

STUDIA INDOLOGICZNE

tom 8 (2001)

**INSTYTUT ORIENTALISTYCZNY
UNIwersytet warszawski
warszawa 2001**

KOMITET REDAKCYJNY

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

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

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

Redakcja zastrzega sobie prawo do adiustacji nadesłanych tekstów.

© Instytut Orientalistyczny UW

ADRES REDAKCJI

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

skład komputerowy, czcionki: Piotr Balcerowicz

© projekt okładki: Piotr Balcerowicz

Druk i oprawa:
Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego
Zam. 199/02

ISSN 1232-4663

SPIS TREŚCI

ROKSANA BUTRYN:

- Bramini w liście Świętego Franciszka Ksawerego
„Sociis Romae degentibus, Cocino 15 Ianuarii 1544” 5

MARZENNA CZERNAK-DROŹDŹOWICZ:

- Porządek kreacji (*śṛṣṭi-krama*) w *Paramasanhicie* 25

W. K. SZOCHIN:

- Normatywne przedmioty (*padārtha*) njaji
i filozoficzny metajęzyk Watsjajany 39

ANNA TRYNKOWSKA:

- Nowożytnie badania literackie
nad sanskryckim dworskim poematem epickim 61

- SPRAWOZDANIA 83–94

PIOTR BALCEROWICZ:

- XI Światowa konferencja sanskrytologiczna –
– Turyn, 3–8.04.2000 83

PIOTR BALCEROWICZ, MAREK MEJOR:

- Międzynarodowe seminarium nt. dżinizmu „Aspekty dżinizmu” –
– Warszawa, 8–9.09.2000 83

PIOTR BALCEROWICZ:

- V Konferencja nt. filozofii indyjskiej
dla uczczenia pamięci Bimala Matilala –
– Londyn, 27.01.2001 85

PIOTR BALCEROWICZ:

- Konferencja nt. ascetyzmu i władzy w kontekście azjatyckim –
– Londyn, 22–24.02.2001 85

MAREK MEJOR, PIOTR BALCEROWICZ:

- Międzynarodowe seminarium pt.
„Argument and Reason in Indian Logic” –
– Kazimierz Dolny, 20–24.06.2001 87

RENATA CZEKALSKA, HALINA MARLEWICZ:

- II Międzynarodowa konferencja indologiczna dla uczczenia pamięci
Tadeusza Poboźniaka – Kraków, 19–23.09.2001 89

MAREK MEJOR, PIOTR BALCEROWICZ:

- Sesja naukowa dla uczczenia pamięci Eugeniusza Śluszkiewicza
w dwudziestą rocznicę śmierci – Warszawa, 28.11.2001 93

MAREK MEJOR:

- Jubileusz profesor Hanny Wałkowskiej – Wrocław, 4.12.2001 94

Bramini w liście Świętego Franciszka Ksawerego „Sociis Romae degentibus, Cocino 15 Ianuarii 1544”*

ROKSANA BUTRYN

I. Nota biograficzna

Francisco de Jassu y Xavier (Javier) był Baskiem. Urodził się 7 kwietnia 1506 roku w rodzinnym zamku Xavier, niedaleko Pampeluny, w hiszpańskiej prowincji królestwa Nawarry. Od dzieciństwa przygotowywany do stanu kapłańskiego, otrzymał tonsurę, kiedy liczył lat osiemnaście. Ponieważ do dobrego tonu w Hiszpanii należało wówczas, by chłopcy kształcili się we Francji, Franciszek wyprawił się w 1525 roku za Pireneje, aby zapisać się na uniwersytet w Paryżu. Prawdopodobnie był to ostatni raz, kiedy widział swoją rodzinę.

W stolicy Francji spędził Ksawery jedenaście lat. Wybrane przez niego kolegium nosiło imię św. Barbary i cieszyło się dużym poważaniem dzięki patronatowi króla Portugalii i wykładającym w nim wybitnym profesorom-humanistom. W Sainte-Barbe poznał Piotra Favre’a, a jesienią 1529 roku spotkał Ignacego Loyolę, który w wieku trzydziestu ośmiu lat rozpoczął w Sainte-Barbe studia filozoficzne.

W pół roku po przybyciu do Paryża Franciszek uzyskał licencjat, uprawniający go do wykładania filozofii, z Arystotelesem włącznie. Objął więc posadę nauczyciela w drugorzędnym College Dormans-Beauvais. Kończąc w 1534 roku studia, pod wpływem innego Baska, Ignacego, zrezygnował ze swych naukowych ambicji i po

* Artykuł na podstawie pracy magisterskiej Roksany Butryn pt. „Bramini w liście Świętego Franciszka Ksawerego *Sociis Romae degentibus, Cocino 15 Ianuarii 1544*. Przekład listu, komentarz oraz starożytne źródła wiedzy o ich życiu i nauce”, napisanej pod kierunkiem dra Mieczysława Mejora w Instytucie Filologii Klasycznej UW, Warszawa 1998, ss. 58.

Redakcja pragnie gorąco podziękować Panu dr. Mieczysławowi Mejorowi za wydatną pomoc w pracy redakcyjnej nad artykułem, zaś Pani mgr Joannie Kusio za konsultację indologiczną w zakresie terminologii i nazewnictwa drawidyjskiego.

pewnym okresie oporu i wątpliwości stał się jego wiernym uczniem, najserdeczniejszym przyjacielem i jednym z pierwszych członków późniejszego Towarzystwa Jezusowego.

W czerwcu 1537 roku Franciszek otrzymał święcenia. Jako kapłan oddał się pracy apostołskiej i charytatywnej w Republice Weneckiej, a później w Rzymie. Wówczas to przyśnił mu się dziwny sen: próbował wziąć na ramiona Hindusa, który okazał się zbyt ciężki i święty nie zdołał go udźwignąć. Zdarzenie to opisuje pierwszy biograf św. Ignacego Pedro RIBADENEIRA¹.

Ksawery stał się osobistym sekretarzem św. Ignacego i brał czynny udział w naradach nad założeniem Towarzystwa Jezusowego. W 1540 roku, kiedy król Portugalii Jan III prosił Ignacego o misjonarzy do Indii, na misję został wyznaczony Franciszek (po długich wahaniach Ignacego) tylko dlatego, że inny z członków Towarzystwa, Mikołaj Alonso, zwany Bobadilla, był ciężko chory. Św. Ignacy zwlekał z tą decyzją, która miała się okazać brzemienna w skutki, aż do 14 marca 1541 roku, a już następnego dnia Franciszek wyruszył z Rzymu i drogą lądową udał się do Portugalii.

Po krótkim pobycie na dworze w Lizbonie, 7 kwietnia 1541 roku Franciszek wypłynął na statku gubernatora Indii Portugalskich. Swój pierwszy po wyjeździe list do braci w Rzymie napisał w dzień noworoczny 1542 roku z Mozambiku. Wraz z pozostałymi podróżnymi Franciszek spędził tam w oczekiwaniu na kwietniowy monsun sześć miesięcy (od sierpnia 1541 do lutego 1542 roku), opiekując się chorymi na malarię. Z niejasnych przyczyn gubernator de Sousa opuścił wyspę wcześniej, zabierając ze sobą Franciszka. Chorzy zostali pod opieką współtowarzyszy Franciszka, duchownego Pawła z Camerino i prostego chłopca, Franciszka Mansilha. Mieli się zobaczyć ponownie już w sierpniu w Goa, ale z różnych powodów spotkali się dopiero rok później.

Franciszek dotarł do Goa 6 maja 1542 roku. Najpierw poświęcił się pracy duszpasterskiej z kolonistami portugalskimi i ich rodzinami oraz miejscową służbą. Współczesny świętemu jezuita Manuel Teixeira pisze, że jedną z metod Ksawerego było chodzenie po placach i ulicach z dzwonkiem w ręku i zwoływanie wiernych na modlitwy, których nauczał, rymując je i układając do nich melodie. Oprócz tego często wychodził do znajdującego się poza murami Goa *lazaretto*, aby służyć swą posługą trędowatym. 20 września tegoż roku Franciszek udał się na wyprawę misyjną na Przylądek Komoryn.

¹ *Scripta de S. Ignatio de Loyola* I 382.

Od zarania dziejów kraina ta była siedzibą skromnej, niearyjskiej społeczności, żyjącej z poławiania wytwarzających perły ostryg w sławnych łowiskach zatoki Mannar między Tamilnadu a północnym Cejlonem. Zwali się Parawarami i w systemie hinduskich kast zajmowali niskie miejsce wśród siudrów. Zostali ochrzczeni na sześć lat przed przybyciem do nich Franciszka. Przejął on nad nimi pieczę, chrzcząc, nauczając modlitw, tłumacząc katechizm z łaciny na język tamilski. Wędrował najczęściej pieszo, odwiedzając wsie Parawarów od przylądka aż po Tuttukkudi. Najbardziej zachwycali się dobrym *swaminem*², który przybył zza morza, młodzi chłopcy. W nich to św. Franciszek pokładał całą nadzieję i pragnął uczynić wielu z nich klerykami, aby „Azja ewangelizowała Azję”. Podczas swych wędrówek, zwłaszcza w nadmorskim mieście Tiruczczendur, gdzie znajduje się wielka świątynia hinduska Subramanji-Muruhana, Ksawery spotykał się i prowadził dysputy z przedstawicielami najwyższej stojącej grupy w systemie warnowokastowym, braminami. Wkrótce poczuł do nich nieukrywaną odrazę. Jego niechęć budziła przede wszystkim ich wyniosła pogarda dla niższych kast i materialne ich wykorzystywanie³.

Przeszło rok przebywał św. Franciszek jako jedyny biały człowiek wśród poławiaczy pereł na Wybrzeżu. W końcu października 1543 roku wyruszył do odległego o około tysiąc dwieście kilometrów Goa. Zabrał ze sobą kilku zdolnych młodych Parawarów z zamiarem umieszczenia ich w niedawno powstałym kolegium św. Pawła. Ku swemu zdziwieniu odkrył, że Paweł z Camerino i Mansilhas przebywali już w Goa niemalże od roku. Z rozkazu gubernatora Paweł stał się filarem kolegium, gromadzącego całą mieszkankę ras i języków. Franciszek zabrał ze sobą Mansilha i trzech innych pomocników i powrócił na Przylądek Komoryn, wysyłając w drodze słynny list do braci w Rzymie, opatrzony datą 15 stycznia 1544 roku.

Kiedy w lutym Ksawery powrócił na Wybrzeże Rybackie, panował tam jeszcze względny spokój. Wkrótce jednak stało się ono widownią krwawych porachunków między trzema lokalnymi władcami: radżą z dynastii Pandjów, władcą Kajattaru i Tuttukkudi Wettumperumalem i maharadżą „Iniquitriberimem”⁴ o panowanie nad południowym wybrzeżem Indii. W czerwcu wojsko władcy Widżajanagaru, Sadaśiwy, zeszło z gór na Przylądek Komoryn, mordując, grabiąc i biorąc do

² Tytułu tego używali także chrześcijanie na oznaczenie kapłana.

³ Por. list wysłany do braci w Rzymie 15 stycznia 1544 roku. List, przetłumaczony na łacinę, wydrukowany i szeroko rozkolportowany po całej Europie, przyczynił się znacznie do wzmożenia akcji misyjnej.

⁴ Prawdopodobnie władca Trawankoru – Wira Unni Keralawarman [przyj. red.].

niewoli chrześcijan w tej okolicy. Franciszek pośpieszył wiernym na ratunek i stał się gorącym orędownikiem pokoju. Tego samego roku doszło do krwawej masakry chrześcijan na wyspie Mannar u wybrzeży Cejlonu, dokonanej przez władcę Dżafny, o imieniu Sangili⁵. Franciszek pragnął zapobiec dalszym zbrodniom tego despoty i udał się w tym celu do Nagappatinam na Wybrzeżu Koromandelskim, prosząc o pomoc gubernatora. De Sousa jednak nic nie zrobił. Nadzieje Ksawerego związane z Cejlonem rozwiały się w nicość. Zdruzgotany, udał się na piechotę do Majlapuru (San Thome, obecnie dzielnica Madrasu, pol.: Sennai, ang.: Chennai) i tam utwierdził się w decyzji wyruszenia do Indonezji. *Plus ultra!*

Podróż trwała bez mała cały miesiąc. Z końcem września 1545 roku Franciszek dotarł do Malakki, a już w roku następnym udał się na Moluki (w tym na Ternate, Ambon, Wyspy Moro i Seram) i wiele innych wysp, rozsypanych na morzach Wielkiego Archipelagu. Podczas pobytu w Malakce, w maju 1547 roku, Ksawery po raz pierwszy dowiedział się czegoś konkretnego o Japonii. Poznał tam japońskiego zbiega, niejakiego Andziro, który dał się nawrócić i przyjął imię Pawła od św. Wiary. Andziro, dostarczając świętemu wielu wiadomości o Japonii i jej mieszkańcach, obudził w nim myśl o nowej wyprawie misyjnej.

W drodze powrotnej do Indii Franciszek odwiedził ponownie Wybrzeże Rybackie (Przylądek Komoryn), Trawankor i wreszcie w maju 1548 roku powrócił do Goa. Jako prowincjał Indii mianował o. Antoniego Gomeza rektorem kolegium św. Pawła. W jego głowie zarysował się już całkiem realny plan wyprawy. 15 czerwca 1549 roku, zdawszy uprzednio rządy całej misji o. Kasprowi Barzé (wybitnemu misjonarzowi z Ormuz u wejścia do Zatoki Perskiej), opuścił Goa wraz z o. Kosmą Torrese, br. Janem Fernandezem i trzema Japończykami, wśród których był Andziro-Paweł jako przewodnik, i skierował się ku Japonii.

Po wielu trudach dopłynęli 15 sierpnia do portu w Kagoszimie na Kiusiu, gdzie Franciszkowi udało się nawrócić około stu mieszkańców. Następnego roku udał się do stolicy Japonii, Miako, aby dostał się przed oblicze samego cesarza. W drodze na Honsiu zostawił w Hirado o. Torresa, a w Kagoszimie Pawła, żeby kierowali gminami chrześcijańskimi. Mimo że całą drogę do Miako odbyli niczym pątnicy pieszo, nie udało im się jednak uzyskać audiencji u cesarza. Kolejnym etapem było miasto Jamaguczi, gdzie zdołali stworzyć gminę około pięciuset chrześcijan. W kilka lat po opuszczeniu Japonii przez św. Franciszka zaczęli tam napływać Europejczycy. Nie byli mile widzianymi gośćmi, w odróżnieniu od jezuitów, którzy

⁵ Według Geoga SCHURHAMMERA Ksawery wyruszył na Cejlon w styczniu 1544 roku, aby odwiedzić Bhuwanekabahu, syngaleskiego króla państwa Kotte.

dzięki swej dyscyplinie i szczerości potrafili zyskać szacunek samurajów i szogunów.

W listopadzie 1551 roku Ksawery wyruszył w drogę powrotną do Indii. Po przybyciu do Goa w lutym 1552 roku zmuszony został usunąć Gomeza z zakonu i na jego miejsce mianował rektorem o. Kaspra Barzé. W tym czasie powiększył kolegium św. Pawła oraz założył nowicjat i scholastykat dla młodych jezuitów.

Już podczas pobytu w Japonii zaczęła kiełkować w nim myśl o dotarciu do Chin. Zdawał sobie bowiem sprawę z kulturalnego wpływu, jaki ten ogromny kraj wywierał na całą wschodnią Azję. Chiny były niestety zamknięte dla cudzoziemców, a już szczególnie dla Portugalczyków. Jednak życzliwy Franciszkowi wicekról Indii, Alfons de Noronha, wysłał go z portugalskim kupcem, Diego de Pereira, w poselstwie do cesarza Chin, Kia-tsinga z dynastii Ming. Mieli dotrzeć do Kantonu, a potem do samego Pekinu.

14 czerwca 1552 roku Franciszek opuszczał już po raz ostatni „Matkę” – Indie, które przez niemal dziesięć lat były jego domem. Okręt Pereiry, *Santa Cruz*, dotarł szczęśliwie do wysepki Sancjan (San choan) niedaleko Kantonu. Sancjan było miejscem spotkań międzynarodowych handlarzy, właściwie przemytników, i święty Franciszek nie miał tutaj nikogo, kto mógłby pomóc mu w przedostaniu się na ląd. Wśród nadchodzących chłódów zbliżającej się jesieni, opuszczony przez wszystkich, Ksawery znalazł się w sytuacji bez wyjścia. Wskutek panującego zimna, głodu i ogarniającego go poczucia osamotnienia, zapadł śmiertelnie na zdrowiu. Zmarł samotnie na opustoszałej wyspie, nie dotarwszy do Chin, 3 grudnia 1552 roku. Jego ciało przewieziono po roku do Goa i złożono uroczyście w kościele przy kolegium. Potem przeniesiono je do kościoła przy jezuickim domu profesorów, gdzie do dzisiaj ściągają liczne pielgrzymki.

Papież V beatyfikował Franciszka Ksawerego 25 października 1619 roku, a Grzegorz XV kanonizował 12 marca 1622 roku. W 1748 roku Benedykt XIV ustanowił Franciszka świętym patronem Indii i całego Wschodu. W 1927 roku Pius XI ogłosił go patronem wszystkich misji katolickich na całym świecie.

II. List Świętego Franciszka Ksawerego⁶
Sociis Romae degentibus, Cocino 15 Ianuarii 1544
Do braci w Rzymie
IHS⁷

1. Minęły już dwa lata i dziewięć miesięcy od momentu, gdy odbiłem od brzegów Portugalii, żeby dopłynąć do Indii, i odkąd jestem w Indiach, napisałem już do was trzy razy⁸. Od was otrzymałem tylko jeden list opatrzony datą 13 stycznia 1542⁹. Przeczytałem go dwa miesiące temu. Dotarł do mnie tak późno, gdyż okręt, który go wiozł, zimował w Mozambiku¹⁰. Bóg świadkiem, jaką radość sprawił mi ten list.

2. Razem z ojcem Pawłem¹¹ i Franciszkiem Mansilla¹² czujemy się dobrze. Ojciec Paweł mieszka w Goa w kolegium świętej Wiary¹³. W jego rękach spoczywa troska o chłopców, którzy w nim studiują.

⁶ Przekład listu św. Franciszka Ksawerego na podstawie wydania listów i pism św. Franciszka Ksawerego: MX, t. I. Wydanie nowsze przygotowali G. Schurhammer, SI oraz J. Wicki, SI (patrz EX).

⁷ *Iesu Humilis Societas*, znak Zakonu Jezuitów, zaczerpnięty od trzech pierwszych liter greckiego brzmienia imienia „Jezus” (ΙΗΣΟΥΣ).

⁸ Oprócz listu z 15 stycznia 1544 roku, wspomniane są dwa inne napisane do braci w Rzymie. Jeden z nich wysłany został 1 stycznia z Mozambiku, a drugi 20 września 1542 roku już z Goa (EX I: 90–93, 116–128).

⁹ Kodeksy podają różne daty wysłania tego listu. *Codex Ulyssiponensis I*, *Codex Eborensis* oraz *Codex Conimb. Apogr.* podają 18 stycznia, zaś *Codex Ulyssip. II* – 13 stycznia. TURSELLINUS mówi o wysłaniu go w „Idibus Februarii”, a CUTILLAS „5 de Febraro”.

¹⁰ Statek *Sao Matheus* alias *Urca* i *Urquina*, który przywiózł list, wypłynął z Lizbony 23 kwietnia 1542 roku. Został zmuszony do zimowania w Mozambiku i dotarł do Goa dopiero 30 sierpnia 1543 roku (Figueiredo FALCAO (1859: 160); CORREA (IV: 264, 305)). Franciszek otrzymał list dopiero w listopadzie.

¹¹ Paweł Camers (Paweł z Camerino), jezuita i misjonarz w Indiach. Nie miał własnego nazwiska i został tak nazwany według miejsca swego urodzenia, małej acz starożytnej miejscowości niedaleko Ankony.

¹² Franciszek Mansilla alias Mansilhas (sam Ksawery pisał jego nazwisko na dwanaście sposobów), świecki młodzieniec, prawa ręka świętego, został jezuitą dopiero w Goa.

¹³ Właściwie „Kolegium św. Pawła i św. Wiary”.

Ja zaś i Franciszek Mansilla mieszkamy już ponad rok wśród chrześcijan tej okolicy¹⁴, która w języku miejscowym nazywa się Komoryn. Chrześcijan tych jest wielu i każdego dnia liczba ich się powiększa. Od kiedy tylko do nich przybyłem, starałem się wy badać, co wiedzą o Chrystusie Panu naszym. Zapytałem ich o prawdy wiary, w co wierzą, co posiadli wprowadzeni w naszą wiarę, czego nie mieli wcześniej jako poganie. Nie otrzymałem od nich żadnej innej odpowiedzi, prócz tej, że są chrześcijanami¹⁵. Ponieważ nie rozumieli naszego języka, nie mieli pojęcia o naszej religii i nie wiedzieli, w co mają wierzyć. Skoro więc ani oni mnie, ani ja ich nie mogłem zrozumieć, zwłaszcza, że ich językiem był malabarski¹⁶, ja zaś posługiwałem się celyberskim, pospolicie zwanym baskijskim¹⁷, zebrałem kilka osób, które były z nimi bardziej osłuchane, oraz ludzi, którzy znali nasz¹⁸ i ich język, aby zebrani w jednym miejscu po wielu dniach i po wielu wysiłkach przelożyli na miejscowy język kilka modlitw, żeby rozpoczynać od znaku krzyża i wyznawać Boga Jedyne go w trzech osobach. Następnie przetłumaczyliśmy *Skład apostołski*, *Dziesięć przykazań*, *Modlitwę Pańską*, *Pozdrowienie anielskie*, *Salve Regina* i *Spowiedź powszechną*. Przekazawszy im w ten sposób te modlitwy w ich języku, sam postarałem się przyswoić sobie ich przekład. Po czym obchodziłem całe miasto z dzwonkiem, zwołując dorosłych i dzieci¹⁹. Skoro się już wszyscy zebrali, nauczałem ich każdego dnia dwukrotnie: przez dwie godziny po wschodzie

¹⁴ Kiedy ten list dotarł do Rzymu, jego autor wraz z Mansilhasem kontynuował misję na Przylądku Komoryn, zwanym Wybrzeżem Rybackim. Nazwę tę nadali Portugalczycy i nigdy nie została ona zaakceptowana przez geografów indyjskich, którzy wybrzeże nazwali Pandikkaraj.

¹⁵ Była to drawidyjska społeczność Parawarów. Należeli do kasty poławiaczy perel i zajmowali dość niskie miejsce wśród siudrów. Zamieszkivali Wybrzeże Koromandelskie. W czasie, kiedy przebywał u nich Franciszek, mieszkali w trzydziestu biednych wioskach i było ich około trzydziestu tysięcy. Ich macierzystym językiem był tamilski. Zostali ochrzczeni w latach 1535–1537 przez Pedra Gonçálvesa. Por. SCHURHAMMER (1935: 201–233).

¹⁶ Ksawery, jak i jego współpracownicy, używał słowa *malabar* dla oznaczenia języka lokalnego (malajalam?) (EX I 162; DI I 584). W innych miejscach nazywa ten język *malayalam*; por. SCHURHAMMER (1935: 547).

¹⁷ Patrz SCHURHAMMER (1929) oraz SCHURHAMMER (1960: 270–271).

¹⁸ Ksawery zaznacza różnicę między *mea lingua*, czyli baskijskim, a *nostra* – portugalskim, po czym dodaje, że przetłumaczył katechizm z języka łacińskiego na tamilski; por. SCHURHAMMER (1960: 273–274).

¹⁹ *Pueros et viros quos poteram aeris sonitu ciebam*. W swoim liście Ksawery cały czas mówi o chłopcach, których nauczał. *Pueri* może oznaczać nie tylko chłopców, ale i dziewczynki, bądź po prostu dzieci. W 1547 roku Beira mówi o chłopcach (DI I 283). Natomiast Parawa Estevao da Cunha oświadczył w 1616 roku, że usłyszał od swego ojca Sebastiao, który służył pomocą Franciszkowi, że święty za pomocą dzwonka zwoływał chłopców z Wybrzeża Rybackiego na nabożeństwo (MX II 577).

słońca i następne dwie po zachodzie. W ciągu jednego miesiąca wyuczyli się ich wszystkich, ale z moim szczególnym zaleceniem, aby chłopcy, którzy mnie słuchali, nauczyli tych modlitw swoich rodziców i pozostałych domowników.

3. W niedzielę zaś zwoływałem wszystkich mieszkańców miasta – tak mężczyzn, jak i kobiety, tak starców, jak i młodzież – aby w ich własnym języku odmawiali modlitwy, co wszyscy czynili z wielkim zapałem. Nikt się nie ociągał, spieszyli na nie radośnie, a inni, nie wątpię, że szczerze, zarzekali się, iż spotkania te są im niezwykle miłe. Rozpoczynali od wyznania prawdy, że Bóg jest jeden, ale w Trzech Osobach. Wszyscy w swoim języku, powtarzając za mną słowa, głośno składali wyznanie wiary. Po skończeniu ja sam jeszcze raz je powtarzałem, oddzielając każdy artykuł od następnego, robiąc stosowną pauzę. Tłumaczyłem im, że chrześcijaństwo nie polega na niczym innym, jak tylko na trwałej wierze i nieustannym wyznawaniu dwunastu artykułów. Kiedy więc wyznawali, że są chrześcijanami, zapytałem, czy wierzą we wszystkie i każdy z osobna z dwunastu punktów. Wówczas wszyscy razem, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, tak starzy jak i młodzi, złożąwszy ręce na piersi w znak krzyża, odpowiadali donośnym głosem: „Wierzymy!”. Z tego to właśnie powodu poleciłem im, aby częściej niż inne modlitwy odmawiali *Skład apostołski*, zwłaszcza że dzięki niemu człowiek nabiera pełniejszego wyobrażenia, czym jest chrześcijaństwo. Od *Credo* przeszliśmy do *Dziesięciu Przykazań Bożych*. Tłumaczyłem, że są one prawem chrześcijan i jeśli ktoś je wypełnia tak, jak Bóg przykazał, to uważa się go za dobrego chrześcijanina, ale jeśli nie, to za złego.

Poganie podobnie jak i chrześcijanie są pełni podziwu, kiedy widzą, jak słuszne i zgodne z naturalnym stanem rzeczy jest prawo Pana naszego Jezusa Chrystusa. Kiedy i to zadanie zostało przez nas wypełnione, podałem im również *Modlitwę Pańską* i *Pozdrowienie anielskie*, które następnie powtórzyli za mną dwanaście razy dla przyjęcia dwunastu artykułów wiary.

4. Skończywszy, ponownie je odmawiają dziesięć razy w celu ugruntowania dziesięciu przykazań Prawa według następującego porządku: najpierw ja sam wypowiadam pierwszy artykuł wiary, po czym dodaję już po malabarsku, a oni za mną powtarzają: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga, obdarz nas łaską, abyśmy nie zwątpili i szczerze uwierzyli w pierwszą prawdę wiary”. Żeby obdarowano nas ową łaską, prosimy w *Modlitwie Pańskiej*. Zaraz potem zaczynamy mówić: „Święta Mario, matko Pana Naszego Jezusa Chrystusa, wyjednaj nam u Syna twego łaskę, żebyśmy dzięki niej szczerze uwierzyli i nie zwątpili w pierwszą prawdę wiary”. Ażeby ją nam wyjednała, odmawiamy *Ave Maria*. W podobny sposób postępowaliśmy z pozostałymi jedenastoma punktami. Skończywszy z nimi, zaczynaliśmy odmawiać *Dziesięć przykazań* w podobny sposób: najpierw ja sam wypowiadałem pierwsze przykazanie, a zebrani głośno za mną powtarzali. Następnie zaś wszyscy razem mówimy: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, obdarz nas łaską, dzięki której będziemy zdolni kochać Cię ponad wszystko”. Poprosiwszy Pana o pomoc, odmawiamy wspólnie *Ojciec nasz* i zaraz potem: „Święta Mario,

matko Pana naszego Jezusa Chrystusa, ubłagaj Syna twego o łaskę dla nas, dzięki której będziemy w stanie zachować pierwsze przykazanie”. Poprosiwszy o łaskę, odmawiamy *Pozdrowienie anielskie*. Podobnie postąpiliśmy z pozostałymi dziewięcioma przykazaniem. Wynika zatem stąd, że w celu ugruntowania dwunastu artykułów wiary powtórzono dwanaście razy *Modlitwę Pańską* i tyle samo razy *Pozdrowienie anielskie*, którymi wymodlona została łaska Boża. Dzięki niej oraz silną niezachwianą wiarą – uwierzyli w prawdy wiary. Ponownie dziesięć razy je odmówiliśmy dla ugruntowania dziesięciu przykazań. Modlitwami prosiliśmy o łaskę, żebyśmy dzięki niej osiągnęli to, co godne jest prawdziwych chrześcijan. Uczę ich prosić Pana o to wszystko naszymi modlitwami, zapewniając, iż Bóg, gdy już raz jeden usłucha, to następnie obdarzy nas innymi dobrami znacznie hojniej, niż sami mogliśmy prosić. Usilnie namawiam wszystkich do powszechnej spowiedzi, a szczególnie tych, którzy chcą się ochrzcić. Ci, odmówiwszy *Wierzę w Boga*, potwierdzają, że wierzą w każdy poszczególny artykuł, po czym recytują *Dziesięć przykazań* i jako dostatecznie przeegzaminowani, zostają przeze mnie ochrzczeni. Wreszcie kończymy modlitwy śpiewając *Salve Regina*.

5. Ufam, że dzięki Bożemu miłosierdziu dzieci z pogańskich rodzin staną się doskonałym wzorem dla swoich rodziców, gdyż okazują wielką miłość do naszego Prawa. Płoną pragnieniem słuchania moich nauk i przekazywania ich innym do tego stopnia, że gardzą bożkami miejscowymi i często występują przeciw nim w ostrych słowach. Kiedy zaś zauważą, że rodzice ich oddają cześć idolom, karzą ich ostro, po czym donoszą mi o tym. Jeśli zaś dochodzą do mnie skargi na innych mieszkańców, którzy z lęku przed dziećmi nie odważają się oddawać czci idolom w mieście, i odbywają swe praktyki poza jego murami, natychmiast zwołuję chłopców z całego miasta. Ci z niezwykłą werwą pędzą tam, gdzie urządzone są bałwochwalcze obrzędy, i czynią szatanowi większą zniewagę niż ich rodzice, przydający mu zaszczytu przez to, że oddają cześć idolom. Chłopcy porywają posągi, ciskają je natychmiast w ogień, a głowy bożków rozbijają kamieniami. Robią z nimi i inne rzeczy, których wprawdzie nie wypada przytaczać, ale nie jest jednak rzeczą złą, by dzieci drwiły z tego, co wpędziło ich rodziców w obłąd, że zamiast Boga czczą kamienie i skały.

6. Spędziłem przeszło cztery miesiące w pewnej dużej gminie chrześcijańskiej²⁰, zajmując się następującymi sprawami: tłumaczyłem nasze modlitwy na język malabarski i nauczałem ich tych przekładów.

W tym czasie otoczyła mnie pewnego razu gromada ludzi pragnących, abym szedł do ich domów wspomóc chorych modlitwą, inni zaś błagali mnie o uleczenie. Chociaż spoczywało na mnie tysiące obowiązków, gdyż musiałem zajmować się czytaniem ewangelii, chrztem dzieci, nauką modlitw, rozwiązywaniem problemów,

²⁰ Tuttukkudi (Tutikorin).

które nigdy nie zezwalały mi na odpoczynek, grzebaniem zmarłych, wspieraniem niektórych w szlachetnych zamiarach i zachęcaniem innych do pobożności. Aby jednak przez moją wolę nie osłabło ich zaufanie, jakie odczuwali do naszego Prawa i religii, skoro sam jeden nie byłem już w stanie wszystkich zadowolić, ani nie miałem już siły, żeby położyć kres klótniom, gdyż jedni drugim wyrwali mnie sobie nawzajem, znalazłem sposób, jak spełnić żądania wszystkich. Posłałem więc tych, którzy znali już modlitwy, do domów, gdzie znajdowali się chorzy. Polecilem, aby zwoławszy wszystkich domowników i sąsiadów wiele razy odmówili *Skład apostołski*, zapewniając, że jeśli chory uwierzy, to uzyska uzdrowienie, i żeby odmówili inne modlitwy. Tak wszystkim zadość czyniąc, nauczałem *Wierzę w Boga* i *Dziesięciu przykazań* prywatnie w domach, jak i publicznie na ulicy. Podczas gdy chłopcy wypełniali moje polecenia, okazało się, że chorzy przez wiarę najbliższych i sąsiadów, jak i swą własną, otrzymali od Boga Najlepszego większe dobrodziejstwa, niż oczekiwali. Nie tylko zostali wyleczeni z dającej się uleczyć słabości ciała, ale również z nieuleczalnej choroby duszy²¹.

Ogromne miłosierdzie okazał Pan wobec tych, których powołał przez chorobę, i jakby przymusił ich do wiary.

7. Pozostawiwszy sprawy w tym mieście ustalonemu już biegowi, udaję się do innych miejscowości i to samo w nich robię²². W ten sposób w tych okolicach nigdy nie brakuje świętych i boskich zajęć. Albowiem nie mogę towarzyszyć modlitwą wszędzie tam, gdzie potrzeba, przy chrzcie dopiero co zrodzonych niemowląt i przy nauczaniu starszych, którzy są w odpowiednim wieku do nauki. W miejscowościach, przez które prowadzi mnie droga, zostawiam przekłady modlitw²³ i polecam, żeby zostały skopiowane przez tych, którzy umieją pisać, i wyuczone na pamięć, aby odmawiane były codziennie. Ustanawiam nakaz coniedzielnego gromadzenia się wiernych dla ich odmawiania. Wybieram jakąś odpowiednią osobę, której obowiązkiem jest dopilnować, by wszyscy wypełniali to polecenie.

8. Jest tu wiele pogan, którzy nie zbliżają się do światła ewangelicznej prawdy, gdyż nie ma nikogo, kto by się zajmował tak świętym zadaniem.

Często nachodzi mnie chęć, żeby (gdybym tam był) wpaść do tych „akademii”, a zwłaszcza na Uniwersytet Paryski, i krzyknąć na całe gardło jak szaleniec, aby na Sorbonie wystąpić przeciwko tym, którzy bardziej troszczą się o zdobywanie wiedzy niż o służenie swą wiedzą innym. Ileż dusz przez niewiedzę skazanych jest na potępienie, dusz, które Wszechmocny stworzył, aby kiedyś tam osiągnęły szczęście wiecznego życia! Czy studiowałiby tak pilnie rzeczy wzniosłe i

²¹ Z wyjątkiem uleczenia brzemienną kobietą z kasty Karajjarów, jest to jedyne miejsce, w którym Ksawery mówi o cudach.

²² Udał się do około dwudziestu wiosek Parawarów, które znajdowały się pomiędzy Manappadu i Tuttukkudi (Tutikorin).

²³ Spisane na liściach palmowych.

wspaniałe, gdyby stanął im przed oczami rachunek za talent otrzymany od ojca, a który wystawi im, kiedy przyjdzie ze swoimi sługami? Wówczas to wielu z nich, wzgardziwszy naukami, którymi się zajmowali, obrałoby inną drogę, skłaniając się raczej ku poznaniu siebie samych niż ku wiedzy naukowej. Staraliby się poznać Boży Plan, a poznawszy, pragnęliby, aby ich wypełnił, wołając: „Panie, oto jestem, cóż chcesz, abym uczynił? Poślij mnie, dokądkolwiek zechcesz, również do Indów, Panie, jeśli tak chcesz”²⁴.

O ile wówczas spokojniejsze byłoby ich życie i o ile więcej mieliby ufności w boskie miłosierdzie, kiedy w godzinie śmierci, oczekując na sąd, którego żaden człowiek nie może uniknąć, mówiliby: „Panie, powierzyłeś mi pięć talentów, oto drugie tyle zyskałem”²⁵.

Obawiam się jednak, że większość z tych, co poświęcają się naukom na uniwersytetach, oczekuje raczej, że dzięki nim zdobędą godności, biskupstwa i beneficja, a nie że podejmą zadania, które leżą w gestii zarówno biskupów, jak i kanoników. Na ustach wszystkich jest: „Pragnę kształcić się, aby dojść do godności kapłańskiej albo innego stanowiska kościelnego, po ich osiągnięciu będę służył Bogu”. Ludzie ci to potwory, którym ich własna żądza dyktuje, co uznają za godne. Nie dbają, żeby została wypełniona wola Pana, i nie kierują ku Niemu swych starań i myśli. Boją się, że Bóg nie życzy sobie tego, czego sami dla siebie pragną, i że ulegając woli Boskiej, zmuszeni będą odrzucić zaszczyty zdobyte w tak niegodziwy sposób.

