

STUDIA INDOLOGICZNE

tom 9 (2002)

**INSTYTUT ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet warszawski
warszawa 2002**

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:*
 - (a) *w pliku tekstowym (*.txt) w kodach ASCII lub*
 - (b) *w pliku Word (*.doc lub *.rtf) z czcionkami sanskryckimi dostępnymi w redakcji, lub*
 - (c) *w pliku Word (*.doc lub *.rtf), przy czym sanskryckie znaki diakrytyczne powinny zostać zastąpione wg następującego wzoru:*
— *diakrytyk = głoska + @, np. ā = a@; ṭ = t@; ṁ = m@; ḥ = h@ itp.*
— *z wyjątkiem: palatalne n = n%; palatalne s = s%, gutturalne n = g@.*
- ② *uwzględnianie standardowego systemu spolszczenia przyjętego w Studiach Indologicznych (patrz Studia Indologiczne 1 (1994) 6–7),*
- ③ *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 *opatrzenie artykułów bibliografią wedle systemu przyjętego w Studiach Indologicznych.*

Redakcja zastrzega sobie prawo do adiustacji nadesłanych tekstów.

Artykuły do zamieszczenia w Studiach Indologicznych mogą być przesyłane także przez internet na adresy: piotr@orient.uw.edu.pl lub mejor@interia.pl

Copyright © by Redakcja Studiów Indologicznych

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. 181/2003

ISSN 1232–4663

SPIS TREŚCI

BARBARA GRABOWSKA:	
Kryszna w literaturze Bengalu do XII wieku	5
BOGUSŁAW J. KOC:	
Wedyjska filozofia mowy (<i>vāc</i>)	19
MAREK MEJOR:	
Echa buddyjskie w poemacie Maghy <i>Śiśupāla-vadha</i>	72
ANNA TRYNKOWSKA:	
Opowieść o Ramie w mahakawji Maghy <i>Śiśupāla-vadha</i>	86
• SPRAWOZDANIA	93–100
Dar od profesora Lokesha Chandry	93
Dar od wielbnego Kazumaro Shimady	93
KAROLINA BEREZOWSKA:	
Letnia szkoła mówionego sanskrytu.	94
MARZENNA JAKUBCZAK:	
XIII Międzynarodowy Kongres Wedanty	95
ANNA TRYNKOWSKA:	
Seminarium nt. przyrody w myśli, literaturze i sztuce Indii	98
MAREK MEJOR:	
Nowinki z Oksfordu	99
• POŻEGNANIA:	
[Opracował Marek Mejer]	101–113

Kryszna w literaturze Bengalów do XII wieku

BARBARA GRABOWSKA

Kryszna, ósme wcielenie Wisznu, jest postacią niezwykle złożoną. Wielka epopeja *Mahā-bhārata* przedstawia go jako rycerza kszatriję udzielającego porad pięciu braciom Pandawom, jednocześnie także Kryszna jako woźnica Ardżuny wygłasza słynne filozoficzne pouczenie *Pieśń Pana (Bhagavad-gītā)*. Do tych wizerunków nie pasuje obraz dzieciństwa i młodości spędzonych wśród pasterzy, jaki przedstawia *Hariwansia (Hari-waṁśa)*, dodatek do epopei oraz purany, sanskryckie teksty mitologiczno-historyczne.

Na temat formowania się wisnuizmu przyjmuje się najczęściej koncepcję R.G. BHANDARKARA (1913), kontynuowaną przez J. GONDE (1993), według której ten nurt religijny powstał ze złączenia się czterech niezależnych kultów: Wisznu, Narajany, Wasudewy i Kryszny Gopali. Trudno jednak odtworzyć prawdziwą postać wierzeń, gdyż dysponujemy jedynie tekstami ułożonymi przez braminów. Kult Kryszny Gopali, czyli Kryszny pasterza, to najmłodszy element składowy wisnuizmu.

Według BHANDARKARA część dla Kryszny Gopali przyniosło z sobą plemię pasterzy nomadów zwanych Abhirami w pierwszych wiekach naszej ery. Teoria BHANDARKARA zakłada wyodrębnienie kilku postaci składowych (rycerza, pasterza, filozofa), pochodzących z różnych tradycji, które utworzyły jedną synkretyczną postać Kryszny.

Interesującym byłoby zbadanie, jakiego Krysznę czcił Bengal, jaki aspekt jego postaci dominował w literaturze i sztuce tego kraju?

Nie wiadomo, kiedy powstał i w jaki sposób się rozwijał kult Kryszny w Bengalach.

W Paharpurze (obecnie Bangladesz) zachowały się płaskorzeźby na stopie buddyjskiej, na których zidentyfikowano dwanaście scen z życia Kryszny (w tym, co do czterech brak pewności)¹. Trudno określić datowanie rzeźb, prawdopodobnie powstały między VI a VIII wiekiem. Mamy tam dwie sceny związane z narodzinami Kryszny, złamanie drzew, zabicie demonów Pralamby, Keśina i Kansy, podniesienie

¹ PRECIADO-SOLIS (1984: 115–118).

góry Gowardhany lub zabicie Aghasury², walkę zapaśniczą, porwanie Subhadry, wizerunki Balaramy i Krysny oraz Krysny i Radhy. Identyfikacja scen zabicia Kansy, porwania Subhadry oraz postaci Krysny i Krysny wraz z Radhą nie jest pewna. Charakterystyczne, że rzeźby z Paharpuru przedstawiają właściwie wyłącznie te wątki, które łączą się z pobytem Krysny we Wryndawanie, czyli związane są z młodzieńczym okresem jego życia. Jedyne porwanie Subhadry dotyczy życia Krysny jako rycerza, ale nie jest pewne, czy rzeźba rzeczywiście to przedstawia.

Na tej podstawie można sądzić, że w drugiej połowie I tysiąclecia bądź znano w Bengalu wyłącznie postać Krysny pasterza (co raczej nieprawdopodobne, gdyż wiemy, że na dworach Palów i Senów recytowano *Mahabharatę*), bądź też ten aspekt postaci Krysny był szczególnie popularny.

W literaturze Bengalu imię Krysny pojawia się dopiero w sanskryckiej poezji okresu panowania ostatnich władców z dynastii Palów i Senów, czyli czasów przed najazdem muzułmańskim, który nastąpił pod koniec XII wieku. Bengal w tym czasie zajmował duży obszar Indii północno-wschodnich. Te wieki to ostatni swobodny rozkwit kultury hinduskiej. Powstało wtedy wiele dzieł naukowych dotyczących gramatyki oraz studiów nad Wedami i rozwijała się szczególnie bujnie poezja.

Literacki wizerunek Krysny odnajdujemy w trzech utworach: dwu antologiach sanskryckich: *Skarbiec klejnotów w postaci pięknych powiedzeń (Subhāṣita-ratna-koṣa)* i *Nektar dla uszu w postaci pięknych powiedzeń (Sad-ukti-karṇāmṛta)* oraz w słynnym poemacie *Pieśń o Krysnie pasterzu (Gīta-govinda)* Dżajadewy.

1. *Skarbiec klejnotów w postaci pięknych powiedzeń (Subhāṣita-ratna-koṣa)*

Pierwszym zabytkiem literackim pochodzącym z Bengalu, który zawiera imię Krysny, jest antologia *Skarbiec klejnotów w postaci pięknych powiedzeń (Subhāṣita-ratna-koṣa)*. Jest to najstarsza zachowana antologia sanskrycka. Stanowi zbiór pojedynczych strof ułożonych przez ponad 200 autorów. Strofy takie zwane *muktaka* stanowią samodzielne utwory i prezentują jakąś scenkę, myśl lub piękny opis zjawisk przyrody³. Antologia ta powstała najprawdopodobniej w klasztorze Dżagaddala⁴ około 1100 roku, a jej kompilatorem jest Bengalczyk, buddyjski uczyony o imieniu Widjakara (Vidyākara).

² Benjamin PRECIADO-SOLIS uważa, że dotychczasowa identyfikacja sceny jako podniesienie góry Gowardhany jest niesłuszna. Według niego płaskorzeźba przedstawia zabicie Aghasury.

³ Więcej o muktace patrz Anna TRYNKOWSKA (1993).

⁴ INGALLS (1965).

Większość autorów strof żyła między VIII a XI wiekiem, a znajdujemy tam także utwory starszych wybitnych twórców takich jak Kalidasa, Amaru, Bhartrihari czy Bhawabhuti. Kompilator preferował wprawdzie poetów z Bengalii (Wallana, Jogeśwara, Wasukalpa, Manowinoda, Abhinanda, Wirjamitra i inni), lecz jego dzieło zawiera także wiele wierszy Radżasiekhary czy Murariego, którzy nie pochodzili ze Wschodu. Całość przedstawia obraz postaw i uczuć Indii przedmuzułmańskich.

Większość strof opiewających Krysznę znajduje się w szóstym rozdziale poświęconym Wisznu obok utworów opisujących inne wcielenia tego boga. Zainteresowania poetów i kompilatora skupiają się wyraźnie na młodzieńczym pasterskim okresie życia Kryszny. Z postacią Kryszny rycerza związana jest tylko jedna strofa czyniąca aluzję do zabicia Dżarasandhy, wroga Kryszny, przez Bhimę⁵.

Według poetów Siatanandy i Abhinandy Kryszna mimo ludzkiej postaci jest świadomy swej boskiej natury. Gdy Jasioda (Yaśodā) zaczyna opowiadać dzieje Ramy nie mogącemu zasnąć synkowi, dziecko tylko uśmiecha się. Podobną reakcję budzi rada matki, by w razie niebezpieczeństwa – spotkania dzikich bestii w górskiej pieczarze – wspomniał Narajanę (czyli samego siebie w boskiej postaci)⁶.

Poeta Puruszottamadewa w swej strofie rysuje obraz Balaramy, brata Kryszny, który wypił za dużo i pyta zdumiony, dlaczego księżyc spada, ziemia tak wiruje i czemu wszyscy się z niego śmieją⁷. Sonnoka z kolei opisuje Krysznę przyglądającego się z zainteresowaniem walce byków⁸.

Antologia zawiera tylko jedną scenę odnoszącą się do heroicznych czynów Kryszny – jest to podniesienie góry Gowardhany. Gdy Kryszna trzyma ową górę na jednym palcu, jego matka Jasioda spogląda na niego z drżeniem, pastuszkowie z podziwem, przybrany ojciec Nanda ze strachem, zadowoleniem i zdumieniem, wzrok zaś pasterki Radhy jest pełen miłości⁹.

Pozostałe strofy ukazują pięknego młodzieńca podziwianego i pożądanego przez pasterki, o ciemnej barwie ciała przypominającej fale rzeki Jamuny¹⁰. Wisznu porzuciwszy swą królową piękności, boginię Lakszmi, przyjął postać Kryszny i pokochał je wszystkie¹¹. Gdy wracał do domu z krowami z pastwiska grając słodko na flecie, to jego wygląd radował oczy dziewcząt¹².

⁵ SRK.1371, s. 239.

⁶ SRK.123, s. 24.144, s. 28.

⁷ SRK.128, s. 25.

⁸ SRK.129, s. 25.

⁹ SRK.140, s. 27.

¹⁰ SRK.819, s. 150.

¹¹ SRK.1360, s. 237.

¹² SRK.110, s. 22.

Przy boku Krysny autorzy umieszczają Radhę jako jego ukochaną. O ich sekretnej miłości śpiewają czysto i słodko o świecie pielgrzymi¹³. Jeden z twórców opisuje, jak to Krysna wysłała pasterki do dojenia krów obiecując, że Radha (Rādhā) pójdzie za nimi za chwilę¹⁴. Gdy znajduje się z nią na osobności, przez pomyłkę stara się odsunąć odbicie swej ciemnej twarzy ze złotego kręgu piersi dziewczyny biorąc je za skraj szaty¹⁵. Czasami jednak nawet sprytna wysłanniczka nie może go odnaleźć i opowiada o swych bezskutecznych poszukiwaniach płochego młodzieńca. Nie było go w nocy ani u podnóża góry Gowardhany, ani na brzegu Jamuny, ani pod drzewem figowym, ani w zagajniku cedratu¹⁶.

Zgodnie z opinią poetki Widji (jednej z pięciu poetek cytowanych w antologii obok Śilabhatariki, Wikatanitamby, Bhawakadewi i Dżaghanaczapali), choć Krysna porzucił kraj dzieciństwa i wyruszył do Mathury, to wspominał ciągle z nostalgią łożę miłości szykowane ze świeżych gałązek w altance z wiotkich lian na brzegu Jamuny¹⁷.

Według Puszpaki pamiętał Radhę nawet wtedy, gdy w swej kosmicznej formie spoczywał na wężu, co budziło zazdrość bogini Śri¹⁸. Radha z kolei cierpiała, gdy leżąc obok niej, przez sen opowiadał o swej rozłące z Sitą przypominając sobie swe poprzednie wcielenie Ramy¹⁹.

2. Nektar dla uszu w postaci pięknych powiedzeń (*Sad-ukti-karṇāmṛta*)

Drugą wspomnianą antologię, *Nektar dla uszu w postaci pięknych powiedzeń* (*Sad-ukti-karṇāmṛta*), skompilował na początku XIII wieku Śridharadasa, Bengalczyk, którego ojciec, Watudasa, był przyjacielem króla Lakszmanaseny. Jego skłonność do wiznuizmu sprawiła, że w dziele znajduje się wiele strof poświęconych Krysnie.

Poetów w antologii *Sad-ukti* także wyraźnie interesuje młodzieńczy okres życia Krysny i jego pobyt we Wradży pod opieką przybranych rodziców, Nandy i Jasiody. Strofy ukazują Wradżę, piaszczyste, kamieniste brzegi Jamuny, górę Gowardhanę pełną pieczar, o stokach pokrytych niebieskimi lotosami, ustronne

¹³ SRK.980, s. 177.

¹⁴ SRK.139, s. 27.

¹⁵ SRK.147, s. 29.

¹⁶ SRK.122, s. 24.

¹⁷ SRK.808, s.148.

¹⁸ SRK.136, s. 27.

¹⁹ SRK.131, s. 26.

altanki z łożem z młodej trawy, banian Bhandirę, powietrze przepelnione pyłkiem kwitnących kwiatów kadamby.

W przeciwieństwie jednak do twórców puran opisujących kolejno pokonywanie demonów przez boskie dziecko i młodzieńczego herosa Umapatidhara, Siarana oraz inni poeci koncentrują się na jego życiu miłosnym. Wzmianki o jego obowiązkach – pasaniu krów – są tylko pretekstem do podkreślania powodzenia, jakim się cieszył u pasterek.

Kryszna wracający z krowami z pastwiska, choć zmęczony, zakurzony, w girlandzie ze zwiędniętych kwiatów, był nadal atrakcyjny dla dziewcząt z Wradży. Wabiły go wobec tego skrycie ruchem brwi, mrugnięciem oka i przelotnym uśmiechem²⁰. Jego flet wzywający krowy działał jak potężne zaklęcie i porwał serca pasterek²¹. Młodzieniec znaczącym mrugnięciem oka zatrzymał spragnioną miłości dziewczynę, a towarzyszących mu pasterzy oddalił ostrzeżeniem, że w lianach są węże, małpy w lesie, krokodyle w wodach Jamuny, a tygrysy w górach²². Często wędrował brzegiem Jamuny, przebywał pod drzewem banianu i równie często zachodził na podwórko Radhy²³. Gdy inne pasterki kokietowały Krysznę, Radha uśmiechała się lekceważąco i z dumą, a młodzieniec, pełen obawy, spoglądał na nią prosząco²⁴.

Wybraną i najmocniej kochaną pasterką Kryszny była oczywiście Radha. I choć młody Kryszna bał się swej matki, Jasiody, to chodził z piękną dziewczyną na schadzki do ustronnej altanki z lian²⁵.

Czasami prostoduszna Jasioda sama niechęcący ułatwiała spotkania młodym, polecając synowi odprowadzić nocą do domu Radhę zaproszoną do nich na uroczystość, by nie wracała samotnie²⁶. Później pasterki zastanawiały się, komu służyło posłanie z młodej trawy w ustronnej altance²⁷ lub też naiwny pastuszek odnosił Krysznie girlandę i pawie pióro z lokiem pasterki pozostawione w zaroślach²⁸.

Nie zawsze jednak szczęście dopisywało młodym. Gdy Kryszna późną nocą przyszedł do domu Radhy i stojąc pod drzewem dał jej znak naśladować kokilę,

²⁰ SKA.3, s. 71 (strofa Umapatidhary).

²¹ SKA.3, s. 73 (strofa Umapatidhary).

²² SKA.4, s. 71 (strofa Umapatidhary).

²³ SKA.4, s. 67 (strofa Umapatidhary).

²⁴ SKA.3, s. 71 (autor nieznany).

²⁵ SKA.2, s. 69 (strofa Abhinandy).

²⁶ SKA.5, s. 70 (strofa Kesiawaseny).

²⁷ SKA.1, s. 70 (strofa Rupadewy).

²⁸ SKA.2, s. 71 (strofa Lakszmanaseny).

dzwoniące bransolety wychodzącej ukradkiem dziewczyny obudziły świekrę i ta zakrzyzczała „kto tam?” niweczając nadzieje kochanka²⁹.

Niestety życie Kryszy we Wryndawanie szybko się skończyło. Młodzieniec opuścił rodziców, przyjaciół, pasterki oraz Radhę i wyruszył do Mathury, by zabić Kansę. Jedna ze strof nazywa go wrogiem Kansy czyniąc aluzję do tego wydarzenia.

Gdy Krysza porzucił Wryndawanę i odszedł do Dwaraki, Radha otulona w jego ubranie tak rozpaczła na brzegu Jamuny, że zwierzęta wodne i ryby wysunęły z wody głowy³⁰. Pamiętały o nim także inne pasterki prosząc podróźnych kierujących się w stronę Dwaraki, by przypomnieli je synowi Dewaki³¹.

Cenił wysoko przywiązanie wszystkich pasterek i cierpiał wspominając pieczary góry Gowardhany, miejsce schadzek³². Nawet przy boku swej pierwszej małżonki Rukmini rozmyślał o ich łagodnej naturze³³, a w postaci Wisznu leżąc z Lakszmi na łożu z węża rozpamiętywał tysiące igraszek z nimi³⁴.

Najbardziej jednak według poetów Krysza cenił związek z Radhą, jej miłość okazała się najdoskonalsza. W Dwarace z bólem wyobrażał sobie Jamunę, pachnącą kwiatami pieczary, góry ciemne od niebieskich lotosów i Radhę na pierwszej schadzce³⁵. Wspominał ją w czasie igraszek z boską małżonką, Lakszmi, i tęsknił za nią³⁶. Śniła mu się nawet wtedy, gdy spoczywał w objęciach bogini, przez sen uspokajał jej nieuzasadniony gniew czułymi słowami budząc zazdrość swej żony³⁷.

Z heroiczych czynów poeci szczególnie upodobali sobie podniesienie góry Gowardhany: Radha spoglądała z podziwem na Kryszenę trzymającego górę Gowardhanę jednym palcem i jednocześnie cierpiała wyobrażając sobie, jak wielki ciężar go przygniata. Pasterki poleciły jej odejść, by bohater nie osłabł spoglądając na nią. Ale Krysza na samą myśl o jej odejściu zaczął ciężko dyszeć³⁸.

Aluzję do pokonania węża Kaliji, jednego z najbardziej znanych czynów Kryszy, mamy w miłosnym pośłaniu pasterek. Poprosiły one podróźnego podążającego do

²⁹ SKA.5, s. 71 (strofa Aczarjagopiki).

³⁰ SKA.4, s. 75 (autor nieznany).

³¹ SKA.2, s. 79 (autor nieznany).

³² SKA.1, s. 79 (autor nieznany).

³³ SKA.1, s. 78 (strofa Umapatidhary).

³⁴ SKA.5, s. 79 (autor nieznany).

³⁵ SKA.2, s. 78 (strofa Siarany).

³⁶ SKA.4, s. 79 (autor nieznany).

³⁷ SKA.5, s. 69 (autor nieznany).

³⁸ SKA.1, s. 33.3, s. 77 (strofa Śatanandy), SKA.4, s. 77 (autor nieznany).

Mathury, by przekazał Krysznie, że znowu w wodach Jamuny płonie trujący ogień Kaliji³⁹.

3. *Pieśń o Krysznie Pasterzu (Gīta-govinda) Dżajadewy*

Najbardziej znanym twórcą okresu Senów był bez wątpienia Dżajadewa, autor *Pieśni o Krysznie pasterzu*, którego sława nie ogranicza się tylko do Bengalii. Jego poemat to jedno z ostatnich wybitnych pod względem artystycznym dzieł w sanskrycie i autorytatywny utwór religijny (powstał pod koniec XII wieku). *Pieśń o Krysznie pasterzu* zajmuje znaczące miejsce w historii literatury sanskryckiej. Poeta zręcznie wyzyskał w tym utworze konwencje i tradycje sanskryckiej poezji miłosnej.

Poemat ten dostarcza najwięcej materiału do naszych rozważań. To pierwszy duży utwór (nie pojedyncza strofa) o przygodach miłosnych Kryszny i Radhy.

Dżajadewa we wstępie deklaruje, że jego dzieło to utwór o miłosnych igraszkach Śri i Wasudewy i powinien go słuchać każdy, kto jest ciekaw sztuki miłosnej i chce uradować umysł rozpamiętywaniem Harego⁴⁰. Poeta ukazuje miłość Wisznu–Kryszny w aspekcie boskim i ludzkim: Kesiawa, pan świata, Hari, obejmuje mocno swą boską małżonkę Padmę–Lakszmi, spoczywa na jej piersiach i wpatruje się w jej oblicze⁴¹.

Poeta wymienia jego heroiczne czyny, których dokonał we własnej postaci oraz we wcieleniach Ramy i Kryszny – zabicie i pokonanie demonów Madhu, Mury, Naraki, węża Kaliji, Duszany i Rawany. Opisuje boga, którego obdarza atrybutami Kryszny – nosi on kolczyki, ustrojony jest piękną girlandą z leśnych kwiatów (girlanda z leśnych kwiatów zdobi zazwyczaj Krysznę, stąd jego epitet Wanamali), ma oczy jak płatki lotosów. Zasiada na boskim Garudzie. Jest piękny jak dżdżysta chmura. Otaczają go najznakomitsi spośród wieszczów, ludzi, bogów i demonów. Jeden z hymnów opiewa wszystkie dziesięć jego wcieleń, czynów boga w świecie ludzkim, przy czym choć tradycja przypisuje owe zniebąstąpienia Wisznu, w poemacie Dżajadewy Najwyższym Bogiem jest Kryszna. Na ósmym miejscu na liście wcieleń zastępuje Krysznę jego brat Balarama.

„Ratujesz Wedy, utrzymujesz świat, wydobywasz z morza ziemski glob, niszczysz demony, oszukujesz Bałego, gubisz kszatrijów,

³⁹ SKA.5, s. 80 (strofa Wirasaraswatięgo).

⁴⁰ GRABOWSKA–ŁUGOWSKI (1996: 67); GG, s. 28.

⁴¹ GRABOWSKA–ŁUGOWSKI (1996: 68); GG, pieśń 1, s. 29 – 33.

zwycięzasz Rawanę, dzierzysz pług, okazujesz litość, obezwładniasz barbarzyńców. Chwała ci, Kryszno o dziesięciu postaciach”⁴².

Dżajadewa obok imion właściwych Krysznie wymienia wiele przydomków Wisznu: Mukunda, Hari, Narajana, Madhusudana (Pogromca Madhu), Lakszmipati (Pan Lakszmi). Imionami i przydawkami Kryszny związanymi z jego życiem i czynami są natomiast: Wasudewa (Syn Wasudewy), Dewakinandana (Syn Dewaki), Kesiawa (Zabójca Keśina), Nandanandana (Syn Nandy), Damodara, Madhawa, Gowinda, Murari (Wróg Mury), Keśimathana (Pogromca Keśina), Kansari (Wróg Kansy).

Dżajadewa jako pierwszy daje opis urody Kryszny pasterza⁴³. Wprawdzie poeci z antologii sugerują, że Kryszna był pięknym chłopcem, którego podziwiała pasterki, gdy wracał z krowami z pastwiska, ale żaden z nich w krótkiej czterowierszowej strofie nie miał możliwości dokładniej odmalować młodzieńca.

Uwodzicielski, pełen namiętności, uśmiechnięty Kryszna ma delikatne ciało, ciemne jak niebieski lotos i świeża deszczowa chmura. Włosy przystrajają mu pióra pawie z półksiężycami, diadem i piękne kwiaty. Na czole ma znak z jasnego sandału w kształcie sierpu księżycy. Wargi, słodkie i pełne nektaru, przypominają czerwony kwiat bandhudziwy. Twarz, słodka jak nektar, urocza, wzbudzająca namiętność, jest podobna do rozkwitłego lotosu. Oczy również przypominają lotosy.

Nosi żółtą szatę, na szyi ma girlandę z kwieciami leśnego lub niebieskich lotosów, w uszach koleczyki w kształcie makary⁴⁴, na piersi – naszyjnik z pereł. Jego ręce, stopy i piersi ozdabiają liczne błyszczące klejnoty. Często przebywa pod drzewem kadamby lub w zaroślach trzciny nad brzegiem Jamuny grając na flecie i śpiewając pieśń miłosną.

Z poematu Dżajadewy jednoznacznie wynika, że Kryszna jest umiętnym, doświadczonym kochankiem, pełnym namiętności i spragnionym uciech miłosnych. Potrafi na schadzce uspokoić i ośmielić zawstydzoną dziewczynę kierując ku niej ujmujące, przymilne, przebiegłe, stosowne słowa.

⁴² GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 69); GG, s. 34:

*vedān uddharate jagān nivahate bhū-golam udbibhrate
daityaṃ dārayate balim chalayate kṣatra-kṣayaṃ kurvate /
paulastyam jayate halam kalayate kārūṇyam ātanvate
mlecchān mūrccayate daśākṛti-kṛte kṛṣṇāya tubhyām namaḥ //*

⁴³ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 72, 74, 75, 79, 95, 109–110); GG, pieśń 4, s. 42–44, pieśń 5, s. 48–50, s. 59, pieśń 16, s. 95–98, pieśń 22 s., 128–130.

⁴⁴ *makara*, mityczne stworzenie wodne, przedstawiane jako pół krokodyl pół ryba lub pół słoń pół ryba, emblemat boga miłości Kamy.

Prócz urody młodzieńca duży wpływ na zachowanie kobiet ma nieodparty zew jego fletu. Działa na ich serca niczym potężne zaklęcie i przyciąga je.

Kryszna jest otoczony gromadą zakochanych w nim dziewcząt. Nie jest wierny jednej wybrance, lecz stara się zaspokoić pragnienia wielu kobiet. Jego partnerkami są pasterki.

Dżajadewa do swego poematu włączył jeden z najbardziej znamienych dla dziejów Kryszny wątków – obraz jego tańca wśród pasterek (*rāsa-līla*) – bardzo częsty motyw ikonograficzny. Przy czym co charakterystyczne: choć według dotychczasowej tradycji *rāsa-līla* odbywała się jesienną nocą (*Hari-vaṁśa*, *Viṣṇu-purāṇa*, *Bhāgavata-purāṇa* i dramat Bhasy *Dzieje chłopca (Bāla-carita)*), Dżajadewa łączy ją z wiosennym dniem.

Opis tańca w *Pieśni o Krysznie pasterzu* poprzedza piękna pieśń ułożona w melodii wiosennej (*vasanta-rāga*) opiewająca budzącą się wiosną przyrodę – las Wryndawanę nad Jamuną, łagodny wiatr z gór Malaja, śpiew kokil, brzęczenie pszczoł, rozkwitającą bakulę, kinsiukę i jaśmin.

W takim otoczeniu Kryszna tańczy wśród dziewcząt.

Tekst Dżajadewy zawiera też wspaniały opis pasterek⁴⁵. Są one czarujące, pięknobrewne, mają pełne, krągłe piersi na poły odkryte, piękne pośladki i biodra, rozpuszczone w podnieceniu warkocze. Tańczą zapamiętałe w płasie miłosnym, klaszczą do taktu w dłonie ustrojone bransoletami. Są zakochane, oddane zabawie i ciekawe sztuki miłosnej. Rzucają zalotne spojrzenia na Krysznę, czarują uśmiechem, całują go w policzek, wreszcie spragnione miłości pociągają go za kraj szaty na brzeg Jamuny. Kryszna obejmuje je, całuje i pieści. Cały opis ma charakter jednoznacznie erotyczny.

Dżajadewa pierwszy czyni Radhę, wybraną przez Krysznę pasterkę, bohaterką dużego utworu. Do tej pory poświęcono jej tylko pojedyncze strofy – muktaki. Poeta stwierdza, że Radha przewyższa urodą boginię Rati i dokładnie opisuje jej wygląd stosując porównania ze świata przyrody i zwracając przede wszystkim uwagę na piękno twarzy oraz obfitość piersi i bioder⁴⁶.

Smukłe, delikatne niczym kwiat ciało Radhy o złotawej barwie, namaszczone pastą sandałową, błyszczy niczym błyskawica. Oblicze ma piękne jak księżyc i lotos, oczy podkreślone tuszem przypominają ciemne lotosy lub oczy gazeli. Czarne włosy ma bujne i kręcone, w ich splotach widać kwiaty, jej wargi są namiętne, czerwone jak owoc bimby, piękne zęby przypominają nasiona granatu lub pączki

⁴⁵ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 72–74, 77); GG, pieśń 4, s. 42–44, s. 54.

⁴⁶ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 79–80, 82–83, 87, 90, 92, 102–103, 108, 111, 114); GG, s. 60–61, s. 64, pieśń 9, s. 67–68, pieśń 11, s. 76, s. 83, pieśń 13, s. 87, pieśń 19, s. 111–113, pieśń 21, s. 124–126, pieśń 24, s. 140–142.

jaśminu. Na czole widać znak z piżma jak plamkę na księżycu. Nos jest piękny jak kwiat sezamu, policzki złotawe, a brwi wygięte niczym żmija. Piersi Radhy twarde, pełne, wyniosłe, łagodnie zaokrąglone, przypominają dzbany. Przystraja je rysunek liścia z piżma, naszyjnik z pereł i girlanda z kwiatów. Ciężkie i obfite biodra, piękniejsze niż drzewa bananowe, opina pas z dzwoneczkami. Jej ramiona przypominają liany, dłonie zdobią paznokcie przycięte niczym strzały Kamy, a stopy są piękne jak lotosy. Przystrajają ją kolczyki w uszach, bransolety i inne ozdoby z klejnotami.

Kroczy piękniej niż łabędź, czym zachwyca ludzi. Ma ciało gotowe do miłosnych zmagania, a jej uściski zdradzają biegiłość w igraszkach.

Dżajadewa opiewa Radhę jako kochankę, zwraca uwagę w jej postaci tylko na to, co istotne w erotyce: urodę i doświadczenie miłosne.

Warto się jeszcze zastanowić, jak Dżajadewa przedstawia stosunek Krysny do Radhy.

Interesujące, że poeta nie umieszcza Radhy w kręgu tańczących pasterek. Ona, stęskniona, zakochana, poszukuje go wędrując po lesie. Dowiedziawszy się od przyjaciółki o jego zabawie z podnieconymi dziewczętami, dręczona zazdrością chroni się w zaroślach lian. Wspomina pierwszą schadzke z nim, stąd wiemy o ich związku.

Krysznę widok Radhy doprowadza do opamiętania, czuje się winny, zdaje sobie sprawę, że zranił jej dumę. Dochodzi do wniosku, że na poły odkryte piersi pasterek i ich zalotne spojrzenia radują tylko głupców. Przestaje je pożądać i koncentruje się tylko na jednej – Radhice. Wspomina ją siedząc samotnie w zaroślach trzciny nad brzegiem Jamuny, pragnie jej przebaczenia. Przyjaciółka Radhy pośredniczy między nimi – Kryszna ma przyjść do ukochanej nocą. Radha długo czeka daremnie. Nie wiadomo właściwie, dlaczego Kryszna nie przyszedł na umówioną schadzke. Zazdrosna Radha jest przekonana, że spędził tę noc z inną kobietą, jej rywalką. Z jej słów, którymi wita Krysznę rano, wynika, że młodzieniec ma ciało poranione ostrymi paznokciami, wargi pogryzione zębami i ubrudzone tuszem. Kryszna w tym momencie lekceważy i oszukuje Radhę. Oburzona dziewczyna zarzuca mu okrucieństwo wobec kobiet: „Już jako dziecko byłeś okrutny i zabiłeś demonicę Putanę”⁴⁷.

Radha jednak mimo jego niewierności nadal wielbi tego kochanka wielu kobiet i wieczorem, gdy gniew jej nieco zelżał, Kryszna znowu przychodzi i zwraca się do niej z przeprosinami i wyznaniem miłości. Wyznania te były tak dalece idące i

⁴⁷ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 98); GG, s. 103:

*bhramati bhavān abalā-kavalāya vaneṣu kim atra vicitram /
prathayati pūtanikāva vadhū-vadha-nirdaya-bāla-caritram //*

kontrowersyjne, że ich autorstwo tradycja przypisuje nie poecie Dżajadewie, lecz samemu bogu Krysznie. Chodzi tu o strofę, w której boski pasterz zachęca Radhę, by postawiła swą stopę na jego głowie⁴⁸. Przypisanie takiego aktu uniżenia i pokory budziło opory:

„Jako ozdobę połóż mi na głowie swe urocze stopy podobne do delikatnych młodych gałązek, niszczące truciznę boga miłości”⁴⁹.

Krysznie udaje się przebłagać dziewczynę i o zmierzchu oboje udają się do altanki wśród trzciny. Po igraszkach młodzieniec pomaga jej przy toalecie, co według tradycji jest cechą posłusznego i oddanego kochanka.

Jak widać z powyższych rozważań, Dżajadewa ustalił określony obraz Kryszny kochanka. Łączą go związki z wieloma namiętymi pasterkami. Radhę kocha i jest do niej przywiązany, ale to nie przeszkadza mu w zdradzaniu jej. Dziewczyna okazuje swe oburzenie, zazdrość i gniew, ale wszystko mu wybaczają i kochają go wiernie nadal.

Takiego Krysznę odziedziczyła późniejsza bengalska liryka wisznuicka. W poemacie Dżajadewy Kryszna przechodzi drogę od kochanka wielu kobiet, beztrudnie zdradzającego Radhę, do kochanka wielbiącego ją czule mimo owej nieprzebranej skłonności do innych pasterek.

Mimo tak fascynującego odmalowania przepychu urody Radhy, poeta nie ocenia wysoko kobiet. Ma o nich niezbyt pochlebną opinię, stwierdza, że ich miłość jest przewrotna, niepohamowana i kieruje się tylko zachciankami⁵⁰. Poeta jednak nie gromi zdradzających żon, raczej traktuje je pobłażliwie. Opisuje ich urodę z wyraźnym zaangażowaniem. Mkną one na schadzkę w zarośla z bijącym sercem, przyozdobione pękiem tamali, girlandą z niebieskich lotosów i rysunkiem z piżma na piersi⁵¹. Co zabawne, poeta dowodzi, że plamy na księżycu to kara za występki – utrudnianie niewiernym żonom drogi na schadzkę⁵².

⁴⁸ Gdy poeta komponując swój poemat dotarł do tego momentu, popadł w poważny kłopot nie wiedząc, jakimi słowami przedstawić taką sytuację. Przerwał więc pisanie i udał się do kąpieli, po powrocie zauważył na manuskrypcie nową strofę – to sam Kryszna ją dopisał.

⁴⁹ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 103); GG, pieśń 19, s. 114:

*smara-garala-khaṇḍanaṁ mama śirasi maṇḍanaṁ
dehi pada-pallavam udāram /
jvalati mayi dāruṇo madana-kadanānalo
haratu tad-upāhita-vikāram //*

⁵⁰ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 96); GG, s. 98.

⁵¹ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 107); GG, s. 123.

⁵² GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 91); GG, s. 85.

Dżajadewa zamieszcza także w swym poemacie króciutką opowieść o małżonkach, co poszli w ciemności do lasu na schadzkę z innymi i przypadkowo zetknęli się, dopełnili spotkania i dopiero wtedy się rozpoznali⁵³. Ta sytuacja budzi w nich tylko przyjemne doznania połączone ze wstydem. Podobną strofę znajdujemy także w antologii *Subhāṣita-ratna-koṣa*⁵⁴. W całości poemat Dżajadewy stał się gloryfikacją *parakīya-rati* – miłości pozamałżeńskiej, prawdopodobnie to wynik silnego wpływu kultów tantrycznych.

W czasie gdy powstawała *Pieśń o Krysznie Pasterzu* w Indiach północno-wschodnich szeroko były rozpowszechnione pieśni *Czarjapada* (*Caryācarya-viniścaya*) ułożone przez twórców związanych z różnymi prądami buddyzmu tantrycznego. Wobec dużej popularności tantry na tym terenie należy sądzić, że jej nauki nie były obce Dżajadewie. Dla niektórych wyznawców jego poemat jest tekstem tantrycznym⁵⁵.

Tantra, jeden z głównych nurtów religii indyjskiej, wywarła swój wpływ na większość systemów filozoficznych i kultów religijnych Indii. Według jej doktryny wszechświat, rzeczywistość absolutna, jest podzielona na dwie zasady, męską i żeńską: Śiwę i Siakti w tantrze hinduskiej lub Upaję i Pradźnię w buddyzmie tantrycznym. Te zasady znajdują się również w ludzkim ciele. Celem praktyki tantrycznej, niezwykle skomplikowanej i przeznaczonej tylko dla wtajemniczonych, jest zniszczenie dualizmu i zespolenie obu skrajnych przeciwieństw. Jednym ze środków służących do osiągnięcia tego celu jest doprowadzenie obecnej w ciele *kundalini* (mikrokosmicznej formy Siakti) w górę wzdłuż jogicznych nerwów do mistycznego miejsca pobytu Śiwy w głowie, a także rytualny stosunek seksualny (*maithuna*). Wtedy wszystkie opozycje łączą się odtwarzając pierwotną jedność.

Cechą charakterystyczną tantry jest przypisywanie dużego znaczenia Siakti, elementowi żeńskiemu, przejawiającemu się w postaci bogini.

Podstawowa struktura *Pieśni o Krysznie Pasterzu* – związek, rozłąka i ponowne połączenie nasuwa na myśl tantryczną wizję rzeczywistości. Poza tym według wyznawców tantry poemat opisuje proces maithuny.

Miłość Radhy kochanki (*parakīya*) do Kryszny z kolei uznano z czasem za uczucie najdoskonalsze. Jej miłość jest wolna, z wyboru, bezinteresowna, nastawiona na zadowolenie partnera. Stała się właściwą metaforą miłości do Boga.

Jak widać, Kryszna jest obiektem seksualnej fascynacji pasterek. Poeta opisuje ich walory erotyczne – pełne, krągłe piersi, piękne pośladki i biodra, podniecenie i pragnienie miłości. Pasterki kokietują go otwarcie, czekają na niego na drodze,

⁵³ GRABOWSKA-ŁUGOWSKI (1996: 88); GG, s. 78.

⁵⁴ SRK.617, s. 112.

⁵⁵ SIEGEL (1992: 188–190).

biegną nad brzeg Jamuny i tam w tańcu starają się zachęcić go do igraszek w zaroślach.

Poeci nie ukrywają, że Krysznę łączyły stosunki seksualne z wieloma kobietami⁵⁶.

W poezji epoki Senów opiewającej Krysznę dominuje więc pasterz we Wryndawanie, kochanek otoczony licznymi kobietami. Jego wybranką jest Radha. Jako pan Dwaraki lub w postaci Wisznu wraca tęskną myślą do lat młodości i pięknych pasterek. Wspomina Radhę czule i z rozrzewnieniem. Ceni ją wyżej niż swą boską małżonkę. Aspekt miłosny tak dominuje, że nawet jego dwa wspomniane czyny bohaterskie: podniesienie góry Gowardhany i pokonanie węża Kaliji nabierają charakteru scenek miłosnych.

Mahā-bhārata, podstawowe dzieło o Krysznie, znane i recytowane na dworze Senów, prezentuje inną jego postać – rycerza kszatriji, doradcy Pandawów, męża Rukmini i innych księżniczek, przyjaciela Ardżuny, filozofa wygłaszającego przed bitwą pouczenie *Bhagawadgity*. Pasterki są raczej wspomniane sporadycznie. Kryszna, boski pasterz kochanek, musi mieć wobec tego inny pierwowzór.

Taki aspekt postaci Kryszny opiewa liryka miłosna. W prakryckim zbiorze przypisywanym Hali⁵⁷, najstarszej indyjskiej antologii, zachowały się trzy strofy, których bohaterem jest Kryszna. We wszystkich trzech występuje on w otoczeniu pasterek. Wymienia go w tej roli także Anandawardhana⁵⁸, Hemaczandra⁵⁹ i inni poeci. Kryszna z pasterkami tańczy też słynny taniec *rasalila*, ów taniec to jeden z najbardziej znanych motywów wisznuickich *puran* (*Viṣṇu-purāṇa*, *Bhāgavata-purāṇa*), często przedstawiany w ikonografii.

Na podstawie powyższych rozważań można założyć, że w Bengalu czczono boga pasterza – Krysznę Gopale, pięknego ciemnoskórego młodzieńca z fletem w dłoni. Na wiosnę i na jesieni dla wzmożenia vegetacji odprawiano niegdyś ku jego czci obrzędy o charakterze seksualnym. Jego kult wiązał się z kultem gór i węży. Towarzyszyła mu bogini Radha.

⁵⁶ Późniejsi komentatorzy prezentują zazwyczaj związek Kryszny z pasterkami jako niewinne igraszki i miłość nieskonsumowaną nadając jej duchowy mistyczny symbolizm.

⁵⁷ Halę, kompilatora *Satta-sai* czyli *Siedemset* [strof], identyfikuje się z władcą z dynastii Satawahanów z Dekanu (I–II n.e.), por. LIENHARD (1984: 81), WEBER (1870), DAŚGUPTA (1963: 124).

⁵⁸ Anandavārdhana, teoretyk poetyki z Kaszmiru z IX wieku, autor słynnego traktatu *Światło sugestii* (*Dhvanyāloka*), por. WINTERNITZ (1998/III: 20).

⁵⁹ Hemaczandra, gramatyk i poeta dżinijski z XII wieku, por. WINTERNITZ (1998/II: 485–488) oraz DAŚGUPTA (1963: 130).

