1.53), a *śit* (lub kilkunastkowy) – zamiast całości tematu lub afiksu, które ulegają substytucji (P.1.1.55)²⁷.

Funkcje tych anubandh nie ograniczają się tylko do tych dwóch rodzajów operacji. Afiks z anubandhą *ś* przyłączony do czasownika zyskuje miano sarwadhatuki

īṣat-spr̥ṣṭa („półzwarty”) – występujący przy artykulacji półsamogłosek; *īṣat-vivṛta* („półotwarty”), który posiadają sybilanty i *h* oraz *vivṛta* („otwarty”) – brak przegrody charakterystyczny dla samogłosek. Por. P.1.1.9-10.

²⁶ Np. P.1.1. 34-36; 1.4.1, 57; 6.1.8; 7.2.63

²⁷ Po szczegółów odsyłam do § 3.2.

(P.3.4.113)²⁸, a z tym wiąże się szereg specyficznych operacji. Wyróżniki *k* oraz *ñ* występujące w afiksie blokują *guna* i *wryddhi* samogłoski tematycznej (P.1.1.5). Wyjątkiem jest tylko *k* należące do sufiksu wtórnego, które powoduje wzmocnienie pierwszej samogłoski derywatu do stopnia *wryddhi* (P.7.2.118). Podobną funkcję pełnią wyróżniki *ṅ* i *ñ*, które – dodatkowo – charakteryzując sufiks inny niż *taddhita* wskazują na konieczność podstawienia *wryddhi* w miejsce końcowej samogłoski tematu lub przedostatniego krótkiego *a* (P.7.2.115-117). Z kolei, jeśli sufiks zawiera anubandhę *ḍ*, stanowi to wskazówkę, iż wypada ostatnia samogłoska tematu, wraz z tym, co po niej następuje (P.6.1.143)²⁹.

Nie tylko sama obecność wyróżnika wpływa na operacje gramatyczne. Pewna część reguł przypisuje bowiem niektórym elementom wyróżniki, których one nie posiadają. Na przykład, afiksy *sārva-dhātuka* są uważane za *ñit*, czyli blokują wzmocnienie samogłoski tematycznej pierwiastka, jeśli nie zawierają anubandhy *p* (P.1.2.4).

W niektórych wypadkach anubandhy zostały użyte wyłącznie dla ułatwienia wymowy (*uccāraṅārtha*) bądź dla rozróżnienia dwóch podobnych elementów (*viśeṣaṅārtha*). Tak np. samogłoski *a* w substytutach *anAN*, *iyAN*, *uvAN*, *tātAN*³⁰ oraz samogłoski *u* w augmentach *nUM*, *nuT*, *sUT*, *vUK*, *yāsUT*³¹ zapobiegają powstaniu trudnych do wypowiedzenia zbitek (*nñ*, *yñ* itd.). Końcówka *abl.* sing. (*ÑasI*) różni się od końcówki *gen.* sing. (*Ñas*) tylko samogłoską *i*, tak jak *auT* (*acc.* dual.) od *au* (*nom.* dual.) – spółgłoską *t*. Takie anubandhy nie tworzą ani *pratjahar*, ani nie odgrywają żadnej roli w czasie operacji gramatycznych.

Głoską zbliżoną do wyróżnika jest spółgłoska *t* dodana do samogłoski. W *Asztadhjaji* krótka samogłoska oznacza wszystkie jednorodne z nią, a więc zarówno głoskę krótką, jak i długą oraz wzdłużoną (P.1.1.69). Spółgłoska *t* sygnalizuje, że tylko samogłoska o tej właśnie długości powinna być wzięta pod uwagę. A więc *at* oznacza krótkie *a*, natomiast *āt* – długie³².

²⁸ Sarwadhatukami (*sarva-dhātuka*) są nie tylko sufiksy z anubandhą *ś* przyłączone do czasownika, ale także końcówki koniugacyjne z wyjątkiem końcówek prekatiwu i perfektum, które są *ardhadhatukami* (*ārdha-dhātuka*). Por. P.3.4.114-116.

²⁹ Wszystkie te anubandhy decydują także o szeregu innych operacji. Szczegółowo na ten temat pisze Devasthali (1967).

³⁰ Substytut *anAN* bierze udział w tworzeniu *nom.* sing. od tematu *sakhi*. Stoi zamiast ostatniej głoski tego tematu. Samogłoski *ī* oraz *ū*, końcowe w temacie, przed samogłoską mogą zostać zastąpione przez *iyAN* i *uvAN*. Warunki, jakie musi spełniać temat, są omówione m.in. w P.6.4.77 i 82-85. *tātAN* – zob. P.7.1.35.

³¹ Augment *nUM* przystępuje do pierwiastka z wyróżnikiem *i* (zob. P.7.1.58). *nuT* – zob. P.7.1.54. W trakcie odmiany zaimka augment *sUT* przystępuje do końcówki *gen.* pl. (zob. P.7.1.52). *vUK* – zob. P.6.4.88, *yāsUT* – zob. P.3.4.103

³² Uznanie tego *t* za anubandhę jest rzeczą sporną. Devasthali (1967: 129-130) wymienia *t* pośród wyróżników, Cardona (1976: 335, przyp. 215) wskazuje na odmienny charakter tej spółgłoski. Rzeczywiście, funkcje tego *t* są inne niż zwykłej anubandhy (raczej jest to pewien rodzaj oznaczenia, symbolu); nie odnoszą się też do niego reguły P.1.3.2-9. Z tego też względu, spółgłoski tej nie wyróżniam wielką literą, choć czynię tak w wypadku anubandh.

2.2 Pratjahary (*pratyāhāra*). Jedną z dwu ważniejszych funkcji anubandh jest ich zdolność do tworzenia skrótów, czyli tzw. pratjahar (*pratyāhāra* „ściągnięcie, wchłonięcie”). Skróty można tworzyć wszędzie tam, gdzie występuje lista pewnych elementów, takich jak głoski, afiksy, pierwiastki itp. Na pierwszym miejscu pratjahary stoi pierwszy element, który chcemy objąć skrótem, drugim jest końcowa anubandha ostatniego elementu. Skrót ten obejmuje wszystko, co znajduje się między pierwszym elementem a anubandhą. Najczęściej używane są skróty powstałe na bazie *Śiwasutr*. Tak np. pierwsza sutra tego katalogu brzmi „*a i uṅ*”, gdzie *ṅ* jest anubandhą. Zgodnie z zasadą przytoczoną powyżej, a sformułowaną przez Paniniego w P.1.1.71³³, *aṅ* oznacza samogłoski *ā, ī, ū*. Analogicznie skróty *aL* składający się z pierwszej głoski pierwszej sutry i z anubandhy końcowej w ostatniej sutrze (*hal*), oznacza wszystkie głoski.

2.3 Terminy (*saṃjñā*). Słowem sanskryckim dla określenia „terminu” jest *saṃjñā*. Wyraz ten pochodzi od czasownika *jñā* z praeverbium *sam* i jego najwcześniejszym zaświadczone znaczenie jest „zgoda, zgodność” oraz „poznanie, zrozumienie”. Niedaleko stąd do użycia tego słowa jako nazwy lub terminu technicznego, gdyż nadanie czemuś nazwy, zdefiniowanie czegoś wymaga zgody jednostek co do takiego zastosowania danego wyrazu. W tych też dwóch znaczeniach, tj. jako nazwa i termin techniczny, *saṃjñā* najczęściej występuje w gramatyce, i to nie tylko w *Asztadhjaji*, ale i (być może częściej) w późniejszych dziełach³⁴.