Byłem już bliski napisania do Uniwersytetu Paryskiego albo przynajmniej do naszego mistrza Piotra de Cornibus i doktora Picarda²⁶. Jakież tysiące przyjęłoby wiarę w ewangelię, gdyby znaleźli się ludzie, którzy by się podjęli tego zadania i z całą troską oraz oddaniem staraliby się szukać właściwych ludzi, zachęcać ich do tego przedsięwzięcia, tudzież wspierać swymi pieniędzmi. Ci zaś szukaliby nie swego, a tego, co jest Jezusa Chrystusa!²⁷

²⁴ *Domine, ecce adsum, quid me vis facere: Mitte me quo vis; et si expedit, etiam ad Indos*. Tutaj, jak i w innych miejscach, Franciszek cytuje tekst łaciński, zlewając razem dwa powiedzenia, pierwsze św. Pawła w momencie, kiedy nastąpiło jego nawrócenie: *Domine, quod me vis facere?* (Dz. IX, 6), drugie zaś św. Tomasza Apostoła w jego legendzie: *Mitte me, quo vis, sed non as Indos*. Por. podobne ustępy w listach H. Henriquesa z 1558 roku (DI IV 36) i Gonçalo Rodriguesa (DI IV 166). Canisius, naśladowując Ksawerego, napisał do Ignacego w 1551 roku: *Domine, mitte me, quo vis etiam ad Indos* (BRAUNSBERGER (1896–1923: I 377)).

²⁵ *Domine, quinque talenta tradidisti mihi, ecce alia quinque superlucratus sum* (Mt. XXV 20).

²⁶ Profesorowie i przyjaciele Ksawerego w Paryżu; patrz SCHURHAMMER (1973–1982: I: 250–251, 184–185).

²⁷ „Bo wszyscy szukają własnego pożytku, a nie – Chrystusa Jezusa” (Flp. II 21), *Biblia Tysiąclecia*.

Liczba ludzi, którzy przechodzą na naszą wiarę w Indiach, jest tak ogromna, że często podczas udzielania chrztu osłabione pracą omdlewają mi ręce i nie jestem w stanie mówić z powodu ochrypnięcia od nieustannego powtarzania po malabarsku *Składu apostołskiego*, *Dziesięciu przykazań* i innych modlitw. Poza tym własnymi słowami objaśniam im znaczenie słowa „chrześcijanin”, tłumaczę, czym jest raj, a czym jest piekło, oraz kto idzie do nieba, a kto zostaje potępiony. Najczęściej jednak uczę *Wierzę w Boga* i *Dekalogu*. Zdarza się niekiedy, że w ciągu jednego dnia ochrzczę całą osadę.²⁸ Na wybrzeżu, gdzie obecnie mieszkam, znajduje się trzydzieści osad chrześcijan.

Ponieważ gubernator Indii²⁹ jest wielkim przyjacielem naszego Towarzystwa, pragnie więc, aby część jezuitów przybyła do Goa. Sądzę, że pisze już do króla w tej sprawie. Ten dobry człowiek tak bardzo pragnie nawrócenia wszystkich pogan, że podarował cztery tysiące sztuk złota³⁰ tym, którzy z największym poświęceniem głoszą ewangelię w młodych gminach chrześcijan.

9. W zeszłym roku napisałem wam o tym, że w stolicy Goa buduje się kolegium. Kształci się w nim już wielu młodzieńców, wszyscy oni pochodzą z rodzin pogańskich. W murach tej uczelni, a wzniesiono już wiele budynków, jedni studenci uczą się języka łacińskiego, drudzy czytania i pisania, a jeszcze inni uczą się wymawiać słówka łacińskie, które ciągle brzmią w ich ustach niepewnie.

Ojciec Paweł mieszka z nimi, codziennie odprawia msze, słucha spowiedzi i nigdy nie zaniedbuje ich pod względem duchowym, ponadto dba o ich rozwój fizyczny, czego młodzież bardzo potrzebuje. Kolegium jest tak duże, że i może pomieścić ponad pięciuset uczniów. Utrzymuje się z własnych zbiorów oraz jałmużny od wielu dobrych ludzi, jak i od samego gubernatora, który hojnie jej

²⁸ Wioski, które zostały ochrzczone przez św. Franciszka, to głównie małe osady członków kasty Karajjarów. Według H. Henriquesa było to około pięciu czy sześciu osad z dziesięcioma bądź dwudziestoma zabudowaniami; por. EX I 208, 228, DI IV 35 i SCHURHAMMER (1953: 44, 50).

²⁹ Martin Affonso de Sousa. Gubernatorzy Indii Portugalskich zmieniali się co trzy lata. De Sousa nie był bynajmniej zdrowo myślącym autorytetem w sprawach Indii. Jego poczynania, jak np. zarządzenie zburzenia świątyni na wyspie Goa, bardziej przyczyniły się do wzbudzenia wrogości u hindusów niż do ich nawrócenia; por. WHITEWAY (1899: 279–290).

³⁰ Było to 4 tys. złotych *fanams*, ekwiwalent 400 srebrnych *paradaus*. Suma, która w owym czasie odpowiadała 210 *cruzados*. *Fanam* zachowywał swoją wartość, podczas gdy *paradau* i *cruzado* ulegały ciągłej dewaluacji, w wyniku czego, w 1600 roku, kiedy Lucena napisał 4 tys. *fanams*, były one warte 400 *cruzados*. Polanco błędnie przekłada 4 tys. *fanams* na „4 tys. dukatów” (I 123), Seb. Gonçalves na „400 złotych *cruzados*” (2,8), a Teixeira nawet na „4 tys. *paradaus*” (857); patrz: SCHURHAMMER (1973–1982: II: 408).

udziela³¹. Wszyscy powinni składać nieskończone podziękowania Najwyższemu za założenie tej uczelni, której nazwa brzmi „Kolegium Świętej Wiary”³².

Ufam, że dzięki Boskiemu miłosierdziu liczba chrześcijan już za kilka lat znacznie się powiększy i granice Kościoła zostaną poszerzone dzięki pracy tych, którzy w tym kolegium studiuja.

10. Wśród mieszkańców Wybrzeża Rybackiego jest pewien rodzaj ludzi, których zwie się braminami. Szerzą fałszywą religię i podtrzymują ją wśród pogan. Opiekują się przybytkami, w których znajdują się wyobrażenia ich bóstw. Są najnikczemniejszymi ze wszystkich śmiertelnych, jacy chodzą po tej ziemi. Do nich to słusznie odnoszą się słowa Proroka: „Broń mojej sprawy przeciw ludowi, co nie zna litości; wybaw mnie od człowieka podstępnego i niegodziwego!”³³. Jest to typ ludzi nigdy nie mówiących szczerze, co myślą. Nieustannie knują między sobą, w jaki sposób za pomocą swoich podstępów usidlić prostych, biednych ludzi. Utrzymują, że bóstwa poleciły wiernym, aby te czy inne dobra były im oddawane na ofiarę. Jest rzeczą jasną, że kłamią i wymyślają te oszustwa tylko po to, aby mogli utrzymać swoje żony, dzieci i rodziny. Sprawiają, że wiara w bożki rozpowszechnia się wśród ludzi prostych, a przez to wielu z nich, zanim zasiądzie do śniadania czy kolacji, dwa razy dziennie znosi do ołtarzy jakieś pieniądze³⁴. Bramini wówczas skaczą, natchnieni potrząsają grzechotkami i zapewniają nieszczęsnych, że to idole jedzą, [a] sami uczują. Nie mówią ludziom, czego im samym brakuje, ale że idole są bardzo rozsierdzone, kiedy ich polecenia nie są natychmiast wykonywane. I jeżeli nie będą im posłuszni, to wówczas one sprawiają, że ludzie będą umierać w cierpieniach, tudzież znosić wszelkie nieszczęścia, ponadto napuszczają złe demony na ich domy. Biedacy, drżąc z lęku, aby ich to nie spotkało, bez zwłoki oddają pieniądze w ilości, jaka jest wymagana, a nawet jeszcze więcej. Bramini nie odznaczają się zbytnią dzielnością, ani szczególnym wykształceniem. Owe braki rekompensuje im jednak przebiegłość i złośliwość. Ponieważ nie waham się jawnie przed wszystkimi odkrywać ich oszustw i podstępów, dodam, że samo to o nich źle świadczy, iż sami przyznali mi się w tajemnicy, że jednak oszukują wiernych. Konieczność zmusza ich do tego, żeby kłamać i ściągać od ludzi pieniądze, gdyż nie mają im nic lepszego do

³¹ M.A. de Sousa oddał na potrzeby kolegium część zdobyczy zagrabionej w wyprawie na świątynie hinduskie, naśladując swego poprzednika, Estevama da Gama. Obaj czynili to z rozkazu króla. De Sousa nie potrzebował podobno zachęty. Bałwochwalstwo lub to, co konkwistadorzy za takowe uważali, w ich pojęciu nie miało żadnych praw; zob. BRODRICK (1969).

³² Por. przypis 13.

³³ *De gente non sancta, ab homine iniquo et doloroso eripe me* (Ps. XLIII).

³⁴ Franciszek mówi o *nummum*, a tak naprawdę ofiara składała się głównie z płodów ziemi, owoców, kwiatów i kadzideł.

zaoferowania, oprócz tych kamiennych posągów³⁵. Ponieważ zdają sobie z tego sprawę, iż ja sam wiem więcej od nich wszystkich razem, przysyłają mi liczne podarunki, których ja nie przyjmuję, przez co się obrażają. W ten sposób chcą mnie przekupić, abym nie ujawnił ich oszustw. Twierdzą, że nie jest dla nich żadną tajemnicą, iż jest jeden Bóg, że będą modlić się do Niego za moją pomyślność. Ja zaś z kolei mówię im w tajemnicy, co przyjdzie mi na myśl, a potem prostym ludziom, których strach i lęk czynią im poddanymi, będę wykrzykiwał oszustwa i podstępny braminów, tak że wszyscy wolni od niepotrzebnego lęku przyjmą wiarę w ewangelię.

Gdyby nie ta zdradliwa i godna pożałowania kasta, wszyscy mieszkańcy bez najmniejszego trudu staliby się chrześcijanami.

Świątynie, które zamieszkują razem z idolami, nazywają pagodami.

11. Wszyscy poganie z Przylądka Komoryn niewiele mają wiedzy³⁶, ale wystarczająco dużo przebiegłości. Jak dotąd udało mi się pozyskać dla naszej wiary tylko jednego bramina, bardzo uzdolnionego chłopca, który podjął obowiązek nauczania dzieci religii.

Kiedy odwiedzam osady chrześcijan, mijam często pagody. Wstąpiłem raz do jednej, w której było ponad dwustu braminów³⁷. Kiedy do mnie podeszli, zapytałem ich między innymi o to, co ich idole nakazują im czynić, aby uzyskać życie wieczne. Stąd wybuchła między nimi sprzeczka o to, kto ma mi odpowiedzieć. W końcu wybrali jednego starca, a miał, jak sądzę, około osiemdziesięciu lat. Ten, zanim odpowiedział, chciał, abym najpierw powiedział, co nakazuje Bóg chrześcijan. Ja zaś przejrzawszy go, nie chciałem odpowiadać, dopóki sam zapytany wprawdzie nie udzielił odpowiedzi. Wtedy nieszczęsny starzec zmuszony został odkryć swoją głupotę i zdziecinnienie i odrzekł, że bogowie żądają od nich dwóch rzeczy, mianowicie: niezabijania krów, którym oddają cześć, oraz ofiarowywania jałmużny kapłanom, którzy służą idolom w pagodach. Bolejąc nad tym, że demony mają wobec naszych bliskich taką moc, że są przez nich czczone zamiast Boga, poleciłem im usiąść. Kiedy już usiedli, ja powstałem i stanąłem pośród nich. Następnie w ich języku wyrecytowałem podniosłym głosem *Wyznanie wiary* i *Dziesięć przykazań*, objaśniając krótko każde. Potem wspomniałem o raju i piekle, o tych, którzy pójdą do nieba, a którzy do piekła. Bramini zaś po wysłuchaniu wykładu powstali i zaczęli

³⁵ Podobizny te były również wykonywane z ciemnego pomalowanego drewna bądź z gliny.

³⁶ Kiedy Ksawery pisał ten list, nie wiedział o słynnej szkole w Maduraju.

³⁷ Była to z pewnością świątynia w Tiruczcendur, oddalona trzydzieści kilometrów na południe od Tuttukudi (Tutikorin); Ksawery musiał więc ją często mijać, gdy odwiedzał wioski Parawarów. Według tradycji bóg Subramanja–Muruhan (Skanda) przyprowadził do Tiruczcendur dwa tysiące bramińskich rodzin, aby służyły w miejscowej świątyni.

mnie obejmować³⁸ i jednomyślnie wołać: „Zaprawdę Bóg chrześcijan jest prawdziwym Bogiem, którego przykazania są tak sprawiedliwe i tak zgodne z naturalnym stanem rzeczy”. Pytali, czy nasza dusza, podobnie jak dusza bezrozumnych stworzeń, ginie wraz z ciałem. Wtedy Pan wlał w moje usta słowa, aby dzięki nim pojęli w jasny i klarowny sposób, czym jest nieśmiertelność duszy. Kwestia ta, jak się później przyznali, sprawiła im niewypowiedzianą radość.

Zatem wiedza, jaką przekazuje się temu niewykształconemu i nieświadomemu tych wszystkich prawd ludowi, nie powinna być podawana dokładnie w sposób tak trudny i zawily, jak przekazali ją uczeni scholastycy.

Pytano mnie, którędy dusza opuszcza ciało w momencie śmierci i czy kiedy zmęczony człowiek zasypia i śni, że znajduje się w jakiejś innej krainie wśród starych przyjaciół (to często zdarza mi się, najdrożsi bracia w Chrystusie), to dzieje się, ponieważ dusza, wyruszając tam, opuszcza osłabione ciało? Oprócz tego pytano, czy Bóg jest czarny czy biały, gdyż widzą, że ludzie znacznie różnią się między sobą kolorem skóry. Ponieważ większość z nich jest ciemna, a każdy kocha to, co jest do niego podobne, uważają, że Bóg jest czarny, jak gdyby czarni byli bardziej urodziwi od białych. Stąd idole ich najczęściej są czarne, zazwyczaj wysmarowane olejem, a do tego cuchnące i do tego stopnia szpetne, iż sam widok ich przeraża patrzącego.

Odpowiedziałem na ich wszystkie pytania, a według nich mogłem określić poziom ich inteligencji. Wtedy zaś próbowałem ich przekonać we własnym ich języku, iż skoro poznali prawdę (mianowicie, że jest tylko jeden Bóg, którego należy czcić), to koniecznym jest, aby przeszli na chrześcijaństwo. Odpowiadali jak to zwykle tubylec: „Cóż powiedzą o nas inni, jeśli zmienimy nasz styl życia? Skąd zdobędziemy środki niezbędne, aby przetrwać?”³⁹. I podawali inne błaha przyczyny, jak jest w zwyczaju synów niedowiarstwa.

12. Spotkałem w jednym z miast tylko jednego dość wykształconego bramina⁴⁰, który podobno kształcił się na jakiejś bardzo znanej uczelni⁴¹. Dlatego bardzo chciałem go poznać i wynalazłem wreszcie sposób, aby do tego doszło. Kiedy więc

³⁸ Ksawery napisał: [...] *simul omnes surrexerunt, frequenter me amplexantes* [...], ale nie powinno się tego brać dosłownie, zwłaszcza że z bramińskiego punktu widzenia wszelki cielesny kontakt z Europejczykiem powodował rytualne skalanie. Chociaż św. Franciszek był być może pierwszym Europejczykiem lub europejskim kapłanem odwiedzającym ich świątynię.

³⁹ Podobną odpowiedź można znaleźć w DI I 292.

⁴⁰ Był on prawdopodobnie sannjasinem.

⁴¹ Prawdopodobnie Wjasaraja Matha w południowej Karnatace (Dakszina Kannada) albo Samatindra Matha, gdzie protegowany Sewwappi Najaki, słynny nauczyciel Madhwa Widżajindra Tirtha, studiował i otrzymał żółtą szatę sannjasina (HERAS (521–522). [Widżajindra (XIV w. należał do szkoły Madhwy (XIII w.), co zapewne tłumaczy przydomek „Madhwa”; „Tirtha” to tytuł nadawany nauczycielom – przyp. red.]

obaj spotkaliśmy się, powiedział mi w najgłębszej tajemnicy o podstawowym obowiązku, jaki nakładany jest na studentów przez wykładowców owej uczelni. Mianowicie uczniowie zmuszeni są do złożenia przysięgi, że nigdy nie zdradzą tajemnic, które usłyszą. On jednak odkrył mi je w największej tajemnicy ze względu na przyjaźń, która się między nami zrodziła. Jedną z nich było to, żeby nigdy nie twierdzili, że jest jeden Bóg, stwórca nieba i ziemi, który jest w niebie, i jemu to cześć oddawali, a nie idolom, o których wiadomo, że są demonami. Posiadają również księgi, w których spisane zostały boskie przykazania, ale w języku starożytnym, którego uczą w ich szkołach, i który jest dla nich tym, czym dla nas łacina. Wyrecytował mi bardzo dokładnie dziesięć przykazań i wyjaśnił, w jaki sposób każde z nich jest rozumiane. Bardziej uczeni przestrzegają ponadto dni pańskich (trudno w to uwierzyć), w które nie odmawiają żadnej innej modlitwy oprócz często powtarzanego: *Omcerii, naraina, noma*⁴², co znaczy: „Wielbię Cię, Panie, z twoją łaską i pomocą na wieki”. Powiedział mi również, iż zgodnie z prawem natury zabronione jest mieć więcej niż jedną żonę i że w księgach tych jest także zapisane, że pewnego dnia wszyscy ludzie staną się wyznawcami jednej religii. Ujawnił jeszcze, że w szkołach uczy się dodatkowo magii i zaklęć.

Chciał, abym i ja odkrył przed nim główne zagadnienia naszego Prawa, zapewniając, iż nikomu ich nie zdradzi. Odpowiedziałem mu, że niczego ode mnie nie usłyszysz, chyba że obieca, iż przed nikim nie będzie ich ukrywał. Kiedy zapewnił, że je publicznie ogłosi, zacząłem wypowiadać słowa, które według mego najszczerzego przekonania najpełniej oddają sens naszej wiary: „Kto uwierzy i ochrzczony zostanie, będzie zbawiony”⁴³. Po tym, jak przedstawiłem mu całe *Wyznanie wiary*, sam spisał je po swojemu w swoim języku. Przedstawiając je, zmieszałem *Dekalog z Dwunastoma prawdami wiary* ze względu na ich podobieństwo. Opowiedział mi o tym, jak pewnej nocy przyśniło mu się, że z wielką radością stał się chrześcijaninem, moim pomocnikiem i towarzyszem. Dlatego pragnął przejść na naszą wiarę z moją pomocą, ale skrycie i pod pewnymi warunkami. Ponieważ nie były one ani dozwolone, ani przyzwoite, nie mogłem spełnić jego prośby. Ufam jednak, że kiedyś, dzięki bożemu miłosierdziu i bez żadnych ograniczeń nim się stanie. Poradziłem mu jednak, aby uczył prostych ludzi czcić Jednego Boga, stwórcę nieba i ziemi, który jest w niebie. Czego on z powodu przysięgi, aby nie został zabitym przez Szatana jako krzywoprzysięzca, nie odważył się uczynić⁴⁴.

⁴² Tj. *om śrī nārāyaṇāya nāmaḥ*.

⁴³ *Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit* (Mk. XVI 16).

⁴⁴ Prawdopodobnie jest on tym samym braminem, o którym H. Henriques napisał w roku 1548. Studiował on u sławnego i wielce szanowanego nauczyciela (DI I 291–294, 584–586). Został ochrzczony w Punnajkajal w siódmą niedzielę po Wielkanocy 1550 roku i otrzymał imię Manuel Coutinho (DI II 159–161). Umarł w 1552 roku (DI II 398).

13. Nie wiem, o czym jeszcze mógłbym do was napisać, chyba tylko o tym, że Bóg zsyła obficie pocieszenie tym, którzy nawracają pogan i jeśli istnieje jakaś radość w tym życiu, zaprawdę to nią jest. Tak wielkiej przyjemności i rozkoszy często i ja doświadczam, kiedy widzę, jak ktoś, kto przebywa wśród niewiernych, mówi: „O Panie, nie pocieszaj mnie w tym życiu zbyt często, ale jeśli w swej niewyczerpanej dobroci i miłosierdziu zechcesz być moim pocieszycielem, zabierz mnie stąd do siebie. Bowiem zbyt bolesne jest życie z dala od Twego widoku, skoro tak wielki masz wpływ na swoje stworzenia”⁴⁵.

O gdyby ci, którzy tak bardzo oddają się studiom, podobnie trudzili się, aby być godnymi tych przyjemności i kiedyś otrzymać je od Pana, jakież by męki cierpieli, zrozumiałwszy, że pożąдали nic nie znaczących mądrości tego świata! O gdybyż radości, jakich wielu doznaje w sercu z powodu jakiegoś nowego odkrycia, wynikały z możliwości kształcenia bliźniego i czynienia dobra, przez nauczanie innych tego, co jest konieczne do szczęścia. Odgradzałyby owce od stada wilków, a słabi w wierze wzmocniliby się. O ileż wtedy byłiby bardziej chętni i lepiej przygotowani do wykonania Bożego Planu, o który kiedyś Pan zapyta, mówiąc: „Zdaj sprawę z twego zarządzania”⁴⁶.

14. Przyjemności, jakie tu mam, kochani bracia w Chrystusie, to wspomnienie was oraz czasu, jaki spędziłem z wami dzięki niezwykłemu miłosierdziu Naszego Pana. Teraz, nieszczęsny, z tego zdaję sobie głęboko sprawę, ile straciłem i że tak mało wyniosłem korzyści z dobrodziejstw, którymi Bóg was tak hojnie obdarzył.

Dzięki waszym nieustannym modlitwom i ciągłemu poleceniu mnie Jego opiece, chociaż jestem daleko od was, Pan udzielił mi tylu łask, iż wierzę, że zwróci moją uwagę na ogromną ilość moich grzechów oraz doda sił i odwagi, abym wytrwał wśród niewiernych. Dlatego, najdrożsi w Panu bracia, dziękuję Bogu i wam. On obdarzył mnie i codziennie obdarza tyłoma dobrodziejstwami, że mam już tylko jedno życzenie, aby pozwolił dożyć mi chwili, kiedy nasze Towarzystwo Jezusowe i jego reguła, zaaprobowane przez Papieża i kardynałów w Rzymie, zostanie przez nich zatwierdzone i nabierze mocy⁴⁷. Niech będzie na wieki pochwalony Pan, który postanowił uczynić jawnym to, co niegdyś w ukryciu wyjawiał słudze swemu, Ojcu naszemu, Ignacemu⁴⁸.

W zeszłym roku podałem w liście do was liczbę mszy odprawionych z rozkazu ojca Ignacego w Indiach. Jednak nie jestem w stanie podać, ile zostało ich przez nas odprawionych w ciągu tego roku.

⁴⁵ Ten fragment listu dał początek przypisywaniu Franciszkowi w książkach i na obrazach okrzyku: *Satis est, Domine, satis est!* (zob. również DI III: 332)

⁴⁶ *Redde rationem villicationis tuae* (Łk. XVI 2).

⁴⁷ Kiedy Franciszek nadal jeszcze przebywał w Portugalii, doszła go wiadomość o podpisaniu bulli *Regimini militantis Ecclesiae*, zatwierdzającej Zakon Jezuitów przez Kościół (27 września 1540 roku, EX I 87).

⁴⁸ Św. Ignacy Loyola został generałem Zakonu Jezuitów 8 kwietnia 1541 roku.

Kończąc, proszę Boga, który w swoim miłosierdziu połączył nas z tylu narodów⁴⁹, a potem ponownie rozdzielił, oddalając tak daleko jednych od drugich, aby nas po śmierci na nowo zjednoczył w Swojej Świętej Chwale.

15. Aby uzyskać tę łaskę, proszę o wstawiennictwo wszystkie święte dusze z tego kraju, które przeze mnie ochrzczone opuściły już ziemię i w swej niewinności zostały wzięte do Pana, a było ich ponad tysiąc⁵⁰. Modlę się do tych wszystkich dusz, ażeby wyjednały nam łaskę, dzięki której podczas naszego wygnania postaramy się pojąć Najświętszy Plan Boga, a zrozumiawszy go, wypełnić.

Koczin, 15 stycznia roku 1544.

Wasz najdroższy brat w Chrystusie,

Franciszek

⁴⁹ Ksawery ma na myśli swoich przyjaciół z Paryża, pierwszych jezuitów.

⁵⁰ Śmiertelność niemowląt była bardzo wysoka. F. Pérez, który w 1558 roku przeszedł na piechotę z Koczinu do Punnajkajal, napisał: „Każdego roku od sześciuset do ośmiuset dzieci, które umarły zaraz po chrzcie, idzie prosto z tego wybrzeża do nieba” (DI IV 42; por. EX I 147–148, 166; oraz SCHURHAMMER (1953: 49)).

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia* = *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa³1982.
- BRAUNSBERGER 1896–1923 = Braunsberger, Otto SJ: *Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, Epistulae et Acta*, vol. 1–8, Friburgi Brisgoviae 1896–1923.
- BRODRICK 1969 = Brodrick, J.: *Święty Franciszek Ksawery*. Kraków 1969.
- Codex Conimb. Apogr.* = *Codex Conimbricensis, Lisboa, Arquivo do Ministerio dos Negocios Extrangeiros, Cartas de India*, odpis z *cod. Ebor.*, opis w EX, t. I, s. 198–199 [zawiera listy Franciszka Ksawerego].
- Codex Ebor.* = *Codex Eborensis, Lisboa*, Biblioteca de Academia das Ciências, sygn. 11 azul (dawna 3–9–11), opis w EX, t. I, s. 194–196 [zawiera listy Franciszka Ksawerego].
- Codex Ulyssip. I* = *Codex Ulyssiponensis I, Lisboa*, Biblioteca do Paço da Ajuda, sygn. 49–4–49, opis w EX, t. I, s. 187–188 [zawiera listy Franciszka Ksawerego].
- Codex Ulyssip. II* = *Codex Ulyssiponensis II, Lisboa*, Biblioteca do Paço da Ajuda, sygn. 49–4–50, opis w EX, t. I, s. 192–193 [zawiera listy Franciszka Ksawerego].
- CORREA 1858–1864 = Correa, Gaspar: *Lendas da India*, vol. I–IV, Lisboa 1858–1864.
- CUTILLAS 1752 = Cutillas, Francisco: *Cartas de S. Francisco Xavier*, vol. I–III, Madrid 1752.
- DZ = Dzieje Apostolskie. *Biblia Tysiąclecia*.
- DI = *Documenta Indica*, t. I–V, ed. I. Wicki, Romae 1948–1958: t. I (1540–1549), Romae 1948 (MHSI 70); t. II: 1950 (MHSI 72); t. III: 1954 (MHSI 74); t. IV: 1958 (MHSI 78); t. V: 1958 (MHSI 83).
- EX = Schurhammer, G. SI; Wicki, J. SI (wyd.): *Epistulae Sancti Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, Nova editio ex integro refecta, t. I (1535–1548), t. II, Romae 1944–1945, (MHSI 67).
- FALCAO 1859 = Falcão, Luiz de: *Livro em que se contém toda a Fazenda e Real Patrimonio dos Reinos de Portugal, India e Ilhas adjacentes e ontras particularidades. Copiado fielmente do manuscrito original*, Lisboa 1859.
- Flp II = II list do Filipian. *Biblia Tysiąclecia*.
- GONÇALVES = Gonçalves, Sebastião SJ: *Primeira parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus ... nos reynos e provincias da India Oriental (1614)*, Public. por J. Wicki, t. I–III, Coimbra 1957–1962.
- HERAS = Heras, Henry: *The Aravidu Dynasty of Vijayanagara*, vol. I, Madras 1927.
- Lk = Ewangelia wg św. Łukasza. *Biblia Tysiąclecia*.

- MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu*.
- Mk = Ewangelia wg św. Marka. *Biblia Tysiąclecia*.
- Mt = Ewangelia wg św. Mateusza. *Biblia Tysiąclecia*.
- MX = *Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, t. I: *Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens, quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano S.J. ex India Romam missa*, t. II: *Scripta varia de Sancto Francisco Xaverio*, Matriti 1899–1900 (MHSI 1).
- POLANCO = Polanco, Ioannes Alphonsus de: *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu Historia (Chronicon)*, vol. 1–6, Matriti 1894–1898 (MHSI).
- Ps = Księga Psalmów. *Biblia Tysiąclecia*.
- RIBADENEIRA 1700 = Ribadeneira, Pedro: *Flos Sanctorum seu Vitae et res gestae Sanctorum ex probatis scriptoribus selectae... primum Hispanice... nunc Latine traductae additis annotationibus a Iacobo Canisio...*, t. I–II, Coloniae Agrippinae 1700.
- SCHURHAMMER 1929 = Schurhammer, Georg: „Die Muttersprache des heiligen Franz Xaver”, *Revue Internationale des Études Basques* 20 (1929) 246–255.
- SCHURHAMMER 1935 = Schurhammer, Georg: „Die Bekherung der Paraver”, *Archivum Historicum Societatis Jesu* 4 (Roma 1935) 201–233.
- SCHURHAMMER 1953 = Schurhammer, Georg: „Die Taufen des hl. Franz Xaver”, *Studi Missionalia* 7 (Roma 1952) 33–75.
- SCHURHAMMER 1960 = Schurhammer, Georg: „Nuevos datos sobre Navarra, Javier y Loyola”, *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País* 16 (1960) 270–271.
- SCHURHAMMER 1961 = Schurhammer, Georg: *The India Letters of 1533*. Rome 1961.
- SCHURHAMMER 1973–1982 = Schurhammer, Georg: *Francis Xavier, his life, his times*. The Jesuit Historical Institute, Rome 1973–1982: Vol. I: *Europe 1506–1541*, 1973; Vol. II: *India 1541–1545*, 1977; Vol. III: *Indonesia 1545–1549*, 1981; Vol. IV: *Japan and China 1549–1552*, 1982.
- Scripta* = *Scripta de S. Ignatio de Loyola*, vol. I–IV, ed. renov. C. de Dalmases, Roma 1943–1965 (MHSI).
- TEIXEIRA = Teixeira, Manuel SJ: *Vida del bienaventurado Padre Francisco Xavier*, w: *Monumenta Xaveriana*, t. II, Roma 1912, s. 815–918 (MHSI 2, fasc. 1).
- TURSELLINUS = Tursellinus, Horatius SJ: *De vita Francisci Xaverii ...*, Romae 1596.
- WHITEWAY 1899 = Whitley, R.S.: *The Rise of Portuguese Power in India 1497–1550*. London 1899.

Porządek kreacji (*śṛṣṭi-krama*) w *Paramasanhicie**

MARZENNA CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ

Porządek kreacji świata (*śṛṣṭi-krama*) stanowi jeden z charakterystycznych tematów, do których nawiązywały teksty tradycji Pańczaratry (*Pāñca-rātra*). Ta wczesna, zaliczana do tantrycznych, tradycja wisznuicka, obok innych typowych zagadnień teologiczno-filozoficznych i rytualnych, przedstawiała w swych tekstach także specyficzny schemat kreacji, nawiązujący po części do filozofii sankhji (*sāṃkhya*), ale też różniący się od niej i zawierający inne elementy. Prezentacja schematu kreacji, co warto zauważyć, nie tylko służyła przedstawieniu historii stworzenia, ale miała ścisły związek z rytuałem, w którym porządek kreacji miał praktyczne zastosowanie i który dzięki temu nabierał specyficznego znaczenia i zyskiwał moc zbawczą. Wiedząc jak świat i istoty wcielone powstały, zdając sobie sprawę z faktycznej jedności z bogiem można osiągnąć tę jedność, niejako powrócić do stanu pierwotnego, ale tylko dzięki właściwej wiedzy i właściwie spełnionym obowiązkom religijnym.

Teksty tradycji Pańczaratry, zwane sanhitami (*saṃhitā*), powstawały w większości pomiędzy V a X wiekiem naszej ery, a za najważniejsze wśród nich tradycyjnie uznawano *ratnatraję* (*ratna-traya*), czyli grupę trzech tekstów: *Jayākhya*, *Sāttvata* i *Pauṣkara*. *Parama-saṃhitā* (ParS), która stanowi przedmiot naszych badań, jest także jednym z ważniejszych tekstów tradycji, powstałym prawdopodobnie około VIII wieku naszej ery, a w każdym razie przed rokiem tysięcznym, ponieważ wspominają o niej Jamunaczarja (*Yāmunācārya*), Ramanudża (*Rāmānuja*) i Wedantadeśika (*Vedānta Deśika*). *Parama-saṃhitā* jest też tekstem interesującym ze względu na strukturę i odmienne typy mentalności i duchowości prezentowane przez różne fragmenty tekstu. Przykładem tej różnorodności jest też część tekstu dotycząca teorii kreacji.

Warto na wstępie zauważyć, że trudno w ParS doszukać się klasycznych dla Pańczaratry etapów czy faz stworzenia, opisywanych w niektórych tekstach (np. *Ahīrbudhnyā-saṃhitā*, *Lakṣmī-tantra*) pod nazwami kreacji czystej (manifestują się w niej przede wszystkim *Viṣṇu* i jego *śakti*, *vyūha*, *vibhava*), średniej (pojawiają się

* Tekst jest nową, poprawioną, polską wersją artykułu, który ukazał się w *Studies in Hinduism II – Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, ed. Gerhard Oberhammer, Osterreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1998, ss. 43–54.

duże grupowe, Manu, czas, nieprzejawiona materia) i nieczystej (w pierwszej fazie następuje proces ewolucji z prakryti (*prakṛti*), a w drugiej fazie następuje kreacja z jaja Brahmy)¹.

O stworzeniu świata mówi się w *Paramasanhicie* nie tylko w rozdziale II, zatytułowanym „Porządek kreacji” (*śṛṣṭi-krama*), ale także w rozdziale I pt. „Pytania i odpowiedzi” (*praśna-prativācana*), a uzupełnieniem jest też rozdział XXVI zatytułowany „Świat” (*loka*). Pomimo to za właściwy, oryginalny dla ParS porządek kreacji będziemy uważać, przywołując argumenty za tym przemawiające, ten przedstawiony w rozdziale drugim.

Prezentacja tematu dotyczącego stworzenia implikuje różne pytania, szczególnie że dwa pierwsze rozdziały ParS należą do różnych warstw tekstu. W *Paramasanhicie* można bowiem dostrzec część rytualną, stanowiącą jądro tekstu, i tzw. „historię ramową”², czyli rozdziały I i XXXI (historię ramową można też jeszcze rozszerzyć o rozdział XXX, a nawet XXIX). W tej właśnie „historii ramowej” pojawia się historia objawienia tantry, prezentowana wraz z teologią Pańczaratri, przeniknięta silnym elementem *bhakti* – uwielbienia. Historia ramowa, wraz z rozdziałem XXX, jest zdominowana przez *bhakti*, którego wpływ jest widoczny także w innych częściach tekstu należących do rytualnego jądra, wykazującego jako całość głównie cechy tantryczne. Wzrost wpływu *bhakti*, widoczny w niektórych partiach tekstu, może być związany z kolejnymi redakcjami, dokonywanymi z punktu widzenia myśli teistycznej³. Obecność dwóch strumieni: tantrycznego i *bhakti* wydaje się być jedną z cech charakterystycznych dla całego tekstu *Paramasanhity*. Oba strumienie są widoczne w historii kreacji przedstawionej w I i II rozdziale, ale obecne są też w wielu innych miejscach w tekście, gdzie można odnaleźć wzmianki o kreacji i o sposobie, w jaki bóg i świat istnieją.

Historia stworzenia, którą znajdujemy w rozdziale I, jest wprowadzona wersem, pojawiającym się w takiej samej postaci w *Manusmṛty* (*Manu-smṛti* 1.5) i opisującym świat (czy cokolwiek to było) przed stworzeniem: „To (świat) było okryte ciemnością, nierozpoznane, bez cech, nieokreślone, niemożliwe do poznania, jakby całkiem śpiące”⁴. Wtedy Najwyższa Istota (*paramaḥ pumān*) zaczęła myśleć (*mano dadhe*) o stworzeniu i najpierw przyjęła formę nazywaną *yoga-maya* – formę aktywną (joga jest tu rozumiana jako rodzaj aktywności). W tej właśnie formie bóg zaczął tworzyć, a zarodkiem świata stał się lotos stworzony na początku. W nim bóg, Prabhu, stworzył stwórcę – Brahme (ParS 1.50–53). Od tej chwili rolę twórcy

¹ Patrz np. SCHRADER (1916).

