

*Studia Indologiczne 6 (1999)*

## SPIS TREŚCI

PIOTR BALCEROWICZ i MONIKA NOWAKOWSKA:	
Wasubandhu: „Dowód na wyłączenie treści świadomości w dwudziestu strofach” ( <i>Viṃśatikā – Vijñapti-mātratā-siddhi</i> )	5
I. Tekst sanskrycki	6
II. Tłumaczenie	18
III. Postłowie	36
MONIKA BROWARCZYK:	
Wizerunek Rawany w literaturze hindi	45
HELMUT EIMER:	
Uwagi na temat tybetańskiego kanonu buddyjskiego ( <i>Kandzur</i> )	72
MAREK MEJOR:	
Studia nad Kszemendrą (II): <i>Bodhisattvāvadāna-kalpalatā –     – 75 pallava: Pratīya-samutpādāvadāna</i>	84
MAŁGORZATA WIELIŃSKA:	
Trzy ujęcia morfologii sanskrytu	94
• SPRAWOZDANIA:	109–117
Wizyta w Indiach	109
MAREK MEJOR:	
XII konferencja Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Nad Buddyzmem – Lozanna, 23–28.08.1999	109
MAREK MEJOR:	
„O rozumieniu obcych kultur” – Międzynarodowa konferencja indologiczna dla uczczenia setnej rocznicy urodzin Stanisława Schayera (1899–1941) – UW, 7–10.10.1999	112
MAREK MEJOR:	
<i>Kandzur</i> – „słowo Buddy” – w Warszawie	116

## KOMITET REDAKCYJNY

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

*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* (1994) 6–7),*
- ③ *o stosowanie się do zasad transkrypcji naukowej obowiązującej w *Studiach Indologicznych*, z uwzględnieniem podziałów międzywyrazowych w złożeniach oraz *sandhi*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 adiustacji nadesłanych tekstów.*

© Instytut Orientalistyczny UW

## ADRES REDAKCJI

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

skład komputerowy, czcionki: Piotr Balcerowicz

© projekt okładki: Piotr Balcerowicz

Druk i oprawa:  
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego  
Zam. 657/99

ISSN 1232-4663



**Wasubandhu:**  
**„Dowód na wyłączenie treści świadomości  
w dwudziestu strofach”**  
**(Vasubandhu: *Vimśatikā – Vijñapti-mātratā-siddhi*)**

*opracowanie tekstu i przekład z sanskrytu*

PIOTR BALCEROWICZ i MONIKA NOWAKOWSKA

Niniejsze wydanie tekstu *Vimśatikā (Vijñapti-mātratā-siddhi)* z odautorskim komentarzem (*Vimśatikā-vṛtti*) opiera się gł. na fotograficznej reprodukcji manuskryptu pochodzącego z kolekcji Durbar Library znajdującej się obecnie w archiwach narodowych w Kathmandu (National Archives, Kathmandu, Nepal, Ms. No. 1–1697 vi [Bauddhadarśana 81]). Manuskrypt o rozmiarach 30×5.5 cm spisany został na sześciu liściach palmowych (po 7 linii na stronie, brak 1. strony, częściowo uszkodzony). Manuskrypt ten – odnaleziony przez Sylvaina Lévi podczas jego wyprawy do Nepalu w dniach 24.03–24.07.1922 – został udostępniony w fotograficznej edycji:

**B** = *Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript: The Trisvabhāvanirdeśa, the Vimśatikā with its Vṛtti, and the Trimśikā with Sthiramati's Commentary* (Facsimile Edition). Ed. by Katsumi Mimaki, Musashi Tachikawa and Akira Yuyama; *Bibliotheca Codicum Asiaticorum* 1, The Centre for East and Asian Cultural Studies, Tokyo 1989 (ss. 9–15, oznaczony także jako Ms. B).

Niniejsze wydanie było konsultowane z pierwszą edycją tekstu sanskryckiego, bazującą na tym samym manuskrypcie:

**L** = *Deux traités de Vasubandhu, Vimśatikā et Trimśikā, 1 Partie – Texte, Sthiramati's Bhāṣya*. Ed. by Sylvain Lévi, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris 1925.

To właśnie z wydania Sylvaina Lévi – który dokonał rekonstrukcji fragmentów na podstawie tłumaczeń tybetańskich – pochodzą uzupełnienia tekstu sanskryckiego.

Zarówno tekst sanskrycki przedstawiony poniżej, jak i polskie tłumaczenie są *wersjami roboczymi*. Apart krytyczny w niniejszej edycji uwzględnia jedynie istotne naszym zdaniem *variae lectionis*. Jednocześnie przygotowywane jest pełne wydanie krytyczne, uwzględniające także edycję tybetańską. Pojedynczą nieczytelną literę (*aḥṣara*) zaznaczamy każdorazowo <\*>.

*Studia Indologica* 6 (1999) 5-44.

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

## I. Tekst sanskrycki\*

## आचार्यश्रीवसुबन्धुविरचिता स्वोपज्ञवृत्तिसहिता विंशतिका विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः

अथ वृत्तिः

[\*1b]<sup>1</sup> महायाने त्रैधातुकं विज्ञप्तिमात्रं व्यवस्थाप्यते। चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत त्रैधातुकमिति सूत्रात्। चित्तं मनो विज्ञानं विज्ञप्तिश्चेति पर्यायाः। चित्तमत्र ससंप्रयोगमभिप्रेतम्। मात्रमित्यर्थप्रतिषेधार्थं।

विज्ञप्तिमात्रमेवैतदसदर्थवभासनात्।  
यथा तैमिरिकस्यासत्केशचन्द्रादिदर्शनं ॥ १ ॥

अत्र चोद्यते।

यदि विज्ञप्तिरनर्था नियमो देशकालयोः।  
संतानस्यानियमश्च युक्ता कृत्यक्रिया न च ॥ २ ॥

किमुक्तं भवति। यदि विना रूपाद्यर्थेन रूपादिविज्ञप्तिरुत्पद्यते न रूपाद्यर्थात्। कस्मात् क्वचिद्देश उत्पद्यते न सर्वत्र। तत्रैव च देशे कदाचिदुत्पद्यते न सर्वदा। तद्देशकालप्रतिष्ठितानां सर्वेषां संतान उत्पद्यते न केवलमेकस्य। यथा तैमिरिकाणां संताने केशाद्याभासां नान्येषाम्। कस्माद्यत्तैमिरिकैः केशभ्रमरादि दृश्यते तेन केशादिक्रिया न क्रियते न च तदन्यैर्न क्रियते।

\* Do edycji tekstu sanskryckiego wykorzystano czcionki oraz program **AMRITA** (© The AMRITA Package – A Devanāgarī Sanskrit Keyboard Program), stworzony przez Piotra Balcerowicza.

<sup>1</sup> Pierwsza strona manuskryptu [1b] się nie zachowała. Powyższa wersja sanskrycka brakującej strony [1b] została zrekonstruowana przez Sylwaina Lévi na podstawie tłumaczenia tybetańskiego i tłumaczeń chińskich.

यदन्नपानवस्त्रविषायुधादि स्वप्ने दृश्यते तेनान्नादिक्रिया न क्रियते न च तदन्यैर्न क्रियते।  
गन्धर्वनगरेणासत्त्वान्नगरक्रिया न क्रियते न च तदन्यैर्न क्रियते। तस्मादर्थाभावे देशकालः

[2a] ०नियमः संतानानियमः कृत्यक्रिया च न युज्यते। न खलु न युज्यते यस्मात् ॥

देशादिनियमः सिद्धः स्वप्नवत्

स्वप्न इव स्वप्नवत्। कथं तावत्। स्वप्ने विनाप्यर्थेन क्वचिदेव देशे किञ्चिद्  
भ्रमरारामस्त्रीपुरुषादिकं दृश्यते न सर्वत्र। तत्रैव च देशे कदाचिद्दृश्यते न सर्वकालमिति सिद्धो  
विनाप्यर्थेन देशकालनियमः ॥

प्रेतवत्पुनः।

संतानानियमः ॥

सिद्ध इति वर्तते। प्रेतानामिव प्रेतवत्। कथं सिद्धः। समं

सर्वैः पूयनद्यादिदर्शने ॥ ३ ॥

पूयपूर्णा नदी पूयनदी। घृतघटवत्। तुल्यकर्मविपाकावस्था हि प्रेताः सर्वे ऽपि समं<sup>2</sup> पूयपूर्णा  
नदीं पश्यन्ति<sup>3</sup> नैक एव। यथा पूयपूर्णामिवं मूत्रपुरीषादिपूर्णा दण्डासिधरैश्च  
पुरुषैरधिष्ठितामित्यादिग्रहणेन। एवं संतानानियमो विज्ञप्तिनामसत्यप्यर्थे सिद्धः ॥

स्वप्नोपघातवत्कृत्यक्रिया।

सिद्धेति वेदितव्यम्। यथा स्वप्ने द्वयसमापत्तिमन्तरेण शुक्रविसर्गलक्षणः स्वप्नोपघातः। एवं  
तावदन्यान्यैर्दृष्टान्तैर्देशकालनियमादिचतुष्टयं सिद्धं ॥

नरकवत्पुनः।

सर्वं

सिद्धमिति वेदितव्यम्। नरकेष्विव नरकवत्। कथं सिद्धम्।

<sup>2</sup> L om. समं

<sup>3</sup> B: पूयपूर्णान्नादीम्पश्यन्ति

नरकपालादिदर्शने तैश्च बाधने ॥ ४ ॥

यथा हि नरकेषु नारकाणां नरकपालादिदर्शनं देशकालनियमेन सिद्धं श्रवायसायसपर्वताद्यागमनगमनद[2b]र्शनं चेत्यादिग्रहणेन सर्वेषां च नैकस्यैव तैश्च तद्बाधनं सिद्धमसत्स्वपि नरकपालादिषु समानस्वकर्मविपाकाधिपत्यात्। तथान्यत्रापि सर्वमेतद्देशकालनियमादिचतुष्टयं सिद्धमिति वेदितव्यम्। किं पुनः कारणां नरकपालास्ते च श्वानो वायसाश्च सत्त्वा नेष्यन्ते। अयोगात्। न हि ते नारका युज्यन्ते। तथैव तदुःखाप्रतिसंवेदनात्। परस्परं यातयतामिमे नारका इमे नरकपाला इति व्यवस्था न स्यात्। तुल्याकृतिप्रमाणबलानां च परस्परं यातयतां न तथा भयं स्यात्। दाहदुःखं च प्रदीप्तायामयोमय्यां भूमावसहमानाः कथं तत्र परान्यातयेयुः। अनारकाणां वा नरके<sup>4</sup> कुतः संभवः। कथं तावत्तिरश्चां स्वर्गे संभवः। एवं नरकेषु तिर्यक्प्रेतविशेषाणां<sup>5</sup> नरकपालादीनां संभवः स्यात् ॥

तिरश्चां संभवः स्वर्गे यथा न नरके तथा।

न प्रेतानां यतस्तज्जं दुःखं नानुभवन्ति ते ॥ ५ ॥

ये हि तिर्यञ्चः स्वर्गे संभवन्ति ते तद्बाजनलोकसुखसंवर्तनीयेन<sup>6</sup> कर्मणा तत्र संभूतास्तज्जं सुखं प्रत्यनुभवन्ति। न चैवं नरकपालादयो नारकं दुःखं प्रत्यनुभवन्ति। तस्मान्न तिरश्चां संभवो युक्तो नापि प्रेतानाम्। तेषां तर्हि नारकाणां कर्मभिस्तत्र भूतविशेषाः संभवन्ति वरणाकृतिः प्रमाणबलविशिष्टा ये न<sup>7</sup> नरक[3a]पालादिसंज्ञां प्रतिलभन्ते। तथा च परिणामन्ति यद्विधां हस्तविक्षेपादिक्रियां कुर्वन्तो दृश्यन्ते भयोत्पादनार्थं यथा मेषाकृतयः पर्वता आगच्छन्तो गच्छन्तो ऽयःशाल्मलीवने<sup>8</sup> च कण्टका अधोमुखीभवन्त ऊर्ध्वमुखीभवन्तश्चेति ॥ न ते न संभवन्त्येव ॥

<sup>4</sup> B: नारके

<sup>5</sup> B: तिर्यक् प्रेतविशेषाणां

<sup>6</sup> B: संवर्तयेन

<sup>7</sup> Ew. ये न . L om. न : ये नरकः

<sup>8</sup> Wg L. B: आगन्तो गच्छन्त <\*\*\*\*\*> वने



यदि तत्कर्मभिस्तत्र भूतानां संभवस्तथा ।  
इष्यते परिणामश्च किं विज्ञानस्य नेष्यते<sup>9</sup> ॥ ६ ॥

विज्ञानस्यैव<sup>10</sup> तत्कर्मभिस्तथा परिणामः कस्मान्नेष्यते, किं पुनर्भूतानि कल्प्यन्ते । अपि च ।

कर्मणो वासनान्यत्र फलमन्यत्र कल्प्यते ।  
तत्रैव नेष्यते<sup>11</sup> यत्र वासना किं नु कारणं ॥ ७ ॥

येन हि कर्मणा नारकाणां तत्र तादृशो भूतानां संभवः कल्प्यते परिणामश्च तस्य<sup>12</sup> कर्मणो वासना तेषां विज्ञानसंतान<sup>13</sup>संनिविष्टा नान्यत्र । यत्रैव च वासना तत्रैव तस्याः फलं तादृशो विज्ञानपरिणामः किं नेष्यते । यत्र वासना नास्ति तत्र तस्याः फलं कल्प्यत इति किमत्र कारणं ॥ आगमः कारणम् । यदि विज्ञानमेव रूपादिप्रतिभासं स्यान्न रूपादिको ऽर्थस्तदा रूपाद्यायतनास्तित्वं भगवता नोक्तं स्यात् । अकारणमेतद्यस्मात् ।

रूपाद्यायतनास्तित्वं तद्विनेयजनं प्रति ।  
अभिप्रायवशादुक्तमुपपादुकसत्त्ववत् ॥ ८ ॥

यथास्ति सत्त्व उपपादुक इत्युक्तं भगवता । अभिप्रायवशाच्चित्तसंतत्यनुच्छेदमा<sup>०</sup>  
०[3b]यत्यामभिप्रेत्य ।

नास्तीह सत्त्व आत्मा वा धर्मास्त्वेते सहेतुकाः

इति वचनात् । एवं रूपाद्यायतनास्तित्वमप्युक्तं भगवता तद्देशनाविनेयजनमधि<sup>०</sup> ०कृ  
त्येत्याभिप्रायिकं तद्वचनम् । को ऽत्राभिप्रायः ।

<sup>9</sup> B: नेष्यरि \*>त्त (०तु?)

<sup>10</sup> B: <\*>ज्ञानस्यैव

<sup>11</sup> B: ने< \*\*>

<sup>12</sup> L om. तस्य

<sup>13</sup> Wg L (za przekładem tybetańskim). B częściowo nieczytelne; zamiast ०संतान<sup>०</sup> czyta: ०पूयवादे< \*> ( ? ) / ०पूयवदे< \*> ( ? ) / ०ययवादे< \*> ( ? ) / ०यपचादे< \*> ( ? )

यतः स्वबीजाद्विज्ञसिर्यदाभासा प्रवर्तते ।

द्विविधायतनत्वेन<sup>14</sup> ते तस्या मुनिरब्रवीत् ॥ ९ ॥

किमुक्तं भवति । रूपप्रतिभासा<sup>15</sup> विज्ञसिर्यतः स्वबीजात्परिणामविशेषप्रासादुत्पद्यते<sup>16</sup> तच्च बीजं यत्प्रतिभासा च सा ते तस्या विज्ञसेश्चक्षुरूपायतनत्वेन यथाक्रमं भगवानब्रवीत् । एवं यावत् स्पष्टव्य<sup>17</sup>प्रतिभासा विज्ञसिर्यतः स्वबीजात्परिणामविशेषप्रासादुत्पद्यते तच्च बीजं यत्प्रतिभासा च सा ते तस्याः<sup>18</sup> कायस्पष्टव्यायतनत्वेन<sup>19</sup> यथाक्रमं भगवानब्रवीदित्ययमभिप्रायः<sup>20</sup> । एवं पुनरभिप्रायवशेन देशयित्वा को गुणः ।

तथा पुद्गलनैरात्म्यप्रवेशो हि ॥

तथा हि देश्यमाने पुद्गलनैरात्म्यं प्रविशन्ति । द्वयाद्विज्ञानषट्कं<sup>21</sup> प्रवर्तते । न तु कश्चिदेको द्रष्टास्ति न यावन्मन्तेत्येवं विदित्वा ये पुद्गलनैरात्म्यदेशनाविनेयास्ते पुद्गलनैरात्म्यं प्रविशन्ति ।

अन्यथा पुनः ।

देशना धर्मनैरात्म्यप्रवेशः<sup>22</sup>

अन्यथेति विज्ञसिमात्रदेशना<sup>23</sup> कथं धर्मनैरात्म्यप्रवेशः । विज्ञसिमात्रमिदं रूपादिधर्मप्रतिभासमुत्पद्यते न तु रूपादिलक्षणो धर्मः कोऽप्यस्ती<sup>24</sup>[4a]ति विदित्वा । यदि तर्हि

<sup>14</sup> B: द्विविधायतत्वेन

<sup>15</sup> B: रूपाप्रतिभ<sup>८</sup>\*>सा

<sup>16</sup> B: ंते ।

<sup>17</sup> B: स्पष्टव्य०

<sup>18</sup> L: तस्या

<sup>19</sup> B: ०स्पष्टव्यायतत्वेन

<sup>20</sup> B: भगवानब्रवदित्यय<sup>८</sup>\*>प्रायः

<sup>21</sup> B: द्वया<sup>८</sup>\*>नषट्कं

<sup>22</sup> B: धर्म<sup>८</sup>\*>रात्म्यप्रवेशः ॥

<sup>23</sup> L om. ।

<sup>24</sup> B: धर्म<sup>८</sup>\*>

सर्वथा धर्मो नास्ति तदपि विज्ञसिमात्रं नास्तीति कथं तर्हि व्यवस्थाप्यते। न खलु सर्वथा धर्मो नास्तीत्येवं धर्मनैरात्म्यप्रवेशो भवति। अपि<sup>25</sup> तु।

कल्पितात्मना<sup>26</sup> ॥ १० ॥

यो बालैर्धर्माणां स्वभावो ग्राह्यग्राहकादिः परिकल्पितस्तेन कल्पितेनात्मना तेषां नैरात्म्यं न त्वनभिलाष्येनात्मना यो बुद्धानां विषय इति। एवं विज्ञसिमात्रस्यापि<sup>27</sup> विज्ञस्यन्तरपरिकल्पितेनात्मना नैरात्म्यप्रवेशाद्विज्ञसि<sup>28</sup>मात्रव्यवस्थापनया सर्वधर्माणां नैरात्म्यप्रवेशो भवति न तु सर्वथा<sup>29</sup> तदस्तित्वापवादात्। इतरथा हि विज्ञसेरपि विज्ञस्यन्तरमर्थः स्यादिति विज्ञसिमात्रत्वं न सिध्येतार्थवतीत्वाद्विज्ञसीनाम्। कथं पुनरिदं प्रत्येतव्यम्<sup>30</sup> अनेनाभिप्रायेण भगवता रूपाद्यायतनास्तित्वमुक्तं न पुनः सन्त्येव तानि यानि रूपादिविज्ञसीनां प्रत्येकं विषयीभवन्तीति। यस्मात्।

न तदेकं न चानेकं विषयः परमाणुशः।

न च ते संहता यस्मात्परमाणुं सिध्यति ॥ ११ ॥

इति किमुक्तं भवति। यत्तद्रूपादिकमायतनं रूपादिविज्ञसीनां प्रत्येकं विषयः स्यात्तदेकं वा स्याद्यथावयविरूपं<sup>31</sup> कल्प्यते वैशेषिकैः। अनेकं वा परमाणुशः। संहता वा त एव परमाणवः। न तावदेकं विषयो भवत्यवयवेभ्यो ऽन्यस्यावयविरूपस्य<sup>32</sup> क्वचिदप्यग्रहणात्। नाप्यनेकं [4b]

<sup>25</sup> B: <\*>पि

<sup>26</sup> B: <\*\*\*>तात्मना

<sup>27</sup> B: एवम्विज्ञ<\*\*\*\*\*>पि

<sup>28</sup> B: °प्रवेशविज्ञसि°

<sup>29</sup> L om. सर्वथा

<sup>30</sup> B i L jako jedno zdanie प्रत्येतव्यमनेनो°

<sup>31</sup> B: स्याद्यथा: वयविरूपं

<sup>32</sup> B: नान्यस्यावयविरूपस्य

परमाणूनां<sup>33</sup> प्रत्येकमग्रहणात्। नापि ते संहता विषयीभवन्ति। यस्मात्परमाणुरेकं द्रव्यं न सिध्यति। कथं न सिध्यति। यस्मात्।

षट्केन युगपद्योगात्परमाणोः षडंशता।

षड्भ्यो दिग्भ्यः षड्भिः परमाणुभिर्युगपद्योगे सति परमाणोः षडंशता प्राप्नोति। एकस्य यो देशस्तत्रान्यस्यासंभवात्।

षरणां समानदेशत्वात्पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥ १२ ॥

अथ य एवैकस्य परमाणोर्देशः स एव षरणां तेन सर्वेषां समानदेशत्वात्सर्वः पिण्डः परमाणुमात्रः स्यात्परस्परव्यतिरेकादिति न कश्चित्पिण्डो दृश्यः स्यात्। नैव हि परमाणवः संयुज्यन्ते निरवयवत्वात्। मा<sup>34</sup> भूदेष दोषप्रसङ्गः। संहतास्तु परस्परं संयुज्यन्त इति काश्मीरवैभाषिकास्त इदं प्रष्टव्याः। यः परमाणूनां संहतो<sup>35</sup> न स तेभ्यो ऽर्थान्तरमिति।

परमाणोरसंयोगे तत्संघाते<sup>36</sup> ऽस्ति कस्य सः।

संयोग इति वर्तते।

न चानवयवत्वेन तत्संयोगो न सिध्यति ॥ १३ ॥

अथ संहता<sup>37</sup> अप्यन्योन्यं न संयुज्यन्ते न तर्हि परमाणूनां निरवयवत्वात्संयोगो न सिध्यतीति वक्तव्यं सावयवस्यापि<sup>38</sup> संघातस्य<sup>39</sup> संयोगानभ्युपगमात्। तस्मात्परमाणुरेकं<sup>40</sup> द्रव्यं न सिध्यति। यदि च परमाणोः संयोग इष्यते यदि वा नेष्यते।

<sup>33</sup> L: परमाणूना

<sup>34</sup> B: निरवयवत्वात्मा

<sup>35</sup> L: संघातो

<sup>36</sup> B: तत्संहते

<sup>37</sup> L: संघाता

<sup>38</sup> B, L: सावयवस्यापि हि

<sup>39</sup> B: संहतस्य

<sup>40</sup> B: संयोगानभ्युप~~क~~\*\*\*\*\*>रमाणुरेकं

दिग्भागभेदो यस्यास्ति तस्यैकत्वं न युज्यते ।

अन्यो हि परमाणोः पूर्वदिग्भागो<sup>41</sup> [5a] यावदधोदिग्भाग इति दिग्भागभेदे सति कथं तदात्मकस्य परमाणोरेकत्वं योक्ष्यते ।

छायावृत्ती कथं वा ।

यद्येकैकस्य परमाणोर्दिग्भागभेदो न स्यादादित्योदये कथमन्यत्र छाया<sup>42</sup> भवत्यन्यत्रातपः । न हि तस्यान्यः प्रदेशो ऽस्ति यत्रातपो न स्यात् । आवरणं च कथं भवति परमाणोः परमाणवन्तरेण यदि दिग्भागभेदो नेष्यते । न हि कश्चिदपि परमाणोः<sup>43</sup> परभागो ऽस्ति यत्रागमनादन्येनान्यस्य प्रतिघातः स्यात् । असति च प्रतिघाते सर्वेषां समानदेशत्वात्सर्वं संघातः<sup>44</sup> परमाणुमात्रः स्यादित्युक्तं ।<sup>45</sup> किमेवं नेष्यते पिण्डस्य ते छायावृत्ती न परमाणोरिति । किं खलु परमाणुभ्यो ऽन्यः पिण्ड इष्यते यस्य ते स्याताम् । नेत्याह ।

अन्यो न<sup>46</sup> पिण्डश्चेन्न तस्य ते ॥ १४ ॥

यदि नान्यः<sup>47</sup> परमाणुभ्यः पिण्ड इष्यते न ते तस्येति सिद्धं भवति । संनिवेशपरिकल्प एषः परमाणुः<sup>48</sup> संघात<sup>49</sup> इति वा किमनया चिन्तया लक्षणं तु रूपादि यदि<sup>50</sup> न प्रतिषिध्यते । किं पुनस्तेषां लक्षणम् । चक्षुरादिविषयत्वं नीलादित्वं च । तदेवेदं सम्प्रधार्यते । यत्तच्चक्षुरादीनां

41 B: पू< \*\*&#246;\*>.

42 B: पा< \*> lub या< \*> (?)

43 Wg L. B: कश्चिद< \*>: (može: कश्चिदणो:?)

44 B: संघातः

45 B: स्यादित्यादि< \*\*\*>

46 B: अन्योन्य

47 B: ते< \*\*\*>न्यः

48 L: एष । परमाणुः

49 B: संघात

50 B: रूपादि< \*\*\*>

विषयो नीलपीतादिकमिष्यते किं तदेकं द्रव्यमथवा तदनेकमिति।<sup>51</sup> किं चातः। अनेकत्वे दोष उक्तः।

एकत्वे न क्रमेणैतिर्युगपन्न<sup>52</sup> ग्रहाग्रहौ।

विच्छिन्नानेकवृत्तिश्च सूक्ष्मानीक्षा च नो भवेत् ॥ १५ ॥

यदि यावदविच्छिन्नं नाने[5b]कं चक्षुषो विषयस्तदेकं द्रव्यं कल्प्यते पृथिव्यां क्रमेणैतिर्न स्याद्गमनमित्यर्थः सकृत्पादक्षेपेण सर्वस्य गतत्वात्। अर्वागभागस्य च ग्रहणं परभागस्य चाग्रहणं<sup>53</sup> युगपन्न स्यात्। न हि तस्यैव तदानीं ग्रहणं चाग्रहणं च युक्तम्। विच्छिन्नस्य<sup>54</sup> चानेकस्य हस्त्यश्वादिकस्यानेकत्र वृत्तिर्न स्याद्यत्रैव ह्येकं तत्रैवापरमिति कथं तयोर्विच्छेद इष्यते। कथं वा<sup>55</sup> तदेकं यत्प्राप्तं च ताभ्यां न च प्राप्तमन्तराले तच्छून्यग्रहणात्। सूक्ष्माणां चौदकजन्तूनां स्थूलैः समानरूपाणामनीक्षणं न स्यात्। यदि लक्षणभेदादेव<sup>56</sup> द्रव्यान्तरत्वं कल्प्यते नान्यथा। तस्मादवश्यं परमाणुशो भेदः कल्पयितव्यः। स चैको न सिध्यति। तस्यासिद्धौ रूपादीनां चक्षुरादिविषयत्वमसिद्धमिति<sup>57</sup> सिद्धं विज्ञप्तिमात्रं भवतीति।

प्रमाणवशादस्तित्वं नास्तित्वं वा निर्धार्यते सर्वेषां च प्रमाणानां प्रत्यक्षं प्रमाणं गरिष्ठमित्यसत्यर्थे कथमियं बुद्धिर्भवति<sup>58</sup> प्रत्यक्षमिति।

प्रत्यक्षबुद्धिः स्वप्नादौ यथा।

विनाप्यर्थेनेति पूर्वमेव ज्ञापितम्।

<sup>51</sup> B: द्रव्यम< \*\*\*>दनेकमिति।

<sup>52</sup> B: क्रमेणैतिर्युगपन्न

<sup>53</sup> B: चाग्र< \*\*>

<sup>54</sup> B: विच्छिन्नास्य

<sup>55</sup> B: तयोर्विच्छे< \*\*\*>ते। कथम्वा

<sup>56</sup> B: ल< \*\*\*>दादेव

<sup>57</sup> B: चक्षुरादिविषय< \*\*\*\*>ति

<sup>58</sup> B: क< \*>मियं बुद्धिर्भ< \*\*\*> / < \*\*\*\*> (?).

सा च यदा तदा ।

न सो ऽर्थो दृश्यते तस्य प्रत्यक्षत्वं कथं मतं ॥ १६ ॥

यदा<sup>59</sup> च सा प्रत्यक्षबुद्धिर्न भवतीदं<sup>60</sup> मे प्रत्यक्षमिति तदा न सो ऽर्थो दृश्यते मनोविज्ञानेनैव परिच्छेदाच्चक्षुर्विज्ञानस्य च तदा विरुद्धत्वादिति । कथं तस्य प्रत्यक्षत्वमिष्टम् । विशेषेण तु क्षणिकस्य विषय[6a]स्य<sup>61</sup> । तदानीं निरुद्धमेव तद्रूपं रसादिकं वा । नाननुभूतं मनोविज्ञानेन स्मर्यत इत्यवश्यमर्थानुभवेन भवितव्यं तच्च दर्शनमित्येवं तद्विषयस्य रूपादेः प्रत्यक्षत्वं मतम् । असिद्धमिदमनुभूतस्यार्थस्य स्मरणं भवतीति । यस्मात् ।

उक्तं यथा तदाभासा विज्ञप्तिः

विनाप्यर्थेन यथार्थाभासा चक्षुर्विज्ञानादिका विज्ञप्तिरुत्पद्यते तथोक्तम् ।

स्मरणं ततः ।

ततो हि विज्ञप्तेः स्मृतिसम्प्रयुक्ता तत्प्रतिभासैव रूपादिविकल्पिका मनोविज्ञप्तिरुत्पद्यत इति न स्मृत्युत्पादादर्थानुभवः सिध्यति । यदि यथा स्वप्ने विज्ञप्तिरभूतार्थविषया तथा जाग्रतो ऽपि स्यात्तथैव तदभावं लोकः स्वयमवगच्छेत् । न चैवं भवति । तस्मान्न स्वप्न इवार्थोपलब्धिः सर्वा निरर्थिका<sup>62</sup> इदमज्ञापकं । यस्मात् ।

स्वप्ने दृग्विषयाभावं<sup>63</sup> नाप्रबुद्धो ऽवगच्छति ॥ १७ ॥

एवं वितथविकल्पाभ्यासवासनानिद्रया प्रसुप्तो लोकः स्वप्न इवाभूतमर्थं पश्यन्न प्रबुद्धस्तदभावं यथावन्नावगच्छति । यदा तु तत्प्रतिपक्षलोकोत्तरनिर्विकल्पज्ञानलाभात्प्रबुद्धो भवति तदा तत्पृष्ठलब्धशुद्धलौकिकज्ञानसंमुखीभावाद्विषयाभावं यथावदवगच्छतीति समानमेतत् । यदि

<sup>59</sup> B: यद<\*>

<sup>60</sup> B: प्रत्यक्ष<\*\*\*\*>तीदं ; jest zatem najprawdopodobniej o jedną ligaturę mniej niż w L, może: प्रत्यक्षबुद्धिर्भवतीदं ?

<sup>61</sup> B: क्षणिक<\*\*\*>[6a]यस्य; L: क्षणिकस्य विषय[L6a]स्य

<sup>62</sup> B: निरर्थिका ।

<sup>63</sup> B: स्वप्नदृग्विषयाभावं

स्वसन्तानपरिणामविशेषादेव सत्त्वानामर्थप्रतिभासा विज्ञप्तय उत्पद्यन्ते नार्थविशेषात्। तदा य एष पापकल्याणमित्रसम्पर्कात्सदसद्धर्मश्रवणाच्च विज्ञप्तिनियमः सत्त्वानां स कथं सिध्यत्यसति सदसत्सम्पर्के तद्देशनायां च।

अन्योन्याधिपतित्वेन विज्ञप्तिनियमो मिथः ॥

सर्वेषां हि सत्त्वानामन्योन्यविज्ञप्त्याधिपत्येन मिथो विज्ञप्तेर्नियमो भवति यथायोगम्। मिथ इति परस्परतः। अतः सन्तानान्तरविज्ञप्तिविशेषात्सन्तानान्तरे विज्ञप्तिविशेष उत्पद्यते नार्थविशेषात्। यदि यथा स्वप्ने निरर्थिका विज्ञप्तिरेवं जाग्रतो ऽपि स्यात्कस्मात्कुशलकुशलसमुदाचारे सुप्तासुप्तयोस्तुल्यं फलमिष्टानिष्टमायत्यां न भवति। यस्मात्।

मिद्धेनोपहतं चित्तं स्वप्ने तेनासमं फलं ॥ १८ ॥

इदमत्र कारणं न त्वर्थसद्भावः। यदि विज्ञप्तिमात्रमेवेदं न कस्यचित्कायो ऽस्ति न वाक्। कथमनुक्रम्यमाणानामौरभ्रिकादिभिरुभ्रादीनां मरणं भवति। अतत्कृते वा तन्मरणो कथमौरभ्रिकादीनां प्राणातिपातावद्येन योगो भवति।

मरणं परविज्ञप्तिविशेषाद्विक्रिया यथा।

स्मृतिलोपादिकान्येषां पिशाचादिमनोवशात् ॥ १९ ॥

यथा हि पिशाचादिमनोवशादन्येषां स्मृतिलोपस्वप्नदर्शनभूतग्रहावेशविकारा भवन्ति। ऋद्धिवन्मनोवशाच्च। यथा सारणस्यार्यमहाकात्यायनाधिष्ठानात्स्वप्नदर्शनम्। आरण्यकर्षिमनःप्रदोषाच्च वेमचित्रिणः<sup>64</sup> पराजयः। तथा परविज्ञप्तिविशेषाधिपत्यात्परेषां जीवितेन्द्रियविरोधिनी काचिद्विक्रियोत्पद्यते यया सभागसन्ततिविच्छेदाख्यं मरणं भवतीति वेदितव्यम्।

कथं वा दण्डकारण्यशून्यत्वमृषिकोपतः।

यदि परविज्ञप्तिविशेषाधिपत्यात्सत्त्वानां मरणं नेष्यते। मनोदण्डस्य हि महासावद्यत्वं साधयता भगवतोपालिर्गृहपतिः पृष्टः। कच्चित्ते गृहपते श्रुतं केन तानि दण्डकारण्यानि

<sup>64</sup> L: वेमचित्र[L7a]p°



मातङ्गारण्यानि कलिङ्गारण्यानि शून्यानि मेध्यभीतानि। तेनोक्तं। श्रुतं मे भो गौतम ऋषीणां मनःप्रदोषेणेति।

मनोदण्डो महावद्यः कथं वा तेन सिध्यति ॥ २० ॥

यद्येवं कल्प्यते। तदभिप्रसन्नैरमानुषैस्तद्वासिनः सत्त्वा उत्सादिता न त्वृषीणां मनःप्रदोषान्मृता इत्येवं सति कथं तेन कर्मणा मनोदण्डः कायवाग्दण्डाभ्यां महावद्यतमः सिद्धो भवति। तन्मनःप्रदोषमात्रेण तावतां सत्त्वानां मरणात्सिध्यति। यदि विज्ञप्तिमात्रमेवेदं परचित्तविदः किं परचित्तं जानन्त्यथ न। किंचातः। यदि न जानन्ति कथं परचित्तविदो भवन्ति। अथ जानन्ति।

परचित्तविदां ज्ञानमयथार्थं कथं यथा।

स्वचित्तज्ञानं

तदपि कथमयथार्थं।

अज्ञानाद्यथा बुद्धस्य गोचरः ॥ २१ ॥

यथा तन्निरभिलाष्येनात्मना बु[7b]द्धानां गोचरः। तथा तदज्ञानात्तदुभयं न यथार्थं वितथप्रतिभासतया ग्राह्यग्राहकविकल्पस्याप्रहीणत्वात्। अनन्तविनिश्चयप्रभेदागाधगाम्भीर्यायां विज्ञप्तिमात्रतायां

विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः स्वशक्तिसदृशी मया।

कृतेयं सर्वथा सा तु न चिन्त्या।

सर्वप्रकारा तु सा मादृशैश्चिन्तयितुं न शक्यते तर्काविषयत्वात्। कस्य पुनः सा सर्वथा गोचर इत्याह।

बुद्धगोचरः ॥ २२ ॥

बुद्धानां हि सा भगवतां सर्वप्रकारं गोचरः सर्वाकारसर्वज्ञेयज्ञानाविघातादिति।

विंशतिका विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः।

कृतिरियमाचार्यवसुबन्धोः।

## II. Tłumaczenie

Dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach  
skomponowany przez Mistrza Wasubandhu  
i opatrzony odautorskim komentarzem

[Wasubandhu:] W mahajanie utrzymuje się, że [wszechświat złożony z] trzech sfer jest jedynie treścią świadomości<sup>65</sup>, gdyż [pewna] sutra [głosi]: „Wszak, o uczniowie Buddy, myślą jedynie jest mianowicie [ten wszechświat złożony z] trzech sfer”<sup>66</sup>. „Myśl”, „umysł”, „świadomość” i „treść świadomości” to synonimy. [Termin] „myśl” bierze się tutaj wraz z [jego] korelatami. [Słowo] „jedynie” [zostało użyte] w celu wykluczenia [wszelkiej] realnie istniejącej rzeczy.

**1. To [wszystko] jest jedynie treścią świadomości i niczym innym, ponieważ [stanowi] refleks rzeczy nieistniejących, tak jak [w wypadku] postrzegania przez osobę z wadą wzroku nieistniejących włosów, księżycy itp.**

Względem tego wysuwa się obiekcję:

[Przeciwnik:]

**2. Jeśli treść świadomości byłaby pozbawiona realnie istniejącej rzeczy, [to] nie byłoby zasadne przypisanie [postrzeganych przedmiotów] (1) do [konkretnego] miejsca i (2) do [konkretnego] czasu, [nie byłby] (3) brak przypisania [ich] do [jednego]**

<sup>65</sup> Ewentualny przekład „Wyłączna treść świadomości (*vijñapti-mātra*) jest złożona z trzech sfer” nie uwzględnia – naszym zdaniem – faktu, że po pierwsze powyższe zdanie jest wprowadzeniem do strofy 1a: *vijñapti-mātram evātad*, a po drugie powyższa myśl zostaje rozwinięta w cytacie *citta-mātram bho jina-putrā yad uta traidhātukam iti*. Uznajemy zatem, że podmiotem jest tu *traidhātukam*. „Złożony z trzech sfer” jest wszechświat, na który składają się trzy sfery bytowania (*dhātu*), a przebywanie w nich uwarunkowane jest etycznie (*karman*). Są to: (1) *kāma-dhātu* (sfera oddziaływania zmysłów; jest ona korelatem potoku osobowości złożonego ze wszystkich elementów konstytutywnych; odpowiada jej fikcja osobowości zwierząt, demonów, ludzi i niższych bogów), (2) *rūpa-dhātu* (sfera niewidzialnych form, ujawniających się w medytacji; sfera zredukowanej zmysłowości, korelat potoku bez manifestacji elementów smaku i zapachu; odpowiada jej fikcja osobowości bogów wyższych), (3) *arūpa-dhātu* (sfera pozbawiona kształtów, związana z najwyższym poziomem medytacji; sfera inteligibilna, będąca korelatem potoku złożonego wyłącznie z elementów niezmysłowych; odpowiada jej fikcja osobowości bogów najwyższych zatopionych w medytacji). Te trzy sfery kosmiczne składają się na całokształt egzystencji (*samsāra*). Poza nimi istnieje *lokōttara-dhātu* (tj. *nirvāna-dhātu*), tj. sfera związana z wyzwoleniem.

<sup>66</sup> *Avatamsaka-sūtra*, DBhS. VI, s. 32 [R p. 49] (za Anackerem (1998: 161, n. \*)).

**potoku [świadomości] ani [nie byłaby zasadna] (4) skuteczność  
działań [względem nich].**

Do czego sprowadza się to, co powiedziano? Jeśli treść świadomości [pod postacią pewnych] wrażeń wzrokowych itp. pojawia się bez realnie istniejącej rzeczy [stanowiącej te] wrażenia wzrokowe itp., [to] nie za przyczyną realnie istniejącej rzeczy [stanowiącej te] wrażenia wzrokowe. (1) Dlaczego [wobec tego] pojawia się w jakimś [konkretnym] miejscu, [a] nie wszędzie? (2) I [dlaczego] pojawia się w tym właśnie miejscu w jakimś momencie, [a] nie zawsze? (3) [Dlaczego] pojawia się w potoku [świadomości] u wszystkich obecnych w tym miejscu i czasie, [a] nie tylko u jednego? [Tak] jak [w wypadku] złudnego obrazu włosów itd., [który powstaje] w potoku [świadomości] u osób z wadą wzroku, [lecz] nie u innych. (4) Dlaczego za [pośrednictwem] tego, co osoby z wadą wzroku widzą jako włosy, pszczoły itp., nie uskutecznią [one żadnych] działań [możliwych względem] włosów, pszczoł itp.; i nie jest tak, że nie uskutecznią tego inne [osoby, które nie mają wady wzroku, a widzą włosy, pszczoły itp.]. Za [pośrednictwem] tego, co widzi się we śnie jako pokarm, napój, odzienie, trucizna, broń itd., nie uskutecznią się [żadnych] działań [możliwych względem nich]; i nie jest tak, że nie uskutecznią tego inne [osoby, które widzą te przedmioty na jawie]. Z miastem niebiańskich muzykantów – z racji tego, że nie istnieje – nie uskutecznią się [żadnych] działań [możliwych względem] miasta (*sc.* nie da się w nim zamieszkać); i nie jest tak, że nie uskutecznią się tego względem innych, [rzeczywistych miast].

Dlatego, kiedy nie ma realnie istniejącej rzeczy, [to] nie jest zasadne przypisanie [postrzeganych przedmiotów] (1) do [konkretnego] miejsca i (2) do [konkretnego] czasu, [nie jest zasadny] (3) brak przypisania [ich] do [jednego] potoku [świadomości] ani [nie jest zasadna] (4) skuteczność działań [względem nich].

[Wasubandhu:] Nie, zaiste nie jest zasadne, ponieważ

**3. Dowiedzione jest, że przypisanie [postrzeganych przedmiotów]  
(Ad 1) do [konkretnego] miejsca i (Ad 2) do [konkretnego] czasu  
tak samo [ma miejsce] we śnie.**

„Tak samo [ma miejsce] we śnie” [znaczy] „jak podczas snu”. – Jakżeż to? – Podczas snu nawet bez realnie istniejącej rzeczy widzi się jakieś pszczoły, jakieś gaje, jakieś kobiety, jakichś mężczyzn itd. w pewnym konkretnym miejscu, [a] nie wszędzie. I w tym właśnie miejscu widzi się [ich] w jakimś momencie, [a] nie przez cały czas. Tym samym dowiedzione jest, że przypisanie [postrzeganych przedmiotów] do [konkretnego] miejsca i czasu [zachodzi] nawet bez realnie istniejącej rzeczy.

**(Ad 3) Z kolei brak przypisania [postrzeganych przedmiotów] do  
[jednego] potoku [świadomości] tak samo [ma miejsce] jak w  
wypadku] upiorów,**

– „jest dowiedziony”, należy uzupełnić. „Tak samo [ma miejsce w wypadku] upiorów” [znaczy] „jak u upiorów”. – Jakże jest [to] dowiedzione? – Kiedy jednakowo –

**wszystkie [upiory] widzą rzekę ropy itp.**

„Rzeka ropy” [to] „rzeka pełna ropy”. Tak jak garniec [pełen] topionego masła. Albowiem rzekę pełną ropy widzą wszystkie bez wyjątku upiory, znajdujące się w tym samym stanie wskutek realizowania się karmana, [a] nie tylko jeden [z nich]. [Wyrażenie w strofie] „itp.” zawiera [myśl], że tak jak widzą [one rzekę] pełną ropy, tak samo [widzą one rzekę] pełną uryny, ekskrementów itd., a nadzorowaną przez mężów [zbrojnych] w pałki i miecze. W ten sposób dowiedzione jest, że brak przypisania [postrzeganych przedmiotów] do [jednego] potoku świadomości [ma miejsce] nawet wtedy, kiedy treści świadomości [wielu podmiotów] nie posiadają realnie istniejącej rzeczy.

**4. (Ad 4) Skuteczność działań tak samo [ma miejsce jak w wypadku] ejakulacji we śnie**

– rozumie się (*sc. należy dopowiedzieć*): „[że] jest dowiedzione, iż [...]”. [Jest dowiedzione, że skuteczność działań ma miejsce] tak samo, [gdy następuje] ejakulacja we śnie, którą charakteryzuje wytrysk nasienia podczas snu [następujący] bez spółkowania dwojga [ludzi]. W ten sposób za pomocą takich i rozmaitych innych przykładów dowiedziona jest [powyższa] czwórka, [czyli] przypisanie [postrzeganych przedmiotów] (1) do [konkretnego] miejsca i (2) do [konkretnego] czasu, itd.

**wszystko zaś [ma miejsce] tak samo w pieklach**

– rozumie się (*sc. należy dopowiedzieć*): „[że] jest dowiedzione, iż [wszystko zaś...]”. „Tak samo w pieklach” [znaczy] „podobnie jak w wypadku piekieł”. – Jakże jest [to] dowiedzione? –

**gdy widzi się strażników piekieł i gdy jest się przez nich torturowanym.**

Ponieważ tak samo jest dowiedzione, że w pieklach istoty piekielne widzą strażników piekieł w sposób przypisany (Ad 1) do [konkretnego] miejsca i (Ad 2) do [konkretnego] czasu oraz widzą zbliżanie się i oddalanie psów, kruków i żelaznych gór, i dowiedzione jest, że za pomocą tych i innych postrzeżeń – i (Ad 3) u wszystkich, [a] nie tylko u jednej [istoty piekielnej] – (Ad 4) [ma miejsce] ich torturowanie przez owych [strażników piekieł], pomimo że [ci] strażnicy piekieł nie istnieją, [a to wszystko odbywa się] na mocy zaowocowania własnych czynów [tych istot piekielnych] w taki sam sposób. Rozumie się, że również w innych [sytuacjach] tak samo jest dowiedziona cała ta czwórka, [tj.] przypisanie [postrzeganych przedmiotów] (1) do [konkretnego] miejsca i (2) do [konkretnego] czasu, itd.

[Przeciwnik]: Z jakiej to znowu przyczyny<sup>67</sup> nie przyjmuje się, [że istnieją] strażnicy piekieł i takie istoty, [jak] psy i kruki [zamieszkujące piekła]?

