

STUDIA INDOLOGICZNE

tom 14 (2007)

**INSTYTUT ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet warszawski
warszawa 2007**

KOMITET REDAKCYJNY

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

UWAGA: Informacje dla autorów, zawierające zasady edytorskie stosowane w *Studiach Indologicznych*, znajdują się na końcu numeru na stronach 125–128.

Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

ADRES REDAKCJI

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

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

Druk i oprawa:
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego
Zam. /2007

ISSN 1232–4663

SPIS TREŚCI

ANDRZEJ BABKIEWICZ:	
Indyjska horoskopia urodzeniowa na przykładzie tekstu <i>Bṛhatparasīarahory (Bṛhat-pārāśara-horā)</i>	5
BARBARA GRABOWSKA [in English]:	
<i>The Bhāgavata-purāṇa tradition in Bengal</i>	59
• Z DZIEJÓW INDOLOGII	78–104
TADEUSZ SUCHOCKI:	
Życie i twórczość naukowa Leona Cyborana	78
Dodatek:	
LEON CYBORAN:	
Sanskryt filozoficzny	100
Sanskryt na wydziałach filozoficznych	102
• RECENZJE – REVIEW ARTICLES – BUCHBESPRECHUNGEN	105–120
WILLEM BOLLÉE [auf Deutsch]:	
Ulrike Roesler, Jayandra Soni, Luitgard Soni, Roland Steiner, Martin Straube: <i>Bhagavadajjukam.</i> <i>Die Heiligen-Hetäre. Eine indische Yogakomödie</i>	105
EMILIA SUŁEK:	
Donald S. Lopez Jr.: <i>The Madman's Middle Way.</i> <i>Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel</i>	106
JACEK WOŹNIAK [in English]:	
Eva Wilden: <i>Literary Techniques in Old Tamil Caṅkam Poetry.</i> <i>The Kuruntokai</i>	112
• SPRAWOZDANIA	121–124
DANUTA STASIK:	
III Bońsko-Warszawskie Warsztaty Języka Hindi	121
MONIKA NOWAKOWSKA:	
IV Międzynarodowe Letnie Warsztaty Sanskrytu	121
MONIKA NOWAKOWSKA:	
Warsztaty inskrypcyjne „Sławiąc w kamieniu imię króla”	122
ANNA TRYNKOWSKA:	
Międzynarodowe Seminarium „Kings and Ascetics in Indian Classical Literature”	123
• DLA AUTORÓW	
Zasady edycji stosowane w <i>Studiach Indologicznych</i>	125–128

Indyjska horoskopia urodzeniowa na przykładzie tekstu *Bryhatparasiarahory*

ANDRZEJ BABKIEWICZ

W niniejszym artykule pokrótce omawiam historię rozwoju indyjskiej astrologii prognostycznej z uwzględnieniem jej korzeni i wpływów spoza subkontynentu. Wymieniam też główne teksty, które kształtowały charakter indyjskiej horoskopii urodzeniowej (określającej osobowość i losy jednostki na podstawie momentu jej narodzin), i przedstawiam miejsce astrologii w tradycji indyjskiej. Jako dodatek (s. 23 i nn.) i uzupełnienie artykułu załączam tłumaczenie kluczowych fragmentów *Wielkiej horoskopii Parasiary* (*Bṛhat-pārāśara-horā*), popularnego tekstu astrologicznego pochodzącego z VI w. Na końcu (s. 51 i nn.) zamieszczam słowniczek najważniejszych pojęć astrologicznych pojawiających się w niniejszym artykule.

Jyotiṣa, jedna z najobszerniej omawianych gałęzi wiedzy w literaturze sanskryckiej, obejmuje matematykę, astronomię i astrologię prognostyczną. Podczas gdy dwie pierwsze, ze względu na swój ścisły charakter, od początku przyciągały uwagę indologów, astrologia wydaje się wciąż pozostawać obszarem stosunkowo mało zbadanym naukowo. Podręczniki literatury poświęcają jej niewiele miejsca: np. KEITH (1928: 516–535) opisuje cały dział na 35 stronach, z czego niecałe 4 dotyczą astrologii; WINTERNITZOWI (1963: 679–703) przedstawienie astronomii, astrologii i matematyki zajmuje 24 strony, w tym 6 poświęca astrologii; u MYLIUSA (2004: 241–247) 6 stron to opis całego zagadnienia, w tym półtorej strony dotyczy astrologii. Jeśli już temat jest poruszany, autorzy najczęściej ograniczają się do wymienienia głównych dzieł lub przedstawienia rysu historycznego, pomijając techniki prognostyczne. Często też odnoszą się do tematu z rezerwą i podważają celowość zajmowania się działem piśmiennictwa pełnego przesądów. Wielkie zasługi w badaniu tekstów astrologicznych ma David Pingree, który, obok analizy historycznej rozwoju myśli astrologicznej, w wielu swych dziełach przedstawił streszczenia tekstów i porównywał ich zawartość¹.

¹ PINGREE (1981: 81–100). Cały piąty rozdział, zatytułowany „Genethliology”, poświęcony jest dziełom astrologii urodzeniowej. W języku polskim por. pracę: KARP (2001).

Sporym problemem dla badacza jest nie tylko brak fachowych opracowań tematu, ale również ograniczony dostęp do poprawnie zredagowanych tekstów źródłowych. Dzieła sanskryckie i ich tłumaczenia dostępne na indyjskim rynku księgarskim najczęściej mają charakter przydatnych podręczników, w których historyczne praktyki astrologiczne mieszają się z ich współczesnymi interpretacjami. Najczęściej dzieła są tłumaczone i wydawane przez osoby zajmujące się astrologią, dzięki czemu stanowią cenne źródło informacji o praktycznym zrozumieniu tekstów, jednak ich wartość naukowa nie jest wysoka. Redakcje są niestaranne i często pełne błędów, wątpliwości budzi też wybór prezentowanych wariantów tekstu, rodząc pytania dotyczące ich autentyczności.

Pobieżne chociażby zaznajomienie się z teorią i technikami astrologii prognostycznej jest rzeczą istotną dla badacza tradycji sanskryckiej. Powszechna znajomość tradycji astrologicznej w społeczeństwie indyjskim sprawiła, że fachowa terminologia przeniknęła do innych dziedzin życia i literatury. Czytając eposy, purany (*purāṇa*) czy literaturę typu kawja (*kāvya*), napotykamy partie niezrozumiałe bez znajomości podstaw horoskopii. Za przykład niech posłuży strofa 4 ze wstępu do dramatu *Mudrā-rākṣasa* (MuR) Wisiakhadatty (Viśākhadatta). Gdy *sūtra-dhāra* słyszy od małżonki o zaćmieniu księżyca, nazywa siebie uczonym w sześćdziesięciu czterech gałęziach pism dźjotiszy (*ḷṛta-śrama* 'smi catuḥ-śaṣṭy-aṅge jyotiṣa-śāstre)² i wypowiada następującą strofę (MuR 4):

*krūra-grahaḥ sa ketuś candrama-sampūrṇa-maṇḍalam idānīm /
abhibhavitum icchati balād rakṣaty enam tu budha-yogaḥ //*

W sztuce strofa ma podwójne znaczenie: w jednym znaczeniu odnosi się do Czandragupty Maurji, a w drugim znaczeniu pełna jest terminologii astrologicznej:

1. *Krūra-graha* ('okrutna planeta') – grupa ciał niebieskich uznawanych za szkodliwe³.
2. Ketu – jeden z dwóch węzłów księżycowych, uważany, obok Rahu, za przyczynę zaćmień. W astrologii indyjskiej ma złowrobną naturę i uznawany jest

² Użycie liczby 64 w kontekście działów dźjotiszy budzi wątpliwości. Dźjotiszę najczęściej dzieli się na trzy części, których liczba poddziałów nie jest ściśle określona. Liczba 64 wiązana jest raczej ze sztukami (*kalā*). Słownik MONIERA-WILLIAMS (1999: 384) odnotowuje wzmiankę o 64 gałęziach dźjotiszy tylko w tekście Wisiakhadatty. Nie można też sądzić, że użycie jest żartobliwe, gdyż autor powtarza tę formułę również w poważniejszym kontekście (MuR 12).

³ BPH 3.11:

*tatrārka-śani-bhū-putrāḥ kṣiṇēndu-rāhu-ketavaḥ /
krūrāḥ śeṣa-grahā saumyāḥ krūrah krūra-yuto budhaḥ //*

Tak więc Słońce, Saturn, Ziemi syn (Mars),
Malejący Księżyc, Rahu oraz Ketu
Okrutnymi są, reszta planet zaś łagodna.
Okrutny jest też Merkury z okrutnymi zjednoczony.

za jedno z dziewięciu ciał niebieskich (*nava-graha*). Przypisuje mu się nieryjskie pochodzenie. Częściej w tekstach wymieniany jest Rahu, bez konieczności wzmiankowania Ketu, który zawsze znajduje się naprzeciwko niego.

3. *Pūrṇa-maṇḍala* ('pełen krąg') – pełnia, podczas której jedynie może dojść do zaćmienia Księżyca.
4. *Bala* ('siła') – siła planety liczona w punktach (*virūpa*) i stanowiąca o mocy ciała niebieskiego. Teksty astronomiczne⁴ wymieniają 6 podstawowych rodzajów siły planety (*ṣaḍ-bala*). Siła może wynikać z pozycji planety (*sthāna-bala*), kierunku, w którym się znajduje (*dig-bala*), czasu (*kāla-bala*) itd. W strofie terminu *balāt* użyto w przypadku ablatiwu, co można rozumieć jako okolicznik sposobu (kim? czym?): 'mocą, siłą czegoś'. W kontekście astrologicznym możemy dopuścić bezpośrednie rozumienie ablatiwu jako odejście od ustalonego punktu (od kogo? od czego?): 'od/z siły', co sugerowałoby zmniejszenie siły planety.
5. *Yoga* ('połączenie') – w terminologii astrologicznej może odnosić się do: (1) koniunkcji planet, (2) jednego z pięciu elementów kalendarza (*pañcāṅga*) lub (3) szczególnego układu planet, znaków i domów astrologicznych. W kontekście strofy chodzi o ostatnie znaczenie. Tego typu joga może być niepomyślna i wtedy nazywana jest *ariṣṭa* lub pomyślna – bez dodatkowego określenia. Gdy jest pomyślna, może przynosić bogactwo (*dhana-yoga*), władzę (*rāja-yoga*) lub wiedzę (*jñāna-yoga*). Jogi można też dzielić na: (1) związane z ascendentem (*lāgna-yoga*), (2) związane z Księżycem (*candra-yoga*), (3) związane ze Słońcem (*sūrya-yoga*) lub (4) dotyczące wzajemnego położenia planet w znakach i domach astrologicznych (*nābhasa* – tych ponownie mamy cztery kategorie). Teksty astrologiczne podają setki przykładów takich uporządkowań.
6. *Budha-yoga* ('połączenie z Merkurem') – układ o pełnej nazwie *budhāditya-yoga* ('połączenie Merkurego i Słońca'). Polega na bliskiej koniunkcji Merkurego i Słońca. Większość planet w koniunkcji ze Słońcem traci moc, jednak w wypadku Merkurego związek ten przynosi doskonale rezultaty⁵. Jest to układ z kategorii *sūrya-yoga*, głównie wiązany z wiedzą, chociaż jego interpretacja zależy od domu astrologicznego (*nābhasa*), w którym zachodzi.

Całą strofę można rozumieć następująco:

Ów Ketu (król Malajaketu), [wspomagany przez] szkodliwą planetę (ministra Rakszasę), pragnie teraz siłą opanować pełen krąg księżyca (całe państwo Czandragupty Maurji), lecz chroni go (księżyc) połączenie z Merkurem (związek z mędrcom [Kautilją]).

⁴ Np. BPH 27.

⁵ RAMAN (1991: 54).

Chociaż strofa wykazuje sporo technicznych nieścisłości⁶, a terminologia astrologiczna ma jedynie sprawić wrażenie fachowości, to jednocześnie świadczy o przynajmniej pobieżnym powszechnym orientowaniu się wykształconych warstw społeczeństwa w zagadnieniach dźjotiszy.

Ważna rola astrologii i astrologa w Indiach jest bezsporna. Niezależnie od tego, jaki moment rozwoju cywilizacji indyjskiej weźmiemy pod uwagę, w tle pojawia się kapłan-astrolog wywierający wpływ na wiele aspektów życia publicznego, religijnego, a często i politycznego. Choć wzmianki astronomiczno-astrologiczne spotkać można już w najstarszej warstwie tekstów, to z tego okresu nie zachowało się wiele informacji dotyczących technik stosowanych przez wróżbitów. Nieco później zarówno teksty normatywne (*dharmasāstra*), jak i poświęcone polityce (*arthasāstra*) podkreślają rolę astrologii w życiu publicznym. Sugerują, że przy władcy powinien być obecny astrolog wspomagający jego decyzje, wzmiankują o niezbędności astrologa podczas sprawowania obrządku ofiarnego. Astrologiczne praktyki wiązały się z interpretacją wpływów kalendarza i odczytywaniem szeroko rozumianych omenów. Znana nam dzisiaj forma horoskopii prognostycznej, polegająca na interpretacji wykresów zawierających pozycje planet w zodiaku i domach astrologicznych, pojawia się stosunkowo późno.

Na astrologię, jak i na wiele innych aspektów tradycji indyjskiej, można patrzeć z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony istnieje w Indiach opinia wiecznej tradycji, upatrującej początki myśli astrologicznej wśród bogów i boskich wieszczów, z drugiej zaś europejska racjonalistyczna myśl historyczna. Opinie te często są ze sobą w jawnym konflikcie, a pogodzenie ich jest zgoła niemożliwe, jednak obie mają wartość w określonych kontekstach.

Zacznijmy od przedstawienia przyczyn rozwoju myśli astrologicznej w Indiach. *Jyotiṣa-vedāṅga* oznajmia⁷:

*vedā hi yajñārtham abhipravṛtāḥ kālānupūrvā vihitās ca yajñāḥ /
tasmād idam kāla-vidhāna-sāstram yo jyotiṣaḥ veda sa veda yajñān //*

⁶ Z kontekstu wiemy, że strofa dotyczy zaćmienia Księżyca (*uparajya*) (sugeruje się to przez słowo *pūrṇa-maṇḍala* i atak Ketu), a *budha-yoga* jest układem wykorzystywanym w przepowiedniach dotyczących horoskopu urodzeniowego. Jej funkcji jako antidotum na zaćmienie nie można uzasadnić ani astrologicznie, ani tym bardziej astronomicznie (konjunkcja Słońca i Merkurego ma się nijak do zjawiska zaćmienia). Zastrzeżenia budzi też termin *krūra-graha* – jaka to szkodliwa planeta wraz z Ketu pragnie pokonać Księżyc? Jeśli byłby to Rahu, jak uważają niektórzy tłumacze, to astrologiczny tekst nie wspominałby o nim, ponieważ jego związek z Ketu jest oczywisty.

⁷ *Ṛg-veda-jyotiṣa* 35, *Yajur-veda-jyotiṣa* 3, powtórzona w dziele *Paitāmaha-siddhānta* 9.8, cytowane w: PINGREE (1990: 278) oraz BEINORIUS (2003: 125). Tłumaczenie przytaczam za PINGREEM.

Wedy są kultywowane dla ofiary, a ofiary przebiegają w ustalonym porządku czasowym. Dlatego astrolog, który zna naukę o czasie, zna się na ofiarach.

Dźjotisza miała więc służyć wyznaczaniu momentu rozpoczęcia ofiary (*muhūrta*), ułożeniu kalendarza (*pañcāṅga*) corocznych obrządków religijnych, określaniu stosownej pory (*tithi*, *nakṣatra*, *yoga*, *karāṇa*) na domowe ceremonie czy wyruszenie w podróż, wskazywaniu zaćmień (*grahaṇa*) oraz wyliczaniu nowiu i pełni. Uczony w wiedzy o ruchu ciał niebieskich – czynnikiem wyznaczającym upływ czasu – miał automatycznie rozumieć naturę czasu, a tym samym przeznaczenie człowieka i wolę bogów. Obok konstruowania kalendarza zajmował się odkrywaniem przyszłości i wykorzystywał w tym celu rozmaite techniki wiążące niebiosy i znaki ziemskie z ludzkim losem i sprawami społeczeństwa.

Astrologia prognostyczna nie rozwijała się samodzielnie; dwie główne nauki ściśle z nią związane to matematyka (geometria, algebra) i astronomia (wraz z tablicami położenia planet). Podobnie jednak jak w Europie⁸, tak i na subkontynencie indyjskim to astrologia była głównym motorem napędowym ich rozwoju. Pragnienie poznania tajemnic czasu i jego związku z ludzkim losem pchało uczonych do żmudnych badań nad ruchami ciał niebieskich. Po dziś dzień w Indiach w powszechnym mniemaniu termin *jyotiṣa* oznacza ‘astrologię’, uważaną za królową nauk i oczy Wedy (*veda-cakṣus*). Inne gałęzie wiedzy z nią spokrewnione, a przez tradycję zaliczane do astrologii *sensu stricto*, to wiedza o kalendarzu (*pañcāṅga*), omenologia (*adbhuta*, *utpāta*, *nimitta*, *śakuna*), astrologia militarna (*yātrā*), małżeńska, horarna (*praśna*), elekcyjna (*muhūrta*) czy słowniki (*kośa*) i encyklopedie astrologiczne. Każdy z tych działów ma obszerną literaturę i swoją własną historię.

Korzenie astrologii urodzeniowo-prognostycznej

Astrologia prognostyczna oparta na interpretacji pozycji planet w zodiaku, którą to zajmuje się interesujący nas tekst *Bryhatparasārahory*, jest stosunkowo późnym odkryciem. Najstarsze znane przepowiednie mezopotamskie bazowały na wrózeniu z nieprawidłowości dostrzeżonych w zwierzęcych trzewiach (*extispicium*), ze snów (onejromancja), z anomalii i deformacji cielesnych (teratologia), z wyglądu (fizjognomia), zachowania zwierząt, anomalii atmosferycznych i astronomicznych⁹. Omeny miały objawiać wolę bogów, toteż niebo jako siedziba nadludzkiej mocy było najlepszym miejscem do ich odnajdywania. Początkowo zwracano uwagę na nietypowy ruch

⁸ Najwięksi astronomowie byli również astrologami. Zaliczają się do nich: Hipparchus, Ptolemeusz, Tycho Brahe, Kepler czy Newton, patrz PROKOPIUK (2001).

⁹ BEINORIUS (2003: 120).

planet, zaćmienia czy pojawianie się komet. Tego typu astrologia istniała wśród Sumerów już w III tysiącleciu p.n.e. Dość szybko został też podzielony pas gwiazd stałych rozciągający się wzdłuż ekliptyki. Podział ten ewoluował, by w I tysiącleciu p.n.e. pojawić się w Babilonie w znanej nam postaci pasa nieba składającego się z dwunastu równych części. Najstarsze świadectwa tzw. horoskopii babilońskiej pochodzą z końca V w. p.n.e. Astrologa interesował los króla wraz z całym królestwem, ale jego przepowiednie nie bazowały na wyliczeniach pozycji planet w momencie narodzin. Tego typu astrologia w pełnej postaci narodziła się prawdopodobnie w II w. p.n.e. w Grecji, gdy mezopotamskie praktyki wróżbiarskie w połączeniu z elementami astrologii egipskiej stworzyły horoskopię urodzeniową (genethliologia)¹⁰. Techniki astrologii urodzeniowej zaczęto również stosować przy znajdowaniu odpowiedniego czasu na inicjację działań (astrologia elekcyjna) czy szukaniu odpowiedzi na zadane pytanie (astrologia horarna). Najbardziej wpływowo dzieło astrologiczne powstałe w Grecji należy do Ptolemeusza (ok. 100–168) i zatytułowane jest *Czworoksiąg (Tetrabiblos)*. Jest to szczegółowy wykład poświęcony horoskopii urodzeniowej, który kontynuuje myśl wielkich poprzedników, jak np. Hipparchus (ok. 190–120 p.n.e.). Z Grecji astrologia urodzeniowa zawędrowała do świata islamu. Szczególnie po zamknięciu szkoły filozofów w Atenach w 529 roku wielu uczonych wyemigrowało do Persji, gdzie greckie teksty tłumaczone były na pahlawi (język średnioirański)¹¹. Albumasar (Ja'far ibn Muḥammad Abū Ma'shar al-Balkhī, 787–886) przetłumaczył te teksty na arabski¹². Na astrologię arabską wywarły też wpływ źródła indyjskie tłumaczone bezpośrednio z sanskrytu lub przedostające się za pośrednictwem perskim. Spośród indyjskich praktyk największą popularnością cieszyły się idee dotyczące astrologii horarnej (*praśna*), militarnej (*vātrā*) i prognozy narodzin wielkiej osoby (*mahā-puruṣa*), identyfikowanej dzięki obecności w horoskopie planet w wyniesieniu¹³.

Astrologia w Indiach – rys historyczny

Najstarsze elementy astronomii i astrologii odnajdujemy w tekstach Wed i brahman. Najczęściej pojawiającym się elementem jest podział zodiaku na 27 nakszatr (poczynając od Kryttiki)¹⁴. Tabela 1 przedstawia listę nakszatr podaną w kolejności ustalonej przez późniejszą tradycję¹⁵ (bóstwa podane według *Dźjotiszawedangi*).

¹⁰ BEINORIUS (2003: 122).

¹¹ ELIADE (1987: 474).

¹² W XVII w. z nich rodzi się ważna gałąź astrologii indyjskiej – *tājika* (patrz s. 20).

¹³ BEINORIUS (2003: 144–145).

¹⁴ Pełną listę nazw zawiera: *Taittirīya-saṁhitā* 4.4.10.1–3, *Taittirīya-brāhmaṇa* 1.5 i 3.1.4–5 (opis zawiera więcej mitologicznych odnośników), *AV* 19.7.2–5, *Kāṭhaka-saṁhitā* 39.13, *Maitrāyaṇī-saṁhitā* 2.13.20. Oprócz nazw nakszatr bóstwa z nimi zwią-



Śiśu-māra-cakra

– wyobrażenie nieboskłonu w postaci boskiego delfina,
na którego ciele znajdują się poszczególne konstelacje
(pierwsza – Aświni – znajduje się na czole).

Źródło: rysunek własny autora

zane przedstawione są w dziełach: *Ṛg-veda-jyotiṣa* 25–26, *Yajur-veda-jyotiṣa* 36.40 – patrz: BEINORIUS (2003: 127). Systematyka ta nie odbiega w znacznym stopniu od stosowanej dzisiaj. Najistotniejsze różnice to:

1. nieznacznie różnią się nazwy w różnych wersjach, np. Śrawana/Śrona (Śravaṇa/Śroṇā), Aświni/Aśwajudżau (Aśvini/ Aśvayujau), Puszja/Tiszja (Puṣya/Tiṣya);
2. na niektórych listach (np. w *Atharwawedzie*) występuje dodatkowa 28. nakszatra Abhidžit (Abhijit);
3. dawne listy zaczynają się od Kryttiki (Kṛttikā, Plejady), a nowsze od Aświni, znajdującej się na początku znaku Barana.

Podział zodiaku na nakszatry przypisuje się wpływom astrologii babilońskiej.

¹⁵ Szczegółowe listy porównawcze nazw nakszatr z tekstów sanhit i brahman zawiera: KANE (1974: 501–504) oraz BEINORIUS (2003: 127).

Tabela 1: lista nakszatr

Nakṣatra	Bóstwo	Nazwy astronomiczne¹⁶	Ideat na niebie
Aśvinī, Aśvayujau	Aśvinau	α Ari – Sheratan	3 gwiazdy, końska głowa
Bharaṇī	Yama	41–33 Ari	3 gwiazdy, joni
Kṛttikā	Agni	η Tau – Alkyone	6 gwiazd, grot (kszura)
Rohiṇī, Brāhmī	Prajāpati	α Tau – Aldebaran	5 gwiazd, wóz
Mṛga-śiras, Āgra-hāyaṇī	Soma	λ φ Ori – Meissa	3 gwiazdy, głowa antylopy
Ādrā	Rudra	α Ori – Betelgeza	1 gwiazda, ludzka głowa
Punar-vasū, Yāmakau	Aditi	β Gem – Polluks	5 gwiazd, dom, łuk
Puṣya, Sidhya	Br̥haspati	δ Cnc – Asellus Aus.	3 gwiazdy, strzała, sierp
Āśleṣā	Sarpāḥ	ε Hyd	6 gwiazd, wąż, koło
Maghā	Pitarah	α Leo – Regulus	5 gwiazd, palankin, kij
Pūrva-phalgunī	Bhaga	δ Leo – Zosma	2 gwiazdy, przód łózka
Uttara-phalgunī	Aryaman	β Leo – Denebola	2 gwiazdy, tył łózka
Hasta	Savitr	δ Crv – Algorab	5 gwiazd, dłoń
Citrā	Tvaṣṭṛ	α Vir – Spica	1 gwiazda, perła, lampa
Svātī	Vāyu	α Boo – Arktur	3 gwiazdy, koral
Viśākhā, Rādhā	Indrāgni	ι Lib	3 gwiazdy, koło garncarskie, girlanda
Anurādhā	Mitra	β Sco	3 gwiazdy, lotos, parasol
Jyeṣṭhā	Indra	α Sco – Antares	3 gw., kolczyk, pierścień
Mūla	Indra	λ Sco – Shaula	6 gw., ankusia, ogon lwa
Pūrvāṣāḍhā	Āpaḥ	δ Sgr – Kaus media	4 gw., kiel słońca, wachlarz
Uttarāṣāḍhā	Viśva-devāḥ	σ Sgr – Nunki	4 gwiazdy, chata, łożo
Abhijit		α Lyr – Wega	3 gw., trójkątny orzech
Śravaṇa	Viṣṇu	α Aql – Altair	3 gwiazdy, ucho, strzała
Dhaniṣṭhā, Śraviṣṭhā	Vasu (Vasavaḥ)	α Del	4 gwiazdy, bęben
Śatabhiṣaj		λ Aqr	1 gwiazda, kwiat
Pūrva-bhādra-pāda, Proṣṭha-pada	Aja Eka-pād	α Peg – Markab	2 gwiazdy, miecz, sofa

¹⁶ Skrótów w kolumnie „Nazwy astronomiczne” są popularnymi skrótami łacińskich nazw gwiazdozbiorów, np. Cnc – *Cancer* (Rak), Hyd – *Hydra* (Hydra), Boo – *Bootes* (Wolarz). Podaję je za: MOORE (2001: 249–250).

Uttara-bhādra-pāda	Ahir-budhnya	α And – Alpheratz	4 gwiazdy, dwie twarze
Revatī	Pūṣan	ζ Psc	3 gwiazdy, bęben

Najstarsze teksty rozważają problem długości roku oraz związek ofiary z gwiazdami¹⁷, wspominają o przepowiedniach bazujących na obecności Księżyca w nakszatrach i prognozach związanych z omenami (*adbhuta*, *utpāta*, *nimitta*)¹⁸. Wiele informacji dotyczących dawnych form astrologii można odnaleźć w sutrach, a szczególnie tych poświęconych obrzędom (*śulva-sūtra*, *grhya-sūtra*). W tym okresie znane są główne zagadnienia związane z kalendarzem i jego stosowaniem w ofierze. Rozwija się astrologia elekcyjna (*muhūrta*) służąca wyliczeniu właściwego czasu religijnych obrzędów, rytuałów przejścia i ofiar. W czasie kształtowania się wedang (*vedāṅga*) *jyotiṣa* uznana jest za jedną z głównych nauk pomagających w zrozumieniu Wedy. *Jyotiṣa-vedāṅga* (1000–500 p.n.e.)¹⁹ pojawia się obok tekstów poświęconych rytuałom (*kalpa*) i wraz z nimi ma chronić wedyjską procedurę ofiarną. Dziś znane są trzy traktaty tego działu, związane odpowiednio z *Rygwedą*, *Jadźurwedą* i *Atharwawedą* (*Rg-veda-jyotiṣa*, *Yajur-veda-jyotiṣa*, *Atharva-veda-jyotiṣa*). Autorem pierwszych dwóch miał być Lagadha, autor trzeciego jest nieznany. Redakcja związana z *Rygwedą* ma 36 strof, z *Jadźurwedą* – 43–45 strof, a z *Atharwawedą* – 162 strofy. Najbardziej znaną i najczęściej recytowaną przez braminów podczas rytuału jest wersja związana z *Rygwedą*²⁰. Traktaty poświęcone są całkowicie rozważaniom nad ruchami ciał niebieskich i ich wpływem na Ziemię. Opisują cykl pięcioletni (*yuga*), dostarczają reguł służących obliczaniu pozycji Słońca i Księżyca oraz dni księżycowych (*tithi*), zajmują się ruchem i konfliktami planet w pasie zodiaku, omawiają szkodliwy wpływ meteorów, komet, zaćmień i omenów oraz zasady wyznaczania właściwego momentu podróży czy rozpoczęcia ceremonii.

Z tego okresu nie ma żadnych informacji o horoskopii urodzeniowej związanej z umiejscowieniem planet w domach astrologicznych (*bhāva*) czy nakszatrach. Ówczesna prognostyka polegała, jak w Babilonie, na analizie omenów astronomicznych zwiastujących kataklizmy (*utpāta*), pochodzących od ptaków i zwierząt (*śākuna*)²¹, analizie znaków cielesnych²² czy innych znaków zwiastujących przyszłe

¹⁷ KEITH (1928: 516) oraz BEINORIUS (2003: 128). *ṚV* 1.164.11–13 i 48 mówi o kole ryty (*ṛta*), które ma 12 szprych i porusza się po niebie. Rok dzieli się na 3, 5 lub 6 pór, 12 miesięcy, 360 dni oraz 720 dni i nocy. Niektórzy interpretują, że dwanaście szprych (*dvādaśāra*) odnosi się do 12 części zodiaku.

¹⁸ BEINORIUS (2003: 124).

¹⁹ BEINORIUS (2003: 125).

²⁰ BEINORIUS (2003: 125).

²¹ BEINORIUS (2003: 128). Odnośniki do analizy omenów pochodzących od ptaków i zwierząt odnajdujemy w: *ṚV* 2.42–43, 10.165, *AV* 6.27–29, 7.64, listę porządkującą

zdarzenia. Długą tradycję ma też charakterystyka osoby na podstawie nakszatry, w której znajdował się Księżyc w czasie jej narodzin. *Czhandogja-upanisada*²³ wymienia wśród nauk studiowanych przez Naradę wiedzę o przeznaczeniu i konstelacjach (*daiva, nakṣatra-vidyā*) oraz zakłóceniach (*utpāta*) i astronomii (*jyautiṣa*). Choć prawdopodobnie znano wszystkie widoczne gołym okiem planety, to mało mamy wiadomości o ich znaczeniu astrologicznym. Teksty skupiają się głównie na ruchu Słońca i Księżyca w celu ustalenia kalendarza, natomiast brak danych na temat ruchów pozostałych ciał niebieskich, choć niektóre wzmianki mogą sugerować znajomość ich cykli. Można doszukiwać się związku między Bryhaspatim a Usianasem (Bṛhaspati, Uśanas), znanymi z tekstów Wed²⁴, z późniejszymi ich odpowiednikami puranicznymi interpretowanymi jako Jowisz i Wenus. Upaniszady wymieniają Saturna, Rahu i Ketu²⁵, natomiast najwcześniejsze wzmianki o Marsie spotykamy w *Mahabharacie* i *Ramajanie*²⁶.

Pierwszy okres rozwoju astrologii indyjskiej, wiązany z wpływami babilońskimi, trwał do II wieku, tj. do momentu, kiedy to silnie dają się zauważyć wpływy horoskopii greckiej²⁷. Z drugiego okresu znamy tytuły takie jak: *Yavana-jātaka* (bazująca na tłumaczeniu tekstu Jawaneśwary (Yavaneśvara) z Aleksandrii z 150 r.),

omeny i dostarczającą remediów (*sānti*) odnajdujemy w tekście związanym z *Atharwa-wedą* – KauśS 13.93–136.

²² Listy 32 znaków cielesnych charakteryzujących wielką osobę (*dvā-trimśan-mahā-puruṣa-lakṣaṇa*) przetrwały w tekstach buddyjskich, np. w *Arthawiniścayasutrze* (*Artha-viniścaya-sūtra*, AVN).

²³ ChU 7.1.2.4.

²⁴ BEINORIUS (2003: 129). Imiona tych bóstw odnajdujemy w: RV 4.50.4, 10.123.1 i 5, AV 20.88.4, TB 2.8.2.

²⁵ ChU 8.13, MaiU 7.6. Patrz BEINORIUS (2003: 129).

²⁶ KANE (1974: 532).

²⁷ Więcej o okresach rozwoju indyjskiej myśli astrologicznej, patrz PINGREE (1981: 8). Autor wyróżnia jeszcze jeden, dodatkowy okres przejściowy, mieszanych wpływów babilońskich i wczesnogreckich. Ze względu na ograniczony rozmiar niniejszej pracy i niejasność granic tutaj go pomijam. KANE (1974: 484) dzieli etapy rozwoju dżjotisz na trzy okresy:

1. sanhity (*saṁhitā*) i brahmany (*brāhmaṇa*) – do 800 p.n.e.;
2. wedangi (*vedāṅga*), śrautasutry (*śrauta-sūtra*), gryhjasutry (*grhya-sūtra*) i dharmasutry (*dharma-sūtra*), *Manusmṛtyi* (*Manu-smṛti*), *Jadźniawalkjasmyti* (*Yājñavalkya-smṛti*) i *Gargasmṛtyi* (*Garga-smṛti*) oraz dzieła dżinijskie – do 300 r.;
3. dzieła typu siddhanta (*siddhānta*) oraz prace Arjabhaty (*Āryabhaṭa*) i Warahamihiry (*Varāhamihira*).

Wydaje się, że w świetle badań przeprowadzonych przez Pingree'ego pogląd ten nie da się obronić, patrz BEINORIUS (2003: 124).

Romaka-siddhānta (III w.?), *Pauliśa-siddhānta* (III w.?), *Vāsiṣṭha-siddhānta* (III w.?). Choć dzieła te nie zachowały się do naszych czasów w swojej oryginalnej postaci, to trzy ostatnie, obok *Pajtamahasiddhanty* (*Paitāmaha-siddhānta*) oraz *Surja-siddhanty* (*Sūrya-siddhānta*), zostały przedstawione przez Warahamihirę (Varāhamihira, V w.) w dziele *Pañca-siddhāntika*²⁸.

W dziełach tych, obok podziału zodiaku na nakszatry, pojawia się podział na dwanaście znaków zodiakalnych. Zostaje ustalona kolejność ciał niebieskich odpowiadająca kolejnym dniom tygodnia, poczynając od niedzieli (Słońce, Księżyc, Mars, Merkury, Jowisz, Wenus, Saturn, Rahu, Ketu)²⁹. Z czasów starożytnego Babilonu pochodzą idee punktów wyniesienia i upadku planet, ich szkodliwości i pomysłowości³⁰, które zaczęły odgrywać ważną rolę w astrologii urodzeniowej. W tekstach odnajdujemy wzmianki o astrolatrii – planety przybierają postaci bóstw astralnych, kształtują się ich wyobrażenia ikonograficzne, by w późniejszych tekstach procedura wielbienia dziewięciu ciał niebieskich (*nava-graha-pūjā*) pojawiła się w formie praktykowanej do dziś³¹.

Dzieła typu *siddhānta*, obok rozważań astronomicznych, zawierają sporo materiału astrologicznego, który był jednym z głównych powodów ich rozwoju. Znana dzisiaj astrologia prognostyczna rozwinęła się w Indiach ok. II wieku, gdy popularność zdobyło tłumaczenie dzieła Jawaneśwary, czerpiącego z helleńsko-egipskich praktyk³². W 270 roku na podstawie tego zaginionego dzieła powstała *Yavana-jātaka* napisana przez Sphudźidhwadżę (Sphujidhvaja) – prawdopodobnie zindianizowanego Greka. Zawiera ona 79 rozdziałów (*adhyāya*), które można podzielić na pięć części:

²⁸ PINGREE (1981: 10–11).

²⁹ BEINORIUS (2003: 132): wcześniej w okresie Seleucydów obowiązywał układ: Jowisz, Wenus, Merkury, Saturn, Mars. Tradycyjnie Grecy ustawiali ciała niebieskie w kolejności: Słońce, Księżyc, Saturn, Jowisz, Mars, Wenus, Merkury. Przyporządkowanie ciał niebieskich dniom tygodnia prawdopodobnie wywodzi się z Egiptu. Teksty astronomiczne oraz kosmologie puraniczne przyjmują jeszcze inny układ planet. *Bhāgavata-purāṇa* ustala kolejność ciał niebieskich odpowiednio do wysokości nad płaszczyzną Ziemi: Rahu, Słońce, Księżyc, sfera nakszatr, Wenus, Merkury, Mars, Jowisz, Saturn (BhāgP 5.22). Rahu i Ketu nie zostały przypisane dniom tygodnia, ale wymieniane są na liście ciał uznanych za planety (*graha*).

³⁰ BEINORIUS (2003: 132).

³¹ W BPH znajduje się cały rozdział (84. *Graha-sānti*) opisujący postaci planet i procedurę ich wielbienia.

³² Patrz PINGREE (1981: 81) i BEINORIUS (2003: 133). Strofy kończące dzieło informują, że wierszowana wersja tekstu powstała jako tłumaczenie greckiej prozy napisanej przez Jawaneśwarę.

- 1–51 *adhyāya* – o narodzinach,
 52–72 *adhyāya* – astrologia horarna (*praśna*),
 73–76 *adhyāya* – astrologia militarna (*yātrā*),
 77–78 *adhyāya* – astrologia elekcyjna (*muhūrta*),
 79 *adhyāya* – matematyka astrologiczna.

Znajdziemy tu podział zodiaku na 12 znaków (*rāśi*), horoskopy podziałowe (*varga*), domy astrologiczne (*bhāva*) i ich nomenklaturę zbiorową (*kendra*, *trika*, *pāṇaphara* itd.), wyniesienie i upadek planet (*ucca*, *nīca*) oraz aspekty planet i domów (*dr̥ṣṭi*)³³. Są też prognozy związane z obecnością planet w poszczególnych znakach oraz domach, opisy skutków różnych układów (*yoga*), okresy i podokresy planetarne (*daśā*, *antar-daśā*). Autor kończy dzieło opisem idealnego astrologa. Interesujący jest dział poświęcony astrologii horarnej (*praśna*) – wydaje się, że ta ważna forma przepowiedni została zaprezentowana tutaj pierwszy raz na podstawie źródeł greckich. Dżataka ta stała się inspiracją dla wielu innych tego typu dzieł powstających po niej, jak np. *Wryddhajawanadżataka* (*Vr̥ddha-yavana-jātaka*) autorstwa Jawanadhiradży Minaradży (Yavanādhirāja-mīnarāja, IV w.)³⁴. To dzieło jako pierwsze zalicza Rahu i Ketu do planet (*graha*)³⁵.

Za najobszerniejszy podręcznik astrologiczny uważa się dzieło Warahamihiry (IV w.)³⁶ pt. *Bṛhaj-jātaka* (BṛJ). Wyparło ono wiele wcześniejszych tekstów (tytuły niektórych z nich autor wymienia jako poprzedzające jego pracę). *Bṛhadżdżataka* dzieli się na 27 rozdziałów, z których wiele koresponduje z odpowiednimi rozdziałami *Jawanadżataka*, ale autor wprowadza dużo ciekawych innowacji. Najlepszym komentarzem do dzieła jest *Jagac-candrikā* napisana przez Bhattotpałę (Bhaṭṭotpala) z Kaszmiru, datowanego przez PINGREE'EGO (1981: 86) na 966 rok. Warahamihira napisał też podsumowanie *Bṛhadżdżataka* w 16 rozdziałach zatytułowane *Laghu-jātaka*³⁷ oraz inne wielkie dzieło *Bṛhat-saṃhitā* (BṛS). W tym ostatnim autor ukazuje swą uczoność na wielu polach, takich jak: astronomia, poetyka, geografia, bo-

³³ PINGREE (1981: 82).

³⁴ Istnieje też wiele innych dzieł sanskryckich przypisywanych Grekom. PINGREE naliczył ich 16.

³⁵ PINGREE (1981: 83).

³⁶ Autor pochodzi z braminów Maga/Magi, którzy byli czcicielami Słońca. *Bhaviṣya-purāṇa* (*Brahma-parvan* 127–149) opisuje przybycie 18 rodzin braminów Maga z Siakadwipy (Śakadvīpa) do Dżambudwipy (Jambudvīpa). Bramini Magi przywędrowali prawdopodobnie z Iranu już po osiedleniu się w Indiach Śaków (Scytów). Braminom Magi przypisuje się rozwinięcie kultu Słońca i wpływ na powstanie sekty Saura – BEINORIUS (2003: 137–138).

³⁷ PINGREE (1981: 84–86).

tanika, kamasutra (*kāma-sūtra*), polityka, omenologia (*śakuna/śākuna*) itd. Warahamihira dzieli dźjotiszę na trzy działy (BrS 1.9)³⁸:

1. *saṃhitā* – astronomia,
2. *gaṇita* – matematyka,
3. *horā* – astrologia.

Podział ten stał się podstawą tradycyjnego dzielenia dźjotiszy.

W dziełach Warahamihiry można odnaleźć ponad 30 greckich terminów, a sam autor wskazuje na greckie pochodzenie astrologii urodzeniowej. Pisze on³⁹:

[31] Dwakroć zrodzon, który zna całość [nauki] na podstawie ksiąg i rzeczy, powinien pierwszy jeść podczas obrządku dla przodków, wielbiony, oczyszczający rzędy [gości] (tj. poważany).

[32] Nawet bowiem barbarzyńcy i Grecy, którzy tę wiedzę doprowadzili do doskonałości, są czczeni niczym mędrcy, a cóż dopiero znający przeznaczenie bramin!

[34] Kto, nie zgłębiwszy tej nauki, pozuje na znawcę przeznaczenia, niech będzie znany jako grzesznik kalający rzędy, wskazujący gwiazdy.

Prthuyasas, uważany za syna Warahamihiry, kontynuował pracę ojca i napisał dzieło *Ṣaṭ-pañcāśikā* – traktat poświęcony podróżom, zyskom i stratom, chorobom i śmierci, małżeństwu i poczęciu⁴⁰. Prythujasiasowi przypisuje się też znany tekst z południa zatytułowany *Horā-sāra*; ponieważ jednak zawiera on strofy z *Sārāvalī* (patrz s. 19), prawdopodobnie został spisany dużo później (XIV w.)⁴¹.

Okolo VI w. powstaje cieszące się do dziś wielką popularnością dzieło *Pūrva-khaṇḍa*, znane później jako *Bṛhat-pārāśara-horā*, przypisywane Parasiarze (Parāśara). Nawiązuje ono do *Bṛhadḍzātaki* oraz zapożycza kilka strof z *Jawana-dzātaki*. Druga część dzieła, tj. *Uttara-khaṇḍa*, została spisana po *Purwakhandzie*, ale przed czasami Kaljanawarmana (Kalyāṇavarman), który tworzył w IX w. Część pierwsza, *Pūrva-khaṇḍa*, jest rozmową Majtreji z Parasiarą i ma 51 rozdziałów

³⁸ PINGREE (1981: 1).

³⁹ Tłumaczenie na podstawie BEINORIUS (2003: 139); BrS 2.31–32, 34:

[31] *granthataś cārthataś cātat kṛtsnam jānāti yo dvijaḥ /*
agra-bhuk sa bhavec chrāddhe pūjitaḥ paṅkti-pāvanaḥ //

[32] *mlecchā hi yavanā yeṣu samyak śāstram idaṃ sthitam /*
ṛṣi-vat te 'pi pūjyante kiṃ punar daiva-vid dvijaḥ //

[34] *aviditvāva yaḥ śāstram daiva-jñatvaṃ prapadyate /*
sa paṅkti-dūṣakaḥ pāpo jñeyo nakṣatra-sūcakaḥ //

⁴⁰ PINGREE (1981: 111).

