

Ewa Dębicka-Borek

*Inicjacja
mantrą Narasiny
i jej adoracja
w tradycji pańćaratry*

Inicjacja mantrą Narasiny
i jej adoracja w tradycji pañcaratry

EWA DĘBICKA-BOREK

Inicjacja mantrą Narasinyhy i jej adoracja w tradycji pañćaratry



Kraków

© Copyright by Ewa Dębicka-Borek , 2019

Recenzent

dr hab. Przemysław Szczurek, Uniwersytet Wrocławski

Redakcja

Irena Gubernat

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Książka dofinansowana przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-8138-083-6 (druk)

ISBN 978-83-8138-145-1 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381380836>

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa:

<https://akademicka.pl>

Spis treści

Podziękowania	7
Wstęp	9
1. Problematyka pracy	9
2. Metodologia i teksty źródłowe	15
3. Struktura pracy	18
Rozdział I. Pañcaratra na tle hinduistycznych tradycji tantrycznych	21
1. Tantra. Propozycje interpretacji.....	23
2. Cechy wspólne hinduistycznych nurtów tantrycznych	25
3. Zarys doktryny pañcaratry	31
4. Literatura pañcaratry	34
a. Struktura, stylistyka i metody komponowania sanhit	37
b. Tradycyjne klasyfikacje sanhit.....	42
c. Koncepcja tekstu podstawowego (<i>mūla</i>) i jego objaśnienia (<i>vyākhyā</i>).....	45
Rozdział II. Inicjacja mantrą Narasiny i jej adoracja w <i>Satwatasanhicie</i>	55
1. Autorytet <i>Satwatasanhity</i>	57
2. Alaśingabhatta i jego komentarz	60
3. <i>Satwatasanhita</i> 17: Ceremonia adoracji mantry Narasiny w aspekcie wibhawa	65
a. Praktyka wstępna nauczyciela	74
b. Inicjacja mantrą Narasiny	89
c. Praktyka sadhaki: rytuały magiczne.....	97
4. <i>Satwatasanhita</i> 16: funkcja inicjacji mantrą Narasiny i jej adoracji	114
Rozdział III. Inicjacja mantrą Narasiny i jej adoracja w <i>Iśwarasanhicie</i> i <i>Narasinhakalpie</i>	135
1. <i>Iśwarasanhita</i> versus <i>Satwatasanhita</i>	137
a. Jak daleko może sięgać intertekstualność?	140
2. <i>Narasinhakalpa</i>	156
a. Autoprezentacja tekstu: <i>Iśwarasanhita</i> czy <i>Narasinhakalpa</i> ?.....	156
b. Do kogo należy przekaz?	164
c. Inicjacja mantrą Narasiny w <i>Narasinhakalpie</i>	172

Spis treści

Zamiast zakończenia: <i>post scriptum</i>	179
Bibliografia	183
Indeks.....	197
Summary.....	203

Podziękowania

Za podstawę niniejszej książki posłużyła rozprawa doktorska zatytułowana *Inicjacja do mantry Narasiny oraz jej adoracja w 16 i 17 rozdziale sanskryckiego tekstu „Satwatasanhita” i komentarzach. Przyczynek do zagadnienia inicjacji w tradycji pañcaratry*, którą obroniłam w Uniwersytecie Jagiellońskim w 2010 r. Rozprawę pisałam pod kierunkiem prof. Marzenny Czerniak-Drożdżowicz, prekursorki badań nad pañcaratrą w Polsce, która należy do ścisłego grona badaczy tej tradycji na świecie. To jej zawdzięczam wprowadzenie w świat tantry i wieloletnią opiekę naukową. Rozprawę recenzowali prof. Lidia Sudyka, której uwagi wskazały mi kierunek dalszych badań, w nowej odsłonie bardziej skupionych na lokalnych formach kultu Narasiny na terenach historycznej Andhry, głównie okolic Ahobilam, oraz prof. Marek Mejor.

Impulsu do rozpoczęcia badań w tym konkretnym kierunku dostarczył mi Alexis Sanderson. Podczas swej wizyty w Krakowie zwrócił on uwagę na intrygujący charakter ceremonii Narasiny, głównie w odniesieniu do otwierającej ją inicjacji, która, jego zdaniem, pozostawała dotąd albo niezauważona, albo podejmowano niezbyt przekonujące próby jej interpretacji. W związku z innowacyjnym charakterem rozpoczętych badań już w początkowej fazie pracy nad doktoratem miałam zaszczyt uczestniczyć w poświęconym tradycji pañcaratry projekcie Austriackiej Akademii Nauk (Studies on Vaishnava Pancaratra Literature), a ich postępy i wyniki przez niemal trzy lata konsultować z nieocenionym prof. Gerhardem Oberhammerem. W latach 2007–2008 realizowałam natomiast grant badawczy promotorski ściśle związany z przygotowywaną dysertacją: *Kanon i komentarz tekstu kanonicznego a współczesna religijna tradycja pañcaratry* (nr N N103 3716 33), dzięki któremu mogłam wyjechać do Indii na dwumiesięczne badania.

Poznanemu w Indiach prof. Prabhakarowi P. Aptemu zawdzięczam swoją pierwszą wizytę w Melkote (Karnataka), ośrodku związanym ze stanowiącą dla książki tekst źródłowy *Satwatasanhitą*, dokąd zresztą, bez chwili wahania, wybrał się ze mną w trwającą niemal dobę podróż koleją z Puny. To również dzięki niemu mogłam nawiązać kontakt z dr. Lakshmim Narasinhaanem, który zgodził

się przetransliterować trzy pierwsze rozdziały manuskryptu *Narasinhalpa* na mój użytek. Na późnym etapie badań, związanych już raczej z odmianami kultu Narasiny aniżeli tradycją pańcaratry, wiele zawdzięczam mieszkającemu w Ahobilam Sethu Ramanowi Kidambiemu¹. Wszystkim wymienionym serdecznie dziękuję.