² Patrz: OBERHAMMER (1994) i OBERHAMMER (1998).

³ OBERHAMMER (1998).

⁴ ParS 1.48cd–49ab: *āsīd idam tamo-bhūtaṃ aprajñātaṃ alakṣaṇam // apratarkyaṃ avijñeyaṃ prasuptaṃ iva sarvataḥ /*

przejmuje Brahma, który kontynuuje cały proces kreacji⁵. Jak zobaczymy, ten opis z rozdziału I niezupełnie zgadza się ze schematem kreacji w rozdziale II, bowiem Parama Pumañ – Najwyższa Istota nie rozpoczyna swojej kreacji od białego lotosu, ale stworzenie związane jest z uaktywnieniem się boskich energii (*śakti*). Co więcej, niejasne wydaje się stwierdzenie z wersu ParS 1.53, że Brahma stworzył pięć grubych elementów, ponieważ w rozdziale II stwierdza się, że elementy są produktami ewolucji z *prakryti*. Ta niekonsekwencja może być spowodowana wykorzystaniem tekstu *Manusmryti*, ponieważ w wersji MS 1.6 mówi się, że Brahma tworzy grube elementy, ale jest też stwórcą całego świata, więc jego rola jest taka, jak rola Paramy w *Paramasanhicie*. Być może idea stworzenia elementów przez Brahmę została zapożyczona z *Manusmryti* wraz z wersem opisującym świat przed stworzeniem.

Opis stworzenia z rozdziału I *Paramasanhity* podąża więc za *Manusmryti*, w którym Brahma na początku tworzy grube elementy (*mahā-bhūta*) i potem, rodząc się sam z siebie w złotym jajku, staje się stwórcą całego świata. Z Brahmy powstaje *manas*, *ahañkāra*, *mahat*, wszystkie wytwory „naznaczone trzema cechami (*guṇa*)” i organy zmysłów (MS 1.14–15). Stworzenia powstają z połączenia części tych produktów z częściami samego Brahmy, co znaczy, że wszystkie istoty są produktami Brahmy i pochodzą z jego ciała⁶. W całej historii stworzenia świata przez Brahmę w *Manusmryti* nie wspomina się o energiach (*śakti*) i podobnie jest w historii stworzenia w rozdziale I *Paramasanhity*. Wydaje się, że opis z tego rozdziału podąża za ideami *Manusmryti* nie tylko w cytowanym wersem, ale i w dalszym przedstawieniu historii stworzenia. Warto też zauważyć, że cały fragment pojawia się w rozdziale dotyczącym objawienia i służy określonymu celowi – wprowadza Brahmę jako tego, kto dostąpił objawienia, kto, będąc sam produktem kreacji, potrzebuje wyjaśnień dotyczących istnienia świata i istot w nim żyjących.

Stworzenie opisane w I rozdziale *Paramasanhity* jest skutkiem decyzji Najwyższej Istoty, aby tworzyć (*sraṣṭum mano dadhe*). Bóg tworzy Brahmę w lotosie i od tej chwili to Brahma przejmuje rolę stwórcy. Brahma, po stworzeniu pięciu elementów (choć to jest niezgodne z opisem z rozdziału II), tworzy cały świat i potem, mając wątpliwości, zaczyna pytać Paramę o sposób osiągnięcia wiedzy i zbawienia dla istot wcielonych. Podając powód więzów krępujących istoty żywe Parama mówi o śnie (*nidrā*) produkowanym przez trzy guny konstytuujące

⁵ ParS 1.53cd–55ab: *sa sṛṣṭvā pañca-bhūtāni bhuvanāny asṛjat prabhuḥ // bhūtair vyaktaiḥ samastaiḥ ca sthāvarāṇi carāṇi ca / evaṃ sṛṣṭvā jagat sarvaṃ mahā-yogi pitā-mahaḥ // niścalaṃ dhyānam ātiṣṭhan saṃyantum upacakrame /* – „On, Pan świata, stworzywszy pięć (grubych) elementów i poprzez przejawione i połączone elementy, stworzył nieruchome i ruchome twory. W ten sposób stworzywszy cały świat Wielki Jogi, Pitāmaha, pozostając w nieruchomej kontemplacji, zaczął kontrolować (świat)”.

⁶ O kreacji w *Manusmryti* patrz: LAINE (1981).

prakryti⁷. Związek puruszy i prakryti powodowany jest przez mają (māyā) – cudowną siłę Boga, która może być usunięta tylko dzięki jego łasce⁸. Gdy się to stanie, wcielona istota osiąga wyzwolenie, a gdy więzy ciała i zmysłów zostaną przecięte, ten, kto dostał wyzwolenia, staje się najwyższym wiedzącym i trwa nieporuszony, niezmienny⁹. Oznacza to, że wyzwolony staje się takim jak bóg, a właściwie samym bogiem, posiada takie same cechy jak bóg¹⁰.

Rozdział I *Paramasanhity* kończy stwierdzenie, że łaska Boga, która może usunąć mają (māyā) i w konsekwencji przynieść zbawienie, może być osiągnięta tylko poprzez uwielbienie (*bhakti*) wyznawcy¹¹, i to wiąże omawiany fragment z całością rozdziału *praśna-prativācana*, który jest częścią „historii ramowej” zdominowanej przez ideę uwielbienia. W tym fragmencie tekstu powodem kreacji jest nagła decyzja Boga. Istoty przez niego stworzone są przeniknięte *guṇā* (*guṇa*), ale pochodzą od niego i po osiągnięciu zbawienia dzięki *bhakti* staną się takie jak on. O *śakti* Boga, typowych tantrycznych energiach, w ogóle się w tym tekście nie wspomina.

Kolejny – jak sądzimy główny i oryginalny – opis stworzenia znajdujemy w II rozdziale *Paramasanhity* (*śrṣṭi-krama*). W pierwszej jego części (wersy 3–27) schemat stworzenia świata podąża za modelem *sankhji* i wymienia 25 pierwiastków (*tattva*). *Prakṛti* jest tu przedstawiona jako nieożywiona, zmienna, naznaczona trzema *guṇā* i służąca innemu (*parārtha*), którym jest *puruṣa*. Jej związek (*sambandha*) z *puruṣā* jest nazywany *vyāpti* (przenikanie) i jest opisany jako *ananta* i *anādi* (nie mający końca i istniejący zawsze), a także jako rzeczywiście istniejący (*paramārthena*)¹². Stan przenikania prakryti przez *puruṣā* porównany

⁷ ParS 1.71: *tribhir eva guṇair brahman samāsa-vyāsa-vṛttibhiḥ / tri dvidhā kriyate nidrā badhyante puruṣās tayā* // – „O Brahmo, przez trzy cechy, które działają w połączeniu i rozdzieleniu tworzony jest trzykrotnie dwojaki sen. Ludzie są nim wiązani”.

⁸ ParS 1.82: *mat-prasādena hīyate*.

⁹ ParS 1.67: *tac chinneṣu nibaddheṣu kāryeṣu karaṇeṣu ca / svayam eva paro jñātā niṣpandam avatiṣṭhati* //

¹⁰ ParS 1.69: *ahaṁ eva bhavanty ete na bhedas tatra kaścana / yathā 'haṁ viharāmy eva tathā muktāś ca dehinaḥ* //

¹¹ ParS 1.84: *śrāddhā bhakti[ḥ] samādhiś ca mayi pranīhitā janaiḥ / śubham eva vivicyante tatprasādam avaihi me* // – „Ufność, uwielbienie i medytacja kierowane ku mnie przez ludzi jest uważane za dobro. To powinieneś uważać za moją łaskę”.

¹² ParS 2.18–19: *acetanā parārthā ca nityā satata-vikriyā / tri-guṇā karminām kṣetraṁ prakṛter rūpam ucyate // vyāpti-rūpeṇa sambandhaḥ tasyāś ca puruṣasya ca / sa hy anādir anantaś ca paramārthena tiṣṭhati* // – „Forma prakryti nazywana jest nieożywioną, zależną od innego, wieczną, stale się zmieniającą, posiadającą trzy cechy i będącą polem dla tych, którzy działają. Związek między nią a *puruṣā* ma formę przenikania, które nie ma początku ani końca i istnieje prawdziwie”.

jest do sposobu istnienia dźwięku w przestrzeni, z obecnością lepkości w mleku i smaku w wodzie. Te dwa ostatnie są szczególnie widoczne w procesie zmian (*gamane*)¹³. Oboje, tj. *puruṣa* i *prakṛti* jako *vyāpaka* (przenikający) i *vyāpya* (przenikany), nie są wprawdzie razem zmieszane, połączone, ale *puruṣa* stanowi wewnętrzny czynnik, który podtrzymuje i kieruje. *Puruṣa* jest tym, który dominuje, przenika materię i istnieje jako podmiot (*viśayin*), jako ten, którego przedmiotem przenikania (*viśaya*) jest materia (*prakṛti*)¹⁴. Podobnie jak o bycie (*sat*) i niebycie (*asat*) nie można myśleć jako o istniejących osobno, ani nie można ich od siebie oddzielić, tak i tego, który przenika, nie można widzieć jako różnego, innego od tego wszystkiego, co jest przez niego przenikane¹⁵. Prakryti (*avyākṛta*) nazywana nieświadomą (*acid*), jest podrzędna w stosunku do świadomego puruṣy (*cit*) ale oboje, choć różni z natury, istnieją jakby byli połączeni ze sobą i tworzą jedność. *Puruṣa*, który dominuje i od którego *prakṛti* jest zależna, tworzy światy i niszczy je; tak więc w rzeczywistości to Najwyższy *Puruṣa* dokonuje dzieła stworzenia i zniszczenia¹⁶. Ten fragment, który kończy pierwszą część prezentacji w rozdziale drugim, przedstawia typ myślenia podobny do tego, jaki znajdujemy w całej części pierwszej, w której schemat kreacji podąża za modelem *sankhji*, a *puruṣa* dominuje nad prakryti. Z drugiej strony fragment ten wprowadza czytelnika w kolejną część przedstawienia kreacji świata, wykazującą silne cechy tantryczne, z którymi także koresponduje idea *puruṣy* wydającego rozkaz tworzenia.

Druga część przedstawienia kreacji świata (rozpoczynająca się wersem ParS 2.28) wykazuje wiele różnic w porównaniu ze schematem *sankhji*. Stwierdza się tu, że w rzeczywistości Bóg nie jest uwikłany w kreację bezpośrednio, ale tylko poprzez

¹³ ParS 2.20–21: *yathākāśam idaṁ sarvaṁ prāpya śabdo vyavasthitaḥ / tathāva vyāpya kṛtaṁ prāpya paramātmā vyavasthitaḥ // yathā vā payasi snehaḥ yathā ca salile rasaḥ / gamane tadvad atrāpi vyāpya-vyāpakatēṣyate //* – „Tak jak istnieje dźwięk przenikając całą tę przestrzeń, tak Paramatman, przeniknąwszy prakryti, istnieje w niej. Tak jak lepkość w mleku, smak w wodzie tak [Paramatman i prakryti] w procesie zmian osiągają stan przenikającego i przenikającego”.

¹⁴ ParS 2.22: *tatra yad vyāpakaṁ rūpaṁ paras sa viśayī pumān / bhavaty avyākṛtaṁ vyāpya parasya viśayo 'param //* – „Tutaj ten, który przenika (o formie przenikającego), to Najwyższy Puman, który jest podmiotem. Ta, która jest nierozwinięta (prakryti), przeniknięta przez Najwyższego, staje się podległym mu przedmiotem”.

¹⁵ ParS 2.23: *yathā sato 'sato nānyāḥ śakyā darśayitum pṛthak / tathā vyāpakatā nānyā sarvaśmāt vyāpya tat smṛtā //* – „Tak jak byt i niebyt nie mogą być widziane odrębnie, tak samo przenikający nie jest uważany za innego / różnego od wszystkiego [co przenika]”.

¹⁶ ParS 2.26–27: *parasya puruṣasyāva niyogāt prakṛtis sadā / utpādayati lokāṁś ca saṁharaty api cānantaḥ // acetanā tu prakṛtir nānyathā saṁprasūyate / tenēmau sarga-saṁhārau karoti puruṣaḥ paraḥ //* – „Zawsze na rozkaz Najwyższego Puruṣy prakryti stwarza światy i stale je niszczy. Pozbawiona świadomości prakryti nie może inaczej tworzyć, dlatego stworzenie i zniszczenie jest dziełem Najwyższego Puruṣy”.

swoich pięć energii (*śakti*) zwanych *pañcôpaniṣad*. Obecność tych energii jest elementem, którego nie ma w schemacie sankhji; nie ma go też ani w prezentacji stworzenia w rozdziale pierwszym, ani w pierwszej części rozdziału drugiego. Paramâtma istnieje w Najwyższym Niebie, które jest miejscem niższym od miejsca rezydowania Jego formy transcendentnej, wraz z pięcioma energiami (*śakti*) i stąd zwany jest pięciorako: Parameṣṭhi, Pumaṅ, Viśva, Nivṛtti i Sarva¹⁷. Energie służą mu jako organy zmysłów (*pañcêndriya*), dzięki którym osiąga wiedzę, i one też konstytuują subtelne boskie ciało (*sūkṣma-śarīra*), istniejące ponad przedmiotami tego świata, osiągalne poprzez jogę (*yoga-gamya*) i będące przyczyną zbawienia¹⁸.

Proces ewolucji rozpoczyna się w momencie, gdy pięć energii (*pañcôpaniṣad*), konstytuujących subtelne ciało Boga, dzieli się na piętnaście. Energie stają się łonami (*yoni*) dla trzech cech (*guṇa*) – w trzech grupach po pięć siakti dla każdej cechy – poprzez swój związek z prakryti, którą w rzeczywistości tworzą¹⁹. Tak więc *prakṛti* –znaczona trzema cechami (*guṇa*), dla których źródłem jest pięć energii podzielonych na piętnaście – jest produktem samego Boga. Budzące pewne wątpliwości wyrażenie *tena tu prakṛter yogāt* proponujemy rozumieć nie jako połączenie boskiego ciała (*tena*), złożonego z pięciu energii, z materią, ale jako określenie relacji tego ciała (konstytuowanego przez energie, *śakti*, które są źródłem cech, *guṇa-yonayaḥ*) do materii (*prakṛti*). Za taką interpretacją wersu ParS 2.35 przemawia też wers ParS 2.52, w którym wymienia się 12 form (*mūrti*) Boga²⁰. Wyliczenie zaczyna się od subtelnych elementów (*tanmātra*), a kończy na prakryti i ciele jogicznym (*yoga-vigraha*), które jest tym samym co *yoga-gamya sūkṣma śarīra*: osiągalne poprzez jogę subtelne ciało Boga, wspomniane w ParS 2.34. Według tego wyliczenia form Boga, prakryti jest jedną z jego form i, co więcej, jest umieszczona poniżej formy zwanej *yoga-vigraha*, konstytuowanej przez pięć

¹⁷ ParS 2.30: *parameṣṭhī pumaṅ viśvo nivṛtīḥ sarva-samjñītaḥ / śaktayaḥ pañca tasyōktāḥ pañcôpaniṣad-ākhyayā* // – „Paramêṣṭhī, Pumaṅ, Viśva, Nivṛtti i ta znana jako Sarva – to jego pięć energii, które zwą się *pañcôpaniṣad*”.

¹⁸ ParS 2.34: *samsāra-viṣayātītā yoga-gamyāḥ sanātanāḥ / etat sūkṣma-śarīraṃ tu kathitam mukti-kāraṇam* // – „Istniejące ponad przedmiotami tego świata, osiągalne poprzez jogę, wieczne – to subtelne ciało zwane jest źródłem zbawienia”.

¹⁹ ParS 2.35: *tena tu prakṛter yogāt jñātāḥ pañca-daśa kramāt / pañca pañca samāśena śaktayo guṇa-yonayaḥ* // – „Poprzez jego (ciała subtelnego) relację z prakryti piętnaście energii w kolejności, zgrupowane po pięć, są łonami / źródłami cech”.

²⁰ ParS 2.52–53ab: *gandha-mātrādikāḥ pañca diśaḥ kālo manas tathā / ahamkāraś ca buddhiś ca prakṛtir yoga-vigrahaḥ // ity etā dvādaśa proktā mūrtayaḥ paramātmanaḥ* // – „Zapach i inne subtelne elementy, których razem jest pięć, strony świata, czas, umysł, indywiduacja, inteligencja, prakryti i ciało jogi – to dwanaście form Najwyższej Istoty”.

pañcôpaniṣad, co znaczy, że *prakṛti* nie istnieje niezależnie, obok Najwyższego Boga, ale jest jedną z jego form²¹.

Każda z pięciu energii manifestuje się więc w trzech formach w związku z trzema cechami (*guṇa*), dla których te właśnie energie są źródłami. Piętnaście energii, które konstytuują cechy, powoduje, że świat jest różnorodny, ponieważ pojawiają się one w różnej ilości i proporcjach²².

Pierwszym produktem ewolucji prakryti, powstałej w wyżej opisany sposób, jest ósmioraka inteligencja (*buddhi*), ponieważ dzięki cesze *sattva* (prawość) pojawia się w czterech stanach: *dharmā*, *jñāna*, *vairagya* i *aiśvarya*; dzięki cesze *rajas* (aktywność) pojawia się jako *rāga*, a dzięki cesze *tamas* (ciemność, tępota) pojawia się w trzech stanach zwanych *adharma*, *ajñāna* i *anaiśvarya*²³. W związku z

²¹ Za taką interpretacją przemawia też fragment rozdziału XXVI, w którym Parama opisany jest jako istniejący ponad prakryti (ParS 26.63–65: *bahir-aṅḍakapāt (?) vedhā racayitvāiva tiṣṭhati / aṅḍasyāpi bahir yo 'yam tasya buddhir bahiḥ sthitā // buddhes tu bahir avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / pañca-śakti-mayo viṣṇur vāsudevaḥ sanātanaḥ // nāva tasmāt paraṁ kimcid āstikatvaṁ pitā-maha / sa tv anādir anantaś ca parimāṇa-vivarjitah //* („Poza nim, który jest na zewnątrz jaja (tj. poza Brahma), jest jego buddhi. Na zewnątrz buddhi istnieje nierozwinięta (prakryti), na zewnątrz prakryti istnieje Najwyższy Purusza, złożony z pięciu energii Wisznu Wasudewa, wieczny. Nic wyższego poza Nim nie istnieje, Pitamah! On jest bez początku, bez końca i nie ma miary”) oraz fragment, w którym mówi się, że *avyakta* (*prakṛti*) jest wchłaniana przez Najwyższą Istotę (ParS 26.83–85ab: *evam eva paro devaḥ sapta-lokān sa paśyati / brāhman āyur bhavet tāvad yāvat tu jagataḥ sthitiḥ // tasyāyusi samāpte tu jagat sarvaṁ pralīyate / svaṁ svaṁ kāraṇaṁ rccanti sarvā 'pi kṛtayaḥ sadā // avyakte tā nilīyante tat punaḥ paramātmani /* („W ten sposób Najwyższy Bóg widzi siedem światów, a Brahma tyle żyje, ile trwa świat. Gdy kończy się jego życie, cały świat ginie, wszystkie wytwory podążają do swoich źródeł (elementów), które giną w nierozwiniętej (prakryti), która z kolei ginie (jest wchłaniana) w Najwyższej Istocie”).

²² ParS 2.40: *ebhir eva guṇair etaṁ jagat sthāvara-jaṅgamam / vaicitryaṁ vividhaṁ prāptaṁ saṁsarga-vyatirekataḥ //* – „Dzięki tym cechom świat ruchomy i nieruchomy (ożywiony i nieożywiony) osiąga różnorodność poprzez [ich – cech] związek i rozdzielenie (tzn. poprzez ich łączenie się w różnych proporcjach”).

²³ Schemat ewolucji przedstawiony w II rozdziale ParS, chociaż odwołuje się do *sankhji*, różni się od niej w wielu punktach. Przykładem tych różnic może być właśnie wymienienie stanów *buddhi*. W *sankhji* mówi się tylko o *sattwic* stanach *buddhi*, których wymienia się cztery (*dharmā*, *jñāna*, *vairagya*, *aiśvarya*), oraz o również czterech *tamas* stanach, przeciwnych stanom *sattwic* (*adharma*, *ajñāna*, *raga*, *anaiśvarya*). W obu rodzajach stanów elementem dodatkowym jest *radžas* (*rajas*). Podobnie *ahamkāra* w schemacie *sankhji* jest dwóch rodzajów: *sattwic* i *tamas*, a w obu przypadkach obecny jest też *rajas*. W ParS ósmioraka *buddhi* jest trzech rodzajów: *sattwic* (*dharmā*, *jñāna*, *vairagya*, *aiśvarya*), *radžas* (*raga*) i *tamas* (*adharma*, *ajñāna*, *anaiśvarya*). Podobnie *ahamkāra* w ParS jest trzech rodzajów: *sattwic* – *vaikārika*, *radžas* – *taijasa* i *tamas* – *bhūtādi*. W

działaniem cech także następny produkt ewolucji – *ahamkāra* (indywiduacja), powstający z *buddhi*, jest także trzech rodzajów: *vaikārika* powstaje z *sattvy* (*sattva*), *taijasa* powstaje z radžas (*rajas*), a *bhūtādi* powstaje z *tamasu* (*tamas*).

Z *ahankary* rodzaju *vaikārika* (*vaikārikāhamkāra*) powstają narządy poznania (*buddhīndriya*), umożliwiające człowiekowi osiągnięcie wiedzy, z *ahankary* rodzaju *taijasa* (*taijasāhamkāra*) powstają organy działania (*karmēndriya*), poprzez które człowiek działa, powstaje umysł (*manas*), będący organem pragnienia i woli, oraz czas (*kāla*), tworzący strony świata (*dis*). Z *ahankary* rodzaju *bhūtādi* (*bhūtādy-ahamkāra*) powstają elementy subtelne (*tanmātra*) – dźwięk (*śabda*), dotyk (*sparsa*), kształt (*rāsa*), smak (*rasa*) i zapach (*gandha*) – które tworzą subtelne ciało (*sūkṣma-śarīra*) ludzi. Produkty ewolucji, które pojawiły się dotychczas wraz z prakrytami i jogawigrahą (*yoga-vigraha*), są nazywane dwunastoma formami (*mūrti*) Najwyższego Boga²⁴.

Według dalszego opisu ParS z tych dwunastu form (*mūrti*) Boga powstaje dwanaście *śakti*, a z nich dwunastu strażników form (*mūrti-pāla*). Bóg istnieje zresztą w wielu formach, a jego energii nie można zliczyć z powodu ich różnorodności²⁵. Najwyższy Bóg jest też opisywany jako posiadający cztery emanacje (*vyūha*), które pojawiają się jako wcielenia *sattwic*ych cech²⁶. Emanacje te (*vyūha*) są odpowiedzialne za każdy podział na cztery: podział Wed, okresów życia, warstw społecznych i stron świata²⁷. Pomimo że stanowią jeden z typowych elementów teologii Pańczaratri, ich rola w procesie kreacji nie jest dokładnie przedstawiona w tekście ParS.

Zgodnie ze schematem ewolucji, z subtelnych elementów (*tanmātra*) powstaje następnie pięć grubych elementów (*bhūta*), które konstituują grube ciało (*sthūla-*

schemacie *sankhji* nie pojawia się też czas (*kāla*) jako ewolucja z *ahankary* radžasowego (*taijasāhamkāra*) i tenże czas nie jest źródłem dla stron świata (*dis*), tak jak to przedstawia ParS.

²⁴ ParS 2.52–53ab: *gandha-mātrādikāḥ pañca diśaḥ kālo manas tathā / ahamkāraś ca buddhiś ca prakṛtir yoga-vigrahaḥ // ity etā dvādaśa proktā mūrtayaḥ paramātmanah*.

²⁵ ParS 2.93ab: *na śakyāḥ parisankhyātum vaiśva-rūpyān mahātmanah* / – „Nie można ich zliczyć z powodu różnorodności Najwyższego Boga”.

²⁶ ParS 2.99cd–101ab: *sa tu devaś catur-vyūho bhuvaneṣv adhitiṣṭhate // dharmādiṣu parām siddhim avāpya hita-kāmyayā / vāsudevaḥ smṛto dharmo jñānam saṅkarṣaṇah smṛtaḥ // tathā vimuktaḥ pradumno 'niruddhas sakaleśvaraḥ* / – „Ten Bóg włada światami w czterech emanacjach. W dharmie i innych osiągnąwszy doskonałość, z chęci czynienia dobra dla innych, Wasudewa jest uważany za dharmę, Sankarszana uważany jest za wiedzę (*jñāna*), wyzwoleniem (*vimukta*) jest Pradjumna, Aniruddha jest Panem Świata”.

²⁷ ParS 2.103cd–104ab: *vedānām āśramānām tu diśām tathā // vibhāgam ete kurvanti catvāro bhuvanēśvaraḥ* / – „Ci czterej Władcy Świata dokonują podziału [na cztery] Wedy, okresów życia i stron świata”.

śarīra) istot żywych. Są nimi eter (*kha*), powietrze (*vāyu*), ogień (*tejas*), woda (*jala*) i ziemia (*prthivī*). W ciele tym, zwanym także ciałem elementów, złożonym z elementów (*śarīraṃ bhautikaṃ*), tkwią energie Boga w ich niższych stanach, zajmując różne pozycje wedle uczynków, i istnieją w tym świecie jako istoty wcielone, uwikłane w cykl narodzin (*saṃsārin*)²⁸. Dusze w ich wcielonych stanach są, w świetle tej części tekstu, manifestacjami boskich energii, które, wedle wyższości cech i zgodnie ze skutkami czynów, osiągają różne pozycje: „Dla tych, ze względu na wyższość cechy *sattvy* (*sattva*), stan bogów jest przepisany, ze względu na dominację cechy *radžas* (*rajas*) – stan ludzki, zaś stan zwierzęcy ze względu na cechę *tamasu* (*tamas*)”²⁹. Tym, co powoduje, że wcieleni krążą, wędrują, wszedłszy w koło czasu, jest zasłona ignorancji (*ajñāna-māyā*), przez którą nie są zdolni rozpoznać swej prawdziwej natury. Czas (*kāla*), specyficzny element schematu ewolucji w Pañczaratrze, podzielony na części (sekundy, minuty, dni, lata itd.) jest tym, co tworzy elementy i co je niszczy, co decyduje o ludzkich celach i co samo jest Najwyższą Istotą: „Najwyższa Istota, o Brahmo, będąc czasem, istnieje i, aby świat się poruszał, powoduje stały ruch koła czasu”³⁰.

Przedstawiając różnorodność form Boga, tekst wyjaśnia, że jest ona wynikiem różnych stanów (*bhāva*) inteligencji (*buddhi*), zdominowanej przez cechy (*guṇa*). Te różne formy pojawiają się jako związane, uwikłane w sansarze (*saṃsāra*) lub wolne, a ich różnorodność przyrównana jest do kolorów, jakimi zabarwia się kryształ pod wpływem różnych substancji, na których spoczywa. Tak jak kryształ wydaje się być różny tylko ze względu na kolory substancji będących w jego bezpośrednim otoczeniu, tak też różne są formy Boga, ze względu na różne stany inteligencji³¹. Wszystkie istoty, będące faktycznie energiami i formami Boga, mogą

²⁸ ParS 2.58–59: *parasya puruṣasya eva śaktayaḥ kośaśo 'parāḥ / jāti-nāma-svarūpāṇāṃ bhedād bhinnā iva sthitāḥ // śarīraṃ bhautikaṃ prāpya karmabhiḥ svair upārjitaiḥ / dīrghaṃ bhramanti saṃsāre te ca saṃsāriṇo janāḥ //* – „Energie Najwyższego Puruśy stopniowo w niższych stanach istnieją jakby podzielone wedle różnic urodzenia, imienia i formy. Osiągnąwszy ziemskie ciało dzięki spełnionym uczynom długo błądzą w świecie. To są ludzie uwięzieni w ziemskim życiu”.

²⁹ ParS 2.64: *teṣāṃ sattva-guṇōdrekā gatir devatvaṃ iṣyate / mānuṣyaṃ rājasāt proktaṃ tiryaktvaṃ tamasaś tathā //* – „Przypisany jest im stan bogów dzięki dominacji cechy *sattvy*, stan ludzki – dzięki cesze *radžas*, stan zwierzęcy – dzięki cesze *tamasu*”.

³⁰ ParS 2.77: *para eva pumān brahma kālo bhūtvā vyavasthitaḥ / loka-saṃvyavahārārthaṃ cakram bhramayati dhruvaṃ //* – „O Brahmo, Najwyższa Istota istnieje będąc czasem i stale porusza kołem [czasu] aby świat pozostawał w ruchu”.

³¹ ParS 2.87cd–90ab: *sa eva bhagavān devaḥ paramātmā jagat-guruḥ // devatādivibhāgena vibhinno vyavatiṣṭhate / yathā eva bhinna-varṇānāṃ dravyāṇāṃ āśraye eko hi puruṣaḥ paraḥ // bhinna-rūpo jagaty asmin baddho muktaś ca jāyate /* – „Albowiem dokładnie tak, jak raz po raz różnie jawi się barwa klejnotu, [np.] kryształu, gdy podłożem są różnokolorowe substancje, tak samo [wciąż] jeden [i ten sam] jest

tylko wydawać się różne, bo w rzeczywistości wszystkie one są tworam, produktami jednego Boga.

Zniszczenie świata, wspomniane w ostatniej części drugiego rozdziału, jest opisane jedynie jako odwrotność procesu stworzenia, a po zniszczeniu bóg w swoim najwyższym niebie pozostaje bierny³². Parama podkreśla także, że stwórca, Puruṣa i Viṣṇu to on sam; to on decyduje o istnieniu świata i nagradza wyznawców łaską. Jedynym obowiązkiem wcielonych istot, gdy tylko odrodzą się w nowych ciałach, jest służenie bogu i zadowalanie go, a zbawienie możliwe jest tylko wtedy, gdy bóg jest zadowolony. Pojawia się więc w ParS idea zadowalania Boga, sprawiania mu przyjemności jako obowiązku wcielonych istot. Pojawia się zatem pytanie: co właściwie jest powodem stworzenia świata? Czy tylko to, że bóg chce dać istotom możliwość uzyskania zbawienia, czy powodem jest przyjemność, zabawa Boga?

Na początku drugiego rozdziału bóg sam mówi o zabawie (*krīḍā*) jako o sposobie, w jaki traktuje stworzenie i zniszczenie świata³³. Także działalność Boga w formie czasu opisana jest jako zabawa³⁴.

W rozdziale pierwszym bóg po prostu nagle powziął myśl o kreacji (*sraṣṭum mano dadhe*), a więc powód stworzenia nie jest podany w sposób jednoznaczny. Można przypuszczać, że w tym wypadku powodem stworzenia jest danie istotom żywym sposobności osiągnięcia zbawienia, ponieważ sam Parama mówi o możliwości przecięcia więzów ciała i zmysłów i stania się nim samym³⁵. Energie Boga nie są tu wspomniane, więc *samsārin* jest tworem ewolucji z prakryti zdominowanym przez jej cechy, ale dzięki łasce Boga *māyā* może być usunięta i zbawienie, które oznacza bycie takim jak bóg, czy wręcz samym bogiem, staje się możliwe do osiągnięcia.

Najwyższy Puruṣa wraz stanami determinowanymi przez cechy. Mając różne formy rodzi się [on] w tym świecie zarówno jako związany, jak i wolny”.

³² ParS 2.105cd–106: *nisarga-viparītas tu pralayasya samah smṛtaḥ // pralayānte punaḥ prāpte nirvyāpāraḥ paraḥ pumān / vijñāna-ghana-rūpo 'sau parame vyomni tiṣṭhati //* – „[Porządek] zniszczenia jest odwrotny do [porządku] stworzenia. Z kolei gdy zakończy się proces zniszczenia Najwyższa Istota pozostaje bierna i przebywa w Najwyższym Niebie w formie najwyższej, czystej inteligencji”.

³³ ParS 2.3: *yeṣu bhāveṣu me krīḍā sarge saṁhāra eva ca / tān bhavān ānupūrveyeṇa bhakti-yuktas sadā smara //* – „Stany (stopnie ewolucji), w których znajduję rozrywkę w tworzeniu i niszczeniu, rozważaj kolejno i z uwielbieniem”.

³⁴ ParS 2.78: *anenāiva jagat-sarvaṁ bhramayad guṇa-māyayā / āste kṛti-paro devaḥ krīḍann iva sanātanaḥ //* – „W ten sposób poruszając świat dzięki iluzji [tworzonej przez] cechy, Bóg trwa jako wieczny oddając się działaniu, jakby się bawił”.

³⁵ ParS 1.67: *tac chinneṣu nibaddheṣu kāryeṣu karaṇeṣu ca / svayam eva paro jñātā niṣpandam avatiṣṭhati //* – „Gdy więzy, działanie i jego przyczyna są zniszczone, staje się sam najwyższym wiedzącym i nieporuszonym”.

Z kolei według rozdziału drugiego, jedynym powodem stworzenia i zniszczenia świata jest tu zabawa Boga, jego przyjemność. Co więcej, wcielone istoty są w rzeczywistości jego energiami, które są całkowicie od niego zależne. Dla własnej rozrywki i przyjemności bóg pozwala im wejść w ciała istot, które dzięki właściwie spełnionym rytuałom są zdolne do osiągnięcia zbawienia, ale najprawdopodobniej powrócą do tego świata w następnym cyklu stworzenia, gdy boskie energie znowu zostaną uruchomione i rozpoczną proces ewolucji.

W opisie stworzenia, jaki znajdujemy w rozdziałach I i II, możemy dostrzec różne idee i różne rodzaje mentalności, obecne zresztą także w innych częściach tekstu. Z jednej strony, w rozdziale I dostrzec można ślady tekstów z grupy śastr (*śāstra*), np. wpływu *Manusmṛty* (*Manu-smṛti*), wraz z wpływami *bhakti* typowymi dla „historii ramowej”. Autor tej części wydaje się korzystać z *Manusmṛty* i nie dba zbyt o spójność przedstawień w obu rozdziałach (I i II). Z drugiej strony w rozdziale II, w jego pierwszej części, znajdujemy schemat bliski schematowi ewolucji *sankhji*, podczas gdy w części następnej wyraźnie się zaznacza obecność wpływów tantry, chociaż korzysta się w niej z modelu *sankhji*³⁶. Obecność energii, szczególnie tzw. pięciu upaniśad (*pañcôpaniśad*), dzięki którym bóg w swojej najwyższej postaci nie jest bezpośrednio uwikłany w stworzenie niedoskonałego świata, a które są ważnymi elementami rytuału opisanego w ParS, świadczy o tym, że to właśnie drugi opis kreacji z rozdziału II jest podstawowy i oryginalny. W części ParS, która dotyczy rytuału i która tworzy główny korpus dzieła, porządek stworzenia, ale tylko zgodny z drugą wersją, jest stosowany praktycznie, np. w ceremonii oczyszczenia elementów (*bhūta-śuddhi*), w konstrukcji tronu ofiarnego (*yāga-pīṭha*), czy w konstrukcji mandali. Inne wersje stworzenia nie znajdują zastosowania w części rytualnej tekstu i być może zostały dodane wraz z częściowym przeredagowaniem wielu fragmentów tekstu, dokonanych z punktu widzenia innej, teistycznej teologii, przesiąkniętej ideą *bhakti*³⁷.

Prezentację stworzenia świata można uzupełnić opisem tegoż świata, pojawiającym się w rozdziale XXVI (*loka*). Świat jest tu przedstawiony jako produkt boskiej aktywności i jest nazwany *sansarą* (*samsāra*), a sposób jego

³⁶ Warto zwrócić uwagę na najbardziej uderzające różnice pomiędzy schematem ewolucji w dwóch wyróżnionych przez nas częściach rozdziału II. W pierwszej części sposób, w jaki razem istnieją *puruṣa* i *prakṛti*, nazywany jest *vyāpti* (przenikanie) i są oni oboje połączeni. Taki rodzaj połączenia nie pojawia się w drugiej części. W pierwszej części *prakṛti*, zdominowana przez *puruṣę*, na jego rozkaz zaczyna proces ewolucji, podczas gdy w części drugiej pięć energii boga dzieli się na 15, aby uformować cechy, i zaczyna proces ewolucji. W części pierwszej pojawia się 25 zasad (*tattva*), pomiędzy nimi *kṣetra-jñā para*, który jest duszą człowieka (*jīva*). Druga część dodaje jeszcze dwie zasady (*tattva*): czas (*kāla*) i strony świata (*diś*), ale jako dusze wcielonych istot przedstawione są energie Boga.