BIBLIOGRAFIA

- Bhagavad-gītā* = *Bhagavadgita czyli Pieśń Pana*, przekład z sanskrytu i przypisy Joanna Sachse, wstęp Hanna Wałkowska, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1988.
- BHANDARKAR 1913 = Bhandarkar, R.G.: *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Strassburg 1913.
- DAŚGUPTA 1963 = Dāśgupta, Śaśibhūṣaṇ: *Śrī-Rādhār kramavikāś darśane o sāhitye*, E. Mukharjī ayāṇḍ koṃ prāḥ liḥ, Kalikata 1963.
- GG = Jayadeva: *Gīta-govinda. ŚrīśrīGītāgovinda*, Satyendra Nāth Basu, Kalikata 1962.
- GONDA 1993 = Gonda, J.: *Aspects of Early Viṣṇuism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 1993.
- GRABOWSKA–ŁUGOWSKI = Dżajadewa: *Pieśń o Krysznie pasterzu*. Wstępem opatrzyła Barbara Grabowska. Przetłoczyli Barbara Grabowska i Andrzej Ługowski, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1996.
- INGALLS 1965 = Ingalls, Daniel H.H. (tłum.): *An Anthology of Sanskrit Court Poetry (Vidyākara's Subhāṣitaratnaśośa)*, transl. by ... , Harvard Oriental Series, tom 44, Cambridge, Mass., 1965.
- LIENHARD 1984 = Lienhard, Siegfried: *A History of Classical Poetry*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- PRECIADO-SOLIS 1984 = Preciado-Solis, Benjamin: *The Kṛṣṇa Cycle in the Purāṇas. Themes and Motifs in a Heroic Saga*, Motilal Banarsidass, Delhi 1984.
- SIEGEL 1990 = Siegel, Lee: *Sacred and Profane Dimensions of Love in Indian Traditions as Exemplified in the Gītāgovinda of Jayadeva*, Oxford University Press, Delhi 1990.
- SKA = Śrīdhāradāśa: *Sad-ukti-karṇāmṛta*, Upendra Nath Chakravarti, Calcutta 1912.
- SRK = *The Subhāṣitaratnaśośa compiled by Vidyākara*, ed. by D.D. Kosambi and V.V. Gokhale, Harvard Oriental Series, tom 42, Cambridge, Mass., 1957.
- TRYNKOWSKA 1993 = Trynkowska, Anna: „Konwencja *kāvya* jako instrument zwiększania zwięzłości przekazu w sanskryckiej poezji pojedynczej strofy”, *Classica Wratislaviensia* 17 (1993) 37–45.
- WEBER 1870 = Weber, Albrecht: *Über das Saptasatakam des Hala*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1870.
- WINTERNITZ 1998 = Winternitz, Maurice: *A History of Indian Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998 [1. wydanie angielskie: Vols. I–II, Calcutta 1927–33; Vol. III, 1–2: 1963–1967; oryginał niemiecki: *Geschichte der Indischen Literatur*, Vols. I–III, Leipzig 1909–1922.]

Wedyjska filozofia mowy (*vāc*)*

BOGUSŁAW J. KOC

Literatura wedyjska, obejmująca zasięgiem czasowym okres w przybliżeniu od XV–XII do III–II wieku p.n.e., nie tworzy ani jednolitego systemu myślowego, ani tym bardziej filozoficznego. Już w początkach ubiegłego wieku niemiecki indolog Maurice (Moriz) WINTERNITZ (1987: 114) zauważył, iż myśl filozoficzna *Atharwawedy* (*Atharva-veda*) jest zbliżona do upaniszadów. Wewnętrzną strukturę myślenia magicznego, wspólną dla *Atharwawedy*, upaniszadów i brahmanów jako pierwszy opisał polski uczony Stanisław SCHAYER (1924) i (1925). Również sama *Rygweda* (*R̥g-veda*) nie stanowi jednolitej konstrukcji myślowej, a wątki filozoficzne w niej przedstawione są jedynie twórczym przejawem pierwszych przebłysków dociekań mędrców ówczesnych i wcześniejszych pokoleń. Większość opracowań naukowych traktuje zazwyczaj teksty *Rygwedy* i *Atharwawedy* jako oddzielne całości reprezentujące odmienne punkty widzenia i w tym duchu podejmuje badania nad nimi. Powszechnie uważa się również, iż *Atharwaweda* jest młodsza od *Rygwedy*. Nie jest to jednak zupełnie zgodne z prawdą, o ile bowiem faktycznie w warstwie kompozycyjnej i leksykalnej *Atharwaweda* może stanowić utwór o kilka wieków późniejszy od kompozycji *Rygwedy*, o tyle treści w niej zawarte oraz sposób myślenia magicznego jej autorów sięgają starszych wieków. Dlatego też, zgodnie z sugestiami Winternitza, oba dzieła zostały tu potraktowane jako nierozłączna całość dająca stosunkowo pełny obraz życia duchowego starożytnych Indusów¹.

Wewnętrzna kompozycja wszystkich czterech sanhit również nie jest jednolita zarówno pod względem treści, jak i chronologii. Nawet poszczególne hymny zawierają często pozornie nie przystające do siebie wersety. Podobnie ma się rzecz

* Artykuł jest zmienioną i uzupełnioną wersją jednego z rozdziałów pracy doktorskiej pt. *Filozoficzne, religijne i mitologiczne aspekty mowy (vāc) w literaturze wedyjskiej*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Alfreda F. Majewicza w Katedrze Orientalistyki i Bałtologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Warszawa-Poznań, wrzesień 1997).

¹ WINTERNITZ (1987: 148): „Only both these works put together give us a correct idea of the oldest poetry of the Aryan Indians”.

z innymi tekstami wedyjskimi. Nie wdając się w wieloletnie i niekończące się dysputy odnośnie chronologii i kompozycji poszczególnych tekstów lub ich fragmentów, literaturę wedyjską potraktowano tu diachronicznie jako całość, szeroko odzwierciedlającą sposób filozofowania starożytnych myślicieli indyjskich należących do nurtu uznającego autorytet Wed (*āstika*) i objawienie wedyjskie (*śruti*), którzy przyznawali językowi boskie lub transcendentalne pochodzenie.

Glottogonia

Pochodzenie Mowy źródłowej nie jest w pełni jasne, bowiem teksty wedyjskie nie są co do tego zgodne. Najczęściej mówi się po prostu, że istnieje ona wiecznie, niezależnie od istnienia świata, bogów i ludzi. Bez udziału Mowy rytualnej nie wzeszłoby Słońce, nie powstałby Soma. Mowa sakralna odtwarza Ład kosmiczny (*ṛta*, por. gr. κόσμος ‘ład, porządek świata’). W zasadzie istnieje sama z siebie, ale jej dysponentem jest ‘ktoś inny’. Jej siedziba i miejsce pochodzenia znajdują się w prawodach oceanu chaosu:

„Ja rodzę Ojca w jego głowie, me miejsce pochodzenia wśród wód, w oceanie. Stamtąd docieram do wszystkich stworzeń, także tamtego nieba czubkiem [swym] dotykam”².

Jest ona jednocześnie zarodkiem tych wód:

„Niebiańskiego, pięknopiórego ptaka wzniosłego, zarodek wód [i] roślin godny obejrzenia. Nasączającego deszczami do syta, Saraswanta wzywam ku pomocy”³.

² RV 10.125,7:

*ahám suve pitāram asya mūrdhān máma yónir apsv ántāḥ samudré /
táto ví tiṣṭhe bhūvanānu víśvôtāmūm dyām varṣmánópa sprśāmi //*
(= AV 4.30,7: *bhuvanāni*).

W podobny sposób mówi się o miejscu pochodzenia Agniego: *samudré tvā nṛmánā apsv ántār nṛcákṣā īdhe divó agna údhan* (RV 10.45,3ab); *āpo ha yád bṛhatír víśvam áyan gárbham dádhānā janáyantír agnim / táto devānām sám avartatāsur ékaḥ* (10.121,7abc).

³ RV 1.164,52:

*divyām suparṇām vāyasám bṛhāntam apām gárbham darśatām ośadhīnām /
abhūpató vṛṣṭībhis tarpáyantaḥ sárasvantam ávase johavīmi //*

Sarasvant (masc.) jest współtowarzyszem lub małżonkiem bogini *Sarasvatī* (fem.), tu identyfikowany ze słońcem i Agnim. Zarodkiem prawód i życia roślinnego na ziemi jest także Agni: *apām gárbham darśatām ośadhīnām* (RV 3.1,13a).

Nie bierze się jednak znikąd, ale jest ‘wyciosywana’. Zazwyczaj używane w tym wypadku formy czasownikowe pochodzą od pierwiastka $\sqrt{takṣ}$ – ‘ciosać, wyciosywać, kształtować’, co zakłada zarówno istnienie obrabianego materiału, jak i ‘rzemieślnika’ nad nim pracującego⁴. Głównym boskim cieślą, kowalem, demiurmem, twórcą wszystkich istot i kształtów jest Twaṣṭar (Tvaṣṭr), identyfikowany często z innym wielkim rzemieślnikiem bogów i Patronem Mowy (Vācaspati) – Viśvakarmanem (Viśvakarman)⁵. Mogą to być również związane z nimi półboskie istoty Rybhowie (Ṛbhu), którzy wyciosali dla Agniego pełne mocy słowo sakralne (*bráhman*)⁶. Sam proces tworzenia przez kapłanów rytualnej pieśni pochwalnej (*stoma*) dla bogów jest także przyrównywany do twórczości rzemieślniczej: „Układam dla niego [dla Indry] pieśń, niczym cieśla rydwan dla tego, co wynagradza”⁷. W innym miejscu mówi się natomiast, że „boginię Mowę zrodzili bogowie”⁸. Bawolica-Mowa jest złożona z tysiąca (czyli z ogromnej liczby) sylab (*akṣara*):

„Bawolica zaryczała kształtując wody – jednostopą, dwustopą, owa czterostopą, ośmiostopą, dziewięciostopą stawszy się – tysiącsylabowa w najwyższym niebie”⁹.

⁴ Rzemieślnicze wyciosywanie rzeczywistości nie dotyczy wyłącznie tworzenia Mowy sakralnej, ale także kreacji świata niebiańskiego (RV 3.38,2), słońca (5.33,4), pierwowzoru rytu ofiarnego (3.54,12), stworzenia rasy Dasów (Dāsa) i innych dzieł kosmogonicznych.

⁵ Tvaṣṭr (dosł. ‘twórca’), demiurg, boski rzemieślnik, przedstawiany jest w *Rygwedzie* ze spiżowym toporem w dłoni. Do jego głównych dzieł należy siekiera Bryhaspatiego i złocista maczuga (*vajra*) o stu ostrzach należąca do gromowładnego Indry. Na codzień patronuje pomnażaniu potomstwa, obdarza mocą nasienie i formuje zarodki w łonach matek. Viśvakarman (dosł. ‘wszechczyńca’) personifikuje wszelką moc kreacyjną. Często bywa utożsamiany z Pradžapatim (Prajāpati). Patronuje wszelkim sztukom, zwłaszcza rękodziełu i architekturze. Poza rygwedyjskim wykreowaniem wszechświata i nadaniem imion, późniejsza literatura epicka i purany przypisują mu autorstwo broni, ozdób i innego wyposażenia bogów. Sporządził między innymi trójząb dla Śiwy i śmiercionośny dysk (*cakra*) dla Wisznu. Jego dziełem jest również wyspa Laṅkā, czyli obecny Cejlon.

⁶ RV 10.80,7a: *agnāye bráhma ṛbhāvas tataṁsur*. Rybhowie (*rbhu*, dosł. „zręczny” od pierw. *rabh* ‘pochwycić, trzymać, obejmować’) stanowili grupę trzech półboskich istot (*Ṛbhu*, *Vāja* i *Vibhvan*), przy czym imię pierwszego określa ich wszystkich. Czczeni byli za niezwykle rzemieślnicze umiejętności. Ich dziełem są między innymi rumaki Indry i rydwany Aświnów.

⁷ RV 1.61,4ab: *asmā́ id u stóman sam hinomi rátham ná táṣṭeva tátsināya*. Podobnie RV 1.67,4ab; 1.130,6ab; 5.2,11ab; 5.29,15cd; 8.6,33; 9.97,22a; 10.71,8 itd.

⁸ RV 8.100,11a: *devīm vācam ajanayanta devās*.

⁹ RV 1.164,41(= AV 9.10,21):

*gaurīr mimāya salilāni tákṣaty éka-pādī dvi-pādī śá cātuṣ-pādī /
aṣṭāpādī náva-pādī babhū-vuṣī sahásrākṣarā paramé vyóman //*

Zawierając w sobie wszystkie ‘sylaby’, które współcześnie nazwalibyśmy fonemami, zawiera wszystkie możliwe fonemy i zna wszystkie kombinacje ich połączeń, czyli posiada pełnię możliwości fonologicznych. Podobnie jak archetypiczny Praczlówek-Purusza – tysiącogłowy, tysiącooki i tysiąconogi obejmuje wszelkie możliwe formy bytów przeszłości i przyszłości:

1. „Tysiącogłowy Purusza, tysiącooki, tysiąconogi. On ziemię zewsząd okrywszy wystawał na dziesięć palców.
2. Purusza [jest] tym wszystkim, co było i co ma być. Władca nieśmiertelności, którą przerasta dzięki jadłu”¹⁰.

Ponieważ mowa ukształtowała, czyli ucywilizowała pierwotne wody chaosu (RV 1.164,41), język mówiony byłby tu elementem kształtującym cywilizację, elementem kulturotwórczym.

In illo tempore Mowa należąca do Pradžapatiego wypełniła i ożywiła cały wszechświat. Jak to się jednak stało, że była ‘jego’ (*tasya*)? W sposób bardzo obrazowy próbuje wyjaśnić ten problem *Śatapatha-Brāhmaṇa*. Na początku samotny kosmiczny Praczlówek-Pradžapati zapragnął ‘stać się liczniejszy’ i mieć potomstwo. W tym celu rozgrzewał się żarem ascezy. Jako pierwszego wydał z siebie brahmana pod postacią trójwiedzy i *brāhman* stał się podstawą (*pratiṣṭhā*) wszelkiego bytu we wszechświecie. Wsparty na takiej podstawie ponownie rozgrzał się żarem ascetycznym i stworzył wody ze sfery (*loka*) Mowy. *Vāc* ‘była jego’ (*vāg eva asya*), została stworzona i dotarła do wszystkiego, cokolwiek istnieje. Ponieważ Mowa ‘dotarła’ (*āpnot*) do wód, dlatego zostały nazwane ‘wodami’ (*āpaḥ*), a ponieważ ‘okryła’ wszystko, dlatego woda nazywa się *vār*¹¹:

Bawolica (*gaurī*) pojawia się także w Nigh 1.11 jako jedno z imion *Vāc*. Por. TB 2.4.6,11 oraz RV 8.100,10–11. W AV 9.10,21a występuje jako *gaur-in-mimāya* „krowa rzeczywiście zaryczała”. Poprzez ryczenie, to znaczy użycie zróżnicowanych wypowiedzi, tworzy bezładny potok pozbawionych znaczenia dźwięków, charakteryzujący chaos poprzedzający kreację wszechświata.

¹⁰ RV 10.90:

sahāsra-śīrṣā pūruṣaḥ sahasrākṣāḥ sahasra-pāt /
sā bhūmim viśvato vṛtvāty atiṣṭad daśāṅgulām // 1 //
pūruṣa evédām sārvaṁ yād bhūtām yāc ca bhāvyaṁ /
utāmṛtatvāsyaśāno yād ānnenātirōhati // 2 //

¹¹ ŚB 6.1.1,8: *so 'yaṁ puruṣaḥ prajāpatir akāmayata. bhūyāntsyām prajāyeyeti. so 'srāmyat. sa tapo 'tapyata. sa śrānta-stepāno brahmāva prathamam asṛjata. trayām eva vidyām. sāvāsmāi pratiṣṭhā 'bhavat. tasmād āhur brahmāsya sarvasya pratiṣṭhēti. tasmād anūcya pratiṣṭhati. pratiṣṭhā hy eṣā yad-brahma. tasyām pratiṣṭhāyām pratiṣṭhito 'tapyata // 9: so 'po 'sṛjata. vāca eva lokāt. vāgēvāsya sā 'sṛjata. sēdam sarvam āpnot. yadidam kimca. yad āpnot tasmād āpaḥ. yad avṛṇottasmād vāḥ // .*

„Zaprawdę, [wówczas] Pradžapati był tym [wszystkim], [a] jego Mowa była jako druga. Połączył się z nią, a ona stała się brzemienna. Odeszła od niego, zrodziła to potomstwo i ponownie wniknęła w Pradžapatiego ... zaprawdę, *bráhman* [był] Panem Mowy”¹².

Prolog Ewangelii Janowej brzmi w tym wypadku prawie jak parafraza powyższych słów z *Kathaka-sanhity* Czarnej *Jadžurwedy*¹³. Bardzo podobną wersję wydarzeń przedstawia *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa*:

„Zaprawdę, [wówczas] jedynie Pradžapati był tym [światem], a jego Mowa zaiste była sama. Mowa jako druga. Pomyślał więc – »Niech wypuszczę tę Mowę, a ona cały ten [świat] wypełni i pobudzi«. Wypuścił Mowę, a ona cały ten [świat] wypełniła. Rozlała się wzwyż jak nieprzerwany strumień rozległej wody”¹⁴.

Mowa źródłem istnienia wszelkich bytów

Sakralna Mowa źródłowa związana jest z wszelkimi formami bytu ożywionego i nieożywionego, ze wszystkimi bogami i bóstwami, na niej wszyscy bogowie się opierają. Określa się ją licznymi imionami, formami pokrewieństwa i powinowactwa, mającymi podkreślić różnorodność jej form oraz związków i relacji z różnymi formami bytu materialnego i niematerialnego¹⁵.

¹² KS 27.1: *prajāpatir vā idam āsāttasya vāg dviṭiyāsittām mithunām samabhavatsā garbham adhatta sāsṃād apākrāmatsemāḥ prajā asrjata sā prajāpatim eva punaḥ prāviśad ... brahma vai vācaspatir ...*

¹³ „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1.1–5).

¹⁴ PB 20.14,2: *prajāpatir vā idam eka āsāttasya vāg eva svam āsid vāg dviṭiyā sa aiṅṅatēmām eva vācam viśṛjā iyaṃ vā idam sarvaṃ vibhavantyesyatīti sa vācam vyasrjata sēdam sarvaṃ vibhavantyaīt sōrddhodātanodyathāpām dhārā santatāivam tasyā eti.*

¹⁵ *Nighaṅṭu*, najstarszy glossariusz wedyjski (ok. VI-V w. p.n.e.) do *Nirukty* autorstwa Jaski, podaje 57 imion i określeń terminu *vāc* (*Nigh* 1.11): *śloka* (masc. ‘od/głos, hałas; takt, rytm, recytacja’), *dhārā* (fem. ‘strumień, potok’), *iḷā* (fem. ‘ożywienie, pobudzenie, libacja’), *go* (masc. ‘byk’; fem. ‘krowa’), *gaurī* (fem. ‘biała, płowa, lśniąca, piękna, bawolica’), *gāndharvā* (fem. ‘pochodząca od’ lub ‘spokrewniona z gandharwami’), *gabhīrā* (fem. ‘głęboka’), *gambhīrā* (t.s.), *mandrā* (fem. ‘miła, radująca’), *mandrājani* (fem. ‘rodzicielka radującego’), *vāśī* (fem. ‘posiadaczka mocy, władczyni’), *vāṇī* (fem. ‘głos, dźwięk’), *vāṇīcī* (fem., nazwa instrumentu muzycznego), *vāṇa* (masc. ‘dźwięk, muzyka’), *pavi* (masc. ‘obwód koła’; także ‘grot strzały, włóczni’)

Vāc jest tożsama z brahmanem (*bráhman*, neut.) – pełnym mocy słowem sakralnym, w *Atharwawedzie* często równoważnym z pojęciem ‘czaru’ lub ‘mocy magicznej’. Pojęcie brahmana ma jednak znacznie głębsze i szersze znaczenie, które w upanisadach staje się głównym przedmiotem dociekań filozoficznych. Jest to bezosobowa, wyrażona w *neutrum*, wieczna zasada i pierwsza przyczyna wszechświata. Termin pochodzi najprawdopodobniej od pierwiastka \sqrt{brh} (‘rosnąć, nabrzmiwać, nabierać siły, puchnąć’). Byłaby to więc inherentna siła powodująca rozrost i rozwój całego wszechświata oraz wszystkiego, co się w nim znajduje i żyje. W hymnach wedyjskich oznacza moc zawartą w recytowanych formułach ofiarnych, czyli w mantrach. Jest magiczną mocą zawartą w mowie, której immanentnym przejawem są zwłaszcza Wedy. Z tego też względu już od najdawniejszych czasów jest ściśle związane z lingwistyczno-filozoficznymi koncepcjami.

W okresie wedyjskim, w turniejach poetyckich (*brahmôdya*)¹⁶, pełniących niezwykle ważną funkcję rytualną i kosmogoniczną, *bráhman* oznacza ukryty, niewyraźny słowami związek zawarty w zagadce, która nie może być rozwiązana

lub wadźry Indry), *Bhāratī* (fem., potomkini mitycznego króla Bharaty z dynastii księżycowej), *dhamani* (fem. ‘rurka, piszczałka’; także ‘świst, dmuchanie’), *nāḷī* (fem. ‘naczynie’ lub ‘przewód rurowy’ = *nāḍī*), *menā* (fem. ‘kobieta’, istota rodz. żeńskiego; w Mahabharacie i w puranach nazwa rzeki), *meḷi* (masc. ‘trzeszczenie, skrzywienie, hałas’), *Sūryā* (fem. od *Sūrya*, masc. ‘Słońce’), *Sarasvatī* (fem. imię bogini nauki, literatury i sztuki), *nivid* (fem. ‘instrukcja, informacja’), *svāhā* (okrzyk ofiarny przy ofiarach dla bogów), *vagnu* (masc. ‘dźwięk, głos’), *upabdi* (masc. ‘odgłos kroków’; ‘chodzący’), *māyu* (masc. ‘ryczenie’; ‘magia’), *kākud* (fem. ‘jama ustna’), *jihvā* (fem. ‘język’ jako organ artykulacyjny mowy), *ghoṣa* (masc. ‘ryk, hałas’), *svara* (masc. ‘dźwięk’), *śabda* (masc. ‘głos, dźwięk, słowo, świadectwo słowne’), *svana* (masc. ‘dźwięk, hałas’), *ṛc* (fem. ‘strofa, werset’), *hotrā* (fem. ‘funkcja głównego kapłana-ofiarnika’), *gīr* (fem. ‘inwokacja, pieśń’), *gāthā* (fem. ‘pieśń, werset’), *gaṇa* (masc. ‘gromada, grupa’), *dhenū* (fem. ‘obfitująca w mleko, krowa mleczna’), *gnā* (fem. ‘bogini’), *vipā* (fem. od \sqrt{vip} ‘drzeć, wibrować’), *nanā* (fem. ‘mama, mamusia’), *kaśā* (fem. ‘bat, woźnica’), *dhiṣaṇ* (fem. ‘mowa, hymn; wiedza, mądrość’; nazwa naczynia na somę), *nau* (fem. ‘statek, łódź’), *akṣara* (neut. ‘niezniszczalne, sylaba’), *mahī* (fem. ‘wielka, rozległa’), *aditi* (fem. ‘niezwiązanie, wolność bez ograniczeń’; jedno z głównych wedyjskich bóstw żeńskich), *śaci* (fem. ‘moc, energia’), *vāc*, *anuṣṭubh* (fem. ‘pochwała’; rodzaj metrum), *dhenu* (fem. ‘krowa mleczna’), *valgu* (‘miły, zgodny’), *galdā* (fem. od \sqrt{gal} ‘kapać’), *sara* (neut. ‘staw, jezioro’), *suparṇā* (fem. ‘pięknostrzydła’), *bekurā* (fem. ‘głos, dźwięk’).

Nieco bardziej wstrzemięźliwe jest świadectwo innego, pochodzącego z ok. VI w. n.e., reprezentatywnego dzieła leksykograficznego, jakim jest *Amarakosia* (*Amara-kośa*, właściwy tytuł brzmi *Nāma-liṅgānuśāsana*; autor: Amarasimha), wymienia bowiem tylko 30 synonimów terminu *vāc*, w znacznej mierze pokrywających się z wyżej wymienionymi (AK 1.6.1).

¹⁶ Szerzej na temat brahmody zob. KUIPER (1960).

w bezpośredniej odpowiedzi na nią. Jest to więc ukryta energia i moc zawarta w samej zagadce, a nie w jej rozwiązaniu. Turniej słowny odbywał się zazwyczaj w formie kilku serii wyzwań i odpowiedzi. W każdej rundzie dwaj ‘zawodnicy’ zadawali sobie wzajemnie pytania w postaci zagadek. Gra toczyła się o to, aby na zadaną zagadkę dać odpowiedź nie wprost, ale odpowiedzieć podobną zagadką lub jeszcze wymyślniejszą, oddającą ukryty charakter tej poprzedniej. W ten sposób uczestnik turnieju udawał, iż dostrzegł ukryty związek zawarty w pytaniu i potrafił go przenieść na własną zagadkę. Ten kto wytrzymał najdłużej, kto potrafił najdłużej utrzymać subtelny związek między kolejnymi zagadkami i w końcu zmuszał przeciwnika do milczenia, ten wygrywał. Mówiono o nim: „Ten oto *brahmán* najwyższym niebem mowy”¹⁷, wypełniał bowiem lukę wytworzoną brakiem odpowiedzi ze strony przeciwnika – związywał niebezpieczny rozdziew powstały w Kosmosie.

W upanisadach *bráhman* staje się najwyższą Rzeczywistością, Absolutem – twórczym bytem, w którym wszystko powstaje, istnieje i zanika. Niemożliwy jest do osiągnięcia myślą i niewyraźalny słowami, dlatego określany był przez negację: „nie to, nie to, nie to” (*nēti nēti nēti*)¹⁸. Najwłaściwszą więc odpowiedzią na pytanie, co to jest *bráhman*, jest milczenie. Jest jedynym i wszystkim, pierwszą zasadą świata, życia i świadomości. Jest jednocześnie immanentny i transcendentny, odrębny od Kosmosu i zarazem nim będący. Jako byt absolutny jest treścią wszechświata jako całości i najgłębszą istotą (*ātman*)¹⁹ każdego człowieka. Będąc istotą bytu ludzkiego, jest identyczny z pierwiastkiem wszechrzeczy, dlatego też w upanisadach stawia się znak równości pomiędzy tymi dwoma pojęciami: *ātman* = *bráhman*. „Zaiste, ten atman jest brahmanem (*bráhman*)”²⁰, „ja jestem brahmanem (*bráhman*)”²¹. Jako *ātman* przebywa w sercu każdego człowieka; jako *īśvara* jest Panem Wszechświata. Mimo że na poziomie mistycznym jest niewyraźalny

¹⁷ Formuła ta jest cytatem z RV 1.164,35d: *brahmáyám vācaḥ paramám vyóma*. W tym wypadku *brahmán* jako forma *masculinum* (akcent na drugim *a*) występuje w znaczeniu technicznym i oznacza biegłego w magii i sztuce słownej, jednego z czterech głównych kapłanów ofiary wedyjskiej, nadzorującego poprawność przebiegu ceremonii, powtarzającego w milczeniu formuły ofiarne i poprawiającego ewentualne pomyłki i niedociągnięcia trzech pozostałych oficjantów; por. także MACDONELL–KEITH (1982: II: 8).

¹⁸ BĀU 4.4,22 i nn.

¹⁹ Dosł. ‘oddech, duch; jaźń, ego’, termin tradycyjnie wywodzony od \sqrt{an} ‘oddychać’ lub \sqrt{at} ‘po/ruszać się’. Etymologicznie związany z niem. *Atem* ‘oddech’. Używany jest również jako zaimek zwrotny ‘swój, siebie’.

²⁰ BĀU 4.4,5: *sa vā ayam ātmā brahma*.

²¹ BĀU 1.4,10: *aham brahmāsmi*.

słowami, to jednak upaniszady próbują go jakoś określić, choć wszystkie określenia pozostają nieprecyzyjne. Opisywany jest jako siła życiowa (*prāṇa*), powiew wiatru (*vāyu*), pusta przestrzeń, przestwór (*ākāśa*), czysta świadomość (*cit*), najwyższa błogość (*ānanda*) i wieczność (*ananta*). Jako byt immanentny nazywany jest *saguṇa* ('z cechami, nacechowany'), natomiast jako byt najwyższy, transcendentny, Absolut jest *nirguṇa* ('bez cech, nienacechowany'). *Saguṇa-brāhman* jest najczystsza, najsubtelniejszą esencją wszystkich poszczególnych bytów indywidualnych i wszechświata jako całości. Jest ukryta, subtelna i niedostrzegalna zmysłami Rzeczywistością umożliwiającą istnienie – istotą wszelkiego bytu. Z naciskiem stwierdza się, że „zaiste, wszystko to [co istnieje, cały ten wszechświat] jest brahmanem”²². Tak więc według upaniszadów „[to], w czym są złożone światy i [ich] mieszkańcy, ten niezniszczalny *brahman* – on [jest] siłą życiową, mową i umysłem”²³. W innej upaniszadzie wieszcz Uddalaka Aruni (Uddālaka Āruṇi) poucza swego syna Śwetaketu (Śvetaketu): „ty jesteś owym [brahmanem]” (*tat tvam asi*)²⁴. *Nirguṇa-brāhman* wymyka się wszelkim definicjom i opisom, bowiem język ludzki nie jest w stanie sprostać takiemu zadaniu. Nie jest więc poddawany jakiegokolwiek kategoryzacji, nie jest postrzegalny ani uchwytmy myślą: „Bezdzwięczny, niedotykalny, bezkształtny, nieprzejawiony i bez smaku. Wieczny i bezwonny. Bez początku i bez końca, większy od wielkiego, niezmienny ...”²⁵; „Dzięki czemu [istnieje] kształt, smak, zapach, dźwięki, dotyk i satysfakcja seksualna? Dzięki niemu właśnie [człowiek] uzyskuje poznanie. Cóż pozostaje? To jest właśnie Owo”²⁶. Ponadto „*brāhman* [jest] roz/poznaniem i szczęśliwością”²⁷. Poznanie (*jñāna*) 'nacechowanego brahmana (*saguṇa-brāhman*)' pozwala uchwycić jedność wszystkich bytów w świecie, których istotę stanowi *brāhman*, natomiast poznanie 'nienacechowanego brahmana (*nirguṇa-brāhman*)' pozwala dostrzec transcendentną Rzeczywistość znajdującą się poza światem fenomenalnym, poza przemijającymi zjawiskami życia i śmierci, powstawania i zanikania bytów. Świat fenomenalny 'wymierzony' czasem (*kāla*), przestrzenią i prawem przyczynowo-

²² ChU 3.14,1: *sarvaṃ khalv idaṃ brahma*.

²³ MuU 2.2,2: *yasmiml lokā nihitā lokinaśca. tad etad akṣaraṃ brahma sa prāṇas tad u vān-manah*.

²⁴ ChU 6.9,1–6.16,3.

²⁵ KU 3.15: *aśabdam asparśam arūpam avyayaṃ tathā 'rasaṃ nityam agandhavac ca yat. anādy-anantaṃ mahataḥ paraḥ dhruvaṃ ...*

²⁶ KU 4.3: *yena rūpaṃ rasaṃ gandhaṃ śabdān sparśāṃś ca maithunān. etenāiva vijānāti kim atra pariśiṣyate // etad vai tat*.

²⁷ BĀU 3.9.28,7: *vijñānam ānandaṃ brahma*.

skutkowym (*karman*) jest jedynie iluzją (*māyā*)²⁸. Chociaż empirycznie postrzegalny, nie jest jednak właściwą Rzeczywistością, bowiem zmienia się i przemija.

Ta bardzo skrótowa prezentacja koncepcji brahmana, mająca za cel jedynie jej przybliżenie i przypomnienie ułatwiające zrozumienie omawianych niżej związków z mową, nie rości sobie pretensji do wyczerpującej analizy przedmiotu, która znacznie wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Wydaje się, iż powstała na ten temat obszerna literatura naukowa również nie w pełni stawia kropkę nad ‘i’, co do istoty brahmana.

Mówić znaczy istnieć (*vāc = brāhman*)

Nie tylko wśród językoznawców znana jest anegdota o panującym w XVIII wieku cesarzu Fryderyku II i jego zainteresowaniach lingwistycznych. Chcąc się dowiedzieć, który z języków jest najstarszy i źródłowy, kazał odizolować od społeczności kilka noworodków pochodzących z różnych nacji, zakazując jednocześnie ich opiekunkom odzywania się do nich i w ich obecności. Eksperyment nie przyniósł cesarzowi oczekiwanej odpowiedzi, bowiem wszystkie dzieci zmarły. Doprowadził jednak do wyciągnięcia przezeń wniosku, iż mowa i komunikacja międzyludzka są życiodajną siłą, bez której człowiek nie jest w stanie istnieć i której brak niesie śmierć. Trudno dziś stwierdzić, ile prawdy jest w tej anegdocie, jednakże wnioski wyciągnięte z tego ‘eksperymentu’ są zbieżne z początkami zainteresowań lingwistycznych myślicieli prawie wszystkich kultur, w tym oczywiście także hinduskiej.

Mowa jest ściśle związana z esencją życia, siłą życiową *prāṇa*. Mówi się, że „matka i syn to *vāc* i *prāṇa*: matka jest mową, [a] synem ten drugi. *Prāṇa* to Sarasvat, [zaś] mowę nazywają Sarasvatī”²⁹. Jak stwierdza *Kausitaki-brahmana* (2.7), mowę przenika wdech i wydech człowieka, jego wzrok, słuch i umysł. Każde

²⁸ Termin *māyā*, pochodzący od $\sqrt{mā}$ ‘wymierzać, kształtować, tworzyć’ lub od $\sqrt{mī}$ ‘zmieniać’, zyskał znaczenie ‘złudzenia, iluzji’ dopiero w okresie powedyjskim, zwłaszcza w systemie filozoficznym advajtawedanty (*advaita-vedānta*) Śankary (IX w. n.e.). Pierwotnie, w tekstach wedyjskich oznaczał ‘moc’ (nadprzyrodzoną lub magiczną), ‘potęgę, zdolność, umiejętność’, którą dysponowały największe bóstwa kosmogoniczne. Por. także analogiczny rozwój semantyczny łac. *fictiō* ‘tworzenie, kształtowanie [rzeczywistości], konstrukcja myślowa’, aż po późniejsze znaczenie ‘fikcji, czegoś nierealnego, złudnego’. Zob. także ELIADE (1988: 142–3).

²⁹ BD 4.39: *mātā-putrau tu vāk-prāṇau mātā vāg itarāḥ sutāḥ. sarasvantam iti prāṇo vācam prāhuḥ sarasvatīm*. Ponadto BD 2.51 podaje, że Sarasvat jest jednym z imion pośredniej formy Agniego lub Indry; por. także MACDONELL (1904: II: 136).

z nich tworzy część składową aktu mówienia (*vāṅmayam bhavati*). Dzięki mowie można wyrazić przyjemne i nieprzyjemne wrażenie organu dotyku. Dlatego też całe jestestwo człowieka, całe ‘ja’ (*ātman*) przeniknięte jest mową (*tat sarva ātmā vācam apy eti vāṅ-mayo bhavati*). Pogląd ten wyrażony został już ponoć w wersach *Rygwedy* (*tad etad ṛcābhy uditam*)³⁰.

Według *Bryhaddeваты*, „mowa jest bráhmanem, prawda jest brahmanem, brahmanem jest cały ten świat [zjawiskowy]”³¹. Dzięki mowie transcendentny *bráhman* może być bezpośrednio wyrażany (*vācya*): „Zaprawdę, Prajāpati to łono zarówno niebytu, jak i bytu. [Jest on] bowiem tym odwiecznym brahmanem, który [jest] niezniszczalny i wyrażalny [słowami]”³². Bogini *Vāc* jest wszechobecna: *vācam sarva-gatām devīm ...* (BD 6.121) i jako taka stanowi żeńską formę energii brahmana: *vāg ... brāhmī* (BD 6.152).

Pomimo prawie całkowitej tożsamości mowy i brahmana, występuje pomiędzy tymi dwoma pojęciami zasadnicza różnica i jednocześnie kolejne podobieństwo związane z podziałem na cztery części. Ich czwarta część, określona w obu wypadkach tym samym terminem *turiya* (dosł. ‘czwarty’), jest w odniesieniu do *vāc* dostępna zwykłym ludziom, jest mową ludzką, natomiast pozostałe trzy części są dla zwykłych ludzi niedostępne. Czwarta część bráhmana ukazuje natomiast pełnię jego istoty, uchwytnej tylko w najgłębszych stadiach medytacji. Jest to bowiem najwyższy stan jedności duchowej atmana-brahmana (*ātman-bráhman*) dostępny jedynie wglądowi mistycznemu uzyskanemu również w czwartym, najwyższym stanie świadomości³³. Według *Māṅḍūkya-Upaniṣad* atman jest tożsamy z

³⁰ Według KEITHA (1981: 354) chodzi tu o werset RV 9.69,6 i Nir 7.2.

³¹ BD 2.40ab: *brahma vāg brahma satyam ca brahma sarvam idam jagat*.

³² BD 1.62: *asataś ca sataś cāiva yonir eṣā prajāpatiḥ. yad akṣaram ca vācyam ca yathātat brahma śāśvatam*.

³³ Ogólnie można powiedzieć, że upaniszady rozróżniają cztery stany świadomości, z których każdy stopniowo przybliża możliwość postrzegania atmana jako bytu absolutnego: stan czuwania (*jagrat*), stan marzeń sennych (*svapna*), stan głębokiego snu bez marzeń sennych (*suṣupti*) oraz stan ‘czwarty’ (*turiya*). (1) W stanie czuwania, będącym najniższym poziomem świadomości, ukazujące się przedmioty błędnie są postrzegane i pojmowane jako realnie istniejące jednostki bytu, nie zaś zgodnie z prawdą jako wytwory ułudy (*māyā*). (2) W stanie marzeń sennych przedmioty tracą swoją trwałość i ukazują się bardziej realnie, jako zmienne i nierzeczywiste zdarzenia. (3) W pozbawionym marzeń sennych stanie głębokiego snu zanika świadomość świata fenomenalnego i samego siebie jako przedmiotu w stosunku do innych przedmiotów. Zanika poczucie czasu i przestrzeni. Uzyskuje się wówczas pełną równowagę duchową, w której chwilowo doświadcza się jedności z brahmanem. Ponieważ jednak w tym stanie atman nie ma świadomości samego siebie i innych istot, dlatego nadal jeszcze niemożliwa jest pełna realizacja upaniszadowego procesu poznania: ‘Ja jestem owym [brahmanem]’. (4) Dopiero czwarty

brahmanem i dzieli się na cztery części (dosł. ‘jest czterostopy’)³⁴. Pierwsza stopa, cechująca się stanem czuwania i poznaniem zewnętrznym, nazywa się *vaiśvānara* (‘wszechludzka’ lub ‘właściwa wszystkim ludziom’). Druga, cechująca się stanem snu i poznaniem wewnętrznym, to *taijasa* (‘rozblaskująca’). Trzecia, cechująca się stanem głębokiego snu i ujednoczeniem (*ekī-bhūtaḥ*), to *prāñña* (‘poznająca, wiedząca’). Natomiast czwarta część, której istotą jest świadomość jedyności atmana, nie posiadająca wyróżniających cech, to *caturtha* (‘czwarta’)³⁵. *Maitrāyaṇīyopaniṣad* również w dość zwięzły sposób przedstawia cztery stany, w których postrzegany jest atman:

„Nie patrząc na śmierć [jako realne zdarzenie], nie dostrzega choroby ani cierpienia. Patrząc [bowiem], rzeczywiście widzi wszystko [i] wszędzie dociera. Widzący okiem, chodzący we śnie, głęboko śpiący i ten, co [jest] poza głębokim snem – oto są cztery jego podziały, czwarty jest najwyższym z nich. W [pierwszych] trzech, *brāhman* chodziłby jedną stopą, a w ostatnim chodzi [jako] trójstopy”³⁶.

Chāndogyaopaniṣad (8.7–12) opisuje cztery stany atmana bardziej obrazowo, w formie przypowieści. Do Pradžapatiego przychodzi po naukę o atmanie Indra i Wiroczana (*Virocana*). Pierwszy z nich jest wysłannikiem i przedstawicielem bogów, drugi demonów (*asura*) i ludzi o demonicznej naturze (*āsura*), dla których atman jest identyczny z ciałem i w związku z tym ginie wraz z rozpadem tego ciała. Pradžapati stopniowo, w czterech kolejnych pouczeniach, postanawia odsłonić przed oboma emisariuszami tajemnicę najwyższej rzeczywistości. Najpierw oznajmia, że atman to obraz człowieka odbity w wodzie, zwierciadle lub oku drugiej osoby. Dla Wiroczany jest to wystarczająca informacja, więc wraca do demonów, przekazuje im tę wiadomość i więcej już do Pradžapatiego nie przychodzi po naukę. Indrę natomiast w drodze powrotnej do bogów ogarniają

stan świadomości ukazuje ostateczną i najwyższą rzeczywistość atmana-brahmana. Czysta świadomość (*cit*) samego siebie, absolutna i transcendentalna, nie posiada tu żadnych ograniczeń, bowiem jej przedmiot (*brāhman*) jest identyczny z jej podmiotem (*ātman*). Szerzej zob. DEUSSEN (1979: 296–312).

³⁴ MāṇU 2: *ayam ātmā brahma. so 'yam ātmā catuṣ-pāt.*

³⁵ MāṇU 3–7.

³⁶ MaiU 7.11:

*na paśyan mṛtyuṁ paśyati na rogaṁ nota duḥkhatām /
sarvaṁ hi paśyan paśyati sarvaṁ āpnoti sarvaśaḥ //
cākṣuṣaḥ svapna-cārī ca suptaḥ suptāt paraś ca yaḥ /
bhedāś cāte 'sya catvāras tebhyaḥ turyaṁ mahattaram /
triṣṭva eka-pāc cared brahma tri-pāc carati cōttare //*

wątpliwości, więc wraca do Pradžapatiego po dalsze wyjaśnienia. Ten oznajmia mu, że ostateczna rzeczywistość to atman w sennym marzeniu. Indra odchodzi, ale ponownie budzą się w nim wątpliwości i wraca. Pradžapati poucza go więc, że ostateczna rzeczywistość to atman w głębokim śnie bez marzeń sennych. Tu również Indra nie znajduje pełnego wyjaśnienia istoty atmana i ponownie powraca po dalsze nauki, bowiem atman w tym stanie nie ma świadomości siebie i innych istot, która jest podstawą poznania – „ja jestem tym [atmanem-bráhmanem]”³⁷. W stanie głębokiego snu atman staje się niejako zupełnie unieczystwiony, przez co Indra nie widzi w nim oczekiwanego dobra³⁸. Na następnych więc pięć lat, czyli 101 lat ludzkich³⁹, pozostaje uczniem Pradžapatiego. Po tym kolejnym okresie próby Indra uzyskuje wyjaśnienie prawdziwej natury najwyższej rzeczywistości, czyli czystej świadomości samego siebie: w pełni uspokojony atman unosząc się z tego ciała, wstępuje w najwyższy blask, uzyskując swą właściwą formę jako najwyższy duch (*uttamaḥ puruṣaḥ*)⁴⁰. Dla podkreślenia, iż ów najwyższy duch posiada pełnię świadomości, Pradžapati mówi o nim jako o „śmiejącym, bawiącym się, rozkoszującym się kobietami lub powozami lub rodziną, nie wspominającym już [jednak] o tym dodatku – [ziemskim] ciele”⁴¹. Tak więc ostateczną i najwyższą rzeczywistością atmana-bráhmana nie jest ograniczona materia empiryczna świadomość siebie, lecz świadomość absolutna, transcendentna, nie znająca jakichkolwiek ograniczeń, bowiem przedmiot tej świadomości staje się identyczny z jej podmiotem – jest jednym bytem absolutnym. *Māṇḍūkyaopaniṣad* opisuje więc ów czwarty stan jako ‘ten, którego istotą jest świadomość jed[y]ności atmana’⁴². Poprzez symbolikę sylaby *aum* upaniszada ta łączy Absolut niewysławialny z wysławialnym. *Aum* transcenduje poziomy czuwania, snu z marzeniami i głębokiego snu bez marzeń sennych, aż do Absolutu. *Ātman-bráhman* jest więc tożsamy z mową, z językiem, których podstawową i specyficzną manifestacją jest sylaba *aum*. Dźwięk *A* to stan czuwania *vaiśvānara*, *U* to stan *taijasa*, *M* to *prājña*,

³⁷ ChU 8.11,2: *ayam aham asmi*.

³⁸ ChU 8.11,2: *vināśam evāpīto bhavati. nāham atra bhogyaṁ paśyāmīti*.

