

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 Mejer.

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 pañcaratra* (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 *Narasinhalakpa* 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 *Pauśkarasanhity* (*Pauṣkarasamhitā*, 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 być 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 zaledwie kilka lat temu badacze pañcaratry zyskali możliwość dostępu do tekstów wyraźnie wcześniejszych. Są to zachowane w nepalskich manuskryptach datowanych na XI i XII w. *Svajambhuwapañcaratra* (*Svāyambhuvapañcarātra*), *Asztadaśawidhana* (*Aṣṭādaśavidhāna*), *Dewamritapañcaratra* (*Devāmṛtapañcarātra*), *Dźajottaratantra* (*Jayottaratantra*) i *Wasudewakalpa* (*Vāsudevakalpa*). Wszystkie spisano w dopuszczającym nieregularności sanskrycie, typowym dla wczesnych tekstów tantrycznych (tzw. język *aiśa*), głównie śakto-śiwaickich. Trzy pierwsze z wymienionych doczekały się już edycji krytycznej (Acharya 2015).

Jeśli zakres wybranego przeze mnie problemu badawczego, tzn. próba odpowiedzi na pytanie o pierwotną funkcję ceremonii dotyczącej mantry Narasiny w świetle niespójności prezentacji jej funkcji w korpusie SātS, wydaje się wąski, to tylko pozornie. Przyjrzenie się selektywnej strategii włączenia opisu 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 południowoindyjskich 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 uważanych za teksty objawione.

O ile zagadnienie ceremonii Narasiny w ujęciu SātS nie wzbudziło jak dotąd 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 streszczenia 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 przeznaczonej 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 Narasinyhy 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, wydzwiku znacznie bardziej ortodoksyjnego, niż miały one oryginalnie.

Zupełnie inny obraz ceremonii adoracji mantry Narasinyhy 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 Narasinyhy.

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

która skutkowała 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 pańcaratrów klasyfikowany był zazwyczaj jako jedno z bóstw typu wibhawa (*vibhava*)⁸. W kontekście zarówno rytuału inicjacyjnego, jak i wprowadzającego przedstawicieli innych nurtów religijnych do pańcaratry (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 (Prahlaḍa) demona Hiranjakaśipu (Hiraṇyakaśipu). 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 opisaney 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 *Kapiñdżalasanhicie* (*Kapiñjalasaṃhitā*), *Padmasanhicie* (*Pādmaśaṃhitā*), *Wiśnusanhicie* (*Viṣṇuśaṃhitā*), *Hajaśirśasanhicie* (*Hayaśīrśasaṃhitā*) oraz *Agnipuranie* (*Agnipurāṇa*) wymieniają *Nara(Nri)sinha[sanhitę]* (*Nāra(Nṛ)siṃha[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* (*Prāyaścittasaṃgraha*) (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 Wiśnu w aspekcie Narasiny, „boskiego lwa”, który uosabiał solarną moc wedyjskiego Wiśnu, 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* (*Sanatkumārasaṃhitā*), 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 zaświadczonych w inskrypcjach: Jadawagiri (Yadavagiri), Tirunarajanapuram (Tirunarayanapuram), Bhulokawaikuntha (Bhūlokavaikunṭha), Waikunthawardhanakṣetra (Vaikunṭhawardhanakṣetra), Džñanamandapa (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 zatytułowanym *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 *sanhicie* nie jest dla tego zagadnienia istotna.