Naturalnie z biegiem czasu moja opinia na temat funkcji i znaczenia ceremonii związanej z mantrą Narasiny w literaturze pańcaratry nieco ewoluowała, a wybranym zagadnieniom jej dotyczącym poświęciłam w międzyczasie kilka artykułów, do których w niniejszej pracy się odwołuję (Dębicka-Borek 2011, 2013, 2014, 2015, 2016).

¹ Badania w Ahobilam (obecnie w granicach stanu Andhra Pradeś), już po zakończeniu prac nad dysertacją, prowadziłam w ramach grantu NCN SONATA nr 2013/11/D/HS2/04521.

Wstęp

1. PROBLEMATYKA PRACY

Nadrzędnym celem niniejszej książki jest analiza procesów, jakie złożyły się na wielowymiarowość zagadnienia inicjacji [mantrą] Narasiny (*narasimhadīkṣā*) i późniejszej adoracji tejże mantry w kontekście opisu zamieszczonego w obecnie dostępnej wersji *Satwatasanhity* (*Sātvatasamhitā*, odtąd: SātS)², tekstu tradycyjnie uważanego, obok *Pauṣkarsanhity* (*Pauṣkarsamhitā*, odtąd: PauS) i *Džajakhjasanhity* (*Jayākhyasamhitā*, odtąd: JayS), za jedno z najbardziej autorytatywnych pism tradycji pañcaratry (*pāñcarātra*). Te dwa elementy – inicjacja mantrą Narasiny i jej adoracja przez inicjowanego nią adepta – składają się na kompleksową i specyficzną dla SātS praktykę zwaną „Ceremonią [mantry] Narasiny w aspekcie wibhawa” (*vaibhavīyanarasimhakalpa*). Jak postaram się wykazać, logiczna niespójność odwołań do ceremonii, widoczna w obrębie poświęconych jej dwóch rozdziałów, tj. SātS 16, gdzie nakreślono funkcję jej poszczególnych elementów, i SātS 17, gdzie wyłożono jej faktyczny przebieg, może wskazywać na powtórna redakcję tekstu. W związku z dokonującą się na przestrzeni wieków ewolucją doktryny zabieg taki służył najprawdopodobniej nadaniu fragmentom skoncentrowanym na praktyce związanej z mantrą Narasiny wydzwiku znacznie mniej tantrycznego niż oryginalnie. W moim przekonaniu efekt ten uzyskano dzięki przypisaniu treściom dotyczącym możliwości realizacji celów ziemskich (*bhukti*, *bhoga*) przy pomocy magicznych mocy (*siddhi*) zyskiwanych w wyniku adoracji mantry Narasiny (SātS 17) funkcji praktyki mającej na celu oczyszczenie adeptów z grzechów (SātS 16).

Skupiająca swych wyznawców wokół boga Wisznu (Viṣṇu) pañcaratra należy, wraz z tradycją waikhanasy (*vaikhānasa*), do wczesnych nurtów wisznui-

² W 1934 r. w Benaresie opublikowano tekst pt. *Satwatatantra* (*Sātvatatāntra*), który reprezentuje kult Kriszny i powstał prawdopodobnie w ramach tradycji zainicjowanej przez bengalskiego nauczyciela Ćaitany (Caitanya); Smith 1975–1980: 536. Tekst nie jest tożsamy z SātS.

ckich tradycji tantrycznych. Jej początków należy szukać w czasach, kiedy powstać może historyczna, Kriszna Wasudewa (Kṛṣṇa Vāsudeva) z plemienia Jadawów (Yādava), klanu Wrisznich (Vṛṣṇi), pierwotnie nazywanego Satwata (Sātvata), stał się obiektem kultu, w wyniku czego nadano mu przydomek Bhagawan (Bhagavān) – Pan / Błogosławiony / Chwalebny (Jaiswal 1967: 40). Kult Wasudewy został zasymilowany przez tradycję ortodoksyjną bhagawatów, w obrębie której powstała *Bhagawadgita* (*Bhagavadgītā*), sekcja eposu *Mahabharata* (*Mahābhārata*), gdzie Kriszna Wasudewa utożsamiony został z Wisznu³. Datowanie najstarszych tekstów pañćaratry wciąż przysparza wielu problemów, choć badacze są zgodni, że wywodzą się z Kaszmiru. Ze względu na bliskie związki z tradycją śriwaishnawa (*śrīvaiṣṇāva*), do których doszło po rozprzestrzenieniu się tradycji w Indiach południowych, trudno jednak sprecyzować, który z tekstów pañćaratry najwierniej przedstawia doktrynę oryginalną.

Odniesienia do „trzech klejnotów” (*ratnatraya*) pañćaratry (SātS, JayS, PauS) w *Spandapradipice* (*Spandapradīpikā*) autorstwa Kaszmirczyka Bhagawatotpali (Bhagawatotpala) (X w.) sugerują, że te trzy teksty powstały przed X w. na północy Indii, a przynajmniej uważano je tam już wtedy za autorytatywne. Do niedawna sądzono również, że na wczesne powstanie tejże trójki wskazuje brak w nich odwołań do innych, znanych nam, tekstów pañćaratry. Według współczesnych badaczy uchodząca przez dekady za jedną z najstarszych, jeśli nie najstarszą, z obecnie dostępnych sanhit JayS prezentuje system rytualny będący produktem reformacji wynikającej ze współzawodnictwa z kaszmirską tantrą śiwaicką (Sanderson 2001: 3). Nie przedstawia ona jednak być może najwcześniejszego etapu tejże reformacji, ponieważ, jak zasugerował niedawno Diwakar Acharya, nepalskie manuskrypty, które zawierają jej starszą, wciąż nieopublikowaną, wersję⁴, prezentują relatywnie dużo elementów niezaświadczonych przez wczesne agamy śiwaickie (*āgama*), np. *Niśwasę* (*Niśvāsa*) czy wczesne recenzje tekstów *Kalottara* (*Kālottara*), w tym choćby poczwórną klasyfikację inicjowanych adeptów. Można zatem przypuszczać, że wbrew utartemu przekonaniu wersja JayS, która przetrwała do czasów współczesnych, reprezentuje być może

³ Na temat relacji wczesnych pañćaratrów i bhagawatów zob. np. Matsubara 1994: Introduction, Oberhammer i Rastelli 2007, Young 2007, Czerniak-Drożdżowicz 2008: 26–28.