⁴¹ PINGREE (1981: 90).

(*adhyāya*). Autorstwo trzech ostatnich rozdziałów przypisywane jest Parwati. Część druga, *Uttara-khaṇḍa*, jest również dialogiem Majtreji z Parasiarą, porusza podobne tematy co *Purwakhanda*, a komentarz do niej napisał Gowindaswamin z Kerali (850 r.). Składa się z 20 rozdziałów. Oto struktura tekstu podana przez Pingree'ego⁴²:

<i>Pūrva-khaṇḍa</i>	<i>Uttara-khaṇḍa</i>
1 wstęp	1 ośmioraki podział (<i>aṣṭaka-varga</i>)
2–3 podstawy astrologiczne	2 siła planet (<i>ṣaḍ-bala</i>)
4 aspekty	3 wyliczanie siły planet
5–7 natura noworodka	4 blask (<i>raśmi</i>), tj. siła planet w upadku i wyniesieniu
8–9 wskaźniki (<i>kāraka</i>)	5–9 podróż przez świat (<i>loka-yātrā</i>)
10 domy astrologiczne	10–12 dawca długowieczności (<i>āyur-dāya</i>)
11–12 ascendent (<i>ārūḍha</i>), podpodział (<i>upapada</i>)	13 pomyślność (<i>bhāgya</i>)
13 planety zabójcy (<i>māraka</i>)	14–17 podziały czasu i owocowanie przepowiedni astrologicznych
14–15 władcy domów	18 pytanie (<i>praśna</i>)
16 klątwy we wcześniejszych inkarnacjach (<i>pūrva-janma-śāpa</i>) – rozmowa Parwati z Siankarą	19 spis treści
17–20 ośmioraki podział (<i>aṣṭaka-varga</i>)	20 pochwała dzieła
21–22 połączenie niebiańskie (<i>nābhasa-yoga</i>) i inne	
23 odwołanie planet zabójców (<i>māraka-bheda</i>)	
24–25 przepowiadanie długości życia (<i>āyur-dāya</i>)	
26–27 śmierć	
28–31 królewskie połączenie (<i>rāja-yoga</i>) i inne połączenia (<i>yoga</i>) prowadzące do bogactwa	
32 ponowne narodziny	
33 przyjemność i cierpienie – rozmowa Sudżanmy (Sujanma) z Lomasią (Lomaśa)	
34 stany planet (<i>avasthā</i>)	

⁴² PINGREE (1981: 86–87). Struktura ta znacznie odbiega od struktury posiadanych przeze mnie dwóch wersji tekstu (prezentuję ją poniżej, ss. 24–26). Jedna z nich ma 100 rozdziałów, druga 97.

- 35 różne okresy planetarne (*daśā*)
- 36 120-letni okres planetarny koła czasu (*vimśōttarī-daśā*)
- 37–49 podokresy – wypowiedziane przez Parasiarę dla korzyści Maheśwary
- 49 okres planetarny koła czasu (*kāla-cakra-daśā*)
- 50 ruchomy okres planetarny (*cara-daśā*)
- 51 przepiękne koło (*sudarsāna-cakra*), tj. nałożenie się na siebie kilku wykresów

Następnym dziełem o wielkiej wadze jest *Sārāvalī* Kaljanawarmana (Kalyāṇavarman, Bengal, ok. 800 r.), składające się z 54 rozdziałów. Autor znał i korzystał z prac omówionych wyżej autorów. W XI w. Śrīpati pisze *Džatakakarmapaddhati* (*Jātaka-karma-paddhati*), dzieło nawiązujące do BPH, bardzo wpływowe i posiadające wiele komentarzy. Warto wspomnieć też o *Lomasiasanhicie* (*Lomaśa-saṁhitā*), należącej do tradycji Parasiary, opisującej rozmowę Lomasi i Sudżanmy oraz Śiwy i Parwati. Na Kaljanawarmanie wzorował się Vaidyanātha, pisząc na południu Indii *Džatakaparidžatę* (*Jātaka-pārijāta*), składającą się z 18 rozdziałów. Po nim Mantreśvara napisał *Phaladīpikę* (*Phala-dīpikā*), w której w 28 rozdziałach zawiera się większość tematów z džatak. Wieki XVI i XVII przyniosły jeszcze wiele dzieł o charakterze džatak, które cieszyły się większą bądź mniejszą popularnością i przede wszystkim rozwijały lub komentowały starsze teksty⁴³.

Jednym z najmłodszych dzieł typu *jātaka* jest spisana przez Dżajminiego (Jaimini) w XVII w. *Upadeśa-sūtra*. Składa się ona z 1031 sutr podzielonych na 4 adhjaje, z których każda dzieli się ponownie na cztery części (*pāda*). Została prawdopodobnie spisana na południu, doczekała się wielu komentarzy i dała początek jednej z bardzo popularnych tradycji astrologicznych.

Z tego okresu pochodzi również słynny tekst mający wiele odgałęzień, składający się z tysięcy potencjalnych horoskopów, zebranych pod nazwą *Bhrygu-saṁhitā* (najstarszy zachowany manuskrypt pochodzi z 1645 r.). Ma on formę rozmowy Bhrygu z Siukrą i dzieli się na 13 gigantycznych rozdziałów opisujących kolejno znaki zodiakalne. Zakończeniem dzieła jest rozdział zatytułowany *Yoga-sāgara*. Kopie manuskryptu pochodzą z północy, ale podobna kolekcja znajduje się również na południu⁴⁴.

⁴³ Więcej informacji PINGREE (1981: 92–96).

⁴⁴ PINGREE (1981: 97).

Gdy kultura indyjska weszła w kontakt ze światem islamu, astrologia zaczęła czerpać inspirację z arabskiego kręgu kulturowego. Oczywiście poprzednie formy nie zanikły, lecz rozwijały się i trwały obok nowych. Nowy nurt astrologiczny nazywany jest *tājika* i wywodzi się z pochodzącej z języka pahlawi nazwy Tāzīg, którą Irańczycy określali Arabów⁴⁵. Tadžika to indyjska adaptacja astrologii arabsko-perskiej, która wywodziła się ze źródeł greckich, syryjskich, sasanidzkich i indyjskich. System tadżika wprowadza wiele nowych technik, jak również perskie nazewnictwo. Najwcześniejsze sanskryckie dzieło poświęcone temu systemowi to *Gaṇaka-bhūṣaṇa / Tājika-tantra-sāra*, napisana w Gudżaracie w 1274 roku przez Samarasiṅhę (Samarasiṅha). Znanym, choć krótkim dziełem, liczącym 73 strofy, jest *Varṣa-phala* autorstwa Maniṭthy (Maṇiṭtha) z początku XV w. Było ono inspiracją dla wielu późniejszych prac. Na początku XVI w. Keśava z Nandigrāmy (Nandigrāma) napisał *Tadžikapaddhati (Tājika-paddhati)* w 27 strofach. Najbardziej popularną książką poświęconą systemowi jest *Tājika-nīlakaṇṭhatī* spisana przez Nilakanthę (Nīlakaṇṭha) w Kaśi w 1587 roku. Podzielona jest na dwie części: „Księgę pojęć” (*Samjñā-tantra*), tj. część zawierającą ogólne zasady, oraz „Księgę pór” (*Varṣa-tantra*), czyli część zawierającą horoskopy roczne (*hāyana*). Te ostatnie stały się charakterystyczną cechą całego systemu.

Spojrzenie tradycji

Zgodnie z tradycją *jyotiṣa* jest jedną z sześciu wedang i nazywana jest oczami Wedy (*veda-caḥśus*)⁴⁶, gdyż umożliwia rozpoznanie prawdy. Dzięki temu powiązaniu astrologia – jak sama Weda – zyskuje status nauki objawionej. Nazwę *jyotiṣa* tradycja wywodzi od *jyotis* (‘światło, jasność’) i *Īśa* (‘Władca, Bóg’). Astrologia jest więc światłem pochodzącym od Boga, jest oczami, dzięki którym można poznać Wedę. Trzy główne działy astrologii to:

1. *siddhānta/samhitā* – dział zajmujący się ruchami ciał niebieskich (astronomia);
2. *gaṇita* – matematyka, dzięki której można wyliczyć pozycje ciał niebieskich;
3. *phalita/horā* – astrologia prognostyczna.

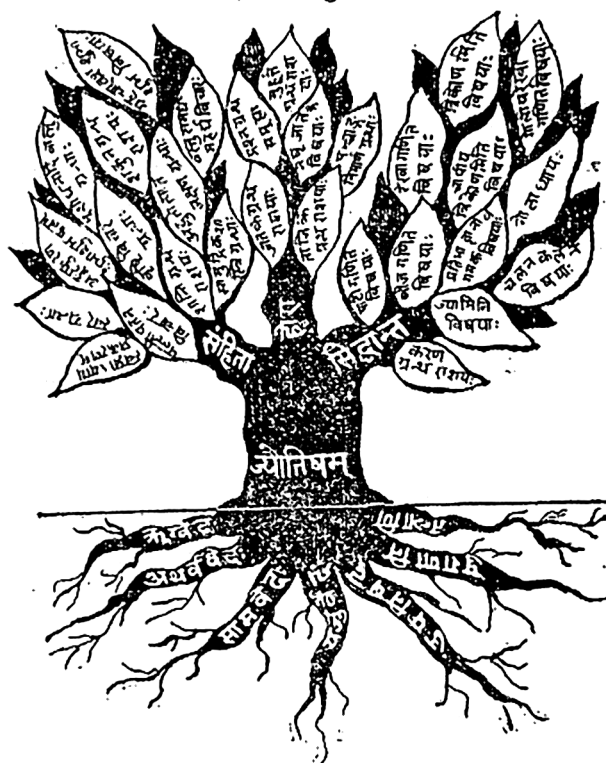
Dźjotisza przekazywana była w systemie rodowym (*gotra*), a dynastia musiała się wywodzić od jednego z osiemnastu ojców astrologii⁴⁷.

⁴⁵ PINGREE (1981: 97).

⁴⁶ *Pāṇinīya-śikṣā* 41–42, za BEINORIUS (2003: 125).

⁴⁷ PINGREE (1981: 1). Oto imiona 18 mędrców: Brahmācārya, Vasiṣṭha, Atri, Manu, Paulastya, Romaśa, Marīci, Aṅgiras, Vyāsa, Nārada, Śaunaka, Bhṛgu, Cyavana, Yavana, Garga, Kaśyapa, Parāśara, Sūrya.

ज्योतिषकल्पद्रुमः—



Wyobrażenie 'astrologicznego drzewa pragnień' (*jyotiṣa-kalpa-druma*).
 Posiada ono korzenie w postaci Wedy, tantry i puran,
 trzy główne konary (*sāṁhitā, horā, siddhāntā*) i liście z podziałami (*viśayā, granthā*).
 Źródło: JāP, w BEINORIUS (2003: 140)

Za astrologię prognostyczną (*phalita*) uważa się każdą metodę pozwalającą spojrzeć w przyszłość, niedostępną doświadczeniu teraźniejszość i przeszłość, odgadnąć boską wolę i boskie plany. Wiedza ta jest wiecznie obecna w wielkiej kronice świata (*ākāśa*), a dostęp do niej mają osoby, których intuicja się rozbudziła, a trzecie oko się otwarło. Nazywane są one znawcami trójczasu (*tri-kāla-jñā*). Do phality zalicza się⁴⁸:

- astrometeorologia (*rtu-jyotiṣa*): przewidywanie pogody;
- astrologia medyczna (*āyur-jyotiṣa*): pomoc w diagnozie i terapii;

⁴⁸ DA (1988: 122–123). Dzieło to nie ma charakteru naukowego, zawiera dużo niespójności i błędów, a lista nie jest zaprezentowana ani w sposób systematyczny, ani kompletny, daje jednak spojrzenie na szeroki wachlarz zainteresowań indyjskiej astrologii prognostycznej.

- astrologia elekcyjna (*muhūrta*): wyznaczanie momentów zainicjowania działań;
- astrologia wojenna (*yātrā*): przewidywanie działań wroga i rezultatów potyczek;
- astrologia horarna (*praśna*): udzielanie odpowiedzi na wszelkie pytania;
- astrologia polityczna (*medinī-jyotiṣa*): przepowiadanie wydarzeń ważnych dla kraju;
- odnajdywanie utraconych horoskopów (*naṣṭa-jātaka*);
- astrologia urodzeniowa (*jātaka*): określanie osobowości i losów indywidualnego człowieka;
- przepowiednie kobiece (*strī-jātaka*): w głównej mierze dotyczą związków między kobietą a mężczyzną;
- chironomia (*hasta-racana-vidyā*): sztuka czytania z gestów;
- chiromancja (*hasta-rekhā-vidyā*): prognozy na podstawie linii papilarnych rąk;
- omenologia (*śakuna-śāstra*): prognozowanie na podstawie zaobserwowanych zjawisk;
- fizjonomologia (*ākṛti-vidyā*): odgadywanie natury osoby na podstawie jej wyglądu;
- frenologia (*kapāla-vidyā*): czytanie z ukształtowania czaszki;
- czytanie ze znaków na stopach (*pāda-tala-śāstra*);
- czytanie znaków (*nimitta-vidyā*): ma osiem działów – czytanie snów (*svapna*), barwy głosu (*svara*), znamion na ciele (*lakṣaṇa*), ziemi (*bhūmi*), pożywienia (*vyañjana*), znaków natury (*utpāta*), znaków przestworzy (*antarikṣa*), części ciała (*aṅga*).

Najbardziej popularne systemy indyjskiej astrologii prognostycznej to system Parasiary, Dżajminiego, system *tājika* oraz system Bhrygu. Ostatni, ze względu na swą specyfikę: konieczność posiadania wielkiej kolekcji gotowych wykresów horoskopów, czasem nie pojawia się na tej liście. Każdy z nich stanowi odrębną całość, a zwolennicy poszczególnych systemów oskarżają pozostałe o przynależność do innego eonu (*yuga*), przez co sugerują brak możliwości zastosowania ich do obecnych czasów.

Podstawy wiedzy astronomiczno-astrologicznej należały do zakresu podstawowego wykształcenia warstw wyższych. Przed kandydatem na zawodowego astrologa teksty stawiają jednak całą listę wymagań zarówno intelektualnych, fizycznych, jak i osobowościowych. Oto co mówi o astrologu Parasiara⁴⁹:

⁴⁹ BPH 28.39–40. Strofy i tłumaczenie cytuję za BEINORIUS (2003: 143), numery rozdziału i strof nie pochodzą z wersji posiadanych przeze mnie:

[39] *gaṇiteṣu pravīṇo 'tha śabda-śāstre kṛta-śramaḥ /
nyāya-vid buddhimān horā-skandha-śravaṇa-sammataḥ //*

[40] *ūhāpoha-paṭur deśa-kāla-vit samyatēndriyaḥ /
evaṁ-bhūtas tu daiva-jño 'saṁśayaṁ satyam ādiṣet //*

[39] Oto biegły w kalkulacjach (matematyce), zadał sobie trud poznania nauki o słowie (gramatyki). Znawca logiki, inteligentny, zgłębił tradycję działów horoskopii.

[40] Opanował rozważanie i argumentację, znawca miejsca i czasu, o powściągniętych zmysłach. Takim zaś będąc znawcą przeznaczenia, tenże niewątpliwie prawdę przepowie.

Astrolog najczęściej związany był z tradycją tekstów astronomicznych (*siddhānta*) i wtedy należał do jednej z trzech gałęzi dźjotisz (pakṣa)⁵⁰.

Dodatek

Wprowadzenie do tłumaczenia wybranych fragmentów tekstu Parasiary

Tradycja uważa Parasiarę za najstarszego indyjskiego astronoma. Wspomina o nim w kilku miejscach Warahamihira⁵¹, do *Sanhity* Parasiary odnosi się również Al-Biruni⁵². Tradycja w Parasiarze widzi ojca mitycznego Wjasy, kompilatora Wed, autora osiemnastu mahapurān (*mahā-purāṇa*) i *Mahabharaty* (*Mahā-bhārata*). Obecnie znany tekst zawiera zapożyczenia zarówno z dzieł Warahamihiry, jak i z *Jawana-džataki*, dlatego PINGREE (1981: 86) jego powstanie datuje na VI w.

Dwie wersje tekstu, które posiadam, odbiegają w dużym stopniu od tekstu, na którym opierał się PINGREE (1981: 86), jak również różnią się nieznacznie między sobą. Girish Chand Sharma, o czym sam pisze w krótkim wstępie do tłumaczenia (BPH₂), pragnąc, by jego wydanie było jak najpełniejsze, postanowił zawrzeć w nim wszystkie rozdziały, które odnalazł w różnych dostępnych mu wydaniach. Dodał do tekstu wydanego przez R. Santhanama (BPH₁) trzy rozdziały, dzięki czemu osiągnął okrągłą liczbę 100 rozdziałów (poza tym oba wydania nie różnią się w znaczący sposób). Poniżej przedstawiam 97 rozdziałów zaprezentowanych przez R. Santhanama (BPH₁):

⁵⁰ Trzy gałęzie astronomiczne (*pakṣa*) to: ‘bramińska’ (*brāhma-pakṣa*), ‘szlachetna’ (*ārya-pakṣa*), ‘połowa nocy’ (*ārdha-rātrika-pakṣa*), za: PINGREE (1990: 276).

⁵¹ BEINORIUS (2003: 142, przypis 77 do BṛS, s. 33), BṛS 7.1, 7.8, 12.2 – Parasiara miał odkryć 7 rodzajów ruchów Merkurego, a jego dzieło miało nosić tytuł *Pārāśara-tantra*.

⁵² BEINORIUS (2003: 142). Z relacji Al-Biruniego ma wynikać, że w pracy Parasiary znajdują się różne opowieści, jak historia wojny bogów i demonów czy omawianie pochodzenia planet – nieobecne w znanym nam tekście.

Krótką charakterystyka tematów	<i>Adhyāya</i>	Liczba strof
opis stworzenia, związek planet z awatarami Wisznu	1. <i>śṛṣṭi-krama-kathana</i> 2. <i>avatāra-kathana</i>	24 13
charakterystyka planet, znaków, ascendentów	3. <i>graha-guṇa-svarūpa</i> 4. <i>rāṣi-svarūpa</i> 5. <i>viśeṣa-lagna</i>	74 30 24
szesnaście horoskopów podziałowych	6. <i>ṣoḍaśa-varga</i> 7. <i>varga-viveka</i>	53 43
aspekty znaków, nieszczęsne narodziny	8. <i>rāṣi-drṣṭi-kathana</i> 9. <i>ariṣṭa</i> 10. <i>ariṣṭa-bhaṅga</i>	9 45 9
domy astrologiczne i ich charakterystyka	11. <i>bhāva-viveka</i> 12. <i>tanu-bhāva-phala</i> 13. <i>dhana-bhāva-phala</i> 14. <i>sahaja-bhāva-phala</i> 15. <i>sukha-bhāva-phala</i> 16. <i>pañcama-bhāva-phala</i> 17. <i>ṣaṣṭha-bhāva-phala</i> 18. <i>jāyā-bhāva-phala</i> 19. <i>āyur-bhāva-phala</i> 20. <i>bhāgya-bhāva-phala</i> 21. <i>karma-bhāva-phala</i> 22. <i>lābha-bhāva-phala</i> 23. <i>vyaya-bhāva-phala</i>	16 15 13 15 14 32 28 42 15 32 22 11 14
władca ascendentu w poszczególnych domach	24. <i>bhāvêśa-phala</i>	148
subplanety w poszczególnych domach	25. <i>aparakāśa-graha-phala</i> 26. <i>graha-sphuṭa-drṣṭi-kathana</i>	87 13
określenie siły planet	27. <i>spaṣṭa-bala</i> 28. <i>iṣṭa-kaṣṭa</i>	40 20
ascendenty i podziały domów astrologicznych	29. <i>pada</i> 30. <i>upapada</i> 31. <i>argala</i>	37 43 18

planety wskaźniki (<i>kāraka</i>) i ich		
rezultat	32. <i>kāraka</i>	37
	33. <i>kāarakâmśa-phala</i>	99
pozytywne i negatywne planety		
dla ascendentów	34. <i>yoga-kāraka</i>	46
rozmaite jogi i ich rezultaty,		
bogactwo i długość życia	35. <i>nābhasa-yoga</i>	50
	36. <i>vividha-yoga</i>	37
	37. <i>candra-yoga</i>	13
	38. <i>ravi-yoga</i>	4
	39. <i>rāja-yoga</i>	47
	40. <i>rāja-sambandha-yoga</i>	15
	41. <i>viśeṣa-dhana-yoga</i>	34
	42. <i>dāridra-yoga</i>	18
	43. <i>āyur-dāya</i>	78
planety zabójcy	44. <i>māraka-bheda</i>	46
stan planety (<i>avasthā</i>)	45. <i>grahāvasthā</i>	155
okresy i podokresy wpływów		
planetarnych (<i>daśā, antar-daśā</i>)	46. <i>daśā</i>	209
	47. <i>daśā-phala</i>	89
	48. <i>viśeṣa-nakṣatra-daśā-phala</i>	20
	49. <i>kāla-cakra-daśā-phala</i>	37
	50. <i>carādi-daśā-phala</i>	97
	51. <i>antar-daśā</i>	16
	52. <i>vimśōttari-matena sūrya-daśā-phala</i>	73
	53. <i>candrāntar-daśā-phala</i>	70
	54. <i>kuja-daśāntar-daśā-phala</i>	76
	55. <i>rāhv-antar-daśā-phala</i>	83
	56. <i>jīvāntar-daśā-phala</i>	80
	57. <i>śany-antar-daśā-phala</i>	82
	58. <i>budhāntar-daśā-phala</i>	72
	59. <i>ketv-antar-daśā-phala</i>	79
	60. <i>śukrāntar-daśā-phala</i>	74
	61. <i>praty-antar-daśā-phala</i>	82
	62. <i>sūkṣmāntar-daśā</i>	82
	63. <i>prāṇa-daśā-phala</i>	83
	64. <i>kāla-cakrāntar-daśā-phala</i>	58
	65. <i>kāla-cakra-navâmśa-daśā-phala</i>	32
ośmioraki podział	66. <i>aṣṭa-varga</i>	72

	67. <i>tri-koṇa-śodhana</i>	5
	68. <i>ekādhipatya-śodhana</i>	6
	69. <i>piṇḍa-sādhana</i>	5
	70. <i>aṣṭaka-varga-phala</i>	44
	71. <i>aṣṭa-vargāyur-dāya</i>	5
	72. <i>samudāyāṣṭaka-varga</i>	31
siła planet w upadku i wyniesieniu	73. <i>raśmi-phala</i>	23
rezultat nałożenia horoskopów	74. <i>sudarśana-cakra-phala</i>	26
pięć cech wielkiej osoby	75. <i>pañca-mahā-puruṣa-lakṣaṇa</i>	22
pięć żywiołów	76. <i>pañca-mahā-bhūta-phala</i>	18
trzy guny (<i>guṇa</i>)	77. <i>sattvādi-guṇa-phala</i>	22
zaginione horoskopy	78. <i>naṣṭa-jātaka</i>	16
układy prowadzące do życia ascety	79. <i>pravrajyā-yoga</i>	15
horoskopia kobiet	80. <i>strī-jātaka</i>	55
	81. <i>aṅga-lakṣaṇa-phala</i>	85
znaczenie znamion i innych znaków		
cielesnych	82. <i>tilādi-lāñchana-phala</i>	15
remedia dla problematycznych		
horoskopów	83. <i>pūrva-janma-śāpa-dyotana</i>	111
	84. <i>graha-śānti</i>	27
	85. <i>aśubha-janma-kathana</i>	5
	86. <i>darśa-janma-śānti</i>	9
	87. <i>kṛṣṇa-catur-daśi-janma-śānti</i>	13
	88. <i>bhadrāvama-duryoga-śānti</i>	5
	89. <i>nakṣatra-jāta-śānti</i>	7
	90. <i>saṁkrānti-janma-śānti</i>	18
	91. <i>grahaṇa-jāta-śānti</i>	14
	92. <i>gaṇḍānta-jāta-śānti</i>	11
	93. <i>abhukta-mūla-śānti</i>	20
	94. <i>jyeṣṭhādi-gaṇḍa-śānti</i>	13
	95. <i>trītara-janma-śānti</i>	9
	96. <i>prasava-vikāra-śānti</i>	10
podsumowanie	97. <i>upasaṁhāra</i>	25
	Razem:	3910

Nawet pobieżne zaprezentowanie wszystkich tematów poruszonych w tekście znacznie wykroczyłoby poza ramy tej pracy. Ograniczę się więc do streszczenia kilku rozdziałów, które uważam za szczególnie interesujące. Aby dokonać wyboru,

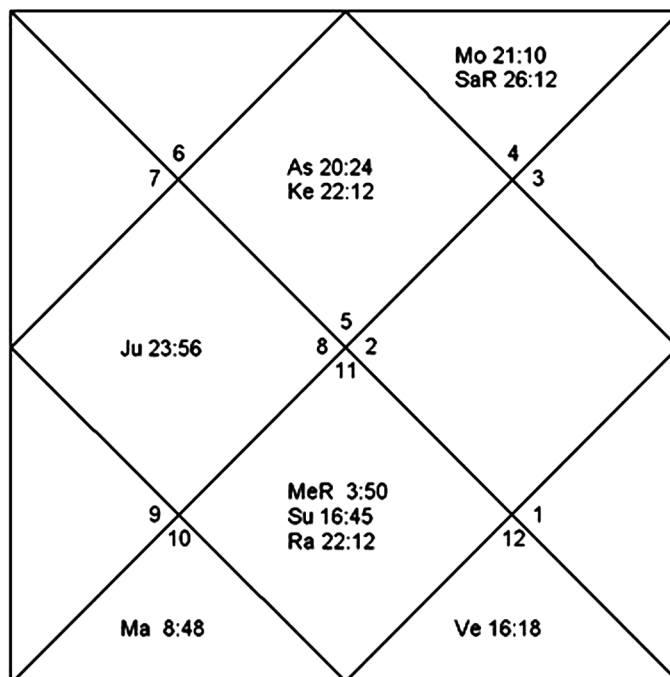
dzielę roboczo tematy dzieła na podstawowe i uzupełniające. Do podstawowych zaliczam te, bez których jakiegokolwiek postępy w zrozumieniu technik horoskopii nie są możliwe (opis planet, znaków, domów), oraz te, które trafiły do zbiorowej świadomości społecznej i spotykamy je w literaturze niefachowej (okresy planetarne, siła planet, aspekty, horoskopy podziałowe itd.). Do drugiej kategorii można zaliczyć techniki rzadziej stosowane i znane głównie astrologom (ośmioraki podział, subplanety, tj. matematyczne punkty nanoszone na wykres horoskopu, remedia, horoskopia kobieca itd.). Podział ten jest z pewnością dość arbitralny, jednak pozwala uchwycić ogólny obraz tekstu z punktu widzenia praktycznej horoskopii.

Dalsza prezentacja nie będzie możliwa bez choćby pobieżnego przeglądu technik zapisu układu ciał niebieskich oraz zdefiniowania najbardziej podstawowych terminów astrologicznych:

1. *Bha-cakra* – zodiak, pas nieba o szerokości ok. 9° po obu stronach ekliptyki. Zawiera 27 nakszatr lub 12 znaków zodiakalnych, z których każdy ma 30° , jeden stopień – 60', a minuta – 60".
2. *Rāṣi* – znak zodiaku, $\frac{1}{12}$ część zodiaku.
3. *Janma-kunḍalī* – wykres horoskopu, graficzne przedstawienie zodiaku, domów astrologicznych wraz z położonymi w nich planetami.
4. *Bhāva* – dom astrologiczny, $\frac{1}{12}$ część zodiaku. Położenie domów jest stałe względem punktu ascendentu. Dom astrologiczny najczęściej rozpoczyna się wraz z początkiem znaku zodiakalnego i kończy wraz z jego końcem (system domów równych).
5. *Nava-graha* – dziewięć ciał niebieskich (Słońce i Księżyc, pięć planet i dwa węzły księżycowe). W tekście przedstawiane są w następującej kolejności: Słońce (Ravi), Księżyc (Candra), Mars (Maṅgala), Merkury (Budha), Jowisz (Guru), Wenus (Śukra), Saturn (Śani), Rahu (Rāhu) i Ketu (Ketu).
6. *Kāraaka* – element horoskopu (najczęściej planeta) wskazujący na dane zagadnienie, np. *mokṣa-kāraaka* – planeta wskazująca na uzyskanie stanu wyzwolenia, *āyusa-kāraaka* – planeta ukazująca długość życia, *dhana-kāraaka* – sfery horoskopu wskazujące na majątność itd.
7. *Lagna* – ascendent, tj. punkt styku horyzontu z ekliptyką, lub szerzej: pierwszy dom astrologiczny, w którym znajduje się ów punkt styku. Czasem może odnosić się do pozycji Księżyca w znaku (*candra-lagna*).
8. *Daśā* – okresy wpływów poszczególnych planet rozłożonych na lata życia osoby. Główny okres dzieli się na podokresy (*antar-daśā*).
9. *Dṛṣṭi* – aspekty planetarne, wpływy, jakie jeden element horoskopu (najczęściej planeta) wywiera na inny (dom, znak, planetę). Istnieją aspekty pełne i częściowe.

Dwa najpopularniejsze systemy zapisu wykresu astrologicznego popularnie nazywane są stylami północnym i południowym⁵³.

1. Styl północny:



W systemie tym stałe jest położenie domów (liczonych w lewą stronę), natomiast zmienia się ulokowanie znaków, oznaczonych liczbami (1 – Baran, 2 – Byk itd.) umieszczonymi w poszczególnych polach – domach. W pierwszym domu (tu wypadającym w znaku Lwa – 5) znajduje się punkt ascendentu oznaczony symbolem As. Ciała niebieskie tradycyjnie oznacza się za pomocą pierwszej sylaby ich nazwy (w tym wypadku są to skróty nazw angielskich: Su – Sun, Mo – Moon, Ma – Mars itd.), ‘R’ przy nazwie planety wskazuje na jej ruch wsteczny – retrogradację, a liczba znajdująca się przy nich wskazuje, na którym stopniu ciała niebieskie umiejscowione jest w znaku.

⁵³ Oba wykresy przedstawiają układ planet i domów obliczony dla tego samego momentu. Wykresy zostały zaczerpnięte z programu *Junior Jyotish*, dostępnego na stronie: www.jyotishtools.com

2. Styl południowy:

Ve 16:18			
MeR 3:50 Su 16:45 Ra 22:12			Mo 21:10 SaR 26:12
Ma 8:48			As 20:24 Ke 22:12
	Ju 23:56		

W systemie tym stałe jest rozłożenie znaków zodiaku. Pierwszy znak – Baran – znajduje się zawsze w górnym rzędzie jako drugie pole licząc od lewej strony, następne znaki rozkładają się w kolejnych kwadratach licząc zgodnie z ruchem wskazówek zegara. Zmienia się natomiast położenie domów i ascendentu (ascendent As w tym wypadku znajduje się w piątym znaku – Lwie – i stanowi pierwszy dom, następne domy odlicza się w prawo poczynając od niego). Oznaczenia planet i ascendentu pozostają takie same jak w systemie północnym.

BRĤAT-PĀRĀŚARA-HORĀ**fragmenty**

Poniżej zamieszczam pełne tłumaczenie dwóch pierwszych rozdziałów *Bryhat-parasarahory*, które dotyczą stworzenia i koncepcyjnych podstaw horoskopii. Następne rozdziały (trzeci, czwarty i jedenasty), dotyczące charakterystyki planet, znaków i domów astrologicznych, przedstawiam dość dokładnie, ale przeważnie w postaci tabel. Schematyczność tekstu pozwala na taki zabieg, a prezentacja dzięki temu staje się bardziej przejrzysta.

Wersja tekstu sanskryckiego, z którego dokonuję tłumaczenia, daleka jest od ideału. Zawiera błędy gramatyczne i pomyłki redaktorskie, jednak największy problem stanowi wątpliwość co do pochodzenia pewnych fragmentów tekstu, a tym samym ich autentyczności. Autorowi redakcji, jak sam twierdzi, chodziło o jak najpełniejsze zaprezentowanie dzieła (występującego w wielu wariantach), jednak nie przedstawia on źródeł czy manuskryptów, z których korzysta, tworząc kompilację. Jak już wspominałem, redakcja ta znacznie odbiega od wersji znanej Pingree'emu, a z moich obserwacji (o czym wzmiankuję we wstępach do kolejnych rozdziałów) wynika, że można się w niej doszukać anachronizmów, wskazujących na późniejsze pochodzenie. Nie umniejsza to jednak jej wartości poznawczej związanej z wyobrażeniami na temat horoskopii urodzeniowej i jej metod prognostycznych, czym głównie zajmuję się w niniejszym artykule.

Rozdział 1

Opowieść o stworzeniu (*śrīṣṭi-krama-kathana*)

Tekst rozpoczyna się od prośby Majtreji, skierowanej do nauczyciela – Parasiary, o opisanie jednego z trzech działów dźjotiszy – horoskopii. Autor w dwóch pierwszych rozdziałach przedstawia filozoficzno-teologiczne podstawy astrologii. Rozpoczyna od opisu stworzenia świata według systemu sankhji (*sāṃkhya*) z elementami teologii wisznuickiej. Nawiązuje do charakterystycznej dla systemu pańczartry poczwórnej inkarnacji (*catuṛ-vyūha*: Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna, Aniruddha) oraz do dziesięciu inkarnacji Wisznu, wiążąc je z poszczególnymi planetami. Dziesięć inkarnacji wymienia się w porządku uznanym dopiero przez późniejszą tradycję⁵⁴ i zawiera wcielenie Buddy, co może być anachronizmem. Doktrynę inkarnacji popularyzuje grupa religijna bhagawatów (*bhāgavata*), mamy więc tu interesującą fuzję dwóch systemów wisznuickich – pańczartry i bhagawaty – podobną do tej, z jaką stykamy się w tekście *Bhagawatapurany* (*Bhāgavata-purāṇa*). Interesujące są nawiązania do trzech siakti: Śrī, Bhū, Nīlā, co jest charakterystyczne dla systemu śrisampradaji (*śrī-sampradāya*), zapoczątkowanego przez Alwarów, a w pełni rozwiniętego przez Ramanudżę (Rāmānuja). Również charakterystyczne dla tego systemu jest uznanie Wisznu za najwyższe bóstwo, stojące ponad przejawionym i nieprze-

⁵⁴ Czasem uważa się, że podział ten stał się popularny dopiero po tym, jak Dżajadewa (Jayadeva) umieścił go w swej *Gitagowindzie* (*Gīta-govinda*), która powstała prawdopodobnie za panowania Lakszmanaseny (1179–1209), patrz GRABOWSKA (1996: 56). Pierwszy raz pełna lista 10 awatar wraz z postacią Buddy pojawia się w dziele Kszemendry (Kṣemendra) zatytułowanym *Daśavatāra-carita* (1066). Jako inkarnację Buddę czei też kaszmirski tekst *Nīla-purāṇa*; w innych puranach wzmianki o nim jako awatarze pojawiają się już od V w.

jawionym stworzeniem. Doktryna obecności w istotach żywych pierwiastka boskiego i ludzkiego (*paramâtmâśa, jīvâśa*), przejawianych w różnych natężeniach, może być interesująca z punktu widzenia rozwoju wyobrażeń o zstąpieniach Wisznu. Ich początek upatruje się w *Mahabharacie*, gdzie bogowie zstępują na ziemię, by zmniejszyć jej brzemień (*aśśâvatarāṇa*). Inne elementy opisu stworzenia są charakterystyczne dla tekstów puranicznych i protosankhji.

1. *athâkadâ muni-sreṣṭham tri-kâla-jñam parâśaram /
papracchôpetya maitreyaḥ pranipatyâ kṛtâñjaliḥ //*

Oto razu pewnego do najlepszego z mędrców, znawcy trójczasu, Parasiary, zbliżył się Majtreja, pokłonił się i ze złożonymi dłońmi zapytał:

2. *bhagavan paramam puṇyam guhyaṁ vedâṅgam uttamam /
tri-skandham jyautiṣam horâ gaṇitam saṁhitêti ca //*

„Panie, najwyższa, święta, tajemnicza, najlepsza z wedang (nauk pomocniczych Wed), gwiezdna wiedza ma trzy działy: horoskopię, matematykę i astronomię.

3. *etesv api triṣu sreṣṭhâ horêti śrūyate mune /
tvattas tām śrotum icchâmi kṛpayâ vada me prabho //*

Mędrze, powiada się, że z tych trzech najlepszą jest horoskopia. O niej pragnę od ciebie usłyszeć. Łaskawie opowiedz mi, Panie.

4. *katham sṛṣṭir iyam jâtâ jagataś ca layaḥ katham /
kha-sthânâṁ bhū-sthitânâṁ ca sambandham vada vistarât //*

Jak rodzi się to stworzenie i jak wszechświat ulega zniszczeniu? Opowiedz obszernie o wzajemnym związku tych, co znajdują się w niebie i na Ziemi”.

5. *sâdhu pṛṣṭam tvayâ vipra lokânugraha-kârîṇâ /
athâham paramam brahma tac-chaktim bhâratim punaḥ //*

„O braminie, dobrze pytasz, ty, który działasz dla szczęścia świata. Oto ja Najwyższemu Brahmie i także jego mocy, Bharati (bogini nauki),

6. *sūryam natvâ graha-patiṁ jagad-utpatti-kāraṇam /
vakṣyâmi veda-nayanaṁ yathâ brahma-mukhâc chrutam //*

Słońcu, planet królowi i przyczynie powstania świata pokłoniwszy się, będę mówił o oku Wedy (*veda-nayana*, tj. o astrologii), tak jak z Brahmy ust słyszałem.

7. *śântiāya guru-bhaktāya sarvadâ satya-vâdine /
âstikāya pradâtavyam tataḥ śreyo hy avâpsyati //*

Spokojnemu, [uczniowi] oddanemu guru, zawsze prawdomównemu, prawowiernemu należy dać [wiedzę], ponieważ dzięki niej pomyślność się zdobędzie.

8. *na deyaṁ para-siṣyāya nāstikāya śaṭhāya vā /
datte pratidinam duḥkham jāyate nātra saṁśayaḥ //*

Nie należy jej dawać wrogiemu uczniowi, nieprawowiernemu czy oszustowi. Gdy się [im] da, z każdym dniem cierpienie się rodzi – nie ma co do tego wątpliwości.

9. *eko 'vyaktātmako viṣṇur anādiḥ prabhur īśvaraḥ /
śuddha-sattvo jagat-svāmī nirguṇas tri-guṇānvitaḥ //*

Jeden, o jestestwie nieprzejawionym, Wisznu, odwieczny, pan i władca, o czystej istocie, pan świata, [choć] bez cech, w trzy cechy jest obleczon.

10. *saṁsāra-kāraḥ śrīmān nimittātmā pratāpavān /
ekāṁśena jagat-sarvaṁ sṛjaty avati līlayā //*

Jest kołowrotu wcieleń przyczyną, z natury bodźcem twórczym, chwalebny, pełen potęgi. Jedną cząstką świat cały stwarza i ożywia dla zabawy.

11. *tri-pādaṁ tasya devasya hy amṛtaṁ tattva-darśinaḥ /
vidanti tat-pramāṇaṁ ca sapradhānaṁ tathāka-pāt //*

Albowiem znawcy prawdy znają trzy ćwiartki tego Boga jako nieśmiertelność, a jego [widzialnym] rozmiarem wraz z podłożem jest w ten sposób ćwiartka pojedyncza.

12. *vyaktāvyaktātmako viṣṇur vāsudevas tu gīyate /
yad avyaktātmako viṣṇuḥ śakti-dvaya-samanvitaḥ //*

O Wisznu Wasudewie mówi się, że ma naturę przejawioną i nieprzejawioną, gdyż Wisznu o naturze nieprzejawionej posiada dwie moce,

13. *vyaktātmakas tribhir yuktaḥ kathyate 'nanta-śaktimān /
sattva-pradhānā śrī-śaktir bhū-śaktiś ca rajo-guṇā //*

[a o Wisznu], który ma naturę przejawioną, o nieskończonych mocach, powiada się, że z trzema [mocami] jest połączony. Moc Śrī⁵⁵ za podstawę ma subtelność, a moc Bhu⁵⁵ – cechę dynamiczności.

14. *śaktis tṛtiyā yā prāktā nīlākhyā dhvānta-rūpiṇī /
vāsudevaś caturtho 'bhūc chrī-śaktyā prerito yadā //*

⁵⁵ Śrī (Śrī), Bhu (Bhū), Nīlā (Nīlā) – dosłownie: Majestat, Ziemia, Ciemność – to trzy moce (śakti) Wisznu, związane z trzema przymiotami (sattva, rajas, tamas). Czasem interpretowane są, odpowiednio, jako małżonki Wisznu, Brahmy i Śiwy.

Trzecia moc, nazywana Nilą⁵⁵, ma postać ciemności.
Wasudewa czwartym stał się, gdy mocą Śri został pobudzony.

15. *saṁkarṣaṇaś ca pradyumno 'niruddha iti mūrti-dhṛk /
tamaḥ-śaktyā 'nvito viṣṇur devaḥ saṁkarṣaṇābhidhaḥ //*

[Wisnu] ma wcieloną postać jako Sankarszana, Pradjumna i Aniruddha. Bóg Wisnu z mocą ciemności połączony Sankarszana jest nazywany.

16. *pradyumno rajasā śaktyā 'niruddhaḥ sattvayā yutaḥ /
mahān saṁkarṣaṇāj jātaḥ pradyumnād yad ahaṁ-kṛtiḥ //*

[Wisnu] połączony z mocą dynamiczności jest Pradjumna; jest Aniruddha, będąc połączonym z subtelnnością. Świadomość z Sankarszana jest zrodzona, a z Pradjumny zrodzone jest ego.

17. *aniruddhāt svayaṁ jāto brahmāhaṁ-kāra-mūrti-dhṛk /
sarveṣu sarva-śaktiś ca sva-śaktyā 'dhikayā yutaḥ //*

Z Aniruddhy zaś zrodzony jest sam Brahman, który ma wcieloną postać ego. I w każdej [z tych postaci Wisnu], mający wszystkie moce, połączony jest ze swoją mocą dominującą.

18. *ahaṁ-kāras tridhā bhūtvā sarvam etad avistarāt /
sāttviko rājasas cāiva tāmasas ced ahaṁ-kṛtiḥ //*

Ego, stawszy się trojakim, wszystko to rozprzestrzeniło. Subtelna-zbawienna, dynamiczna-impulsywna oraz ociężała-ciemna jest ta ahankara.

19. *devā vaikārikāj jātās taijasād indriyāṇi ca /
tāmasac cāiva bhūtāni khādīni sva-sva-śaktibhiḥ //*

Bogowie z przemiany się rodzą, a z potencji zmysły, z ciemności – żywioty, takie jak przestwór itp., każdy wraz ze swą mocą.

20. *śrī-śaktyā sahito viṣṇuḥ sadā pāti jagat-trayam /
bhū-śaktyā sṛjate brahmā nilā-śaktyā śivo 'tti hi //*

Wisnu w towarzystwie mocy Śri zawsze chroni trójświat. Brahma stwarza trójświat mocą Bhu, natomiast mocą Nila Śiwa trójświat pochłania.

21. *sarveṣu cāiva jīveṣu paramātmā virājate /
sarvaṁ hi tad idaṁ brahman sthitaṁ hi paramātmani //*

We wszelakich, zaiste, istotach Najwyższy Duch (*paramātman*) włada. Wszystko to, o braminie, w Najwyższym Duchu spoczywa.

22. *sarveṣu cāiva jīveṣu sthitaṁ hy amśa-dvayaṁ kvacit /
jīvāṁśo hy adhikas tadvat paramātmāmśakaḥ kila //*

We wszelkich istotach są dwie części umieszczone, albowiem – jak powiadają – w niektórych duszy częśćka dominuje, a w niektórych – Najwyższego Ducha częśćka.