ROZDZIAŁ I

Pañćaratra na tle hinduistycznych tradycji tantrycznych

1. Tantra. Propozycje interpretacji

Badania podjęte z początkiem ubiegłego stulecia ukazały fenomen tradycji tantrycznych. Ich elementy można odnaleźć niemal w każdej z indyjskich, i nie tylko, religii czy doktryn: hinduizmie, buddyzmie mahajany (*mahāyāna*) i wadźra-jany (*vajrayāna*), dżinizmie, a nawet islamie. Wybór terminu, jakim zjawisko obecności owych elementów/cech w tradycjach religijnych winno być nazywane – tantra czy tantryzm – wciąż wzbudza kontrowersje. Inicjator dyskusji na ten temat, André Padoux, opowiadał się za przyjęciem terminu „tantra”, ponieważ, w przeciwieństwie do słowa „tantryzm”, nie przywołuje on skojarzeń z samodzielną religią bądź doktryną²⁰. Według badacza powinniśmy zatem mówić o specyficznym, niezwykle inwazyjnym systemie kultów, praktyk i ideologii w obrębie systemu szerszego, którym może być hinduizm, buddyzm itd. (Padoux 1992: 43). Zasadniczo Padoux proponuje dwie metody definiowania tantry. Pierwsza z nich akcentuje istnienie systemu praktyk zwykle przekraczających zwyczajowe normy, któremu sens nadaje wizja człowieka i kosmosu ukierunkowana na zdobycie możliwej do manipulacji mocy. W ten sposób pojmowana tantra charakteryzuje się również wysoko rozwiniętą ezoteryką (Padoux 1992: 22). Drugą możliwością definiowania tantry jest, według badacza, skupienie się przede wszystkim na jej silnie rozbudowanym aspekcie rytualnym (Padoux 1992: 24). Aspekt ten stanowi z kolei kluczową rolę w definicji tantry hinduistycznej zaproponowanej przez Sandersona, według którego to po prostu system rytuału bądź podstawowa nauka, różniąca się szczególnym rytualistycznym kontekstem od tradycji wyprowadzających swój autorytet z *Wed* (*Veda*) i tekstów na nich opartych (Sanderson 1988: 660). Tantrę/tantryzm w zbliżony sposób definiowali także np. Teun Goudriaan (Goudriaan 1979), David Gordon White (White 2001)

²⁰ Trudności w zdefiniowaniu zjawiska potęguje rosnące w ostatnich latach *spectrum* materiału badawczego, potwierdzające, że tantra nie jest zjawiskiem koherentnym, gdyż obejmuje wiele praktyk i doktryn o różnorodnym i zróżnicowanym czasowo pochodzeniu, które mogą przy tym zawierać elementy nietantryczne. Problem definiowania tantryzmu/tantry w świetle najnowszych badań przedstawił Padoux w: Padoux 2002, 1998 i 1992: 30–85.

czy David N. Lorenzen (Lorenzen 2002). Pierwszy z wymienionych nazywa tantrę znaną wśród różnych szkół hinduizmu i buddyzmu zbiorem praktyk i symboli o rytualistycznym, a często magicznym charakterze, różniących się od tych opisanych w *Wedach*. W węższym sensie badacz mówi natomiast o systemie przeszyconych symboliką rytuałów, najczęściej śaktyjskich (*śākta*), przekazywanych w obrębie szkół (*saṃpradāya*) i linii sukcesji (*paraṃparā*) przez zaawansowanych adeptów i mistrzów-nauczycieli (*guru*), którzy nauczają *sādhany* (*sādhana*) – drogi do wyzwolenia lub dominacji nad światem (Goudriaan 1979: 6). Dwie definicje tantry proponuje także Lorenzen. „Wąska” definicja dotyczy tradycji skupionych wokół tekstów *tantr*, *saṃhit* (*saṃhitā*) i *agam* (*āgama*). Przez wzgląd na to, że komponowano je najczęściej w sanskrycie, odnosi się więc do wyznawców wykształconych, wywodzących się z wyższych klas społecznych oraz ludności miejskiej. Definicja druga, „szeroka”, bierze również pod uwagę popularne wierzenia związane z magią, włączając w nie przekazywane ustnie lub w językach lokalnych elementy tradycji śaktyjskich i *hatha-jogi* (*haṭha-yoga*) (Lorenzen 2002: 25–26)²¹. Natomiast według White’a *tantra* to azjatycki ogół wierzeń i praktyk opartych na zasadzie, iż wszystko, czego się doświadcza, jest konkretną manifestacją energii boga, który stwarza i podtrzymuje w trwaniu kosmos (White 2001: 9).

²¹ Encyklopedyczną definicję terminu w języku polskim opracowała Czerniak-Drożdżowicz (2003b).

2. Cechy wspólne hinduistycznych nurtów tantrycznych

Tłem dla pojawienia się tradycji tantrycznych był okres, gdy zrytualizowany braminizm wedyjski stracił już znaczenie, a klasyczne nurty filozofii i religii indyjskiej ulegały transformacji, kształtując na przełomie er fenomen nazywany (choć nie przez same teksty) umownie hinduizmem. To w tym okresie kultury religijne zaczęły koncentrować się na jednym bóstwie: na Wisznu, Śiwie (Śiva) lub jego żeńskich potencjach (*śakti*), Ganapatim (Gaṇapāti) bądź Surji (Sūrya), tworząc obok tantry wisznuickiej (*vaiṣṇava*) i śakto-śiwaickiej (*śākta-śaiva*)²² mniej znane tradycje; np. saura (*saura*), której teksty nie przetrwały zresztą do czasów obecnych (Sanderson 1988: 661)²³. Rozkwit tantry przypada na okres pomiędzy VIII a XI w., choć śladów elementów tantrycznych w popularnym hinduizmie można doszukiwać się już na początku I tysiąclecia. Mimo że owe elementy – np. możliwość zyskania, obok wyzwolenia (*mukti/mokṣa*), celów ziemskich (*bhukti/bhoga*) przy pomocy magicznych mocy zwanych *siddhi*²⁴; silna korelacja