Terminy, które znajdują się w *Asztadhjaji*, można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należałyby wyrazy występujące w potocznym języku (np. *nadī, guṇa, vṛddhi*), do drugiej – symbole stworzone dla potrzeb gramatyki (np. *ṭi, it, bha*). Z tym podziałem łączy się inny: na tzw. *kṛtrimā saṃjñā* „terminy sztuczne” i *akṛtrimā saṃjñā* „terminy naturalne”. Słowo użyte w swym potocznym znaczeniu nazywa się *akṛtrimā saṃjñā*, a nawet ten sam wyraz zastosowany jako termin techniczny, przyjmuje nazwę *kṛtrimā saṃjñā*.

Terminy użyte przez Paniniego sprawiają dwie zasadnicze trudności. Po pierwsze, nie wszystkie terminy zostały w *Asztadhjaji* zdefiniowane, niektóre Panini przejął od istniejącej za jego czasów tradycji gramatycznej. Po drugie, w *Asztadhjaji* dany

³³ P.1.1.71: *aṅ-ud-it savarṇasya cāpratyayaḥ* – „Nie [będące] afiksem [ani jego częścią] (*apratyaya*) samogłoski, półsamogłoski oraz *h* (*aṅ*) a także zawierające wyróżnik *u* (*ud-it*) [są oznaczeniem głosek] jednorodnych (*savarṇa*)”. „Zawierające wyróżnik *u*” to *kU, cU, ṭU, tU, pU* oznaczające odpowiednio szeregi spółgłosek welarnych, palatalnych, retrofleksyjnych, zębowych i wargowych.

³⁴ Słowo *saṃjñā* występuje w *Asztadhjaji* w dwóch znaczeniach: jako „zgoda, umowa” oraz jako szeroko rozumiana „nazwa”. To pierwsze znaczenie, bardziej obce *Asztadhjaji* pojawia się tylko w P.1.2.53, przy czym autorstwa tej sutry raczej nie przypisuje się Paniniemu. Drugie – jest typowe dla *Asztadhjaji* i obejmuje wiele wariantów. Najszerszy zakres ma *saṃjñā* w P.1.1.68, gdzie – jeśli pójsć za tłumaczeniem Wezlera (zob. § 1.4.a oraz przyp. 21) – słowo to oznacza „nazwę”. Jako „termin techniczny” *saṃjñā* pojawia się w P.1.4.1. *Samjñā* może też oznaczać imię pospolite (P.4.4.82) albo nazwę własną (P.1.1.34). Po szczegóły odsyłam do artykułu Wezlera (1976: 365-72).

wyraz występuje nie tylko w swym znaczeniu technicznym, ale i potocznym, co czasami prowadzi do nieporozumień. Do tego należy jeszcze dodać kwestię właściwą nie tylko gramatyce³⁵, a mianowicie nieprzekładalność terminów sanskryckich. Nawet w wypadkach, gdy natrafiamy na zbieżność z terminologią językoznawczą, podobieństwo to jest tylko pozorne i może prowadzić do przekłamań³⁶.

3. Rodzaje operacji

Większość operacji gramatycznych opisanych w *Ashtadhjaji* dzieli się na dwie grupy. Jedną stanowi dołączenie afiksu (w tym także augmentu), drugą zaś – substytucja. Szczególnymi rodzajami substytucji jest podstawienie jednego elementu w miejsce dwóch (*ekādeśa*) oraz elizja (*lopa*).

3.1 Dołączenie sufiksu i augmentu. Komentatorzy, począwszy już od Katjajany, odróżniali afiks (*pratyaya*) od augmentu (*āgama*)³⁷. Panini nie wprowadził osobnej nazwy dla augmentu, ale niewątpliwie rozpoznawał ten rodzaj afiksu. Zasadniczą różnicą między *pratyajā* a *agamā* jest to, że *agama* stanowi część elementu, do którego zostaje dołączona. Przyjmuje więc jego nazwę i cechy wraz z wszystkimi tego konsekwencjami. Pozycję augmentu określa się w zależności od jego wyróżnika. Gdy jest nim głoska *k*, *agama* przystępuje na końcu danego elementu, a gdy jest nim *ṭ* – na początku (P.1.1.46). Augment z anubandhą *m* zostaje dołączony po ostatniej samogłosce (P.1.1.47).

Rozważmy trzy przykłady. P.7.1.54 nakazuje w pewnych okolicznościach przyłączenie augmentu *nUT* do końcówki *gen. pl. (ām)*. Anubandha *ṭ* wskazuje na miejsce augmentu; otrzymujemy sylabę *nām*, którą – ponieważ augment jest częścią elementu, do którego przystępuje – uważa się również za końcówkę deklinacyjną. Na mocy P.6.4.88 *agama vUK* zostaje dołączona do pierwiastka *bhū* przed końcówkami perfektum prostego i aorystu. Powstałe w ten sposób *bhūv* jest także pierwiastkiem i np. podczas tworzenia perfektum prostego ulega podwojeniu. Jednym z wyróżników pierwiastka *ṭUnadI* (= *nand* „wzrastać, cieszyć się”) jest samogłoska *i*. Z tego powodu czasownik ten otrzymuje augment *nUM* (P.7.1.58). Augment ten stoi po ostatniej (i w tym wypadku – jedynej) samogłosce pierwiastka, czyli po *a*. Podobnie jak *nad*, *nand* jest traktowane jak *dhātu*.

Afiksy nie będące augmentami stoją zazwyczaj po elemencie, do którego są przyłączone. To, co znajduje się przed takim afiksem, zyskuje miano tematu

³⁵ Problem ten szczególnie dotkliwie daje się we znaki osobom zajmującym się filozofią indyjską.

³⁶ Por. przyp. 9, 14.

³⁷ W artykule tym oddaję słowo *pratyaya* poprzez „afiks”, gdy rzecz dotyczy także *agam*, bądź jako „sufiks”, gdy takie znaczenie wynika z kontekstu. Polski odpowiednik sanskr. *āgama* (które czasem odpowiada prefiksowi a czasami infiksowi) jest tłumaczeniem powszechnie używanego angielskiego terminu *augment*. Jest to raczej dowód bezradności niż przekonania co do poprawności tego tłumaczenia.

(*aṅga*)³⁸. Większość afiksów (wraz z agamami) wyliczonych jest w trzeciej, czwartej i piątej lekcji *Asztadhjaji*.

3.2 Substytucja. Drugą bardzo ważną operacją gramatyczną jest substytucja. Ulegająca zamianie forma pierwotna zwana *sthānin* jest zawsze wyrażona w *gen.* (P.1.1.49). Substytut (*ādeśa*) może zająć miejsce całej formy pierwotnej albo jej pierwszej lub ostatniej głoski (P.1.1.52-55). Substytut składający się z kilku głosek (nie będących wyróżnikami) i nie zawierający anubandhy *ñ* lub nawet jednogłoskowy, ale posiadający wyróżnik *ś* – stoi zamiast całej formy pierwotnej (P.1.1.53 i 55). Tak np. na mocy P.7.1.9, po temacie zakończonym na *a*, *ais* zajmuje miejsce *bhis*, czyli końcówki *instr. pl.* Z kolei P.7.1.17 nakazuje po zaimku o wygłosowym *a* podstawienie w miejsce *Jas – Śī*. Co prawda *Śī* jest substytutem jednogłoskowym, jednak – ponieważ posiada wyróżnik *ś* – zajmuje miejsce całej końcówki *nom. pl.* Stąd np. *pūrve* (*pūrva + ī*), *nom. pl.* od tematu *pūrva* („poprzedni, wschodni”).