23. *sūryādayo grahāḥ sarve brahma-kāma-dviṣ-ādayaḥ /
ete cānye ca bahavaḥ paramātmāmśakādhikāḥ //*

Począwszy od Słońca wszystkie planety oraz Brahma, Wróg Kamy (Śiwa) i im podobni, a także wielu innych zawiera w sobie Najwyższego Ducha jako częśćkę dominującą.

24. *śaktayaś ca tathāteṣāṁ adhikāṁśāḥ śriyādayaḥ /
sva-sva-śaktiṣu cānyāsu jñeyā jīvāṁśakādhikāḥ //*

I podobnie też ich moce, takie jak Śri itd., mają dominującą częśćkę [Najwyższego Ducha]. A w każdej ze swych innych mocy dają się rozpoznać jako ci, którzy mają duszę jako częśćkę dominującą⁵⁶.

Rozdział 2

Opowieść o awatarach (*avatāra-kathana*)

Ważnym tematem poruszonym w tym rozdziale jest rola bóstw astralnych. Astrologia stanowi do dziś istotną część astrologii indyjskiej⁵⁶. Tekst uznaje planety za do-

* W powyższych strofach mamy do czynienia z koncepcją trzech przymiotów (*guṇa*): subtelności (*sattva*), dynamiczności (*rajas*) i o ciężałości (*tamas*), wywodzącą się ze szkoły dualizmu i ewolucji (*sāṁkhya*). Podobnie pobrzmiewa tu echo schematu ewolucyjnego szkoły sankhji, w którym z twórczej prazasady (*prakṛti*) – mającej naturę przejawioną i nieprzejawioną, a w swoim nieprzejawionym stanie zwanej podłożem (*pradhāna*) – wyłaniają się 23 przejawione zasady. W pierwszej kolejności wyłania się przedmiotowa świadomość (*buddhi*), będąca ośrodkiem wolicjonalno-kognitywnym, zwanym także ‘wielkim’ (*mahat*) źródłem kolejnego ewolutu. Z przedmiotowej świadomości wyłania się następnie ośrodek tożsamości (*ahaṁ-kāra*), tj. samoświadomość. Z niej wyłania się dalszych 16 zasad, w tym wewnętrzny zmysł koordynujący (*manas*). Dalsze ewoluty, wyłaniające się z ośrodka tożsamości, są tradycyjnie albo subtelne-zbawienne (*sāttvika*), czyli *manas* oraz 10 zmysłów, albo o ciężałe-ciemne (*tāmasa*), czyli tzw. pięć elementów subtelnych (*tan-mātra*) – przyp. Redakcji.

⁵⁶ Rozdział 84 BPH przedstawia procedurę przywołania i wielbienia planet jako metodę przeciwdziałania problemom dostrzeżonym w horoskopie.

starczające owoców ludzkich działań (*karma-phala-da*), a nawet przypisuje im funkcję powoływania kolejnych inkarnacji Wisznu, które mają się pojawiać z nich lub z ich powodu (*grahāj jāta*). Tak jak poprzedni rozdział bezpośrednio nawiązuje do *Purusasukty*, mówiąc o jednej części (*ekāmśa*) oraz trzech niebiańskich ćwiartkach (*tri-pāda*)⁵⁷, obecny nawiązuje do *Bhagawadgity* (*Bhagavad-gītā*), głosząc, że Wisznu poprzez planety zstępuje, by odnowić dharma (*dharma-saṁsthāpanārthāya*), zniszczyć demony i wzmocnić bogów⁵⁸. Bardzo intrygującą kwestią, nierozwiązaną – o ile mi wiadomo – przez tradycję, jest powiązanie kolejnych dziewięciu awatar Wisznu (na liście awatar brakuje Kalkina) z dziewięcioma planetami. Podczas gdy poprzedni rozdział zawierał listę kwalifikacji ucznia astrologii, ten kończy się ostrzeżeniem skierowanym do osób wątpiących w moc tej nauki.

1. *rāma-kṛṣṇādāyo ye ye hy avatārā ramā-pateḥ /
te 'pi jīvāmśa-saṁyuktāḥ kim vā brūhi munīśvara //*

„Powiedz, o panie pośród mędrców, czy są z duszy częstką połączone także te kolejne zstąpienia męża Lakszmi (*ramā-pati*): Rama, Kryszna itd.?”

2. *rāmaḥ kṛṣṇaś ca bho vipra nṛsimhaḥ sūkaras tathā /
ete pūrṇāvatārāś ca hy anye jīvāmśakānvitāḥ //*

„O braminie, Rama, Kryszna, Nrysinha i Dzik są pełnymi zstąpieniami, ale inne [zstąpienia] duszy częstkę posiadają.

3. *avatārāny anekāni hy ajasya paramātmanaḥ /
jīvānām karma-phala-do graha-rūpī janārdanaḥ //*

Liczne są bowiem zstąpienia niezrodzonego Najwyższego Ducha. Dżanardana, pod postacią planet, żyjącym dostarcza owoców działań.

4. *daityānām bala-nāśāya devānām bala-vṛddhaye /
dharma-saṁsthāpanārthāya grahāj jātāḥ śubhāḥ kramāt //*

⁵⁷ Porównaj RV 10.90.3cd–4:

*pādo 'sya viśvā bhūtāni tri-pād asyāmṛtam divi //
tri-pād ūrdhva udait puruṣaḥ pādo 'syēhābhavat punaḥ /
tato viṣvaṅ vyakramat sāśanānaśane abhi //*

⁵⁸ Porównaj BhG 4.8:

*paritrāṇāya sādḥūnām vināśāya ca duṣkṛtām /
dharma-saṁsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge //*

Dla zniszczenia sił demonów i dla bogów sił wzmocnienia, w celu dharmy ustanowienia kolejno z planet pomyślnie [zstąpienia] się rodzą:

5. *rāmo 'vatāraḥ sūryasya candrasya yadu-nāyakaḥ /
nṛsimho bhūmi-putrasya buddhaḥ soma-sutasya ca //*

Rama jako zstąpienie Słońca, przywódca Jadawów (Kryszna) jako [zstąpienie] Księżycy, Nrysinha jako [zstąpienie] syna Ziemi (Marsa), a Budda jako [zstąpienie] syna Somy (Merkurego),

6. *vāmano vibudhējyasya bhārgavo bhārgavasya ca /
kūrmo bhās-kara-putrasya saiṃhikeyasya sūkaraḥ //*

Karzeł jako [zstąpienie] ofiarnika bogów (Jowisza), a syn Bhrygu (Parasiurama) jako [zstąpienie] Bhargawy (Wenus), Żółw jako [zstąpienie] syna Słońca (Saturna), Dzik jako [zstąpienie] syna Sinhiki (Rahu),

7. *ketor mīnāvatāraś ca ye cānye te 'pi kheṭa-jāḥ /
parātmāmśo 'dhiko yeṣu te sarve khe-carābhidhāḥ //*

a zstąpienie Ryby jako [zstąpienie] Ketu. Jakikolwiek [byłyby] inne [zstąpienia], te również z planet są zrodzone (*kheṭa-ja*). Wszystkie te [istoty], w których dominuje cząstka Najwyższego Ducha, są niebiańskimi wędrowcami nazywane.

8. *jīvāmśo hy adhiko yeṣu jīvās te vai prakīrtitāḥ /
sūryādibhyo grahebhyaś ca paramātmāmśa-niḥśrītāḥ //*

Te [istoty], w których duszy cząstka dominuje, są, zaiste, zwane żyjącymi. Z planet od Słońca począwszy, wysnute z cząstek Najwyższego Ducha,

9. *rāma-kṛṣṇādāyāḥ sarvā hy avatārā bhavanti vai /
tatrāva te vilīyante punaḥ kāryōttare sadā //*

powstają, zaprawdę, wszystkie zstąpienia: Rama, Kryszna itd. W te [planety] też zawsze ponownie wnikają [zstąpienia] po spełnieniu obowiązku.

10. *jīvāmśa-niḥśrītās teṣāṃ tebhyo jātā narādayaḥ /
te 'pi tatrāva līyante te 'vyakte samayanti hi //*

Człowiek i inne [stworzenia] rodzą się z tych [planet] jako wysnute z ich cząstek duszy. Także oni rozpływają się [odchodząc] w te [planety], gdyż łączą się w tym co nieprzejawione.

11. *idam te kathitam vipra sarvam yasmin bhaved iti /
bhūtāny api bhaviṣyanti tat taj jānanti tad-vidah //*

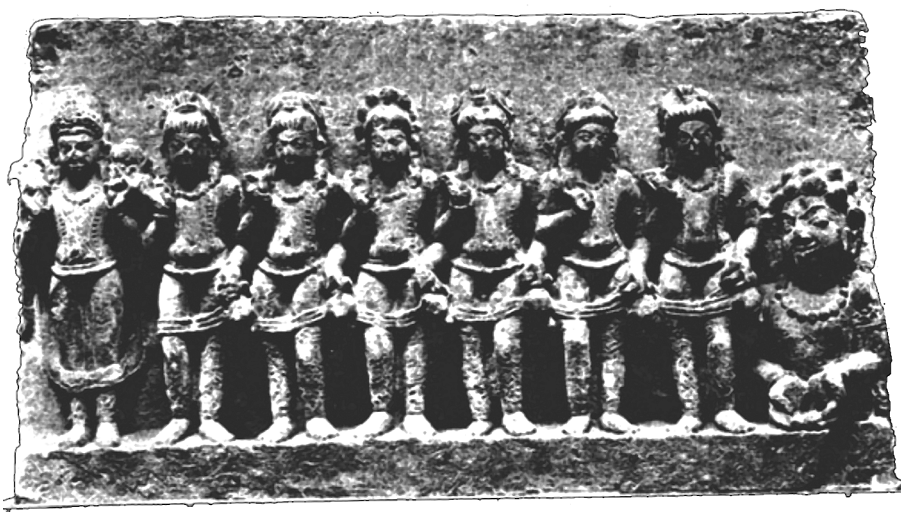
Powiedziałem ci, braminie, o tym, w czym wszystko powstaje, nawet istoty, które [dopiero] powstaną. Każdą z nich znają tego znawcy.

12. *vinā taj jyautiṣam nānyo jñātum śaknoti karhicit /
tasmād avasyam adhyeyam brāhmaṇaiś ca viśeṣataḥ //*

Bez owej gwiazdnej wiedzy nikt inny [prócz specjalistów] zrozumieć nigdy nie jest w stanie [stworzenia i zniszczenia wszechświata]. Niech zatem koniecznie studiowana będzie [ta gwiazdna wiedza], w szczególności przez braminów.

13. *yo narah śāstram ajñātvā jyautiṣam khalu nindati /
rauravam narakam bhuktva⁵⁹ cāndhatvam cānya-janmani //*

Człek, który nie poznał [tej] nauki, gwiazdną wiedzę mimo wszystko gani, ten piekła Raurawy będzie doświadczać i ślepoty w przyszłym życiu”.



Plaskorzeźba przedstawiająca 7 planet
wraz z karłowatym Rahu.
Źródło: THOMPSON (2000)

⁵⁹ Recte: *bhoktā* (futurum opisowe).

Rozdział 3

Natura i cechy planet (*graha-guṇa-svarūpa*)

Kolejne rozdziały zawierają techniczne informacje omówione dość schematycznie. Z tego powodu ograniczę się do przedstawienia zawartych w nich opisów w postaci tabel, co da większą przejrzystość. Tłumaczę jedynie te strofy, które wnoszą ciekawe informacje i nie da się ich ująć w postaci tabeli.

1. *kathitaṃ bhavatā premṇā grahāvatarāṇaṃ mune /
teṣāṃ guṇa-svarūpādyam*⁶⁰ *kṛpayā kathyatāṃ punaḥ //*

„Mędrze, z uprzejmości opisałeś planet zstąpienia. Dalej opowiedz łaskawie o ich cechach, naturze itp.”

2. *śṛṇu vipra pravakṣyāmi bha-grahāṇāṃ paristhitim*⁶¹ /
ākāśe yāni dṛśyante jyotir-bimbāny anekāśaḥ //

„Słuchaj, braminie! Opiszę rozmieszczenie domów (*bha*) oraz planet (*graha*). Wśród wielu świetlnych punktów, które widać na niebie,

3. *teṣu nakṣatra-saṃjñāni graha-saṃjñāni kānicit /
tāni nakṣatra-nāmāni sthira-sthānāni yāni vai //*

niektóre noszą miano gwiazd (*nakṣatra*), a inne noszą miano planet. Te, które faktycznie mają pozycję nieruchomą, nazywane są gwiazdami.

4. *gacchanto bhāni grhṇanti satatāṃ ye tu te grahāḥ /
bha-cakrasya nagāśvy-amśā aśviny-ādi samāhvayāḥ //*

Te zaś, które zawsze wędrują, domy biorąc we władanie, są planetami (*graha*). Dwadzieścia siedem (*nagāśvi*)⁶² części zodiaku, podzielonego na domy astrologiczne, nazywanych jest Aświni itd.

⁶⁰ Recte: *svarūpādīṃ*.

⁶¹ Recte: *pariṣṭhitim*.

⁶² Termin *nagāśvin* oznacza liczbę 27. To dość popularna forma wyrażenia liczebnika przez użycie nazw przedmiotów lub imion osób, których liczba jest ustalona przez tradycję. *Naga* to ‘góra’, których tradycyjnie wymienia się 7, a *aśvin* odnosi się do dwóch Aświnów – lekarzy bogów. Podobna forma wyrażania liczebników bardzo często występuje w tekście poświęconym wróżeniu na podstawie rzutu kości zatytułowanym *Ramala-nava-ratna* (manuskrypt, z którego korzystałem, znajduje się w zbiorach Filipa Rucińskiego). I tak dla przykładu: *rasāgni-candra* to 136 (6 smaków, 3 rodzaje ognia, jeden Księżyc), *śūnya-netra-śaśāṅka* to 120 (0 – pustka, dwoje oczu, jeden Księżyc). W tekście autor zawarł obok tak specyficznie wyrażonych liczebników cyfry, które ułatwiają identyfikację. Poniżej cytuję ustęp 1.13, który zapisuję – tak jak w manuskrypcie – z cyframi. Mówi on o dniach (najpierw tygodnia, później dniach księżycowych), w które znawca wróżenia z kości (*ramala*) nie powinien rzucać kośćmi. Istotne są wyrazy *veda-netra* oznaczające liczbę 24 (4 Wedy, dwoje oczu) i *śara-netraka* – 25 (5 strzał boga miłości, dwoje oczu):

5. *tad-dvādaśa-vibhāgās tu tulyā meṣādi-samjñakāḥ /
prasiddhā rāśayaḥ santi grahās tv arkādi-samjñakāḥ //*

Z kolei jego dwanaście równych przedziałów, noszących nazwę ‘Baran’ itd., znanych jest jako znaki (*rāśi*). Planety zaś noszą nazwę ‘Słońce’ itd.

6. *rāśīnām udayo lagnaṁ tad-vaśād eva janminām /
graha-yoga-viyogābhyām phalaṁ cintyaṁ śubhāśubhaṁ //*

Ascendent to wschód znaków. W wyniku złączenia lub rozdzielenia [z nim] planet właśnie z powodu tego [ascendentu] owoc (tj. los) urodzonych powinien być uznany za pomyślny lub za niepomyślny”.

Strofa siódma stwierdza, że nakszatry można poznać z innych pism, autor natomiast będzie mówił o owocu, jaki przynoszą planety i znaki. Strofa ósma radzi, by skorzystać z wiedzy matematycznej o położeniu (*dr̥g-gaṇita*), aby wyznaczyć umiejscowienie planet. Dziewiąta strofa zapowiada, że autor będzie opisywać kastę, postać i cechy planet (*jāti-rūpa-guṇa*). Następnie autor wymienia imiona planet w kolejności:

Ravi	Słońce
Candra	Księżyc
Maṅgala	Mars
Budha	Merkury
Guru	Jowisz
Śukra	Wenus
Śani	Saturn
Rāhu	Węzeł wstępujący
Ketu	Węzeł zstępujący

Strofy od 11 do 48 opisują rozmaite cechy i władztwo planet, które przedstawiam w postaci tabel:

Strofy:	11	12–13	14–15	16–17
Planeta	Natura	Dar	Status	Kolor
Ravi	szkodliwy (<i>krūra</i>)	wszelka jaźń (<i>sarvātman</i>)	król (<i>rājan</i>)	ciemnoczerwony (<i>rakta-śyāma</i>)
Candra	szkodliwy, gdy ubywa	umysł / serce (<i>manas</i>)	król (<i>rājan</i>)	białożółty (<i>gaura</i>)
Maṅgala	szkodliwy	witalność (<i>sattva</i>)	przywódca (<i>netṛ</i>)	krwisty (<i>rakta</i>)
Budha	szkodliwy w połączeniu ze szkodliwymi	mowa (<i>vāñi</i>)	książę (<i>rāja-kumāra</i>)	ciemnozielony (<i>dūrvā-śyāma</i>)

*śukra-bhauma-śani-vāsare tathā tārikhe ca tṛtīye trayōdaśe pañcamesv api tathāka-
-viṁśatau21 veda-netra24-śara-netra25ke tathā ... pāśakam ramala-vin na pātayet.*

Guru	pomyślny (<i>saumya</i>)	wiedza, szczęście (<i>jñāna-sukha</i>)	minister (<i>saciva</i>)	białożółty (<i>gaura</i>)
Śukra	pomyślny	męskość (<i>vīrya</i>)	minister (<i>saciva</i>)	ciemny, brązowy (<i>śyāva</i>)
Śani	szkodliwy	cierpienie (<i>duḥkha</i>)	sługa (<i>preṣyaka</i>)	czarny (<i>kṛṣṇa</i>)
Rāhu	szkodliwy		armia (<i>senā</i>)	
Ketu	szkodliwy		armia (<i>senā</i>)	

Strofy:	18	19	20	21	22
Planeta	Bóstwo (<i>deva</i>)	Płeć	Żywiół (<i>tattva</i>)	Stan (<i>varṇa</i>)	Cecha (<i>guṇa</i>)
Ravi	Vahni (ogień)	mężczyzna (<i>nara</i>)		wojownik (<i>kṣatriya</i>)	<i>sattva</i>
Candra	Ambu (woda)	młoda kobieta (<i>yuvatī</i>)		wytwórca (<i>vaiśya</i>)	<i>sattva</i>
Maṅgala	Śikhija (Kārtikeya?)	mężczyzna (<i>nara</i>)	ogień (<i>agni</i>)	wojownik (<i>kṣatriya</i>)	<i>tamas</i>
Budha	Viṣṇu	impotent (<i>klīva</i>)	ziemia (<i>bhūmi</i>)	wytwórca (<i>vaiśya</i>)	<i>rajas</i>
Guru	Viśaujas (Indra)	mężczyzna (<i>nara</i>)	przestwór (<i>nabhas</i>)	bramin (<i>vipra</i>)	<i>sattva</i>
Śukra	Śacikā	młoda kobieta (<i>yuvatī</i>)	woda (<i>toya</i>)	bramin (<i>vipra</i>)	<i>rajas</i>
Śani	Dvija (Brahma)	impotent (<i>klīva</i>)	wiatr (<i>vāyava</i>)	sługa (<i>śūdra</i>)	<i>tamas</i>

Fragment 23–30 opisuje wygląd planet, poświęcając każdej odrębną strofę:

Planeta	Nr	Opis
Ravi	23	oczy miodowożółte (<i>madhu-piṅgala</i>), kanciaste ciało, czysty, dominacja żółci (<i>pitta-prakṛtika</i>), inteligentny, słabo owłosiony;
Candra	24	nadmiar powietrza i śluzu (<i>vāta-kapha</i>), mądry, krągłe ciało, przy stojny, słodko mówiący, zmienny, dręczony przez boga miłości (<i>madanātura</i>);
Maṅgala	25	szkodliwy, czerwone oczy, niestały (<i>capala</i>), poszarpane ciało, dominacja żółci (<i>pitta-prakṛtika</i>), gniewny, cienki w talii;
Budha	26	przewspaniałe ciało, powiązany z mową, lubi się śmiać, inteligentny, mieszana konstytucja cielesna (<i>pitta, kapha, māruta</i>);
Guru	27	wielkie ciało, żółte (<i>piṅgala</i>) włosy i oczy, nadmiar śluzu (<i>kapha</i>), rozumny, biegły we wszystkich naukach;

Śukra	28	lubujący się w rozkoszach (<i>sukhī</i>), ponętne ciało (<i>kānta-vapus</i>), najlepszy, piękne oczy, poeta, nadmiar śluzu i powietrza (<i>kapha, anila</i>), kręcone włosy;
Śani	29	chudy, wysoki, żółte oczy (<i>piṅga</i>), nadmiar powietrza (<i>anila</i>), wielkie zęby, leniwy (<i>alasa</i>), kulawy, grube/gęste (<i>khara</i>) włosy ciała i głowy;
Rāhu	30	o ciemnej postaci (<i>dhūmrākāra</i>), czarne (<i>nīla</i>) ciało, przebywa w lesie, wywołuje przerażenie, nadmiar powietrza (<i>vāta</i>), rozumny;
Ketu	30	taki jak poprzedni.

Strofy:	31	32	33	34
Planeta	Składniki ciała	Siedziba	Czas	Smak (<i>rasa</i>)
Ravi	kości (<i>asthi</i>)	świątynia (<i>devālaya</i>)	pół roku (<i>ayana</i>)	ostry (<i>kaṭu</i>)
Candra	rew (<i>rakta</i>)	woda (<i>jala</i>)	chwila (<i>kṣaṇa</i>)	stony (<i>kṣāra</i>)
Maṅgala	szpik (<i>majjas</i>)	ogień (<i>vahni</i>)	dzień (<i>vāra</i>)	gorzki (<i>tikta</i>)
Budha	skóra (<i>tvac</i>)	miejsca zabawy (<i>krīda</i>)	póra roku (<i>rtu</i>)	mieszany (<i>miśra</i>)
Guru	tłuszcz (<i>vasā</i>)	magazyn/ skarbiec (<i>kośa</i>)	miesiąc (<i>māsa</i>)	słodki (<i>madhura</i>)
Śukra	nasienie (<i>vīrya</i>)	łóżko (<i>śayyā</i>)	pół miesiąca (<i>pakṣa</i>)	kwaśny (<i>amla</i>)
Śani	mięśnie (<i>snāyu</i>)	śmietnik (<i>utkara</i>)	rok (<i>samā</i>)	cierpki (<i>kaṣāya</i>)

Strofy 35–38 wskazują, kiedy planetę można uznać za silną (*balin*). Opisy dotyczą kierunku, czyli położenia względem ziemskiego obserwatora (ascendent = W, zenit = Pd, descendent = Z, nadir = Pn), oraz pory dnia, w której planeta jest najsilniejsza:

Strofy:	35	36
Planeta	Kierunek	Pora
Ravi	Pd	dzień (<i>dina</i>)
Candra	Pn	noc (<i>niśā</i>)
Maṅgala	Pd	noc
Budha	W	dzień i noc
Guru	W	dzień
Śukra	Pn	dzień
Śani	Z	noc

Dodatkowe informacje związane z siłą:

1. szkodliwe planety silne są podczas ubywającego księżyca, a pomyślne – podczas przybywającego;
2. szkodliwe planety silne są podczas wędrówki Słońca ku południu, a pomyślne – ku północy;
3. silni są kolejno (od najsilniejszego poczynając) władcy: roku, miesiąca, dnia, godziny;
4. potężni (*vīrya*) są (od najsilniejszego poczynając): Saturn, Mars, Merkury, Jowisz, Wenus, Księżyc, Słońce.

Strofy:	39–40	43–44	45–46	47
Planeta	Drzewa (<i>vrkṣa</i>)	Ubrania (<i>ambara</i>)	Pora roku (<i>ṛtu</i>)	Natura
Ravi	masywne (<i>sthūla</i>)	czerwone płótno lniane (<i>rakta-kṣauma</i>)	lato (<i>grīṣma</i>)	korzeń (<i>mūla</i>)
Candra	z mlecznym so- kiem (<i>kṣirōpeta</i>)	białe jak płótno lniane (<i>kṣauma-sita</i>)	pora deszczy (<i>varṣa</i>)	korzeń (<i>mūla</i>)
Maṅgala	gorzkie (<i>kaṭuka</i>)	czerwone (<i>rakta</i>)	lato (<i>grīṣma</i>)	minerał (<i>dhātu</i>)
Budha	bez owoców (<i>aphala</i>)	czarne płótno lniane (<i>kṛṣṇa-kṣauma</i>)	jesień (<i>śarad</i>)	życie (<i>jīva</i>)
Guru	owocujące (<i>saphala</i>)	żółte (<i>pīta</i>)	zima (<i>hemanta</i>)	życie
Śukra	kwitnące (<i>puṣpa</i>)	płótno lniane (<i>kṣauma</i>)	wiosna (<i>vasanta</i>)	korzeń
Śani	zniszczone (<i>durbhaga</i>)	pstrokaty jedwab (<i>citra-paṭṭa</i>)	pora chłodu (<i>śiśira</i>)	minerał
Rāhu			8 miesięcy (<i>aṣṭa-māsa</i>)	minerał
Ketu			3 miesiące (<i>māsa-traya</i>)	życie

Strofy 41–42 zawierają dodatkowe informacje, szczególnie dotyczące Rahu i Ketu:

1. Rahu identyfikowany jest jako należący do najniższej kasty (*cāṇḍāla-jāti*), a Ketu jako należący do innej kasty (*jāty-antara*);
2. Rahu, Ketu i Saturn władają mrowiskami;
3. Rahu włada pstrokatymi ubraniami (*citra-kanthā*), a Ketu dziurawymi (*chidra-yuta*);
4. do Rahu i Ketu należy również ołów i szafiry.

Strofa 48 mówi, że najstarszą planetą jest Saturn i przypisuje mu największą liczbę lat w okresach planetarnych nazywanych najsargika (*naisargika*). Strofy 49–54 opisują cztery ważne pozycje, w których mogą znaleźć się planety:

1. własny dom (*sva-bha*),
2. trójkąt (*tri-koṇa*), tj. drugi własny dom,
3. wyniesienie (*ucca*),
4. upadek (*nīca*).

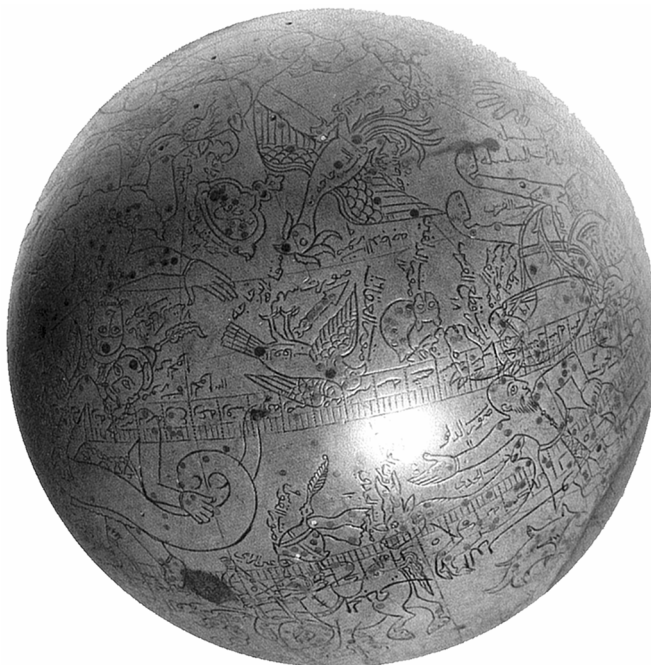
Rozważania przedstawiam w postaci tabeli. Stopnie wskazują na szczególne przedziały w znakach lub dokładny punkt wyniesienia/upadku:

Planeta	Wyniesienie (<i>ucca</i>)	Upadek (<i>nīca</i>)	Trójkąt (<i>tri-koṇa</i>)	Własny dom (<i>sva-bha</i>)
Ravi	Baran (10°)	Waga (10°)	Lew (0°–20°)	Lew (20°–30°)
Candra	Byk (3°)	Skorpion (3°)	Byk (3°–30°)	Rak (0°–30°)
Maṅgala	Koziorożec (28°)	Rak (28°)	Baran (0°–12°)	Skorpion, Baran (12°–30°)
Budha	Panna (15°)	Ryby (15°)	Panna (16°–20°)	Bliźnięta, Baran (20°–30°)
Guru	Rak (5°)	Koziorożec (5°)	Strzelec (0°–5°)	Ryby, Bliźnięta (5°–30°)
Śukra	Ryby (27°)	Panna (27°)	Waga (0°–20°)	Byk, Waga (20°–30°)
Śani	Waga (20°)	Baran (20°)	Wodnik (0°– 20°)	Koziorożec, Wo- dnik (20°–30°)

Położenie planety w tych sferach jest dość istotne. W dalszej części tekstu autor tłumaczy, że planeta daje pełen rezultat we wzniesieniu, w trójkącie – $\frac{3}{4}$, we własnym domu – $\frac{1}{2}$, u przyjaciela – $\frac{1}{4}$, w znaku neutralnej planety – $\frac{1}{8}$, u wroga – $-\frac{1}{4}$, u zaprzysiężonego wroga – $-\frac{1}{2}$, w upadku – -1 ⁶³.

Dalsza część rozdziału tłumaczy, jak można odczytać wrogość, przyjaźń i obojętność planet (*suhṛd*, *ripu*, *sama*) zarówno w związkach stałych, jak i tymczasowych (strofy 55–60). Ostatnia część (strofy 61–74) poświęcona jest subplanetom/niewidocznym planetom (*upagraha*, *aparakāśa-graha*). Są to matematyczne punkty brane pod uwagę w interpretacji horoskopu, a tekst podaje sposoby ich liczenia i znaczenie dla horoskopu (temat ten rozwinięty jest w rozdziale 25).

⁶³ Tekst dokładnie objaśnia, które planety mają ze sobą relację wroga, przyjacielską i obojętną. Gdy planeta znajdzie się w znaku należącym do wrogiej planety, mówi się, że znajduje się w znaku wroga itp.



Wyobrażenie nieba z gwiazdozbiorami:
mosiężna sfera niebieska autorstwa Ziji al-Din Muhammada (1656),
którego rodzina wykonywała przyrządy astronomiczne na dworze Wielkich Mogołów.
Źródło: GORDON (1998: 25)

Rozdział 4

Natura znaków zodiakalnych (*rāśi-svarūpa*)

Historia podziału zodiaku sięga zamierzchłej przeszłości i jest stosunkowo niejasna. Wzmianki dotyczące figuralnych wyobrażeń obserwowanych na niebie sięgają XIII wieku p.n.e. Początkowo prawdopodobnie konstelacje nie miały równej miary, ale związane były z rozmiarami zajmowanymi przez nie w pasie gwiazd stałych. Dość powszechnie przyjmuje się, że zodiak składający się z 12 części podzielonych na 30 stopni został wprowadzony pod koniec okresu astrologii babilońskiej, który trwał od 1800 do 500 p.n.e.⁶⁴ Nazwa ‘zodiak’ (gr. ζῳδιᾰκός) pochodzi od greckiego *zodion* (ζῳδιον) – ‘zwierzątko’ – i oznacza ‘koło zwierzyńca’. Postacie wyobrażane w pasie zodiaku mezopotamskiego wydają się prawie identyczne z późniejszymi greckimi wyobrażeniami. Do Indii dwunastoczęściowy zodiak dotarł

⁶⁴ BEINORIUS (2003: 131).

ze źródeł greckich prawdopodobnie za sprawą dzieła Jawaneśwary. Początkowo przyjęto grecką nomenklaturę znaków, którą później przetłumaczono na sanskryt, nie zmieniając figuralnej interpretacji. Oto tabela porównująca terminy greckie, obecne w *Bryhadźdzatace* (*Br̥haj-jāta*) i tekście Parasiary⁶⁵:

Znak zodiaku	Nazwa grecka	BṛJ 1.8	BPH 4.3–24
1. Baran	Κριός	Kriya	Meṣa
2. Byk	Ταῦρος	Tāvuru	Vṛṣa
3. Bliźnięta	Δίδυμοι	Jituma	Mithuna
4. Rak	Καρκίος	Kulīra	Karka
5. Lew	Λέων	Leya	Siñha
6. Panna	Παρθένος	Pāthona	Kumārikā
7. Waga	Ζυγόν	Jūka	Tulā
8. Skorpion	Σκορπίος	Kaurpi	Ali, Vṛścika
9. Strzelec	Τοξότης	Taukṣika	Dhanu
10. Koziorożec	Αιγόκερος	Ākokera	Nakra, Makara
11. Wodnik	Ύδροχόος	Hṛdroga	Kumbha
12. Ryby	Ιχθός	Ittha	Mīna

1. *aho-rātrasya pūrvāntya-lopād horā 'vaśiṣyate / tasya vijñāna-mātreṇa jāta-karma-phalaṃ vadet //*

Z opuszczenia pierwszej i ostatniej [sylaby wyrażenia] ‘dzień i noc’ (*aho-rātra*) pozostaje ‘horoskopia’ (*horā*). Tylko dzięki jej poznaniu można przepowiedzieć owoc czynów narodzonych.

2. *yad avyavatātmake viṣṇuḥ⁶⁶ kāla-rūpo janārdanaḥ / tasyāṅgāni nibodha tvaṃ kramān meṣādi-rāśayah //*

Wisnu ma naturę przejawioną i nieprzejawioną, Dżanardana ma postać czasu. Kolejno poznaj jego części ciała, znaki (*rāśi*) od Byka (Meṣa) począwszy.

Trzecia strofa wymienia kolejne znaki, a następne podają ich charakterystykę. Jak poprzednio przedstawiam opisy w postaci tabeli:

⁶⁵ BEINORIUS (2003: 135).

⁶⁶ Recte: *vyaktāvyaktātmake viṣṇuḥ*.

Strofy:	4	5	5	5	5
Znak zodiaku	Części ciała ⁶⁷	Jakość	Natura	Płeć	Konstytucja cielesna
1. Meṣa	głowa (<i>śirṣa</i>)	ruchomy (<i>cara</i>)	groźny (<i>krūra</i>)	męski (<i>nara</i>)	żółc (<i>pitta</i>)
2. Vṛṣa	usta (<i>ānana</i>)	stały (<i>sthira</i>)	niegroźny (<i>akrūra</i>)	żeński (<i>stri</i>)	powietrze (<i>anila</i>)
3. Mithuna	ramiona (<i>bāhu</i>)	dwojaki (<i>dvi-svabhāva</i>)	groźny	męski	trojaka (<i>tri-dhātu</i>)
4. Karka	serce (<i>hṛd</i>)	ruchomy	niegroźny	żeński	śluz (<i>śleṣman</i>)
5. Simha	piers (<i>kroḍa</i>)	stały	groźny	męski	żółc
6. Kumārikā	biodra (<i>kaṭi</i>)	dwojaki	niegroźny	żeński	powietrze
7. Tula	podbrzusze (<i>basti</i>)	ruchomy	groźny	męski	trojaka
8. Ali	genitalia (<i>guhya</i>)	stały	niegroźny	żeński	śluz
9. Dhanu	uda (<i>ūru</i>)	dwojaki	groźny	męski	żółc
10. Nakra	kolana (<i>jānu</i>)	ruchomy	niegroźny	żeński	powietrze
11. Kumbha	łydki (<i>jaṅgha</i>)	stały	groźny	męski	trojaka
12. Mīna	stopy (<i>carāṇa</i>)	dwojaki	niegroźny	żeński	śluz

Strofy 6–24 opisują kolejne znaki zodiaku, podobnie jak było to uczynione z planetami:

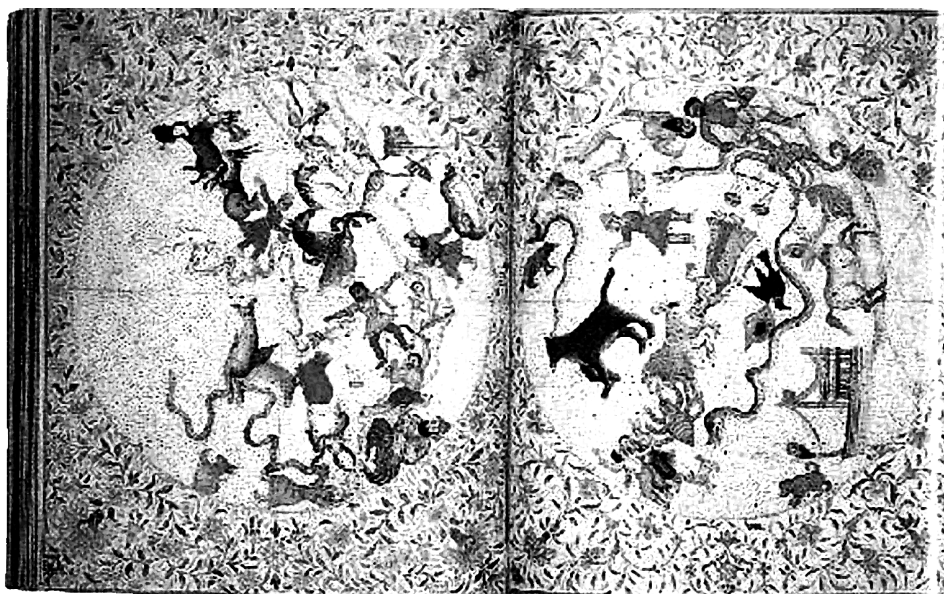
Znak zodiaku	Strofy	Natura
1. Meṣa	6–7	o czerwonej karnacji, o dużym ciele, czworonóg, aktywny nocą, mieszka na wschodzie, znany jako król, zamieszkuje góry, jest pod wpływem cechy dynamiczności, wschodzi tyłem, ognisty, we władaniu Marsa;
2. Vṛṣa	8	biały, we władaniu Wenus, wysoki, czworonóg, silny nocą, związany z południem, związany ze wsią, kupiec,

⁶⁷ Przyporządkowanie znaków częściom ciała Kalapurczy (*kāla-puruṣa*) występuje już w: BrJ 1.4, za BEINORIUS (2003: 142).

- władca gruntów, wschodzi tyłem;
- | | | |
|-------------|-------|---|
| 3. Mithuna | 9 | wschodzi głową, miłośna para z maczugą i lutnią (<i>vīṇā</i>), zachodni, powietrzny, dwunożny, silny nocą, mieszka we wsi, proporcjonalne ciało (<i>sama-gātra</i>), we władaniu Merkurego; |
| 4. Karka | 10–11 | różowy, mieszka w lesie, bramin, potężny nocą, porusza się na wielu kończynach, ogromne ciało (<i>sthaulya-tanu</i>), pod wpływem cechy subtelności, wodny, wschodzi tyłem, zwierzę, we władaniu Księżycy; |
| 5. Simha | 12 | we władaniu Słońca, pod wpływem cechy subtelności, czworonóg, kszatrija, leśny, wschodzi głową, o wielkim ciele, biały, wschodni, silny podczas dnia; |
| 6. Kumārikā | 13–14 | mieszka w górach, silna za dnia, wschodzi głową, średniego wzrostu, dwunożna, przebywa na południu, (trzyma) ziarno i ogień, jest wajsją, wielokolorowa (<i>citra-varṇa</i>), wietrzna (<i>prabhañjanī</i>), dziewczynka, pod wpływem tamasu, dziecięcej natury, we władaniu Merkurego; |
| 7. Tulā | 15 | wschodzi głową, silny podczas dnia, czarny, pod wpływem cechy dynamiczności, zachodni, zamieszkuje ziemię (<i>bhū-cara</i>), związany z ziemią, śmiercionośny (<i>ghātin</i>), siudra, średnie ciało, dwunożny, we władaniu Wenus; |
| 8. Ali | 16 | o małym ciele (<i>svalpa</i>), o wielu nogach, bramin, (mieszka) w dziurach (<i>bila</i>), znajduje się na północy, silny za dnia, czerwony (<i>piśaṅga</i>), ziemnowodny, ostre zakończenia włosów, we władaniu Marsa; |
| 9. Dhanu | 17–18 | wschodzi tyłem, we władaniu Jowisza, subtelny-zbawienny, czerwono-brązowy (<i>piṅgala</i>), silny nocą, ognisty, kszatrija, dwunożny, w drugiej połowie czworonóg, proporcjonalne ciało, dzierżca łuku, znajduje się na wschodzie, żyje z ziemi, pełen mocy, bramin; |
| 10. Nakra | 19–20 | we władaniu Saturna, dynamiczny-impulsywny, ziemski, południowy, potężny nocą, wschodzi tyłem, o wielkim ciele, cętkowany (<i>karbura</i>), żyjący w lesie i na ziemi, na przedzie czworonóg, na końcu beznogi, poruszający się w wodzie; |
| 11. Kumbha | 21 | mężczyzna z dzbanem, ciemno-brązowa karnacja (<i>babhru-varṇa</i>), średnie ciało, dwunożny, potężny za dnia, przebywa wewnątrz wód, powietrzny, wschodzi głową, dynamiczny-impulsywny, siudra, zachodni, we władaniu syna Słońca (Saturna); |
| 12. Mīna | 22–23 | para ryb związanych ogonami, silny za dnia, wodny, pod wpływem cechy subtelności, zdrowy, żyjący w wodzie, dwakroć zrodzony, bez nóg, średniego ciała, znajduje się |

na północy, wschodzi oboma krańcami (*ubhayôdayin*)⁶⁸, we władaniu nauczyciela bogów (Jowisza).

Dalsze strofy (25–30), wieńczące ten rozdział, opisują sposób liczenia oraz zastosowanie jednego z rodzajów wykresu horoskopu, nazywanego ‘ascendentem wtryskującym’ (*niṣeka-lagna*).



Wyobrażenie nieba z gwiazdozbiorami:
mapa nieba pochodząca z XIX-wiecznego manuskryptu hinduskiego autora.
Źródło: GORDON (1998: 25)

Rozdział 11

Różnorodność domów astrologicznych (*bhāva-viveka*)

Podział zodiaku na dwanaście sfer stałych względem obserwatora na Ziemi i odpowiadających za pewne obszary życia ludzkiego przybył do Indii wraz z astrologią urodzeniową. Podczas gdy w Europie astrolodzy prześcigali się w definiowaniu układu domów (dziś najbardziej znane są systemy: Placidusa, Kocha,

⁶⁸ Ten znak jest ułożony w stosunku do linii horyzontu tak, że wschodzą jednocześnie oba jego krańce. Można zatem powiedzieć, że wschodzi bokiem.

Regiomontanus, Campanus, Porfiriusz)⁶⁹, w Indiach powszechnie używany był system domów stałych. Początek pierwszego domu jest równy początkowi znaku wznoszącego się na ascendencie, a kolejne domy pokrywają się z kolejnymi znakami. Choć astrologowie indyjscy nadali swoisty koloryt znaczeniu kolejnych domów, to ich podstawowa charakterystyka daleko nie odbiega od wersji zaświadczonej w Europie⁷⁰:

***Bhāva* Domy**

- | | | |
|-----|-------------------------------|------------------------------------|
| 1. | ciało (<i>tanu</i>) | życie (<i>vita</i>) |
| 2. | majątek (<i>dhana</i>) | bogactwo (<i>lucrum</i>) |
| 3. | rodzeństwo (<i>sahaja</i>) | rodzeństwo (<i>fratres</i>) |
| 4. | szczęście (<i>sukha</i>) | rodzice (<i>parentes</i>) |
| 5. | syn (<i>putra</i>) | synowie (<i>fili</i>) |
| 6. | wrogowie (<i>ari</i>) | zdrowie (<i>valetudo</i>) |
| 7. | żona (<i>jāyā</i>) | małżeństwo (<i>nuptiae</i>) |
| 8. | długość życia (<i>āyus</i>) | śmierć (<i>mors</i>) |
| 9. | pomyślność (<i>bhāgya</i>) | podróże (<i>peregrinationes</i>) |
| 10. | dzieło (<i>karman</i>) | honory (<i>honores</i>) |
| 11. | zyski (<i>lābha</i>) | przyjaciele (<i>amici</i>) |
| 12. | straty (<i>vyaya</i>) | wrogowie (<i>inimici</i>) |

1. *ariṣṭaṃ tat-prabhaṅgaṃ ca śrutaṃ tvatto mayā mune /
kasmād bhāvāt phalaṃ kiṃ kiṃ vicāryam iti me vada //*

Wysłuchałem od ciebie, mędrze, o zlu (*ariṣṭa*) i przeciwdziałaniu mu (*prabhaṅga*). Opowiedz mi, jaki owoc można wywnioskować z każdego domu astrologicznego (*bhāva*).