²² Termin ten proponuje Padoux, by podkreślić, że dla czciciela bogini naturalnym jest równoczesne uważanie się za czciciela Śiwy i *vice-versa* (Padoux 1992: 52). Cztery lata wcześniej rozumienie terminu „śiwaita” jako „wyznawca Śiwy” skrytykował Sanderson w: Sanderson 1988: 660.

²³ Związana z kultem słońca tradycja saura pozostawiła po sobie niewiele śladów, aczkolwiek ważne miejsce zajęła np. w datowanym na ok. 1100 r. dramacie alegorycznym *Prabodhaṇḍarodaja* (*Prabodhacandrodaya*) autorstwa Krisznameśry (Kṛṣṇameśra).

²⁴ Magiczne moce są dostępne jedynie inicjowanemu, zaawansowanemu adeptowi, *sadhace* (*sādhaka*). Według popularnych klasyfikacji to sześć praktyk magicznych (*ṣaṭkarmāṇi*): przyciąganie – akarszana (*ākaraṣaṇa*); podporządkowanie – waśikarana (*vaśīkaraṇa*); unieruchomienie – stambhana (*stambhana*); usuwanie, wygnanie – uccātana (*uccātana*), wzbudzanie nienawiści – widweszana (*vidveṣaṇa*) i uśmiercanie – marana (*māraṇa*). Teksty tantryczne wspominają również oktaadę mocy związanych z jogą, tzw. animadi (*aṇimādi*) – anima i inne. Są to: animan (*aṇiman*) – zdolność zmniejszania się do rozmiarów atomu, laghiman (*laghiman*) – zdolność bycia lekkim, mahiman (*mahiman*) – zdolność zwiększania rozmiaru, prapti (*prāpti*) – zdolność osiągania rzeczy odległych (np. dotknięcie, choćby końcem palca, księżyca), prakamja (*prākāmya*) – wola bez przeszkód, waśitwa (*vaśitva*) – moc podporządkowy-

między makro- a mikrokosmosem; spekulacje dotyczące mowy (*vāc*); stosowanie w rytuale przesyconych boską mocą formuł słownych (*mantra*²⁵), gestów (*mudrā*²⁶), geometrycznych wzorów (*maṇḍala*, *yantra*²⁷); istotna rola żeńskich

wania [żywiółów], *iṣitritva* (*iṣitritva*) – moc stwarzania i niszczenia [żywiółów], *jatrakama-wasajitwa* (*yatrakāmāvasāyitva*) – moc ustanawiania rzeczy według woli (zob. *Jogabhaszja* (*Yogabhāṣya*) 3.45 w: Cyboran 1986: 184–185). Praktyki magiczne należą do rytuałów wolicjonalnych kamja (*kāmya*): wypełnia się je w celu osiągnięcia konkretnych celów, zarówno jednostki, jak i społeczności. Mogą więc być odprowadzane w intencji własnej – *svārtha* (*svārtha*) lub innych – *parārtha* (*parārtha*). Sześć aktów, również z uwzględnieniem klasyfikacji zawierających odmienne elementy, opisuje Goudriaan w: Goudriaan 1978: 251–412. Na temat ich charakteru oraz praktyki *sadhaki* w tantrze wiśnuickiej na podstawie JayS zob. Rastelli 2000.