Substytut zawierający jedną głoskę i pozbawiony zarówno anubandhy *ñ* jak i *ś* stoi:

- zamiast pierwszej głoski formy pierwotnej, gdy sutra opisuje to, co tę formę poprzedza (P.1.1.54),
- zamiast ostatniej głoski, gdy sutra opisuje to, co następuje po formie pierwotnej (P.1.1.52).

Miejsce ostatniej głoski zajmuje również substytut posiadający wyróżnik *ñ*, bez względu na ilość jego głosek (P.1.1.53). Tak się dzieje np. przy tworzeniu *nom. sing.* od wyrazu *sakhi* („przyjaciel”), który na mocy P.7.1.93 ulega substytucji. Substytutem jest *anAñ*, więc choć zawiera on dwie głoski, ze względu na wyróżnik *ñ* zostaje podstawiony zamiast samogłoski *i*. Daje to formę *sakhan*, która po zastosowaniu P.6.4.8, 6.1.68 i 8.2.7 przechodzi w *sakhā*. Analogicznie, tylko ostatnia głoska tematu o wygłosowym *a* powinna zamienić się w *e* (*et*) przed końcówką deklinacyjną liczby mnogiej rozpoczynającą się od spółgłoski należącej do pratjahary *jhaL* (P.7.3.103). Stąd *rāmebhyaḥ*, *dat. pl.* od *rāma*.

Bardzo ważną cechą substytutu jest to, że traktuje się go tak jak formę pierwotną, z jednym wyjątkiem: substytut nie podlega regułom, których zastosowanie zależy od głosek formy pierwotnej³⁹. Wspomniałam już, że w *instr. pl.* do tematu o wygłosowym *a* zamiast *bhis* dołącza się *ais*. Substytut *ais* jest uważany za końcówkę deklinacyjną, choć nie został wymieniony w P.4.1.2. Natomiast nie stosuje się do niego P.7.3.103, gdyż ta sutra wymaga, by końcówka pluralis zaczynała się od spółgłoski należącej do pratjahary *jhaL*, a warunku tego *ais* nie spełnia.

Substytut przejmuje nazwę formy pierwotnej i jej wyróżniki, z wyjątkiem tych, które należą do *lakar* (*laṭ* itd.). Stąd np. uważa się, że *thaL*, stojące w perfekcie prostym zamiast *siP* (2 os. *sing. Par.*), posiada anubandhę *p* (patrz P.3.4.82). Jednak

³⁸ Zob. przyp. 14.

³⁹ Zob. P.1.1.56. Odstępstwa od tej zasady zostały sformułowane w P.1.1.57-59.

to samo *siP* (a więc również i *thaL*) nie otrzymuje wyróżnika *ṭ* należącego do lakary *IIṭ*, chociaż jest jej substytutem.

Jednym z rodzajów substytucji jest podstawienie jednego elementu w miejsce dwóch. Substytut taki nazywa się *ekâdeśa* („substytut pojedynczy”). Element pierwszy występuje w sutrze w *abl.*, drugi zaś – w *loc.* Pojedynczym substytutem jest np. *vyddhi* podstawione w miejsce *a + o* itp. W *Asztadhjaji* sutry omawiające ten rodzaj substytucji zgromadzone są w bloku P.6.1.84-111.

Gramatycy indyjscy także elizję traktują jak jeden z rodzajów substytucji. Jest to bowiem podstawienie zera w miejsce całej formy pierwotnej, jej pierwszej lub ostatniej głoski. To, która głoska ulega elizji, zależy – podobnie jak w wypadku adesi – od wskazanego kontekstu. Ogólnym terminem oznaczającym elizję jest *lopa* (P.1.1.60). Szczególnym przypadkiem elizji są tzw. *lumat* („mające [syłabę] *lu*”), czyli *luk*, *ślu* i *lup*. Mianem tym określa się wypadnięcie całego afiksu spowodowane tymi słowami (P.1.1.61). Zasadniczą różnicą między *lopa* a *luk* i pozostałymi jest to, że nawet po elizji afiksu nakazanej słowem *lopa* nadal można zastosować te reguły, które uwarunkowane są obecnością afiksu (P.1.1.62). Natomiast elizja typu *luk*, *ślu* i *lup* blokuje użycie tych reguł.

4. Opracowania, tłumaczenia i słowniki

Całościowych opracowań tradycyjnego systemu gramatyki sanskryckiej, czy choćby tylko niektórych zagadnień, w języku polskim – jak już na wstępie wspomniałam – nie ma. Pozostaje więc korzystanie z licznych publikacji w językach niemieckim, francuskim, czy (przede wszystkim) angielskim. Nie sposób wymienić tutaj wszystkich ani nawet ważniejszych spośród nich, jednak jako wprowadzenie w tajniki *Asztadhjaji* najlepiej mogą służyć dwie prace George’a Cardony (1976, 1988):

1. *Pāṇini: A Survey of Research*, zawierająca bogatą bibliografię (ok. 130 stron), historię literatury gramatycznej, podstawowe informacje o technice Paniniego, a przede wszystkim (o czym świadczy tytuł) stan badań nad tradycyjnym systemem gramatyki sanskryckiej;
2. *Pāṇini: His Work and its Traditions, Volume I: Background and Introduction*, będąca szczegółowym opisem terminologii i technik zastosowanych przez Paniniego.

Spośród rozlicznych edycji *Asztadhjaji* za standardowe uważa się wydanie (wraz z tłumaczeniem) Böhlingka (1887)⁴⁰, które ponadto zawiera: alfabetyczny spis sutr (s. 1*-60*), tekst *Dhatupathy* za N. L. Westergaardem (60*-84*) wraz z alfabetycznym spisem pierwiastków (84*-94*), tekst *Ganapathy* (95*-145*), także z alfabetycznym spisem występujących tam tematów (301*-357*), objaśnienia gramatycznych terminów (146*-192*), indeks wyrazów występujących w

⁴⁰ Pierwsze wydanie (*Pāṇini's acht Bücher grammatischer Regeln*, König, Bonn 1839-40) ukazało się w dwóch tomach, nie zawiera tłumaczenia i układem odbiega od obecnie używanej edycji z 1887 [*Pāṇinis Grammatik, herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen*, Haessel, Leipzig 1887 (reprinty: Olms, Hildesheim 1964, 1971, 1977)].

Asztadhjaji (193*-296*) oraz listę terminów gramatycznych z ich sanskryckimi odpowiednikami (297*-300*).

Standardową edycją *Mahabhaszji* jest 3-tomowe wydanie przygotowane przez Kielhorna [*The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, 3 tomy, Government Central Press, Bombay (1: 1880, 2: 1883, 3: 1885)⁴¹]. Zostało ono następnie poprawione i opatrzone uwagami przez Abhyankara (zob. Mbh.), przy czym w tej poprawionej wersji zachowano układ stron i wersów oryginalnej edycji Kielhorna.

Zarówno do *Asztadhjaji*, jak i do *Mahabhaszji* dysponujemy dwoma znakomitymi indeksami. Oba są autorstwa pary uczonych indyjskich: Shridhara Shastri Pathaka i Siddheshvara Shastri Chitrao. Indeks do *Asztadhjaji* (Pathak, Shridhar Shastri i Chitrao, Siddheshvar Shastri, *Word index to Pāṇini-sūtra-pāṭha and pariśiṣṭas*, BORI, Poona 1935) zawiera nie tylko listy znane z pracy Böhlingka, rozszerzone dodatkowo o warianty i informacje znalezione w różnych dziełach gramatycznych, ale także indeks do warttik, *Linganusiasany* i *Phitsutr*. Indeks do *Mahabhaszji* (Pathak, Shridhar Shastri i Chitrao, Siddheshvar Shastri, *Word index to Patañjali's Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, BORI, Poona 1927) jest alfabetycznym spisem wszystkich wyrazów występujących w komentarzu Patañdzalego (a więc nie w samych warttikach).