Następnych dwanaście rozdziałów zajmuje się bardzo szczegółowo poszczególnymi dwunastoma domami astrologicznymi; w tym rozdziale kolejne strofy opisują obszary życia łączone z poszczególnymi domami. Nazwy domów w tabeli pochodzą

⁶⁹ NAWROCKI (1994: VII–VIII).

⁷⁰ ELIADE (1987: 475). Oto mnemotechniczna średniowieczna strofa podająca łacińskie nazwy domów:

*vita, lucrum, fratres, genitor, nati, valetudo,
uxor, mors, pietes, regnum, benefactaque, carcer.*

z tytułów następujących rozdziałów (można spotkać też inną nomenklaturę). Numery w tabeli wskazują na strofę w rozdziale, z którego pochodzi opis:

Dom (<i>bhāva</i>)	Nr	Natura
1. ciało (<i>tanu</i>)	2	ciało, wygląd, wiedza, karnacja, siła i słabość, szczęście i cierpienie, natura;
2. majątek (<i>dhana</i>)	3	bogactwa, ziarno, rodzina, sidła śmierci, wrogowie, minerały, klejnoty;
3. rodzeństwo (<i>sahaja</i>)	4	odwaga (<i>vikrama</i>), służby (<i>bhṛtya</i>), bracia itd., nauka (<i>upadeśa</i>), podróż, śmierć ojca;
4. szczęście (<i>sukha</i>)	5	wierzchowce/ pojazdy (<i>vāhana</i>), krewni, matka, wygody itd., magazyn/skarbiec, grunt, dom;
5. piąty (<i>pañcama</i>)	6	przyrządy i formuły (<i>yantra-mantra</i>), wiedza, intelekt, dzieła literackie (<i>prabandhaka</i>), synowie, królewskość, upadek/dialekt (<i>apabhraṃśa</i>) itd.;
6. szósty (<i>ṣaṣṭha</i>)	7	wuj, niebezpieczeństwo śmierci, wrogowie, rany/wrzody (<i>vraṇa</i>) itd., żony ojca (<i>sapatnī-mātr</i>);
7. żona (<i>jāyā</i>)	8	małżonka, rozpoczęcie podróży, kupiectwo (<i>vāṇijya</i>), utrata wzroku, śmierć swego ciała;
8. długość życia (<i>āyus</i>)	9	długość życia, bitwa, wróg, trudności (twierdza?, <i>durga</i>), bogactwa umarłych, przeznaczenie i przeszłość (<i>gaty-anuka</i> ⁷¹) itd.;
9. pomyślność (<i>bhāgya</i>)	10	pomyślność (<i>bhāgya</i>), brat żony, dharma, żona brata itd., pielgrzymki (<i>tīrtha-yātrā</i>) itd.;
10. dzieło (<i>karman</i>)	11	królewskość, przestrzeń (<i>ākāśa</i>), utrzymanie (<i>vṛtti</i>), honory, ojciec, życie za granicą (<i>pravāsa</i>), zobowiązania (<i>ṛṇa</i>);
11. zyski (<i>lābha</i>)	12	istnienie rozmaitych przedmiotów, żona syna itd., przychody, postęp (<i>vṛddhi</i>), zwierzęta;
12. straty (<i>vyaya</i>)	13	straty, działania wrogów, śmierć (<i>anta</i>).

14. *yo yo śubhair yuto dṛṣṭo bhāvo vā pati-dṛṣṭa-yuk /
yuvā pravṛddho rājya-sthaḥ kumāro vā 'pi yat-patiḥ //*

[Gdy] dany dom jest przez pomyślne [planety] zajmowany lub obserwowany (*dṛṣṭa*), lub jest przez władcę okupowany lub obserwo-

⁷¹ Recte: *gaty-anūka*?

wany, [gdy] władca domu jest młody (*yuvan*), pełen mocy (*pravrddha*), w królewskości (*rājya-stha*), w dzieciństwie (*kumāra*)⁷²,

15. *tad-ikṣaṇa-vaśāt tat-tad-bhāva-saukhyam vaded budhaḥ /
yad-yad-bhāva-patir naṣṭas trikēśādyais ca samyutaḥ //*

to na podstawie spojrzenia na tę [sytuację] mądry może oznajmić pomyślność danego domu.

[Gdy] tego czy tamtego domu władca, który jest zniszczony, będąc w koniunkcji z trójką władców (*trikēśa*)⁷³ lub innymi [szkodliwymi planetami],

16. *bhāvaṃ na vīkṣate samyak supto vrddho mṛto 'thavā /
pīḍito vā 'sya bhāvasya phalaṃ naṣṭam vaded dhruvaṃ //*

nie patrzy przychylnie na [dany] dom, będąc uśpionym (*supta*), starym (*vrddha*), nieżywym (*mṛta*) lub cierpiącym (*pīḍita*)⁷⁴, to [mądry] może zdecydowanie oznajmić, że owoc takiego domu jest zniszczony.

Słowniczek pojęć astrologicznych

antar-daśā → *daśā*.

aprakāśa-graha → *upagraha*.

aṣṭaka-varga – osiem horoskopów podziałowych (→ *varga*).

avasthā – ('przebywanie') stan planety (→ *nava-graha*) przeważnie związany z jej siłą (→ *bala*). Może być określany na podstawie relacji z planetą, która umiejscowiona jest w danym znaku: po uwzględnieniu relacji określanej planety z władcą znaku może się ona znaleźć w znaku przyjaciela (*suhṛd*), wroga (*ripu*) lub planety obojętnej (*sama*). Stan można określić na podstawie

⁷² *Yuvan* i *kumāra* są dwoma spośród pięciu stanów (*avasthā*), w których może znajdować się planeta. Stany te wyznaczone są odpowiednio do położenia w stopniach znaku; dokładny opis zawiera rozdział 45. Pozostałe trzy stany będą wspomniane podczas przewidywania negatywnych rezultatów domu (*bāla*, *vrddha*, *mṛta*).

⁷³ Prawdopodobnie chodzi o trójkę władców domów określanych jako miejsca zła (*duṣṭāsana*) – domy: 6, 8, 12.

⁷⁴ Pobity w wojnie planetarnej – stan, w którym planety znajdują się w bliskiej koniunkcji; wygrywa planeta bliżej początku znaku.

odległości od początku znaku, np. planetę na pierwszych sześciu stopniach znaku określa się mianem *bāla* ('dziecinna'), na następnych *kumāra* ('chłopięca'), na następnych *yuvan* ('młoda'), dalej *vṛddha* ('stara'), a na ostatnich sześciu stopniach *mṛta* ('umarła'). Poza tymi stanami istnieje wiele innych rodzajów *avasthā*.

bala – ('siła') siła planety liczona w punktach (*virūpa*) i stanowiąca o mocy ciała niebieskiego. Teksty astronomiczne wymieniają 6 podstawowych rodzajów siły planety (*ṣaḍ-bala*). Siła może wynikać z pozycji planety (*sthāna-bala*), kierunku, w którym się ona znajduje (*dig-bala*), czasu (*kāla-bala*) itd.

bha-cakra – ('koło gwiazd') zodiak, pas nieba o szerokości ok. 9° po obu stronach ekliptyki. Zawiera 27 nakszatr lub 12 znaków zodiakalnych, z których każdy ma 30°, jeden stopień 60', a minuta 60".

bhāva – ('byt'/'stan') dom astrologiczny; $\frac{1}{12}$ zodiaku, stała dla obserwatora na Ziemi, odpowiadająca za pewne obszary ludzkiego życia. Najczęściej w Indiach używany był system domów stałych, pokrywających się ze znakami zodiaku (początek pierwszego domu równy jest początkowi znaku przypadającego na ascendent).

daśā – okresy wpływów poszczególnych planet rozłożonych na lata życia osoby. Główny okres dzieli się na podokresy (*antar-daśā*). Spotyka się wiele typów *daśā*, ale najpopularniejszy jest *vimśōttari*, w którym wpływy dziewięciu planet (→ *nava-graha*) rozłożone są w cyklach 120-letnich.

dr̥ṣṭi – aspekty planetarne, wpływy, jakie jeden element horoskopu (najczęściej planeta) wywiera na inny (dom, znak, planetę). Istnieją aspekty pełne i częściowe.

gaṇita → *jyotiṣa*.

horā – inne określenie na horoskopię (→ *jyotiṣa*).

janma-kunḍalī – ('pierścień narodzin') wykres horoskopu, graficzne przedstawienie zodiaku, domów astrologicznych wraz z położonymi w nich planetami.

jyotiṣa – gałąź wiedzy omówiona w literaturze sanskryckiej. Obejmuje matematykę (*gaṇita*), astronomię (*siddhānta/samhitā*) i astrologię prognostyczną (*horā/phalita*). Tradycyjnie zaliczano ją, obok innych działów (*śikṣā, kalpa, vyākaraṇa, nirukta, chandas*), do 6 członów Wedy (*vedāṅga*), gdzie tworzy parę z tekstami rytualnymi (*kalpa*). Nazwę dźjotisza tradycja wywodzi od *jyotis* ('światło, jasność') i *īśa* ('Władca, Bóg'). Obecnie pod tą nazwą znana jest głównie astrologia prognostyczna.

kāraka – element horoskopu (najczęściej planeta) wskazujący na dane zagadnienie, np. *mokṣa-kāraka* – planeta wskazująca na uzyskanie stanu wyzwolenia,

āyusa-kāraka – planeta ukazująca długość życia, *dhana-kāraka* – sfery horoskopu wskazujące na majątność itd.

karana – ('przyczyna') jeden z pięciu elementów kalendarza indyjskiego, połowa dnia lunarnego. Pierwszych siedem (*carana*) zmienia się regularnie co połowę tithi, rozpoczynając od drugiej połowy pierwszego dnia księżycowego (*pratipad*). Pozostałe cztery (*sthira*) pojawiają się od drugiej połowy 29 dnia księżycowego.

kendra – ('środek koła') cztery domy astrologiczne (→ *bhāva*): pierwszy, czwarty, siódmy i dziesiąty.

krūra-graha – ('okrutna planeta') grupa ciał niebieskich uznawanych za szkodliwe. Zalicza się do nich: Słońce, Saturna, Marsa, ubywający Księżyc, Rahu, Ketu oraz Merkurego w koniunkcji z innymi planetami z kategorii 'okrutnych' (*krūra*).

lagna – ('przyległy, dotykający') ascendent, punkt styku horyzontu z ekliptyką lub szerzej pierwszy dom astrologiczny, w którym znajduje się ów punkt styku. Czasem może odnosić się do pozycji Księżyca w znaku (*candra-lagna*).

muhūrta – ('moment') dział horoskopii zajmujący się wyznaczaniem odpowiedniego czasu inicjacji zdarzenia (np. rytuału religijnego).

nakṣatra – ('konstelacja, gwiazda') odnosi się do każdej gwiazdy (w tym też Słońca) lub $\frac{1}{27}$ pasa zodiaku. W drugim wypadku nakṣatra zajmuje 13°20' zodiaku. Każda część przyporządkowana jest określonej gwiazdzie lub gwiazdom. Czasami w kalkulacjach pojawia się dwudziesta ósma nakṣatra, umieszczana między Śrawaną a Uttarasadhą i zajmująca część przeznaczoną im przestrzeni. Każda nakṣatra dzieli się na cztery równe części nazywane *pāda*. Pierwsza nakṣatra (Aśvinī) rozpoczyna się od 0° Barana, w którym to znaku mieszczą się dwie pełne nakṣatry i jedna pada (na każdy znak przypada 9 pad).

nava-graha – ('dziewięciu chwytaaczy') poruszające się na tle gwiazd stałych ciała niebieskie (w tekście dla uproszczenia przekładam termin *graha* jako 'planeta', co powszechnie stosuje się w tekstach astrologicznych) brane pod uwagę w interpretacji horoskopu. Tradycja wylicza ich dziewięć: Słońce (Ravi), Księżyc (Candra), Mars (Maṅgala), Merkury (Budha), Jowisz (Guru), Wenus (Śukra), Saturn (Śani), węzeł wstępujący (Rāhu), węzeł zstępujący (Ketu).

nīca – ('niski') punkt lub znak, w którym planeta (→ *nava-graha*) jest upadła i przynosi złe rezultaty.

pāṇa-phara – cztery domy astrologiczne: drugi, piąty, ósmy i jedenasty.

pañcāṅga – ('mający pięć części') pięcioczęściowy kalendarz indyjski. Składają się na niego: dzień lunarny (→ *tithi*), konstelacja księżycowa (→ *nakṣatra*), dzień tygodnia (→ *vāra*), joga (→ *yoga*) i karana (→ *karana*).

phalita → *jyotiṣa*.

- pīḍita** – ('cierpiąca') stan planety (→ *avasthā*) wynikający z jej bliskiego położenia względem innej planety (→ *nava-graha*).
- praśna** – ('pytanie') dział horoskopii zajmujący się odpowiedziami na zadawane pytania.
- Rāhu/ Ketu** – ('Porywacz'/ 'Porozec') dwa węzły księżycowe, uważane za przyczynę zaćmień. W astrologii indyjskiej mają złowróżbną naturę i wliczane są w poczet 9 planet (→ *nava-graha*). Mitologia wiąże je z opowieścią o mąceniu oceanu w celu uzyskania nektaru (*amṛta*). Rahu miał być jedynym spośród demonów (*daitya*), który podstępem skosztował nektaru, za co jego głowa (Rāhu) została oddzielona od ciała (Ketu).
- rāśi** – ('masa/stos') znak zodiaku, $\frac{1}{12}$ część pasa zodiaku.
- ripu** → *avasthā*.
- sama** → *avasthā*.
- saṁhitā** → *jyotiṣa*.
- suhṛd** → *avasthā*.
- supta** – stan planety (→ *avasthā*) wynikający z jej położenia w znaku wroga (→ *ripu*) lub upadku (→ *nīca*).
- sva-bha** – ('własny dom') termin na określenie planety (→ *nava-graha*) położonej we własnym domu.
- śiśu-māra-cakra** – ('koło delfina') wyobrażenie nieboskłonu jako gigantycznej istoty, której ciało pokrywają gwiazdy. Na jej ogonie znajduje się Gwiazda Polarna, a poszczególne nakszatry stanowią odpowiednie części jej korpusu i członków.
- tājika** – nurt astrologiczny, którego nazwa wywodzi się z pochodzącego z języka pahlawi słowa Tāzīg, jak Irańczycy określali Arabów. Tadžika to indyjska adaptacja astrologii arabsko-perskiej, która wywodziła się ze źródeł greckich, syryjskich, sasanidzkich i indyjskich. System tadżika wprowadza wiele nowych technik, jak również perskie nazewnictwo.
- tithi** – ('dzień lunarny') czas przejścia Księżyca przez kolejne 12° od pozycji Słońca. Długość dnia lunarnego waha się od 18 do 27 godzin, co wynika z niejednostajnego ruchu Księżyca po swej orbicie. Tithi jest trzydzieści – połowa ich przypada na ubywający Księżyc (*kṛṣṇa-pakṣa*), a połowa na przybywający (*gaura-* lub *śukla-pakṣa*). Ich nazwy to kolejne liczebniki porządkowe od pierwszego do czternastego plus pełnia (*pūrṇimā*) lub nów (*amāvāsyā*).
- trika** – ('potrójny') trzy domy astrologiczne: pierwszy, piąty i dziewiąty.
- tri-koṇa** – termin określający jeden z dwóch domów należących do planety (→ *nava-graha*).

ucca – ('wysoki') punkt lub znak, w którym planeta jest wyniesiona i przynosi dobre rezultaty.

upagraha – ('subplanety') matematyczne punkty brane pod uwagę podczas interpretacji horoskopu.

vāra – ('pokrywający') dzień tygodnia, tradycyjnie przyporządkowany jednej z siedmiu planet: niedziela (*āditya-*), poniedziałek (*soma-*), wtorek (*maṅgala-*), środa (*budha-*), czwartek (*guru-*), piątek (*śukra-*) sobota (*śani-*).

varga – ('podział') horoskop podziałowy. Powstały z podziału domów odpowiednio na: 1, 2, 3, 4, 7, 9, 10, 12, 16, 20, 24, 27, 30, 40, 45, 60 części. W analizie najczęściej bierze się pod uwagę sześć podziałów (*ṣaḍ-varga*), siedem, osiem (→ *aṣṭaka-varga*), dziesięć lub wszystkie ww. szesnaście. Najpopularniejszy jest wykres powstały z podziału domów na dziewięć części (*navâṁśa*).

vṛddha → *avasthā*.

yoga – ('połączenie') w terminologii astrologicznej może odnosić się do: (1) koniunkcji planet; (2) jednego z pięciu elementów kalendarza (*pañcâṅga*); (3) szczególnego układu planet, znaków i domów astrologicznych. Ostatnia joga może być niepomyślna – wtedy nazywana jest *ariṣṭa* – lub pomyślna – bez dodatkowego określenia. Teksty astrologiczne podają setki przykładów takich uporządkowań. Jako element kalendarza joga jest wypadkową odległości Słońca i Księżyca od początku zodiaku. Tak jak nakszatr, jog jest 27. Aby obliczyć jogę, należy dodać odległość Słońca do odległości Księżyca licząc od 0° Barana, a następnie wynik podzielić przez 13°20' (czyli 800').

yuvan → *avasthā*.



Znaki zodiaku na monetach z okresu Wielkich Mogołów,
bitych podczas rządów Dżahangira (1605–1627).
Źródło: GORDON (1998: 24)

BIBLIOGRAFIA

- AV = *Atharva-veda*. Chatia Orlandi (red.): *Gli inni dell' Atharvaveda* (Śaunaka). Pisa 1991; collated with: R. Roth; W.D. Whitney (red.): *Atharva Veda Sanhita*. Berlin 1856; dostępne na: www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/1_veda/1_sam/avs_u.htm
- AVN = *Artha-viniścaya-sūtra*. P.L. Vaidya (red.): *Mahayana sutra samgrahah*. Part 1, The Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts 17, Darbhanga 1961.
- BEINORIUS 2003 = Beinorius, A.: „The Followers of the Stars: On the Early Sources and Historical Development of Indian Astrology”. *Acta Orientalia Vilnensia* 4 (2003) 119–149.
- BhāgP = *Bhāgavata-purāṇa*. C.L. Goswami; M.A. Śāstrī (tłum., red.): *Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇa*, rendered into English, with Sanskrit text. Govinda Bhawan Karyalaya, fourth edition, Gita Press, Gorakhpur 1997.
- BhG = *Bhagavad-gītā*. Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński (red.): *Bhagavadgītā. Texte Sanscrit*. Société Asiatique de Varsovie, Paul Geuthner/Ultima Thule, Paris/Warszawa 1922.
- BPH = *Bṛhat-pārāśara-horā*. (1) R. Santhanam (red., tłum.): *Brihat Parasara Hora Sastra of Maharishi Parasara – maharṣi parāśarākṛta bṛhat-pārāśara horā sāstram*. 2 Vols, Ranjan Publications, New Delhi 1992. (2) Girish Chand Sharma (red., tłum.): *Brihat Parasara Hora Sastra of Maharishi Parasara*. 2 Vols, Sagar Publications, New Delhi 1997.
- BṛJ = *Bṛhaj-jātaka*. Oriental Books Reprint Corporation, second edition, 1979; dostępne na: www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/8_jyot/brhajj_u.htm
- BṛS = Varāhamihira: *Bṛhat-samhitā*. Sudhakara Dvivedi (red.): *Bṛhat-samhitā with Bhaṭṭotpala's commentary*. 2 Vols, Varanasi 1895–1897.
- ChU = *Chāndogyōpaniṣad*. (1) Emile Senart (tłum.): *Chāndogyā-upaniṣad*. Les Belles Lettres, Paris 1930; dostępne na: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/sv/upanisad/chup/chup.htm> (2) KUDELSKA (2004).
- DA 1988 = *Dictionary of Astrology*. Ranjan Publications, New Delhi 1988.
- ELIADE 1987 = Eliade, Mircea: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. I, Collier Macmillan, New York 1987.
- GORDON 1998 = Gordon, Johnson: *Wielkie kultury świata – Indie*. Świat Książki/Diogenes, [bez miejsca wydania] 1998.
- GRABOWSKA 1996 = Grabowska, Barbara: *Pieśń o Krysznie Pasterzu*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 1996.
- JāP = Arī Daivajña Vaidyanātha: *Jātaka-pārijāta*. Sri Kapilesvara Chaudhary (red.): *The Jātaka Pārijāta of Arī Daivajña Vaidyanātha*, edited with the Sudhāsālinī Sanskrit Commentary. Benares 1953.
- KANE 1974 = Kane, Pandurang Vaman: *History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law)*. Vol. V, Part 1: *Vratas, Utsavas, and Kāla, etc.* Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1974 [1. wydanie: 1962].
- KARP 2001 = Karp, Artur: „W poszukiwaniu doskonałości. Czas i kalendarz w tradycji indyjskiej”. W: Z.J. Kijas (red.): *Czas i Kalendarz*. Papięska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2001: 273–292.

- KauśS = *Kauśika-sūtra*. M. Bloomfield (red.): *The Kauśika Sūtra of Atharva Veda, with extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava*. JAOS, 1889 [reprint: Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass 1972]; dostępne na: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/av/kauss/kauss.htm>
- KEITH 1928 = Keith, A. Berriedale: *A History of Sanskrit Literature*. Oxford University Press, London 1928.
- KUDELSKA 2004 = Kudelska, Marta: *Upaniszady*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- MaiU = *Maitrāyaṇīyōpaniṣad* [*Maitrī, Maitreya, Maitrāyaṇa, Maitrāyaṇīya*]. (1) V.P. Limaye; R.D. Vadekar (red.): *Eighteen Principal Upanisads*. Poona 1958; dostępne na: www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm#Upan (2) Przekład polski: KUDELSKA (2004).
- MONIER-WILLIAMS 1999 = Monier-Williams, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- MOORE 2001 = Moore, Patrick: *Przewodnik po gwiazdach i planetach*. Wydawatel'stvo Slovart Bratislava, koedycja SOLIS, Warszawa 2001.
- MuR = Viśākhadatta: *Mudrā-rākṣasa*. S. Rangachar (red., tłum.): *Mudrā-rākṣasa*, with introduction, English translation, notes. Sanskrita Sahitya Sadana, Mysore 1953.
- MYLIUS 2004 = Mylius, Klaus: *Historia literatury staroindyjskiej*. Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2004.
- NAWROCKI 1994 = Nawrocki, J.: *Astrologiczne tabele domów*. Studio Astropsychologii, Białystok 1994.
- PINGREE 1981 = Pingree, David: *Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature*. W: Jan Gonda (red. serii): *A History of Indian Literature*. Vol. II, fasc. 1, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1977.
- PINGREE 1990 = Pingree, David: „The *Purāṇas* and *Jyotiḥśāstra*: Astronomy”. *Journal of the American Oriental Society* 110/2 (1990) 274–280.
- PROKOPIUK 2001 = Prokopiuk, J.: „Astrologia”. [Hasło w:] T. Gadacz; B. Milerski (red.): *Religia. Encyklopedia PWN*. Tom 1, wydanie multimedialne, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2001.
- RAMAN 1991 = Raman, B.V.: *Three Hundred Important Combinations*. Tenth edition, Motilal Banarsidass, Delhi 1991.
- RV = *Ṛg-veda*. J. Scheftelowitz (red.): *Die Apokryphen des Rgveda (Khilani)*. Breslau 1906; dostępne na: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/mt/rv.htm>
- TB = *Taittirīya-brāhmaṇa*. Makota Fushimi (red.): Osaka; TITUS version by Jost Gippert; dostępne na: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/tb/tb.htm>
- THOMPSON 2000 = Thompson, R.L.: *The Mystery of the Sacred Universe, Cosmology of the Bhagavata-purana*. Govardhan Hill Publishing, Alachua, Florida 2000.
- WINTERNITZ 1963 = Winternitz, Maurice: *A History of Indian Literature*. Vol. III, Part Two: *Scientific Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi 1963.

The *Bhāgavata-purāṇa* tradition in Bengal

BARBARA GRABOWSKA

It is not easy to answer the question when the *Bhāgavata-purāṇa*, held in extremely high esteem by Vaiṣṇavas, reached Bengal. Vallālasena (1158–1179), a distinguished ruler from the Sena dynasty, and concurrently an expert in ritual texts, quoted a stanza from it in his work *Adbhuta-sāgara* (*The Ocean of Wonders*) on omens and ominous signs, and mentioned it in his *Dāna-sāgara* (*The Ocean of Gifts*), a work on different types of gifts.¹ Thus, it was known as early as the 12th century, although its influence cannot be noticed. However, Vaiṣṇavism was popular then, which is confirmed by the sculptures from Pāhārpur (6–8th century AD) that present an account of Kṛṣṇa's life as well as by the poetry of the Sena court. Jayadeva, an outstanding poet from the 12th century, the author of the *Gīta-govinda*, exalting Kṛṣṇa's love for Rādhā, was rather not influenced by the *Bhāgavata-purāṇa*. This *Purāṇa* does not mention the name of Rādhā (it only refers to a certain shepherdess), and moreover, it has the famous dance of Kṛṣṇa (*rāsa-līlā*) to take place in autumn at night, whereas in Jayadeva's poem the divine shepherd plays with girls in spring and, what is more, in bright daylight.

According to some scholars,² the *Bhāgavata-purāṇa* was disseminated in Bengal by Mādhavendra Purī, an ascetic who probably came from the South of India. Alternatively, Brahmins from Mithilā³ could be credited with its expansion. Mālādhara Vasu, the first translator of the *Purāṇa* into Bengali, is said to have been Mādhavendra's disciple.

Mālādhara Vasu

Thus, the *Bhāgavata-purāṇa* was translated into Bengali relatively late, towards the end of the 15th century. The reason for it may be the fact that the majority of

¹ BANDYOPĀDHYĀY (1970–1976, I: 619).

² BANDYOPĀDHYĀY (1970–1976, I: 615), SEN (1991: 112–113).

³ SEN (1960: 84).

Vaiṣṇavas were well-educated people who knew Sanskrit and were able to read their holy book in the original. Faithful translations of the entire text were not necessary, and as a result few of them have ever been produced. Therefore, although the *Bhāgavata-purāṇa* comprises twelve books, two of them became particularly popular in Bengal: the tenth and the eleventh, which present an account of Kṛṣṇa's life. The aforementioned Mālādhara Vasu started the tradition.

The *Śrī-kṛṣṇa-vijay* (ŚKV, *Kṛṣṇa's Triumph*), Mālādhara's work, is one of the most precious pieces of the early phase of Vaiṣṇavism in Bengal. According to one of the stanzas in the poem, it was written between 1473 and 1480 (ŚKV 202). It was highly appreciated by Caitanya, the originator of the Bengali form of Vaiṣṇavism, and it has enjoyed and still enjoys high prestige among the believers.

The poem is not a translation of the entire *Purāṇa*, but only gives an account of Kṛṣṇa's life from books ten and eleven. Mālādhara composed his work in the heroic style, presenting Kṛṣṇa as a god-hero. The author glorifies his strength, power and divinity. The love motifs are few, and the descriptions of the playing with the shepherdesses do not play an important role.

Thanks to Mālādhara, Bengal became acquainted with the *Bhāgavata-purāṇa*. In the poem, we can see the reflection of the then cult of Kṛṣṇa, which differed considerably from the later specific form of Vaiṣṇavism introduced by Caitanya.

Baru Caṇḍīdās

Approximately at the same time, or probably even earlier (the exact date is difficult to determine), another poem extolling Kṛṣṇa was produced, the *Śrī-kṛṣṇa-kīrtan* (ŚKK, *The Hymn in Honour of Kṛṣṇa*), by Baru Caṇḍīdās.

It is not absolutely certain whether the author had known the *Bhāgavata-purāṇa*, but we can suppose that he had on the basis of various premises, even though none of them constitutes a decisive proof.

Although the text by Baru Caṇḍīdās is a story on the youth of Kṛṣṇa, starting with the birth and ending with the hero's passing to Mathurā, its character is completely different from that of the previous Sanskrit sources. Those essentially concentrate on his heroic deeds and his defeat over demons, whereas the Bengali poet devotes his work to Kṛṣṇa's relation to Rādhā.

The work's chapters, apart from the first one, which takes the role of a prologue, recount particular stages of Rādhā's seduction. Although Baru Caṇḍīdās, presenting Kṛṣṇa's life, used classical sources to a large extent, he also added his own motifs, drawn most probably from the folk tradition of Bengal, creating the native Bengali image of the hero as the final result.

The poet presents Kṛṣṇa as an incarnation of Viṣṇu. We learn about it right at the beginning of the composition. The gods want to help the Earth, complaining about the excessive burden, and go with that problem to Viṣṇu. The god bestows two hairs upon them: a white one and a black one. Balarāma would be born from the white hair, and Kṛṣṇa would be born from the black one, from Devakī's, Vasudeva's wife's womb. He would kill Kaṁsa (ŚKK 153–162).

It is difficult to say whether Baṛu Caṇḍīdās followed the *Viṣṇu-purāṇa*, or the *Bhāgavata-purāṇa*. Although only the *Viṣṇu-purāṇa* introduces the motif of two hairs from Viṣṇu into the main story, the *Bhāgavata-purāṇa*, omitting that theme in the account of the birth, mentions it in the description of Viṣṇu's incarnations in the second book (BhP 114–115).

As regards Kṛṣṇa's heroic deeds, the poet describes in detail only the defeat of the Kāliya serpent, he even devotes a whole chapter to it, and only very briefly mentions Kṛṣṇa's other achievements. In the chapter entitled 'Birth,' Baṛu Caṇḍīdās mentions the killing of Pūtana, Yamalārjuna and Keśin. In another passage of the text, Kṛṣṇa boasts about raising the Govardhana mountain and declares that he has shattered a cart and pulled out a twin *arjuna* tree.

The themes of betel, tax, boat, load, umbrella, Madana's arrows, and flute, probably originate in folklore. The majority of chapters describing them are known neither to the *Purāṇas* nor to the epics.

Kṛṣṇa meets Rādhā on the way to Mathurā. Disguised as a tax collector, he demands a tax from her, assessing the value of particular parts of her body, ornaments and jewellery. He does not pay attention to her protests and the arguments that she is not mature, that she comes from a good family and that she is Aihan's wife and Kṛṣṇa's aunt.⁴

When the terrified Rādhā refrains from going to the market to Mathurā any more, Kṛṣṇa, tormented with desire, turns to his grandmother Baṛāi. The old woman brings Rādhā to the bank of Yamunā, where Kṛṣṇa is waiting for them with a boat. When they find themselves in the middle of the river and a storm strikes, the girl embraces Kṛṣṇa, trying to save her life. Several months later he manages to see her again on her way to the market. In order to win Rādhā's favour, Kṛṣṇa agrees to carry her dairy products to Mathurā. On the way back, Rādhā, promising herself to him as the award, tries to make Kṛṣṇa carry an umbrella over her head.

In the spring the young couple meets in Vṛndāvana. However, it is noteworthy that although the *rāsa-līlā*, the famous dance of Kṛṣṇa with shepherdesses, is an important theme of the *Bhāgavata-purāṇa*, Baṛu Caṇḍīdās was rather guided by the

⁴ Yaśodā, Kṛṣṇa's mother, is the sister of Aihan, Rādhā's husband. Kṛṣṇa is then her husband's nephew.

picture painted by Jayadeva. In the latter's work the love dance takes place in the scenery of a beautiful, spring day, as in Baṛu Caṇḍīdās' poem. The sequence of the events is also different: in the *Bhāgavata-purāṇa* we first see the defeat of the Kāliya serpent, then witness Kṛṣṇa's taking the shepherdesses' clothes away, and finally their dances, while in *The Hymn in Honour of Kṛṣṇa* (ŚKK) the play in Vṛndāvana comes first, then there comes the Kāliya serpent and, eventually, the taking of clothes.

The taking away of the shepherdesses' clothes (*vastra-haraṇa*) is described only in the *Bhāgavata-purāṇa*. Perhaps this gives the strongest support to the claim that Baṛu Caṇḍīdās knew that *Purāṇa*. The poet adds one more new element here—Kṛṣṇa, apart from the garb of the shepherdesses, also takes a necklace from Rādhā and does not give it back. The girl's complaint directed to Yaśodā arouses great anger in him. From that time on, he does not want to meet her.

Finding no other way, Rādhā, following Baṛai's advice, steals Kṛṣṇa's flute. Responding to his repeated requests, she returns the instrument to him and obtains the promise that he will never ignore her words. Kṛṣṇa did not keep his promise and did not want to see her for several months. When, at Baṛai's request, the youth met Rādhā one more time, left her sleeping after their love-making, and went to Mathurā, to kill Kaṁsa.

The subsequent part of the text is missing.

Kṛṣṇa rejects Rādhā and does not want to meet her. It is the only such text in the entire history of Bengali literature. Before as well as afterwards, Kṛṣṇa feels much affection towards Rādhā. Although he leaves her—called on by his duties, he has to go away to Mathurā—he remembers her and greatly appreciates her love.

The poet most probably used the folk image of Kṛṣṇa as a shepherd who desires his beautiful aunt. There is no information about the relation between Kṛṣṇa and Rādhā in *Purāṇas*. The poet started with the Purāṇic version, and then introduced the folk image of Kṛṣṇa. We can see a synthesis of both trends here: Purāṇic and folk.

Caitanya

Caitanya (1486–1533), the originator of the Bengali form of Vaiṣṇavism, had a great impact on the development of the poetry of that region through his particular literary preferences. His favourite reading was the *Bhāgavata-purāṇa* as well as the works of Jayadeva, Vidyāpati and Caṇḍīdās. Also, the *Bhāgavata-purāṇa* was referred to by scholars from Vṛndāvana, developing the doctrine and ritual of

Vaiṣṇavas. Therefore, from the 16th century onwards, Kṛṣṇa's life has been re-counted in Bengal following that most highly appreciated *Purāṇa*.

The unusual achievement of the Bengali poets Vidyāpati and Caṇḍīdās was a large collection of songs exalting Kṛṣṇa as well as Caitanya, who was considered to be Kṛṣṇa's incarnation or a combined incarnation of Kṛṣṇa and Rādhā.

That belief resulted in Caitanya's biographies, composed by numerous poets in Sanskrit and in Bengali, being fashioned on Kṛṣṇa's life. That approach was adopted by Vṛndāvandās, whose *Caitanya-bhāgavata*, the most popular biography of Caitanya, was written approximately in the middle of the 16th century.⁵

By presenting Caitanya as a god, Vṛndāvandās did not follow the historical truth, and described his life following the *Bhāgavata-purāṇa*. The artist shows the little Caitanya behaving in the way that the child Kṛṣṇa used to in the past: Caitanya steals milk and cottage cheese from the neighbours, takes away the clothes of the women who are bathing, only the word 'Hari' can console him when he weeps etc. The inspiration of the *Bhāgavata-purāṇa* and the incorporation of all its stories gained general favour.

Although Caitanya, the living incarnation of Kṛṣṇa, fascinated poets, they also devoted their verse to Kṛṣṇa himself. Undoubtedly, they used the lyric poetry of Jayadeva, Vidyāpati and Caṇḍīdās as well as the *Bhāgavata-purāṇa*, as their models. However, that was not mechanical imitation—the poets transposed the traditional theme and adapted it to their own purposes.

Bengali Vaiṣṇavism adapted poetical theory on *rasa* and *bhāva* to its religious concepts. In accordance with Rūpa Gosvāmi's treatises, *bhāva* constitutes an attitude of respect, which the *bhakta* adopts towards Kṛṣṇa, whereas *rasa* is the experience of pure bliss of the relation between them.

The *Bhāgavata-purāṇa*, which describes Kṛṣṇa playing in Vṛndāvana, presents different people who surround Kṛṣṇa: his family, friends, shepherdesses etc. The *bhakta* takes such an attitude towards Kṛṣṇa that fits him best. By means of the chosen *bhāva*, the worshipper experiences the feelings which people from Vṛndāvana felt towards Kṛṣṇa. He can adopt five basic types of *bhāva*:

- *śānta-bhāva*: the emotion a worshipper feels when he considers Kṛṣṇa as the supreme deity,
- *dāśya-bhāva*: the emotion that a servant feels toward his master,
- *sakhya-bhāva*: the love that the cowherd boys felt for Kṛṣṇa,
- *vātsalya-bhāva*: parental affection,
- *mādhurya-bhāva*: the love that the *gopīs* felt for Kṛṣṇa.⁶

⁵ BANDYOPĀDHYĀY (1970–1976, II: 334).

⁶ DIMOCK (1966: 48–49).

Poets extolled in their songs mainly Kṛṣṇa, a beautiful youthful god, and Rādhā's affection for him was the model of the ideal love. That situation brought about changes to the proportions in the theme. Thus, some elements were lost, and new ones appeared, e.g., the image of Kṛṣṇa as a child, undoubtedly taken from the *Bhāgavata-purāṇa* and previously unknown to Bengali poetry. Childhood in the *Bhāgavata-purāṇa* has two aspects: pranks and defeating demons sent by Kāṁsa. Bengali poets take up only the situations connected with the first aspect and showing Yaśodā's maternal feelings (*vātsalya*). They were not interested in the fight against demons.

Among the *vātsalya* songs it is Balarāmdās's compositions (VP 741–745) that draw most attention. They contain descriptions of Yaśodā's maternal love, of her fear and anxiety about her child. The theme the prototype of which can be found in the *Bhāgavata-purāṇa* is Kṛṣṇa's gourmandise. Butter proves to be the child's favourite dish. However, in Balarāmdās's poetry the mischievous child does not steal butter and does not feed monkeys with it but, accused of stealing it, all in tears complains to his father about the mother's cruelty and threatens to leave the house. His mother runs after him and tries to calm him down. As can be seen, Bengali poetry shows that theme differently.

Yaśodā's maternal feelings are also described in the songs from the relatively popular series entitled 'pasture' (*goṣṭhā*). That series also constitutes a new phenomenon in Vaiṣṇava poetry. Moreover, it presents the feelings of friendship (*sakhya-bhāva*). It contains songs describing the plays of boys who take care of grazing cows (the prototype can be found in the *Bhāgavata-purāṇa*) and extols Yaśodā's love and care. We have here the image of the mother dressing up Kṛṣṇa for the pasture and leaving the beloved child, with the heart full of anxiety, to the care of Balarāma, his elder brother, and of other boys.

The boys play together with Kṛṣṇa at the bank of Yamunā. They call the cows by their names, run joyfully, dance, pretend to be animals and birds, sing and drink water from the river. Sometimes they fight with one another, and the loser carries the winner on his shoulders. They attend to Kṛṣṇa, fan him and bring him water and fruit. The little boy, tired of the play and missing his mother, suggests going back home. He calls the cows playing the flute. Yaśodā greets the return of her son with love; she kisses him and wipes his hands and legs with the edge of her silk sari. Then, she joyfully feeds him with milk and butter.

Those songs strengthen a new image in Vaiṣṇava poetry—the image of Kṛṣṇa, a charming child, spoilt by his mother and loved by his shepherd friends. For the followers of Vaiṣṇavism these are songs about worshipping God in the form of a child and treating God like a friend.

Kṛṣṇa's love for Rādhā

In the works of the poets from Caitanya's circle, Kṛṣṇa's character and his attitude towards Rādhā improve considerably. In the days of love, his affection and devotion is simply extraordinary—he pours water on the hot road along which the girl is to go in order to take a bath, he kisses her footprints on the road, and follows her. He is not a treacherous seducer, who loves many shepherdesses, but a faithful lover, who desires only one woman, is full of devotion and lacks self-confidence (CP 25–25). At the moment of farewell, Kṛṣṇa and Rādhā look at each other's faces sadly, with eyes filled with tears and nearly pass out, not knowing when they will be able to meet again.

While staying in Mathurā, Kṛṣṇa, having heard from the messenger about the suffering of the longing Rādhā, all in tears runs so quickly to see her that he loses the ornaments he had been wearing on his body, his peacock feathers and a garment (SŚPS 503–504). Nevertheless, the youth cannot entirely suppress his frivolousness. Rādhā has a rival—Candrāvalī, with whose name we have already become acquainted. As a result, Kṛṣṇa has to cleverly excuse his infidelity.

In Vaiṣṇava poetry we can find two folk themes known from the *Śrī-kṛṣṇa-kīrtan* by Baṛu Caṇḍīdās: the story about the crossing in a boat (*nauka-līlā*) and claiming a tax (*dāna-līlā*). Those themes, based on folk sources, were so popular in Bengal that they were included in nearly all translations of the *Bhāgavata-purāna* and became part of the Bengali version of the story of Kṛṣṇa's life for good.

Crossing in a boat

Vaiṣṇava poets present the joyful theme of playing in the boat in numerous lyrics. The authors⁷ repeat, more or less faithfully, the basic elements of the theme. Kṛṣṇa demands embraces as a fee for taking Rādhā to the other bank of the river. In the middle of the Yamunā, the boat turns upside down. The frightened Rādhā embraces Kṛṣṇa's neck, and the youth, holding her in his arms, swims towards the bank, heading towards the solitary arbour.

⁷ VP 106–7, 219, 270, 277, 289, 334, 422, 526, 576–7, 766, 998; PVP 190–192.

Tax

In the oeuvre of Vaiṣṇava poets,⁸ the story about the tax takes a new form. In Baṛu Caṇḍīdās' version it is Baṛāi who persuades the girl, unaware of anything, to go to Mathurā, and this way brings her to Kṛṣṇa waiting for her seething with desire.

In Vaiṣṇava poetry, Kṛṣṇa employs more ingenious methods. He neither threatens, nor uses violence, but utters ornate compliments and puts forward deceitful suggestions. He ensures Rādhā that her beauty is extraordinary and he sympathises with her. It is noon, a hot road, the rays of sunshine burn with heat. He cunningly suggests she sat in the cool shadow of the *kadamba* tree and had some rest. She does not have to go to the market; instead, he is going to buy everything. In the meantime, Rādhā's girlfriends walk away and she stays by herself. Kṛṣṇa seats her on his yellow garment and beguiles the stubborn girl with words of love. The whole scene ends with the union of the reconciled couple.

To sum up, Vaiṣṇava poets started a unique trend in Vaiṣṇava literature—a lyrical song that extols a god-shepherd and his merrymaking. They preserved a particular image of Kṛṣṇa, the image of a petulant child, a friend of shepherds as well as a radiant, youthful lover-god who calls shepherdesses to the bank of the Yamunā river and plays the flute. The main theme of Vaiṣṇava poetry comes from the *Bhāgavata-purāṇa*, but the authors of that poetry did not pay much attention to divine and heroic aspects, which constitute its basis.

Further translations of the *Bhāgavata-purāṇa* (16th–18th century)⁹

Although the *Bhāgavata-purāṇa* was exceptionally appreciated as an authoritative work, the majority of its adaptations were limited to the translation of chapters 10 and 11, and the passages describing erotic scenes became the most popular ones. In the overwhelming majority of cases, the poets avoided philosophical considerations. The original *Bhāgavata-purāṇa* changed its form in Bengal. Nearly all adaptations describe Rādhā in detail, add the tax, boat and swing themes, and introduce the character of the old woman Baṛāi etc. Only those compositions were popular which took the external form of the translation of the *Bhāgavata-purāṇa*, and in fact glorified the folklore version about Kṛṣṇa's love adventures.

According to the Vaiṣṇava tradition, Caitanya's disciples were the first to translate passages of the *Bhāgavata-purāṇa*. Govinda Ācārya, author of famous songs, was

⁸ VP 217–219, 276; SŚPS 42–46, 456, 462; PVP 179, 181.