- ²⁵ Tantryczne mantry, w najbardziej skondensowanej formie występujące w postaci jednosylabowych „ziaren”/„załączków” zwanych *bidża* (*bīja*), są używane zgodnie z konkretnymi przepisami i w określonych okolicznościach, w tym w kontekście rytuałów magicznych. Uważa się je za efektywne, ponieważ postrzegane są jako foniczne formy obdarzone mocą. Mantry to aspekty bóstwa, manifestującego się na trzy sposoby: w konkretnym wizerunku – *devatāmūrti* (*devatāmūrti*), diagramie – *jantramūrti* (*yantramūrti*) lub w formie ciała zbudowanego z mantr właśnie – *mantramūrti* (*mantramūrti*). Empiryczna forma mantry, stosowana w praktykach religijnych i magicznych, to wokaliczna realizacja, przyziemny aspekt mowy zwany *laukika* (*laukika*). Z kolei forma subtelna, która najczęściej wyraża bóstwo, to *vačaka* (*vācaka*) (Padoux 1992: 376–379). Mantra jest dźwiękiem, który nabiera mocy jedynie w konkretnym socjo-religijnym kontekście; gdy jej transmisja następuje w obrębie linii nauczycieli, a jej źródłem jest najwyższe bóstwo (Hanneder 1997: 150). Według tantryków mowa, a więc i mantra, zyskała rangę Absolutu, gdyż bóstwo, aby się przejawić, przybierało dźwiękową postać (Wheelock 1997: 118). Recytując mantry, można na bóstwo wpłynąć. Nauczyciel przekazuje mantrę uczniowi podczas zaawansowanej inicjacji.

- ²⁶ Mudry w rytuale tantrycznym są kombinacją gestu z doświadczeniem religijnym lub mistycznym. Symbolizują również bóstwa, które adept rozmieszcza podczas praktyki na diagramie. Są skuteczne jedynie w połączeniu z mantrą; zob. Hoens 1979: 115–117, Padoux 1990.

- ²⁷ Otoczona linią przestrzeń, do której przy pomocy mantr zaprasza się bóstwo. Z reguły jest to okrąg, przypominający kwiat lotosu, ale bywają mandale w kształcie czworokąta, trójkąta, a nawet trójęźbu. Do ich przygotowania wykorzystuje się kolorowe barwniki, kamienie szlachetne, kwiaty, lusterka. Kształt i struktura mandali zależą od tradycji, zastosowania w rytuale, bóstwa, które się do niej przywołuje, i kwalifikacji oraz celu adepta. Podczas inicjacji mandala staje się miejscem, w którym bóstwo objawia się inicjowanemu, potwierdzając tym samym jego nową tożsamość. Wprowadza się do niej adepta, który upuszczając kwiaty w jej konkretnej części, wybrał dla siebie imię. Jantra to najczęściej przenośny diagram, amulet małego rozmiaru, na którego powierzchni różnymi substancjami wypisane są lub wygrawerowane litery, mantry lub zaklęcia. Wykorzystuje się je w celach magicznych, stąd nazywa się je często diagramami zniewalającymi. Mogą być dwu- lub trójwymiarowe. Pierwsze wykonane są na kawałku papieru, kory brzoźowej lub płótna, drugie to metalowe struktury. Informacje na temat mandal, jantr i ćakr w odniesieniu do różnych tradycji tantrycznych oraz *smarta* (*smārta*) w: Hoens (1979: 112–115), Bühnemann et al. (2007).

manifestacji (*śakti*) mediujących między wyznawcą a bogiem; konieczność inicjacji do tradycji (*dīkṣā*)²⁸ – pozwalają odróżnić tradycje tantryczne od hinduistycznej ortodoksji, przy czym niektóre z nich pozostają wręcz w opozycji do tradycji wedyjskiej, to każda z tradycji tantrycznych zachowuje równocześnie właściwe sobie cechy²⁹.

Tantrycy, choć ich objawienie nie było respektowane przez ortodoksyjne otoczenie, sami często włączali elementy systemu ortodoksyjnego we własny, traktując je jako stopnie lub niższe szczeble na swej drodze do zbawienia. Dla odłamów śakto-śiwaickich kulminację nauk wedyjskich stanowiło objawienie zawarte w tekstach zesłanych przez Śiwę, z kolei wśród tantryków buddyjskiej wadźrajany rolę zwieńczenia nauk ortodoksyjnego buddyzmu mahajany pełniły ich własne tantry (Flood 2008: 167–168). Wisznuicka tradycja waikhanaśa uznawała historyczną ciągłość przekazu, który miał mieć źródło w wedyjskich sutrach (*sūtra*) przypisywanych Wikhanasowi (Vaikhanas), a kulminację w średniowiecznym korpusie sanhit autorstwa jego bezpośrednich uczniów: Mariciego (Marīci), Atriego (Atri), Bhrigu (Bhṛgu) i Kaśjapy (Kāśyapa)³⁰. Teksty tantryczne miały pełnić funkcję dodatkowego i bardziej wyspecjalizowanego objawienia; nauki posiadającej większą moc soteriologiczną, która dopełniałaby objawienie ortodoksyjne. Odłam śiwaicki uważał swą doktrynę za szczególną, dodaną naukę, wiśeśaśastrę (*viśeśaśāstra*) (Sanderson 1988: 660).