Do najczęściej używanych tłumaczeń *Asztadhjaji* na języki europejskie należą: na język niemiecki – wspomniane już tłumaczenie Böhlingka, na francuski – tłumaczenie Renou i dwa tłumaczenia na angielski: autorstwa S. M. Katre i Ś. Ch. Vasu.

1. Otto Böhlingk, *Pāṇinis Grammatik, herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen*, Haessel, Leipzig 1887 (reprinty: Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1964, 1971, 1977)].

Tłumaczenie Böhlingka, najstarsze z tego grona, zasługuje na ogromne uznanie nie tylko ze względu na swój pionierski charakter, ale przede wszystkim na zawartość merytoryczną. Sutry, oddane możliwie blisko oryginału sanskryckiego, są opatrzone krótkimi uwagami i przykładami. Wierność tekstowi sanskryckiemu spowodowała jednak, iż praca Böhlingka zwięzłością może śmiało konkurować z *Asztadhjaji*, z tego też względu najlepiej mogą z niej korzystać ci, którzy *Asztadhjaji* już znają.

2. Louis Renou, *La grammaire de Pāṇini traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes*, 3 fasc., Paris: Klincksieck 1948-54 [2. poprawione wydanie w dwóch tomach: Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1966].

Tłumaczenie Renou, choć nie tak skąpe jak Böhlingka, podobnie jak ono, nie zawiera odnośników do innych sutr. Jego słabą stroną ponadto jest fakt, iż Renou pominął opinie Katjajany, Patañdzalego i autorów *Kaśiki*, oparł się za to na późnym komentarzu do *Asztadhjaji*, jakim jest *Bhāṣā-vṛtti* autorstwa Puruszottamadewy.

3. Sumitra Mangesh Katre, *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini in Roman Transliteration*, Austin: University of Texas Press 1987.

⁴¹ Reprint 1. wydania: Zeller, Osnabrück 1970. Drugie wydanie: 1: 1892, 2: 1906, 3: 1909.

Dzieło Katre miało udostępnić *Asztadhjaji* językoznawcom. Tekst sutr jest zapisany w transkrypcji naukowej, co ułatwia pracę osobom nie znającym pisma *deva-nāgarī*. Na uwagę zasługuje też wyróżnienie w sutrach anubandh⁴². Tłumaczenie jest opatrzone zwięzłymi uwagami, odnośnikami do innych reguł i przykładami funkcjonowania sutr. Bogaty zasób informacji ujęty w minimalną ilość słów wymaga od osób nie obeznanych z traktatem Paniniego ogromnego skupienia i nie lada wysiłku intelektualnego.

4. Śrīsa Chandra Vasu, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, edited and translated into English*, 2. tomy, Allahabad: The Pāṇini Office 1891 [reprinty: Delhi: Motilal Banarsidass 1962, 1977, 1980, 1988].

Dla tych, którzy dopiero zapoznają się z *Asztadhjaji* nadal nieocenionym przewodnikiem w tym przedsięwzięciu pozostaje praca Vasu. Choć niewątpliwie nie jest ona bez zarzutu, miejscami razi brakiem precyzji, to jej ogromnymi zaletami jest oparcie się na *Kaśice* i drobiazgowo objaśnienia, stanowiące całkowite przeciwieństwo dzieła Böhtlingka i pod tym względem przewyższające wszystkie powyżej wymienione tłumaczenia.

Nie zawsze przedzierać się przez tomy traktatów gramatycznych jest najlepszą, a nigdy najszybszą, drogą do poznania znaczenia pojedynczych terminów. Do tego celu służą słowniki terminów gramatycznych, spośród których dwa wydają się szczególnie godne polecenia:

1. Kashinath Vasudev Abhyankar: *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Oriental Institute, Baroda 1961 (2nd edition revised by J. M. Shukla: Baroda, Oriental Institute 1977),

2. Louis Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, 3 tomy (= *Bulletin de l'École Pratique des Hautes Études* 280-2), Champion, Paris 1942 (reprint: 1957).

Słownik Renou, co warto odnotować, obok gramatycznych zawiera też terminy fonetyczne.

Na zakończenie pozostaje mi tylko mieć nadzieję, że powyższe uwagi, choć – co oczywiste – nie pretendujące do miana wyczerpujących, okażą się pomocne dla tych, którzy zechcą podjąć trud poznania tej niełatwej części kultury indyjskiej, jaką jest *vyākaraṇa*.

⁴² Dużo wątpliwości budzi fakt zaznaczenia w tekście *Asztadhjaji* akcentów. Po pierwsze, żaden z manuskryptów *Asztadhjaji* ich nie zawiera. Po drugie, co prawda nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób recytowano sutry Paniniego, pewne jest jednak, iż pierwotnie uwzględniano w recytacji techniczny akcent *svarita*, którym Panini wyróżniał *adhikary*. Stąd, rozmieszczenie akcentów w *Asztadhjaji* i w sankrycie mówionym to dwa odrębne problemy. Z tym pierwszym związane jest niełatwe zadanie rekonstrukcji akcentu technicznego.

SKRÓTY I BIBLIOGRAFIA

- Abhyankar 1961 = Abhyankar, Kashinath Vasudev, *A Dictionary of Sanskrit Grammar* (= *Gaekwad's Oriental Series* 134), Oriental Institute, Baroda 1961.
- Abhyankar 1967 = Abhyankar, Kashinath Vasudev: *Paribhāṣasamgraha* (a collection of original works on vyākaraṇa paribhāṣā), edited critically with an introduction and an index of paribhāṣās (= *Bhandarkar Oriental Research Institute Post-graduate and Research Series* 7), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1967.
- Ātm. = *ātmāne-pada*.
- Böhtlingk 1887 = Böhtlingk, Otto: *Pāṇini's Grammatik* herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen; Haessel, Leipzig 1887 [reprinty: Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1964, 1971, 1977].
- Cardona 1976 = Cardona, George: *Pāṇini: A Survey of Research*, Mouton & Co. B. V. Publishers, The Hague 1976 [2. wyd.: Motilal Banarsidass, Delhi 1980²].
- Cardona 1988 = Cardona, George: *Pāṇini: His Work and its Traditions, Volume I: Background and Introduction*, Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Devasthali 1967 = Devasthali, Govind Vinayak: *Anubandhas of Pāṇini* (= *Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit-B* 2), University of Poona, Poona 1967.
- Filliozat 1993 = Filliozat, Pierre Sylvain: „Ellipsis, Lopa and Anuvṛtti”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72-73 (1991-92): 675-87.
- GP = *Gaṇapāṭha* (numeracja wg wydania Böhtlingka (1887)).
- Joshi-Bhate 1984 = S. D. Joshi, Saroja Bhate: *The Fundamentals of Anuvṛtti* (= *Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit-B* 9), University of Poona, Pune 1984.
- Kielhorn 1868 = Kielhorn, F. (ed.): *The Paribhāṣenduśekhara of Nāgojībhāṭṭa, Part I: The Sanskrit Text and Various Readings*, Bombay 1868.
- Kielhorn 1970 = Kielhorn, F.: *A Grammar of the Sanskrit Language* (= *The Chowkhamba Sanskrit Studies* 80), 6. wyd.: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.
- Mbh. = *Mahābhāṣya*: Abhyankar, K. V. (ed.): *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, edited by F. Kielhorn, third edition, revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K. V. Abhyankar, 3 tomy, Poona (1: 1962, 2: 1965, 3: 1972).
- M-W = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*; new edition, greatly enlarged and improved with the collaboration of E. Leumann and C. Capeller and other scholars; Oxford 1899 [liczne reprinty].
- P. = Pāṇini; zob. Böhtlingk (1887).
- Par. = *parasmai-pada*.
- PW = Böhtlingk, O., Roth, R.: *Sanskrit-Wörterbuch*, (tzw. „das große Petersburger Wörterbuch”), 7 tomów, die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1855-75.