⁹ BANDYOPĀDHYĀY (1970–1976, III: 480, 1065).

among them. He entitled his work *Śrī-kṛṣṇa-maṅgala* (16th century); it makes up the summary of the entire *Bhāgavata-purāṇa*.

Raghunāth Bhāgavatācārya's work from the first half of the 16th century, entitled *Kṛṣṇa-prema-taraṅgiṇī* (*The River of Love for Kṛṣṇa*), is a nearly literal translation of the whole. Apart from it, there is no full translation of the *Bhāgavata-purāṇa* in Bengali literature.

Paraśurām

One of the most popular compositions about Kṛṣṇa from the 17th century is Paraśurām's poem entitled *Kṛṣṇa-maṅgala*.

The poet added several themes from other books of the *Bhāgavata-purāṇa* (Dhruva, Ajāmila, Prahlāda, Gajendra and *Rāmāyaṇa*) to the account of Kṛṣṇa's life from book 10. Paraśurām did not translate book 10 literally, but treated it as the basic material and presented the account of Kṛṣṇa's life. Paraśurām's text, apart from the story about the boat crossing of the river Yamunā and the episode with the tax, contains one more folk theme, called *dola-līlā* ('a swing'). It is a long chapter after the story of Kṛṣṇa's defeat over the Sudarśana serpent and the dance with shepherdesses (*rāsa-līlā*; PKM 259–291). The content is the following:

In the *phālgun* month of the spring, Kṛṣṇa wished to have fun. Viśvakarman made a pavilion with a swing of gold and gems on the bank of the Yamunā river in Vṛndāvana. Gods set out in a wonderful procession of musicians and dancers, to bow before Kṛṣṇa, rock him on the swing and spread *phāgu*¹⁰ powder over his body. In the morning, shepherds and shepherdesses came there for the same purpose. Rādhā sat on the swing next to Kṛṣṇa.

The tales about Kṛṣṇa added popularity to shepherd themes.¹¹ The folk themes, older and closer to Bengali people, were combined with Purāṇic ones. Thus, the translations of the *Bhāgavata-purāṇa* into Bengali assumed a regional character, because new themes and tales from local Bengali sources had been incorporated into them.

¹⁰ Red powder which Hindus throw at one another during the Holi festival.

¹¹ BANDYOPĀDHYĀY (1970–1976, III: 488).

Literature in the 19th century

Kṛṣṇa assumes a different form in Bengal in the 19th century. Two outstanding works were written in that period, i.e. Bankimchandra Chatterjee's *Kṛṣṇa-caritra* and Nabinchandra Sen's trilogy.

The basic feature of the 19th-century literature in Bengal is the interest in history, a tendency to discover and immortalise one's own history, show its glamour and glory. The authors did not limit themselves to the Muslim era and battles of the Rājputs with invaders, but they also drew from the fairy-tale antiquity, legends, beliefs and myths. It was the period of heroic epics and poems glorifying Purāṇic themes, Rāma's expedition, Kṛṣṇa's life or the fight between gods and demons. Those compositions could have been received as works employing symbols and, in fact, discussing contemporary problems—a system of ethical commandments, human attitudes and tactics of fights against enemies. The gods who have first lost the paradise to a demon and then regained it thanks to their heroism and dedication by defeating haughty *asuras* who acted inconsistently with *dharma*, are Indians who lost their kingdom and freedom, but they can regain it, provided they are led by a politician and teacher like Kṛṣṇa.

The first writer who took up a critical study of Kṛṣṇa's life is Bankimchandra Chatterjee (1838–1894). His *Kṛṣṇa-caritra* (*Kṛṣṇa's Life*; 1886) is a classical work of Bengali literature.

Bankimchandra's aim was not merely a scientific analysis of the tale about Kṛṣṇa. The author wished to present to people an ideal hero who could unite minor kingdoms into a national state. For him Kṛṣṇa is the perfect embodiment of the best ideals of humanity, a far-sighted statesman, acting in the name of the unification of India, a hero superior to the characters of both epics. Although Bankimchandra declares himself a follower of Kṛṣṇa, he does not attempt to prove his divinity, but examines only his life as a human. He considers the arguments about Kṛṣṇa as advantageous in the face of the shaky situation of religion. Bankimchandra's work consists of seven chapters: 'Upakramaṇikā' (introduction), 'Vṛndāvana', 'Mathurā-Dvārakā', 'Indraprastha', 'Uplavya', 'Kurukṣetra' and 'Prabhāsa', whose titles, apart from the first one, are the names of localities connected with Kṛṣṇa's life and activities.

At the beginning of his study, Bankimchandra formulated his objectives. He reminded the reader that in India there rules a belief that Kṛṣṇa is an incarnation of God. His cult is common in Bengal. What is then God like for the Bengali people? In his childhood, he turned out to be a thief (he stole butter and ate it), in youth—a seducer of others' wives, in his mature age—a cheater who insidiously killed numerous warriors. Having studied numerous texts, Bankimchandra arrived at the conclusion that all those sinful tales have no ground.

He treats the *Mahā-bhārata* as the basic source. He considers the epic in its original version to be a historic and reliable work, which later was filled with added passages. He considers its numerous episodes denying his vision of Kṛṣṇa as later interpolations.

The first chapter of the treatise contains reflections regarding the aim of the work, sources, research methodology and historicity of Kṛṣṇa. In the subsequent chapters, Bankimchandra examines further events from his life described in texts and considers their credibility.

According to Bankimchandra, Kṛṣṇa's birth in the Yādava family from Devakī, his mother, and Vasudeva, his father as well as adolescence among shepherds during his stay with Nanda, are historical facts. The writer interpreted the motifs of Kṛṣṇa's defeating demons, introduced by *Purāṇas*, as deeds of a very strong child or as allegories. He strongly objected to ascribing the theft of butter to Kṛṣṇa and he did not want to see anything extraordinary in holding the Govardhana mountain. Kṛṣṇa simply convinced the shepherds to stop making offerings to Indra and persuaded them to worship the mountain.

He claimed that the main accusation expressed by Kṛṣṇa's enemies concerning his character and behaviour is the event with the shepherdesses. The epic contains no information about shepherdesses and the mentions about them are interpolations. Moreover, he interpreted the whole event as innocent games.

Then Bankimchandra¹² describes Rādhā. The *Bhāgavata-purāṇa* does not mention her name. The writer devoted the whole chapter to proving that Rādhā is mentioned only in the *Brahma-vaivarta-purāṇa*, whose original version had not been preserved. Bankimchandra draws attention to the fact that the new Vaiṣṇava religion is focused on Rādhā. He looked for the beginnings of those ideas in Upaniṣads, and in the Sāṃkhya philosophy. The love between Kṛṣṇa and the shepherdesses is the allegory of the relation between Puruṣa and Prakṛti, taken from the Sāṃkhya philosophy.

Bankimchandra¹³ faced a serious problem as regards Kṛṣṇa's wives. His ideal hero could not be a polygamist, who married many women and had 180 thousand sons. The writer did not, in the first place, accept the theme of Naraka, the episode which granted Kṛṣṇa 16 thousand wives.¹⁴ The *Mahā-bhārata*, the *Viṣṇu-purāṇa* and the *Hari-vaṃśa* mention different first names of Kṛṣṇa's main wives. Bankimchandra found altogether 22 of them in those texts. The *Mahā-bhārata* mentions only six

¹² BR, p. 467–475.

¹³ BR, p. 488–493.

¹⁴ Naraka, an *asura*, son of the Earth, had carried off 16 thousand maidens to his impregnable castle, but Kṛṣṇa went there and slew him, recovering the women, whom he eventually married.

wives, the *Viṣṇu-purāṇa* adds six other names, and the *Hari-vaṁśa* increases the number by another ten wives.

The writer, embarrassed with that excess, excludes some names as coming only from the *Hari-vaṁśa*, others are considered to be interpolations, and still others are taken to be one and the same person. Thus, Kṛṣṇa is left with eight wives: Rukmiṇī, Satyabhāmā, Jāmbavatī, Śaivyā, Kālindī, Mitravindā, Mādrī Suśīlā and Lakṣmaṇa Jālahāsini.

The author came to the conclusion that since we know virtually nothing about the last five wives (more detailed information is revealed only in the *Bhāgavata-purāṇa*), they must be merely a poetical decoration. Jāmbavatī is a daughter of a bear, that is, a she-bear. After all, Kṛṣṇa could not marry a she-bear. Thus, he is left only with Rukmiṇī, the first wife, a daughter of Bhiṣmaka, king of Vidarbha and Satyabhāmā, a daughter of Satrājī, considered to be Kṛṣṇa's beloved spouse. Bankimchandra was not sure of the historicity of that character. Nevertheless, Satyabhāmā is so strongly associated with Kṛṣṇa that the writer simultaneously conducted a long exposition of the admissibility of the second marriage, quoting similar cases from the epic. Eventually, however, he considers Rukmiṇī to be the only legitimate wife, whose son and grandson played an important role in the text.

The most important books of Bankimchandra's work discuss Kṛṣṇa's participation in the war of Bhārata's descendants. The epic depicts Kṛṣṇa as a cunning and cruel man, resorting to dishonest stratagems. Those episodes are absent from the *Hari-vaṁśa* and from *Purāṇas*.

According to the writer, that silence can be treated as a consent to the epic description or, more likely, as an indication of reluctance to remind people about the ignoble and twisted ways of Kṛṣṇa, which caused the death of Bhiṣma, Droṇa, Karṇa and Duryodhana. However, he thinks that because there is no other confirmation of Kṛṣṇa's dishonourable participation in those events, one should be chary of recognising the credibility of their description in the epic.

After meticulous examination, he arrives at the conclusion that all episodes questioning Kṛṣṇa's integrity are later interpolations which are the result of Śaivas' and other enemies' aversion.

The *Mahā-bhārata* contains a description of the extermination of the Yādavas as well as Kṛṣṇa's and Balarāma's death. Bankimchandra wondered whether all that was the original tale. He listed several hypotheses concerning Kṛṣṇa's death:

1. He was killed by his friends who turned out to be his enemies.
2. He abandoned his own body thanks to the power of *yoga*.
3. He was struck dead by an arrow sent by Jara, a hunter.
4. He was then over 100 years old, he could have died due to old age.

The writer considered the conclusion that Kṛṣṇa died because he wanted to as the most likely one.

To sum up, Bankimchandra attempted in his treatise to show that the *Mahā-bhārata* was a historic work, and Kṛṣṇa was not a mythical character.

He was appreciated among the *kṣatriyas* as an experienced warrior and leader. He defeated Kāṁsa, Jarāsaṁdha, Śiśupāla and others in battles. He was an expert in the *Vedas* and *dharma* (*Bhagavad-gītā*), a skilful politician. Kṛṣṇa is an ideal of a man, endowed with all good qualities.

Nabinchandra Sen

Nabinchandra Sen's work reveals how, thanks to Kṛṣṇa's activity and his teaching about disinterested love, the Ārya and non-Ārya warriors achieve an agreement and form one Indian civilisation.

Nabinchandra Sen (1847–1909), an outstanding Romantic poet, is the author of the didactic epic trilogy comprising *Raivataka* (1886), *Kurukṣetra* (1893) and *Prabhāsa* (1896), considered to be the *Mahā-bhārata* of the 19th century. The three parts deal with, respectively, the abduction of Subhadrā, the killing of Abhimanyu, and the extermination of the Yādavas.

Nabinchandra, having examined the *Mahā-bhārata* and Bankimchandra's treatise, proposed a new interpretation of the classical epic, placing in the middle of the events not the conflict between the Pāṇḍavas and the Kauravas, but Kṛṣṇa. The author admitted that previously, guided by the views of the British, he had thought that the *Mahā-bhārata* was only an extraordinary tale and the real Kṛṣṇa never existed. Now, he arrived at the conclusion that it is a work of historic character.

The *Raivataka*

The *Raivataka* starts with a characteristic event which, to a large extent, determined the fate of Kṛṣṇa and India. Absorbed in discussion, Kṛṣṇa and Arjuna did not greet the sage Durvāsas on his arrival with appropriate respect, and as a result he put a curse on them, announcing the destruction of the Yādavas and Kauravas (NGR 11–12).

Durvāsas grows to be the demonic character of the trilogy. His intrigues led to the war of the Bhāratas and destruction of the Yādavas. Offended by Kṛṣṇa's behaviour, he made an agreement with Vāsuki, leader of the Nāga tribe, and married his beautiful sister Jaratkāru for that purpose. He wished for the destruction of the *kṣatriyas* and devised with Vāsuki his plans for a powerful state of the non-Āryas, guided by

the advice of Brahmins. Jaratkāru fell in love with Kṛṣṇa, who rejected her, because he swore to dedicate his life to India.

The poet could not believe that Kṛṣṇa would manage to defeat Kāṁsa only with the help of Balarāma, his brother. He explained it through the alliance with the Nāga tribe. For his help, Vāsuki demanded from Kṛṣṇa the throne of Mathurā and his sister Subhadrā. When Kṛṣṇa refused, Vāsuki started to seek revenge.

Kṛṣṇa dreams of one large empire: one state with one religion, one nation and one ruler. He dedicates his life to that objective (NGR 35).

The basic theme of the first part of the trilogy is the marriage of Subhadrā, Kṛṣṇa's sister, and Arjuna. The poet argues that the great battle on the Kurukṣetra field was caused by Durvāsas' machinations, connected with Subhadrā's marriage. Thus, the war among Bhārata's descendants broke because of a woman.

The first volume of the trilogy ends with laudatory exclamations in honour of Arjuna and Subhadrā.

The Kurukṣetra

The central motif of the second part of the trilogy is the death of the 16-year-old Abhimanyu, the son of Arjuna and Subhadrā. The poet describes his ideal character. Abhimanyu does not wish to have power over the empire. He would like to live in peace with his loving wife in a small house in woods. Nevertheless, he is a warrior, and the *dharma* of warriors obliges him to fight. He receives a blessing for the battle from the heroic Subhadrā, guided by advice from the *Bhagavad-gītā*, which she received from Vyāsa. The son is supposed to fight, destroy the villains and establish the kingdom of *dharma*.

The death of Abhimanyu is also caused by Durvāsas's machination. The youth dies when attacked by seven Kaurava warriors. The Kauravas perish on the field of Kurukṣetra, and Parīkṣit, Abhimanyu's son, becomes the ruler.

Vyāsa understands that Kṛṣṇa appeared at Vṛndāvana as a new *avatāra* and his duty is to give an account of Kṛṣṇa's life. That is the origin of the *Mahā-bhārata* and the *Bhāgavata-purāṇa*.

Although in the first part of the trilogy the poet shows Kṛṣṇa as a man devoid of divine, supernatural power, in the second one he presents him as an incarnation of a god.

The *Prabhāsa*

The empire of the Pāṇḍavas spreads from the sea to the mountains. It is a happy kingdom of *dharma*, based on love. Everybody worships the holy name of Kṛṣṇa.

In the spring, in the full moon, the whole population of Prabhāsa, both the Ārya and non-Ārya, celebrate a holy day, dance, sing and utter the name of Kṛṣṇa. (One can see here the author's inclination for the Bengali form of the cult of Kṛṣṇa, who is worshipped by the participants in the celebration mainly as a child, a friend and a lover.)

Durvāsas still devises machinations. The Yādavas, instigated by Jaratkāru, start a fight in which all of them are killed. Also, Jaratkāru's arrow kills Kṛṣṇa. (According to tradition, the killer was a hunter called Jara.) Dvārakā is covered with ocean waters. The town disappears within one moment. Such is the Kurukṣetra of the Yādavas.

Before his own death Kṛṣṇa manages to send Balarāma with the Nāga army for a long journey across the ocean with the mission to spread the religion of love. He foretells that, in the history of the world, the family of Harikula would never disappear and its lord Harikuleśa (Hercules) would become famous.

In the meantime Arjuna arrives at Dvārakā. Vyāsa tells him to set out for a big journey together with his brothers. However, the sage predicts a different result of that journey than that related in the *Mahā-bhārata*. (The poet identifies here the subsequent migration of the Pāṇḍavas with the route of Abraham). The Pāṇḍavas will cross the Himalayas and after thousands of years will arrive at the coast of the Red Sea, to the West. It is where the holy kingdom of the Yādavas (Judea) and the holy town of Yadu will arise. At the three coasts of the Salty Sea, located in the middle of the earth (the Mediterranean Sea), they will found numerous superb kingdoms.

The last song of the trilogy is a vision of the future of India and the world delivered by Vyāsa: the Nāga family will be reduced to ashes because of Takṣaka's sin. There will take place a total union of the Ārya and non-Ārya. Later, the great empire of India will collapse because of wars brought about by egoism. Once again, to the lands of the West, to the coast of the distant ocean, there will come Hari, the embodiment of peace, and in a horrifying self-sacrifice he will save the earth (Vyāsa thinks of Jesus Christ here). Later, at the coast of the Red Sea, at a great desert, in the Pāṇḍavas' land of exile, there will emerge a new incarnation of Arjuna (an allusion to Mohammed). Again, the fire of war will cover the whole earth and eventually reach India, which, devoid of *dharma* and powerless, will suffer from the poison of domestic hostilities. Then the Golden Hari (Caitanya), embodiment of love,

will arrive at the bank of the Gaṅgā river, in the new Vṛndāvana. He will dance, raising his arms and intoning 'Haribol!'.

Although the poet presents the whole life of Kṛṣṇa in his work, he introduces him, the way it was done in the *Mahā-bhārata*, as an inhabitant of Dvārakā, the husband of Rukmiṇī and Satyabhāmā, the father of the little, five-year-old Pradyumna. We learn about his birth and youth from the memories recounted by Arjuna and from other persons' accounts. The poet takes into consideration the description found in the *Bhāgavata-purāṇa*. However, he shows Kṛṣṇa as a man and treats his miraculous deeds as well as his defeat over demons as a fight against dangerous animals and birds. The poet gives here his own rational interpretation of the events originally presented in the *Bhāgavata-purāṇa*.

The poet devotes much attention to explaining the story of the rising of the Govardhana mountain. During a deluge, shepherds and shepherdesses took shelter from the rain in a mountain cave. Someone mentioned that it was raining when Indra chased his elephants in the skies and water poured from their trunks. Then a girl saw Indra's elephant at the top of the mountain, and water poured from its trunk. When Kṛṣṇa aborted the sacrifice to Indra, the indignant Brahmins with their army and servants covered Govardhana like clouds and sent a rain of arrows. Kṛṣṇa defended the mountain for seven days.

Nabinchandra presents extensively his version of Kṛṣṇa's autumn dances with shepherdesses (*rāsa-līlā*). It is not an erotic game, but a dance in which men, women, old people and children participated. Kṛṣṇa entered the forest and fainted at a certain moment. His mother Yaśodā, accompanied by shepherdesses, was looking for him. When they found him, they started dancing in joy, holding their hands and singing his name.

It is characteristic that although Nabinchandra's work shows events from the epic, the poet remains silent about Kṛṣṇa's involvement in the conflict of the Bhāratas; he neither mentions the killing of Śiśupāla nor the death of Jarāśamḍha or that of the Kaurava leaders. In his composition, Kṛṣṇa is exclusively a teacher of the new religion, a leader of the nation, who wants to unite Āryan kingdoms with tribal communities. Kṛṣṇa thinks that despite barriers nations can be united with one universal religion, Vaiṣṇavism, based on the *Bhagavad-gītā*.

Thus, Nabinchandra's work proposes a solution to the political situation in India by finding common ground thanks to which the nation fragmented into different states and castes could reunite and achieve integrity. It is noteworthy that although Nabinchandra started as a rationalist, treating Kṛṣṇa's miraculous deeds from his childhood as falsehood, he finished his trilogy glorifying Kṛṣṇa's divinity and announcing his birth as Caitanya.

In the trilogy, Kṛṣṇa is a national hero, who lives for his people, the embodiment of Āryan culture and a symbol of the unity of India. His mission is to bring into existence the great India and to resolve the conflict between Āryans and non-Āryans.

Sunil Gangopadhyay

The novel titled *Rādhā and Kṛṣṇa (Rādhā-kṛṣṇa)* by Sunil Gangopadhyay is a modern literary transposition of Kṛṣṇa's life, prepared by an eminent, popular author. The work was written in 1976.

Sunil Gangopadhyay (born on the 7th September 1934 in Pharidpur), a novelist and short story writer, a poet, a playwright and a journalist, is one of the best-known Bengali authors. In 1985 he received the Sahitya Academy award for the novel entitled *Sei samay (Those Times)*.

Presenting his version of Kṛṣṇa's youth, the writer generally follows the *Bhāgavata-purāṇa* version, which he himself takes for granted. Kṛṣṇa's parents, Vasudeva and Devakī, are kept in prison by Kaṁsa, the ruler of Mathurā. The child, taken away in secret, is brought up together with Balarāma in Gokula at Nanda's and Yaśodā's place. He is in danger of being found by Kaṁsa's soldiers who are looking for small boys. The name bestowal ceremony is conducted by Garga. Because he gave the boy the weird name 'Kṛṣṇa', the parents prefer to call him Kānu.

However, the writer does not mention Kānu's divinity. Several of his heroic deeds (such as the slaying of Dhenuka, the defeating of Kāliya, the sacrifice for Indra) change their character: they become deeds typically attributed to or expected of a strong young man.

The killing of Dhenuka amounts to fighting off an attack of donkeys by Balarāma, Kṛṣṇa and the shepherds. Kāliya¹⁵ is not a venomous serpent, but a python killed by the boy. While seeing the shepherds making an offering to Indra and asking for rain, Kṛṣṇa bursts into laughter, and being hungry, he himself eats the offering intended for the god.¹⁶

However, inconsistently with the original, the sage Sāndīpaṇi reveals the secret of Kṛṣṇa's birth to him, thus testing his courage and the strength of his character. In front of his house, Akrūra, Kaṁsa's messenger, is waiting for him. Kṛṣṇa kills Kaṁsa, becomes the king of Mathurā and assumes the responsibility of a ruler. Such a conclusion of the story is a completely different one.

¹⁵ RK 55–56.

¹⁶ RK 43.

The writer also introduces, of course in his own version, folklore motifs known from Vaiṣṇava poetry, such as the crossing of the river (*nauka-līlā*)¹⁷ and the tax theme (*dāna-līlā*).¹⁸ He also adds several of his own ideas.

The writer devotes a larger part of the composition to the description of the love between Kṛṣṇa and Rādhā, making use of the whole richness of Vaiṣṇava poetry for that purpose. Such motifs as the descriptions of beauty, the state of the characters who experience their first affection, the suffering of the girl in love, Kṛṣṇa's statements directed to her, her reaction to the sound of the flute are as a matter of fact the same songs of Vidyāpati, Baṛu Caṇḍīdās and Jayadeva; the only difference is that they are translated, more or less literally, into modern Bengali. That novel is a wonderful culmination of the shepherd and Bengali trend in recounting the life of Kṛṣṇa.

As can be seen, the *Bhāgavata-purāṇa* has played a major role in Bengal. It contributed to popularising the image of Kṛṣṇa in the shepherd guise. To a large extent it underwent a particular process of Bengalisation: it changed its form, taking the one of poems known as *Kṛṣṇa-maṅgalas*—stories about Kṛṣṇa's life, enriched with folklore themes, and stories about Kṛṣṇa's love for Rādhā. It also exerted an influence on the formation of Bengali Vaiṣṇavism and Vaiṣṇava poetry. We can find numerous references to it in the 19th-century trilogy by Nabinchandra Sen, who tried to give an account of Kṛṣṇa's heroic deeds. Sunil Gangopadhyay's novel is another contemporary story about Kṛṣṇa's youth and his love for Rādhā.

Thus, the *Bhāgavata-purāṇa* has influenced the literature, philosophy and religion of Bengal nearly from the moment it was introduced into that region, and has exerted that influence to date. Various authors still seek both encouragement and inspiration in it.

Along with Vaiṣṇava poetry, it produced a new Bengali image of Kṛṣṇa the shepherd.

¹⁷ RK 75–86.

¹⁸ RK 70–74.

BIBLIOGRAPHY

- BANDYOPĀDHYĀY = Bandyopādhyāy, Asitkumār: *Bāmlā sāhityer itivṛtta*. 5 Vols, Maḍārn 1970–1976
buk ejensī prāibheṭ limiṭeḍ, Kalikātā 1970–1976.
- BhP = *Bhāgavata-purāṇa. Śrīmad Bhāgavata Mahā-purāṇa*. 2 Vols, Gobind Bhava-Karyalaya, Gita Press, Gorakhpur 2001.
- BR = Chatterjee, Bankimchandra: *Bankim racanāvalī*. Vol. II, Sāhitya Saṁsad, Kalikātā 1969: 407–583.
- CP = Satīścandra Mukhopādhyāy (ed.): *Caṇḍīdās padāvalī*. Vasumati Sāhitya Mandir, Kalikātā 1933.
- DIMOCK 1966 = Dimock, Edward C., Jr.: ‘Doctrine and Practice among the Vaiṣṇavas of Bengal’, in: Milton Singer (ed.): *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*. East-West Center Press, Honolulu 1966.
- NGR = Sajanīkānta Dās (ed.): *Nabīncandra granthāvalī*. 5 Vols, vol. 1: *Kuruṣetra*, vol. 2: *Prabhāsa*, vol. 3: *Raivataka*, Baṅgiya-sāhitya-pariṣat, Kalikātā 1988.
- PKM = Paraśurām: *Kṛṣṇa-maṅgala*. Nalinīnāth Daśgupta (ed.): *Paraśurāmer Kṛṣṇa-maṅgala*. Kalikātā Viśvavidyālay, Kalikātā 1957.
- PVP = Bimānbihārī Majumdār (ed.): *Pāmc-śata vatsarer padāvalī*. Jijñāsā, Kalikātā 1966.
- RK = Gaṅgopādhyāy, Sunil: *Rādhā-kṛṣṇa*. Ānanda pābliśārs prāibheṭ limiṭeḍ, Kalikātā 1976.
- SEN 1960 = Sen, Sukumar: *History of Bengali Literature*. Sahitya Akademi, New Delhi 1960.
- SEN 1991 = Sen, Sukumār: *Bāṅgālā sāhityer itihās*. Vol. I, Ānanda pābliśārs limiṭeḍ, Kalikātā 1991.
- SŚPS = Bimānbihārī Majumdār (ed.): *Soṛaś śatābdīr padāvalī sāhitya*. Jijñāsā, Kalikātā 1961.
- ŚKK = Baṛu Caṇḍīdās: *Śrī-kṛṣṇa-kīrtan*. Amitrasūdan Bhaṭṭācārya (ed.): *Baṛu Caṇḍīdāser Śrī-kṛṣṇa-kīrtan*. Jijñāsā, Kalikātā 1969.
- ŚKV = Mālādhār Vasu (Guṇarāj Khān): *Śrī-śrī-kṛṣṇa-vijay*. Śrīcāitanya Gauḍīya Maṭh, Śrīmāyāpur 2002.
- VP = Harekṛṣṇa Mukhopādhyāy (ed.): *Vaiṣṇava padāvalī*. Sāhitya Saṁsad, Kalikātā 1980.

Życie i twórczość naukowa Leona Cyborana*

TADEUSZ SUCHOCKI



Leon Cyboran, 30.08.1928–6.06.1977

* Od Redakcji: W trzydziestolecie śmierci dra Leona Cyborana, wybitnego sanskrytologa i badacza filozofii indyjskiej, absolwenta warszawskiej indologii, publikujemy obszerny szkic biograficzny, a zarazem bardzo osobiste w tonie wspomnienie pióra Tadeusza Suchockiego, blisko związanego z L. Cyboranem, napisane na podstawie zgromadzonych dokumentów i listów oraz bezpośrednich kontaktów. Pewne uzupełnienia wniósł Marek Mejor, dawny uczeń L. Cyborana.

Studia Indologiczne 14 (2007) 78–104.
Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

Studia i praca naukowa¹

Leon Cyboran urodził się 30 sierpnia 1928 roku w Krakowie jako syn Bronisława i Teresy z domu Wolfowicz. Tam w roku 1942 ukończył szkołę powszechną, a w roku 1944 dwuletnią szkołę handlową. Od roku 1944 uczył się na tajnych kompletach w zakresie gimnazjum ogólnokształcącego, a po wyzwoleniu Krakowa spod okupacji niemieckiej na kursach maturalnych „Wiedza”; w roku 1946 zdał w Krakowie tzw. małą maturę jako eksternista. W roku 1946 przeniósł się do Wrocławia, gdzie uczęszczał do liceum ogólnokształcącego typu przyrodniczego i w roku 1948 zdał maturę. W latach 1948–1952 odbył na Uniwersytecie Wrocławskim studia filozoficzne ze specjalizacją: psychologia w zakresie nauk filozoficznych. Psychologię studiował pod kierunkiem prof. M. Kreutza, filozofię – pod kierunkiem prof. H. Mehlberga, prof. B. Gaweckiego i prof. M. Kokoszyńskiej-Lutmanowej, ponadto dydaktykę – u prof. Tyńca, psychologię wychowawczą – u prof. H. Słoniewskiej i psychiatrię – u prof. Demianowskiego. Równocześnie studiował w Wyższej Szkole Ekonomicznej we Wrocławiu, którą z początkiem roku 1952 ukończył, uzyskując dyplom ekonomisty. Z końcem roku 1952, po zdaniu cząstkowych egzaminów magisterskich na Uniwersytecie Wrocławskim, uzyskał absolutorium studiów filozoficznych. Z powodu nagłej likwidacji tych studiów nie zdążył obronić pracy magisterskiej (jak zresztą wielu kolegów z jego roku) i z początkiem roku 1953 otrzymał tylko dyplom ukończenia studiów filozoficznych pierwszego stopnia.

Po studiach, od roku 1953, pracował we Wrocławiu jako ekonomista. W dalszym ciągu przejawiał jednak – wykazywane od wczesnej młodości – silne zainteresowanie filozofią, jogą i życiem kontemplacyjnym. Te inklinacje doprowadziły go w wieku 26 lat do decyzji wstąpienia do pustelniczego zakonu kamedułów w Krakowie (zaznaczył przy tym, że ma własne poglądy, na co się zgodzono), z którego jednakże po czterech miesiącach wystąpił.

Od roku 1954 ponownie pracuje jako ekonomista, ale w roku 1955 – aby mieć lepsze warunki do zajmowania się filozofią indyjską (zaczyna wtedy głębiej studiować filozofię orientalną) – zmienia zawód na mniej absorbujący i podejmuje pracę jako asystent projektanta w Biurze Projektów „Miastoprojekt” we Wrocławiu, gdzie pozostaje do roku 1958.

¹ Niniejszy zarys życia i działalności naukowej Leona Cyborana, pełniejszy od powstałych wcześniej, które w dodatku zawierają nieścisłości (a czasem błędy), opracowano na podstawie materiałów opublikowanych, akt personalnych Uniwersytetu Warszawskiego, *curriculum vitae* i listów Leona Cyborana, kontaktów osobistych autora z L. Cyboranem (w artykule, oprócz cytatów, użyto wielu własnych sformułowań Leona Cyborana). Por. ZIĘBA (2001); CHUDY (1997). Zob. też BERNAŚ (2000).

We Wrocławiu utrzymuje kontakt z docentem Ludwikiem Skurzakiem², indologiem z Uniwersytetu Wrocławskiego, który zainspirował go do zajęcia się filozofią indyjską naukowo. W roku 1958 przenosi się do Warszawy, gdzie podejmuje jeszcze jedno studia, tym razem na filologii indyjskiej w Uniwersytecie Warszawskim, w celu gruntownego poznania klasycznych języków indyjskich, co jest niezbędne, aby w pełni badawczo zajmować się filozofią indyjską. Jego zamiary spotkały się z aprobatą prof. Eugeniusza Słuszkiewicza, kierownika Zakładu Filologii Indyjskiej, oraz władz Wydziału Filologicznego, a później też Wydziału Filozoficznego UW.

W swym życiorysie z dnia 14 maja 1958 roku, załączonym do akt studenckich, Leon Cyboran pisze:

„Moje główne zainteresowanie stanowi filozofia indyjska i w ogóle kultura duchowa Indii i innych starożytnych kultur. Ażeby zajmować się poważnie naukowo filozofią indyjską, potrzebuję, obok przygotowania filozoficzno–psychologicznego, gruntownych studiów z filologii indyjskiej. Bez tych ostatnich studiów mógłbym być tylko dyletantem, a nie poważnym fachowcem z filozofii indyjskiej”.

Kończąc zaś studia indologiczne, tak wyjaśnia motywy ich podjęcia w liście do rodziny z lutego 1963 roku:

„Nadal główne me zainteresowania to psychika ludzka i filozofia. Studia – te ostatnie – też podjąłem dla zapoznania się z sanskrytem, językiem pali (do tekstów buddyjskich) i ogólnie z tą kulturą, ażeby zgłębić ich filozofię zarówno teoretyczną, jak i stosowaną (metody koncentracji). Ponieważ nie mogę się »zmieścić« w środowisku swoim i w kulturze europejskiej, dlatego chętnie rozszerzam swą wiedzę o inne wielkie kultury”.

Indologię na UW studiuje przez 5 lat (1958–1963) pod kierunkiem prof. E. Słuszkiewicza. W roku 1961 przyznano mu na okres 12 miesięcy stypendium Fundacji Paderewskiego z USA na studia w Indiach (uniwersytet w Majsurze). Przydzielono mu je imiennie, co się komunistycznym władzom nie spodobało. Pomimo poparcia rektora UW i Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego władze (formalnie MSZ) odmawiają mu wyjazdu i stypendium pozostaje niewykorzystane.

W roku 1963 Leon Cyboran uzyskuje magisterium z indianistyki z wynikiem bardzo dobrym. Pracę magisterską pisze z filozofii indyjskiej na podstawie tekstów sanskryckich³.

² Por. WAŁKÓWSKA (1981) – przyp. Redakcji.

³ Tytuł pracy: *Jogasutry Patańdzalego – przekład dwu ksiąg z tekstów sanskryckich objaśniony wypisami z klasycznych komentarzy i uwagami własnymi autora przekładu*. [Zob. *Album* (1993: 41) – przyp. Redakcji].

Zarówno prof. E. Słuszkiewicz, kierownik indologii, jak i prof. J. Legowicz, kierownik Instytutu Filozofii UW, który był recenzentem pracy magisterskiej Leona Cyborana, proponują mu otwarcie przewodu doktorskiego. L. Cyboran decyduje się na filozofię i w listopadzie roku 1963 zostaje przyjęty na studia doktoranckie na Wydziale Filozoficznym UW.

W roku akademickim 1963/1964 pracuje dwukrotnie przez krótki okres (prace zlecone) w Ośrodku Informacji Naukowej PAN. Opracowuje także do druku *Chrestomatię tekstów palijskich*, wydaną przez Zakład Filologii Indyjskiej (1964), oraz dokonuje dla PWN przekładu z języka angielskiego połowy dzieła z zakresu religioznawstwa (części o religiach wschodnich) E.O. Jamesa *Starożytni Bogowie*, wydane dopiero w roku 1970.

W latach 1964–1969 (z półroczną przerwą w roku 1965, którą wyzyskuje na wyjazd do Indii) odbywa studia doktoranckie u prof. J. Legowicza (promotora pracy doktorskiej) na Wydziale Filozoficznym UW. Równocześnie uczęszcza na seminarium doktoranckie do prof. E. Słuszkiewicza (będącego współpromotorem jego doktoratu) w Zakładzie Filologii Indyjskiej UW. Pracę doktorską pisze z filozofii indyjskiej. Głównym przedmiotem jego badań staje się klasyczny system filozofii jogi i jego traktaty źródłowe, a w szczególności kwestia bytu absolutnego (podmiotowego) w tym systemie.

Latem roku 1965 Leon Cyboran udaje się w swą pierwszą podróż do Indii, w której ważnym dla niego punktem staje się Benares, gdzie wchodzi w osobisty, bezpośredni kontakt z wybitnymi indyjskimi uczonymi (panditami) i wielkimi praktykami jogi, jak Gopinath Kaviraj i Brahma Gopal Bhaduri, ze znanych szerzej postaci.

W czerwcu 1965 roku pisze z Indii w liście do przyjaciela:

„Jestem w Benaresie. Mam za sobą Bombaj, Delhi, Ahmedabad. Dużo wrażeń. Dane mi jest wchodzić w bezpośredni kontakt z ludźmi. Poznając Indie od zewnątrz i od wewnątrz. Nie mam żadnych trudności materialnych, dzięki przedziwnym i przemiłym przyjaciołom. 10-go wyruszam w Himalaje. Upał niesamowity, ale dzięki siauczi ciało mi nie przeszkadza; w ogóle upału nie czuję. Hindusi ślaniają się ze zmęczenia; śpią pół dnia. Potem śpią w nocy i budzą się rano zmęczeni. (...) Metoda nasza łączenia dhjany, dharany, pratjahary i pranajamy spotkała się z uznaniem b. wielkim u »Wielkich«”.

W latach 1965–1967 jako doktorant uczy sanskrytu studentów II roku Filologii Indyjskiej UW. Opracowuje także szereg haseł z filozofii indyjskiej do Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN.

W roku 1968 bierze czynny udział w wydarzeniach marcowych na UW.

W kwietniu 1969 roku (dwa miesiące po ukończeniu studiów doktoranckich) składa w Instytucie Filozofii UW swą rozprawę doktorską pt. *Purusza – byt podmiotowy w Jogasutrach (próba nowej interpretacji systemu jogi)*.

2 lipca 1969 roku, po zdecydowanej odmowie współpracy z SB i wynikłej z tego powodu próbie aresztowania, ucieka z Warszawy i przez szereg miesięcy ukrywa się, poszukiwany listem gończym⁴. Z powodu konfliktu z władzą pracę doktorską broni dopiero w październiku 1971 roku⁵; Rada Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego nadaje mu stopień naukowy doktora filozofii. Praca ta została napisana pod kierunkiem prof. Jana Legowicza, kierownika Instytutu Filozofii UW. Recenzentami byli: prof. Eugeniusz Śluszkiewicz, kierownik Zakładu Filologii Indyjskiej Uniwersytetu Warszawskiego i wieloletni nauczyciel sanskrytu Leona Cyborana, oraz doc. Ludwik Skurzak, kierownik Zakładu Indologii Uniwersytetu Wrocławskiego, który wiele lat wcześniej natchnął L. Cyborana do zajęcia się filozofią indyjską naukowo. Głównym celem pracy jest wykazanie, że – w przeciwieństwie do opinii przeważającej większości historyków filozofii indyjskiej – *Jogasutry*, podstawowy traktat filozofii jogi, nie mówią o wielości puruszów. Użytkując stopień doktora filozofii, który potem przepisy ministerialne zmieniły na doktora nauk humanistycznych, L. Cyboran staje się jedynym, choć nie pierwszym⁶ w Polsce specjalistą w dziedzinie filozofii indyjskiej.

W roku akademickim 1970–1971 pracuje jako nauczyciel języka angielskiego w Męskim Liceum Ogólnokształcącym Stowarzyszenia PAX w Warszawie. W latach 1971–1973 prowadzi zajęcia (wykłady i ćwiczenia) z historii filozofii indyjskiej, wraz z nauką sanskrytu filozoficznego i czytaniem sanskryckich tekstów źródłowych, dla studentów V roku filologii indyjskiej UW. Są to jednak tylko wykłady zlecone. Wykonuje również prace naukowe dla PWN. W roku 1973 ukazuje się książ-

⁴ Podczas ukrywania się L. Cyborana milicja powiadomiła jego rodzinę, że zginął on rażony piorunem w Tatrach, i zażądała potwierdzenia identyfikacji zwłok. Ojciec Leona, Bronisław Cyboran, stwierdził jednak (po układzie uzębienia), że nie są to zwłoki jego syna, protokołu identyfikacji więc nie podpisał.

⁵ Dziwić tu może długi, dwu i pół letni okres między złożeniem pracy doktorskiej Leona Cyborana a jej obroną, zwłaszcza w sytuacji, gdy autor miał duże osiągnięcia naukowe i bardzo dobrą opinię u swych przełożonych. Wyjaśnienie jest proste – władze, uznając go za przeciwnika komunizmu, utrudniały dopuszczenie jego pracy do obrony i uzyskanie przez niego stopnia doktora.

⁶ Pierwszym [po wojnie – przyp. Redakcji] specjalistą w dziedzinie filozofii indyjskiej był u nas ks. doc. dr Franciszek Tokarz (1897–1973), który zapoczątkował na KUL-u regularne wykłady z filozofii indyjskiej dla studentów filozofii. Ks. Fr. Tokarz pierwszy w Polsce habilitował się z filozofii indyjskiej na wydziale filozoficznym (KUL) na podstawie pracy „Wyzwolenie (*mokṣa*) według *Sāṃkhya-kārika* i komentarza Gaudapady”. Zob. pl.wikipedia.org/wiki/Franciszek_Tokarz

żka pt. *Filozofia jogi – próba nowej interpretacji*, publikacja jego pracy doktorskiej. Jak informowało PWN, była to pierwsza wydana po wojnie pozycja z filozofii indyjskiej w Polsce. Leon Cyboran przygotowuje także dla PWN drugą książkę – *Jogasutry* wraz z komentarzem *Jogabhaszja* (przekład z sanskrytu dwu najstarszych filozoficznych traktatów klasycznej jogi) – mającą się ukazać w Bibliotece Klasyków Filozofii, jako pierwsza w tej serii pozycja z filozofii indyjskiej (ostatecznie została ona wydana pod tytułem *Klasyczna joga indyjska* przez PWN dopiero w roku 1986).

Habilitować się Leon Cyboran zamierzał na Wydziale Filologii UW, na podstawie przygotowywanego przekładu z sanskrytu podstawowych tekstów klasycznej jogi – *Jogasutr* i *Jogabhaszji*. Planom habilitacji stanęła jednak na przeszkodzie odmowa przyznania mu stałego etatu pomimo jak najlepszych opinii i poparcia ze strony przełożonych. Zarówno prof. E. Śluszkiewicz, jak i prof. J. Legowicz podejmowali usilne starania, aby L. Cyboran pozostał na UW i uzyskał stały etat na indologii.

Prof. E. Śluszkiewicz zwrócił się w tej sprawie w specjalnym piśmie z 20.04.1972 roku do rektora UW, apelując i argumentując:

„Zwracam się do Jego Magnificencji w sprawie wymagającej rozpatrzenia w t r y b i e n a d z w y c z a j n y m . Chodzi o przyznanie etatu drowi Leonowi Cyboranowi, specjaliście w zakresie filozofii indyjskiej i sanskrytu.

Dzięki drowi Cyboranowi Zakład Filologii Indyjskiej dopiero w tym roku (a więc po trzydziestu pięciu latach, w ciągu których dziedzina ta leżała odłogiem) mógł wypełnić bardzo poważną lukę w programie nauczania, wprowadzając wykłady i ćwiczenia z filozofii indyjskiej na czwartym i piątym roku.

Bez wykładów filozofii indyjskiej studiów indologicznych nie da się postawić na należyтым poziomie. (...) Filozofia indyjska jest dyscypliną niezbędną dla rozumienia wszelkich dziedzin indologii.

(...) Jest rzeczą godną podkreślenia, że przez cały okres współpracy z prowadzonym przeze mnie Zakładem dr L. Cyboran – mimo swej bardzo trudnej sytuacji bytowej – systematycznie podwyższa swe kwalifikacje naukowe, stając się obecnie j e d y n y m w P o l s c e s p e c j a l i s t ą w dziedzinie filozofii indyjskiej. Jego rozprawa doktorska, przyjęta do druku w PWN, jest pierwszą u nas po wojnie poważną pracą badawczą w tym zakresie, tym bardziej, że oparto ją na oryginalnych tekstach sanskryckich, niezwykle trudnych z filologicznego punktu widzenia.