[Wasubandhu:] Ponieważ jest to niespójne. (A) Albowiem nie da się o tych [strażnikach piekieł, psach, krukach itp.] spójnie pomyśleć jako o istotach piekielnych (sc. torturowanych), gdyż owi [strażnicy piekieł, psy, kruki itp. (sc. torturujący)] nie odczuwają bólu w taki właśnie sposób, [jak istoty piekielne]<sup>68</sup>. [Stąd też] wśród istot wzajemnie się męczących nie można by [dokonać] rozróżnienia, że to są istoty piekielne (sc. torturowane), [a] to są strażnicy piekieł (sc. torturujący), a istoty o jednakowym kształcie, rozmiarach i sile, wzajemnie się męczące w ten sposób nie odczuwałyby strachu. I jakże [istoty takie, jak strażnicy piekieł, psy, kruki itp.], które nie są w stanie znieść bólu [powodowanego] przez żar na rozpalonej żelaznej ziemi, mogłyby męczyć innych?! (B) Z drugiej strony, jak możliwe jest istnienie w piekle [strażników piekieł, psów, kruków itp. istot,] które nie są istotami piekielnymi? W jaki sposób na przykład możliwe jest istnienie w niebie zwierząt? W taki sam sposób możliwe byłoby istnienie w pieklach strażników piekieł, [takich jak] poszczególne zwierzęta i upiory.

**5. Tak jak jest możliwe istnienie zwierząt w niebie, tak nie [jest możliwe istnienie] w piekle [ani zwierząt], ani upiorów, ponieważ nie odczuwają one bólu tam się rodzącego.**

Ponieważ te zwierzęta, które mogą istnieć w niebie, odczuwają – gdy się tam [już] pojawią wskutek czynów prowadzących do przyjemności w tymże świecie materialnym – rodzącą się tam przyjemność. Ale strażnicy piekieł itp. nie doznają w ten sposób cierpienia powstającego w piekle. Dlatego możliwość istnienia [w piekle] zwierząt, jak również upiorów, jest niespójna.

[Przeciwnik]: Przecież te istoty piekielne, wskutek których czynów pojawiają się tam [w piekle] poszczególne demony<sup>69</sup> – charakteryzujące się [konkretną] barwą, kształtem, rozmiarem i siłą – nie przybierają miana strażników piekieł itp.<sup>70</sup> I tak

<sup>67</sup> Wyrażenie *kim kāraṇam* tłumaczymy jako „z jakiej przyczyny” (powyżej oraz w *kā.7*) oraz „na podstawie jakiego argumentu” (*Vṛtti* ad 7: *kim atra kāraṇam // āgamaḥ kāraṇam. [...] akāraṇam etad yasmāt.*), rezerwując zaimek „dlaczego” dla samego *kim* oraz *kasmāt* (patrz *kā.6d*: *kim vijñānasya nēṣyate*, *Vṛtti* ad 6: *vijñānasyāiva tat karmabhis tathā pariṇāmah kasmān nēṣyate*, *Vṛtti* ad 7: *vijñāna-pariṇāmah kim nēṣyate*, *Vṛtti* ad 11: *katham na sidhyati*, *Vṛtti* ad 18: *kasmāt kuśalākuśala-samudācāre [...] na bhavati*, *kā.21ab*: *para-citta-vidāḥ jñānam ayathārtham katham yathā*, *Vṛtti* ad 21ac: *tad api katham ayathārtham*).

<sup>68</sup> W domyśle: strażnicy piekieł itp. nie odczuwają bólu, a ich podstawową rolą jest sprawianie cierpienia istotom piekielnym.

<sup>69</sup> Termin *bhūta* użyty jest tu w znaczeniu „demon”, a nie „twory”, „żywioty”.

<sup>70</sup> Ewentualnie – czytając łącznie: तेषां तर्हि नारकाणां कर्मभिस्तत्र भूतविशेषाः संभवन्ति वर्णाकृतिं प्रमाराबलविशिष्टा येन नरकपालादिसंज्ञां प्रतिलभन्ते। – ten problematyczny ustęp można by

też [owe demony] przemieniają się [i] są widziane jako podejmujące stosowne działania [typu] wymachiwanie rękoma itp. dla wzbudzenia strachu, jak [i] jako góry w kształcie baranów zbliżające się i oddalające oraz jako kolce w lesie żelaznych drzew kapokowych<sup>71</sup>, które zwracają się w dół i w górę.

[Wasubandhu:] Nie, one żadną miarą nie mogą zaistnieć.

**6. Skoro przyjmujecie<sup>72</sup> pojawianie się demonów tam [w piekle] w taki sposób wskutek czynów tych [istot piekielnych], to dlaczego nie przyjmiecie przemian<sup>73</sup> świadomości [u tychże istot piekielnych wskutek ich czynów]<sup>74</sup>?**

Dlaczego nie przyjmiecie, że przemiana tejże świadomości [istot piekielnych] w taki sposób[, że widzą one demony, wywołana jest] ich czynami? Po co dla odmiany stworzycie wyobrażenie demonów? Co więcej:

**7. Gdzie indziej tworzy się wyobrażenie dyspozycji psychicznych [wywołanych] czynami, [a] gdzie indziej – skutków [tych czynów]. Z jakiej to więc przyczyny nie przyjmiecie, że właśnie tam [pojawiają się skutki czynów], gdzie [występują] dyspozycje psychiczne?**

Albowiem [wyobrażenie] dyspozycji psychicznych wchodzących [w skład] potoków świadomości [istot piekielnych i wywołanych] takimi czynami [popelnionymi przez] istoty piekielne, w wyniku których wyobraża się w danym miejscu tego rodzaju pojawianie się oraz przemiany demonów, [tworzy się w tym właśnie miejscu, a] nie gdzie indziej. Ponadto właśnie tam, gdzie [występują] dyspozycje psychiczne, właśnie tam [pojawiają się] ich skutki – dlaczego nie przyjmiecie tego rodzaju przemian świadomości? Na podstawie jakiego argumentu

---

przekładać następująco: „Przecież wśród tych istot piekielnych pojawiają się tam [w piekle] wskutek czynów poszczególne demony – charakteryzujące się [konkretną] barwą, kształtem, rozmiarem i siłą – przez co przybierają miano strażników piekieł itp.”.

<sup>71</sup> *Śālmālī*, puchowiec pięciopręcikowy (ang. silk-cotton tree).

<sup>72</sup> W oryginale bezosobowo: „Skoro przyjmuje się [...], to dlaczego nie przyjmuje się [...]”, domyślnie: „[przyjmuje się] u was / przez was” (*bhavatā*).

<sup>73</sup> Tu oraz poniżej mamy w oryginale liczbę pojedynczą: *pariṇāmaś ca*. Analogicznie do sanskryckiego *karman* (l. poj.) przekładanego jako „czynny”, stosujemy w przekładzie liczbę mnogą, aby wskazać, że nie chodzi tu o jednostkową przemianę (czyn, akt), lecz o ciągłe procesy i stale działający czynnik. Termin ten ma zatem znaczenie uogólniające i abstrakcyjne, obejmujące swoim zakresem całość przemian.

<sup>74</sup> Skoro przeciwnik-realista przyjmuje, że to *karman* istot piekielnych jest przyczyną ukazywania się im demonów w pieklach, to dlaczego nie poprzestanie on na tym, że owo pojawianie się demonów jest wywołane jedynie przemianami świadomości u istot piekielnych, a te przemiany świadomości uwarunkowane są wcześniejszymi czynami?

[zakładacie] w tym wypadku, że tam, gdzie nie ma dyspozycji psychicznych, tworzy się wyobrażenie ich skutków<sup>75</sup>?

[Przeciwnik]: Argumentem jest przekaz tradycji. Gdyby obraz, [na który składają się] wrażenia wzrokowe itp.<sup>76</sup>, był jedynie świadomością, a nie [realnie istniejącą] rzeczą, na którą [składają się] wrażenia wzrokowe itp., to Czcigodny nie byłby nauczał o istnieniu podstaw [świadomości takich jak] wrażenia wzrokowe itp.

[Wasubandhu:] To żaden argument, ponieważ –

**8. O istnieniu podstaw [świadomości takich jak] wrażenia wzrokowe itp. [Czcigodny] – powodowany [pewnym] zamysłem – nauczał ludzi, których dzięki temu można ukierunkować<sup>77</sup>, podobnie jak [nauczał o] istotach samorodnych<sup>78</sup>.**

Tak jak Czcigodny nauczał, że istnieją istoty samorodne<sup>79</sup>, powodowany [pewnym] zamysłem, [tj.] mając na myśli ciągłość potoku świadomości w przyszłości – zgodnie z [jego] wypowiedzią:

„nie ma [żadnych] istot ani dusz<sup>80</sup>, lecz są to [wszystko] elementy konstytutywne rzeczywistości, które są uprzyczynowane”<sup>81</sup>,

<sup>75</sup> Przeciwnik zakładałby zatem istnienie skutków tam, gdzie nie występuje przyczyna.

<sup>76</sup> Chodzi tutaj o elementy konstytutywne rzeczywistości (*dharmā*), które odpowiadają tzw. sześciu podstawom świadomości (*ṣaḍ-āyatana*), por. n. 84.

<sup>77</sup> Dosł. „zdyscyplinować”, tj. „pokazać właściwą drogę postępowania; pouczyć”. Imięśłów bierny czasu przyszłego *vineya* („ten, który może być ukierunkowany; ten, który powinien być zdyscyplinowany; ten, który wymaga pouczenia; uczeń, adept”; do tej kategorii ludzi Buddha kieruje swe pouczenie) wiąże się znaczeniowo z terminem *vinaya* („zasady / kod postępowania; reguły dyscypliny”); por. *Vinaya-piṭaka* („Kosz dyscypliny”), tj. pierwszy zbiór Kanonu buddyjskiego (*Tipiṭaka*), który stanowi spis takich reguł.

<sup>78</sup> Istoty samorodne (*upapāduka-sattva*) – głównie bogowie, istoty półboskie i demoniczne – powstają bez współdziałania rodziców i tuż po „narodzinach” w danym świecie posiadają od razu dorosłą postać. Por. np. dyskusję w AKBh.(4).2.9 (Śastri: ss. 403.1–404.10), szczególnie: *upapādukānām hi sattvānām bāhya-bijābhāvān mṛtānām kāyo nāvatiṣṭhate* (Śastri: s. 404.1–2) – „Albowiem u istot samorodnych – które są martwe, gdyż nie pojawia się nasienie z zewnątrz – nie występuje [już] ciało”. Por. podobną koncepcję w dżinizmie (Pkt. *uvavāya-jamma*, „samorodne narodziny” > Skt.: *upapāda-janman* = *upapāta-janman*; Pkt. *uvavāya*, „istota samorodna” > Skt.: *upapātika* = *aupapātika* = *upapāduka*), np. TS.2.35: *nāraka-devānām upapātaḥ [janma]*, oraz SK. s. 57.3: *jaha meḥasaṇi-tiyas-indacāva-vijjūṇa sambhavo hoī gayanammi khanena, ahā devāna vi hoī upapatī*. W sumie wyróżnia się pięć klas istot żywych (*gati*, „wędrówka; miejsce odrodzenia po śmierci”): istoty piekielne (*nāraka*), zwierzęta (*tiryag-yoni*), upiory, ew. duchy zmarłych (*preta*), ludzie (*manuṣya*) oraz bogowie (*deva*).

<sup>79</sup> Użyta w oryginale liczba pojedyncza („istnieje istota samorodna”) wskazuje na istnienie tego typu bytów: „istnieje [coś takiego jak] istota samorodna”.

– podobnie nauczał Czcigodny także o istnieniu podstaw [świadomości takich jak] wrażenia wzrokowe itp., zwracając się do<sup>82</sup> ludzi, których można ukierunkować<sup>83</sup> dzięki nauce o tym [istnieniu podstaw świadomości]; stąd wypowiedź [Czcigodnego] o tym [istnieniu podstaw świadomości] wiąże się z [pewnym] zamysłem. Co to za zamysł [miałby Czcigodny] w tym względzie?

**9. O tych dwóch – [tj.] o własnym załączku, z którego wyłania się treść świadomości, [oraz o tym,] czego [jest ona] pozorem – mówił Mędrzec (tj. Buddha) jako o dwojakich podstawach tej [treści świadomości].**

Do czego sprowadza się to, co powiedziano? [W wypadku, gdy] treść świadomości [jest] obrazem, [na jaki składają się] wrażenia wzrokowe, [to] o obydwu – [tj.] zarówno o [jej] własnym załączku, z którego powstaje [treść świadomości], po tym jak przeszedł on konkretną przemianę, jak i o [tym], czego jest ona obrazem – mówił Czcigodny jako o [parze] podstaw tej świadomości: odpowiednio o oku i o wrażeniach wzrokowych. Podobnie [rzecz się ma z kolejnymi czterema parami podstaw świadomości] aż do [pary, w której] treść świadomości [jest] obrazem wrażeń dotykowych; [w takim wypadku] o obydwu – [tj.] zarówno o [jej] własnym załączku, z którego powstaje [treść świadomości], po tym jak przeszedł on konkretną przemianę, jak i o [tym], czego ona jest obrazem – mówił Czcigodny jako o [parze] podstaw tej świadomości: odpowiednio o ciele i o wrażeniach dotykowych. Taki jest oto [Jego] zamysł. Jaka zatem [będzie płynęła] korzyść, gdy będzie się nauczać w taki sposób kierując się [takim] zamysłem?

**10. Albowiem [pouczenie] w taki sposób [umożliwia] wniknięcie w [naukę] o bezistotowości osobowości,**

Albowiem, gdy jest się pouczanym w taki sposób, wnika się w [naukę] o bezistotowości osobowości. Ci, których można ukierunkować dzięki pouczeniu o bezistotowości osobowości – kiedy poznają, że z dwóch [szeregów podstaw świadomości] bierze się szóstka [rodzajów] świadomości<sup>84</sup>, lecz nie istnieje żaden

<sup>80</sup> Dosł.: „Nie istnieje istota ani dusza”. Por. przypis 79.

<sup>81</sup> MN.1.138.

<sup>82</sup> Sanskryckie *adhikṛtya* stanowi parafrazę *prati* z ósmej strofy.

<sup>83</sup> Por. przyp. 77.

<sup>84</sup> Chodzi tutaj o osiemnaście składników (*dhātu*) konstytuujących potok osobowości („podmiot poznawczy”):

podwójny szereg podstaw świadomości ( <i>ṣaḍ-āyatana</i> ):			świadomość zmysłowa ( <i>vijñāna</i> )
grupa „subiektywna”: zmysły ( <i>indriya</i> )		grupa „obiektywna”: przedmioty zmysłów ( <i>viṣaya</i> )	
1. widzenie (wzrok)	+	1. widziane	⇒ 1. ś. widzenia
2. słyszenie (słuch)	+	2. słyszane	⇒ 2. ś. słyszenia



osobny podmiot postrzegający, [podmiot słyszający, wachający, smakujący, dotykający], jak i [nie istnieje osobny] podmiot myślący – wnikają w [naukę] o bezistotowości osobowości.

**[pouczenie] w inny zaś sposób [umożliwia] wniknięcie w [naukę] o bezistotowości elementów konstytutywnych rzeczywistości**

„W inny sposób” [odnosi się do] pouczenia o [tym, że wszystko jest] jedynie treścią świadomości. W jaki sposób [umożliwić ma to im] wniknięcie w [naukę] o bezistotowości elementów konstytutywnych rzeczywistości? Kiedy poznają, że niczym innym, jak jedynie treścią świadomości jest to [wszystko, co] powstaje jako obraz, [na który składają się] elementy konstytutywne rzeczywistości [takie jak] wrażenia wzrokowe itp., lecz nie istnieje żaden element konstytutywny rzeczywistości, [który stanowi] znak [będący] wrażeniami wzrokowymi itp. Jeśli natomiast w ogóle nie istnieją elementy konstytutywne rzeczywistości, to w konsekwencji nie [do utrzymania jest teza, że wszystko jest] jedynie treścią świadomości; zatem jak na tej podstawie daje się dowieść, [że wszystko jest jedynie treścią świadomości]? Wniknięcie w [naukę] o bezistotowości elementów konstytutywnych rzeczywistości następuje nie w taki sposób, że [uznaje się, iż] w ogóle nie istnieją elementy konstytutywne rzeczywistości, lecz

**ze względu na [ich] wymaginowaną istotę.**

Owe [elementy konstytutywne rzeczywistości] są bezistotowe ze względu na tę wymaginowaną istotę, która – [stanowiąc] naturę elementów konstytutywnych rzeczywistości – wyobrażana (dosł. wymaginowana) przez ignorantów jest jako to, co ujmowane (*sc. dane, rzeczy*), i to, co ujmuje (*sc. podmiot poznawczy*), itd.<sup>85</sup>, a nie ze względu na niewysławialną istotę, jaka [stanowi] przedmiot [poznania] buddhów. Stąd w podobny sposób wniknięcie w [naukę] o bezistotowości wszystkich elementów konstytutywnych rzeczywistości następuje poprzez dowiedzenie, że [wszystko jest] jedynie treścią świadomości – na podstawie wniknięcia w [naukę] o bezistotowości również [tego, że wszystko jest] jedynie treścią świadomości ze względu na [swoją] istotę wyobrażaną (dosł. wymaginowaną) przez inną treść świadomości – a nie poprzez całkowite zanegowanie istnienia tychże [elementów konstytutywnych rzeczywistości]<sup>86</sup>.

3. wachanie (węch)	+	3. wachane	⇒	3. ś. wachania
4. smakowanie (smak)	+	4. smakowane	⇒	4. ś. smakowania
5. dotykanie (dotyk)	+	5. dotykane	⇒	5. ś. dotykania
6. umysł	+	6. inne dharmy	⇒	6. ś. ujmowania myślą

<sup>85</sup> Tj. relacja zachodząca między tym, co ujmowane, a tym, co ujmuje (*grāhya-grāhaka-bhāva*).

<sup>86</sup> Ew.: „Stąd w podobny sposób wniknięcie w [naukę] o bezistotowości wszystkich elementów konstytutywnych rzeczywistości następuje poprzez dowiedzenie, że

Albowiem w przeciwnym razie także treść świadomości zawierałaby rzecz różną od treści świadomości; dlatego [teza, że wszystko jest] jedynie treścią świadomości, nie dałaby się udowodnić, gdyż treści świadomości musiałyby zawierać rzeczy [istniejące poza świadomością]. Jak to z kolei należy rozumieć? Czcigodny nauczał o istnieniu podstaw [świadomości takich jak] wrażenia wzrokowe itp. z takim [właśnie] zamysłem; nie istnieją zaś takie [podstawy świadomości], które stanowią przedmiot [poznania] odpowiednio dla [poszczególnych rodzajów] treści świadomości [przejawiających się jako] wrażenia wzrokowe itp., ponieważ

**11. taka [podstawa świadomości] – ani [jako] jednolita, ani [jako] niejednolita ze względu na [tworzące ją] najdrobniejsze atomy<sup>87</sup> –**

[wszystko jest] jedynie treścią świadomości, na podstawie wniknięcia w [naukę] o bezistotowości również [tego, że wszystko jest] jedynie treścią świadomości ze względu na wyobrażaną (dosł. wymagowaną) istotę [elementów konstytutywnych rzeczywistości przyjętą] jako coś różnego od treści świadomości, a nie poprzez całkowite zanegowanie istnienia tychże [elementów konstytutywnych rzeczywistości].”

<sup>87</sup> Termin *paramāṇu* przekładamy dosłownie, tj. za pomocą wyrażenia „najdrobniejszy atom”, aby podkreślić fakt, że stanowi on najmniejszą, dalej już niepodzielną część materii. „Najdrobniejsze atomy” (*paramāṇu*) nie mają żadnego rozmiaru (niczym matematyczne punkty w przestrzeni) i zarazem są – podobnie jak „niewidzialne drobiny” (*aṇu*), które w rzeczywistości mogą zostać poddane dalszemu podziałowi – niewidzialne. Owe „niewidzialne drobiny” składają się z dwóch najdrobniejszych atomów (*dvy-aṇuka*) i wyznaczają granicę postrzegalności. To dopiero triady (na które składa się w sumie sześć atomów), tj. trzy połączone ze sobą dwójki *dvy-aṇuka*, stają się postrzegalne, stanowiąc najmniejszą widzialną cząstkę wielkości pyłku (*truṭi*). Owa dwójstopniowość połączeń na poziomie molekularnym ma wyjaśnić, jak możliwe jest złożenie z natury niewidzialnych i bezwymiarowych atomów w widzialne i rozciągłe cząsteczki: (1) połączenie dwóch atomów *paramāṇu* w diadę *dvy-aṇuka* stanowi przejście od bytów bezwymiarowych do bytów przestrzennych, choć wciąż niewidocznych, (2) połączenie trzech diad *dvy-aṇuka* w triadę *truṭi* stanowi przejście od bytów przestrzennych, choć niewidzialnych, do bytów postrzegalnych. Terminy *paramāṇu* i *aṇu* są bardzo wyraźnie rozróżniane, gł. w szkole njaji i wajsiesziki (a powyższa krytyka Wasubandhu odnosi się właśnie do ontologii tych szkół). Por. np. Nbh.4.2.13 (s. 396.6–7): *ekāko 'nur nōpalabhyata 'ṇu-samcayas tūpalabhyate tad idam aṇu-samūha-viṣayaṃ grahaṇam iti* („Każda niewidzialna drobina z osobna nie jest postrzegana, lecz skomasowanie niewidzialnych drobin jest postrzegane; to właśnie postrzeganie ma za swój przedmiot złożenie niewidzialnych drobin”), oraz Nbh.4.2.16 (s. 399.3–4): *yaḥ paramo 'lpas tatra nivartate, yataś ca nālpīyo 'sti, taṃ paramāṇuṃ pracakṣmahe iti* („Tego, co najdrobniejsze, [tj.] małe, nie daje się dzielić; a to, od czego nie ma już nic mniejszego, określamy [mianem] »najdrobniejszy atom«”). Wyraźnie mówi o tym Praśastapāda w PBh.151 (2.6. *Parimāṇa-prakaraṇam*, s. 26): *tathā cāṇv api dvividhaṃ, nityaṃ anityaṃ ca. nityaṃ paramāṇu-maṇḥsu. tat pārimāṇḍalyam. anityaṃ dvy-aṇuka eva* („I podobnie, również [to, co ma rozmiar] drobiny, jest dwojakie: wieczne i niewieczne. Wieczne dotyczy najdrobniejszych atomów i umysłów. Mają one kształt sferyczny. Niewieczna jest wyłącznie dwuatomowa drobina.”).

**nie stanowi przedmiotu [poznania], i nie stanowią [go] owe [atomy] zebrane [razem]<sup>88</sup>, ponieważ najdrobniejszego atomu nie da się udowodnić.**

Do czego sprowadza się to, co powiedziano powyżej? Gdyby taka [podstawa świadomości] o charakterze wrażeń wzrokowych itp. była przedmiotem [poznania] odpowiednio dla [poszczególnych rodzajów] treści świadomości [przejawiających się jako] wrażenia wzrokowe itp., to byłyby albo (1) jednolita, tak jak wyobrażają [ją sobie] przedstawiciele wajsiesziki [jako coś, co] ma postać całości, (2) albo niejednolita ze względu na [tworzące ją] najdrobniejsze atomy, albo [też] (3) [stanowiłyby ją] te właśnie najdrobniejsze atomy zebrane [razem]. (Ad 1) Po pierwsze przedmiotem [poznania] nie jest jednolita [podstawa świadomości], ponieważ coś, co ma postać całości<sup>89</sup>, nie jest nigdy i nigdzie ujmowane jako coś różnego od [swych] części. (Ad 2) [Przedmiotem poznania] nie jest też niejednolita [podstawa świadomości], ponieważ najdrobniejsze atomy nie są ujmowane pojedynczo. (Ad 3) [Przedmiotem poznania] nie są również te [atomy] zebrane [razem], ponieważ nie da się dowieść, że najdrobniejszy atom jest jednolitą substancją. – Dlaczego nie da się dowieść? – [Nie da się dowieść,] ponieważ

**12. (3a) ze względu na jednoczesne powiązanie z szóstką [stron świata] najdrobniejszy atom [miałby] sześć części;**

(3a) Jeśli jednocześnie zachodzi powiązanie [pojedynczego atomu] z sześcioma [otaczającymi go] atomami sześciu stron świata<sup>90</sup>, to w wyniku [tego taki] atom ma sześć części.

(3b) W takim miejscu, w którym [znajduje się] coś pojedynczego, nie może być czegoś innego.

**(3b) ponieważ sześć [atomów] zajmowałoby to samo miejsce, to cząsteczka [z nich złożona] miałaby rozmiar [jednego] atomu;**

Jeśli jest tak, że to miejsce, w którym znajduje się jeden najdrobniejszy atom, jest tymże samym [miejscem, w którym znajduje się] sześć [innych] atomów, to – skoro wszystkie zajmowałyby to samo miejsce – cała cząsteczka miałaby rozmiar najdrobniejszego atomu ze względu na brak odstępu między nimi<sup>91</sup>. Stąd żadna

<sup>88</sup> Chodzi tutaj o cząsteczki (*saṅghāta*, dosł. „zbitki”).

<sup>89</sup> Dosł.: „to, co ma części” (*avayavin*), tj. coś, co jest w swej postaci scalone, złożone z części.

<sup>90</sup> Sześć stron świata to cztery podstawowe strony oraz zenit i nadir.

<sup>91</sup> Cząsteczka pozostawałaby niewidzialna, gdyż sześć atomów składających się na nią zajmowałoby jeden i ten sam punkt w przestrzeni: dosł. „nie wykaczałyby poza siebie”, tj. nie pojawiłby się między nimi odstęp. Termin *vyatireka* – oprócz swych dwóch popularnych znaczeń: „negatywna relacja nieodstępowania” (w logice) oraz „różnica, zróżnicowanie” – oznacza również „brak zachowania ciągłości; nieciągłość (sc. przerwa, odstęp)” oraz „wykaczanie poza”. Powyższy argument Wasubandhu nie

cząsteczka nie byłaby postrzegalna. Najdrobniejsze atomy bowiem żadną miarą nie łączą się ze sobą, gdyż pozbawione są części. [Na to odpowiadają] wajbhaszycy z Kaszmiru: „[To] nie musi [prowadzić do] tej niepożądanego konsekwencji [w postaci powyższego] błędu, lecz [założmy, że] atomy zebrane [razem] łączą się wzajemnie”. Należy ich zapytać o [rzecz] następującą: skoro to, co stanowi zbiór najdrobniejszych atomów, nie jest czymś innym od nich, to

**13. (3c) gdy ich zbiór nie jest połączeniem najdrobniejszych atomów, to czego [zbiorem] jest owo...**

„...połączenie”, należy uzupełnić.

**I nie jest [tak, że] ze względu na to, że [atomy] nie mają części, nie da się dowieść ich połączenia.**

Nawet jeśli zebrane [atomy] nie łączą się wzajemnie, to nie można powiedzieć, że ze względu na to, że najdrobniejsze atomy pozbawione są części, nie da się dowieść ich połączenia, ponieważ nie uznaje się, że [luźny] zbiór, nawet jeśli ma części, jest połączeniem. Dlatego nie da się dowieść, że najdrobniejszy atom jest jednolitą substancją. I [bez względu na to,] czy się przyjmuje połączenie atomów, czy się nie przyjmuje, to

---

ma dowodzić, że w rezultacie „cała cząsteczka byłaby jednym najdrobniejszym atomem ze względu na brak [jakiegokolwiek] zróżnicowania między nimi” (takie powinno być tłumaczenie przy założeniu, że *vyatireka* = „zróżnicowanie”). Takie rozumienie powyższego ustępu byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem, że atomy byłyby numerycznie jednym atomem, gdyż „nie byłoby między nimi różnicy”. W takim wypadku tekst komentarza brzmiałby zapewne nieco inaczej: *\*piṇḍaḥ eka-paramāṇuḥ syāt*, ew. *\*piṇḍaḥ eka-paramāṇu-mātraḥ syāt*, *\*piṇḍaḥ paramāṇur eva syāt*. Taka interpretacja byłaby ponadto niezgodna z myślą zawartą w karice 12cd, która wprost odnosi się jedynie do przestrzenności (*sc.* rozmiarów) złożenia atomów (*piṇḍa*). Gdyby *kārikā* 12cd miała wskazywać na brak różnicy między sześcioma atomami, a nie na brak przestrzenności ich zbitki, to brzmiałaby prawdopodobnie – aby podkreślić rozmiar jednostkowego atomu – *\*ṣaṇṇām samāna-deśatvāt piṇḍaḥ syād ekāṇu-mātraḥ //* lub *\*ṣaṇṇām samāna-deśatvāt piṇḍaḥ syād ekānur eva //*, albo podobnie. Argument Wāsubandhu zaś ma dowieść jedynie tego, że sześć bezwymiarowych atomów musi znajdować się w tym samym punkcie przestrzennym, a cząsteczka utworzona w ten sposób nie może żadną miarą stać się widzialna (por. n. 87). Znaczenie „brak zachowania ciągłości; przerwa, odstęp” zaświadczone jest np. w NBh.3.1.52 (ad NS.3.1.52: *tvag avyatirekāt* – „skóra [stanowi jedyny narząd zmysłów], gdyż brak jest przerw”, tj. pokrywa całe ciało, a inne organy zmysłowe są w niej zawarte), s. 260.7–8: *avyatirekāt = na tvacā kimcid indriyādhiṣṭhānam na prāptam* („[Stwierdzenie] » gdyż brak jest przerw« [oznacza, że] nie ma nigdzie [na ciele] podstawy dla organu zmysłowego, która nie byłaby objęta przez skórę”, tj. zachowana jest ciągłość skóry jako narządu zmysłowego.). W podobnym znaczeniu („wykraczający / wychodzący poza [znaczenie pierwiastka czasownikowego]”) występuje także w gramatyce, por. Cardona (1967: 315–324, §–1.1-1.2).

**14. Nie jest zasadne [uznanie], że to, w czym [można dokonać] podziału na części [odpowiadające] stronom świata, jest jednolite.**

W sytuacji, gdy [mamy do czynienia z] następującym podziałem na części [odpowiadające sześciu] stronom świata: „inna jest bowiem część atomu [odpowiadająca] wschodniej stronie świata” aż do „[inna jest część atomu] dolnej stronie świata (sc. nadir)”, jakże zasadne będzie [uznanie, że] najdrobniejszy atom mający taki charakter jest jednolity?

**Ponadto jakże [byłby możliwy] cień i przesłanianie?**

Gdyby w każdym z najdrobniejszych atomów z osobna nie dało się [dokonać] podziału na części [odpowiadające] stronom świata, jakże byłoby [możliwe, że] gdy wszędzie słońce, w jednym miejscu pojawia się cień, a w innym miejscu – blask? Albowiem taki [atom] nie posiada żadnego skrawka, gdzie nie mógłby występować brak blasku (sc. cień)<sup>92</sup>. I jak możliwe jest zasłanianie najdrobniejszego atomu przez inny najdrobniejszy atom, jeśli się nie przyjmuje podziału na części [odpowiadające] stronom świata?<sup>93</sup> Albowiem najdrobniejszy atom nie posiada też żadnej innej<sup>94</sup> części, gdzie w wyniku kontaktu [dwóch atomów] mogłoby dojść [do stawiania] oporu temu [atomowi] przez inny [atom]; a gdy nie dochodzi [do stawiania] oporu, to jak to zostało [już wcześniej<sup>95</sup>] powiedziane – skoro wszystkie [atomy] zajmowałyby to samo miejsce – [cząsteczka stanowiąca] połączenie [ich wszystkich] miałaby rozmiar najdrobniejszego atomu. Czy wobec tego nie należy przyjąć, że ani cząsteczka nie posiada tych dwóch, tj. cienia i przesłaniania, ani najmniejszy atom? Czyż należy zatem przyjąć, że istnieje [jakaś] cząsteczka różna od najmniejszych atomów, która by posiadała oba? Na to powiada się, że nie [: nie istnieje cząsteczka różna od najmniejszych atomów].

**Jeśli nie ma innej cząsteczki, to żadna [cząsteczka] nie posiada tych dwóch.**

Jeśli przyjmuje się, że nie istnieje [jakaś] cząsteczka różna od najmniejszych atomów, to tym samym zostaje udowodnione, że żadna [cząsteczka] nie posiada tych dwóch, [tj. cienia i przesłaniania]. Ale z kolei na cóż zda się pomysł, że wyobrażeniem nagromadzenia [cech] jest tenże najmniejszy atom, [który stanowi ich] zbiór, jeśli się nie zaprzeczy własnościom<sup>96</sup> [typu] barwoksztalt itp.? A co za własności [przynależą]

<sup>92</sup> Gdyż atom, nie posiadając części, byłby w całości oświetlony przez promienie słońca.

<sup>93</sup> Gdyż aby przesłaniać, atom musiałby posiadać rozciągłość. Ta zaś zakłada możliwość wyróżnienia części, które można by z kolei przypisać stronom świata.

<sup>94</sup> Np. innej niż części odpowiadające stronom świata.

<sup>95</sup> Patrz str. 27.

<sup>96</sup> W oryginale użyta liczba pojedyncza w znaczeniu kolektywnym (por. polskie: „groch” i „kapusta”).

owym [atomom]? [Są to] zdolność bycia przedmiotem dla oka i innych [zmysłów] (*sc.* postrzegalność) oraz posiadanie [np.] niebieskiej [barwy] itp. (*sc.* postrzegalne cechy). To są właśnie te [własności, które] są konstatowane. Czy to, co przyjmuje się za przedmiot dla oka i innych [zmysłów], mające cechy [barw niebieskiej, żółtej itp.], jest (I) jednolitą substancją czy też jest to (II) [substancja] niejednolita? I co z tego [wynika]? (Ad II) Błąd, [który powstaje,] jeśli [przyjmie się,] że [atom] jest [substancją] niejednolitą, został [uprzednio<sup>97</sup>] wykazany.

**15. Gdyby [postrzegana substancja była] (Ad I) jednolita, to nie mielibyśmy (1) stopniowego przemieszczania się, (2) jednoczesnego ujmowania i nieujmowania, (3) występowania różnorodnych [i] mnogich [obiektów] ani (4) nie byłoby niepostrzegania [rzeczy] mikroskopijnych.**

(Ad 1) Jeśli wyobrazi się, że przedmiotem dla oka jest jednolita substancja, [to] skoro [byłaby ona] czymś, co jest nieróżnorakie [i] niemnogie, nie byłoby [zjawiska] stopniowego przemieszczania się po ziemi, to znaczy [nie byłoby] chodzenia, ponieważ cały [odcinek do przejścia] przeszedłby się jednym postawieniem stopy. (Ad 2) I nie byłoby jednoczesnego ujmowania części przedniej [postrzeganego obiektu] ani nieujmowania części tylnej [tegoż obiektu]. Albowiem nie do pomyślenia jest jednocześnie ujmowanie i nieujmowanie tego samego [obiektu] w danym momencie. (Ad 3) I nie byłoby występowania różnorodnych [i] mnogich [obiektów], takich jak słoń czy koń, w wielu miejscach, albowiem właśnie tam, gdzie [znajdowałby się] jeden, tam [byłby] też drugi; w jaki sposób zatem dałoby się dokonać rozróżnienia między nimi? Albo też w jaki sposób mogłaby [być] jednolitą (*sc.* ciągłą) taka [substancja], do której jednocześnie jest dostęp poznawczy za pośrednictwem tych dwóch [obiektów] i nie ma dostępu poznawczego [za ich pośrednictwem]<sup>98</sup>, skoro w przerwie ujmuje się coś, co jest wolne od nich<sup>99</sup>? (Ad 4) I nie byłoby niepostrzegania mikroskopijnych żyłatek wodnych, które [miałyby] taką samą postać jak [obiekty] namacalne, jeśli to właśnie ze względu na różnicę cech, [a] nie z żadnego innego [powodu], wyobrazi się, że stanowią one inną substancję. Dlatego koniecznie należy wyobrazić sobie (*sc.* przyjąć) podział [substancji] na atomy. I nie da się dowieść, że jest on jednolity (*sc.* nieciągły). Skoro ten [podział jako coś jednolitego] jest niedowiedziany, to nie da się dowieść, że wrażenia wzrokowe itp. stanowią przedmiot [odpowiednio] dla oka i innych [zmysłów], więc tym samym zostaje udowodniona [teza, że wszystko jest] jedynie treścią świadomości. I już.

<sup>97</sup> Patrz strofy 11–12, ss. 27 i n.

<sup>98</sup> Dosł.: „która jest jednocześnie poznawana wraz z tymi dwoma i niepoznawana [wraz z nimi]”.

<sup>99</sup> Tym samym zostaje naruszona ciągłość z założenia jednolitej substancji.

[Przeciwnik:] Istnienie lub nieistnienie [obiektów]<sup>100</sup> stwierdza się na mocy procedur kryteriopoznawczych<sup>101</sup>, a spośród wszystkich procedur kryteriopoznawczych najważniejszą procedurą kryteriopoznawczą jest percepcja. Zatem – gdy nie ma realnie istniejącej rzeczy – jak dochodzi do następującego poznania: „[Oto poznaję na drodze] percepcji”?

[Wasubandhu:]

**16. Poznanie [na drodze] percepcji [zachodzi] jak we śnie i tym podobnych [stanach]...**

– również bez realnie istniejącej rzeczy, co zostało już wcześniej wykazane<sup>102</sup>.

**...i kiedykolwiek ma ono miejsce, to nie postrzega się żadnej realnie istniejącej rzeczy tego typu. Jakże można uznać, że jest ona percypowana?**

I gdy nie zachodzi wspomniane poznanie [na drodze] percepcji: „Oto poznaję [na drodze] percepcji”, wtedy nie postrzega się żadnej realnie istniejącej rzeczy tego typu, ponieważ rozpoznanie [dokonuje się] wyłącznie przez świadomość umysłu<sup>103</sup> i ponieważ stoi to wówczas w sprzeczności ze świadomością wzrokową. Jakże można przyjąć, że owa [rzecz] jest percypowana, a tym bardziej przedmiot [poznania] o momentalnym charakterze? W takim wypadku wykluczone są siłą rzeczy wrażenia wzrokowe [z] nim [związane], jak i [to, że ma charakter] wrażeń smakowych itp.

[Przeciwnik:] Ponieważ nie daje się przypomnieć w świadomości umysłu [rzeczy uprzednio] nie doświadczonej, z konieczności trzeba założyć doświadczenie rzeczy i to [właśnie] jest postrzeganiem. I w ten sposób można uznać, że tego rodzaju [doświadczany] przedmiot, [charakteryzujący się] wrażeniami wzrokowymi itp. jest percypowany.

[Wasubandhu:] Pozostaje to niedowiedzianym, że przypomnienie dotyczy rzeczy uprzednio doświadczonej, ponieważ...

**17. [O tym, że percepcja jest obrazem rzeczy – mimo że ta realnie nie istnieje –] mówi się [na tej samej zasadzie,] jak [w wypadku, gdy powiada się, że] treść świadomości jest obrazem takiej [rzeczy];**

<sup>100</sup> Por. NBh. 1.1.1 (wstęp, s. 3.3–6): *catasṛṣu [= pramāṇa-pramāṭṛ-prameya-pramitiṣu] cāivam-vidhā-svārtha-tattvaṃ parisamāpyate. kim punas tattvaṃ? sattaś ca sad-bhāvo 'sataś cāsad-bhāvah.*

<sup>101</sup> Na temat przekładu terminu *pramāṇa* por. Nowakowska (1998: 86–98, „Dodatek”).

<sup>102</sup> Patrz strofa 3, str. 19.

<sup>103</sup> Na poziomie *paratantra* (introspektywna sfera aktywności podmiotu poznawczego).

Tak jak treść świadomości pojawia się pod postacią świadomości wzrokowej itp. jako obraz rzeczy – mimo braku [jakiegokolwiek] rzeczy, to samo mówi się o [percepcji rzeczy].

**z tej [treści świadomości bierze się] przypomnienie.**

Z tej treści świadomości bowiem pojawia się właśnie jako obraz tej [rzeczy] powiązana z przypomnieniem treść świadomości umysłu, niosąca wyobrażenie wrażeń wzrokowych itp.; dlatego na podstawie pojawienia się przypomnienia nie da się dowiedzieć, że [wcześniej miało miejsce] doświadczenie rzeczy.

[Przeciwnik:] Jeśli jest tak – że tak jak treść świadomości we śnie ma za przedmiot rzecz nieistniejącą, tak samo jest również u kogoś na jawie – to dokładnie w taki sposób człowiek sam z siebie powinien rozpoznać nieistnienie owej [rzeczy stanowiącej przedmiot przypomnienia]. A tak się nie dzieje. Dlatego nie jest tak, że wszelkie poznawanie rzeczy jest bezprzedmiotowe niczym we śnie.

[Wasubandhu:] To niczego nie dowodzi, ponieważ

**osoba nieprzebudzona nie rozpoznaje nieistnienia przedmiotów postrzeżenia we śnie.**

[Jest to] podobnie jak z człowiekiem śniącym, [a] nie przebudzonym, który – pod wpływem uśpiania [spowodowanego] dyspozycjami psychicznymi [wywołującymi] powtarzanie się fałszywych wyobrażeń – widząc we śnie nieistniejącą rzecz, nie rozpoznaje poprawnie nieistnienia tej [rzeczy]. Lecz gdy się przebudzi pod wpływem uzyskania poznania wolnego od pojęć (tj. czystej percepcji) z innego świata (tj. świata na jawie) [stanowiącego] przeciwieństwo owego [świata snu], wówczas poprawnie rozpoznaje nieistnienie przedmiotów, ponieważ staje wobec czystego (tj. prawdziwego) poznania związanego z codziennym doświadczeniem, uzyskanego w następstwie tejże [czystej percepcji]. Tak samo jest [z poznaniem na jawie względem prawdziwego poznania].

[Przeciwnik:] Jeśli u istot żywych treści świadomości będących obrazem rzeczy powstają wyłącznie wskutek konkretnej przemiany ich potoku świadomości, [a] nie wskutek konkretnej rzeczy, to jakże [zachodzenie] tego, co jest zdeterminowaniem treści świadomości u istot żywych wskutek kontaktu ze złymi czy dobrymi doradcami i wskutek słuchania dobrej i złej nauki, daje się udowodnić, gdy nie ma kontaktu z tym, co dobre, i z tym, co złe, ani pouczenia o tym, [co dobre i złe]?

[Wasubandhu:]

**18. Zdeterminowanie treści świadomości [zachodzi] obopólnie, ponieważ [istoty żywe] nawzajem [na siebie] wpływają.**

Ponieważ wszystkie istoty żywe nawzajem wpływają na treści [swoich] świadomości, [to] zdeterminowanie treści świadomości zachodzi obopólnie odpowiednio do okoliczności. „Obopólnie”, czyli wzajemnie. Dlatego określona treść świadomości powstaje w jednym potoku świadomości wskutek określonej



treści świadomości [należącej do] innego potoku świadomości, [a] nie wskutek określonej rzeczy.

[Przeciwnik:] Jeśli treść świadomości również u kogoś na jawie byłaby – tak samo jak we śnie – bezprzedmiotowa, [to] dlaczego w [wypadku] właściwego i niewłaściwego postępowania upragniony czy nieupragniony skutek nie będzie w przyszłości jednakże u osoby śpiącej i nieśpiącej?

[Wasubandhu:] Ponieważ...

**We śnie świadomość jest przytłumiona przez ociążałość, stąd skutek nie [będzie] taki sam.**

To [właśnie] jest tego przyczyną, a nie obecność [czy nieobecność] jakiejś rzeczy.

[Przeciwnik:] Jeśli to [wszystko] byłoby jedynie treścią świadomości i niczym innym, [to] nikt nie dysponowałby ciałem ani mową; [zatem] jakże dochodziłoby do śmierci baranów czy innych [zwierząt], do których przystępują owczarze itp.? A jeśli ich śmierć nie byłaby spowodowana przez tych [owczarzy, to] jakże można by obarczać owczarzy itp. winą za odebranie życia [baranów]?

[Wasubandhu:]

**19. Śmierć jest przemianą [wywołaną] szczególną treścią świadomości u innych, podobnie jak [przemiana] polegająca na zaniku pamięci u niektórych osób [pojawia się] pod wpływem umysłu upiorów i innych [tego typu stworów].**

Tak jak przeobrażenia typu zanik pamięci, widzenia senne, opętanie przez demony i obłąkanie pojawiają się u niektórych [osób] pod wpływem umysłu upiorów i innych [tego typu stworów] oraz pod wpływem umysłu [osób] obdarzonych mocami magicznymi, jak np. wizje senne Sarany [wywołane] mocą szlachetnego Mahakatjajany<sup>104</sup> czy pokonanie Wemacitry wskutek złości [powstałej] w umysłach wieszczów leśnych<sup>105</sup>, w taki sam sposób powstaje określona przemiana hamująca władze żywotne u jednych [ludzi] wskutek dominacji szczególnej treści świadomości

<sup>104</sup> Sāraṇa, syn króla Udajany władającego Watsą (Vatsa), został uczniem Mahakatjajany (Mahākātyāyana). Za niesłuszne pomówienie Sāraṇa poprzysiął zemstę Pradjocie (Pradyota), władającemu królestwem Awanti (Avanti). Zemstę swą zrealizować miał w wizjach sennych wywołanych przez Mahakatjajanę; patrz Kumāralāta: *Kalpanā-maṇḍitika*, XII.65 (za Anackerem (1998: 178, n. 23)).

<sup>105</sup> Wemacitra (Vemacitra, Pali: Vepacitti), król demonów, nękał leśnych wieszczów, aż ci – pragnąc spokoju – zrewanżowali się mu, dręcząc go we śnie zmorami i koszmarami sennymi; patrz *Sāmyutta-nikāya* 1.9.225–227 oraz Buddhaghosa: *Sāratthappakāsinī* 1.266 (za Anackerem (1998: 178–9, n. 23)).

innych [osób], przez co pojawia się śmierć, określana mianem przerwania jednorodnego<sup>106</sup> potoku świadomości. Tak należy [to] rozumieć.

**20. Z jednej strony jakże [bowiem dałoby się wytłumaczyć, że] do spustoszenia lasu Dandaka<sup>107</sup> [doszło] w wyniku gniewu wieszczów,**

– o ile się nie przyjmie, że [do] śmierci istot żywych [dochodzi] wskutek dominacji szczególnej treści świadomości innych [osób]? Wszak Czciągodny, dowodząc, że przemoc umysłowa jest wielką przewiną, zapytał gospodarza Upalego<sup>108</sup>: „Gospodarzu, czy słyszałeś, przez kogo lasy Dandaka, Matanga i Kalinga zostały spustoszone i uświęcone?” [na co] ów odpowiedział: „Słyszałem, o Gautamo, że wskutek złości [powstałej] w umysłach wieszczów”.

**z drugiej strony, jakże dałoby się na tej [podstawie] dowieść, że przemoc umysłowa [stanowi] wielką przewinę?**

Jeśli się przyjmie [rzecz] następującą: „Istoty zamieszkujące w owych [lasach] zostały wyniszczone przez [jakieś wyimaginowane] stwory nadludzkie sprzyjające owym [wieszczom], a nie zostały zabite w wyniku złości [powstałej] w umysłach wieszczów”, [i] gdyby tak [faktycznie] było, [to] jakże [na podstawie] takiego działania dałoby się uznać za udowodnione, że przemoc umysłowa [stanowi] dużo większą przewinę niżli przemoc cielesna [lub] słowna? Tego, [że przemoc umysłowa stanowi wielką przewinę,] dowodzi się na [podstawie] śmierci tak wielu istot [spowodowanej] niczym innym jak przemocą umysłową.