³⁹ Tak Pradžapati tłumaczy Indrze długość życia spędzoną w ‘terminie’: *vasāparāṇi pañca varṣāṇīti. sa hāparāṇi pañca varṣāṇy-uvāsa. tāny eka-sataṁ saṁpeduḥ. etat tad yad āhuḥ. eka-sataṁ ha vai varṣāṇi madhavān prajāpatau brahma-caryam uvāsa* (ChU 8.11,3).

⁴⁰ ChU 8.12,3: *evam evāśa saṁprasādo 'smāc-charīrāt samutthāya paraṁ jyotir upasaṁpadya svena rūpeṇābhispadyate. sa uttama-puruṣaḥ*.

⁴¹ ChU 8.12,3: *jakṣat kriḍan ramam āṇaḥ strībhir vā yānair vā jātībhir vā nōpajanaṁ smarann idaṁ śarīram*.

⁴² MāṇU 7: *ekātma-pratyaya-sāraṁ*.

zaś czwarta ćwiartka Absolutu nie ma swojej części – jest bezdźwięczna i niewysłowiona⁴³.

Upaniszady wprowadzają ponadto pojęcie *śabdabrahmana* (*śabda-brāhman*), tj. ‘brahmana, którego istotą jest dźwięk’, odnosząc je do dźwiękowego wyrazu Absolutu. Jego dalszy rozwój prowadzi później do rozwinięcia tak fundamentalnych koncepcji językoznawczych i filozoficznych, jak *śabda* czy *sphoṭa*. W najogólniejszym zarysie *śabda* to najmniejsza jednostka mowy niosąca treść znaczeniową. *Sphoṭa* natomiast jest teorią wprowadzoną przez Bhartryharię (V w. n.e.), traktującą wypowiedź lub sekwencję jako całość. Podobnie jak litera lub fonem nie mają części składowych, tak i słowo lub zdanie muszą być traktowane całościowo jako niepodzielne jednostki. Twórca tej teorii twierdził, że lingwistyczna analiza rozkładająca zdania i wypowiedzi na pojedyncze słowa, rdzenie, sufiksy, fonemy itp. jest jedynie użytecznym środkiem do studiów nad językiem, ale jest sztuczna, nierzeczywista. W aktach mowy komunikacja odbywa się zawsze poprzez całościowe wypowiedzi: nadawca (mówca) myśli i mówi, a odbiorca (słuchacz) rozumie wypowiedź (przekaz) jako jedną całość.

Wszystkie powyższe terminy w różnorodny sposób odnoszą się do brahmana – holistycznej koncepcji Absolutu, który jako sakralny dźwięk lub Słowo pełne mocy, pod różnymi imionami i w różnych formach wiąże się z procesem wiodącym do ostatecznego i bezpowrotnego wyzwolenia (*mokṣa*, *mukti*) z okowów sansary.

Medytacja, której treścią jest *brāhman*, gwarantuje osiągnięcie najwyższego i ostatecznego celu życia człowieka – wyzwolenia (*mokṣa* lub *mukti*) z więzów *karmanā*⁴⁴ i kołowrotu wcieleń (*saṃsāra*). Dość późna *Rāma-pūrvatāpanīyōpaniṣad* stwierdza to jednoznacznie: „każdy, kto medytuje to ... , czego istotą jest byt, świadomość [i] szczęśliwość, osiąga wyzwolenie”⁴⁵. Ponieważ mowa jest tożsama z *brāhmanem*, tak więc i medytacja, której treścią jest mowa (dźwięki), musi prowadzić do wyzwolenia. Pierwotnie dotyczyło to głównie medytacji, której treścią jest sylaba *om*, i recytacji mantr, stopniowo do rangi środka prowadzącego do ostatecznego i bezpowrotnego wyzwolenia z materialnych więzów awansowała świadoma umiejętność perfekcyjnego stosowania języka, czyli doskonała znajomość fonetyki i gramatyki, początkowo określanych wspólnym terminem *vyākaraṇa*. Bhartryhari upatruje w tak szeroko pojętej gramatyce podstawę

⁴³ MāṇU 8–12.

⁴⁴ *Karman*, dosł. ‘działanie, czynność’; określa sumę wszelkich działań jednostkowych w obecnym oraz we wcześniejszych wcieleniach, powodującą gromadzenie się ‘zanieczyszczenia’ duszy ludzkiej skutkami tych działań i warunkującą byt w kolejnych reinkarnacjach.

⁴⁵ RPTU 5.8: *sac-cid-ānanda-rūpaṃ ... sa yo dhyāyena mokṣam āpnoti sarvaḥ*.

wszystkich nauk pomocniczych (*vedāṅga*) i jedyną drogę do wyzwającego poznania, mającego charakter werbalny. Znajomość prawideł języka umożliwia oddzielenie form prawidłowych od nieprawidłowych, a tak oczyszczona mowa, będąca odzwierciedleniem i synonimem Wed, jest środkiem do osiągnięcia *brāhmaṇa*⁴⁶. Dla Bhartryhariego ‘joga słowa’ jako ćwiczenie duchowe jest środkiem do osiągnięcia celu najwyższego, jakim jest wyzwolenie z więzów sansary: „Ona jest bezpośrednią drogą ku temu, który [jest] najczystszy blaskiem i najwyższą esencją mowy w jej zróżnicowanej postaci”⁴⁷. Dlatego też wiedza gramatyczna jest „bramą do wyzwolenia, lekarstwem na wady mowy, cedzidłem wszystkich nauk, [co] lśni ponad [wszystkimi] naukami; ... przeto na tym właśnie świecie ta nauka [jest] najwyższą z nauk”⁴⁸. Poznawanie arkanów teorii języka przybiera charakter równoważny ascetycznym praktykom jogicznym, uniezależnia od rytuału i skuteczniej niż praktyka *dharmy* gwarantuje ostateczne wyzwolenie (*mokṣa*): „[Jest] to początkowy szczebel na drabinie osiągnięć jogicznych (*siddhi*), a dla pragnących wyzwolenia [stanowi] prostą królewską drogę”⁴⁹. Potęga wiedzy gramatycznej jest tak wielka, że równoważy poznanie całych Wed, a tym samym przewyższa wszelką inną wiedzę, bowiem: „Oświeceni mędrcy twierdzą, że gramatyka [jako] najbliższa tego *brāhmaṇa* [i] najwyższa spośród form ascezy [jest] pierwszą z tekstów członów pomocniczych [Wedy]”. Znajomość wszystkich głosek alfabetu (*akṣara*) jest tożsama z poznaniem *brāhmaṇa*, co potwierdza wyraźnie komentarz do tejże śloki: „Tradycja mówi, że samo poznanie alfabetu przynosi takie same pomyślne owoce jak [poznanie] wszystkich Wed”⁵⁰.

Kolejnym stadium mowy w stosunku do jej statusu wobec *brahmana*, czy *Pradžapatiego* jest ‘mowa zrodzona przez bogów’ (kreacja wtórna). Zrodzonej przez

⁴⁶ VP 1.5ab: *prāptyupāyo ’nukāraś ca tasya vedo ...*

⁴⁷ VP 1.12: *prāpta-rūpa-vibhāgāyā yo vācaḥ paramo rasaḥ. yat tat puṇyatamaṁ jyotiś tasya mārgo ’yam aṅjasah.*

⁴⁸ VP 1.14–15cd:

*tad dvāram apavargasya vān malānām cikitsitam /
pavitraṁ sarva-vidyānām adhividyām prakāśate //
... tathāiva loke vidyānām eṣā vidyā parāyaṇam /*

⁴⁹ VP 1.16:

*idam ādyam pada-sthānam siddhi-sōpāna-parvaṇām /
iyam sā mokṣamāṅgānām ajihmā rāja-paddhatiḥ //*

⁵⁰ VP 1.11:

*āsannam brahmaṇas tasya tapasām uttamaṁ tapaḥ /
prathamam chandasām aṅgam āhur vyākaraṇam budhāḥ //*

Komentarz: *yaskākṣara-samāmnāyasyāsya jñāna-mātreṇa sarva-veda-puṇya-phalāvāptir āgamena smaryate.*

bogów mowy używają nie tylko istoty nadprzyrodzone i ludzie, ale także wszelkiego rodzaju zwierzęta, zwłaszcza ptaki: „Boginię Mowę zrodzili bogowie, nią wszelkiego kształtu zwierzęta mówią”⁵¹.

Mówi również ogień i soma. Swoją własną ‘mowę’ posiadają kamienne żarna służące do wyciskania somy. W hymnie skierowanym do nich poeta zwraca się do kapłana, którego rytualne pieśni do Indry przyrównuje do hałasu wydawanego przez kamienie żaren:

„Niech one przemówią [i] my przemówmy. Wygłoscie mowę do mówiących żaren, gdy [wy] szybkie kamienie, [wy] góry pełne somy, wspólnie rytmiczne zgrzytanie do Indry niesiecie”⁵².

Używane w grach hazardowych kości przemawiają (*vācam ākrataṃ*) do gracza, kusząc go swym głosem:

„Gdy przemówią rzucone, brązowe [kości], spieszę do nich, jak kochanka na schadzce”⁵³.

W całej literaturze wedyjskiej *vāc* kojarzy się ponadto ze zjawiskami atmosferycznymi, a zwłaszcza z deszczem i piorunami. Według BD 8.111 grzmot (*vajra*) poprzedza ‘mowa’ (*vāk-pūrvam*)⁵⁴. Agni jako Syn Wód jest określany ‘potrójnym gromem Indry’. W nim jest metrum *triṣṭubh*, w nim jest *vāc*⁵⁵. Gromowładnego Indrę określa się wprost jako Mowę lub Pana Mowy (*Vācaspati*)⁵⁶.

Vāc traktowana jest jako ‘mowa wszechświata’ lub ‘język natury’, do którego zalicza się między innymi głosy krów i innych zwierząt, ptaków, żab, a nawet przedmiotów nieożywionych. Praktycznie każdy dźwięk jest rodzajem mowy, zróżnicowanym tylko na różnych poziomach.

⁵¹ RV 8.100,11ab: *devīm vācam ajanayanta devās tāṃ viśvā-rūpāḥ paśavo vadanti*.

⁵² RV 10.94,1:

*prāite vadantu prā vayām vadāma grāvabhyo vācam vadatā vādadbhyaḥ /
yād adrayaḥ parvatāḥ sākām āśavaḥ ślókam ghōsam bhārathēndrāya sominaḥ //*

Pāda d, por. RV 10.76,4d: *bharata ślókam adrayaḥ*, oraz 3.53,10a: *kṛṇutha ślókam ādribhir*.

⁵³ RV 10.34,5cd: *nyūptās ca babhrāvo vācam ākrataṃ émīd eṣām niṣkṛtām jāriṇīva*.

⁵⁴ W Starym Testamencie grzmot jest nazywany ‘głosem (*gól*) Jahwe’ (Ps 18; 19; 24; Jb 37,2–4). Spadające z nieba wszechmocne słowo Boga jak srogi wojownik runęło na środek zatraconej ziemi Egiptu, karząc wszystko śmiercią (Mdr 18.14–16). W Koranie grzmot głosi chwałę Boga (13.13).

⁵⁵ AiB 2.16,4 (7.6): *triṣam ṛddham ... vajram ... vajras tena yad aponapṛiyā vajras tena yat triṣṭub vajras tena yad vāk*.

⁵⁶ KB 2.7: *vāgvā indro*; BD 2.45.

Dobiegający z wysoka odgłos gromu nazywany ‘mową chmur’ (*abhriya vāc*, RV 1.168,8) symbolizuje boskie natchnienie nachodzące wedyjskich poetów i wieszczów. Termin *abhriya* odnosi się zazwyczaj do chmur burzowych. Znaczenie gromu dla inspiracji poetyckiej wiąże się z gromowładnym Indrą, który się nim posługuje i go sprowadza. Mowa gromu Indry wielokrotnie przewija się w hymnach wedyjskich. Indra odgrywa więc niezwykle ważną witalizującą rolę w manifestacji mowy, funkcjonując jako jej nośnik. W efekcie *Rygweda* stwierdza, że ów władca ognia niebiańskiego wraz z Agnim, jako ziemskim ogniem ofiarnym, byli organem mowy kosmicznego Pracłowieka-Puruszy:

„Jasny Księżyc z umysłu się narodził, a Słońce zrodziło się z oczu. Z ust – Indra oraz Agni, z oddechu wiatr się narodził”⁵⁷.

Już w sanhitach zostaje więc zapoczątkowane przedstawianie Indry jako pierwszego ‘gramatyka’. To on z polecenia bogów pierwszy wyodrębnił mowę artykułowaną, posegregował ją i usystematyzował (używa się tu form czasownikowych pochodzących od *vi + ā + √kr*)⁵⁸. Wszystkie samogłoski (*svara*), uznawane w fonetyce za ‘duszę języka’, określane są zatem jako najgłębsza istota (*ātman*) Indry⁵⁹. Dlatego należy wymawiać je dźwięcznie i mocno.

Język, myślenie, wiedza i poznanie

Mowa jest półmaterialną realizacją twórczej myśli i jest z nią nierozzerwalnie związana. Umysł (*manas*, neut.) jest podstawowym narzędziem ‘wyciosującym’ mowę i kształtującym ją. Proces mówienia jest zawsze związany z funkcjonowaniem umysłu. Mowa towarzyszy wszystkim myślom, wizjom wieszczym i natchnieniu poetyckiemu:

⁵⁷ RV 10.90,13:

*candrāmā mānaso jātās cākṣoḥ sūryo ajāyata /
mūkhād indraś cāgnīś ca prāṇād vāyūr ajāyata //*

Por. RV 10.16,3; AiU 1.1,4. *Pāda* 13d – por. TS 5.1.5,1: *prāṇó vai vāyúḥ*; ‘przewód pośredni’ (*antarikṣa*).

⁵⁸ TS 6.4.7,3: *vāg vai parācy avyākṛtā ’vadat. te devā indram abruvann imān no vācam vyākurv iti ... tām indro madhyato āvakramya vyākarot. tasmād iyaṁ vyākṛtā vāg udyate*; zob. także MS 4.5,8 i ŚB 4.1.3,1–16.

⁵⁹ ChU 2.22,3: *sarve svarā indrasyātmānaḥ*; zob. także KauU 4.6.

„Znawczynię Mowy, Mowę ożywiającą, towarzyszącą wszystkim myślom, boską krowę od bogów przychodzącą, ku sobie przyciągnął mnie śmiertelnik niezbyt mądry”⁶⁰.

Zakłada się tu więc myślenie werbalne, nie obrazowe. Nie przeszkadza to jednak w rozwijaniu w innym miejscu koncepcji *nāma-rūpa* (myślenia obrazowego), bowiem teksty z tego okresu nie prezentowały jednej wspólnej myśli czy poglądu, lecz stanowiły konglomerat różnych (często sprzecznych), wzajemnie przenikających się i uzupełniających poglądów.

Podobnie jak wiele innych kluczowych dla myśli staroindyjskiej terminów, tak i *manas* sprawiał zawsze wiele problemów translatorskich i interpretacyjnych. W zależności od okresu i kategorii tekstów, jego znaczenie ulegało pewnym modyfikacjom. Słownik etymologiczny sanskrytu Manfreda MAYRHOFERA (1963: II: 573–4) podaje następujące znaczenia: „Sinn, Geist, Verstand, Wahrnehmung, Empfindung, Wille, Seele, Gedanke / mind, intellect, perception, sense, will, soul, thought”. *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej* (1992: 57–58) uwzględnia jeszcze więcej znaczeń: „rozumienie, percepcja, zmysł, umysł, świadomość, wola; myśl, wyobrażenie, refleksja, afekt, pragnienie”. Rzeczownik *manas* pochodzi od pierwiastka *man* (‘myśleć, mniemać’) i etymologicznie wiąże się z greckim rzeczownikiem *μῆνός*. Nie tylko jednak etymologia łączy oba pojęcia, ale również ich istota i funkcje były zbliżone⁶¹. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że podobnie jak w wypadku innych terminów uznawanych współcześnie za abstrakcyjne idee lub koncepcje, dla przedstawicieli kultur starożytnych lub tradycyjnych stanowiły one swego rodzaju energię potencjalną lub substancjonalną potencję wiodącą do pewnego stopnia niezależny byt w człowieku, przedmiotach ożywionych i nieożywionych oraz w zjawiskach przyrody i we wszechświecie. Substancje tego rodzaju wymykały się precyzyjnym określeniom i definicjom. Swoją obecnością i aktywnością umożliwiały realny wpływ człowieka na otaczającą go rzeczywistość, a także odbierały impulsy zewnętrzne, z widzialnego i niewidzialnego świata wywierając wpływ na człowieka. Ponieważ termin ‘umysł’ wydaje się wystarczająco pojemnym określeniem z punktu widzenia filozofii i

⁶⁰ RV 8.101.16:

*vaco-vidam vācam udīrayantīm viśvābhir dhībhir upatīṣṭhamānām /
devīm devēbhyaḥ páry eyuṣīm gām ā māvrkta mártyo dabhrācetāḥ //*

⁶¹ W obu kulturach (śródziemnomorskiej i hinduskiej) występowały w analogicznych parach pojęć: *vāc* – *manas* i *logos* – *menos*. Jak zauważa CASSIRER (1971: 215–6) „Sam termin *logos* w filozofii greckiej sugerował zawsze i podtrzymywał wyobrażenie o zasadniczej tożsamości aktu mowy z aktem myśli. Gramatykę i logikę uważano za dwie różne gałęzie wiedzy o tym samym przedmiocie”.

współczesnej psychofizjologii⁶², pozostaniemy przy takim tłumaczeniu, mając jednak na uwadze jego wieloznaczność. Spróbujmy na przykładach prześledzić proces rozwojowy tej koncepcji, skupiając się zwłaszcza na jej nierozzerwalnych związkach z mową.

Mowa a umysł

W *Rygwedzie* umysłem określa się organ wewnętrzny istot ziemskich (żywych i martwych), nadprzyrodzonych, jak i byt sam w sobie istniejący niezależnie, zwłaszcza w ujęciu kosmogonicznym. Umysł współgra z wizjonerską, natchnioną myślą *dhī* i *dhīti*: „matka ojcu dała udział w tym, co się należy – myślą i umysłem na początku [z nim] się zespoliła” oraz „oni, ci natchnieni mędrcy, myślami [i] umysłem przenikają wokół, wszędzie wokół powstają”⁶³. Natchnieni poeci i mędrcy sercem i umysłem widzą ptaka symbolizującego światło natchnienia mistycznego, a ten sam ptak niesie mowę w umyśle (RV 10.177,1–2). Umysł może prowadzić dialog z sercem właściciela (RV 8.100,5c). Funkcjonowanie umysłu kojarzone więc bywa z funkcjami oka lub serca. Zwłaszcza ten drugi organ ściśle z nim współpracuje: „Zaiste, tęsknię za Indrą sercem i umysłem”⁶⁴. W innym hymnie Jami zwraca się do swego brata: „Ach, żalony Jamo, że nawet umysłu twego, ni serca nie poznaliśmy!”⁶⁵. Manas jest bardzo szybki, najszybszy z wszystkiego, co się unosi⁶⁶. Do jego prędkości przyrównuje się często prędkość innych obiektów. Wielokrotnie powtarza się w *Rygwedzie* sformułowanie ‘szybki jak umysł’ (*mano-java* lub *mano-juva*). Na przykład Marutowie zaprzęgają szybkie jak myśl (*mano-juva*) rydwany⁶⁷.

⁶² Por. dla przykładu SMITH (1989) oraz TRĄBKA (1991).

⁶³ RV 1.164,8ab: *mātā pitāram ṛtā ā babhāja dhīty āgre mānasā sām hi jagmé* i 36cd: *té dhītībhīr mānasā té vipāścītaḥ paribhūvaḥ pári bhavanti viśvātaḥ*. ‘Matką’ jest Jutrzenka (Uṣas), ponieważ jest córką boga Nieba (Dyaus), por. RV 1.183,2; 4.30,9; 5.82,5. Jest ponadto matką Słońca (Sūrya), por. RV 7.78,3 oraz 7.80,2. Według GELDNERA (1951: I: 229) matką jest Ziemia a ojcem Niebo; por. także BROWN (1968: 212) i O’FLAHERTY (1981: 81). Werset ten może nawiązywać także do stosunku seksualnego między Wacz (Vāc) a Pradžapatim, por. RV 10.119,5; 1.127,7b. Sytuacja przypomina także hymn RV 10.10 (= AV 18.1,1–16), gdzie Jama (Yama) jest namawiany przez swą siostrę Jami (Yamī) do popełnienia incestu. *Pāda* b – por. RV 3.31,1d.

⁶⁴ RV 6.28,5cd: *ichāmīd dhṛdā mānasā cid indram*.

⁶⁵ RV 10.10,13ab (= AV 18.1,15ab): *bató batāsi yama naivā te máno hṛdayam cāvidāma*.

⁶⁶ RV 6.9,5cd: *māno jāviṣṭham patāyatsu*. Por. także ŚB 11.3.1,6.

⁶⁷ RV 1.85,4cd. Por. także RV 8.100,8a; 10.81,7b, itd.

W sanhitach *manas* występuje jako ogólny i wszechstronny termin określający intelekt poznawczy (*prajñāna*), świadomość (*cetas*), wolę (*dhṛti*). Jest nieśmiertelnym światłem płonącym w każdej żywej istocie. Bez niego człowiek nie jest w stanie podejmować żadnych działań. Umysł umożliwia postrzeganie zarówno świata widzialnego, jak i niewidzialnego. Każda myśl stanowi jego produkt, na nim wspierają się wszystkie teksty i czynności rytualne, którymi kieruje jak wprawny woźnica (VS 34.3 nn.). W *Tajttirija-Sanhicie* zajmuje miejsce pośród wyliczanych funkcji psychicznych, fizycznych, organów zmysłów itp., występując pomiędzy mową (*vāc*) a wzrokiem (*caḥsus*) oraz pomiędzy słuchem (*śrotra*) i mową (TS 4.7.1,2 oraz 4.7.10,2). Inna lista łączy *manas* z mocą (*śakvari*)⁶⁸.

Mowę wyciosuje umysł, a z kolei mowa pochodząca lub wychodząca z umysłu wieszcza wyciosuje Somę⁶⁹, który nosi przydomek Pana Umysłu (*manasas pati*, RV 9.11,8; 9.28,1). Wskazuje to bez wątpienia na wpływ, jaki wywiera na umysł picie halucynogennego napoju somy. Najwaleczniejszy z bogów wedyjskich – Indra, ‘który jest znany jako smakosz somy’ (*vāḥ somapā nicitó*, RV 2.12,13c), określany jest jako „Bóg, pierwszy posiadacz umysłu, co ledwie zrodzony przewyższył bogów mocą intelektu”⁷⁰. Poza samym zamięłowaniem do halucynogennego napoju, wspomaga on także wyciskacza somy (*sutá-somasya*) oraz innych kapłanów i uczestników rytów ofiarnych⁷¹.

Według kosmogonicznego hymnu RV 10.129,1–4, pierwszym nasieniem umysłu był spowity ciemnością zalew niezróżnicowanego chaosu – okryte pustką ‘to, co miało powstać’, ‘To Jedno’:

1. „Nie było wówczas bytu, ani nie było niebytu. Nie było przestworu, ni nieba, co [jest] poza [nim]. Czy się obracało? Gdzie? Pod czyją pieczą? Czy była woda, głębia niezbadana?
2. „Nie było wówczas śmierci, ani nieśmiertelności. Nie było odróżnienia dnia i nocy. Oddychało bezwietrzne, samo z siebie, To Jedno – nie było poza nim niczego innego.

⁶⁸ TS 3.4.4,1. Niejasne znaczenie terminu *śakvari* (fem.) podobnie interpretuje KEITH (1914: I: 269) jako ‘power’, oraz GONDA (1983: 18) jako ‘power, might’. MAYRHOFER (1976: III: 288) uznaje go za derywat czasownika *śaknoti* ‘móc, być w stanie’: *śakvan-*, fem. *śakvari-* geschickt, wirksam, kunstreich’. *Śakvari* jest także nazwą wersetów zwanych inaczej *mahānamni* (MACDONELL–KEITH (1982: II: 349)).

⁶⁹ RV 9.97,22a: *tākṣad yādī mānaso vēnato vāg*.

⁷⁰ RV 2.12,1ab: *yó jātá evá prathamó mānasmā devó devān krátunā paryābhūṣat*.

⁷¹ RV 2.12,6c oraz 14ab: *yāḥ sunvāntam ávati yāḥ pácantam yāḥ sāsantam yāḥ*.

3. „Ciemność była na początku spowita ciemnością – wszystko to było zalewem niezróżnicowanym. Pustką okryte to, co miało powstać, mocą żaru powstało To Jedno.
4. „Żądza na początku zetknęła się z Tym (neut.), które było pierwszym nasieniem umysłu. Natchnieni poeci w sercu poszukując poprzez rozmyślanie, znaleźli związek bytu w niebycie”⁷².

Wynika z tego, że *manas* był jednym z pierwszych czynników realizujących kreację wszechświata z jakiegoś jednego, niewielkiego centrum wyjściowego, Złotego Zarodka (*hiranya-garbha*). Jak określa to Andrzej WIERCZIŃSKI (1996: 227), wszechświat powstał na drodze eksplozywnej ekspansji ze stanu quasi-punktowego, wypełnionego tajemniczą, ognistą mocą Bożej samoświadomości, przejawiającej się poprzez Stwórcze Słowo.

Potwierdzają to inne teksty wedyjskie. Według AiB 2.40,2 „zaprawdę, [tylko] umysł promieniał, bowiem od umysłu nie ma nic wcześniejszego”⁷³. Bogowie są zrodzeni z umysłu (*mano-jātāḥ*), bowiem ich powstanie było poprzedzone umysłem (VS 4.11; ŚB 3.2.2,18). Podobnie siły życiowe (*prāṇāḥ*) są zeń zrodzone, a ponieważ *manas* był pierwszym z nich, dlatego zajmuje główną pozycję (ŚB 3.2.2,13; 10.3.5,7). *Śatapatha-brāhmaṇa* stwierdza ponadto, że po stworzeniu światów Pradžapati zapragnął stworzyć również istoty je zamieszkujące. W tym celu poprzez swój *manas* wszedł w związek seksualny z Wacz (*Vāc*), która stała się po tym brzemienna i rodziła kolejno generacje bogów, półbogów, wieszczów, ludzi itd. (ŚB 6.1.2,5 nn.). *Pañca-vimśa-brāhmaṇa* uzupełnia ten proces kreacji o element medytacyjny:

„Pradžapati zapragnął – »Obym był liczny (silny), obym miał potomstwo«. Umysłem medytował bezgłośnie, [i] co było w jego umyśle, to stało się *bṛhat*. [Wówczas] stwierdził – »[Przecież] ten mój

⁷² RV 10.129:

*nāsaḍ āsīn nō sād āsīt tadānīm nāsīd rājo nō vyōmā parō yāt /
kīm āvarīvaḥ kūha kāsya sārman āmbhaḥ kīm āsīd gāhanam gabhīrām //1//
nā mṛtyūr āsīd amṛtaṁ nā tārhi nā rātryā āhna āsīt praketaḥ /
ānīd avātām svadhāyā tād ēkaṁ tasmād dhānyān nā parāḥ kīm canāsa //2//
tāma āsīt tāmasā gūḥām āgre 'praketām salilām sārvaṁ ā idām /
tuchyēnābhv āpihitām yād āsīt tāpasas tām mahinājāyataikam //3//
kāmas tād āgre sām avartatādhi mānaso rétaḥ prathamām yād āsīt /
satō bāndhum āsati nīr avindan hṛdī pratīṣyā kavāyo mañśā //4//*

⁷³ AiB 2.40,2: *mano vai dīdāya, manaso hi na kiṁ cana pūrvam asti*. Podobne stwierdzenie znajdujemy także w KS 27.5.

plód⁷⁴ jest ukryty! Przeto zrodzę go dzięki Mowie«. Wydał [więc z siebie] Mowę, a ona stała się rathantarą”⁷⁵.

Jak widzimy, aktywność kreacyjna Pradžapatiego jest wyłącznie mentalna – odbywa się w umyśle lub za jego pomocą⁷⁶. Chociaż *manas* należy do bogactwórcy, nie stanowi jednak tylko jego organu myślenia, ale jest w pełni z nim tożsamy, „bowiem umysł jest jakby Pradžapatim”⁷⁷, tak jak Pradžapati jest tożsamy z pierwotnym rytym ofiarnym, czyli z ofiarą Puruszy i z samym Puruszą:

„Zaiste, Pradžapati to umysł, zaś ofiara to Pradžapati. Sama ofiara raduje się z ofiary, gdy umysł [się raduje] z umysłu”⁷⁸.

Bezgłośna mowa wewnętrzna, przejawiająca się na zewnątrz milczeniem i ciszą otaczającymi ‘mówcę’, stanowi najwyższy wyraz mowy-brahmana (*bráhman*), najwyższy wyraz *sacrum*. Dlatego też i akty rytualne związane z Pradžapatim, analogiczne do jego kreacyjnej aktywności, są dokonywane w ciszy, a recytacja

⁷⁴ Użyty w tym miejscu sanskrycki termin *garbha* oznacza zarówno ‘plód’ (w biologii i medycynie odnoszący się wyłącznie do ciąży ssaków, w tym i do człowieka), jak i ‘zarodek, załążek’ określający wszelkie formy życia w początkowej fazie rozwoju. W wypadku ssaków, zarodkiem określa się plód do momentu zakończenia podstawowych procesów morfogenezy. Począwszy od okresu, gdy ujawniają się morfologiczne cechy gatunkowe i po wyglądzie zewnętrznym można określić, do jakiego gatunku należy zarodek, od tego czasu, aż do porodu określa się go płodem. W wypadku ludzi jest to trzeci miesiąc ciąży (zob. Stefan Ślopek: *Ilustrowany słownik immunologiczny*. PZWL, Warszawa 1983 oraz Czesław Jura i Halina Krzanowska (red.): *Leksykon biologiczny*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1992). O ile w odniesieniu do początkowego, niekształtowanego jeszcze, quasi-punktowego stadium kreacji wszechświata, określanego jako *hiranya-garbha*, lepiej jest użyć tłumaczenia ‘złoty zarodek’ lub ‘złoty załążek’, o tyle w wypadku personifikowanej kreacji przez demiurga (Pradžapatiego) stosowniejszym wydaje się tłumaczenie jako ‘plód’.

⁷⁵ PB 7.6,1: *prajāpatir akāmayata bahu syām prajāyeyēti satsuñīm manasā dhyāyattasya yan manasyāsīt tad vṛhat samabhavat // . 2: sa ādadhīta garbho vai me ’yam antar-hitastam vācā prajānāyā iti // . 3: sa vācam vyasṛjata sā vāg rathantaram anvapadyata*. Określenia *vṛhat* i *rathantara* są terminami technicznymi odnoszącymi się do pieśni modlitewnych (*sāman*).

⁷⁶ Por. także RV 1.160,4: „Ten [jest] z czynnych bogów najczynniejszy, który stworzył dwa światy dobroczynne dla wszystkich. Który mocą umysłu wymierzył dwa przestwory, który umocnił [je] niezniszczalnymi podporami [hymnów]”.

⁷⁷ TS 2.5.11,4: *mana iva prajāpatiḥ*. Podobnie JUB 1.68.

⁷⁸ KB 10.1: *prajāpatir vai mano yajña u vai prajāpatiḥ svayam vai tad-yajño yajñasya juṣate yanmano manaso*. KB 26.3 dodaje do tych samych słów, iż umysł jest nieskończony, niewymierzalny (*aparimita*). Por. opis ofiary Puruszy w RV 10.90.

towarzyszących im mantr odbywa się mentalnie. Opis kosmogonicznego procesu i pierwowzoru ofiary tego rodzaju podaje *Sāmavidhāna-brāhmaṇa*:

„Na początku *brāhman* (neut.) był tym wszystkim. Jego nasienie zaczęło dominować. Stał się brahmanem (*brahmán*, masc.). Pomyślał bezgłośnie w umyśle. Jego umysł stał się (był) Pradžapatim. Dlatego mantry ofiar dla Pradžapatiego recytuje się mentalnie, bowiem Pradžapati to umysł”⁷⁹.

Umysł i mowa stanowią parę przeciwstawnych, lecz komplementarnych i nierozzerwalnych bytów⁸⁰. Odprawiane z ich udziałem rytury ofiarne przyrównuje się do rydwanu o dwóch kołach lub też wozu poruszającego się dwiema drogami. Owe koła i drogi ofiary to umysł i mowa (AiB 5.33; ŚB 1.5,4; GB 1.3,2; JUB 3.4.2,1). Dwie podstawowe kategorie pieśni modlitewnych (*sāman*) istniejące na początku Wszechrzeczy, które zrodziły wszystkie inne rodzaje samanów i metrów, są jednoznacznie utożsamione z umysłem i mową (*bṛhat* = *manas*, *rathantara* = *vāc*). *Ajtareja-brahmana* przedstawia to w sposób następujący:

„1. Na początku był *bṛhat* i *rathantara*. Mowa to *rathantara*, a umysł to *bṛhat*. Ów bryhat, jako pierwszy powstały (stworzony), lekceważył rathantarę. Rathantara [natomiast] poczęła i zrodziła wajrupę

⁷⁹ SVB 1.1,1–4. Ze względu na niedostępność tekstu oryginalnego, przekład polski opiera się na angielskich przekładach GONDY (1983: 26): „In the beginning, *brāhman* (neuter) was here. Its semen became predominant; it became *brahmán* (masculine). He considered silently and mentally. His ‘mind’ became Prajāpati. That is why the (*mantras*) belonging to an oblation made to Prajāpati are pronounced mentally, for Prajāpati is *manas*” oraz (1989: 43): „In the beginning this (All) was (the) *Brāhman*. Its semen became redundant (predominated, *atyaricyata*); it became *Brahmán* (the masculine term). He considered (the situation) tacitly in his ‘mind’ (*manas*). His ‘mind’ became Prajāpati”. Por. także znacznie starszy przekład S. KONOVA (1893: 3): „Dieses (All) war im Anfang das Brahman. Dessen Samenflüssigkeit überwog, sie wurde der Brahman. Er überlegte schweigend in seinen Geiste. Sein Geist wurde der Prajāpati. Deshalb opfern sie die Prajāpatispende im Geiste (ohne die Sprüche auszusprechen); denn Prajāpati ist der Geist”.

⁸⁰ Ścisły związek funkcji umysłowych z procesem mówienia zauważyli m.in. tubylecy triobriandcy: „Umysł, czyli *nanola*, którym to terminem określa się inteligencję, zdolność krytycznego spojrzenia, zdolność uczenia się formuł magicznych i wszelkiego rodzaju niemechaniczne umiejętności, jak również wartości moralne – mieści się w krtani. Mówiąc o tym, gdzie znajduje się *nanola* krajowcy wskażą na narządy mowy. Mężczyzna, który nie potrafi mówić wskutek jakiegoś uszkodzenia tych organów, jest utożsamiany, tak w nazwie (*tonagowa*), jak i w traktowaniu, z upośledzonymi umysłowo”. (MALINOWSKI (1981: 521)).

(*vairūpa*). 2. Stawszy się dwojgiem, rathantara i wajrupa lekceważyli bryhata. Wówczas bryhat począł i zrodził wajradżę (*vairāja*)” itd.⁸¹.

Sam proces kreacji do złudzenia przypomina tu przedstawioną wyżej (PB 7.6,1–3) kreację świata przez Pradžapatiego.

W trakcie odprawiania rytu ofiarnego umysłem zapoczątkowuje się chwalby ofiarne, umysłem podejmuje się śpiew, dzięki umysłowi podtrzymywana jest wzajemna nić mentalnego dialogu i więzi pomiędzy uczestnikami obrzędu, natomiast dzięki mowie możliwa jest głośna recytacja formuł ofiarnych, czyli służy ona ostatecznej ekspresji działań umysłowych. Mówi się więc o nich, że w rycie ofiarnym stanowią parę kopulujących bogów, która rodzi i pomnaża dla ofiarnika pozytywne skutki ofiary⁸².

„Dzięki mowie i umysłowi ryt ofiarny się dokonuje. Mowa jest tym [światem], a Umysł tamtym. Przeto Mową jako Trójwiedzą przygotowuje się jedną stronę, a Umysłem czyni [drugą]”⁸³.

Tak więc mowa i umysł to dwie drogi realizacji ofiary⁸⁴.

W kategoriach psychologicznych umysł nadaje kształt (*rūpa*) wszelkim bytom, a mowa nadaje im nazwę (*nāma*), tak więc *manas* = *rūpa*, natomiast *vāc* = *nāma*. Dzięki mowie desygnat ‘przybiera’ lub ‘przywdziewa’ (*grhṇāti*) swą nazwę. Obecność formy i nazwy wytycza rozmiary wszechświata⁸⁵.

⁸¹ AiB 4.28,1: *bṛhac ca vā idam agre ratham̄taram̄ cāstām̄. vāk ca vai tan manas̄ cāstām̄. vāg vai ratham̄taram̄ mano bṛhat. tad bṛhat pūrvaṁ sasṛjānaṁ ratham̄taram̄ atyamanyata. tad ratham̄taram̄ garbham̄ adhatta tad vairūpam̄ asṛjata // . 2: te dve bhūtvā ratham̄taram̄ ca vairūpam̄ ca bṛhad atyamanyetām̄. tad bṛhad garbham̄ adhatta tad vairājam̄ asṛjata; itd.*

⁸² AiB 5.23,4–5: *manasā prastauti manasōdgāyati manasā pratiharati vācā śaṁsati // vāk ca vai manas̄ ca devānām̄ mithunām̄. devānām̄ eva tan mithunena mithunam̄ avarundhate devānām̄ mithunena mithunam̄ prajāyante prajātyai. prajāyate prajāyā paśubhir̄ ya evaṁ vedā.*

⁸³ AiB 5.33,2 (25.8): *ayam̄ vai yajño yo 'yam̄ pavate. tasya vāk ca manas̄ ca vartanyau vācā ca hi manasā ca yajño vartata. iyam̄ vai vāg ado manas tad vācā trayyā vidyayaikam̄ pakṣam̄ saṁskurvanti manasāiva brahmā saṁskaroti.*

⁸⁴ ChU 4.16,1: *tasya manas̄ ca vāk ca vartanī.*

⁸⁵ ŚB 11.1.11,6: *sa yam̄ manasāghārayati. mano vai rūpam̄. manasā hi vedēdam̄ rūpam̄ iti. tena rūpam̄ āpnoty atha yam̄ vācāghārayati vāg vai nāma vācā hi nāma grhṇāti teno nāmāpnoty etāvad vā 'idam̄ sarvam̄ yāvad rūpam̄ cāiva nāma ca tat sarvam̄ āpnoti.*

Manas należy do sfery bogów, a *Vāc* do asurów. Zarówno jednak bogowie, jak i asurowie pochodzą od Pradžapatiego⁸⁶. Księżyc w fazie pełni identyfikuje się z umysłem, natomiast mowę z księżycem w nowiu⁸⁷. *Manas* stanowi najgłębszą istotę człowieka (*ātman*), *Vāc* jest jego żoną, a siły życiowe (*prāṇa*) są ich potomstwem⁸⁸.

Tajttirija-sanhita i *Siatapatha-brahmana* podają zbliżone opisy kłótni między Umysłem a Mową o prymat w rytach ofiarnych, jednocześnie wyjaśniając, dlaczego ofiary dla Pradžapatiego odprawiane są mentalnie, w absolutnej ciszy, bez głośnej artykulacji stosownych mantr. W obu tekstach zwaśnione strony udają się po rozstrzygnięcie sporu do Pradžapatiego. Według *Tajttirija-sanhity*, Pradžapati stwierdza, że mowa jest tylko posłańcem umysłu, bowiem cokolwiek umysłem pomyśli się, to dzięki mowie się wypowiada. Na to Mowa odpowiada, że wobec tego ofiary dla Pradžapatiego będą odprawiane bez użycia słów – mentalnie. „Dlatego mentalnie składają ofiarę Pradžapatiemu, bowiem Pradžapati jest jakby umysłem”⁸⁹.

Fabula tej samej opowieści w *Siatapatha-brahmanie* jest znacznie dłuższa, a egzegeza rytu ofiarnego dla Pradžapatiego bardziej wyczerpująca. *Manas* twierdził, że on jest lepszy od Mowy, bowiem nie powie ona nic, co by wcześniej przez niego nie było percypowane (*abhigata*). Ponieważ Mowa jest więc tylko naśladowcą Umysłu, dlatego Umysł jest od niej lepszy (*śreyas*). Na to Mowa odpowiada, że z całą pewnością jest lepsza od niego, bowiem to, czego on wie, ona czyni wiadomym i komunikuje. Poszli więc do Pradžapatiego, który rozstrzygnął spór także na korzyść Umysłu, bowiem artykulacja podlega czynnościom umysłu i podąża za nimi (naśladuje), a niższego rzędu jest ten, co podąża śladem działań lepszego i mu podlega. Skonsternowana, wręcz porażona takim wyrokiem Mowa odpowiada, że nigdy już więcej nie będzie dlań zanosila obiady. Stąd też rytzy ofiarne dla Pradžapatiego odprawiane są po cichu, bowiem Mowa w nich nie uczestniczy⁹⁰.

⁸⁶ ŚB 3.2.1,18: *devās ca vā asurarās cōbhaye prājāpatyāḥ prajāpateḥ pitur dāyam upeyur mana eva devā 'upāyan vācam asurā yajñam eva tad devā upāyan vācam asurā amūmeva devā 'upayann imām asurāḥ.*

⁸⁷ ŚB 11.2.4,7: *prāṇam iva hīdam mano vāg eva darśo dadṛśa 'iva hīyam vāk tadētāvad hy ātmanḥ pratyakṣam darśa-pūrṇam asau.*

⁸⁸ BĀU 1.4,17: *mana evāsyātmā. vāg jāyā. prāṇaḥ prajā.* Por. także ŚB 11.2.4,9; 12.8.2,6.

⁸⁹ TS 2.5.11,4–5: *vāk ca mānaś cārtīyetām. aham devēbhyo havyām vahāmīti vāg abravīd. aham devēbhya iti mānas. tau prajāpatim praśnām aitām só 'bravūt // prajāpatir dūtīr evā tvām mānasō 'si. yāddhī mānasā dhyāyati tād vācā vādatīti tāt khālu tūbhyaḥ nā vācā juhavann ity abravūt. tasmān mānasā prajāpatye juhvati. māna iva hī prajāpatīḥ.*

⁹⁰ ŚB 1.4.1,8–12: *athāto manasaś cāiva vācaś ca. aham bhadrā uditām manas ca ha vai vāk cāham bhadrā ūdāte //8// tad dha mana uvāca. aham eva tvac-chreyo 'smi na vai mayā tvam kiñcanānabhigatām vadasi sā yan-mama tvam kṛtānukarānuvartmāsy*

Bez pomocy umysłu mowa staje się demoniczna, nieakceptowana przez bogów: „Przez umysł pobudzona mowa mówi. Kto bowiem mówi mowę bez kontroli umysłu (*anyamanas*), to taka mowa jest demoniczna [i] niemiła bogom”⁹¹; „Dlatego umysł zaprzęga się przed mową, [tak więc] umysł [idzie] przed mową, albowiem co pomyśli [się] umysłem, to mową [się] wyraża”⁹²; „Albowiem przez umysł mowa jest podtrzymywana, gdyż umysł bieży przed mową, ... a gdyby nie umysł, mowa byłaby bełkotliwa”⁹³.

Według *Czhandogja-upanisady*, tożsamy z atmanem-brahmanem (*ātman-brāhman*) umysł przewyższa mowę, zawierając ją i nazwę w sobie. Przyznaje się im jednak podobieństwo i bezwzględnie równą rangę (*saṁnam*)⁹⁴.