Przed odejściem na emeryturę pragnę zapewnić drowi Cyboranowi – jako jednemu spośród wielu moich uczniów, który się poświęcił temu bardzo trudnemu przedmiotowi – możliwość kontynuacji jego dotych-

czasowych badań. Za wielką stratę musiałbym uznać rezygnację dra Cyborana ze współpracy z Zakładem, a rezygnacja taka będzie nieunikniona, jeśli się mu nie zapewni stałej pracy w jego specjalności. (...) Instytut stoi na stanowisku, że przyznanie drowi Cyboranowi etatu adiunkta w Zakładzie Filologii Indyjskiej Instytutu Orientalistyki jest koniecznością podyktowaną zarówno interesem samego Zakładu (a tym samym rozwoju studiów indianistycznych w naszym środowisku), jak względami na normalny rozwój naukowy kandydata, który już dziś rokuje bardzo poważne nadzieje naukowe”.

Prof. J. Legowicz opiniował:

„(...) Dr Leon Cyboran dał się poznać jako bardzo rzetelny młody pracownik naukowy, sumienny i niezwykle odpowiedzialny w swoich przedsięwzięciach badawczych, dobry znawca źródeł, ostrożny w ocenach i o dużej kulturze naukowej i filozoficznej. (...) Dodać warto, że dr Leon Cyboran posiada również duże walory nauczycielskie, chętnie podejmuje zajęcia dydaktyczne, umie zainteresować młodzież i o zagadnieniach trudnych mówić w sposób jasny a zarazem porywający. (...) Osobiście jestem przekonany, że zatrudnienie dra Leona Cyborana w Zakładzie Filologii Indyjskiej byłoby nie tylko pożyteczne dla samego Zakładu, ale również wskazane ze względów dydaktycznych o szerszym znaczeniu, jeśli idzie o poszerzenie znajomości kultur wschodnich, indyjskiej myśli filozoficznej, nie bez znaczenia dla niektórych przynajmniej kierunków kształcenia na Uniwersytecie Warszawskim. Sądzę, że dr Leon Cyboran w porozumieniu z Dyrekcją Instytutu Filozofii U.W. mógłby z dużym pożytkiem prowadzić od czasu do czasu wykład monograficzny z zakresu filozofii indyjskiej dla doktorantów filozofii. Będąc przekonany, że dr Leon Cyboran znalazłby na Uczelni właściwe miejsce jak najbardziej zgodne z Jego przygotowaniem specjalistycznym, dlatego popieram wniosek Kierownictwa Zakładu Filologii Indyjskiej o jego zatrudnienie”.

Pomimo tych pisemnych apeli, jak najlepszych opinii i argumentacji skierowanych przez profesorów do rektora Uniwersytetu Warszawskiego ze względów pozanaukowych Leonowi Cyboranowi nie przyznano etatu i w roku 1973 odszedł on ostatecznie z UW, nie uzyskując habilitacji.

Prawdziwą przyczyną tego stanu rzeczy był tu jego ostry, zadawniony konflikt z komunistyczną władzą, którą otwarcie krytykował i z którą zdecydowanie odmawiał współpracy. Z tego powodu uniemożliwiano mu zameldowanie na stałe w Warszawie (a przez to zdobycie spółdzielczego mieszkania) oraz stałą pracę na uczel-

niach państwowych (a przez to habilitowanie się). Leon Cyboran skarżył się, że SB stale usiłowała uzależnić go od siebie, wielokrotnie wysuwając rozmaite propozycje współpracy, kusząc obietnicami i grożąc na przemian. Nie chodziło tu jedynie o złamanie wolnej, skupiającej innych wokół siebie, niezależnej jednostki, przeciwnika ustroju komunistycznego i uczynienie z niego posłusznego agenta. Władzy zależało także na uzyskaniu wiedzy z jogi i pokrewnych jej dziedzin oraz praktycznym wyzyskaniu tego do swych celów⁷. Z tych wszystkich przyczyn nieustannie śledzono L. Cyborana i czyniono mu tyle przeszkód, dążąc do złamania i podporządkowania go sobie. Dane Instytutu Pamięci Narodowej w pełni to potwierdziły i w roku 2005, na podstawie posiadanych i dostępnych dokumentów zgromadzonych w zasobie archiwalnym, IPN (Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu) uznał L. Cyborana za pokrzywdzonego.

W roku 1972 Akademia Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie, a w roku 1973 również Katolicki Uniwersytet Lubelski jako pierwsze w Polsce uczelnie decydują się na wprowadzenie nowej specjalizacji i zapraszają Leona Cyborana do zorganizowania oraz prowadzenia regularnych zajęć dydaktycznych z filozofii indyjskiej na swych wydziałach filozoficznych.

Od tej pory do czerwca roku 1977 Leon Cyboran pracuje na obu uczelniach na stanowisku adiunkta, wkładając wielki wysiłek w zapoczątkowanie nowej szkoły filozofii. Bardzo zaangażowany w swą pracę, realizuje jej kolejne etapy z właściwą sobie energią, zdecydowaniem i odpowiedzialnością, tworząc w obu ośrodkach koła oddane studiom nad sanskrytem i filozofią indyjską.

Zarówno w ATK, jak i na KUL-u organizuje regularny kurs filozofii indyjskiej wraz z dwuletnim lektoratem sanskrytu dla studentów wydziałów filozoficznych. Wszyscy studenci III roku Katedry Historii Filozofii tych dwu uczelni mieli obowiązek uczęszczania na wykłady i ćwiczenia z filozofii indyjskiej oraz zdawania egzaminu z tego przedmiotu. Oprócz tych ogólnych zajęć studenci bardziej zainteresowani filozofią indyjską uczęszczali na lektorat sanskrytu; szczególnie studenci pierwszego i drugiego roku byli zapraszani na lektorat, aby dać im więcej czasu na zdobycie podstaw filologicznych koniecznych do zajmowania się później filozofią indyjską. Dla studentów już zaawansowanych w sanskrycie i specjalizujących się w historii filozofii indyjskiej Leon Cyboran prowadził specjalne ćwiczenia, proseminaria oraz semina. Powstawały kolejne prace magisterskie z filozofii indyjskiej, początkowo z historii filozofii nowoczesnej, na podstawie tekstów w językach europejskich, później na podstawie

⁷ Według relacji Leona Cyborana służby, zwracając się do niego, były nastawione bardzo pragmatycznie: „Ludzkość kiedyś znała takie różne niezwykle możliwości, ale je zagubiła – a pan to tak ładnie umie wydobywać”. Pośrednio z tego wynika, że na wyższych szczeblach władzy marksizm-leninizm traktowano wyłącznie instrumentalnie, jako *Biblię pauperum*.

tekstów sanskryckich. Z wykładów i innych zajęć z filozofii indyjskiej w ATK korzystali również liczni słuchacze spoza Akademii, m.in. studenci filologii indyjskiej i filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Do Lublina na wykłady na KUL-u⁸ L. Cyboran dojeżdżał regularnie z Warszawy co dwa tygodnie na dwa dni.

W roku 1975, w sprawozdaniu „Filozofia indyjska na wydziałach filozoficznych katolickich uczelni w Polsce”, pisał o swej pracy:

„Tym razem są szanse zapoczątkowania poważnej szkoły. (...) Eksperyment – częściowo już udany – wprowadzenia regularnego studium z filozofii indyjskiej wraz z nauką sanskrytu na wydziałach filozoficznych tych dwu katolickich uczelni w Polsce jest rzeczą nową w skali światowej (z wyjątkiem może niektórych uniwersytetów Indii) i godny naśladowania ze strony uniwersytetów zachodnich. Dotychczas zajmowanie się filozofią indyjską ograniczało się do instytutów orientalistycznych i spoczywało w gestii filologów. Najwyższy czas, żeby filozofią indyjską zainteresowali się również filozofowie. Jako zdyscyplinowany badacz (nie pierwszej już młodości) nie mam tu na myśli fanatycznego sugerowania się tą »nową« dla nas filozofią, lecz chodzi tylko o uwrażliwienie się na odmienne problemy, które podejmowano w innej kulturze już w czasach starożytnych. Kto się łatwo daje sugerować, ten jest słabym miłośnikiem mądrości, natomiast uwrażliwienie się na subtelne problemy, które podejmowali inni, to wszystko co może od nich wziąć poszukiwacz prawdy: reszta zależy od czystości jego umysłu i serca. Szczególnie w dzisiejszej dobie – ze względu na konieczność przełamania europocentryzmu, z powodu dużego zainteresowania filozofią indyjską u młodzieży, ponieważ rynek księgarski zalewa tandetna literatura z tej dziedziny (odnosi się to zarówno do pozycji pisanych przez niedouczone swami indyjskich, jak i różnych przypadkowych autorów zachodnich) zachodzi potrzeba dobrych wykładów z myśli indyjskiej, gruntownie przygotowanych i o umysłowości filozoficznej specjalistów oraz dogłębnych opracowań i subtelnych przekładów”.

Jego projekty rozwoju tej nowej na Zachodzie dyscypliny nauki – historii filozofii indyjskiej – wybiegały daleko poza granice Polski i sięgały w odległą przyszłość. Gdy w czerwcu roku 1975 w Turynie odbyła się II Światowa Konferencja Sankrytu, przedstawił na niej – przesyłając do odczytania swój artykuł pt. „Philosophical Sanskrit”⁹ – wyniki swego udanego eksperymentu wprowadzenia regularnych

⁸ Uprzednio przez wiele lat prowadził tam zajęcia z filozofii indyjskiej ks. doc. Franciszek Tokarz, który miał wykłady raz w miesiącu; nie wykształcił on jednak uczniów.

⁹ CYBORAN (1976a). Zob. „Dodatek” – przyp. Redakcji.

wykładów z filozofii indyjskiej wraz z nauką sanskrytu na wydziałach filozoficznych dwu uniwersytetów w Polsce oraz podał swoje metody badawcze i sugestie dydaktyczne. Podkreślając konieczność przełamania w dzisiejszej dobie europocentryzmu naszej myśli filozoficznej oraz rozszerzenia wiedzy i horyzontów myślowych w filozofii, zaproponował wprowadzenie podobnych regularnych zajęć z filozofii indyjskiej na wydziałach filozoficznych innych uniwersytetów zachodnich. Ponadto przedstawił swój przyszłościowy i dalekosiężny projekt utworzenia – na nowych zasadach – Międzynarodowej Akademii Filozofii Indyjskiej w Indiach, powołując się na przykład Akademii Aleksandryjskiej w starożytności, powstałej w wyniku ówczesnego żywego zetknięcia się Zachodu ze Wschodem.

Latem 1974 roku Leon Cyboran odwiedził ponownie Indie, tym razem kierując się głównie w Himalaje.

Po sukcesie wprowadzenia filozofii indyjskiej na wydziały filozoficzne KUL-u i ATK również Uniwersytet Warszawski zaproponował mu prowadzenie podobnych zajęć, żądając jednak rezygnacji z pracy na uczelniach katolickich. Leon Cyboran odpowiedział, że jest w stanie prowadzić zajęcia z filozofii indyjskiej na tych trzech uczelniach równocześnie; z pracy na uczelniach katolickich jest zadowolony. W liście do rodziny z tego czasu (marzec 1977) pisze:

„W pracy idzie mi wszystko dobrze. Mam coraz więcej uczniów i wolnych słuchaczy. Czuję się bardzo niezależny na moich uczelniach. Nikt mi się tam nie wtrąca i nie krępuje”.

W ostatnich latach życia poświęcił się przede wszystkim pracy dydaktycznej. Niezależnie od prowadzonych wykładów uniwersyteckich zapraszany był do wielu miast Polski, gdzie wygłaszał liczne odczyty o charakterze wykładów monograficznych poświęcone różnym aspektom indyjskiej myśli filozoficznej. Ponadto szeroko uprzyśpeśniał swą wiedzę na spontanicznie organizowanych wykładach w mieszkaniach prywatnych, zapraszany przez uczonych, studentów i inne osoby interesujące się myślą filozoficzną Indii. Głębiej zainteresowanych zapraszał do domu, gdzie w atmosferze osobistego, bezpośredniego kontaktu i ciekawych dyskusji uczył rozumienia subtelných zagadnień filozofii indyjskiej oraz wskazywał drogę do praktyki jogi. Zawsze wielkoduszny, chętnie dzielił się skarbami swej wiedzy, przyjmował nie tylko studentów, lecz wszystkich prawdziwie zainteresowanych filozoficzną i duchową kulturą Indii. Jego bardzo skromne mieszkanie przy ul. Strzeleckiej¹⁰ –

¹⁰ Z powodu złośliwości władz komunistycznych Leon Cyboran, chociaż nie ustawał w staraniach, pomimo dziewiętnastu lat pobytu w Warszawie i pracy na jej wyższych uczelniach nigdy nie uzyskał stałego zameldowania w tym mieście, a przez to normalnego mieszkania, gdyż stały meldunek był warunkiem zapisania się do spółdzielni mieszkaniowej; władze stanowczo mu tego meldunku odmawiały.

a właściwie zaadaptowane poddasze, przyznane na pracownię malarską żonie Teresie – staje się kuźnią nowej, niezależnej myśli filozoficznej.

Jednocześnie Leon Cyboran pracował nad ukończeniem przekładu z sanskrytu filozoficznych traktatów klasycznej jogi – *Jogasutr* wraz z komentarzem *Jogabhaszja* i subkomentarzem *Wiwarana*¹¹. (Pracę nad przekładem musiał przerwać na kilka lat, gdyż czas poświęcił na zorganizowanie zajęć z filozofii indyjskiej i pracę dydaktyczną na wydziałach filozoficznych ATK i KUL-u). Publikował również specjalistyczne artykuły z zakresu filozofii indyjskiej w czasopismach filozoficznych i współpracował z redakcją Wielkiej Encyklopedii Katolickiej KUL-u, opracowując wiele haseł z filozofii indyjskiej. Inspirował także przekłady pozycji: *Joga – nieśmiertelność i wolność* M. Eliadego (PWN 1984) i *Podręcznik sanskrytu* G. Bühlera (ATK 1977), z jego inicjatywy ukazało się też wznowienie edycji przedwojennego *Podręcznika sanskrytu* A. Gawrońskiego (KUL 1978).

Pozostawał w kontakcie z czołowymi indologami Zachodu i wielkimi praktykami jogi w Indiach. Przygotowywał się również do wykładów za granicą, zapraszany przez uniwersytety Indii i Izraela. Nie przeceniał jednak znaczenia kontaktów, mówiąc, że niewiele one przyniosą temu, kto sam niczego nie wypracuje, i kładł nacisk na własną pracę.

Dalszy rozwój zapoczątkowanej przez niego szkoły wymagał jego habilitacji.

11 marca 1975 roku Leon Cyboran pisał do Senackiej Komisji KUL-u w swym podaniu o stypendium na wyjazd do Paryża:

„W związku z pracą habilitacyjną potrzebne mi jest sprawdzenie i uzupełnienie bibliografii oraz przestudiowanie niedostępnych mi tekstów i opracowań w Instytucie Orientalnym przy Sorbonie. Temat mojej pracy dotyczy badań nad filozofią dwu najstarszych traktatów jogi – »Yogasūtra« i »Yogabhāṣya« – i rozwikłaniem skomplikowanych zależności historycznych między systemem jogi i proto-jogi a systemami sankhji, dżinizmem, buddyzmem i myślą upaniszadową”.

Wyjazd ten nie doszedł do skutku.

W lipcu roku 1976 Leon Cyboran pisał w liście do rodziny:

„Przez wakacje chcę skończyć pracę habilitacyjną, gdyż obie uczelnie dopingują mnie z tym; od tego zależy utworzenie specjalnych Katedr Filozofii Indyjskiej i zatrudnienie moich uczniów jako asystentów czy adiunktów. Już oddałem do druku streszczenie mojej pracy¹²”.

¹¹ Sanskrycki komentarz do *Jogasutr* i *Jogabhaszji* przypisywany Siankarze (przełom VIII i IX w. n.e.). Jest to najobszerniejszy traktat filozoficzny systemu jogi. Leon Cyboran zdążył przetłumaczyć jedynie początkowy fragment tego dzieła.

¹² To streszczenie w postaci artykułu pt. „Joga klasyczna. Filozofia i praktyka” Leon Cyboran opublikował w *Studiach Filozoficznych* 10–11 (1976). Artykuł, poszerzony przez

Jego nowym miejscem habilitacji miał być Wydział Filozofii KUL-u. W związku z przygotowywaną tam jesienią 1977 roku habilitacją Leon Cyboran opracowywał nową¹³, ściśle filozoficzną pracę pt. *Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*, a swój przekład *Jogasutr* i *Jogabhaszji* chciał załączyć jako aneks do pracy habilitacyjnej. Pracę tę pod jej oryginalnym tytułem zamierzał opublikować w postaci książki w PWN, natomiast tłumaczenie *Jogasutr* i *Jogabhaszji* zamierzał wydać w następnej kolejności. Pracował także nad szeregiem kolejnych pozycji z dziedziny filozofii indyjskiej. W lutym roku 1977 pisze w liście do kolegi:

„Ja teraz staram się ostro pracować. Mam materiały zebrane i w głowie uporządkowane do napisania sześciu pozycji książkowych¹⁴”.

3 czerwca 1977 roku w Warszawie, w Redakcji Wydawnictw Filozoficznych PWN – w dniu i miejscu, w którym ostatni raz go widziano – Leon Cyboran złożył osobiście pisemną ofertę wydania swej nowej książki pt. *Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*. „Książka będzie oparta na badaniach oryginalnych tekstów sanskryckich i będzie zawierała – jak sam tytuł wskazuje – oprócz filozofii również (krytyczne) opracowanie strony praktycznej jogi. Recenzje naukowe mam obiecano ze strony prof. Arnolda Kunsta z Londynu i prof. Ludwika Sternbacha z Sorbony. Termin wykonania przewiduję do października 1977 r.” – napisał w uzasadnieniu.

Po złożeniu swej oferty w PWN Leon Cyboran znika na zawsze.

Oficjalny komunikat informował, że rano 3 czerwca 1977 roku na ulicy w Warszawie znaleziono potrąconego przez samochód mężczyznę o nieustalonej tożsamości, który, nadal nierozpoznany, zmarł 6 czerwca 1977 roku w szpitalu w Warszawie (dopiero pośmiertnie udało się ustalić tożsamość). Pogrzeb Leona Cyborana odbył się 22 czerwca 1977 roku w Warszawie¹⁵.

redakcję o dalsze fragmenty jego pracy habilitacyjnej, zamieszczony został jako wstęp do tomu pt. *Klasyczna joga indyjska* pośmiertnie wydanego pod redakcją Wiesława Kowalewicza w serii Biblioteka Klasyków Filozofii PWN (Warszawa 1986).

¹³ Jego przygotowywaną wcześniej na indologii UW pracą habilitacyjną miał być przekład *Jogasutr* i *Jogabhaszji*.

¹⁴ Poza podstawowymi traktatami jogi klasycznej Leon Cyboran pragnął przełożyć na język polski szereg czołowych dzieł z sanskryckiej literatury filozoficznej: prace klasycznej sankhji, główne upaniszady, *Bhagawadgītę* i inne teksty; chciał również przetłumaczyć z języka angielskiego *Rozmowy z Ramaną Maharishim*. Zamierzał także napisać własny komentarz do *Jogasutr* oraz własną historię filozofii indyjskiej. Opracowywał też dwa artykuły na tematy filozoficzne: „Teoria poznania w filozofii dżinistów” i „Rozważania nad terminem ‘doświadczenie’”. Myślał wreszcie o napisaniu czegoś „lżejszego” – powieści fantastycznych z akcją rozgrywającą się na innych planetach jako tłem dla ukazania niezwykłych możliwości jogi.

¹⁵ Por. CHUDY (1997).

Tragiczny dzień 3 czerwca 1977 roku przerwał nagle intensywną pracę twórczego, nowatorskiego uczonego i wielkiego nauczyciela, nie pozwalając mu doprowadzić do końca zaawansowanych prac badawczych, dydaktycznych, przekładów i osobistych zamierzeń. Praca uczonego, tak odpowiedzialnego, zdyscyplinowanego i konsekwentnego w swym działaniu, którego hasłem było „lubię skończyć to, co zacząłem”, który właśnie wchodził w najbardziej twórczy okres swego życia i miał dopiero na warsztacie swe główne dzieła, została gwałtownie przerwana w pół drogi. Polska straciła nie tylko wielkiego człowieka, ale i dzieła o wielkiej wartości, nad którymi intensywnie pracował, a które nigdy już nie powstaną. Leon Cyboran był bowiem w swojej dziedzinie uczonym praktycznie nie do zastąpienia, gdyż posiadał rzadkie na skalę światową kwalifikacje i predyspozycje do zajmowania się filozofią indyjską: gruntowne przygotowanie z filozofii europejskiej i filologii orientalnej – znajomość różnych kultur i kilku języków klasycznych, w tym sanskrytu filozoficznego – oraz genialną intuicję, którą łączył ze ścisłością badań. Wielką pracowitość i skupienie na wybranej przez siebie dziedzinie nauki łączył z silną wolą przekazania swej wiedzy w postaci zarówno pism, jak i wytrwałej pracy dydaktycznej.

Leon Cyboran kształcił się i przygotowywał do badań naukowych bardzo długo; swe pierwsze prace opublikował dopiero po czterdziestym roku życia. Pisał je natomiast bardzo szybko i od razu w formie niemal ostatecznej, prawie bez poprawek. Lubił pracować w przyrodzie, w górach (gdzie przetłumaczył dwie księgi *Jogasutr*) i pisać w pozycji jogicznej (*āsana*). Nie był typowym gabinetowym uczonym. Prowadził stosunkowo mało notatek. „Nie mam w tej chwili takich cennych, praktycznych materiałów na piśmie, gdyż te rzeczy raczej w głowie przechowuję” – odpowiadał w liście z maja 1974 roku, a we wspomnianym fragmencie listu z lutego 1977 roku pisał: „mam materiały zebrane i w głowie uporządkowane do napisania sześciu pozycji książkowych”. Z tego powodu wiele najgłębszych tajemnic jogi i filozofii indyjskiej, które udało mu się przeniknąć i rozświetlić, odeszło razem z nim, gdyż nie zdążył ich opublikować.

Był uczonym o wielkiej wyobraźni i dalekosiężnych wizjach, który swymi śmiałymi ideami wybiegał daleko poza ówczesny stan wiedzy, intuicyjnie twórczym, wielkim intuicjonistą. „Wszędzie intuicja, bo bez niej to nic” – mawiał. Łącząc harmonijnie intuicję z logiką, stworzył własną metodę, którą nazywał intuicją logiczną lub logiką intuicyjną.

Zarazem był jednak człowiekiem niezwyklej dyscypliny umysłowej i precyzyjnej, wytrwałej, mrówczej pracy, który chciał odtworzyć teoretycznie i praktycznie zdobyte starożytnej indyjskiej jogi – zdobycze, które ludzkość w dużym stopniu już utraciła. Zadając sobie trud gruntownego studiowania sanskrytu filozoficznego i cierpliwego podążania w swych poszukiwaniach za myślą indyjską, uzyskał wgląd w źródłowe sanskryckie traktaty filozofii indyjskiej. Pracując nad ich przekładem,

chciał umożliwić czytelnikowi polskiemu dostęp do filozoficznego i duchowego skarbcza Indii, lecz swe zamierzenia zdążył zrealizować jedynie częściowo.

Zaznaczał jednak, że samo tylko przygotowanie naukowe, choćby najlepsze, nie wystarczy do zgłębienia klasycznej jogi. W liście z 1965 roku, analizując różne tłumaczenia *Jogasutr* na języki europejskie, L. Cyboran pisze:

„Deussen¹⁶ to wybitny indolog i historyk filozofii indyjskiej, ale nie (przypuszczalnie) praktyk i nie wnika odpowiednio w przedmiot opisywany przez Patańdzalego. To samo dotyczy bodajże wszystkich innych naukowych tłumaczeń z tej dziedziny. Zwykłym umysłem nie wniknie się w treść, trzeba mieć wgląd w te stany, choćby w formie nieczystej, a w ogóle potrzeba dużej praktyki introspekcyjnej – nie zwykłej »naukowej«, a własnej, opartej na gorącym pragnieniu poznania prawdy. (...) Pełkowski¹⁷, jak to stwierdziłem, opierał się na niemieckim tłumaczeniu Deussena. ale w niektórych miejscach inaczej tłumaczy, gdy go nonsensu Deussena zbyt razili. Zapewne miał inne jeszcze tłumaczenia do dyspozycji (teozoficzne). W innych miejscach za bardzo upraszcza Deussena, albo wręcz źle tłumaczy, bo źle rozumie język filozoficzny – niemiecki (co mogę udowodnić)”.

Dalej podobnie ujmuje to samo zagadnienie w odniesieniu do Wed:

„Pełkowski mówi o »gołosłowności« Wed. Dla niego i naukowców są one gołosłowne, bo one nie są opierane na tych zasadach, co nasze naukowe myślenie przyrodnicze oparte na szukaniu przyczyn zjawisk występujących w czasie (związek przyczynowy), ale oparte są na prawie analogii – podobieństwa – ekwiwalencji magicznych, które chwyta – jasnowidz – mędrzec – intuicjonista. (Mam całą swoją oryginalną teorię naukową na temat myślenia rishich starożytnych i proroków a myślenia współczesnego czy naukowego)”.

Sam był praktykiem jogi (co zauważono i doceniono w Indiach) i to dawało mu intuicyjny wgląd w subtelny przedmiot opisywany w starożytnych sanskryckich traktatach tej szkoły filozoficznej. Stąd pochodziło jego nadzwyczajne znanstwo tego przedmiotu i wielkie weń zaangażowanie. Mawiając – „mam takie hobby: nie jem mięsa i mówię zawsze prawdę” – lekko i z humorem zaznaczał swą idealistyczną postawę – bardzo przypominało to podstawowe zasady moralne z jogi klasycznej, ahinsę i satję. Swą praktykę jogi raczej skrywał, traktując ją jako sprawę prywatną

¹⁶ Paul Deussen (1845–1919), wybitny niemiecki sanskrytolog i historyk filozofii – przyp. Redakcji.

¹⁷ A.S. Pełkowski, autor pierwszego polskiego przekładu *Jogasutr* – przyp. Redakcji.

i oddzielając ją od pracy naukowej, w której był ściśle wierny regułom i metodom nauki.

Połączenie znajomości filozofii indyjskiej i sanskrytu filozoficznego z głęboką praktyką jogi było zawsze rzadkie nawet w Indiach i często owocowało powstaniem oryginalnych dzieł filozoficznych, subtelnymi komentarzami oraz wnikliwymi opracowaniami. Współcześnie takim uczonym był w Indiach pandit Gopinath Kaviraj¹⁸ z Benaresu, wielki autorytet w dziedzinie tantry i jogi, autor licznych prac z filozofii indyjskiej, z którym spotkania Leon Cyboran niejednokrotnie wspominał.

Właśnie z powodu osiągnięć w jodze ceniono, a raczej doceniono Leona Cyborana w środowisku panditów i joginów Benaresu, wyrazem zaś tego uznania było nadanie mu sanskryckiego imienia Sinha Śiwowarn ('lew o naturze Śiwy')¹⁹, podobnie jak w wypadku Maxa Müllera, obdarzonego w Indiach imieniem Moksza Mula ('korzeń zbawienia'). Leon Cyboran był dobrym łącznikiem między Polską a Indiami na różnych płaszczyznach i jego imię otwierało w Indiach niejedne drzwi, zwykle zamknięte przed ludźmi Zachodu. W związku z tym warto przytoczyć słowa ambasadora Indii w Polsce B.S. Kamtekara: „związki duchowe i kulturalne istniejące między Polską a Indiami mają wielką wartość, większą nawet niż powiązania ekonomiczne”, którymi zakończył swą przemowę w trakcie wizyty w ATK 24 marca 1976 roku; podczas tej wizyty Leon Cyboran przedstawiał realizowany tam program wykładów i seminariów z zakresu historii filozofii indyjskiej²⁰.

Tok wykładów Leona Cyborana cechowała wielka jasność wyводу, duża dyscyplina myśli, precyzja i ogromna koncentracja na temacie. Poważny i skupiony podczas wykładów, poza nimi był bardzo naturalny, koleżeński i pełen humoru. Jego stosunek do studentów był wyjątkowo bezpośredni, serdeczny, a często przyjacielski. Był dla nas raczej starszym kolegą, który ukazywał piękno i głębię indyjskiej myśli filozoficznej, uczył dróg i metod jej poznawania, zachęcał do wytrwało-

¹⁸ Gopinath Kaviraj (1887–1976), pandit z Benaresu rodem z Bengalów. Był rektorem Sanskrit College do 1937 roku, kiedy to z własnej woli zrezygnował z tego stanowiska, aby móc się poświęcić badaniom i sadhanie. Przystudiował każdą gałąź indyjskiej myśli filozoficznej, ale znany jest głównie jako badacz jogi i tantry. Pisał artykuły o bardzo rozległym zakresie tematów w języku bengalskim, sanskrycie i po angielsku. Opracował i opublikował 72 książki z dziedziny indologii. W 1934 roku nadano mu tytuł Mahāmahopadhyāya, a w 1964 roku uzyskał najwyższe odznaczenie indyjskie – Padma-vibhūṣaṇa. Był uczniem Swamiego Vishudhanandy. Zob. en.wikipedia.org/wiki/Gopinath_Kaviraj

¹⁹ Zachowujemy oryginalną pisownię autora artykułu. Przydomek (*simha śiva-varṇa*) w oczywisty sposób nawiązuje do fonetycznego brzmienia nazwiska 'Cyboran'. Zob. inne (lepiej?) wersje imienia w haśle zamieszczonym w: pl.wikipedia.org/wiki/Leon_Cyboran – przyp. Redakcji.

²⁰ *Biuletyn ATK* (1976).

ści w studiach oraz przekazywał swój warsztat naukowy. Starał się wychowywać młodzież, jak mówił – „na ludzi wolnych i o jak najszerszych horyzontach” – zarazem kształtując w niej postawy odwagi, solidności, odpowiedzialności i uczciwości intelektualnej.

Choć tak pochłonięty swoim przedmiotem, był zbyt filozoficzną naturą, by nie rozumieć, że nie sami filozofowie żyją na świecie. Wyrozumiwały dla studentów, którzy nie przykładali się do jego zajęć, mówił: „przecież mój przedmiot może kogoś nie interesować”. Zainspirował jednak wielu, głównie własnym przykładem.

Leon Cyboran był typem uczzonego z powołania, bardzo oddanym wybranej przez siebie dziedzinie nauki, którego nade wszystko interesował przedmiot jego badań, a także wychowanie, wykształcenie następców. Wspominał, że chce dotrzymać obietnicy danej przed laty Ludwikowi Skurzakowi, iż zajmie się filozofią indyjską naukowo. Jego wyteżona praca w tym kierunku, w sferze badań, przekładów i dydaktyki oraz poważne, bardzo odpowiedzialne traktowanie wszystkich zainteresowanych jego przedmiotem, ciągła gotowość służenia szczerze poszukującym prawdy swym czasem i wiedzą – wszystko to było czymś dużo więcej niż tylko dobrym spełnianiem obowiązków i sprawiało nieodparte wrażenie, że swe życie prywatne poświęcił on i całkowicie podporządkował nauce oraz usilnemu dążeniu do przekazania swej wiedzy. Niewiele już mu pozostawało miejsca na życie osobiste. W liście z marca 1972 roku pisze do znajomego w Indiach: „No time for personal life”, a w listopadzie 1974 roku do kolegi w Polsce: „Nie mogę podołać obowiązkom. Ale może do świąt się wydostanę z zamkniętego koła. (...) Chciałbym jednak wolny czas od pracy też wyzyskać na pracę”. Był w swe badania tak dalece zaangażowany, że tzw. karierę zawodową traktował jako coś wtórnego, niejako „uboczny skutek” swojej pracy, a jego osiągnięcia badawcze daleko wyprzedzały oficjalne stopnie naukowe. Wprowadzając regularne wykłady z filozofii indyjskiej wraz z nauką sanskrytu na wydziały filozoficzne naszych uniwersytetów, rozwijał nową u nas dyscyplinę nauki – historię filozofii indyjskiej. Wykładał filozofię indyjską dla filozofów, aby ukazać im głębię myśli indyjskiej i rozszerzyć ich horyzonty filozoficzne.

W roku 1986 w Bibliotece Klasyków Filozofii PWN wydana została jego *Klasyczna joga indyjska* – przekład z sanskrytu dwu podstawowych dzieł filozoficznych klasycznej jogi: najstarszego traktatu jogi *Jogasutry* wraz z najstarszym komentarzem *Jogabhaszja* oraz fragmentem rozpoczętego tłumaczenia subkomentarza *Wiwarana*. Przekładu tych traktatów Leon Cyboran niestety nie zdążył już całkowicie opracować według swych zamierzeń²¹. Tłumaczenie pragnął opatrzyć obszer-

²¹ CYBORAN (1986). Przekład został przygotowany do druku przez Wiesława Kowalewicza.

nymi własnymi objaśnieniami, planując ponad 800 przypisów, uwzględniających warianty redakcji tekstu, uwagi polemiczne i warianty interpretacyjne, wraz ze słownikiem terminologicznym, bardzo bogatym i ścisłym, a także ze wstępem teoretycznym. Z przypisów ukończył tylko kilka pierwszych, nie pozostawił wstępu, ukończył natomiast słownik, który jest pierwszym sanskrycko-polskim słownikiem terminów filozofii indyjskiej. Są to pierwsze w Polsce indyjskie traktaty filozoficzne wydane w całości i przetłumaczone bezpośrednio z oryginału sanskryckiego na język polski – owoc wieloletniej pracy uczonego, który podjął trud przyswojenia naszej kulturze mądrości starożytnych Indii. Dzieło było pracą pionierską i bez precedensu w polskiej kulturze, a przekład określano jako kongenialny. Pracę nad nim L. Cyboran traktował jako spłatę swego długu wdzięczności wobec ojczyzny. Mówił: „to za to, że Polska mnie wychowała”.

Zainteresowania badawcze

Jakie były główne zainteresowania badawcze Leona Cyborana?

Jako historyk filozofii indyjskiej swą wiedzą i badaniami objął on szeroki zakres myśli filozoficznej bogatej kultury Indii. Jednak na podstawie jego własnych wypowiedzi, czołowych publikacji oraz publikacji zamierzonych, można powiedzieć krótko: głównym przedmiotem jego zainteresowań była joga klasyczna (teoria i praktyka) oraz kwestia bytu absolutnego w tym systemie. Był badaczem, tłumaczem i interpretatorem filozoficznego klasycznego systemu jogi. Interesowały go zwłaszcza możliwości przekształcania świadomości, jakie podaje joga, zarówno z punktu widzenia gnoseologiczno-ontologicznego, jak i w aspekcie praktycznym. Uważał, że filozoficzny system jogi ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia istoty filozofii indyjskiej i jest niejako jej esencją, ponieważ głównie koncentruje się na praktyce, tak charakterystycznej dla filozofii indyjskiej. W swych wykładach szczególnie miejsce poświęcał właśnie temu systemowi. Polemizował ze starożytnymi i współczesnymi interpretatorami jogi klasycznej, a jego prace w tej dziedzinie były odkrywcze. W badaniach opierał się na analizie oryginalnych tekstów sanskryckich. W pracy *Filozofia jogi* (Cyboran 1973) daje nowe ujęcia wielu zagadnień, ale jego głównym odkryciem pozostaje zinterpretowanie systemu jogi – wbrew opinii większości starożytnych komentatorów i współczesnych badaczy – w duchu monizmu spirytualistycznego, przez co obraz całego systemu zyskuje na spójności. Z racji pokrewieństwa systemu jogi z systemem sankhji zajmował się również sankhją. Klasyczną sankhję zaliczał także (wbrew panującym opiniom uczonych) do systemów reprezentujących monizm spirytualistyczny, zwracał jednak uwagę, że sankhja nie ma już tak wysokiego poziomu jak joga klasyczna Patańdzalego. Zakwestionował też panującą opinię na temat relacji najstarszego traktatu jogi – *Jogasutr* – do systemu

sankhji. Zajmował się również etyką indyjską, której poświęcił dwa artykuły²². Cenił filozofię dżinizmu, o czym świadczy przygotowywany artykuł „Teoria poznania w filozofii dżinistów”.

W swej metodologii szczególnie podkreślał konieczność badania filozofii indyjskiej niezależnie od myśli europejskiej – filozofia indyjska ma bowiem inne, ściśle praktyczne cele, a nie tylko wyjaśnienie czy opis rzeczywistości. Ostrzegał, by w żadnym razie nie dopasowywać badanych treści indyjskich do naszych terminów i pojęć ani do poglądów naszych filozofów; zalecał unikać porównań z poglądami filozofów europejskich i objaśniania filozofii indyjskiej za pomocą filozofii europejskiej²³. W związku z tym wprowadzał i spolszczał sanskryckie terminy filozofii indyjskiej, bez których nie da się wyjaśnić jej metod i zagadnień, podkreślając, że wiele z nich jest nieprzetłumaczalnych²⁴.

W swoich założeniach dydaktycznych podaje metodologię ogólną przy badaniu filozofii indyjskiej:

„Staranie się o odtworzenie poglądów lub nawet wizji rzeczywistości autorów traktatów indyjskich. Wnikanie w ich indyjską treść, poznanie ich założeń, celu, metody (i logiki). Odrzucenie przy badaniu własnych ograniczeń kulturowych, przyswojonych schematów myślowych, znanych z filozofii europejskiej poglądów i metod. W żadnym wypadku nie może należeć do postawy i metody badawczej w procesie badawczym (w trakcie badania) treści traktatów indyjskich perseweraacja przypomnień wiedzy naszej filozofii i naszych stereotypów metodologiczno-logicznych i ciągle dopasowywanie badanych treści indyjskich do naszych schematów, tego rodzaju jak: a to jak u Platona, a to jak u Kanta, a to jak u Plotyna itp.

Na badania i prace (opracowania) porównawcze z zakresu historii filozofii tych dwu kultur można sobie pozwolić dopiero po zapoznaniu się, zdobyciu przygotowania (dobrze byłoby jak najbardziej gruntownego) zarówno z filozofii jednej jak i drugiej”.

Leon Cyboran wielokrotnie zwracał uwagę, że w dzisiejszych czasach kontaktów światowych i zbliżenia różnych kultur zachodzi potrzeba i konieczność przełamania europocentryzmu naszej myśli filozoficznej i rozszerzenia naszych horyzontów myślowych. Już w roku 1958, zdając na indologię, pisał w swoim życiorysie:

²² CYBORAN (1976 b); CYBORAN (1977).

²³ Podobny pogląd wyrażał nasz przedwojenny indolog prof. S. Schayer.

²⁴ Szczególnie dotyczy to szeroko rozpowszechnionych w filozofii indyjskiej i często występujących w klasycznych tekstach jogi nazw trójki gun: sattwy, radżasu i tamasu – komponentów rzeczywistości przedmiotowej.

„Nasi filozofowie ograniczyli swoje badania jedynie do filozofii basenu Morza Śródziemnego, pozostawiając zupełnie filozofię indyjską i inne starożytnego Wschodu. Takie podejście uważam za poważną lukę w naszej filozofii, zwłaszcza w takich specjalnościach jak: historia filozofii, epistemologia, aksjologia i filozofia rozwoju społeczeństw”.

W późniejszych latach, jako zaawansowany badacz, mówił wprost: „kultura Zachodu nie ma jeszcze kontaktu z sanskryckimi tekstami filozoficznymi ani z mędracami Indii”. Dlatego wprowadzał i chciał ugruntować na wydziałach filozoficznych polskich uniwersytetów (a więc poza instytutami orientalistycznymi) regularne wykłady z historii filozofii indyjskiej wraz z nauką sanskrytu oraz proponował, by inne uniwersytety zachodnie poszły za jego przykładem. Było to *novum* w skali nauki światowej (z wyjątkiem Indii), gdyż jak dotąd historia filozofii ogranicza się niemal wyłącznie do kręgu myśli europejskiej, a filozofię indyjską, jak pisał Leon Cyboran na temat metodologii ogólnej przy jej badaniu:

„zamyka się z reguły w instytutach orientalistycznych, gdzie zajmują się nią filolodzy. (...) Dotychczas filozofią indyjską na Zachodzie zajmowali się indolodzy, zwykle filolodzy, zazwyczaj bez gruntownego przygotowania filozoficznego (wyjątki: np. Deussen) a co gorsze bez umysłowości filozoficznej. (...) Dla badacza filozofii indyjskiej jest sprawą jasną, że potrzeba jeszcze wiele pracy filologicznej nad redakcją traktatów filozoficznych, nad związkami historycznymi (terminów, pojęć, poglądów, systemów). Zachodzi jednak potrzeba, ażeby czyste rasy filozofowie z dobrym przygotowaniem filologicznym (językowym) podjęli badanie czysto filozoficznych problemów dla rozszerzenia wiedzy i horyzontów myślowych w filozofii w ogóle, w filozofii czy historii filozofii światowej”.

Jako badacz filozofii indyjskiej, który swą pracą budował pomost między kulturą polską (i tym samym europejską) a indyjską, Leon Cyboran nie miał tu na myśli ślepego naśladowania, lecz jedynie rozszerzenie naszego kręgu myślenia, wzbogacenie naszej kultury o nowe idee i uwrażliwienie się na subtelne problemy innej filozofii. Apelowal do filozofów, aby nie zamykali się w ciasnym kręgu myśli europejskiej, lecz czerpali z filozofii indyjskiej jako części dziedzictwa światowej kultury. Odcinał się zarówno od zamykania się w prowincjonalizmie kulturowym, jak i od kopiowania, niewolniczego naśladowania obcych wzorów. Uważał, podobnie jak M. Eliade czy L. Skurzak, że poznanie myśli filozoficznej Indii zajmie jeszcze setki lat badań i rozszerzy ogromnie horyzonty filozoficzne świata zachodniego. Będzie to dla Zachodu szczególnie ważne i rozwojowe, silnie wpływając w przyszłości na jego kulturę.

Zgłębiając sanskryckie traktaty i spotykając się w Indiach z wielkimi joginami, praktykami jogi, Leon Cyboran szukał nie tylko nowych horyzontów i poglądów, lecz przede wszystkim praktycznych metod przekształcania świadomości, jakie podaje joga. Poszukiwał takich metod i sam tworzył nowe. Nie ograniczał się jedynie do biernej roli historyka filozofii i tłumacza, lecz komentując i interpretując system jogi, zarazem rozwijał go i adaptował do współczesnych europejskich warunków; zwracał uwagę, że jest to system uniwersalny, ponadczasowy i przekraczający geografie kultur. Podkreślał, że filozofia indyjska, a zwłaszcza filozofia jogi, ma swe źródła w praktyce, wyrosła z praktyki. Oparta jest na głębokim psychologicznym (jogicznym) doświadczeniu i zmierza do wywołania takiego doświadczenia. Choć jej traktaty są bardzo precyzyjne, w żadnym wypadku nie jest ona wynikiem teoretyzowania, myśli spekulatywnej. Joga jako system filozoficzny ma wprawdzie uogólnienia teoretyczne, jest jednak przede wszystkim systemem praktycznym i główna jej wartość leży nie w rozwiązaniach teoretycznych, ale właśnie w możliwościach praktycznych.

W związku z powyższym Leon Cyboran uważał, że celem studiów nad filozofią indyjską powinna być nie tylko bierne, jałowe kolekcjonowanie ciekawych, oryginalnych zabytków „archeologii filozoficznej”, ale odkrywanie, udostępnianie sobie empirycznie nieznanym nam sfer rzeczywistości, o których mówią starożytne sanskryckie traktaty. Podkreślał, że zdobywczość praktyczna powinna tu iść w parze z teorią, a krytycyzm ze śmiałością badań, a nie ze stagnacją – gdyż tylko tędy wiedzie droga do poznania nowych, głębszych prawd o rzeczywistości.