⁴ Warto tu też wspomnieć o pracach nad edycją krytyczną JayS na podstawie nieznanego północnoindyjskiego manuskryptu w piśmie newari i komentarz klasy paddhati (*paddhati*) autorstwa niejakiego Ćandradatty (Candradatta), prowadzonych przez Alexisa Sandersona i Marzenę Czerniak-Drożdżowicz (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 86–87).

już południowoindyjski etap rozwoju pañcaratry⁵. Co więcej, dzięki Acharyi za-
ledwie kilka lat temu badacze pañcaratry zyskali możliwość dostępu do tekstów
wyraźnie wcześniejszych. Są to zachowane w nepalskich manuskryptach da-
towanych na XI i XII w. *Svajambhuwapañcaratra* (*Svāyambhuvapañcarātra*),
Asztadaśawidhana (*Aṣṭādaśavidhāna*), *Dewamritapañcaratra* (*Devāmṛtapañ-
carātra*), *Dźajottaratantra* (*Jayottaratantra*) i *Wasudewakalpa* (*Vāsudevakalpa*).
Wszystkie spisano w dopuszczającym nieregularności sanskrycie, typowym
dla wczesnych tekstów tantrycznych (tzw. język *aiśa*), głównie śakto-śiwai-
ckich. Trzy pierwsze z wymienionych doczekały się już edycji krytycznej
(Acharya 2015).

Jeśli zakres wybranego przeze mnie problemu badawczego, tzn. próba od-
powiedzi na pytanie o pierwotną funkcję ceremonii dotyczącej mantry Nara-
sinhy w świetle niespójności prezentacji jej funkcji w korpusie SātS, wydaje się
wąski, to tylko pozornie. Przyjrzenie się selektywnej strategii włączenia opi-
su ceremonii, głównie fragmentów SātS 16, w ramy późniejszej *Īśvarasanhity*
(*Īśvarasamhitā*, odtąd: ĪS), dostarcza istotnych informacji nie tylko na temat
zmian, jakie w związku z koniecznością przystosowania się do realiów połu-
dniowoindyjskich zaszły w łonie tradycji na przestrzeni wieków, a więc rzutuje
na redefinicję hinduizmu w ogóle, ale także przybliża techniki komponowania
tekstów będących jej wykładnią, w tym tych najstarszych, tradycyjnie uważa-
nych za teksty objawione.

O ile zagadnienie ceremonii Narasiny w ujęciu SātS nie wzbudziło jak do-
tąd większego zainteresowania wśród badaczy, warto zaznaczyć, że zwrócono
uwagę na jej pierwszy element, tj. inicjację mantrą Narasiny/narasinhadikszą.
Choć Daniel H. Smith (1975–1980), Sanjukta Gupta (1983), Hiromichi Hikita
(1990, 1991, 1993) i D. Dennis Hudson (2002, 2007) przedstawili nieco różniące
się od siebie hipotezy na temat jej funkcji, wszystkie zasadniczo oscylują wokół
stwierdzenia, iż w kontekście SātS 16 narasinhadiksza ma charakter ceremonii
oczyszczająco-wprowadzającej do tradycji pañcaratry. Smith, przy okazji stresz-
czenia *sanhity*, zasugerował wczesne pochodzenie praktyki. Jej funkcją miała

⁵ W początkowej fazie zainicjowanych przez Ottona Schradera badań nad pañcaratrą,
tj. w pierwszych dekadach XX w., klasyfikacja *sanhit* ze względu na ich miejsca powstania
przedstawiała się następująco: 1. Wczesne *sanhity*, powstałe na północy Indii, 2. Grupa *sanhit*
bezpośrednio kontynuująca tradycję północną, ale powstała już na południu Indii, 3. *Sanhity*
późniejsze, zarówno „północne”, jak i „południowe”, aczkolwiek często apokryficzne; zob.
Schrader 1916, repr. 1995:18–22.

być selekcja zbyt dużej ilości adeptów kandydujących do dołączenia do tradycji. Gupta, w kilku akapitach artykułu na temat inicjacji w pañcaratrze, przypisała narasinhadikszy rolę inicjacji typu samaja (*samaya*), tj. najprostszej, która przygotowuje adepta do następującej po niej inicjacji właściwej. Z kolei Hikita, być może inspirując się hipotezą Gupty, stwierdził, że narasinhadiksza to inicjacja przygotowująca adepta do inicjacji właściwej, mimo że, jak celnie zauważył, jej rezultat w postaci zyskania przez inicjowanego adepta mocy magicznych (*siddhi*) w tym kontekście zaskakuje. Natomiast opierający swe rozważania głównie na źródłach tamilijskich, danych numizmatycznych i informacjach dostarczonych już przez Smitha Hudson wysunął przypuszczenie, że inicjacja mantrą Narasiny służyła wprowadzeniu do tradycji pañcaratry obcych, mlećchów (*mleccha*), głównie władców wywodzących się spoza obszaru tradycji indyjskiej.