- Rau 1971 = Wilhelm Rau: *Weben und Flechten im Vedischen Indien*, (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Nr. 11), Mainz 1971.
- Thieme 1935 = Thieme, Paul: *Pāṇini and the Veda; Studies in the early history of linguistic science in India*, Globe Press, Allahabad 1935.
- Uṇ. = *Uṇādi-sūtra*, wg wyd. Vasu, Śriśa Chandra: *The Siddhānta Kaumudī of Bhaṭṭojī Dīkṣita*, edited and translated into English, 2. wyd. : Motilal Banarsidass, Delhi 1962.
- Vasu 1988 = Vasu, Śriśa Chandra: *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, edited and translated into English*, 2 tomy, Motilal Banarsidass, Delhi 1988 (4. reprint).
- Vāyu-purāṇa* = *The Vāyu-purāṇa: A system of Hindu Mythology and Tradition*, ed. by Rājendralāla Mitra (*Bibliotheca Indica*), 2 tomy, Calcutta (1.: 1880, T.C. Biswas; 2.: 1888, G. H. Rouse).
- Wezler 1976 = Wezler, Albrecht: „Some observations on the grammatical terminology of Pāṇini (Marginalia to Pāṇini’s *Aṣṭādhyāyī* II)”, w: *German Scholars on India, Contributions to Indian Studies*, vol. II (Bombay: Nachiketa Publications, 1976): 361-79.
- Wujastyk 1993 = Wujastyk, Dominik: *Metarules of Pāṇinian Grammar. The Vyāḍīyaparibhāṣāvṛtti Critically Edited with Translation and Commentary* (= Groningen Oriental Studies vol. V), Egbert Forsten, Groningen 1993.

R E C E N Z J E

ANNA TRYNKOWSKA

Recenzja książki:

Bożena Śliwczyńska: *The Gītagovinda of Jayadeva and the Kṛṣṇa-yātrā. An Interaction between Folk and Classical Culture in Bengal.* Orientalia Varsoviensia 6, Oriental Institute, Warsaw University 1994, ss. 166.

Bożena Śliwczyńska, indolog z Instytutu Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego, specjalistka w zakresie literatury sanskryckiej i bengalistka, włącza się w swojej pierwszej książce do dyskusji nad problemem przynależności rodzajowej i gatunkowej *Gitagowindy* (*Gīta-govinda*), sanskryckiego arcydzieła Bengalczyka Dżajadewy (XII w.) opiewającego miłość boga-pasterza Kryszny i pasterki Radhy (*Rādhā*), które stało się kanonicznym świętym tekstem wiśnuizmu bengalskiego. Przedstawia w niej rezultaty swoich badań nad relacjami tego utworu z kryszna-jatrą, tradycyjną bengalską formą dramatyczną / teatralną, związaną z kultem Kryszny. Analiza porównawcza obu zjawisk staje się dla niej podstawą do uznania *Gitagowindy* za uszlachetnioną sanskrycką wersję takich misteriów, która z kolei wywarła ogromny wpływ na ich późniejszy rozwój.

Wspomniana wyżej dyskusja toczy się od samych początków indologii. William Jones, autor pierwszego przekładu *Gitagowindy* na język angielski (1792), nazwał ją dramatem sielankowym („pastoral drama”). Późniejsi badacze literatury sanskryckiej prezentowali szeroki wachlarz innych poglądów. Zarówno uczeni zachodni, jak i indyjscy odwoływali się przy tym nie tylko do klasycznego systemu indyjskiego, ale także do współczesnego zachodniego systemu klasyfikacji utworów literackich. Padały tu więc m. in. określenia tak różne, jak: mahakawja (sansk. *mahā-kāvya* – dworski poemat epicki), khandakawja (sansk. *khaṇḍa-kāvya* – krótki poemat liryczny), laghukawja (sansk. *laghu-kāvya* – nazwa ta obejmowała wszelkie niedramatyczne krótkie formy poetyckie, w tym khandakawję); poemat liryczno-dramatyczny, sielanka, dramat liryczny, melodramat. Bengalski historyk literatury sanskryckiej Sushil Kumar De postulował stworzenie dla dzieła Dżajadewy nowego gatunku literackiego.

Tak wielka różnorodność opinii w tym wypadku nie dziwi – *Gitagowinda* bowiem to utwór wyjątkowo oryginalny. Ułożona w sanskrycie przez poetę związanego z dworem władcy Bengalu Lakszmanaseny (*Lakṣmaṇasena*), a więc obracającego się w sferze ogólnindyjskiej kultury dworskiej, tkwi mocno w tradycji klasycznej literatury sanskryckiej (wspomnijmy tu tylko o kwestiach najoczywistszych – na jej akcję składają się typowe scenki erotyczne z udziałem typowych postaci rozgrywające się na tle typowych obrazów przyrody, obfituje w typowe figury stylistyczne). Zawiera jednak również elementy na gruncie tej literatury nowe, przejęte z popularnych źródeł lokalnych. Chodzi tu przede wszystkim o obecność w dziele określanym w manuskryptach mianem kawji (sansk. *kāvya* = „poemat”) i podzielonym na rozdziały (sansk. *sarga*), które więc według klasycznych

Studia Indologiczne 3 (1996) 155-159 (Recenzje).

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

indyjskich norm powinno mieć charakter niedramatyczny, dwudziestu czterech tak zwanych *prabandh* (sansk. *prabandha* – termin ten słusznie tłumaczy się najczęściej na języki europejskie jako „pieśń”). Z wyjątkiem *prabandhy* dwudziestej drugiej, stanowiącej wypowiedź narratora, wszystkie pozostałe to monologi bohaterów. Zbudowane z kilku strof, po każdej z których następuje refren, ułożone w „muzycznych” metrach stopowo-morowych, rymowane, w miarę możliwości pozbawione zbitek spółgłoskowych i pełne aliteracji, co nadaje ich brzmieniu niezwykłą potoczność i melodyjność, najwyraźniej były przeznaczone do śpiewania; w manuskryptach są z reguły opatrzone nazwami modeli melodycznych (sansk. *rāga*) i rytmicznych (sansk. *tāla*), w których należy je wykonywać. Podsumujemy: *Gītagovinda* łączy w sobie pierwiastki liryczne i dramatyczne, a przekazuje się ją odbiorcom przeplatając recytację śpiewem. Stąd właśnie bierze się trudność badaczy klasycznej literatury sanskryckiej, usiłujących zaliczyć ten utwór do którejś z jej kategorii – w żadnej z nich bowiem on się nie mieści.

Na związku *Gītagovindy* z jatrą zwrócono uwagę pod koniec wieku XIX. B. Śliwczyńska w swojej pracy (s. 15) przytacza mało znany fakt, że jako pierwszy dokonał tego uczony bengalski Nisikānta Chattopādhyāya: w wydanej w 1882 roku w Londynie książce *The Yātrās or the Popular Dramas of Bengal* nazwał dzieło Dżajadewy „rodzajem jatry w sanskrycie” („a sort of Yātrā in Sanskrit”). Ani on jednak, ani żaden z późniejszych indologów w mniejszej lub większej mierze podzielających ten pogląd nie poprzedził sformułowania swego sądu przeprowadzeniem stosownej analizy porównawczej. Badania B. Śliwczyńskiej mają zatem – co należy podkreślić – charakter pionierski.