Chociaż sądził, że filozofia indyjska – w której już w starożytności wiele naczelných zagadnień opracowano w godny podziwu sposób – jest najbardziej rozwinięta wśród filozofii świata i reprezentuje najwyższy wzlot ludzkiego ducha, to jednak badał ją krytycznie, wskazując zarówno jej punkty szczytowe, jak i niższe. Choć tak głęboka i wielostronna, może i powinna podlegać krytyce i nie wyczerpuje wszystkich możliwości poznawczych. Leon Cyboran nie uważał, że jest ona ostatnim słowem w filozofii. Wysoko ceniąc filozofię indyjską, nade wszystko jednak cenił prawdę. Wierzył w dalszy rozwój filozofii. Sam niezależnie od zajmowania się historią filozofii indyjskiej i badań nad klasycznym systemem jogi opracowywał własny system, który miał być filozoficzną syntezą rzeczywistości. Swoją spirytualistyczną filozofię opierał przede wszystkim na własnym doświadczeniu wewnętrznym. Była ona jego własną, oryginalną wizją rzeczywistości, choć dużo czerpał z filozofii indyjskiej, a zwłaszcza z klasycznej jogi, z której poglądami bardzo się liczył. Pracował nad nową filozofią, a także nad nową psychologią, która uwzględniałaby, oprócz znanych nam zjawisk świadomości, dużo głębszą, subtelną rzeczywistość, znaną i opisywaną w tekstach jogi, a ujawnioną na podstawie jakiegoś innego doświadczenia.

Wbrew spotykanym w nauce opiniom, że wiemy już bardzo dużo, uważał, iż wiemy dotychczas niewiele, gdyż liczne gałęzie nauk są jeszcze zbyt słabo rozwinięte, a doniosłe odkrycia, które zmienią światopogląd ludzkości, dopiero nastąpią. Przewidywał wielką ekspansję poznawczą i praktyczną szczególnie w dziedzinie psychologii, w sferze badania świadomości, odkrywania światów wewnętrznych. Zwracał uwagę, że klasyczna joga indyjska zajmuje się możliwością udostępnienia nam nowych, nieznanych sfer rzeczywistości właśnie na tej drodze – poprzez świadomość (kierunek zapoczątkowany już w starożytności przez ascetów i joginów indyjskich).

Przełamując europocentryzm naszej myśli filozoficznej, Leon Cyboran dał przykład, jak czerpać z bogatego filozoficznego dorobku duchowej kultury Indii i śmiało przekraczać kulturowe ograniczenia, zastarzałe nawyki i schematy myślowe, jak harmonijnie łączyć odwagę w odkrywaniu nowych horyzontów w nauce i intuicję w poszukiwaniu prawdy ze ścisłością uczonego i krytycyzmem badawczym. Ukazywał nowe cele oraz idee i ideały, które wnosząc nową siłę napędową do naszej kultury, sprostałyby wymaganiom nowej epoki i konfrontacji z kulturami pozaeuropejskimi²⁵.

BIBLIOGRAFIA²⁶

- Album* 1993 = *Album magistrów Instytutu Orientalistycznego (1951–1992)*. Oprac. K. Wojakowska, E. Siwierska, A. Bator, Instytut Orientalistyczny UW, Warszawa 1993.
- BERNAŚ 2000 = Bernaś, Franciszek: „KGB porywa polskich uczonych – sprawa doktora Leona Cyborana – indianisty”, w: *Mrok i mgła – z dziejów KGB*. Wydawnictwo Ethos, Warszawa 2000: 654–658.
- Biuletyn ATK* 1976 = „Spotkanie ambasadora Indii B.S. Kamtekara w ATK”. *Biuletyn Informacyjny ATK* 1976.
- CHUDY 1997 = Chudy, Wojciech: „Leon Cyboran. Wspomnienie-epitafium”. *Gazeta Wyborcza, Gazeta Stołeczna*, „Nekrologi”, sobota–niedziela 21–22 czerwca 1997: 17.
- CYBORAN 1973 = Cyboran, Leon: *Filozofia jogi – próba nowej interpretacji*. PWN, Warszawa 1973.
- CYBORAN 1976a = Cyboran, Leon: „Philosophical Sanskrit”. *Indologica Taurinensia* 3–4 (1975–1976).

²⁵ Por. RUCIŃSKI (1986) – przyp. Redakcji.

²⁶ Bibliografię zestawiała Redakcja.

- CYBORAN 1976b = Cyboran, Leon: „O etyce indyjskiej (szkic syntetyczny)”. *Studia Philosophiae Christianae* ATK 12/2 (1976).
- CYBORAN 1977 = Cyboran, Leon: „Wokół etyki starożytnych Indii”. *Zeszyty Naukowe KUL* 20/3–4 (1977).
- CYBORAN 1986 = Cyboran, Leon: *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*. Przełożył z sanskrytu, opatrzył przypisami, napisał wstęp i posłowie oraz ułożył słownik terminów Leon Cyboran. Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1986 [tamże przedruk najważniejszych prac L. Cyborana].
- RUCIŃSKI 1986 = Ruciński, Tomasz: „Contribution of Leon Cyboran (1928-1977) to the Study of Philosophy of Yoga”, w: Wolfgang Morgenroth (red.): *Sanskrit and World Culture*. Berlin 1986: 263–266.
- WAŁKÓWSKA 1981 = Wałkowska, Hanna: „Ludwik Skurzak”. *Classica Wratislaviensia* IX (1981) 3–6, Acta Universitatis Wratislaviensis 592.
- ZIĘBA 2001 = Zięba, Maciej St.: „Cyboran Leon”. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. II, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001: 329–331.

en.wikipedia.org/wiki/Gopinath_Kaviraj

pl.wikipedia.org/wiki/Leon_Cyboran

pl.wikipedia.org/wiki/Franciszek_Tokarz

DODATEK

Sanskryt filozoficzny*

LEON CYBORAN

W opinii orientalistów sanskryt uchodzi często za najtrudniejszy i najbogatszy język. Dodatkową trudność sprawia to, że każdy dział literatury czy wiedzy indyjskiej wytworzył swoją specyficzną formę wyrażania myśli i niezwykle techniczną terminologię. W związku z tym uzasadnione jest, że rozróżniamy sanskryt nie tylko w historycznym aspekcie jego rozwoju, jak sanskryt wedyjski (który też dzieli się na kilka warstw), sanskryt epicki i sanskryt klasyczny, ale wymieniamy również sanskryt dramatów, sanskryt rytualny, sanskryt filozoficzny itd.

Co do sanskrytu filozoficznego, to warto przytoczyć opinię tak wielkiego badacza indyjskiego jak S. Dasgupta, zamieszczoną na pierwszej stronie jego pięciotomowej *Historii filozofii indyjskiej*: „Sanskryt uważa się powszechnie za trudny język. Nikt jednak spośród obeznanych tylko z sanskrytem wedyjskim czy zwykłym sanskrytem literackim nie może mieć jakiegokolwiek pojęcia, jak trudne są logiczne i abstrakcyjne partie sanskryckiej literatury filozoficznej. Osoba, która z łatwością potrafi zrozumieć Wedy, upaniszady, purany, księgi praw i dzieła literackie, a także jest dobrze zaznajomiona z europejską myślą filozoficzną, może się poczuć zupełnie bezradna przy próbach zrozumienia choćby drobnych części dzieła z zaawansowanej logiki indyjskiej lub dialektycznej wedanty”¹.

Podstawowe teksty systemów filozoficznych ułożone są w skrajnie lakonicznych formach; najczęściej są to sutry (*sūtra*) albo kariki (*kārikā*). Bhaszje (*bhāṣya*) również są bardzo lakoniczne i wymagały dalszych objaśnień, nadkomentarzy. We wszystkich traktatach przeważają zdania nominalne z wieloczłonowymi złoženiami

* Źródło: Leon Cyboran: „Philosophical Sanskrit”. *Indologica Taurinensia* 3–4 (1975–1976) 165 [*Proceedings of the Second World Sanskrit Conference (Torino, 9–15 June 1975)*, Torino 1976]. Przekład z oryginału angielskiego: Helena Suchocka.

¹ Ja bym tu dorzucił, że z logiką i dialektyką – to jeszcze pół biedy dla nas, ale są nawet trudniejsze teksty ze względu na treść, subtelny przedmiot, opisywany i analizowany na podstawie jakiegoś innego doświadczenia, jak np. teksty jogiczne (klasycznej jogi). (L. C.) [Przypisy oznaczone inicjałami L. C. pochodzą z późniejszych uzupełnień autora – przyp. tłumaczki].

(*samāsa*). Liczne są w nich wielostopniowe abstrakty, homonimy o bardzo odmiennych sensach lub – przynajmniej jak się wydaje – o sensach bardzo podobnych, mające znaczenie magiczne. Teksty są przeładowane terminologią; nie ma tu miejsca na zwykłą ludzką mowę. Wiele filozoficznie ważnych terminów nie jest ani dobrze zdefiniowanych, ani choćby częściowo objaśnionych. Odnosi się wrażenie, że w przeszłości terminy te musiały być w pewnych kręgach ludzi dobrze znane. Bardzo często odległość w czasie między sutrami a ich bhaszjami czy między tymi ostatnimi a ich dalszymi komentarzami jest wielowiekowa.

Podczas badania traktatu nie możemy ślepo ulegać sugestiom jego komentatorów. Zachodzi potrzeba oddzielnego badania treści tekstów podstawowych, a oddzielnego – filozofii komentatorów czy przedstawicieli późniejszych szkół. Powinniśmy zawsze przywiązywać większe znaczenie do historii idei i poglądów poprzedzających badany traktat. Ze względu na bogactwo treści poszczególnych traktatów konieczne jest również gruntowne badanie i opracowywanie pojedynczych filozoficznie ważnych problemów. Dopiero po takiej rzetelnej pracy łatwiej można będzie w przyszłości zrekonstruować filozofię poszczególnych autorów, ustalić z większą pewnością związki historyczne, a następnie dokonać syntezy rozwoju indyjskiej myśli filozoficznej. Profesor Ludwik Skurzak, historyk starożytnych Indii, powiedział mi siedemnaście lat temu, że potrzebujemy jeszcze stu lat badań nad filozofią indyjską, by móc stworzyć jej syntezę. Obecnie, gdy jest on już na emeryturze, twierdzi, że potrzebujemy na to jeszcze trzystu lat. Wniosek może być taki, że musimy być cierpliwi. *Śanaiḥ śanaiḥ sarvaṁ sādhu bhaviṣyati*².

Pozostaje jeszcze inna trudność – transponowania na język filozofii okcydentalnej. Odmienność ogólnej ontologii, swoista psychologia i teoria poznania – a wszystko to dynamicznie powiązane z praktyczną drogą do mokszy (*mokṣa*), która jest *prajodhanā* (*prajojana*, ‘cel’) indyjskiej filozofii – utrudnia adaptację terminów z filozofii europejskiej. Konieczne jest przeto zachowanie ostrożności przy transponowaniu. Najlepsze słowniki mogą tu wprowadzić w błąd. Mimo że podają liczne odpowiedniki terminologiczne z filozofii europejskiej, prawdziwy sens terminu leży zazwyczaj gdzieś „pomiędzy” szeregiem przybliżonych znaczeń. Podstawianie takich gotowych odpowiedników z filozofii zachodniej mniej myli laika niż osobę wykształconą filozoficznie, gdyż tamten pierwszy albo zrozumie, albo nie zrozumie, natomiast specjalista w dziedzinie filozofii zinterpretuje poprawnie lub niepoprawnie w zależności od dobrego czy złego tłumaczenia tekstu.

² „Powoli, powoli, wszystko będzie dobrze” (przełożył z sanskrytu L. C.).

Sanskryt na wydziałach filozoficznych*

LEON CYBORAN

Chciałbym tu poinformować o moim częściowo udanym eksperymencie wprowadzenia sanskrytu na wydziały filozoficzne. Kilka lat temu dwa uniwersytety w Polsce, to jest – Katolicki Uniwersytet Lubelski i Akademia Teologii Katolickiej¹ w Warszawie – zaprosiły mnie do wprowadzenia i zorganizowania regularnych zajęć dydaktycznych z filozofii indyjskiej dla studentów Wydziału Filozofii. Wszyscy studenci Katedry Historii Filozofii uczęszczają na wykłady i ćwiczenia z filozofii indyjskiej i mają obowiązek zdania egzaminu z tego przedmiotu. Oprócz tych ogólnych zajęć studenci bardziej zainteresowani filozofią indyjską uczęszczają na dwuletni lektorat sanskrytu; do wzięcia w nim udziału zaprasza się szczególnie studentów pierwszego i drugiego roku². Dla studentów już zaawansowanych w sanskrycie prowadzę specjalne seminaria, na których czytamy sanskryckie traktaty filozoficzne.

Widzę z mojego doświadczenia, że studenci filozofii są często bieglejsi w sanskrycie i filozofii indyjskiej od studentów indologii (filologii indyjskiej). Co do filozofii indyjskiej to rozumiałe jest, że studenci filozofii, ogólnie biorąc, są nią bardziej zainteresowani i zdolniejsi w tej dziedzinie od studentów filologii. Interesujące jest natomiast tutaj to, że studenci filozofii znajdują dużą przyjemność w studiowaniu trudnej, ale precyzyjnej struktury sanskrytu. Po półrocznym podstawowym wykładzie z gramatyki sanskryckiej połączonym z łatwymi ćwiczeniami studenci mogą już czytać *Bhagawadgītę* (*Bhagavad-gītā*). Po roku lektoratu są gotowi rozpocząć studiowanie traktatów filozoficznych w oryginale.

A teraz, jaka jest metoda studiowania sanskrytu filozoficznego? – Ponad 90% terminów abstrakcyjnych są to derywaty rdzeni czasownikowych. Student musi znać trzy elementy: (1) podstawowe znaczenie rdzeni czasownikowych, (2) subtelności znaczeń prefiksów oraz (3) sufiksy, które tworzą derywaty. Jeśli nauczy się go naukowej analizy każdego terminu na te trzy elementy, wtedy po jakimś okresie praktyki – nawet jeśli musi pracować nad całkiem nowymi tekstami – może zrozumieć niemal każde słowo w jego podstawowym znaczeniu lepiej niż w swoim języku

* Źródło: Leon Cyboran: „Sanskrit in philosophy departments”. *Indologica Taurinensia* 3–4 (1975–1976) 166–168 [*Proceedings of the Second World Sanskrit Conference (Torino, 9–15 June 1975)*, Torino 1976]. Przekład z oryginału angielskiego: Helena Suchocka.

¹ Obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW). [Przyp. tłumaczkki].

² Aby mieli więcej czasu na zdobycie podstaw filologicznych koniecznych do zajmowania się później filozofią indyjską. (L. C.)

ojczytym i bardzo często domyśla się jego subtelnego znaczenia z kontekstu. Choć musi się odwoływać do słowników dla zapoznania się z historią rozwoju znaczeń każdego terminu, czytać tłumaczenia i inne prace na ten temat, to jednak dzięki wyżej wspomnianej metodzie on sam jest przygotowany do niezależnego badania treści sanskryckich traktatów filozoficznych. Po tym trzyletnim eksperymencie niektórzy studenci filozofii są przygotowani do krytycznego badania filozofii indyjskiej na podstawie źródeł oryginalnych. Jeden z nich, pan Tomasz Ruciński (który był poprzednio moim studentem w Zakładzie Indologii Uniwersytetu Warszawskiego, a teraz jest doktorantem Wydziału Filozofii Akademii Teologii Katolickiej) analizuje dogłębnie *Brahmasūtry (Brahma-sūtra)* i pomaga mi w nauczaniu sanskrytu.

Słyszałem, że na uniwersytetach zachodnich zatrudnianie indologów jest obecnie bardzo ograniczone, pomimo faktu, iż istnieje ogromne zainteresowanie filozofią indyjską, szczególnie wśród ludzi młodych. Wiemy, że wiele współcześnie dostępnych książek na temat myśli indyjskiej, napisanych zarówno przez indyjskich swamich (*svāmin*), jak i przez autorów zachodnich, ma bardzo małą wartość. Dlatego chciałbym zaproponować próbne wprowadzenie takiego eksperymentu jak wspomniany powyżej³, by studia filozofii indyjskiej na zachodnich uniwersytetach czynić bardziej interesującymi. Jest wiele uniwersytetów i każdy z nich ma ambicje posiadania wydziału filozoficznego. Z powodu zainteresowania filozofią indyjską, z powodu zapotrzebowania na dobre wykłady i dobre książki na ten temat, a także z powodu konieczności przełamania w dzisiejszej dobie europocentryzmu naszej myśli filozoficznej, konieczne jest wprowadzenie regularnych zajęć z filozofii indyjskiej na wydziałach filozoficznych dla wielu zainteresowanych nią studentów, a zwłaszcza dla studentów historii filozofii.

Dla uczonego jest oczywiste, że potrzebujemy dużo więcej filologicznych badań nad traktatami indyjskimi. Potrzebujemy jednak również dobrze przygotowanych filologicznie filozofów, którzy będą badać czysto filozoficzne problemy i rozszerzą historyczną wiedzę o nich wśród innych filozofów⁴. Sądzę, że nie jest to fanatyczna,

³ Eksperyment ten – wprowadzenie regularnych zajęć z filozofii indyjskiej wraz z nauką sanskrytu na wydziały filozoficzne dwóch uniwersytetów w Polsce – jest rzeczą nową w skali nauki światowej (z wyjątkiem tylko Indii) i godną naśladowania ze strony uniwersytetów zachodnich. Dotychczas zajmowanie się filozofią indyjską ograniczało się do instytutów orientalistycznych i spoczywało w gestii filologów. Najwyższy czas, żeby filozofią indyjską zainteresowali się również filozofowie. (L. C.)

⁴ Dla badacza filozofii indyjskiej jest sprawą jasną, że potrzeba jeszcze wiele pracy filologicznej nad redakcją traktatów filozoficznych, nad związkami historycznymi (terminów, pojęć, poglądów, systemów). Zachodzi jednak potrzeba, ażeby czystej rasy filozofowie z dobrym przygotowaniem filologicznym (językowym) podjęli badanie czysto filozoficznych problemów dla rozszerzenia wiedzy i horyzontów myślowych w filozofii w ogóle, w filozofii czy historii filozofii światowej. (L. C.)

ale rozsądna sugestia, mająca na celu rozszerzenie naszych horyzontów filozoficznych. Dobry student czy badacz filozofii nie musi ulegać wpływom, lecz powinien jedynie bardziej uwrażliwiać się na subtelne problemy innej filozofii.

Byłoby również dobrą rzeczą założenie Międzynarodowej Akademii Filozofii Indyjskiej w Indiach, być może pod patronatem UNESCO, a także popartej przez jakieś fundacje, gdzie poważni uczeni mogliby kontaktować się ze sobą dla wymiany swej specjalistycznej wiedzy, dla badań nad manuskryptami i ich edycji oraz dla kształcenia studentów z różnych krajów. Idealnym miejscem na taką akademię byłaby według mnie starożytna Magadha lub Himalaje, albo też Indie południowe, czy to w stanie Madras czy w stanie Majsur. Jak w czasach starożytnych Grecy, w wyniku swego kontaktu ze Wschodem, założyli Akademię Aleksandryjską, tak teraz zachodzi potrzeba założenia takiej akademii w Indiach. Wierzę, że akademia ta nie tylko pomogłaby odkryć na nowo głębię myśli indyjskiej, ale byłaby w przyszłości również źródłem nowych idei filozoficznych służących mądrości i dobru ludzkości, wolnej i o szerokich horyzontach. Taka akademia w swej atmosferze i funkcjonowaniu byłaby czymś innym od wielu istniejących instytucji, tradycyjnych uniwersytetów, współczesnych autorytatywnych *aśram* (*āśrama*) i rozreklamowanego Auroville, opartego na materialnym i duchowym niewolnictwie przypominającym europejskie organizacje klasztorne. Nie ma tu jednak miejsca na wykładanie idei tej w szczegółach.

RECENZJE ♦ REVIEW ARTICLES ♦ BUCHBESPRECHUNGEN

WILLEM BOLLÉE

Buchbesprechung:

Ulrike Roesler, Jayandra Soni, Luitgard Soni, Roland Steiner und Martin Straube: *Bhagavadajjukam. Die Heiligen-Hetäre. Eine indische Yogakomödie.* Sanskrit- und Prakrit-Text herausgegeben von Roland Steiner und Martin Straube. P. Kirchheim Verlag, München 2006. ISBN-10 3-87410-106-1, ISBN-13 978-3-87410-106-6, 8 Abbildungen, 94 Seiten.*

Diese Wiedergabe einer alten indischen Komödie mag als erfolgreichen Versuch gesehen werden, das Ergebnis wissenschaftlicher, in diesem Fall philologischer Forschung der Allgemeinheit vorzuführen, wie es häufig verlangt wird. Sie ist eine Gemeinschaftsarbeit der Autoren, die sich wöchentlich trafen, um auf der Basis der philologischen Erarbeitung, wobei auch ein Entwurf Professor M. Hahns hilfreich war, eine literarische Übersetzung zu verfertigen.

Dem indischen Theater ist eine solche Aufmerksamkeit seit den 30er Jahren nicht mehr zuteil gefallen, und diesem Stück widmete der Prager Indologe Otto Stein einen wichtigen Artikel, weswegen das hier angezeigte Buch ihm passenderweise zugeeignet wurde.

Der südindische Text, der in einer Inschrift aus dem 7. Jh. belegt ist, wurde in Devanāgarī gedruckt; bei seinem unbekanntem Autor hat man an König Mahendra-(vikrama)varman und an Bodhāyana gedacht. Die Handlung spielt jedoch im Norden Indiens: ein brahmanischer Yogin lehrt seinen Schüler Śaṅḍilya das Nichtanhaften; für ihn ist die Religion freilich eher Lebensunterhalt als Lebensinhalt und er verkörpert den *vidūṣaka*, wie schon bei Aśvaghōṣa der Mönch Śāriputra einen solchen Begleiter hat, was Heinrich Lüders so abwegig fand.¹ In dieser Rolle verwechselt Śaṅḍilya die Sāṃkhya- und die Śākya-Lehre. In einem Park im Frühling (vs 10) verliebt er sich in eine Hetäre mit dem passenden Namen Vasantasenā

* Die Komödie *Die Heiligen-Hetäre* wurde zum ersten Mal am 21. September 2004 im Rahmen des 29. Deutschen Orientalistentages in Halle (Saale) von den Übersetzern mit verteilten Rollen vorgelesen – Redaktion.

¹ *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften von Heinrich Lüders. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag am 25. Juni 1939 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1940: 208.

‘Frühlingswurf’ (wenn °-*senā* am Ende von Hetärennamen ‘Wurf’ in Sinne von ‘künstlerisch gelungenes Werk’ (Wahrig) bedeuten könnte, wie im Deutschen), die dort, mit einer Namensschwester verwechselt, von Yama’s Bote in Kobragestalt getötet wird. Die Beschreibung seiner Reise aus dem Norden gen Süden ins Yama-Reich (vs 25), von Felix Otter auf einer Karte schön skizziert (S. 65), erinnert an Kālidāsa’s *Megha-dūta*, der in umgekehrter Richtung verlief. Der Yogin geht in ihren Körper ein und belebt sie so, wonach der Bote die Hetärenseele in den Leib des Yogins versetzt. Nach komischen Szenen in diesem Zusammenhang kehrt der Yogin in seinen eigenen Körper zurück und Yamas Bote bewirkt dasgleiche wieder mit Vasantasenās Seele, womit das Stück endet.

Die Parkflora wird, wie im alten Jaina und Buddhistischen Schrifttum, mit einem hypermetrischen Deskriptivum beschrieben, deren einzelnen Pflanzen Frau Dr. Soni dankenswerterweise in einer Liste (S. 66 ff.) definiert und zusammengestellt hat. Monika Zin wählte zu den Szenen passende Farbdarstellungen aus alten Höhlen- und Tempelmalereien aus, was noch zur Attraktivität des Bändchens beiträgt. Roland Steiner schließlich lenkt in seinem Nachwort, für die Allgemeinheit verständlich, den Blick auf das indische Schauspiel, präsentiert das vorliegende Stück und erklärt die literarischen Übersetzungsziele was die Sprachebene und den Wechsel von Prosa und Versen betrifft.

EMILIA SUŁEK

Artykuł recenzyjny:

Donald S. Lopez Jr.: *The Madman’s Middle Way. Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*. The University of Chicago Press, Chicago–London 2006. ISBN 978-0-226-49316-9 / ISBN 978-0-226-49317-6, 264 strony.

W słowniku *Kto jest kim w Tybecie XX wieku* – gdyby taki słownik istniał – Gendun Czopel (dGe ’dun chos ’phel) byłby jedną z najbarwniejszych i najbardziej niejednoznacznych postaci, a jednocześnie tą, po której biogram czytelnicy na pewno sięgaliby częściej niż po informacje o innych osobach. Zanim jednak taki słownik zostanie wydany w którymś z języków zachodnich – bo tybetański odpowiednik już istnieje² – czytelnicy w Europie będą musieli szukać innych źródeł do poznania biografii Genduna Czopela. W 2006 roku do listy publikacji o życiu i pracy tego niezwykłego Ty-

² Hasło SHES RAB RGYA MTSO (1973). Więcej informacji o życiu Genduna Czopela zob. SUŁEK (2007).

betańczyka dodana została nowa książka. Jest to praca Donalda S. Lopeza Jr. pt. *The Madman's Middle Way. Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*.

Gendun Czopel (1903–1951) żył w trudnych dla Tybetu czasach, w okresie pełnym gwałtownych zmian i wydarzeń wpływających na bieg historii. Upadek dynastii Qing i rewolucja republikańska w Chinach oraz wycofanie się Brytyjczyków z Indii po II wojnie światowej to fakty z najnowszej historii Azji znane niemal wszystkim. W Tybecie był to czas panowania XIII Dalajlamy Thuptena Gjaco (Thub bstan rgya mtsho), polityka i wizjonera, który opracował program naprawy swojego kraju, program, którego nie udało się zrealizować. Był to czas zbrojnego konfliktu z brytyjskimi Indiami w 1904 roku i kilkakrotnych konfliktów z Chinami, z których jeden doprowadził do okupacji Lhasy przez wojska Zhao Erhfenga w 1911 roku. Na życie polityczne w Tybecie w pierwszej połowie XX wieku destrukcyjnie wpływały nieustanne wewnętrzne walki o władzę toczące się w kręgach duchowieństwa i arystokracji. Nasiliły się one jeszcze po śmierci XIII Dalajlamy w 1933 roku i w latach dzieciństwa jego następcy, XIV Dalajlamy Tenzina Gjaco (bsTan 'dzin rgya mtsho). Odsunięcie od władzy republikanów w Chinach i przejście rządów przez komunistów Mao Zedonga (1949) oraz wydarzenia w Mongolii, które pokazywały, jak kończyć może egzystencję kraj, w którym władza należy do arystokracji i posiadających olbrzymie majątki ziemskie klasztorów buddyjskich, powiększały poczucie zagrożenia i lokalną ksenofobię. Chociaż wielu Tybetańczyków w tych czasach na własną rękę próbowało odnaleźć pasującą do współczesności drogę, którą podążać mógłby ich kraj, i poszukiwało sposobu rozwiązania trudnej sytuacji, w jakiej się znajdował, ich wysiłki postrzegane były przez środowiska sprawujące władzę jako działania typu wywrotowego. Uznawano je za niebezpieczne dla kulturowej tożsamości Tybetu. Z pewnością bardziej niebezpieczne były jednak dla ludzi, którzy je podejmowali, a na których czekał skazujący wyrok sądu, więzienie, czasem banicja.

Gendun Czopel był człowiekiem o wielu talentach – pisał, malował – przede wszystkim jednak cechowała go determinacja w poszukiwaniu własnych rozwiązań w życiu. Po latach nauki w tybetańskich klasztorach, najpierw szkoły ningma (*rnying ma*) a potem gelug (*dge lugs*), porzucił studia i życie mnicha. Razem z Rahulem Sanakrytayanem (Rāhula Saṅkṛtyāyana, 1893–1963), sanskrytologiem i aktywistą Maha Bodhi Society, który prowadził badania w tybetańskich bibliotekach klasztornych, Gendun Czopel wyjechał z Tybetu. Ta dobrowolna emigracja trwała kilkanaście lat. Jej efektem jest długa lista książek, wierszy, esejów popularnonaukowych i rysunków dokumentujących realia życia w Indiach lat 30. i 40. Gendun Czopel pisał, rysował i tłumaczył na język tybetański dzieła literatury indyjskiej – te, które nie tylko dziś na Zachodzie uchodzą za kanon literatury Indii. *Kamasutra* (*Kāma-sūtra*), *Bhagawadgita* (*Bhagavad-gītā*), *Dhammapada* (*Dhamma-pada*), *Siakuntala* (*Śakuntalā*), wszystkie przechodziły przez jego translatorski warsztat. Asystował też w pracy takich orientalistów jak George Roerich i Jacques Bacot. Emigracja nie była stacjonarna – indyj-

skimi pociągami Gendun Czopel przemierzył niemal cały kraj, a dla tych, którzy podróżowali po nim, napisał przewodnik po świętych miejscach Indii. Prowadził życie dość zaskakujące: jego biografowie wspominają dekadenski styl życia, częste pijaństwo i dużą liczbę kochanek, których sypialnie odwiedzał. Atmosfera w Indiach walczącej o wolność od kolonialnej zależności od Korony Brytyjskiej wyostrzała spojrzenie Genduna Czopela na sprawy polityki w Tybecie, pogrążającym się wówczas w salonowych walkach i ciągłym śledzeniu spisków. Misja niesienia wiedzy o zjawiskach społecznych czy odkryciach nauki zachodniej, jaką Gendun Czopel realizował, pisząc dydaktyczne eseje, rozwinęła się w kierunku krytyki politycznej i społecznej. Gendun Czopel krytykował i obecny poziom buddyzmu tybetańskiego, i nadużycia w kręgach władzy, przede wszystkim tej, która rekrutowała się z wyższego duchowieństwa. Dla Genduna Czopela było ono raczej klasą spekulantów i lichwiarzy, skłonnych do korupcji i nadużyć, skostniałych w myśleniu i zainteresowanych wyłącznie własną buchalterią. Pod koniec pobytu w Indiach Gendun Czopel zetknął się ze środowiskiem Tybetańskiej Partii Postępu, stworzonej w Kalimpongu przez uciekinierów z Tybetu, którzy z oddali planowali ratować kraj i przeprowadzić w nim rewolucję, wzorowaną na wydarzeniach w Chinach. Niejasny epizod współpracy z Tybetańską Partią Postępu przyczynił się do tego, że po powrocie do Lhasy Gendun Czopel został aresztowany i skazany na więzienie. Wyrok odsiadywał m.in. w Szol (Zhol), więzieniu znajdującym się u stóp pałacu Potala, z którego rządzili dalajlamowie.

Gendun Czopel ma wśród Tybetańczyków i badaczy Tybetu opinię pierwszego nowoczesnego intelektualisty tego kraju. To on jest autorem *Białej kroniki* (*Deb ther dkar po*), będącej bodaj pierwszą podjętą przez Tybetańczyka próbą opisu dziejów swego kraju z perspektywy pozbawionej „skrzywienia” historiograficznego, typowego dla wcześniejszego piśmiennictwa. Praca ta, wykorzystująca odkryte w Dunhuangu teksty z okresu królewskiego w historii Tybetu, została przetłumaczona na język angielski przez Samtena NORBOO (1978) i wydana w Library of Tibetan Works and Archives. Wydano także po angielsku jego *Traktat o namiętności* (*'Dod pa'i bstan bcos*)³. Książka Donalda Lopeza przynosi przekład innego tekstu z dorobku Genduna Czopela – traktatu, który miał on napisać po powrocie do Lhasy i który był jego powrotem do rozważań nad filozofią buddyjską. Traktatem tym jest *Ozdoba myśli Nagardżuny* (*Klu sgrub dgongs rgyan*) – książka, której okoliczności powstania budzą wiele wątpliwości, podobnie jak wiele wątpliwości pozostaje wokół faktów z życia jej autora.

Gendun Czopel miał w Lhasie kilku uczniów. Należał do nich Dała Zangpo (Zla ba bzang po), mnich szkoły ningma, który przychodził do niego na lekcje z zakresu filozofii madhjamaki (*madhyamaka*), zwanej też środkową drogą. Jemu właśnie Gendun Czopel powierzył przed śmiercią zadanie zebrania wszystkich notatek, które następnie

³ HOPKINS–YUTHOK (1992).

zostały wydane drukiem w 1952 roku. Publikację sponsorował hierarcha szkoły ningma Dudżom Rinpocze (bDud 'joms rin po che). Zgodnie z przewidywaniami autora książka wzbudziła kontrowersje, zawierała bowiem polemikę z promowaną przez szkołę gelug interpretacją założeń szkoły madhjamaka, nurtu filozoficznego wywodzonego od Nagardżuny, oraz – krytyczny w tonie – dialog z mistrzami myśli buddyjskiej, m.in. Czandrakirtim (Candrakīrti), Dignagą (Dinnāga) i Nagardżuną. Kontrowersje te do dziś nie ustały: poglądy wyrażone w traktacie są po myśli przedstawicieli ningmy, natomiast wielu reprezentantów szkoły gelug (w tym przyjaciel Genduna Czopela) sprzeciwiało się przypisywaniu mu poglądów wyrażonych w tekście. Pytano: dlaczego Gendun Czopel, który kształcił się głównie w uczelniach gelug, miałby powierzyć misję wydania swojej książki komuś z konkurencyjnej szkoły ningma? Sugerowano, że Dała Zangpo, jakkolwiek był uczniem Genduna Czopela, nadużył jego zaufania i sfabrykował książkę, która tylko w części odzwierciedla poglądy nauczyciela. Ktoś nieuwikłany w spór między dwiema szkołami może jednak spojrzeć na problem jej autorstwa inaczej, tak jak robi to Lopez. Podczas gdy pierwsza część książki tworzy sprawnie zbudowaną całość, druga jest bardziej chaotyczna, z wieloma powtórzeniami i błędami. Błędy te są natury językowej, ale też merytorycznej. Na przykład cytaty z Nagardżuny (jego tybetańskie imię to Ludrub; Klu sgrub) przypisane są błędnie w drugiej części książki innemu autorowi – Arjadewie (Pakbalha; 'Phags pa lha). Sam Gendun Czopel takich błędów by nie popełniał, już raczej jego uczeń. Być może jednak błąd ten nie jest aż tak duży, bo Gendun Czopel mógł mówić o Nagardżunie, używając pełnego atencji określenia Pakbalu (Phags pa klu), co w niedbałej wymowie, zwłaszcza z silnym amdoskim akcentem, którego Gendun Czopel na pewno nie pozbył się przez całe życie, mogło spowodować, że jego uczeń pomieszał w notatkach osoby buddyjskich filozofów. Tego typu pomyłki i nieuporządkowany układ drugiej części traktatu *Klu sgrub dgongs rgyan*, w którym ten sam cytat potrafi pojawiać się wielokrotnie, a wątki wywodu mieszają się z sobą, ułatwiał krytykom tekstu kwestionowanie jego prawdziwego autorstwa. Donald Lopez nie ma jednak wątpliwości, że myśli zawarte w tym ostatnim dziele Genduna Czopela należą do niego samego, nawet jeśli to nie on własnoręcznie przelał je na papier. Autorstwo pierwszej części wydaje się więc pewne – napisana została ręką Genduna Czopela. Druga, ta która miałaby być przykładem nieudanej twórczości jego ucznia, może być uznana za pracę zbudowaną z notatek, jakie Dała Zangpo robił podczas wspólnych sesji. O tym, że notatki uczniów bywają chaotyczne i pełne błędów, nie trzeba przypominać. Tym bardziej chaotyczne mogły być, jeśli lekcje odbywały się w środku nocy, a nauczyciel nie zawsze był trzeźwy – o czym skrupulatnie przypomina Donald Lopez.

Wątpliwości związane z okolicznościami powstania *Klu sgrub dgongs rgyan*, fakt, że jest to jedna z najsłabiej poznanych prac Genduna Czopela i że nawet dziś osoby piszące o jego życiu mają skłonność do pomijania jej w swoich opisach, powinny sta-

nowić wystarczającą zachętę, aby zainteresowany XX-wiecznym Tybetem czytelnik zechciał sięgnąć po książkę Donalda Lopeza. W przetłumaczonym przez Lopeza traktacie Gendun Czopel rozprawia na temat istnienia i nieistnienia, na temat możliwości (czy raczej niemożliwości) poznania i ograniczeń mechanizmów wnioskowania dostępnych pogrążonemu w niewiedzy człowiekowi. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co jest prawdą, ma u Genduna Czopela dodatkowy wymiar społeczny, bo to swoista umowa społeczna właśnie decyduje, co zostaje uznane za prawdę: „Kiedy setki tysięcy ludzi, których umysłem [rzeczy – E. S.] jawią się podobnie, zbierze się razem, rzecz, o której mają zdecydować, staje się oczywista i niepodważalna. Ci zaś, którzy się nie zgadzają, uznani są za oszczerców i nihilistów” (s. 48). Umysł nieoświecony nie jest jednak w stanie nic stwierdzić, może jedynie – i robi to z upodobaniem – wydawać opinie, i to takie, których wartość zamyka się w wąskich torach jego pogrążonego w ignorancji myślenia. Nie ma alternatywy: „Tak długo, jak pozostajemy w sansarze, faktem pozostaje, że nie ma innego wyjścia niż podejmować decyzje, pokładając całe swe zaufanie w umyśle, któremu w żadnej z podejmowanych przezeń decyzji ufać nie można” (s. 51). Nie tylko jednak o kwestiach doczesnych decydują w ten sposób owi zwykli ludzie – bardziej kłopotliwe jest to, że nieoświeconemu umysłowi nie wystarcza wypowiedanie się o sprawach tego świata; musi on wypowiadać wszelkiego rodzaju opinie o naturze rzeczywistości i nadawać nazwy sferze transcendencji, która pozostaje poza zasięgiem nie tylko jego poznania, ale nawet wyobraźni.

W traktacie *Klu sgrub dgongs rgyan*, chyba bardziej niż w jakimkolwiek innym dziele Genduna Czopela, znajdują odbicie te cechy autora, które spotykały się z krytyką współczesnych. Należy do nich nadmierny – jak mówiono – relatywizm, kiedy autor wypowiada się na temat umowności obrazów ponadziemskich krain i zamieszkujących w nich buddów i bodhisattwów: „Jeśli dokładnie przyjrzeć się wszystkim pojęciom, jakie wyrabiamy sobie o zjawiskach transcendentnych, to są one zwyczajnie ulepione z przykładów zaczerpniętych ze świata, co więcej – ze świata ludzi” (ss. 52–53). Sfera oświecenia – jak ją sobie wyobrażamy – jest przecież upiększoną wersją świata ludzi. Dochodzą do tego uwarunkowania przyrodnicze i kulturowe, bo – jak mówi autor – gdyby Budda nauczał w Tybecie, z pewnością przedstawiłby raje Buddy jako płynące maślaną herbata. Gendunowi Czopelowi zarzucano również brak szacunku dla autorytetów i porządku religijnego: „Za każdą górską przełęczą jest inna sekta z tysiącami uczonych i głupców, którzy za nią idą, mówiąc: »Tylko to jest prawdą, to cię nie zwiedzie«. Ta własna autoryzacja wyznawanej przez siebie prawdy raduje podobnych sobie ludzi; przedstawiona tym, co się nie zgadzają, sprawia, że zaczynają ją przeklinać” (s. 63); „Ktoś może pomyśleć: »Brak nam nieomyślności w podejmowaniu decyzji, ale kiedy idziemy za decyzjami Buddy, jesteśmy nieomylni«. A kto stwierdził, że Budda jest nieomylny? (...) »Wybitny lama Conkapa

(Tsong kha pa) tak stwierdził«. Kto w takim razie może wiedzieć, że wybitny lama Conkapa jest bezbłędny?” – mnoży pytania autor, dochodząc w końcu do umysłu pojedynczego człowieka, który wyprowadza te wszystkie wnioski, niczym ślepiec decydując się na wybór tego, a nie innego nauczyciela (ss. 49–50). A przecież „doświadczenie jest zawsze zdradliwe jak przepowiednie słabego jasnowidza” (s. 50). Brak choćby odrobiny optymizmu w ocenie poznawczych możliwości człowieka: „Nasze stwierdzenia, że coś nie istnieje albo się nie zdarza, są tylko klasyfikacjami tego, czego nie rozumiemy. Przez szaleństwo picia ogłupiających wód niewiedzy nie jesteśmy ani odrobinę wiarygodni w ocenianiu, co istnieje, a co nie, co jest, a czego nie ma” (s. 49). Gendun Czopel zgadza się z twierdzeniem, że wszystkie istoty dostąpią wreszcie stanu oświecenia; tymczasem analizuje rolę, jaką w ludzkim postrzeganiu odgrywa ciało, w którym zawiera się świadomość i które ogranicza możliwość poznawania świata. Pyta, co z „naszego” świata zostaje w jego obrazie, kiedy osiąga się ten trudny do zdobycia stan oświecenia: „Myśleć, że ziemię, góry, kamienie i skały, które widzimy teraz, będziemy też widzieć, kiedy staniemy się buddami, to duża pomyłka. Tak długo, jak świadomość pozostaje w ciele osła, można odczuwać słodki smak trawy, ale kiedy [świadomość je – E. S.] opuści, ten smak stracony zostanie raz na zawsze” (s. 52). Traktat Genduna Czopela spotyka się z oskarżeniami o nihilizm. Sam autor podchodzi do sprawy mniej dramatycznie, jeśli bowiem moglibyśmy poznać rzeczywistość taką, jaką ona jest, używając wyłącznie dostępnych nam dziś środków, nie byłoby potrzeby wchodzenia na ścieżkę buddyzmu: „Ostateczny cel podążania szlachetną ścieżką to na nowo zrozumieć to, czego umysł wcześniej nie pojmował i czego oczy wcześniej nie widziały” (s. 52).

The Madman's Middle Way przynosi nie tylko przekład traktatu i autorskie streszczenie wiadomości o człowieku, który wyłamywał się z głównego nurtu życia intelektualnego swojego kraju. W książce Lopeza znajdują się też skróty niektórych z publikowanych w Indiach esejów Genduna Czopela, takich jak „Świat jest okrągły czy płaski?”, gdzie autor wyjaśnia tybetańskim czytelnikom europejską koncepcję budowy świata. Fakty z jego życia umieszczone są przy tym w zgrabny sposób w kontekście wydarzeń toczących się na innych kontynentach. I tak, w 1938 roku (kiedy ukazał się wspomniany esej) pierwszy raz zademonstrowano działanie telewizji kolorowej, zrobiono pierwszą odbitkę ksero, w *Action Comics* ukazał się pierwszy odcinek *Supermana*, wojska Hitlera – co mniej zabawne w skutkach – zajęły Austrię, a Otto Hahn przeprowadził pierwszą nuklearną syntezę uranu (s. 17). W tym samym mniej więcej czasie Gendun Czopel prowadził swoją prywatną wojnę z wrogim mu systemem władzy i myślenia. Zmarł w 1951 roku, w tym samym roku, kiedy *Rashomon* Akiry Kurosawy z Toshiro Mifune w roli rozbójnika Tajomaru otrzymał Oscara dla najlepszego filmu zagranicznego. Niewiele wiadomo o tym, jakie filmy Gendun Czopel lubił oglądać w Indiach, być może podobałoby mu się dzieło Kurosawy z jego wizją względno-

ści prawdy. Książki Donalda Lopeza dobrze się czyta. Czekać na zapowiadany od lat angielski przekład najpełniejszej dotąd biografii Genduna Czopela, *Le mendiant de l'Amdo* Heather STODDARD (1985), warto się o tym przekonać.

BIBLIOGRAFIA

- HOPKINS– = Hopkins, Jeffrey; Yuthok, Dorje Yudon: *Tibetan Arts of Love. Sex, YUTHOK 1992 Orgasm and Spiritual Healing*. Snow Lion Publications, Ithaca, NY 1992.
- NORBOO 1978 = Norboo, Samten: *The White Annals*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1978.
- SHES RAB RGYA = Shes rab rgya mtsho: „Dge ’dun chos ’phel”, [w:] Khetsun Sangpo MTSHO 1973 (red.): *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*. Tom 4: *The Rnying ma Tradition* (cz. 2). Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1973: 548–551.
- STODDARD 1985 = Stoddard, Heather: *Le mendiant de l'Amdo*. Société d’ethnographie, Paris 1985.
- SULEK 2007 = Sulek, Emilia: „Gendun Czopel, mnich niepokorny. W poszukiwaniu nowoczesnego Tybetu”, [w:] Adam Jelonek (red.): *Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej*. Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007: 231–266.