[Przeciwnik:] Jeśli to [wszystko] jest jedynie treścią świadomości i niczym innym, to ci, którzy przenikają myśli innych, znają myśli innych, czy też nie? A dalej, jeśli nie znają, to jakże mogą być tymi, którzy przenikają myśli innych? Jeśli znają, to

**21. dlaczego znajomość [myśli innych] u tych, którzy przenikają myśli innych, nie odpowiada prawdzie, podobnie jak [nie odpowiada prawdzie] znajomość własnych myśli?**

Dlaczego również owa [znajomość własnych myśli] nie odpowiada prawdzie?

<sup>106</sup> Jednorodny (*sabhāga*), tj. wspólny dla wszystkich momentów składających się na jedną egzystencję, „związany z jedną egzystencją” (por. AK.(4). s. 154.1).

<sup>107</sup> *Daṇḍakāraṇya* – las, który wyrósł na miejscu królestwa Kumbhavatī w Kalindze (Kāliṅga). W rezultacie niewłaściwego zachowania się króla Dandakiego (Daṇḍakī) wobec pewnego wieszca zamieszkującego jego królestwo, bogowie unicestwili całą krainę; por.: MN.1. 378.

<sup>108</sup> Por.: *Upāli-sutta*. MN.1.378. *Kāliṅgāraṇṇa* – las, który wyrósł na miejscu królestwa Kalingi, po tym, gdy tamtejszy król obraził świętych mężów i całe państwo zostało spustoszone przez bogów. Wg Matangadżataki (*Mātaṅga-jātaka*, 497) – bogowie ukarali królestwo Medždżha (Mejjha), ponieważ wysłannicy króla obrazili bodhisattwę Matangę. Wszystko zostało obrócone w popiół i zarosło lasem Matanga.

[Wasubandhu:]

**Z powodu niewiedzy. Odpowiednio [poznanie, że wszystko jest jedynie treścią świadomości i niczym innym, stanowi] sferę buddhy.**

Tak jak [poznanie, że wszystko jest jedynie treścią świadomości i niczym innym,] z powodu [swej] niewysłowionej natury [stanowi] sferę buddhów, podobnie z powodu niewiedzy o tym, [że to wszystko jest jedynie treścią świadomości i niczym innym] oba [rodzaje znajomości, tj. znajomość myśli innych oraz znajomość własnych myśli] nie odpowiadają prawdzie, ponieważ nie pozbyto się wyobrażenia o tym, co ujmowane (*sc. danych, rzeczach*), i tym, co ujmuje (*sc. podmiocie poznawczym*), albowiem [one obie dają] fałszywy obraz. Odnośnie wyłącznego istnienia treści świadomości, [cechującego się] bezdenną głębią [kryjącą w sobie] nieskończoną różnorodność sądów,

**22. stworzyłem ten dowód na wyłączne istnienie treści świadomości stosownie do moich możliwości, choć owo [wyłączne istnienie treści świadomości] nie daje się w pełni ogarnąć myślą;**

– choć tacy jak ja nie są w stanie ogarnąć myślą owego [wyłącznego istnienia treści świadomości] z [jego] wszystkimi aspektami, ponieważ nie [wchodzi ono w] zakres myślenia dyskursywnego.

Czyją zatem sferę [poznania] stanowi w pełni owo [wyłączne istnienie treści świadomości]? W odpowiedzi na to stwierdza się, że

**[stanowi ono] sferę buddhów.**

Albowiem owo [wyłączne istnienie treści świadomości] stanowi sferę buddhów we wszystkich aspektach, ponieważ nie [napotykają oni] żadnych przeszkód w poznaniu rzeczy poznawalnych we wszystkich [ich] przejawach.

Ten dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach jest dziełem mistrza Wasubandhu.

### III. Posłowie

[PIOTR BALCEROWICZ]

Zgodnie z tradycją Wasubandhu (Vasubandhu) miał się urodzić w Puruszapurze (Puruṣapura, obecny Peszawar) w prowincji Gāndhāra (dzisiejszy Pakistan północny przy granicy z Afganistanem). Ojcem Wasubandhu był bramin, u którego boku Vasubandhu zapoznał się z podstawami filozofii bramińskiej (gł. *nyāya* i *vaiśeṣika*). Już jako mnich buddyjski Vasubandhu związał się z nurtem wajbhaszików (*vaibhāṣika*) szkoły sarwastiwadinów (*sarvāsti-vādin*), należącej do buddyzmu hinajany (*hīna-yāna*; „mały wóz / droga”), i udał się na nauki do Kaszmiru (ślady związków ze szkołą wajbhaszików widoczne są chociażby w tekście tutaj prezentowanym, w komentarzu do strofy 12). Szkoła sarwastiwadinów (*sarvāsti-vāda*, dosł. „doktryna [głosząca, że] wszystko istnieje”) uznawała jednoczesne, szczególnie pojęte istnienie bytów przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, a jedynym wyróżnikiem bytów teraźniejszych była cecha, znak (*lakṣaṇa*) manifestacji. Otóż wśród elementów konstytutywnych (*dharma*), do których daje się sprowadzić całą psychofizyczna rzeczywistość, można wyróżnić cztery szczególne elementy konstytutywne rzeczywistości, które stanowią tzw. trwale „dharmy-znaki” – znak powstania (*jāti / utpāda*), znak [chwilowego] trwania (*sthiti*), znak zaniku (*vyaya / jarā*) i znak zniszczenia (*nirodha*) – które przystępują do pozostałych elementów konstytutywnych rzeczywistości, nadając im chwilowy charakter i doprowadzając do manifestacji, zaniku itp. tych ostatnich. Zatem dharmy przeszłe zachowują swoje istnienie w formie zmanifestowanej, podczas gdy dharmy przyszłe cechuje potencjalna manifestacja. Elementy konstytutywne rzeczywistości istnieją wobec tego odwiecznie i nie powstają w momencie aktualizacji; istniawszy uprzednio realizują się. Podejście to znajduje wyraz w tzw. ogólnej formule przyczynowości: „[dharma] istnieje istniawszy” (*bhūtvā bhavati* oraz *asmin satīdam bhavati, asyōtpādād idam utpadyate; asmin asatīdam na bhavati*). Stąd każda dharmy posiada trzy fazy względem swej manifestacji: fazę przyszłą, teraźniejszą i przeszłą. Wajbhaszikowie związani byli z „Wielkim komentarzem” (*Mahā-vibhāṣā*), który przedstawiał tzw. wyższą doktrynę (*abhidharma*) i systematyzował naukę Buddy.

Zgodnie z przekazami tybetańskimi Vasubandhu miał czas jakiś spędzić w Kaszmirze u wajbhaszików, choć stopniowo coraz bardziej wiązał się z nurtem saurantików (*sautrāntika*). Sautrantikowie (dosł. „Uznający [wyłącznie] sutry”) nie uznawali za autorytatywne żadnych innych pism poza sutrami, jako jedynymi zapisami myśli Buddy. Stąd też ostro krytykowali stanowisko wajbhaszików, a między obiema grupami panowała wrogość. To przede wszystkim saurantikowie rozwinęli tezę, że naukę Buddy należy rozumieć zgodnie z metafizycznym, ustalonym sensem (*nīṭārtha*; dosł. „znaczenie wyprowadzone”, tj. właściwe, zgodne z prawdą najwyższą, *paramārtha*), a nie zgodnie z „literą”, tj. z potocznym rozumieniem i uzusem (*neyārtha*; dosł.: „znaczenie do wyprowadzenia”, tj. sens,

który dopiero trzeba ujawnić). I tak, gdy mówi on np. o osobie (*pudgala*) czy o człowieku (*puruṣa*), należy rozumieć jego wypowiedzi jedynie w sensie zgodnym z potocznym rozumieniem (*neyārtha*), i trzeba je dopiero właściwie zinterpretować, aby wyprowadzić z nich sens absolutny (*paramārtha*). Według sautrantików powstanie, zniszczenie itp. to nie realnie, substancjalnie (*dravyatas*) istniejące dharmy (znak powstania – *jāti-lakṣaṇa*, znak zniszczenia – *nirodha-lakṣaṇa* itp.), lecz jedynie hipostazy, konwencje werbalne. Takim hipostazom językowym nie odpowiada żadna rzeczywistość. Realnym pozostaje tylko moment terażniejszy, a przeszłość i przyszłość są nierealne, gdyż nie mają stosownych znaków. Owo podejście sautrantików znajduje odzwierciedlenie w radykalnie przeformułowanej (w stosunku do wajbhaszików) ogólnej formule przyczynowości: „[dharma] istnieje nie istniawszy” (*abhūtvā bhavati*). Moment terażniejszy stopniowo nabiera cech czystej dynamiczności i staje się definiowalny jako realizacja potencjału działania (*kriyā*). Ta myśl zostanie rozwinięta później przez Dharmakīrtiego (Dharmakīrti, wg najnowszych badań 550–620<sup>109</sup>, ew. 600–660<sup>110</sup>), uznającego, że o tym, co rzeczywiste (*sat*) i terażniejsze (*sat*), decyduje możliwość realizowania aktywności lub zdolność podlegania (*artha-kriyā-kāritva*) skutecznej akcji / celowemu działaniu (*artha-kriyā-kṣama-vastu*). To również w szkole sautrantików rozwijają się koncepcje, które doprowadzą do sformułowania idei „świadomości – złoża” (*ālaya-vijñāna*), które stanowi podłoże dharm i z którego biorą się zarówno dharmy, jak i impulsy świadomości. Sautrantikowie dokonują także gruntownej redukcji liczby elementów konstytutywnych rzeczywistości (*dharma*).

Według tradycji, po powrocie do Puruszapury Vasubandhu skomponował jedno z podstawowych dzieł buddyjskich, „Skarbnicę wyższej doktryny” (*Abhidharma-kośa*, AK.)<sup>111</sup> w 600 strofach, prezentujące doktrynę szkoły Wibhaszy (*Vibhāṣā*). Wkrótce potem miał Vasubandhu ogłosić tekst własnego obszernego komentarza do tejże *Abhidharmakośi* (*Abhidharma-kośa-bhāṣya*, AKBh.), w którym – miast rozwinać myśl wajbhaszików – przeprowadził krytykę podstawowych ich tez z punktu widzenia sautrantików. Jakiś czas potem Vasubandhu po raz kolejny dokonuje przewartościowania swoich zapatrywań i łączy się z mahajaną (*mahā-yāna*, „wielki wóz / droga”). Przemiana ta miała nastąpić – zgodnie z późniejszą tradycją – pod wpływem jego starszego brata (ew. brata przyrodniego) Asangi (Asaṅga), założyciela mahajanistycznej szkoły jogaczarów (*yogācāra*), aczkolwiek istnieje wiele wątpliwości odnośnie tego, czy Vasubandhu był faktycznie bratem Asangi.

Już z pozycji jogaczarów napisał Vasubandhu dwa krótkie dzieła w dwudziestu (*Viṃśatikā*, opatrzone przezeń komentarzem) i w trzydziestu (*Trīṃśikā*) strofach. Uchodzą one za podstawowe traktaty prezentujące w niezwykle zwartej formie najważniejszą tezę jogaczarów, zgodnie z którą świat zewnętrzny jest jedynie

<sup>109</sup> Patrz Kimura 1999.

<sup>110</sup> Por. Frauwallner 1961 i Steinkellner-Much (1995: 23).

<sup>111</sup> Patrz „Bibliografia”, s. 43 i n.

wytworem świadomości (*vijñāna-vāda*). Aczkolwiek niezmiernie ważne w dziejach filozofii indyjskiej, obydwa dzieła (a szczególnie autokomentarz do *Wimsiatiki*) cechuje styl na tyle lakoniczny i nieprecyzyjny, że można by Wasubandhu posądzać wręcz o niestaranność czy pośpiech.

Jako niezwykle płodny autor i wnikliwy filozof Vasubandhu był szeroko znany i ceniony, a w późniejszej, chińskiej tradycji buddyjskiej postać jego uległa mitologizacji i został uznany za bodhisattwę. Zmarł w wieku 80 lat. Szczegóły jego życia przedstawione zostały w kilku biografiach o hagiograficznym charakterze dostępnych po chińsku (najstarsza jest autorstwa Paramarthy (Paramārtha, 499–569 r.)) i tybetańsku (Bu-ston, 1290–1364 r., oraz Tāranātha, 1575–1634 r.).

Na obecnym etapie badań nie sposób uściślić datowania Wasubandhu i tymczasem uznaje się, że żył on w IV lub V w. n.e.<sup>112</sup>. Na IV w. wskazuje gł. tradycja tybetańska<sup>113</sup>, chińska zaś (Paramārtha) na wiek V<sup>114</sup>. Szereg niejasności, w tym rozbieżności pomiędzy tradycją chińską i tybetańską, doprowadziły Frauwallnera (Frauwallner 1951)<sup>115</sup> do uznania, że w rzeczywistości mamy do czynienia z dwiema postaciami o tym samym imieniu: Vasubandhu starszy (320–380 r. n.e.), związany z jogaczarami, miał być bratem Asangi<sup>116</sup>, podczas gdy Vasubandhu młodszy (400–480) był autorem zarówno AK. i AKBh., jak i tekstów głoszących doktrynę *vijñāna-vāda* (gł. *Vimśatikā*, *Trimśikā*). Na istotne problemy w datowaniu Wasubandhu młodszego jako autora tych trzech grup tekstów wskazuje m.in. Schmithausen 1992.

Podstawowa teza Wasubandhu sprowadza się do uznania, że świat zewnętrzny w swej złożoności (*prapañca*) stanowi jedynie projekcję świadomości (*vijñapti-mātra*). Z jednej strony ta idealistyczna teza o iluzoryczności świata, który jest wytworem świadomości, stanowi krytykę realizmu metafizycznego, uznającego obiektywne istnienie świata niezależnie od naszej świadomości. Z drugiej zaś strony teoria Wasubandhu wymierzona jest przeciwko stanowisku realizmu epistemologicznego, głoszącemu, że ów zewnętrzny, rzeczywiście istniejący świat jest dostępny naszemu poznaniu i nasze poznanie oddaje go mniej lub bardziej wiernie. Innymi słowy Wasubandhu odrzuca domniemanie, jakoby poszczególne, subiektywne akty naszego poznania miały swoje obiektywne odpowiedniki.

<sup>112</sup> Patrz Hayes/Mejor 1998 oraz Mejor 1991.

<sup>113</sup> Patrz Péri 1911.

<sup>114</sup> Patrz Takakusu 1905 i Takakusu 1929.

<sup>115</sup> Tezę swoją później Frauwallner nieco jeszcze zmodyfikował, por. Frauwallner (1956: 351), Frauwallner (1961: 131, n. 10).

<sup>116</sup> Teza Frauwallnera była parokrotnie podważana, m.in. przez Jainiego (1958). Mejor (1989/1990: 283) dowodzi, że Vasubandhu I związany był najprawdopodobniej z kręgiem Wibhaszy (*Vibhāṣā*), oraz wskazuje, idąc za de La Vallée Poussinem (1914–1919: viii, n. 2) i (1923–31: Introduction, s. xxvii), że nie można utożsamiać Wasubandhu I z bratem Asangi.

Przeciwnie, wszelkiego rodzaju procesy poznawcze, doznania i przeżycia – miast wskazywać na fakty i rzeczy istniejące poza świadomością – z natury swej takiej obiektywnej podstawy są pozbawione i ujmują wyłącznie treści przemian świadomości. W rzeczy samej wszelka treść poznania bierze się z doznań zmysłowych, jednakże błędna byłaby konkluzja uznająca, że mają one swój początek w rzeczach poza świadomością.

Teza Wasubandhu o wyłącznym istnieniu świadomości stanowi na swój sposób kontynuację teorii Nagardżuny (Nāgārjuna; ok. 150 r. n.e., gł. przedstawiciel szkoły madhjamików (mādhyamika)), wyłożonej systematycznie w jego najważniejszym traktacie pt. „Podstawowe strofy [szkoły] madhjamaka” (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, MMK), o niesubstancjalności i iluzoryczności świata (*śūnyatā*, dosł. „pustka”). Uznanie wielorakiego, złożonego charakteru rzeczywistości (*prapañca*) musi siłą rzeczy prowadzić do sprzeczności (*virodha*) i antynomii (*prasaṅga*). Przyjęcie jakiegokolwiek tezy o rzeczywistości (np. teza o istnieniu przyczyny, ruchu, czasu, części i całości, itp.) prowadzi w rezultacie do dwóch sprzecznych ze sobą konsekwencji, co tym samym musi wskazywać na fałszywość tezy pierwotnej. W rezultacie należy uznać, że wszelkie tego typu koncepcje, stanowiące deskrypcję rzeczywistości, same są iluzoryczne, a postrzegalny świat jest jedynie hipostazą dyskursywnego myślenia.

Z wcześniejszej buddyjskiej koncepcji dwóch prawd: prawdy względnej, empirycznej, konwencjonalnej (*saṃvṛti-satya*, *vyavahāra*, *laukika-satya*) i prawdy ostatecznej, najwyższej (*paramārtha-satya*), którą szczególnie jasno wyraził Nāgārjuna<sup>117</sup> – choć samo rozróżnienie dwóch prawd *samutti* i *paramattha* zna już chociażby *Katthā-vatthu* czy *Milinda-pañha*, a rozróżnienie to przejęto w *Mahajanāsuṭṭāntarā* (*Mahā-yāna-sūtrāṅkāra*) przypisywanej Asandze<sup>118</sup> w *Uttaratantrze* (*Uttara-tantra* 1.84) Majtreji – u Wasubandhu wyłania się koncepcja *de facto* trzech prawd, związanych z tzw. trzema naturami świadomości i odzwierciedlającymi trzy aspekty rzeczywistości. Owe trzy natury świadomości powiązane z trzema aspektami rzeczywistości to kolejno:

<sup>117</sup> MMK.24.8–9:

*dve satye samupāśritya buddhānām dharmā-deśanā /  
loka-saṃvṛti-satyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //  
ye 'nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ /  
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddha-śāsane // –*

– „Nauczanie doktryny buddhów opiera się na dwóch prawdach: zarówno na prawdzie [związanej] z konwencją [obowiązującą] wśród ludzi, jak i na prawdzie w sensie absolutnym. Ci, którzy nie pojmują różnicy między tymi dwiema prawdami, nie pojmują głębszej istoty [zawartej] w nauce buddhów.”

<sup>118</sup> Komentarz ad MSA.11.3: *lakṣaṇāṃ saṃvṛti-satya-lakṣaṇāṃ paramārtha-satya-lakṣaṇāṃ ca*.

1) natura hipostazowana, wytworzona w umyśle, konceptualizowana (*parikalpita*): iluzoryczna, nierealna sfera przedmiotowa będąca wyłącznie wytworem świadomości; (fałszywie) sugeruje ona realne istnienie poza świadomością (a w rzeczywistości jedynie hipostazowanych) bytów obiektywnych, a następnie istnienie świadomości poznającej je jako drugiej natury relatywnej; odpowiada jej iluzja naiwnego realizmu, zgodnie z którą dychotomia podmiot–przedmiot (tj. relacja *grāhya-grāhaka*) jest rzeczywista;

2) natura relatywna, zależna (*paratantra*): aspekt introspektywny odpowiadający iluzji podmiotu poznawczego; jest to sfera przyczynowych uwarunkowań, prowadząca (w połączeniu z pierwszą sferą quasi-obiektywną, tj. hipostazowaną) do uznawania wytworów potoku osobowego za stałe, trwałe i niezmiennie byty; odpowiada jej iluzja krytycznego pluralizmu iluzorycznego *hinajany*, uznającego za rzeczywistą relację dharm tzw. obiektywnych (*bāhya*), konstytuujących w potoku świadomości tzw. byty zewnętrzne, oraz dharm subiektywnych, wewnętrznych (*ādhyātmika*);

3) natura absolutna, doskonała, spełniona (*pariniṣpanna*): jest to aspekt wolny od treści świadomości i myśli, pozbawiony wszelkiej konceptualizacji i świadomości produktywnej generującej dychotomię podmiot–przedmiot; jest to sfera doskonała (por. pustka (*śūnyatā*) u Nagardżuny) usuwająca wszelkie ślady hipostazowania w myśleniu i poznaniu; odpowiada jej prawda absolutna, zgodnie z którą wszystkie dharmy są iluzorycznym obrazem, pozorem (*ābhāsa*) i stanowią jedynie przemianę świadomości (*vijñāna-pariṇāma*); niesubstancjalność tychże dharm polega na braku realnej podstawy (*nirālambanatva*).

Te wszystkie sfery / natury są puste (*śūnya*), tj. pozbawione trwałego podłoża: (1) natura hipostazowana (*parikalpita*) jest wewnętrznie nierzeczywista z natury, (2) natura relatywna (*paratantra*) zmieszana z pierwszą (gdyż jej treść stanowią obrazy rzeczywistości przedmiotowej) i trzecią (gdyż z niej się wyłania), jest więc zależna od obydwu i nie ma własnej natury; (3) natura absolutna (*pariniṣpanna*) jest ze swej natury wewnętrznie pusta (*niḥsvabhāvatā*).

Wasubandhu, poddając wnikliwej analizie wszelkie modyfikacje świadomości, stara się ukazać, w jaki sposób wyłania się świadomość, która charakteryzuje się treścią. Wyróżnia on w rezultacie siedem modyfikacji świadomości czynnej, zaangażowanej w złudne tworzenie rzeczywistości podmiotowo-przedmiotowej: (1–5) świadomość zmysłowa odbierająca bodźce pięciu zmysłów, (6) świadomość umysłowa odbierająca inne dharmy (jej przedmiotem są idee, myśli, konceptualizacje, uczucia itp.), (7) świadomość *per se* (*mano-vijñāna*) odpowiedzialna za poczucie własnej tożsamości / osobowości. Osobną, ósmą kategorią jest zatem czysta świadomość (*vijñapti-mātratā*), stanowiąca niezróżnicowaną, bezprzedmiotową i bezpodmiotową świadomość–złoże (*alāya-vijñāna*), z którego wyłania się wszelka rzeczywistość przedstawieniowa. To w niej potencjalnie zawarte są wszelkie potencjalne modyfikacje (*bīja*, „nasiona, załączki”), aktualizujące się w odpowiednim momencie w



serii osobowej (*santāna*) jako złudne przedstawienie (*ābhāsa*) rzeczy i ego. Każda seria osobowa jest ze swej strony ewolucją (*pariṇāma*) owej praświadości.

Sposób, w jaki świadomość podlega przemianom, wyłaniając rzeczywistość zdychotomizowaną na podmiot i przedmiot, został opisany w „Trzydziestu strofach” (*Trimsikā*). Dają się wyróżnić trzy takie przemiany.

1) Podstawowym poziomem jest świadomość–złoże (*ālaya-vijñāna*). Jest ona nieodróżniona i bez treści, kryje w sobie potencjał poznawczy i ewentualne realizacje twórców świadomości w przyszłości, dlatego też określa się jej przemiany jako „dojrzewanie nasion, załączków” (*bīja-vipāka*). Jest niedyskursywna i etycznie obojętna. Ciągłe podlega przemianom „niczym prąd rzeki”. Jest nośnikiem treści świadomości. W stanie arhanta (ideału *hinajany*) następuje „odwrócenie się” od niej, tj. jej uspokojenie. Jej przedmiotem jest cały świat doznań (*bhājana-loka*), ale jedynie w sposób potencjalny, gdyż nie jest on uświadamiany.

2) Drugą przemianę stanowi wyodrębnianie się świadomości podmiotowej *per se* (*mano-vijñāna*). Pojawia się i ewoluuje mając za swą podstawę świadomość–złoże (*ālaya-vijñāna*). Jej podstawową aktywnością jest konceptualizacja i myślenie. Związana jest z czterema „uciążliwościami, skazami” (*kleśa*), sprowadzającymi na jednostkę cierpienie i uniemożliwiający wyzwalenie: z przekonaniem, że „ja» istnieję”, z fałszywym określeniem tożsamości własnego „ja”, z poczuciem własnej wartości i z przywiązaniem do własnej indywidualności (odpowiednio: *ātma-dṛṣṭi*, *ātma-moha*, *ātma-māna*, *ātma-sneha*; por. *rāga*, *dveṣa*, *moha*, *avidyā*). Związana jest ona ponadto ze świadomościami zmysłowymi, tj. z uświadamianiem sobie pięciorakich bodźców zmysłowych (dotyk itp.). Nie jest ona obecna ani u arhanta, ani w stanie głębokiej medytacji (*nirodha-samāpatti*), ani „w najwyższej sferze” (*lokōttara-mārga*). Owa przemiana może być etycznie pomyślna, naganna lub neutralna. To z nią wiążą się następujące stany psychiczne: stany neutralne: doznania zmysłowe (dotyk itp.), pragnienia, pamięć, postanowienie, skupienie, namysł; stany pozytywne: wiara, wstyd, skromność (ew. lęk przed karą), równowaga psychiczna, odwaga, dobroć (nieczynienie zła) itp. Negatywnie nacechowane są następujące skazy: przywiązanie, gniew, iluzja, duma, fałszywe przekonania, wątpliwości. Wasubandhu ponadto wyróżnia podtypy skaz, „pomniejsze uciążliwości” (*upakleśa*), takie jak złość, wrogość, zawiść, zazdrość, obmawianie, pycha, bezwstydnosć, lenistwo, bezmyślność, nieuwaga, zapominalstwo, ospałość, logiczne myślenie (sic!), itp.

3) Na trzecią przemianę składa się percepcja sześciu sfer doznaniowych, tj. wyłanianie się świata zewnętrznego. Są to hipostazy realnie istniejących bytów poza umysłem.

Na podstawie wyżej przedstawionych procesów Wasubandhu konkluduje, że wszystko, co istnieje, daje się sprowadzić do istnienia tylko treści świadomości (*vijñapti-mātratā*). Ze względu na tzw. ukryte dyspozycje psychiczne (*vāsanā*, dosł. „ślady, impresje”; są to przeszłe doznania, czy też doświadczenia z przeszłości, które

zostawiają w świadomości–złożu swe załączki, kielki) dochodzi do dojrzewania „załążków” (*bija*) ze świadomości–złoża. Wyłaniająca się konceptualizacja jest tym samym zależna (*paratantra*) z jednej strony od zespołu przyczynowego (*pratyaya*), jakim jest świadomość–złoże, z którego się sama wyłania, z drugiej zaś – od sfery hipostazowanej (*parikalpita*), stanowiącej dla niej świat bodźców i doznań.

Warto odnotować fakt, że koncepcja świadomości–złoża (*ālaya-vijñāna*) jednocześnie wyjaśnia kwestię przejścia „osoby” (tj. potoku) z jednych narodzin do drugich, gdyż eliminuje konieczność przyjęcia istnienia jakiegokolwiek trwałego osobowościowego podłoża doznań (np. duszy) i ośrodka odpowiedzialności etycznej za dobre i złe czyny (*karman*). Zatem przejście potoku osobowego z jednego momentu do drugiego – z jednej egzystencji do następnej – odbywa się dzięki uznaniu istnienia swego rodzaju „magazynu” (*ālaya*) „nasion” (*bija*) poprzednich doświadczeń, które w odpowiednim momencie zamanifestują się jako dobre lub złe skutki odpowiednio dobrych lub złych czynów. Koncepcja ta dostarcza quasi-kauzalnego wyjaśnienia działania etycznie nacechowanego czynu (*karman*). Wyjaśnia też następujący problem: „Skoro z zasady chwilowy akt świadomości w momencie  $t_1$  (*vijñāna\_1*) jest zawsze przyczyną chwilowego aktu świadomości w momencie  $t_2$  (*vijñāna\_2*), bezpośrednio go poprzedzając, to w stanie głębokiego snu czy głębokiej medytacji itp. – kiedy zostaje pozornie przerwana ciągłość potoku świadomości i następuje brak chwilowego aktu świadomości w momencie  $t_n$  (*vijñāna\_n*), który musiałby poprzedzać chwilowy akt świadomości w momencie  $t_{n+1}$  (*vijñāna\_{n+1}*), jaki następuje tuż po przebudzeniu lub wyjściu ze stanu głębokiej medytacji – w jaki sposób można wytłumaczyć ponowne pojawienie się potoku świadomości (*vijñāna*) po takiej przerwie?”. Innymi słowy, koncepcja ta pozwala wytłumaczyć ciągłość strumienia świadomości i (pozornej) tożsamości indywiduum, np. po przebudzeniu itp.

Poważną – i moim zdaniem nieusuwalną – wadą doktryny głoszącej, że wszystko jest treścią świadomości (*vijñapti-mātratā*, *vijñāna-vāda*), jest niebezpieczeństwo solipsyzmu i w konsekwencji zanegowanie innych potoków świadomości, tj. innych podmiotów. Dlatego Vasubandhu stwierdza wprost, że inne świadomości istnieją, aczkolwiek nie stara się tego udowodnić. Dopiero kilka stuleci później Dharmakīrti będzie starał się wykazać istnienie innych podmiotów w traktacie pt. „Dowód [na istnienie] odrębnych potoków [osobowości]” (*Santanāntara-siddhi*)<sup>119</sup>.

Kolejnym problemem – tym razem mniej natury filozoficznej, a bardziej natury doktrynalnej z punktu widzenia buddysty – jest pojawienie się koncepcji, która w silnym stopniu zaczyna przypominać duszę jako trwałe podłoże osobowości, czyli idei silnie zwalczanej od samego początku istnienia buddyźmu.

<sup>119</sup> Ed.: Тибетский перевод сочинений Saṃtānāntarasiddhi Dharmakīrti u Saṃtānāntarasiddhiṅkā Vinītadeva вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном Дандар-Лхарамбой. изд. и предисл.: Федора Ипполитовича Щербатского, *Bibliotheca Buddhica* 19, Petrograd 1916 [Reprints: Biblio Verlag, Osnabrück 1970; Meicho Fukyūkai 1977; Motilal Banarsidass 1992].

## BIBLIOGRAFIA

- AK. / AKBh. = Vausbandhu: *Abhidharma-kośa* i *Abhidharma-kośa-bhāṣya*. (1) Ed. Rāhula Saṅkṛtyāyana, Benares 1932. (2) Ed. P. Pradhan; 1 wyd.: *TSWS* Vol. VIII, Patna 1967; 2 wyd. poprawione (A. Haldar): *TSWS* Vol. VIII, Patna 1975. (3) *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Tł. franc. L. La Vallée Poussin, 6 Vols., Paul Geuthner, Paris–Louvain 1923–31 [reprint: 6 Vols., Institute belge des hautes études chinoises, 1971. Tłum. z franc. na ang.: L.M. Pruden, Asian Humanities Press, Berkeley, CA 1988]. (4) Ed. Svāmī Dvārikādās Śāstrī, Bauddha Bharati, Vārāṇasī 1987.
- Anacker 1998 = Anacker, Stefan: *Seven Works of Vasubandhu—The Buddhist Psychological Doctor*. Motilal Banarsidass, Delhi 1998 [1 ed.: Delhi 1984].
- Cardona 1967 = Cardona, George: 'Anvaya and Vyatireka in Indian Grammar', *Adyar Library Bulletin* [Adyar Library and Research Centre, Madras] 31-32 (1967-68) 313-352.
- DBhS. = *Daśa-bhūmika-sūtra*, ed. Paramasurama Lakshmana Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts 7, Mithila Institute, Darbhanga 1967.
- Frauwallner 1951 = Frauwallner, Erich: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Serie Orientale Roma* 3, Roma 1951.
- Frauwallner 1956 = Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 1956.
- Frauwallner 1961 = Frauwallner, Erich: „Landmarks in the History of Indian Logic”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Band V (1961) 125–148.
- Hayes/Mejor 1998 = Hayes, Richard P.; Mejor, Marek: „Vasubandhu”, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, London–New York 1998, Vol. IX, ss. 583–587.
- Jaini 1958 = Jaini, Padmanabh S.: „On the Theory of Two Vasubandhus”, *Bulletin of the London School of Oriental and African Studies* 21 (1958) 48–53.
- Kimura 1999 = Kimura, Toshihiko: „New Chronology of Dharmakīrti”, in: *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy (Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4–6, 1997)*. Ed. Shoryu Katsura, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1999.
- La Vallée Poussin 1914–1919 = La Vallée Poussin, Louis de: *Cosmologie: Le monde des êtres et le monde-réceptacle. Vasubandhu et Yaśomitra – troisième chapitre de L'abhidharmakośa*. Bruxelles 1914–1919.
- La Vallée Poussin 1923–31 = La Vallée Poussin, Louis de (tłum. franc.): *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Patrz: AK.
- Mejor 1989/1990 = Mejor, Marek: „The Problem of Two Vasubandhus Reconsidered”, *Indologica Taurinensia* 15/16 (1989/1990) 275–283.
- Mejor 1991 = Mejor, Marek: *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*. Alt- und Neu-Indische Studien (Institut für

- Kultur und Geschichte Indiens und Tibets, Universität Hamburg), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1991.
- MN. = (1) *Majjhima-nikāya*, Ed. V. Trenckner & R. Chalmers, 3 Vols, Pali Text Society, London 1948–1951. (2) *The Middle Length Sayings*, 3 Vols., tr. I. B. Horner, London: PTS, 1975–1977.
- MSA. = Asaṅga: *Mahā-yāna-sūtrāṅkāra*. Ed. and transl. by. Surekha Vijay Limaye, Bibliotheca Indo-Buddhica Series 94, Delhi 1992.
- NBh. = Vātsyāyana Pakṣilasvāmin: *Nyāya-bhāṣya*. Patrz NS.
- NS. = Akṣapāda Gautama: *Nyāya-sūtra: Mahārṣi-Gautama-kṛta-Nyāya-sūtrāṅgā śrī-Vātsyāyana-muni-praṇītam Nyāya-bhāṣyam Sudarśanācārya-sāstri-vīracitayā Prasannapadākhya-ṭīkāyā saṁvalitam*. Ed. Svāmī Dvārikādās Śāstrī, Sudhī Prakāśana, Vārāṇasī 1986.
- Nowakowska 1998 = Nowakowska, Monika: „Wstęp do mimansy”, *SI* 5 (1998) 72–90.
- Péri 1911 = Péri, Noel: „A propos de la date de Vasubandhu”, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* (Paris) (1911) 339–390.
- PBh. = Praśastapāda: *Praśastapāda-bhāṣya. Word index to the Praśastapādabhāṣya: a complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya*. Ed. Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier, Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- Schmithausen 1992 = Schmithausen, Lambert: „A Note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra”, *Asiatische Studien* 46.1 (1992) 392–397.
- SK. = Haribhadra: *Samarāicca-kaḥā-A Jaina Prakṛta Work*. Ed. and Introduction Hermann Jacobi, *Bibliotheca Indica*, Calcutta 1926.
- Steinkellner-Much 1995 = Steinkellner, Ernst; Much, Michael Torsten: *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhsimus – Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 214, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.
- Takakusu 1905 = Takakusu, J.: „A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London) (1905) 33–53.
- Takakusu 1929 = Takakusu, J.: „The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher”, w: *Indian Studies in Honour of Ch. R. Lanman*, 1929, ss. 79–88.
- TS. = Umāsvāmin: *Tattvārtha-sūtra*. Ed. together with *Tattvārthādhigama-bhāṣya* by M.K. Mody, *BI* No.1044, Calcutta 1903–05.
- Uttara-tantra* = Maitreya: *Uttara-tantra (Ratna-gotra-vibhāga)*. Ed. E.H. Johnston, The Bihar Research Society, Patna 1950 w: *The Uttaratantra of Maitreya containing Introduction, E.H. Johnston's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation*, ed. by H.S. Prasad, *Bibliotheca Indo-Buddhica* 79, Sri Satguru Publications, Delhi 1991.

## Wizerunek Rawany w literaturze hindi

MONIKA BROWARCZYK

### 1. Uwagi wstępne

Problem zła w każdej kulturze zajmuje ważne miejsce. Systemy religijne, prawne i społeczne starają się zło definiować, piętnować lub wyjaśniać zasadność jego istnienia. Można odnieść wrażenie, że najtrudniej to zagadnienie ujmować religiom, w których pojawia się pojęcie nieskończonego łaskawego Boga. Nie jest łatwo bowiem pogodzić się z myślą, że miłosierny Bóg pozwala na istnienie zła lub uosabiających je złych duchów, demonów czy diabłów. Wydaje się to poważnym problemem w wielu religiach i systemach filozoficznych. Interesujące jest to, w jaki sposób hinduizm i mitologia hinduska traktuje zło i personifikujące je demony oraz to jak funkcjonują one we współczesnej indyjskiej rzeczywistości. W wypadku Indii, kraju gdzie ciągle żywa jest wielowiekowa tradycja, można zaobserwować proces utożsamiania demonów z siłami ciemności i zła. Celem niniejszej pracy jest próba ukazania obrazu zła w myśli indyjskiej poprzez przedstawienie jednej z najbardziej mrocznych postaci mitologii – demona Rawany (Rāvaṇa). Przyjrzymy się ewoluowaniu tej postaci w literaturze języka hindi na podstawie *Ramezaritmanasu* (*Rām-carit-mānas*), średniowiecznego religijnego poematu, oraz dwóch współczesnych utworów: dramatu *Rāvaṇ-līlā* Kusum Kumar i powieści *Apne-apne Rām* Bhagawana Sinha.

Tulsidas (Tulsīdās)<sup>1</sup> – twórca *Ramezaritmanasu* (*Rām-carit-mānas*, *Jeziro uczynków Ramy*, 1574–1577), jest najbardziej znanym autorem dziejów Ramy w literaturze hindi. Przy pisaniu swojego wiekopomnego dzieła korzystał z wielu źródeł. Najważniejszym była *Rāmāyaṇa* Walmikiego<sup>2</sup>, ale inspirowały go również

---

<sup>1</sup> Tulsīdās (1532–1623) – wybitny przedstawiciel okresu bhakti (*bhakti*) w literaturze hindi. *Rām-carit-mānas* jest jego najobszerniejszym i najbardziej popularnym dziełem, inne znane utwory to między innymi: *Dohāvalī*, *Kavittāvalī*, *Gītāvalī*, *Rāmājñā praśnāvalī*, *Vinaya-patrikā*; por. Rutkowska–Stasik (1992: 85–86).

<sup>2</sup> Jej powstanie datuje się na okres pomiędzy V w. p.n.e. a III w. n.e.; Brockington (1984: 1). Istnieje wiele teorii wyjaśniających genezę utworu. Jedna z nich mówi, że

inne dzieła sanskryckie opisujące historię królewicza z Ajodhji<sup>3</sup>. Przypuszcza się, że korzystał również z przekazów ludowych.

Dzieło Tulsidasa jest poematem opowiadającym o dziejach Ramy, zawiera jednocześnie rozważania religijno-filozoficzne na wiele uniwersalnych tematów. Zadziwia różnorodność poglądów prezentowanych przez autora. Przyczyną tego synkretyzmu jest zapewne niejednorodny charakter źródeł, ale również niezwykle trudny zamiar, jakiego się podjął autor, chcąc pogodzić tradycyjną bramińską mitologię z postawą *bhakti*, czyli miłością do jedyne Boga – Ramy<sup>4</sup>. Pierwiastek religijny utworu, na który największy wpływ miały głębokie religijne odczucia jego autora, najbardziej przyczynił się do popularności dzieła wśród hindusów w Indiach Północnych. Nie ma żadnej przesady w stwierdzeniu, że wersja opowieści o Ramie przedstawiona przez średniowiecznego poetę stała się tak znana, że to właśnie ona, a nie *Rāmāyaṇa* Walmikiego, jest postrzegana w Indiach Północnych jako właściwa i standardowa wersja historii Ramy<sup>5</sup>. Znajduje to swoje odbicie w ludowej tradycji, w której dzieje Ramy i jego walki z Rawaną, oparte na *Ramcharitmanasie*, przedstawiane są za pomocą popularnej ramkathy (*rām-kathā*) oraz ramlili (*rām-līlā*).

*Rām-kathā* (dosł. „opowieść o Ramie”) jest recytowaniem historii Ramy przed szeroko zgromadzoną publicznością. *Rām-līlā* zaś jest przedstawieniem, w którym odgrywa się epizody ze średniowiecznego poematu. Słowo *līlā* oznacza dosłownie „zabawę”, „grę”, lecz w połączeniu z imieniem boga (*rām-līlā*) nabiera dodatkowych znaczeń. Terminem tym oznacza się wszystkie ziemskie czyny Ramy – Najwyższego Boga. Hindusi wychodzą z założenia, że Bóg – w przeciwieństwie do człowieka – nie musi aktywnie działać, a to, co robi z własnej woli, jest dla niego zabawą. Termin *rām-līlā* określa również przedstawienia ukazujące dzieje Ramy, a więc historię jego boskiej zabawy.

W przedstawieniach ramlili uczestniczą aktorzy–amatorzy, najczęściej mieszkańcy danego miasta, wsi czy regionu. Widowisko odbywa się raz do roku w

---

opowieść ta może być alegorycznym przedstawieniem podboju południa Półwyspu Indyjskiego przez plemiona Ariów. Inne źródła inspiracji według niektórych badaczy to przeniesienie wedyjskich mitów o Indrze lub historia bramińskiej reakcji na rozpowszechnianie się buddyzmu na Cejlonie. Por. Lange (1909: wstęp), Moor (1968: 120), Pollock (1984: 11).

<sup>3</sup> Znalazły się wśród nich utwory literackie, religijne, a także traktaty filozoficzne: *Adbhuta-rāmāyaṇa*, *Adhyātma-rāmāyaṇa*, *Bhāgavata-purāṇa*, *Bhuṣuṇḍi-rāmāyaṇa*, *Hanuman-nāṭaka*, *Prasanna-rāghava*, *Śiva-purāṇa*, *Yoga-vaśiṣṭha* [tytuły utworów podane są w kolejności alfabetycznej]. Por. Vaudeville (1955: XVI-XVII); Rutkowska-Stasik (1992: 87) i Brockington (1984: 279–280).

<sup>4</sup> Vaudeville (1955: 23).

<sup>5</sup> Brockington (1984: 279).

miesiącu aświn (*āśvin*)<sup>6</sup>. W zależności od regionu *rām-lilā* trwa od kilku dni do miesiąca. Najdłuższa *rām-lilā* odbywa się w Ramnagarze, części Benaresu położonej na przeciwnym niż reszta miasta brzegu Gangesu. Jest to przedstawienie szczególne również ze względu na to, że prezentuje dzieje Ramy w całkowitej zgodności z *Ramczaritmanasem*. Inne ramlile są mniej lub bardziej zgodne ze średniowiecznym poematem. Choćby ze względu na krótszy czas trwania muszą ograniczyć się do wybierania poszczególnych epizodów.

Ramlile są do dziś odgrywane w większości miast, miasteczek i wsi Indii Północnych. Takie właśnie widowisko przedstawia dramat Kusum Kumar (Kusum Kumār)<sup>7</sup>. Jest to ciekawa próba odtworzenia „teatru w teatrze”, a raczej „ludowego widowiska w teatrze”. *Rāvaṇ-lilā* jest dramatem składającym się z dwóch aktów, z których każdy zawiera po dwie sceny ukazujące ostatnie epizody ramlili w mieście Dżigarpur. Utwór, oprócz przedstawiania epizodów z widowiska ramlili, pokazuje również to, co dzieje się poza sceną. Głównym wątkiem, wokół którego zawiązuje się fabuła dramatu, jest konflikt pomiędzy aktorem odgrywającym Rawanę a organizatorem i zarazem reżyserem przedstawienia. Konflikt dotyczy wynagrodzenia, jakiego za swoją rolę domaga się aktor. Dramat jest satyrą ukazującą współczesne społeczeństwo indyjskie i – choć zawiera sceny komiczne – dotyka wielu poważnych problemów, między innymi nierówności społecznej czy poszukiwania miejsca tradycji we współczesnym świecie. Trudno przetłumaczyć tytuł utworu. Jest on swoistą przeróbką terminu *rām-lilā*, gdzie zamiast imienia Ramy dramatopisarka umieściła imię jego przeciwnika. Tytuł tłumaczony jako *Zabawa Rawany* nie oddałby wieloznaczności terminu, na jaki składają się słowa „Rawan – lila” (*Rāvaṇ – lilā*). Oczywista dla współczesnego indyjskiego czytelnika będzie interpretacja *Rawanlili* nie tylko jako opowieści o wszystkich działaniach Rawany, które są dla niego zabawą, ale także jako widowiska odtwarzającego te wydarzenia. Tytuł wydaje się dość prowokujący, ponieważ słowo *lilā* ma bardzo silne konotacje religijne; możliwe, że zarówno sam tytuł, jak i cały dramat miały być prowokacją pobudzającą do refleksji współczesnego widza lub czytelnika.

Trzecim dziełem, którego dotyczą rozważania niniejszej pracy, jest powieść Bhagawana Sinha (Bhagavan Simh) pt. *Apne-apne Rām* (*Każdemu własny Rama*,

---

<sup>6</sup> Nazwa jednego z miesięcy księżycowych trwającego mniej więcej od połowy września do połowy października. Trudno podać dokładne datowanie ramlili, ponieważ każdego roku zmienia się ono w zależności od rozpoczęcia miesiąca *āśvin*. Kalendarz księżycowy obowiązuje w Indiach szczególnie w odniesieniu do świąt religijnych.

<sup>7</sup> Kusum Kumār (ur. 1939) – poetka, autorka wielu dramatów, jednoaktówek oraz jednej powieści i zbioru esejów. *Rāvaṇ-lilā* powstała na początku lat osiemdziesiątych, ale została opublikowana po raz pierwszy w 1992 roku. Wystawiano ją kilkakrotnie na scenie (między innymi w 1981 i 1984 r.).

1992)<sup>8</sup>. Również ten utwór prowokuje do zastanowienia się nad mitologiczną opowieścią o dziejach walki Ramy z Rawaną. W tradycji indyjskiej powtarzanie i interpretowanie znanych motywów czy opowieści jest bardzo popularne; powieść Sinha jest w tym zakresie próbą autorską i nowatorską. Główne wydarzenia są zgodne z tradycyjną wersją, natomiast motywacje działań postaci uległy zmianie. Nie jest to opowieść mitologiczna o walce Boga z kosmicznymi siłami zła, ponieważ Rāma nie jest tu utożsamiany z Bogiem, a Rawana (Rāvaṇa) nie jest demonem. Obaj są ludźmi, ale Rāma jest sprawiedliwy i szlachetny, zaś Rāvaṇa wyrachowany i okrutny. Nie ma tu ani demonów, ani bogów, powieściopisarz stara się odmitologizować opowieść, zracjonalizować ją<sup>9</sup>.

Niniejszy artykuł analizuje, interpretuje i porównuje wizerunek Rawany przedstawiony w wyżej wymienionych utworach. Próbuje określić, w jakim stopniu różny jest on w oczach autorów tych dzieł, a także zastanowić się nad tym, czy symbolika Rawany w literaturze hindi ulega zmianie, a jeśli tak, to w jaki sposób.