Na początku książki znajdują się: wykaz skrótów (*Abbreviations*, s. 4), krótkie omówienie stosowanego w niej systemu zapisu wyrazów sanskryckich i bengalskich (*Note on Transcription*, s. 6) oraz wstęp (*Introduction*, ss. 7-12). Główna część pracy składa się z pięciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym (*The Present Position of Research on the Gītagovinda of Jayadeva*, ss. 13-27) został zreferowany dotychczasowy przebieg dyskusji nad problemem przynależności rodzajowej i gatunkowej *Gītagovindy*. Rozdział drugi (*The Gītagovinda and the Sanskrit Literary Tradition*, ss. 29-60) jest poświęcony analizie *Gītagovindy* pod kątem jej zgodności z definicją mahakawji zaproponowaną przez Dandina (Daṇḍin, VII w.) w traktacie z zakresu teorii literatury *Kawjadarsia (Kāvya-darśa)*. Autorka wykazuje, że dzieło Dżajadewy tylko w małym stopniu odpowiada wymaganiom owej definicji; na tej podstawie orzeka, że do wspomnianego wyżej gatunku literackiego zaliczyć go nie można. W rozdziale trzecim (*Bengali Vaiṣṇavism and Tantric Movements in Bengal*, ss. 61-72) został omówiony wiśnuizm bengalski i ruchy tantryczne Bengalów, które wywarły na niego wpływ. Tematem rozdziału czwartego (*The Kṛṣṇa-yātrā*, ss. 73-97) jest geneza i rozwój kryszna-jatry. Rozdział piąty (*The Kṛṣṇa-yātrā and the Gītagovinda – Analysis of the Texts*, ss. 99-129) wypełnia analiza porównawcza formy oraz treści *Gītagovindy* i trzech jatr Kryśnakamali Goswamiego (*Kṛṣṇakamala Gosvāmī*, 1810-1880): *Swapnawilāsy (Svapna-vilāsa)*, *Diwjonmady (Divyōnmāda)* oraz *Wicitrawilāsy (Vicitra-vilāsa)*. Dalej następują: zakończenie (*Conclusion*, ss. 131-135) i trzy apendyksy. Apendyks pierwszy (*Small Elements of the Second Juncture*, ss. 137-139) stanowi dodatek do rozdziału drugiego; zawiera uzupełnienie przedstawionej w nim analizy akcji *Gītagovindy*. W apendyksie drugim (*Kṛṣṇakamala Gosvāmī*, ss. 141-142)

zostały podane informacje o życiu i twórczości Krysznakamali Goswamiego. W apendyksie trzecim (*The Scenario of the Gītagovinda*, ss. 143-148) znajdujemy opracowany przez autorkę scenariusz *Gītagowindy*. Książkę zamykają: bibliografia (ss. 149-160) oraz indeks (ss. 161-166).

B. Śliwczyńska przeprowadziła swoje badania nad relacjami *Gītagowindy* z kryszna-jatrą w sposób od strony metodologicznej bez zarzutu. Analizę formy i treści dzieła Dżajadewy oparła na kilku wydaniach i nie wydanych manuskryptach, reprezentujących różne recenzje; wykorzystowała też świadectwa najważniejszych sanskryckich komentarzy do utworu oraz jego przekładów na język bengalski. Formę i treść każdej z trzech wymienionych wyżej jatr Krysznakamali Goswamiego analizowała na podstawie dwóch edycji. Pamiętając, że tekst dramatu stanowi tylko jeden z elementów spektaklu teatralnego, zwróciła także uwagę na praktykę scenicznego przedstawiania kryszna-jatr i *Gītagowindy*. Umieściła ponadto oba zjawiska w kontekście kulturowym, co umożliwiło jej przyjrzenie się ich genezie oraz funkcjonowaniu w kulturalnym i religijnym życiu Bengaluru. Wybrane teksty oraz zgromadzony bogaty materiał faktyczny zbadała bardzo wnikliwie; wyprowadzone przez nią wnioski są logiczne i przekonujące. Po przeczytaniu książki B. Śliwczyńskiej tezę autorki, zgodnie z którą *Gītagowinda* jest uszlachetnioną sanskrycką wersją kryszna-jatry, uznajemy za całkowicie uzasadnioną. Wydaje się zatem, że jej praca to nie tyle kolejny ważny głos w dyskusji nad problemem przynależności rodzajowej i gatunkowej dzieła Dżajadewy, ile głos tę dyskusję rozstrzygający.

Pewne zastrzeżenia budzi rozdział drugi książki:

· W swoim tłumaczeniu wspomnianej wyżej definicji Dandina B. Śliwczyńska popełnia kilka błędów. Najpoważniejszy z nich stanowi oddanie wersu: *itihāsa-kathôdbhūtam itarad vā sad-āśrayam* jako: „Jej podstawą (*āśraya*) jest epos (*itihāsa*), opowieść (*kathā*) albo coś, co jest na niej oparte, albo coś innego (*itara*)” („Its base (*āśraya*) is an epos (*itihāsa*), a tale (*kathā*) or what is based on it, or something other (*itara*)”, s. 30). Przekład ten nie znajduje uzasadnienia w budowie gramatycznej wersu, a dając autorom mahakawji pełną swobodę snucia wątków ich dzieł, stoi w sprzeczności z praktyką tego gatunku literackiego (wątki dworskich poematów epickich musiały być dobrze znane, czerpano je więc z tradycji – tzn. Mahabharaty, Ramajany, puran, legend buddyjskich i dżinijskich – oraz z historii; nie mogły natomiast stanowić wytworów wyobraźni poetów). Wers znaczy: „Ma za źródło tradycyjną opowieść lub jest inna, [ale też] oparta na prawdziwych [zdarzeniach]”. Tak właśnie rozumie go Premacandra Tarkawagīśa (Premacandra Tarkavāgīśa, XIX w.), autor komentarza, na który się autorka powołuje (*itihāsā rāmāyaṇa-mahā-bhāratādayaḥ teṣāṃ anyatamasya kathayā rāma-yudhiṣṭhirādi-vṛttāntena udbhūtam nibaddham. itarad vā etasmād anyad vā, san satya-bhūto-vṛttānta āśrīyata ity āśrayo varṇanīyo yatra tat. sad-āśrayam ity anena kalpita-vṛttāntasya mahā-kāvyē varṇanam pratiśiddham*; Daṇḍin: *The Kāvya-darśa of*, ed., with a commentary, by Premachandra Tarkabāgīśa, fasc. I, Bibliotheca Indica, New Series 30, Calcutta 1862, s. 17). Zabawne potknięcie stanowi oddanie złożenia *madhu-pāna* jako „picie miodu” („honey drinking”, s. 30). Nikt, kto czytał tego rodzaju opis w którejkolwiek mahakawji, nie będzie miał żadnych wątpliwości, że

chodzi tu o mniej niewinną rozrywkę, a mianowicie picie wina lub innych napojów alkoholowych. Być może autorka miała na myśli napój alkoholowy z miodu, ten jednak w języku angielskim nosi nazwę „mead”.