³⁷ patrz G. OBERHAMMER (1998).

istnienia porównany jest do młyna losu (*saṃsāra-vidhi-yantra*). Obraz świata stworzonego przez Boga jest przedstawiony w formie drzewa o korzeniach zwróconych ku górze³⁸; w jego korzeniach rezyduje Brahma, część środkową stanowi świat, u szczytu znajduje się piekło³⁹. Ten świat, podzielony na wiele wysp i krain, istnieje wewnątrz jaja Brahmy, który znajduje się na zewnątrz; na zewnątrz Brahmy sytuuje się jego *buddhi*, a na zewnątrz *buddhi* istnieje nierozwinięta materia (*avyakta*). Na zewnątrz tejże materii istnieje tylko Najwyższy Puruṣa, którym jest Vāsudeva Viṣṇu, konstytuowany przez pięć energii; określa się go jako nie posiadającego początku ani końca i niezmiernego⁴⁰. Świat opisany w powyższy sposób istnieje w czasie jako zabawa, gra Boga⁴¹ i istnieje dzięki zmianom

³⁸ Podobną wizję świata w formie drzewa odnajdziemy także np. w *Bhagawadgicie* (*Bhagavad-gītā*) 15.1–4: *ūrdhva-mūlam adhaḥ-sākhāṃ aśvatthāṃ prāhur avyayam / chandāmsi yasya parṇāni yas tam veda sa veda-vit // adhaś cōrdhvaṃ prasṛtās tasya śākhā guṇa-pravṛddhā viṣaya-pravālāḥ / adhaś ca mūlāny anusamītatāni karmānubandhīni manuṣya-loke // na rūpam asyēha tathōpalabhyate nānto na cādir na ca sampratiṣṭhā / aśvattham enaṃ suvirūdhā-mūlam asaṅga-śastreṇa dṛḍhena chittvā // tataḥ padaṃ tat parimārgitavyaṃ yasmin gatā na nivartanti bhūyaḥ / tam eva cādyaṃ puruṣaṃ prapadye yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī //* – „Mówią, że wieczne (drzewo) aśwattha ma korzenie w górze, a gałęzie w dole. Jego liśćmi są wedyjskie hymny. Kto o tym wie, jest znawcą Wedy. Jego gałęzie, kierujące się w dół i w górę, wyrastają z guṇ, jego pędy to przedmioty zmysłowe, a w dół skłaniające się korzenie to więzy czynów w świecie ludzi. Jego kształtu nie można zobaczyć tu na ziemi, ani końca, ani początku, ani podstawy. Gdy się zetnie to mocno ukorzenione drzewo twardym mieczem braku przywiązania, trzeba przejść do tego miejsca, z którego, gdy się tam dojdzie, więcej się nie wraca. Oddając się temu pierwotnemu Puruṣy, z którego w przeszłości rozpoczął się rozwój (świata)”.

³⁹ ParS 26.2–3: *saṃsārasya paraṃ mūlaṃ tvam eva kamalōdbhava / brahma-lokaṃ pratiṣṭhāpya tato yaḥ prathame mahān // tasya madhyam ime lokā narakāṃ cāgram iṣyate / ūrdhva-mūlam imaṃ vṛkṣaṃ madhya-sākhāṃ adhaḥ śiraḥ //* – „Ty, o Zrodzony z Lotosu, jesteś najwyższym korzeniem świata, osiadłym najpierw w świecie Brahmy, Wielkim. Jego (świata) środkiem są te światy, piekło znajduje się na końcu (szczyście). To drzewo ma korzenie u góry, w środku są gałęzie, a wierzchołek jest w dole”.

⁴⁰ ParS 26.63–65: *bahir aṇḍakapāt vedhā racayitvāiva tiṣṭhati / aṇḍasyāpi bahir yo 'yaṃ tasya buddhir buddhiḥsthitā // buddhes tu bahir avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / pañca-śakti-mayo viṣṇu vāsudevaḥ sanātanaḥ // nāiva tasmāt paraṃ kimcid āstikatvaṃ pitā-maha / sa tv anādir anantaś ca parimāṇa-vivarjitaḥ //* – patrz przypis 21.

⁴¹ ParS 26.68cd–69.ab: *asamkhyeyā sthitālokāḥ sarva-lokōdayātyayāḥ // nānākārā vikārās ca kriḍārthaṃ tena nirmītāḥ //* – „Niezliczone są światy. Ich wszystkie stworzenia i zniszczenia, różne kształty i zmiany są przez Niego czynione dla zabawy”.

powodowanym przez tegoż Boga, który sam jest niezmienny⁴². Gdy życie Brahmy dobiega końca, cały świat znika i wszystkie stworzenia powracają do swoich źródeł, przyczyn (*kāraṇa*), którymi są elementy; elementy są z kolei wchłaniane przez nierozwiniętą materię (*avyakta*), ostatecznie znikającą w Najwyższej Istocie (*Paramātmā*)⁴³. Tutaj także awjakta (*avyakta*) jest tym elementem kreacji, który pochodzi wprost od Paramatmy (*Paramātmā*), stąd opis świata z rozdziału XXVI bliski jest po części ideom obecnym w głównej prezentacji teorii stworzenia z rozdziału drugiego, ale przede wszystkim nawiązuje do rozdziału pierwszego, podkreślając rolę Brahmy i odwołując się do wątków mitologicznych znanych z ortodoksyjnych tekstów religijnych. Może to świadczyć o przynależności rozdziału XXVI do późniejszej warstwy tekstu, związanej z jego – domniemywanym przez nas – przeredagowaniem i zinterpretowaniem z punktu widzenia teistycznej teologii, zdominowanej przez ideę uwielbienia, a jednocześnie świadczy o podjęciu przez autora próby zharmonizowania różnych, jak to przedstawiliśmy powyżej, pomysłów i idei dotyczących teorii kreacji. Niewątpliwie rozdział XXVI nawiązuje też do ostatniej fazy procesu stworzenia – znanej z innych, wspomnianych przez nas tekstów (np. *Ahirbudhnya-saṁhitā* i *Lakṣmī-tantra*, patrz s. 25 i n.) – jako stworzenie nieczyste czy niskie. Warto też na koniec zauważyć, że podkreślenie w tekście ParS roli uwielbienia sprawia, że rytuał, w którym porządek kreacji (*srṣṭi*) i destrukcji (*saṁhāra*) są zastosowane praktycznie, staje się drogą osiągnięcia celów, którymi nie są już tylko *siddhi* w znaczeniu nadnaturalnych mocy, ale zadowolenie Boga bez oczekiwania nagrody oraz zbawienie.

⁴² ParS 26.70cd–71ab: *nirvikāraḥ paro devo vikārān sṛjati prabhuḥ // saṁsārasya gatiṁ dṛṣṭvā krīḍann iva sa tiṣṭhati /* – „Niezmienny jest Najwyższy Bóg, który powoduje zmiany. Widząc bieg sansary trwa jakby się bawił”.

⁴³ ParS 26.83cd–85ab: *brāhmam āyur bhavet tāvad yāvat tu jagataḥ sthitiḥ // tasyāyusi samāpte tu jagat sarvaṁ pralīyate / svaṁ svaṁ kāraṇam r̥cchanti sarvā 'pi kṛtayah sadā // avyakte tā nilīyante tat punaḥ paramātmāni /* – patrz przypis 21.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA

- BhG = *The Bhagavadgītā with an Introductory Essay, Sanskrit text, English Translation and Notes* by S. Radhakrishnan, Bombay 1977.
- CZERNIAK-
DROŹDŹOWICZ 1998 = Czerniak-Drożdżowicz, Marzenna: „*Sṛṣṭikrama – Order of Creation in the Paramasāhītā*”, w: *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*. ed. Gerhard Oberhammer, Wien 1998: 43–54.
- LAINÉ 1981 = Laine, J.W.: „The creation account in *Manusmṛti*”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Poona) 62 (1981) 157–168.
- MS = *Manusmṛti*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi 1979.
- OBERHAMMER 1994 = Oberhammer, Gerhard: *Offenbarungsgeschichte als Text. Religionshermeneutische Bemerkungen zum Phänomen in hinduistischer Tradition*. Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 5, Wien 1994.
- OBERHAMMER 1998 = Oberhammer, Gerhard: „Beobachtungen zur »Offenbarungsgeschichte« der *Paramasāhītā*”, w: *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, ed. Gerhard Oberhammer, Wien 1998: 21–41.
- ParS = *Paramasāhītā [of the Pāñcarātra]*, ed. and transl. by S. Krishnaswami Aiyangar, Baroda 1940.
- SCHRADER 1916 = Schrader, F.O.: *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnyā Sāhītā*, Madras 1916.

Normatywne przedmioty (*padârtha*) njaji i filozoficzny metajęzyk Watsjajany

W. K. SZOCHIN (MOSKWA)

Z rosyjskiego tłumaczyła Małgorzata Sulich

Pakṣilasvāmin Vātsyāyana (IV–V w.), autor *Njajabhaszji* (*Nyāya-bhāṣya*), pierwszego z zachowanych komentarzy do *Njajasutr* (*Nyāya-sūtra*) (III–IV w.), zajmuje w historii indyjskiej filozofii miejsce szczególne. Wiąże się to przede wszystkim z tym, że w jego osobie mamy pierwszego „pełnego komentatora” w tradycji nie tylko njaji, ale i ogólnie bramińskiej filozofii. Nieznane są nam bowiem precedensy „zwartego” komentowania podstawowych tekstów (sutr lub karik) szkół bramińskich, datowane do czasów działalności Watsjajany. Jako pierwszy ze znanych nam filozofów-komentatorów wśród braminiistów¹ stosuje on prawidłowo archaiczny styl, wyrażający się przede wszystkim w wierności tradycji gramatycznej. Jeden z pierwszych badaczy jego dzieła, E. WINDISCH zwrócił uwagę na fakt tworzenia przez autora przypominających sutry scholiów [zwanymi warttikami (*vārttika*)]². Tym niemniej Watsjajana robił wszystko to, co należało do

¹ W buddyźmie komentarze filozoficzne pojawiają się wcześniej – wystarczy wspomnieć tylko autokomentarze Nagardżuny (II–III w.).

² Według WINDISCHA, w komentarzu Watsjajany jego własna część, *Bhāṣya*, złała się z wcześniejszymi warttikami, które były – według jego przedstawień – bliskie *Mahabhaszji* Patañdzalego i które dlatego można datować na III–II w. p.n.e. Patrz: WINDISCH (1888: 15). Chociaż datowania WINDISCHA absolutnie nie można przyjąć (choćby w związku z datowaniem samych *Njajasutr*), przedsmak warttik-scholiów jest dostrzegalny już w pierwszych frazach komentarza Watsjajany (wstęp do sutry NS 1.1.1, ss. 1–6):

„Źródło poznania jest przedmiotowe – ze względu na to, że zdolność działania [ujawnia się], kiedy przedmiot został [już] poznany za pomocą źródła poznania. Bez źródła poznania nie ma poznania przedmiotu, bez poznania przedmiotu – zdolności działania. Przecież poznający, poznawszy przedmiot za pomocą źródła poznania, pragnie go albo go odrzuca. Działanie to aktywność w stosunku do tego [przedmiotu], który wywołuje pragnienie bądź niechęć. Zdolność to skuteczność działania. Obdarzony aktywnością – ten, kto pragnie tego [bądź innego] przedmiotu

obowiązków klasycznego komentatora – łączył oddzielne jednostki tekstu ze sobą, precyzował ich znaczenie, wyjaśniał dwuznaczne przypadki, dzielił objaśnienia sutry na części i „paragrafy”, a także pogłębiał dialog twórcy sutr (*sūtra-kārin*) z jego przeciwnikami (często dodając nowych). Poza tym autor wzbogacił komentowany tekst o materiał ilustracyjny celem, między innymi, dostarczenia rzeczywistym nauczycielom swojej szkoły „poglądowego materiału pomocniczego” na zajęcia z uczniami³.

Te osiągnięcia pierwszego „pełnego komentatora” wśród filozofów bramińskich mogłyby stać się same przedmiotem odrębnych badań. Jednak tematem obecnej rozprawy będzie ten „kopernikański przewrót” w historii njaji, którego dokonał Watsjajana w samym rdzeniu jej tradycji, tj. w jej systemie szesnastu padarth (*padārtha*), tj. normatywnych przedmiotów, a także wpływ tego tak radykalnego przemyślenia na nowo poprzedzającego materiału na sposób, w jaki komentował on *Njajasutry*.

–1–

Szesnaście normatywnych przedmiotów njaji (*padārtha*) stanowi specyficzną własność tej darsiany (*darśana*), tj. szkoły filozoficznej. Są to: źródło poznania (*pramāṇa*), przedmiot poznania (*prameya*), wątpliwość (*saṃśaya*), motyw poznania / działania (*prayojana*), przykład ilustrujący (*dṛṣṭānta*), doktryna (*siddhānta*), człony sylogizmu (*avayava*), refleksja (*tarka*), przekonanie o prawidłowym rozwiązaniu problemu (*nirṇaya*), dyskusja (*vāda*), spór sofistyczny (*jalpa*), spór erystyczny (*vitaṇḍa*), sztuczki słowne (*chala*), pseudoargumenty (*hetv-ābhāsa*), pseudorepliki (*jāti*) i przyczyny porażki w dyskusji (*nigraha-sthāna*). Padarthy są cechą charakterystyczną njaji, tak jak 7 wymiarów bytu (z dołączeniem niebytu) w bliskiej jej wajsieszice (*vaiśeṣika*), 9 parametrów indywidualnego bytu w dżinizmie, 25 kosmicznych pierwiastków w sankhji (*sāṃkhya*) czy 75 dharm klasycznego buddyizmu. Niemniej jednak nie jest nam znany inny system dotyczący

lub odrzuca go; osiąga go albo go traci. Przedmiot zaś to zadowolenie i jego przyczyna oraz cierpienie i jego przyczyna”.

Przytoczone frazy praktycznie są nie do odróżnienia od sutr, ponieważ stanowią one krótkie zdania, ukazujące uzasadnienie twierdzenia *A* przez twierdzenie *B* lub też określenie podstawowych pojęć. Jak wynika z jego tekstu Watsjajana nie był pierwszym, który przeciwstawił scholia sutrom njaji, ale jako pierwszy na bazie tych scholiów stworzył klasyczny komentarz.

³ Taki specjalny pedagogiczny ładunek niosą objaśnienia Watsjajany do materiału obu rozdziałów części V, gdzie na konkretnych przykładach demonstruje się wszystkie 24 możliwości pseudoreplik i 22 przyczyny porażki w dyskusji. Dla przedstawicieli njaji, „praktykujących dialektyków”, było to wyjątkowo aktualne.

pierwotnych zasad jakiegokolwiek kierunku filozoficznego, określenie którego spowodowałoby tak długotrwałe spory i tak istotne rozbieżności w postrzeganiu problemu przez indologów.

Interpretacja szesnastu normatywnych przedmiotów njaji jako kategorii filozoficznych – czasami z pewnymi zastrzeżeniami bądź wahaniem – ma swój początek już w pierwszych publikacjach europejskiej indologii na temat systemów filozoficznych. Znajdziemy ją w referacie angielskiego indologa T. Colebrooke'a *Zarys filozofii Hindusów* (1823–1824), w dziele K. Windischmana *Filozofia a postępowanie historii świata* (1834), a także w badaniach G. Ballantyne'a (1850). W takim charakterze występują one u takich autorytetów historyczno-filozoficznej indologii, jak P. DEUSSEN (1908), S. Vidyābhūṣaṇa (1913), S. DASGUPTA (1922), O. Strauss (1925), M. Hiriyanna (1932), W. Ruben (1971) czy G. Oberhammer (1984), a także w szeregu monografii o indyjskich kategoriach, na przykład w solidnej pracy H. Narayana (1976) czy w dysertacji P. Kumary (1984) oraz w niektórych ogólnych leksykonach⁴.

Jednakże takie ujęcie już dość wcześnie napotkało stanowczy sprzeciw. Chociażby F. Max MÜLLER w swoich znakomitych *Sześciu systemach indyjskiej filozofii* (1899) definiuje szesnaście normatywnych przedmiotów njaji jedynie jako szesnaście zagadnień. Ich lista wydaje mu się z jednej strony niekonsekwentna, z drugiej zaś zbyt liczna (już dwa pierwsze wyczerpują, jego zdaniem, całą filozoficzną treść tego systemu). R. Garbe (1917) woli uważać je po prostu za „idee logiczne”, S. Radhakrishnan (1923) – za 16 tematów–zagadnień, odzwierciedlających stadia dialektycznej kontrowersji, która prowadzi do osiągnięcia prawdziwego poznania. P. MASSON-OURSSELL (1923) nazywa je „stadiami racjonalnego rozważania”, a S. Chatterji i D. Datta (1939) po prostu „szesnastoma filozoficznymi tematami”. J. Filliozat (1953), który wprost występuje przeciw identyfikacji przedmiotów normatywnych jako kategorii, widział w nich „szesnaście elementów analizy intelektualnej” i raczej „ogólne odniesienia dialektyki” niż „zagadnienia” (jak, według jego informacji, nazywał je francuski indolog B. Saint-Hillaire już w połowie XIX w.). Znany historyk indyjskiej filozofii, S. Mukherji (1953), widział w padarthach njaji jedynie „16 zagadnień”, K. POTTER (1977) z kolei nie waha się nazywać ich kategoriami, uważa jednak, że pierwotnie był to „spis tematów do pomocy naukowej w debatach i dyskusjach”, który z czasem „obrósł” w różne elementy związane z dochodzeniem do prawdy w toku dyskusji. D.P. Chattopadhyaya (1982) nazywał je „tematami filozoficznymi”, J. May (1989) zaś całkowicie przyjmuje ujęcie J. Filliozata; o „szesnastu filozoficznych tematach” mówi także P. Kumar.

⁴Na przykład w najpopularniejszym niemieckim *Słowniku filozoficznym* H. SCHMIDTA (1955: 307–308) mówi się o „złożonych systemach kategorii” w wajsieszice, sankhji i njaji.

Uważamy, że już samo znaczenie njaji w całej historii filozofii indyjskiej w pełni usprawiedliwia chęć poddania obu interpretacji pierwotnych zasad – zarówno w charakterze filozoficznych kategorii, jak i czegokolwiek innego – logicznej i historycznej weryfikacji. Naturalnie chęć ta wzrasta tym bardziej, że ani zwolennicy, ani przeciwnicy potraktowania normatywnych przedmiotów jako kategorii nie przedstawili żadnej argumentacji na poparcie swojego stanowiska (może z wyjątkiem Maksa MÜLLERA⁵). Polegali bowiem oni tylko na własnej intuicji i „wyobrażeniach”, nie korzystając z ogólnych definicji lub choćby kryteriów filozoficznych, które mogłyby się stać kluczowymi argumentami w danej dyskusji.

Po to, by wyjaśnić, w jakiej mierze pierwotne zasady indyjskich systemów, w tym także te wyliczone w *Njajasutrach*, odpowiadają znaczeniu „filozoficznych kategorii”, musimy posłużyć się współczesną literaturą filozoficzną. Rozpatrzenie kwestii filozoficznych kategorii według definicji zawartych w encyklopedycznych publikacjach drugiej połowy XX wieku – francuskich⁶, niemieckich⁷ i anglo-amerykańskich⁸, pozwala stwierdzić, że współczesna filozoficzna kultura w ogóle widzi w „filozoficznych kategoriach” to, co najbardziej fundamentalne, ogólnoznaczące i „atomowe” – pojęcia wzajemnie niesprowadzalne. Pozwalają one urzeczywistniać najbardziej ogólny podział albo samych rzeczy, albo naszych wyobrażeń o nich. W zastosowaniu zaś do dyscyplin filozoficznych (co ma miejsce przeważnie w niemieckich leksykonach) współczesna kultura filozoficzna oddziela dwie klasy kategorii – ontologiczne i epistemologiczne. To sumaryczne określenie będzie właśnie naszym kryterium oceny indyjskich padarth jako kategorii filozoficznych⁹.

⁵ Stanowisko D. Chattopadhyayi wynika z jego sposobu traktowania treści zbioru sutr. Patrz GANGOPADHYAYA (1982: XXIV). Spośród wszystkich wyżej wymienionych autorów tylko F. Max MÜLLER (1899: 491–492) uzasadniał swoje stanowisko w sprawie odrzucenia padarth njaji jako filozoficznych kategorii: te ostatnie to są *praedicabilia*, czyli predykcje obiektów, podczas gdy większość padarth njaji („spór sofistyczny”, „pseudoargumenty”, „sztuczki słowne” itd.) ewidentnie wychodzi poza granice tej podstawowej cechy kategorii w europejskiej filozofii.

⁶ Patrz np. CUVILLIER (1956: 30–31), LALANDE (1962: 125), FOULQUIÉ–RAYMOND (1969: 83), JULIA (1995: 41).

⁷ Patrz np. SCHMIDT (1955: 307), NEUHÄUSLER (1963: 106), *Meyers Lexicon* (s. 219), *Philosophisches Wörterbuch* (s. 192).

⁸ Patrz np.: *Concise Encyclopedia* (s. 61), LACEY (1976: 25), ANGELES (1981: 31), *Oxford Companion* (s. 125–126).

⁹ To, co zostało powiedziane, nie oznacza, że przytoczone określenie filozoficznych kategorii nie dopuszcza żadnych możliwości poprawy czy uzupełnienia. Jedno z takich uzupełnień może być związane z tym, że w europejskiej dyscyplinarnej strukturyzacji filozoficznych przedmiotów już od Ksenokratesa oprócz „fizyki” i „logiki” niezmiennie wymieniana była też „etyka”. Fundamentalne zatem pojęcia tej dziedziny filozoficznego

Co się tyczy kwestii zgodności padarth njaji z kategoriami filozoficznymi, można wnieść zarzut już z punktu widzenia pierwszego ze wskazanych kryteriów formalnych – kryterium fundamentalności. Rozliczne odmiany sztuczek słownych, pseudoreplik czy pomyłek w argumentacji w żaden sposób nie mogą znaleźć się na tej samej skali znaczeniowej, co „źródła poznania” czy „przedmioty poznania”. Oprócz tego okazują się one całkiem bezbronne w związku z brakiem tego, co można by nazwać typologiczną jednorodnością. W istocie „źródła” i „przedmioty poznania” są parametrami poznawczej aktywności; „człony sylogizmu” – prezentacją argumentacji; „dyskusja”, „spór sofistyczny” i „spór erystyczny” – klasyfikacją typów debaty; „przyczyny porażki w dyskusji” stanowią „prawny” aspekt polemiki, pozwalający „komisji rozjemczej” skonstatować przegraną jednego z dyskutantów, zaś „pseudoargumenty” i „pseudorepliki” oraz rozmaite „sztuczki słowne” są podstawą do ogłoszenia takiego werdyktu.

Nie da się zauważyć niczego podobnego do tej różnorodności w tych indyjskich systemach, które rzeczywiście zgodne są z przytoczonymi kryteriami kategorialności. Mowa o ontologicznych kategoriach wajsiesziki i zbudowanych na tej podstawie kategorialnych systemach dwóch podstawowych szkół mimansy – Kumarili (Kumārila) i Prabhakary (Prabhākara), a także przedstawiciela wedanty (*vedānta*) – Madhwy (Mādhva). Dotyczy to również ontologiczno-soteriologicznych kategorii dżinistów oraz buddyjskiego systemu *pañca-vidha-kalpanā* (zrekonstruowanego przez F. Szczerbackiego¹⁰), mającego charakter epistemologiczny¹¹.

Padarthy njaji nie spełniają kryteriów filozoficznych kategorii z formalnego punktu widzenia ani nie odpowiadają im z „materialnego” punktu widzenia. Jeśli podejmiemy próbę rozpatrywania ich systemowo, okaże się wówczas, że przy zastosowaniu w stosunku do nich klasyfikacji problematyki filozoficznej, która kształtowała się w europejskiej filozofii poczynając już od Ksenokratesa (396–314 r. p.n.e.), a następnie szczegółowo u stoików, nie odnoszą się one ani do „etyki”¹², ani do „fizyki”¹³, ani do „logiki”¹⁴. Padarthy odnoszą się do „praktyki”, do tych

dyskursu także powinny być włączone w zakres kategorii filozoficznych. Przytoczone stwierdzenie ważne jest w zasadzie tylko jako określenie typowych „uprawionych” cech kategorii filozoficznych we współczesnej filozoficznej kulturze.

¹⁰ STCHERBASKY (1930/1932 : I 252–254, 259–262).

¹¹ Wychodząc od wskazanych kryteriów, do kategorii nie odnosi się ani 25 tattv (*tattva*) sankhji, ani buddyjskie dharmy, ani idea początku świata u siwaitów-pasiupatów (*śaiva-pāśupata*) czy siwaitów kaszmirskich, a są one często w indologicznych pracach bez jakichkolwiek zastrzeżeń nazywane kategoriami.

¹² Bez względu oczywiście na to, że twórca *Njajasutr* obiecuje po ich poznaniu „najwyższe dobro” – NS 1.1.1.

¹³ Dziedzina „przedmiotów poznania”, otwarta dla dowolnego wypełnienia.

materiałów i narzędzi, którymi powinien być władać intelektualista indyjski, ażeby – uczestnicząc w dyskusjach – wszechstronnie posługiwać się wszelkimi dostępnymi środkami polemiki i zwyciężać przeciwników, nie pozwalając odnosić im zwycięstwa nad sobą. Dlatego uznanie ich za kategorie filozoficzne doprowadziłoby do tak radykalnego rozszerzenia rzeczowego aspektu tych ostatnich, że rozerwałoby to „kategoriologiczną kanwę” filozofii.

Nie wiążąc się z żadną z trzech zasadniczych obszarów filozoficznej problematyki bezpośrednio, padarthy njaji nie zawierają same w sobie specjalnie filozoficznej treści lecz stanowią zbiór narzędzi niezbędnych dla zawodowego dyskursanta-dysputanta w dowolnej dziedzinie wiedzy. Prawdą jest jednak, że w tym charakterze pozbawione są one jakiegokolwiek nielogiczności lub chaotyczności, na które narzekał już Max MÜLLER i które wprost zarzucił najjajikom Narayan (patrz wyżej, s. 41).

W istocie dysputant-polemista, do którego adresowane były padarthy njaji, powinien był przede wszystkim przestudiować owe „źródła poznania” (nr 1) i „przedmioty poznania” (nr 2), bez znajomości których profesjonalny erudyta nie mógłby pracować. Poza tym powinien był wiedzieć, jakiego rodzaju problemy wywołują „wątpliwości” (nr 3) w obrębie jego dziedziny, oraz jakie są „motywy” (nr 4) – możliwe do poznania podłoże i przyczyny rozbieżności poglądów. Kompetentne wystąpienie wymaga od dysputanta trzymania się określonych „doktryn” (nr 5) – obrony swoich i obalania cudzych. W obecności grupy erudyków oraz „komisji arbitrow” powinien on dysponować „przykładami” (nr 6), gdyż bez odwoływania się do nich jego argumentacja nie może być przyjęta. Innym warunkiem owocnego zgłębiania dowolnego problemu w dyskusji było perfekcyjne władanie „członami sylogizmu” (nr 7). Brak tej umiejętności nie pozwoliłby na poważne traktowanie indyjskiego intelektualisty ani przez „jury”, ani przez oponenta. Ponieważ jednak nie wszystkie problemy mogą być rozwiązane za pomocą prostych sylogizmów, dysputant powinien był przyswoić sobie także „refleksję” (nr 8). Stanowi ona bowiem racjonalne zestawienie alternatywnych rozwiązań problemów, mających odniesienia do rzeczywistości pozaempirycznej. Istotne są także kryteria „przekonania o prawidłowym rozwiązaniu problemu” (nr 9), w związku z rozpatrywaniem tych rozwiązań. Oczywiście, dysputant musiał przyswoić sobie także wszystkie trzy rodzaje debaty, żeby wybrać ten, w którym czuł się najpewniej. Musiał wiedzieć, jakich reguł powinien był przestrzegać – czy to w solidnej, naukowej „dyskusji” (nr 10), czy w „sporze sofistycznym” (nr 11), w którym dopuszczalne jest wykorzystywanie niezupełnie prawidłowych środków, czy wreszcie w „sporze erystycznym” (nr 12), gdzie zadaniem jest tylko wygrana, bez względu na treść zarówno swojej, jak i cudzej tezy. Dysputant powinien był dobrze znać „sztuczki słowne” (nr 13), by wykorzystywać je samemu i wykrywać w

¹⁴ Chociaż ta dziedzina dyskursu filozoficznego systematyzatorom padarthy njaji była najbliższa.

argumentacji przeciwnika, jak również podstawowe „pseudoargumenty” (nr 14), które może mu wybaczyć jedynie niedoświadczone audytorium, a które mogą tymczasem mu pomóc „pojąć” oponenta. W tym samym celu miał on studiować najpopularniejsze „pseudorepliki” (nr 15). Jednakże jakkolwiek by był „wyposażony” w wyżej wymienione umiejętności, koniecznie musiał mieć zdolność przewidzenia zagrożeń i takiego zwrotu w debacie, w następstwie którego zwycięstwo mogłoby zostać przyznane jego przeciwnikowi – innymi słowy musiał się orientować w „przyczynach porażki w debacie” (nr 16).

„Praktyczny”, dialektyczno-polemiczny charakter szesnastu padarth njaji przeszkadza w określeniu ich jako kategorii filozoficznych – gnoseologicznych, logicznych bądź jakichkolwiek innych. Nie sposób ich także nazwać „logicznymi ideami” (Garbe), „stadiami racjonalnego rozumowania” (MASSON-OURSSELL) czy „elementami intelektualnej analizy” (Filliozat). Najbliższa prawdzie okazała się ich charakterystyka dana przez POTTERA, twierdzącego, że pierwotnie stanowiły „spis tematów do pomocy naukowej w debatach i dyskusjach” (patrz wyżej, s. 41). W tym miejscu konieczne są dwa uściślenia: 1) było to curriculum, po przejściu którego indyjski intelektualista powinien był stać się profesjonalistą nie tylko w praktyce, ale i w teorii dyskursu i dysputy; 2) owo curriculum miało ewidentnie „interdyscyplinarny” (w tym filozoficzny, ale zgoła nie specjalnie filozoficzny) charakter. O „interdyscyplinarnym” charakterze tego curriculum świadczy spis 44 tematów ósmego rozdziału trzeciej księgi znakomitego medycznego traktatu *Czarakasanhita* (*Caraka-saṁhitā* 3.8.27–65), przeznaczonego dla dyskursanta w środowisku lekarzy. Spośród tych tematów dokładnie 22 „krzyżują się” z padarthami njaji, już to zgadzając się z nimi wprost, już to stanowiąc ich odmiany. Ale o takim interdyscyplinarnym charakterze padarth świadczą także niektóre sformułowania w *Njajasutrach*. I tak w sutrze „Gdzie [jest] wątpliwość, tam nieuchronne [jest] takiego rodzaju następstwo” (NS 2.1.7: *yatra saṁśayas tatrāvam uttarōttara-prasaṅgaḥ*) mowa jest – według *Njajabhaszji* – o takim następstwie, w wypadku którego wątpliwość poprzedza dociekanie. Dla Watsjajany więc jest rzeczą oczywistą, że w jakiegokolwiek innej nauce czy publicznej dyspucie (*yatra yatra . . . śāstre kathāyām vā*), w której wątpliwość poprzedza badanie, powinno się udzielić podobnej odpowiedzi tym, którzy odrzucają wątpliwość jako osobny przedmiot normatywny. Dlatego wątpliwość, która poprzedzać ma wszelkie badanie (*sarva-parikṣā-vyāpivāt*), badana jest w pierwszej kolejności.

Jedną z typologicznych paralel szesnastu normatywnych przedmiotów njaji jest system 32 metodycznych przedmiotów-reguł zwanych *tantra-yukti* (dosł. „rozkład nici / osnowy [tkaniny siostry]”). On również ma całkowicie „interdyscyplinarny” charakter, ponieważ zachował się w prawie identycznej formie w medycznym traktacie *Suśrutasanhita* (*Suśruta-saṁhitā*) oraz w dziele poświęconym kierowaniu państwem, w *Arthasiasztrze* (*Artha-śāstra*, I–II w.), stanowiąc końcowy rozdział tego

ostatniego¹⁵. Te przedmioty-reguły pozwalają poprawnie interpretować dowolne klasy tekstów, odpowiednie dla tej bądź innej dziedziny wiedzy. Służą one przygotowaniu teoretyka-egzegety w duchu mimansy (*mīmāṃsā*) – rozumianej jako system interpretacji, nie zaś jako szkoła filozoficzna.

Ostatnia paralela czymś znacznie więcej niż zwykłą analogią. Mowa o tym, że drogi ewolucji szkół njaji i mimansy jako filozofii z njaji jako szkoły dyskursu i mimansy jako szkoły egzegezy były w znacznej mierze zbieżne. W obu przypadkach procesy te podtrzymywała obecność dwóch bliskich tym tradycjom szkół filozoficznych – odpowiednio wajsiesziki i wedanty. I w obydwu wypadkach powstanie filozoficznych darsian (*darśana*) jest rezultatem starań autorów pierwszych komentarzy do odpowiednich zbiorów sutr. Właśnie komentarzy, gdyż w samych *Njajasutrach* po wyliczeniu szesnastu padarth (NS 1.1.1) nie przedstawia się żadnych ogólnych cech rodzajowych, które pozwoliłyby określić charakter padarth. Twórca sutr (*sūtra-kārin*) przechodzi do ekstensjonalnego i intensjonalnego określenia każdej z nich, posługując się słowem *padārtha* w jego czysto lingwistycznym, semantycznym znaczeniu.

Datowanie *Njajabhaszji* okazuje się jednocześnie datowaniem pierwszej ze znanych nam prób transformacji gramatycznego terminu *padārtha* w termin oznaczający kategorie filozoficzne, zgodne ze wszystkimi kryteriami współczesnej kategoriologii. Spróbujmy udokumentować tę tezę.

–1.1–

O szesnastu padarthach njaji Watsjajana mówi głównie w nielicznych fragmentach początkowych partii swojego komentarza.

1. Kończąc swoje rozważanie w ostatniej części wstępu do komentarza (gdzie omawia się cztery konieczne składniki procesu poznania – podmiot poznania, przedmiot, proces poznania i jego efekt) i wyjaśniwszy, że źródło poznania bytu i niebytu jest to samo, autor obiecuje, że „byt będzie opisany według podziału na szesnaście [kategorii]” (*sac ca khalu ṣoḍāśadhā vyūḍham upadekṣyate*).
2. Poprzedzając tę właśnie wstępną sutrę njaji (NS 1.1.1), w której wszystkie owe [kategorie] zostają wyliczone, Watsjajana otwiera ich listę uwagą: „Tych rozmaitych rodzajów bytu ...” (*tāsām khalv āsām sad-vidhānām ...*).
3. Zakończywszy syntaktyczną analizę tej sutry, uogólnia on jej treść, składającą się – jak wiemy – z samego wyliczenia szesnastu padarth, w następujący sposób: „Oto tyle jest istniejących rzeczy (*vidyamānārthāḥ*), bezbłędne poznanie których jest celem [tej nauki njaji], oraz taka jest pełna lista ich przedmiotowej treści (*tantrārtha*)”.

¹⁵ Odnośnie tekstu tych „punktów” z wyjaśnieniami patrz np. AŚ, ss. 241–247.