Poziomy mowy

Ernst CASSIRER (1971: 221) w ten oto sposób wypowiadał się na temat odwiecznej skłonności ludzkiej do poszukiwania mowy źródłowej:

„W wielu mitologiach znajdujemy uderzające analogie do biblijnej opowieści o wieży Babel. Nawet w czasach nowożytnych człowiek zachował głęboką tęsknotę za tym Złotym Wiekiem, w którym ludzkość miała jeszcze tylko jeden wspólny język. ... Nie zanikło też całkowicie, nawet w dziedzinie filozofii, dawne marzenie o *lingua Adamica* – o ‘prawdziwym’ języku, który nie składał się jedynie z konwencjonalnych znaków, lecz wyrażał raczej samą naturę i istotę

aham eva tvac-chreyo 'smīti //9// atha ha vāg uvāca. aham eva tvac-chreyasy asmi. yad vai tvam vetthāham tādvijñāpayāmy aham sañjñāpayāmīti //10// te prajāpatim prati praśnam eyatuḥ. sa prajāpatir manasa evānūvāca mana eva tvac-chreyo manaso vai tvam kṛtānukarānu-vartmāsi śreyaso vai pāpīyānkṛtānukaro 'nuvartmā bhavatīti //11// sā ha vāk parōktā viśiṣṁye. tasyai garbhaḥ papāta sā ha vāk prajāpatim uvācāhavyavādevāham tubhyaṁ bhūyāsam yām mā parāvoca iti tasmād yat-kiñca prajāpatyaṁ yajñe kriyate upāśv eva tat kriyate 'havyavād ḍhi vāk prajāpataya āsīt //12//. Por. także AiB 4.28 (19.6).

⁹¹ AiB 2.5,9 oraz 2.28,6: *manasā vā iṣitā vāg vadati. yām hy anyamanā vācam vadaty asuryā vai sā vāg adevajuṣṭā.*

⁹² PB 11.1,3: *manas tat-pūrvam vāco yujyate mano hi pūrvam vāco yaddhi manasābhigacchati tad-vācā vadati;* por. także PB 1.5,10:

⁹³ ŚB 3.2.4,11: *manasā vā 'iyam vāg-dhṛtā mano vā 'idam purastād vāca ... alaglām iva ha vai vāg vaded yan mano na syat.*

⁹⁴ ChU 7.3,1: *mano vāva vāco bhūṣyaḥ ... evam vācam ca nāma ca mano 'nubhavati ... mano hyātmā. mano hi lokāḥ. mano hi brahma;* zob. także ŚB 12.3.3,6: *samānam hi vāk ca manas ca,* por. także ŚB 11.3.1,1.

rzeczy. Filozofowie i mistycy XVII wieku nadal na serio rozpatrywali problem owej *lingua Adamica*”.

Podobnie w starożytnych Indiach wyraźnie rozróżniany był artykułowany język ludzki i mowa źródłowa, kreacyjna:

„Tysiącokrotne, piętnastoczęściowe wersety – jak dalece [sięga] niebo i ziemia, tak dalece też i one. Tysiącokrotne wielkości po tysiąc – jak dalece [sięga] *bráhman* rozprzestrzeniony, tak dalece [sięga] i Mowa.
„Jakiż mędrzec poznał stosowanie metrów? Kto dotarł do nabożnej Mowy? Którego z kapłanów ósmym bohaterem nazwą? Któż zobaczył bułanki Indry?”⁹⁵.

Mowa źródłowa jest tylko jedna: ‘Jeden Byt’ (*ekam sat*), ‘To Jedno’ (*tád ékam*), ‘Jeden Ptak’ (*ékaḥ suparṇaḥ*), ‘Krowa’ (*dhenu*), ‘Bawolica’ (*gaurī*) itp. Jest ona jednak różnorodnie kształtowana i rozdzielana w różnych miejscach na poszczególne języki. Dokonują tego natchnieni wieszczowie lub bogowie. Werset *Rygwedy* wyraźnie przeciwstawia jedną mowę źródłową mnogości różnorodnych języków ustanowionych przez bogów oraz mnogości nazw i określeń jej nadawanym:

„Jam władczyni, zbieraczka bogactw, mądra, pierwsza z godnych ofiary. Taką mnie bogowie rozdzielili różnorodnie – będącą w wielu miejscach, przenikającą wiele”⁹⁶.

Również *Atharwaweda* mówi o ziemi dźwigającej liczne ludy o zróżnicowanych mowach lub językach (*vivācasam*) i różnych obyczajach, odpowiednio do swych

⁹⁵ RV 10.114,8–9:

*sahasradhā pañcad-aśāny ukthā yāvad dyāvā-prthivī tāvad ít tát /
sahasradhā mahimānaḥ sahasraṃ yāvad bráhma viṣṭhitaṃ tāvaī vāk // 8 //
kás chāndasām yógam á veda dhīraḥ kó dhiṣṇyām práti vācam papāda /
kām ṛtvijām aṣṭamām śúram āhur hárī índrasya ní cikāya káḥ svit //9//*

Piętnastoczęściowe wersety (*pañcadaśāny ukthā*), tzn. *pañcadaśa-stoma*; ‘one’ – w tekście hymnu jest *tát* zamiast *tāni*. Pierwsza połowa wersetu traktuje o języku sakralnym (rytualnym) używanym przez ludzi, który RENO (1967: 163) określa dość niefortunnie jako ‘la parole profane’, natomiast druga połowa dotyczy mowy źródłowej. *Pāda d* – por. TS 7.3.1.4: *etāsyaivānto nāsti yád bráhma*, oraz AiB 4.21,1: *bráhma vai vāk*. Ósmym ofiarnikiem jest Agni, por. AV 8.9,21.

⁹⁶ RV 10.125,3: *ahám rāṣṭrī saṃgāmanī vásūnām cikitūṣī prathamā yajñīyānām. tám mā devā vy ádadhuḥ purutrā bhūristhâtrām bhūry āveśāyantim*. ‘Władczyni’ (*rāṣṭrī*, fem.) = AV 4.1,2. Jedna Mowa sakralna przeciwstawiona tu zostaje mnogości różnych języków ustanowionych przez bogów na całym świecie. Cały werset = AV 4.30,2 (*āveśāyantah*); *pāda c* = RV 10.71,3c; por. także RV 1.176,2; TS 3.5,1,1.

siedzib⁹⁷. Później Bhartryhari stwierdza, iż ‘mowa źródłowa’ lub ‘mowa-matka’ „choć [jest] jedna, [to] przez wielkich wieszczów została oddzielnie przekazana jako mająca jakby wiele dróg”⁹⁸. Mowa źródłowa, podobnie jak *bráhman*, jest nieskończona⁹⁹. Opisowo próbuje się ją wyrazić za pomocą pojęcia ‘tysiąckrotnych wielkości po tysiąc’ (*sahasradhā mahimānaḥ sahasraṁ*). Natomiast mowa sakralna używana podczas rytów ofiarnych przejawia się w postaci języka ludzkiego, który, pomimo że jest bardzo różnorodny i posiada ogromne możliwości artykulacyjne, składniowe i kompozycyjne (również wyrażone terminem *sahasradhā*), jest jednak ograniczony, podobnie jak wymierzające go miary metryczne oraz uchwytnie percepcji ludzkiej niebo i ziemia (RV 10.114,8).

Koncepcję wielu poziomów języka mówionego, świadomości i poznania myślı indyjska rozwijała od najdawniejszych czasów, co zaświadczone zostało począwszy od najstarszych tekstów wedyjskich, poprzez późniejsze wykłady systemowe, aż po nowożytne szkoły filozofii języka.

Najczęściej cytowany i komentowany werset lingwistyczny *Rygwedy* dzieli mowę na cztery ćwierci, które w pełni znają tylko bramińscy mędracy. Ludzie zwykli używają zaledwie jednej z nich, a trzy pozostałe są dla nich niedostępne:

„Na cztery ćwierci wymierzona Mowa, znają je bramini – owi mędracy.
Trzech w ukryciu złożonych nie poruszają – czwartą [ćwiercią] mówią
ludzie”¹⁰⁰.

⁹⁷ AV 12.1,45ab: *janam bibhratī bahudhā vivācasam nānā dharmānam pṛthivī yathaukasam*.

⁹⁸ VP 1.5bcd: ... *maharṣibhiḥ / eko 'py anekavartmeva samāmnātaḥ pṛthapṛthak*. Por. List św. Pawła do Hebrajczyków (1.1–4): „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi ... On o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię”.

⁹⁹ TS 7.3.1,4: *etāsyāivānto nāsti yād bráhma* oraz AiB 4.21,1: *bráhma vai vāk*.

¹⁰⁰ RV 1.164,45: *catvāri vāk párimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yé manīṣiṇaḥ / gūhā trīṇi nihitā nēṅayanti turīyaṁ vācō manuṣyaḥ vadanti*. Zob. MaiU 7.11; NṛsU 2.2,1; lub ‘złożony z czterech części’, ŚB 4; lub też ‘czwarta część’, AV; VS 4.10; 18.3; 6.7; 14.5. Cały werset = AV 9.10,27; *pāda* c bardzo przypomina RV 10.90,3 i 16. Por. także RV 8.100,11; 10.129,2; AV 8.9,3; ŚB 4.1.3,16; TB 2.8.8,5; KS 2, s. 79,9; MS 3, s. 70,16; KS 1, s. 204,17. Późniejsi gramatycy indyjscy twierdzą, iż dzięki znajomości fonetyki i gramatyki można poznać pełnię Mowy, wraz z owymi trzema ćwierciami ukrytymi przed zwykłymi ludźmi (WIELIŃSKA (1994: 140)).

Ten i następne wersety przedstawiają Mowę źródłową, czwarty stan Absolutu (*turīya*, neut.), czyli czysty bezosobowy duch lub *bráhman*. W innych miejscach także wspomina się o wielości rodzajów *vāc*. O trzech ćwierciach złożonych w ukryciu mówi także *Atharwaweda*:

„Niechaj Gandharwa – znawca nieśmiertelnego ogłosi ten najwyższy przybytek, który jest w ukryciu. Jego trzy ćwierci złożone w ukryciu. Kto je zna, ten będzie ojcem ojca”¹⁰¹.

Mimo że w tym wypadku nie jest wyraźnie wymieniona *vāc*, jednak bliski związek z Gandharwą będącym znawcą zagadnień nieśmiertelności i pozostającego w ukryciu ‘najwyższego przybytku’ wskazuje, iż to właśnie o nią chodzi. O trzech częściach mowy złożonych wewnątrz niedostępnego zwykłym ludziom brahmana i jednej części, która wyleciała za hałaśliwymi odgłosami (*ghoṣa*) ziemskiego świata, wspomina także inny, dość enigmatyczny werset:

„Jedne łaskawe dla ciebie, inne dla ciebie niełaskawe, wszystkie niesiesz przychylnie nastawiony. Trzy Mowy złożone wewnątrz niego – jedna z nich wyleciała za głosem”¹⁰².

W innym miejscu rozlewająca się trzema strumieniami potężna pieśń sakralna płynie ku Aświnom¹⁰³. Czwórdzielna Mowa ma niezliczoną liczbę odmian i poziomów, z których tylko ¼ dostępna jest percepcji człowieka. Z tej dostępnej ludzkim zmysłom ćwiartki tylko niewielka część służy celom komunikacyjnym, a jeszcze mniej komunikacji międzyludzkiej. Bez względu jednak na wymienianą liczbę poziomów i wszelkie kategorie zróżnicowania, zakłada się zawsze jedność mowy źródłowej (można ją przyrównać do de saussure’owskiego pojęcia *language*), z której wywodzą się różne systemy językowe (*langue*) i mowa jednostkowa poszczególnych użytkowników (*parole*), rozumiana jako proces indywidualny, związany z czasem.

Z tego założenia wychodzi także Bhartryhari, zaznaczając na samym wstępie swego dzieła, że „nie mający początku ani końca *bráhman* będący podstawą dźwięku (*śabda bráhman*), który jest niezniszczalną sylabą, manifestuje się w formie bytów – z niego

¹⁰¹ AV 2.1,2:

*pra tádvoced amṛtasya vidvān gandharvo dhāma paramaṁ gūhā yat /
trīṇi padāni nihitā gūhāsyā yas tāni veda sa pituṣpītasat //*

¹⁰² AV 7.43 (44):

*śivās ta ekā āśivās ta ekāḥ sārva bibharsī sumanasyāmānaḥ /
tisro vāco nihitā antar asmin tāsām ekā vī papātānu ghoṣam //*

‘Wewnątrz niego’ lub ‘w nim’ (*asmin*, Loc. sg. masc. lub neut.), tzn. w brahmanie.

¹⁰³ RV 1.181,7b: *gīr bālḥé aśvinā tredhā kṣārantī.*

bowiem kreacja świata następuje”¹⁰⁴. Proces mówienia stanowi dla Bhartrihariiego podstawę i istotę świadomości oraz środek do wszelkich procesów poznawczych. Język mówiony może być postrzegany jako funkcjonujący na przynajmniej dwóch poziomach tworzonych przez jego dwie główne cechy: (1) artykułowane słowa i ich kombinacje tworzące zdania, a także szersze wypowiedzi (podlegające gramatycznej kategoryzacji), oraz (2) ich integracyjna treść wewnętrzna¹⁰⁵. Bardziej szczegółowo dzieli Bhartrihari mowę na trzy poziomy: *paśyantī*, *madhyamā* i *vaikharī*, sugerując ponadto istnienie poziomu czwartego, który jego następcy określili mianem *parā vāc*. Wyartykułowane słowa i złożone z nich wypowiedzi tworzą najniższy poziom *vaikharī vāc*, najbardziej zewnętrzny i zróżnicowany, spełniający funkcje komunikacyjne w relacji mówca – słuchacz (nadawca → odbiorca). Elementem umożliwiającym organom artykulacji i słuchu wypełnianie funkcji produkcji i percepcji dźwięku jest oddech (*prāṇa*). Na tym poziomie kształtują się i uwidoczniają indywidualne cechy mowy (głośność, ton, akcent itp.) oraz wszelkie lingwistyczne kategorie. Istota i treść wypowiedzi nie tkwi jednak w wypowiedzianych słowach, lecz istnieje na wyższym i głębszym poziomie zwanym *paśyantī vāc* (dosł. ‘mowa postrzegająca, widząca’), stanowiącym potencjalne źródło mowy. Na tym poziomie nie występuje już zróżnicowanie słowa i jego znaczenia ani jakiegokolwiek następstwo czasowe, nie rozpoczął się jeszcze bowiem proces realizacji aktu mówienia. Mowa jest tu tożsama z procesami myślenia. Już sama nazwa *paśyantī* sugeruje, że na tym poziomie realizuje się widzenie mistyczne, czysta świadomość i treść mowy same w sobie. Instynktowne przejawy umysłu (*pratibhā*) można określić jako ‘nadświadome’, funkcjonują bowiem na wyższym, mistycznym poziomie świadomości, umożliwiając przekazywanie i odbiór czystej treści i tworząc ponadwerbalny system komunikacji, co odróżnia te funkcje od podświadomości. ‘Instynktowny’ znaczy tu tyle samo, co ‘poza-’ lub ‘ponadzmysłowy’. Na tym poziomie mowa, słowo i rzeczywistość fenomenalna (desygnaty) tworzą jedną całość, możliwa jest więc realizacja mowy kreacyjnej – twórczy akt myślowy (*dhī*) jest bowiem tożsamy z przedmiotem. To właśnie na tym poziomie dochodziło do ‘widzenia’ hymnów wedyjskich przez starożytnych wieszczów. Pomiędzy tymi dwoma poziomami istnieje trzecia, ‘pośrednia’ (*madhyamā vāc*) faza świadomej konstrukcji myślowej, ściśle związana z funkcjami intelektu (*buddhi*). Na tym poziomie mowa staje się dynamicznym

¹⁰⁴ VP 1.1:

*anādi-nidhanam brahma śabda-tattvam yad akṣaram /
vivartate 'rtha-bhāvena prakriyā jagato yataḥ //*

¹⁰⁵ VP 1.144:

*tad-vibhāgāvibhāgābhyām kriyamānam avasthitam /
svabhāvajñais ca bhāvānām drśyante śabda-śaktayah //*

procesem myślowym, poprzedzającym akt mówienia i następującym po słyszeniu. Wiążąc się z przedmiotem lub ideą, osiąga stan myślowego uprzedmiotowienia, który można określić mową wewnętrzną. Ten stan pośredni (*madhyamā*) znajduje się pomiędzy źródłem myślowym a jego zewnętrzną realizacją. Wszystkie kategorie językoznawcze określające język i proces mówienia znajdują się tutaj w formie utajonej. Stan pośredni jest zróżnicowany w zależności od języka, w którym zostanie zrealizowany. Na tym poziomie kształtuje się słowo, przypisane mu znaczenie i składnia wypowiedzi. Bhartrihari stwierdza, że owe trzy poziomy tworzą trzy główne fazy, poprzez które dochodzi do realizacji każdej wypowiedzi. Poza głównymi są jeszcze inne rozliczne poziomy¹⁰⁶. Istnienie czwartego, najwyższego poziomu mowy (*parā vāc*) sugeruje wcześniejsza śloka. Według niej, mowa istniejąca we wnętrzu mówcy jako jego najgłębsza istota (*ātman*) nazywana jest potężnym bykiem, z którym pragnie się połączenia (tożsamości)¹⁰⁷. Według wersetu *Rygwedy*, do którego Bhartrihari nawiązuje, ów głośno ryczący byk-atman jako wielki bóg posiadający cztery rogi, trzy stopy, dwie głowy i siedem rąk, trzykrotnie związany, wniknął w śmiertelników¹⁰⁸. *Parā vāc* ('najwyższa mowa') stanowi zbiornik i źródło mowy, 'ocean prawód', jednolity niezróżnicowany chaos i potencję kreacyjną – jest to Mowa (*vāc = śabda brāhman = parā brāhman = brāhman = ātman*).

Według tej teorii, w procesie mówienia dokonuje się stopniowa eksternalizacja dźwięku źródłowego (*śabda brāhman*) lub mowy źródłowej. Proces słyszenia zachodzi analogicznie, lecz w przeciwnym kierunku. W ten sposób objęta zostaje całość procesu percepcji tworząca continuum, dając podstawy do stwierdzenia, iż niemożliwa jest jakkolwiek percepcja bez udziału języka, a więc poznanie, świadomość i słowo są z sobą nierozdzielnie splecione¹⁰⁹.

O ile glottogonia, tj. prapoczątki mowy, okryte pozostają w znacznej mierze tajemnicą, a wedyjskie opisy podają znacznie odbiegające od siebie wersje, o tyle

¹⁰⁶ VP 1.143:

*vairavaryā madhyamāyās ca paśyantyās cātad adbhutam /
aneka-tīrtha-bhedāyās trayyā vācaḥ param padam //*

¹⁰⁷ VP 1.131:

*api prayoktur ātmānaṁ śabdāntar avasthitam /
prāhur mahāntam ṛṣabhaṁ yena sāyujyam iṣyate //*

¹⁰⁸ RV 4.58,3:

*catvāri śrīṅgā tráyo asya pádā dvé śrīśé saptá hástā so asya /
tridhā baddhó vṛṣabhó roravīti mahó devó mártvyaṁ á viveśa //*

Tradycja indyjska przypisuje jednak ten opis somie wypijanemu w trakcie sesji ofiarnych; por. GELDNER (1951: I: 488) oraz ELIZARENKOVA (1989: 756–7).

¹⁰⁹ H.G. Coward i K. Kunjunnī Raja, „Introduction to the Philosophy of the Grammarians”, w: COWARD–RAJA (1990: 60).

proces powstawania (artykulacji) mowy ludzkiej został dość precyzyjnie przeanalizowany i przedstawiony już w bardzo wczesnym okresie. *Majtri-upaniszada* ukazuje ten proces następująco:

„Umysł roznieca ogień ciała, ów natomiast wprawia w ruch oddech. Poruszający się w piersi oddech wytwarza delikatny dźwięk wzbudzony w sercu dzięki połączeniu ognia zrodzonego w szczelinie (*khajā*). Subtelniejszy od subtelnego [staje się] dwakroć subtelniejszy w gardle. Wiedz, że na końcu języka [jest jeszcze] trzykroć subtelniejszy. Wychodzącego [z ust] nazywają *māṭṛka*”¹¹⁰.

Otóż, jeśli przyjąć interpretację M. ESNOL (1952: 57), A. Ja. SYRKINA (1967: 168 i 300) i P. DEUSSENA (1897: 369), tłumaczących niejasny termin *māṭṛka*, odpowiednio jako: ‘l’origine [de toutes les lettres]’, ‘алфавит’ i ‘das Mutterwesen’, byłyby to opis matki-mowy źródłowej przyrównanej do trzech pierwszych stanów atmana-brahmana. Etymologia tego terminu jest dość niepewna. Można go wywodzić zarówno od tematu *māṭṛ* (fem. ‘matka’), znaczyłby wówczas dosłownie ‘macierzysty, związany z matką’, lub też od tematu *māṭṛ* (masc. ‘mierniczy’) pochodzącego od pierwiastka *mā* klasy 2 ‘mierzyć, wymierzać’. Równie możliwe jest przyjęcie jego pochodzenia od pierwiastka *mā* klasy 3 ‘wydawać dźwięk, ryczeć’. Wszystkie źródłosłowy bardzo dobrze jednak odpowiadają funkcjom mowy – wymierzanie jest bowiem archetypowym procesem nadawania kształtu światu zjawiskowemu, jest procesem kreacyjnym, natomiast wszelkie formy wydawania dźwięku (m.in. także ‘ryk krowy’) są nieodłącznymi atrybutami *vāc*.

Na podstawie licznych wzmianek w *Rygvędzie*, a zwłaszcza w hymnie 10.71, można stwierdzić, że ówczesni wieszczowie rozróżniali trzy poziomy języka mówionego, które można potraktować jako trzy jego stadia rozwoju: (1) mowa nieartykułowana obejmująca głosy świata przyrody, zwierząt, owadów, ptaków itp.; (2) prymitywne załączki mowy artykułowanej [werset 1] wyrażane jedynie w nazwach desygnatów; oraz (3) rozwinięty język [werset 2] powstały poprzez oczyszczenie i wygładzenie istniejącego wcześniej podłoża dwóch poprzednich

¹¹⁰ MaiU 7.11:

*manah kâyâgnim āhanti sa prerayati mārutam /
mārutas tūraṣi caran mandram janayati svaram //
khajâgni-yogād dhṛdi samprayuktam aṅor hy aṅur dviraṅuḥ kaṅṭha-deṣe /
jihvâgra-deṣe try-aṅukaṁ ca viddhi vinirgataṁ māṭṛkaṁ evam āhuḥ //*

Wieloznaczny termin *aṅu* (‘subtelny, delikatny; atom’) został tu przetłumaczony jako ‘subtelny’, jednak van BUITENEN (1962: 155) przyjął znaczenie ‘atomu’, co w pewnym stopniu zmienia sens wywodu: „Out of the atom rises an atom; in the throat it becomes a double-atom; on the tip of the tongue it becomes a triple-atom”.

poziomów. Dokonali tego wieszczowie pod wpływem mistycznego natchnienia, somy i ognia ofiarnego, czyli rytu ofiarnego [werset 3]:

RV 10.71

1. „O Bryhaspati! Pierwszy początek Mowy [powstał], gdy się do nadawania imion zabrali. Co w nich najlepsze, co bez skazy było – to ukryte w nich, dzięki miłości ujawniono.
2. „Gdy niczym ziarno sitem oczyszczając, mędrcy ukształtowali Mowę umysłem, wtedy towarzysze wspólnotę doceniając, [ujrzeli] odcisnięty na Mowie ich pomyślny znak.
3. „Dzięki ofierze poszli tropem Mowy [i] znaleźli ją przenikniętą w wieszczów. Zabrawszy ją, rozdzielili różnorodnie – siedmiu piewców opiewa ją wspólnie.
4. „Ktoś, chociaż patrzył, nie zobaczył Mowy, inny znów, słuchając, nie usłyszy jej, innemu znów ciało swe odsłania niczym spragniona, pięknie odziana żona mężowi.
5. „Mówią, że kto we wspólnocie ociężały i zatłuszczony, tego już nie wyślą na turnieje poetyckie. Ten tylko z jałową mocą przestaje, nasłuchał się [bowiem] mowy bezowocnej, bezkwietnej.
6. „Kto opuścił towarzysza w wiedzy, ten już nie ma udziału w Mowie, i gdy [jej] słucha, słucha na próżno, nie poznał bowiem drogi zacnych czynów.
7. „Mający oczy i uszy towarzysze bywają nierówni w przejawach umysłu – jedni wyglądają [tylko] jak stawy sięgające do ust [lub] pach, inni zaś jak [jeziora] zdane do kąpieli.
8. „W wyciosanych sercem przejawach umysłu, gdy bramini [jako] towarzysze wspólnie składają ofiarę [słowną], wtedy, zaprawdę, jednego pozostawiają z rozmysłem, inni zaś wyróżniają się wyraźnym brahmanem.
9. „Ci, co ani blisko, ani daleko [nie] wędrują, ni to bramini, ni to wyciskacze somy – ci, Mowę źle stosując, [niczym] niewprawna tkaczka źle tkaninę tkają.
10. „Wszyscy towarzysze radują się, gdy przybędzie towarzysza opromienionego sławą, zwycięzca zgromadzeń, uwalniający ich od zmayı, zdobywca jada – należycie bowiem przygotowany jest do turnieju.

11. „Jeden siedzi, sprawiając rozkwit bogactwa werasetów, inny pieśń śpiewa w [metrach] śakwari, inny z kolei – *brahmán* – głosi wiedzę o bycie, jeszcze inny ofiary porządek wymierza”¹¹¹.

¹¹¹ RV 10.71:

*bṛhaspate prathamām vācō ágram yát prairata nāma-dhēyaṃ dádhānāḥ /
yád eṣāṃ śrēṣṭhāṃ yád ariprám áśit preṇá tád eṣāṃ níhitāṃ gúhāvīḥ //1//
sáktum iva títanā punánto yátra dhīrā mánasā vācam ákrata /
átrā sákhāyaḥ sakhyāni jānate bhadrāiṣāṃ lakṣmír níhitādhi vāci //2//
yajñēna vācāḥ padavīyam āyan tām ānv avindann ṛṣiṣu práviṣṭām /
tām ābhṛtyā vy ádadhuḥ purutrā tām saptá rebhā abhi sám navante //3//
utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vācam utá tvaḥ śṛṇvān ná śṛṇoty enām /
utó tvasmai tanvām ví sasre jāyēva pátya usāti suvāsāḥ //4//
utá tvaṃ sakhyé sthirápītam āhur nainām hinvanty ápi vājineṣu /
ádhenvā carati māyáyāśá vācam śusruvām aphaḷām apuṣpām //5//
yás tityāja sacividam sákhāyaṃ ná tāsya vācy ápi bhāgō asti /
yád im śṛṇóty álakam śṛṇoti nahí pravéda sukṛtāsya pánthām //6//
akṣaṇvántaḥ kárṇavantaḥ sákhāyo mano-javésv ásamā babhūvuḥ /
ádaghnāsa upakakṣāsa u tve hradá iva snátvā u tve dadṛśre //7//
hṛdā taṣṭéṣu mánaso javéṣu yád brāhmaṇāḥ saṃyājante sákhyaḥ /
átrāha tvaṃ ví jahur vedyābhir óha-brahmāṇo ví caranty u tve //8//
imé yé nārvāñ ná parás cáranti ná brāhmaṇāso ná sutékarāsaḥ /
tá eté vācam abhipádyā pāpāyā sirís tántram tanvate áprajajñayaḥ //9//
sárve nandanti yaśásāgatena abhāsāhēna sákhya sákhāyaḥ /
kilbiṣa-spṛt pituṣānir hy eṣāṃ áram hitó bhávati vājīnāya //10//
ṛcām tvaḥ póṣam áste pupuṣvān gāyatrām tvo gāyati sákvarīṣu /
brahmā tvo vādati jātavidyām yajñāsya mátrām ví mimīta u tvaḥ //11//*

Werset 1. *Bṛhaspāti* pochodzi od $\sqrt{bṛh}$, znaczy ‘Pan [siły] Wzrostu’ = *Brāhmaṇaspāti* i ściśle wiąże się z brahmanem (*brāhman*).

Werset 2. ‘Towarzysze’ (*sakhi*, pl. *sakhāyaḥ*) oraz ‘wspólnota’ (*sakhya*), według GONDY (1963: 108) jest to „fellow of a fellowship of experts of Speech” (por. także ELIZARENKOVA (1972: 391); KUIPER (1960)); ‘pomyślny znak’ (*bhadrā lakṣmī*), por. również GONDA (1963: 107). *Pāda* cd – por. MUIR 1967: I. 254–5, który cytuje cały hymn AV 6.108.

Werset 3. ‘Siedmiu piewców’ (*saptá rebhāḥ*) – zapewne ci sami, o których mówi RV 4.42,8 i 10.109,4, por. także GONDA (1963: 107) i ELIZARENKOVA (1972: 391). – F. STAAL (1977: 8) uważa za najbardziej dosłowny przekład: „through [‘by means of’, ‘with’] ritual they followed the traces of language”. Por. RV 1.72,6; 10.90,11; AV 12.1,45. *Pāda* c – por. RV 10.125,3c; d – 1.164,3c.

Werset 4. *Pāda* d = RV 1.124,7c. Por. także KU 2.23. Znaczną analogię można znaleźć także u Izajasza 6.9; 10 i w Ewangelii wg św. Mateusza 13.14–15.

Werset 5. ‘Wspólnota’ (*sakhya*) – zob. werset 2; ‘ocięzaly i zatłuszczony’ (*sthirapīta*), to niezbyt jasne sformułowanie jest zazwyczaj odmiennie interpretowane przez tłumaczy w stosunku do znaczenia podawanego w słownikach (GRASSMAN (1873: szpalta 1604): „sicher geschützt [pīta von 1. pā, vgl. nrpāti]”); MONIER-WILLIAMS

Konstrukcja mowy (sylaba)

Podstawowym elementem składowym mowy, jej najmniejszą częścią, jest sylaba (*akṣara*, neut.), ‘niezniszczalna’. *Akṣara* jest jednym z tych pojęć dotyczących sfery *sacrum* (podobnie jak *brāhman*, *vāc*, *mantra* itp.), które z czasem ulegały znacznym zmianom semantycznym, przybierając coraz większą wieloznaczność, aż po koncepcję Absolutu, nie tracąc przy tym swego pierwotnego znaczenia jako częśćka elementarna (fonem) każdej wypowiedzi. Już w *Rygwedzie* (1.164,24; 39 i 41–42) *akṣara* ma pozycję najwyższej zasady wszechświata, nie przestając jednak oznaczać sylaby – na niej się wszystko opiera, na niej zasiadają wszyscy bogowie, z niej wszystko wynika i wypływa:

(1981): „(prob.) having strong protection”. W przekładach interpretacja bywa następująca: GELDNER (1951: III: 249): „daß er in der Genossenschaft steif und feist geworden sei”; ELIZARENKOVA (1972: 247): „кто-то стал неповоротливым и ожиревшим в содружестве”; O’FLAHERTY (1981: 61): „has grown awkward and heavy in this friendship”; STAAL (1977: 5): „have grown rigid in this friendship”. ‘Moc’ (*māyā*); ‘turniej poetycki’ (*vājina*), por. także RV 8.43,25.

Werset 6. ‘Towarzysz w wiedzy’ (*sacivid sakhi*).

Werset 7. ‘Przejawy umysłu’ (*mano-java*), także ‘impulsy umysłu’ lub ‘szybki jak myśl’ (por. GONDA (1963: 278)). Według Sajany (*Sāyana*), ludzie o przeciętnych zdolnościach są jak stawy z wodą sięgającą do ust, ludzie o niewielkich zdolnościach są jak stawy z wodą sięgającą do ramion, natomiast osoby o wielkich zdolnościach są niczym jeziora zdadne do kąpieli rytualnych; por. także ELIZARENKOVA (1972: 392) i GELDNER (1951: III: 249–50).

Werset 8. ‘Wyraźny *brāhman*’ (*óha-brāhman*), tzn. wyróżniający się mocą Słowa, por. GELDNER (1901). STAAL tłumaczy termin *brāhman* jako ‘a power of language’. *Pāda* a – por. RV 1.171,2b; 2.35,2; 6.16,47.

Werset 9. ‘Bramini’ (*brāhmaṇa*) – dosł. ‘związany z ...’, lub ‘potomek brahmana’, jeden z kapłanów dokonujących rytu ofiarnego (zob. werset 11c); ‘wyciskacz somy’ (*sutékara*) – kapłan przygotowujący ofiarę; ‘tkanina’ (*sirī*) – termin ten pojawia się tylko w tym miejscu *Rygwedy*, znaczenie niepewne. Według interpretacji BD 7.111 „some teachers say that there is here praise of those who are wise in speech with some (*ābhiḥ*) stanzas, but with others in this hymn the man who does not know meaning [of the Veda] is blamed” (przekład MACDONELLA).

Werset 10. ‘Zwycięzca zgromadzeń’ (*sabhāsāha*).

Werset 11. Metra *śakvari*, fem. plur., oznacza wersetu *śakvari* nazywane również wersetami *mahānāmi*, w których śpiewany jest *śakvara sāman* (pieśń); por. MACDONELL–KEITH (1982: II: 349), oraz ARNOLD (1905: 247); ‘wiedza o bycie’ (*jātavidyā*, fem.), STAAL (1977) tłumaczy jako „a newly born knowledge”. Zwrotka ta mówi o czterech głównych oficjantach ofiary wedyjskiej: a – *hotṛ* (por. RV 10.110,7); b – *udgāṭṛ*; c – *brahmán* (por. RV 10.110,7; AV 10.7,24); d – *adhvaryu* (por. RV 8.13,30); oraz GONDA (1950: 54); ELIZARENKOVA (1972: 392); MUIR (1967: I. 256).

24. „Z pomocą gajatri odmierza się chwałbę, poprzez chwałbę – pieśń, poprzez trishtubh – recytację, recytacją – recytację, poprzez dwustopową – czterostopową. Sylabą mierzy się siedem dźwięków.
39. „Na niezniszczalnej sylabie wersetu, w najwyższym niebie, na której wszyscy bogowie zasiedli – kto jej nie poznał, cóż z wersem pocznie? Którzy ją poznali, ci zasiedli wspólnie.
41. „Bawolica zaryczała kształtując wody – jednostopą, dwustopą, owa czterostopą, ośmiostopą, dziewięciostopą stawszy się – tysiącsylabowa w najwyższym niebie.
42. „Z niej morza wypływają – dzięki temu żyją cztery strony [świata]. Stąd wypływa niezniszczalne – dzięki temu wszystko żyje”¹¹².

W kategoriach mistycznych *akṣara* stanowi najwyższy wymiar Mowy sakralnej i jednocześnie jej prawzorzec i załóżek. Z niej bierze początek każda święta formuła i do niej sprowadza się esencja mocy i skuteczności każdej takiej formuły. Bez świadomej umiejętności stosowania sylab, bez poznania ich znaczenia, wersety wedyjskie są bezużyteczne. Kapłani, którzy posiadli tę wiedzę, zasiadają wspólnie, tworząc grono wtajemniczonych¹¹³.

¹¹² RV 1.164:

*gāyatrēna prāti mimīte arkām arkēna sāma traīṣṭubhena vākām /
vākēna vākām dvi-pādā cātuṣ-padākṣāreṇa mimate saptā vāñih //24//
ṛcō akṣāre paramē vyōman yāsmīn devā ādhi vīśve niṣedūḥ /
yās tān nā veda kīm ṛcā kariṣyati yā it tād vidūs tā imē sām āsate //39//
gaurīr mimāya salilāni tākṣaty ēka-pādī dvi-pādī sā cātuṣ-pādī /
aṣṭā-pādī nāva-pādī babhūvūṣī sahāsrākṣarā paramē vyōman //41//
tāsyāḥ samudrā ādhi vī kṣaranti tēna jīvanti pradiśās cātasraḥ /
tātaḥ kṣaraty akṣāraṃ tād vīśvam ūpa jīvati //42//*

Werset 24. ‘Chwałba’ (*arka*, masc., także ‘promień’ lub ‘słońce’); pieśń pochwalna (*sāman*, neut.); ‘recytacja’ (*vāka*, masc., także ‘brzmienie, mówienie’), według Sajany *vākam* = *sūktam* (‘hymn’); ‘dźwięk’ lub głos (*vāñi*, fem., także ‘muzyka’). ‘Siedem dźwięków’ (*sapta vāñih*) może oznaczać siedem głosów kapłanów sprawujących wedyjską ofiarę, por. RV 3.1,6; 9.103,3; 1.164,3, natomiast według Sajany jest to siedem metrów. Por. także RV 10.13,3c.

Werset 39. ‘Oni’ to z pewnością wieszczowie, twórcy hymnów, por. TĀ 2.11,4n.

Werset 41. ‘Bawolica’ (*gaurī*), zob. przypis 9.

Werset 42. Według Jaski (Yaska) 11.41 oraz Sajany, źródłem niezniszczalnego jest woda, jednak z komentarza Sajany do TB 2.4.6,12 wynika, iż jest to sylaba *aum*. Por. także AV 9.10,19 i TB 2.8.8,4–5. Mowa sakralna jest siłą sprawczą świata. Używając odpowiednich mantr, ofiarnicy uporządkowali niezróżnicowany, surowy materiał (chaos) wszechświata.

¹¹³ Cyt. wyżej, werset 39.

Mowa jest wieczna i niezniszczalna ze względu na niezniszczalność jej elementów składowych, a z kolei niezniszczalność tychże cząstek elementarnych wynika z brzmienia ich nazwy, czyli z przypisywanej im wartości semantycznej. Zewnętrzne podobieństwo derywatów pochodzących od pierwiastków czasownikowych *kṣar* ‘płynąć, cieknąć’ i *kṣi* ‘niszczyć, zanikać’ wiąże się z elementami bytu: wodą i czasem, a więc ze źródłem życia i czynnikiem jego destrukcji. We wspomnianym wyżej wersecie RV 1.164,42 mamy grę słów opartą tylko na derywatach $\sqrt{kṣar}$: „Z niej morza wypływają (*kṣaranti*) – dzięki niej żyją cztery strony [świata]. Stąd wypływa (*kṣarati*) niezniszczalne (*akṣaram*)”. Ten sam pierwiastek stosowany jest na określenie ‘płynięcia’ pieśni sakralnej lub natchnionej myśli (*dhi*)¹¹⁴. *Jaiminīyōpaniṣad-brāhmaṇa* we właściwy dla tej kategorii tekstów sposób podejmuje próbę ‘etymologizacji’ z obu źródłosłów, w odniesieniu do soku wyciśniętego przez demiurga z Mowy źródłowej:

„Ponieważ wypłynęło (*akṣarat*), dlatego właśnie [jest] niezniszczalne (*akṣaram*), a ponieważ [jako] sylaba (*akṣara*) nie uległa zniszczeniu (*na-akṣāyata*), dlatego [jest to] niezniszczalne (*akṣayam*). W istocie nazwą tego jest *akṣaya*, a zwą to *akṣara* jedynie bezwiednie (lub: błędnie)”¹¹⁵.

Starożytni wieszczowie zastosowali tu i w wielu innych miejscach, ciągi skojarzeń homojfonicznych związanych z pojęciami ‘niezniszczalności’ i ‘płynięcia’, stanowiących atrybuty mowy. Jak zauważa Andrzej WIERCIŃSKI (1996: 42), procedura homojfonii pełni podstawową rolę mitotwórczą. Przemawia za tym jego hipoteza, że skojarzenia w podświadomości zachodzą na zasadzie wszelkiego rodzaju analogii, a do podświadomości sięgają właśnie stany ‘objawieniowe’ (transowe, zmienionej świadomości itp.). W zakresie materiału werbalnego będą to więc analogie fonetyczne. Tymczasem skojarzenia werbalne w polu świadomości zwykle przebiegają w oparciu o związki pojęciowe, czyli semantyczne.

Mitotwórczą rolę homojfonii potwierdzał eksperyment neurolingwistyczny radzieckiego psychologa Aleksandra R. Łurii z połowy ubiegłego stulecia¹¹⁶. Polegał on na tym, że na oko badanego osobnika, uprzednio przystosowanego do ciemności, skierowano promień świetlny, który spowodował zmianę wrażliwości

¹¹⁴ RV 1.181,7b: *vedhasā gír bālḥé aśvinā tredhā kṣaranti*; oraz 8.50,4b: *mādhvaḥ kṣaranti dhātāyaḥ*.

¹¹⁵ JUB 1.24,1–2: *yad akṣarad eva tasmād akṣaram // yad evākṣaram nākṣāyata tasmād akṣayam. akṣayam ha vai nāmaitat. tad akṣaram iti parokṣam ācakṣate*. Odnośnie terminu *parokṣam* zob. ELIADE (1988: 143).

¹¹⁶ A. R. Łuria, *Problemy neuropsychologii i neurolingwistyki*, PWN, 1976 (cyt. za: WIERCIŃSKI (1996: 42)).

oka. Powtarzaniu tego oddziaływania towarzyszyło wypowiedzianie słowa ‘doktor’, co doprowadziło do wytworzenia odruchu warunkowego. W rezultacie wystarczało samo wypowiedzienie tego słowa, aby oko badanego reagowało obniżeniem progu pobudliwości na światło, co mierzone okulometrem. Po czym wypowiadano monotonnie serię słów, wśród których występowały semantycznie wiążące się z nazwą ‘doktor’, np. ‘medyk’, ‘lekarz’ itp. Okazało się, że te ostatnie słowa, choć dźwiękowo zupełnie niepodobne (też w rosyjskim), wywoływały tę samą reakcję odruchową oka. Sytuacja jednak uległa zmianie, gdy przygaszono pole świadomości do stanu półdrzemki przez podanie wodzianu chloralu. Wówczas bowiem nastąpiło ujawnienie skojarzeń fonetycznych, semantycznie nie powiązanych. Np. słowo ‘nokturn’, homojofoniczne do ‘doktor’, powodowało odruchową reakcję, zaś ‘lekarz’ i ‘medyk’, już jej nie powodowało¹¹⁷.

Wyciśnięta z Mowy esencja to tak zwane *vyāhṛti*, czyli trzy słowa określane również terminem *akṣara*, z których powstały światy trójdzielnego kosmosu: *bhūh* (ziemia), *bhuvah* (przestwór) i *svah* (niebiosy). Wszechświat jest więc bytem ‘wypowiedzianym’. W *Czhandogja-upanisadzie* rozgrzanie ogniem ascezy gotowych już światów prowadzi do wydestylowania tychże trzech ‘syłab’, jednak nie są to jeszcze elementarne i niepodzielne cząstki Mowy. Ponowne rozgrzanie oddziela zawartą w nich sylabę *OM*¹¹⁸:

„Pradžapati rozgrzał światy – z nich rozgrzanych trójwiedza (trzy Wedy) wypłynęła. Rozgrzał ją. Z niej rozgrzanej wypłynęły te oto sylaby: *bhūh*, *bhuvah*, *svah*. Rozgrzał je. Z nich rozgrzanych wypłynęła głoska *om*. Tak jak wszystkie liście spojone są lodygą, tak i wszelka mowa spojona jest głoską *om*. Głoska *om* jest właśnie całym tym [światem]. Głoska *om* jest właśnie całym tym [światem]”¹¹⁹.

Pozbawiona wartości semantycznej głoska elementarna, zwana także *praṇava*¹²⁰, staje się najdoskonalszym przejawem absolutu (*ātman-bráhma*n) tożsamego z Mową źródłową. W *Czhandogja-upanisadzie* *akṣara* przybiera znaczenie głoski szczególnej, nazwy konkretnej sylaby lub nawet dźwięku, stając się hipostazowanym brahmanem

¹¹⁷ Podobne rezultaty eksperymentów swojego współpracownika, R. Bergera, opisał także I. Oswald (*Sen*. PWN, Warszawa 1968), wg: WIERCIŃSKI (1996: 43).