Po wprowadzeniu własnej klasy pism, a tym samym po podważeniu autorytetu *Wed*, niektóre elementy tradycji wedyjskiej w obrębie tantry niemniej jednak zachowano, inne nawet rozwinęto. W tekstach tantrycznych pojawiają się dość często ustępy z *Wed*, a zaczerpnięte z nich formuły można odnaleźć w rytualnych recytacjach (Goudriaan 1979: 16). Aby dostąpić inicjacji, czy to w obrębie tradycji tantry śiwaickiej, czy wisznuickiej, należało np. poddać się wcześniej bramińskim rytuałom przejścia – sanskarom (*samskāra*), od sakramentu poczęcia zwanego garbhadhaną (*garbhādhāna*), aż po wedyjską inicjację upanajana

²⁸ Zestawienia cech/elementów tantrycznych w: Goudriaan 1979: 7–9, Padoux 1992: 39–52, Flood 2008: 169. Za klasyczny zestaw uchodzi 18 cech wymienionych przez Goudriaana; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2008: 21.

²⁹ Do takich cech należy np. kult związany z kontrolowanym opętaniem (*āveśa*) i egzorcyzmami. Tego rodzaju praktyki opisane są m.in. w śiwaickiej *Netratantrze* (*Netratantra*), nieobecne są natomiast w tekstach tantry wisznuickiej (Flood 2008: 170).

³⁰ W rzeczywistości sutry waikhanaśów datuje się na okres pomiędzy IV a VIII w., z kolei sanhity na IX–XIII w. Bezpośrednia sukcesja jest więc, jak można sądzić, fikcją; zob. Colas 1999: 41.

(*upanayana*) i, opcjonalnie, małżeństwo³¹. Według Padoux tantrycy większą uwagę przywiązywali do ważnej już w epoce wedyjskiej pozycji nauczyciela oraz linii przekazu tradycji. Upatrywanie specyficznych związków i zależności, a nawet identyczności, pomiędzy bóstwem i człowiekiem, mikro- i makrokosmosem, symboliczny charakter erotyki w rytuale to także, choć znacznie poszerzona, spuścizna wedyjska. Początków zainteresowania mową, słowem, a przede wszystkim mantrą i bidżą, które zyskały boski wymiar, można również doszukać się w *Wedach*³². Innowacją tantryczną, według Padoux, jest natomiast, że człowiek, zyskując autonomię i wiedzę, zdobył wymiar boski, zbliżył się do boga bardziej niż dotychczas (Padoux 1992: 38–39).

Obustronny ruch obejmujący tantrycyzację środowiska bramińskiego oraz, jak nazywa to Padoux, „braminizację” czy „wedantyzację” tantry rozpoczął się, zdaniem badacza, już w IX w., zarówno na południu, jak i w Kaszmirze (Padoux 1992: 35). Mająca swe korzenie na północy Indii tantra wisznuicka uległa temu procesowi najsilniej, przede wszystkim po rozprzestrzenieniu się doktryny na obszarze bramińskiego południa. By *pañcaratra* mogła być uznana za zgodną z nauką *Wed*, a w wyniku tego przetrwać w bramińskim otoczeniu, zasymilowała wiele elementów ortodoksyjnych. Nawiązania do rytuału, mantr oraz wedyjskich hymnów, filozofii upaniszad, mitów puranicznych czy przypisywanie sobie pochodzenia z wedyjskiej szkoły zwanej ekajaną (*ekayāna*) nadawało tekstom bardziej autorytatywnego charakteru i pozwalało borykającej się z zarzutem przynależności do nurtów heterodoksyjnych tradycji przetrwać: to bramini, depozytariusze *Wed*, a więc i sanskrytu, byli bowiem źródłem religijnego autorytetu (Gonda 1977: 5). Według przekazu *Parameśwarasāhity* (*Pārameśvarasāhītā*, PārS), *Ekajanaweda* (*Ekayānaveda*) miała być pierwszą tajemną nauką objawioną przez Wisznu, która z czasem zanikła, gdyż ludzie zarzucili kultywowanie jej przekazu, pragnąc, oprócz zbawienia, jakie oferowała, spełnienia pragnień doczesnych. Ze względu na to, że jej zadanie zaczęła wówczas spełniać *Weda*, która *nota bene* w oczach wyznawców powstała na podstawie istniejącej wcześniej *Ekajanawedy*, Wisznu począł objawiać inne teksty i zawarte w nich nauki, mające zapewnić oba cele³³.