4. Odpowiadając na pytanie hipotetycznego przeciwnika, twierdzącego, że czternaście padarth (poczynając od wątpliwości) można bezboleśnie włączyć w zakres dwóch podstawowych – źródła poznania i przedmiotu poznania, a więc tym samym można je opuścić, Watsjajana w zasadzie przyznaje mu rację. Proponuje jednak rozważyć problem również z drugiej strony. W świecie wykłada się cztery dyscypliny poznania, jedną z których jest filozofia (*ānvīkṣikī*)¹⁶, a wszystkie mają swoją własną przedmiotową dziedzinę (*prthak-prasthānāḥ*). W przypadku filozofii na dziedzinę tę składa się czternaście padarth poczynając od wątpliwości, bo bez konkretnego ich nazwania nie odróżniałaby się ona (filozofia) niczym od „jedynie poznania atmana (*ātman*) na wzór *Upaniszad*”.
5. Watsjajana w wielu przypadkach podkreśla, że te „małe padarthy”, które można by włączyć w jedną „dużą” – przedmioty poznania, rozsądnie jest wyodrębnić z różnych powodów natury pragmatycznej. I tak: wątpliwość – bo od niej zaczyna się dowolna dyskusja, bez której niemożliwe jest samo racjonalne poznanie; przykład – ponieważ na nim się „opierają” logiczny wywód i świadectwo autorytetu; doktryny – ponieważ tylko ich zróżnicowanie warunkuje logiczną możliwość wszystkich trzech typów dyskusji – „akademickiej”, sofistycznej i erystycznej; z tej samej przyczyny wyodrębniają się człony sylogizmu; na koniec refleksja (*tarka*), pozostająca poza obrębem sylogizmu, wyodrębnia się jako znacząca „pomoc” dla źródeł poznania w trakcie dysputy.
6. W innych fragmentach Watsjajana uogólnia materiał *Njajasutr* jako badanie kategorii – padarth. Kończąc objaśnienie całego pierwszego rozdziału, podsumowuje go słowami: „A zatem kategorie – poczynając od źródeł poznania – zostały nazwane, określone i zgodnie z określeniami zbadane” (*ad* NS 1.2.20). Cały komentarz zaś wieńczy stwierdzenie: „I tak wszystkie kategorie, poczynając od źródeł poznania, zostały nazwane, określone i zbadane” (*ad* NS 5.2.24). Innymi słowy, uogólnia on całą filozoficzną treść *sutr njaji* bądź „nauki njaji” w postaci szesnastu kategorii, interpretując także ogólnofilozoficzny materiał *sutrakarina* według kryteriów stworzonego przez niego systemu kategoryalnego¹⁷.

¹⁶ Podana czteroczęściowa klasyfikacja nauk została zapożyczona bezpośrednio z *Arthasiastry* (I.2) [AŚ, ss. 16–18]. Nie wdając się tu w długą dyskusję odnośnie tego, czy można traktować *ānvīkṣikī* w *Arthasiastrze* jako filozofię, skłaniamy się ku twierdzącej odpowiedzi na to pytanie (przyjmując tym samym stronę H. Jacobiego i nie zgadzając się z największym jego przeciwnikiem P. HACKEREM (1958)). Termin ten wiąże we wskazanym kontekście trzy filozoficzne kierunki: sankhję, jogę i materialistów (lokajatów). Szczegóły w związku z problemem istnienia w indyjskiej kulturze pojęciowego ekwiwalentu „filozofii”, odnośnie odpowiednich źródeł oraz wszystkich *pro* i *contra* najbardziej znanych indologów – patrz monografia SZOCHIN (1994: 159–169).

¹⁷ NS, ss. 13, 14, 16–17, 19–21, 22, 27, 29, 31, 34, 206, 919.

Te więcej niż lakoniczne stwierdzenia Watsjajany świadczą jednak o wielu rzeczach. Po pierwsze o tym, że zdaje on sobie sprawę z krytyki przeciwnika (nie wykluczone, że jest to buddysta lub dżinista) w związku z różnorodnością padarth njaji i wyraźnie rozróżnia wśród nich – zgodnie z typowym modelem indyjskiej mentalności – padarthy konwencjonalne (typu *vyāvahārika*) i bezwarunkowe (typu *pāramārthika*). Sądził on, że z punktu widzenia względnej prawdy jest ich szesnaście, a z punktu widzenia prawdy absolutnej tylko dwie i że pierwsze stoją względem drugich w stosunku subordynacji. Po drugie, i jest to rzecz najważniejsza, wszystkie padarthy njaji – w tym „małe” w pierwszej kolejności – stanowią jej wyróżniki jako filozofii, zapewniając njaji – utożsamianej z filozofią jako taką – specyficzną tematykę, bez której nie różniłaby się od gnozy *Upaniszad*, czyli tekstów przedfilozoficznych. Po trzecie, wszystkie szesnaście padarth ma swoje wyraziste ontologiczne odczytanie: odpowiadają one samemu bytowi w postaci jego form, odrębnych sposobów istnienia, a przy tym podkreśla się, że posiadają realny, „konkretny” byt, przeciwstawiający się całemu zakresowi niebytu.

W rezultacie padarthy w koncepcji Watsjajany przyjmują wszelkie charakterystyczne cechy kategorii według współczesnych kryteriów. Odpowiadają one, oprócz formalnego kryterium „atomowości”, tj. wzajemnej niesprowadzalności, z którym były zgodne już w stanie „przedfilozoficznym”, także i dwóm innym kryteriom – fundamentalności i ogólnoznaczości. Osiągnięto to dzięki zręcznemu wykorzystaniu dialektyki, przewyciężającej ich różnorodność i dającej możliwość podporządkowania czternastu „pragmatycznych kategorii” dwóm uniwersalnym. Te pierwsze nie zostają przy tym „wchłonięte” przez te drugie, ale zachowują „prawny status”. Szesnaście padarth Watsjajany odpowiada filozoficznym kategoriom także na poziomie treści, gdyż oznaczają nie mniej niż zróżnicowanie samego bytu. Dlatego nawet „pragmatyczne zagadnienia” okazują się w kontekście filozoficznej refleksji już nie elementami dialektyki, ale ontologicznymi kategoriami (nawet nie epistemologicznymi, jak są nierzadko traktowane). Tak więc geniusz Watsjajany jako pierwszy zbudował njaję właśnie jako filozoficzny system, wsparty na mocnym teoretycznym fundamencie. Wyjaśnił także specyfikę jej problematyki filozoficznej i jednocześnie zaznaczył kontury specyficznej, ale całkowicie pełnowartościowej, ontologii, której odniesienie stanowi nie „obiektywne” istnienie (to pozostawił wajsieszikom), ale „subiektywne” – świat intelektualnej praktyki.

Względy porządku chronologicznego pozwalają przypuścić, że poczynając właśnie od Watsjajany termin *padārtha* staje się podstawowym sposobem kategoryzacji samych filozoficznych kategorii w indyjskiej kulturze, zarazem zaś jest przedmiotem licznych specjalistycznych traktatów, poświęconych bezpośrednio bądź pośrednio filozoficznym kategoriom. To, że właśnie Watsjajana zainicjował filozoficzne odczytanie tego z początku gramatycznego terminu, świetnie harmonizuje z powszechnie znaną jego bliskością tradycji gramatyków. Jakimi względami się kierował, wybierając akurat ten termin, trudno powiedzieć (jak już zauważono, w *Njajasutrach* miał on jedynie lingwistyczne znaczenie). Jednym z

nich mogło być rozumowanie wyrażające taki pogląd na rzeczy, według którego filozoficzne kategorie – jako ostateczne pojęciowe uniwersalia – w pewnym sensie zawierają w sobie znaczenie końcowe (*artha*) dowolnych innych pojęć-słów (*pada*). Jeżeli to przypuszczenie nie jest bezpodstawne, to intuicję Watsjajany mogła wspierać idea ontologicznych kategorii wajsiesziki, które przynajmniej częściowo odpowiadały temu subtelnemu metafizycznemu statusowi.

Podsumowując możemy przedstawić następujące rozwiązanie rozpatrywanej powyżej dyskusji indologów – czy szesnaście padarth njaji może się okazać kategoriami filozoficznymi czy też nie. Różni się ono od poprzednich tym, że jawi się nie jako „dogmatyczne”, ale historyczne. W swoim początkowym, a potem wczesnym stadium, padarthy nimi nie były, a stanowiły jedynie curriculum „interdyscyplinarnej” dyskursywno-polemicznej aktywności indyjskiego intelektualisty (konkurując z szeregiem innych, z których jedno znajdziemy w *Czarakasanhicie*). Takimi stają się one dopiero u Watsjajany, a jednocześnie njaja, stawiając pierwsze kroki na drodze od uniwersalnej interdyscyplinarnej dziedziny dyskursu do szkoły filozoficznej (kroki te przedstawiono już w *Njajasutrach*), staje się filozoficznym systemem o specyficznym kategorialnym fundamencie. Razem z tym zachodzi historyczny paradoks, zgodnie z którym za materiał wyjściowy dla indyjskiej kategoriologii posłużył początkowo „nickategorialny” spis tematów. Jednak wszelka historia, w tym wypadku historia filozofii, woli przeprowadzać swoje eksperymenty właśnie pod znakiem paradoksalności, zwłaszcza wówczas, gdy jej plany wciela w życie tak wybitny umysł jak Watsjajana.

–2–

Ten „kopernikański przewrót” w historii njaji niezwłocznie realizował się w jej filozoficznej autorefleksji, o której wcześniej nie mogło być mowy. Watsjajana opatruje swój tekst, poprzedzający wyjaśnienie sutry NS 1.1.1, wstępem wprowadzającym aksjomatyczne reguły i definicje. Poświęcone są one poznaniu, działaniu i ich „przedmiotowości” (*arthavattva*), łączącej znaczenie przedmiotowej intencjonalności i praktycznego ukierunkowania. Szesnaście kategorii pojmowanych jest z kolei w kontekście czterech metaparametrów systemu: „podmiotu poznania” (*pramātr*), „źródła poznania” (*pramāṇa*), „tego, co poznawalne” (*prameya*) i samego „poznania” (*pramiti*). Podłączenie dyskursu njaji do wskazanych systemów: kategorialnego i parametrycznego, wzbudza u Watsjajany chęć sformułowania definicji pojęcia samej njaji. W komentarzu do pierwszej sutry wyjaśnia, że njaja to badanie przedmiotów za pomocą źródeł poznania. Wnioskowanie, które opiera się na postrzeżeniu i na przekazie tradycji, dokonuje się po poznaniu (*anvikṣā*). Jest ono „sprawdzianem” (*anvikṣaṇa*) już „poznanego” (*ikṣita*) poprzez postrzeżenie i przekaz. To zaś, co realizuje się za jego pomocą, to filozofia (*ānvikṣikī*) albo dyscyplina poznania njaji, nauka njaji. Tu,

dzięki świadomej grze słów o wspólnym pierwiastku i ukrytemu cytatom z *Arthasāstra* (*Artha-sāstra* 1.2), njaja identyfikowana jest jako filozofia, zaś jej fundamentalnym składnikiem jawi się racjonalna weryfikacja poznania i realizacja źródeł poznania, tj. zakres logiki i teorii poznania. Priorytetem jest ta ostatnia, gdyż pięć członów sylogizmu ułożonych jest na kształt „symfonii” czterech źródeł poznania: teza – to słowo autorytetu; argument – wnioskowanie; przykład – percepcja; zastosowanie – porównanie, a zakończenie to synteza wszystkich czterech (patrz komentarz do sutry NS 1.1.39). To z kolei pozwala Watsjajanie zdystansować się wobec niefilozoficznego, tj. niekategorialnego, „zwykłego poznania atmana” (*ātma-vidyā*), czego przykładem jest dla niego mądrość *Upanisad*. Zgodnie z tym zbliża Watsjajana njaję do innych systemów, z których mogły zostać zapożyczone już opracowane filozoficzne tematy, nie przeczące doktrynom szkoły (komentarz do sutry NS 1.1. 4).

Watsjajana dokonał jednak czegoś więcej – przedstawił explicite metodę prezentowania materiału njaji. Wskazał (komentarz do sutry NS 1.1.3), że nauka filozoficznego dyskursu realizuje się w trzech operacjach myślowych; są to: nazwanie obiektów (*uddeśa*), określenie ich (*lakṣaṇa*) i badanie tego ostatniego (*parikṣā*) jako nadania za pomocą źródeł poznania odpowiedniego znaczenia określanemu. Jedność pierwszych dwóch operacji pozwala mu sformułować pojęcie „klasyfikacji” (*vibhāga*). Sutry I rozdziału klasyfikuje jako te, w których 1) to, co nazywane i klasyfikowane, zostaje w końcu określone oraz 2) to, co nazywane i definiowane, podlega następnie klasyfikowaniu (za przykład służą sutry NS 1.2.51–52)¹⁸. Komentarz do II rozdziału *Njajasutr* poprzedza Watsjajana stwierdzeniem: „A zatem kategorie – poczynając od źródeł poznania – zostały nazwane, określone i zgodnie z określeniami zbadane” (NS 1.2.20). Cały komentarz podsumowuje słowami: „I tak wszystkie kategorie, poczynając od źródeł poznania, zostały nazwane, określone i zbadane” (NS 5.2.24). Całość różnorodnego w treści i formie materiału *Njajasutr* autor *Njajabhaszji* opisuje jako jedność przedmiotu (szesnaście kategorii) i metody (system analitycznych operacji). Oznacza to, że w pewnym sensie rozpatruje zaproponowaną przez siebie deskrypcję tekstu sutrakarina jako metajęzyk, w którym materiał sutr opisuje się pod postacią języka-przedmiotu¹⁹.

¹⁸ Lepiej jednak byłoby nazwać to, co Watsjajana uważa za klasyfikację, taksonomiami, gdyż klasyfikacje wymagają przedstawionej explicite zasady podziału obiektów, która w *Njajasutrach* z reguły nie występuje.

¹⁹ Żeby od razu odpowiedzieć na zarzut częściowej modernizacji indyjskich tekstów filozoficznych, zauważmy, że na zasadzie utworzenia metajęzyka został ułożony faktycznie cały system gramatyki Paniniego (IV w. p.n.e.). Była ona, jak wynika z datowania, starsza o ok. osiem wieków od *Njajabhaszji*. Do metajęzyka zwracali się także znawcy rytuału późnowedyjskiego okresu (I poł. I tys. p.n.e.), wprowadzając umowne znaczenia do opisanie elementów obrzędów, typu „osnowy tkaniny” i „wątku” (porównaj *Baudhāyana-śrauta-sūtra* 24). Oprócz tego to, co powiedziano wyżej o

W związku z tym wskazane byłoby rozpatrzenie na konkretnych przykładach w jaki sposób radzi sobie autor *Njajabhaszji* z wyjściowym materiałem. Z niego bowiem – będąc przekazicielem interpretacyjnego metajęzyka – wywodzi swoje nowe „wytwory”. Można wyróżnić tutaj dwa rodzaje kreatywności autora:

1. kiedy istotnie rozszerza i teoretycznie modyfikuje obecne od początku „dane” sutrakarina na poziomie filozoficznych osiągnięć swojej epoki;
2. kiedy, wykorzystując jedynie tematykę sutrakarina, wprowadza filozoficzne pojęcia, doktryny i porusza problemy, o których sutrakarin nawet nie wspominał.

Ograniczmy się tylko do kilku przykładów.

1.1. Za przykład wpisania konkretnego tematu sutrakarina w ogólniejszy klasyfikacyjny kontekst niech posłuży wstęp do sutry NS 3.1.1, gdzie się uprzedza omówienie relacji między atmanem i zmysłami (*indriya*). W zdaniach typu: „on widzi oczami” czy „on poznaje umysłem” należy wyjaśnić, do czego odnosi się ów „on”. Są dwie możliwości: albo „on” oznacza zbiór części, jak w zdaniu – „Drzewo opiera się na swoich korzeniach”, albo mamy do czynienia z taką relacją, w której jeden obiekt nie zależy od drugiego, jak w zdaniu – „On oświetla za pomocą lampy” lub „On rąbie toporem”. Stosunek atmana do zmysłów zalicza się do tego drugiego typu.

Drugiego przykładu dostarcza nam komentarz do sutry NS 2.2.15, gdzie w polemice z przedstawicielem mimansy, broniącym tezy o wieczności dźwięku, można odróżnić wieczność w pierwotnym (dosłownie „prawdziwym”, *tattva*) i wtórnym (*bhākta*) rozumieniu. Watsjajana pyta i sam odpowiada na swoje pytania:

„Co należy rozumieć pod słowem wieczność w pierwotnym znaczeniu? Wieczność [w tym znaczeniu] to niemożność, aby rzecz pozbawiona możliwości powstania była pozbawiona swej natury. Zgodnie z wtórnym rozumieniem to, co nie istnieje po [swoim własnym] istnieniu, [jest wieczne] jako to, co porzuca swoją naturę i zaistniawszy [przedtem, potem już] nie istnieje i nigdy nie powstanie znowu. Dlatego rzeczywistość, [którą można określić] jako »nieistnienie garnka« jest wieczna tak jak pseudowieczność [*nitya iva nityo ghaṭābhāva iti*].”²⁰

Chyba nie trzeba tu przytaczać argumentów, aby pokazać, że autor *Njajabhaszji* ni mniej ni więcej podejmuje tu próbę stratyfikacji rzeczywistości „pod kątem

tekście Watsjajany, pozwala stwierdzić, że relacja między *Njajabhaszją* i *Njajasutrą* częściowo odpowiada dwóm podstawowym parametrom relacji metateorii i teorii (tj. teorii przedmiotowej) zgodnie ze współczesną metalogiką i metamatematyką: syntaksie – badaniu struktury i analitycznych środków teorii przedmiotowej oraz semantycie – badaniu znaczenia i reguł interpretacji wyrażań teorii-przedmiotu.

²⁰ NS, ss. 368–369.

widzenia wieczności”. Wieczność w pierwotnym rozumieniu to wieczność istnienia, która przynależy do tego, co nie może powstać i istnieje od początku, a ściślej bez początku. Wieczność w drugim znaczeniu odnosi się do wieczności nieistnienia – istnieje stan rzeczy po ich zniszczeniu. Można przypuścić, że druga wieczność, czyli „pseudowieczność”, sięga pierwszej odmiany czteroczęściowej klasyfikacji niebytu w *Wajśeszikasutrach* (VS 9.1–12). Jednakże nie widać tam relacji hierarchiczności między różnymi formami niebytu i dlatego „patent” na odkrycie stratyfikacji stopni wieczności należy do przedstawicieli *njaji*.

1.2. W wielu wypadkach oddzielne twierdzenia sutrakarina stanowią materiał wyjściowy do realizacji przez Watsjajanę tych koncepcji, o których autor *Njajasutr* jedynie wzmiankował *implicite*.

Posługując się sutrą NS 3.1.14, gdzie wskazuje się pamięć jako atrybut atmana, Watsjajana stworzył całą koncepcję pamięci. Nie moglibyśmy wyjaśnić jej statusu, jeśli by zależała ona od zmysłów, gdyż konfiguracje odczuć ciągle się zmieniają, a pamięć zakłada istnienie stałego, świadomego podłoża. Pomimo tego przeciwnik sutrakarina nie rozumie, czym jest pamięć. Nie jest ona prostym uświadomieniem sobie – „To jest taka właśnie rzecz”, ale faktem poznania – „Ja poznałem tę rzecz”, tzn. faktem nie tylko postrzeżenia, ale i autorefleksji. Jej przedmiot stanowi nie sama rzecz, ale taka, jaką ja ją poznaję. Innymi słowy, fenomen pamięci jest objaśniany jako dowód permanentności świadomości, gdyż przypominamy sobie nie tylko o danej rzeczy, ale jednocześnie i o tym, że o niej pamiętamy.

Nauka o pamięci jako zjawisku świadomości, zakładającym stałe autorefleksyjne „ja”, zakłada także koncepcję substancjalnego duchowego początku. W komentarzu do sutry NS 1.1.10: „pragnienie, niechęć, wysiłek, zadowolenie, cierpienie i poznanie to wywiedzione cechy atmana” Watsjajana uzasadnia tezę, że te wszystkie bezsporne fenomeny świadomości byłyby niewyjaśnialne, jeśli zastąpić stały duchowy początek punktowymi „fragmentami” świadomości, jak to proponują buddyści. Przyczyna leży w tym, że powyższe fenomeny oparte są na różnych aspektach pamięci, na porównaniu obecnego doświadczenia z przeszłym i na tej podstawie planowaniu przyszłości, których nie mogą zapewnić chwilowe przebłyski świadomości. Wszystkie wymienione funkcje przejawiania się życia jednostki powinny być przypisane w formie atrybutów atmanowi, jako stałemu substratowi stanów emocjonalnych, wolicjonalnych postanowień i poznawczej aktywności. Ponadto znajdują się one w logicznej i ontologicznej jedności. Atman, będąc podmiotem poznania (*jñātr*), staje się jednocześnie podmiotem uczucia, woli i działania, ponieważ to właśnie on zna radość i cierpienie, sposoby osiągnięcia tego pierwszego i ucieczki od drugiego. I to właśnie on podejmuje w związku z tym wszelkie stosowne starania (komentarz do NS 3.2.34). W rezultacie atman uważany jest, w znacznym uproszczeniu, za „osobowość” jednostki, z wyjątkiem pewnego

niewątpliwie istotnego aspektu, że nie hipostazuje on ciała (skutkiem nauki o sansarze, zgodnie z którą związek duszy z ciałem jest jedynie czysto zewnętrzny)²¹.

1.3. W niektórych przypadkach tworzone są wreszcie całe teorie, zwłaszcza kiedy komentator wyodrębnia polemiczne fragmenty sutrakariny, stosując metodę *reductio ad absurdum*, w wyniku czego początkowa teza njaji zmienia się w logiczny system argumentacji.

Autor *Njabhaszji* w komentarzu do sutry NS 4.1.54 występuje przeciwko podstawowemu założeniu przedstawicieli mimansy odnośnie przyrodzonego/naturalnego związku między słowem i jego odnośnikiem. Zadaje przeciwnikom sarkastyczne pytanie: w jaki sposób urzeczywistnia się ten związek – drogą ruchu odnośnika do słowa czy w odwrotnym kierunku? Jeśli mamy do czynienia z pierwszym przypadkiem, to gdy ktoś powie: „Jedzenie”, to jego usta od razu powinny napęcznieć się jedzeniem. Jeśli zaś mówimy o drugiej możliwości, to – ponieważ słowa umiejscowione są w organach mowy, a lokalizacja ich odpowiedników jest dowolna – ani jedno słowo nie zostanie wymówione. Powyższe stwierdzenia pozwalają mu uściślić także, że konwencjonalna więź między słowem i referentem, której bronią przedstawiciele njaji i wajsiesziki, to pewna zasada przypisująca nazwę do jej odpowiednika. Bez zrozumienia jej niemożliwe jest poznanie słowne i dlatego nawet ci, którzy uznają boskie pochodzenie języka, nie mogą się obejść bez gramatyki (komentarz do NS 4.1.56).

Analogicznie uwaga sutrakariny w NS 4.2.25 o tym, że dopuszczenie założenia o częściach atomów prowadzi do regresu w nieskończoność, wywołuje u komentatora chęć rozważenia, czemu właściwie ów regres miałby być taki zły. Okazuje się, że

²¹ Przejawieniu elementów osobowego pojmowania atmana w adwajta-wedancie (*advaita-vedānta*) poświęcił specjalny artykuł P. HACKER. Szczegółowe zestawienie cech atmana u wedantystów i osobowego „ja” u jednego z najwybitniejszych filozofów XX w. M. Schellera pozwoliło HACKEROWI zrekonstruować pierwsze kroki adwajta-wedanty w stronę osobowej antropologii. Są to: *ātman* jako czysty podmiot doświadczenia, oddzielony od swoich psychomentalnych treści; możliwość pełnego samowrażenia się atmana w każdym konkretnym „akcie ja” bez zlewania się z nimi; intencjonalne nakierowanie atmana na przedmiot; utożsamienie atmana ze szczęśliwością jako osobowym uczuciem. Indolog odkrywa jednak również statyczne pojmowanie atmana w wedancie, jego niezdolność do bycia podmiotem etycznym (pomimo tego, że jest podmiotem poznania); a przede wszystkim odkrywa mechanizm „filozoficznego stłumienia” elementów personalizmu przez ogólną monistyczną doktrynę wedanty, która redukuje je do zera, „usuwając” samą wielość duchowych podmiotów, tzn. relację ja i ty. Patrz HACKER (1995: 153–177). Nie można nie zauważyć, że „dogmatyka” njaji, właśnie z powodu braku radykalnego monizmu, była w większej mierze zdolna do odzwierciedlenia – posługując się znanym stwierdzeniem Ojców Kościoła – „szczątkowego światła” człowieczej osobowości niż taka doktryna, zgodnie z którą zarówno dowolna intersubiektywność, jak i wszelka relacja powinny być zaliczone do dziedziny Iluzji.

jeśli przyjąć, iż wszystko w świecie składa się z nieskończonej liczby części, to niemożliwym stanie się zrozumienie, w jaki sposób rozróżniamy wielkość lub wagę rzeczy, zaś część i całość będą miały różne rozmiary i dlatego wszystko się „zleje” razem (oczywiście wydają się tu typologiczne paralele do problematyki aporii Zenona).

2.1. Wśród zasadniczych innowacji, wprowadzonych przez autora *Njajabhaszji*, należy po pierwsze wymienić jego próby umieszczenia podstawowych parametrów szkoły njaji w kontekście parametrów innych darsjan. Sutrakarin w pewnych przypadkach porównuje punkt widzenia swojej szkoły z podstawowymi założeniami innych kierunków (na przykład kiedy porównuje trzy stanowiska na temat znaczenia słowa). To Watsjajana jednak „wpisuje” explicite swój system w „komparatystyczne” schematy. Wyprzedzając omówienie przez sutrakarina problemu wyliczenia przedmiotów poznania (NS 4.1.41), proponuje klasyfikację darsjan, wychodząc od przyjętych przez nie ontologicznych założeń:

- „1) wszystko jest jednością, bo byt nie ma rozróżnień;
- 2) wszystko jest dwoistością, bo [zachodzi] różnica między wiecznym i niewiecznym;
- 3) wszystko to trójka, [a mianowicie –] podmiot poznania, poznanie, przedmiot poznania;
- 4) wszystko jest poczwórne, [a mianowicie –] podmiot poznania, źródło poznania, przedmiot poznania, efekt poznania. Są też odpowiednio i inne [podziały]”²².

Ostatni schemat to poczwórna parametryzacja przedmiotów njaji, względem której – według wstępu Watsjajany do komentarza – szesnaście kategorii pozostaje w stosunku ontologicznej subordynacji (patrz wyżej)²³. Jako jeszcze jeden przykład niech posłuży wstęp do sutry NS 2.1.13:

„jedni sądzą, że dźwięk – jako cecha przestrzeni – jest wszechobecny, wieczny i sam się przejawia; inni [twierdzą], że posiada on tę ostatnią właściwość, będąc na równi z zapachem itp. zlokalizowanym w substancjach i tkwiąc [w nich uprzednio] itp. Jeszcze inni [mówią], że dźwięk, będąc cechą przestrzeni, może, tak jak poznanie, powstawać i znikać. Inni [twierdzą], że może on powstawać i znikać, nie posiadając »substratu« i trwać skutkiem zbliżenia elementów materii. Stąd pojawia się wątpliwość – które twierdzenie jest słuszne? My sądzymy, że dźwięk nie jest wieczny.”

²² NS, ss. 714–716.

²³ Interesujące jest to, że Watsjajana poprzedza tą klasyfikacją twierdzenie sutrakarina o braku podstaw do przyjęcia jakiegokolwiek liczebnego ograniczenia obiektów poznania – świadczy to o tym, że autor *Njajabhaszji* jest tak gorliwym zwolennikiem własnej „komparatystyki”, że już zapomniał o swoim podstawowym „obowiązku komentatora”, by uzasadniać tezy komentowanego tekstu.

Watsjajana nie tylko neguje stanowisko mimansy odnośnie wieczności dźwięku, ale wprowadza rozbieżność dwóch szkół w ogólnindyjski filozoficzny kontekst (oprócz tych dwóch szkół wskazuje on także stanowisko sankhji i buddyzmu). Stawia własną darsianę na równi z innymi i zapewnia jej tym samym zaistnienie na płaszczyźnie filozofii.

2.2. Autor *Njabhaszji*, będąc przekazicielem metajęzyka, w którym materiał sutrakarina jest opisywany jako język- obiekt, bierze na siebie trud przedstawienia i wyjaśnienia także tych konstrukcji njaji nośnych filozoficznie, które sutrakarin uznaje za oczywiste i nie stara się ich uzasadnić. Po części da się to wyjaśnić samą różnicą gatunków tekstów: sutry nie są przeznaczone do tego rodzaju „hermeneutycznych procedur”; po części różnicą w stopniu rozwoju, co jest związane z tym, że „njaja Watsjajany” nie jest już po prostu „symfonią”, tj. zbiorem oddzielnych – mimo że powiązanych ze sobą – twierdzeń filozoficznych (jaką była „njaja sutrakarina”), ale pełnym samoświadomym systemem filozoficznym.

Sutrakarini przedstawia wprawdzie te czy inne tezy jako prawdziwe (a alternatywne jako fałszywe), a nawet zwraca szczególną uwagę na strategię osiągnięcia „prawdziwego poznania” i na efekty jego osiągnięcia (począwszy już od sutry NS 1.1.1), jednak to dopiero Watsjajana we wstępie do swojego komentarza uznaje konieczność wyjaśnienia, czym właściwie jest prawda (*tattva*) jako taka. I to właśnie on prowadzi dialog z samym sobą:

„Ale co to takiego prawda?

– [Poznanie] bytu w istniejącym i nieobecności bytu w nieistniejącym. [Kiedy] to, co istniejące, zostaje poznane [jako] istniejące, to jest to prawda – to, co odpowiada rzeczom i co pozbawione jest błędów. Ale jak także to drugie [tj. nieistniejące] poznaje się za pomocą źródła poznania? Przez [samą] nieobecność jego poznania przy obecności poznania istniejącego – jak w przypadku światła lampy. Jeśli w obecności lampy to, co może postrzec widz, nie zostaje postrzeżone, to to właśnie nie istnieje. »Jeśli to coś byłoby obecne, zostałoby rozpoznane podobnie jak istniejące, a ponieważ się go nie poznaje, dlatego nie istnieje« – tak rozważywszy [wyciąga się stąd wniosek, że] to, co nie jest postrzegane, będąc [w zasadzie] czymś postrzegalnym, jest nieistniejące”²⁴.

Widać z tego jasno, że w „njaji Watsjajany” problemy ontologiczne wynikają z epistemologicznych. Pytanie o naturę prawdy pozwala autorowi *Njabhaszji* wprowadzić na równi z pojęciem bytu (*sat*) także pojęcie niebytu (*asat*). Wyjaśnia on również, że oba ustanawia się tymi samymi środkami – źródłami poznania²⁵.

²⁴ NS, ss. 9–12.

²⁵ B.K. MATILAL twierdzi na tej podstawie, że właśnie Watsjajana „inauguruje” w ten sposób siódmą ontologiczną kategorię njaji-wajsiesziki – niebyt (*abhāva*). Patrz:

Surakarin niejednokrotnie zarzucał swoim przeciwnikom sprzeczności w sądach. Wśród „pseudoargumentów” wymieniał argument „spreczny” (*viruddha*), tj. argument spreczny z tezą, i umieszczał zaprzeczenie dysputanta samemu sobie w „przyczynach porażki w sporze”. Nie wyjaśnił jednak pojęcia sprzeczności jako takiej. Watsjajana zbliża się do tego zagadnienia w komentarzu do sutry NS 1.1.23, gdzie tematem jest wątpliwość powstała na skutek istnienia dwóch przeciwnych zdań na jeden temat: „[Na przykład], zgodnie z jednym poglądem atman istnieje, zgodnie z drugim – nie istnieje, [ale] istnienie i nieistnienie nie mogą mieszać się [jako predykaty] jednego [podmiotu]”²⁶. W komentarzu do sutry NS 2.2.58*, gdzie sutrakarin odrzuca całkowicie sofistyczne wykręty przeciwnika twierdzącego, że powszechne „nieustalenie” samo staje się „ustaleniem”, zauważając u niego sprzeczność (*virodha*), autor *Njajabhaszji* podkreśla, iż „uznanie i odrzucenie jednego i tego samego tworzy sprzeczność, gdyż nie są one identyczne”. Innymi słowy, sprzeczność powstaje, gdy cechy *A* i *nie-A* przypisane są jednej i tej samej rzeczy pod tym samym względem. Od tej podstawowej formy sprzeczności odróżnia on formy „miększe”, zaznaczając w wyjaśnieniach do sutry NS 1.1.41, że „niejednoczesne [istnienie] u jednego nosiciela dwóch wzajemnie się wykluczających cech będzie czasową sprzecznością (*kāla-vikalpa*)”²⁷. W ten sposób stał się on jednym z pierwszych indyjskich filozofów, którzy formułują drugą regułę logiczną – regułę sprzeczności – i w pełni rozróżnia to, co we współczesnej logice dzieli się na sprzeczność i przeciwieństwo.

Twierdzenie sutrakarina, że akty poznawcze mają „płynny” charakter, daje powód komentatorowi do wyjaśnienia kwestii: co to w ogóle znaczy „niszczyć”? W Indiach problem ten miał ogromne znaczenie ze względu na znaczną przewagę koncepcji eternalistycznych, np. nauki *sankhji* głoszącej niezniszczalność wszelkiego bytu (i niepowstawalność niebytu), czy też uporu *mimansy* w związku z niezniszczalnością dźwięku (wskutek braku początku). W wyjaśnieniach do sutry NS 3.2.23–24

MATILAL (1977: 81). Aby udowodnić to stwierdzenie, trzeba było jednak zupełnie nie uwzględnić faktu, że w *Wajsieszikasutrach* niebyt nie tylko jest uznany, ale nawet podzielony na cztery klasy (VS 9.1–12), które bierze się pod uwagę także w *Njajabhaszji*. Dlatego znacznie poprawniej byłoby mówić o tym, że Watsjajana jako pierwszy zadał pytanie o istnienie ze znakiem przeczenia w tradycji *njaji*.

²⁶ NS, s. 124.

* NS 2.2.58: *niyamāniyama-virodhād aniyame niyamāc cāpratiśedhaḥ*. Numeracja się różni w stosunku do innych edycji; przykładowo sutra ta odpowiada numeracji 2.2.56 wg edycji: Anantalal Thakur (*Savātsyāyana-bhāṣyam Gautamiya-nyāyadarśanam*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997) czy 2.2.57 wg edycji: Swāmi Dwārikādās Śāstrī (*Mahāmuni Vātsyāyan’s Nyāya-bhāṣya on Gautama-Nyāya-sūtras with Prasannapadā Commentary by Pt. Sudarśanācārya Śāstrī*, Bauddha Bharati, Varanasi 1998) – przypis redakcji.

²⁷ NS, s. 414, 163.

Watsjajana pokazuje dwie logiczne możliwości zniszczenia bytu: coś może ulec zniszczeniu albo 1) przez zniszczenie substancji, której jest cechą, albo 2) za sprawą innej cechy, ją zastępującej. Przypadek z płynnością aktów poznawczych niewątpliwie należy do drugiego typu, ponieważ ich substrat – *ātman* – jest wieczny; podobnie jak ulegają zniszczeniu dźwięki, których substrat – przestrzeń – także jest wieczny.

Wreszcie, o ile sutrakarin ciągle posiłkuje się koncepcją przyczynowości, to autor *Njajabhaszji* podejmuje inicjatywę wyjaśnienia tego, co nazywamy „przyczyną” i „skutkiem”. W komentarzu do sutry NS 2.1.6 twierdzi: „... zejście się skutku i przyczyny będzie obecnością i nieobecnością skutku przy obecności i [odpowiednio] pod nieobecność przyczyny. To, przy pojawieniu się czegoś inne się pojawia i pod nieobecność czegoś inne się nie pojawia, będzie przyczyną, to drugie zaś skutkiem”²⁸. Oczywiście nie jest to wypracowany termin teoretyczny, ale raczej określenie „robocze”, nie można jednak w danym wypadku negować zaistnienia definicji najważniejszych filozoficznych „nadkategorii”. Wprawdzie określenie „przyczyny” i „skutku” przedstawione zostało już w *Wajsieszikasutrach* (VS 10.12–18 itd.), ale tam stwierdza się jedynie, że pojęcie „przyczyny” odnosi się do substancji, ruchu i niektórych cech; nie jest jednak rozpatrywane jako takie.

2.3. Bycie przekazicielem filozoficznego metafęzyka, w stosunku do którego materiał sutrakarina jawi się jako język- obiekt, daje prawo autorowi *Njajabhaszji* proponować nowe schematy klasyfikacyjne, nie mające precedensu w *Njajasutrach*. Można je podzielić na „horyzontalne” i „wertrykalne”.

Za przykład tych pierwszych niech posłuży rozdzielenie jawnych i ukrytych cech żywiołów. I tak, w komentarzu do sutry NS 3.1.38, gdzie rozważana jest koncepcja ocnego promienia [*cākṣuṣo raśmiḥ*]²⁹, Watsjajana przedstawia klasyfikację różnych modyfikacji ognia (jednym z nich jest ocnym promień).