¹¹⁸ Sylaba *om* rozłożona na trzy mory (*a + u + m*).

¹¹⁹ ChU 2.23,2–3: *prajāpatir lokān abhyatapat. tebhyo 'bhitaptebhyas trayī vidyā saṁprāsravat. tān abhyatapat. tasyā abhitaptāyā etāny akṣarāṇi saṁprāsravanta bhūh bhuvah svar iti // tāny abhyatapat. tebhyo 'bhitaptebhya om-kārah saṁprāsravat. tadyathā śānkunā sarvāni parṇāni saṁtrṇṇāny evam om-kāreṇa sarvā vāk-saṁtrṇṇā. om-kāra evādaṁ sarvam om-kāra evādaṁ sarvam.*

¹²⁰ Forma pochodząca od *pra + √nu* ‘wydawać dźwięk, wybrzmiewać’.

(*bráhman*), z którego wszystkie Wedy i cały świat biorą początek. Lapidarnie wyraża ten pogląd *Bhagavad-gītā* (8.13): „*om* to *bráhman* [wyrażony] jedną sylabą” (*om ity eka akṣaram brahma*). W innym miejscu ten sam tekst stwierdza (3.15b), że *bráhman* powstał z akszary: *brahmākṣara-samudbhavam*.

Według przekazu *Tajttirija-sanhity*, nawiązującego do wersetów RV 1.164,25 i 42, składający się z czterech stóp (*pāda*) po osiem sylab każda werset *anuṣṭubh* jest synonimem mowy, będącej najwyższą z życiodajnych energii (*prāṇa*). Z powodu braku jednej sylaby stopa wersetu jest niekompletna, dlatego ludzkie życie opiera się na tym, co jest niekompletną częścią mowy. Wylewanie obiaty w trakcie rytu inicjacyjnego (*dīkṣā*), powtarzającego kreację świata, wspiera pełnię mowy, bowiem Pradžapati jest również kompletny, a ofiara ta służy osiągnięciu jego pełni. Rytu dokonuje się jednak z użyciem niepełnej (zwykłej) mowy artykułowanej, bowiem niepełny Pradžapati stworzył swoje potomstwo, czyli wszelkie życie, a ofiara służy pomnożeniu potomstwa¹²¹. Powyższa, skrótowo przedstawiona egzegeza rytu inicjacyjnego ukazuje kompletność i zarazem niekompletność pierwszej przyczyny i siły stwórczej, z jej wyższą i niższą częścią, podobnie jak w wypadku kosmicznego Pracłowieka-Puruszy (RV 10.90). Mamy tu źródła koncepcji mowy wypowiedzianej i niewypowiedzianej – absolutu przejawionego (*vyakta*) i nieprzejawionego (*avyakta*). Nieprzejawiona siła stwórcza, będąc niekompletną, formuje (kompletuje) sama siebie w procesie autokreacji z niewypowiedzianej Mowy źródłowej zawartej w sylabie, czyli w potencjalnie możliwym do wyartykułowania dźwięku. *Akṣara* jako cząstka elementarna mowy transcenduje¹²² pomiędzy tym, co przejawione i nieprzejawione. Jest nienarodzonym zarodkiem Mowy i najmniejszą cząstką ‘żywego organizmu’ języka artykułowanego. Jako część języka podlega intelektualnym dociekanom gramatycznym i fonetycznym, natomiast jako cząstka Mowy dostępna jest jedynie mistycznemu wglądowi.

Sylaba oraz będąca jej pochodną mowa we wszystkich ich aspektach funkcjonują więc na przecięciu dwóch płaszczyzn: transcendentnego *sacrum* i immanentnego *profanum*. Odsyłają z jednej płaszczyzny na drugą i jednocześnie mają w nich obu swój udział. Podobnie jak symbol, w formie zewnętrznej objawiają swoje wnętrze, transcendują pomiędzy dwiema rzeczywistościami, wymykając się tym samym racjonalnemu myśleniu pojęciowemu. W całej swej pełni dostępne są jedynie

¹²¹ TS 5.1.9,1–2: *vāg vā anuṣṭup tasmāt prāṇānām vāg uttamā. ekasmād akṣarād anāptaṁ prathamam padam tasmād yad vāco 'nāptaṁ tan manuṣyā upa jīvanti. pūrṇayā juhōti. pūrṇa iva hi prajāpatiḥ // prajāpater āptyai. nyūnayā juhōti. nyūnād dhi prajāpatiḥ prajā asṛjata. prajānām sṛṣṭyai*. Por. także RV 8.100,10.

¹²² Łac. *trānscondō* ‘przechodzić, przestępować [próg], przekraczać [granice]’.

nielicznym wtajemniczonym. Z tego też względu nauka prowadząca do poznania obu sfer jest również dwojaka:

„Znawcy brahmana (*brāhman*) mówią, że należy poznać dwa rodzaje wiedzy: wyższą i niższą. Na niższą składają się: *Rygweda*, *Jadźurweda*, *Samaweda*, *Atharwaweda*, fonetyka, zasady rytuałów, gramatyka, etymologia, prozodia i astronomia, natomiast wyższa to ta, dzięki której zbliża się do niezniszczalnej sylaby (*akṣara*)”¹²³.

„Wszystko bowiem na tym świecie powstaje z niezniszczalnej sylaby” (*tathākṣarāt sambhavati iha viśvam*), tak więc rzeczywista wiedza o brahmanie (*brāhman*; *tattvato brahma vidyā*) polega na poznaniu sylaby, puruszy i prawdy (*yenākṣaram puruṣam veda satyaṁ*, MuU 1.1,7 i 1.2,13). Ostatecznie następuje pełne utożsamienie wszystkich pojęć dotyczących czteropoziomowego lub złożonego z czterech części Absolutu: *akṣara* = *om* = *brāhman* = *ātman* (= *vāc*), albowiem

„*om*, ta sylaba, [jest] tym wszystkim – a oto wyjaśnienie: głoska *om* [jest] wszystkim [tym co] było, jest [i] będzie; co [jest] poza trzema czasami – tym także [jest] głoska *om*. Wszystkim tym [jest] właśnie *brāhman*, *ātman* [jest] tymże brahmanem (*brāhman*) – ów *ātman* [jest] czterostopy”¹²⁴.

Rodzaje języka mówionego

W kilku miejscach tekst *Rygwedy* mówi o trzech rodzajach mowy pobudzanych (*ud* + *√ir*) przez some: „trzy [rodzaje] mowy pobudza woźnica [ofiary] – twórczą myśl ładu, natchnioną myśl [będącą manifestacją] brahmana (*brāhman*)”¹²⁵.

¹²³ MuU 1.1,4–5: *dve vidye veditavye iti ha sma yad brahma-vido vadanti parā cāivāparā ca // tatrāparā ṛg-vedo yajur-vedaḥ sāmā-vedo 'tharva-vedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇam niruktaṁ chando jyotiṣam iti. atha parā yayā tad akṣaram adhigamyate*. Pełny tekst i przekład hymnu RV 1.164 z objaśnieniami, zob. KOC (1996).

¹²⁴ MāṇU 1–2: *om ity etad akṣaram idam sarvaṁ. tasyōpavyākhyānam. bhūtaṁ bhavad bhaviṣyad iti sarvaṁ om-kāra eva. yac cānyat trikālātitaṁ tad apy om-kāra eva // sarvaṁ hy etad brahma ayam ātmā brahma. so 'yam ātmā catuspāt*.

¹²⁵ RV 9.97,34ab: *tisro vāca irayati prā vāhnir ṛtāsya dhītm brāhmaṇo manīṣām*. Według GONDY (1963: 52) przekład zwrotu *brāhmaṇo manīṣām* powinien brzmieć „the inspired thought manifesting brahman”, kwestionując tym samym wcześniejsze przekłady GELDNA (1951: 99): „den Gedanken der heiligen Rede” oraz LÜDERSA (1959: 433): „das Denken des Brahman”. Niniejszy przekład polski uwzględnia powyższą sugestię. Wersety 32 i 34 = SV 2.2.2.10,1 i 3, oraz SV 1.6.1.4,3. *Pāda* b – por. RV 9.76,4b: *ṛtāsya dhītm ṛṣiṣāḥ avivaśat*.

Natchniona myśl (*manīṣā*, fem.) przed jej uaktywnieniem musi zostać oczyszczona (odcedzona) sitem umysłu¹²⁶. Soma, będący ‘woźnicą’ rytu ofiarnego, w tym wypadku inicjuje proces dochodzenia za pomocą mistycznej wizji do kontaktu z Ładem kosmicznym (*ṛta*)¹²⁷ stanowiącym podstawę świata fenomenalnego, spajając przy tym w jednolitą całość procesy myślowe i pełne mocy słowo sakralne (*bráhman*). Według GONDY (1963: 178) trzy rodzaje głosów to recytacje kapłanów, ryczenie krów oraz własny dźwięk wydawany przez somę. Trzy mowy występują także w RV 9.33,4 oraz 9.50,2¹²⁸. O trzech mowach złożonych wewnątrz brahmana wspomina również *Atharwaweda*¹²⁹.

W innym miejscu, trzema rodzajami mowy mogą być wersety hymnów intonowanych w trakcie wyciskania somy, natomiast wymieniem wydzielającym słodycz byłyby łodygi wyciskanej rośliny: „wypowiedz trzy [rodzaje] mowy poprzedzone blaskiem, które doją wymię wydzielające słodycz”¹³⁰. W wymiarze kosmicznym jest to chmura deszczowa przedstawiona jako wymię niebiańskiej Krowy-Mowy poprzedzonej blaskiem błyskawicy.

W kontekście rytualnym mowę dzieli się również na trzy rodzaje: *ṛcaḥ* (strofy), *sāmāni* (hymny śpiewane) oraz *yajūmṣi* (formuły ofiarne). Z tego podziału wynika podział mowy na trzy formy artykułowane: po cichu, półgłosem i pełnym głosem¹³¹.

Trójpodział mowy sakralnej występuje także w kontekście mitologicznym, gdzie mówi się o trzech boginiach noszących imiona przypisywane bogini Mowy¹³².

W RV 8.61,1ab mówi się jednak tylko o dwóch rodzajach mowy (*ubháyaṁ ... vácaḥ*), co GELDNER (1951: II.382) tłumaczy jako ‘unsere doppelte Rede’, rozumiejąc pod tym sformułowaniem ‘die doppelte Rede ist Gesang und Vortrag (Sāy.)’.

¹²⁶ Np. RV 7.85,1: *puniṣé vām arakṣásam manīṣām sómam índrāya váruṇāya júhvat*. Por. także MUIR (1967: III: 243).

¹²⁷ Przymiotnik odczasownikowy od pierwiastka \sqrt{ar}/r ‘po/ruszać, pobudzać’.

¹²⁸ RV 9.33,4:

*tisró vāca úd irate gāvo mimanti dhenávaḥ /
hárir eti kánikradat //*

RV 9.50,2:

*prasavé ta úd irate tisró vāco makhasyúvaḥ /
yád ávya éṣi sánavi //*

¹²⁹ AV 7.43 (44), zob. s. 46 i przypis 102.

¹³⁰ RV 7.101,1:

*tisró vácaḥ prá vada jyótir agrā yá etád duhré madhudoghám údhaḥ /
sá vatsám kṛṇván gárbham óśadhīnām sadyó jātó vṛṣabhó roravīti //*

¹³¹ ŚB 6.5.3,4: *tredhā-vihitā hi vāgrco yajūmṣi sāmānyatho yad idam trayam vāco rāpam upāmṣu vyantarām uccaiḥ*.

¹³² Szerzej o tym zob. KOC (1991) i (1993).

Mowa jako dar boski

Mowa stanowić może najwspanialszy dar ofiarowany przez bogów szczególnie zasłużonym istotom nadprzyrodzonym i ludziom. W epiczno-mitologicznej opowieści o perypetiach dwóch książąt z królewskiego rodu Kurów (*Kuru*) – Dewapiego (*Devāpi*, dosł. ‘przyjaciel bogów’) i Śantanu (*Śantanu*), świetlista (*dyumatī*) i słyszalna jedynie przez bogów (*deva-śruta*) mowa jest takim właśnie darem ofiarowanym przez Bryhaspatiego (*Bṛhaspati*) pokrzywdzonemu przez los Dewapiemu za jego pokorę i pobożność¹³³. Dewapi błaga Bryhaspatiego, aby wstawił się za nim do innych bogów o deszcz dla dręczonego od dwunastu lat suszą królestwa swego brata Śantanu. W odpowiedzi Bryhaspati zwraca się doń: „Mądry bóg – szybki posłaniec, przybył do mnie od ciebie, Dewapi. Zwróć się ku mnie, a włożę w twe usta świetlistą mowę”¹³⁴. Dewapi na to odpowiada: „Włóż, o Bryhaspati, w nasze usta świetlistą mowę wolną od skazy, krzepiącą, dzięki której moglibyśmy obaj uzyskać deszcz dla Śantanu – [bowiem] z niebios wnikała w nas pełna słodczy kropla [somy]”¹³⁵. Bryhaspati poleca Dewapiemu spełnić funkcję kapłana-ofiarnika (*hotṛ*) i dokonać właściwego rytuału ofiarnego dla bogów. Dalsza część hymnu mówi, że gdy wybrany na hotara Dewapi, pełniący na dworze Śantanu funkcję głównego kapłana (*purohita*), uaktywnił w trakcie ofiary płynnej swą natchnioną myśl (*dhī*) pełną współczucia dla brata, wówczas otrzymał od Bryhaspatiego mowę słyszalną dla bogów i wywołującą deszcz¹³⁶. Według *Bryhaddevaty* (8.8) jest to dar w postaci ‘boskiej mowy’ (*vācam devīm*).

¹³³ RV 10.98. Hymn ten szczegółowo analizuje SIEG (1902: 129–42). Opowieść o księciu Dewapim przedstawia szerzej i w sposób bardziej sfabularyzowany *Bṛhaddevatā* (BD 7.155–157 do 8.1–9). Teksty powedyjskie również podejmują i rozwijają ten wątek: *Mahā-bhārata* (MBh 1.3750 i n. oraz 9.2281 i nn.); *Hari-vaṁśa* (HV 1819–1822), *Viṣṇu-Purāṇa* (ViP 4.20,7 i nn. oraz 4.24,44 i nn.); *Bhāgavata-Purāṇa* (BhāgP 9.22,14–17); *Matsya-Purāṇa* (MtsP 49.39 i nn.).

¹³⁴ RV 10.98,2:

*ā devó dūtó ajirás cikityān tvád devāpe abhi mām agachat /
praticināḥ prāti mām ā vavṛtsva dádhāmi te dyumatīm vācam āsān //*

¹³⁵ RV 10.98,3:

*asmé dhehi dyumatīm vācam āsān bṛhaspate anamivām iṣirām /
yāyā vṛṣṭīm śāntanave vānāva divó drapsó mádhumām ā viveśa //*

¹³⁶ RV 10.98,7:

*yád devāpiḥ śāntanave puróhito hotṛāya vṛtāḥ kṛpáyann ádīdhet /
devaśrutām vṛṣṭi-vāniḥ rārāṇo bṛhaspátir vācam asmā ayachat //*

W hymnie RV 10.81 do Wszechtwórcy (Viśvakarman) nazywanego Panem Mowy wzywają go, aby wsparł darem elokwencji uczestnika turnieju poetyckiego (*vāja = brahmôdya*): „Dziś twórcę wszystkich rzeczy, myśli budziciela, pana mowy wzywajmy, by pomógł w zawodach”¹³⁷.

Poza mową jako taką, boskim darem może być także natchniona myśl (*manīṣā*) stanowiąca źródło mowy, a obdarowani, którzy komponują święte strofy, zwani są mędrkami (*dhīrāḥ*):

„O Indro i Waruno, gdy na początku obaj daliście wieszczom natchnioną myśl, myśl słyszana jak mowa, [wówczas] dzięki żarowi ekstazy ujrzałem miejsca, które stworzyli mędracy spełniający ofiary”¹³⁸.

Moc kreatywna języka mówionego. Mowa a nazywanie

Jedną z najważniejszych cech języka mówionego jest znaczenie, które w funkcji kreacyjnej wiąże się z nadawaniem imion lub ustalaniem nazw (*nāma-dheya*). W tym aspekcie język mówiony byłby więc nazywaniem. Według RV 10.71,1 początki istnienia mowy także ściśle wiążą się z nadawaniem imion. Nie wydaje się jednak, aby w najstarszym okresie wedyjskim było to uznawane za podstawową funkcję języka, bowiem termin *nāma-dheya* pojawia się tylko w tym jednym miejscu *Rygwedy*¹³⁹.

W kulturze europejskiej, jak zauważa CASSIRER (1971: 196), już nawet

„Platonowi wystarczyło rozwinąć tezę onomatopieczną z wszystkimi jej konsekwencjami, aby ją odrzucić. W *Kratylosie* przyjmuje tę tezę na swój ironiczny sposób. Jego akceptacja ma na celu obalenie tej tezy właśnie mocą tkwiącego w niej absurdu. W relacji Platona teoria, że

¹³⁷ Przekład A. ŁUGOWSKIEGO (1975: 37). RV 10.81,7:

*vācās pātīm viśvá-karmānam ūtāye mano-júvaīm vāje adyā huvema /
sá no viśvāni hávanāni joṣad viśvá-sambhūr āvase sādhu-karmā //*

Werset ten występuje także w SV 2.340; VS 8.45; 17.23; TS 4.6,25 oraz AV 20.42,1.

¹³⁸ RV 8.59,6:

*indrā-varuṇā yād ṛṣibhyo manīṣām vācō matīm śrutām adattam āgre /
yāni sthānāny asṛjanta dhīrā yajñām tanvānās tāpasābhy āpaśyam //*

Pāda b – por. RV 1.143,1b; jeśli uznamy *vācāḥ* za Acc. pl., wówczas byłyby to ‘usłyszane mowa i myśl’.

¹³⁹ Zob. przekład ss. 50–51 i przypis 111. Podobnie w *Biblii*, pierwszy człowiek nadaje nazwy wszystkim zwierzętom wcześniej stworzonym przez Boga (Rdz 2.19–20).

wszelkie języki powstały z naśladowania dźwięków, kończy się karykaturą i parodią. Mimo to teza onomatopeiczna dominowała przez wiele stuleci”.

Wydaje się, że CASSIRER chyba jednak nie w pełni zrozumiał platońskiego *Kratylosa*, zwłaszcza, że sam wyznawał teorię o kreowaniu językowego universum. Jak sam stwierdza:

„Język nie wkracza do jakiegoś świata gotowego przedmiotowego oglądu, aby tu do danych i wyraźnie od siebie oddzielonych pojedynczych rzeczy dodać jeszcze ich ‘nazwy’ jako czysto zewnętrzne i dowolne znaki, lecz jest on sam środkiem tworzenia przedmiotowego, w pewnym sensie *tym* środkiem, najważniejszym i najdoskonalszym instrumentem dla pozyskania i budowy czystego świata ‘przemiotowego’”¹⁴⁰.

Warto w tym miejscu zacytować słowa Sokratesa, który stwierdza, że

„tworzenie nazw nie jest tak proste, jak sądzisz, Hermogenesie. Nie jest to sprawą ani zwyczajnych, ani przypadkowych ludzi. Prawdę mówi Kratylos twierząc, że nazwy przysługują rzeczom w sposób naturalny i że nie każdy będzie twórcą nazw, lecz jedynie ten, kto zważa, by nazwa wszystkiego była zgodna z naturą, i potrafi oddać jej obraz za pomocą liter i sylab. (...) Bogowie wypowiadają właśnie te prawidłowe nazwy, które są zgodne z naturą”¹⁴¹.

Podobnie w Indiach, bardzo wcześnie zapewne, wyciągnięto słuszny wniosek, iż język nie składa się z samych nazw, lecz posiada bardziej skomplikowaną strukturę, na którą składają się także inne czynniki i składniki, dzisiaj nazywane składnią, częściami mowy itp. Późniejsza literatura wedyjska coraz częściej używa terminu *nāma-dheya* w odniesieniu do początków języka mówionego (*vāc-ārambhaṇa*), dokładniej zarazem precyzując, co przez to wówczas rozumiano. Takie wyjaśnienie znajdujemy w *Chandogja-upaniszadzie* 6.1, kiedy to wieszcz Uddalaka Aruni (Uddālaka Āruṇi) nakazuje swemu synowi Śwetaketu rozpoczęcie nauki o istocie prawdy najwyższej i jedynej oraz władania mocą słowa-brahmana (*brāhma-carya*). Po dwunastu latach studiów, gdy dumny ze swej wiedzy Śwetaketu powrócił do domu, ojciec zadał synowi pytanie, czy poznał naukę „dzięki czemu niesłyszane staje się usłyszonym, nieuzmysłowione – pomyślanym, a nieznanne –

¹⁴⁰ CASSIRER (1995: 81).

¹⁴¹ PLATON (1990b: 10–11), por. także inny przekład: PLATON (1990a: 54 i 56).

rozpoznanym?”¹⁴². Zdumionemu takim pytaniem Śwetaketu wieszcz udziela pouczenia o istocie i jedności atmana-brahmana:

„Podobnie, mój drogi, jak na podstawie jednej grudki gliny wszystko możemy rozpoznać jako zrobione z gliny – [bowiem] nadanie nazwy to modyfikacja wynikająca tylko z użytych słów – w rzeczywistości jest to glina. Podobnie, mój drogi, jak na podstawie jednego złotego klejnotu wszystko możemy rozpoznać jako zrobione ze złota – [bowiem] nadanie nazwy to modyfikacja wynikająca tylko z użytych słów – w rzeczywistości jest to złoto. Podobnie, mój drogi, jak na podstawie jednego nożyka do paznokci wszystko możemy rozpoznać jako zrobione z żelaza – [bowiem] nadanie nazwy to modyfikacja wynikająca z użytych słów – w rzeczywistości jest to żelazo. Taka oto, mój drogi, jest owa nauka”¹⁴³.

Powtarzająca się fraza: *vācārambhaṇaṃ vikāro nāma-dheyaṃ* ma utwierdzić adepta, iż widoczne zróżnicowanie i werbalne określenia cech charakterystycznych poszczególnych desygnatów zależą wyłącznie od języka (*vācārambhaṇa*), a nadanie specyficznej nazwy (*nāma-dheya*) jest tylko modyfikacją intelektualną (*vikāra*), a nie realną przemianą. W rzeczywistości wszystkie przedmioty pozostają nadal kawałkami materiału wyjściowego, z którego zostały uformowane¹⁴⁴. Nauki Aruniego odnoszą się do roli języka w manifestacji świata zjawiskowego. Na przykładzie wyrobów z gliny, złota i żelaza ukazuje on, iż jedynie materiał, z którego zostały wykonane, jest prawdziwy i rzeczywisty (*satya*), same natomiast produkty są tylko wytworem słownym, odzwierciedlającym dualną funkcję *vāc* jako

¹⁴² ChU 6.1,3: *yenāśrutaṃ śrutam bhavatyamataṃ matam avijñātaṃ vijñātam iti*.

¹⁴³ ChU 6.1,4: *yathā somyaikena mṛt-piṇḍena sarvaṃ mṛn-mayaṃ vijñātaṃ syāt. vācārambhaṇaṃ vikāro nāma-dheyaṃ mṛttikēty eva satyam // . 5: yathā somyaikena loha-maṇinā sarvaṃ loha-mayaṃ vijñātaṃ syāt. vācārambhaṇaṃ vikāro nāma-dheyaṃ loham ity eva satyam // . 6: yathā somyaikena nakha-nikṛtanena sarvaṃ kṛṣṇāyasam vijñātaṃ syāt. vācārambhaṇaṃ vikāro nāma-dheyaṃ kṛṣṇāyasam ity eva satyam. evaṃ somya sa ādeśo bhavati // .*

¹⁴⁴ Podobną interpretację przyjął STAAL (1977: 10): „In the first context, the discussion centers on the analysis of a piece of clay: essentially it consists of clay, but its distinctiveness is due to language (*vācārambhaṇa*), it is a modification (*vikāra*), a set-up (*nāma-dheya*). The truth (*satya*) is that it is only a clay”. W niektórych innych przekładach ta dość trudna fraza brzmi następująco: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name” (DEUSSEN (1897: 160)); „Słowem jest wszelka przemiana, nazwą jedynie” (MICHALSKI (1913: 11–2)); „les diverses modifications n’en étant que distinction de nom et affaire de langage” (SENART 1930: 76–8); „[ибо всякое] видеоизменение – лишь имя, основанное на словах” (SYRKIN (1965: 109)).

nāma-rūpa. Dalszy wywód Uddalaki Aruniego zmierza do wykazania, iż tylko ulotny *bráhman*, stanowiący podstawę istnienia wszelkiego bytu, jest bytem prawdziwym, jest atmanem – istotą człowieka¹⁴⁵. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę przedstawioną wcześniej tożsamość *vāc* i brahmana (*bráhman*), to pomimo wyrażanego w swoisty sposób konwencjonalnego charakteru języka, upaniszady nie głosiły jednak tezy o jego pełnej konwencjonalności, bowiem nadawanie nazw desygnatom, będące konwencjonalną (sztuczną) i pozorną tylko konfiguracją głosek, zawiera w sobie część Mowy Źródłowej – jedyne realnego bytu umożliwiającego istnienie. Potencjalna zdolność mówienia, mowa sama w sobie, wyraża istotę człowieka, a nazywanie określa i rozróżnia tylko pozorną, empiryczną wielość bytów. Tak więc nazywanie nie jest li tylko nadawaniem nazw, ale również kreowaniem rzeczywistości – językowego universum. Nie jest to jednak rzeczywistość absolutna i niezmienna, ale immanentna i przemijająca¹⁴⁶. Tę pozorną dychotomię potwierdzają dzieła późniejszych gramatyków. Z pochodzącego z ok. IV w. p.n.e. komentarza Katjajany (Kātyāyana) do *Aṣṭādhyāyī* Paniniego wynika, że samo użycie wyrazów zależy od funkcjonującej konwencji językowej, natomiast gramatyka służy dharmie¹⁴⁷. Kilka wieków później (ok. V w. n.e.) Bhartrihari, filozof i znawca języka, dowodzi jednak ponownie, iż „wszystkie kategorie obiektów zależą od [swej] formy dźwiękowej”¹⁴⁸.

Egzegetyczne dociekania brahmanów często etymologizują nazwy desygnatów od czynności (funkcji) przez nie spełnianych. W ten sposób powstały chociażby nazwy różnych rodzajów pieśni modlitewnych. Przykładem może służyć interpretacja pochodzenia terminu *ākṣāra* ($\bar{a} + \sqrt{kṣar}$ ‘płynąć’) – za pomocą pieśni *ākṣāra* Pradžapati spowodował płynięcie (*ākṣārayat*), a ponieważ spowodował płynięcie,

¹⁴⁵ ChU 6.9.4: *sa ya eṣo ’nimātat-ātmakam idaṃ sarvaṃ. tat satyam. sa ātmā. tat tvam asi śvetaketo iti.*

¹⁴⁶ Pogląd ten wyraźnie współgra z tzw. hipotezą Sapira-Whorfa, w której język jest czynnikiem kształtującym wyobrażenia ludzi o świecie. Język danej społeczności organizuje jej kulturę, bowiem klasyfikuje i porządkuje wrażenia odbierane z otaczającego świata, tworząc strukturę swego rodzaju realnej rzeczywistości. U różnych społeczności językowych będzie zatem występować różne postrzeganie świata. Język służy bowiem nie tylko do wyrażania pojęć, ale przede wszystkim do ich kształtowania w obrębie poszczególnych społeczności językowych. Szerzej zob. m.in.: SAPIR (1978) oraz WHORF (1982).

¹⁴⁷ *Mahā-bhāṣya* I.8, w. 3: „Gdy [przyjmie się, że] zastosowanie słów wynika z rzeczy, [a to dzieje się] na podstawie [użycia słów przez] ludzi, [wtedy] dzięki gramatyce (*śāstra*) [zyskuje się] ograniczenie [w użyciu wyrazów], którego celem [jest] dharma” (*lokato ’rthaprayukte śabda-prayoge śāstreṇa dharmā-niyamaḥ*), za WIELIŃSKĄ (1994: 140, n. 30).

¹⁴⁸ VP 1,15ab: *yathārtha-jātaḥ sarvāḥ śābdākṛti-nibandhanāḥ.*

dlatego nosi ona taką nazwę¹⁴⁹. Nawiązania do podobnych prób etymologizacji można upatrywać w strofach hymnu RV 10.125. Występuje tu bliskie skojarzenie, wielokrotnie powtarzane (ok. 30 razy) w postaci gry słów rzeczownika *vāc*, form pochodnych od pierwiastka *vac* ‘mówić’, rzeczownika *vāta* ‘wiatr’, pochodnych od $\sqrt{vā}$ ‘wiał’ oraz głoski *va* stanowiącej element składowy innych form gramatycznych. Znacznie częściej (ok. 60 razy) występują głoski *am/ām*. Obie głoski *va/vā* oraz *am/ām* wyraźnie nawiązują do imienia mitycznej autorki i jednocześnie adresatki tego hymnu – bogini mowy *Vāc Āmbhṛṇī*, córki wielkiego wieszca imieniem *Ambhṛṇa* (‘wielki, potężny, grzmiący’)¹⁵⁰. Poza swoistym etymologizowaniem i wysokiej klasy zabiegiem stylistycznym, gra słów bez użycia nazwy własnej desygnatu może mieć również charakter magiczny (tabuistyczny), bowiem żaden z członów imienia *Vāc Āmbhṛṇā* nie pojawia się w tym hymnie ani razu.

RV 10.125 = AV 4.30

1. „Ja z Rudrami i Wasami wędruję, ja z Aditjami oraz wszystkimi bogami. Ja unoszę obu – Mitrę i Warunę, ja Indrę i Agniego, ja obu Aświnów.
2. „Ja unoszę kipiącego Somę, ja Twasztara, Puszana i Bhagę. Ja ofiarnikowi udzielam bogactwa, gorliwemu patronowi ofiary, wyciskaczowi somy.
3. „Jam władczyni, zbieraczka bogactw, mądra, pierwsza z godnych ofiary. Taką mnie bogowie rozdzielili różnorodnie – będącą w wielu miejscach, przenikającą wiele.
4. „Dzięki mnie ów jadło spożywa – kto widzi, kto oddycha, kto także słyszy co powiedziane – bezwiedni, [a] przecież się na mnie wspierają. Usłysz o słynny, [bo] wiarygodnie ci mówię!
5. „Ja bowiem sama przez się to mówię, [co] bogom miłe i ludziom. Kogo pragnę, każdego uczynię potężnym – tego braminem, tego wieszczem, [a] tego [znów] mędrce.
6. „Ja również Rudrze łuk napinam – dla strzały, by zabić wroga bramina. Ja wzbudzam waśnie pośród ludzi, ja niebo i ziemię przenikam.

¹⁴⁹ PB 11.5,10: *prajāpatir ākṣāreṇākṣārayad yadākṣārayat tadākṣārasyākṣārātvam*.

¹⁵⁰ TOPOROV (1966: 77), poddając szczegółowej analizie strukturę hymnu, używa w tym wypadku znaczenia „влажный” („wilgotny, zwilżony”), co wydaje się o tyle uzasadnione i pod względem etymologicznym również możliwe, iż związki mowy z wodą są w tekstach wedyjskich oczywiste, a i w samym hymnie powtarzają się motywy wody i morza lub oceanu.

7. „Ja rodzę Ojca w jego głowie, me miejsce pochodzenia wśród wód, w oceanie. Stamtąd docieram do wszystkich stworzeń, także tamtego nieba czubkiem [swym] dotykam.

8. „Zaprawdę, ja więcej przed się niczym wiatr, ogarniając wszystkie istoty. [Wykraczam] poza niebo [i] ziemię, daleko stąd – tak wielką się stałam dzięki [swej] potędze”¹⁵¹.

¹⁵¹ RV 10.125:

*ahám rudrébhir vásubhiś carāmy ahám ādityair utá viśvá-devaiḥ /
ahám mitrá-váruṇobhā bibharmy ahám indrāgnī ahám aśvīnobhā //1//
ahám sómam āhanásam bibharmy ahám tváṣṭāram utá pūṣānam bhāgam /
ahám dadhāmi draviṇām haviṣmate suprāvyé yajamānāya sunvaté //2//
ahám rāṣṭrī saṁgāmanī vásūnām cikitūṣī prathamā yajñīyānām /
tām mā devā vy ādadhuḥ purutrā bhūri-ṣthātrām bhūry āveśāyantīm //3//
māyā só ānnam atti yó vipāśyati yāḥ prāṇiti yā im śṛṇoty uktām /
amantāvo mām tá úpa kṣiyanti śrudhī śruta śraddhivām te vadāmi //4//
ahám evā svayām idām vadāmi júṣṭām devébhir utá mānuṣebhiḥ /
yām kāmāye tām-tam ugrām kṛṇomi tām brahmānam tām řṣim tām sumedhām //5//
ahám rudrāya dhānur ā tanomi brahma-dviṣe śārave hāntavā u /
ahám jānāya samādam kṛṇomy ahám dyāvā-prthivī ā viveśa //6//
ahám suve pitāram aśya mūrdhān māma yōnir apsv āntāḥ samudré /
tāto ví tiṣṭhe bhūvanānu viśvotāmūm dyām varṣmānōpa spṛśāmi //7//
ahám evā vāta iva prā vāmy ārabhamāṇā bhūvanāni viśā /
paró divā parā enā prthivyaitāvatī mahinā sám babhūva //8//*

Werset (1) – ‘wszyscy bogowie’ lub ‘wszechbogowie’ (*viśvá-deva*). Cały werset = AV 4.30,1. (2) – ‘patron ofiar’ (*yajamāna*), czyli ten, w którego imieniu odprawiany jest ryt ofiarny; wyciskacz somy (*sunvat*) – jeden z kapłanów ofiary somy, por. RV 8.100,6. Cały werset = AV 4.30,6: *draviṇā*. (3) – ‘władczyni’ (*rāṣṭrī*, fem.) = AV 4.1,2. Jedna Mowa sakralna przeciwstawiona tu zostaje mnogości różnych języków ustanowionych przez bogów na całym świecie. Cały werset = AV 4.30,2 (*āveśāyantaḥ*); *pāda* c = RV 10.71,3c; por. także RV 1.176,2; TS 3.5,1,1. (4) – motyw upaniszadowy przypominający opis brahmana (*brāhman*). Cały werset = AV 4.30,4: *prāṇati*. Por. RV 10.71,6c; 4: *ya im śṛṇoty uktam*. (5) = AV 4.30,3: *devānām uta mānuṣānām*; *pāda* c – *yām kāmāye*, w TS 1.7.1,4: *yām kāmāyeta*; a – *ahám evā svayām idām vadāmi*. (6) = AV 4.30,5; *pāda* b = RV 10.182,3b; por. także RV 10.81,1. (7) = AV 4.30,7: *bhūvanāni*; *pāda* b – por. RV 10.129,1; 10.45,3a; c – por. RV 10.121,7c. (8) = AV 4.30,8: *mahimnā*; *pāda* c – por. RV 10.82,5a. Por. także *paró divā para enā* z RV 10.82,5; 10.129,6; oraz *etāvatī sam babhūva* z RV 10.90,3a.

BIBLIOGRAFIA

- AiB = *Das Aitareya-Brāhmaṇa, mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen*. Herausgegeben von Theodor Aufrecht. A. Marcus, Bonn 1879.
- AiU = *Aitareya-Upaniṣad*, w: LIMAYE–VADEKAR (1958: 62–7).
- AK = *Amarakośa, with the Commentary of Maheśvara, enlarged by Raghunath Shastri Talekar*. Revised, enlarged, and improved from Chintamani Shastri Thatte's Edition of 1882, by Vamachary Jhalakikar. Government Central Book Depot, Bombay 1907.
- ARNOLD 1905 = Arnold, E. Vermon: *Vedic Metre, in Its Historical Development*. University Press, Cambridge 1905.
- AV = *Atharva-veda Sanhita*. Herausgegeben von R. Roth und W.D. Whitney. F. Dümmler, Berlin 1856.
- BĀU = *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*. Traduite et annotée par Émile Senart. Les Belles Lettres, Paris 1934.
- BĀU = *Bṛhadāraṇyakōpaniṣad*. w: LIMAYE–VADEKAR (1958: 174–282).
- BD = *The Bṛhad-devatā attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda*. Critically edited and translated by Arthur Anthony Macdonell, 2 vols. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1904.
- BhāgP = *Bhāgavata-purāṇa*. (1) Veṅkaṭeśvara Press, Bombay: brak daty wydania. (2) With a Hindi translation. 2nd ed., Gita Press, Gorakhpur 1951 [First edition: 1940].
- BHATTACHARYA 1987 = Bhattacharya, A.N.: *One Hundred and Twelve Upaniṣads and Their Philosophy (A critical exposition of Upaniṣadic Philosophy with original text in Devanāgarī)*. Parimal Sanskrit Series 26, Parimal Publications, Delhi 1987.
- BhG = *(Bhagavadgītā) The Bhagavad Gita (With English Translation)* by D.S. Sarma. The Madras Law Journal Office, Madras 1948.
- Biblia = *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1982.
- BROWN 1968 = Brown, W. Norman: „The creative role of the goddess Vāc in the Rig Veda”, w: *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J. Kuiper on his 60-th birthday*. Edited by J.C. Heesterman, Mouton, The Hague 1968: 393–397.
- BUITENEN 1962 = Buitenen, J.A.B. van: *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*. Mouton, 'S-Gravenhage 1962.
- CASSIRER 1971 = Cassirer, Ernst: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Czytelnik, Warszawa 1971.

- CASSIRER 1995 = Cassirer, Ernst: *Symbol i język*. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995.
- ChU = *Chāndogyôpaniṣad*. (1) *Chāndogyā-Upaniṣad*. Traduite et annotée par Émile Senart. Les Belles Lettres, Paris 1930. (2) *Chāndogyôpaniṣad*. w: LIMAYE–VADEKAR (1958: 68–173).
- COWARD–RAJA 1990 = Coward, Harold G.; Raja, K. Kunjuni (eds.): *Encyclopedia of Indian Philosophies. The Philosophy of Grammarians*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
- DEUSSEN 1897 = Deussen, Paul: *Sechzig Upanishad's des Veda*. Aus dem Sanskrit übersetzt von Brockhaus, Leipzig 1897.
- DEUSSEN 1979 = Deussen, Paul: *The Philosophy of the Upanishads*. Authorised English Translation by A.S. Geden. Oriental Book Reprint Corporation, New Delhi 1979 [1. wydanie: Edinburg 1906].
- ELIADE 1988 = Eliade, Mircea: *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tom I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- ELIZARENKOVA 1972 = Elizarenkova, T. Ja.: *Rigveda. Izbrannye gimny*. Nauka, Moskva 1972.
- ELIZARENKOVA 1989 = Elizarenkova, T. Ja.: *Rigveda. Mandaly I-IV* (przekład). Nauka, Moskva 1989.
- ESNOUL 1952 = Esnoul, M.: *Maitry Upaniṣad*. Publiée et traduite par ... Texte et traduction sous la direction de Louis Renou. Les Upanishad XV, Paris 1952.
- GB = *Das Gopatha Brāhmaṇa*. Herausgegeben von Dieuke Gaastra. E.J. Brill, Leiden 1919.
- GELDNER 1901 = Geldner, Karl Friedrich: „Wurzel *oh*”, w: Richard Pischel, Karl Friedrich Geldner: *Vedische Studien* III. W. Kollmamer, Stuttgart 1901: 59–72.
- GELDNER 1951 = Geldner, Karl Friedrich: *Der Rig-Veda*. 3 Bde. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1951.
- GONDA 1950 = Gonda, J[an]: *Notes on brahman*. J.L. Beyers, Utrecht 1950.
- GONDA 1963 = Gonda, J[an]: *The vision of the Vedic poets*. Mouton, The Hague 1963.
- GONDA 1983 = Gonda, J[an]: „The Creator and his Spirit (Manas and Prajāpati)”. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 27 (1983) 5–42 [Wien].
- GONDA 1989 = Gonda, J[an]: *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*. North-Holland Publishing Comp., Amsterdam 1989.
- GRASSMAN 1873 = Grassman, Hermann: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Brockhaus, Leipzig 1873.
- HV = *Hari-vaṁśa*. P.L. Vaidya (ed.): *The Hari-vaṁśa, being the Khila or Supplement to the Mahā-bhārata*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1969–71.

- JUB = *Jaiminīyōpaniṣad-brāhmaṇa*. Edited and Translated by H. Oertel, w: *Journal of the American Oriental Society* 16 (1896) [New Haven, Baltimore].
- KauU = *Kauṣītaky-upaniṣad*. W: LIMAYE–VADEKAR (1958: 301–24).
- KB = *Das Kaushītaki-Brāhmaṇa*. Herausgegeben und Übersetzt von B. Lindner. I Text. Hermann Costenoble, Jena 1887.
- KEITH 1914 = Keith, Arthur Berriedale: *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*. Translated from the Original Sanskrit Prose and Verse. 2 vols. The Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1914.
- KEITH 1981 = Keith, Arthur Berriedale: *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*. Translated from the Original Sanskrit by ... Motilal Banarsidass, Delhi 1981 [1. wydanie: 1920].
- KOC 1991 = Koc, Bogusław J[an]: „The Vedic conception of Speech according to the Bṛhaddevatā”. *Lingua Posnaniensis* 32–33 (1991) 141–6.
- KOC 1993 = Koc, Bogusław J[an]: „Wedyjska koncepcja Mowy (*Vāc*), jak przedstawia ją Bṛhaddevatā”, w: *Acta Universitatis Wratislaviensis* 1465 (1993) 61–5.
- KOC 1996 = Koc, Bogusław J[an]: „Wizja ‘Długiego Mroku’ (*Rygweda* 1.164)”, przełożył z sanskrytu i opracował ... *Studia Indologiczne* 3 (1996): 77–91.
- KONOV 1893 = Konov, Sten: *Das Sāmavidhānabrāhmaṇa. Ein altindisches Handbuch der Zauberei*. Eingeleitet und übersetzt von Max Niemeyer, Halle 1893.
- KS = *Kāṭhakam, die Samhitā der Kaṭha-Sākhā*. Herausgegeben von Leopold von Schroeder. 3 Bds. Brockhaus, Leipzig 1900, 1909, 1910.
- KU = *Kaṭhōpaniṣad*. W: LIMAYE–VADEKAR (1958: 11–27).
- KUIPER 1960 = Kuiper, F.B.J.: „The ancient Aryan verbal contest”. *Indo-Iranian Journal* 4/4 (1960) 217–81 [Mouton, 'S-Gravenhage].
- LIMAYE–VADEKAR 1958 = Limaye, V.P.; Vadekar, R.D.: *Eighteen Principal Upaniṣads (Upaniṣadic Text with Parallels from extant Vedic Literature, Exegetical and Grammatical Notes)*. Vaidika Saṁśodhaya Maṇḍala, Poona 1958.
- LÜDERS 1959 = Lüders, H.: *Varuṇa. II. Varuṇa und das Rta*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.
- ŁUGOWSKI 1975 = Ługowski, Andrzej.: „Hymny wedyjskie” (przekład: RV 1.25; 1.24; 2.12; 10.8; 1.164; AV 3.30). *Więź* 9 (1975) 30–8.
- MACDONELL 1904 = Macdonell, Arthur Anthony: *The Bṛhad-devatā attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda*. Critically edited in the original Sanskrit with an Introduction and Seven Appendices, and Translation into English with critical and illustrative Notes. Part I. *Introduction and Text and Appendices*. Part II. *Translation and Notes*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1904.