• Pojawiające się w definicji Dandina słowo *sandhi* B. Śliwczyńska traktuje jako termin literacki oznaczający ogniwo akcji; jest to w zupełności uprawnione. Nie wolno jednak pominąć milczeniem drugiej – również nie pozbawionej podstaw – interpretacji tego wyrazu: mógłby on tu mieć po prostu swoje podstawowe znaczenie „połączenie, złącze”. Takie jego rozumienie dopuszcza składnia zdania, którego jest częścią: określenie *susandhi* („mający dobre / piękne *sandhi*”) dotyczy w nim nie mahakawji, lecz jej rozdziałów; mogłoby więc chodzić o to, że rozdziały mahakawji powinny mieć „dobre / piękne połączenia”. W praktyce postulat ten odnosiłby się do powszechnej w dworskich poematach epickich techniki zawierania w końcowych strofach sarg aluzji do sarg następnych, a w strofach początkowych nawiązań do sarg poprzednich; powstałe w ten sposób „złącza” pozwalają na naturalne przejście z jednej sargi do drugiej. Premaczandra Tarkawagisia podaje powyższą interpretację jako pierwszą z dwóch możliwych (*susandhibhiḥ susliṣṭa-sandhānaiḥ bhāvi-sarga-sāpekṣair ity arthaḥ. yad uktam, sargānte bhāvi-sargasya kathāyāḥ sūcanam bhaved iti*; op. cit., s.20).

• Na stronie 44 B. Śliwczyńska pisze: „według Dandina 200 strof to nie za dużo w jednym rozdziale” („according to Daṇḍin, 200 stanzas are not too many in one chapter”). Dandin tymczasem niczego podobnego nie twierdzi, zaleca natomiast, by sargi mahakawji były „nie za długie” (*anativistīrṇa*). Autorka przez pomyłkę przypisuje mu tutaj rozwijające jego myśl słowa Premaczandry Tarkawagiśi: *anativistīrṇair iti trīṃśad-ānyūna-dvi-śaty-anadhika-padyātmakair ity arthaḥ* (op. cit., s. 19). Referuje je zresztą wcześniej (s. 43), pisząc: „Komentarz dodaje, że (...). Wystarczy, by rozdział zawierał trzydzieści strof, ale może też mieć ich dwieście.” („The commentary adds that (...). It is enough for a single chapter to contain thirty stanzas, but it can also have two hundred.”). W rzeczywistości komentator wyjaśnia, że sarga powinna się składać z nie mniej niż trzydziestu i nie więcej niż dwustu strof. Analogicznie z innego fragmentu tego samego komentarza: *sargair iti (...) bahu-vacanam aṣṭānyūnatva-trīṃśad-anadhikatvayor bodhakaṃ* (op. cit., s. 19) nie wynika, jak uważa autorka (s. 43), że: „dostateczną liczbą rozdziałów jest osiem, chociaż trzydzieści nie wydaje się wiele” („a satisfactory number of chapters is eight, though the number thirty does not seem a great many”), lecz że mahakawja powinna zawierać nie mniej niż osiem i nie więcej niż trzydzieści sarg. Nieścisłości w referowaniu komentarza Premaczandry Tarkawagiśi jest więcej. Na przykład, jego słowa: *ekena chandasā sargaṃ nirmāya chando 'ntareṇa samāpayed* (op. cit., s. 20) nie znaczą, jak sądzi autorka (s. 47): „utwór powinien być ułożony w jednym metrum, ale może się też pojawić inne” („a composition should be created in one meter, but another could also appear”), lecz: „sarga powinna być ułożona w jednym metrum, a jej zakończenie w innym”.

• Wprowadzenia kilku poprawek wymaga lista wzorów użytych w *Gītagowindzie* rodzajów metrum (przypis 29, s. 45):

– metrum *pṛthvī* ma wzór: ◡ — ◡ ◡ ◡ — ◡ —, ◡ ◡ ◡ — ◡ — — ◡ —, a nie: ◡ — ◡ ◡ ◡ ◡ — ◡ —, ◡ ◡ ◡ — ◡ — — ◡ — (po pierwszych dwóch sylabach, krótkiej i długiej, stoją nie cztery, lecz trzy sylaby krótkie);

– we wzorze metrum *sragdharā* są dwie średniówki (sanskryt. *yati*) – po siódmej i czternastej sylabie (B. Śliwczyńska zaznacza ich pięć – po trzeciej, szóstej, dziewiątej, dwunastej i piętnastej sylabie);

– we wzorze metrum *upajāti* średniówki nie ma (B. Śliwczyńska zaznacza ich trzy – po trzeciej, szóstej i dziewiątej sylabie).

Nawiasem mówiąc, „metrum” to w sanskrycie *chandas*, a nie *chanda* (konsekwentne stosowanie przez autorkę – pięć razy na stronach 44-46 – powyższej niepoprawnej formy pozwala sądzić, że nie mamy tu do czynienia po prostu z błędem literowym).

Na dwie drobne, ale rażące pomyłki natrafiamy w rozdziale piątym:

– epitet boga miłości Anaṅga nie znaczy „wcielony” („incorporated”, s. 116), lecz – wręcz przeciwnie – „bezcielesny”;

– epitet Kryszny Murāri nie znaczy „flecista” („The Flute Player”, s. 118), lecz „wróg [demon] Mury”.

Praca jest napisana nienaganną angielszczyzną, stylem jasnym i precyzyjnym. Na wielkie uznanie zasługują piękne tłumaczenia z sanskrytu i języka bengalskiego, zwłaszcza pełne wigoru przekłady fragmentów jatr. Dobre wrażenie robi także elegancka szata graficzna książki – produkt współpracy autorki i Cezarego Żemisa.

Szkoda, że do tak starannie przygotowanej publikacji wkradła się spora liczba błędów literowych. W tekście angielskim są one łatwe do poprawienia, niestety najwięcej jest ich w słowach sanskryckich i bengalskich (najczęściej zdarza się brak lub niewłaściwe umieszczenie znaków diakrytycznych).

Ogólnie książkę B. Śliwczyńskiej należy ocenić bardzo wysoko. Doniosłość zaprezentowanych w niej rezultatów badań zapewnia jej miejsce wśród najważniejszych opracowań z dziedziny literatur indyjskich. Stanowi lekturę ciekawą i przystępną. Można ją polecić nie tylko wąskiemu gronu specjalistów, ale również wszystkim innym osobom zainteresowanym – niekoniecznie profesjonalnie – literaturą, teatrem, wzajemnym oddziaływaniem różnych kultur.

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

XIV MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NT. WSPÓŁCZESNYCH ZAGADNIENÍ AZJI POŁUDNIOWEJ (Kopenhaga, 21-24 sierpnia 1996)

W dniach 21-24 sierpnia br. odbyła się w Kopenhadze *14th European Conference on Modern South Asian Studies*. Głównym inicjatorem konferencji był Uniwersytet Kopenhaski, który ją zorganizował przy współpracy Nordic Institute of Asian Studies i Uniwersytetu w Lundzie.

W konferencji uczestniczyło ponad 270 osób reprezentujących przede wszystkim ośrodki naukowe różnych krajów europejskich, a także innych kontynentów, w tym Indii i Pakistanu. Konferencję zainaugurowała sesja plenarna 21 sierpnia pod przewodnictwem dr Henriette Bugge – przewodniczącej Komitetu Organizacyjnego, po czym dalsze obrady toczyły się w ramach 21 sesji panelowych (w ramach niektórych paneli wydzielono odrębne sekcje tematyczne).