„Obserwujemy następujące cechy ognia: 1) z przejawionym kolorem i namacalnością, jak w przykładzie z promieniami słońca; 2) z przejawionym kolorem i nieprzejawioną namacalnością, jak w przykładzie z promieniami lampy; 3) z przejawioną namacalnością i nieprzejawionym kolorem, jak w przykładzie z ogniem w wodzie; 4) z nieprzejawionym kolorem i nieprzejawioną namacalnością, jak w przykładzie z ocnym promieniem”³⁰.

Podstawowym zadaniem tego schematu klasyfikacyjnego było przekonanie oponenta o tym, że „utajony” charakter funkcjonowania ocnego promienia nie stanowi podstawy do negowania go. Jednak nie mniej ważna jest tutaj

²⁸ NS, s. 216.

²⁹ Uzasadnia ona „materialne” pochodzenie zmysłów, czemu sprzeciwiali się przedstawiciele *sankhji*.

³⁰ NS, ss. 493–494.

klasyfikacyjna gra sama w sobie, odpowiadająca regułom starego tetralematu³¹ (*catus-koṭi*). I właśnie te cztery modyfikacje ognia można zapisać według schematu: $+A +B$; $+A -B$; $-A +B$; $-A -B$ (gdzie A = ujawnienie się koloru; B = ujawnienie się namacalności).

„Wertykalne” schematy klasyfikacji są mniej „obrazowe”, ale bardziej znaczące pod względem filozoficznym. Wyjaśnienie przez sutrakarina znaczeniowej funkcji słowa, które oznacza jednostki, „formy” i klasy, daje powód Watsjajanie do zwrócenia się w stronę problemu hierarchizacji uniwersaliów, zupełnie nieznanego sutrakariniowi. W komentarzu do sutry NS 2.2.71 wskazuje on, że istnieją dwa poziomy uniwersalności: 1) uniwersalia wyższego rzędu (*sāmānya*) nie różnicują rzeczy, ale je łączą, podczas gdy 2) uniwersalia drugiego rzędu (*jāti*) włączają jedne rzeczy i wykluczają inne. Powszechnik wyższego rzędu powinien odpowiadać istnieniu samemu w sobie (gdyż wszystko istniejące jest jednym jako to, co istnieje) albo też temu, co może być tylko rodzajem w stosunku do czegośkolwiek, ale w żaden sposób nie gatunkiem. Natomiast powszechnik drugiego rzędu odpowiadać ma różnym klasom tego, co istnieje, poczynając od tych najwyższych, wyróżnionych w *Wajśeszikasutrach* jako „substancjalność”, „jakość” i „aktywność” (VS 1.2.4–6).

Zauważone różnice samych wymiarów myślowych w filozofii Watsjajany i autora sutr najci przedstawiają się tym bardziej zdumiewająco, jeśli zwrócimy uwagę na niewielki okres dzielący oba teksty. Można sądzić, że w istotnym stopniu korygują one rozprzestrzenione opinie o „niespiesznym” tempie paralelnego rozwoju indyjskich systemów filozoficznych, które do tej pory określały sposoby datowania zabytków literatury filozoficznej i pozwalały autorom wielu podręczników historii filozofii indyjskiej uważać komentarze jedynie za „dodatki” do komentowanych tekstów.

³¹ Schemat ten był popularny w indyjskiej filozofii, poczynając już od okresu śramanów, tj. od połowy I tysiąclecia p.n.e.

BIBLIOGRAFIA

- ANGELES 1981 = Angeles, P.A.: *Dictionary of Philosophy*. New York 1981.
- AŚ = *The Arthaśāstra of Kauṭalya with the Commentary 'Śrīmūla' of Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Śāstrī*. Part I–III. *Trivandrum Sanskrit Series* 79, 80 and 82, Trivandrum 1924–25 [reprint: with an elaborate Introduction by N. J. Unni, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi–Varanasi 1984].
- Concise Encyclopedia* = *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. Ed. by J.O. Urmson, London 1975.
- CUVILLIER 1956 = Cuvillier, A.: *Nouveau vocabulaire philosophique*. Paris 1956.
- DASGUPTA 1922 = Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*. Vol. II. Cambridge 1922 [reprint: Delhi 1991].
- DEUSSEN 1908 = Deussen, Paul: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Vol. 1, Leipzig 1920 [1. wyd.: Leipzig 1908].
- FOULQUIÉ–RAYMOND 1969 = Foulquié, P.; Raymond, S.-J.: *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris 1969.
- GANGOPADHYAYA 1982 = Gangopadhyaya, M.: *Nyāya. Gotama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary*. With Introduction by D. Chattopadhyaya. Calcutta 1982.
- HACKER 1958 = Hacker, Paul: „Ānvīkṣikī”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 2 (1958) 54–83 [= *Kleine Schriften*, ss. 137–166].
- HACKER 1995 = Hacker, Paul: *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. Ed. by W. Halbfass. New York 1995.
- JULIA 1995 = Julia, D.: *Dictionnaire de la philosophie*. Paris 1995.
- LACEY 1976 = Lacey, A.R.: *A Dictionary of Philosophy*. London 1976.
- LALANDE 1962 = Lalande, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1962.
- MASSON-OURSSEL 1923 = Masson-Oursel, P.: *La Philosophie Comparée*, Paris 1923 [tłum. ang.: *Comparative Philosophy*, London 1926].
- MATILAL 1977 = Matilal, B.K.: *Nyāya-Vaiśeṣika (a historical survey)*. Vol. VI, Pt. 3, fasc. 2 of *A History of Indian Literature*. Ed. by J. Gonda. Wiesbaden 1977.
- Meyers Lexicon* = *Meyers kleines Lexicon. Philosophie*. Mit einer Einleitung von Prof. Dr. Lorenz, Mannheim 1987.
- MÜLLER 1899 = Müller, F. Max: *The Six Systems of Indian Philosophy*. London 1899.
- NEUHÄUSLER 1963 = Neuhäusler, A.: *Grundbegriffe der philosophischen Sprache*. München 1963.

- NS = *The Nyāyadarśana: The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana with Two Commentaries*. Ed. by M. Gangānātha Jhā and Dhundhirāja Shastri Nyāyopādhyāya. Chowkhamba Sanskrit Series 281, Benares 1925.
- Oxford Companion* = *The Oxford Companion to Philosophy*. Ed. by T. Honderich. Oxford – New York 1995.
- Philosophisches Wörterbuch* = *Philosophisches Wörterbuch*. Herausgegeben von W. Brugger. Freiburg 1992.
- POTTER 1977 = Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Vol. 2 – *The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1977.
- SCHMIDT 1955 = Schmidt, H.: *Philosophisches Wörterbuch*. Begründet von Stuttgart 1955.
- STCHERBATSKY 1930/1932 = Stcherbatsky, Theodor: *Buddhist Logic*, 2 vols, *Bibliotheca Buddhica* 26, Издательство Академии Наук СССР, Ленинград / Leningrad I: 1930, II: 1932.
- SZOCHIN 1994 = Шохин, В.К.: *Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды* [Bramińska filozofia: początkowy i wczesnoklasyczny okres.]. Москва 1994.
- WINDISCH 1888 = Windisch E., *Über das Nyāyabhāṣya*, Leipzig 1888.

Nowożytne badania literackie nad sanskryckim dworskim poematem epickim

ANNA TRYNKOWSKA

Historia nowożytnych badań literackich nad sanskryckim dworskim poematem epickim (*mahā-kāvya*, *sarga-bandha*)¹ wyraźnie dzieli się na dwa okresy:

1. okres wstępny – od początku XIX wieku do połowy lat sześćdziesiątych wieku XX;
2. okres współczesny – od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku do chwili obecnej.

Zdecydowana większość opracowań zajmujących się sargabandhami jako dziełami literackimi opublikowanych w okresie wstępnym towarzyszy edycjom tekstów oryginalnych owych utworów albo ich przekładom na języki zachodnie lub wchodzi w skład zarysów historii klasycznej literatury sanskryckiej (*kāvya*)².

Są to wszystko bardzo krótkie omówienia. Każde z nich przede wszystkim zwięźle przedstawia treść danej sargabandhy, zazwyczaj z zaznaczeniem podziału na sargi (*sarga*) oraz wyróżnieniem opisów i wypowiedzi postaci; ponadto wskazuje

¹ Najważniejsze sanskryckie mahakawje to: *Buddha-carita* [‘Żywot Buddy’] i *Saundarananda* [‘Poemat o pięknym Nandzie’] Aśwaghoszy (Aśvaghōṣa, I w. n.e. – wg WARDER (1974: 144)), *Raghu-vaṁśa* [‘Ród Raghu’] i *Kumāra-sambhava* [‘Narodziny Kumary’] Kalidasy (Kālidāsa, V w. n.e. – wg WARDER (1977: 123)), *Kirātārjunīya* [‘Poemat o Ardżunie i Kiracie’] Bharawiego (Bhāravi, VI w. n.e. – wg WARDER (1977: 199)), *Rāvāna-vadha* [‘Zabicie Rawany’] Bhattiego (Bhaṭṭi, VII w. n.e. – wg WARDER (1983: 118)), *Jānakī-haraṇa* [‘Porwanie Dżanaki’] Kumaradasy (Kumārādāsa, VII w. n.e. – wg WARDER (1983: 254)), *Śiśupāla-vadha* [‘Zabicie Śisiupali’] Maghy (Māgha, VII w. n.e. – wg WARDER (1983: 133)), *Hara-vijaya* [‘Zwycięstwo Hary’] Ratnakary (Ratnākara, IX w. n.e. – wg WARDER (1988: 138)) i *Naiṣadha-carita* [‘Przygody Najszadhy’] Śriharszy (Śrīharṣa, XII w. n.e. – wg LIENHARD (1984: 192)).

² M.in. zawartych w następujących pracach: WEBER (1852), SCHROEDER (1887), MACDONELL (1900), ŚWIĘCICKI (1901), OLDENBERG (1903), KRISHNAMACHARIAR (1906), WINTERNITZ (1913), WINTERNITZ (1920), KEITH (1923), KEITH (1928), GLASENAPP (1929), SCHAYER (1930), SASTRI (1943), DE (1947), CHANDRASEKHARAN-SASTRI (1951), RENO (1951), BASHAM (1954), SEN (1961), CHAITANYA (1962), RAJA (1962).

opowieść epicką, na której opiera się wątek dzieła, a także dzielące go od pierwowzoru różnice; wreszcie odnotowuje zauważone w utworze naśladownictwa struktury, motywów i pojedynczych strof wcześniejszych mahakawji. Dalej następuje charakterystyka stylu poematu, wydająca się raczej zbiorem wrażeń z jego lektury niż rezultatem analizy literackiej; często jednak wzbogaca ją sporządzona przy pomocy klasycznych indyjskich komentatorów lista zastosowanych w dziele środków stylistycznych (*alankāra*), na której szczególnie wiele uwagi poświęca się cicitrom (*citra*)³, oraz wykaz, niejednokrotnie ogromnie dokładny, użytych w nim metrów. Całość ilustruje się zwykle tekstami oryginalnymi pojedynczych strof sargabandhy wraz z przekładami na język publikacji. Podsumowanie zawiera ocenę wartości artystycznej utworu i porównanie go pod tym względem z pozostałymi mahakawjami.

Autorzy owych opracowań do dzieł, którymi się zajmują, odnoszą się, ogólnie rzecz biorąc, nieprzychylnie. Gdy są zmuszeni wydać pochlebnią opinię o którymś z aspektów danego poematu, nierzadko czują się w obowiązku z tego wytłumaczyć („Byłoby rzeczą niesprawiedliwą” – wyjaśnia A. Berriedale KEITH – „odmówić Bharawiemu wyobraźni poetyckiej i siły wyrazu”⁴) lub formułują ją oględnie, na przykład zaprzeczając sądowi przeciwnemu (KEITH orzeka: „Wziąwszy w swe ręce opowieść epicką, Bharawi nie bez powodzenia ją ozdabia”⁵) albo dodając osłabiające pochwałę słowo (*Kumarasambhawa* i *Raghuwansia* „odznaczają się [...] znacznym pięknem poetyckim”⁶, wyrokuje A.A. MACDONELL).

³ Zob. GEROW (1971: 175–189).

⁴ KEITH (1923: 52): „It would be unjust to deny both poetical fancy and force of diction to Bhāravi”. Podobnie np. KEITH (1928: 141): „Nie można też zaprzeczyć, że przejścia w ostatnim rozdziale od opisu nocy do opisu księżyca dokonuje [Śriharsza] w sposób pełen wdzięku” („Nor, again, is it possible to deny that the transition in the last canto from the description of night to that of the moon is gracefully effected”); CHAITANYA (1962: 266): „byłoby przewrotnością odmówić [Bharawiemu] świetnych pociągnięć pióra” („it will be perverse to deny the fine touches”); CHAITANYA (1962: 270): „od czasu do czasu staje się rzeczą trudną powstrzymać się od podziwiania tego pisarza [= Bhattiego], gdy widzimy, że jest on zdolny do naprawdę świetnych poetyckich pociągnięć pióra” („occasionally it becomes difficult to withhold our admiration from this writer, when we see that he can manage really fine poetic touches”).

⁵ KEITH (1923: 51): „In Bhāravi’s hands the epic tale is not unsuccessfully embellished”. Podobnie np. KEITH (1923: 53): „Dzieło to [= *Rawanawadha*] jest niepozbawione ustępów mających wartość poetycką” („the work is not without passages of poetic merit”); KEITH (1928: 96): „rozdział XVI [*Raghuwansī*] jest niepozbawiony wartości” („Canto XVI is not without merit”).

⁶ MACDONELL (1900: 326): „distinguished by [...] considerable poetic beauty”.

O przeważającej jednak większości aspektów omawianych przez siebie utworów wydają opinie niepochlebne. Mają za złe autorom sargabandh, że zamiast tworzyć dla nich nowe, oryginalne historie, opierają ich wątki na starych, dobrze znanych opowieściach z tradycji epickiej, niekiedy już będących podstawą wcześniejszych mahakawji⁷. Co gorsza, ich zdaniem są to poematy błahe w treści, które nie dotyczą żadnych ważnych problemów człowieka⁸.

Krytykują oni również obecność w dziełach, którymi się zajmują, dużej liczby długich opisów. Wartość artystyczną ich samych oceniają na ogół wysoko – najróżniejsze pod względem przedmiotu partie deskrypcyjne sargabandh Aśwaghoszy, Kalidasy, Bharawiego, Kumaradasy i Maghy uznają m.in. za: „barwne”⁹, „piękne”¹⁰, „śliczne”¹¹, „czarujące”¹², „olśniewające”¹³, „świetne”¹⁴, „wspaniałe”¹⁵ i „znakomite”¹⁶. Według nich jednak opisy są tylko luźno związane z opowiadanymi w zawierających je mahakawjach historiami – to „dygresje”¹⁷ o stereotypowych tematach, wprowadzone do owych poematów przez ich twórców, by je wydłużyć¹⁸, urozmaicić ich treść¹⁹, ozdobić je²⁰ i mieć sposobność ujawnienia

⁷ Np. WINTERNITZ (1920: 73): „Charakterystyczne dla autorów eposów dworskich jest to, że prawie nigdy nie mają oni ambicji, by wymyślać nowe tematy. Wciąż nadają nową formę starym mitom lub podaniom bohaterskim” („Bezeichnend für die Verfasser höfischer Epen ist es, daß sie kaum je den Ehrgeiz haben, neue Stoffe zu erfinden. Immer wieder werden die alten Mythen oder Heldensagen in neue Form gebracht”); KEITH (1928: 117): „raczej oklepany temat podjęty [przez Bhattiego]” („the rather hackneyed theme adopted”); KEITH (1928: 119): „*Džanakiharana* cierpi, oczywiście, wskutek oklepanego tematu” („The *Jānakīharaṇa* suffers, of course, from the trite theme”).

⁸ Np. KEITH (1928: 134): „Temat [*Harawidžaji*] jest z tych najbłahszych” („The theme is of the lightest”); SCHAYER (1930: 187): „głębokich problemów nie poruszają [...] epeje Kumarasambhawa i Raghuwamśa”.

⁹ RAJA (1962: 132): „colourful”, WINTERNITZ (1913: 206): „farbenreich”.

¹⁰ SCHAYER (1930: 188), RAJA (1962: 119, 135, 136): „beautiful”, WINTERNITZ (1920: 66): „schön”.

¹¹ WINTERNITZ (1920: 66): „lieblich”.

¹² RAJA (1962: 122): „charming”.

¹³ KEITH (1923: 41, 44, 52), KEITH (1928: 88, 94, 95): „brilliant”.

¹⁴ BASHAM (1954: 420), CHAITANYA (1962: 266), RAJA (1962: 145): „fine”.

¹⁵ RAJA (1962: 120): „grand”; WINTERNITZ (1920: 66): „prächtig”.

¹⁶ CHAITANYA (1962: 259), RAJA (1962: 123, 132): „superb”.

¹⁷ Np. DE (1947: 175) o opisach w poematach Bharawiego i Maghy oraz DE (1947: 187) o opisach w poemacie Kumaradasy: „digressions”.

¹⁸ Np. CHAITANYA (1962: 266): „Jest rzeczą oczywistą, że Bharawi polega na opisach, by rozdać epizod [z *Mahabharaty*] do długości epickiej” („It is evident that Bhāravi relies on descriptions to swell the episode to epic length”).

swych zdolności deskrypcyjnych²¹. Ponadto uważają oni partie opisowe mahakawji za zbyt liczne i zbyt długie w stosunku do partii opowiadających o zdarzeniach wątku; ganią spowodowany ich obecnością powolny rozwój akcji, a nawet orzekają, że w wyniku ich wprowadzenia opowiadane w owych poematach historie stają się mało istotne lub zupełnie nieważne.

Zarzucają także utworom, którymi się zajmują, podporządkowanie treści formie. W ich odczuciu styl sargabandh jest nadmiernie kunsztowny. Uważają je za przeładowane alankarami, według nich w dużej części przesadnie wyszukany i trudny, czasami aż niezrozumiały bez pomocy komentarza. Szczególnie razi ich częste stosowanie hiperboli²², wieloznaczności²³ i jamaki (*yamaka*)²⁴, wręcz szokujące zaś są dla nich *czitry* – nazywają je m.in.: „igraszkami”²⁵, „sztuczkami”²⁶, „akrobacjami literackimi”²⁷, „dziwołagami”²⁸ i „niedorzecznościami”²⁹.

Wyrokuje wreszcie, że twórcy omawianych przez nich dzieł, całą uwagę skupiając na układaniu poszczególnych składających się na nie strof, nie dbają o strukturę dłuższych od dwuwiersza jednostek literackich w obrębie swych mahakawji, nie mówiąc już o strukturze całości owych poematów, w rezultacie czego brak im wewnętrznej jedności i harmonii między ich elementami.

Należy zaznaczyć, że autorzy wymienionych tutaj opracowań utwory, którymi się zajmują, obciążają powyższymi zarzutami w nierównej mierze. Zdecydowanie najmniej krytykują *Buddhaczaritę* i *Saundaranandę*, reprezentujące wczesną fazę rozwoju sargabandhy, oraz *Kumarasambhawę* i *Raghuwansię*, uznawane przez nich za jego szczyt. Są zgodni, że po mahakawjach Kalidasy poziom owego gatunku

¹⁹ Np. DE (1947: 186): „[do *Džanakiharany*] dla urozmaicenia są wprowadzone obficie opisy poetyckie [...]” („for diversity, poetical descriptions [...] are freely introduced”).

²⁰ Np. RAJA (1962: 141) o opisach w poematach Aśwaghoszy i Bharawiego: „ozdoby” („embellishments”).

²¹ Np. DE (1947: 179) o opisach w rozdziałach IV–VI i VIII–X *Kiratardžuniji*: „[...] dygresja, najwyraźniej mająca na celu wyrafinowane popisanie się zdolnościami deskrypcyjnymi” („a [...] digression, meant obviously for a refined display of descriptive powers”).

²² *atiśayôkti*. Zob. GEROW (1971: 97–101).

²³ *śleṣa*. Zob. GEROW (1971: 288–306).

²⁴ Zob. GEROW (1971: 223–238).

²⁵ ŚWIĘCICKI (1901: 300).

²⁶ MACDONELL (1900: 329), KEITH (1928: 127), DE (1947: 179, 320): „tricks”.

²⁷ DE (1947: 191): „literary acrobatics”.

²⁸ SCHAYER (1930: 188).

²⁹ KEITH (1923: 55): „absurdities”.

literackiego się obniża³⁰; bardziej szczegółowa natomiast ocena wartości artystycznej późniejszych sanskryckich dworskich poematów epickich na przestrzeni omawianego okresu ulega zmianie.

Twórcy pierwszych zarysów historii klasycznej literatury sanskryckiej wszystkie bez wyjątku owe dzieła oceniają jako zupełnie bezwartościowe. „Pozostałe [maha]kawje, przeciwnie, wszystkie naśladowują pod względem tematu *Mahabharatę* lub *Ramajanę*; dość wyraźnie różnią się także od dwóch przed chwilą wspomnianych [mahakawji = *Kumarasambhaw*y i *Raghuwanśi*] językiem i formą wyrazu. Ta ostatnia w coraz większej mierze porzuca dziedzinę epiki, przechodząc na pole erotyczne, liryczne lub dydaktyczno-opisowe, podczas gdy język coraz bardziej okrywa się napuszoną pompacyjnością [...]. Pozorna elegancja formy oraz dokazywanie trudnych sztuczek i dokonywanie wyczynów w dziedzinie wyrazu tworzą główny cel poety, podczas gdy temat stał się tylko podrzędną okolicznością i służy wyłącznie jako materiał umożliwiający mu popisywanie się biegłością w posługiwaniu się językiem”, wyrokuje Albrecht WEBER³¹. Jego osąd powtarzają, podobnymi słowami, Leopold v. SCHROEDER³², A.A. MACDONELL³³ (jedyna

³⁰ Np. BASHAM (1954: 423): „Po Kalidasic wielu innych poetów pisało mahakawje, czyli długie „eposy” dworskie, lecz żaden [z nich nie robił tego] tak dobrze jak on” („Many other poets after Kālidāsa, wrote mahākāvya, or long courtly “epics”, but none so ably as he”).

³¹ WEBER (1852: 195–196): „The other Kāvya, on the contrary, uniformly follow, as regards their subject, the Maha-Bharata or the Rāmāyaṇa; and they are also plainly enough distinguished from the two just mentioned by their language and form of exposition. This later abandons more and more the epic domain and passes into the erotic, lyrical, or didactic-descriptive field; while the language is more and more overlaid with turgid bombast [...]. A pretended elegance of form, and the performance of difficult tricks and feats of expression, constitute the main aim of the poet; while the subject has become a purely subordinate consideration, and merely serves as the material which enables him to display his expertness in manipulating the language”.

³² SHROEDER (1887: 514): „Pozostałe [maha]kawje naśladowują pod względem treści przeważnie *Mahabharatę* i *Ramajanę*. Wtrącają stopniowo do żywiołu epickiego coraz więcej elementów erotycznych, lirycznych i dydaktycznych, a w końcu wpadają w pompacyjność i wszelkiego rodzaju sztuczności” („Die übrigen Kāvya schliessen sich in Bezug auf ihren Inhalt meist an Mahābhārata und Rāmāyaṇa an. Sie mischen allmählich mehr und mehr erotische, lyrische und didaktische Elemente in das Epische hinein und verfallen schliesslich in Schwulst und Künsteleien aller Art”).

³³ MACDONELL (1900: 329): „Treść późniejszych [maha]kawji, zaczerpnięta z dwóch wielkich eposów, coraz bardziej miesza się z elementami lirycznymi, erotycznymi i dydaktycznymi. W coraz większej mierze uznaje się ją za środek popisania się wyszukanyimi konceptami, aż w końcu nie pozostaje nic poza pompacyjnością i zonglerką słowną” („The subject-matter of the later Kāvya, which is derived from the

pochwała zawarta w poświęconej sargabandhom powstałym po *Kumarasambhawie* i *Raghuwansī* partii jego opracowania, dotycząca mahakawji Maghy, sformułowana jest oględnie³⁴) i Julian Adolf ŚWIĘCICKI³⁵. Pogląd ten podziela również Hermann OLDENBERG³⁶.

Autorzy późniejszych prac z dziedziny kawji nie osądzają już sanskryckich dworskich poematów epickich powstałych po sargabandhach Kalidasy aż tak nieprzychylnie, przynajmniej w części z nich odkrywając pewne zalety.

Ogólnie rzecz biorąc, opublikowane we wstępnym okresie nowożytnych badań nad sargabandhą opracowania zajmujące się mahakawjami jako utworami literackimi, zarówno zachodnie, jak i indyjskie, należy uznać za bardzo powierzchowne. Świadczą one o niewielkim zainteresowaniu sanskryckim dworskim poematem epickim wśród ówczesnych uczonych. Co gorsza, zdradzają niezrozumienie zasad rządzących sargabandhą, a nawet niedostateczną znajomość omawianych w nich mahakawji; jak się wydaje, znaczna część ich autorów, nie prowadząc własnych studiów nad sanskryckimi dworskimi poematami epickimi, bezkrytycznie powtarza dotyczące owych dzieł spostrzeżenia i opinie wyrażone przez swych poprzedników.

Od połowy lat sześćdziesiątych XX wieku sytuacja w dziedzinie badań literackich nad sargabandhą zaczęła się zmieniać. Wprawdzie nadal ukazują się w druku omówienia mahakawji zbliżone charakterem do przedstawionych tutaj zajmujących

two great epics, becomes more and more mixed up with lyric, erotic, and didactic elements. It is increasingly regarded as a means for the display of elaborate conceits, till at last nothing remains but bombast and verbal jugglery”).

³⁴ MACDONELL (1900: 330): „Jednocześnie [maha]kawji tej, ogółem biorąc, bynajmniej nie brak piękności poetyckich i uderzających myśli” („At the same time this Kāvya is, as a whole, by no means lacking in poetical beauties and striking thoughts”).

³⁵ ŚWIĘCICKI (1901: 297): „Oprócz tych dwu poematów Kalidazy, literatura indyjska posiada i inne *Kāvias*, których treść, zaczerpnięta z dwu wielkich epepei, zawiera w sobie dużo liryzmu, erotyki, oraz żywiołów dydaktycznych. Wszelako utwory te nie odpowiadają bynajmniej smakowi europejskiemu i naszym poczuciom estetycznym. Twórcy tych poematów mieli widocznie przed sobą cel jedyny, żeby wykazać swój artyzm we władaniu językiem sanskryckim, w zastosowaniu przeróżnych rodzajów stylu, w tworzeniu wyrazów złożonych, w subtelnościach budowy gramatycznej, w różności miar rytmicznych i w alliteracyi. Łatwo odgadnąć, że wobec takich dążeń, autorowie poświęcają bardzo często jasną myśl utworu dla igraszki wyrazów i dziwołagów rytmicznych”.

³⁶ OLDENBERG (1903: 233).

się owymi utworami opracowań opublikowanych we wcześniejszym okresie³⁷, równocześnie jednak obserwuje się nowe zjawiska.

Ogromny wpływ na studia nad klasyczną literaturą sanskrycką, w tym nad dworskim poematem epickim, wywarła działalność naukowa i dydaktyczna Daniela H.H. Ingallsa. Wśród jego wielu prac dotyczących kawji niewątpliwie najdonioślejszą jest opublikowana w 1965 roku *An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyākara's "Subhāṣitaratna-koṣa"*³⁸ – znakomity przekład na język angielski antologii jednostrofowych utworów (*muktaka*) zebranych przez Widjakarę (Vidyākara, druga połowa XI w. n.e.³⁹) *Subhāṣita-ratna-koṣa* ('Skarbiec klejnotów w postaci pięknych powiedzeń'), opatrzonego obszernym wstępem, w którym autor m.in. wypowiada swe spostrzeżenia i sądy na temat badań nad ową literaturą⁴⁰. Ingalls z ubolewaniem stwierdza słabe zainteresowanie kawją ze strony poprzedzających go i współczesnych mu indologów oraz, ogólnie rzecz biorąc, negatywny stosunek do owej literatury, jaki zdradzają opublikowane przed rokiem 1965 zarysy jej historii, zarówno zachodnie, jak i indyjskie, według niego zupełnie niesłuszny i krzywdzący. Za przyczynę takiego niezrozumienia kawji uważa wybór niewłaściwej metody naukowej, jaką jego zdaniem jest ocena owej literatury na podstawie całkowicie jej obcych współczesnych zachodnich kryteriów. Uznając w związku z powyższym, że zachodzi paląca potrzeba ponownej analizy i oceny utworów należących do kawji, postuluje zastosowanie do nich innej metody badawczej, a mianowicie kierowanie się wskazówkami klasycznych krytyków indyjskich.

Wstęp do omawianej pracy Ingallsa zawiera także jego cenną obserwację dotyczącą opisów w sanskryckim dworskim poemacie epickim. Mogłoby się wydawać, że sargabandhy, których zwrotki, jak wiadomo, przeważnie stanowią skończone pod względem składniowym i rozumiałe bez kontekstu całości, świetnie nadają się na źródła dla kompilatora antologii muktak. Dokonując przeglądu dzieł, z których Widjakara zaczerpnął strofy *Subhaszitaratnakoszy*, Ingalls zauważa jednak, że tylko nieliczne wśród owych wierszy pochodzą z mahakawji. Wyjaśnia to następująco: „Strofy w każdej z głównych partii [sanskryckich dworskich poematów epickich] ([opisach] miast, gór, miłości w rozłące, bitew itd.) robią wrażenie za sprawą efektu, jaki wywołuje ich kumulacja. Jako przykład można

³⁷ Np. wchodzące w skład następujących prac: GOWEN (1975), MYLIUS (1983), IYER (1989).

³⁸ SRK.

³⁹ Wg LIENHARD (1984: 87).

⁴⁰ SRK, ss. 1, 49–53.

podać początkowe zwrotki „Narodzin Księcia” [‘Narodzin Kumary’] Kalidasy. Opisują one Himalaje, w mitologii uznawane za ojca bogini-matki, która ma wystąpić w poemacie jako jego główna bohaterka. W każdej z nich autor wyraża osobną, skończoną myśl i przedstawia inne niż w sąsiadujących z nią strofach obrazy, zazwyczaj zaś również stosuje inną figurę stylistyczną. A jednak owe wiersze się kumulują, co przypomina początek symfonii. Lód i śnieg, iskrzenie się bliskiego światła słonecznego, pawie pióra górali, klejnoty nimf, poczerwieniałe masy chmur – owe obrazy i barwy narastają, tworząc wizję, której każda część, zachowując odrębność, wzmacnia pozostałe. Obdarzony smakiem kompilator antologii [muktak] rozdzielenie takiego ustępu uważałby za profanację⁴¹. Innymi słowy, w opinii Ingallsa partie deskrypcyjne sargabandh nie są tylko zbiorami pojedynczych strof opisowych o wspólnym temacie, lecz stanowią organiczne całości.

Jako profesor Harvard University Ingalls wykształcił uczniów dzielących jego zainteresowanie klasyczną literaturą sanskrycką; odczytują oni poszczególne utwory reprezentujące kawję na nowo, poddając je wnikliwej analizie literackiej, w wyniku której jednogłośnie oceniają je bardzo wysoko. Niżej zostaną omówione prace zaliczającej się do ich grona Indiry Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON, badającej m.in. mahakawje.

Podobne spostrzeżenia i opinie na temat studiów nad klasyczną literaturą sanskrycką wyraża A.K. WARDER. Można się z nimi zaznajomić w przedmowie do pierwszego tomu jego dzieła *Indian Kāvya Literature*⁴² oraz w przedstawiającym cele i założenia metodyczne owej pracy referacie pod tym samym tytułem, wygłoszonym w dniu 25 listopada 1972 roku podczas obchodów dwudziestej siódmej rocznicy założenia madraskiego Kuppuswami Sastri Research Institute,

⁴¹ SRK, s. 34: „The verses in each of the major joints (cities, mountains, love-in-separation, battles, and so on) become impressive by their cumulative effect. One may take as an example the opening verses of Kālidāsa’s *Birth of the Prince*. The verses describe the Himālaya mountains, mythologically figured as parent of the mother-goddess who is to appear as heroine of the poem. Each verse furnishes a separate and complete thought, employs distinct images and usually a distinct figure of speech from its neighbors. And yet there is a cumulative flow to these verses, in effect not unlike the opening of a symphony. Ice and snow, the scintillation of the close sunlight, the peacock feathers of the mountaineers, the jewellery of the nymphs, the incarnadined masses of clouds: – these images and hues burgeon into a vision each part of which, while remaining distinct, reinforces the rest. An anthologist of taste would have felt it desecration to tear such a passage apart”.

⁴² WARDER (1972: vii–xv).

drukiem zaś wydanym cztery lata później⁴³. „Poprzednie [= wcześniejsze niż rok 1972] publikacje w językach zachodnich na temat literatury indyjskiej w najlepszych razach przedstawiały zarys jej historii (tzn. próbowały wyjaśnić jej chronologię), w najgorszych zaś rozpowszechniały ogromnie mylące sądy o jej naturze”, wyrokuje WARDER⁴⁴. Według niego przyczyną owej błędnej oceny kawi było to, że: „Uczeni, którzy starali się dostarczyć informacji o literaturze indyjskiej, stosowali [do jej badania] teorie krytyczne, jakie zaczerpnęli ze swego otoczenia, zgodnie z nimi przyjmując zachodnie (greckie itd.) wzorce za jedyny możliwy standard dobrej literatury [...]. Wydawało im się rzeczą oczywistą, że skoro literatura indyjska w pewnej mierze różni się od owych greckich czy angielskich wzorców, to musi być dokładnie w tej samej mierze gorsza”⁴⁵, podczas gdy jego zdaniem „europejska czy zachodnia krytyka [literacka] w żadnej z faz swego rozwoju [...] po prostu nie nadaje się do [analizy] kawi”⁴⁶; „myśląc o kawii, powinniśmy zapomnieć wszystko, co wiemy o europejskiej krytyce [literackiej]. Europejska czy zachodnia krytyka [literacka] nie jest uniwersalna; rozwinęła się jako reakcja na przyjemność dostarczaną przez literaturę europejską czy literaturę w tradycji europejskiej”⁴⁷. Orzekając w konkluzji, że: „Już od dawna jest potrzebna nowa ocena literatury indyjskiej”⁴⁸, WARDER zapowiada prezentację w dziele *Indian Kāvya Literature* rezultatów własnych studiów nad kawją, które prowadzi, kierując się wskazówkami klasycznych indyjskich krytyków literackich.

Owa zakrojona na wielką skalę praca ma ostatecznie składać się z ośmiu tomów; do tej pory w druku ukazało się sześć z nich⁴⁹. Bez wątpienia jest ona nie tylko

⁴³ WARDER (1976).

⁴⁴ WARDER (1972: vii): „Previous publications on Indian literature in Western languages have at best sketched its history (i. e. attempted to clarify the chronology) and at worst given extremely misleading judgements on its nature”.

⁴⁵ WARDER (1972: vii): „The scholars who tried to supply information on Indian literature applied whatever critical ideas they had picked up from their environment, accordingly taking Western (Greek, etc.) models as the only possible standard of good literature [...]. To them it appeared obvious that if Indian literature differed to any extent from the Greek or English models it must be inferior to precisely that extent”.

⁴⁶ WARDER (1976: 57): „European or Western criticism in any of its phases [...] is simply irrelevant to *kāvya*”.

⁴⁷ WARDER (1976: 57): „when thinking about *kāvya* we should forget anything we may happen to know about European criticism. European, or Western, criticism is not universal, and it has developed as a response to the enjoyment of European literature or literature in the European tradition”.

⁴⁸ WARDER (1972: viii): „A new evaluation of Indian literature is long overdue”.