- MACDONELL–KEITH = Macdonell, Arthur Anthony; Keith, Arthur Berriedale: *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vols. Motilal Banarsidass, Delhi 1982 [1. wydanie: 1912].
- MaiU = *The Maitrāyaṇīyōpaniṣad*. A critical essay, with text, translation and commentary by J.A.B. van Buitenen. Mouton & Co., 'S-Gravenhage 1962.
- MALINOWSKI 1981 = Malinowski, Bronisław: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei. Dzieła*, T. 3. PWN, Warszawa 1981.
- Mały słownik* = Herrmann, Tadeusz; Jurewicz, Joanna; Koc, Bogusław Jan; Ługowski, Andrzej: *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, 'Semper', Warszawa 1992.
- MāṇU = *Māṇḍūkyaōpaniṣad*. W: LIMAYE–VADEKAR (1958: 48–9).
- MAYRHOFER 1953–1980 = Mayrhofer, Manfred: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, 4 vols. C. Winter, Heidelberg 1953–1980.
- MBh = *The Mahā-bhārata*. Critically ed. by V.S. Sukthankar and others. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933–66.
- MICHALSKI 1913 = Michalski, Stanisław F[ranciszek]: *Upaniszady. Wiedza tajemna Wed indyjskich* (przekład). Warszawa: Ultima Thule 1913 [2. i 3. wydanie: 1924, 1929].
- MONIER-WILLIAMS 1981 = Monier-Williams, Sir Monier: *Sanskrit-English Dictionary*. Munshiram Manoharlal New Delhi 1981 [1. wydanie: Oxford 1899].
- MS = *Maitrāyaṇī-samhitā*. (1) *Maitrāyaṇī Samhitā*. Erstes Buch. Herausgegeben von Leopold von Schroeder. Brockhaus, Leipzig 1881. (2) *Maitrāyaṇī Samhitā*, III und IV. Hrsg. von Leopold von Schroeder. Leipzig: O. Harrassowitz, 1923.
- MtsP = *Matsya-purāṇa*. (1) *Ānandāśrama Sanskrit Series* 54, Poona 1907. (2) Veṅkaṭeśvara Press, Bombay: brak daty wydania.
- MUIR 1967 = Muir, J.: *Original Sanskrit Texts. On the Origin and History of People of India, their Religion and Institutions*. Collected, translated and illustrated by Oriental Press, Amsterdam 1967 [1. wydanie: 1872].
- MuU = *Muṇḍakōpaniṣad*. W: LIMAYE–VADEKAR (1958: 38–47).
- Nigh/Nir = *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics. Sanskrit Text, with Appendix showing the relation of the Nirukta with other Sanskrit Works*. Critically Edited ... by Lakshman Sarup. Motilal Banarsidass, Delhi 1984 [1. wydanie: University of Panjab, 1927].
- NṛsU = *Nṛsiṅhatāpanīyōpaniṣad*. W: BHATTACHARYA (1987: 185–92).
- O'FLAHERTY 1981 = O'Flaherty, Wendy Doniger: *The Rig Veda. An Anthology. One Hundred and Eight Hymns, selected, translated and annotated by ...*. Penguin Books, 1981.

- PB = *Pañca-vimśa-brāhmaṇa*. Pandit A. Chinnaswami Śāstri: *The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa, belonging to the Sāma Veda, with the Commentary of Sāyāṇācārya*. Edited with Notes, Introduction, etc. The Choukhamba Sanskrit Series Office, Benares 1935 (Part I), 1936 (Part II).
- PLATON 1990a = Platon: *Kratylos*. Przetłóżyła Zofia Brzostowska. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.
- PLATON 1990b = Platon: *Kratylos*. Z języka greckiego przetłóżył i komentarzem opatrzył Witold Stefański. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.
- RENOU 1967 = Renou, Louis: *Études Védiques et Pāṇinéesennes*. Vol. XVI. E. de Boccard, Paris 1967.
- RPTU = *Rāma-pūrva-tāpanīyōpaṇiṣad*. W: BHATTACHARYA (1987: 341–5).
- RV = *Die Hymnen des R̥gveda*. 2 Bde. Herausgegeben von Theodor Aufrecht. A. Marcus, Bonn 1877.
- SAPIR 1978 = Sapir, Edward: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. PIW, Warszawa 1978.
- SCHAYER 1924 = Schayer, Stanisław: „O genezie monizmu Upaniszad z magicznego światopoglądu Atharwa-Wedy i Brahmanów”, w: SCHAYER (1988: 3–12).
- SCHAYER 1925 = Schayer, Stanisław: „Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte”, w: SCHAYER (1988: 325–331).
- SCHAYER 1988 = Schayer, Stanisław: *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybrał i wstępem opatrzył Marek Mejer. PWN, Warszawa 1988.
- SIEG 1902 = Sieg, Emil: *Die Sagenstoffe des R̥gveda, und die indische Iitihāsatrādition*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1902.
- SMITH 1989 = Smith, Anthony: *Umysł*. PZWL, Warszawa 1989.
- STAAL 1977 = Staal, Frits: „R̥gveda 10.71 on the Origin of Language”, w: Harold G. Coward, Krishna Sivaraman (eds.): *Revelation in Indian Thought. A Festschrift in Honour of Prof. T.R.V. Murti*. Dharma Publishers, Emeryville, California 1977: 3–14.
- SV = *Sāma Veda*. S.V. Ganapati. Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- SYRKIN 1965 = Syrkin, A. Ja.: *Èchandog'ja Upaniṣada*. Perevod s sanskrita, predislov'e i kommentarij Nauka, Moskva 1965.
- SYRKIN 1967 = Syrkin, A. Ja.: *Upaniṣady*. Perevod s sanskrita, predislov'e i kommentarij Nauka, Moskva 1967.
- ŚB = *The Śatapathabrāhmaṇa. According to the Mādhyandina Recension, with the Commentary of Sāyāṇācārya and Harisvāmin*. Edited by several learned persons, 5 vols. Nag Publishers, Delhi 1990.
- TĀ = *Taittirīya-āranyaka*. e-text z internetu (brak danych wydawcy).

- TB = *The Taittirīya Brāhmaṇa of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Sāyaṇāchārya*. Edited by Rājendralāl Mitra, 2 vols. Baptist Mission Press, Calcutta 1855–1870.
- TOPOROV 1966 = Toporov, V. N.: „K analizu neskol’kich poetičeskich tekstov. III. Ob odnom primere zvukovogo simbolizma (Rigveda X.125)”, w: *Poetics* 2 (1966) 75–7 [Mouton – PWN, The Hague – Warszawa].
- TRĄBKA 1991 = Trąbka, Jan: *Mózg a jego jaźń*. Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1991.
- TS = *Die Taittirīya-Saṁhitā*. 2 Bde. Herausgegeben von Albrecht Weber. F.A. Brockhaus, Leipzig 1871/1872.
- ViP = *Viṣṇu-Purāṇa*. (1) *Śrī-śrī-ṣiṣṇu-purāṇa*. Gita Press, Gorakhpur, Saṁvatsara 2033. (2) *Viṣṇu-purāṇa*. Veṅkaṭeśvara Press, Bombay: brak daty wydania.
- VP 1, 2 = *The Vākyapadīya. Critical Text of Cantos I and II (with English Translation, Summary of Ideas and Notes)*. By K. Raghavan Pillai. Motilal Banarsidass, Delhi 1971.
- VP 3 = *Vākyapadīyam (Part III, Padakāṇḍa, Vṛttisamuddeśa), with the commentary „Prakāśa” by Helārāja & Ambākartrī* by Pt. Raghunātha Śarmā. Gauri Shankar Press, Varanasi 1977.
- VS = *Vājasaneyi-mādhyandina-śukla yajur-veda-saṁhitā*. sampādaka: paṇi. śrīpāda dāmodara sātavalekara. svādhyāya-maṇḍala, pāraḍī 1983.
- WHORF 1982 = Whorf, Benamin Lee: *Język, myśl i rzeczywistość*. PIW, Warszawa 1982.
- WIELIŃSKA 1994 = Wielińska, Małgorzata: „Gramatyka – jej początki i miejsce w tradycji indyjskiej”. *Studia Indologiczne* 1 (1994) 133–43.
- WIERCIŃSKI 1996 = Wierciński, Andrzej: *Przez ogień i wodę. Biblia i Kabala*. Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996.
- WINTERNITZ 1987 = Winternitz, Maurice: *A History of Indian Literature*, vol. 1. *Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantras*. Motilal Banarsidass, Delhi 1987 [wydanie oryginału niemieckiego: 1905].

Echa buddyjskie w poemacie Maghy *Śiśupāla-vadha**

MAREK MEJOR

1. Māgha, wielki poeta sanskrycki żyjący około drugiej połowy VII wieku (a na pewno przed 800 r.)¹, był autorem epickiego poematu (*mahā-kāvya*) pt. *Śiśupāla-vadha* – „Zabójstwo Śiśupali”, wzorowanego na poemacie *Kirātārjunīya* Bharawiego (Bhāravi)². W dwudziestu pieśniach (*sarga*), w kunsztownie złożonych strofach o zróżnicowanych metrach poeta przedstawia przejęty z *Mahabharaty* motyw zabicia Śiśupali przez Krysznę³.

2. Istnieją dwa wydane komentarze do poematu Maghy⁴. Autorem najstarszego z zachowanych, pt. *Samdeha-viṣāṅgadhi*, jest Vallabhadeva, tworzący w pierwszej połowie X wieku (nie mylić z innym Wallabhadewą, żyjącym później autorem komentarza do *Subhāṣitāvali*). Z kolei Mallinātha[sūri], pochodzący z Południa (Vijayanagar), znany komentator z XV wieku, jest autorem komentarza pt. *Sarvaṅkaṣā*⁵.

Jak zaznacza HULTZSCH⁶, Vallabhadeva dysponował innym tekstem poematu *Śiśupāla-vadha* niż późniejszy komentator Mallinātha[sūri]. Szczególnie duże różnice zachodzą w tekście pieśni piętnastej, tak że można mówić o dwóch różnych

* W tym miejscu pragnę gorąco podziękować Pani Annie Trynkowskiej za inspirację do napisania tego artykułu i pomocne uwagi.

¹ Zob. HULTZSCH (1926: vii); WINTERNITZ (1985: III: 1, 72–76); LIENHARD (1984: 187 i nn.); TRYNKOWSKA (2000a).

² Z kolei na poemacie Maghy wzorował się potem Ratnākara, autor poematu *Hara-vijaya*; por. SMITH (1985: 7 i nn.): „Ratnākara, it seems likely, set out to surpass the most influential of Sanskrit mahākāvya, Māgha’s Śiśupālavadha, a work dedicated to Viṣṇu, and itself modelled on Bhāravi’s Śaivite Kirātārjunīya”.

³ Śiśupāla, władca Czedi, jeden z królów zaproszonych na ceremonię konsekracji (*rāja-sūya*) Judhiszthiry, wchodzi w zatarg z Kryszną, głównym oficjantem, i w rezultacie kłótni ginie z jego ręki (*Mahā-bhārata* 2.41–45). Zob. STUTLEY (1977: 278).

⁴ Zob. KRISHNAMACHARIAR (1970: 157) (lista 29 komentatorów).

⁵ Por. TRYNKOWSKA (2000b).

⁶ HULTZSCH (1926: iii–iv).

recenzjach poematu. Vallabhadeva komentował dodatek na końcu poematu, znajdujący się po pieśni dwudziestej, pt. *Kavi-vaṃśa-varṇana*, a Mallinātha nie. Ponadto Vallabhadeva przywołuje objaśnienia wcześniejszych komentatorów i wymienia nazwisko jednego z nich & Bhaṭṭa-Śaṅkara (ad ŚV 20.54).

Rāhula Saṅkṛtyāyana (1893–1963), indyjski badacz i podróżnik, w swym raporcie o poszukiwaniach sanskryckich manuskryptów w Tybecie wymienia jeszcze inny komentarz, niejakiego Bhavadatty (Bhavadata), być może wcześniejszy od Wallabhadewy⁷.

3. Māgha był wybitnym poetą i erudytą. Eugen HULTZSCH (1857–1927), tłumacz i badacz jego poematu, zwrócił uwagę na wielką erudycję Maghy⁸. Był on mianowicie znawcą różnych dziedzin wiedzy & gramatyki, poetyki, muzyki, Kamasutry, filozofii & njaji, sankhji i jogi, dalej & polityki, astrologii, medycyny. W swym poemacie Magha wzmiankuje także gramatykę Paniniego i Bharaty traktat o dramacie. Szczególnie druga pieśń poematu, zatytułowana *mantra-varṇana*, obfituje w odniesienia do rozmaitych gałęzi wiedzy⁹.

4. Przy tej okazji warto nadmienić, że strofa 1.3 *Śisiupalawadhy* znalazła się potem u Dżajantabhatty (Jayanta Bhaṭṭa, Jayanta-bhaṭṭa), logika ze szkoły njaji, autora cenionego traktatu *Nyāya-mañjarī* („Bukiet [kwiatów] logiki”) z drugiej połowy VIII wieku, w kontekście zgoła mało poetyckim. Została tu mianowicie przytoczona jako ilustracja rozważań na temat percepcji: z oddali widać tylko to, co stanowi ogólną cechę charakterystyczną rzeczy, ale z bliska stwierdza się wyraźne szczegóły¹⁰. B.K. Matilal zauważył, że to co w njaji zwie się ‘wątpliwością’ (*saṃśaya*), jest procesem przechodzenia ze stanu niepewności do rozpoznania i stwierdzenia czegoś o postrzeganej rzeczy, który to proces można porównać do obserwacji stopniowo wyłaniającego się z mgły przedmiotu. Podobny obraz

⁷ SAṂKṚTYĀYANA (1935: 23): „After reaching Lhasa on the 19th May, 1934, I began to search for MSS. The first MS. I saw was a commentary (*Pañjikā*) on the *Śiśupāla-badham* of Māgha by Bhavadatta, along with a few pages of a grammatical work. These MSS. were afterwards purchased and now they are preserved in Patna Museum”.

⁸ Por. HULTZSCH (1927); HULTZSCH (1926: v); tamże por. ‘Register’, s. 242–249.

⁹ Por. WINTERNITZ (1985: III: 1, 73): „The second canto offers the poet an opportunity to display his knowledge of nītiśāstra, the science of politics. Here we find several nice aphorisms”.

¹⁰ NM, 130.4–5:

*dūrād dhi vastu-sāmānyam dharmamātrōpalakṣitam /
adūratas tu vispaṣṭa-viśeṣam avasīyate //*

znajduje się właśnie u Maghy w strofach 1.2–3 jego poematu¹¹. Strofa ŚV 1.3 cytowana przez Dżajantabhate brzmi jak następuje¹²:

„Najpierw rozpoznając jako masę światła, potem jako cielesną istotę o wyraźnie wyróżnionym kształcie, potem jako człowieka o odrębnych członkach, [wreszcie] jako Naradę – tak oto ów Potężny [Pan] (Wisnu) stopniowo go rozpoznał”.

Czakradhara (Cakradhara), komentator *Njajamandżari* (*Nyāya-mañjarī*), tak objaśnia tę strofę:

„Potężny Pan, Hari (Wisnu), z nieba zstępującego wieszczą stopniowo jako Naradę rozpoznał za pomocą takiego oto rozróżnienia: To, co najpierw z daleka, z braku wyraźnego uchwycenia, zostało rozpoznane jako masa światła, tj. kula blasku, a następnie poznane jako postać dzięki przybliżeniu się cechy cielesności, potem zaś z bliska poznane jako człowiek dzięki rozpoznaniu podziału na [poszczególne] członki, wreszcie zupełnie z bliska rozpoznał jako [wieszczą] Naradę”¹³.

5. Rzecz niezmiernie ciekawa, Māgha wplata w swój poemat kilka strof zawierających odniesienia do buddyźmu (2.28; 15.58; Dodatek: *Kavi-vamśa-*

¹¹ MATILAL (1986: 98) (ŚV 1.2–3): „The Sanskrit poet, Māgha, typifies, in Śisūpālavadha, a similar process in his rather ornamental description of the descent of Nārada on earth from the sky:

(1) People anxiously looked upwards and wondered: The light of the Sun's charioteer, Anuru, travels horizontally, (and) it is well known that the fire blazes upwards; but what is this light that is descending downwards, glowing in all directions?

(2) The Lord (Kṛṣṇa) first took it to be a mass of light, then he ascertained it to be an embodied being with a particular shape; afterwards he saw him to be a man having limbs distinctly, and thus gradually he recognized him to be Nārada”.

¹² NM 130.6–8: *yathā māghena varṇitam* [/]

[7] *cayas tviṣām ity avadhāritam purā tataḥ śarīrīti vibhāvītākṛtim* /

[8] *vibhūr vibhaktāvayavam pumān iti kramād amuṁ nārada ity abodhi saḥ* //

[= ŚV 7.8]

¹³ *cayas tviṣām iti. vibhur harir ambarāt khād avatarantam munim kramān nārada ity anena* [23] *viśeṣeṇābodhi buddhavān. yaḥ pūrvam dūratayā spaṣṭa-grahaṇābhāve sati tviṣām cayas tejasām piṇḍa* [24] *ity avadhāritaḥ, punaḥ kiñcin nikaṣatayā śarīritayā jñātākāram, tato 'pi naikaṣyād avayava-*[131.1]-*vibhāgāvabodhāt puṁstvena nirjñātam, tato 'py atinaikaṣyān nārada ity evam abodhi* (NM 130.22–131.1).

varṇana 2). Māgha był czcicielem Wisznu (Viṣṇu), ale niewątpliwie znał idee buddyizmu (być może pod wpływem buddyjskiego środowiska) i okazywał szacunek nauce Buddy, czego dowodem są owe strofy¹⁴. Te właśnie strofy „buddyjskie”, wraz z odnośnymi komentarzami i uwagami uzupełniającymi, są przedmiotem niniejszego artykułu.

I

1. Najciekawsza z punktu widzenia historii filozofii jest strofa ŚV 2.28 (wraz z komentarzami do niej), wpleciona w dłuższy wywód Maghy na temat „polityki”, tj. sztuki rządzenia. Brzmi ona tak:

*sarva-kārya-śarīreṣu muktvaṅga-skandha-pañcakam /
saugatānām ivātmānyo nāsti mantrō mahābhṛtām //*

„We wszelkich poczynaniach nie ma innej (lepszey) rady dla królów niż pięć członów [„polityki”], tak jak dla buddystów we wszystkich ciałach nie istnieje inne ‘ja’ oprócz piątki zespołów [czynników egzystencji]”¹⁵.

2. Komentator Mallinātha wymienia pięć członów czy części składowych mantry, czyli sztuki podejmowania przez króla właściwej decyzji na podstawie zasięgniętej rady, znanych z klasycznego traktatu Kautilji pt. *Artha-śāstra*. Powołuje się przy tym na późniejszy traktat *Nīti-sāra* (zwany także *Kāmandakīya*) autorstwa Kamandaki(ego) (Kāmandaka lub Kāmandaki, ok. poł. VIII w.), w dużym stopniu oparty na *Arthasiastrze* Kautilji¹⁶:

¹⁴ Por. KRISHNAMACHARIAR (1970: 157).

¹⁵ Por. SCHÜTZ (1843: 17): „28. Wenn man bei allen Unternehmungen die fünf Mittel des Erfolges, wie bei den Körpern die fünf Skandas, wegnimmt, ist die Beratung nichts anderes, als die Seele des Saugatas” [„Gdy we wszystkich przedsięwzięciach odbierze się (odejmie się) pięć środków sukcesu, tak jak w ciałach pięć skandh, to rada jest niczym innym jak duszą Saugatów”]., oraz HULTZSCH (1926: 14): „28 (26 Vall.). Für die Könige gibt es bei allen Unternehmungen keinen anderen Ratschlag als die fünf Glieder (der Politik), wie es (nach der Ansicht) der Anhänger des Sugata (Buddha) in allen Körpern keine andre Seele gibt, als die fünf Skandhas” [„Dla królów we wszystkich przedsięwzięciach nie ma innej rady niż pięć członów (polityki), tak jak (według opinii) zwolenników Sugaty (Buddy) we wszystkich ciałach nie ma żadnej duszy oprócz pięciu skandh”].

¹⁶ Por. WINTERNITZ (1985: III: 2, 635) (datowanie); KEITH (1961: 462).

ŚV (Mallinātha) 38.14–15: *yathāha kāmāndaka¹⁷// sahāyāḥ sādhanōpāyā vibhāgo deśa-kālayoḥ // vipatteś ca pratikāraḥ siddhiḥ pañcāṅgam iṣyate // iti*¹⁷.

3. *Artha-śāstra* w rozdziale omawiającym zagadnienie rady (albo narady) (*mantra*) zawiera wyszczególnienie pięciu składników skutecznej rady, która prowadzi do podjęcia właściwej decyzji przez króla.

AŚ 1.15.42 [*mantrādhikāraḥ*]
*karmāṅgam ārambhōpāyāḥ, puruṣa-dravya-sampad, deśa-kāla-vibhāgo, vinipāta-pratikāraḥ, kārya-siddhir iti pañcāṅgo mantraḥ //*¹⁸.

„Środki podejmowania przedsięwzięć, najlepsza jakość [posiadanych] ludzi i rzeczy, [stosowny] rozkład (wyznaczenie) miejsca i czasu, przeciwdziałanie [ewentualnej] porażce [oraz] spełnienie [podjętego] działania – oto pięć członów [składających się na skuteczną] (na)radę”¹⁹.

4. Według Mallinathy w strofie ŚV 2.28 autor posłużył się figurą poetycką zwaną *upamālakāra*, czyli ‘ozdobą przez porównanie’²⁰. Przyrównał tu bowiem pięć zasad dobrej rady (*mantra*), określonych w nauce o sztuce rządzenia, do pięciu zespołów czynników egzystencji (*skandha*), jednej z fundamentalnych nauk Buddy. Tak jak dla króla, we wszelkich jego przedsięwzięciach, najlepszą wytyczną jest owych pięć zasad rady, tak też dla buddystów ciała wszelkich istot ożywionych nie

¹⁷ *Nīti-sāra*, 12. *sarga mantra-vikalpa*, 17. *prakaraṇa*, 36. *śloka*.

¹⁸ KANGLE I.

¹⁹ KANGLE II: I.15.42: [*mantrādhikāraḥ*] „The means of starting undertakings, the excellence of men and materials, (suitable) apportionment of place and time, provision against failure (and) accomplishment of the work – this is deliberation in its five aspects”; SHAMASASTRY (1967: 28): „The Business of Council Meeting” & „Means to carry out works, command of plenty of men and wealth, allotment of time and place, remedies against dangers, and final success are the five constituents of every council deliberation”; MEYER (1926: 33) (por. ‘Nachtrag’, s. 679): „Das Mittel, die Unternehmung anzugreifen, die Vollzahl und Vollkommenheit der Menschen und Sachen, die Richtige Bestimmung von Ort und Zeit, die Gegenmittel gegen Fehlschlag und die glückliche Beendigung, das sind die fünf Dinge, die beim Rat in Betracht kommen” [„Środki podjęcia przedsięwzięcia, komplet i doskonałość ludzi i rzeczy, prawidłowe określenie miejsca i czasu, środki zaradcze przeciw niepowodzeniu i szczęśliwe zakończenie, to jest pięć rzeczy, które podczas rady wchodzi w rachubę”].

²⁰ Zob. na ten temat obszernie PORCHER (1978: 23–58).

zawierają tego, co się określa mianem „ja” lub „jaźń”, lecz stanowią jedynie pięć zbiorów czynników²¹.

Mamy tu do czynienia z jednej strony z klasyczną zasadą polityki w postaci pięciorakiej rady, z drugiej zaś z fundamentalną buddyjską nauką, pięcioraką analizą składników kształtujących osobowość²². Budda nauczał, że takie pojęcia jak ‘człowiek’, ‘osoba’, ‘ja’, są jedynie nazwami pozornymi (*prajñapti*). Nie istnieje żadna niezniszczalna, wieczna zasada; nie ma indywidualnej duszy ani duszy świata. To, co jest, to jedynie dynamiczny strumień wzajemnie uwarunkowanych czynników, dających się sklasyfikować według pięciorakiego schematu, jak wyżej. Współwystępowanie w momentach czasu owego strumienia czynników daje pozorne wyobrażenie osób czy rzeczy. Postrzegamy osoby i rzeczy jako konkretne, określone całości i wierzymy, że między osobami i rzeczami zachodzą relacje o niezależnym charakterze. Tymczasem tworzymy błędne wyobrażenie istnienia jakiegoś „ja” lub „duszy”, które jest ośrodkiem identyfikacji i podmiotem owych relacji. Buddyjska nauka o nieistnieniu tak rozumianej niezmiennej, indywidualnej zasady, jakiegoś „ja” (*ātman*), które jest centralnym punktem wszelkich odniesień, była skierowana ostrzem krytyki przeciwko statycznym bramińskim koncepcjom substancjalnej „duszy” czy „jaźni” na rzecz dynamicznej wizji świata jako nieustannej „gry” przyczynowo uwarunkowanych czynników egzystencji.

Następnie Mallinātha wylicza owych pięć skandh, opatrując je krótkimi definicjami, przy czym ich kolejność jest inna niż w tekstach buddyjskich (zob. niżej punkt 5, §1), zbliżona za to do tej, którą znajdujemy u Siankary i jego komentatorów²³:

„Forma materialna (*rūpa*), doznanie (*vedanā*), świadomość (*vijñāna*), percepcja (*saṃjñā*), [oraz] formacje (*saṃskāra*) [stanowią] pięć zespołów [czynników egzystencji]. I tak: [1] sfera przedmiotów [zmysłowych] [składa się na] zespół formy materialnej; [2] sfera poznania tychże [przedmiotów] [to jest] zespół doznania; [3] strumień świadomości bazowej [to jest] zespół [czynników] świadomości; [4] sfera nazw [to jest] zespół [czynników] percepcji; [5] sfera utajonych wrażeń [to jest] zespół [czynników] formujących. W ten

²¹ ŚV (Mallinātha) 38.19–20: *evam yathā buddhānām sarveṣu śarīreṣu skandha-pañcakātirikta ātmā nāsti, tathā rājñām aṅga-pañcakātirikto manro nāstīty upamālamkārah*.

²² Por. SCHAYER (1988: 96–119).

²³ Śaṅkara, *Brahma-sūtra-bhāṣya* ad 2.2.18 (BSBh 450.7–451.1): *tathā rūpa-vijñāna-vedanā-saṃjñā-saṃskāra-saṃjñakāḥ pañca-skandhāḥ //*. Por. też definicje u komentatorów (Govindānanda, Vācaspatimiśra, Ānandagiri).

sposób, według buddystów, „ja” („jaźń”, „dusza”) jest jedynie strumieniem poznania (świadomości) przebiegającym pięciorako”²⁴.

5. Przytoczoną naukę o pięciu skandhach i jej wykładnię łatwo można odnieść do konkretnych tekstów buddyjskich, na przykład do traktatów Wasubandhu z połowy V wieku. I tak – w jego traktacie pt. *Pañca-skandha-prakarāṇa* znajdujemy wyliczenie i definicje pięciu zespolów:

„1. Jak nauczał zwięźle Błogosławiony, jest pięć zespolów (*skandha*) [czynników]: zespol formy materialnej (*rūpa*), zespol doznania (*vedanā*), zespol percepcji (*saṃjñā*), zespol formacji (*saṃskāra*) i zespol świadomości (*vijñāna*).

2. Co to jest zespol formy materialnej? – Są to cztery wielkie elementy (*mahā-bhūta*) oraz materia pochodna czterech wielkich elementów. [...]

5. Co to jest zespol doznania? – Jest to trojokie uczucie (*anubhava*): przykre, przyjemne i obojętne. [...]

6. Co to jest zespol percepcji? – Jest to ujmowanie znaku charakterystycznego przedmiotu (*viśaya-nimittōdgrahaṇa*).

7. Co to jest zespol formacji? – Są to wszystkie czynniki mentalne (*caitasikā dharmāḥ*) i formacje rozłączone z umysłem (*citta-viprayuktāḥ saṃskārāḥ*), oprócz [czynników] doznania (*vedanā*) i percepcji (*saṃjñā*). [...]

25. Co to jest zespol świadomości? – Ma on naturę rozpoznania swego przedmiotu (*ālambana-vijñāna*). Zwie się on także myślą (*citta*) i umysłem (*manas*); myślą, gdyż ‘gromadzi’ (*cinotīti cittaṃ*), umysłem, gdyż ujmuje (*grahaṇa*).

26. Myśl najwyższa (*agra-citta*) to świadomość bazowa (*ālaya-vijñāna*). Dlaczego? – Ponieważ w tej świadomości gromadzą się wszystkie załączki (*bija*) czynników formujących (*saṃskāra*)”²⁵.

6. Z punktu widzenia historii filozofii Mallinātha przywołuje tu niewątpliwie wykładnię szkoły jogaczarów-widźnianawadinów (*yogācāra, vijñāna-vādin*), znaną nam z fundamentalnego traktatu Wasubandhu pt. *Triṃśikā[-vijñapti-mātratā-siddhi]*

²⁴ *rūpa-vedanā-vijñāna-saṃjñā-saṃskārāḥ pañca skandhāḥ. tatra viśaya-prapañco rūpa-skandhaḥ, taj-jñāna-prapañco vedanā-skandhaḥ, ālaya-vijñāna-saṃtāno vijñāna-skandhaḥ, nāma-prapañcaḥ saṃjñā-skandhaḥ, vāsanā-prapañcaḥ saṃskāra-skandhaḥ. evaṃ pañcadhā parivartamāno jñāna-saṃtāna evātmā iti bauddhāḥ // .*

²⁵ Por. DANTINNE (1980: 3–26).

(„Uzasadnienie istnienia jedynie treści świadomości w trzydziestu strofach”)²⁶, co widać z podanych definicji. To wszystko, cały świat zjawiskowy, jest jedynie samą treścią świadomości, która zawiera załączki wszystkich działań, myśli, doświadczeń.

7. Z kolei w innym sławnym traktacie Wasubandhu pt. *Abhidharma-kośa*, czyli „Skarbnica wyższej doktryny”, który do dziś stanowi podstawowe kompendium doktryny w kręgu tzw. buddyzmu północnego (Chiny, Japonia, Tybet), czytamy:

„[Żadne] ‘ja’ (*ātman*) nie istnieje; [istnieją] jedynie same zespoły [czynników] (*skandha*), uformowane przez skazy (przywary) (*kleśa*) i uczynki (*karman*), które za pośrednictwem strumienia bytowania pośredniego (*antarā-bhava*) wchodzą w łono; tak jak płomień [lampy]”²⁷.

„Jakie ‘ja’? – To, które uznaje się, że porzuca tamte [zespoły czynników egzystencji] i ponownie podejmuje te zespoły, takie [‘ja’] nie istnieje – [jakaś] dusza, wewnętrzny sprawca [itp.]. Błogosławiony powiedział tak [w *Paramārtha-sūnyatā-dharma-paryāya*]:

»Jest czyn, jest rezultat, ale się nie spostrzega sprawcy, który porzuca tamte zespoły [czynników egzystencji] i na nowo podejmuje inne zespoły [czynników], z wyjątkiem [ujęcia] w konwencji dharm [tj. czynników egzystencji]. Tu, ta konwencja dharm–czynników oznacza: gdy to jest, jest i tamto, tzn. w rozwinięciu, powstawanie w zależności (*pratītya-samutpāda*)«²⁸.

8. Strofę ŚV 2.28 cytuje Ratnaśrījñāna, komentator (może 1. poł. X w.) słynnego traktatu o poetyce *Kāvyaśāstra* Dandina (Daṇḍin, ok. VI w.), w swoich objaśnieniach definicji sargabandhy²⁹, jako ilustrację słowa *mantra*³⁰.

²⁶ Przekład w: MEJOR (2001: 297–300).

²⁷ AK 3.18 (s. 432–433):

*nātmāsti skandha-mātram tu kleśa-karmābhisamskṛtam /
antarā-bhava-santatyā kuṣim eti pradīpavat //*

²⁸ Zob. MEJOR (1999: 99–101) (przekład AKBh 3.18–20).

²⁹ KĀ 1.14–19:

„14. Kompozycja złożona z pieśni (*sarga-bandha*) to jest wielki poemat (*mahā-kāvya*). [A oto] podaje się jego definicję: jego początek [stanowią] błogosławieństwo (*āśir*), hołd lub określenie tematu [poematu];

15. wywodzi się [on] z opowieści o przeszłości lub opiera się na jakimś innym rzeczywistym [zdarzeniu]; odnosi się do (*āyatta*) owoców czterech celów [życia człowieka] i [jego] bohater jest bystry (*catura*) i szlachetny (*udātta*); [następnie] –

„Narada jest to postanowienie działania, w istocie swej pięcioczłonowe, charakteryzujące się (1) podjęciem działania, (2) wyznaczeniem miejsca i czasu, (3) [użyciem] odpowiednich ludzi i rzeczy, (4) działaniem [zapobiegającym ewentualnej] porażce, (5) spełnieniem [podjętego] działania. Jak powiedział Māgha – (ŚV 2.28) ... Rozwinięcie [znaczenia] według tegoż traktatu”³¹.

16. opisami miast, mórz, gór skalistych, pór roku, wschodu księżyca i słońca, zabawami w ogrodzie i w wodzie, piciem wina i miłosnymi rozrywkami (*utsava*),

17. zwodniczymi [działaniami] i małżeństwami, opisami narodzin (i wzrastania w siłę) książąt, a także [poufnymi] (na)radami (*mantra*), poselstwami, wyprawami, bitwami, sukcesami bohatera, –

18. [tymi wszystkimi elementami] jest ozdobiony, niezbyt zwięzły [i] obfitujący w smaki [estetyczne] i nastroje (*rasa-bhāva*), z nie zanadto rozciągniętymi pieśniami, mający miłe dla ucha metra i dobrze [rozłożone] połączenia (*sandhi*),

19. i [ponadto –] mający wszędzie dobrane (*upeta*) różne zakończenia metryczne, – [taki oto] poemat (*kāvya*), pięknie ozdobiony [figurami poetyckimi], wzbudza radość u ludzi, trwający [na wieki], nawet aż do następnego eonu”. Por. TRYNKOWSKA (1998).

³⁰ Ratnaśrījñāna, *Kāvya-lakṣaṇa* (KL), ad *Kāvya-darśa* 1.17, s. 12.21–13.1:

vipralambhair vivāhaiś ca kumārōdaya-varṇanaiḥ /

mantra-dūta-prayāñjī-nāyakābhyudayair api //

[...] *mantraḥ kriyārambha-deśa-kāla-vibhāga-puruṣa-dravya-samyag-vinipāta-kriyā-kārya-siddhi-lakṣaṇa-pañcāṅgātmaka-kārya-niścayaḥ. yad āha māghaḥ.*

sarva-kārya-śarīreṣu muktvaṅga-skandha-pañcakam /

saugatānām ivātmānyo nāsti mantrō mahībhṛtām // [= ŚV 2.28]

iti. vistaras tu tac-chāstrāt.

³¹ Por. współczesny komentarz, którego autorem jest Vidyābhūṣaṇa Paṇḍit Rangacharya Raddi Shastri, KĀ 20.10–14:

mantraḥ pradhāna-puruṣaiḥ saha ripu-jayārthaṁ gupta-sambhāṣā kāryākārya-vicāraś ca. sa pañcāṅgaḥ. tad uktaṁ &

sahāyāḥ sādhanōpāyā vibhāgo deśa-kālayoḥ /

vipatteś ca pratik 0rah siddhiḥ pañcāṅgam iṣyate // iti //

sa ca kirāta-prathama-sarge māgha-dvītiya-sarge ca draṣṭavyaḥ. [...]

[20] *idam mantrādi-pañcakam krameṇāiva varṇaniyam. tathā hi. ādau mantraḥ anantaram dūta-preṣaṇam tato yuddhāya gamanam tataḥ samaraḥ paścād vijayalābha iti.*

– „Narada jest to tajna rozmowa i dyskusja nad tym, co należy, a czego nie należy czynić, z głównymi osobami celem zwycięstwa nad wrogiem. Jest ona pięcioczęściowa. Powiedziano –

II

Kolejna strofa „buddyjska” Maghy znajduje się w pieśni piętnastej (ŚV 15.58). Brzmi ona jak następuje:

ŚV (Mallinātha): 15.58 (15.65 Vallabhadeva):

*iti tat tadā vikṛta-rūpam abhajat tad-avibhinna-cetasam /
māra-balam iva bhayaṁ-karatām hari-bodhisattvam abhi rāja-
maṇḍalam //*

„W ten oto sposób ten krąg królów [Mall. *rāja-maṇḍala* = *nara-pati-gaṇa*, „zastęp władców”], o zdeformowanej [złością i przerażającym wyglądem] postaci [Mallinātha: *roṣa-bhīṣaṇākāra*], okazał wówczas [swą] straszliwość wobec Hariego, o niezłomnym umyśle, nieczym armia Mary wobec bodhisattwy”³².

Wedle słów Mallinathy, tak jak Błogosławiony Budda rozbił armię Mary, mającą zniszczyć jego głębokie skupienie, podobnie Hari, czyli Kryszna, rozbije krąg, tj. zastęp królów.

Jak głosi legenda o życiu i czynach Buddy, Mara (Māra, dosł. Śmierć), buddyjskie uosobienie wszelkiego zła, śmierci, przemijania, mroku, niskiej żądz, pojawił się przed obliczem Siddharthy (Siddhārtha) jako kusiciel podczas cyklu głębokich medytacji, których ostatecznym rezultatem było osiągnięcie najwyższego, doskonałego „przebudzenia” (*bodhi*). Mara, pragnąc zakłócić czysty stan wzniosłej kontemplacji Siddharthy i jego niezłomne postanowienie osiągnięcia poznania najwyższej prawdy, wysłał przeciwko niemu swoje straszliwe armie, o przerażającej postaci, o zdeformowanych członkach, o potwornych pyskach ni to zwierząt, ni

»Wspólnicy (pomocnicy), środki wykonania [planu], wyznaczenie czasu i miejsca, przeciwdziałanie niepowodzeniu oraz spełnienie uważa się za pięć członów [narady]«.

Można ją zaobserwować w pierwszej pieśni *Kirāta[-arjunīya]* i w drugiej pieśni u Maghy. [...] Tę oto piątkę [w postaci] narady i reszty należy opisać po kolei, a mianowicie: najpierw [jest] narada, następnie wysłanie posłów, potem wyprawa wojenna, potem starcie, na koniec osiągnięcie zwycięstwa”.

³² HULTZSCH (1926: 161): „So furchtbar erschien damals die Fürstenschar, deren Äußeres entstellt war, gegenüber dem Hari, dessen Herz unverändert blieb, wie Māra’s Heer gegenüber dem Bodhisattva” [„Tak straszliwy ukazał się wówczas zastęp książąt, których wygląd [zewnątrzny] był zeszpecony, przed Harim, którego serce pozostało niewzruszone, jak armia Mary przed Bodhisattwą”].

ludzi. Gdy to nie skutkowało, Mara wysłał swe powabne córki: Namiętność (Ragā), Odrażę (Aratī) i Żądzę (Taṇhā). Ale i one ani na chwilę, w najmniejszym stopniu nie zdołały odwrócić uwagi Siddharthy. Mara poniósł klęskę i musiał uznać wyższość Buddy³³.

III

Ostatnia z serii „buddyjskich” strof znajduje się w końcowej partii poematu, liczącej pięć strof, zatytułowanej *Kavi-varṃśa-varṇana*, czyli „Opisanie rodowodu poety”. Tę część poematu komentował tylko Vallabhadeva. Jak wynika z owego „Opisania”, zarówno ojciec Maghy, Dattaka, jak i dziadek, Suprabhadeva, cieszyli się wielkim szacunkiem ludzi. Suprabhadeva był ministrem na dworze króla Warmalaty (Varmāla)³⁴; mądrość jego rad przyrównuje poeta do pouczeń Buddy.

ŚV (Vallabhadeva):

2. *kāle mitaṃ tathyam udarka-pathyaṃ tathāgatasyēva janaḥ sacetāḥ /
vinānurodhāt sva-hitēcchayāiva mahī-patir yasya vacas cakāra //*

„Tak jak mądry człowiek postępował wedle wskazówek Tathagaty (Buddy), tak też król [Varmāla(ta)] nie z powodu usłużności, [ale] tylko z pragnienia własnego dobra stosował jego [tj. swego ministra imieniem Suprabhadeva, dziadka Maghy] rady, które były o czasie, zwięzłe, trafne i prowadziły do pomyślnego rezultatu”³⁵.

³³ Por. 25. *sutta*, dział *Māra-saṃyutta* w palijskim zbiorze *Saṃyutta-nikāya* IV; *Lalita-vistara* XXI (*Māra-dharṣaṇa-parivarta*); Aśvaghōṣa, *Buddha-carita* XIII (*Māra-vijaya*).

³⁴ Tekst wyd. bombajskiego ma: Śrī-Varmāla, w kalkuckim wydaniu: Śrī-Dharmanābha. HULTZSCH (1926: 224 n. 1) powołuje się na tekst inskrypcji [z 625 r.] i wnioski Kielhorna; zob. też WINTERNITZ (1985: III: 1, 72 i n. 3).

³⁵ HULTZSCH (1926: 224): „2. Wie ein kluger Mann die Gebote des Tathāgata (Buddha) befolgt, befolgte der König nicht aus (bloßer) Rücksichtnahme, (sondern) nur im eignen Interesse seine Ratschläge, die zeitgemäß, kurz, wahrhaft (und) in der Folge heilsam waren” [„Tak jak mądry człowiek wypełnia przykazania Tathagaty (Buddy), wypełniał król nie (jedynie) przez wzgląd, (lecz) tylko we własnym interesie, jego rady, które były na czasie, krótkie, prawdziwe (i) w rezultacie korzystne”].

Ową całkowitą spolegliwość słów, pouczeń i wskazówek Buddy, prawdziwego nauczyciela Prawdy o świecie, podkreśla Vasubandhu w pierwszej strofie swego dzieła *Abhidharma-kośa*:

„Temu, który zupełnie, pod każdym względem zniszczył mrok [duchowy] i wyciąga świat z błota sansary [tj. kołowrotu narodzin i śmierci], jemu – prawdziwie nauczającemu hołd składając, ogłaszę traktat ‘Skarbnica Wyższej Doktryny’” (AK 1.1)³⁶.

Błogosławiony Budda usunął bowiem całkowicie mrok niewiedzy względem wszystkich poznawalnych rzeczy i zdobył najwyższe poznanie, dzięki czemu osiągnął dobro dla siebie; przez to zaś, że naucza zgodnie z prawdą, stanowi dobro dla innych, albowiem jego pouczenie jest niczym zbawienne podanie ręki pogrążonym w błocie egzystencji istotom. Nie cuda czy obietnica darów, lecz prawdziwość słów Buddy jest dla ludzi wybawieniem.

BIBLIOGRAFIA

- AK = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa-bhāṣya. Abhidharmakośa and Bhāṣya of ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of ācārya Yaśomitra*. Critically edited by Swami Dwarikadas Shastri. Bauddha Bharati Series 5, 6, 7, 9, Varanasi, 1970: Part I (1 and 2 *Kośasthāna*); 1971: Part II (3 and 4 *Kośasthāna*); 1972: Part III (5 and 6 *Kośasthāna*); 1973: Part IV (7 and 8 *Kośasthāna*). [Reprint: Varanasi 1987].
- AŚ = *Artha-śāstra*, zob. KANGLE; SHAMASASTRY (1967).
- BSBh = *Brahmasūtra-Śāṅkarabhāṣyam*, With the Commentaries: *Bhāṣya-ratna-prabhā* of Govindānanda, *Bhāmatī* of Vācaspatimiśra, *Nyāya-nirṇaya* of Ānandagiri. Ed. by J.L. Shastri. Delhi 1980 [reprint 1988].
- DANTINNE 1980 = Dantinne, Jean: *Le Traite des Cinq Agregats (Pañca-skandha-prakarāṇa de Vasubandhu)*, traduit et annoté. Publications de l’Institut Belge des Hautes Etudes Bouddhiques, Serie Etudes et Textes No. 7, Bruxelles 1980.