Uczestniczyłam w obradach panelu nr 2a – *South Asian Literatures; Narrative in South Asian Literatures: Text and Interpretation*, którego organizatorami byli dr Theo Damsteegt (Uniwersytet w Lejdzie) i dr Vasudha Dalmia (Uniwersytet w Tybindze). W ramach panelu wygłoszono 18 referatów; ja przedstawiłam referat pt. „On Modern Retellings of *Rām-kathā*: Bhagvān Sinh’s Novel *Apne-apne Rām*”. Organizatorzy panelu przewidują wydrukowanie referatów we wspólnym tomie.

Konferencję zakończyła sesja plenarna 24 sierpnia, w czasie której podsumowano wyniki konferencji i dokonano wyboru kolejnego organizatora – został nim Uniwersytet Karola w Pradze. Następnie odbyło się spotkanie mające na celu powołanie do życia Europejskiego Stowarzyszenia Studiów Azji Południowej (European Association for South Asian Studies), przyjęcie jego statutu i wybór Rady. Przewodniczącym tymczasowej Rady został prof. Dirk Kolff z Uniwersytetu w Lejdzie.

Udział w konferencji uważam za udany, nie tylko ze względu na możliwość wysłuchania wielu ciekawych referatów kolegów z innych ośrodków i uczestniczenia w ciekawych dyskusjach w ramach panelu, lecz także z powodu spotkań i interesujących rozmów na temat ewentualnej współpracy z uczestnikami innych paneli, m.in. z prof. Tatianą Elizarenkową z Rosyjskiej Akademii Nauk, drem Siergiejem Sieriebrianym z moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego czy z prof. Helmutem Nespitem z Freie Universität w Berlinie, który wyraził gotowość przyjazdu do Warszawy z wykładami.

[Danuta Stasik]

135 ROCZNICA URODZIN RABINDRANATHA TAGORE' A

15 maja 1996

Sala im. J. Brudzińskiego, Pałac Kazimierzowski, Uniwersytet Warszawski

Dnia 15 maja 1996 roku w sali im. J. Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego odbyła się uroczystość z okazji 135. rocznicy urodzin Rabindranatha Tagore'a, zorganizowana przez Sekcję Indologii Zakładu Środkowego Wschodu i Ambasadę Republiki Indii w Warszawie. Wśród gości honorowych zaproszonych na tę uroczystość była Pani Ambasador Indii Shashi Tripathi, pierwszy sekretarz Ambasady Indii L.S. Vij, prof. dr hab. M. Krzysztof Byrski, były Ambasador RP w Indiach, oraz Andrzej Wawrzyniak, dyrektor Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. W spotkaniu wzięli udział także pracownicy, studenci i absolwenci indologii. Przybyłych gości powitał dr Marek Mejor, kierownik Sekcji Indologii IO UW. Okolicznościowe przemówienia wygłosili także: Pani Ambasador Indii Shashi Tripathi, profesor K. Byrski oraz dr Elżbieta Walter, która czuwała nad organizacją spotkania z ramienia Sekcji Indologii.

Rabindranath Tagore (właściwie Thakur, gdyż tak brzmi po bengalsku jego przydomek kastowy) urodził się w Kalkucie w rodzinnej rezydencji zwanej Dżorasianko 25 dnia bengalskiego miesiąca śrawana 1861 roku. Dzień urodzin pisarza przypada zatem na 7 lub 8 maja naszego kalendarza (w 1996 r. przypadał 8 maja, ale ze względów organizacyjnych uroczystość została przesunięta o tydzień). Rodzina Thakurów odgrywała dużą rolę w życiu politycznym i kulturalnym Bengalów w XIX wieku. Spośród licznych rodzeństwa Rabindranatha – był on bowiem czternastym spośród piętnastorga dzieci swoich rodziców – wielu braci było uzdolnionych artystycznie: jeden z nich komponował muzykę, inny prowadził teatr amatorski, kilku pisywało do czasopisma literackiego wydawanego przez najstarszego z braci, Dwijendranatha, który był filozofem.

Talentem i sławą przewyższył jednak wszystkich najmłodszy Rabindranath, któremu międzynarodową pozycję i uznanie przyniosła literacka nagroda Nobla przyznana w 1913 roku za zbiór poezji pt. *Gitańdżali (Pieśni ofiarne)*. Rabindranath był przede wszystkim poetą – lirykiem, ale pisał także powieści, opowiadania, eseje, dramaty, a pod koniec życia zajął się – zresztą z wielkim powodzeniem – malarstwem i rysunkiem. Skomponował muzykę do wielu ze swych wierszy i właśnie dzięki tym pieśniom jego poezja jest tak bardzo popularna do dzisiaj w całym Bengal.

Podczas uroczystości studentki III i V roku indologii (o specjalizacji językowej bengalskiej) recytowały przełożone przez siebie specjalnie na tę okazję utwory Rabindranatha Thakura. Były to wiersze ze zbioru *Pieśni ofiarne* oraz *Złota łódka*, przypowieści filozoficzne *Opowieść o papudze* i *Pytanie* oraz fragmenty autobiografii pisarza pt. *Wspomnienia mojego życia* (fragmenty tego utworu przełożyła na polski dr Elżbieta Walter). Recytacje utworów Tagore'a przeplatane były jego pieśniami w wykonaniu pana Lahiri i jego małżonki, pracowników Ambasady Indii.

Pani Ambasador Indii ofiarowała Sekcji Indologii tom utworów Rabindranatha Tagore'a (*The English Writings of Rabindranath Tagore: Plays, Stories, Essays*) oraz zestaw dwunastu reprodukcji jego rysunków i obrazków.

[Elżbieta Walter]

WIZYTA

Prezydenta Indii w Polsce 6-8.X.1996 r.

W dniach 6-8 października 1996 r. przebywał w Polsce z oficjalną wizytą Prezydent Indii, dr Shanker Dayal Sharma. Dr Sharma objął urząd Prezydenta Indii 25 lipca 1992 r. Od 1987 r. sprawował urząd wiceprezydenta i przewodniczącego Rajya Sabha (Council of States). Studiował anglistykę, hindi, sanskryt i prawo na Uniwersytecie w Lucknow, a następnie uzyskał doktorat z prawa w Cambridge.

W dn. 7 października dr Shanker Dayal Sharma przyjął na specjalnym spotkaniu w Belwederze Rektora i grupę indologów z Uniwersytetu Warszawskiego. JM Rektor, prof. dr hab. W. Śiwiński wręczył Prezydentowi Indii pamiątkowy medal Uniwersytetu. Z kolei Prezydent przekazał obecnym upominki. W spotkaniu brali udział: Pani Ambasador Indii w Polsce Shashi Tripathi, Dyrektor Instytutu Orientalistycznego i były Ambasador Polski w Indiach prof. dr hab. M. Krzysztof Byrski, Dziekan Wydziału Neofilologii prof. dr hab. J. Wiśniewski, pracownicy Sekcji Indologii Instytutu Orientalistycznego oraz dziennikarze. Po spotkaniu z Prezydentem Indii odbyła się konferencja prasowa.

[Marek Mejor]

ODCZYT

dra M.T. Mucha

(Wiedeń) w Instytucie Orientalistycznym

W dn. 15 listopada 1996 r. w Instytucie Orientalistycznym UW dr Michael T. Much z Uniwersytetu w Wiedniu (Instytut Tybetologii i Buddologii) przedstawił odczyt pt. „Buddhist philosophy of language: Dignāga and Dharmakīrti”. Dr Much brał udział w międzynarodowym seminarium buddologicznym w Liwii w 1994 r. (zob. *SI* 1 (1994) 151). Zarysowała się możliwość stałej współpracy polskich indologów z ośrodkiem wiedeńskim, znanym głównie z badań nad epistemologią indyjską (buddyjską).

[Marek Mejor]