Skupiając się wyłącznie na treści SātS 16 – która, jak proponuję, najprawdopodobniej narzuca interpretację kolejnych elementów wzoru inicjacyjnego inną niż oryginalnie – powyżsi badacze pomijają istotny fakt, że narasinhadiksza jest jedynie częścią rozbudowanej ceremonii dedykowanej mantrze Narasiny opisaney z detalami w kolejnym rozdziale tekstu. Aby zrozumieć złożoność narasinhadikszy, należy ją skontekstualizować znacznie szerzej, tzn. wziąć pod uwagę również jej następstwa. Opisana w SātS 17 adoracja [mantry] Narasiny (*narasimhārādhana*), do której dostęp adept zyskuje w wyniku inicjacji ową mantrą, gwarantuje, jak zresztą słusznie zauważył Hikita, zyskanie nadnaturalnych mocy (*siddhi*). Z tego punktu widzenia ma więc oryginalnie narasinhadiksza znamiona inicjacji skierowanej do wyznawców zaawansowanych, zdolnych manipulować bóstwem mantry, a nie, jak może się wydawać w kontekście prezentowanym przez SātS 16, praktyki oczyszczająco-wprowadzającej, której zadaniem jest przygotować adepta do kolejnej inicjacji.

Nielogiczność związku pomiędzy możliwością zyskania magicznych mocy (SātS 17) a jej zapowiedzianą w SātS 16 funkcją praktyki oczyszczająco-wprowadzającej do tradycji skłania zatem do rozważenia tezy o przeformułowaniu pierwotnego znaczenia inicjacji i następującej po niej adoracji bóstwa w mantrycznej postaci. Teza taka wydaje się tym bardziej zasadna w kontekście badań Acharyi wskazujących na tekstowe modyfikacje nawet w przypadku wczesnych pism pañcaratry. W związku z tym proponuję hipotezę, że w przypadku SātS ceremonii oryginalnie przeznaczonych dla zaawansowanych adeptów, którzy pragną zyskać nadnaturalne moce, a zatem przejawiającej elementy typowo tantryczne i reprezentującej wczesny etap rozwoju tradycji, przypisano w konkretnych okolicznościach funkcję oczyszczającą. Wydaje się, że w ten sposób nie tylko na-

dano ceremonii rys mniej heterodoksyjny, ale także otwarto ją na nową grupę odbiorców: niewisznuitów/niepañcaratrów.

Funkcję oczyszczającą narasinhadikszy częściowo podtrzymuje ĪS, tekst będący z punktu widzenia pañcaratry specyficznym komentarzem/objaśnieniem (*vyākhyā*) SātS. Opublikowaną wersję ĪS skomponowano kilka wieków później, z pewnością już na indyjskim Południu. Jej kompilator, tworząc wzór inicjacyjny, który odpowiadałby specyfice czasów i regionu, w którym żył, włączył w strukturę ĪS niemal cały opis narasinhadikszy, ale uwzględnił tylko pojedyncze wersy z następującego potem opisu adoracji mantry Narasiny przez inicjowanego wyznawcę, zupełnie inaczej je zresztą kontekstualizując. Co znamienne, sekwencja związanych z inicjacją rytuałów zalecanych przez ĪS nie uwzględnia możliwości zyskania magicznych mocy. Tym samym narasinhadiksza w wydaniu ĪS staje się wstępną częścią regularnej inicjacji, która w zgodzie z modyfikacjami, jakie dotknęły tradycję z powodu konieczności dostosowania się do ortodoksyjnej atmosfery Południa, została wyrugowana z elementów związanych z rytuałami intencjonalnymi (*kāmya*). W takim świetle objaśnia też znaczenie narasinhadikszy jedyny komentator SātS, Alaśingabhatta (Alaśingabhaṭṭa) (1795–1860). Jego dzieło, *Satwatatantrabhaszja* (*Sātvatatantrabhāṣya*, odtąd: SātSBh), przejawia wyraźną tendencję do utrzymania charakteru komentowanej sanhity w duchu wiśiṣṭadwaitawedy (viśiṣṭādvaitavedānta). Decyzję komentatora, by niezwyczajnie skąpo potraktować treść SātS 16, a przy tym zignorować część SātS 17 poświęconą detalicznemu opisowi rytuałów magicznych, również odczytuję jako chęć nadania poszczególnym elementom opisanej ceremonii, zwłaszcza tym zdradzającym typowo tantryczne cechy, wydziwisku znacznie bardziej ortodoksyjnego, niż miały one oryginalnie.

Zupełnie inny obraz ceremonii adoracji mantry Narasiny przedstawia natomiast niemal dotychczas nieznana wersja ĪS, tj. niewielki tekst wspominany w katalogach manuskryptów i indologicznych opracowaniach pt. *Narasinhakalpa* (*Narasimhakalpa*), bądź jako drugi wariant ĪS, który, co istotne dla badań nad pierwotną funkcją waibhawijanarasinhakalpy, w całości poświęcony jest praktyce prowadzącej do realizacji celów ziemskich w rezultacie adoracji mantry Narasiny.