## 2. Średniowieczny wizerunek Rawany

Historia Rawany w *Ramcharitmanasie* nie zaczyna się w momencie jego urodzin. Tulsidās przedstawia cztery opowieści traktujące o poprzednich wcieleniach demona, wyjaśniające pojawienie się Dziesięciogłowego na ziemi. We wszystkich z losami przyszłego demona związany jest Wisznu (Viṣṇu). W pierwszej opowieści występują strażnicy bram pałacu: Wisznu (Viṣṇu), Dżaja (Jaya) i Widżaja (Vijaya), którzy z powodu przekleństwa braminów odradzają się jako przerażające demony: Hiranjaksza (Hiraṇyākṣa) i Hiranjakaśipu (Hiraṇyakaśipu). Viṣṇu przyjmując postać Dzika (*varāha*) zabija Hiranjakszę, a potem jako Człowiek–lew (*nara-simha*) unicestwia też jego brata, Hiranjakaśipu<sup>10</sup>. W drugiej opowieści występuje demon Dżalandhara (Jalandhara), posiadający tak ogromną moc (jej źródłem jest cnota jego żony), że bogowie nie mogą go pokonać. Viṣṇu przybrawszy postać Dżalandhary sprawia, że cnotliwa małżonka demona ulega mu. Wtedy jej prawdziwy mąż traci swą siłę. Kobieta przeklina boga za zniszczenie jej dobrego imienia, a przez to odebranie mocy jej mężowi. Dżalandhara odradza się jako Rāvaṇa, a bóg przybiera ludzką postać Ramy, żeby, pokonawszy demona, zapewnić mu wyzwolenie<sup>11</sup>. Bohaterami trzeciej historii są dwaj pomocnicy Śiwy i boski wieszcz Narada

<sup>8</sup> Bhagavan Sinh (ur. 1931) – autor trzech powieści, zbioru poezji oraz prac naukowych o języku i historii. Jego powieść *Apne-apne Rām* zdobyła sobie duże uznanie i wzbudziła wiele zainteresowania. Por. Stasik (: 1).

<sup>9</sup> Stasik (: 7).

<sup>10</sup> RCM: 1.122.2–4, motyw zaczerpnięty z *Bhagawatapurany*, za: Brockington (1984: 280).

<sup>11</sup> RCM: 1.123.1–124.1, motyw zaczerpnięty z *Padmapurany*; za: Brockington (1984: 280).



(Nārada). Mędrzec, zakochany w pięknej księżniczce, bierze udział w spotkaniu, na którym dziewczyna ma wybrać sobie męża. Jest pewien, że to on nim zostanie. Nie wie, że Viṣṇu, chcąc ukarać jego pychę, zamienił go w odrażającą istotę podobną do małpy. Pomocnicy Śiwy naśmiewają się z Narady, a wtedy wieszcz przeklina ich i Wisznu. Obaj pomocnicy odrodzą się jako demony: Rāvaṇa i Kumbhakarna (Kumbhakarṇa), Bóg zaś stanie się człowiekiem – Ramą i będzie cierpiał z powodu rozstania z ukochaną<sup>12</sup>. Czwarta historia wiąże się z królem Pratapabhanu (Pratāpabhānu) i Arimardaną (Arimardana), jego młodszym bratem. Król zbiera potężną armię, odbywa wiele zwycięskich wypraw i podbiwszy siedem kontynentów staje się królem świata. Królestwo rozkwita, poddani żyją szczęśliwie. Władca odprawia religijne obrzędy, pełni królewskie obowiązki i oddaje się przyjemnościom. Doradza się jemu, że jeśli pragnie pozostać wiecznie młody, niepokonany w walce i nieśmiertelny, powinien podporządkować sobie braminów. Pratāpabhānu zaprasza do pałacu wielu kapłanów z rodzinami, lecz pada ofiarą spisku – nie będąc tego świadom, podaje im potrawy przygotowane przez demona Kalaketu (Kālaketu), m. in. z mięsa braminów. Głos z nieba powstrzymuje kapłanów przed spożyciem tego posiłku – oburzeni obrzucają króla klątwą: on i jego dwór narodzą się w następnym wcieleniu jako demony. Los nie sprzyja już królowi, nadchodzą potężne armie, król i jego poddani giną, a potem pojawiają się na ziemi jako demony<sup>13</sup>.

Rāvaṇa i jego bracia, Kumbhakarṇa i Wibhiszana (Vibhīṣaṇa)<sup>14</sup>, oddają się surowym umartwieniom, a zadowoleny z ich praktyk ascetycznych Brahma (Brahmā) pierwszemu zapewnia nietykalność wobec wszystkich istot oprócz małp i ludzi, drugiemu sen, a trzeciemu miłość do Boga, spełniając w ten sposób ich życzenia.

Rāvaṇa żeni się z Mandodari (Mandodarī), znajduje też żony swoim braciom<sup>15</sup>. Potem na czele potężnej armii wyrusza na podbój Lanki (Laṅkā), skąd uciekają zamieszkujący ją jakszowie (*yaṅśa*). Demon czyni z Lanki swoją siedzibę<sup>16</sup>. Stacza pojedynkę z Kubera i odbiera mu powietrzny rydwan – puszpakę (*puṣpaka*)<sup>17</sup>. Podnosi górę Kajlasę (Kailāśa / Kailāsa), siedzibę Śiwy<sup>18</sup>. Dumny ze swych sukcesów i potęgi rodziny wzywa wszystkie demony do walki z bogami. Podporządkowuje sobie cały wszechświat<sup>19</sup>, w czym pomagają mu wierne demony. Przerażona Ziemia, pod postacią krowy, wraz z innymi bogami udaje się do Brahmy z prośbą o pomoc. Ten wysyła ją do Wisznu, który obiecuje, że narodzi się pod

<sup>12</sup> RCM: 1.134; 1.167.3–4.

<sup>13</sup> RCM: 1.154.4–1.175.4.

<sup>14</sup> RCM: 1.176.1–2.

<sup>15</sup> RCM: 1.178.2.

<sup>16</sup> RCM: 1.179.3b.

<sup>17</sup> RCM: 1.179.3–4.

<sup>18</sup> RCM: 1.179.

<sup>19</sup> RCM: 1.182.5–7.

postacią czterech synów króla Dasiarathy (Daśaratha), władcy Ajodhji (Ayodhyā), oraz uwolni Ziemię i ludzi od króla demonów<sup>20</sup>. Rzeczywiście, we właściwym czasie po odprawieniu ofiar i rytuałów, bezpłodne dotąd żony Dasiarathy powijają dzieci. Kausalja (Kausalyā) rodzi Ramę – przyszłego pogromcę Dziesięciogłowego, Kajkeji (Kaikeyī) – Bharatę (Bharata), a Sumitra (Sumitrā) – Lakszmanę (Lakṣmaṇa) i Siatrughnę (Śatrughna).

Zawiązaniem właściwej historii konfliktu Ramy i Rawany jest opowieść Siurpanakhy (Śūrpaṅakhā), siostry demona. Przedstawia mu ona wydarzenia w lesie Pañczawati (Pañcavaṭī), gdzie spotkała Ramę, Lakszmanę i Sitę przebywających tam na wygnaniu. Śūrpaṅakhā natychmiast zakochała się w Ramie i przybrawszy piękną postać zadeklarowała mu swoją miłość. Królewicz poradził jej, żeby zwróciła się do Lakszmany, a ten odesłał ją do brata. Młodzieńcy odsyłali ją jeden do drugiego, aż wreszcie rozwścieczona Śūrpaṅakhā, przybrawszy swą prawdziwą postać, pojawiła się przed mężem Sity. Widząc przerażenie swej żony Rāma dał znak Lakszmanie, by odciął demonicy nos i uszy<sup>21</sup>. Bracia Siurpanakhy, potężne demony – Khara (Khara), Duszana (Dūṣaṇa) i Triśira (Triśirā) zginęli w starciu z Ramą<sup>22</sup>, atakując go w odwecie za upokorzenie demonicy. Śūrpaṅakhā, kończąc swą relację, żąda od Rawany pomszczenia śmierci braci i jej honoru. Znając słabość brata do pięknych kobiet, rozbudza jego żądzę opowiadając mu o urodzie Sity<sup>23</sup>.

Rāvaṇa, opętany wizją zdobycia ślicznej żony Ramy, obmyśla plan jej porwania przy pomocy demona Maricy (Mārīca)<sup>24</sup>. W tym czasie królewicz w tajemnicy prosi prawdziwą Sitę, żeby skryła się w ogniu, a u jego boku zostaje tylko jej odbicie, cień (*pratibimba*), istota bliźniaczo do niej podobna<sup>25</sup>. Maricza przybiera postać wdzięcznego, złotego jelenia i spaceruje po lesie. Tam zauważa go Sītā i prosi męża, żeby go schwytał. Rāma wyrusza przekazując bratu opiekę nad żoną<sup>26</sup>. Jeleń ucieka głęboko w las, ale wreszcie królewiczowi udaje się go zastrzelić. Umierając Maricza przybiera swą prawdziwą postać i naśladując głos Ramy przyzywa Lakszmanę. Przerażona Sītā wysyła go na pomoc myśląc, że jej mąż jest w niebezpieczeństwie. Laksmaṇa się opiera, ale wreszcie ustępuje i wyrusza na poszukiwanie brata. Rāvaṇa w przebraniu ascety podchodzi do pozostawionej kobiety<sup>27</sup>, a ona rozpoznaje w nim wroga. Wtedy demon ukazuje się jej w swej prawdziwej postaci, porywa ją i umieszcza na rydwanie<sup>28</sup>. Nadlatuje zaprzyjaźniony z Ramą król sępów – Dżataju (Jaṭāyu), zauważa Sitę, nakazuje Rawanie uwolnić ją.

<sup>20</sup> RCM: 1.187.1–4.

<sup>21</sup> RCM: 3.17.2–10.

<sup>22</sup> RCM: 3.20.

<sup>23</sup> RCM: 3.22.5.

<sup>24</sup> RCM: 3.24.3–3.26.5.

<sup>25</sup> RCM: 3.24.2.

<sup>26</sup> RCM: 3.27.1–4.

<sup>27</sup> RCM: 3.28.4.

<sup>28</sup> RCM: 3.28.6–7,A.

Demon zabija ptaka i uwozi kobietę na Lanke<sup>29</sup>. Próbuje zdobyć ją siłą i pochlebstwami, ale Sitā pozostaje obojętna wobec jego propozycji. Dziesięciogłowy postanawia ją uwięzić w Gaju Asiokowym.

W tym czasie Rāma rozpaczliwie szuka swej żony. Po pewnym czasie sprzymierza się z królem małp Sugriwą (Sugrīva), którego armia, składająca się z małp i niedźwiedzi, pomaga w poszukiwaniach. Jednym z pomocników jest Hanuman (Hanumān), syn Boga Wiatru, który na Lance znajduje Sitę. Rozmawia z nią, a potem niszczy drzewa, zabija demony. Pomiędzy Hanumanem a Rawaną dochodzi do dyskusji. Małpa wzywa demona, żeby zwrócił Ramie żonę i mu się poddał<sup>30</sup>. Rāvaṇa rozgniewany pouczeniami Hanumana chce go zabić, ale zapobiega temu Vibhīṣaṇa. Wreszcie Rāvaṇa rozkazuje upokorzyć wroga przez podpalenie jego ogona. Małpa uwalnia się rozpraszając ogień po całej Lance<sup>31</sup> i powraca do swego pana.

Mandodarī wiele razy prosi męża o zwrócenie Sity Ramie<sup>32</sup>. Rāvaṇa wyśmiewa ją i próbuje uspokoić, opowiadając o swej sile<sup>33</sup>. Vibhīṣaṇa również apeluje do swego brata o zwrócenie córki Dżanaki jej prawowitemu małżonkowi. Maljawan (Mālyavān), jeden z doradców króla Lanki, popiera to rozwiązanie. Dziesięciogłowy oskarża ich o zdradę, lecz mimo to jego młodszy brat ponawia prośbę<sup>34</sup>, za co Rāvaṇa go wypędza. Rāma przyjmuje Vibhīṣaṇę do swego obozu. Armia małp i niedźwiedzi wyrusza przeciwko demonowi, przekracza morze i dostaje się na Lanke.

Rāma, chcąc uniknąć zbrojnego konfliktu, wysyła na Lanke swego emisariusza Angadę (Aṅgada), by przekonał Rawaną do oddania żony<sup>35</sup>, ale ten odmawia. Rozpoczyna się krwawa bitwa, trwająca siedem dni<sup>36</sup>. Armie walczą w dzień, a nocą odpoczywają. Demony, odzyskujące nocą siły, niezgodnie z regułami prowadzenia wojny, napadają na powracające z pola bitwy małpy i niedźwiedzie. Walczą używając magii, lecz mimo to walka jest bardzo wyrównana. Obie strony ponoszą wielkie straty. Po stronie króla demonów giną Kumbhakarṇa<sup>37</sup> i Meghanada<sup>38</sup>.

Piątego dnia bitwy Dziesięciogłowy wyrusza do walki uzbrojony w dziesięć łuków, po jednym na każdą parę rąk. Rāma wkracza do walki szóstego dnia. Obaj

---

<sup>29</sup> RCM: 3.29.8–13.

<sup>30</sup> RCM: 5.21.1–5.24.2.

<sup>31</sup> RCM: 5.25.4–5.26.3.

<sup>32</sup> RCM: 5.36.3–5; 6.6–7; 6.36.16.36.4.

<sup>33</sup> RCM: 5.37.1–2; 6.8.1–3.

<sup>34</sup> RCM: 5.38.1–5.39B; 5.40.1–4.

<sup>35</sup> RCM: 6.19.4–6.31.4.

<sup>36</sup> RCM: 6.41.4.

<sup>37</sup> RCM: 6.70.6; 6.71.2–3.

<sup>38</sup> RCM: 6.76.1–8.

adwersarze stają naprzeciw siebie<sup>39</sup>. Demon obrzuca wroga strzałami, włóczniami, dyskami i trójzębami. Królewicz odpiera ataki<sup>40</sup>, strzałami strąca głowy i ramiona rakszasy (*rākṣasa*), lecz na miejscu odcinanych części ciała wyrastają nowe<sup>41</sup>. Tak oto bezskutecznie młodzieniec próbuje zabić Rawanę. Dziesięciogłowemu również nie udaje się zranić Ramy, więc wyrzuca włócznię prosto w Wibhiszanę<sup>42</sup>, ale Rāma zakrywa go swoim ciałem i zostaje ranny.

Siódmego dnia bitwy Rāvaṇa znów walczy za pomocą czarów. Vibhīṣaṇa wyjawia królewiczowi, że w pępku króla rakszasów znajduje się nektar chroniący jego życie. Rāma wystrzela trzydzieści jeden strzał, odcinają one dziesięć głów demona i dwadzieścia ramion, ostatnia przesywa pępek. Tułów Rawany wciąż się porusza, więc Rāma przepoławia go strzelając z łuku; obie części upadają na ziemię. Duch pana Lanki wstępuje do nieba. Bogowie i mędrcy cieszą się i wychwalają jego pogromcę<sup>43</sup>. Dowiedziawszy się o śmierci męża, Mandodarī oraz inne królowe lamentują i rozpaczają<sup>44</sup>. Vibhīṣaṇa, zgodnie z rozkazem Ramy, odprawia obrzędy pogrzebowe. W pałacu odbywa się ukoronowanie następcy Rawany – Wibhiszany<sup>45</sup>. Rāma zwołuje wszystkich swoich żołnierzy i dziękuje im za bohaterską walkę. Następnie Sītā spotyka się ze swoim mężem, wstępuje na stos i w płomieniach ginie jej „cień”, zaś bóg ognia – Agni wyprowadza ze stosu prawdziwą żonę Ramy<sup>46</sup>. Małżonkowie wracają do swego królestwa pozostawiając Lanke i jej mieszkańców pod opieką nowego króla.

Przedstawiona powyżej opowieść o Ramie i Rawanie jest jednym z wielu mitów indyjskich opowiadających o odwiecznej walce sił dobra i zła<sup>47</sup>. Po zaznajomieniu się ze sposobem, w jaki dzieje Dziesięciogłowego i podwładnych mu demonów przedstawił Tulsidās, spróbujmy się przyjrzeć roli, jaką te postaci odgrywają w poemacie. Podział na to, co właściwe i niewłaściwe, dobre i złe, wprowadzają dopiero *Wedy*, *Itihasy* i *Purany*<sup>48</sup>, czyli teksty Objawienia i Tradycji<sup>49</sup> (od wieków uznawane przez Hindusów za podstawę ich kultury). Według Tulsidasa podstawową opozycją w świecie opisywanym przez teksty Objawienia i Tradycji jest opozycja maja (*māyā*) – brahman (*brāhman*). Brahman jest absolutem nie posiadającym

<sup>39</sup> RCM: 6.90.1.

<sup>40</sup> RCM: 6.91.1–3.

<sup>41</sup> RCM: 6.92.5–8.

<sup>42</sup> RCM: 6.93.

<sup>43</sup> RCM: 6.102; 6.103.1–6.

<sup>44</sup> RCM: 6.104.1–2.

<sup>45</sup> RCM: 6.106.1–4.

<sup>46</sup> RCM: 6.109.5–6.

<sup>47</sup> Pollock (1984: 514): „[...] problem zła [...] w historii indyjskiej kultury ujmowano i przedstawiano przeważnie jako mityczny problem na poziomie kosmicznym.”

<sup>48</sup> RCM: 1.6.2.

<sup>49</sup> Z sanskrytu *śruti* (Objawienie): „to, co usłyszane”, *smṛti* (Tradycja): „pamięć, wspomnianie; zapamiętywanie”, *Słownik* (1992: 94–95, 106).

żadnych cech i będącym niepodzielną jednością. Właśnie z niego wyłonił się cały świat i do ponownego zjednoczenia z nim powinien zmierzać każdy, kto pragnie wyzwolić się z kręgu ponownych narodzin. Największą przeszkodą w zjednoczeniu z brahmanem jest przeświadczenie o tym, że doczesna, przemijająca egzystencja jest rzeczywistością, podczas gdy jest ona tylko iluzją (*māyā*). Teksty Objawienia i Tradycji wprowadzają ład w świecie znajdującym się we władaniu maji poprzez nazwanie zjawisk, stanów i doświadczeń oraz wprowadzenie między nimi rozróżnienia. Teksty te określają obowiązujące ludzi normy, zarówno społeczne (system kastowy), jak i moralne (cnoty i grzechy). Opisują cykliczny porządek świata (następstwo nocy i dnia, śmierć czekającą wszystko, co żyje), nazywają poszczególne miejsca i charakteryzują je (np.: święte Kaśi i nieczysta Magadha), ujawniają cechy właściwe rzeczom i zjawiskom (np.: wody Gangesu<sup>50</sup> zmywają grzechy, a Karmanaśi niszczą rezultaty ludzkich działań), stawiają naprzeciw siebie jako odwiecznych przeciwników bogów i demony. Innymi słowy ustawiają świat i ludzkie o nim wyobrażenie w parach wyraźnych przeciwieństw, które w wizji świata przedstawionej przez Tulsidasa określają właściwy porządek rzeczy:

„Smutek i radość, grzech i cnota, noc i dzień, święty i grzesznik,  
wysokie i niskie urodzenie,  
demony i bogowie, góra i dół, nektar dobrego życia i trucizna śmierci,  
maja i brahman, człowiek i Bóg, bogactwo i bieda, żebrak i król,  
Kaśi i Magadha, Ganges i Karmanasia, Marwar i Malwa, bramin i  
zjadacz krowiego mięsa,  
niebo i piekło, pożądanie i niechęć – [tak] *Wed*y i *Siastry* podzieliły  
zalety i wady.”<sup>51</sup>

W tym świecie bogowie i demony są naturalnymi przeciwnikami. Zadaniem bogów jest chronienie ładu świata, a zadaniem demonów przeszkadzanie w tym<sup>52</sup>. Demony to uosobione siły zła, dążące do panowania nad światem i wprowadzenia

<sup>50</sup> Uważa się Ganges za rzekę świętą, ponieważ obmywając z grzechów, duszy wierzącego zapewnia po śmierci drogę prosto do nieba. Karmanasia (dopływ Gangesu na wschód od Benaresu) jest opisywana jako rzeka, której wody niszczą wszystkie dobre uczynki i zasługi zgromadzone przez człowieka podczas życia, p. McGregor (1995: 175, 248).

<sup>51</sup> RCM: 1.6.3–4:

*dukha sukha papa punya dina rātī, sādhu asādhu sujāti kujātī.  
dānava deva ūñca aru nicū, amīa sujīvanu māhuru mīcū.  
māyā brahma jīva jagdīsā, lacchi alacchi rañka avanīsā.  
kāśī maga surasari karmanāsā, maru mārava mahideva gavāsā.  
saraga naraka anurāga birāgā, nigamāgama guna doṣa bibhāgā.*

<sup>52</sup> Por. O’Flaherty (1988: 58): „Jedyną niezmienną cechą bogów jest to, że są wrogami demonów, a jedyną niezmienną cechą demonów jest to, że przeciwstawiają się bogom.”

go w chaos, które muszą walczyć z bogami stojącymi na straży odwiecznego porządku. Trwanie tej walki stanowi o ciągłości świata. Demony przeszkadzają w zachowaniu ładu nie tylko w bezpośrednim konflikcie z bogami, ale też nękać ludzi, którzy pomagają bogom swoimi ofiarami, modlitwami i zachowaniem zgodnym z wytycznymi tekstów sakralnych. Skuteczność walki z bogami przez dręczenie ludzi opiera się na przekonaniu, że wszelkie religijne obrzędy odprawiane na ziemi dają bogom siłę do przeciwstawiania się demonom<sup>53</sup>, które dążą do zawładnięcia światem, świadome tego, że pod ich panowaniem pogrążyłby się on w chaosie i uległ zniszczeniu<sup>54</sup>. Demony są niezmordowane w swoich bezskutecznych wysiłkach opanowania i podbicia ziemi. Czyny, które przypisuje im Tulsīdās, zalicza się do jednych z najpoważniejszych przestępstw piętnowanych przez indyjską tradycję. Zachęcanie do zaprzestania studiowania *Wed* czy innych świętych tekstów jest bezpośrednim zaproszeniem do porzucenia wiary i odwrócenia się od Boga. Przeciwstawianie się nakazom tekstów sakralnych jest walką z ukazanym w nich porządkiem świata. Przemoc wobec braminów, kapłanów zajmujących w hierarchii społecznej szczególne miejsce, jest jedną z najpoważniejszych zbrodni; podobnie jak przemoc wobec krowy – zwierzęcia, któremu w Indiach od wieków oddaje się cześć. Wszystkie te czyny, popełniane lub inicjowane przez demony, zalicza się do kategorii przestępstw przeciwko dharmie, która jest wzorcowym obrazem porządku świata w kulturze indyjskiej. Określa się ją jako: „obowiązek moralny, prawo, etykę, właściwy sposób życia, ustalony porządek rzeczy, ład społeczny, prawdę – czyli cały szereg nakazów i zakazów, postaw i działań, zarówno jednostkowych, jak i społecznych, utrzymujących świat w równowadze”<sup>55</sup>.

Demony walczą z dharumą, gwałcąc zasady i reguły opisywane w świętych tekstach. Prowadzą świat ku zagładzie, ale zarazem pozostają wierne swojej dharmie, gdyż takie właśnie jest ich zadanie. Ratowanie świata należy do bogów. Tak więc tam, gdzie panuje zło, pojawiają się bogowie, żeby się mu przeciwstawić. Tam, gdzie istnieje dobro, przybywają demony, żeby z nim walczyć. Tak oto zło i dobro się splatają, gdyż jedno nie może istnieć bez drugiego. Dlatego walka Ramy i Rawany trwała tak długo i była tak ciężka, bo chociaż dobro zwycięża, nigdy całkiem nie pokona zła, które jest nieodłączną częścią tego złudnego, doczesnego

---

<sup>53</sup> W okresie wedyjskim asurowie byli przeciwnikami bogów, zaś rakszasowie walczyli z ludźmi. Później podział ten przestał obowiązywać i już w eposach (*Ramajanie* i *Mahabharacie*) obu tych nazw używa się na określenie demonów, jako kosmicznych sił zła. Por. Pollock (1984: 513).

<sup>54</sup> Tulsīdās podziela lęk przed demonami (obecny już w *Wedach*, a potem w *Ramajanie* Walmikiego i w *Puranach*) jako siłami niszczącymi rozwój, płodność i pomyślność, a także przed mocami, które powstrzymują naturalny bieg wszechświata; patrz: C. Dimmitt (1982: 218).

<sup>55</sup> *Słownik* (1992: 30–32).

świata<sup>56</sup>. Ostateczne uwolnienie od zła zapewnia moksza (*mokṣa*), czyli wyrwanie się z kręgu ponownych narodzin. Dla Tulsidasa, wyznawcy Ramy, utożsamianego z najwyższym Bogiem<sup>57</sup>, drogą do tego wyzwolenia jest *bhakti*, czyli miłość i oddanie Ramie, między innymi przez opisywanie, powtarzanie i kontemplowanie dziejów jego konfliktu z siłami kosmicznego zła reprezentowanego przez Rawanę i inne demony.

Związek między demonami a Ramą–Bogiem można też wyjaśnić w świetle pewnej teorii zaczerpniętej przez autora *Ramczaritmanasu* z *Bhagawatapurany*, jednej z puran poświęconych Wisznu. Mówi się tam o *tamasā bhakti*<sup>58</sup>. Demony w swych podłych (tamasowych) postaciach nie mogą oddawać się wielbieniu Boga, tak jak inni jego wyznawcy, którzy dzięki miłości do Boga osiągają wyzwolenie (*mokṣa*). Jedyłą możliwością na osiągnięcie mokszy jest więc dla demonów śmierć z ręki Boga zapewniająca natychmiastowe wyzwolenie<sup>59</sup>. Taką drogę musiał wybrać Ravana.

W tekście Tulsidasa ukazuje się go jako potężnego demona o ciemnym ciele, który ma dziesięć głów i dwadzieścia ramion<sup>60</sup>. To potężne ciało Dziesięciogłowego kryje w sobie mnóstwo siły i wywołuje lęk<sup>61</sup>. Wszystkich

---

<sup>56</sup> Lange (1909: 19).

<sup>57</sup> W sanskryckiej wersji *Ramajany* przypisywanej Walmikiemu takie utożsamienie nie występuje. Badacze proponują różne teorie wyjaśniające istotę tej postaci w poemacie sanskryckim. Pollock postuluje przypisanie Ramie statusu boskiego króla, boga na ziemi. Brockington uważa, że opowieść Walmikiego nie była religijnym eposem i wszelkie fragmenty mówiące o boskości Ramy są późniejszymi dodatkami. Między powstaniem *Ramajany* i *Ramczaritmanasu* upłynęło dużo czasu i choć historia opowiedziana przez Walmikiego jest dla Tulsidasa jednym z głównych źródeł, to średniowieczny autor korzysta również z idei i teorii powstałych lub utrwalonych o wiele później. Powoduje to synkretyzm *Ramczaritmanasu*. Pollock (1984: 527) proponuje takie oto wytłumaczenie całkowitego utożsamienia Ramy z najwyższym Bogiem w późniejszej tradycji indyjskiej: „Z czasem to, co uważam za koncepcję boskiego króla, podstawową w historii Ramy, uległo wpływowi dwóch ważnych czynników. Pierwszym było [...] utożsamienie boga Wisznu z ziemskim królem. Drugim był rozwój teorii awatar wśród kół teologów wisznuickich [...]”

<sup>58</sup> Trzy guny (sansk. *guṇa*: „przymiot, cecha, jakość, zaleta”) są właściwościami opisującymi rzeczywistość, strukturę wszechświata i wszystkie jej elementy: *sattva* („istność”), *rajas* („pasja”) i *tamas* („mrok”). *Tamas* oznacza „ciemność”, „ignorancję”, „złośliwość”, „bezwład”, „opieszałość”, „złość”: *Bṛhat Hindī Koś*, s. 570; por. także *Słownik* (1992: 36).

<sup>59</sup> Gaeffke (1985: 267).

<sup>60</sup> Przypuszczalnie początkowo epitety „Dziesięciolicy” i „Dziesięcioszy” stosowano dla opisanego siły i mądrości demona, potem potraktowano je bardziej dosłownie i wyobrażenie postaci wzbogacono o dwadzieścia ramion; por. Brockington (1984: 15).

<sup>61</sup> RCM: 1.182.3b.

przeraża ogrom zniszczenia, jakiego może dokonać tak silna istota. Bogowie i demony boją się jego potęgi<sup>62</sup>. Cały świat, od istot najszlachetniejszych do najpodlejszych, trwa w strachu przed terrorem Rawany. On zaś jest w pełni świadomy siły, którą włada jego olbrzymie ciało<sup>63</sup>, co więcej: jest z jej powodu niezmiernie dumny. Gdy tylko może, każdemu przypomina o wszelkich odważnych czynach, kiedy to dzięki własnej mocy i odwadze udało mu się pokonać przeciwników<sup>64</sup>. Rāvaṇa przechwala się swoją siłą i tym, że wykorzystuje ją do walki z bogami i ludźmi. Jest głęboko przekonany o swojej nietykalności, ponieważ wierzy, że błogosławieństwo Brahmy zapewni mu ochronę.

Jak już wspomniano, Dziesięciogłowy po wielu latach wyczerpującej ascezy poprosił zadowolonego z jego poświęceń Brahme o nietykalność wobec wszystkich istot oprócz małp i ludzi. Takie sformułowanie prośby może się wydawać wręcz prowokujące, ale tradycja indyjska przyjmuje, że Rāvaṇa nie prosił o zabezpieczenie przed ludźmi i małpami, bo uważał je za stworzenia zupełnie niegroźne dla jego ponadnaturalnej siły. Takie sformułowanie prośby wynika z jego dumy i z pełnej wiary w swoją moc. W *Ramajanie* Walmikiego Rāvaṇa błaga Brahme o nietykalność wobec istot boskich, półboskich i demonów. Zwracając się do Boga wymienia je wszystkie po kolei: bogowie, danawowie (*dānava*), gandharwowie (*gandharva*), pisiaczowie (*piśāca*), ptaki i węże, na końcu zaznacza, że wyłącza ludzi<sup>65</sup>. Można zgodzić się z tezą, że ludzie dla demona rzeczywiście byli absolutnie niegroźni. W tekście sanskryckim kilkakrotnie mówi się o ich bezsilności wobec potęgi Rawany, gdyż są dla demona jednym z możliwych rodzajów pożywienia<sup>66</sup>. Fakt, że Rāma pokonał nadnaturalnie potężnego demona ma być jednym z czynów udowadniających jego boską, a nie ludzką naturę<sup>67</sup>.

Również w *Ramcharitmanasie* mówi się o demonach jako o „zjadaczach ludzi” (*manu-jada*)<sup>68</sup>. Natomiast Rāma, uosobienie Najwyższego Boga, jest dla Rawany kimś więcej niż tylko godnym przeciwnikiem, jest dla niego wyzwolicielem z koła powtórnych narodzin i śmierci (*samsāra*). Zaślepiiony swą siłą i dokonany dzięki niej podbiciem świata, Rāvaṇa dąży do konfliktu z Ramą.

Jedną z przyczyn zaślepienia Rawany jest jego pycha. Przepelnia go duma z powodu poświęcenia, z jakim składał ofiarę Śiwie, która później zapewniła mu wspomniane już błogosławieństwo Brahmy. Należy zwrócić uwagę, że o sposobie odprawiania ascezy Tulsidās nie opowiada w czasie przedstawiania historii zdobycia przez Rawanę błogosławieństwa<sup>69</sup>, ale dopiero wówczas, kiedy Rāvaṇa

---

<sup>62</sup> RCM: 3.28.4b.

<sup>63</sup> RCM: 6.25.3.

<sup>64</sup> RCM: 6.28.2.

<sup>65</sup> Pollock (1984: 509).

<sup>66</sup> Pollock (1984: 509).

<sup>67</sup> Pollock (1984: 513).

<sup>68</sup> RCM: 6.45.2.

<sup>69</sup> RCM: 1.177.11–4.



przechwała się swoją odwagą i potęgą swoich poświęceń przed Angadą<sup>70</sup> – wysłannikiem Ramy. Zgodnie z tradycją uważa się, że demon składał w ofierze jedną ze swych głów po każdym tysiącu lat ciężkich umartwień<sup>71</sup>. Kiedy minęło dziesięć tysięcy lat, sięgnął po ostatnią – dziesiątą – głowę, żeby bez wahania złożyć ją w ofierze i wtedy pojawił się przed nim Brahma. W *Ramczaritmanasie* opowieść o tym nie pojawia się w bezpośredniej narracji czy komentarzu autora, wszystkie wspomnienia o tym czynie wkładane są w usta Rawany. Być może bezpośredni opis przedstawiałby demona zbyt pozytywnie, a tak – dzięki zabiegowi polegającemu na tym, że o swej ciężkiej ascezie opowiada Dziesięciogłowy – autor utworu ponownie przekonuje czytelnika o bezmiarze dumy demona.

Rāvaṇa pyszni się nie tylko mocą swej ascezy, ale też wszystkimi czynami, które pomogły mu podbić i podporządkować sobie świat oraz żyjące na nim istoty. Jedną z cech jego natury jest niezmiennie przeciwstawianie się porządkowi świata. Jest to cecha wypływająca z dharmy demona, którą Dziesięciogłowy wypełnia. Dla zdobycia władzy nad światem, a nawet potem, nie ustaje w poszukiwaniach okazji do walki, jest pełen wściekłości, która zdaje się nigdy go nie opuszczać<sup>72</sup>.

Uczuciem towarzyszącym Rawanie bardzo często jest gniew. Odczuwa go między innymi słuchając przestróg Mandodari, Wibhiszany, Hanumana i Angady. Warto zauważyć, że kultura indyjska nawołuje do opanowywania wszelkich uczuć i nieulegania emocjom, ani pozytywnym, ani negatywnym, należą one bowiem do sfery iluzji i przywiązują do doczesnego świata. Rāvaṇa, jako demon, istota uosabiająca tamas, guṇę (*guṇa*), która spośród wszystkich najbardziej związana jest z obszarem iluzji (zarówno w aspekcie władania nią, jak i ulegania jej), charakteryzuje się naturą gwałtowną, skłaniającą się ku przeżywaniu negatywnych emocji i popełnianiu grzechów<sup>73</sup>.

Rāvaṇa jako król demonów wymaga od swoich poddanych bezwzględności posłuszeństwa i podporządkowania się swojej woli. Nakłania ich do szerzenia nieprawości, przeciwstawiania się bogom i atakowania ludzi. Akceptuje zdanie swych doradców tylko wtedy, kiedy potwierdza ono jego własną opinię. Tych, którzy nie podzielają jego sposobu myślenia czy wręcz głośno mu się sprzeciwiają, nie słucha, w porywie gniewu wyzywa ich od zdrajców (tak jak np. Maljawana<sup>74</sup>), a nawet skazuje na wygnanie (jak Wibhiszanę<sup>75</sup>).

Postać Rawany w opowieści Tulsidasa jest niemal pozbawiona cech pozytywnych. Wspomina się o jego smutku po stracie synów Meghanady i Prahasty, brata Kumbhakarny, ale opisy te ograniczają się do jednego bądź dwóch

---

<sup>70</sup> RCM: 6.25.2a.

<sup>71</sup> Moor (1968: 268).

<sup>72</sup> RCM: 1.182.5a.

<sup>73</sup> RCM: 5.45.4b.

<sup>74</sup> RCM: 5.40.2.

<sup>75</sup> RCM: 5.41.3.

wersów. Tulsīdās nie daje nam szans na polubienie tej postaci, w ledwie widoczny sposób akcentując przeżywanie przez niego jakichkolwiek uczuć wyższego rzędu, takich jak np. głęboki smutek po stracie bliskich. Lament Mandodari nad ciałem Rawany<sup>76</sup> jest jednym z nielicznych fragmentów poematu Tulsidasa, w którym ktokolwiek wychwala demona, przypominając jego osiągnięcia. Jednak konkluzją tego długiego wywodu jest stwierdzenie, że tego, kto sprzeciwia się Najwyższemu Bogu–Ramie, może czekać tylko przegrana i śmierć.

Śmierć z ręki Ramy była dla demona obiecany wyzwoleniem. Klątwy spowodowały jego narodziny w ciele rakszasy i skazały go na określony z góry los. Mimo tego narzuconego scenariusza dziejów Rawany, w *Ramczaritmanasie* pojawia się również wzmianka określająca najwyższym grzechem Rawany to, że zmarnował swe możliwości<sup>77</sup>. Mimo doskonałego pochodzenia – jego dziadkiem był mędrzec Pulastja (Pulastyja), a ojcem asceta Wiśrawas (Viśravas), i to im demon zawdzięcza bramińskie pochodzenie – mimo poświęcania się ciężkiej ascezie czy oddawania czci Śiwie i Brahmie, Rāvaṇa zmarnował swoje życie, wybierając drogę gwałtu, dumy i żądz. Nie bardzo wiadomo, jak wytłumaczyć taką sprzeczność – oskarża się go o zmarnowanie swych potencjałów, choć wiadomo, że jest demonem, u którego tendencja do popełniania występków jest naturalna, a nad Rawaną ciąży jeszcze klątwy z góry określające jego los. Pojawia się jednak pewien sposób wytłumaczenia motywów działania Rawany. Mówi się o tym, że powodowany był swą demoniczną naturą, ignorancją lub królewską dumą<sup>78</sup>. Posiadanie władzy oszołamia sprowadzając na daną osobę zaślepienie i dumę. Ofiarą takich uczuć padł Rāvaṇa. Wydawało mu się, że zdobył niczym nieograniczoną władzę nad światem i zamieszkującymi go ludzkimi, boskimi i półboskimi istotami. Właśnie taki sposób myślenia stał się jedną z przyczyn jego upadku.

Rāvaṇa w *Ramczaritmanasie* jest przeciwnikiem, ale i przeciwieństwem Ramy. Opowiada się o Dziesięciogłowym jako okrutnym i absolutnym władcy, próżnym i łatwo ulegającym emocjom, lubieżnym. Cechy, którymi Rawanę obdarza Tulsīdās, a za nim późniejsza tradycja, należą do grzechów najbardziej piętnowanych przez indyjską kulturę. Uważa się je za zachowania najbardziej wrogie zasadom idealnego postępowania, takim jak skromność czy miłość i oddanie Bogu. Najwyższy Bóg–Rāma przebywa tylko w sercach ludzi zacnych. Nieszczęsnego Rawanę można by oskarżyć o wszelkie niewłaściwe zachowania. Przez swą tamasową naturę jest to postać całkowicie zanurzona w odmętach grzechu, opętana pożądaniem, gniewem, próżnością, wrogością wobec wszelkich istot i przede wszystkim wobec Boga.

Kobietą, której ponad wszystko pożąda Rāvaṇa, jest Sītā, wierna żona Ramy. Musimy pamiętać o tym, że w *Ramczaritmanasie* istota porwana przez Rawanę nie jest prawdziwą Sītā, lecz tylko jej „odbiciem” wypełniającym rolę Sity na prośbę

---

<sup>76</sup> RCM: 6.104.3–9.

<sup>77</sup> RCM: 6.20.2–3a.

<sup>78</sup> RCM: 6.20.2–3a.

samego Ramy. Jest to wątek nieznany *Ramajanie* Walmikiego<sup>79</sup>. Tulsidās posługując się zapożyczonymi motywami wprowadza zmiany w tej części opowieści. Rāma Tulsidasa – jako Najwyższy Bóg, który zna przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, czyli prawdę – nie może wątpić w cnotę swej małżonki. Wyzyskując znany z *Adhjatmaramajany* (*Adhyātma-rāmāyaṇa*) pomysł, autor *Ramczaritmanasu* przekazuje czytelnikom próbę wyjaśnienia jednego z najbardziej kontrowersyjnych wątków w historii Ramy, związanego z przebywaniem Sity w fizycznej bliskości Rawany. Tulsidās tłumaczy swoim czytelnikom, że długie przebywanie z Rawaną, obcym mężczyzną, nie stanowi ujemny na honorze i cnotę doskonałej Sity, gdyż wszechwiedzący Rāma uchronił swą prawdziwą żonę przed zniesławieniem tworząc jej „odbicie”, istotę bliźniaczo do niej podobną, którą porwał i więził Rāvaṇa. Nikt oprócz Ramy nie wiedział o tym wybiegu. Wszyscy na czele z Rawaną przekonani byli, że na Lance uwięziona jest prawdziwa Sītā. Jest to przykład boskiej zabawy (*līlā*), której oddaje się Rāma–Bóg, a którą istoty tkwiące w iluzji tego świata odbierają jako realną rzeczywistość.

Powiada się także, że w indyjskiej kulturze Rāvaṇa jest symbolem zwierzęcego pożądania (*pāśvī vāsnā*)<sup>80</sup>. W *Ramczaritmanasie* mówi się o tym, że należało do niego wiele istot rodzaju żeńskiego:

„Panny z rodu bogów, jakszów, gandharwów, ludzi, kinnarów i nagów,  
Wiele pięknych i najlepszych kobiet zdobył siłą własnych ramion.”<sup>81</sup>

Wśród kobiet Rawany są różne postaci, od wszelkiego rodzaju istot półboskich po istoty ludzkie. Zdobywając tak wielką liczbę żon i nałożnic demon odpowiada nie tylko za grzech nadmiernego gromadzenia, ale też za grzech łączenia się z kobietami różnego pochodzenia. W indyjskiej kulturze, opartej na zasadach kastowej przynależności, jest to czyn wykraczający poza normy obyczajowości<sup>82</sup>. W społeczeństwie, w którym nawet rozmowę z obcą kobietą traktuje się jako

<sup>79</sup> Brockington (1984: 282). U Walmikiego, Rāma po odebraniu Sity Rawanie odmawia przyjęcia jej, gdyż przebywała z obcym mężczyzną. Zrozpaczona kobieta poddaje się próbie ognia, która udowadnia jej niewinność. Mimo tego Rāma wypędza ją brzemienną do lasu, gdzie rodzi dwóch synów. Po latach synowie powracają do swego ojca, a Rāma prosi Sitę o poddanie się kolejnej próbie. Ziemia, uważana za matkę Sity, zostaje powołana na świadka jej niewinności. Udowadniając swoją cnotliwość, Sītā zapada się pod ziemię i powraca na łono swej matki.

<sup>80</sup> Chitrao (1964: 743).

<sup>81</sup> RCM: 1.182B:

*deva jaccha gandharba nara kinnara nāga kumāri  
jitī barī nija bāhubala bahu sundara bara nāri.*

<sup>82</sup> *Manusmryti* (s. 78) podpowiada, że należy łączyć się z kobietami tego samego stanu.

przewinienie wymagające kary<sup>83</sup>, tego rodzaju zachowanie nie jest akceptowane. Posiadanie przez Rawanę dużej liczby kobiet wynika z jego upodobania do przyjemności. W Indiach, gdzie silnie zakorzeniona jest postawa, która piętnuje zbytne dogadzanie swemu ciału, a nawet zachęca do surowej ascezy<sup>84</sup>, poszukiwanie rozkoszy zmysłowych na taką skalę, w jakiej czynił to Rāvaṇa nie licząc się z konsekwencjami, jest niewątpliwie powodem do nazywania go symbolem zwierzęcego pożądania. Dzieje Rawany są również swego rodzaju historią z morałem, opowiadającą o tym, do czego może doprowadzić pragnienie posiadania kobiety poślubionej innemu. Wynika z niej jasno, że pożądanie oślepia, pozbawia racjonalnej oceny sytuacji, a w konsekwencji prowadzi do zguby.

Kwestia śmierci Rawany jest jednak bardziej złożona i wiąże się z głównym celem przybrania przez Absolut (*brāhman*) wcielenia ludzkiego i zstąpienia na ziemię pod postacią Ramy<sup>85</sup>. Z jednej strony Rāma pojawia się na ziemi, by zgładzić demona, z drugiej zaś Rāvaṇa przychodzi na świat, żeby zginąć z rąk Ramy i uzyskać wyzwolenie z kręgu ponownych wcieleń. Przekleństwa, oprócz skazania na niewdzięczny los demona – wroga bogów, okazują się również błogosławieństwami, obiecują mu bowiem śmierć z ręki Najwyższego Boga i wyzwolenie. W tym kontekście można przypuszczać, że Rāvaṇa świadomie wypełnia swą dharmę demona przeciwstawiając się porządkowi świata, aby osiągnąć w ten sposób wyczekiwane wyzwolenie. Zachowuje się on zgodnie z kodeksem postępowania demona i jest pewien, że w tym wcieleniu jest to dla niego jedyna możliwa droga<sup>86</sup>. Wszystko to, co zawarte w historii konfliktu Ramy i Rawany, zdarzyło się z woli Najwyższego Boga–Ramy. Narodziny Rawany i poszczególne etapy jego życia, podbicie świata i śmierć były tylko rezultatem boskiej woli Ramy<sup>87</sup>.

Zmagania Rawany i Ramy są jedną z wielu opowieści o walce sił ciemności, zniszczenia i ignorancji, które reprezentuje Dziesięciogłowy, z siłami dobra i harmonii uosobianymi przez Ramę-Absolut strzegący ustanowionego przez siebie porządku i rozwoju świata. Warto zwrócić uwagę na to, że Hindusi postrzegają upływ czasu nie w sposób linearny, lecz raczej w sposób cykliczny jako koło powtarzających się er. W każdej z tych epok pojawia się konflikt między siłami

---

<sup>83</sup> *Manusmṛiti* (s. 266) rozmowę z niespokrewnioną kobietą zalicza do grzechu cudzołóstwa, wymieniając oprócz tego inne jego rodzaje: zaloty, dotykane ozdób i ubrań lub siedzenie na jednym łóżku.

<sup>84</sup> *Manusmṛiti* (s. 186) zachęca do porzucania przyjemności i zapominania o potrzebach ciała.

<sup>85</sup> W takiej koncepcji Boga u Tulsidasa nakładają się na siebie dwa nurty *bhakti*, tj. *nirguṇa-dhara*, głoszący istnienie Najwyższego Boga jako bezosobowego Absolutu (*brāhman*) i *saguṇa-dhara*, postulujący istnienie Boga osobowego. Por. Rutkowska-Stasik (1992: 37).

<sup>86</sup> RCM: 3.23.2–3.

<sup>87</sup> RCM: 5.21a.

dobra i zła. W pewien sposób konflikty te wyznaczają przemijanie i powtarzanie się czasu<sup>88</sup>.

### 3. Współczesny wizerunek Rawany

#### a. Dramat Kusum Kumar

Sztuka Kusum Kumar ukazuje widowisko ramlili z potrójnej perspektywy. Po pierwsze przedstawia to, co dzieje się na scenie, a czego świadkami są widzowie ramlili. Po drugie ukazuje rozmowy aktorów pomiędzy poszczególnymi epizodami. Po trzecie prezentuje postaci widzów ramlili w Dżigarpurze, żywo reagujących na przedstawiane dzieje Ramy. Dramat rozpoczyna się szóstego dnia ramlili w mieście Dżigarpur, sceną finałową jest śmierć Rawany.