⁴⁹ WARDER (1972), WARDER (1974), WARDER (1977), WARDER (1983), WARDER (1988), WARDER (1992).

najobszerniejszym, lecz także najlepszym z opublikowanych dotychczas zarysów historii kawji. Jej partie zajmujące się sanskryckimi dworskimi poematami epickimi jednak, ogólnie rzecz biorąc, rozczarowują. Chociaż długością znacznie przewyższają dotyczące tych samych utworów ustępy wcześniej wydanych opracowań, w gruncie rzeczy są równie jak one powierzchowne. Autor skupia w nich uwagę przede wszystkim na szczegółowym przedstawieniu treści omawianych sargabandh i skrupulatnym zreferowaniu wypowiedzi na ich temat zawartych w klasycznych indyjskich traktatach z dziedziny teorii literatury (*alamkāra-śāstra*). Chcąc uzasadnić poświęcenie tak dużo miejsca tym ostatnim, utrzymuje, że: „Rozproszone sądy krytyczne o każdym dziele zostają w ten sposób zebrane razem, by utworzyć analityczne studium owego dzieła jako całości”⁵⁰. Ze zdaniem tym jednak nie sposób się zgodzić. Jak łatwo się domyślić, zdecydowana większość wyżej wspomnianych spostrzeżeń i opinii reprezentantów alankarasiastry odnosi się do ilustrujących ich tezy pojedynczych strof, zaczerpniętych z mahakawji, którymi zajmuje się WARDER; w analizie poszczególnych dwuwierszy może więc w pewnej mierze być pomocna, natomiast do badań nad dłuższymi jednostkami w obrębie sanskryckich dworskich poematów epickich, w skład których wchodzi, nie mówiąc już o całości owych utworów, wnosi bardzo niewiele. WARDER stara się wyzyskać klasyczne indyjskie traktaty z zakresu teorii literatury również w inny sposób – w swych własnych studiach nad kawją próbuje stosować wypracowane przez ich autorów metody. Narzędzi do analizy struktury sargabandh – poza strukturą pojedynczych strof – alankarasiastra jednak, jak wiadomo, prawie nie dostarcza. Kierując się wskazówką, jakiej udziela część klasycznych indyjskich autorów definicji mahakawji⁵¹, WARDER podejmuje próbę wyróżnienia w akcji pięciu spośród dziewięciu omówionych przez siebie dotychczas najważniejszych sanskryckich dworskich poematów epickich⁵² pięciu ogni (śāndhi). Tylko jednak w wypadku trzech z owych dzieł (*Buddhaczarity*, *Saundaranandy* i *Kiratardżuniji*) dochodzi do pewnych w swym odczuciu wyników⁵³; co do śāndhi w akcji *Dżanakiharany* – waha się, przedstawiając różne możliwości ich wskazania⁵⁴; analizę *Śisiupalawadhy* zaś przerywa po drugim rozdziale, wyróżniając jedynie pierwsze ogniwo akcji utworu Maghy⁵⁵. Powodów, z jakich nie podejmuje próby

⁵⁰ WARDER (1983: ix): „The scattered criticism on each single work is thus brought together to produce an analytical study of it as a whole”.

⁵¹ Zob. TRYNKOWSKA (1998).

⁵² Zob. przyp. 1.

⁵³ WARDER (1974: 168), WARDER (1974: 169), WARDER (1977: 209).

⁵⁴ WARDER (1983: 268).

⁵⁵ WARDER (1983: 137).

wskazania pięciu sandhi w akcji *Kumarasambhawy*, *Raghuwanshi*, *Rawanawadhy* i *Harawidzaji*, nie wyluszcza. Spośród samodzielnie sformułowanych sądów WARDERA o mahakawji odnotujemy tylko przekonujące uzasadnienie częstego zjawiska stosowania w znajdujących się w dziełach należących do owego gatunku literackiego opisach bitew dużej liczby różnego rodzaju czitr: uważa on mianowicie, że taki zabieg umożliwi odzwierciedlenie manewrów walczących armii i beładnej ucieczki wojska rozgromionego przez przeciwnika⁵⁶.

Stosunek WARDERA do sargabandh, którymi się zajmuje, jest, ogólnie rzecz biorąc, pozytywny. Najwyżej ocenia on wartość artystyczną utworu Bharawiego, który uznaje za „zapewne najdoskonalszy dostępny nam poemat epicki [klasycznych Indii]”⁵⁷.

Poglądy Ingallsa i WARDERA co do metody badania klasycznej literatury sanskryckiej podziela Edwin GEROW. Swoj sąd w tej kwestii wyraża w pracy *A Glossary of Indian Figures of Speech*⁵⁸ oraz w zbiorowym dziele *The Literatures of India. An Introduction*⁵⁹. GEROW z zadowoleniem stwierdza, że: „Ostatnie studia literatury indyjskiej zaczęły wreszcie kłaść nacisk na przydatność poetyki indyjskiej w ocenie indyjskiej literatury i szukać w owej krytyce [literackiej] dokładniejszych wskazówek co do tego, jak docenić egzotyczną sztukę pisarską, niż te, których dostarczają współczesne lub wiktoriańskie teorie skupiające uwagę na zachodnich tradycjach literackich”⁶⁰. Również w jego opinii „badanie poetyki i poezji razem daje więcej nadziei na rozwiązanie niezaprzeczalnie trudnych problemów interpretacji estetycznej niż arbitralne stosowanie do owej poezji lub do owej poetyki obcych [im] wzorców literackich i krytycznych”⁶¹. Uważa on bowiem, że: „Zachodnie podejścia do literatury mogą nie tylko być biernie nieprzydatne w naszym [dążeniu do] docenienia egzotycznej tradycji, lecz także sprzyjać [stosowaniu] zasad krytycznych uniemożliwiających zrozumienie literatury, nad

⁵⁶ WARDER (1972: 173–174).

⁵⁷ WARDER (1977: 199–200): „perhaps the most perfect epic available to us”.

⁵⁸ GEROW (1971).

⁵⁹ LI (1974).

⁶⁰ LI (1978: 118): „Recent studies of Indian literature have at last begun to emphasize the relevance of Indian poetics to the judgment of Indian literature and to seek in that criticism more perceptive guidelines to the appreciation of an exotic written art than are provided by current or Victorian theories focusing on Western literary traditions”.

⁶¹ GEROW (1971: 90): „viewing the poetics and the poetry together offers more hope of resolving admittedly difficult problems of aesthetic interpretation than does the arbitrary application to either the poetry or the poetic of foreign literary and critical values”.

którą pragniemy prowadzić studia”⁶², podczas gdy reprezentanci alankarasiastry przebadali kawję „wszechstronnie i wnikliwie”⁶³ i omówili w swych traktatach „odpowiednio”⁶⁴, a nawet „w sposób godny podziwu”⁶⁵.

Sądy o sanskryckim dworskim poemacie epickim, jakie wypowiada GEROW w dwóch wyżej wymienionych opracowaniach, nie różnią się jednak znacznie od przedstawionych tutaj opinii o owym gatunku literackim wyrażanych w zarysach historii klasycznej literatury sanskryckiej opublikowanych we wstępnym okresie nowożytnych studiów nad sargabandhą. M.in. podobnie jak ich autorzy uznaje on charakterystyczne dla mahakawji liczne długie opisy o stereotypowych tematach za niezwiązane z opowiadaniem w utworach należących do owego gatunku literackiego historiami dygresje⁶⁶. Przyglądanie się sanskryckiemu dworskiemu poematowi epickiemu w świetle klasycznej indyjskiej teorii literatury nie rozjaśnia więc raczej GEROWOWI jego obrazu. Wydaje się nawet, że mu go zaciemnia: zauważając, że reprezentanci alankarasiastry w swych traktatach zajmują się prawie wyłącznie pojedynczymi strofami, skupianie całej uwagi na dwuwierszach przypisuje również klasycznym poetom sanskryckim, w tym twórcom sargabandh, przy czym akcentuje ową tezę silniej niż którykolwiek z poprzedzających go badaczy mahakawji⁶⁷.

⁶² LI (1978: 118): „Western approaches to literature may not only be passively irrelevant to our appreciation of an exotic tradition, but may actually foster and encourage principles of criticism that make unintelligible the literature we wish to study”.

⁶³ GEROW (1971: 73): „fully and subtly”.

⁶⁴ GEROW (1971: 72): „adequately”.

⁶⁵ GEROW (1971: 71): „admirably”.

⁶⁶ GEROW (1971: 72): „Opowieść mogą w każdej chwili przerwać niezwiązane z nią długie opisy wschodu słońca, gór, zachodu księżyca” („The story may at any time be interrupted by long descriptive irrelevancies on the sunrise, the mountains, the moonset”).

⁶⁷ GEROW (1971: 74): „U poety takiego jak Kalidasa zdolność układania wielkich dzieł była w rzeczywistości zdolnością układania wielu pięknych strof; mnożenie strof [...] nie było mnożeniem twórczym” („The ability of a poet like Kālidāsa to compose great works was in fact an ability to compose many beautiful stanzas; the multiplication of stanzas [...] was not a creative multiplicity”); LI (1978: 126): „Dłuższe dzieła były przeważnie sznurami strof, tak jak naszyjnik jest sznurem pereł. Jubiler spędza niewiele czasu na zastanawianiu się nad nicią, na którą nanizuje perły” („Larger works were in the main strings of stanzas, as a necklace is a string of pearls. The jeweler spends little time considering the thread on which the pearls are strung”).

Świetna praca Siegfrieda LIENHARDA *A History of Classical Poetry. Sanskrit–Pali–Prakrit*⁶⁸ świadczy o tym, że jej autor z zapatrywaniami Ingallsa, WARDERA i GEROWA na sposób prowadzenia studiów nad kawją zgadza się tylko częściowo. Podobnie jak oni za niewłaściwe uważa podejście „pewnych historyków literatury indyjskiej, szczególnie A.B. Keitha i S.K. De”⁶⁹, którzy „przyjęli pogląd, że oceniając indyjską literaturę, muszą stosować kryteria obowiązujące w stosunku do literatury grecko-rzymskiej i angielskiej”⁷⁰. Przyznaje także, że wyjaśnienia klasycznych indyjskich krytyków literackich „dostarczają nam podstawowej struktury możliwych interpretacji, niezbędnej do zrozumienia kawji”⁷¹. Równocześnie jednak, po pierwsze, najwyraźniej jest zdania, że zamiast bez zastanowienia iść za wskazówkami klasycznych indyjskich komentatorów dzieł literackich i teoretyków literatury, należy najpierw poddać je krytyce (sam na przykład po rozważeniu tezy niektórych reprezentantów alankarasiastry, jakoby akcja sanskryckich dworskich poematów epickich miała się składać z pięciu ogniw, wyrokuje: „w rzeczywistości reguł tych, [...] wywodzących się ze stosunkowo wcześniej rozwiniętej indyjskiej teorii dramatu, trzymano się w teatrze. Dla sargabandh natomiast [...], które na akcję zwracały niewiele uwagi, prawie nie mają one wartości poza teoretyczną”⁷²). Po drugie, stwierdzając, że klasyczne indyjskie teksty krytyczne „pod żadnym względem nie wyczerpują wszystkich możliwości nawet tych utworów literackich, które poddano drobiazgowej analizie”⁷³, nawołuje do prowadzenia własnych, samodzielnych badań nad kawją z zastosowaniem „współczesnej metody krytyki literackiej, która podstawą interpretacji czyni sam tekst”⁷⁴.

⁶⁸ LIENHARD (1984).

⁶⁹ LIENHARD (1984: 182): „certain writers on the history of Indian literature, notably A.B. Keith and S.K. De”.

⁷⁰ LIENHARD (1984: 182): „took the view that they must apply the criteria valid for Graeco-Roman and English literature when judging Indian poetry”.

⁷¹ LIENHARD (1984: 39): „provide us with a basic structure of possible interpretations which is indispensable to our understanding of kāvyā”.

⁷² LIENHARD (1984: 161): „these rules which [...] originate in the relatively early developed Indian dramatic theory, were in fact applied in the theatre. However, they have hardly more than theoretic value for sargabandhas [...], which paid little attention to plot”.

⁷³ LIENHARD (1984: 39): „in no way exhaust all the possibilities even of those poems that have been minutely examined”.

⁷⁴ LIENHARD (1984: 182): „the modern method of literary criticism that makes the text itself the basis for interpretation”.

Każdego, kto po zaznajomieniu się z tymi obiecującymi założeniami metodycznymi przedstawianej pracy przystąpi do lektury zawartych w niej wypowiedzi na temat sanskryckiego dworskiego poematu epickiego, spotka zawód. Według LIENHARDA bowiem, podobnie jak w opinii GEROWA, więzi łączące poszczególne strofy dzieł należących do wyżej wspomnianego gatunku literackiego są tak słabe, że owe utwory niemal nie różnią się od zbiorów pojedynczych dwuwierszy⁷⁵; ponieważ zaś muktaki omawia on w swym opracowaniu obszernie i wnikliwie, sargabandhom, chociaż wyraźnie traktuje je z życzliwością, nie poświęca w nim wiele uwagi. Jego wkład do wiedzy o sanskryckich mahakawjach poza znakomitą interpretacją ich wybranych strof jest więc nieznaczący. Warto odnotowania wydaje się tylko podane przez niego przekonujące uzasadnienie użycia w XVIII sardze *Džanakiharany* Kumaradasy – jednym z jej rozdziałów opisujących bitwę – dużej liczby czitr: uznaje on mianowicie, że owe alankary mają tam „odtworzyć dźwięki zgielku bitewnego i krzyków żołnierzy”⁷⁶.

Zbliżone sądy w kwestii sposobu prowadzenia studiów nad klasyczną literaturą sanskrycką wyraża Indira Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON⁷⁷. Zauważa ona, że: „Przez całą historię kawji siasra (*śāstra*) poetyki czy teorii literatury odgrywała doniosłą rolę zarówno w reagowaniu na praktykę literacką, jak i w jej kształtowaniu”⁷⁸. Jej zdaniem jednak „zgodność między poszczególnymi gatunkami [kawji] a podejściami teoretycznymi, jakie stosowano do nich [w klasycznych Indiach], nie jest jednakowo zadowalająca”⁷⁹, gdyż, po pierwsze, „zawsze byli

⁷⁵ LIENHARD (1984: 63): „Długimi poematami można je nazwać wyłącznie przez grzeczność, gdyż w rzeczywistości składają się one z konglomeratu (bandha) krótkich ciągów strof (sarga) [...]. Bardzo często jedyną więzią łączącą strofy, które tworzą każdy rozdział, jest temat, na przykład opis wyprawy wojennej, góry lub zachodu słońca. W rzeczywistości są one tylko luźno połączonymi ciągami jednostronowych wierszy (muktaka)” („It is only by courtesy that they can be termed long poems, as in fact they consist of a conglomeration (bandha) of short series of stanzas (sarga) [...]. Very often the only connecting link between the stanzas that form each canto is the theme, for instance the description of a military expedition, a mountain or a sunset. They are in fact only a loosely connected series of single-stanza poems (muktaka)”).

⁷⁶ LIENHARD (1984: 198): „to reproduce the sounds of the tumult of battle and the cries of the soldiers”.

⁷⁷ Zob. zwłaszcza PETERSON (1989: 285–290) i PETERSON (1991: 213–215).

⁷⁸ PETERSON (1989: 285): „Throughout the history of *kāvya*, the *śāstra* of poetics or literary theory has had an important role in shaping as well as responding to literary practise”.

⁷⁹ PETERSON (1989: 286): „the ‘fit’ between particular genres and the theoretical approaches which are applied to them are not uniformly satisfactory”.

pojedynczy twórcy [dzieł należących do] kawji, którzy do poszczególnych [jej] gatunków wprowadzali innowacje, czasami otwarcie przeciwstawiając się teoretykom, często zaś po cichu ignorując teorię⁸⁰, po drugie zaś, „Są w kawji również obszary „tradycji”, milcząco przyjmowane w praktyce, którymi w sistrze bezpośrednio się nie zajmowano”⁸¹. Według niej rozdzźwięk między praktyką a klasyczną indyjską teorią kawji jest największy w wypadku reprezentujących ową literaturę długich utworów niedramatycznych, takich jak sanskryckie dworskie poematy epickie. Przypomina, że przedstawiciele alankarasiastry niemal całą uwagę koncentrowali na analizie technik literackich stosowanych w ramach pojedynczej strofy. Równocześnie podkreśla, że nie wynikało to z ich przekonania o braku potrzeby badania struktury dłuższych od dwuwiersza tekstów literackich – chociaż sami takich studiów nie prowadzili, usiłowali ową lukę wypełnić, m.in. zapożyczając z klasycznej indyjskiej teorii teatru (*nāṭya-śāstra*) koncepcję pięciu sandhi; odnosząca się do klasycznego dramatu indyjskiego, do analizy należących do kawji dzieł niedramatycznych nie jest ona jednak odpowiednim narzędziem. Ostatecznie za właściwy punkt wyjścia dla badacza utworów klasycznej literatury sanskryckiej Indira Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON uznaje ich teksty; nie negując słuszności rozważnego wyzyskania w studiach nad nimi dokonań klasycznej indyjskiej teorii literatury, zarazem wyraża pogląd, że chcąc w pełni je zrozumieć, nie wolno na tym poprzestać.

Takie właśnie założenia metodyczne przyjmuje we własnych badaniach nad sargabandhami. Do dzieł reprezentujących ów gatunek literacki podchodzi bez uprzedzeń, nie sugerując się ani dorobkiem alankarasiastry, ani opiniami poprzedzających ją indologów. Uwagę skupia na przedmiotach, które wśród wcześniejszych od niej badaczy klasycznej literatury sanskryckiej nie wzbudzały dużego zainteresowania – strukturze długich opisów i długich wypowiedzi postaci wchodzących w skład mahakawji oraz strukturze całości owych utworów. Za podstawę swych studiów nad poszczególnymi sanskryckimi dworskimi poematami epickimi bierze samodzielną, bardzo wnikliwą lekturę ich tekstów. Analizując je, korzysta z osiągnięć klasycznej indyjskiej teorii literatury, zwłaszcza zaś z dokonanego przez przedstawicieli alankarasiastry wyróżnienia i scharakteryzowania stosowanych w kawji środków stylistycznych; nie zadowolając się tym jednak, idzie

⁸⁰ PETERSON (1989: 286): „there have always been individual *kāvya* writers who have introduced innovations in particular genres, sometimes openly defying the theorists, often quietly ignoring theory”.

⁸¹ PETERSON (1989: 286): „There are also in *kāvya* literature areas of ‘tradition’ which are tacitly accepted or assumed in practice, but not directly addressed in the *śāstra*”.

o wiele dalej: niezależność myśli umożliwia jej stawianie nowych – przez nikogo przed nią niezadawanych w związku z sargabandhami – doniosłych pytań.

Rezultaty owych badań zaprezentowała do tej pory w czterech znakomitych pracach.

Trzy – przygotowana w Harvard University nieopublikowana rozprawa doktorska *Recurrence and Structure in Sanskrit Literary Epic: A Study of Bhāravi's Kirātārjunīya*⁸² oraz dwa artykuły: „Playing with universes: Figures of speech in Kāvya epic description”⁸³ i „Arjuna's Combat with the *Kirāta*: *Rasa* and *Bhakti* in Bhāravi's *Kirātārjunīya*”⁸⁴ – są poświęcone *Kirātardžuniji* Bharawiego. Autorka m.in. wskazuje w nich, wyczerpująco, jasno i ciekawie omawiając, dostrzeżone przez siebie techniki literackie organizujące strukturę długich opisów i długich wypowiedzi postaci zawartych w owej mahakawji oraz strukturę jej całości. Przede wszystkim wymienia tutaj utrzymywanie stałej równowagi między semantycznymi i leksykalnymi powtórzeniami, łączącymi ze sobą poszczególne strofy tekstu, a urozmaicającymi go gramatycznymi, leksykalnymi i semantycznymi wariacjami. Osobno poświęca przy tym uwagę środkom stylistycznym opartym na podobieństwie dwóch obiektów, takim jak *upamā*⁸⁵, *rūpaka*⁸⁶, *utprekṣā*⁸⁷, *bhrāntimat*⁸⁸ czy *saṁdeha*⁸⁹, stwierdzając, że wybór przedmiotów i wzorów porównań z tego samego, ograniczonego zbioru elementów (wielokrotne wprowadzanie elementów owego zbioru do tekstu w charakterze raz przedmiotu, to znów wzoru porównania) oraz wyrażanie podobieństwa między tą samą parą obiektów za pomocą różnych alankar spaja tekst, jednocześnie umożliwiając uniknięcie w nim monotonii.

Czwarta z wyżej wspomnianych prac Indiry Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON – artykuł „Kālidāsa's Garland of Similes: Mālopamā Kālidāsasya”⁹⁰ – zajmuje się *Kumarasambhawā* i *Raghuwansī* Kalidasy. Badanie użycia w owych poematach alankary malopamy (*mālōpamā*), czyli połączenia kilku porównań⁹¹, doprowadza jego autorkę do interesujących ustaleń. Stwierdza ona, że Kalidasa w

⁸² SHETTERLY (1976).

⁸³ PETERSON (1989).

⁸⁴ PETERSON (1991).

⁸⁵ Zob. GEROW (1971: 140–170).

⁸⁶ Zob. GEROW (1971: 239–259).

⁸⁷ Zob. GEROW (1971: 131–138).

⁸⁸ Zob. GEROW (1971: 220–221).

⁸⁹ Zob. GEROW (1971: 312–314).

⁹⁰ PETERSON (1992).

⁹¹ Zob. też GEROW (1971: 161–162).

swych sargabandhach wyżej wymieniony środek stylistyczny stosuje bardzo oszczędnie (8 razy w *Kumarasambhawie* i 9 razy w *Raghuwanśi*) – prawie wyłącznie na początku lub końcu partii przedstawiających przełomowe wydarzenia w życiu bohaterów (takie jak poczęcie, narodziny, osiągnięcie dojrzałości, ślub, śmierć), podkreślając momenty ich przechodzenia z jednej jego fazy w drugą; malopamy pełnią zatem istotną funkcję w strukturze owych mahakawji: dzielą je na wyraźnie wyodrębnione części.

Wyniki studiów Indiry Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON nad sanskryckimi dworskimi poematami epickimi bez wątpienia należy uznać za ogromnie ważne. Dowodzą one niezbicie, że – wbrew rozpowszechnionemu sądowi o sargabandhach – Bharawi strukturę długich opisów i długich wypowiedzi postaci wchodzących w skład jego *Kiratarđžuniji* oraz strukturę całości owej mahakawji organizuje równie pieczołowicie jak strukturę poszczególnych jej strof. Pozwalają także na postawienie podobnej hipotezy co do *Kumarasambhaw*y i *Raghuwanśi* Kalidasy.

Z ostrą krytyką poglądów Ingallsa i WARDERA na sposób badania klasycznej literatury sanskryckiej wystąpił w artykule polemicznym „Classical Sanskrit Poetry and the Modern Reader”⁹² i pracy *Ratnākara’s Haravijaya. An Introduction to the Sanskrit Court Epic*⁹³ (poprawionej wersji rozprawy doktorskiej *A Literary Study of the Haravijaya*, napisanej na Uniwersytecie Oksfordzkim) David SMITH. Po pierwsze, nie zgadza się on z opinią, że dążąc do zrozumienia i docenienia kawji, należy się kierować wskazówkami klasycznych indyjskich teoretyków literatury. Po drugie, zdecydowanie przeciwstawia się sądowi, jakoby metody współczesnej zachodniej krytyki literackiej do analizy kawji się nie nadawały. SMITH nie neguje tego, że każdemu badaczowi klasycznej literatury sanskryckiej znajomość traktatów z dziedziny alankarasiastry jest niezbędna – podobnie jak niezbędna jest mu znajomość innych przejawów kultury, w której łonie owa literatura się rozwijała. Równocześnie jednak uważa, że klasyczne indyjskie dzieła z zakresu teorii literatury nie dostarczają narzędzi do oceny ani klucza do interpretacji poszczególnych utworów należących do kawji, a co gorsza, zniekształcają ich obraz. Stwierdzając, że „[klasyczni indyjscy] teoretycy literatury tylko z rzadka wykraczają poza krótkowzroczne skupienie uwagi na pojedynczej strofie”⁹⁴, pokazuje na przykładach, jak bardzo jednostronne czy wręcz tendencyjne, niekiedy zaś po prostu błędne, są ich komentarze do dwuwierszy, którymi ilustrują swe tezy,

⁹² SMITH (1982).

⁹³ SMITH (1985: 1–2, 33–34, 40).

⁹⁴ SMITH (1985: 34): „it is only rarely that the poetics go beyond a myopic concentration on the single verse”.

chcąc dowieść ich słuszności. Wypowiadając się natomiast na temat współczesnej zachodniej krytyki literackiej, SMITH podkreśla to, że na pierwszym miejscu stawia ona zawsze tekst dzieła, troszcząc się przede wszystkim o oddanie mu sprawiedliwości przez staranną, wnikliwą jego analizę, nie zaś o wykazanie prawdziwości głoszonych teorii czy skuteczności stosowanych metod. W podsumowaniu SMITH postuluje przyjęcie wobec klasycznej literatury sanskryckiej takiej właśnie postawy badawczej.

Postulat ten realizuje, prowadząc własne studia nad sanskryckimi dworskimi poematami epickimi. Z ich rezultatami można się zaznajomić w wyżej wymienionej pracy *Ratnākara's Haravijaya. An Introduction to the Sanskrit Court Epic*, poświęconej głównie – jak jasno wynika z jej tytułu – *Harawidźaji* Ratnakary, oraz w dwóch artykułach: „The dance of Śiva and the imagination”⁹⁵ i „Construction and Deconstruction, Narrative and Anti-narrative: The Representation of Reality in the Hindu Court Epic”⁹⁶, z których pierwszy analizuje długi opis tańczącego Śiwy wchodzący w skład wyżej wspomnianej mahakawji, drugi zaś porównuje ów poemat z *Kumarasambhawą* Kalidasy.

Podobnie jak Indira Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON, SMITH bada przede wszystkim strukturę całości sargabandh, ich sarg oraz zawartych w nich długich opisów i długich wypowiedzi postaci, stanowczo odpierając pogląd, jakoby tworzenie owych tekstów ograniczało się do układania pojedynczych składających się na nie strof. Szczególnie wnikliwie analizując *Harawidźaję*, wykazuje, że dwuwiersze jej rozdziałów, choć każdy z nich pod względem składniowym i semantycznym stanowi zamkniętą całość, zarazem (m.in. za sprawą wielokrotnego powtarzania się w nich tych samych motywów) łączą się w jedną całość wyższego rzędu; podobnie w jedną całość zespalają się rozdziały poematu Ratnakary.

SMITH ciekawie uzasadnia obecność w mahakawjach dużej liczby wyżej wspomnianych długich opisów o stereotypowych tematach. Przypomina mianowicie, że twórcy i adresaci owych dzieł należeli przeważnie do kół dworskich. Wyraża przypuszczenie, że żyjąc z charakterystycznym dla takich środowisk ciągłym poczuciem zagrożenia i niepewności jutra, wśród chaosu nieustannie zmieniającej się sytuacji politycznej, w literaturze szukali oni przewidywalności, spokoju i ładu. Sargabandhy, z których każda porządkuje i stabilizuje rzeczywistość, przedstawiając oddzielnie, w statycznej formie opisu, zawsze prawie te same, najważniejsze jej elementy, bez wątplenia mogą tego rodzaju potrzebę zaspokajać⁹⁷.

⁹⁵ SMITH (1989).

⁹⁶ SMITH (1992).

⁹⁷ SMITH (1985: 55–102 („Kings, Courts, and Poets”).

Interesujące są również uwagi SMITHA o poszczególnych tematach opisu podejmowanych w mahakawjach. Góra stanowi dla niego m.in. symbol trwałości, którą pragnęli się napawać klasyczni indyjscy odbiorcy owych utworów⁹⁸. Odwieczne rytmy następstwa pór roku oraz wschodów i zachodów słońca i księżyca jego zdaniem mają kontrastować z gwałtownymi zmianami zachodzącymi w akcji sanskryckich dworskich poematów epickich oraz w życiu występujących w nich postaci⁹⁹. Zespolenie miłosne uznaje za zapowiedź bitwy kończącej większość sargabandh¹⁰⁰.

SMITH udziela ponadto przekonującej odpowiedzi na pytanie o funkcję często spotykanego nagromadzenia w pewnych partiach mahakawji trudnych w odbiorze środków stylistycznych: jamak w opisie góry/gór i czitr w opisie bitwy. Uważa mianowicie, że zmuszając słuchacza czy czytelnika do znacznie zwiększonego wysiłku intelektualnego, te pierwsze umożliwiają mu odczucie mozołu wspinaczki na górski szczyt¹⁰¹, te drugie zaś znoju i niebezpieczeństw walki¹⁰².

Wyżej omówione prace Indiry Viswanathan (SHETTERLY) PETERSON i Davida SMITHA, zajmujących zbliżone stanowiska w kwestii sposobu prowadzenia studiów nad kawją, poświęcone tym samym, wśród wcześniejszych indologów nie wzbudzającym dużego zainteresowania przedmiotom, wyznaczają w badaniach literackich nad sanskryckim dworskim poematem epickim nowy kierunek. Ich ogromnie ciekawe, doniosłe i wiele obiecujące na przyszłość wyniki zachęcają do rozwijania owego nurtu.

⁹⁸ SMITH (1985: 137).

⁹⁹ SMITH (1985: 24).

¹⁰⁰ SMITH (1985: 24).

¹⁰¹ SMITH (1985: 135).

¹⁰² SMITH (1985: 84, 135).

BIBLIOGRAFIA

- BASHAM 1954 = Basham, A.L.: *The Wonder That Was India. A survey of the culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*, London 1954.
- CHAITANYA 1962 = Chaitanya, Krishna: *A New History of Sanskrit Literature*, Bombay–Calcutta–New Delhi–Madras–London–New York 1962.
- CHANDRASEKHARAN–SASTRI 1951 = Chandrasekharan, K.; Sastri, Brahmasri V.H. Subrahmanya: *Sanskrit Literature*, Bombay 1951.
- DE 1947 = De, Sushilkumar: *History of Sanskrit Literature (Prose, Poetry and Drama)*, University of Calcutta 1947.
- GEROW 1971 = Gerow, Edwin: *A Glossary of Indian Figures of Speech*, The Hague–Paris 1971.
- GLASENAPP 1929 = Glasenapp, Helmuth von: *Die Literaturen Indiens*, Leipzig 1929.
- GOWEN 1975 = Gowen, Herbert H.: *A History of Indian Literature. From Vedic times to the present day*, Delhi 1975.
- IYER 1989 = Iyer, T.K. Ramachandra: *A Short History of Sanskrit Literature*, rev. second edition, Madras 1989.
- KEITH 1923 = Keith, A. Berriedale: *Classical Sanskrit Literature*, The Heritage of India Series, Oxford University Press, London 1923.
- KEITH 1928 = Keith, A. Berriedale: *A History of Sanskrit Literature*, Oxford 1928.
- KRISHNAMACHARIAR 1906 = Krishnamachariar, M.: *A History of the Classical Sanskrit Literature*, Madras 1906.
- LI = Dimock, Edward C.; Gerow, Edwin; Naim, C.M.; Ramanujan, A.K.; Roadarmel, Gordon; van Buitenen, J.A.B.: *The Literatures of India. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago–London: (1) 1974, (2) Phoenix edition 1978.
- LIENHARD 1984 = Lienhard, Siegfried: *A History of Classical Poetry. Sanskrit – Pali – Prakrit*, A History of Indian Literature, ed. by Jan Gonda, vol. III, fasc. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- MACDONELL 1900 = Macdonell, A.A.: *A History of Sanskrit Literature*, fifth edition, Delhi 1958 [1. wyd.: London 1900].
- MYLIUS 1983 = Mylius, Klaus: *Geschichte der Literatur im Alten Indien*, Leipzig 1983.
- OLDENBERG 1903 = Oldenberg, Hermann: *Die Literatur des Alten Indien*, Stuttgart–Berlin 1903.
- PETERSON 1989 = Peterson, Indira Viswanathan: „Playing with universes: Figures of speech in Kāvya epic description”, *Shastric Traditions in Indian Arts*, ed. by Anna Libera Dallapiccola, vol. I, *Texts*, Beiträge zur Südasiensforschung, Südasiens-Institut, Universität Heidelberg, Band 125, Stuttgart 1989, ss. 285–299.

- PETERSON 1991 = Peterson, Indira V.: „Arjuna’s Combat with the *Kirāta: Rasa and Bhakti* in Bhāravi’s *Kirātārjunīya*”, *Essays on the Mahābhārata*, ed. by Arvind Sharma, Brill’s Indological Library, ed. by Johannes Bronkhorst, vol. I, Leiden–New York–København–Köln 1991, ss. 212–250.
- PETERSON 1992 = Peterson, Indira V.: „Kālidāsa’s Garland of Similes: Mālopanā Kālidāsasya”, *Corpus of Indological Studies, Professor Ramaranjan Mukherji Felicitation Volume*, vol. II, Delhi 1992, ss. 408–415.
- RAJA 1962 = Raja, C. Kunhan: *Survey of Sanskrit Literature*, Bombay 1962.
- RENOU 1951 = Renou, Louis: *Les Littératures de l’Inde*, France 1951.
- SASTRI 1943 = Sastri, Gaurinath: *An Introduction to Classical Sanskrit*, Calcutta 1943.
- SCHAYER 1930 = Schayer, Stanisław: „Literatura indyjska”, *Wielka literatura powszechna*, tom I, zeszyt 3, Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa 1930, ss. 115–192.
- SCHROEDER 1887 = Schroeder, Leopold v.: *Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung*, Leipzig 1887.
- SEN 1961 = Sen, Sukumār: *Bhāratīya sāhityer itihās*, Kalikātā 1961.
- SHETTERLY 1976 = Shetterly, Indira V.: *Recurrence nad Structure in Sanskrit Literary Epic: A Study of Bhāravi’s Kirātārjunīya*, PhD thesis, Harvard University, Department of Sanskrit and Indian Studies, 1976 (praca nieopublikowana).
- SMITH 1982 = Smith, David: „Classical Sanskrit Poetry and the Modern Reader”, *Contributions to South Asian Studies* 2, ed. by Gopal Krishna, Delhi–Bombay–Calcutta–Madras 1982, ss. 1–24.
- SMITH 1985 = Smith, David: *Ratnākara’s Haravijaya. An Introduction to the Sanskrit Court Epic*, Oxford University South Asian Studies Series, Oxford University Press, Delhi–Bombay–Calcutta–Madras 1985.
- SMITH 1989 = Smith, David: „The dance of Śiva and the imagination”, *Shastric Traditions in Indian Arts*, ed. by Anna Libera Dallapiccola, vol. I, *Texts*, Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut, Universität Heidelberg, Band 125, Stuttgart 1989, ss. 313–332.
- SMITH 1992 = Smith, David: „Construction and Deconstruction, Narrative and Anti-narrative: The Representation of Reality in the Hindu Court Epic”, *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*, ed. by Christopher Shackle and Rupert Snell, Khoj – A Series of Modern South Asian Studies, ed. by Richard K. Barz and Monika Horstmann, vol. IV, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992.

- SRK = Vidyākara: *Subhāṣita-ratna-koṣa; An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyākara's "Subhāṣitaratna-koṣa"*, transl. by Daniel H.H. Ingalls, Harvard Oriental Series, ed. by Daniel H.H. Ingalls, vol. XLIV, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1965.
- ŚWIĘCICKI 1901 = Święcicki, Julian Adolf: *Historia literatury indyjskiej*, Warszawa 1901.
- TRYNKOWSKA 1998 = Trynkowska, Anna: „Definicje sanskryckiego dworskiego poematu epickiego (*sarga-bandha, mahā-kāvya*) w klasycznych indyjskich traktatach z dziedziny teorii literatury (*alamkāra-śāstra*)”, *Studia Indologiczne* 5 (1998), Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1998, ss. 91–109.
- WARDER 1972 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. I, *Literary Criticism*, Motilal Banarsidass, rev. edition, Delhi–Varanasi–Patna–Bangalore–Madras 1989 [1. wyd.: Delhi–Patna–Varanasi 1972].
- WARDER 1974 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. II, *The Origins and Formation of Classical Kāvya*, Motilal Banarsidass, second rev. ed., Delhi 1990 [1. wyd.: *Origins and Formation of the Classical Kāvya*, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1974].
- WARDER 1976 = Warder, A.K.: „Indian Kāvya Literature”, *Journal of Oriental Research* XXXIX (1976), Kuppaswami Sastri Research Institute, Madras 1976, ss. 56–64.
- WARDER 1977 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. III, *The Early Medieval Period (Śūdraka to Viśākhadatta)*, second rev. edition, Motilal Banarsidass, Delhi 1990 [1. wyd.: Delhi–Varanasi–Patna 1977].
- WARDER 1983 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. IV, *The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta)*, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1983.
- WARDER 1988 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. V, *The Bold Style (Śaktibhadra to Dhanapāla)*, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna–Bangalore–Madras 1988.
- WARDER 1992 = Warder, A.K.: *Indian Kāvya Literature*, vol. VI, *The Art of Storytelling*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- WEBER 1852 = Weber, Albrecht: *The History of Indian Literature*, transl. from the second German edition by John Mann and Theodor Zachariae, second edition, Trübner's Oriental Series, London 1882 [1. wyd.: *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, Berlin 1852].
- WINTERNITZ 1913 = Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Literatur*, zweiter Band, erste Hälfte, Leipzig 1913.
- WINTERNITZ 1920 = Winternitz, M.: *Geschichte der indischen Literatur*, dritter Band, Leipzig 1920.