Rozpatrując funkcję i znaczenie dyskutowanej ceremonii, nie sposób też pominąć kwestii wyboru Narasiny na jej patrona, zarówno w kontekście pierwotnym, jak i narzuconym przez późniejszych redaktorów/kompilatorów. Liminalność Narasiny, implikowana choćby przez jego na poły ludzką, na poły zwierzęcą formę Człowieka-Lwa (ale też metaforycznie: „lwa pośród ludzi”),

która skutkowałą wielowymiarowością jego mitu, a więc i możliwościami wykorzystania go w różnych kontekstach, jest kolejnym argumentem za przyjęciem przedstawionej hipotezy. Narasinha to bóstwo idealnie wpisujące się w okoliczności rytuałów z jednej strony związanych z magią, zwłaszcza w tradycjach z pogranicza głównego nurtu hinduizmu, kontynuujących pierwotne wierzenia subkontynentu⁶, a z drugiej – z inicjacją, a nawet ceremonią mającą na celu przeprowadzenie wyznawców z jednej tradycji w drugą. Człowiek-Lew, zyskując w bramińskiej tradycji panindyjskiej⁷ największą popularność jako czwarte z dziesięciu wcieleń (*avatāra*) boga Wisznu, przez pańcāratrów klasyfikowany był zazwyczaj jako jedno z bóstw typu wibhawa (*vibhava*)⁸. W kontekście zarówno rytuału inicjacyjnego, jak i wprowadzającego przedstawicieli innych nurtów religijnych do pańcāratry (których granice bywają zresztą często rozmyte) wydaje się istotne, że w tradycji puranicznej, a przede wszystkim dewocyjnych nurtach *bhakti*, Człowiek-Lew to zabójca prześladowającego wisznuitów, w tym własnego syna Prahladę (Prahāda) demona Hiranjakaśipu (Hiranyakaśipu). Warianty mitu, w świetle których po dostąpieniu w chwili śmierci wyzwolenia Hiranjakaśipu przeistoczył się w wyznawcę Narasiny, uzasadniają związki bóstwa z opieką nad grzesznikami, a nawet neofitami. Z perspektywy antropologicznej owa pograniczność Narasiny – bóstwo nie jest ani człowiekiem, ani lwem; pokonuje przy tym wszelkie przeciwności, pojawiając się w szczególnych sytuacjach pogranicznych, by uśmiercić demona – nakłada się zatem wyjątkowo na pograniczność rytuału inicjacji, charakteryzowanego przez Victora Turnera jako obrzęd, który cechuje rozwinięta faza liminalna: faza stanu bycia „pomiędzy”⁹.

Wydaje się, że w kontekście narasinhakalpy opisanej w SātS Człowiek-Lew nie jest pojmowany jedynie jako inkarnacja Wisznu, która zstępuje na ziemię tylko po to, by ratować swych wyznawców przed demonem; brak zresztą we

⁶ Na ten temat np. w Sontheimer 1985 i 1987, Murty 1997.

⁷ Mit pojawia się po raz pierwszy w *Mahabharacie*, w części zwanej *Aranjaka* (*Āraṇyakaparvan*), następnie w *Brahmandapuranie* (*Brahmāṇḍapurāṇa*), *Wajupuranie* (*Vāyupurāṇa*), *Brahmapuranie* (*Brahmapurāṇa*), *Wisznudharmottarapuranie* (*Viṣṇudharmottarapurāṇa*), *Padmapuranie* (*Padmapurāṇa*), *Matsjapuranie* (*Matsyapurāṇa*), *Wisznupuranie* (*Viṣṇupurāṇa*), *Bhagawatapuranie* (*Bhāgavatapurāṇa*), a także w *Hariwaṇśi* (*Harivaṃśa*) i w jej części *Bhawiszjaparwan* (*Bhaviṣyaparvan*) (Swain 1971: 38–54).

⁸ Charakterystyka 38 poszczególnych bóstw wibhawa np. w: Rastelli 2006: 378–414.

⁹ Turner wychodzi w swych rozważaniach na temat fazy liminalnej od koncepcji obrzędów przejścia (*rites de passage*) Arnolda van Gennepa; zob. Turner 2006: 111–131.

fragmentach dotyczących narasinhakalpy jakichkolwiek wzmianek dotyczących klasycznego mitu¹⁰. Odgrywa on tu raczej rolę bliską roli bóstwa centralnego.

Na przestrzeni wieków w całości poświęcono Narasinsze kilka utworów w sanskrycie¹¹, m.in. *Nrisinhapuranę* (*Nṛsimhapurāṇa*) (ok. V w. n.e.), i należąca do tradycji *Atharwawedy* (*Atharvaveda*) upaniszadę (*upanīṣad*) *Nrisinhatapanija* (*Nṛsimhatāpanīya*), która obejmuje dwie części: *Nrisinhapurwatapanija* (*Nṛsimhapūrvatāpanīya*) i *Nrisinhottaratapanija* (*Nṛsimhottaratāpanīya*)¹². Spisy sanhit pañcaratry pomieszczone w *Kapiṇḍžalasanhicie* (*Kapiṇḍžalasamhitā*), *Padmasanhicie* (*Pāḍmasamhitā*), *Wisznusanhicie* (*Viṣṇusamhitā*), *Hajaśirszasanhicie* (*Hayaśīrṣasamhitā*) oraz *Agnipuranie* (*Agnipurāṇa*) wymieniają *Nara(Nri)sinha[sanhitę]* (*Nāra(Nṛ)simha[samhitā]*), tekst, który według Schradera nie przetrwał do czasów obecnych (Schrader 1995: 8), natomiast przez Sadhu Parampurushdasa i Sadhu Shrutiprakashdasa identyfikowany jest z niekompletnym fragmentem manuskryptu w piśmie grantha pt. *Prajaścittasangraha* (*Prāyaścittasamgraha*) (Parampurushdas, Shrutiprakashdas 2002: 90). Być może część tych tekstów jest wyrazem kultu Narasiny w różnych środowiskach i na różnych etapach jego rozwoju. Według Paula Deussena Wisznu w aspekcie Narasiny, „boskiego lwa”, który uosabiał solarną moc wedyjskiego Wisznu, czczony był przez niewielką i dość ekskluzywną sektę skupioną wokół wspomnianej upaniszady (Deussen 1997: 809).