³⁶ *yaḥ sarvathā-sarva-hatāndhakāraḥ saṁsāra-pāṅkāj jagad ujjahāra /
tasmai namas-kṛtya yathārtha-śāstre śāstraṁ pravakṣyāmy abhidharma-kośam //*

- HULTZSCH 1926 = Hultzs, Eugen: *Māgha's Śiśupālavadhā*. Nach den Kommentaren des Vallabhadeva und des Mallināthasūri ins Deutsche übertragen von Verlag der Asia Major, Leipzig 1926.
- HULTZSCH 1927 = Hultzs, Eugen: „Sāṃkhya und Yoga im Śiśupālavadhā”, *Aus Indiens Kultur*. Festgabe Richard von Garbe. Tübingen 1927: 78–83.
- KĀ = *Kāvyaadarśa of Daṇḍin*. [First Edition, Edited with an Original Commentary by Vidyābhūṣaṇa Pandit Rangacharya Raddi Shastri.] Second Edition, Seen through the press by Dr. K.R. Potdar. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1970.
- KANGLE I, II = Kangle, R.P.: *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Part I: *A Critical Edition with a Glossary*. Part II: *An English Translation with Critical and Explanatory Notes*. Part III: *A Study*. University of Bombay, Bombay 1960, 1963, 1965 [reprint: Delhi 1986–88].
- KEITH 1961 = Keith, A. Berriedale: *A History of Sanskrit Literature*. Oxford 1920 [reprint: 1961].
- KL = Ratnaśrījñāna, *Kāvya-lakṣaṇa. Kāvyaalakṣaṇa of Daṇḍin (also known as Kāvyaadarśa)*, With Commentary called *Ratnaśrī* of Ratnaśrījñāna. Edited by Anantalal Thakur and Upendra Jha. Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1957.
- KRISHNAMACHARIAR 1970 = Krishnamachariar, M.: *History of Classical Sanskrit Literature*. Delhi 1970 [reprint].
- LIENHARD 1984 = Lienhard, Siegfried: *A History of Classical Poetry, Sanskrit-Pali-Prakrit*. Wiesbaden 1984.
- Mallinātha = *The Śiśupālavadhā of Māgha with The Commentary (Sarvankashā) of Mallinātha*. Ed. by Pandit Durgāprasād & Pandit Śivadatta, revised by Wāsudev Laxman Shāstrī Paṇasīkar. 5th edition. Bombay 1910.
- MATILAL 1986 = Matilal, Bimal Krishna: *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford 1986.
- MEJOR 1999 = Mejor, Marek: „‘There is no self’ (*nātmāsti*) – Some Observations from Vasubandhu’s *Abhidharmakośa* and the *Yuktidīpikā*”, w: *The Notion of ‘Self’ in Buddhism*, ed. Bart Dessein, [special issue of:] *Communication & Cognition* [Ghent] 32/1–2 (1999) 97–126.
- MEJOR 2001 = Mejor, Marek: *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. 2. wyd. nowe, zmienione. Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- MEYER 1926 = Meyer, Johann Jakob: *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭilya*. Leipzig 1926.
- NM = *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*, [Part One], [Part Two], [Part Three], With the Commentary of 'Granthibhaṅga' by Cakradhara. Edited by Gaurinath Sastri. M.M. Śivakumārasāstri-Granthamālā 5, Varanasi 1982, 1983, 1984.

- PORCHER 1978 = Porcher, Marie-Claude: *Figures de style en sanskrit. Théories des alamkāraśāstra analyse de poèmes de Venkaṭādhvarin*. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8O, Fasc. 45, Paris 1978.
- SAMKṚTYĀYANA 1935 = Saṃkṛtyāyana, Rāhula: „Sanskrit Palm-leaf MSS. in Tibet”, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 21/1 (1935) 21–43 [Mss. nos. 1–184].
- SCHAYER 1988 = Schayer, Stanisław: „Zagadnienie osobowości w filozofii starobuddyjskiej” w: St. Schayer: *O filozofowaniu Hindusów*. Warszawa 1988: 96–119.
- SCHÜTZ 1843 = Schütz, C.: *Magha's Tod des Çiçupala*. Ein sanskritisches Kunstepos, übersetzt und erläutert von Dr. C. Schütz. Erste Abteilung. Übersetzung, Gesang I-XI. Bielefeld 1843.
- SHAMASASTRY 1967 = Shamasastri, R.: *Kauṭilya's Arthaśāstra*. Translated by 8th ed., Mysore 1967.
- SMITH 1985 = Smith, David: *Ratnākara's Haravijaya. An Introduction to the Sanskrit Court Epic*. Delhi 1985.
- STUTLEY 1977 = Stutley, Margaret and James: *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.–A.D. 1500*. London & Henley 1977.
- ŚV = Śīsupālavadha, zob. Mallinātha; Vallabhadeva.
- TRYNKOWSKA 1998 = Trynkowska, Anna: „Definicje sanskryckiego dworskiego poematu epickiego (*sarga-bandha, mahā-kāvya*) w klasycznych indyjskich traktatach z dziedziny teorii literatury (*alamkāra-śāstra*)”, *Studia Indologiczne* 5 (1998) 91–109.
- TRYNKOWSKA 2000a = Trynkowska, Anna: „The Structure and Function of the First *Sarga* of Māgha's Śīsupāla-vadha”, w: *On the Understanding of Other Cultures*. Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941), Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999. Edited by Piotr Balcerowicz and Marek Mejer. Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2000: 479–487.
- TRYNKOWSKA 2000b = Trynkowska, Anna: „Mallinātha and Classical Indian Theoreticians of Literature on Descriptions in the *Mahākāvya*”, w: *Kāvya, Theory and Practice*. Cracow Indological Studies, vol. II, Cracow 2000: 37–48.
- Vallabhadeva = *Maghabatta's Shishupalavadha with the commentary of Vallabhadeva*. Ed. by Ram Chandra Kale and Harabhatta Shastri. Srinagar 1935.
- WINTERNITZ 1985 = Winternitz, Moritz: *A History of Indian Literature*. Vols. I–II, Calcutta 1927–33; Vol. III, 1–2: Calcutta 1963–1967 [reprint: Motilal Banarsidass, Delhi 1985].

Opowieść o Ramie w mahakawji Maghy Śiśupāla-vadha

ANNA TRYNKOWSKA

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

Z oczywistych powodów uwaga badaczy skupia się tutaj przede wszystkim na mahakawjach o wątkach opartych na *Ramajanie*, z których najślynniejsze to: ułożona w prakrycie maharasztri (*māhārāṣṭrī*) *Setubandha* (*Setu-bandha* = „Budowa grobli”) Prawaraseny (Pravarasena, V w. n.e.¹), nosząca również tytuły *Dasamuhawaha* (*Dasamuha-vaha* = „Zabicie Dziesięciolicego”) i *Rawanawaha* (*Rāvaṇa-vaha* = „Zabicie Rawany”)², oraz sanskryckie *Raghuwansia* (*Raghu-vaṃśa* = „Ród Raghu”) Kalidasy (Kālidāsa, V w. n.e.³)⁴, *Rawanawadha* (*Rāvaṇa-vadha* = „Zabicie Rawany”) Bhattiego (Bhaṭṭi, VII w. n.e.⁵), znana także po prostu jako *Bhattikawja* (*Bhaṭṭi-kāvya* = „Poemat Bhattiego”)⁶, i *Dżanakiharana* (*Jānakī-haraṇa* = „Porwanie Dżanaki”) Kumaradasy (Kumārādāsa, VII w. n.e.⁷)⁸. Wyzyskuje się ponadto cenne świadectwo najstarszej znanej nam mahakawji, a mianowicie sanskryckiej *Buddhaczarity* (*Buddha-carita* = „Żywot Buddy”)⁹

¹ Wg WARDER (1977: 155).

² Zob. np. BROCKINGTON (1984: 245) i STASIK (2000: 56–57).

³ Wg WARDER (1977: 123).

⁴ Zob. np. BROCKINGTON (1984: 243) i STASIK (2000: 55).

⁵ Wg WARDER (1983: 118).

⁶ Zob. np. BROCKINGTON (1984: 244–245) i STASIK (2000: 57).

⁷ Wg WARDER (1983: 254).

⁸ Zob. np. BROCKINGTON (1984: 243) i STASIK (2000: 55–56).

⁹ Zob. np. BROCKINGTON (1984: 262, 312 przyp. 3).

Aśwaghoszy (Aśvaghōṣa, I w. n.e.¹⁰), która wprawdzie opiera swą akcję na tradycji buddyjskiej, nie zaś na *Ramajanie*, jednak zna opowieść o Ramie i wykazuje jej wpływy.

Na sanskrycką mahakawję Maghy (Māgha, VII w. n.e.¹¹) *Śīsiupalawadha* (*Śīsupāla-vadha* = „Zabicie Śīsiupali”), znaną także po prostu jako *Maghakawja* (*Māgha-kāvya* = „Poemat Maghy”), będącą przedmiotem studiów autorki niniejszego artykułu, w wyżej wspomnianych badaniach nie zwraca się natomiast uwagi. Jest to rzeczą zrozumiałą, akcja owego dzieła opiera się bowiem nie na *Ramajanie*, lecz na *Mahabharacie*, a dokładniej – na epizodzie *Sabhāparwanu* (*Sabhā-parvan* = „Księga zgromadzenia”), drugiej części eposu, w którym podczas składanej przez Yudhiszthirę (Yudhiṣṭhira) ofiary radżasuja (*rāja-sūya*), konsekrującej jego panowanie, Kryszna (Kṛṣṇa) zabija niegodziwego Śīsiupalę (*Śīsupāla*), króla plemienia Czędich (Cedi)¹². *Śīsiupalawadha* zawiera jednak sporo nawiązań do opowieści o Ramie, które w dodatku pełnią w owym utworze bardzo istotną funkcję, wydaje się więc, że również i jego świadectwo może się okazać ciekawe.

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

Jego omawianie rozpoczniemy od przedstawienia treści i kontekstu.

W czterdziestu siedmiu początkowych dwuwierszach *Śīsiupalawadhy* do Kryszny, jednej z awatar (*avatāra*) wielkiego boga Wisznu (Viṣṇu), przybywa z nieba wieszcz Narada (Nārada). Wychwala Wisznu, m.in. jako boga, który zstępuje z nieba na ziemię, by zabijać dręczących świat złych ludzkich władców, takich jak Kansa (Kaṁsa), i demony (*asura*), takie jak Hiranjaksza (Hiraṇyākṣa) (I. 31b–40), następnie zaś informuje Krysznę, że przynosi mu wiadomość od króla bogów Indry (Indra) (41), po czym mu ją przekazuje. W jej sześciu początkowych strofach (42–47) Indra przywołuje na pamięć dzieje przewyższającego go potęgą demona (*daitya*) Hiranjakasipu (Hiraṇyakaśipu), postrachu niebian, w końcu zabitego przez Człowieka-lwa (Nṛsimha), jedną z awatar Wisznu.

¹⁰ Wg WARDER (1974: 144).

¹¹ Wg WARDER (1983: 133).

¹² MBh II. 30–42, ss. 154–209.

¹³ ŚV I. 48–68, ss. 19–26.

Interesująca nas partia poematu Maghy zaczyna się od kolejnego dwuwiersza (48), w którym król bogów przypomina, że Hiranjakasipu odrodził się później jako przerażający demon (*rakṣas*) Rawana (*Rāvaṇa*).

W osiemnastu następnych strofach (49–66) Indra przedstawia wojnę owego demona z bogami o panowanie nad uniwersum. Ogromnie pragnąc stać się władcą trójki światów, Rawana ściał i złożył w ofierze wielkiemu bogu Siwie (*Śiva*) jedną po drugiej dziewięć z dziesięciu swych głów; widząc, że nie przyniosło to żadnego skutku, zamierzał ściać także dziesiątą, a wtedy bóg wreszcie zgodził się spełnić jego życzenie (49). Demon odwdzieczył mu się za ową łaskę, podrzucając do góry jego siedzibę, himalajski szczyt Kajlasę (*Kailāsa*), aż małżonka Siwy, bogini Parwati (*Pārvatī*), przestraszona, z własnej woli przestała się dąsać i objęła boga za szyję (50). Rawana rozpoczął następnie podbój wszechświata. Najpierw stoczył walkę z Indrą, królem bogów i opiekunem wschodu. Szturmem wziął siedzibę boga, położone na górze Meru (*Meru*) miasto Amarawati (*Amarāvati*), ogołacając je z klejnotów oraz mieszkających w nim pięknych bogiń i nimf (*apsaras*), a także zniszczył jego rajski ogród, noszący nazwę Nandana (*Nandana*) (51). W końcu zmusił Indrę do ucieczki; ścigany przez demona, król bogów wychwalał prędkość swych dwóch wierzchowców (*vāhana*): słonia Ajrawaty (*Airāvata*) i konia Uczczajhśrawasa (*Uccaiḥśravas*) (52). Ostatecznie Indra schronił się przed Rawaną, niczym sowa przed słońcem, w jednej z jaskiń góry Meru (53). Również wielki bóg Wisznu nie zdołał pokonać demona: wprawdzie ugodził jego twardą jak wielka skała szyję swym dyskiem, odbił się on jednak od niej, syjąc iskry, nawet jej nie zadrasnąwszy (54). Rawana rozprawił się potem z boskimi strażnikami pozostałych trzech głównych stron świata. Kubercze (*Kubera*), bogu bogactwa, sprawującemu pieczę nad północą, demon odebrał jego latający rydwan o nazwie Puszpaka (*Puṣpaka*) (55). Wężę, którymi ciskał w Rawanę czuwający nad zachodem bóg Waruna (*Varuṇa*), przerażone gniewnym krzykiem demona, szybko zawróciwszy, lądowały na szyi swego pana (56). Bawołowi Jamy (*Yama*), boga śmierci, strzegącego południa, Rawana wyrwał rogi, by sporządzić z nich sobie łuk (57). Najwyraźniej rozochocony tym, słoniogłowemu bogu Ganesi (*Gaṇeśa*) wyrwał kiel, przeznaczając go na kolczyki dla swych kobiet (60). Upokorzył także opiekunów czterech pośrednich stron świata, będących deifikacjami wielkich ciał niebieskich i zjawisk natury. Trzech z nich zmusił do służby w swym gineceum. Czuwające nad południowym wschodem Słońce ozdabiało jego mieszkanki perelkami w postaci kropeł chłodnego potu, nawet w lecie ze strachem dotykając ich tylko koniuszkami swych promieni (58). Księżyc, strażnik północnego wschodu, nieopuszczający siedziby demona, bardzo zrećźnie rozpraszał gniew jego kobiet, rozpalając w nich pożądanie (59). Wiatr zaś, sprawujący pieczę nad północnym zachodem, rozwiewał im dolne szaty, by Rawana mógł napawać swe oczy widokiem ich ud; nic więc

dziwnego, że stał się ulubieńcem demona (61). Jedynie ze strzegącego południowego zachodu Ognia Rawana najwyraźniej nie zrobił podobnego użytku; przyćmiony splendorem demona, ze wstydu okrywał się on zasłoną dymu (62). Pod panowanie Rawany dostały się również wężę; odtąd usilnie starały się pozyskać sobie jego względy (63). Oddziały słoni demona pokonały i przepędziły osiem kosmicznych słoni podtrzymujących Ziemię w czterech głównych i czterech pośrednich stronach świata (*dig-gaja*) (64). Wachlowanie skropionymi wodą sandałową liśćmi palmowymi mile chłodziło ciało Rawany; jeszcze większą jednak przyjemność sprawiały demonowi gorące westchnienia smutku więzionych przez niego kobiet króla bogów (65). Wszystkie sześć indyjskich pór roku: lato, pora deszczowa, jesień, zima, przedwiośnie i wiosna razem zamieszkało w mieście Rawany, noszącym nazwę Lanka (Lankā), ciągle zdobiąc je właściwymi każdej z nich kwiatami (66).

Dwie kolejne strofy (67–68) tworzą zakończenie naszego ustępu *Śisiupalawadhy*. Indra opowiada w nich o śmierci demona: odwieczny wielki bóg Wisznu narodził się na ziemi jako człowiek, potężny syn Dasiarathy (Daśaratha), Rama; Rawana porwał z lasu jego ukochaną żonę, córkę Dżanaki (Janaka), Sitę (Sītā), której, pełen pychy, nie chciał uwolnić, choć znał jej małżonka; Rama po grobli przepłynął przez ocean i zabił demona pod murami jego stolicy.

W pozostałych pięciu dwuwierszach swej mowy (69–73) Indra zwraca uwagę na to, że Rawana obecnie odrodził się jako niegodziwy Śisiupala, król plemienia Czędich, potężniejszy od innych ludzkich władców, demonów i bogów, oraz lamentuje nad cierpieniami, jakie zadaje on światu, a wreszcie prosi Krysznę, by go zabił. Narada przyłącza się do prośby Indry (74). Kryszna wyraża zgodę, wieszcz zaś odlatuje (75).

Przyjrzyjmy się teraz kompozycji omawianego fragmentu mahakawji Maghy.

Dandin (Daṇḍin, VII¹⁴ lub VIII w. n.e.¹⁵), autor jednego z dwóch najstarszych znanych nam indyjskich traktatów z dziedziny teorii literatury (*alaṅkāra-śāstra*), zatytułowanego *Kawjadarsia* (*Kāvyaḍarśa* = „Zwierciadło literatury”), przedstawia w nim dwie metody kompozycji stosowane w sanskryckim dworskim poemacie epickim, o obu wydając równie przychylną opinię:

„[Gdy] przedstawisz najpierw [głównego] bohatera od strony [jego] zalet, [opowiada się potem o] zniszczeniu przez niego wrogów – ta droga jest piękna z natury;

¹⁴ Wg ГРИНЦЕР (1987: 10).

¹⁵ Wg GEROW (1977: 228).

[lecz gdy] opisawszy [najpierw] także ród, męstwo, wiedzę itd. wroga, wykazuje się [potem] wyższość [głównego] bohatera za pomocą [opowiedzenia o jego] zwycięstwie nad nim – [ta droga] też mi się podoba”¹⁶.

Innymi słowy, według Dandina naturalne dla mahakawji jest rozpoczęcie narracji od pochwały głównego bohatera. Aprobuje on jednak w dziełach należących do owego gatunku literackiego również inny wariant kompozycji, w którym na początku wysławia się wroga głównego bohatera, tego ostatniego natomiast gloryfikuje się pośrednio, przedstawiając jego triumf nad tak znakomitym przeciwnikiem, tym samym zaś udowadniając, że go przewyższa.

Jak łatwo się zorientować, w interesującej nas partii *Śisiupalawadhy* autor zdecydował się na drugą z wyżej wymienionych możliwości.

Rzuca się przy tym w oczy, początkowo zaś także zaskakuje, jaskrawa różnica rozmiarów między częścią naszego tekstu poświęconą pochwalę mocy Rawany i jego częścią opowiadającą o zabiciu demona przez Ramę.

Na wysławianie potęgi Rawany przeznaczają Magha aż dziewiętnaście z dwudziestu jeden strof całości. Umożliwia mu to odmalowanie naprawdę przerażającej, wywierającej głębokie wrażenie postaci i przekonanie odbiorcy, że w wojnie o panowanie nad uniwersum demon odniósł rzeczywiście całkowite zwycięstwo: pokonując wszystkich boskich opiekunów stron świata (*loka-pāla*) i zastępując wszystkie podtrzymujące Ziemię kosmiczne słonie słoniami ze swej armii, podporządkował sobie całą przestrzeń, zmuszając zaś Słońce, Księżyc i wszystkie pory roku, by mu służyły, stał się również władcą czasu; ani król bogów Indra, ani sam wielki bóg Wisznu nie byli w stanie obalić uzurpatora.

Wydarzenia, które doprowadziły do śmierci Rawany z ręki Ramy, przedstawia natomiast autor ogromnie skrótowo, przeznaczając na to zaledwie dwie strofy. Nie opisuje dłużej nawet końcowego pojedynku wrogów, lecz po prostu stwierdza, że syn Dasiarathy zabił demona.

Przychodzi tutaj na myśl dwuwiersz, który dziewiętnastowieczny komentator *Kawjadarsi*, Premaczandra Tarkawagisja (Premacandra Tarkavāgīśa), objaśniając zalecenie Dandina, by sanskrycki dworski poemat epicki nie był zwięzły¹⁷, podaje jako przykład nieodpowiedniego dla mahakawji sposobu narracji:

¹⁶ KĀ(1) I. 21–22, s. 25:

*guṇataḥ prāg upanyasya nāyakam tena vidviṣām /
nirākaraṇam ity eṣa mārgaḥ prakṛti-sundaraḥ //21//
vaṁśa-vīrya-śrutādīni varṇayitvā ripor api /
taj-jayān nāyakōtkarṣa-kathanaṁ ca dhinoti naḥ //22//*

¹⁷ KĀ(1) I. 18, s. 20: *asamkṣiptam*.

„Rama, z Dasiarathy zrodzon, zdobył wiedzę u Kausiki,
w Mithili zaś łuk złamawszy, pojął za żonę Majthili”¹⁸.

Skrótowości dwóch omawianych przez nas strof *Śisiupalawadhy* w żadnej mierze jednak nie można uznać za rezultat nieumiejętności ich autora. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że jest ona wynikiem świadomie powziętej przez niego decyzji artystycznej i dowodem jego kunsztu. Po rozwiniętej pochwalie mocy Rawany, podkreślającej jego niezwykłość, tak zwięzłe opowiadanie o śmierci demona sugeruje bowiem niezwykłą łatwość, z jaką zadał mu ją Rama. Tym samym zaś Magha nie tylko po prostu wykazuje wyższość Ramy nad Rawaną, lecz także zaznacza, jak ogromnie górował on potęgą nad demonem.

Funkcji, jaką nasz ustęp poematu pełni w całości utworu, nie sposób przecenić. Przywołując na pamięć niegodziwości Rawany, Indra uzasadnia konieczność uśmiercenia jego kolejnego wcielenia – Śisiupali, a przypominając o zabicu demona przez Ramę, wskazuje, że to Kryszna, następna awatara Wisznu, powinien zgładzić króla Czedich; tym samym zapoczątkowuje ciąg wynikających jedno z drugiego zdarzeń, składających się na akcję *Śisiupalawadhy*. Sugerując zaś, że syn Dasiarathy pokonał Rawanę bez najmniejszego trudu, zapewnia słuchacza czy czytelnika o pomyślnym zakończeniu dzieła: również jego główny bohater z łatwością zwycięży swego przeciwnika.

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

¹⁸ KĀ(2), s. 19:

*rāmo daśarathāj jātaḥ prāpta-vidyaś ca kauśikāt /
mithilāyām dhanur bhāṅtvā maithilīm pariṇītavān //*

BIBLIOGRAFIA

- BROCKINGTON 1984 = Brockington, J.L.: *Righteous Rāma. The Evolution of an Epic*. Oxford University Press, Delhi–Bombay–Calcutta–Madras 1985.
- GEROW 1977 = Gerow, Edwin: *Indian Poetics. A History of Indian Literature*, ed. by Jan Gonda, vol. V, fasc. 3, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- ГРИНЦЕР 1987 = Гринцер, П.А.: *Основные категории классической индийской поэтики*, Москва 1987.
- KĀ = Daṇḍin: *Kāvyaḍarśa*. (1) *Kāvyaḍarśa of Daṇḍin*, ed. with an original commentary by Rangacharya Raddi Shastri, Government Oriental Series A 4, second edition, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1970. (2) *The Kāvyaḍarśa of Śrī Daṇḍin*, ed. with a commentary by Premachandra Tarkabāgīśa, fasc. I, Bibliotheca Indica, New Series 30, Calcutta 1862.
- MBh = *Mahā-bhārata. The Mahābhārata*, for the first time critically ed. by Vishnu S. Sukthankar and S.K. Belvalkar. *The Sabhāparvan*, for the first time critically ed. by Franklin Edgerton, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1944.
- STASIK 2000 = Stasik, Danuta: *Opowieść o prawym królu. Tradycja Ramajany w literaturze hindi*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2000.
- ŚV = Māgha: *Śiśupāla-vadha. The Śiśupālavadha of Māgha*, with the commentary (*Sarvankashā*) of Mallinātha. Ed. by Durgāprasāda and Śivadatta, eighth edition, rev. by T. Śrinivāsa Venkatrāma Śarmā, 'Nirnaya-sagar' Press, Bombay 1923.
- WARDER 1974 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. II, *The Origins and Formation of Classical Kāvya*. Motilal Banarsidass, second rev. edition, Delhi 1990. [Wydanie pierwsze: *Origins and Formation of the Classical Kāvya*. Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1974].
- WARDER 1977 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. III, *The Early Medieval Period (Śūdraka to Viśākhadatta)*. Motilal Banarsidass, second rev. edition, Delhi 1990. [Wydanie pierwsze: Delhi–Varanasi–Patna 1977].
- WARDER 1983 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. IV, *The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta)*. Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1983.

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

DAR OD PROFESORA LOKESHA CHANDRY

Profesor Lokesh Chandra, Dyrektor International Academy of Indian Culture w New Delhi, światowej sławy uczony sanskrytolog i buddolog, niezwykle zasłużony wydawca monumentalnej serii wydawnictw źródłowych, poświęconych kulturze indyjskiej w jej rozlicznych postaciach (*Śata Pitaka Series*), ofiarował nam kompletny kanon buddyjski w języku tybetańskim, tzw. *Kandzur (bka' 'gyur)* w edycji Uрга w 104 tomach, oraz inne publikacje w języku tybetańskim. Dzięki pomocy Ambasady RP w Delhi książki te trafiły do Pracowni Studiów nad Buddyzmem Instytutu Orientalistycznego UW (zob. *Studia Indologiczne* 6 (1999) 117).

Profesor Lokesh Chandra od dawna wspomagał swymi wydawnictwami polskie instytucje: Instytut Orientalistyczny UW, Muzeum Azji i Pacyfiku i in., jak też indywidualnych badaczy-orientalistów. W renomowanej serii *Śata-pitaka* ukazało się kilkaset tomów wydań rzadkich tekstów sanskryckich, tybetańskich, chińskich i innych, często w postaci faksymile unikatowych manuskryptów (np. buddyjskich sanskryckich manuskryptów z Gilgit), specjalistycznych studiów i in.

W dniu 31 grudnia 2001 roku JE Ambasador RP w Indiach, Pan Krzysztof Majka, osobiście przekazał na ręce Profesora Lokesha Chandry list z podziękowaniem od Jego Magnificencji Rektora UW za cenny dar. W uroczystym spotkaniu w Ambasadzie RP w Delhi wziął także udział dr Piotr Balcerowicz.

[Red.]

DAR OD WIELEBNEGO KAZUMARO SHIMADY

Pracownia Studiów nad Buddyzmem IO UW otrzymała w darze od Wielebnego Kazumaro Shimady, przeora świątyni Jokyoji w mieście Nara, liczący 50 tomów kompletny zestaw pism kanonu buddyjskiego w języku chińskim w edycji Taishō (Taishō Shinshō Daizōkyō).

Dar ten, pomijając już samą wartość materialną, ma ogromną wartość naukową dla buddologii, jako niezbędne źródło do badań nad językiem i historią, doktryną oraz literaturą buddyzmu na Dalekim Wschodzie (Chiny, Korea, Japonia) oraz do badań porównawczych w ramach takich dyscyplin orientalistyki jak sinologia, japonistyka, koreanistyka, a także tybetologia, indologia i in.



W dniu 7 sierpnia 2002 r. JE Ambasador RP w Japonii, Pan Jerzy Pomianowski, osobiście przekazał Panu Kazumaro Shimadzie list z podziękowaniem od Jego Magnificencji Rektora UW. Spotkanie w świątyni Jokyoji miało uroczysty charakter i zostało odnotowane w miejscowej prasie. Na stronie internetowej Ambasady (www.poland.or.jp) zamieszczone zostały zdjęcia dokumentujące tę wizytę, z których jedno tu za zgodą JE Ambasadora publikujemy.

[Marek Mejor]

LETNIA SZKOŁA MÓWIONEGO SANSKRYTU

Heidelberg, 2–27 września 2002 roku

Letnia szkoła mówionego sanskrytu (*Sanskrit Summer School*) została zorganizowana przez Zakład Indologii Klasycznej Instytutu Azji Południowej Uniwersytetu w Heidelbergu już po raz trzeci. Koordynatorami programu byli wykładowcy instytutu: prof. Axel Michaels, dr Christoph Emmrich oraz dr Śrilata Müller. Zajęcia prowadził dr Sadānanda Das, asystent w Alice Boner Foundation w Benaresie.

Na podstawie nadesłanych zgłoszeń spośród 56 kandydatów wybrano 17 uczestników, zarówno studentów, jak i wykładowców z Niemiec, Polski, Węgier, Szwajcarii, Włoch, Meksyku, Japonii, Rumunii i Wielkiej Brytanii. Wszyscy mieli za sobą przynajmniej trzy

semestry intensywnej nauki sanskrytu. Zajęcia odbywały się sześć dni w tygodniu, po cztery 75-minutowe sesje dziennie, a we środy i w soboty do południa.

Celem kursu była zmiana podejścia uczestników do sanskrytu jako języka martwego i niedostosowanego do użytku współczesnego. Unikano tradycyjnej, wyłącznie tłumaczeniowej metody nauki, a sesje koncentrowały się na przyswajaniu struktur języka z dość silnym naciskiem na powtarzanie i naukę pamięciową. Sankrytu uczono tak jak języka nowożytnego, zaczynając od przedstawiania się, poprzez krótkie dialogi i scenki, aż po rozumienie ze słuchu czy tworzenie własnych wypowiedzi. Wszystkie zajęcia odbywały się wyłącznie w sanskrycie, a jedna z sesji dziennie poświęcona była recytacji tekstów sanskryckich. Tegoroczna szkoła zakończyła się niezwykle udanym przedstawieniem „Siakuntali” Kalidasy w skróconej wersji sanskryckiej, w którym wzięli udział wszyscy uczestnicy. Dyplomy ukończenia kursu wydrukowano także w wersji sanskryckiej.

Institut Azji Południowej udostępnił swoją bogato wyposażoną czytelnię i bibliotekę, co umożliwiała dalszą indywidualną pracę po zajęciach. Mimo początkowej znacznej różnicy poziomów znajomości języka, po czterech tygodniach zajęć wszyscy byli w stanie swobodnie porozumieć się w sanskrycie w prostych sytuacjach życiowych.

Planowane są kolejne edycje programu: (1) w sierpniu 2003 r. we Florencji (trzytygodniowy kurs dla zaawansowanych, tj. osób, które uczestniczyły w dowolnej edycji szkoły dla początkujących) i (2) we wrześniu 2003 r. w Heidelbergu (trzytygodniowy kurs dla początkujących). Podania można przesyłać bezpośrednio organizatorom w okresie od marca do maja 2003 (christoph.emmrich@urz.uni-heidelberg.de).

[Karolina Berezowska]

XIII MIĘDZYKONFERENCJOWY KONGRES WEDANTY

Oksford (Ohio, USA), 12–15 września 2002 roku

W dniach 12–15 września 2002 roku w Marcum Conference Centre odbył się kolejny kongres filozoficzny (*XIII International Congress of Vedānta*) zorganizowany przez prof. S.S. Ramę Rao Pappu (Department of Philosophy, Miami University). Zakres zagadnień omawianych w trakcie dotychczasowych konferencji obejmował zarówno wedantę, jak i pozostałe nurty filozofii indyjskiej oraz ich związki z religią i nauką współczesną. Organizowane regularnie od 1986 roku kongresy wedanty skupiają badaczy myśli indyjskiej pracujących w różnych ośrodkach naukowych Ameryki Północnej, Indii oraz, rzadziej, Europy. Większość poprzednich kongresów odbyła się w USA, niemniej kilka spotkań miało miejsce w Indiach – w Madrasie, Rishikesh i Hyderabadzie, a także w Trinidadzie w Port of Spain.

Tegoroczny kongres, w którym uczestniczyło około 100 osób, poświęcony był jodze, medytacji oraz ajurwedzie i miał charakter interdyscyplinarny. Oprócz filozofów i orientalistów referaty wygłosili psychologowie, lekarze, fizycy i doświadczeni nauczyciele medytacji. Środowisko polskich indologów reprezentowała dr Marzenna Jakubczak z Krakowa zaproszona przez komitet organizacyjny do wygłoszenia wykładu zamykającego konferencję.

W czasie czterodniowych obrad odbyło się siedem podstawowych sesji plenarnych, w tym jedna w języku sanskryckim i dwie okolicznościowe, oraz cztery sesje panelowe toczące się równolegle w czterech sekcjach. Ogólny program konferencji obejmował:

Program konferencji

CZWARTEK, 12.09.2002

Wykład inauguracyjny:

Arindam Chakrabarti: „Logic, Morality, Meditation: Tarka, Dharma, Yoga”.

Sesja plenarna 1 (przewodniczył Karl. H. Potter):

Stuart Sovatsky: „Kuṇḍalinī, Consciousness and Bodily Development”,

Johnatan Shear: „Meditative Experience and Western Philosophy”,

T.S. Rukmani: „*Dharma-megha-sāmadhi*: A Critique Based on the *Yoga Sūtras* of Patañjali”.

Sesja plenarna 2 (przewodniczył Eliot Deutsch):

Rajiv Malhotra: „Native Informants Talk Back: Cross-Cultural Interactive Hermeneutics”,

Deen Chatterjee: „Is Karma a Good Justification for Rebirth?”,

Mandakranta Bose: „The Body as Paintbrush: The Idiom of Classical Indian Dance”.

Sesja panelowa I

1. *Gītā* and Gandhi (przewodniczył Sandhya Chakrabarti); referaty wygłosili: Hope Fitz, Sitansu Chakrabarti, Kathy Tiege;

2. Studies in Hinduism (przewodniczył Sushil Mittal); referaty wygłosili: Shive Chaturvedi, D.R. Sharma, Gopala Rao;

3. Yoga (przewodniczył Michael Brannigan); referaty wygłosili: Veena Howard, Pranabandana Jash, Ira Schepetin.

4. Science and Spirituality (przewodniczył B.D.N. Rao); referaty wygłosili: P. Venugopala Rao, Mark McDowell, Adarsh Deepak.

PIĄTEK 13.09.2002

Sesja plenarna 3 (przewodniczył Stephen H. Phillips):

Sangeetha Menon: „Being and BEING: Current Discussions on ‘Consciousness’ and the Yoga Traditions”,

Ramakrishna Puligandla: „What is it to Scientifically Study Consciousness”,

Walter Benesch: „Advaita Vedānta: The Possibility ‘of’ and Possibilities ‘for’ Consciousness in a Non-Linear World”,

Anand Rangarajan: „Pan-Awareness: Building a Bridge between Panpsychism and Vedānta”,

Nick Gier: „Gandhi as a Postmodern Thinker”.

Sesja panelowa II

1. Meditation (przewodniczyła Nalini Bhushan); referaty wygłosili: Stephen Smith, Carl Olson, Bart Gruzalski;

2. Ayurveda (przewodniczył Alex C. Alexander); referaty wygłosili: Gregory Fields, Arvind Khetia, K.N. Dileepan;

3. Indian Aesthetics (przewodniczył G. Bhamati); referaty wygłosili: John Quinn, S.V. Rama Rao, William W. Higgins;

4. Tantra (przewodniczył Michael Meyers); referaty wygłosili: James Robinson, Robert Gordon, Don Salmon.

Sesja panelowa III

1. Bhattacharya, Buber and Quest for Self-Knowledge (przewodniczył Eliot Deutsch); referaty wygłosili: Stephen Kaplan, Michael Meyers, Sandhya Chakrabarti, Ramon Sewnath;

2. Indology, Radhakrishnan & Sri Satya Sai Baba (przewodniczył S.K. Singh); referaty wygłosili: Arvind Sharma, David Rodier, Boyd H. Wilson and Donald L. van Slyke, Klaus Witz;

3. Yoga (przewodniczył Stuart Sovatsky); referaty wygłosili: Stephen Parker, Nalini Bhushan, Ed Burton, Ashok Malhotra;

4. Vedānta in the West and the Problem of Evil (przewodniczył Wallace Martin); referaty wygłosili: Joseph Thompson, K. Sundaram, Joseph Bracken, Uday Rao.

Sesja plenarna 4 (przewodniczył P. Venugopala Rao):

E.C.G. Sudarshan: „Language, Computing and Creativity”;

Jagdish Srivastava: „Derivation: Beyond Philosophical Speculation of Basic Tenets”;

Subhash Kak: „Inner and Outer Cosmologies in India”;

D.V.L.N. Rao: „Reflections of Reality”.

SOBOTA 14.09.2002

Sesja plenarna 5 (przewodniczył Jitendra Shah):

Deborah A. Davis i Sarady Sonty: „Introduction to the Harmonic Structure of the Veda”;

S. Yegnasubramanian i Sringeri Vidyabharati: „Vedic Chanting: a Perfectly Formulated Oral Tradition”.

Sesja panelowa IV

1. Svādhyāya & Environmental Ethics (przewodniczył Bart Gruzalski); referaty wygłosili: Bindu Madhok i Selva J. Raj, George James, Betty Uterberger;

2. Vedānta, Sufism, Buddhism (przewodniczył K.L. Seshagiri Rao); referaty wygłosili: Judy Saltzman, Omar S. Alattas i James Kidd, Frank Hoffman;

3. Studies in Hinduism (przewodniczył Avinash Sathaye); referaty wygłosili: Fred Dallmayr, William Jackson, Pasquale J. Simonelli, G. Mishra;

4. Yoga and Meditation (przewodniczył A.R. Srikantiah); referaty wygłosili: Tom Egens i Robert Oates, Patricia Reynaud, Narayan Reddy, Gopala Rao.

Sesja plenarna 6 (przewodniczył John G. Arapura):

Eliot Deutsch's Contributions to Indian Thought; referaty omawiające dorobek naukowy prof. E. Deutscha wygłosili: Fred Dallmayr, Stephen Phillips, Kisor Chakrabarti, Michael Myers i Ashok Malhotra; na koniec głos zabrał Eliot Deutsch.

Sesja plenarna 7 (przewodniczył Arindam Chakrabarti):

Brahmodya – Philosophical Presentations and Discussions in Sanskrit; referaty wygłosili: Ashok Aklujkar, M. Narasimhachari, Arvind Sharma, Vidyut Aklujkar, Kisor Chakrabarti, Ramesh Patel.

Wykład zamykający (Second Infinity Foundation Distinguished Lecture):
Marzenna Jakubczak: „Aspects of Subjectivity in Patañjali's Yoga”.

NIEDZIELA 15.09.2002

Sesja plenarna 8 (przewodniczył S.S. Rama Rao Pappu):

Ramakrishna Puligandla Retirement Felicitation; głos zabrali Frank Hoffman, James Kidd, G. Mishra, Mark McDowell, William Higgins, Kathy Tiede oraz Ramakrishna Puligandla.

[Marzenna Jakubczak]

SEMINARIUM NT. PRZYRODY
W MYŚLI, LITERATURZE I SZTUCE INDII

Mediolan, 22–23 listopada 2002 roku

W dniach 22 i 23 listopada 2002 roku w Mediolanie odbyło się seminarium *La Natura nel Pensiero, nella Letteratura e nelle Arti dell'India* („Przyroda w myśli, literaturze i sztuce Indii”) zorganizowane przez Associazione Italiana di Studi Sanscriti we współpracy z Sezione di Glottologia e Orientalistica del Dipartimento di Scienze dell'Anitichità, Università degli Studi di Milano i z międzynarodowym instytutem Cesmeo.

Cinzia Pieruccini, Tiziana Pontillo i Paola Rossi przedstawiały na nim wyniki badań nad repertuarem tematycznym klasycznej literatury sanskryckiej, prowadzone na uniwersytecie mediolańskim pod kierunkiem prof. Giuliano Boccalego. Z referatami wystąpili również reprezentanci innych włoskich ośrodków indologicznych, a także dwie uczestniczki z Polski: Lidia Sudyka z Uniwersytetu Jagiellońskiego i Anna Trynkowska z Uniwersytetu Warszawskiego.

Program konferencji

22. 11. 2002

1. Donatella Dolcini: „Usignoli e farfalle e vacche ed elefanti...: descrizioni, personificazioni e metafore di animali in certa letteratura nazionalista indiana”;
2. Paola Rossi: „L'immagine dell'oceano nelle *Theragāthā*: dall'oceano samsarico al *nibbāna* oceanico”;
3. Tiziana Pontillo: „L'immagine dell'oceano tra epica e *Kāvya*: leggendo il VI libro del *Rāmāyaṇa* (G)”;
4. Cinzia Pieruccini: „Occhi di loto”.

23. 11. 2002

1. Vincenzo Vergiani: „Spazio fisico, categorie concettuali e realtà ultima nel pensiero di Bhartrhari”;
2. Claudio Cicuzza: „Alcune osservazioni sul significato e sul valore della natura nelle tradizioni buddhiste”;

3. Lidia Sudyka: „The Arrows of Kāmadeva”;
4. Anna Trynkowska: „The Ocean in Māgha’s *Śiśupālavadha*”;
5. Bruno Lo Turco: „La poesia della natura nello *Yogavāsiṣṭha*: differenze tra le due recensioni nelle scelta dei termini”;
6. Vito Salierno: „Il giardino moghul e il *Babar-nāma*”;
7. Sandra Gracci: „Il fiore dell’*erukku* nella letteratura tamil classica”.

[Anna Trynkowska]

NOWINKI Z OKSFORDU¹

Oxford, Encaenia 2002

Dnia 19 czerwca (Encaenia²) 2002 roku odbyła się w Uniwersytecie Oksfordzkim uroczystość nadania honorowych tytułów naukowych siedmiu wybitnym osobistościom, które wniosły znaczący wkład do nauki, sztuki, literatury, obrony praw człowieka. Honorowy doktorat (D. Litt.) otrzymała pani Romila Thapar, emerytowany profesor historii starożytnej Indii w Uniwersytecie Jawaharlala Nehru w Delhi. W uzasadnieniu – odczytanym po łacinie przez Jaspera Griffina (Public Speaker) – podkreślono, że pani profesor Romila Thapar niestrudzenie prowadzi badania historyczne i publikuje ich wyniki, z wielkim oddaniem przede wszystkim poszukując prawdy.

Romila Thapar jest autorką wielu znakomitych książek i monografii dotyczących różnych epok i zagadnień historii (gł. dawnych) Indii, m.in. *A History of India* (Penguin Books, 1966), *Aśoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford University Press, 1961; 2nd ed. 1997 ‘With New Afterword, Bibliography and Index’), *Ancient Indian Social History: Some Interpretations* (New Delhi 1978), *From Lineage to State* (New Delhi 1984), *The Mauryas Revisited* (Calcutta 1988), oraz autorką licznych artykułów, m.in.: „The State as Empire” (w: H. Claessen, P. Skalnik: *The Study of the State*. The Hague 1981), „Householders and Renouncers in the Brahmanical and Buddhist Traditions” (w: T.N. Madan (ed.): *Way of Life*. Delhi 1982: 237–298), „Epigraphic Evidence and some Indo-Hellenistic Contacts during the Mauryan Period” (w: S.K. Maity, V. Thakur: *Indological Studies*. New Delhi 1987), „Religion and the Social Order” (w: *Contributions to Indian Sociology* 21:1 (1987) 157–165), „Patronage and Community” (w: B. Stoller Miller (ed.): *The Powers of Art*. Delhi (1992) 19–34), „Sacrifice Surplus and the Soul” (*History of Religion* (1994) 305–324).