Odgrywana przez aktorów-amatorów dżigarpurska *rām-līlā* jest wzorowana na opisie dziejów Rawany zgodnym z *Ramcharitmanasem*, jednak z powodu konfliktu o wynagrodzenie aktor grający demona prowokuje organizatora przedstawienia, starając się zmienić dwie istotne w opowieści sceny. Pierwszą z nich jest motyw wizyty Angady na dworze Rawany. Wysłannik Ramy obiecuje, że podda się, jeśli demony podniosą jego stopę<sup>89</sup>. Ku przerażeniu publiczności, odgrywając tę słynną scenę dżigarpurski Rāvaṇa unosi wysoko stopę aktora grającego Angadę. Ostrzega w ten sposób, że gotów jest zmienić tradycyjną historię, jeśli nie dostanie obiecanych pieniędzy. W drugiej scenie, scenie śmierci Rawany, grający go aktor nie ma zamiaru szybko przerwać pojedynku z Ramą, mimo że inni aktorzy i widzowie go popędzają. Walka między „Ramą” i „Rawaną” przedłuża się; ku zgrozie widzów „demon” zdobywa przewagę. Reżyser z za sceny targuje się z walczącym „Rawaną” pokazując mu na palcach poszczególne sumy. „Rāvaṇa” decyduje się przerwać walkę dopiero wtedy, gdy udaje mu się uzyskać kwotę osiemdziesięciu rupii: wtedy pada udając martwego.

Autorce dramatu udało się świetnie uchwycić atmosferę przedstawienia amatorskiego ze wszystkimi pomyłkami i potknięciami technicznymi. Aktorzy-amatorzy często zapominają swoje role, np.: „Śūrpaṅakhā”<sup>90</sup> zapomina, że jest kobietą i mówi o sobie w rodzaju męskim; obsługa techniczna zwleka z opuszczeniem kurtyny we właściwym czasie, a „Rāvaṇa” ma trudności z podniesieniem przyciężkiej „Sity” podczas sceny porwania. Możliwe, że wszystkie te epizody są wynikiem osobistych obserwacji Kusum Kumar prowadzonych podczas autentycznych ramlili. Dramat opowiadający o widowisku w Dżigarpurze

---

<sup>88</sup> Zimmer (1992: 17).

<sup>89</sup> RCM: 6.34.5–6.35.3.

<sup>90</sup> Zgodnie z tradycją wszystkie role odgrywają mężczyźni.

można więc traktować jako obraz specyficznej rzeczywistości współczesnych Indii, ukazanej w ostrym zwierciadle satyry.

Ciekawym zabiegiem artystycznym jest ukazanie ramlili z trzech stron, gdzie mamy sceny poszczególnych epizodów dżigarpurskiej ramlili, fragmenty przedstawiające relacje aktorów poza sceną, a ponadto reakcje widzów żywo uczestniczących w widowisku. Zastosowanie tego zabiegu łatwiej zrozumieć, jeśli sięgnie się do genezy przedstawień typu *rām-lilā*, które zajmują w tradycyjnej kulturze miejsce szczególne. Są to widowiska o charakterze religijnym. Rāma jest w nich utożsamiany z Najwyższym Bogiem, a odgrywana historia jest jego boską zabawą. Oglądanie takiej opowieści ma przypomnieć widzom, że wszystko, co dzieje się na świecie, jest dla Boga tylko zabawą, że to, co postrzegają jako rzeczywistość, nią nie jest. Uczestniczenie w widowisku ma również wymiar religijny, jest rodzajem oddawania Bogu czci. Jednym ze sposobów wysławiania i chwalenia Boga, oprócz powtarzania jego imienia, odprawiania nabożeństw itp., jest również powtarzanie, czytanie oraz oglądanie historii jego czynów. Jak widzimy, *rām-lilā* wyrasta z religijnych korzeni i jest jednym z tradycyjnych, nadzwyczaj żywych elementów kultury indyjskiej. Jest również tym elementem tradycyjnej kultury, który sam się przyczynia do jej zachowania we współczesnych Indiach<sup>91</sup>. Dlatego też *rām-lilā* stała się motywem, wokół którego Kusum Kumār mogła rozwinąć swoją opowieść o dżigarpurskiej społeczności biorącej udział w widowisku.

Jak już wspomniano dramat jest utworem satyrycznym i zawiera wiele interesujących wątków. Jednak w niniejszej pracy najważniejsze będzie zestawienie tradycyjnego symbolicznego wizerunku Rawany z jego odpowiednikiem współczesnym.

*Rām-lilā* z Dżigarpuru stara się być jak najbliższa tradycyjnej wersji opowieści. Modyfikacji ulega język, jakim posługują się aktorzy, nie zaś zapożyczone od Tulsidasa motywy. Dialogi są napisane językiem kolokwialnym, zrozumiałym dla szerokiego kręgu widzów, w tym także dla ludzi niewykształconych. W odróżnieniu od tekstu *Ramezaritmanasu* dramat jest tylko w niewielkim stopniu napisany wierszem. Ciekawostką jest również uwspółcześnienie języka między innymi przez używanie słów pochodzenia angielskiego. Na przykład Hanumān zwraca się do Meghnady: *Xair, koī bāt nahī miṣṭar Meghnad* („W porządku, nie ma sprawy, Mister Meghnada”). Trudno określić, na ile jest to zabieg artystyczny autorki, a na ile odzwierciedlenie procesu zmian w języku przedstawień typu *rām-lilā*; w każdym razie zwroty używane przez aktorów są dość kolokwialne<sup>92</sup>.

W odróżnieniu od *Ramezaritmanasu*, sztuka nie zawiera skomplikowanych spekulacji filozoficznych, przedstawia jasny obraz wydarzeń, w których Rāma jest Najwyższym Bogiem, a Rāvaṇa jego największym wrogiem. Obraz Rawany

---

<sup>91</sup> Hess 1983 oraz Kapur (1990: 13–15, 228–230).

<sup>92</sup> Por. scenę przedstawiającą rozmowę Sity i Rawany: Kumār (1992: 29).

ukazany w epizodach ramlili z Dżigarpuru jest właściwie stereotypowym przedstawieniem króla demonów. Rāvaṇa przedstawia się nam jako niezmiernie śmiały i odważny władca, którego sławę znają ludzie na ziemi i bogowie w niebie. Opisuje siebie, przechwalając się swoimi największymi wadami – dumą i uporem. Według tradycji to właśnie one i pożądanie doprowadziły demona do zguby. Rāvaṇa z ramlili w Dżigarpurze jest świadomy jedynej drogi do wyzwolenia, która otwarta jest przed demonami, tj. śmierci z rąk Ramy<sup>93</sup>, w czym widoczne są teorie zaczerpnięte z *Ramcharitmanasu*. Rawanie z dżigarpurskiej ramlili, podobnie jak Rawanie ze średniowiecznego poematu, nie przeszkadza to wierzyć w swoją niezniszczalność<sup>94</sup>. Zgodnie z tradycją, pewny swej siły i nienaruszalności Rāvaṇa nie słucha przestróg Sity, że jego własne grzechy (między innymi porwanie cudzej żony) doprowadzą go do zguby. Dzięki temu, niezmiennie, co roku, podczas każdej ramlili widzowie widowiska z Dżigarpuru mogą oglądać śmierć Rawany i ponowne zwycięstwo sił dobra nad siłami śmierci.

Obraz Rawany z ramlili dżigarpurskiej jest zatem bliski temu, jaki przedstawił Tulsidās. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że utrwalony w kulturze ludowej wizerunek Dziesięciogłowego w wyniku pewnych uproszczeń jest jeszcze bardziej negatywny, przez co staje się wyraźnie stereotypowy. Dlatego widzowie dżigarpurskiego przedstawienia reagują tak ostro na każdą próbę zmiany ukształtowanej od wieków wizji demona. Kiedy aktor grający Sitę podczas porwania przez pomyłkę podaje Rawanie rękę z błogim wyrazem zadowolenia, zupełnie zapomniawszy, jaką właśnie odgrywa scenę, odzywa się oskarżający i upominający głos widza<sup>95</sup>.

„Absolutna klęska! Och, popatrz tam, wydarzyła się absolutna klęska!  
Bracie! Są przecież jakieś granice niewłaściwego zachowania! Sītā z  
własnej woli poszła z Rawaną!”<sup>96</sup>

Odegranie epizodu tak, jakby Sītā sama godziła się na odejście z Rawaną, jest zbyt wielkim szokiem dla widzów. Śledzą oni widowisko z wielką uwagą, głośno dają wyraz swemu zadowoleniu i niezadowoleniu. Przyszli, żeby jak co roku, podobnie jak ich ojcowie i dziadkowie, obejrzyć przedstawienie o znanych im dziejach Ramy; zgromadzili się, żeby kontemplować tajemnicę boskiej zabawy oraz czcić w ten sposób Boga, i wszelkie odstępstwa od znanej im na pamięć historii traktują jak prawdziwe przestępstwo. Widz głośno wyrażający swoje niezadowolenie z pomyłki aktora grającego Sitę, określa to słowem *adharmā*. *Adharma* oznacza to, co sprzeciwia się dharmie, a jak już mówiliśmy *dharma* jest dla hindusów podstawowym wykładnikiem właściwego porządku świata.

<sup>93</sup> Kumār (1992: 24).

<sup>94</sup> Kumār (1992: 30).

<sup>95</sup> Kumār (1992: 29).

<sup>96</sup> Kumār (1992: 29): *Satyānās! Are udhar dekho satyānās ho gayā! Adharm kī bhī had hai bhaiyā! Sītā Rāvaṇ ke saṅg āp hī āp cal parī!*

Przedstawienie ramlili traktowane jest przez widzów jako bardzo poważne wydarzenie. Przy odgrywaniu dziejów walki sił ciemności i zła, uosabianych przez Rawanę, z broniącym harmonii i ładu we wszechświecie Najwyższym Bogiem, Ramą, nie można sobie pozwolić na żadne przekłamania i zmiany. *Rām-lilā* stoi na straży właściwego przekazywania historii Ramy następnym pokoleniom.

W dramacie pojawia się jednak jeszcze jedno zagadnienie związane z wizerunkiem Rawany. Jest nim współczesna symbolika tego bohatera. Intryga dramatu skupia się wokół nieporozumienia między aktorem odgrywającym Rawanę, który nalega na podwyżkę, a reżyserem i organizatorem przedstawienia. Aktor uparcie żąda większej sumy pieniędzy, posuwa się nawet do szantażu, odgraża się, że nie odegra sceny śmierci Rawany. Sprawiający kłopoty, porywczy i uparty aktor porównywany jest do Rawany, który w tradycyjnym ujęciu jest uosobieniem tych cech. Tak opisuje się aktora grającego demona w didaskaliach:

„Nagle wzrok Kaśirama pada na Kartarsinha, który siedzi w stroju Rawany trochę na uboczu, nieco dalej. Kaśiram nie poczynił na jego temat [żadnej] nieprzyjemnej uwagi i jest z tego powodu zadowolony. Kartarsinh, jak odgrywany przez niego Rāvaṇa, o byle słowo, ma zwyczaj wpadać w złość. Dlatego koniecznie trzeba zwracać dużą uwagę na jego nastrój.”<sup>97</sup>

Porównuje się tutaj gwałtownego z natury człowieka do Rawany i zaznacza, że podobnie jak w jego wypadku trzeba uważać, co się do niego mówi. Zdenerwowany uporem aktora odgrywającego rolę Dziesięciogłowego reżyser mówi o nim, że jest prawdziwym Rawaną<sup>98</sup>. Oburzenie reżysera groźbami aktora znajduje odbicie w nazywaniu go wcieleniem Rawany. Największą niechęć budzi on w momencie, kiedy straszy tym, że nie pozwoli zakończyć walki Ramy z demonem zwycięstwem Boga. Zakłóciłoby to nie tylko porządek widowiska w Dżigarpurze, ale – co najgorsze – przerwałoby boską zabawę, zamieniając „Ram-lilę” w „Rawan-lilę”. Myślę, że dobrze ilustruje to rolę symbolu, do jakiego urósł Dziesięciogłowy. Do umocnienia takiego wizerunku przyczyniła się na pewno tradycja opowieści o Ramie, w tym ramlili.

### b. Wizerunek Rawany w powieści Bhagawana Sinha

Powieść Bhagawana Sinha jest próbą opowiedzenia historii Ramy i Rawany w niekonwencjonalny sposób. Główne epizody zgadzają się z wydarzeniami

<sup>97</sup> Kumār (1992: 15): *Acānak Kāśirām kī nazar Kartārsimh par jāti hai jo Rāvaṇ kī veśbhūṣā mẽ kuch alag, kuch dūr baiṭhā hai. Kāśirām uske bāre mẽ kuch aṭpaṭā nahī kah gayā, is bāt se vah prasann hai. Kartārsimh banām Rāvaṇ kī bāt-bāt mẽ ruṭh jāne kī ādat hai. Islie uske mūd kā zyādā dhyān rakhnā partā hai.*

<sup>98</sup> Kumār (1992: 31, 35).



przekazanymi przez tradycję, natomiast ulegają zmianie charaktery i motywacje działań bohaterów<sup>99</sup>. W powieści pojawiają się te same postaci, lecz ich status i wzajemne związki ulegają zmianie. Przyjrzyjmy się sposobowi, w jaki Bhagavan Simh w swojej powieści przedstawił dzieje Rawany i jego konfliktu z Ramą.

Rāvaṇa w powieści *Apne-apne Rām* nie jest demonem, a jego przeciwnik, Rāma, nie jest obdarzony boskością. Rāvaṇa jest tutaj potężnym i okrutnym królem Lanki, który zajmuje się handlem niewolnikami i napada na obce państwa. Posiada silną armię składającą się z dziesięciu oddziałów, skąd wziął się jego przydomek „Daśaskandha” (Daśaskandhā, dosł. „mający dziesięć oddziałów”); są wśród nich oddziały piechoty, rydwanów bojowych, jazdy (korzystającej z koni, wielbłądów i słoni), marynarki wojennej, a także specjalne oddziały nazywane „armią demonów” (*niśācarī senā*), wykazujące się szczególnym sprytem i okrucieństwem. Ich żołnierze, posługując się sztuczkami i podstępem, wkradają się do miast w okolicznych państwach w przebraniu żebraków lub młodych bramińskich uczniów, a nocą rabują i zabijają, przy czym połowę zysku muszą oddawać do królewskiego skarbcza. Inni żołnierze Rawany napadają na kupców podróżujących morzem lub lądem<sup>100</sup>.

Głównym zajęciem samego Rawany są polowania na plemiona żyjące w lasach i sprzedawanie ich jako niewolników; ludzie ci wierzą, że przyptykujące po nich statki są zsyłane przez bogów i zabierają ich w inny lepszy świat. Rāvaṇa terrorem utrzymuje władzę nad niewolnikami i swymi poddanymi. Wszyscy nienawidzą go za okrutne kary, jakie stosuje w wypadku choćby najmniejszych występków. Z powodu swej nieopanowanej chciwości zabiera swym chłopom dużą część plonów, rzemieślnikom karze pracować dla siebie, a żołnierzom odbiera połowę łupu. Rāvaṇa uważa, że posłuszeństwo zapewni mu jedynie okrutna przemoc. Będąc braminem wykształconym w rytuale wedyjskim, który mówi o ofiarach, Rāvaṇa składa krwawe ofiary z ludzi, aby czcić Rudrę<sup>101</sup>. Od tego straszego zwyczaju rośnie jego sława jako władcy miłującego okrucieństwo<sup>102</sup>. Rāvaṇa cieszy się z tego uważając, że zapewni mu to większe posłuszeństwo<sup>103</sup>.

Rozkaz porwania Sity Rāvaṇa otrzymuje od królowej Kajkeji, która w opowieści Bhagawana Sinha jest główną intrygantką oraz wrogiem Ramy i doprowadza wcześniej do wygnania młodego królewicza do lasu. Królowa obiecuje Rawanie cenę tysiąca niewolników za dostarczenie Sity<sup>104</sup>. Rāvaṇa wchodzi w spisek z mordercą z kasty Mariczów. Człowiek ten w przebraniu jelenia podkrada się pod

<sup>99</sup> Stasik (: 3).

<sup>100</sup> Simh (1992: 229).

<sup>101</sup> Rudra (Rudra) jest bóstwem wedyjskim; w późniejszym okresie nastąpiło jego utożsamienie z Śiwą. Nie jest bóstwem łaskawym, ale raczej groźnym i napawającym lękiem; Ługowski (1994: 157–158).

<sup>102</sup> Simh (1992: 259).

<sup>103</sup> Simh (1992: 259).

<sup>104</sup> Simh (1992: 234).

chatę Ramy, Sity i Lakszmany. Rāma podejrzewa, że nie może to być prawdziwy jeleni i wyrusza uzbrojony w łuk, żeby to sprawdzić. Zabójca uciekając odciąga Ramę daleko w las i gubi po drodze maskującą go skórę jelenia. Pada trafiony strzałą Ramy, sam wyznaje mu kim jest i z jakiej przyczyny śledził trójkę bohaterów na wygnaniu. Umierając wzywa Lakszmanę, a ponieważ jego głos dochodzi z daleka, Lakszmanie wydaje się, że wzywa go Rāma. Wyrusza zatem na pomoc bratu. Kiedy Sītā zostaje sama w chacie, porywa ją Rāvaṇa i zabiera na Lankę statkiem z transportem świeżo porwanych niewolników<sup>105</sup>. Rāvaṇa wyjaśnia jej motywy swojego postępowania<sup>106</sup>. Jest handlarzem sprzedającym towar, którym są ludzie. Dostał rozkaz porwania Sity i obietnicę wysokiej zapłaty za jej przekazanie. Nie jest wrogiem Ramy, nie porwał jego żony z osobistych powodów, zachęciła go do tego atrakcyjna cena. Rāvaṇa traktuje Sitę z wielkim szacunkiem, ponieważ spodziewa się dostać za nią wysoką nagrodę; dba o jej honor jak o honor własnej córki. Dla jej bezpieczeństwa umieszcza ją w więzieniu o nazwie „Gaj Asiokowy” (*Aśok Vāṭikā*), w specjalnie wydzielonej dla niej części i przekazuje jej mnóstwo mających jej służyć niewolnic. Od nich właśnie Sītā, której nie wolno opuszczać murów Gaju Asiokowego, dowiaduje się o tym, jak wygląda życie mieszkańców Lanki<sup>107</sup>.

Spoleczność jest majątna i nastawiona na bogacenie się i przyjemności. Bogaci ludzie oddają się pijaństwu i grom hazardowym. Potrafią przegrywać pokaźne majątki, a potem utrzymują się kradnąc i mordując. Żonaci mężczyźni przechwalają się korzystaniem z usług prostytutek, a kobiety, nawet wysoko urodzone, mają kochanków. Mimo srogich kar plenią się przestępstwa, a aparat wymierzania sprawiedliwości z powodu korupcji nie funkcjonuje właściwie. Wszyscy żyją w strachu – niewolnicy w strachu o swoje życie, bogaci w strachu o swój majątek. Nawet Rāvaṇa, który panuje nad swym królestwem siejąc strach, żyje w lęku przed swymi poddanymi. Trzyma w stolicy potężną armię, żeby siłą utrzymywać swoje rządy<sup>108</sup>. Zewsząd otacza go nienawiść poddanych, niewolników, królów podbitych lub napadniętych krajów. Zdaje sobie sprawę z tego, że wykorzystają każdy moment jego słabości na pozbycie się go<sup>109</sup>.

Hanumān, sprzymierzeniec Ramy z plemienia Wanarów (*vānar*, dosł. „Leśnych ludzi”, w hindi: „małpa”), przynosi mu wieść o niezadowoleniu z rządów Rawany, jakie panuje wśród uboższych poddanych. Nienawidzą go również bogacze, ale w starciu z najeźdźcą będą go bronić w obawie przed utratą majątków. Niezadowolenie ludu z rządów bezprawia i przemocy postanowił wykorzystać Rāma do zbuntowania uboższych poddanych przeciw królowi.

---

<sup>105</sup> Siṃh (1992: 219–221).

<sup>106</sup> Siṃh (1992: 222).

<sup>107</sup> Siṃh (1992: 227).

<sup>108</sup> Siṃh (1992: 230).

<sup>109</sup> Siṃh (1992: 230).

I tak Rāvaṇa zostaje pokonany przez armię plemienia Wanarów i przez swój zbuntowany lud. Kiedy leży na polu bitwy ranny i opuszczony przez niedobitki swoich wojsk, które wolały ratować się ucieczką niż zaopiekować swoim rannym królem, Rāma rozkazuje Lakszmanie powstrzymać ludzi rzucających się na pokonanego pana Lanki, żeby go dobić torturami.

W historii Rawany opowiedzianej przez Bhagawana Sinha wiele elementów odbiega od tradycyjnej opowieści o dziejach Ramy. Powieściopisarz obala poszczególne mity współtworzące opowieść, a jednocześnie znajduje dla swych bohaterów nowe motywacje działania tworząc swoją własną wersję historii<sup>110</sup>. Rāvaṇa nie jest tu okrutnym demonem, lecz siejącym trwogę władcą. Pożądanie fizyczne nie jest motywem inspirującym go do porwania Sity. Jest nim chciwość i pragnienie jak największego i najlepszego z możliwych zysków. Przyczyną jego zguby jest właśnie chciwość i rządzenie terrorem – pierwsza powoduje najazd Ramy, a druga bunt jego ludu. Mieszkańcy Lanki nie są okrutnymi demonami, lecz społeczeństwem podzielonym na zdeprawowaną, nastawioną na gromadzenie dóbr i konsumpcję grupę bogaczy i wyzyskiwany przez nich lud. Sūrpaṅkhā nie jest siostrą Rawany, jest kobietą z plemienia Gidhów (*gīdh*, dosł. „sęp”), porwaną przez króla Lanki. Maricza nie jest demonem, lecz płatnym mordercą z kasty o nazwie Maricza. Dżataju nie jest ptakiem–sępem, ale członkiem plemienia o nazwie Sępy.

Główne motywacje wszelkich działań Rawany w powieści Bhagawana Sinha to chciwość i pragnienie zysku. Tym dwóm celom podporządkowane jest życie króla Lanki i wszystko to, co robi. Rāvaṇa spośród sposobów bogacenia się nie wybiera tych, które są zgodne z moralnością i etyką. Zysk jest dla niego jedynym prawem porządkującym świat. Porywanie i sprzedawanie niewolników, zachęcanie żołnierzy do napadania na karawany i okradania miast – wszystkie te działania powodowane chęcią wzbogacenia się są wynikiem kalkulacji ekonomicznych i wszystkie są jednocześnie wbrew prawu. Rāvaṇa przechwalając się opowiada Sicie, że zajmuje się wylapywaniem ludzi z plemion zamieszkujących lasy i sprzedawaniem ich. Uważa ich za gorszych od siebie i objawia swoją wyższość nazywając ich małpami. Powołując się na tę fałszywą wyższość przypisuje sobie prawo więzienia ich i sprzedawania. Niewolnictwo nazywa cywilizowaniem, a wykorzystywanie niewolników do ciężkiej pracy określa wysiłkiem, w którym ma się narodzić ich prawdziwe człowieczeństwo<sup>111</sup>. W innym fragmencie król Lanki opowiada Sicie, że nie bije niewolników niepotrzebnie, bo wtedy straciliby na wartości, choć czasami musi uczyć ich posłuszeństwa biciem i innymi karami fizycznymi<sup>112</sup>.

Rawanę interesuje tylko maksymalne wykorzystanie każdego człowieka i wydobyć z niego wszystkich możliwych korzyści. Umie nagradzać solidną i przynoszącą mu zysk pracę, ale wszystkie nieprawidłowości, choćby drobne,

---

<sup>110</sup> Stasik (: 7).

<sup>111</sup> Siṃh (1992: 223).

<sup>112</sup> Siṃh (1992: 221–223).

surowo karze. Traktuje ludzi przedmiotowo i dlatego nawet uśmiercenie człowieka nie jest dla niego wykroczeniem. Surowo karze również dlatego, że panowanie nad swoimi poddanymi terrorem uważa za prawo i obowiązek króla<sup>113</sup>. Jednak w takim myśleniu kryje się pewne niebezpieczeństwo, gdyż ktoś, kto sprawuje władzę siłą, zawsze może się obawiać, że pojawi się ktoś od niego silniejszy i go pokona. Jednakże Rāvaṇa jest pewien swej nietykalności. Wierzy w ochronę, jaką zapewnia mu jego wojsko<sup>114</sup>.

Rāvaṇa nie tylko przechwala się swoim sposobem sprawowania władzy, ale też rozpowiada o swoich strasznych czynach, ponieważ uważa, że wieści te umacniają strach przed nim. Z tej też przyczyny składa ofiary z ludzi i cieszy się z opinii okrutnika, jaką mu one wyrabiają nawet w odległych krajach<sup>115</sup>. Rawaṇę cieszy jego zła sława, uważa, że dzięki krążącym o nim historiom ludzie nie ośmielią się mu przeciwstawić, ale jego taktyka w krytycznym momencie obraca się przeciw niemu i pomaga Ramie zwyciężyć go. Król Lanki ginie z powodu własnej chciwości oraz nienawiści ludu – zostaje pokonany własną bronią i jest tego świadom. Tuż przed śmiercią wyznaje Sicie:

„Nikt nie ma takiej siły, żeby mnie zabić, córko. Nie jeden Rāma, ale nawet stu Ramów nie mogłoby mi w niczym zaszkodzić. Jeśli Rāvaṇa zginie, to zostanie zabity nie rękami Ramy, ale rękami własnej chciwości.”<sup>116</sup>

Postaci Rawany w powieści Bhagawana Sinha nie można uznać za bohatera sympatycznego czy choćby wzbudzającego współczucie. Przedstawiono go jako wyrachowanego i okrutnego władcę egoistycznie podporządkowującego wszystko własnemu dobrobytowi. Sprawuje władzę siejąc strach wśród poddanych. Uważa się za istotę stojącą ponad prawem i moralnością. Panowanie takiego króla powoduje, że mieszkańcy Lanki, zachęceni przykładem władcy, stawiają podobne wartości na pierwszym miejscu. Skoro moralność ogranicza się do tego, jak pomnożyć posiadany majątek nawet wbrew prawu, nic dziwnego, że rośnie liczba przestępstw, korupcja i zdeprawowanie. Rāvaṇa i jego bogaci poddani są przykładem ludzi zapatrzonych w dobra materialne i nastawionych na wyzyskiwanie innych. Upadek króla Lanki i jego śmierć stanowi wizję tego, jaki koniec ich czeka. Można by zaryzykować twierdzenie, że w powieści *Apne-apne Rām* Rāvaṇa nie będąc demonem w mitologicznym sensie tego słowa, uosabia demona czasów współczesnych – człowieka egoistycznego i podporządkowującego wszystko swoim nieograniczonym apetytom.

<sup>113</sup> Siṁh (1992: 225).

<sup>114</sup> Siṁh (1992: 225).

<sup>115</sup> Siṁh (1992: 219–220).

<sup>116</sup> Siṁh (1992: 226): *Merā vadh karne kī śakti kīsī mẽ nahī hai, beṭī. Ek Rām nahī, sau Rām bhī merā kuch bigār nahī sakte the. Yadi Rāvaṇ mārā hī gaya to vah Rām ke hāthō se nahī, apne lobh ke hāthō mārā jāegā.*

#### 4. Podsumowanie

Obraz Rawany w *Ramczaritmanasie* został poddany szczególnie dokładnej analizie, jako że w Indiach Północnych tekst ten jest wzorcem tradycyjnej wersji opowieści o Ramie. Dla Tulsidasa najważniejsze w kreowaniu postaci Dziesięciogłowego jest to, że jest on wrogiem i przeciwnikiem Ramy. Z tego powodu autor średniowiecznego poematu ukazuje demona w jednoznacznie negatywnym świetle, obdarzając go całą plejadą negatywnych cech (Rāvaṇa niezmiennie przeciwstawia się porządkowi świata, chcąc nad nim zapanować, jest zaślepiony dumą, często popada w gniew). Tulsīdās przedstawiając Rawanę w relacjach z kobietami piętuję jego uleganie własnym odczuciom i emocjom, szczególnie pożądaniu i chęci posiadania, które panują nad umysłem demona tak, że nie jest on w stanie dostrzec realnych zagrożeń. Wszystkie te cechy należą do zachowań nie akceptowanych przez indyjską kulturę, a obdarzono nimi Rawanę, żeby ukazać go jako przeciwnika i przeciwieństwo łaskawego, doskonałego Ramy. W trakcie budowania przez Tulsidasa negatywnego wizerunku demona pojawiają się również spekulacje religijno-filozoficzne. Dotyczą one dharmy demona, postrzeganej jako jeden z rodzajów bhakti (*tamasā bhakti*), ale wydaje się, że są to rozważania marginalne.

*Rāvaṇ-lilā* jest dramatem ukazującym kierunek rozwoju wyobrażeń o Rawanie w tradycji ludowej, a także skojarzenia, które niesie on ze sobą współcześnie. W widowisku tym mamy do czynienia z bardzo stereotypowym ukazywaniem Dziesięciogłowego, wynikającym z uproszczenia wyobrażenia demona przejętego z tradycji wywodzącej się z *Ramczaritmanasu*. O wiele ciekawsze jest jednak pole skojarzeń i współczesnej symboliki, jakie niesie ze sobą postać Rawany: m.in. to, że autorka zawiązuje intrygę dramatu wokół aktora straszącego, że zniszczy ład ramlili przez nieodegranie śmierci Rawany. Fakt ten stanowi przykład na to, jak głęboko symbolika Rawany zakorzeniona jest w indyjskiej umysłowości. Jasno pokazuje to również reakcja widzów ramlili na jakiegokolwiek przekłamania dotyczące historii Dziesięciogłowego.

Zupełnie inne podejście do tradycyjnej wersji opowieści o Ramie reprezentuje Bhaḡavan Siṃh. Można powiedzieć, że kierunek zaproponowanych przez niego zmian w tworzeniu postaci demona jest wbrew uznanej tradycji. Pisarz zamiast utrwalonej wersji historii Ramy i Rawany przedstawia swoją nowatorską wizję, tworząc historię i charakterystykę bohaterów od podstaw. Jest to wizja obalająca stworzony przez mitologię i utrwalony przez tradycję stereotyp Rawany. Przede wszystkim dlatego, że autor z chęci nadania swej powieści cech rzeczywistości czyni z Rawany człowieka. W tym wydawałoby się wręcz zamachu na utrwaloną symbolikę Rawany nie posuwa się jednak na tyle daleko, żeby uczynić go bohaterem pozytywnym. Przedstawia go jako człowieka, którego zachowanie można przypisać okrutnemu demonowi. Czyni z niego króla, który mając władzę nad poddanymi, wykorzystuje ich i z wyrachowaniem popełnia przestępstwa oraz wykroczenia podążając za chęcią zysku.

W niniejszej pracy odwołano się do trzech zupełnie różnych utworów: średniowiecznego religijnego poematu stanowiącego wzorzec tradycyjnego wyobrażenia Rawany, współczesnego dramatu, który prezentuje odbicie wizerunku Dziesięciogłowego z *Ramcharitmanasu* w kulturze ludowej oraz jego symbolikę, i wreszcie utworu, który odcina się od tradycyjnych wyobrażeń o konflikcie Ramy i Rawany. Warto zauważyć, że wizerunek Rawany w tych trzech dziełach jest jednoznacznie negatywny, choć można mówić o różnych kategoriach reprezentowanego przez niego zła. W pierwszym utworze mamy do czynienia z wizerunkiem Rawany, jako uosobieniem zła kosmicznego, sił rozkładu, ciemności. W drugim zasadniczo ukazuje się go jako symbol wszelkiego zła. W trzecim możemy mówić o złu reprezentowanym przez człowieka posiadającego władzę. Jak się okazuje takie zło ma rysy bardziej okrutne od mitologicznych wyobrażeń o demonach: choć zło kosmiczne pojawiające się w mitach, zagrażające zniszczeniem wszechświata poprzez naruszenie jego ładu, jest znacznie groźniejsze, to zło, na które jedni ludzie narażają innych, jest nam znacznie bliższe.

Czy to na płaszczyźnie mitologicznej, religijnej czy społecznej, zło i walka z nim jest zagadnieniem żywo interesującym twórców niezależnie od czasów, w jakich żyją. Wynika to zapewne z faktu, że jest to problem dotyczący nas codziennie – problem, na który każdy, niezależnie od poglądów religijnych, miejsca czy czasu urodzenia, szuka odpowiedzi i wytłumaczenia. Jedni dopatrują się w nim zagadnienia rozwiązywalnego na płaszczyźnie kosmicznego konfliktu sił dobra i zła, inni widzą większe zagrożenie w ludziach, zdolnych do czynów bardziej okrutnych niż najokrutniejsze demony z mitologii.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bṛhat Hindī Koś* = Prasād, Kalikā i in. (red.): *Bṛhat Hindī Koś*, Banaras 1984.  
Brockington 1984 = Brockington, John L.: *Righteous Rama. The Evolution of an Epic*. Delhi 1984.  
Chitrao 1964 = Chitrao, Siddheshvar S.: *Prācīn Caritra Koś*. Poona 1964.  
Dimmit 1982 = Dimmit, Cornelia: „Sita, Fertility Goddess and Śakti”, w: John Stratton i in. (red): *The Divine Consort – Radha and the Goddesses of India*. Boston 1982.  
Gaeffke 1985 = Gaeffke, Peter: „Karma in North Indian Bhakti Tradition”, w: *Journal of the Oriental American Society* 105.2 (1985) 265–275.

- Hess 1983 = Hess, Linda: „Ram Lila: The Audience Experience”, w: Monika Thiel-Horstman (red.): *Bhakti in Current Research*. Berlin 1983, ss. 171–191.
- Kapur 1990 = Kapur, Anuradha: *Actors, pilgrims, kings and gods. The Ramlila at Ramnagar*. Calcutta 1990.
- Kumār 1992 = Kumār, Kusum: *Rāvaṇ-līlā*, Dillī 1992.
- Lange 1909 = Lange, A.: wstęp do: *Epos indyjskie. Ramajana Walmikiego*, Warszawa 1909.
- Ługowski 1994 = Ługowski, Andrzej (red.): *Słownik mitologii indyjskiej*. Dialog, Warszawa 1994.
- Manusmṛiti* = *Manusmṛiti, czyli Traktat o Zaczności*, tł. Maria Krzysztof Byrski, *Bibliotheca Mundi*, PIW, Warszawa 1985.
- McGregor 1984 = McGregor, R. S.: *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*, Wiesbaden 1984.
- McGregor 1995 = McGregor, R. S.: *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford University Press, Delhi 1995.
- Moor 1968 = Moor, Edward: *The Hindu Pantheon*. Delhi 1968.
- O’Flaherty 1988 = O’Flaherty, Wendy D.: *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Delhi 1988.
- Pollock 1984 = Pollock, Sheldon: „The Divine King in the Indian Epic”, w: *Journal of the American Oriental Society*, 104.3 (1984) 505–528.
- RCM = Tulsīdās: *Śrī-rām-carit-mānas*, Gorakhpur 1975.
- Rutkowska–Stasik 1992 = Rutkowska, Tatiana; Stasik, Danuta: *Zarys historii literatury hindi*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Siṁh 1992 = Siṁh, Bhagavān: *Apne-apne Rām*. Dillī 1992.
- Słownik* 1992 = Herrmann, Tadeusz; Jurewicz, Joanna; Koc, Bogusław Jan; Ługowski, Andrzej: *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Semper, Warszawa 1992.
- Stasik = Stasik, Danuta: *On Modern Retellings of Rām-kathā in Hindi Literature: Bhagavān Siṁh’s Novel: Apne-apne Rām* (niepublikowany maszynopis).
- Vaudeville 1955 = Vaudeville, Charlotte: *Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsīdās*. Paryż 1955.
- Zimmer 1992 = Zimmer, Heinrich: *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*. Princeton 1992.

## Uwagi na temat tybetańskiego kanonu buddyjskiego (*Kandzur*)\*

HELMUT EIMER (BONN)

### 1. Co to jest „*Kandzur*”

Tybetański termin *Kandzur* (*bka' 'gyur*) znaczy dosłownie „przekład słowa (słów)”, tj. przekład autorytatywnego słowa, a w szczególności słów wypowiedzianych przez Buddę (*buddha-vacana*). Chodzi tu zatem o przekład na język tybetański świętych buddyjskich tekstów, które pierwotnie zostały ułożone w sanskrycie lub w językach średnioindyjskich. O ile *Kandzur* rozpowszechnił się w licznych kopiach rękopiśmiennych i w co najmniej dwunastu drukowanych edycjach, o tyle drugi wielki zbiór kanoniczny – *Tandzur* (*bstan 'gyur*), przekazano w kilku kopiach rękopiśmiennych i w czterech drukowanych edycjach. *Tandzur*, czyli dosł. „przekład pouczenia”, [to druga część tybetańskiego kanonu buddyjskiego, która] zawiera napisane przez indyjskich uczonych komentarze do tekstów *Kandzuru* oraz inne teksty doktrynalne, przede wszystkim zaś pisma wielkich indyjskich buddyjskich filozofów, czyli [można by powiedzieć:] „ojców Kościoła”. Ponadto na zawartość *Tandzuru* składają się utwory o treści niebuddyjskiej, a mianowicie głównie teksty, które służyły do nauczania mnichów gramatyki, retoryki, ikonografii, medycyny i innych dyscyplin. Niektóre teksty zawarte w *Kandzurze* i *Tandzurze* przetłumaczono z języka chińskiego.

Termin „*Kandzur*” może być użyty na oznaczenie jakiegokolwiek tekstu lub zbioru tekstów tradycyjnie przypisywanych Buddzie. A zatem nazwą tą opatrywano zbiory sutr, tantr itp. już od najwcześniejszych czasów. Aż do niedawna jako „*Kandzur*” uznawane były tylko te kopie rękopiśmienne i edycje drukowane, które tradycja tybetańska wywodziła z pierwszego kompletnego zbioru buddyjskich pism kanonicznych, sporządzonego w klasztorze Narthang (Snar thang). Obecnie jednak dostępne stały się również teksty kanoniczne w kopiach rękopiśmiennych, które się zachowały do naszych czasów prawdopodobnie pojedynczo lub w zbiorach odłączonych od innych przekazów *Kandzuru*.

---

\* Tekst artykułu nadesłany przez autora, wybitnego indologa, buddologa i tybetologa z Uniwersytetu w Bonn, na międzynarodową konferencję pt. „Świat kultury Tybetu”, która się odbyła w Uniwersytecie Warszawskim w dn. 17–18.X.1997 (zob. *SI* 5 (1998) 194). Przekł. z niem. i ang. oraz oprac. M. Mejer.



## 2. Uwagi o historii tybetańskiego *Kandżuru*

Dostępne nam tybetańskie relacje o powstaniu pierwszych rękopisów *Kandżuru* i *Tandżuru* podają liczne szczegóły. Mchims 'Jam-dbyangs, który przez jakiś czas służył jako kapłan Bujantu-chana (1311–1320), podróżował do Mongołów i w rejony graniczące z Chinami celem zebrania daniny. Sporo pieniędzy trzeba było zgromadzić, żeby zebrać z różnych klasztorów wszystkie święte teksty przetłumaczone na język tybetański i sporządzić ich kopie. Osoby, którym powierzono nadzór nad tym przedsięwzięciem w klasztorze Narthang (Snar thang), znamy wprawdzie z nazwiska, ale źródła biograficzne dostępne nam obecnie nie precyzują ani dokładnych dat, ani nie opisują szczegółowych ich zadań związanych z kompilacją *Kandżuru* i *Tandżuru*. Relacje dotyczące kompilacji pierwszego *Kandżuru* i *Tandżuru* z Narthang w latach po r. 1310 nie wspominają o żadnym soborze, jaki zwykle – jak to się dzieje w innych religiach – poprzedza ustanowienie kanonu lub jego akceptację jako pisma świętego.

W jaki tedy sposób *Kandżur* i *Tandżur* z Narthang stał się kanonem tybetańskich buddystów? Jak się wydaje, stało się to głównie za sprawą przekazania przez mnichów z Narthangu sporządzonych przez nich rękopiśmiennych kopii do kilku klasztorów, najbardziej znaczących w owym okresie. Prawdopodobnie dokonano tego w niezwykle krótkim czasie. Teraz rozumiemy, dlaczego donacje, które gromadził Mchims 'Jam-dbyangs potrzebne były tak pilnie!

Uczony mnich potrzebuje około pięciu miesięcy do skopiowania jednego tomu *Kandżuru*. Korekta rękopiśmiennej kopii zajmuje kolejny miesiąc. Trzeba przy tym pamiętać, że kompletny zestaw wczesnej wersji *Kandżuru* składa się z około stu lub więcej tomów. Dlatego w klasztorze Narthang zebrano liczne zgromadzenie wyszkolonych mnichów. Wszyscy skrybowie potrzebowali schronienia, pożywienia i pomocy, nie mówiąc już o [artykułach piśmiennych w postaci] papieru i atramentu. Mnisi owi zajęci byli kopiowaniem nie tylko *Kandżuru*, ale także liczącego z górą dwieście tomów *Tandżuru*.

Ze źródeł wynika jasno, że na początku i *Kandżur*, i *Tandżur* stanowiły dwie części jednego spójnego kanonu. Jednakże potem losy tych dwóch zbiorów potoczyły się odmiennymi drogami. W niniejszym komunikacie zajmiemy się tylko historią *Kandżuru*.

Być może to właśnie [obszerne] rozmiary *Kandżuru* i *Tandżuru* spowodowały ich rozbitcie na odrębne tradycje [przekazu]. Ale jest też rzeczą prawdopodobną, że sprawiły to jakieś inne przyczyny, ponieważ wszystkie dostępne nam edycje *Tandżuru* można wywieść – co najmniej w jakimś stopniu – od korekty (redakcji) dokonanej przez Bu-ston'a Rin-chen-grub'a (1290–1364). W ciągu trzech–czterech dekad po ułożeniu, *Kandżur* został poddany rewizji (korekcie), w której – do pewnego stopnia – posłużono się różnorodnymi materiałami źródłowymi. Miało to miejsce przed rokiem 1351, kiedy to Bu-ston Rin-chen-grub odwiedził [klasztor] Tshal Gung-thang i poświęcił tam nową kopię *Kandżuru*. Owa poprawiona wersja tybetańskiego [„Słowa Buddy”], *buddha-vacana*, sporządzona została pod nadzorem Tshal-pa Kun-dga' rdo-rje alias Si-tu Dge-ba'i blo-gros'a (1309–1364).

Pierwsza edycja ksylograficzna tybetańskiego *Kandzuru* powstała w Chinach. Wydano ją za panowania cesarza Yongle w roku 1410. W latach przed r. 1421 stolicą mingowskich Chin był Nanjing (Nankin). Nie ustalono przeto jeszcze, czy ten pierwszy ksylograf powstał w Nankinie czy w Pekinie (Beijing). Ów pierwszy *Kandzur* został wydrukowany czerwonym, cynobrowym atramentem. Tybetańskie słowo *mtshal* oznaczające ten pigment, w wymowie brzmi prawie identycznie jak w wyrazie Tshal-pa, który jest częścią nazwy miejsca, skąd wzięto egzemplarz *Kandzuru* celem przygotowania drukowanej kopii w 1410 r.

Inne wydanie *Kandzuru* wydrukowano w Pekinie w r. 1606 czarnym atramentem. Gdy deski ksylograficzne, [drewniane matryce,] sporządzone na początku XV w., zużyły się po ponad 250 latach użytkowania, zrobiono nowy zestaw desek w latach 1684–92. W tym celu ze starego zestawu desek ksylograficznych sporządzono jednostronne odbitki, które nasyciono atramentem i użyto jako matryc zamiast kopii rękopiśmiennych. Następnie owe matryce zostały przyklejone do nowych czystych desek i pozostawione tak na pewien czas. Dzięki temu zabiegowi pigment atramentu, sporządzonego z kory brzozonej, przeniknął pory drewna. W ten sposób otrzymano lustrzane odbicie tego samego tekstu, który był wryty na starych deskach ksylograficznych, ale z pewnymi nowymi błędami, które powstały w trakcie nasycania atramentem lub w wyniku poprawiania istniejących liter. Możemy tu mówić o „technicznej identyczności” obydwu zestawów klocków ksylograficznych, tj. o egzemplarzu i o kopii. Kolejne reedycje z lat 1700, 1717–20, 1737 i po roku 1765 drukowano z klocków drugiego zestawu. Ogólnie rzecz biorąc, tekst zawarty w chińskich edycjach tybetańskiego *Kandzuru* jest prawie bezpośrednio oparty na wersji sporządzonej przez Tshal-pa Kun-dga’ rdo-rje. Liczne emendacje celem ulepszenia tekstu wprowadzone zostały zwłaszcza przy okazji przygotowania edycji z lat 1717–20, kiedy to po raz pierwszy wydrukowano mongolski *Kandzur*. Prawdopodobnie jako źródła owych emendacji użyto *Kandzuru* [edycji] Lithang.

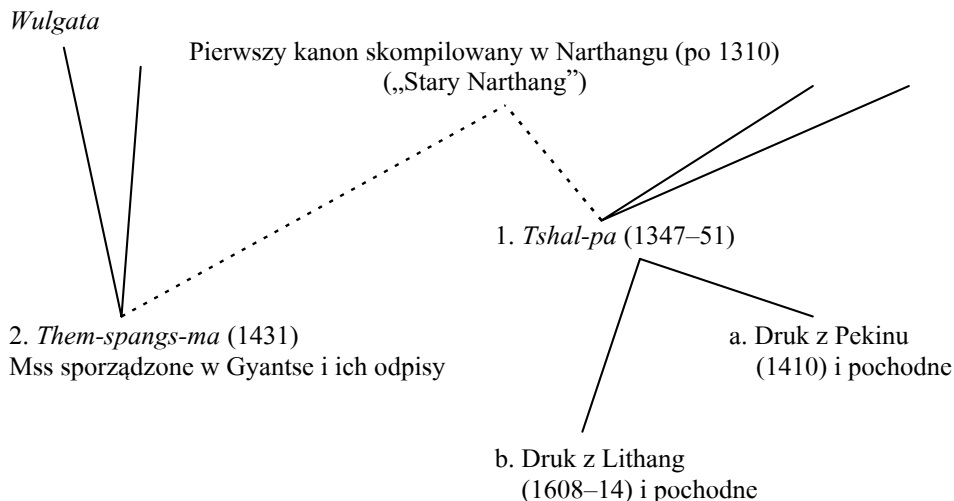
Egzemplarz *Kandzuru* Lithang był to rękopis wywodzący się z tradycji Tshal-pa, ale uległ on pewnym korektom, które wprowadzili zwłaszcza niektórzy przywódcy sekty karmapa oraz wybitny uczyony ’Gos Lo-tstsha-ba Gzhon-nu-dpal (1392–1481). Dlatego ksylograf [*Kandzuru*] Lithang, sporządzony w ’Jang Sa-tham w latach 1608–14 a następnie przechowywany w klasztorze Lithang, opiera się na poprawionej wersji *Kandzuru* Tshal-pa. To spostrzeżenie potwierdzają badania tekstowo-krytyczne nad niektórymi tekstami *Kandzuru* z ’Jang Sa-thang, [tj. z klasztoru Lithang,] którego kopię ujawniono dziesięć lat temu w Orissie.