JACEK WOŹNIAK

Review article:

Eva Wilden: *Literary Techniques in Old Tamil Caṅkam Poetry. The Kuruntokai* (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen: 15; herausgegeben von Dieter B. Kapp), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006; xiii, 447 p., ISBN 978-3-447-05335-8 / ISSN 0948-2806.

The *Kuruntokai* (‘The Collection of Short [Poems]’; hereafter KT) is a part of the *Eṭṭuttokai* (‘The Collection of Eight [Anthologies]’), constituting—together with the *Pattuppāṭṭu* (‘[The Collection of] Ten [Long] Songs’) and the *Tolkāppiyam* (‘[On] Old Poetry’)—the core of the so-called *caṅkam* poetry, or Classical (Old) Tamil literature. KT consists of 401 short poems (as its name indicates), each having 4–8 lines, all dealing mainly with the theme of love, thus belonging to the *akam* divi-

sion of Classical Tamil poetry. The collection is traditionally dated around the beginning of the CE.

Since it goes back to the literary roots of Tamil culture, which has a continuous history of more than two thousand years now, the study by Eva Wilden is very important for our better understanding of this culture as a whole. The Author tries to find an answer to the question what an *akam* poem actually is and how it is properly constructed; in this way, she makes the literary techniques of *caṅkam* poetry her main field of interest.

The book begins with the *Preface* (pp. x–xiii) and the *Introduction* (pp. 1–48), forming Chapter One, in which the Author indicates basic problems related to the studies of *caṅkam* literature. She provides information about the present state of research in this specific field, gives an account of other *akam* anthologies, and shows the historical framework of the poems studied by her in her work. Finally, fundamental problems are discussed here such as methodological considerations and the polyvalence of the poems, which is responsible for much of our difficulties with their proper understanding. The Author touches upon basic issues concerning our knowledge of *caṅkam* poetry. She observes that we are faced with two main groups of problems, each requiring different methods of investigation, i.e. a number of basic philological problems and those of presentation and interpretation (p. 25). This is a very apt observation, and everyone working with *caṅkam* should be well aware of it. The Author stresses that, first of all, a researcher in this field ought to understand texts literally (which in the case of Old Tamil is not always an easy task), and ‘only then discuss their historical, cultural etc. contents’ (p. 26). Although it seems rather obvious, in the case of *caṅkam* literature to understand a poem can be really a problematic issue, mainly due to its formulaic character. The Author also discusses the ambiguity or polyvalence of the poems, which, ‘when read without poetological conditionings,’ show much of their ‘elusiveness’ (p. 28), and this is the main problem as far as their proper interpretation is concerned. According to Wilden, such polyvalence is a structural characteristic of *caṅkam* Tamil. The Author also gives here very valuable notes on *caṅkam* semantics, pointing out that word usage in this poetry is very special and no studies on individual words have been done so far; the commentaries on the old anthologies are mostly lost, and those partly preserved are more in the form of a summary than a word-by-word paraphrase; the work on KT is completely dependent on the modern paraphrase by Cāminātaiyar (p. 30). As a result, ‘anything that can be said about the KT with regard to semantics ... can be only provisional’ (p. 31). This remark makes us well aware of the difficulties that *caṅkam* scholars have to face and, moreover, it reminds us that their reports, including Wilden’s study, should be treated with some caution. In the next part of this chapter, the Author examines basic questions of

polysemy/homophony, synonymy, proper nouns and Old Tamil morphology (which is full of lacunae and uncertainties, as noted by her).

Chapter Two, *Studies of Syntax* (pp. 49–126), deals with the syntax of the language employed in the *caṅkam* poems. The area of Wilden's main interest here is the syntactical use of the 'expletive' particle *-ē*, and its co-ordination with other particles, especially interrogative and assertative ones. I must admit that this chapter is the one which I personally find most interesting and which clearly shows how the proper reading of a *caṅkam* text looks like. As the Author notices, 'the syntax of the Caṅkam language is a blank spot on the map of Dravidian philology' (p. 49), therefore the chapter naturally attracts our attention. Wilden discusses in detail her morphological and syntactical findings, as well as the role of *-ē* at the end of the poem. The section on the co-ordination of *-ē* with other particles is noteworthy; it proves the Author's great erudition and excellent knowledge of Old Tamil. It is well illustrated with many aptly selected examples from KT and shows her outstanding mastery of *caṅkam* Tamil. In the *Preface*, the Author said that the translation part had been checked by Prof. Alexander Dubianski, therefore I have no critical remarks on it. Although the chapter deals with a very difficult and troublesome topic, posing a number of grammatical questions and doubts, I am nevertheless delighted with the work done here by the Author. In my opinion, it should be treated as an exemplary piece of research in the field of philological studies. I should add here that as a clitic *-ē* is quite common in Modern Tamil as well, which also makes Wilden's remarks on its syntactical function useful to all those interested in the language of today.

Chapter Three, *Studies of the Poetological and the Poetical Tradition* (pp. 127–254), deals with the tradition of Old Tamil poetics, focusing on the *Poruḷatikāram* ('The Chapter on the Meaning') of the *Tolkāppiyam* and Irāiyaṅār's *Akapporuḷ* ('The Meaning of *Akam*'), the two oldest extant works on ancient Tamil poetics. The Author tries to 'establish a relation between the two old poetological treatises' and 'to consider their possible connections with the poetry of KT' (p. 127). The structure, function and development of the so-called colophons (*kiḷavi*) and the repertoire of *caṅkam* formulae are discussed here in detail, with the 'associative network' of themes and topoi in *akam* poetry being systematically explained. As the Author writes, 'one prerequisite for understanding texts of the kind as are the Caṅkam poems—that is, texts predictable or, if one prefers, conventional to a very high degree—is some knowledge of the great complex labelled «tradition»' (p. 127). This is a very important statement, reminding us that the grammatical and syntactical knowledge of the language is not sufficient to understand *caṅkam* poems. Therefore, the chapter presents a detailed discussion on the importance of ancient Tamil poetic treatises and their commentaries (i.e. the so-called poetological tradition), an issue raising many intriguing questions and laden with unresolved

problems. Especially noteworthy is the section on *kiḷavis*. Surprisingly, rather short colophons appended to KT poems in fact turn out to be a fascinating subject for separate but fruitful research that brings to light the close relation between the poetry proper and poetological tradition in its minute aspects. The part dedicated to *caṅkam* themes and topoi deals with the *tiṇai* concept of regional settings, which, according to the Author, is not as important in KT as one might expect (p. 197). The thematic diversity of the commonest *caṅkam* topoi analysed by the Author gives us the true picture of the imaginative richness of this kind of literature. The erotic themes, subtly introduced into the poems of the *akam* category, are of exceptional beauty. The chapter ends with reflections on the repertoire of the formulae that are found in KT. What we should understand by ‘formula’ is a repetitive phrase with a fixed metrical pattern (p. 235). The attributive function of formulae and their use in the form of vocatives is described in detail (an exhaustive list of the KT formulae is given in *Appendix VI*).

Chapter Four, *Studies of Poetic Style* (pp. 255–369), introduces the stylistic types of *caṅkam* poetry. It describes different forms of dialogue and interior monologue that are found in the KT poems as well as indicates various types of similes, metaphors, metonymies and epithets. Further, it also deals with the ambiguity, symbolic code and double reading of KT poems. This chapter as a whole is an extensive study on the subject and effectively shows how *caṅkam* poets, who were expected to create their stanzas within a standardised framework of rules prescribed by the poetic convention, successfully managed to overcome it and gave their works a personal touch. The section devoted to the ambiguity and symbolic elements of *caṅkam* poems unravels many intricacies and the complexity of this poetry, which the Author explores with expert skill. The symbolic and polyvalent use of words is one of the most difficult aspects of poetry in general, not to mention *caṅkam*. The way the Author handles this problem in her study is praiseworthy and again it proves her undeniable expertise in the field.

The work concludes with Chapter Five, *Results: The Tension between Convention and Individuality* (pp. 371–376), followed by six *Appendices* (*Indo-Aryan Words, Tribes/Castes/Professions, Proper Names, Authors, Complex Verbs, Formulae*) and the *Literature* cited. An *Index of Tamil Quotations and References* and a *Glossary of Technical Terms* are also attached at the end. (Unfortunately, a word/subject index is not there, and it would be of great help to the readers). As aptly observed by Wilden, a *caṅkam akam* poem is an incorporation poem, and ‘what will make a poem an Akam poem is the ability of the recipient to perceive it as part of the poetic dialogue, as a poem spoken by an Akam speaker and heard by an Akam listener’ (p. 376). This observation leads the Author to the conclusion that KT is not a collection of oral poetry, as has been suggested elsewhere, but an expression of

a more complex cultural environment that created a poetic universe of its own, the presence of which is well exemplified by the literary techniques studied by her.

However, I have a few critical remarks, though of a more general nature.

The *Preface*, dated 2004, exhibits some unnecessary haste. On p. xii, the Author writes: 'The translation volume has been checked by Prof. Alexander Dubianski ... A most conscientious ... proofreading of the glossary entries in vol. III has been done by Barbara Bomhoff (Hamburg)'. For the readers of the present volume, these sentences sound a little puzzling, as nowhere earlier has it been mentioned that the book in our hands is intended to be the first volume of a set. It is only on the next page that Wilden explains: 'Together with the translation and index-material of the Kuṛuntokai it was handed in as a habilitation thesis at the university of Hamburg in 2002 By now the Kuṛuntokai translation is about to be published in India ...'. After three years since these words were written, we still do not know what has happened to the above-mentioned translation and index volumes, although, on p. 1, out of the sudden, we can read that '... a complete and annotated translation of one of the anthologies has been prepared, i.e. of the Kuṛuntokai ... In the meantime it has been published together with an up-to-date glossary containing morphological analysis [Wilden 2005 (forthcoming) (but not included in the *Literature*—J. W.)]'. I must admit that I got a bit confused at this point... In my opinion, the Author should have clearly informed the readers of the present book that its continuation in the form of a separate translation volume was planned to be (or had already been) published. Without this, the sentences cited above are slightly surprising.

Unnecessary haste is also felt at times in the *Introduction*, where the work(s) marked as Wilden 1999a+b (p. 8) are mentioned, but not included, in the *Literature* section. Sporadic misprints are also found there (e.g. Puṛaṇāṇūru, p. 6).

What I observe (and disagree with) in the subchapter on *The State of Research* is the systematic and efficient policy of avoiding any mention of or neglecting most of the studies done by the present-day native Tamil scholars. I must admit that Wilden's motives behind this approach are not very clear to me. Of course, I can understand that the Author may not value studies conducted by Indian scholars or that their results are of not much use to her own work. However, the total neglect of their existence is something of discomfort to me. This approach seems even stranger when we consider that the Author herself extends her gratitude to Prof. Srinivasa Ayya Srinivasan (Hamburg) and Pandit T.V. Gopal Iyer (Pondicherry) for their much appreciated help, and their oral comments are frequently cited in the book. Contrary to the Author, I am convinced that studying a foreign culture and especially literature without referring to the ideas and thoughts of the native thinkers is but an incomplete undertaking. Let me quote here the opinion of Janusz Chmielewski: 'The essence of Oriental Studies is determined by the source research,

i.e. the direct utilization of the original Oriental sources specific to a particular problem, and by the critical use of what the native Oriental learning has done in the specified field.⁴ Undoubtedly, the research done by the Author is based solely on original Tamil sources, but the critical use of modern Indian/Tamil studies in the field is regrettably absent, e.g. the study by LEELAVATHY (1992), which contains—besides others—such chapters as *Similes and Metaphors* (pp. 162–213), *Sentiments or Emotional Expressions* (pp. 214–233), or *On Diction and Style* (pp. 234–254), devoted (albeit not to a comparable extent) to issues similar to those touched upon by Wilden. In the *Literature* section, I cannot find even a single article or book written in Tamil, which may—wrongly—indicate that no modern research on *caṅkam* poetry has been done in Tamil so far. In consequence of this approach, I find in Wilden’s study some observations that are not acceptable to me. For example, in the subchapter *The State of Research* on pp. 4–5, the Author writes: ‘Since *Caṅkam* literature had to be regained, towards the end of the 19th century, from the oblivion it had virtually fallen into, Old Tamil Philology is a relatively young field of research. And since Tamil philology has never been very popular compared to Sanskrit philology, the stream of contributions has never been broad but rather trickling.’ I find it difficult to agree with such a statement since it represents a totally Western point of view. On the contrary, sometimes I have an impression that what genuinely interests Tamil scholars and students in every Department of Tamil in any university (or college) in Tamil Nadu is solely *caṅkam* literature and the Old Tamil language. Even a brief visit to any university library there confirms this observation—most of M.A. and Ph.D. theses in Tamil found in them would be related to the studies on *caṅkam* literature. In footnote 5 (p. 4), inserted after the title of this subchapter, the Author states: ‘The following survey will be only illustrative and thus far from complete. Completeness, however, besides taking up too much space, would for several other reasons be not wholly desirable.’ Again, I am not sure whether I understand this properly. The first part of this note is obvious; however, the second one seems to me a little baffling, since I cannot (at least by now) think of any reason that would make a researcher disavow the importance of a complete state-of-research survey. In this section of her work, the Author also observes (p. 6): ‘Much more attention has been paid to the first two parts of the *Tolkāppiyam* than to the third concerned with poetics.’ However, for some reason, she takes no account of the work done e.g. by MANUEL (1997), whose study is precisely on a very similar topic, i.e. the theories of poetics as presented in the *Tolkāppiyam*. Manuel’s work is a very well organised, vast (xx, 614 p.) and detailed study on the theory of Old Tamil poetry; in it, she discusses the structure, aesthetics,

⁴ Cited in MEJOR (2006: 51), translation mine.

language employed, poetic diction, syntax, similes, emotions (known in Sanskrit theory as *rasas*) and literary genres; separate units are devoted to the theories ruling *akam* and *puram*. As shown in the *Select Bibliography* in Manuel's book, and contrary to what our Author says, a lot of studies have been conducted so far (most of them in Tamil) in the field of *caṅkam* literary techniques. Therefore, it is quite inexplicable to me why the Author neglects this book (at least for the purpose of a critical valuation), since the scope and main interest of Manuel's study are very similar to her own. Another work disregarded by Wilden is the study on Tamil syntax by KOTHANDARAMAN (1990), which even contains a short chapter on the expletives (pp. 220–226) that happen to be also the subject of Wilden's own research (Chapter Two). I only hope that the omissions are not due to 'the all-pervasive conflict between a traditional and a modern Western scholarly approach', mentioned in footnote 6 (p. 5). The study by ATHITHAN (1989), likewise omitted by Wilden, could also be of some use, insofar as it discusses at length *iṭaiccols* and *uriccolds* (pp. 188–251) and pays attention—among others—to the different functioning of *-ē*.

The Author also takes a very strict approach towards the studies conducted by her Western predecessors, who, quite frequently, receive her harsh criticism. According to her: 'everything which has been said on the history and the culture of the Caṅkam era ... is built on the shaky ground' (p. 8). Hopefully, as she says, 'in recent years and against what seems to be a consensus of silence, an altogether necessary discussion of methods, signalling a readiness to face the actual problems, has been started by TIEKEN 1997, taken up by Wilden 1999a+b ...'. It needs no additional proof that without reasonably questioning traditional views, the development of new ideas could not be possible. However, it seems that leaving everything aside and following only in one's own footsteps might not bring one success either. Let me remind what has been said about the study done by TIEKEN (2001), seemingly 'revolutionary' in many aspects, whose earlier work of 1997 Wilden personally finds path-breaking and important. In his review of the book (in which a new dating for *caṅkam* poems and their origin—actually, their derivation from Sanskrit/Prakrit sources—has been heralded and 'proved' to be true), HART (2004) quite convincingly argues that 'Tieken has not produced one plausible argument to justify his contentions about the dating of Sangam literature. His work is flawed by other shortcomings as well. His interpretation of the *akam* poems ... is based on a misapprehension of the culture' (p. 183). I can only hope that taking Tieken's works as an example of positive new trends in the field of *caṅkam* studies, Wilden will use more cogent arguments in her own work. In the same review, HART (2004: 184) writes: 'The fact is, old Tamil is pretty well described by the *Tolkāppiyam*, which almost certainly was written after Sangam literature itself.' I quote this opinion since, according to Wilden, who questions all earlier views, the study of the

language described in this treatise is not much helpful in the investigation of ‘the actual language of the Caṅkam texts’ (p. 8, emphasis mine). These two contradictory statements show us that what we are dealing here with is the problem of the very definition of a *caṅkam* text. Usually, under the label of *caṅkam* we understand the two above-mentioned anthologies and the *Tolkāppiyam*. The Author, however, extends this term also to two epics, namely the *Cilappatikāram* and the *Maṇimēkalai* (p. 3), which belong to a younger stratum of Old Tamil literature. Needless to say, if these two epics were included into the *caṅkam* corpus, the results and conclusions (especially those related to the dating of *caṅkam* texts) drawn from such a study would be different. Interestingly enough, on p. 37, the *Cilappatikāram* is labelled as ‘a post-Caṅkam, though old epos.’ This issue seems to be somehow problematic to the Author.

Another problematic issue seems to be that of *uḷḷurai* (‘inner meaning’/‘implied simile’). On p. 1, the Author says: ‘otherwise than Alaṅkāraśāstra, where we have in the *dhvani* theory a sophisticated if late account of one of the most conspicuous lyrical features, namely ambiguity, Tamil poetics doesn’t pay heed to this equally prominent characteristics of the poems themselves.’ As I understand the term, *dhvani* in Sanskrit poetics is treated rather as a ‘poetic suggestion,’ not the ambiguity proper. As such, it is frequently compared to the Old Tamil concept of *uḷḷurai* or *iraicci* (‘suggestive meaning’), known from the *Tolkāppiyam* (THOMAS (1999: 113–130), LEELAVATHY (1992: 185–196), KANDASWAMY (2005)). Wilden discusses both of them briefly only in footnote 96 on p. 292, concentrating mostly on their possible connection with the tradition of Sanskrit poetics. The Author comes back to this problem on p. 293, while discussing what Hart has called ‘the technique of suggestion’ (HART (1975)) or what RAMANUJAN (1985) labelled as ‘inset’. If I understand properly, Wilden does not agree with either of them in this matter. I for one think this element of Tamil poetics, especially the fivefold classification of *uḷḷurai* and its relations with other types of similes, deserves our better attention in future studies. Anyhow, the subchapter on *Ambiguity* (pp. 316–347) lacks any in-depth analysis of this concept, except one reference to it on p. 320.

*

In her study, Eva Wilden skilfully documents that reading a *caṅkam* poem is a real challenge to us. Every reader has to take several decisions on different levels, each of them influencing his or her understanding of the poem. What it requires to understand is to permanently balance between many morphological possibilities and vague semantics, between syntactical issues and stylistic variants—without ever being sure whether the final understanding is the one intended by the poet. To understand *akam* poem in its full dimension, its recipients have to allow the poem to

‘incorporate’ them into the poetic universe of ancient times. It is precisely what makes *caṅkam* literature a demanding but very rewarding subject of literary study as well as a fascinating adventure for every lover of belles-lettres, who might derive from it the true joy of discovering a real *terra incognita*.

BIBLIOGRAPHY

- ATHITHAN 1989 = Athithan, A.: *Linguistic Structures in Tamil. A Historical Study (The Grammar of Tolkāppiyam and the Language of Patineṅkīlkkāṇakku—A Comparative Study)*. Publications Division, Madurai Kamaraj University, Madurai 1989.
- HART 1975 = Hart, George L.: *The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1975.
- HART 2004 = Hart, George: *Review of TIEKEN (2001)*, in: *Journal of the American Oriental Society* 124.1 (2004) 180–184.
- KANDASWAMY 2005 = Kandaswamy, S.N.: ‘The Concept of Uḷḷurāi in the Poetics of Tolkāppiyam’, *Tamiḷiyal – Journal of Tamil Studies* 67 (2005) 33–56.
- KOTHANDARAMAN 1990 = Kothandaraman, R.: *Tamil Syntax. New Perspectives*. Pondicherry Institute of Linguistics and Culture, Pondicherry 1990.
- LEELAVATHY 1992 = Leelavathy, T.: *A Critical Study of Kuṟuntokai. An Advanced Study*. Publications Division, Madurai Kamaraj University, Madurai 1992.
- MANUEL 1997 = Manuel, Indra: *Literary Theories in Tamil (With Special Reference to Tolkāppiyam)*. Pondicherry Institute of Linguistics and Culture, Pondicherry 1997.
- MEJOR 2006 = Mejor, Marek: ‘O indologii słów kilka / Some Remarks on Indology’, in: Danuta Stasik, Anna Trynkowska (eds): *Indie w Warszawie / India in Warsaw. A Volume to Commemorate the 50th Anniversary of the Post-War History of Indological Studies at Warsaw University*. Dom Wydawniczy Elipsa, Warsaw 2006: 46–62.
- RAMANUJAN 1985 = Ramanujan, A.K.: *Poems of Love and War. From the Eight Anthologies and the Ten Long Poems of Classical Tamil*. Columbia University Press, New York 1985.
- THOMAS 1999 = Thomas, Annie: *Studies in Tamil Prosody and Poetics*. International Institute of Tamil Studies, Chennai 1999.
- TIEKEN 2001 = Tieken, Herman: *Kāvya in South India. Old Tamil Caṅkam Poetry*. Egbert Forsten, Groningen 2001.

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

III BOŃSKO-WARSZAWSKIE WARSZTATY JĘZYKA HINDI

Bonn, 24–30 czerwca 2007 roku

W dniach 24–30 czerwca 2007 Danuta Stasik, Ramkali Saraf z Zakładu Azji Południowej IO UW oraz 7 studentów z tej jednostki (Justyna Kurowska i Justyna Wiśniewska z V r.; Marta Czeczot, Marcin Dadan, Marta Karczmarczyk i Paweł Perczyński z III r. oraz Agnieszka Żebrowska z I r.) uczestniczyło w III Bońsko-Warszawskich Warsztatach Języka Hindi. Inicjatywa ta jest kontynuacją współpracy między Zakładem Azji Płd. IO UW a Seminarium Indologicznym Uniwersytetu Bońskiego (pierwsze warsztaty odbyły się w Bonn w 2004 r., natomiast we wrześniu 2006 r. goście z Bonn wzięli udział w warsztatach zorganizowanych w Warszawie).

Oprócz kształcenia i doskonalenia różnych aspektów praktycznej znajomości języka hindi, uczestnicy warsztatów wspólnie czytali tekst jednoaktówki pt. *Płyn wolniej, Gangesie!* (*Dhīre baho Gaṅgā*) autorstwa Lakszmi Narajana Lala, jednego z najwybitniejszych współczesnych dramaturgów tworzących w języku hindi. Lekturze tekstu towarzyszyło wyjaśnianie kontekstu społeczno-kulturowego utworu oraz dyskusje nt. poruszonych w nim kwestii. Na zakończenie warsztatów studenci podjęli całkowitą samodzielną próbę interpretacji i inscenizacji tekstu w formie teatryku lalkowego. Przedstawienie, które odbyło się w sali uniwersyteckiego Muzeum Egipskiego, spotkało się z wielkim aplauzem widowni (wśród przybyłych liczna była tamtejsza diaspora indyjska) i zainteresowaniem władz uniwersytetu.

W ramach warsztatów uczestnicy odwiedzili związane z ich dziedziną zainteresowań sekcje hindi i urdu radia Deutsche Welle, w których zarówno kadra, jak i studenci udzielili wywiadów, emitowanych później przez tę rozgłośnię.

Wszyscy biorący udział w warsztatach bardzo wysoko ocenili korzyści, jakie płyną z takiego niecodziennego obcowania z językiem hindi, w tym z niezwyklego efektu dydaktycznego studia radiowego. Następnym razem mamy się spotkać w Warszawie.

Komunikat prasowy nt. warsztatów znajduje się na stronie Uniwersytetu w Bonn: <http://www1.uni-bonn.de/pressDB/jsp/pressemitteilungsdetails.jsp?detailjahr=2007&detail=217>.

[Danuta Stasik]

IV MIĘDZYKRAJOWE LETNIE WARSZTATY SANSKRITU (Fourth International Intensive Sanskrit Summer Retreat)

Pondichery, 16–28 lipca 2007 roku

W dniach od 16 do 28 lipca br. odbyła się czwarta edycja Międzynarodowych Intensywnych Letnich Warsztatów Sanskrytu (zob. *SI* 10 (2003) 277–279 i *SI* 11 (2004) 149–150),

Studia Indologiczne 14 (2007) 121–124 (*Sprawozdania*).
Copyright © by Redakcja *Studiów Indologicznych*

zorganizowana tym razem już po raz drugi przez dyrektora Ecole française d'Extrême-Orient w Pondichery w Indiach, Dominica Goodalla. Tradycyjnie przez dwa tygodnie młodzi sanskrytolodzy i studenci z różnych stron świata w trzech sesjach dziennie, poświęconych odpowiednio literaturze pięknej (*kāvya*), filozoficzno-naukowej (*śāstra*) oraz tantrze i puranom, czytali fragmenty tekstów przygotowywanych w nowych edycjach przez uczonych – uczestników warsztatów. W tym roku przedmiotem studiów były następujące teksty:

P i e r w s z y t y d z i e ń :

- kāvya*: Kālidāsa, *Raghu-vamśa* (XI sarga), z komentarzem Wallabhadewy (prowadzący: Dominic Goodall);
śāstra: Jayanta Bhaṭṭa, *Nyāya-mañjari*, *śāstrārambha* (prowadzący: Kei Kataoka);
tantra/purāṇa: Jayadratha, *Hara-carita-cintāmaṇi* (prowadzący: Alex Watson).

D r u g i t y d z i e ń :

- kāvya*: Dāmodaragupta, *Kuṭṭanī-mata* (prowadzący: Csaba Dezsö i Dominic Goodall);
śāstra: Rāmakaṇṭha, *Paramokṣa-nirāsa-kārikā-vṛtti* (prowadzący: Alex Watson, Dominic Goodall i S.A.S. Sarma);
tantra/purāṇa: *Svacchanda-tantra* oraz *Niśvāsa-tattva-saṃhitā* (prowadzący: Dominic Goodall).

Specjalnie dla uczestników warsztatów prof. Manidraida Sastrigal (Sanskrit College, Chennai) wygłosił w sanskrycie dwa wykłady związane ze studiowanymi tekstami: 23 lipca o przekazie przymiotów (*saṃkrānti-vāda* według *Para-mokṣa-nirāsa-kārikā-vṛtti*), a 24 lipca o wprowadzającym rozdziale traktatu *Nyāya-mañjari*.

W warsztatach wzięli udział: Nina Mirnig (Austria), Valérie Gillet (Francja), Savita de Backer (Holandia), Anilkumar Acharya, H.N. Bhat, Mrinal Kaul, Deviprasad Mishra, Satya Narayanan, Nibedita Rout, Bihani Sarkar, S.A.S. Sarma, Sarma SLP (Indie), Kei Kataoka, Kiyokazu Okita, Taisei Shida (Japonia), Monika Nowakowska, Małgorzata Sulich (Polska), Csaba Dezsö, Dániel Balogh, Imre Bangha, Eszter Berki, Kriszti Dávid, Elisa Genser, Miklós Hegedüs, Gergely Hidas, Györgyi Prokób, Eszter Somogyi, Kinga Szabó, Peter Szanto, Ágnes Szemerics (Węgry), Dominic Goodall, Alex Watson, Michael Williams (Wielka Brytania), Giovanni Ciotti, Daniele Cunico, Marco Franceschini, Carmela Mastrangelo (Włochy), Simone Barretta (Stany Zjednoczone).

[Monika Nowakowska]

**WARSZTATY INSKRYPCYJNE „SŁAWIĄC W KAMIENIU IMIĘ KRÓLA”
 („Engraving the King’s Fame: Sanskrit *Praśastis* and Tamil *Meykkīrttis*”)**

Pondichery, 6–17 sierpnia 2007 roku

W dniach 6–17 sierpnia 2007 r. w Ecole française d'Extrême-Orient w Pondichery w Indiach odbyły się warsztaty inskrypcyjne, zatytułowane „Sławiąc w kamieniu imię króla: sanskryckie *praśasti* i tamilskie *meykkīrtti*” („Engraving the King’s Fame: Sanskrit *Praśastis* and Tamil *Meykkīrttis*”), za których organizację odpowiadały Charlotte Schmid i Eva Wilden.

Była to specjalna edycja corocznej szkoły klasycznego języka tamilskiego (Classical Summer Tamil School), zwołana w odpowiedzi na rosnące zainteresowanie inskrypcjami, nie tylko tamilskimi. Pierwsze trzy dni poświęcono inskrypcjom sanskryckim (z Allahabadu, Aihole oraz Trichy w Indiach oraz niepublikowanym dotąd zabytkom z Kambodży), umożliwiając tym samym przyłączenie się do lektury zainteresowanym sanskrytologom – uczestnikom zakończonych tydzień wcześniej warsztatów sanskryckich (patrz s. 121). Pozostałe dni poświęcono zabytkom dwujęzycznym z wczesnego okresu Pandjów oraz tamilskim z okresu późnych Pandjów oraz Czolów.

Współpraca sanskrytologów, tamilistów, historyków oraz historyków sztuki i ikonografii okazała się niezwykle owocna i pouczająca.

Więcej informacji znajduje się na stronie: www.efeo.fr/ctws/Timetable.htm

[Monika Nowakowska]

MIĘDZYKRAJOWE SEMINARIUM
KINGS AND ASCETICS IN INDIAN CLASSICAL LITERATURE

Mediolan, 21–22 września 2007 roku

W dniach 21 i 22 września 2007 roku w Mediolanie miało miejsce międzynarodowe seminarium „Kings and Ascetics in Indian Classical Literature”, zorganizowane przez Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Scienze dell’Antichità we współpracy z Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente. W skład Komitetu Naukowego seminarium wchodził: Giuliano Boccali i Cinzia Pieruccini, oboje z Università degli Studi di Milano, a także Lidia Sudyka z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz Jaroslav Vacek z Uniwersytetu Karola w Pradze. Komitet Organizacyjny tworzyły: Anna Bonisoli Alquati, Sabrina Ciolfi i Mimma Congedo.

Wygłoszono następujące referaty:

21 września 2007:

Bruno Lo Turco: „Some observations about Sanskrit as court language”;

Alexander Dubyanskiy: „A figure of a king in old Tamil poetry”;

Joanna Kusio: „The king in procession: the *ulā* episode in Tamil *kuravañci* literature”;

Klara Gönc-Moačanin: „The varied picture of kings in the *nāṭya* literature”;

Lidia Sudyka: „White is the fame of a king. Between the historical truth and dynasty legends”;

Anna Trynkowska: „The kings of the *Śiśupālavadha*”;

Gyula Wojtilla: „The king is hunting. Is it good or bad?”;

Iwona Milewska: „The ascetic and his hermitage in the *Mahābhārata* epic”;

Tiziana Pontillo: „Where the ascetics lead their life of austerities, there lie peace and beauty: have the idyllic features of *kāvya-āśramas* any antecedents in the *Mahābhārata*?”;

Jaroslav Vacek: „The pig in Sangam literature – as a part of the description of nature”;

- Cinzia Pieruccini: „Bharadvāja's *āśrama* and the paradise of the warrior (*Rāmāyaṇa* II.85)”;
Paola Maria Rossi: „Desire and non-desire: the forest of asceticism in the poetry of Aśva-ghoṣa”.

2 2 w r z e ś n i a 2 0 0 7 :

- Danielle Feller: „The relationship between kings and ascetics in the Sanskrit *mahākāvya*s: mirroring or distorting the epic model?”;
Monika Nowakowska: „The obligations of a king to the ascetics of his kingdom”;
Natalia Lidova: „The king and the priest in the tradition of the *Nāṭyaśāstra*”;
Satyanarayan Chakraborty: „King-ascetic relation in the light of Kālidāsa's *Abhijñānaśakuntala*”;
Chettiarthodi Rajendran: „The angry ascetic and the pacifying king. A socio-cultural study in Kālidāsa's poetry”;
David Smith: „Kings and ascetics in Bāṇa's prose poems”;
Cezary Galewicz: „Kings, ascetics and sidelong glances”;
Giorgio Milanetti: „Why would a king become an ascetic? A few political answers from Hindi Medieval literature”;
Alessandro Graheli: „Social plays and devotional acts: how the *sannyāsī* graced the king”;
Danuta Stasik: „Kingship and authority in the *Rāmcaritmānas*”;
Daniela Rossella: „He who laughs last, laughs best: satire, wit and humour on kings and ascetics in *kāvya* literature”;
Stefania Cavaliere: „The portrait of the emperor Jahangir in Keśavadāsa's *Jahāṅgīr-jasacandrikā*”.

Program seminarium znajduje się na stronie: <http://users.unimi.it/india/>

[Anna Trynkowska]

I N F O R M A C J E D L A A U T O R Ó W

Zasady edycji stosowane w *Studiach Indologicznych*

Termin zamknięcia kolejnych numerów *Studiów Indologicznych* upływa każdorazowo z końcem czerwca danego roku.

Redakcja *Studiów Indologicznych* uprzejmie prosi autorów o stosowanie się do poniższych zasad obowiązujących w *Studiach Indologicznych*, co ułatwi prace edytorskie.

(1) Adres. Prosimy o nadsyłanie artykułów do publikacji w *Studiach Indologicznych*:

(a) albo na dyskietce (z załączonym wydrukiem tekstu) na adres:

Redakcja *Studiów Indologicznych*
Instytut Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski
Krakowskie Przedmieście 26/28
00–927 Warszawa

(b) albo pocztą elektroniczną na jeden z adresów:

p.balcerowicz@uw.edu.pl
mejor@interia.pl
m.nowakowska@uw.edu.pl
a.trynkowska@uw.edu.pl

(2) Format pliku. Nadesłany plik tekstowy powinien być w jednym z formatów:

- (a)** plik *Microsoft Word* (*.doc),
- (b)** plik *Rich Text Format* (*.rtf),
- (c)** plik tekstowy (*.txt) w kodach ASCII.

(3) Czcionki / znaki diakrytyczne. Możliwe są dwa sposoby kodowania znaków diakrytycznych w pliku artykułu.

(a) Autor może do zapisu znaków diakrytycznych użyć czcionek *Sanskrit New Times* i *Vedic New Times*, które są dostępne w redakcji (kontakt: p.balcerowicz@uw.edu.pl).

(b) Można zastosować konwencję zastępującą sanskryckie znaki diakrytyczne według następującego wzoru:

- każdy diakrytyk to kombinacja: „głoska + @”,
np. $\bar{a} = a@$; $t = t@$; $\dot{m} = m@$; $h = h@$ itp.
- z wyjątkiem:
palatalne $\tilde{n} = j@$,
palatalne $\acute{s} = c@$,
gutturalne $\dot{n} = g@$,

- w diakrytykach będących wynikiem sandhi (*â, î, û, ê, ô, âi, âu*) proszę zastosować znak #:
 $\hat{a} = a\@ \#$ lub $a\#$, $\hat{i} = i\@ \#$ lub $i\#$, $\hat{u} = u\@ \#$ lub $u\#$, $\hat{e} = e\#$, $\hat{o} = o\#$, $\hat{a}i = ai\#$, $\hat{a}u = au\#$.
- (4) **Spolszczenie.** Przy spolszczaniu terminów sanskryckich prosimy o uwzględnianie standardowego systemu spolszczania przyjętego w *Studiach Indologicznych* (szczegóły patrz *Studia Indologiczne* 1 (1994) 6–7), w tym przede wszystkim:
- samogłoski długie i krótkie oddawane są w spolszczeniach jednakowo (np. „a” oraz „ā” → „a”),
- samogłoskowe „r” → „ry” (np. „*Rg-veda*” → „*Rygweda*”),
- przydech → „h”, (np. „*bhagavant*” → „bhagawant”),
- głoski palatalne „c” i „j” → „cz” i „dź” (np. „*cāpa*” → „czapa”, „*jīva*” → „dziwa”),
- spółgłoski cerebralne „ṭ” i „ḍ” i „ṇ” → „t”, „d” i „n”,
- „ś” przed spółgłoską → „s” (np. *śveta* → „śweta”),
- „ś” przed samogłoską → „si” (np. „śabda” → „siabda”, „Ganeśa” → „Ganesia”, ale w odmianie: „Ganesi”),
- wyjątkowo „ś” przed samogłoską „i”, po której następuje spółgłoska → „śi” (np. „Śiva” → „Śiwa”, „śilā” → „śila”),
- anuswara „m” przed półsamogłoskami → „m” (np. „*samyoga*” → „samjoga”),
- anuswara przed „h”, sybilantami i dentalnymi → „n” (np. „*samhitā*” → „sanhita”, „*apabhraṃśa*” → „apabhransia”, *samtāna* → „santana”).
- (5) **Kursywa.** Prosimy o zapis drukiem pochyłym (kursywą) w szczególności
- wszystkich cytatów z języków indyjskich (np. cytatów sanskryckich) i pojedynczych wyrazów obcych (np. sanskryckich),
- tytułów utworów literackich (w spolszczeniu i w językach oryginału, np. *Nyāya-sūtra*, *Njajasutra*), tytułów książek.
- (a) **Brak kursywy.** W wypadku cytatów w języku polskim i innych językach europejskich prosimy o zapis drukiem normalnym (nie kursywą!) i stosowanie cudzysłowu;
- w zapisie tytułów artykułów nie stosuje się kursywy, a jedynie znak cudzysłowu (patrz § 7b poniżej: bibliografia dla cytowanych artykułów).
- (6) **Transkrypcja wyrazów indyjskich.** Prosimy o stosowanie się do ogólnych zasad transkrypcji naukowej obowiązującej w *SI*. W szczególności prosimy o:
- (a) rozdzielanie wyrazów spacją (także tam, gdzie zapis w dewanagari jest łączny), np. *tathā ca* (nie **tathāca*), *evam api* (nie **evamapi*);
- (b) uwzględnianie podziałów międzywyrazowych w złożeniach, np. *Megha-dūta* (nie **Meghadūta*);
- (c) uwzględnianie sandhi na styku wyrazów przez zastosowanie znaków „â”, „ê”, „âi”, „âu” itp. (patrz *Studia Indologiczne* 1 (1994) 6–8), np. *śvetāmbara*, *bhavatīti* (*bhavati + iti*), *tathēdam* (*tathā + idam*), *tathāiva* (*tathā + eva*), *salilāudana* (*salila + odana*), *Ṣaḍ-dantāvadāna* (spolszczone: *Szaddantawadana*, a nie: **Szad-danta-awadana*).
- (7) **Bibliografia.** Wszystkie źródła bibliograficzne należy podawać w bibliografii końcowej w układzie ciągłym, bez podziału na teksty źródłowe i opracowania. Prosimy o stosowanie następującego systemu zasad bibliograficznych przyjętego w *Studiach Indologicznych*:

(a) dla książek:

odnośnik bibliograficzny w tekście artykułu:

RUSHDIE (1989: 115)

odpowiada książce podanej w bibliografii (na końcu artykułu) następująco:

RUSHDIE 1989 = Rushdie, Salman: *The Satanic Verses*. Viking–Penguin Books Ltd., Middlesex 1989.**(b)** dla cytowanych artykułów:

odnośnik bibliograficzny w tekście artykułu:

PATEL (1989: 172)

odpowiada artykułowi podanemu w bibliografii (na końcu artykułu) następująco:

PATEL 1989 = Patel, Gieve: „Contemporary Indian Painting”. *Daedalus / Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 118/4 (1989) 171–205.**(c)** w końcowej bibliografii prosimy o:

- zapis tytułów książek kursywą,
- zapis tytułów artykułów w cudzysłowie,
- zastosowanie następującego schematu w bibliografii:

• dla książek:

<nazwisko+rok> = <nazwisko autora, imię autora>: <tytuł książki>. <imię+nazwisko redaktora>, <ilość tomów>, <nazwa serii wydawniczej i kolejne numery>, <nazwa wydawcy>, <miejsce wydania> <rok wydania> [<informacje dodatkowe, np. dane 1. wydania>].

przykłady:

SACHAU 1971 = Sachau, Edward C.: *Alberuni's India*. Edited by A.T. Embree, 2 Vols, Munshiram Manoharlal, Delhi 2001 [1. wydanie: Kegan, Paul, Trench & Co., London 1910].

BOCHEŃSKI 1956 = Bocheński, J.M.: *Formale Logik*. Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1956. [4. wydanie: Orbis Academicus Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen 53, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1978. Przekład angielski: *A History of Formal Logic*. Revised translation by Ivo Thomas of the German edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1961].

• dla artykułów:

<nazwisko+rok> = <nazwisko autora, imię autora>: <„tytuł artykułu”>. <nazwa czasopisma i numer> (<rok wydania>) <strony>.

przykład:

BROWN 1965 = Brown, W. Norman: „Theories of Creation in the Rig Veda”. *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965) 23–34.

• dla dzieł sanskryckich itp.:

<skrót dzieła> = <imię autora>: <tytuł dzieła>. (<dane pierwszej edycji>)
 <imię+nazwisko redaktora> (red.): <tytuł książki>. <ilość tomów>, <seria wydawnicza i numery>, <nazwa wydawnictwa>, <miejsce wydania> <rok wydania> [<informacje dodatkowe, np. dane 1. wydania>]. (<dane drugiej edycji>).

przykład:

AK = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa*. (1) Swami Dwarikadas Shastri (red.): *Abhidharmakośa and Bhāṣya of ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*. 4 Vols, Bauddha Bharati Series 5, 6, 7, 9, Bauddha Bharati, Vārāṇasī 1987. [1. wydanie: 1970: Part I (1 i 2 *Kośa-sthāna*); 1971: Part II (3 i 4 *Kośa-sthāna*); 1972: Part III (5 i 6 *Kośa-sthāna*); 1973: Part IV (7 i 8 *Kośa-sthāna*). (2) P. Pradhan (red.): *Abhidharmakośa-bhāṣyam of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series 8, Kashi Prasad Jaysawal Research Institute, Patna 1967.

PK = *Paesi-kahāṇayaṃ (Pradeśi-kathānaka)*. Willem B. Bollée (red.): *The Story of Paesi (Paesi-kahāṇayaṃ). Soul and Body in Ancient India. A Dialogue on Materialism. Text, Translation, Notes and Glossary*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002.

(8) Dodatkowe zasady.

(a) Numeracja.

— Prosimy o numerowanie poszczególnych rozdziałów, sekcji, wersów, sutr itp. cytowanych dzieł cyframi arabskimi i kropkami według schematu: RV 10.121.1 (a nie np.: RV X 121,1 / RV 10,121,1 / RV 10. 121. 1).

— Numeracja poszczególnych sekcji, strof itp. w językach indyjskich (np. w sanskrycie, prakrytach) następuje raczej przed numerowaną sekcją, a nie po niej, np.:

78. *ṣaḍ-darśana-saṃkhyā tu pūryate tan-mate kila /
 lokāyata-mata-kṣepāt kathyate tena tan-matam //*

(b) Skróty cytowanych dzieł. Prosimy o stosowanie druku normalnego (nie kursywy itp.) przy skrótach cytowanych dzieł, np. MBh (nie *MBh*).

(c) Daṇḍa: / lub // . Znak interpunkcyjny *daṇḍa* (pojedynczy lub podwójny) stosuje się wyłącznie w cytowanych strofach w językach indyjskich (np. sanskryt, prakryty) jako cezurę metryczną, nigdy w przekładzie polskim. Znak dandy to / lub // (nie: | lub ||).

(b) Cytaty wedyjskie. W cytatach wedyjskich prosimy uwzględniać akcenty, np. *agnīm iḷe purōhitaṃ yajñāsyā devāṃ ṛtvijāṃ / hótāraṃ ratnadhātāmam //* .

(9) Redakcja zastrzega sobie prawo do adiustacji nadesłanych tekstów.

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

Redakcja *Studiów Indologicznych*