¹ Na podstawie *Oxford Today. The University Magazine* 15:1 [Michaelmas issue] (2002) 9, *Development News* [Michaelmas Term] (2002) 12 oraz <http://www.admin.ox.ac.uk/po/020130.shtml>.
Zob. też stronę Wydziału Studiów Orientalistycznych: <http://www.orinst.ox.ac.uk/>.

² Święto dla upamiętnienia założycieli Uniwersytetu.

Nowa katedra historii i kultury Indii

W Uniwersytecie Oksfordzkim powstała nowa katedra – Katedra Historii i Kultury Indii (Chair in Indian History and Culture), ufundowana przez rząd Republiki Indii. Katedra jest związana z Wydziałem Studiów Orientalistycznych (Faculty of Oriental Studies), profesor zaś jest członkiem St Cross College. Pierwszym profesorem w Katedrze Historii i Kultury Indii został mianowany prof. Sanjay Subrahmanyam, dotychczasowy samodzielny pracownik naukowy (directeur d'études) w Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu; poprzednio pracował w różnych instytucjach w Indiach, USA i Wielkiej Brytanii. Prof. Subrahmanyam jest ekonomistą i historykiem, specjalizującym się w historii stosunków ekonomicznych i społecznych Indii i regionu Oceanu Indyjskiego w okresie od XV–XVIII wieku. Najbardziej znane są jego prace poświęcone postaci Vasco da Gamy oraz porównawcze studia nad historią europejskich potęg i kontaktów handlowych oraz nad historią polityczną i kulturalną Indii Południowych. Obecnie w swoich badaniach prof. Subrahmanyam skupia się na zagadnieniu miejsca i roli Indii w Azji (gł. chodzi o Azję Środkową i Iran). Prof. Subrahmanyam objął swoje obowiązki w lipcu 2002 r.

[Marek Mejor]

P O Ż E G N A N I A

Indologia warszawska i polska orientalistyka poniosła ostatnio bolesne straty – odeszli od nas Juliusz Parnowski (2000) i Tatiana Rutkowska (2002).

Juliusz PARNOWSKI (1934–25.03.2000 Warszawa), 1951–1955 studiował na Wydziale Historycznym UW, potem pracował w placówkach muzealnych; orientalista-samouk, tłumacz utworów literatury w wielu językach indyjskich (urdu, hindi, pendżabski, dogri, kaszmirski), wieloletni pracownik biblioteki indologicznej i wykładowca w Instytucie Orientalistycznym. W 1991 otrzymał nagrodę Stowarzyszenia Polsko-Indyjskiego w New Delhi „Award of Excellence” za znaczący wkład w rozwój kontaktów kulturalnych między obydwojma krajami. Biogram i kompletna bibliografia (zob. też cytowany niżej artykuł D. Stasik w *Studiach Indologicznych* 2 (1995: 137–138)) dostępne są na stronie internetowej – <http://www.orient.uw.edu.pl/~indologia/Parnowski.html>

Tatiana RUTKOWSKA (29.07.1926–1.07.2002 Warszawa), absolwentka Uniwersytetu w Leningradzie, studiowała pod kierunkiem prof. A.P. Barannikowa; w 1949 otrzymała stopień magistra na podstawie pracy pt. *Gipotezy proischożdenija indijskiego szrifita*; w latach 1955–1994 wykładała gramatykę i literaturę hindi w Sekcji Indologii Instytutu Orientalistycznego UW; w 1968 otrzymała stopień doktora na podstawie rozprawy pt. *Osnownyje czerty srednewekowej literatury hindi*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. E. Słuszkiewicz. Znawczyni języka hindi, autorka licznych artykułów i przekładów literackich, nauczycielka wielu roczników indologów. O niebagatelnym wkładzie dr Tatiany Rutkowskiej do powstania i rozwoju studiów nad językiem i literaturą hindi informuje artykuł Danuty Stasik „Czterdzieści lat studiów nad językiem i literaturą hindi w Instytucie Orientalistycznym UW” (*Studia Indologiczne* 2, (1995: 129–138), tamże bibliografia). Por. też treściwy artykuł T. Rutkowskiej „Powojenna indologia polska” (obejmuje okres 1945–1975) w jubileuszowym numerze *Przeglądu Orientalistycznego* 4[100] (1976) 403–412.

Wspomnienie o Pani dr Tatianie Rutkowskiej wraz z biogramem i bibliografią pióra dr hab. Danuty Stasik, uczennicy i następczyni T. Rutkowskiej w Zakładzie Azji Południowej, ukaże się w *Przeglądzie Orientalistycznym*.

W ostatnich kilku latach także światowa indologia – w szerokim rozumieniu, wraz z siostrzanymi dyscyplinami jak buddologia, indoeuropeistyka, iranistyka i in. – poniosła duże straty. Odeszli znakomici uczeni, niektórzy w pełni sił twórczych. Niektórych z nich miałem zaszczyt poznać osobiście (Emmerick, de Jong, Dandekar, Nespital, Halbfass, Nakamura, Hirakawa¹). Poniżej przedstawiam krótko ich sylwetki naukowe.

¹ Informacje i materiały bio-bibliograficzne dotyczące Profesorów H. Nakamury i A. Hirakawy zawdzięczam uprzejmości pana Yasuhiro Sueki, kierownika biblioteki w International College for Advanced Buddhist Studies, Tokio.

Ronald Eric EMMERICK (Sydney 9.03.1937–31.08.2001 Hamburg)², profesor Uniwersytetu w Hamburgu, iranista i buddolog, o szerokich kompetencjach i zainteresowaniach obejmujących sanskrytologię, buddologię, tybetologię i in. Studia filologiczne (filologia klasyczna) i językoznawcze odbył w University of Sydney. Jego mistrzem w zakresie studiów sanskrytologicznych i iranistycznych był sir Harold Bailey (Cambridge). Członek korespondent Brytyjskiej Akademii, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (Rzym), Austriackiej Akademii Nauk; od 1994 przewodniczący projektu „Akademievorhaben Turfanforschung” Brandenburskiej Akademii Nauk w Berlinie. Od 1999 członek honorowy Australian Academy of Humanities. Był aktywnym (współ)redaktorem wielu czasopism i wydawnictw naukowych, takich jak: *Encyclopaedia Iranica*, *Indo-Iranian Journal*, *Journal Asiatique*, *Journal of the European Ayurvedic Society*, *Silk Road Studies*, *Tocharian and Indo-European Studies* i innych. Był jednym z pierwszych orientalistów propagujących zastosowanie programów komputerowych do celów edytorskich, który m.in. opracował zestaw specjalnych czcionek; był redaktorem *WordPerfect Newsletter*. Główne jego prace dotyczą badań nad językiem chotańskim i zagadnień pokrewnych związanych z filologią i kulturą ludów Azji Centralnej w okresie przedislamskim. A oto wykaz publikacji książkowych R. Emmericka:

1. *Saka grammatical studies*. London Oriental Series 20, Oxford University Press, London 1968.
2. *The Book of Zambasta, a Khotanese poem on Buddhism*. London Oriental Series 21, Oxford University Press, London 1968.
3. *The Sūtra of Golden Light, being a translation of Suvarṇabhāsottamasūtra*. Sacred Books of the Buddhists XXVII, Luzac and Company Ltd., London 1970 [reprint: 1979; 2nd revised edition: 1992].
4. *The Khotanese Śūraṅgamasamādhisūtra*. London Oriental Series 23, Oxford University Press, London 1970.
5. *A Guide to the Literature of Khotan*. Studia philologica buddhica, Occasional Paper Series III, The Reiyukai Library, Tokyo 1979 [2nd revised and enlarged edition: 1992].
6. *The Siddhasāra of Ravigupta*. 1980: Vol. I: *The Sanskrit text*. 1982: Vol. II: *The Tibetan version with facing English translation*. F. Steiner Verlag, Wiesbaden (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, ed. W. Voigt, Supplementband 23.1–2.).
7. *Studies in the vocabulary of Khotanese I*. Veröffentlichungen der iranischen Kommission, hrsg von Manfred Mayrhofer, Band 12, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1982.
8. *The Tumshuqese Karmavācānā Text*. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1985 Nr. 2, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz 1985.
9. *Studies in the vocabulary of Khotanese II*. Veröffentlichungen der iranischen Kommission, hrsg von Manfred Mayrhofer, Band 17, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1987.

² Zob.: *Buddhist Studies Review* 19:1 (2002) 58–60;
www.rz.uni-hamburg.de/emmerick/bio.html

10. [Razem z P.O. Skjérvø] *Studies in the vocabulary of Khotanese III*. Veröffentlichungen der iranischen Kommission, hrsg von Heiner Eichner und Rüdiger Schmitt, Band 27, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997.
11. *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahrdayasamhitā. The romanised text accompanied by line and word indexes*. Groningen Oriental Studies XIII, Egbert Forsten, Groningen 1998.

Ramchandra Narayan DANDEKAR (Satara 17.03.1909–11.12.2001 Pune)³, światowej sławy sanskrytolog i indolog związany z instytucjami naukowymi w Punie (Pune, Poona). Po uzyskaniu magisterium z sanskrytu (1931) oraz magisterium z zakresu kultury Indii starożytnych (1933) w Uniwersytecie w Bombaju, został profesorem tychże przedmiotów w Fergusson College w Punie (1933); w 1936 wyjechał na dalsze studia do Niemiec uwieńczone doktoratem w 1938 (Uniwersytet w Heidelbergu). Po powrocie do Indii w 1939 został wybrany honorowym sekretarzem prestiżowego Bhandarkar Oriental Research Institute, którą to funkcję sprawował nieprzerwanie 1939–1994, a od 1994 do śmierci był wicedyrektorem tegoż Instytutu. W 1950 został mianowany profesorem sanskrytu i kierownikiem zakładu sanskrytu i prakrytów w Uniwersytecie w Punie. W okresie 1959–1965 był dziekanem Faculty of Arts. W 1964 został dyrektorem Centre of Advanced Study in Sanskrit, funkcję tę sprawował aż do przejścia na emeryturę w 1974. Był związany z wieloma instytucjami i organizacjami naukowymi takimi jak All India Oriental Conference, International Congress of Orientalists, World Sanskrit Conference, Deccan College, Sanskrit Commission of the Government of India i innymi. Współpracował z monumentalnym projektem *Encyclopedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles*⁴. Jak pisze Madhav M. Deshpande (studiował u Dandekara w Punie w 1966–1968), o ile Sir R.G. Bhandarkar był najświetniejszym przedstawicielem indologii indyjskiej w XIX wieku, o tyle za najświetniejszego przedstawiciela tejże w XX wieku należy uznać właśnie R.N. Dandekara.

Najbardziej znaczącym dokonaniem naukowym wydaje się być wkład R.N. Dandekara do studiów wedyjskich, zapoczątkowany wydaniem w 1946 *Vedic Bibliography* (obecnie ukazał się tom szósty). Jak napisał autor w przedmowie do tomu pierwszego, jego dzieło miało być kontynuacją *Bibliographie védique* Louisa Renou.

Spośród książkowych wydań prac R.N. Dandekara wymienimy następujące:

1. (Ed.) *Progress of Indic Studies, 1917–1942*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1942.
2. *Some Aspects of the History of Hinduism*. University of Poona, Centre of Advanced Study in Sanskrit, Pune 1967.
3. (Ed.) *Sanskrit and Maharashtra: A Symposium*. University of Poona, Centre of Advanced Study in Sanskrit, Pune 1972.
4. *Recent Trends in Indology*. Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1978.
5. *Vedic Mythological Tracts*. Ajanta Publications, Delhi 1979.
6. *Insights into Hinduism*. Ajanta Publications, Delhi 1979.
7. *Exercises in Indology*. Ajanta Publications, Delhi 1981.

³ Zob.: Madhav M. Deshpande: *Electronic Journal of Vedic Studies* 8–2 (2002) 21–30.

⁴ Zob. recenzję w: *Studia Indologiczne* 2 (1995) 153–163 (M. Mejr).

Ukazały się dwa tomy artykułów dla uczczenia wielkiego uczonego:

1. Joshi, S.D. (ed.): *Amṛtadhāra: Professor R.N. Dandekar Felicitation Volume*. Ajanta Publications, Delhi 1984.
2. Devasthali, G.V. (ed.): *Glimpses of Veda and Vyākaraṇa. Dr. R.N. Dandekar Felicitation Volume*. Popular Prakashan, Bombay 1985.

Wilhelm HALBFASS (Norheim 11.05.1940–25.05.2000 Filadelfia)⁵, profesor filozofii indyjskiej w Uniwersytecie Pensylwanii (Department of Asian and Middle Eastern Studies; Department of South Asia Regional Studies). Po studiach w zakresie filozofii, indologii i filologii klasycznej (Göttingen 1959–1961, 1962–1966; Wiedeń 1961–1962) uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Getyndze; habilitował się z indologii na Uniwersytecie w Hamburgu. Początkowo wykładał w Uniwersytecie w Getyndze (1966–1970), następnie w Brock University (St. Catherines) w Kanadzie (1970–1972). Potem przeniósł się do Filadelfii do University of Pennsylvania; związany z uczelnią od 1973, najpierw jako wykładowca (visiting lecturer), następnie associate professor (1974), a od 1983 full professor. Wielokrotnie był zapraszany jako visiting professor w uniwersytetach niemieckich, japońskich i in. Przebywał na stypendiach naukowych w Niemczech, Indiach, Japonii i in. Uczestnik ponad 200 konferencji naukowych na całym świecie.

Specjalnością naukową W. Halbfassa były studia nad indyjską teorią karmana i ponownych narodzin, zagadnieniem etyki i rytualizmu w tradycji indyjskiej, dalej studia porównawcze nad dziejami intelektualnych kontaktów między Indiami i Europą. W przygotowaniu był podręcznik historii myśli indyjskiej.

W uznaniu jego wybitnych osiągnięć w dziedzinie studiów porównawczych ukazał się tom studiów jemu poświęconych:

Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Edited by E. Franco and K. Preisendanz. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, Vol. 59, Rodopi, Amsterdam & Atlanta, 1997.

Tamże wydawcy-redaktorzy tomu w eseju wstępnym opisują okoliczności, w jakich zrodził się pomysł powstania tej publikacji: W 1989/1990 w Berlinie spotkali się trzej stypendyści Wissenschaftskolleg zu Berlin – prof. Leszek Nowak⁶ (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), redaktor naczelny serii Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, prof. Wilhelm Halbfass (University of Pennsylvania), dr Eli Franco (La Trobe University, Melbourne) – oraz dr Karin Preisendanz, wykładowczyni w Freie Universität Berlin. Prof. Leszek Nowak, zafascynowany indologiczno-

⁵ Zob.: Wilhelm Halbfass (home page):

www.southasia.sas.upenn.edu/html/halbfass.html/

Notatka o śmierci W.H. – www.upenn.edu/almanac/between/Halbfass.html/

Ponadto: Eli Franco, Karin Preisendanz, „Introduction and Editorial Essay on Wilhelm Halbfass” w: *Beyond Orientalism*, 1997: i–xxiv.

⁶ Zob. Prof. Leszek Nowak – Home Page: <http://amu.ed.pl/~epistemo/Nowak/welcome.htm>

filozoficznymi komparatystycznymi studiami W. Halbfassa i jego osobowością, rzucił pomysł opublikowania tomu zawierającego artykuły dotyczące jego badań oraz krytyczne odpowiedzi autora. W rezultacie redaktorzy zebrali od 23 autorów artykuły, których tematyka odnosiła się do trzech głównych prac W. Halbfassa wraz z jego obszernymi odpowiedziami:

1. *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Schwabe & Co., Basel 1982.
- 1a. [Pierwsza angielskojęzyczna wersja] *India and Europe: An Essay in Understanding*. State University of New York Press: Albany, N.Y. 1988. – Indyjska edycja, popr.: *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
2. *Tradition and Reflection: Exploration in Indian Thought*. State University of New York Press, Albany, N.Y. 1991.
3. *On Being and What There Is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. State University of New York Press, Albany, N.Y. 1992.

Inne książki W. Halbfassa:

1. *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesiansiche Denkpraxis und Metaphysik*. Monographien zur philosophischen Forschung, vol. 51, A. Hain, Meisenheim/Glan 1968.
 2. *Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., Jg. 1975/79, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1976.
 3. *Studies in Kumārila and Śaṅkara*. Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 9, Dr Inge Wezler Verlag, Reinbek 1982.
 4. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. State University of New York Press, Albany, N.Y. 1995.
 5. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Diederichs Gelbe Reihe 161, Heinrich Hugendubel, Kreuzlingen 2000. – Por. też artykuł „Karma and Rebirth (Indian Conceptions)” w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. E. Craig. London 1998.
- Artykuł W. Halbfassa pt. „Europa, Indien und Europäisierung der Erde” (w: Krzysztof Michalski (ed.), *Europa und die Folgen*. Klett-Cotta, Stuttgart 1998: 230–252) został opublikowany w polskim przekładzie A. Szostkiewicza pt. „Europa i co z tego wynika” w: *Res Publica*, Warszawa 1990: 253–272.

Akira HIRAKAWA (21.01.1915 Prefektura Aichi – 31.03.2002 Tokio)⁷, jeden z najwybitniejszych japońskich indologów i buddologów, emerytowany profesor Uniwersytetu Tokijskiego (od 1975), autor wielu fundamentalnych dzieł głównie z historii doktryny buddyjskiej (*abhidharma*) i reguły zakonnej (*vinaya*). Studiował w Uniwersytecie Tokijskim

⁷ Wspomnienia i noty o życiu i działalności naukowej A. Hirakawy opublikowali Jikido Takasaki, Kotatsu Fujita, Yuichi Kajiyama and Junsho Kato (w języku japońskim). W International College for Advanced Buddhist Studies w Tokio jest przygotowywany obszerny tom zawierający biografię i kompletną bibliografię.

w latach 1939–1945; w 1959 obronił tezę doktorską *Ritsuzō no Kenkyū* (Studium *Winajapitaki*); początkowo asystent w Uniwersytecie w Tokio (1946–1950), następnie associate professor w Uniwersytecie Hokkaido (1950–1954) i w Uniwersytecie Tokijskim (1954–1962); 1962–1975 profesor w Uniwersytecie w Tokio; po przejściu na emeryturę profesor w Uniwersytecie Waseda w Tokio (1975–1985). Członek Akademii Japońskiej (1993), kanclerz w International College for Advanced Buddhist Studies w Tokio (od 1995). Laureat Japan Academy Prize (1980) za trzytomowy indeks do *Abhidharmakośi* (zob. niżej).

Nota biograficzna (w jęz. jap.) i bibliografia do 1985 znajduje się w tomie:

Various Problems in Buddhist Thought; a Collection of Articles in Honour of Professor Akira Hirakawa's Seventieth Birthday. Shunjusha, Tokyo 1985, pp. i–xix, portret.

Najważniejsze angielskojęzyczne prace A. Hirakawy:

1. „Japanese Research on Buddhism since the Meiji Period”, *Monumenta Nipponica* 9/3 (1955) 1–26; *Monumenta Nipponica* 11/4 (1956) 69–96.
2. „The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stupas”, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 22 (1963) 57–106.
3. „The Twofold Structure of the Buddhist Sangha”, *Journal of the Oriental Institute [Baroda]* 16/2 (1966) 131–137.
4. [Współautor P.V. Bapat] *Shan-Chien-P'i-P'o-Sha: a Chinese Version by Saṅghabhadra of Samantapāsādikā*. Bhandarkar Oriental Series 10, Poona 1970.
5. *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P. Pradhan edition). Part One: Sanskrit-Tibetan-Chinese*. By Prof. Akira Hirakawa in collaboration with Shunei Hirai, So Takahashi, Noriaki Hakamaya, Giei Yoshizu. Daizo Shuppan Kabushikikaisha, Tokyo 1973. [Tamże obszerny wstęp A. Hirakawy, s. i–xliv.]
6. *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (Taishō edition). Part Two: Chinese-Sanskrit*. By Prof. Akira Hirakawa in collaboration with Shunei Hirai, So Takahashi, Noriaki Hakamaya, Giei Yoshizu. Daizo Shuppan Kabushikikaisha, Tokyo 1977.
7. *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (Peking edition). Part Three: Tibetan-Sanskrit*. By Prof. Akira Hirakawa in collaboration with Shunei Hirai, So Takahashi, Noriaki Hakamaya, Giei Yoshizu. Daizo Shuppan Kabushikikaisha, Tokyo 1978.
8. „The meaning of ‘Dharma’ and ‘Abhidharma’”, *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Etienne Lamotte*. Louvain-La-Neuve 1980: 159–175.
9. *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns. An English translation of the Chinese text of the Mahāsāṃghika-Bhikṣuṇī-Vinaya*, by Akira Hirakawa in collaboration with Zenno Ikuno and Paul Groner. Tibetan Sanskrit Works Series 21, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna 1982.
10. „Mañjuśrī in the Early Mahāyāna Buddhism”, *Journal of Asian Studies* 1/1 [Madras] (September 1983) 12–33.
11. *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Translated and Edited by Paul Groner. Asian Studies at Hawaii 36, University of Hawaii Press 1990.

Ponadto wymienić trzeba dwa artykuły w „Encyklopedii Religii” pod red. M. Eliadego:

„Buddhist Literature: Survey of Texts” w: *Encyclopedia of Religion* (ed. M. Eliade) 2:509–529.

„Stūpa Worship” w: *Encyclopedia of Religion* (ed. M. Eliade) 14:92–96.

Do najważniejszych ksiązek w języku japońskim należą:

1. *Genshi Bukkyō no kenkyū* (Studium wczesnego buddyzmu). Shunjūsha, Tokyo 1964.
2. *Ritsuzō no kenkyū* (Studium *Winajapitaki*). Sankibō Busshorin, Tokyo 1960. [Angielskie streszczenie s. 1–26 (lewa strona).]
3. *Shoki Daijō Bukkyō no kenkyū* (Studia o wczesnym buddyzmie mahajany). Shunjūsha, Tokyo 1968.
4. *Hō-to engi (Dharma i praṭitya-samutpāda)*. 1988 (1992).

Daniel Henry Holmes INGALLS (New York 4.05.1916–17.07.1999 Hot Springs, Virginia)⁸, profesor sanskrytu w Uniwersytecie Harvarda (Wales Professor of Sanskrit). Po ukończeniu studiów w Harvard University (1936) otrzymał stypendium. Studiował logikę formalną pod kierunkiem W.V. Quine'a. Wyjechał do Kalkuty (1938–1941) celem studiowania „nowej nacji” (*navya-nyāya*) pod kierunkiem Kalipady Tarkaczarji (Kālīpada Tarkācārya). Podczas wojny służył w armii w formacji Office of Strategic Services jako deszyfrant (code breaker). Po wojnie powrócił do macierzystej uczelni, w której kolejno awansował na stanowisko assistant professor (1949), associate professor (1954), full professor (1958–1983). D.H. Ingalls był opiekunem wielu rozpraw doktorskich, m.in. jego uczniem był Bimal Krishna Matilal (potem profesor w Oksfordzie), który kontynuował nurt zainteresowań logiką indyjską. Był autorem artykułów na różne tematy (filozofia, religia – hinduizm i buddyzm, prawo, leksyka, literatura sanskrycka), ale znany jest przede wszystkim jako autor dwóch znakomitych prac:

1. *Materials for the Study of Navya Nyāya Logic*. Harvard Oriental Series 40, Cambridge, Mass. 1951.
 2. *An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyākara's „Subhāṣitaratnaśoṣa”*. Harvard Oriental Series 44, Cambridge, Mass. 1965.
- Wspólnie z J.M. Massonem i M.V. Patwardhanem wydał *The Dhvanyāloka of Anandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Harvard Oriental Series 49, Cambridge, Mass. 1990.

Jan Willem de JONG (Leiden 15.02.1921–22.01.2000 Canberra)⁹, sanskrytolog i buddolog o zdumiewająco wszechstronnych kompetencjach, profesor założyciel katedry Azji Południowej i studiów nad buddyzmem Uniwersytetu w Canberra w Australii. Był współzałożycielem czasopisma *Indo-Iranian Journal* i jego wieloletnim redaktorem. J.W. de

⁸ Zob. „Obituary. Minoru Hara” w: *Indo-Iranian Journal* 43, 2000, vii–ix. Bibliografia (de Jong): *Indo-Iranian Journal* 27, 1984, 223–227; (Sheldon Pollock) *Journal of Royal Asiatic Society* 105 (1985) 387–389.

⁹ Zob.: „Obituary” *Indo-Iranian Journal* 43 (2000) xi–xii; *Buddhist Studies Review* 17:1 (2000) 67 f.; Minoru Hara (jap.); „Biography of prof. Dr. J.W. de Jong” (Royce Wiles): www.chofukuji.jp/de_Jong/Biography/biography.html.

Jong rozpoczął studia w rodzinnym Leiden w 1939; podczas niemieckiej okupacji, gdy w 1941 Uniwersytet został zamknięty, kontynuował naukę na tajnych kursach. Zaraz po wojnie wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie w Uniwersytecie Harvarda studiował pod kierunkiem D. Ingallsa i F. Edgertona. Następnie wyjechał do Paryża i kontynuował studia w Collège de France i w Uniwersytecie Paryskim (1947–1950). Jego paryskim mistrzem był Paul Demiéville. (Nota bene w tym samym czasie studiował w Paryżu sinolog Janusz Chmielewski [1916–1998], który także uczęszczał na seminaria do P. Demiéville’a i poznał tam de Jonga; zadzierzgnięta wówczas przyjaźń przetrwała długie lata. – Informacja ustna J. Ch. – M.M.) W stosunkowo krótkim czasie de Jong opanował sanskryt, palijski, chiński i tybetański (potem jeszcze mongolski), czyli tzw. języki kanoniczne buddyzmu. W ten sposób, jak mało kto, był wyposażony w rozległą wiedzę filologiczną i faktograficzną, umożliwiającą mu pogłębione, porównawcze studia nad buddyzmem. W 1949 opublikował w Paryżu swoją dysertację doktorską (doktoratu bronił w Leiden) pt. *Cinq chapitres de la Prasannapadā*. W Uniwersytecie w Leiden zajmował kolejno stanowiska asystenta (1950–1953) i wykładowcy (1953–1956). W 1965 przeniósł się do Australii, do nowo założonego Australian National University; w 1986 przeszedł na emeryturę. Wraz z F.B. Kuiperem założył w 1955 *Indo-Iranian Journal*, którego był współredaktorem do 1998 (tomy 1–41). Zamieszczał tam wnikliwe, krytyczne recenzje (znany był ze swoich bardzo krytycznych i często złośliwych uwag) publikacji głównie indologicznych i buddologicznych, które czasami przybierały formę wręcz minirozpraw. Osiągnął w tym zakresie niezrównane mistrzostwo. Jeden artykuł J.W. de Jonga został opublikowany po polsku: „Podłoże wczesnego buddyzmu”, *Euhemer (Przegląd religioznawczy)* 2[39] (1964) 3–12 (tytuł oryginalny: „The Beginnings of Buddhism”).

Uczniowie i współpracownicy opublikowali tom artykułów dla uczczenia 60 urodzin profesora de Jonga:

Indological and Buddhist Studies: Articles in Honor of Professor J.W. de Jong on His Sixtieth Birthday, edited by L. Hercus et al. Australian National University, Faculty of Asian Studies, Canberra 1982.

Ukazały się także tomy artykułów zebranych J.W. de Jonga o tematyce buddologicznej i tybetologicznej:

1. *Buddhist Studies by J.W. de Jong*, edited by Gregory Schopen. Asian Humanities Press, Berkeley 1979. [Tamże bibliografia za lata 1949–1977 (1–318).]
2. J.W. de Jong, *Tibetan Studies*. Indica et Tibetica 25, Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf 1994.

Publikacje książkowe:

1. *Cinq chapitres de la Prasannapadā*. Buddhica. Documents et Travaux pour l’Etude du Bouddhisme. Première Série: Mémoires IX, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1949.
2. *Mi la ras pa’i rnam thar*. Texte tibétain de la vie de Milarepa édité par Indo-Iranian Monographs 4, Mouton & Co., ’S-Gravenhage 1959.
3. *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikāḥ*. The Adyar Library Series 109, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1977.
4. *Textual remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā (Pallavas 42–108)*. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series II, The Reiyukai Library, Tokyo 1979.

5. *The Story of Rāma in Tibet. Text and Translation of the Tun-huang Manuscripts.* Tibetan and Indo-Tibetan Studies 1, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1989.
 6. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America.* 1st edition, Bharat Bharati, Varanasi 1976. [2nd revised & enlarged edition: Sri Satguru Publications, Delhi 1987. – Kōsei Publishing Co., Tokyo 1997 (Unified edition).]
 7. J.W. de Jong był także współwydawcą, tłumaczem i redaktorem trzech tomów buddyjskiego zbioru sentencji „Kompendium Prawa (Nauki Buddy)”, po śmierci pierwszego wydawcy:
- Lin Li-kounag, A. Bareau, P. Demiéville and J.W. de Jong, *Dharmasamuccaya: compendium de la loi.* Adrien Maisonneuve, Paris 1946–1969, Pts. 1–2; 1973, Pt. 3.

Hajime NAKAMURA (28.11.1912 Matsue – 10.10.1999)¹⁰, jeden z najwybitniejszych japońskich indologów i buddologów; po ukończeniu w 1936 studiów w zakresie filozofii indyjskiej i literatury sanskryckiej w Cesarskim Uniwersytecie w Tokio, doktoryzował się u prof. Hakuju Ui na podstawie obszernego studium historii wczesnej filozofii wedanty (4 tomy, Iwanami Shoten, Tokio 1943–56); już w 1943 został mianowany profesorem pomocniczym, a w 1954 profesorem w tymże Uniwersytecie; przez 30 lat profesor i kierownik katedry filozofii indyjskiej i buddyjskiej Uniwersytetu Tokijskiego; po przejściu na emeryturę (1973) kierował założonym przez siebie Instytutem Wschodnim (Tōhō Kenkyūkai); visiting professor wielu amerykańskich uniwersytetów, wykładał często w Indiach; wyróżniony honorowym członkostwem Uniwersytetu w Xian (Chiny) i stopniem D. Litt. Uniwersytetu Van Hanh w Sajgonie. Członek wielu towarzystw i organizacji naukowych w Japonii i na świecie. Członek Akademii Japońskiej (1984), odznaczony Cesarskim Orderem Zasługi i wieloma innymi odznaczeniami; prezydent Indii S. Radhakrishnan nadał mu tytuł Vidya–Vacaspati. Autor ponad 1000 prac (z tego ponad 200 w językach europejskich) o zróżnicowanej tematyce, ogarniającej zdumiewająco szeroki zakres badań i zainteresowań.

Do najważniejszych (i najbardziej znanych) angielskojęzycznych publikacji H. Nakamury należą następujące prace:

¹⁰ Zob.: *Buddhist Studies Review* 17:1 (2000) 66 f. Ponadto por.:

1. „Professor Hajime Nakamura: A biographical note”, w: „Contribution of Professor Hajime Nakamura (Bibliography)” w: *Kalyāna-mitra: Professor Hajime Nakamura Felicitation Volume.* Ed. by V.N. Jha. Sri Satguru Publications, Delhi 1991: ix–x, xi–xx, portret.

2. Kompletna bibliografia opublikowana w: *Tōhō (The East)* 15 (1999) 19–100 [Tokyo]; osobno wymienia się prace w językach europejskich na s. 79–100. Tamże nota biograficzna (po japońsku), s. 5–17, portret; listy z kondolencjami z zagranicy na s. 119–136.

3. Jikido Takasaki: „In memoriam Professor Hajime Nakamura”, w: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23/1 (2000) 1–5 (z japońskiego przełożył Toru Tomabechi). Oryginalnie opublikowane po japońsku w: *Tohogaku* 99 (2000) 198–200.

4. Sengaku Mayeda: „Remembering Dr. Hajime Nakamura: Hajime Nakamura (1912–1999)”, w: *Philosophy East and West* 50/3 (2000) v–viii, portret.

1. *A History of Early Vedānta Philosophy*. Translated into English by Trevor Leggett, Sengaku Mayeda, Taitetz Unno and others. Motilal Banarsidass, Delhi 1983 [reprint: 1990].
2. *History of the Development of Japanese Thought*.
3. *Buddhism in Comparative Light*. Islam and the Modern Age Society, New Delhi 1975.
4. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India–China–Tibet–Japan*. Revised English translation edited by Philip P. Wiener. University of Hawaii Press, Honolulu 1964 [reprint: 1971]. [Książka ta – o ile mi wiadomo – została przełożona na język polski, ale nie jest jeszcze opublikowana.]
5. *Gotama Buddha*. Buddhist Books International, Los Angeles 1977.
6. *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. KUFS Publication, Japan, Osaka 1980 [reprint: Delhi 1998]. – Jest to obecnie standardowy podręcznik historii literatury buddyjskiej, zawierający obszerne odnośniki do opracowań japońskich i zachodnich.

Ponadto:

7. „Bodhisattva Path”, w: *Encyclopedia of Religion* (ed. M. Eliade) 2:265–269.
8. „Buddhism, Schools of: Mahāyāna Buddhism”, w: *Encyclopedia of Religion* (ed. M. Eliade) 2:457–472.
9. „A Critical Survey of Studies of the Lotus Sūtra”, w: *Dengyō Daishi kenkyū*, edited by Tendai gakkai. Waseda Daigaku shuppanbu, Tokyo 1973: 1–12 (lewa strona).
10. „The Problem of Self in Buddhist Philosophy”, w: *Revelation in Indian Thought*. Edited by Harold Coward and Krishna Sivaraman. Dharma Publishing: Emeryville, California. 1977: 99–118.

Nadmieńmy przy tej okazji, że w *Księdze pamiątkowej ku czci Eugeniusza Śluszkiewicza* (red. J. Reychman, Warszawa 1974) ukazał się artykuł H. Nakamury „The Definition of Science in the Arthaśāstra and the Upaniṣadic Study” (ss. 167–170).

H. Nakamura był także autorem słowników buddyzmu, m.in. opracował *Bukkyō-go Daijiten* (Słownik terminów buddyjskich). 3 tomy. Shoseki Kabushiki Kaisha, Tokyo 1975.

W 1999 w wydawnictwie Shunjūsha ukazały się w języku japońskim „Dzieła wybrane” H. Nakamury (32 + 8 tomów)¹¹, wśród których wymieńmy m.in. następujące prace:

1. *Genshi Bukkyō no seikatsu rinri* (Wczesny buddyzm i etyka pozyskiwania środków do życia). *Nakamura Hajime senshū*, vol. 15. Shunjūsha, Tokyo 1972.
2. *Genshi Bukkyō no seiritsu* (Formowanie się wczesnego buddyzmu). *Nakamura Hajime senshū*, vol. 12. Shunjūsha, Tokyo 1969.
3. *Genshi Bukkyō no shisō* (Myśl wczesnego buddyzmu). *Nakamura Hajime senshū*, vols. 13–14. Shunjūsha, Tokyo 1970–1971.
4. *Indo kodaishi* (Historia Indii starożytnych). *Nakamura Hajime senshū*, vols. 5–6. Shunjūsha: Tokyo 1963, 1969.
5. *Indo shisō no shomondai* (Zagadnienia myśli indyjskiej). *Nakamura Hajime senshū*, vol. 10. Shunjūsha, Tokyo 1967.
6. *Indo to Girisha to no shisō kōryū* (Wymiana intelektualna między Indiami i Grecją). *Nakamura Hajime senshū*, vol. 16. Shunjūsha, Tokyo 1968.

¹¹ Przegląd zawartości daje MAYEDA (2000).

Helmut NESPITAL (Berlin 4.08.1936–10.05.2001 Berlin)¹², profesor indologii w Freie Universität Berlin. Po maturze podjął studia filozoficzne w Uniwersytecie Humboldta, które szybko porzucił (z powodów ideologicznych) na rzecz indologii; w 1955–1960 studiował języki indyjskie, a także staroperski, nowoperski, turecki i arabski; po obronie pracy dyplomowej pt. *Leben und Werk des Urdu-Schriftstellers Krishan Candar* udał się na dalsze studia do Pragi pod kierunkiem prof. Vincenca Pożizki, wybitnego znawcy języka hindi. Na Uniwersytecie w Pradze w marcu 1965 H. Nespital obronił swoją rozprawę doktorską pt. *Formen und syntaktischen Funktionen des Adverbs in der modernen Hindi-Schriftsprache*. W maju 1965 otrzymał asystenturę w Uniwersytecie Humboldta i podjął zajęcia z języka i literatury hindi oraz urdu; w roku akademickim 1968/69 przebywał na stypendium w Allahabadzie. W lipcu 1977 habilitował się, jednak wkrótce zdecydował się na opuszczenie (= ucieczkę z) Berlina Wschodniego i znalazł się w Berlinie Zachodnim. Tam, w Freie Universität Berlin, habilitował się ponownie (1980), po czym uzyskał stypendium Heisenberga w celu realizacji projektu „Verbalaspekt, Tempus und lexikalische Verbbedeutungen im Indoarischen”. W lipcu 1982 został profesorem językoznawstwa w Uniwersytecie w Bambergu. Od 1986 kierował wielkim projektem naukowym, którego owocem był opublikowany w 1997 w Allahabadzie *Dictionary of Hindi Verbs*. W 1990 powrócił do Berlina, gdzie został profesorem indologii i filologii nowoindyjskich języków w Freie Universität. W maju 1997 odwiedził z wykładami Warszawę, zaś rok później na zaproszenie prof. H. Nespitala do Berlina wyjechała dr D. Stasik.

Dla uczczenia 65 urodzin ukazał się (niestety już pośmiertnie) specjalny numer *Berliner Indologische Studien*, w którym m.in. G. Buddruss zamieścił artykuł poświęcony sylwetce naukowej H. Nespitala.

Wilhelm RAU (15.02.1922–29.12.1999), profesor indologii w Marburgu, autor prac poświęconych kulturze wedyjskiej oraz Indii starożytnych. Był uczniem Paula Thieme. Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania było państwo i społeczeństwo w dawnych Indiach; liczne prace poświęcił Bhartryhariemu, gramatykowi i filozofowi buddyjskiemu, autorowi traktatu *Vākyapadīya*.

Z najważniejszych prac W. Rau wymienimy:

1. *Staat und Gesellschaft im alten Indien, nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1957.
2. *Weben und Flechten im vedischen Indien*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1970, Nr. 11, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1971.
3. *Töpferei und Tongeschirr im vedischen Indien*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1972, Nr. 10, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1972.

¹² Zob.: Adalbert J. Gail: „Helmut Nespital (1936–2001)”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152:1(2002) 1–3.

4. *Metalle und Metalgeräte im vedischen Indien*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1973, Nr. 8, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1974.
5. *Bhartr̥haris Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII,4, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1977.
6. *Zur vedischen Altertumskunde*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1983, Nr. 1, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1983.
7. *Die vedischen Zitate im Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1985, Nr. 4, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1985.
8. *Bhartr̥haris Vākyapadīya. Vollständiger Wortindex zu den mūlakārikās*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1988, Nr. 11, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1988.
9. *Bhartr̥haris Vākyapadīya II. Text der Palmblatt-Handschrift Trivandrum S.N. 532 (= A)*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1991, Nr. 7, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1991.
10. *Die vedischen Zitate in der Kāśikā Vṛtti nach Vorarbeiten Dr. S. Sharma Peris zusammengestellt*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1993, Nr. 5, F. Steiner Verlag, Stuttgart 1993.

Paul THIEME (Berlin 18.03.1905–24.04.2001 Londyn)¹³, profesor Uniwersytetów we Wrocławiu (1939–1941), Halle (1941–1953), Frankfurt n. Menem (1953–1954), Yale (1954–1960), Tübingen (1960–1972), nestor niemieckich indologów, światowej sławy sanskrytolog o wszechstronnych kompetencjach (iranistyka, indoeuropeistyka), badacz gramatyki Paniniego i wywodzącej się od niego scholastyczno-egzegetycznej tradycji. Znał czynnie sanskryt (mówiono o nim „żywy (prawdziwy) pāṇiniya”), podczas pierwszego światowego kongresu sanskrytu w Delhi przedstawił referat rozpoczynający obrady w sanskrycie. Był członkiem licznych akademii i towarzystw naukowych na całym świecie. W uznaniu swych wielkich zasług otrzymał w 1989 nagrodę miasta Kioto w Japonii (Kyoto Prize).

Paul Thieme studiował w Getyndze indologię i językoznawstwo porównawcze, tamże obronił doktorat (1928: *Das Plusquamperfectum im Veda*) oraz habilitował się (1932) u prof. E. Siega na podstawie rozprawy o Paninim (opublikowana w 1935 w Allahabadzie po angielsku: *Pāṇini and the Veda. Studies in the Early History of Linguistic Science in India*). W latach 1932–1935 wykładał jako docent prywatny na uniwersytecie w Getyndze, a następnie w 1936–1939 we Wrocławiu (Universität Breslau). W okresie 1935–1936 przebywał w Indiach, gdzie pod kierunkiem panditów Kshetreshchandry Chattopadhyayi i Kamalakanty Mishry studiował gramatykę szkoły Paniniego. W 1939 otrzymał profesurę (profesor nadzwyczajny) w Universität Breslau (jego uczniem był tam wtedy Gustav Roth

¹³ Zob.: www.indologie.uni-halle.de/indologen/th.htm.

(ur. 1916, Wrocław)); w 1941 przeniósł się na równorzędne stanowisko w Uniwersytecie w Halle, gdzie w 1946 został profesorem zwyczajnym. Na początku 1953 ze względu na sytuację polityczną w ówczesnej NRD porzucił profesurę w Halle¹⁴ i objął stanowisko profesora zwyczajnego we Frankfurcie.

Pośród najważniejszych prac P. Thieme, obok wymienionych wyżej rozpraw – doktorskiej i habilitacyjnej – wymienić trzeba następujące:

1. „Bhāṣya zu Vārttika 5 zu Pāṇini 1.1.9 und seine einheimischen Erklärer. Ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der indischen grammatischen Scholastik”, w: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, philol. hist. Kl., Bd. 1, Nr. 5, 1935: 171–216.
2. *Der Fremdling im Ṛgveda*. Eine Studie über die bedeutung der Worte *ari*, *arya*, *aryaman* und *ārya*. AKM 23.2, Leipzig 1938.
3. *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Ṛgveda*. Halle 1949.
4. *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*. Berichte über die Verh. der Sächs. Akad. d. Wiss., Leipzig, philol.-hist. Kl., Bd. 98, Heft 5, Berlin 1952. [1. Nektar, 2. Ambrosia, 3. Hades, 4. Die Totenseele, 5. Hekatombe.] = Rüdiger Schmitt, *Indogermanische Dichtersprache*. WdF, CLXV, Darmstadt 1968: 102–153.
5. *Mitra and Aryaman*. New Haven, Conn. 1957.
6. „Brahman”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1952) 91–129.
7. *Gedichte aus dem Rig-Veda*, aus dem Sanskrit übertragen und erläutert von Universal-Bibliothek Nr. 8930, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1964.
8. *Upanischaden*. Ausgewählte Stücke aus dem Sanskrit übertragen und erläutert von Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1966.
9. „Das indische Theater” w: Heinz Kindermann (Hrsg.), *Fernöstliches Theater*. Stuttgart 1966, s. 21–120.

[Marek Mejor]

¹⁴ Prof. Albrecht Wezler, uczeń P. Thieme, przytacza świadectwo – jeszcze z okresu wojennego – ówczesnych studentów o zdecydowanych antynazistowskich poglądach Profesora Thieme, które zwykł był głośno wyrażać publicznie w lokalach „nach dem Genuß von Alkohol” (Przedmowa do Ludwig Alsdorf, *Kleine Schriften*, 2. wyd., Stuttgart 2001: xxix). Należy przypuszczać, że P. Thieme także nie należał do wielbicieli nowego socjalistycznego porządku.