2. METODOLOGIA I TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Jak już wspomniano, różnorako kontekstualizowany opis ceremonii adoracji mantry Narasiny w aspekcie wibhawa występuje w linii przekazu pañcaratry wyprowadzanej z tradycji SātS. Kontynuuje ją tzw. wjakhja, tj. ĪS, a wieńczy komentarz SātSBh autorstwa Alaśingabhatty (XIX w.). Ta konkretna linia prze-

¹⁰ Krótka wersja klasycznego mitu Narasiny pojawia się natomiast w jednym z wcześniejszych tekstów pañcaratry, a mianowicie w *Sanatkumarasanhicie* (*Sanatkumārasamhitā*), w części zatytułowanej *Indra-Ratra* (*Indra-rātra*), 3.10–26.

¹¹ Narasinha cieszył się także powodzeniem w literaturach regionalnych, np. ok. XV w. *Narasinhapurane* przetłumaczono na język telugu.

¹² Ani tłumacz upaniszady Paul Deussen, sugerujący związek postaci Narasiny z praktykami ascetycznymi, ani T. D. Sharma, który w *Studies in Sektarian Upanīṣads* również wspomina upaniszadę Narasiny, nie starają się ustalić czasu jej powstania; zob. Deussen 1997: 809 i Sharma 1972: 26.

kazu związana jest z leżącą w granicach administracyjnych obecnej Karnataki miejscowością Melkote¹³. Niezależnie od zasadności tezy o faktycznym związku między SātS a ĪS, mamy więc możliwość prześledzenia opisu praktyki dotyczącej mantry Narasinhhy kolejno: 1) z perspektywy tekstu tradycji starej, zrodzonej w północnoindyjskim Kaszmirze i przejawiającej wpływ śiwaicki, 2) w dziele skomponowanym w zupełnie innym, południowoindyjskim bramińskim otoczeniu, a ostatecznie – 3) z punktu widzenia uczonego pañćaratry, który reprezentuje czasy nowożytnie.

W niniejszej książce skupiam się na analizie i interpretacji wybranych partii wyżej wymienionych tekstów, przy czym opieram się zasadniczo na SātS, ponieważ tylko ona dostarcza opisu ceremonii Narasinhhy *in extenso* (rozdziały 16 i 17). Uwagę kieruję przede wszystkim w stronę zauważalnych logicznych niespójności w obrębie tychże dwóch rozdziałów. Pod uwagę biorę również odpowiednie partie komentarza pióra Alaśingabhatty¹⁴, jednak przy zastrzeżeniu, że do badań zmierzających do ustalenia, czy ceremonia poświęcona Narasinsze oryginalnie posiadała funkcję taką, jak przedstawia to redaktor dostępnej wersji

¹³ Poczynając od XII w., nazwa miejscowości występuje w różnych wariantach, często zaświadczo-nych w inskrypcjach: Jadawagiri (Yadavagiri), Tirunarajanapuram (Tirunarayanapuram), Bhulokawaikuntha (Bhūlokavaikunṭha), Waikunthawardhanakṣetra (Vaikunṭhawardhanakṣetra), Dźñanamandapa (Jñānamandapa) i Dakṣinabadarikaśrama (Dakṣinabadarikāśrama). Na ten temat w: Vasantha 1991: 1–3.

¹⁴ Korzystam z redakcji Dvivediego (oryg.: Library Rare Texts Publication Series, 2, Banaras 1982, przedruk: Library Rare Texts Publication Series, 6, Varanasi 2001), która zawiera także komentarz Alaśingabhatty. Daje ona, w przeciwieństwie do najnowszej redakcji sanhity, opublikowanej przez Prabhakara P. Aptego wraz z kompletnym przekładem na język angielski (Apte 2005, faktycznie 2008) i dodatkiem w postaci indeksu wersów (*ślokārdhānukramaṇi*), możliwość wglądu w aparat krytyczny dotyczący obu tekstów, tj. sanhity i komentarza. Dvivedi przytacza w tejże redakcji lekcje odmienne od tej, którą przyjął, wskazując, w jakich przekazach są one poświadczone (jest to więc tzw. negatywny aparat krytyczny). Redaktor uwzględnił 5 manuskryptów, które oznaczył: 1. Baka., 2. Bakha., 3. A., 4. Aṭi., 5. U. Sporadycznie wprowadza ponadto siglum Mu., odnosząc je do miejsc w tekście, gdzie uzupełniono luki poprzez wybranie lekcji odpowiadającej lekcjom z innych fragmentów tekstu głównego oraz manuskryptów komentarza (opis manuskryptów, zawierający informacje na temat instytucji, w której są przechowywane; nru bibliotecznego; zakresu stron; materiału, na jakim zapisano tekst; pisma itp. zob. Dvivedi 2001: 1–2). W książce, gdy to konieczne, wprowadzam emendacje na podstawie aparatu krytycznego Dvivediego. Posługuję się wtedy siglami, jakie poszczególnym manuskryptom nadał redaktor.

Najstarszą edycję SātS opublikowano w 1902 r. (Ananatha Chariar, *Sāttvata Saṃhitā*, (Śāstra-muktāvali, 15, Canjeeveram 1902). Kilkanaście rozdziałów sanhity przetłumaczył w latach 90. XX w. na język angielski japoński badacz Hiromichi Hikita.