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

XI ŚWIATOWA KONFERENCJA SANSKRYTOLOGICZNA

Turyń, 3–8 kwietnia 2000 roku

W dniach 3–8 kwietnia 2000 odbyła się w Turynie, w ośrodku konferencyjnym Villa Gualino, jedenasta z kolei Światowa konferencja sanskrytologiczna (*XI World Sanskrit Conference*), której organizatorem był międzynarodowy instytut CESMEO (*International Institute for Advanced Asian Studies*), a patronem – prezydent Republiki Włoskiej. W skład komitetu honorowego, którego lista liczyła niemalże pięćdziesiąt osób, wchodziła przedstawiciele rządu włoskiego, osobistości włoskiej kultury i nauki oraz wybitni uczeni. W skład naukowego komitetu organizacyjnego weszli prof. Ram Karan Sharma, prof. Oscar Botto, prof. Colette Caillat, prof. Carlo Della Casa, prof. Romano Lezzeroni, prof. Siegfried Lienhard oraz dr Irma Piovano.

Z uwagi na dużą liczbę uczestników (ok. dwustu) obrady toczyły się w trzech równoległych sesjach. Niestety ogromna liczba referatów nie wiązała się z wyrównanym, wysokim poziomem. Sytuacja ta wpłynęła z pewnością na aspekt organizacyjny kolejnej XII Światowej konferencji sanskrytologicznej i wymusiła dużo skrupulatniej dokonywaną selekcję wstępną zgłoszonych referatów. Przy tak dużym trudzie organizacyjnym, jaki spoczął na biurze konferencyjnym (dr Victor Agostini, dr Carmen Botto, dr Cristina Facta, dr Anna Picchio, dr Enrica Pozzo, dr Stefania Rabaioli), uznanie budzi gościnność organizatorów i ciepłe przyjęcie.

Z referatami wystąpili także uczestnicy z polskich ośrodków indologicznych: Marzenna Czerniak-Drożdżowicz („Division of the daily religious obligations in the Pāñcarātra”), Marta Kudelska („The problem of immortality and the notion of the term ‘namam’”), Halina Marlewicz („What is *Sāmānādhikarānya* in Vedānta?”), Lidia Sudyka („The *Bhaṭṭikāvya* Canto XII. The *Bhāvikatva*: a *guṇa* or a figure of speech?”), Piotr Balcerowicz („On the relationship of the *Nyāyāvātāra* and *Sammati-tarka*”).

[Piotr Balcerowicz]

MIĘDZYKONFERENCYJNE SEMINARIUM NT. DŻINIZMU

„ASPEKTY DŻINIZMU”

Warszawa, 8–9 września 2000 roku

W dniach 8–9 września 2000 roku odbyło się Międzynarodowe seminarium indologiczne nt. dżinizmu „Aspekty dżinizmu” (*„Aspects of Jainism” – International Seminar on Jainism*), którego celem było przedstawienie wyników interdyscyplinarnych badań nad dżinizmem i ukazanie kontekstu kulturowego, filozoficznego i religijnego, w jakim dżinizm powstawał i

Studia Indologiczne 8 (2001) 83–94 (*Sprawozdania*).

Copyright © by Instytut Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

się rozwijał. Z założenia seminarium to miało także stworzyć okazję do wymiany obserwacji nt. historii, filozofii, założeń etycznych, zagadnień normatywnych, literatury, rytuału, życia społecznego, sztuki itp. tego systemu religijno-filozoficznego.

Organizatorami seminarium ze strony Instytutu Orientalistycznego UW byli: prof. UW dr hab. Marek Mejer i dr Piotr Balcerowicz, przy współpracy mgr Moniki Nowakowskiej. Konsultantem ze strony Uniwersytetu w Hamburgu był prof. dr hab. Albrecht Wezler, honorowym przewodniczącym zaś – Muni Jambūvijaya. Sesje odbywały się w Pałacu Kazimierzowskim w Sali im. Brudzińskiego (Uniwersytet Warszawski).

Wyniki seminarium spotkały się z dużym międzynarodowym odzewem, o czym świadczy fakt, że do przygotowywanego tomu konferencyjnego napłynęły – oprócz referatów konferencyjnych – także artykuły od najznamienitszych światowych specjalistów w tej dziedzinie (John E. Cort, Paul Dundas, Phyllis Granoff, Padmanabh S. Jaini, Muni Jambūvijaya, Kristi L. Wiley).

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

PIĄTEK, 8.09.2000

16.00–18.00: S e s j a i n a u g u r a c y j n a :

Albrecht Wezler: „The twelve *Aras* of the *Dvâdaśâra-naga-cakra* and their Relation to the Canon as Seen by Mallavâdin”;

Piotr Balcerowicz: „The logical structure of the *naya* method of the Jainas”;

Jayandra Soni: „Kundakunda and Umâsvâti on *Anekânta-vâda*”;

SOBOTA, 9.09.2000

10.15–12.45: S e s j e p o r a n n e :

Kenji Watanabe: „A Select Comparison of Passages from Early Buddhist and Jaina Texts”;

Nalini Balbir: „Samayasundara’s *Sâmâcârî-śataka* and Jain sectarian divisions in the seventeenth century”;

Colette Caillat: „A Portrait of the Yogin as sketched by Joindu / Jogicanda-Mui”;

Luitgard Soni: „Digambara Stories on *Upagūhana*”.

14.30–17.20: S e s j e p o p o ł u d n i o w e :

Christoph Emmrich: „How many times? Pluralism, dualism or monism in early Jaina temporal description”;

Peter Flügel: „Atonements in the rituals of the Terāpanth Śvetāmbara Jain ascetics”;

Johannes Bronkhorst: „The riddle of the Jainas and Ājīvikas in early Buddhist literature” [*odwołany*];

Adelheid Mette: „The arguments of Addaga defending Jainism (*Sūyagaḍa* II 6)” [*odwołany*].

19.00–20.30: P r o g r a m k u l t u r a l n y : koncert w Zamku Ostrogskich (Towarzystwo im. Fryderyka Chopina): Jarosław Domżał (wiolonczela), Joanna Ławrynowicz (fortepian) [w programie muzyka F. Chopina].

[Piotr Balcerowicz, Marek Mejer]

V KONFERENCJA NT. FILOZOFII INDYJSKIEJ
DLA UCZCZENIA PAMIĘCI BIMALA MATILALA

Londyn, 27 stycznia 2001 roku

27 stycznia 2001 King's College w Londynie gościł uczestników Międzynarodowej konferencji poświęconej filozofii indyjskiej, zorganizowanej dla uczczenia pamięci Bimala Matilala (*5th Bimal Matilal Conference on Indian Philosophy*). Już po raz piąty ten cykl konferencyjny zgromadził grono specjalistów w dziedzinie badań nad zagadnieniami logiczno-epistemologicznymi w filozofii indyjskiej, tj. w dziedzinie, w której wkład naukowy prof. Bimala Matilala był najbardziej znaczący. Konferencja została zorganizowana przez londyński King's College London (School of Humanities, Department of Philosophy, University of London) i należy do najważniejszych konferencji na świecie poświęconych filozofii indyjskiej i zagadnieniom formalnologicznym.

Program konferencji

1. J. N. Mohanty: „The Reflections of a Navya-Nyāya Researcher”;
2. Jonardon Ganeri: „Reply” [to J. N. Mohanty];
3. John Taber: „Escape from the Morass of the *Trailūpya* Formula: a Problem in the Interpretation of Indian Logic”;
4. Parimal Patil: „Constructing Conceptual Content: a Reading of Ratnakīrti's *Apoḥasiddhi*”;
5. Jaysankar L. Shaw: „Causality”;
6. Chakravarthi Ram-Prasad: „Reply” [to Jaysankar L. Shaw];
7. Purushottama Bilimoria: „Transcendental Categories in Search of an Epistemology – the Troubled Ontology of Middle Nyāya Realism”;
8. Piotr Balcerowicz: „The Logical Structure of the *Naya* Method of the Jainas”;
9. Frank J. Hoffman: „Obsessions with Past and Future: a Buddhist Analysis”;
10. Archana Barua: „The Temporal and the Transcendental”.

[Piotr Balcerowicz]

ASCETYZM I WŁADZA W KONTEKŚCIE AZJATYCKIM

Londyn, 22–24 lutego 2001 roku

Ascetyzm i władza w kontekście azjatyckim (*Asceticism and Power in the Asian Context*) stanowiły temat międzynarodowej konferencji zorganizowanej 22–24.02.2001 roku w Londynie przez the Royal Asiatic Society, the School of Oriental and African Studies oraz the British Academy. Jednym z dwóch głównych bezpośrednich organizatorów był dr Peter

Flügel, który gościł w 2000 roku w Warszawie z referatem wygłoszonym podczas międzynarodowej konferencji *Aspects on Jainism* (Warszawa, 8–9 września 2000 roku).

Konferencja miała charakter przede wszystkim antropologiczno-etnograficzny, a mniej filozoficzny czy ściśle religioznawczo-historyczny. Część uczestników to autorzy artykułów zamieszczonych w tomie *Religion in Practice* (przygotowywanym do druku przez Wydawnictwo Akademickie Dialog). Celem konferencji było ukazanie dotychczasowych rezultatów badań interdyscyplinarnych nad zjawiskami władzy i religii w Azji i nad powiązaniem między tymi dwiema sferami, a także wsparcie i zainspirowanie dalszych badań interdyscyplinarnych. Referaty prezentowały różnorakie podejście do zagadnienia ascetyzmu i władzy: tematyczne, regionalne, etnograficzne, tekstualne i komparatystyczne.

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

CZWARTEK, 24.02.2001

1. Peter van der Veer: „Pain and Power: Reflections on Ascetic Agency”;

PIĄTEK, 23.02.2001

2. Patrick Olivelle: „Ascetics and Emperors: Reflections on the Semantic Evolution of ‘dharma’”;
3. Justin Meiland: „The Buddhist Wrathful Ascetic: An Analysis of the *Mātaṅga Jātaka*”;
4. David White: „Yogic and Political Power Among the Nāth Siddhas of North India”;
5. Susan S. Wadley: „Women, Magicians, Powerful Goddesses, and Nāth Yogis in the North Indian Oral Epic Dhola”;
6. Monika Horstmann: „The Institutionalisation of the Militant Rāmānandīs in Jaipur (c. 1720–1800)”;
7. Timothy Lubin: „The Householder Ascetic and the Uses of Self-Discipline”;
8. Roxanne Gupta: „Aughar, Aghori, Aghoreshwar: Avadhut Bhagwant Ram and the Politics of Heterodoxy”;
9. Peter Flügel: „The Power of Death: on the Politics of Relic Worship amongst the Terāpanth Śvetāmbara Jains”;

SOBOTA, 24.02.2001

10. Nick Allen: „Asceticism and the Indo-European Tradition”;
11. Gavin Flood: „The Ascetic Self in Śaiva Tantrism”;
12. John Clarke: „Asceticism in Reverse: Daoist Logic and the Power of Self-Cultivation”;
13. Rupert Cox: „The Power of Other Worlds: Japanese Asceticism as a Space-in-between”;
14. Jorgen Hellman: „Joyful Sacrifices: Ramadan in West Java”;
15. Bénédicte Brac de la Perrière: „Renunciation, Power and Spirit Possession in Burma”;
16. Gustaaf Houtman: „*Lokuttāra* Politics: Military Authority and the Quest for Democracy in Burma”;
17. Nick Barker: „Ritual, Pain and the Body: The Revival of Religious Self-Mortification in Southeast Asia”;
18. Axel Borchgrevink: „Asceticism in the Philippines: Selflessness and Sacrifice”.

[Piotr Balcerowicz]

MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM PT.
„ARGUMENT AND REASON IN INDIAN LOGIC”

Kazimierz Dolny, 20–24 czerwca 2001 roku

W dniach 20–24 czerwca 2001 roku odbyło się międzynarodowe seminarium naukowe nt. indyjskiej epistemologii i logiki pt. „Argument and Reason in Indian Logic”, zorganizowane przez Instytut Orientalistyczny UW. Organizatorami seminarium ze strony IO UW byli: prof. UW dr hab. Marek Mejer i dr Piotr Balcerowicz, przy współpracy mgr Moniki Nowakowskiej. Współorganizatorem ze strony Uniwersytetu w Hiroszynie był prof. dr Shoryu Katsura.

W seminarium wzięło udział 21 gości zagranicznych z Japonii, Austrii, USA, Kanady, Danii, Szwecji, Węgier, Włoch i Wielkiej Brytanii. Ze strony polskiej wzięli udział w charakterze słuchaczy dr Joanna Jurewicz (UW) i dr Maciej St. Zięba (KUL). Wygłoszono 21 referatów, które zostaną opublikowane w prestiżowym *Journal of Indian Philosophy* (została już zawarta stosowna umowa z redaktorem naczelnym, panią prof. Phyllis Granoff).

Program seminarium wraz ze streszczeniami nadesłanych referatów jest dostępny na stronie internetowej, którą sporządzili dr P. Balcerowicz i Jakub Paluszak:

<http://www.orient.uw.edu.pl/~indologia/nyaya.html>

Sesje naukowe seminarium odbywały się w Ośrodku Konferencyjnym Banku PKO SA w Kazimierzu Dolnym. Na sesji otwierającej obrady był obecny prof. dr hab. M. Krzysztof Byrski, dyrektor Instytutu Orientalistycznego UW, oraz Ambasador Republiki Indii, Pan R.L. Narayan, wraz z małżonką. Obecni byli także pracownicy naukowcy Zakładu Azji Południowej oraz lektorzy dr Doctor P. Nazeemdeen i dr M.P. Sharma.

P r o g r a m s e m i n a r i u m

ŚRODA, 20.06.2001 – Rejestracja uczestników seminarium

CZWARTEK, 24.02.2001

14.00–14.30: S e s j a i n a u g u r a c y j n a :

Powitanie uczestników i gości (M. Mejer, Sh. Katsura, P. Balcerowicz);
M. Krzysztof Byrski (Dyrektor Instytutu Orientalistycznego UW): „*Some Remarks on *Manu-smṛti* IV.30”;
R.L. Narayan (Ambasador Republiki Indii w Polsce);
Marek Mejer: „Contribution of Polish scholars to the study of Indian logic”.

14.30–16.00: S e s j a 1 (przewodniczył Claus Oetke):

Shoryu Katsura: „Vasubandhu’s Proofs in the *Abhidharma-kośa*”;
Ernst Steinkellner: „Once More on Circles”.

16.15–18.15: s e s j a 2 (przewodniczył Shoryu Katsura):

Eli Franco: „Fragments of Buddhist Logic from the *Kuṣāṇa* Period”;
Parimal Patil: „Intentionality and Conceptual Content in Late Buddhist Epistemology”;
Jonardon Ganeri: „Ancient Indian Logic as a Theory of Case-Based Reasoning”.

19.30–21.00: Program kulturalny: występ kapeli ludowej „Retmany” (dziedziniec zamku w Kazimierzu Dolnym).

PIĄTEK, 22.06.2001

9.00–13.00: Sesje naukowe:

9.00–11.00: Sesja 3 (przewodniczył Brendan Gillon):

John D. Dunne: „Yet Again on *Svabhāva-pratibandha*: Some Ontological Questions”;

Takashi Iwata: „An interpretation of Dharmakīrti’s *svabhāva-hetu*”;

Birgit Kellner: „Still more on *anupalabdhi-hetu*—resolved issues and open questions pertaining to Dharmakīrti’s third logical reason”.

11.15–13.15: Sesja 4 (przewodniczył Mark Siderits):

Edeltraud Harzer: „The Reason for *Yukti*”;

Ferenc Ruzsa: „Inference, reasoning and causality in the *Sāṃkhya-kārikā*”;

Horst Lasic: „On the Utilisation of Causality as a Basis of Inference—Dharmakīrti’s Statements and Their Interpretation”.

14.00–19.30: Wybieczka: przejażdżka statkiem po Wiśle, zwiedzanie zamku w Janowcu, spacer po Kazimierzu.

SOBOTA, 23.06.2001

9.00–13.15: Sesje naukowe:

9.00–11.00: Sesja 5 (przewodniczył Takashi Iwata):

Brendan S. Gillon: „Notation and Reason in Early Classical India”;

Claus Oetke: „Limitations of Theories of *Pramāṇa*”;

Mark Siderits: „Inductive, Deductive, Both, or Neither?”.

11.15–13.15: Sesja 6 (przewodniczył Eli Franco):

Kei Kataoka: „The *Mīmāṃsā* Definition of *Pramāṇa* as a Source of New Information”;

Helmut Krasser: „On the Ascertainment of Validity”;

Ernst Prets: „Parley, Reason and Rejoinder”.

14.00–16.45: Sesja 7 (przewodniczył John Dunne):

Hiroshi Marui: „On the *liṅga-paramarśa*”;

Piotr Balcerowicz: „Is ‘inexplicability otherwise’ (*anyathānupapatti*) otherwise inexplicable?”;

Ole Holten Pind: „Did Dignāga and Mallavādin know the Old *Vākya-paḍīya-vṛtti*?”;

Fujinaga Sin: „Samantabhadra, Siddhasena and Akalaṅka” (*in absentia*).

17.30–19.00: Przejażdżka bryczkami i zwiedzanie Kazimierza Dolnego.

19.30–21.00: Program kulturalny – występ dziecięcego zespołu ludowego „Zakalinki”.

NIEDZIELA, 24.06.2001 – Powrót do Warszawy.

[Marek Mejor, Piotr Balcerowicz]

II MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA INDOLOGICZNA DLA UCZCZENIA PAMIĘCI TADEUSZA POBOŻNIAKA

Kraków, 19–23 września 2001 roku

W dniach 19–23 września 2001 odbyła się w Krakowie II Międzynarodowa Konferencja Indologiczna (*2nd International Conference on Indian Studies in Memory of Tadeusz Pobożniak*).

Pierwsza konferencja, o nazwie *International Conference on Sanskrit and Related Studies*, która upamiętniała setną rocznicę zapoczątkowania studiów indologicznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, miała miejsce we wrześniu 1993 roku.

Tegoroczne, drugie już spotkanie indologów z całego świata w Krakowie, zostało zorganizowane przez pracowników Zakładu Indianistyki UJ dla uczczenia pamięci profesora Tadeusza Pobożniaka (1910–1991). To właśnie Profesorowi zawdzięczamy przywrócenie studiów indologicznych w UJ w 1973 roku po tym, jak w czasach reżimu stalinowskiego zamknięto Katedrę Sanskrytu, prowadzoną od 1927 roku przez prof. Helenę Willman-Grabowską.

Przywrócenie indologii w Krakowie nie jest jednak jedynym powodem, dla którego postanowiliśmy uczcić pamięć Profesora.

Profesor Pobożniak zajmował się językoznawstwem indoeuropejskim, prowadził szeroko zakrojone, diachroniczne badania, obejmujące studia historyczno-porównawcze. Językoznawcze zainteresowania powiodły go ku studiom nad językiem hindi, a opracowania dotyczące cygańskiego dialektu lowari to unikatowe dziedzictwo naukowe, jakie pozostawił. W kręgu jego naukowych zainteresowań znalazły się także klasyczna i współczesna literatura indyjska. Jest autorem przekładów z sanskrytu, awestyjskiego, pali, hindi i wedyjskiego. Interesowały go również zagadnienia z filozofii indyjskiej oraz polityczne i społeczne problemy Indii.

Za sprawą Profesora Pobożniaka krakowska indologia przybrała zatem całkiem nową postać. Wielość i różnorodność zainteresowań naukowych Profesora sprawiły, że znacznie poszerzył on profil naukowy Zakładu Indianistyki.

Różnorodność tematów podejmowanych przez Profesora Pobożniaka, dociekliwość naukowa i odwaga badawcza zainspirowały nas do tego, aby spróbować wyjść poza zwyczajowe ramy obrad naukowych. Posłużyliśmy się otwartą formułą konferencji po to, by stała się ona miejscem spotkania nie tylko indologów, ale również pisarzy i tłumaczy literatury hindi.

Zaprosiliśmy więc pisarzy do uczestnictwa w obradach, zwracając się do nich z propozycją, aby w swych wystąpieniach zechcieli odnieść się do własnych doświadczeń twórczych. Nasze zaproszenie przyjęli: Vishnu Khare, Kunwar Narain, Ashok Vajpeyi i Nirmal Verma – honorowi goście konferencji.

W ten sposób stworzyliśmy teoretykom, tłumaczom i czytelnikom literatury hindi rzadką sposobność spotkania z twórcami, wysłuchania ich i rozmowy z nimi. W realizowaniu naszej koncepcji zmierzaliśmy do umożliwienia uczestnikom obrad poznania dzieła literackiego także poprzez osobisty, subiektywny pryzmat twórcy.

Naszym zamysłem było również i to, aby w tym samym miejscu i czasie spotkali się badacze indyjskiego dziedzictwa cywilizacyjnego oraz współcześni twórcy i tłumacze literatury hindi. Takie spotkanie, dzięki swej otwartej formule, w której nie zatraca się wielopłaszczyznowości

różnorodnych prób uchwycenia starej i nowej kultury Indii, zawiera w sobie duży twórczy potencjał.

Pierwszego dnia obrad, podczas uroczystej sesji P. Piekarski przypomniał sylwetkę naukową profesora Tadeusza Pobożniaka, zaś J. Pstrusińska przypomniała Jego mało znany wykład sprzed pięćdziesięciu lat: *Wpływy irańskie w języku węgierskim*, w kontekście współczesnego rozwoju badań pokrewnych tematycznie.

Następnie J. Brockington przedstawił referat: *Strategies for the future of Sanskrit Studies*.

Popołudniowe obrady poświęcono literaturze hindi. K. Narain mówił o tym, jak kultura, historia, mitologia oraz różnorodne aspekty współczesności są w poezji transponowane w indywidualne doświadczenie. V. Khare wskazał te utwory ze swojej twórczości, które uznać można za inspirowane strukturą i treścią *Mahabharaty*. N. Verma zaprezentował odautorski komentarz dotyczący własnej powieści *Antim Aranya*.

„Muzyka jest tragiczną formą sztuki: ginie w chwili powstania”. Paradoks jednoczesnego rodzenia się i umierania klasycznej muzyki indyjskiej, ujęty w tym stwierdzeniu Kumara Gandharwy, miał znaczący wpływ na poezję A. Vajpeyi. W jego wierszach wątek bycia i niebycia zarazem ilustruje ludzkie zmaganie się z czasem – trwaniem, wiecznością i śmiertelnością.

Podczas trzech kolejnych dni konferencji dyskutowano wiele tematów zajmujących współczesnych indologów. Odbyła się sesja poświęcona tantrze, podczas której swoje referaty ogłosili: M. Czerniak-Drożdżowicz, S. Gupta-Gombrich, M. Rastelli i R. Torella.

G. Bailey zajął się semantycznymi aspektami rdzeni czasowników sanskryckich i palijskich.

R. Gombrich przedstawił swoje przemyślenia dotyczące historycznego kontekstu wybranych terminów wczesnego buddyzmu, P. Szczurek zaś wygłosił uwagi na temat związków między *Bhagawadgītą* i wczesnym buddyzmem.

O różnorodnych aspektach indyjskiej filozofii i religii mówili: J. Bronkhorst, R. P. Das, M. Hara, M. Ježič, M. Kudelska, H. Marlewicz, K. Pawłowski, P. Sajdek, M. Schmücker i I. Whicher. Został również odczytany referat nieobecnego G. Oberhammera.

G. Bocallì, M. Pigioniova, D. Rosella, H. Ticken, A. Trynkowska, L. Sudyka analizowali literaturę *kāvya*, zaś M. Hattori – aspekty poetyki sanskryckiej. M.K. Byrski i K.G. Moaçanin przedstawili rozważania o klasycznym teatrze indyjskim.

M. Brockington zajęła się wątkiem uprowadzenia Sity w epice, zaś K. Karttunen rzucił nowe światło na wybrane sanskryckie terminy entomologiczne i ich użycie w tropach wspólnych dla literatury pali i sanskryckiej. D. Wujastyk poświęcił swój referat rozumieniu terminu *Jambudvīpa*.

Różne wątki poruszane w literaturze hindi omówili: R. Czekalska, M. Offredi, L. Rosenstein, R.C. Shah, S. Śrīvastava i D. Stasik.

Swoimi doświadczeniami translatorskimi podzielili się z nami L.T. Evtimova i L. Lutze.

A. Shamatov, jako jedyny omawiał kwestie formowania się stylu naukowego we współczesnych językach indo-aryjskich.

J. Egorova zajęła się relacjami między społecznościami Żydów i Parsów w Indiach pod rządami Brytyjczyków.

Referaty J. Kusio i N. Świdzińskiej dotyczyły obszaru języka i kultury tamilskiej.

J. Jurewicz przedstawiła wyniki swoich badań o ewolucji znaczeń metaforycznych od *Rygwedy* do tekstów filozoficznych.

C. Galewicz przedstawił sprawozdanie ze swoich badań terenowych nad formami przekazu tekstów wedyjskich w Kerali.

Konferencji towarzyszyły również dodatkowe wydarzenia:

— Na zakończenie obrad C. Galewicz zaprezentował 40 minutową, wstępną wersję filmu, przygotowywanego we współpracy z A. Wilczyńską. Film przedstawiał metody wzajemnego sprawdzania umiejętności recytatorskich grup „śpiewaków” (braminów Nambudiri) z rywalizujących ze sobą szkół recytacji Rygwedy.

— Ukazał się 3 tom *Cracow Indological Studies* 2001, pod redakcją A. Kuczkiewicz-Fraś i H. Marlewicz. Tom został w całości poświęcony profesorowi Tadeuszowi Pobożniakowi i jego działalności naukowej. Zawarty w tomie artykuł P. Piekarskiego przypominający postać Profesora poprzedza wybór najbardziej reprezentatywnych, obcojęzycznych artykułów T. Pobożniaka.

— Odbył się *Wieczór Literatury Hindi*. Pisarze hindi odczytali swoje utwory w oryginalnym brzmieniu. Przedstawione zostały również polskie przekłady odczytanych w hindi tekstów, dokonane przez R. Czekalską.

— Gościliśmy również tancerkę Bharata Natyam, Radhę Anjali, wraz z Natya Mandir Ensemble. Austriaccy artyści zaprezentowali program, w którym podjęli próbę połączenia elementów klasycznego tańca indyjskiego, jazzu inspirowanego klasyczną muzyką indyjską z poematami *haiku*.

Lista uczestników i program

1. Greg Bailey: The „semantics of vṛt in the *Mahābhārata* and the Pāli Canon: ‘*pravṛtti/pavattati*’ and ‘*nivṛtti/nivattati*’”;
2. Giuliano Boccali: „The image of mountains between *Itihāsa* and *Kāvya*”;
3. John Brockington: „Strategies for the future of Sanskrit studies”;
4. Mary Brockington: „Who was the Golden Deer? Narrative inconsistency in the abduction of Sīta”;
5. Johannes Bronkhorst: „Uttara Mīmāṃsā”;
6. Maria Krzysztof Byrski: „On the Edge of the Discursive (The Indian Perception of Art)”;
7. Sławomir Cieślowski;
8. Renata Czekalska: „Between word and presence. Reading Ashok Vajpeyi”;
9. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz: „Some remarks on the *dīkṣā* in the *pāñcarātric* tradition”;
10. Rahul Peter Das: „Stranger in a strange land”;
11. Yulia Egorova: „Representing the ‘other’: Jews and Parsis of British India”;
12. Tanya Evtimova: „Faiz Ahmad Faiz – first translations in Bulgaria”;
13. Cezary Galewicz: „Testing chanting skills at Kadavaloor Anyonyam”;
14. Richard Gombrich: „The Buddha’s response to brahminical ideas: further details”;
15. Klara Gönc Moaçanin: „The origin(s) of *nāṭya: nāṭya* versus ritual”;
16. Sanjukta Gupta: „Teamwork at the top: Pañcarātra cosmogony”;
17. Minoru Hara: „Ashes”;
18. Mari Hattori: „Semantic aspects of Vāmana’s poetics”;
19. Mislav Ježić: „*Īśa-Upaniṣad*: History of the text in the light of the Upaniṣadic parallels”;
20. Joanna Jurewicz: „Back to the roots. The metaphor in the *Ṛgveda* and the examples in the philosophical *sūtras*”;
21. Klaus Karttunen: „*Śalabha, pataṅga*, etc. – locusts, crickets and moths in Sanskrit literature”;

22. Vishnu Khare: „Mahābhārata in my writings”;
23. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś: „Hybridity as reflected in language. The case of Hindi and Persian”;
24. Joanna Kusio: „The concept of *kāmanōy*, „love-sickness” as depicted in Tamil *Kuravañci* literature”;
25. Marta Kudelska: „The law of *Karma* – universal or individual?”;
26. Halina Marlewicz: „Parisamkhyāna meditation in Advaita Vedānta”;
27. Kunvar Narain: „My Poetry – a Few Observations”;
28. Gerhard Oberhammer: „*Aśeṣajagat īsitṛīm vande varadavallabhām* (*Prapannapārijāta* 6, 26). An interpretation of a controversial issue in the light of the hermeneutics of religion”;
29. Mariola Offredi: „A note on contemporary Hindi poetry”;
30. Krzysztof Pawłowski: „Philosophy as spiritual exercise”;
31. Przemysław Piekarski: „Professor Tadeusz Pobożniak (1910– 1991)”;
32. Mariola Pigoniowa: „Between the river and the woman – Gaṅgā in Kālidāsa’s *Meghadūta* (43, 50, 51, 63)”;
33. Krystyna Pisarkowa;
34. Jadwiga Pstrusińska: „‘Iranian Influences in Hungarian’ by Tadeusz Pobożniak 50 years later”;
35. Marion Rastelli: „On the conception of Vaikuṅṭha in Pāñcarātra and Viśiṣṭādvaita Vedānta”;
36. Ludmila Rosenstain: „Myths, tales scriptures: feminist re-reading of received narratives in contemporary Hindi poetry”;
37. Daniela Rosselli: „The feminine beauty in the Classical Indian poetry: ideas and ideals”;
38. Joanna Sachse;
39. Silvia Schwarz Linder;
40. Paweł Sajdek: „*Avidyā* in Maṅḍanamiśra and Śaṅkara”;
41. Ramesh Chandra Shah: „Life-worlds, sacrality and literature: An Indian writer’s view point”;
42. Azad Shamatov: „On interaction of the local and external traditions in the science-style formation in New Indo-Aryan Languages (with special reference to linguistic terms in Modern Hindi)”;
43. Marcus Schmücker: „What is the content of perception? Brahman or *sanmātra*”;
44. Danuta Stasik: „Banādās: A nineteenth-century Singer of Rāma’s Glory”;
45. Lidia Sudyka: „From Aśvaghōṣa to Bhaṭṭi: the development of the *mahākāvya*”;
46. Satyendra Srivastava: „The legacy of Krishna in Dharmavir Bharti’s *Andhyug*”;
47. Natalia Świdzińska: „Some remarks on memorial stones tradition in Tamilnadu”;
48. Przemysław Szczurek: „*Brahmanīrvāṇa* versus *nīrvāṇa* (*nibbāna*). Some remarks on the polemics with Buddhism in the *Bhagavadgītā*”;
49. Herman Tieken: „The literary *guṇas* and the original milieu of Sanskrit *Kāvya* poetry”;
50. Raffaele Torella: „Vāmanadatta and his *Samvitprakāśa*”;
51. Himal Trikha;
52. Anna Trynkowska: „Descriptions of characters in Māgha’s *Śiśupālavadhā*”;
53. Ashok Vajpeyi: „Absence and presence. exploring music in poetry”;
54. Nirmal Verma: „Stray broodings on my novel ‘Antim Aranya’, The Last Forest”;

55. Ian Whicher: „The world-affirming and integrative dimension of Classical Yoga”;
56. Dominik Wujastyk: „Apples or plums? The meaning of Jambudvīpa”.

[Renata Czekalska i Halina Marlewicz, Sekretarze II MKI]

SESJA NAUKOWA DLA UCZCZENIA
PAMIĘCI EUGENIUSZA SŁUSZKIEWICZA
W DWUDZIESTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI

Warszawa, 28 listopada 2001 roku

28 listopada 2001 roku w Sali Konferencyjnej im St. Schayera Instytutu Orientalistycznego UW odbyła się Sesja naukowa dla uczczenia pamięci Eugeniusza Słuszkiewicza, zorganizowana w dwudziestą rocznicę śmierci Profesora. Organizatorami sesji byli prof. UW dr hab. Marek Mejor, dr Elżbieta Walter i dr Piotr Balcerowicz.

Profesor Eugeniusz Słuszkiewicz (1901–1981), uczeń Andrzeja Gawrońskiego¹, wychowanek Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, po wojnie był profesorem językoznawstwa w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i jednocześnie profesorem sanskrytu (indologii) oraz kierownikiem Katedry (Zakładu) Filologii Indyjskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Uroczystość zgromadziła grono dawnych uczniów i współpracowników Profesora. Honorowymi gośćmi były córki Profesora Słuszkiewicza, Panie Zofia Słuszkiewicz-Potaż i Krystyna Plar. Wśród obecnych gości byli: dr Tatiana Rutkowska, mgr Alicja Karlikowska, mgr Michał Grochalski, mgr Władysław Hajdel, prof. Edward Tryjarski (PAN), prof. Wiesław Juszcak (IHS UW), Ewa Szlesińska-Ziach (PWN), dr Maciej St. Zięba (KUL), mgr Natalia Świdzińska (UAM), dr Cezary Galewicz (UJ). Okolicznościowy telegram nadesłali indolodzy z Wrocławia (prof. Hanna Wałkowska, prof. Joanna Sachse, dr Przemysław Szczurek).

Zebranych powitał prof. M. Krzysztof Byrski, dyrektor Instytutu Orientalistycznego, po czym przedstawił sylwetkę naukową Profesora Eugeniusza Słuszkiewicza. Jego wystąpienie, żywo przyjmowane przez zebranych, było okazją także do osobistych wspomnień. Prof. Byrski pogratulował pani dr Elżbiecie Walter inicjatywy wydania i trudu opracowania redakcyjnego drugiego (poprawionego) wydania książki Eugeniusza Słuszkiewicza pt. *Pradzieje i legendy Indii*, która się niedawno ukazała w atrakcyjnej szacie graficznej nakładem Wydawnictwa Akademickiego „Dialog”. Prof. Byrski jest w niej autorem słowa wstępnego i biografii Profesora Słuszkiewicza.

¹ Sesja naukowa pamięci Andrzeja Gawrońskiego (1885–1927) w stulecie urodzin odbyła się w Instytucie Orientalistycznym UW w dn. 8 stycznia 1986; zob. notatka w *Przeglądzie Orientalistycznym*.

Sesji towarzyszyła wystawa prac Profesora Eugeniusza Słuszkiewicza oraz nowszych publikacji pracowników Zakładu Azji Południowej IO UW zorganizowana staraniem mgr Wiesławy Marczuk.

Materiały sesji zostaną opublikowane w kolejnym numerze *Studiów Indologicznych*.

P r o g r a m s e s j i

1. M. Krzysztof Byrski: „Sylwetka naukowa Profesora Eugeniusza Słuszkiewicza”;
2. Dr Joanna Jurewicz: „Agni wędrujący na czele. Język *Rygwedy* – język brahman”;
3. Anna Trynkowska: „Opowieść o Ramie w poemacie Maghy *Śisūpāla-vadha*”;
4. Artur Karp: „Dalitowie 2001”;
5. Marek Mejor: „Echa buddyjskie w poemacie Maghy *Śisūpāla-vadha*”.

[Marek Mejor, Piotr Balcerowicz]

JUBILEUSZ PROFESOR HANNY WAŁKÓWSKIEJ

Wrocław, 4 grudnia 2001 roku

W Instytucie Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej Uniwersytetu Wrocławskiego odbyła się w dniu 4 grudnia 2001 roku uroczystość w związku z Jubileuszem Pani profesor Hanny Wałkowskiej. Odczytany został list gratulacyjny Rektora UWr, gratulacje złożyli także: Prorektor UWr, Dziekan Wydziału Filologicznego, Dyrektor Instytutu i inni. Laudację odczytała prof. dr hab. Joanna Sachse, organizatorka uroczystości. W imieniu Zakładu Azji Południowej IO UW w uroczystości wzięli udział prof. Marek Mejor i dr hab. Barbara Grabowska. W części naukowej referaty przedstawili: dr Mariola Pigoniowa: „Sanskryckie strofy o mistrzu i uczniu”, dr Przemysław Szczurek: „Antyczne relacje o sati”.

[Marek Mejor]