Drukowana edycja Cone, zrobiona w latach 1721–31, jest po prostu wierną kopią *Kandzuru* Lithang, pomimo [występowania] drobnych różnic w układzie poszczególnych sekcji.

Ksylograficzny *Kandzur* wydany w 1733 r. w Derge (Sde-dge) również bierze *Kandzur* ’Jang Sa-tham jako egzemplarz, przy czym włącza ponadto jeszcze inne tradycje, zwłaszcza rękopis wywodzący się z drugiej głównej linii przekazu *Kandzuru*. Tak więc druk z Derge łączy w sobie dwie główne znane nam linie przekazu *Kandzuru*.

Ksylograf *Kandżuru* z Lhasy sporządzony w 1934 r. używa zarówno druku z Derge, jak i [edycji] z Narthangu przy ustalaniu tekstów. Trzy ostatnie edycje ksylograficzne *Kandżuru*, mianowicie Ra-rgya (XIX w.), Urga (1908–10) i Wara (XX w.), jako egzemplarza używają *Kandżuru* z Derge.

W mieście Gyantse, w zachodniej [części] centralnej prowincji Gtsang, w jakieś 80 lat po redakcji *Kandżuru* Tshal-pa, powstał rękopis, który określa się nazwą Them-spangs-ma. Okoliczności jego powstania nie są nam dokładnie znane. Wiemy jednak, że na przykład dział zwany Tantra (Rgyud) zawiera teksty ułożone według porządku katalogu, który sporządził Bu-ston Rin-chen-grub. W Gyantse, w głównej świątyni, z biegiem lat powstawały coraz to nowe odpisy owego rękopiśmiennego *Kandżuru*. Wszystkie te kopie tworzą drugą wielką linię przekazu *Kandżuru*, którą dziś oznaczamy nazwą – zgodnie z tybetańską tradycją – *Them-spangs-ma*. Za czasów Piątego Dalajlamy (1617–1682) miało powstać z jego polecenia sto takich odpisów. Obecnie najmłodsza znana kopia rękopiśmienna należąca do tej tradycji przekazu datuje się na lata 1858–78.



Obok przekazu Wulgaty istnieją jeszcze dalsze zbiory tekstów kanonicznych noszących, zupełnie słusznie, nazwę „*Kandżur*”. Obecnie znany jest tylko jeden taki odrębny *Kandżur*, który teraz dostępny jest ogólnie w [nowoczesnej] edycji na mikrofilmach. Powstał on w klasztorze Phung-brag w Tybecie zachodnim w latach 1696–1706. Ten *Kandżur* odróżnia się od standardowych wydań przede wszystkim tym, że zawiera on liczne teksty w odbiegających od normy przekładach oraz niektóre teksty, które dotąd w ogóle nie były znane.

Również *Kandżur* odnaleziony we wschodnich Himalajach w O-rgyan-gling (inna nazwa: Tawang), według jedyne dotychczas opublikowanego szczegółowego opisu, ma zawierać pewne teksty odbiegające od tradycji Wulgaty. W europejskich i amerykańskich bibliotekach znajdują się inne zbiory lub pojedyncze tomy z

kanonicznymi pismami; są one albo jeszcze w ogóle nie skatalogowane, albo niedostatecznie dokładnie skatalogowane, co nie pozwala nam powiedzieć, czy ewentualnie są to księgi pozostające obok tradycji Wulgaty.

W klasztorze Tabo w zachodnich Himalajach zachowała się biblioteka zawierająca w większości fragmentaryczne teksty kanoniczne, w sumie około 38.000 luźnych kart rękopiśmiennych. Zbiór ten służy do dziś w rytuale jako „*Kandżur*”, a więc przedstawia Słowo Buddy (*gsung-rten*). Dla badań nad przekazem *Kandżuru* i *Tandżuru* te rękopiśmienne karty, pochodzące częściowo z innych, pozostawionych otworem świątyń, mają znaczenie szczególne, ponieważ wiele spośród nich datuje się z okresu sprzed zestawienia pierwszego rękopiśmiennego *Kandżuru* w Narthangu. Badania nad tymi i podobnymi fragmentami rękopiśmiennymi, które odnaleziono w innych miejscach dawnego królestwa Guge, trwają nadal.

### 3. Metodyka badań nad *Kandżurem*

Dziś dostępne są w bibliotekach lub muzeach wydania drukowane i rękopiśmienne „standardowego” *Kandżuru*, czyli Wulgaty, który został zestawiony na początku XIV wieku z różnych zbiorów tekstów kompletnego kanonu i który obejmował także *Tandżur*. Owe świadectwa tekstów datują się z okresu od pierwszej dekady XVII wieku do lat trzydziestych XX stulecia. Poza tym znane są jeszcze inne wydania rękopiśmienne, z których jednak niestety większość jest nam tymczasem niedostępna.

Wobec takiego stanu rzeczy, przy opracowaniu jakiegoś tybetańskiego tekstu kanonicznego nasuwa się w sposób oczywisty konieczność zastosowania metod krytyki tekstu, ażeby poznać przebieg przekazu – i to zarówno w obrębie Wulgaty, jak też w oddzielnych tradycjach – i dotrzeć możliwie blisko do pierwotnej wersji tekstu. Tego rodzaju postępowanie jest z pewnością bardzo czasochłonne, prócz tego nasuwa się pytanie, czy metodyka wypróbowana na gruncie filologii klasycznej może zostać zastosowana w niezmienionej postaci w stosunku do tekstów z innego kręgu kulturowego.

#### 3.1. Krytyka tekstu

W procesie przekazu [tybetańskich buddyjskich tekstów kanonicznych] słowa ulegały zmianom, polegającym głównie na alteracjach ortograficznych, podwojeniach lub po prostu opuszczeniach. Redaktorzy kolejnych wersji rękopiśmiennych lub drukowanych poprawiali to, co uznali za błędne. W ten sposób tekst podlegał emendacji w podwójnym sensie: błędy powstałe w trakcie przekazu i wyrażenia, które się stały przestarzałe, poddawano korektom. Tak więc wszystkie archaiczne słowa i ich zapisy zastępowano nowszymi, współczesnymi. Jednak w wielu miejscach owe emendacje przywracały znaczenie oryginalnego przekładu. Najlepszym przykładem [obrazującym] rezultat takich emendacji jest *Kandżur* [edycji z] Derge: nie zawiera on żadnych archaizmów lecz przekazuje znaczenie tekstu prawie całkowicie w zgodzie z intencją tłumaczy lub wczesnych korektorów.

Uczeni mnisi tybetańscy przystosowali święte teksty do [wymogów] współczesnego [im] języka, ale zarazem zachowali wiernie znaczenie tekstów.

Podstawowe przedstawienie k l a s y c z n e j krytyki tekstu, które dał Paul Maas w roku 1927 [*Textkritik*. 2. Verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig 1950]<sup>1</sup>, wychodzi od takiego modelu przekazu, w którym każdy odpis tekstu został sporządzony na podstawie tylko j e d n e g o wzorca (oryginału), przy czym jednak z owego egzemplarza wzorcowego mogą pochodzić liczne [dalsze] odpisy.

Przy takim podejściu [do zagadnienia krytyki tekstu] jest wykluczone, żeby w przebiegu przekazu tradycji podczas kopiowania [można było] wstawić jeden w drugi, tj. „skontaminować”, wiele wzorcowych egzemplarzy.

Odtąd podejmowano rozmaite próby przewyciężenia trudności krytycznego opracowania skontaminowanych tekstów za pomocą nowych założeń metodycznych, zawsze jednak wychodziły one z podstawowych założeń krytyki tekstu Paula Maasa.

Wymieńmy tutaj dwie zasady, które w historii przekazu mają ważne znaczenie w zakresie „stemmatyki”, [tj. schematycznego przedstawiania genealogii tekstu]. Po pierwsze, jest to dowód „niezależności” jednego świadectwa od drugiego za pośrednictwem *errores separativi*, czyli „błędów rozłączających”; po drugie, jest to dowód pokrewieństwa dwóch świadectw za pośrednictwem wspólnych błędów, *errores coniunctivi*, czyli „błędów łączących”. O ile więc w zakresie prostoliniowego przekazu w najlepszym razie każdorazowo musi wystarczyć jeden tego rodzaju ważny błąd, ażeby określić relację świadectw tekstowych, to gdy mamy do czynienia z kontaminacją, trzeba wziąć pod uwagę dużą ilość wariantów tekstu. W wypadku wątpliwości należy sobie nawet zadać trud zestawienia całej listy wariantów jakiegoś tekstu, co jest dziś możliwe [do wykonania] przy zastosowaniu elektronicznego [programu do] opracowania danych.

### 3.2. Technika druku ksylograficznego

Osobliwością tybetańskiego przekazu piśmiennictwa od XV wieku jest powielanie tekstów za pomocą drewnianych desek / klocków drukarskich. Jest to technika sporządzania licznych identycznych kopii tego samego tekstu. Dlatego wszystkie odbitki zrobione z jednego zestawu drewnianych klocków uznaje się za zawierające ten sam tekst. I to właśnie jest przyczyną powszechnego zwyczaju określania edycji tybetańskiego *Kandżuru* [i *Tandżuru*] tylko za pomocą nazwy miejsca, w którym sporządzono owe tablice ksylograficzne lub w którym je przez jakiś czas przechowywano.

W tym miejscu musimy zwrócić uwagę na fakt, iż teksty drukowane, które pochodzą z tej samej drukarni, nie zawsze mają całkowicie identyczne brzmienie. Wyjaśniają to szczególne możliwości druku ksylograficznego. [Mianowicie,] można

---

<sup>1</sup> Por. Benedetto Bravo: „Krytyka tekstu”, w: *Vademecum historiae starożytnej Grecji i Rzymu*. Tom I, pod red. Ewy Wipszyckiej. PWN, Warszawa 1983, rozdz. III, str. 127–154. [Red.]

[na przykład] zmieniać tablice drukarskie w ten sposób, że się wycina pojedyncze litery lub całe ciągi liter, aby w ich miejsce pozostawić jedynie szereg kropek; można też w miejsce wyciętego fragmentu wstawić nowy, ze zmienionym tekstem. Z drugiej strony, można sporządzić anastatyczne dodruki pojedynczych stron, na przykład w przypadku zniszczenia tablicy drukarskiej, lub też nawet całych ksiąg. Przez to osiągnięto daleko idącą zgodność pomiędzy wzorcowym egzemplarzem i nową matrycą (Druckstock). Rozbieżności w tekście nowej odbitki mogą powstać (a) bądź to w wyniku silnego zużycia się lub innego rodzaju usterki matrycy wzorcowej, (b) bądź to z powodu błędu na wydrukowanej stronie, która następnie została przyklejona na nowej desce [ksylograficznej, celem wyrycia w drewnie lustrzanego tekstu], (c) bądź też przez snycerza, na ogół wtedy, gdy nie zrozumiał on tekstu. Podczas sporządzania późniejszych drzeworytów mogły być dokonywane także umyślne zmiany polegające na dodaniu lub opuszczeniu znaków lub słów, albo na zastąpieniu ich innymi. Zmiany były możliwe również w innych miejscach, na przykład w sygnaturach na marginesach kart lub w ramach okalających blok tekstu, przez co na pierwszy rzut oka można było wziąć oryginał i odbitkę za niezależne od siebie wydania.

Wysokie – w porównaniu z kosztem zrobienia prostego odpisu – koszty sporządzenia jednej linijki tekstu na desce drukarskiej doprowadziły zapewne do tego, że się starano wydać możliwie „dobry” tekst. W tym celu można się było posługiwać wieloma drukami lub rękopisami i jeszcze opracować redakcyjnie otrzymaną postać tekstu. A zatem technika druku ksylograficznego niesie ze sobą daleko wyższą skłonność do użycia licznych oryginałów i do przekształcania właściwego tekstu. Poza tym, z uwagi na większe, niż to jest możliwe w wypadku kopii rękopiśmiennych, rozpowszechnienie się egzemplarzy, rozporządzano większą liczbą odbitek. Dalej, ponieważ można było drukować na cienkim, nie pokreślonym [liniami] papierze, druki ksylograficzne dawały się znacznie łatwiej transportować niż manuskrypty, ze względu na niedużą wagę i objętość.

### 3.3. Świadczenia historyczne

W badaniach nad historią przekazu należy najpierw podać możliwie dokładny opis świadectw [w postaci] tekstów. Musi się on opierać zarówno na danych z kolofonów, tj. na wzmiankach znajdujących się zawsze na końcu tekstów i podających tytuł utworu oraz informacje o przekładzie, jak również na relacjach o powstaniu i historii zbiorów [tekstów]. Takie relacje znajdują się częściowo w katalogach (*dkar-chag*) właściwych wydań *Kandżuru* [lub *Tandżuru*], lub też w ogólnych dziełach historycznych i innych źródłach [o treści] historycznej. Ocena tych relacji dokonywana jest wedle reguł krytyki źródeł, która dowodzi – na podstawie zgodności wypowiedzi – [ich] pokrewieństwa i w ten sposób pozwala wnioskować o pierwotnej formie źródeł lub poznać, co się [z nimi] działo w rzeczywistości. Poza tym duże znaczenie dla rozważań nad historią przekazu ma – w przypadku tybetańskich zbiorów [pism] kanonicznych – fakt, że się składają one z mnóstwa pojedynczych tekstów, które też mogły mieć zupełnie swoisty los [w

trakcie] przekazu. W znanych nam egzemplarzach *Kandżuru* znajduje się około 760–1110 różnej długości tekstów. Te różnice objaśnić można tym, że przy sporządzaniu nowego rękopisu lub też nowego zestawu tablic drukarskich [całego zbioru, pewne] teksty mogły być usunięte, [inne zaś] dodane. Największego uzupełnienia *Kandżuru* dokonano podczas gruntownej redakcji w Tshal-pa. Wtedy dodano właściwie samodzielny zbiór ponad 250 krótkich tekstów tantrycznych, które się zachowały równie dobrze jak i te w *Kandżurze*, i przyporządkowano go do podsekcji *Gzungs-dus* [(„Zbiór *dhāraṇī*”) w dziale *Tantra* [(*Rgyud*)].

Porządek pojedynczych tekstów oraz stan tekstów w różnych rękopisach i drukach ksylograficznych wprawdzie może być użyty jako argument na dowód pokrewieństwa, ale nie w celu dokładnego określenia wzajemnego stosunku świadectw tekstów. O ile różnice w brzmieniu wyrazów – takie jak błędy w pisowni, poprawki, opuszczenia, uzupełnienia lub też dostosowanie ortografii, gramatyki i leksyki do standardów językowych danej epoki – powstały w trakcie kopiowania, o tyle rozbieżności w układzie tekstów jakiegoś zbioru, jak również zmiany w zestawie tekstów, uwarunkowane są przeróbkami redakcyjnymi, które wyszły poza przetworzenia językowe, ale nie muszą ich obejmować.

Gdy się bada historię przekazu, owe historyczne rozważania występują obok badań krytyczno-tekstowych. Główny cel krytyki tekstu – dotarcie do pierwotnej postaci tekstu lub do jego możliwie najbliższej postaci – jest tedy w tym wypadku nieosiągalny. Okazuje się, że w odniesieniu do *Kandżuru*, jako wielkiego zbioru tekstów, nie da się przyjąć żadnego jednolitego przekazu.

### 3.4. Specjalny język kanonu

Historia tybetańskich przekładów indyjskobuddyjskiego piśmiennictwa rozpoczyna się wraz z wprowadzeniem do dziś używanego pisma tybetańskiego około połowy VII wieku. Język wczesnych przekładów naśladował jeszcze chińskie odpowiedniki indyjskich pojęć, ba! nawet chińskie przekłady stanowiły wzór. Dopiero pod koniec VIII wieku wytworzył się język tybetański, ukształtowany dla potrzeb przekładów podług indyjskiego [tj. sanskrytu]. Dlatego na początku IX wieku wczesne przekłady zostały przerobione i poddane standardyzacji. W tym celu tłumacze owej epoki ułożyli dwie do dziś znane prace, które stworzyły wytyczne dla następnych przekładów. Pierwszą [z nich jest] *Madhya-vyutpatti* [„Średnia analiza”; tyb. tytuł: *Sgra-sbyor bam-po gñis-pa*], która zawiera przykłady tworzenia nowych terminów tybetańskich. [Druga praca to] *Mahā-vyutpatti* [„Wielka analiza”], ułożony tematycznie [dwujęzyczny, sanskrycko-tybetański] słownik terminologiczny, zawierający ponad 9000 pojedynczych wyrazów, zestawów terminów lub sanskryckich standardowych formuł. Ten język „kanonu”, unormowany w [wymienionych] pracach i opracowany na podstawie praktyki przekładowej, jest bliski tybetańskiemu językowi mówionemu owej epoki, który się następnie rozwinął w nowoczesny język potoczny. Intensywna działalność translatorska i korektorska trwała aż do chwili wybuchu długotrwałej wojny domowej, która rozpełtała się w 842 roku po śmierci [króla] Langdarmy (Glangdar-ma). Liczbę tekstów przetłumaczonych do tego momentu można ocenić na

podstawie [katalogu] [znanego pod nazwą] *Ldan-dkar-ma* lub *Lhan-dkar-ma*. Jest to jedyny [najstarszy] zachowany katalog pism przetłumaczonych na język tybetański, [głównie z sanskrytu,] we wczesnej epoce. Wymienia się w nim ponad 720 tytułów tekstów oraz ich objętość. Od przełomu X-XI stulecia, [tj.] początku [tzw.] „późniejszego rozprzestrzeniania się” (*phyi-dar*) buddyzmu w Tybecie, działalność translatorska ożywiła się na nowo, aby osiągnąć swój punkt szczytowy w twórczości Rin-chen-bzang-po (958–1056), ale jednak nie uległa całkowitemu przerwaniu aż do XIV i XV wieku. Owszem, jedna obszerna sūtra została przetłumaczona z języka chińskiego na tybetański dopiero pod koniec XVIII wieku.

[Tutaj możemy dodać uwagę, że do najpóźniejszych przekładów zrobionych bezpośrednio z sanskrytu na tybetański należą przekłady gramatycznych sutr Paniniego, wraz z komentarzem *Prakriyā-kaumudī*, które powstały w połowie XVI wieku, jak się zdaje, z inspiracji Piątego Dalajlamy. – M.M.]

### 3.5. Podział *Kandżuru*

Kanoniczne zbiory [pism] szkół hinajany zazwyczaj dzielą się na trzy główne części. Tak więc w kanonie palijskim [mamy podział] na [trzy „kosze”; są to:] 1. *Vinaya-piṭaka*, czyli „Kosz Dyscypliny [zakonnej], 2. *Sutta-piṭaka*, czyli „Kosz Kazań”, 3. *Abhidhamma-piṭaka*, czyli „Kosz scholastyki”. Całość określa się w języku palijskim terminem *Tipiṭaka*, „Trójkosz” (w sanskrycie: *Tripitaka*). To określenie kanonu zostało również przejęte w języku tybetańskim w postaci wyrażenia *Sde-snod-gsum*. Należy [jednak] w tym miejscu poczynić uwagę, że w młodszych nurtach doktryny buddyzmu, a więc w mahajanie i w tantrajanie (wadźrajanie), pomimo całej obfitości ich piśmiennictwa, nie było żadnego osobnego zamkniętego kanonu.

Znana [nam] dziś Wulgata *Kandżuru* ma na ogół, aczkolwiek [mogą one występować] w odmiennej kolejności, następujące zasadnicze części:

1. *'Dul-ba* (sansk. *Vinaya*),
2. *Mdo* (sansk. *Sūtra*),
3. *Rgyud* (sansk. *Tantra*).

Przy tym jedynie działu [tekstów] o buddyjskiej dyscyplinie zakonnej, który sięga do hinajanicznej szkoły mulasarwastiwadinów [(*mūla-sarvāsti-vādin*)], nie można podzielić na poddziały.

Powstały w XVIII wieku *Kandżur* z Derge, który weźmiemy tu jako przykład, ustawia dział *Vinaya* jako część działu *Sūtra*.

[A oto jak się przedstawia] podział *Kandżuru* [edycji Derge:]

A. *Mdo-sde*, „Kazania” (sansk. *Sūtra*):

1. *'Dul-ba*, „Dyscyplina zakonna” (sansk. *Vinaya*);
2. *Sher-phyin*, „Doskonałość mądrości” (sansk. *Prajñā-pāramitā*):
  - a. *'Bum*, [„Sto tysięcy zwrotek”] (sansk. *Śata-sāhasrikā*),
  - b. *Ñi-khri* [„Dwadzieścia pięć tysięcy zwrotek”] (sansk. *Pañca-vimśati-sāhasrikā*),



- c. *Khri-brgyad* [„Osiemnaście tysięcy zwrotek”] (sansk. *Aṣṭādaśa-sāhasrikā*),
- d. *Khri-pa* [„Dziesięć tysięcy zwrotek”] (sansk. *Daśa-sāhasrikā*),
- e. *Brgyad-stong* [„Osiem tysięcy zwrotek”] (sansk. *Aṣṭa-sāhasrikā*),
- f. *Sna-tshogs* („Różności, varia”, tj. krótsze teksty);

- 3. *Phal-chen* [„Girlanda kwiatów”] (sansk. *Avatamsaka*),
- 4. *Dkon-brtseg* [„Stos klejnotów”] (sansk. *Ratna-kūṭa*),
- 5. *Mdof-sna-tshogs* [„Rozmaite sutry”], (tj. [zbiór] sutr właściwych);

B. *Rgyud*, „Nauki ezoteryczne” (sansk. *Tantra*):

- 1. *Rñig-rgyud*, „Stare Tantry”,
- 2. *Gzung-s-’dus*, „Zbiór [formuł] *dhāraṇī*”.

Ażeby dać wyobrażenie o rozmiarach tego wielkiego zbioru [tekstów], weźmiemy ponownie jako przykład wydanie *Kandżuru* wydrukowane w Derge: zawiera on około 33.700 zadrukowanych obustronnie stron z 1050 pojedynczymi tekstami. Jeśli się nawet odliczy ponad 250 tekstów podwójnych [tj. dubletów], razem mniej więcej trzy–cztery tomy liczące około 1200 stron, [to i tak] pozostaje pokaźnych rozmiarów korpus [tekstów]. Jeśli zaś wyobrazimy sobie, że jednej stronie tekstu tybetańskiego odpowiadają mniej więcej trzy strony maszynopisu w transkrypcji alfabetem łacińskim, które w przekładzie zajmują już często cztery–pięć stron, widzimy, że całkowite rozmiary [*Kandżuru*] wyniosą około 120.000–150.000 „naszych” stron.

### Dodatek

Zalecane sigla oraz katalogi *Kandżuru* i *Tandżuru*

- B** Berlin – *Kandżur*, rękopis (ok. 1680)  
Katalog: HERMANN BECKH: *Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. 1. Abt. Kanjur (Bkaḥ-ḥgyur). Behrend & Co., Berlin 1914. (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. 24).
- C** Cone (Co ne) – *Kandżur* (ksylograf: 1721–1731) i *Tandżur* (ksylograf: 1753–1773); edycja na mikrofilmach IASWR (Institute for Advanced Study of World Religions)  
Wykaz (tylko teksty *Kandżuru*): TAISHUN MIBU: „A Comparative List of the *Bkaḥ-ḥgyur* Division in the *Co-ne*, Peking, *Sde-dge* and *Snar-thaṅ* Editions, with an introduction to the *Bkaḥ-ḥgyur* Division of the *Co-ne* Edition”, *Taishō Daigaku Kenkyū Kiyō* / *Memoirs of Taishō University* 44 (March 1959), 1–69.
- D** Derge – *Kandżur* (ksylograf: 1733; edycja na mikrofilmach IASWR), *Tandżur* (ksylograf: 1744)  
Katalog: HAKUJU UI et al., *Chibetto Daizōkyō Sōmoku-roku / A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur). Edited by HAKUJU UI, MUNETADA SUZUKI, YENSHŌ KANAKURA, TŌKAN TADA. With an index volume. Sendai: Tōhoku Imperial University 1934 [reprint w 1 tomie: Tōkyō 1970].

- F** Phu brag – *Kandzur* rękopiśmienny (1696–1706; edycja na mikrofilmach IASWR)  
 Katalog: JAMPA SAMTEN: *Phug brag Bka' 'gyur bris ma'i dkar chag. A Catalogue of the Phug-brag Manuscript Kanjur*. Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 1992; HELMUT EIMER: *Location List for the Texts in the Microfiche Edition of the Phug brag Kanjur*. Compiled from the Microfiche Edition and Jampa Samten's Descriptive Catalogue. IIBS, Tōkyō 1993 (*Bibliographia Philologica Buddhica*. Series Maior. V).
- G** Ganden (Dga' ldan), czyli „Złoty Manuskrypt” – *Tandzur* (reprodukcja zrobiona w Chinach)
- H** Lhasa (Lha sa) – *Kandzur* (ksylograf: 1934; edycja na mikrofilmach IASWR)  
 Krótki katalog: JIKIDŌ TAKASAKI: *Tōkyō Daigaku Shozō Rasa-ban Chibetto Daizōkyō Mokuroku / A Catalogue of the Lhasa Edition of the Tibetan Tripiṭaka in comparison with other editions*. Tōkyō 1965 (mimeografia).
- J** Lithang, czyli 'Jang Sa tham – *Kandzur* (ksylograf: 1608–1614)  
 Krótki katalog: YOSHIRO IMAEDA: *Catalogue du Kanjur tibétain de l'édition de 'Jang sa-tham*. Première partie: *Edition en fac-similé avec introduction*. Seconde partie: *texte en translittération*. IIBS, Tōkyō 1982–84 (*Bibliographia Philologica Buddhica*. Series Maior. II). Zob. także: JAMPA SAMTEN & JEREMY RUSSELL: „Notes on the Lithang Edition of the Tibetan *bKa'-'gyur*”, *The Tibet Journal* 12 (1987) 36–39.
- K** Pekijski ksylograf *Kandzuru* sporządzony w 1684–92 za panowania cesarza Kangxi
- L** Londyn – *Kandzur* rękopiśmienny (1712; edycja na mikrofilmach British Library)  
 Lista: ERIC D. GRINSTEAD: „The Manuscript Kanjur in the British Museum”, *Asia Major*, N.S., XIII (1967) 48–70; ULRICH PAGEL & SÉAN GAFFNEY: *Location List to the Texts in the Microfiche Edition of the Śel dkar (London) Manuscript bKa' 'gyur (Or. 6724)*. British Library, London 1996 (*Catalogus Codicum Tibetanorum*. 1).
- M** Mongolski ksylograficzny *Kandzur* sporządzony w Pekinie (1718–20; reprint)  
 Katalog: LOUIS LIGETI: *Catalogue du Kanjur mongol imprimé*. Vol. I. Catalogue. Société Körösi Csoma, Budapest 1942–44 (*Bibliotheca Orientalis Hungarica*. III); LOUIS LIGETI: „Répertoire du Kanjur mongol imprimé”, *Acta Orientalia Hungarica* XLI, 3 (1987[89]) 341–496; F[RIEDRICH] A. BISCHOFF: *Der Kanjur und seine Kolophone*. Bd. I (Vol. 1–25: *Tantra*), Bd. II (Vol. 26–47: *Prajñāpāramitā*, Vol. 48–53: *Ratnakūṭa*, Vol. 54–59: *Avatamsaka*, Vol. 60–92: *Sūtra*, Vol. 93–108: *Vinaya*). The Selbstverlag Press, Bloomington 1968.
- N** Narthang (Snar thang) – *Kandzur* (ksylograf: 1730–32; edycja na mikrofilmach IASWR), *Tandzur* (ksylograf: 1742)  
 Lista (tylko *Kandzur*): SHŌDŌ NAGASHIMA: „Taishō Daigaku Shozō Chibetto Daizōkyō Narutaban Kanjūru Mokuroku”, *Taishō Daigaku Kenkyū Kiyō / Memoirs of Taishō University* 61 (1975) 760–726; por. także TAKASAKI 1965 (H).  
 Lista (tylko *Tandzur*): TAISHUN MIBU: *Taishō Daigaku Shozō Chibetto Daizōkyō Naruta-ban Ronbobu Mokuroku / A Comparative List of the Tibetan Tripiṭaka of Narthang Edition (bsTan-hgyur Division) with the sDe-dge Edition*. Tōkyō 1967 (mimeografia).
- O** O rgyan gling, czyli Tawang – rękopiśmienny *Kandzur*

- P** Petersburg: mongolski rękopiśmienny *Kandzur* (1628–29)  
 Katalog: ZOJA K. KASJANENKO: *Katalog peterburgskiego rękopiśmiennego „Gandzura”*. *Sostavlenije, transliteracija i ukazateli*. Moskwa, Izdatel'stvo Nauka 1993 (*Bibliotheca Buddhica*. XXXIX) (*Pamjatniki Pis'mennosti Vostoka*. CII).  
 Indeks tybetańskich tytułów: VLADIMIR USPENSKY: „The Tibetan Equivalents to the Titles of the Texts in the St. Petersburg Manuscript of the Mongolian Kanjur: A Reconstructed Catalogue”, *Transmission of the Tibetan Canon*. Papers Presented at a Panel of the 7<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. HELMUT EIMER (ed.). Verlag der Österr. Akademie der Wiss., Wien 1998 (*Proceedings of the 7<sup>th</sup> Seminar of the IATS*, Graz 1995.3.), 113–176.
- Q** Pekin: ksylograficzny *Kandzur* sporządzony w 1737 za panowania cesarza Qianlong oraz *Tandzur*, sporządzony w 1724 za panowania cesarza Yong zheng; obecnie dostępny w postaci reprintu, przy czym *Kandzur* zrobiono na podstawie wydań z 1717–20 i 1737.  
 Reprint i katalog: *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition*. Reprinted under the supervision of the Otani University, Kyoto. Edited by DAISSETZ T[EITARO] SUZUKI. Vol. 1–45 *Bkaḥ-ḥgyur*. Vol. 46–150 *Bstan-ḥgyur*. Vol. 151 *Dkar-chag*. Vol. 152–164 Extra (*Btsong Kha Pa / Lcang Skya*). Vol. 165–168 Catalogue. Suzuki Research Foundation, Tōkyō–Kyōtō 1955–1961.
- S** Pałac w Stog (Ladakh) – rękopiśmienny *Kandzur* (ok. 1729; reprint)  
 Katalog: TADEUSZ SKORUPSKI: *A Catalogue of the sTog Palace Kanjur*. IIBS, Tōkyō 1985 (*Bibliographia Philologica Buddhica*. Series Maior. IV).
- T** Tokio (Toyo Bunko) – rękopiśmienny *Kandzur* (tzw. Kawaguchi'ego) (1858–78)  
 Lista: KŌJUN SAITO: „Kawaguchi Ekai-shi Shōrai Tōyō Bunko Shozō Shahon Chibetto Daizōkyō Chōsa Bibō / A Study of the Hand-written Copy of the Tibetan Kanjur from rGyal-rtse”, *Taishō Daigaku Kenkyū Kiyō / Memoirs of Taishō University* 63 (Sept. 1977) 406(1)–345(62).
- U** Uрга – *Kandzur* (ksylograf: 1908–10)  
 Katalog: GÉZA BETHLENFALVY: *A Catalogue of the Uрга Kanjur in the Prof. Raghuvira Collection at the International Academy of Indian Culture*. IAIC, New Delhi 1980 (*Śata-Piṭaka Series*. 246).
- U** (opcjonalnie) Ulan Baator – rękopiśmienny *Kandzur* (XVII/XVIII w. ?)  
 Krótki katalog: GÉZA BETHLENFALVY: *A Hand-List of the Ulan Bator Manuscript of the Kanjur Rgyal-rtse Them spangs-ma*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1982 (*Fontes Tibetani*. I) (*Debter, Deb-ther, Debtelin. Materials for Central Asiatic and Altaic Studies*. 1).
- W** *Kandzur* wraz z suplementem sporządzony w 1606 za panowania cesarza Wanli Por. YOSHIRO IMAEDA: „Mise au point concernant les éditions chinoises du Kanjur et du Tanjur tibétains”, *Essais sur l'art du Tibet*. ARIANE MACDONALD [et] YOSHIRO IMAEDA (eds.). Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1977, 27–28.
- Y** *Kandzur* sporządzony w 1410 za panowania cesarza Yongle  
 Por. JONATHAN A. SILK: „Notes on the History of the Yongle Kanjur”. M. HAHN, J.–U. HARTMANN, R. STEINER (eds.), Indica et Tibetica Verlag (*Indica et Tibetica* 28), Swisttal–Odendorf 1998, 153–200.

**Studia nad Kszemendrą (II):\***  
***Bodhisattvâvadâna-kalpalatâ,***  
**75 pallava: *Pratîya-samutpâdâvadâna***

MAREK MEJOR

I

Termin sanskrycki *pratîya-samutpâda* znaczy dosłownie: „po dojściu [za sprawą] przyczyn [do zaistnienia, następuje] powstanie”. Konwencjonalnie tłumaczy się ten termin jako „powstawanie w zależności [przyczynowej]”, „uzależnione [przyczynowo] powstawanie”, „uwarunkowane powstawanie” itp. Oznacza on centralną buddyjską doktrynę przyczynowości, która objaśnia – w formie dwunastu kolejno po sobie następujących elementów – powstawanie cierpienia i uwikłanie istot w krąg narodzin i śmierci oraz sposób uwolnienia się z tego kręgu<sup>1</sup>.

Wedle buddyjskiej tradycji, przyszedł Budda, książę Siakjamuni, osiągnął całkowity wgląd w istotę egzystencji podczas głębokiej medytacji pod drzewem oświecenia (*bodhi*). Tej pamiętnej nocy odkrył on prawo rządzące transmigracją i znalazł środek do wyzwolenia. Osiągnął zatem całkowite najwyższe oświecenie i stał się Oświeconym (*buddha*). Sformułował wtedy swą naukę o Czterech Szlachetnych Prawdach, a mianowicie: istnieje cierpienie, istnieje przyczyna cierpienia, istnieje unicestwienie cierpienia i istnieje droga prowadząca do unicestwienia cierpienia. Budda nazwał swą naukę drogą środkową (*madhyama pratipad*), unikającą dwóch skrajności – skrajnego umartwienia i skrajnego użycia. W kategoriach filozoficznych jego droga środkowa przeciwstawiała się z jednej strony doktrynie o wieczności (*śāśvata-vāda*), a z drugiej – doktrynie o zniszczeniu (*uccheda-vāda*). Ta pierwsza głosi, iż po śmierci dusza trwa wiecznie, druga zaś przeciwnie – po śmierci ciało ulega rozpadowi i nie ma niczego poza materią. Budda nauczał, że wszystkie istniejące rzeczy powstały dzięki wielu przyczynom.

---

\* Część pierwsza pt. „Studia nad Kszemendrą (I): *Bodhisattvâvadâna-kalpalatâ* – buddyjski poemat o wielkich czynach bodhisattwy” ukazała się w *SI* 1 (1994) 84–108.

<sup>1</sup> Por. Mejer (1996: 118–129).

Nie istnieje żadna pierwsza zasada czy przyczyna wszystkiego, w szczególności zaprzecza się energicznie istnieniu osobowego Boga stwórcy. To, co jest uwarunkowane przyczynowo, jest nietrwałe, podlega zanikowi i pozbawione jest jakiegokolwiek trwałej, niezmiennej własnej natury, istoty (*svabhāva*). W tym sensie wszystko istniejące jest bolesne – bytowanie jest cierpieniem, świat jest cierpieniem, kołowrót ludzkich narodzin i śmierci jest cierpieniem. Istnienie w świecie jest cierpieniem, którego początku nie znamy. Najwyższym ideałem jest osiągnięcie stanu poznania i wyzwolenia z uwarunkowań prowadzących do kolejnych narodzin. Mechanizm uwikłania w ten odwieczny krąg cierpienia, przy jednoczesnym bardzo zdecydowanym zanegowaniu istnienia jakiejś trwałej, niezmiennej zasady w postaci już to „duszy jednostkowej”, już to „jaźni”, „ja” (*ātman*) lub tp., wyjaśnia dwunastoczłonowe prawo powstawania w zależności. Istota ludzka przechodzi z przeszłości do terażniejszości, z terażniejszości do przyszłości, za sprawą popełnionych uczynków (*karman*). Suma tych uczynków, wartościowana moralnie, jest siłą napędową procesu transmigracji, który przebiega według łańcucha elementów powstawania w zależności.

Tych dwanaście członów to kolejno: 1. niewiedza (*avidyā*), 2. formacje (dyspozycje wolicjonalne) (*saṃskāra*), 3. świadomość (*vijñāna*), 4. nazwa i kształt (*nāma-rūpa*), 5. sześć podstaw poznania (*ṣaḍ-āyatana*), 6. kontakt (*sparsā*), 7. doznanie, uczucie (*vedanā*), 8. pragnienie (*trṣṇā*), 9. przywiązanie (*upādāna*), 10. bytowanie (*bhava*), 11. (ponowne) narodziny (*jāti*), 12. starość i śmierć (*jarā-marāṇa*).

Doktryna Buddy o powstawaniu w zależności zawsze uważana była za głęboką i trudną do zrozumienia. W ciągu długich wieków tradycja buddyjska zmagala się z problemem interpretacji tej zawilej nauki nadając jej nowe kształty w zależności od stanowiska danej szkoły<sup>2</sup>.

\*

*Pratītya-samutpādāvadāna*, tj. „Opowieść o powstawaniu w zależności”, stanowi 75. pallawę *Bodhisattvavadānakalpalatā* (*Bodhisattvāvadāna-kalpalatā*, w skrócie: BAK). Jakkolwiek rozdział ten, tak jak wszystkie pozostałe, nosi w tytule nazwę „opowieść”, w rzeczywistości jednak zupełnie odbiega swoim charakterem od gatunku *avadāna*. Kszemendry (Kṣemendra) wykład buddyjskiej doktryny o powstawaniu w zależności (*pratītya-samutpāda*) przypomina swym charakterem sutrę<sup>3</sup>, tj. kazanie, homilię Buddy. BAK 75 rozpoczyna się od zwrotki sławiącej

<sup>2</sup> Zob. Schayer (1988: 108 i nn.); por. też Mejer (1980: 73–75).

<sup>3</sup> Definicja sutry podana w traktacie Asangi pt. *Abhidharma-samuccaya* wymienia 10 rodzajów zalet, dobrodziejstw, ze względu na które Budda głosi swą naukę w postaci sutr, zob. Rahula (1971: 131). Por. *Sāratamā* (ed. Jaini, s. 2.4): *tatra sūtram katamat / yatra [gambhīra-]padair artha-sūcanam / – „Co to jest sutra? [Sutra jest to tekst,] w*

wszechwiedzącego Buddę (1) i od typowego dla sutr wprowadzenia (*nidāna*), w którym się podaje okoliczności wygłoszenia przez Buddę stosownego pouczenia (strofy 2–3). Następnie poeta przedstawia w formie wersyfikowanej definicje kolejnych dwunastu członów powstawania w zależności (strofy 4–10ab), poczynając od członu pierwszego: „niewiedza” (*avidyā*) i skończywszy na członie dwunastym: „starość i śmierć” (*jarā-maraṇa*), w tzw. porządku wstępującym (*anuloma*), czyli objaśniającym powstawanie kolejnych elementów. Tzw. porządek zstępujący (*pratiloma*), objaśniający unicestwienie kolejnych elementów, jest jedynie pobieżnie wzmiankowany w strofie 10c-d. Ostatnia strofa (11) stanowi konkluzję i przedstawia owoc medytacji nad istotą powstawania w zależności.

A zatem jest to poetyckie przedstawienie doktryny powstawania w zależności w nawiązaniu do jej klasycznej postaci, jakkolwiek nie wszystko u Kszemendry jest zgodne z klasycznymi definicjami: jego definicje członów „niewiedza / ignorancja” (*avidyā*) i „świadomość” (*vijñāna*) nie zgadzają się w pełni z tym, co mówią podstawowe teksty doktryny, takie jak kanoniczna *Pratītya-samutpādādi-vibhaṅga-nirdeśa-sūtra*<sup>4</sup> czy traktat *Abhidharma-kośa*<sup>5</sup> autorstwa Wasubandhu (Vasubandhu; poł. V w.). W sformułowaniach Kszemendry są także ślady terminologii jogi Patańdzalego (*Yoga-sūtra*).

\*

Nie wiadomo, jakie były bezpośrednie źródła wykładu Kszemendry o powstawaniu w zależności. W każdym razie w żadnym znanym nam zbiorze narracyjnym typu *dātaka* (*jātaka*) lub *avadāna* (*avadāna*) nie znajdujemy opowieści o podobnym tytule i o podobnej treści. Formuła 12-członowego powstawania w zależności pojawia się w kanonicznych tekstach Winaji szkoły mulasarwastiwadhinów (*Mūla-sarvāstivāda-vinaya*, w skrócie: MSV) w kontekście opowieści o oświeceniu (*bodhi-kathā*) Buddy, a także we wczesnych zbiorach opowieści pt. *Divyāvadāna* i *Avadāna-śataka*, i to w skądinąd bardzo interesującym kontekście w powiązaniu z ikonografią buddyjską, ale jedynie w postaci właśnie samej formuły – bez dodania scholastycznych definicji, jak to ma (częściowo) miejsce u Kszemendry.

Zarówno *Divjavadana* (*Divyāvadāna*) jak i BAK są bezpośrednio zależne od kanonicznej Winaji szkoły mulasarwastiwadhinów<sup>6</sup>. Badania wykazały, że ponad połowa opowieści BAK czerpie tematy bezpośrednio z MSV. Dwunastoczłonowa formuła powstawania w zależności (w obu porządkach: wstępującym i zstępującym)

---

którym [zawiera się] wskazanie (informacja co do) sensu [Nauki] za pomocą [głębokich] słów”.

<sup>4</sup> Przekład w Frauwallner (1956: 39–43).

<sup>5</sup> Zob. Frauwallner (1956: 77–85).

<sup>6</sup> Jampa Losang Panglung (1981: xv-xvi (Divya); 209–210 (BAK) i *passim*).

występuje w sanskryckim tekście MSV kilkakrotnie: w *Saṅgha-bheda-vastu*, który stanowi 17 dział MSV — (a) w opowieści o oświeceniu (ed. Gnoli 1977 I: 127), (b) w kazaniu Buddy o nierealności „ja” (*ātman*) (ed. Gnoli 1977 I: 157), a następnie w *Adhikaraṇa-vastu*, który stanowi 16 dział MSV, w opowieści o sporządzeniu podobizny Buddy (ed. Gnoli 1978: 66).

Jeden z najwcześniejszych tekstów mahajany, *Lalita-vistara* czyli „Rozsnuć gry” (Schayer), legendarna biografia Buddy, zawiera strofy opisujące łańcuch dwunastu członów powstawania w zależności (ed. Edgerton, BHSR, ss. 24–25).

Poszukując ewentualnych źródeł BAK 75 należy także zwrócić baczną uwagę na Aśwaghoszę (Aśvaghōṣa) i jego wielki poemat pt. *Buddha-carita* („Czyny Buddy”), pochodzący z poł. I w. n.e. Jest to na gruncie poezji sanskryckiej najstarszy zachowany utwór poetycki typu *mahā-kāvya* i to w dodatku o treści buddyjskiej.

W pieśni XIV „O oświeceniu” znajduje się jedyne znane wczesne poetyckie przedstawienie dwunastoczłonowego powstawania w zależności (XIV, strofy 52–83)<sup>7</sup>: bodhisattwa, czyli przyszły Budda („Oświecony”), zapadł w głęboki stan kontemplacji i o pierwszej straży nocnej przeniknął myślą swoje kolejne poprzednie wcielenia. Napęczniony współczuciem do wszystkich istot, o drugiej straży nocnej ogarnął umysłem cały świat i ujrzał, jak istoty żywe przemijają i odradzają się na nowo odpowiednio do popełnionych uczynków. W ten sposób boskim okiem przejrzał pięć przeznaczeń i spostrzegł, że pozbawione są samobytu (*svabhāva*). Wtedy, o trzeciej straży nocnej bodhisattwa zrozumiał prawdziwą naturę świata – odkrył dwanaście członów powstawania w zależności i spostrzegł, że nie istnieje żadne „ja”. W ten sposób poznał należycie wszystko, co należało poznać i stał się doskonale „oświeconym” (dosł. przebudzonym) buddą (*buddha*). Wreszcie o czwartej straży nocnej uświadomił sobie ostatecznie swą doskonałość i osiągnął najwyższy niezniszczalny stan absolutny (*anuttara-samyak-sambodhi*).

---

<sup>7</sup> W oryginale sanskryckim zachowały się pieśni I–XIV (pieśń I bez strof 1–7, pieśń XIV tylko do strofy 31). Cały tekst zachował się w przekładzie tybetańskim (zob. Jackson 1994) i chińskim. Tekst sanskrycki wydał i całość przetłumaczył Johnston 1936 (nowe wyd. 1992, wraz z uzupełnieniami na podstawie wersji tybetańskiej).

### II.1. Tekst i przekład BAK 75: *Pratītya-samutpādāvadāna*

Poniżej przedstawiam tekst sanskrycki i tybetański (bez aparatu krytycznego) wraz z przekładem na język polski 75. rozdziału BAK pt. *Pratītya-samutpādāvadāna* („Opowieść o powstawaniu w zależności”), w którym wyklada się fundamentalną doktrynę buddyzmu.

Tekst sanskrycki z przekładem na język angielski opublikował Hari Mohan Vidyābhūṣaṇa, współwydawca *editio princeps*, już w 1892 r., lecz dzisiaj jego artykuł ma walor raczej tylko historyczny<sup>8</sup>.

Przygotowując krytyczną edycję tekstu sanskrycko-tybetańskiego (Mejor 1992: 16–22) korzystałem z krytycznych uwag do tekstu BAK J.W. de Jonga (de Jong 1979), który wyzyskał w swej pracy lekcje najstarszego manuskryptu sanskryckiego z Cambridge (Add. 1306) z r. 1302 i wersję tybetańską zawartą w Peking Tanjur; ponadto wykorzystałem następujące źródła niedostępne de Jongowi: wersje *Tandzuru* (bsTan-'gyur): Narthang (sNar-thang), Beijing (Golden Manuscript), Derge (sDe-dge) i Cone oraz, co najważniejsze, ksylograf z 1664–65 r. (Tohoku 7034), kopia którego legła u podstawy *editio princeps*<sup>9</sup>.

Źródła edycji:

- P = Peking Tanjur Ge. 285a4–285b4 (tekst tybetański),
- N = Narthang Tanjur Ge. 255a2–255b2 (tekst tybetański),
- B = Beijing Golden Manuscript Tanjur Ge. 359b1–360a3 (tekst tybetański),
- D = Derge Tanjur Khe. 167b3–168b6 (wersja dwujęzyczna sanskrycko-tybetańska),
- D\* = Derge Tanjur, Taipei reprint edition (1991) of the Red Karma pa Derge, (wersja dwujęzyczna sanskrycko-tybetańska),
- C = Cone Tanjur Khe. 167b3–168b5 (wersja dwujęzyczna sanskrycko-tybetańska),
- Bi = ed. Das–Vidyābhūṣaṇa, *Bibliotheca Indica*, vol. II, s. 588–601 (wersja dwujęzyczna sanskrycko-tybetańska),
- V = ed. P.L. Vaidya, vol. II, s. 478 (tekst sanskrycki),
- J = de Jong (1979: 164),
- T = ksylografy z Toyo Bunko (= Tohoku No. 7034), fol. 479b1–480b2 (wersja dwujęzyczna sanskrycko-tybetańska),
- S<sub>t</sub> = tekst sanskrycki zachowany w transliteracji tybetańskiej.