SātS, komentarz spisany w XIX w. nie wnosi zbyt wielu informacji. Z punktu widzenia tradycyjnie wykształconego Alaśingabhatty sekcja dotycząca ceremonii Narasiny stanowiła integralny element rytuału wyłożonego w SātS i w takim też sensie ją komentował. W pracy uwzględniono także odpowiednie fragmenty ĪS¹⁵, która, uchodząc w oczach wyznawców za rodzaj „objaśnienia” SātS, stanowi równocześnie przykład tekstu względnie późnego, silnie związanego z kultem świątynnym. Dodatkowo odwołuję się do fragmentów nieopublikowanego dotąd tekstu, uznawanego przez badaczy za jedną z redakcji ĪS, tytułowanego zazwyczaj *Narasinhakalpa* (dalej: NKm). W tym przypadku korzystam z transkryptu manuskryptu spisanego na liściach palmowych w sanskrycie, w piśmie grantha, skatalogowanego w zbiorach Oriental Research Institute w Majsurze pod nr. 4977¹⁶. Budzący skojarzenia z praktyką opisaną w SātS tytuł, a przede wszystkim treść skupiająca się na zagadnieniach związanych z uzyskiwaniem nadnaturalnych mocy w wyniku adoracji mantry Narasiny, do której dostęp zyskuje się w wyniku inicjacji ową mantrą, może wskazywać, że tekst ten stanowi kolejne, choć usytuowane poza kanonicznym korpusem, ogniwo w rozwoju kultu Narasiny w tradycji pañcaratry. Jest on również dodatkową przesłanką za rozważeniem opisaną w SātS ceremonii Narasiny w kategoriach praktyki oryginalnie pełnoprawnej i kompletnej, skierowanej do zaawansowanych adeptów pragnących realizować ziemskie cele.

Wnioski wypływające z analizy filologicznej uzupełniają dane zebrane podczas badań terenowych w związanych z pañcaratrą i kultem Narasiny śriwisnuickich ośrodkach w Melkote i Ahobilam.

¹⁵ Tekst, w piśmie telugu, po raz pierwszy wydało majsurskie wydawnictwo Sadvidya Press w 1890 r. Korzystam z późniejszego wydania w piśmie dewanagari (*devanāgarī*): *Īśvara-saṃhitā Prativādhayaṅkarānantācāryaiḥ saṃśodhitā (Śāstramuktāvalī 45)*, Kāñcī 1923. W 2009 r. opublikowano 5-tomową edycję krytyczną tekstu pod red. V. Varadachariego i G. C. Tripathiego wraz z głosem Alaśingabhatty i tłumaczeniem na język angielski.

¹⁶ Autorzy dwóch dostępnych katalogów sanhit pañcaratry: Smith (1975–1980: 87–92) oraz Parampurushdas i Shrutiprakashdas (2002: 172–174), wspominają o manuskrypcie za-tytułowanym *Narasinhakalpa*, który należy do zbiorów Oriental Institute w Barodzie (nr 7976, pismo grantha, 88 liści palmowych). Badacze identyfikują go z nieznaną redakcją ĪS. Moje starania, by uzyskać dostęp do manuskryptu z Barody, nie zakończyły się pomyślnie. W związku z tym na obecnym etapie badań informacje są niewystarczające, by określić jednoznacznie związki pomiędzy dwoma manuskryptami, historię ich przekazu (*stemma*), jak również związki opisaną w nich ceremonii ze znaną z tradycji SātS ceremonią narasinhakalpy. Zaznaczam, że przedstawione w książce fragmenty tekstu *Narasinhakalpa* są rodzajem edycji dyplomatycznej, tj. transliteracji rejestrującej „to, co materialnie widać” (Bravo 2001: 519).

3. STRUKTURA PRACY

Po uwagach ogólnych dotyczących tradycji tantrycznych oraz doktryny i literatury pañcaratry (szeroko skądinąd charakteryzowanych wcześniej w języku polskim przez Marzenę Czerniak-Drożdżowicz¹⁷ czy, w odniesieniu do wisznuickich tradycji tantrycznych Bengalu, Roberta Czyżykowskiego¹⁸) przechodzę do zagadnień związanych z metodami komponowania sanhit pañcaratry. Uwagi dotyczące działalności kompilatorów i kopistów mają na celu rzucić nieco światła na specyficzne dla pañcaratry strategie prowadzące do niezwykle dużej intertekstualności, istotnej dla kwestii transmisji konceptu waibhawijanarasin-hakalpy na przestrzeni wieków.

Część analityczną pracy otwiera rozdział poświęcony ceremonii adoracji mantry Narasiny w SātS 16 i 17. Rozpaczynam go od analizy SātS 17, a więc rozdziału zawierającego instrukcje dotyczące przebiegu całej ceremonii – od wstępnej praktyki nauczyciela, przez udzielenie przez niego inicjacji mantrą Narasiny, po detaliczny opis rytuałów magicznych, którym oddaje się świeżo inicjowany adept. Następnie przechodzę do analizy SātS 16, gdzie w ramach krótkiej charakterystyki systemu inicjacyjnego SātS nakreślono też funkcję poszczególnych elementów ceremonii dotyczącej mantry Narasiny. Uważam, że taka kolejność wywodu pozwala w jasny sposób wyłożyć postulowaną przeze mnie hipotezę o niespójności przekazu dwóch rozdziałów.

W kolejnym rozdziale omawiam zagadnienie (nie)obecności ceremonii waibhawijanarasin-hakalpy w ĪS i jej nieopublikowanym dotąd wariancie, NKm. Jak staram się wykazać, o ile w przypadku pierwszego tekstu, tradycyjnie związane-go z przekazem SātS, brak spójnego opisu ceremonii, przy czym w procesie jego dekonstrukcji zastąpiono inicjację mantrą Narasiny ceremonią pañcasanskara (*pañcasamśkāra*), a przynależne do niej rytuały magiczne kompletnie pominięto, tekst drugi zawiera opis ceremonii typu kalpa koncepcyjnie bliskiej tej znanej z SātS.