<sup>8</sup> Vidyābhūṣaṇa 1892. Por. też tegoż autora dobrze udokumentowany artykuł pt. „Pratitya-samutpada or Dependent Origination” (= Vidyābhūṣaṇa 1900).

<sup>9</sup> Źródła edycji zob. Mejor 1992.



## II.2

„Opowieść o powstawaniu w zależności”  
(*Pratītya-samutpādvādāna*)

1. *sarvam avidyā-mūlaṃ saṃsāra-taru-prakāra-vaicitryam /  
jñātuṃ vaktuṃ hantuṃ kaḥ śakto 'nyatra sarva-jñāt //*

1. *ma rig pa yi rtsa ba can /  
'khor ba'i ljon pa rnam bkra kun /  
zhes dang brjod dang gzhom par ni /  
kun mkhyen ma gtogs su yis nus //*

1. Któż inny niż Wszechwiedzący [Budda] potrafi poznać, wypowiedzieć [i] zniszczyć całą różnorodność postaci drzewa [egzystencji] świata, którego korzeniem jest niewiedza.

2. *śrāvastyāṃ svastimān pūrvaṃ jino jeta-vane sthitah /  
aśeṣa-darśi bhagavān bhikṣu-saṃgham abhāṣata //*

2. *mñan yod rgyal byed tshal na sngon /  
bzhugs pa'i rgyal ba dge legs can /  
ma lus gzigs pa bcom ldan gyis /  
dge slong tshogs la bka' stsal pa //*

2. Dawniej, [gdy] Pomyślny, Zwycięski, Ogarniający wzrokiem w całości [Prawdę], Błogosławiony [Budda] przebywał w Śrawasti, w parku [księcia] Dżety, zwrócił się do zgromadzenia mnichów [tymi słowy]:

3. *śṛṅguta śreyase jñānāloka-nirmala-mānasāḥ /  
pratītya-samutpādaṃ vaḥ kathayāmi yathā-kramam //*

3. *ye shes snang ba dri med kyi /  
yid can dge legs slad du ñon /  
rten cing 'brel 'byung bdag gis ni /  
khyed la rim bzhin bshad par bya //*

3. „Słuchajcie dla waszego dobra, [o wy, mnisi,] mający umysły nieskazitelne, [oczyszczone] światłem poznania! Wyjawię wam w należyтым porządku powstawanie w zależności.

4. *avidyā-vāsanādvēyaṃ duḥkha-skandhasya bhūyasaḥ /  
saṃsāra-viṣa-vṛkṣasya mūla-bandha-vidhāyinī //*

4. *ma rig pa yi bag chags 'di /*  
*'khor ba dug gi ljon pa ni /*  
*sdug bsngal phung po chen po yi /*  
*rtsa ba 'ching ba sgrub par byed //*

4. „To właśnie odbicie (śląd, piętno, odcisk; tyb. skłonność, inklinacja) niewiedzy jest sprawcą więzów-korzeni trującego drzewa świata, którego pień stanowi wielki zespół cierpienia.

5. *tat-pratyayās tu saṃskārāḥ kāya-vān-mānasātmakāḥ /*  
*saṃskārōttham ca vijñānam manaḥ-ṣaṣṭhēndriyātmakam //*

5. *de yi rkyen gyis 'du byed de /*  
*lus ngag yid kyi bdag ñid can /*  
*'du byed kyis bskrun rnam shes yid /*  
*dbang po drug pa 'i bdag ñid can //*

5. „Uwarunkowane przez to [piętno niewiedzy powstają] dyspozycje, mające naturę [zmysłowo-]cielesną, słowną i mentalną; z dyspozycji zaś powstaje świadomość, mająca naturę [wszystkich] zmysłów, z umysłem jako szóstym.

6. *tat-pratyayam nāma-rūpaṃ saṃjñā-saṃdarsanābhidham /*  
*manaḥ-ṣaṣṭhēndriya-sthānam ṣaḍ-āyatanam apy atah //*

6. *de yi rkyen gyis ming dang gzugs /*  
*ming dang mthong ba zhes brjod pa 'o /*  
*'di las drug pa yid dag kyang /*  
*dbang po la gnas skye mched drug //*

6. „Mając tę [świadomość] za przyczynę [powstaje] nazwa i kształt, która jest określana [odpowiednio] jako miano i wygląd (postać); z tego też [powstaje] sześć podstaw [poznania], w których umiejscowione są [wszystkie] zmysły z umysłem jako szóstym.

7. *ṣaḍ-āyatana-saṃśleṣaḥ sparśa ity abhidhīyate /*  
*ṣaṭ-sparśānubhavo yaś ca vedanā sā prakīrtitā //*

7. *skye mched drug gi yang dag sbyor /*  
*reg pa zhes ni mngon par brjod /*  
*reg pa drug gi ñams myong gang /*  
*de ni tshor ba rab tu grags //*

7. „[Zupełne] połączenie sześciu podstaw [poznania] nosi nazwę kontaktu; to doznanie zaś, [które się bierze] z sześciu [rodzajów] kontaktu, zwie się uczuciem.

8. *tayā viṣaya-saṁkleśa-rāgāt tṛṣṇā prajāyate /  
kāmaḍiṣu tad-udbhūtam upādānaṁ pravartate //*

8. *yul gyi kun nas ñon mongs las /  
de yis chags sred rab tu skyed /  
de las byung ba'i len pa ni /  
'dod pa sogs la 'jug par 'gyur //*

8. „[Uwarunkowana] przez to [uczucie], z pragnienia [wynikającego] z całkowitej udręki [ze strony] przedmiotów [zmysłów], rodzi się żądza (pragnienie); powstałe z niej przywiązanie zwraca się ku przyjemnościom zmysłowym i innym [rzeczom].

9. *upādānôdbhavaḥ kāma-rūpârūpyamayo bhavaḥ /  
nānā-yoni-parāvṛtṭyā jātir bhava-samudbhavā //*

9. *len pa las byung srid pa 'dod /  
gzugs dang gzugs med rang bzhin no /  
srid pa las byung sna tshogs kyi /  
skye gnas su 'jug skye ba'o //*

9. „Powstające z przywiązania bytowanie składa się ze [sfery] żądy, [ze sfery subtelnej] materii i [ze sfery] niematerialnej. [Uwarunkowane] przez [proces cyklicznego] powracania w rozmaite łona, z bytowania powstają [ponowne] narodziny.

10. *jarā-maraṇa-śokādi-saṁtatir jāti-saṁśrayā /  
avidyādi-nirodhena teṣāṁ vyuparama-kramaḥ //*

10. *rga shi mya ngan la sogs rgyud /  
skye ba la ni brten pa yin /  
ma rig la sogs 'gog pa yis /  
de dag rim bzhin zhi bar 'gyur //*

10. „Z narodzinami związany jest [nieprzerwany] ciąg starzenia się i śmierci, żalu, [smutku] itd., [tj. cały ten wielki zespół cierpienia]. W wyniku zniszczenia niewiedzy i innych [składników powstawania w zależności następuje] ich stopniowy zanik.

11. *pratīyôtpādo 'yam bahu-gatir avidyā-kṛta-padaḥ  
sa cintyo yuṣmābhir vijana-vana-viśrāma-śamibhiḥ /  
parijñātaḥ samyag vrajati kila kālena tanutām  
tanutvaṁ saṁprāptaḥ sukhatara-nivāryaś ca bhavati //*

11. *ma rig pas drangs lugs mang rten cing 'brel par 'byung ba'i gnas 'di ni /  
dben pa'i nags su gnas shing zhi ba khyed rnam dag gis bsam par bya /*

*yang dag yongs su shes na dus kyis zhes par phra ba ñid du 'gyur /  
phra ba ñid ni yang dag thob nas bde blag ñid du zlog par 'gyur //*

11. „To powstawanie w zależności ma wiele dróg (form), a [jego] punkt oparcia został stworzony przez niewiedzę. Wy, [o mnisi], powinniście przemyśleć je, wyciszeni [wewnętrznie] przez pobyt-wychnienie w odludnym lesie; a gdy zostanie należycie poznane, z czasem niewątpliwie ulega osłabieniu; gdy [zaś] osiągnie stan słabości, [wtedy] tym łatwiej może być usunięte.”

*iti kṣemendra-viracitāyāṃ bodhisattvāvadāna-kalpalatāyāṃ  
pratītya-samutpādāvadānaṃ pañca-saptatitamaḥ pallavaḥ //*

*zhes pa dge ba'i dbang pos byas pa'i byang chub sems dpa'i rtogs pa  
brjod pa dpag bsam gyi 'khri shing las / rten cing 'brel par 'byung  
ba'i rtogs pa brjod pa'i yal 'dab ste bdun cu rtsa lnga pa'o //*

Tak [oto kończy się] 75. pallawa (gałązka) [poematu] *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* napisanego przez Kszemendrę [pt.] „Opowieść o powstawaniu w zależności”.

#### BIBLIOGRAFIA

- Das-Vidyābhūṣaṇa = Das, Sarat Chandra; Vidyābhūṣaṇa, Hari Mohan [do 1906 r.]; 1888–1918 Vidyābhūṣaṇa, Satis Chandra [od. 1906 r.]: *Avadāna Kalpalatā, a collection of legendary stories about the bodhisattvas by Kshemendra with its Tibetan Version called Rtogs brjod dpag bsam hkhri śiñ by Śōnton Lochāva and Paṇḍita Lakshmīkara. Bibliotheca Indica, Calcutta 1888–1918 [2. wyd. Calcutta 1944].*
- Edgerton, BHSR = Edgerton, Franklin (ed.): *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader*. Edited with notes by.... New Haven 1953 [repr.: Delhi 1972].
- Frauwallner 1956 = Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 1956.
- Gnoli 1977 = Gnoli, Raniero; Venkatacharya, T. (eds.): *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Being the 17th and last section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*. Part 1–2. ISMEO, Roma 1977–1978.
- Gnoli 1978 = Gnoli, Raniero (ed.): *The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu. Being the 15th and the 16th sections of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*. ISMEO, Roma 1978.
- Jackson 1994 = Jackson, David P.: „On the Date of the Tibetan Translation of Aśvaghōṣa's *Buddhacarita*”. *Aspects of Buddhism. Proceedings of the International Seminar on Buddhist Studies*, Liw, 25 June 1994. Ed. by A. Bareja-Starzyńska, M. Mejer: *Studia Indologica* 4 (1997) 41–62.

- Jampa Losang Panglung 1981 = Jampa Losang Panglung: *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*. The Reiyukai Library, Tokyo 1981.
- Johnston 1992 = Johnston, E.H.: *Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Complete Sanskrit Text with English Translation. New enlarged edition: Motilal Banarsidass, Delhi 1992. (First published: Lahore 1936.)
- de Jong 1979 = de Jong, J.W.: *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadāna-kalpalatā*, The Reiyukai Library, Tokyo 1979.
- Mejor 1980 = Mejor, Marek: *Buddyzm*, Warszawa 1980.
- Mejor 1992 = Mejor, Marek: *Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā. Studies and Materials*. The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1992.
- Mejor 1994 = Mejor, Marek: „Studia nad Kszemendrą (I): *Bodhisattvāvadāna-kalpalatā* – buddyjski poemat o wielkich czynach bodhisattwy”, *Studia Indologiczne* 1 (1994) 84–105.
- Mejor 1996 = Mejor, Marek: „Buddyjska doktryna o powstawaniu w zależności (*pratītya-samutpāda*) – oryginalna koncepcja samego Buddy czy późniejszy jej rozwój?”, *SI* 3 (1996) 118–129.
- Rahula 1971 = Rahula, Walpola: *Le Compendium de la Super-Doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*. Traduit et annoté par .... École Française d'Extrême-Orient, vol. LXXVIII. Paris 1971.
- Sāratamā* = *Sāratamā, a Pañjikā on the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra by ācārya Ratnākaraśānti*. Ed. by Padmanabh S. Jaini. *Tibetan Sanskrit Works Series* 18, Patna 1979.
- Schayer 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejor; PWN, Warszawa.
- Vidyābhūṣaṇa 1892 = Vidyābhūṣaṇa, Hari Mohan: „The Buddhist Bhava Chakra (Cycle of Existence)”, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* (March 1892) 98–101.
- Vidyābhūṣaṇa 1900 = Vidyābhūṣaṇa, Hari Mohan: „Pratītya-samutpada or Dependent Origination”, *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society* [ed. by S.Ch. Das], vol. VII, Part 1, Darjeeling 1900, s. 1–19.

## Trzy ujęcia morfologii sanskrytu

MAŁGORZATA WIELIŃSKA

W niniejszym artykule zostaną porównane trzy modele morfologii sanskrytu. Pierwszy, najczęściej (jeśli nie wyłącznie) stosowany przez indologów zachodnich, wzoruje się na filologii klasycznej. Jego rozkwit przypada na wiek XIX, korzenie zaś tkwią w starożytności i średniowieczu. Na gruncie polskim ilustracją tej metody jest *Podręcznik sanskrytu* Andrzeja Gawrońskiego<sup>1</sup>. Odmienny model morfologii proponuje strukturalizm. Strukturalistyczna gramatyka sanskrytu nie jest mi znana, tu posłużę się ogólnymi zasadami przedstawionymi w dwóch pracach: Bergenholtz-Mugdan (1979) i Nida (1949)<sup>2</sup>. Trzeci opis morfologii sanskrytu prezentuje *Asztadhjaji (Aṣṭādhyāyī)*, tradycyjny traktat indyjski. Ujęcie to od czasu Paniniego (Pāṇini) było kontynuowane zarówno przez komentatorów jego dzieła, jak i przez inne systemy gramatyczne powstałe w Indiach. *A Higher Sanskrit Grammar* autorstwa Kale stanowi próbę połączenia metody indyjskiej z klasyczną indoeuropejską<sup>3</sup>.

### 1. Ujęcie klasyczne

Do czasu ukazania się w 1916 roku *Cours de linguistique générale* Ferdynanda de Saussure'a badania lingwistyczne obejmowały z jednej strony językoznawstwo indoeuropejskie, z drugiej zaś – typologię języków. Wiek XIX przyniósł zainteresowanie diachronią języka, co zaowocowało powstaniem szeregu gramatyk historyczno-porównawczych. W badaniach synchronicznych kontynuowano tradycję średniowieczną, którą stosowała początkowo filologia klasyczna. Wedle tego modelu gramatykę utożsamiano prawie całkowicie z analizą morfologiczną. Składnia w najlepszym wypadku oznaczała szyk wyrazów, fonetyka więcej miała wspólnego z fizjologią niż z językoznawstwem. Języka, czy też jego gramatyki, nie pojmowano jako systemu, ale raczej jako inwentarz. Stąd też gramatyki pisane

---

<sup>1</sup> Nie jest to doskonała ilustracja, gdyż praca Gawrońskiego zawiera kilka elementów, które można zaklasyfikować jako strukturalistyczne.

<sup>2</sup> Na gruncie polskim za przykład strukturalistycznej gramatyki może służyć Nagórko (1997).

<sup>3</sup> Do wymienionych sposobów ujęcia zagadnień morfologicznych należałoby jeszcze dodać podejście generatywne. Tutaj zostanie ono pominięte, natomiast porównaniu gramatyki Paniniego z gramatyką generatywną poświęcony zostanie osobny artykuł.

według tego schematu składają się głównie z szeregu paradygmatów. Kluczową rolę odgrywają takie pojęcia jak: deklinacja, koniugacja, temat, temat imienny, temat czasownikowy, pierwiastek, końcówka, sufiks, infiks, prefiks, augment itp.

Z tą też terminologią zaznajomiony jest każdy polski student indologii, który korzystał z podręcznika Gawrońskiego. Również układ *Podręcznika sanskrytu* w dużym stopniu zgadza się z powyższym krótkim opisem. Charakterystyczne jest marginalne potraktowanie fonetyki, zajmującej zaledwie półtorej strony ze 140, z których składa się część gramatyczna tego podręcznika. Na 15 stronach przedstawiono typowe dla sanskrytu zjawisko *sam̐dhi*, należące do morfonologii. Ponad połowę swojej pracy (81 stron) przeznaczył Gawroński na morfologię: na fleksję – 68 stron, na słowotwórstwo – 13. Zaskakująco dużo miejsca jak na ten rodzaj podręcznika zajmuje składnia: 40 stron, ale jest to i tak mniej niż połowa objętości poświęconej morfologii i morfonologii.

Rozdział dotyczący *sam̐dhi* składa się z reguł opisujących alternacje fonologiczne zachodzące wewnątrz lub na styku wyrazów. Część poświęconą fleksji stanowią, jak można się w tego typu podręczniku spodziewać, wzory odmian.

## 2. Ujęcie strukturalistyczne

Zasadniczą różnicę między podejściem klasycznym a strukturalistycznym stanowi fakt, iż podczas gdy zgodnie z pierwszym ujęciem język jest inwentarzem elementów (przede wszystkim morfologicznych), strukturalizm widzi w języku system elementów wzajemnie się warunkujących i pełniących określoną funkcję w tym systemie. Strukturalizm docenił pozycję fonetyki i odróżnił ją od nowo powołanej do życia dziedziny: fonologii. Podstawowymi terminami morfologii strukturalistycznej są, w analogii do fonologicznych terminów (fon, fonem, allofon): morf, morfem, allomorf<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> W pracach językoznawczych napotkać można rozmaite interpretacje tych terminów. Stosunkowo najmniej spornym jest morfem, pod którą to nazwą rozumie się zazwyczaj najmniejszą znaczącą cząstkę formy dźwiękowej wyrazu, która pełni określoną funkcję w języku. Ta definicja odpowiada w dużym stopniu definicji morfemu, jaką na gruncie amerykańskim rozpowszechnił Bloomfield (1954: 161): „a linguistic form which bears no partial phonetic-semantic resemblance to any other form”. Por. też definicję Nagórko (1997: 67): „najmniejsza jednostka komunikatywna”. W językoznawstwie amerykańskim (już począwszy od Bloomfielda) widać silną tendencję do pozbawienia morfologii aspektu semantycznego, stąd definicja morfemu u czołowego przedstawiciela dystrybucjonizmu Z.S. Harris'a odbiega od przytoczonych powyżej. Morfem (i morf) jest u niego wyróżniany wyłącznie na podstawie swej postaci fonologicznej i otoczenia, w jakim się on pojawia. Por. Harris (1951: 171, 179–180; 198–199). Terminy allomorf i morf nie są używane przez wszystkich językoznawców. Harris (1951) rozróżnia morfy („morphemic segment”) i morfemy, Nida (1949) – morfemy i allomorfy, Hockett (1958) – morfy, morfemy i allomorfy. Użycie tych trzech pojęć w niniejszym artykule pokrywa się zasadniczo z ich znaczeniem u Hocketta (1958: 272). Pod pojęciem allomorfu rozumiem wszelkie warianty realizacyjne morfemu, tzn. zarówno warianty fonologiczne, jak i morfologiczne oraz

Morfologia strukturalistyczna nie ma nic wspólnego ze wspomnianymi powyżej paradygmatami. Składa się ona z inwentarza morfemów (gramatycznych i leksykalnych), ich allomorfów, możliwych operacji morfologicznych oraz z szeregu reguł z jednej strony morfonologicznych, z drugiej – morfosyntaktycznych<sup>5</sup>. Poniżej przedstawiam zarys strukturalistycznego opisu morfologii sanskrytu<sup>6</sup>.

### 2.1. Morfemy, allomorfy i ich dystrybucja

Do morfemów leksykalnych należą wszystkie pierwiastki proste, a jeśli nie uznaje się sufixów *uṅ-ādi* (tak jak ma to miejsce w tym artykule), także tematy imienne, które nie zawierają ani sufixu pierwotnego, ani wtórnego. Na przykład morfemami są {bhū}, {gam}, {agni}, {vṛkṣa}<sup>7</sup>.

Wśród morfemów gramatycznych można wyróżnić morfemy fleksyjne i derywacyjne. Każda z tych grup dzieli się na morfemy werbalne i imienne. Imiennymi morfemami fleksyjnymi są: {*Nom. sing.*}, {*Acc. sing.*} itd., {*Nom. dual.*} itd., {*Nom. pl.*} itd. Dużo bogatszy jest zasób werbalnych morfemów fleksyjnych: {1 osoba *sing. P.*} itd., {1. os. *dual. P.*} itd., {1. os. *pl. P.*} itd., {1. os. *sing. Ā.*} itd.; {*indicativus praesentis*}, {*potentialis*}, {*imperativus*}, {*imperfectum*}; {*praesens*}, {*aoryst*}, {*perfectum*}, {*causativum*}, {*futurum proste*}, {*futurum złożone*}, {*conditionalis*}; {*passivum*}, {*gerundivum*}, {*absolutivum*}<sup>8</sup>. Wszystkie te morfemy można ująć w podgrupy takie jak osoba,

---

leksykalne. Termin morf, znaczeniowo identyczny z allomorfem, jest używany neutralnie, bez odniesienia do konkretnego morfemu. Można się więc nim posługiwać zanim analiza morfologiczna zostanie zakończona, czyli przed wyodrębnieniem morfemów i przyporządkowaniem im allomorfów. W niniejszym artykule ograniczyłam się do tych trzech pojęć, nie wprowadzam terminu *plerem* ani rozróżnienia między typem (*type*) i okazem (*token*). Por. Bergenholtz-Mugdan 1979.

<sup>5</sup> Por. Hockett (1958: 137).

<sup>6</sup> Jest to naturalnie tylko propozycja, która nie pretenduje do miana bezbłędnej. Wiele kwestii wymaga uzasadnienia, z częścią można się nie zgodzić, jak np. z przyjęciem przeze mnie istnienia zerowych morfemów. Moim celem było przedstawienie w tym artykule głównych zasad i idei strukturalizmu oraz zasugerowanie, jak strukturalistyczny opis sanskrytu mógłby wyglądać. Ze względu na dość skomplikowany system akcentu wedyjskiego oraz na fakt, iż akcent w sanskrycie stopniowo tracił na znaczeniu, pomijam w tym zarysie morfemy suprasegmentalne.

<sup>7</sup> W nawiasach { } umieszczam morfemy; morfy i allomorfy zapisywane są w nawiasach ukośnych //.

<sup>8</sup> Powyższa lista wymaga paru słów objaśnienia. Po pierwsze, równie poprawnym byłoby użycie jako morfemów konkretnych morfów zamiast abstrakcyjnych nazw, np. morfemowi {1. os. *sing. P.*} odpowiadałoby w tym drugim zapisie {mi}. Po drugie, przedstawione tutaj wyliczenie morfemów nie jest jedynym możliwym. Inną ewentualnością stanowiłoby wprowadzenie np. {*sing.*}, {*dual.*}, {*pl.*}, z jednoczesną korektą innych morfemów (np. zamiast {*Nom. sing.*}, {*Nom. dual.*} i {*Nom. pl.*} wystarczyłoby wymienić {*Nom.*}). Co prawda zredukowałoby to liczbę morfemów, ale



czas, tryb. Sufiksy pierwotne stanowią werbalne morfemy derywacyjne, wtórne zaś – imienne morfemy derywacyjne. Na przykład wyraz <rājabhiḥ> jest sekwencją dwóch morfemów: {rājan} + {Instr. pl.}. Bardziej złożona jest forma <vasati> = {vas} + {praesens} + {indicativus praesentis} + {3. os. sing. P.} = {vas} + /a/ + /Ø/ + /ti/.

Wyliczeniu morfemów musi towarzyszyć z jednej strony opis ich dystrybucji, z drugiej – inwentarz allomorfów wraz z ich dystrybucją. Na przykład morfem {Instr. pl.} ma dwa warianty: /ais/ po tematach rodzaju męskiego i nijakiego zakończonych na *a* oraz /bhis/ w pozostałych wypadkach. Podobnie morfemy leksykalne mogą przybierać różne postaci. Wspomniany już morfem {rājan} posiada trzy allomorfy: /rājā/ w *Nom. sing.*, /rājān/ w pozostałych tematach mocnych, /rājan/ w tematach średnich i w *Loc. sing.*, /rājñ/ w tematach słabych. Wszystkie one są uwarunkowane morfologicznie, przy czym /rājñ/ jest uwarunkowany zarówno morfologicznie jak i fonologicznie.

## 2.2. Procesy morfologiczne

Do opisu morfologicznego danego języka należy także wyliczenie operacji dla niego charakterystycznych. Morfologia strukturalistyczna wyróżnia następujące procesy: dodanie afiksu, reduplikację, substytucję, elizję oraz supletywizm.

### 2.2.1. Dodanie afiksu

Operacja ta dzieli się na pięć grup: dodanie sufiksu, prefiksu, infiksu, konfiksu i transfiksu<sup>9</sup>. Trzy pierwsze rodzaje afiksu w sanskrycie występują i nie wymagają dodatkowych objaśnień.

Konfiksem jest afiks składający się z dwóch elementów, z których jeden stoi przed morfemem leksykalnym, a drugi – za tym morfemem. Znakomitym przykładem konfiksu na gruncie europejskim jest w języku niemieckim morfem {ge...t} tworzący imiesłowy czasu przeszłego. W sanskrycie konfiksem jest {a...s} w aoryście i {a...sya} w formach *conditionalis*. W obu tych wypadkach konfiks można interpretować jako jednoczesne dodanie prefiksu i sufiksu.

Transfiksem jest szereg afiksów, które są dodane w środek morfemu. Jest on charakterystyczny dla języków semickich i w sanskrycie nie występuje.

---

jednocześnie skomplikowałoby opis operacji i zmusiłoby do przyjęcia dużej liczby morfemów zerowych lub allomorfów *portmanteau* (tzn. allomorfów dla dwóch lub więcej morfemów, np. niemieckie /im/ jest allomorfem dla morfemów {in} + {de:m}). Propozycja tutaj przedstawiona odpowiada ponadto faktowi, iż sanskryt jest językiem fleksyjnym, a nie aglutynacyjnym.

<sup>9</sup> Pomijam tutaj wymieniany często w tym kontekście interfiks, który interpretuję jako sufiks.

### 2.2.2. Reduplikacja

Reduplikacja jest terminem znanym z tradycyjnego opisu sanskrytu i nie wymaga szczegółowego omówienia. Występuje ona w tematach klasy trzeciej, *perfectum*, *desiderativum*, *intensivum* i niektórych formach aorystu.

### 2.2.3. Substytucja

Substytucją, rozumianą jako zjawisko morfologiczne, określa się alternację fonemów, która nie jest uwarunkowana fonologicznie, pełni zaś funkcję morfologiczną. Alternacja taka może zachodzić w środku morfemu, jak np. w niem. *Vater* /fá:tər/ („ojciec”) – *Väter* /fê:tər/<sup>10</sup> („ojcowie”), na jego końcu (por. ang. *belief* /bilíf/ – *believe* /bilív/) <sup>11</sup>, i na początku (por. /t'i?i/ „chłopiec” i /c'i?i/ „chłopcy” w mazahua<sup>12</sup>).

Przykładem takiej substytucji jest w sanskrycie wzmocnienie (*guna*, *vṛddhi*). Zjawisku temu towarzyszy dodanie sufiksu, można jednak znaleźć pary wyrazów, gdzie sufiks zlewa się z wygłosową samogłoską tematu, tworząc formę różniącą się od tematu wyjściowego tylko stopniem samogłoski, np. *deva* („bóg”) – *daiva* („boski”).

### 2.2.4. Elizja

Elizja nie jest tak częstym procesem, jak by się to na pierwszy rzut oka mogło wydawać. Wiąże się też z nią niełatwy problem interpretacyjny. Jeśli bowiem w tematach A występuje element X, którego brak w tematach B, pojawia się pytanie, czy zjawisko to należy opisać jako elizję elementu X w tematach B, czy też dodanie tego elementu w pozostałych wypadkach. O wyborze interpretacji decyduje wygoda i ekonomia opisu gramatycznego, czyli kryteria dobrze znane z tradycyjnej gramatyki indyjskiej.

Najczęściej przytaczanym przykładem elizji na gruncie europejskim jest grupa przymiotników francuskich. Po porównaniu form męskich i żeńskich takich przymiotników jak *court* /kur/ („krótki”) – *courte* /kurt/ („krótka”); *blanc* /blā/ („biały”) – *blanche* /blāʃ/ („biała”); *rond* /rō/ („okrągły”) – *ronde* /rōd/ („okrągła”), okazuje się, iż formy żeńskie różnią się od męskich obecnością fonemów /t/, /ʃ/, /d/. Przykłady można mnożyć i w ten sposób otrzymamy około 10 spółgłosek, które odróżniają rodzaj żeński od męskiego. Zamiast przyjąć istnienie 10 sufiksów wygodniej jest sformułować jedną regułę o elizji ostatniego fonemu.

Równie spektakularnego przykładu nie znajdziemy w sanskrycie, jednak i tu można mówić o elizji np. w deklinacji tematów na *-in*. Jak wiadomo przed

<sup>10</sup> Powyższy zapis jest transkrypcją fonologiczną, w transkrypcji fonetycznej wygląda on następująco: [fá:tə], [fê:tə].

<sup>11</sup> Transkrypcja fonetyczna: [br'li:f], [br'li:v].

<sup>12</sup> Mazahua jest językiem używanym na terenie Meksyku. Przykład za Bergenholtz-Mugdan (1979: 61).

spółgłoską tematy te tracą *n*. Inną interpretację stanowi wyjście od tematu zakończonego na *i* oraz sformułowanie reguły, zgodnie z którą przed samogłoską do tematów tych przystępuje sufiks *n*. Pozornie wydawać by się mogło, iż ta propozycja jest równie uprawniona jak tradycyjny opis. Nasuwa jednak ona poważny problem: jak odróżnić tematy zakończone na *i*, które przyjmują sufiks *n*, od tych, które tego sufiksu nie zawierają, jak np. *agni*. Ponieważ brak jest jakichś formalnych kryteriów fonologicznych, należałoby się odwołać do kryteriów morfologicznych i semantycznych, co skomplikowałoby opis gramatyki sanskrytu.

#### 2.2.5. Supletywizm

Mianem supletywizmu określa się zjawisko uzupełniania się dwu lub więcej odrębnych tematów w ramach tej samej odmiany. Przykładów na supletywizm dostarcza choćby język polski: *człowiek* : *ludzie*, *dobry* : *lepszy*. Por. też ang. *go* : *went*, *good* : *better*.

Supletywizm nie jest też obcy sanskrytowi, ale występuje w nim niezwykle rzadko. Niejednokrotnie świadomość odrębności tematów zapobiega łączeniu ich w jeden paradygmat, np. w wypadku pary pierwiastków *dr̥ś* : *paś* („widzieć, patrzeć”) mówi się zazwyczaj o dwóch odrębnych czasownikach defektywnych. Jeśli odwołać się do *Aṣṭādhyāyī*, to z supletywizmem mielibyśmy do czynienia w wypadku form *śreyas* („lepiej”) i *śreṣṭha* („lepszy”), które przez Paniniego łączone są z *praśasya* („wspaniały, sławny”). Gawroński interpretuje te formy jako pozbawione stopnia równego. Językoznawstwo historyczne wywodzi je od *śrī* („szczęście, bogactwo, piękność”).

#### 2.3. Morfonologia i morfoskładnia (morfosyntaksa)

Morfonologia zajmuje się alternacjami fonologicznymi morfemów uwarunkowanymi fonologicznie (a nie morfologicznie, jak ma to miejsce w wypadku substytucji). W sanskrycie alternacje te ujęte są w ścisłe reguły i noszą nazwę *saṁdhi*.

Reguły morfosyntaktyczne opisują składniowe funkcje morfemów. Do nich należą zasady tworzenia złożeń oraz dystrybucji morfemów gramatycznych, zarówno flekcyjnych, jak i derywacyjnych.

#### 3. *Aṣṭādhyāyī*

O ile dwa powyżej wymienione modele gramatyczne, pomimo ogromnych różnic, są osadzone w jednej tradycji, o tyle *Aṣṭādhyāyī* jest propozycją opisu sanskrytu powstałą na gruncie innej kultury. Nie powinny nas zwieść pozorne podobieństwa, w szczególności z modelem strukturalistycznym (i może jeszcze większe – z generatywnym<sup>13</sup>). Są one często powierzchowne i nie pozwalają na ogólne

<sup>13</sup> Polemice z opinią, iż *Aṣṭādhyāyī* jest gramatyką generatywną, poświęć osobny artykuł.

stwierdzenia, jakie się niekiedy spotyka, iż *Aṣṭādhyāyī* jest gramatyką strukturalistyczną (bądź generatywną). Systemowi i metajęzykowi *Aṣṭādhyāyī* poświęciłam oddzielny artykuł, do którego pozwolę sobie odesłać dociekliwego czytelnika<sup>14</sup>. Tutaj pragnę przypomnieć tylko niektóre informacje o gramatyce Paniniego i dodać nowe uwagi ważne w tym kontekście.

*Aṣṭādhyāyī* omawia przede wszystkim morfologię sanskrytu, morfonologię i morfoskładnię, pomija prawie zupełnie fonetykę. Pāṇini odróżnia gramatykę, która dla niego jest praktycznie identyczna z morfologią, od fonetyki. Różnica między morfologią a składnią nie jest tak ostra.

*Aṣṭādhyāyī*, wbrew pierwszemu wrażeniu, nie jest zbiorem nie powiązanych z sobą reguł. Wszystkie reguły tworzą zhierarchizowany i dość skomplikowany system. W opisie sanskrytu Pāṇini posługuje się metajęzykiem różniącym się znacznie od sanskrytu. Nie chodzi tu tylko o terminy-symboli, nie występujące w sanskrycie potocznym, ale o fakt, iż systemy fonologiczne, reguły *samdhī* i fonotaktyka metajęzyka i sanskrytu znacznie się od siebie różnią.

Ważniejsze terminy morfologiczne zdefiniowane bądź użyte przez Paniniego można ująć w trzy grupy. Do pierwszej z nich należą terminy oznaczające wyraz (*pada*, *śabda*), druga obejmuje nazwy tematów (*aṅga*), które dzielą się na tematy słowne – tj. pierwiastek (*dhātu*) i tematy reduplikowane (*abhyasta*) – i imienne (*prātipadika*). Wśród tych ostatnich Pāṇini wyróżnił osobnym terminem tematy *femininum* zakończone na *ī* bądź *ū* (*nadī*), tematy rodzaju męskiego i nijakiego o wygłosowym *i* lub *u* (*ghī*), tematy średnie (*bha*), oraz złożenia (*samāsa*) i ich rodzaje (*dvaṁ-dva*, *bahu-vrīhi*, *tat-puruṣa*, *karma-dhāraya*, *dvi-gu*). Inne tematy określa on za pomocą tworzących je sufiksów lub końcowych głosek. Trzecia grupa terminów morfologicznych zawiera określenia sufiksów (*pratyaya*). Główna linia podziału przebiega między sufiksami przystępującymi do tematów imiennych (*taddhita* = sufiksy wtórne, *sUP* = końcówki deklinacyjne, *sarva-nāma-sthāna* = końcówki przystępujące do tematów mocnych) i czasownikowych (1. *kr̥t* = sufiksy pierwotne, 2. *tiP* = końcówki koniugacyjne, 3. *Ātmane-pada*, 4. *Parasmai-pada*, 5. *sārva-dhātuka* = końcówki koniugacyjne poza końcówkami *prec.* i *perfectum* oraz te sufiksy *kr̥t*, które mają wyróżnik<sup>15</sup> *ś*; 6. *ārdha-dhātuka* = końcówki koniugacyjne *prec.* i *perfectum* oraz te sufiksy *kr̥t*, które nie są sarwadhatukami, 7. *kr̥tya* = sufiksy *gerundivum*). Niektóre sufiksy nie podlegają temu podziałowi, np. *eka-vacana*, *dvi-vacana*, *bahu-vacana* oznaczają ogólnie sufiksy liczby pojedynczej, podwójnej i mnogiej, *apṛkta* zaś – sufiksy jednogłoskowe, niezależnie

<sup>14</sup> Zob. Wielińska (1996).

<sup>15</sup> Wyróżniki (*anubandha*) to głoski, które zostały przez Paniniego dołączone do niektórych elementów językowych i które w toku operacji gramatycznych ulegają elizji. Decydują one o charakterze operacji, jakim te elementy ulegają. Zob. Wielińska (1996: 145–147).

od rodzaju tematu, do którego przystępują. Mianem *vibhakti* określa się końcówki deklinacyjne i koniugacyjne oraz niektóre sufiksy *taddhita* (zob. przyp. 17).

Terminy gramatyczne są używane także w swoim potocznym znaczeniu (jeśli takie posiadają). W większości nie można ich przetłumaczyć na język polski (czy też ogólniej: na języki europejskie), gdyż ich pola semantyczne, choć niejednokrotnie bardzo podobne, nie są identyczne z polami terminów znanych nam z zachodniej tradycji językoznawczej.

Najważniejszymi operacjami jest: dodanie sufiksu i augmentu oraz substytucja, do której zaliczana jest także elizja. Marginalną rolę pełni reduplikacja, klasyfikowana jako rodzaj substytucji. Na poziomie procesów (z wyjątkiem dodania sufiksu, które jest wyłącznie operacją morfologiczną) brak jest odróżnienia płaszczyzny fonetycznej, morfologicznej i syntaktycznej.

#### 4. Morfologia sanskrytu w *Aṣṭādhyāyī* i gramatyce klasycznej

Uważny czytelnik już się zorientował, iż porównywanie tych dwóch modeli morfologicznych jest przedsięwzięciem karkołomnym, niewiele bowiem mają one ze sobą punktów stykowych. Co prawda w obu wypadkach mamy do czynienia z utożsamianiem gramatyki z morfologią i pomijaniem fonetyki, jednak o ile w systemie indoeuropejskim fonetyka jest w ogóle nieobecna, dla Paniniego jest ona etapem wstępnym, poprzedzającym studia gramatyczne. Trudno też dostrzec wiele zbieżności między zbiorem paradygmatów modelu indoeuropejskiego i zhierarchizowanym systemem reguł dzieła Paniniego. Również operacje gramatyczne, tak ważne w *Aṣṭādhyāyī*, pełnią w ujęciu klasycznym marginalną rolę. Wspomina się tam jedynie o tematach reduplikowanych i dodaniu afiksu.

Wobec tak wielu różnic między tymi dwoma systemami ograniczę się tutaj do krótkiego porównania ich terminologii.

Zacznijmy od „wyrazu”, na którego określenie Pāṇini używa sanskryckich słów *pada* i *śabda*. Pierwszy jest terminem technicznym zdefiniowanym w A.1.4.14 (*sup-tiñ-antam padam*) jako forma zakończona końcówką deklinacyjną (*sUP*) lub koniugacyjną (*tiñ*)<sup>16</sup>. Znaczenie terminu *śabda* jest wielorakie. Potocznie używa się *śabda* na określenie słowa, ale w traktatach gramatycznych, począwszy od Paniniego, *śabda* oznacza te elementy, które w terminologii strukturalistycznej noszą miano morfu. W późniejszej literaturze gramatycznej śabdami są także zdania.

Za sanskrycki odpowiednik „tematu” i „tematu imiennego” można uznać *anḡa* (*aṅga*) i *pratipadikā* (*prātipadika*). Terminy te doskonale ilustrują problemy, na

<sup>16</sup> Problem wyrazów nieodmiennych rozwiązał Pāṇini następująco. Wyrazy te są na mocy A.1.2.45–46 *pratipadikami*, co oznacza, iż przystępują do nich końcówki deklinacyjne (A.4.1.1). Te z kolei, zgodnie z A.2.4.82 (*avyayād āp-supah*), ulegają po wyrazach nieodmiennych elizji (*luk*). Ich pozostałością jest nazwa *pada*, którą te wyrazy zachowują nawet po wypadnięciu końcówki deklinacyjnej. Zob. 5.2.2.2.

jakie napotyka się tłumacząc terminy sanskryckie na język polski. Po dokładnym przyjrzeniu się tym tłumaczeniom, okazuje się, iż oba są niepoprawne. *Aṅga* jest zawsze ściśle związana z sufiksem, który do niej przystępuje, stąd w wypadku formy *bhaviṣyati* angami są: dla sufiksu *ti* – *bhaviṣya*, dla *sya* – *bho* / *bhav*, dla *a* – *bhū*. *Prātīpadika* jest zdefiniowana przez Paniniego jako element posiadający znaczenie, pozbawiony sufiksów innych niż pierwotne bądź wtórne i nie będący pierwiastkiem. Dodatkowo ta definicja została rozszerzona o złożenia. Por. A.1.2.45–46. Mogłoby się więc wydawać, iż w tym wypadku nasze tłumaczenie terminu *prātīpadika* jest w pełni poprawne. Jest to jednak wrażenie złudne. Sufiksy *femininum* nie są bowiem ani sufiksami pierwotnymi, ani wtórnymi, co oznacza, iż temat zakończony takim sufiksem nie jest *prātīpadikā*, choć w ujęciu indoeuropejskim uznaje się go za temat imienny. Ponadto także wyrazy nieodmienne (poza skostniałymi formami deklinowanymi) są zgodnie z tą definicją *prātīpadikā* (zob. przyp. 16).

Językoznawstwo indoeuropejskie nie zna wszystkich rozróżnień wprowadzonych przez Paniniego, np. w podręczniku Gawrońskiego nie znajdziemy terminów odpowiadających sanskryckim tematom *ghī* i *nadī*.

Termin „pierwiastek” (ang. *root*, niem. *Wurzel*, franc. *racine*), w językoznawstwie mający różnorakie znaczenia, jest w gramatykach sanskrytu używany jako dokładny odpowiednik *dhātu*. Podobnie sufiksy pierwotne i wtórne zostały przejęte od Paniniego i są polskimi tłumaczeniami *kr̥t* i *taddhita*. We wszystkich gramatykach sanskrytu nazwy złożzeń zostały zachowane w swym oryginalnym brzmieniu. Indyjską klasyfikację złożzeń językoznawstwo stosuje także w odniesieniu do języków nieindyjskich.

Za dość udane (por. przyp. 22) należy uznać tłumaczenie słowa *pratyaya* jako sufiks. Nie ma jednak u Paniniego kategorii prefiksu i infiksu. Termin *augment*, często spotykany w tradycyjnych gramatykach, a w filologii klasycznej oznaczający prefiks tworzący formy czasu przeszłego, jest tłumaczeniem sanskryckiego *āgama*.

Za pomocą skrótów określa Pāṇini końcówki deklinacyjne (*sUP*) i koniugacyjne (*tīP*), brak jest jednak ogólnej kategorii „końcówka”<sup>17</sup>. Nie ma też w *Aṣṭādhyāyī* kategorii „liczba”, „osoba”, mowa jest natomiast o „końcówkach *singularis*”, „końcówkach *dualis*” i „końcówkach *pluralis*”, o „końcówce 1 os.” (*uttama*) itd. Podobnie zamiast podziału na tematy mocne, średnie i słabe znajdziemy u Paniniego „temat średni” (*bha*) oraz terminy określające końcówki deklinacyjne przystępujące do tematów mocnych (*sarva-nāma-sthāna*), przeciwstawione pozostałym końcówkom.

Znane z gramatyki klasycznej pojęcia trybu i czasu nie są w *Aṣṭādhyāyī* odróżnione. Zamiast strony aktywnej, medialnej i pasywnej mowa jest w sutrach o

<sup>17</sup> Końcówki deklinacyjne i koniugacyjne określa Pāṇini wspólnym terminem *vibhakti*, ale tak nazywane są również sufiksy *taddhita* przystępujące do zaimków i wymienione w A.5.3.1–26.

„końcówkach *Parasmai-pada*”, „końcówkach *Ātmane-pada*” i sufiksach *passivum* (*yaK*).

## 5. Morfologia strukturalistyczna a *Aṣṭādhyāyī*

Pāṇini nie poczynił żadnych uwag ogólnej natury dotyczącej języka. Nie wiemy więc, w jakim stopniu jego teoretyczne założenia są zbliżone bądź odbiegają od strukturalizmu. Pytanie, czy dla Paniniego język był systemem funkcjonalnym, pozostanie na zawsze bez odpowiedzi. Rzeczą pewną jest natomiast, iż jego gramatyka sanskrytu stanowi właśnie taki system. Nie dziwi zatem, że dużo więcej podobieństw znajdziemy między *Aṣṭādhyāyī* a strukturalizmem niż ujęciem indoeuropejskim. Jak zawsze jednak przy porównywaniu dwóch odrębnych tradycji, ostrożność w wyciąganiu wniosków jest jak najbardziej wskazana.

### 5.1. Morfy

#### 5.1.1. Morfy i morfemy

Podstawowymi terminami morfologii strukturalistycznej są: morf, morfem i allomorf. Nie trzeba w zasadzie dodawać, iż w *Aṣṭādhyāyī* nie znajdziemy odpowiedników tych terminów. Pāṇini wyróżnił co prawda elementy, które my określilibyśmy jako morf albo morfem, ale nie stworzył dla nich oddzielnych kategorii, nie skontrastował ich z sobą i z innymi elementami języka. Linia podziału przebiega dla niego gdzie indziej. W tym kontekście ważne są dwa terminy: *śabda* i *upadeśin*. Pierwszy z nich pojawia się w *Aṣṭādhyāyī* kilkakrotnie. Mianem *śabda* określa się wyrazy, głoski i te elementy językowe, które strukturalizm nazywa morfami. Terminu *upadeśin* nie znajdziemy w *Aṣṭādhyāyī*, Pāṇini używa za to wiele razy słowa *upadeśa*, co oznacza pouczenie. Upadesinami są te elementy językowe, które zostały w upadesi wymienione, i tylko w takiej postaci, która została dla potrzeb nauczania wprowadzona. Zalicza się więc do nich, podobnie jak w wypadku *śabda*, wszystkie głoski, ale już tylko niektóre wyrazy i morfy. Np. *kr*, *kar* są śabdami, ale tylko *ḌUkrÑ* jest upadeśinem, bo w takiej właśnie formie pierwiastek ten pojawia się w *Dhatupatsze* (*Dhātu-pāṭha*), będącej upadesią. W pewnym stopniu rozróżnienie to może przypominać relację zachodzącą między morfem i morfemem, gdyż morfem jest elementem bardziej abstrakcyjnym niż morf i, podobnie jak jednemu upadeśinowi może być przyporządkowanych kilka śabd, tak i jeden morfem może posiadać kilka allomorfów. Ponadto morfy noszą u Paniniego miano *śabda*, choć nie każdy element określany jako *śabda* jest morfem, morfemy zaś są upadeśinami (z podobnym zastrzeżeniem, iż nie każdy upadeśin jest morfemem).

Porównajmy niektóre morfemy wymienione w 2.1 z upadeśinami. Poniższa tabela zawiera tylko morfemy gramatyczne, gdyż różnice między morfemami leksykalnymi a upadeśinami polegają wyłącznie na obecności w tych drugich anubandh (*anubandha*).

morfemy	upadeśin
{ <i>Nom. sing.</i> }	sU
{1. os. <i>sing. P.</i> }	miP
{1. os. <i>sing. Ā.</i> }	iṬ
{ <i>praesens</i> }	ŚaP
{ <i>potentialis</i> }	IIÑ > SīyUṬ <sup>18</sup>
{ <i>imperativus</i> }	IOṬ > ∅
{ <i>imperfectum</i> }	IAÑ > aṬ
{ <i>indicativus praesentis</i> }	IAṬ > ∅
{ <i>aoryst</i> }	IUN > sIC
{ <i>perfectum</i> }	IIT > ∅ <sup>19</sup>
{ <i>causativum</i> }	Ṇi
{ <i>futurum proste</i> }	IRṬ > sya
{ <i>futurum złożone</i> }	IUT > tāsI
{ <i>conditionalis</i> }	IRÑ > aṬ...sya
{ <i>passivum</i> }	yaK
{ <i>gerundivum</i> }	kṛtya = tavyaT, tavya, anīyaR, yaT
{ <i>absolutivum</i> }	Ktvā

Dwie różnice są przede wszystkim widoczne: obecność anubandh w upadeśinach i, jak najbardziej do pogodzenia z tradycją językoznawczą (por. przyp. 8), użycie konkretnych elementów zamiast abstrakcyjnych nazw. Jeślibyśmy próbowali ująć upadeśiny w podgrupy, jak w wypadku morfemów, to nie moglibyśmy rozróżnić czasu i trybu.

### 5.1.2. Allomorfy

Nawet przy największej dozie „dobrej woli” nie zdołamy w *Aṣṭādhyāyī* znaleźć odpowiednika allomorfu. Elementy, które nazywamy allomorfami, są przez Paniniego interpretowane jako rezultat jednej z trzech operacji:

- substytucji lub elizji morfemu,
- substytucji lub elizji części morfemu,

<sup>18</sup> Terminy *IIÑ*, *IOṬ* itp. oznaczają w *Aṣṭādhyāyī* końcówki koniugacyjne *potentialis*, *imp.* itd. Następujące po nich elementy są w systemie Paniniego charakterystyczne dla tych czasów i trybów.

<sup>19</sup> *IIT* towarzyszą inne końcówki koniugacyjne i reduplikacja.



— dołączenia augmentu.

Wszystkie one mogą być uwarunkowane fonologicznie bądź morfologicznie. Na przykład zgodnie z A.6.1.87, po tematach o wygłosowym *a* końcówka *Instr. sing.* ( $\bar{a}T$ ) zostaje zastąpiona przez *ina*. Z kolei A.3.4.86 opisuje zachodzącą w *imp.* substytucję *i* w końcówce 3. os. *sing. (tiP)* przez samogłoskę *u*. Z punktu widzenia językoznawstwa strukturalistycznego *ina* jest uwarunkowanym fonologicznie allomorfem  $\bar{a}$  (lub  $\{Instr. sing.\}$ ), *tu* zaś – morfologicznie uwarunkowanym wariantem *ti* (bądź  $\{3. os. sing. P.\}$ ). Z dodaniem augmentu mamy do czynienia w *Gen. pl.* Ogólną końcówką jest  $\bar{am}$ , ale po tematach o wygłosowym *a* końcówka ta przyjmuje augment  $nUT$ . Augment ten, po elizji anubandh zredukowany do *n*, przystępuje na początku sufiksu i daje formę  $n\bar{am}$ , która jest fonologicznie uwarunkowanym allomorfem  $\bar{am}$  ( $\{Gen. pl.\}$ ).

### 5.1.3. Zerowe morfy i morfemy

Porównując *Aṣṭādhyāyī* i strukturalizm, nie wolno pominąć wielce kontrowersyjnego problemu zerowych morfów i morfemów. O ile w strukturalizmie kwestie te, w szczególności zaś dopuszczalność istnienia zerowych morfemów, wywołują wiele emocji, o tyle zerowe elementy językowe stanowią integralną część systemu *Aṣṭādhyāyī*. Zerowy morf, będący przecież zerowym allomorfem, powstaje u Paniniego w wyniku elizji morfemu<sup>20</sup>.

Zerowemu morfemowi odpowiada u Paniniego element językowy, który zawsze ulega elizji. Takimi właśnie elementami jest grupa sufiksów, w *Aṣṭādhyāyī* określonych mianem *vI* i różniących się od siebie anubandhami (*KvIP*, *KvIN*,  $\bar{N}vI$ ,  $\bar{N}vIN$ , *vIC*, *vIT*, *CvI*). Jedynym elementem niezerowym tych sufiksów jest spółgłoska *v*, ale i ona wypada na mocy A.6.1.67. Potrzeba przyjęcia istnienia takich sufiksów wynika po części ze specyfiki sanskrytu, a po części z założeń teoretycznych Paniniego. Pewna grupa tematów imiennych w sanskrycie jest identyczna z pierwiastkiem (np. *bhās*)<sup>21</sup>, w systemie Paniniego zaś istnieje ścisły podział między sufiksami przystępującymi do *dhātu* i do pratipadiki (por. 3). Pāṇini musiał więc wprowadzić taki sufiks pierwotny, który pierwiastki przekształci w pratipadiki i jednocześnie nie zmieni ich kształtu.

## 5.2. Procesy morfologiczne w *Aṣṭādhyāyī*

Pāṇini wyróżnił trzy procesy: dodanie sufiksu, augmentu i substytucję. Spośród nich tylko pierwszy ogranicza się do morfologii, pozostałe występują także na poziomie fonetycznym i syntaktycznym. Ze względów praktycznych wygodniej będzie dwie pierwsze operacje omówić razem.

<sup>20</sup> Por. zerowy allomorf  $\{s\}$  ( $\{Nom. sing.\}$ ) w formie  $r\bar{a}j\bar{a}$ .

<sup>21</sup> Przede wszystkim są to pierwiastki występujące na końcu złożzeń, np.  $^{\circ}han$ ,  $^{\circ}gam$  etc., co nie zmienia problemu, jaki Pāṇini musiał rozwiązać.

### 5.2.1. Dodanie sufiksu i augmentu

Z punktu widzenia strukturalizmu można powiedzieć, iż sanskryt zna sufiks, infiks, prefiks i konfiks, a tym samym cztery związane z tymi elementami procesy (dołączenie sufiksu, infiksu, prefiksu bądź konfiksu). Podobnie jak w wypadku morfu i morfemu, tak i tutaj granice podziału między tymi elementami przebiegają w *Aṣṭādhyāyī* odmiennie niż w strukturalizmie. Pāṇini wyróżnił bowiem tylko dwa elementy: sufiksy (*pratyaya*) i augmenty (*āgama*). W przeciwieństwie do *pratjāyī*, mającej swój zadowalający odpowiednik w języku polskim<sup>22</sup>, *āgama* jest terminem niezwykle problematycznym. Tłumaczenie jej jako „augment” stanowi mało satysfakcjonujące, ale jedyne (oprócz zachowania sanskryckiego brzmienia) rozwiązanie, gdyż jak z powyższych wywodów wynika, *āgama* odpowiada trzem terminom językoznawczym: prefiksowi, infiksowi i konfiksowi. Jeśli zinterpretujemy konfiks jako jednoczesne dodanie sufiksu i prefiksu (zob. 2.2.1), zredukujemy tym samym *āgama* do prefiksu i infiksu. Między tymi terminami nie można jednak postawić znaku równości. O ile *pratyaya*, podobnie jak sufiks, przystępuje do tematu, o tyle *āgama* może przystąpić także do sufiksu. *Pratyaya* pozostaje zawsze oddzielnym elementem, tzn. nie przestaje być *pratjāyā*. *Āgama* staje się nieodłączną częścią elementu, do którego przystępuje. Nie trzeba chyba dodawać, iż to rozróżnienie nie odgrywa w strukturalizmie żadnej roli.

### 5.2.2. Substytucja

Substytucja przedstawiona w *Aṣṭādhyāyī* obejmuje różnorakie procesy. Pāṇini zalicza do niej także elizję (jako podstawienie zera w miejsce elementu niezerowego) oraz reduplikację (podstawienie dwóch elementów w miejsce jednego).

#### 5.2.2.1. Substytucja właściwa

Tutaj można wyróżnić dwa rodzaje substytucji. Pierwszym jest wspomniane w 2.2.3 wzmocnienie (*guṇa, vṛddhi*), co odpowiada substytucji w strukturalizmie (= uwarunkowana morfologicznie alternacja fonemów). Jej cechą charakterystyczną i odróżniającą ją od innych substytucji u Paniniego stanowi fakt, iż zachodzi ona nie tylko na końcu, ale także na początku i w środku morfu. Regułą jest bowiem, iż substytut (*ādeśa*) zajmuje miejsce całego elementu (*sthānin*) bądź jego końca. Ta zasada obowiązuje w wypadku drugiego podrodzaju substytucji, która w *Aṣṭādhyāyī* odgrywa tę samą rolę, co allomorfy i supletywizm w strukturalizmie (por. 2.2.5 & 2.1).

<sup>22</sup> „Zadowalający odpowiednik” nie oznacza, iż między *pratjāyā* a sufiksem można postawić znak równości. Podobieństwo jest duże, gdyż oba przystępują do tematu albo do tematu już zakończonego sufiksem (*pratjāyā*). Każda *pratyaya* jest też przez strukturalizm określana jako sufiks, jednak nie każdy sufiks jest *pratjāyā*. Sufiks bywa bowiem przez Paniniego interpretowany jako połączenie sufiksu i augmentu.

#### 5.2.2.2. Elizja

Elizja (*lopa*) jest w *Aṣṭādhyāyī* procesem niezwykle częstym i to nie tylko na płaszczyźnie fonologicznej, ale także morfologicznej. Już choćby z tego stwierdzenia oraz z faktu, iż elizję w rozumieniu strukturalizmu zalicza się do dość rzadkich procesów, wynika, że obie te operacje niewiele mają z sobą wspólnego. Podstawową funkcją, jaką spełnia *lopa*, jest bowiem opis tego zjawiska, które strukturalizm wyraża w postaci allomorfów (elizja ostatniej głoski elementu) oraz zerowych morfów i morfemów (zob. 5.1.2–3).

Dodatkową różnicę między elizją a *lopa* stanowi to, iż *lopa* nie jest zjawiskiem jednorodnym. W zależności od zmian, jakie elizja powoduje, Pāṇini dzieli ją na *lope* właściwą oraz na tzw. *lumat* („zawierające [syłabę] *lu*”), które rozgałęziają się na trzy podrodzaje<sup>23</sup>. Mianem *lumat* określa się elizję sufiksów, *lopa* ma bardziej ogólny charakter. Drugą cechą charakterystyczną jest to, iż podczas gdy sufiks, który uległ elizji opisanej terminem *lopa*, wywiera nadal wpływ na swe otoczenie, to w wypadku *lumat* ten wpływ ogranicza się jedynie do zachowania nazwy, jaką cały temat nabył wskutek przystąpienia sufiksu.

### 6. Podsumowanie

Celem tego artykułu było przedstawienie i porównanie trzech spojrzeń na morfologię sanskrytu, przy czym punkt odniesienia stanowiła *Aṣṭādhyāyī*. Te trzy ujęcia różnią się znacznie od siebie i to zarówno założeniami, jak i metodologią. Wyraźnie odosobniona jest metoda indoeuropejska. Strukturalizm bowiem, będący reakcją na metodę indoeuropejską, więcej ma wspólnego z odmiennym kulturowo systemem Paniniego niż z poprzedzającym go ujęciem klasycznym. Oba, tzn. strukturalizm i *Aṣṭādhyāyī*, łączy postrzeganie języka, czy też jego gramatyki, jako systemu i pomijanie aspektu diachronicznego języka. Charakterystycznym jest jednak mnożenie kategorii i szczegółowość opisu strukturalistycznego oraz z drugiej strony dążenie do możliwie ogólnych stwierdzeń i ograniczenie kategorii do minimum, z czym mamy do czynienia w wypadku *Aṣṭādhyāyī*. Dzieli je też fakt, który nie został tu dostatecznie podkreślony, iż strukturalizm opracował metodę, która ma służyć opisowi każdego języka, gramatyka Paniniego jest zaś tylko propozycją opisu sanskrytu i nie pretenduje do miana uniwersalnej.

---

<sup>23</sup> Podrodzajami *lumat* są: *lup*, *ślu* i *luk*. Jeśli rodzaj i liczba tematu pomimo wypadnięcia sufiksu pozostaje niezmienną, elizja taka jest określana mianem *lup*. Wypadnięcie wikarany pierwiastków należących do trzeciej klasy nosi nazwę *ślu*. W pozostałych wypadkach mamy do czynienia z *luk*.

## BIBLIOGRAFIA

- A. = Pāṇini: *Aṣṭādhyāyī*; zob. Böhtlingk 1887.
- Bergenholtz- = Bergenholtz, Henning; Mugdan, Joachim: *Einführung in die*  
Mugdan 1979 *Morphologie*, (Urban-Taschenbücher 296), Kohlhammer, Stuttgart–  
Berlin–Köln–Mainz 1979.
- Bloomfield 1954 = Bloomfield, Leonard: *Language*, Henry Holt and Company, New York  
1954 [1. wyd.: 1933].
- Böhtlingk 1887 = Böhtlingk, Otto: *Pāṇini's Grammatik* herausgegeben, übersetzt,  
erläutert und mit verschiedenen Indices versehen. Haessel, Leipzig  
1887 [reprinty: (1) Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York 1964,  
1971, 1977. (2) Motilal Banarsidass, Delhi 1998].
- Gawroński 1932 = Gawroński, Andrzej: *Podręcznik sanskrytu. Gramatyka, wypisy,*  
*objaśnienia, słownik*. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1932  
(reprinty: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1978, 1985).
- Harris 1951 = Harris, Zellig S.: *Methods in Structural Linguistics*. The University of  
Chicago Press, Chicago 1951.
- Hockett 1958 = Hockett, Charles F.: *A Course in Modern Linguistics*. The Macmillan  
Company, New York 1958.
- Kale<sup>5</sup> 1986 = Kale, M.R.: *A Higher Sanskrit Grammar (For the Use of School &*  
*College Students)*. Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Nagórko 1997 = Nagórko, Alicja: *Zarys gramatyki polskiej*. Wydawnictwo Naukowe  
PWN, Warszawa 1997.
- Nida<sup>2</sup> 1949 = Nida, Eugene A.: *Morphology. The Descriptive Analysis of Words*. The  
University of Michigan Press, Ann Arbor 1949.
- Saussure 1916 = de Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Réd. Ch.  
Bally, A. Sechehaye, A. Riedlinger; Genève 1916. Tł. polskie: *Kurs*  
*językoznawstwa ogólnego*. Tł.: Krystyna Kasprzyk, Państwowe  
Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961 (2. wyd. poprawione: 1991).
- Wielińska 1996 = Wielińska, Małgorzata: „Wprowadzenie do systemu *Asztadhaji*”. *SI* 3  
(1996) 135–154.

## Wykaz skrótów użytych w tekście:

<i>Ā.</i>	— <i>Ātmane-pada</i>	<i>Nom.</i>	— <i>Nominativus</i>
<i>Acc.</i>	— <i>Accusativus</i>	<i>os.</i>	— <i>osoba</i>
<i>Dat.</i>	— <i>Dativus</i>	<i>P.</i>	— <i>Parasmai-pada</i>
<i>dual.</i>	— <i>dualis</i>	<i>pl.</i>	— <i>pluralis</i>
<i>Gen.</i>	— <i>Genetivus</i>	<i>prec.</i>	— <i>precativus</i>
<i>imp.</i>	— <i>imperativus</i>	<i>sing.</i>	— <i>singularis</i>
<i>Instr.</i>	— <i>Instrumentalis</i>	<i>Voc.</i>	— <i>Vocativus</i>
<i>Loc.</i>	— <i>Locativus</i>		

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

## WIZYTA W INDIACH

W dn. od 14 grudnia 1998 do 14 stycznia 1999 r. przebywał w Indiach na zaproszenie Indyjskiej Rady ds Stosunków Kulturalnych (Indian Council for Cultural Relations; w ramach *Distinguished Visitors' Program*) M. Mejor. Program oficjalny wizyty obejmował spotkania z uczonymi, odwiedzenie ośrodków badań nad buddyzmem oraz miejsc historycznych związanych z buddyzmem: Delhi, Agra, Patna, Bodh Gaya, Rajgir, Nalanda, Varanasi, Sarnath, Bhopal, Sanchi. W ramach programu indywidualnego M. Mejor odwiedził w Dharamsali siedzibę Dalajlamy XIV oraz ośrodki studiów tybetologicznych i buddologicznych (Library of Tibetan Works & Archives, Institute of Buddhist Dialectics). Podczas swej wizyty w Indiach M. Mejor wygłosił cztery wykłady: „Buddhist Studies in Poland: Tradition and Perspectives” (Delhi University, Department of Buddhist Studies), „Aspects of Abhidharma” (Faculty of Arts, Banaras Hindu University), „Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur” (Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath), „Doctrine of selflessness in Buddhism” (Tibet House, Delhi).

[Red.]

## XII KONFERENCJA

### MIĘDZYKONFERENCJOWEGO STOWARZYSZENIA STUDIÓW NAD BUDDYZMEM

Lozanna, 23–28 sierpnia 1999

W dn. 23–28 sierpnia 1999 r. odbyła się w Lozannie XII Konferencja Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów nad Buddyzmem (The International Association of Buddhist Studies). Wygłoszono ok. 240 referatów w 45 sekcjach, odbyło się 28 paneli. Otwarcia Konferencji dokonał jej przewodniczący Tom Tillemans, profesor buddologii na Uniwersytecie w Lozannie. Następnie głos zabrala prof. Colette Caillat, przewodnicząca Stowarzyszenia (IABS).

Odbyły się następujące panele i sekcje tematyczne (w nawiasach podano nazwisko prowadzącego i tytuły niektórych referatów):

1. Recent works on Vinaya studies (Ch. Prebish) (Peter Harvey: „Vinaya principles for assigning degrees of culpability”, Damien Keown: „Killing and casuistry: Buddhaghosa on the third Pārājika”),
2. Conservative and evolutionary elements in Buddhist Tantra literature (1–2) (J. Newman, G. Orofino), (Roger R. Jackson: „Conservatism and critique in some siddha songs”; John Newman: „Philosophy and mysticism in the Kālacakra Tantra”),
3. Abhidharma (B. Dessein) (A. Bareja-Starzyńska: „Abhidharma in the Mongolian tradition”, B. Dessein: „The Vaibhāṣika impact”, Siglinde Dietz: „Citta and related concepts

*Studia Indologiczne* 6 (1999) 109-117 (*Sprawozdania*).

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

- in the Sanskrit manuscripts from the Turfan finds”, M. Mejer: „Controversy on avidyā and ayoniśo-manasikāra in Vasubandhu’s Abhidharmakośa”),
4. Buddhist (Hybrid) Sanskrit (B. Oguibénine) (Seishi Karashima: „Some features of the language of the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra”, Karen C. Lang: „The Buddhist Sanskrit of the Upāli-paripṛcchā”, Boris Oguibénine: „On the signifié of the epenthetic consonants in Buddhist Sanskrit”, Richard Salomon: „‘Gāndhārī Hybrid Sanskrit’: new textual sources for the study of the Sanskritization of Buddhist Sanskrit literature”, David S. Ruegg: „On the expressions chandaso āropema, āyataka gītassara, sarabhañña and ārṣa as applied to the Buddha’s Word (buddha-vacana”),
5. Logic and epistemology (Shodo Yamakami: „Bhāsarvajña’s refutation of the nirālambana-vāda as described in Pramāṇa-vārttika-bhāṣya”, Alex Wayman: „About the three sāmānya-s mentioned in Pramāṇa-vārttika, pratyakṣa chapter, kārikā no. 51”, Birgit Kellner: „Why inference? Dharmottara and Jñānaśrīmitra on the necessity and purpose of inference”, Esho Mikogami: „Śubhagupta’s criticism of the sahopalambha-niyama as probans establishing the Vijñānavādin’s subjective idealism, reinterpreted”),
6. East Asian Buddhism (Ch. Muller, R. Duquenne) (Robert Duquenne: „De la démonologie appliquée en pédiatrie: un Kumāra-tantra traduit en chinois au Vie siècle”, Charles Muller: „Wōnhyo on the two hindrances”),
7. Buddhism in the West (1–2) (M. Baumann) (Martin Baumann: „Introduction: Buddhism in diasporic settings”),
8. Antarābhava (R. Kritzer) (Robert Kritzer: „Rūpa and the antarā-bhava”, Bryan J. Cuevas: „Speculations on the development of the intermediate-state doctrine in Tibet”, Mark Blum: „The Antarābhava-sūtra”, Keijin Hayashi: „Historical development of the notion ‘intermediate being’ (antarābhava) in Dharmakīrtian school”),
9. Early Buddhism (J.S. Strong) (Joanna Jurewicz: „Playing with fire: the pratītya-samutpāda from the perspective of the Vedic cosmogony”, John S. Strong: „Relics of previous Buddhas: the case of Kāśyapa’s stūpa at Toyikā”),
10. Mahāyāna-sūtras (Shinkan Murakami: „On the creation of the Mahāyāna scriptures (sūtrāntābhīnirhāra)”, Stefano Zacchetti: „Patterns of textual variation in the tradition of the Pañca-vīmśati-sāhasrikā Prajñā-pāramitā: the Dazhidulun T 1509 as a source for the textual history of the larger Prajñāpāramitā-sūtras”, Fernando Tola: „Positiveness in the Lotus Sutra”, Carmen Dragonetti: „Sūnyatā in the Lotus Sutra”),
11. Electronic texts, Internet and computer resources in Buddhist studies (1–2) (Ch. Muller) (Round-table discussion: „The present and future of computing in Buddhist studies”),
12. Buddhist logic: the function of examples (dṛṣṭānta) (S. Katsura) (Claus Oetke: „The role of example in ancient Indian logic”, Ernst Prets: „Example and illustration in early Nyāya and Vaiśeṣika”, Takashi Iwata: „The negative concomitance (vyatireka) in the case of inconclusive (anaikāntika) reasons”, Shoryu Katsura: „The role of dṛṣṭānta in Dignāga’s logic”, Kyo Kano: „Antarvyāpti, anyathānupapatti and dṛṣṭānta”),
13. The value of nature in Buddhism (L. Schmithausen) (Noritoshi Aramaki: „Early Buddhist and Mahāyāna Buddhist philosophy as the ecological principle”, Florin Deleanu: „Buddhist ‘ethology’ in the Pāli canon: between symbol and observation”),
14. Buddhism and Brahmanism (M. Hara) (Minoru Hara: „Buddhism and Brahmanism”, Lakshmi Kapani: „Saṃskṛta et asaṃskṛta dans l’Inde brahmanique et bouddhique”, Jean-Marie Verpoorten: „Buddhism in Mīmāṃsā. A study of the 6<sup>th</sup> chapter of Śalikanātha’s

- Prakaraṇa-pañcikā (9–10 c.)”, Gudrun Bühnemann: „Buddhist deities and mantras in the Hindu Tantras: the Tantra-sāra-saṅgraha and the Īśāna-śiva-guru-deva-paddhati”),
15. Buddhism in Tibet and Nepal (F.-K. Ehrhard, B. Steinmann),
16. Aspects of Buddhism in South Asia (P. Schalk),
17. The cult of Vairocana (1–2) (M.T. Kapstein) (Matthew T. Kapstein: „Political aspects of Vairocana in 8<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> century Tibet”),
18. Mādhyamika and Yogācāra (A. Saito) (Seitetsu Moriyama: „Śāntarakṣita’s and Kamalaśīla’s borrowing from Dharmakīrti’s view of momentariness”),
19. What is Sutra? Reflections on the material culture of Buddhist Sutras in China and Japan (R. Sharf) (Ryuichi Abe: „Kukai and the mantrization of Buddhist texts”),
20. Pāli and Theravāda tradition (Bhikkhu Pāsādika, „A hermeneutical problem in the Rāsiyasutta of the Saṃyutta Nikāya 42, 12 (SN IV, 333)”, Petra Kieffer-Pülz: „Sources of the Vajrabuddhi-ṭīkā”, Mahinda Deegalle: „Theravāda pre-understandings in understanding Mahāyāna”, Lance S. Cousins: „Supreme qualities: the development of the lists of four, six and ten pārami(tā)s”, Sue Hamilton: „The khandha-s: a different approach. An interpretation of the khandha teaching in the Pāli Nikāyas”),
21. Philosophy (Hideyo Ogawa: „Bhartṛhari on the non-distinction between reality and unreality”, Seiki Miyashita: „Vasubandhu’s standpoint in opening the problem of sarvāstivāda”, Guy Bugault: „L’immunité de la śūnyatā: Nāgārjuna est-il convaincant en MK 4.8–9?”, Krzysztof Jakubczak: „Nāgārjuna and the magical language. On the meaning of pratihāna in Vigrahavyāvartanī 64”),
22. Early Mahāyāna and Mahāyāna-sūtras (1–2) (P. Harrison, J. Silk) (Luis O. Gómez: „Two Ratnakūṭa texts on the purified buddha-field”, Paul Harrison: „On the authorship of the oldest Chinese translation of the Larger Sukhāvati-vyūha”, Jan Nattier: „Arhats in the Pure Land: a new look at the place of the Śrāvaka Vehicle in early Mahāyāna texts”, Peter Skilling: „Dependent origins: reflections upon the relationship between Mahāyāna and Śrāvaka scriptures”),
23. Buddhism and society in S./S.E. Asia (R. Gombrich) (Elizabeth J. Harris: „Buddhism in war: a study of cause and effect from Sri Lanka”),
24. Buddhist psychology (S. Batchelor) (Stephen Batchelor: „Introduction: remarks on the interface between Buddhism and contemporary Western culture”),
25. Japanese Buddhism since the 17<sup>th</sup> century: the quest for sectarian identity (M. Mohr) (Micher Mohr: „From Dokuan Genkō to Kōsen Mujaku: visions of sectarian identity in the Nagasaki area”),
26. Vinaya (François Bizot: „Vestige d’un ancien Vinaya en Asie du Sud-est: le bâton monastique tintinnabulant”),
27. Buddhism and Pure Land (J. Ducor) (Luis O. Gómez: „Jinrei: the Buddhist apologete as scholar”),
28. Tathāgatagarbha (A.W. Barber) (Jikido Takasaki: „The Tathāgatagarbha theory reconsidered”, Leslie Kawamura: „What is Buddha-nature?”),
29. Is there a real distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika Mādhyamika? (S. McClintock, G. Dreyfus) (Anne MacDonald: „New light on the Prasannapadā: more manuscripts from Nepal”, Malcolm D. Eckel: „‘The satisfaction of no analysis’: on the distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika-Mādhyamika in the Indian sources”, Georges Dreyfus: „Some of the problems of Tibetan doxography: the case and view of Jü Mi-pham”),

30. Contemporary Buddhism (A. Bareja-Starzyńska: „Revival of Buddhism in Mongolia after 1990”, Christoph Cüppers: „The Lumbini International Research Institute and its role in the Lumbini Master Plan”),
31. New discovery of early Buddhist manuscripts (R. Salomon, C. Cox) (Richard Salomon: „The Gāndhārī version of the ‘Rhinoceros Horn Sūtra’ (\*Kharga-viṣāṇa-sūtra)”, Collett Cox: „A new textual witness for Gandhāran Abhidharma”),
32. Buddhist-Daoist interaction in traditional China (S.P. Bumbacher) (Stephan P. Bumbacher: „Buddhist hagiographic models in Medieval Daoism”).

Podczas końcowej sesji, zamykającej obrady Konferencji, uczestnicy przyznali tytuł honorowego członka IABS Jacquesowi Mayowi, emerytowanemu profesorowi buddologii Uniwersytetu w Lozannie (nb. był on uczniem Konstantego Regameya). Nowym skarbnikiem IABS wybrano prof. Cristinę Scherrer-Schaub.

Kolejna, XIII Konferencja IABS, odbędzie się w zimie 2002/2003 roku w Bangkoku, a jej organizatorem z ramienia Chulalongkorn University będzie dr Peter Skilling.

[Marek Mejr]

„O ROZUMIENIU OBCYCH KULTUR”

MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA INDOLOGICZNA

DLA UCZCZENIA SETNEJ ROCZNICY URODZIN

STANISŁAWA SCHAYERA (1899–1941)

Uniwersytet Warszawski, 7–10 października 1999

W dniach 7–10 października 1999 r. odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim Międzynarodowa Konferencja Indologiczna dla uczczenia setnej rocznicy urodzin Stanisława Schayera (1899–1941) pt. „O rozumieniu obcych kultur” [„On Understanding Other Cultures” – International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941), Warsaw University, October 7–10, 1999].

Honorowy patronat nad Konferencją objął Jego Magnificencja Rektor Uniwersytetu Warszawskiego.

W 1999 roku przypada setna rocznica urodzin Stanisława SCHAYERA (1899–1941), wybitnego polskiego sanskrytologa, znawcy i tłumacza literatury sanskryckiej, badacza filozofii indyjskiej, logiki, buddyzmu, profesora Uniwersytetu Warszawskiego i założyciela Instytutu Orientalistycznego w tymże Uniwersytecie (1932).

Przypomnijmy, że sześć lat temu, w 1993 r. indologia polska obchodziła stulecie powołania pierwszej katedry sanskrytu, którą erygowano w Uniwersytecie Jagiellońskim dla Leona Mańkowskiego. Z tej okazji odbyła się w Krakowie pierwsza międzynarodowa konferencja indologiczna (zob. Sprawozdanie w *SI* 1 (1994) 148–150).

Pod kierunkiem profesora Stanisława Schayera Instytut Orientalistyczny UW stał się uznanym w świecie nauki, ważnym ośrodkiem studiów nad filozofią i logiką indyjską oraz



nad buddyzmem. S. Schayer należał bowiem do tej niewielkiej grupy uczonych, którzy łączyli najwyższe kompetencje filologiczne i filozoficzne. S. Schayerowi zawdzięczamy również zainicjowanie badań i nauczania języków nowoindyjskich (hindi, bengali), prowadzonych w ramach ówczesnego Seminarium Indologicznego, oraz założenie i redagowanie rocznika *Polski Biuletyn Orientalistyczny*. Nazwisko Stanisława Schayera i jego uczniów i współpracowników: Konstantego Regameya, Arnolda Kunsta, Jana Jaworskiego, Maryli Falk, na stałe weszły do nauki światowej, a ich prace są nadal cytowane w fachowej literaturze.

Tradycja indologiczna zapoczątkowana przez Stanisława Schayera znajduje obecnie swoją kontynuację w działalności Zakładu Azji Południowej, w którym przedmiot badań i nauczania stanowią zarówno klasyczne, jak i współczesne języki indyjskie wraz z ich literaturą (sanskryt, pali, hindi, bengali, tamilski, pendżabi i in.). Nawiązaniem do aktywności wydawniczej założyciela warszawskiej orientalistyki i do jego interdyscyplinarnych zainteresowań są *Studia Indologiczne*, wydawane od 1994 r., oraz Pracownia Studiów nad Buddyzmem, powołana w 1997 r.

Udział w Konferencji wzięło, obok uczonych z Europy Zachodniej i Środkowo-Wschodniej oraz przedstawicieli krajowych ośrodków indologicznych z Warszawy, Krakowa, Wrocławia, Poznania i Lublina, grono znakomitych uczonych z Indii i Japonii. Dzięki pomocy Indian Council of Cultural Relations i osobistemu zaangażowaniu Ambasadora Indii w Polsce, Pana Nalina Surie, do Warszawy przyjechali dwaj znakomici goście indyjscy: profesor sanskrytu Satya Vrat Shastri z małżonką oraz pisarz i poeta hindi Kunwar Narain z małżonką. Zarówno Ambasador Indii jak i prof. Satya Vrat Shastri byli członkami Komitetu Honorowego Konferencji.

W ramach Konferencji odbyły się także imprezy towarzyszące.

W Pałacu Kazimierzowskim na Uniwersytecie Warszawskim (przy współpracy Muzeum UW) miała miejsce wystawa fotografii Ryszarda Czajkowskiego pt. „Indie – święci mężowie, święte miejsca”.

Wielkim wydarzeniem kulturalnym był specjalny koncert zorganizowany wspólnie z Akademią Muzyczną im. Fr. Chopina, Ambasadę Indii i Indyjską Radę ds. Stosunków Kulturalnych (ICCR). W programie koncertu, który się odbył 7 października w sali koncertowej Akademii Muzycznej, były utwory Konstantego Regameya w wykonaniu Regamey Ensemble, polska muzyka ludowa w wykonaniu Kapeli ze Wsi Warszawa, oraz klasyczna muzyka indyjska w wykonaniu Ustada Ghulam Sabir Khana (*sāraṅgī*) i towarzyszących mu muzyków. Koncert został nagrany przez Program 2 Polskiego Radia i zostanie odtworzony na antenie radia.

W Galerii Nusantara, dzięki współpracy z Muzeum Azji i Pacyfiku, miała miejsce wystawa malarstwa pejzażowego pt. „Chwała Himalajów” pani Manjuli Chaturvedi, profesora malarstwa z Benaresu. Pani prof. Manjula Chaturvedi bawiła w Polsce po raz drugi; poprzednio w 1997 wzięła udział w międzynarodowym seminarium tybetologicznym, które odbyło się w Uniwersytecie Warszawskim.

Komitet Organizacyjny Konferencji w składzie: prof. dr hab. Krzysztof Byrski (honorowy przewodniczący, dyrektor Instytutu Orientalistycznego UW), prof. dr hab. Marek Mejer (przewodniczący, kierownik Zakładu Azji Południowej i Pracowni Studiów nad Buddyzmem), mgr Piotr Balcerowicz (sekretarz, asystent w Zakładzie Zastosowań Informatycznych IO UW), dr Danuta Stasik (adiunkt w Zakładzie Azji Południowej), dr Agata Bareja-Starzyńska (adiunkt w Sekcji Ludów Azji Środkowej), był zarazem komitetem programowym, przy czym pewne punkty programu uzgadniane były z członkami Komitetu

Honorowego, w skład którego weszli: JE Ambasador Indii w Polsce Nalin Surie, JE Ambasador Sri Lanki w Polsce (z siedzibą w Bonn) S.B. Atugoda, profesor sanskrytu Uniwersytetu w Delhi Satya Vrat Shastri, profesor emeritus Instytutu Orientalistycznego W. Kotański, Konsul Generalny Sri Lanki w Polsce i dyrektor Muzeum Azji i Pacyfiku A. Wawrzyniak, Prezes Citibank w Polsce Shirish Apte.

Organizacja Konferencji stała się możliwa dzięki pomocy finansowej i organizacyjnej udzielonej przez następujące instytucje i osoby prywatne: Rektora Uniwersytetu Warszawskiego, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Kasę im. Mianowskiego, Ambasadę Indii i Indyjską Radę ds Wymiany Kulturalnej, Prezesa Citibank Shirisha Aptego, p. Vijaya Tyagi i firmę Julida, dyrektora i personel Muzeum Azji i Pacyfiku, firmę Allcom, Fundację Pro Helvetia, Program 2 Polskiego Radia. Osobno wymienić trzeba pomoc JM Rektora i dyrekcji Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina oraz artystów występujących w pierwszej części koncertu.

Szczegółowy program podajemy poniżej.

#### P r o g r a m   k o n f e r e n c j i

CZWARTEK, 7.10.1999

- 9.00: Uroczyste otwarcie Międzynarodowej Konferencji Indologicznej w Sali Senatu Uniwersytetu Warszawskiego. Otwarcia dokonał JM Rektor Uniwersytetu Warszawskiego, prof. dr hab. P. Węgleński.
- 10.30: Otwarcie wystawy fotograficznej Ryszarda Czajkowskiego pt. „Indie – święci mężowie, święte miejsca” w hallu Pałacu Kazimierzowskiego.
- 11.30–12.45: Sesja I: przewodniczący – Klaus Karttunen  
 Satya Vrat Shastri (Delhi): „*Subhāṣitas in the Purāṇas – a Cultural Perspective*”;  
 Horst Brinkhaus (Kilonia): „The Mārkaṇḍeya Episode in the Sanskrit Epics and *Purāṇas*”;  
 John L. Brockington (Edynburg): „The Structure of the *Mokṣa-dharma-parvan of the Mahā-bhārata*”.
- 14.30–16.10: Sesja II: przewodniczący – John J. Brockington  
 Joanna Kusio (Warszawa): „The Interpretation of the Tamil phrase *muttu aḷattal*”;  
 Paolo Magnone (Mediolan): „Floodlighting the Deluge: Traditions in Comparison”;  
 Krzysztof Jakubczak (Kraków): „The Problem of the Magical Language in Nāgārjuna’s Philosophy”;  
 Iwona Milewska (Kraków): „Sanskrit – To know – To teach”.
- 16.30–17.45: Sesja III: przewodnicząca – Mary Brockington  
 Marzenna Jakubczak (Kraków): „Living Liberation (*jīvan-mukti*) in Sāṅkhya and Yoga”;  
 Maciej St. Zięba (Lublin): „Arguments for the Existence of God (*īśvara*) in the *Yoga-sūtra-bhāṣya-vivarana* of Śaṅkara-Bhagavatpāda”;  
 Marta Kudelska (Kraków): „Social Roles and Models of Liberation”.

- 19.00: Uroczysty koncert w Akademii Muzycznej im. Fr. Chopina. W programie utwory Konstantego Regameya (Regamey Ensemble), polska muzyka ludowa (Kapela ze Wsi Warszawa), klasyczna muzyka indyjska (Ustād Ghulām Sabīr Khān, wirtuoz gry na sarangi).

## PIĄTEK, 8.10.1999

- 9.00–10.15: Sesja IV: przewodniczący – Horst Brinkhaus  
 Klaus Karttunen (Helsinki): „Sparrows in Love”;  
 Lidia Sudyka (Kraków): „Bhaṭṭi – a Grammarian, a Poetician or...?”;  
 Anna Trynkowska (Warszawa): „Resolving a *Samśaya*: An analysis of the first *Sarga* of Māgha’s *Śisupāla-vadhā*”.
- 10.30–11.45: Sesja V: przewodniczący – Ole Holten Pind  
 Minoru Hara (Tokio): „Hindu Concept of Anger: *krodha* and *manyu*”;  
 Danuta Stasik (Warszawa): „*Sāket*: Maithilīśaraṇ Gupta’s Version of *Rām-kathā*”;  
 Renata Czekalska (Kraków): „Between Myth and Mystique: Thematic Spheres Shared by Modern Hindi Poetry and Polish Avant-Garde Poetry”.
- 12.00–12.50: Sesja VI: przewodniczący – Michael Hahn  
 Halina Marlewicz (Kraków): „Some Exegetical Methods in Viśiṣṭādvaita”;  
 Harunaga Isaacson (Oxford): „On the Fifteenth *sarga* of Bhāravi’s *Kirātārjunīya*”.
- 14.30–16.10: Sesja VII: przewodniczący – Minoru Hara  
 Hideyo Ogawa (Hiroshima): „Bhartṛhari on *pravṛtti* as the First *kāraka*”;  
 Claus Oetke (Sztokholm): „The Interpretation of *Kārikā* 25 of the *Sambandha-samuddeśa* of the *Vākya-padīya*”;  
 Shoryu Katsura (Hiroshima): „Nāgārjuna and *Traikālyāsiddhi*”;  
 Birgit Kellner (Wiedeń): „Revisiting Incompatibility: Dharmakīrti and his Followers on *Virodha*”.
- 16.30–17.45: Sesja VIII: przewodniczący – Rahul Peter Das  
 Sven Sellmer (Kilonia): „The Heart in the *Ṛg-veda*”;  
 Joanna Jurewicz (Warszawa): „Prajāpati, the Fire and the *Pañcāgni-vidyā*”.

## SOBOTA, 9.10.1999

- 9.00–10.15: Sesja IX: przewodniczący – Albrecht Wezler  
 Tatiana Y. Elizarenkova (Moskwa): „Words and Things in the *Ṛg-veda* (field-meadow-pasture)”;  
 Rahul Peter Das (Halle): „Vedic Indra and Śiva/Rudra”;  
 Cezary Galewicz (Kraków): „Changing Canons: What did Sāyaṇa think he commented upon”.
- 10.30–11.45: Sesja X: przewodniczący – Sergei D. Serebriany  
 Mary Brockington (Edynburg): „Jarāsandha and the Magic Mango: Causes

- and Consequences in Epic and Oral Tales”;  
 Kunwar Narain (Delhi): „Modern Hindi Poetry: a Look at its Medieval Past”;  
 Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (Kraków): „Turkic in India and its Elements in Hindi”.
- 12.00–12.50: Sesja XI: przewodniczący – Satya Vrat Shastri  
 A. Wezler (Hamburg): „Some Remarks on the 135<sup>th</sup> *Adhikaraṇa* of the ‘Kauṭīliya’ *Artha-śāstra* Entitled ‘Policy towards Saṃghas’”;  
 Francesco Sferra (Rzym): „Sanskrit Manuscripts and Photos of Sanskrit Manuscripts in the Giuseppe Tucci’s Collection. A Preliminary Report”.
- 14.30–16.10: Sesja XII: przewodniczący – Claus Oetke  
 Michael Hahn (Marburg): „Buddhist Hymns as a Literary Genre: Carpaṭi’s *Loka-nātha-stotra* and its Repercussions”;  
 Ole Holten Pind (Kopenhaga): „Remarks on the Use of the Pāli Vocatives *bhikkhave/bhikkhavo* and its Implications for the Interpretation of the Ordination Formula *etha bhikkhavo*”;  
 Sergei D. Serebriany (Moskwa): „The Lotus Sūtra: a Challenge to Sanskritists”;  
 Marel Mejor (Warszawa): „Some Observations on the Date of the *Yukti-dīpikā*”.
- 16.30–17.30: Sesja XIII: przewodniczący – Shoryu Katsura  
 Olle Qvarnstrom (Lund): „Loosing One’s Mind and Becoming Enlightened. Some Remarks on the Concept of Yoga in Śvetāmbara Jainism”;  
 Piotr Balcerowicz (Warszawa): „On the Date of the *Nyāyavatāra*”.
- 17.30–18.15: Sesja końcowa.  
 Obrady Konferencji zamknął prof. M. Krzysztof Byrski, honorowy przewodniczący. Przemówienie końcowe wygłosił prof. Satya Vrat Shastri, dziękując przybyłym gościom za wygłoszone referaty i organizatorom Konferencji.
- 20.00: Otwarcie wystawy malarstwa „Chwała Himalajów” pani Manjuli Chaturvedi (Benares) w Galerii *Nusantara*. Wystawę otworzył A. Wawrzyniak, dyrektor Muzeum Azji i Pacyfiku. Obecny był m.in. JE Ambasador Sri Lanki S.B. Atugoda i charge d’affaires T. Kulasena oraz przedstawiciel Ambasady Indii.
- NIEDZIELA, 10.10.1999
- 9.00–15.30: Wizyta w dworku-muzeum Fryderyka Chopina w Żelazowej Woli, recital fortepianowy.

[Marek Mejor]

Jak już informowaliśmy (zob. *SI* 5 (1998) 194), Instytut Orientalistyczny UW otrzymał od Jego Świątobliwości Dalajlamy XIV i Rządu Emigracyjnego z siedzibą w Dharamsali, Indie, zestaw 104 ksiąg buddyjskiego kanonu tybetańskiego pod nazwą *Kandzur* (*bKa' 'gyur*, „Przekład pouczeń [Buddy]”), w edycji z Lhasy. Uroczystość prezentacji odbyła się podczas otwarcia międzynarodowej konferencji „Świat kultury Tybetu” dn. 17 października 1997 r. w Uniwersytecie Warszawskim.

Wielką życzliwość i pomoc okazał przy tym Chope Paljor Tsering, przedstawiciel JŚ Dalajlamy na Europę Środkową, Wschodnią i kraje bałtyckie (z siedzibą w Budapeszcie), którego starania doprowadziły do sprowadzenia *Kandzuru* do Polski.

Dr Krzysztof Dębnicki, radca Ambasady RP w Indiach, udał się w dn. 8–16 lutego 1997 r. z wizytą do Dharamsali celem złożenia podziękowań Jego Świątobliwości Dalajlamie za cenny dar w postaci kanonu pism buddyzmu tybetańskiego, *Kandzuru*. Dr Dębnicki przekazał na ręce JŚ Dalajlamy pisemne podziękowania JM Rektora UW oraz odbył krótką rozmowę z JŚ. JŚ Dalajlama był zainteresowany stanem badań buddologicznych w UW i przekazał polskim badaczom buddyzmu życzenia z okazji tybetańskiego Nowego Roku. Przypomnijmy, że w efekcie wizyty JŚ w Polsce w 1993 (spotkanie odbyło się w Uniwersytecie Warszawskim), od 1994 w Instytucie Orientalistycznym UW pracuje lektor języka tybetańskiego, pan Thupten Kunga Chashab, absolwent Instytutu Dialektyki Buddyjskiej w Dharamsali.

Drugi egzemplarz *Kandzuru* (tzw. edycja z Urgi) podarował Pracowni Studiów nad Buddyzmem profesor Lokesh Chandra, wieloletni dyrektor Międzynarodowej Akademii Kultury Indyjskiej w New Delhi, podczas wizyty w Indiach M. Mejora (zob. notatka na s. 109). Profesor Lokesh Chandra (ur. 1927), członek Parlamentu Indyjskiego (1974–1986), Jawaharlal Nehru Fellow (1974–75), wiceprezydent Indian Council for Cultural Relations, członek wielu towarzystw naukowych, od 1963 jest dyrektorem International Academy of Indian Culture, której twórcą i założycielem był jego ojciec, Raghu Vira. Działalność Akademii polega m.in. na wydawaniu najcenniejszych, rzadkich pomników myśli, religii i kultury indyjskiej w różnych językach. Niniejsza edycja *Kandzuru* z Urgi jest rezultatem wizyty Prof. Raghu Viry w Mongolii w 1955 r. Otrzymał on wtedy w darze egzemplarz tego bardzo rzadkiego, drukowanego w latach 1908–1910 w klasztorze Gandan w Urdze (dzis. Ulan Bator) *Kandzuru* w 105 tomach. Prof. Lokesh Chandra przygotował reprodukcję tego cennego zabytku w ramach serii wydawniczej *Śata-Pitaka Series* (Indo-Asian Literatures; Reproduced in original scripts and languages; Translated, annotated and critically evaluated by specialists of the East and of the West; Founded by Raghu Vira). Katalog tej edycji przygotował węgierski tybetolog, dr Géza Bethlenfalvy.

Prof. Lokesh Chandra został zaproszony do udziału w Międzynarodowej Konferencji Indologicznej, jednak nie mógł przyjechać z powodu ważnych obowiązków w swej Akademii.

Dzięki pomocy dr K. Dębnickiego z Ambasady RP w Indiach, przesyłka trafiła już do Warszawy.

[Marek Mejor]