Ostatni rozdział zawiera wnioski wzbogacone o obserwacje poczynione przeze mnie na przestrzeni ostatnich lat w czasie badań terenowych. O ile w tradycyjnie związanym z przekazem SātS i ĪS Melkote nie zdołałam uzyskać jednoznacznej odpowiedzi na temat funkcji narasinhadiksy, a rozmówcy –

¹⁷ Zob. np. Czerniak-Drożdżowicz 2008 i 2011. O projektach badawczych dotyczących tantry wisznuickiej: Czerniak-Drożdżowicz 2006b.

¹⁸ Zob. np. Czyżykowski 2013.

członkowie sprawującej opiekę nad miejscowymi świątyniami rodziny Bhattarów – poprzestawali na enigmatycznym stwierdzeniu, że ceremonia związana z Narasinhą jest szczególna i ze względu na stopień skomplikowania odeszła w zapomnienie¹⁹, w 2019 r. miałam okazję trafić na trop narasinhadiksy w kontekście praktyki przeprowadzanej współcześnie w Ahobilam.

¹⁹ Zanim doszło do mojej wizyty w Melkote, równie mało satysfakcjonujące próby zebrania informacji na temat współczesnego statusu narasinhadiksy podejmowały tam Ute Hüsken i Marzenna Czerniak-Drożdżowicz. O zauważalnej niechęci do rozmów na niektóre tematy, najczęściej te dotyczące tantryczności tradycji pañcaratry, wspomina Czerniak-Drożdżowicz w: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 65. W rozmowach ze mną i Czerniak-Drożdżowicz Bhattarowie przyznawali, że narasinhadiksha związana jest z praktyką zapewniającą magiczne moce (*siddhi*), jednakże wyrażnie się od zagadnień związanych z magią odcinali. W rozmowie z Czerniak-Drożdżowicz Sampatkumara Bhattar stwierdził, że: „nie przeprowadza się ich, wymagają bowiem osobnego miejsca, nie mogą być odprawiane w świątyni, a więc nie pozostają w gestii świątynnych kapłanów” (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 66). Jego syn, Narasraja Bhattar, powiedział mi z kolei, że inicjacja mantrą Narasiny, którą wymiennie nazywał narasinhakalpą, służy uczczeniu Narasiny, a obecność opisu *siddhi* w *sanhie* nie jest dla tego zagadnienia istotna.

Initiation with Narasimha-mantra and Its Adoration in Pancharatra Tradition

Summary

The book falls into the stream of research on the still underresearched early Vaishnava Tantric traditions. It is a valuable, detailed, and frequently meticulous philological study which focalizes on the history of literature; nevertheless, it ventures into other disciplines to look into problems underrepresented in source literature.

The author begins with characterizing Hindu Tantric traditions and subsequently analyzes the initiation with the Narasimha-mantra (*narasiṃhadīkṣā*) followed by adoration of the mantra by an initiated adept. The two elements are combined into “the ceremony of [the mantra] of Narasiṃha in *vibhava* aspect (*vaibhavīyanarasimhakalpa*).” The author grounds major tenets of her work in Sanskrit texts important for Pancharatra tradition (notably *Sātvatasamhitā*, *Īśvarasamhitā*, *Narasimhakalpa*).

The overarching goal of the book is to indicate inconsistencies in how the ceremony is described in one of the oldest and most authoritative texts of Pancharatra school (circa 9th century), namely the *Sātvatasamhitā*. The author sees no logical relationship between the possibility for the initiated adept to be gifted with magic powers as a result of Narasiṃha adoration (SātS 17) and the function of a preliminary practice aimed at purification of the candidates for initiation (SātS 16). According to the author, the inconsistency may indicate re-editing of the text.

Książka dr Ewy Dębickiej-Borek (...) wpisuje się w nurt badań nad wciąż niewystarczająco poznanymi wczesnymi wisznuickimi tradycjami tantrycznymi. Jest cennym, dokładnym a miejscami wręcz drobiazgowym studium – głównie filologicznym, historyczno-literackim, jednak z elementami pracy o charakterze interdyscyplinarnym – nad zagadnieniami, które nadal nie mają pełnej reprezentacji w literaturze przedmiotu (...).

Wychodząc od ogólnej charakterystyki hinduistycznych tradycji tantrycznych, Autorka przechodzi do analizy zagadnienia inicjacji mantrą Narasiny (*narasiṃhadīkṣā*) i następującej po niej adoracji mantry przez inicjowanego nią adepta. Te dwa elementy stanowią specyficzną praktykę zwaną „Ceremonią [mantry] Narasiny w aspekcie wibhawa” (*vaibhavīyanarasīṃhakalpa*). Autorka przedstawia główne zagadnienia swojej pracy na podstawie ważnych dla tradycji pañcaratry tekstów sanskryckich (przede wszystkim *Satwatasanhita*, *Iśwarasanhita*, *Narasīṃhakalpa*).

Nadrzędnym celem badawczym Autorki jest wykazanie niespójności w opisie ceremonii w obrębie *Satwatasanhity* (*SātS*), jednego z najstarszych i najbardziej autorytatywnych tekstów szkoły pañcaratry (ok. IX w.). Za nielogiczny uznaje Autorka związek pomiędzy możliwością zyskania magicznych mocy przez inicjowanego adepta w wyniku adoracji mantry Narasiny (*SātS* 17) a jej zapowiedzianą w poprzednim rozdziale funkcją praktyki oczyszczająco-wprowadzającej do tradycji. Niespójność ta może według Autorki wskazywać na powtórny redakcję tekstu (...).

Z recenzji dr. hab. Przemysława Szczurka, prof. UW

Dr Ewa Dębicka-Borek pracuje w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej Instytutu Orientalistyki UJ. Zajmuje się religijną literaturą sanskrycką, głównie literaturą wisznuickiej pañcaratry. Wśród jej zainteresowań są także kwestie dotyczące literackich strategii budowania autorytetu miejsc świętych oraz dynamiki spotkań tradycji bramińskich z kultami lokalnymi.