³¹ Zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 220, Sanderson 1995: 27.

³² O różnicach pomiędzy mantrami wedyjskimi a tantrycznymi w: Wheelock 1997, Hanneder 1997, Padoux 1992, Gonda 1963, Alper (red.) 1997.

³³ Według Marion Rastelli wśród *pañcaratrów* początkowo można było wyróżnić dwie główne, konkurujące ze sobą grupy: zwolenników ekajany oraz zwolenników *Wed*. Prawdopodobnie

Pewne elementy doktryny pañcaratry stały się przyczynkiem do religijno-filozoficznej debaty³⁴, której celem było dowiedzenie autorytatywności jej pism. Już przed VIII w. doktrynę pañcaratry poddał krytyce wybitny myśliciel Śankara (Śaṅkara) w komentarzu do *Brahmasutr* (*Brahmasūtra*) (2.2.42–45)³⁵. Za równie autorytatywne, jak nauczanie *Wed* uznał teksty pañcaratry Jamuna (Yāmuna), pisząc w X/XI w. *Agamapramanję* (*Āgamaprāmāṇya*) (*O autorytatywności [tekstów] Agama*). Według tradycji śriwisznuckiej dowodów na bliski związek pañcaratry z tradycją wedyjską dostarcza znane dziś jedynie z innych tekstów dzieło Jamuny *Kaśmiragamapramanja* (*Kāśmīrāgamaprāmāṇya*)³⁶. Według przekazu Jamuna był wnukiem Nathamuniego (Nāthamuni) (X w.), który dał początek linii nauczycieli – aćarjów (*ācārya*). Choć pisma autorstwa Nathamuniego nie przetrwały, wiadomo, iż uznał za autorytatywne dewocyjne hymny tamilijskich Alwarów (Ālvār) zwane *Prabandha*/*Diwja**prabandha* (*Prabandha*/*Divyaprabandha*)³⁷.

Ramanudża (Rāmānuja) (XI/XII w.), najbardziej znany z przedstawicieli ruchu śriwisznuitów oraz propagator filozofii kwalifikowanego monizmu – wiśisztadwaitawedanty (*viśiṣṭādvaitavedānta*), posłużył się podobnymi argumentami.

najpoważniejszą różnicą między nimi była kwestia inicjacji. Podczas gdy do ekajany należało się z racji urodzenia, a wiedzę na temat nauk pañcaratry zwolennicy ekajany zdobywali w sposób naturalny, wraz z rozwojem intelektualnym, grupa wyznawców *Wed* musiała się w tym celu specjalnie kształcić. Rastelli zwraca uwagę, że koncepcja dowodzenia autorytetu poprzez związek z *Wedami*, a nawet supremację w stosunku do niej, wynikała prawdopodobnie z sytuacji, w jakiej znaleźli się zdominowani przez ortodoksyjne środowisko zwolennicy pañcaratry. Dzięki takiej metodzie pañcaratrowie nie tylko dowodzili, że mają wedyjskie podstawy, ale także że tradycja, którą kultywują, w istocie jest źródłem wedyjskiej ortodoksji; zob. Rastelli nieopublikowany: 2–4. O ekajanie również w: Czerniak-Drożdżowicz 2011: 18–60.

³⁴ Na temat dyskusji wokół autorytatywności i ortodoksyjności pañcaratry, w tym w kontekście nauk XX-wiecznego uczonego Uttamura Wiraraghawaćarji (Uttamūr Vīrarāghavācārya) zob. Czerniak-Drożdżowicz 2011: 61–77.

³⁵ Podczas gdy zwolennicy adwaitawedanty (*advaitavedānta*) interpretowali fragment *Brahmasutr* 2.2.42–45 jako krytykę pañcaratry, z punktu widzenia komentatorów należących do tradycji wiśisztadwaity był on potwierdzeniem jej autorytetu; zob. Oberhammer 1978. W dziele *Tantrawarttika* (*Tantravārttika*) pañcaratę poddał również krytyce żyjący w VII w. Kumarila (Kumārila); zob. Sanderson 2003: 3.

³⁶ Tekst *Kaśmiragamapramanja* zaginął; o jego istnieniu wiemy z dzieła *Pañcaratraraksa* (*Pāñcarātrarakṣā*) autorstwa Wenkatanathy/Wedanta Deśiki (Veṅkatanātha/Vedānta Deśika). Do postaci historycznych należących do wyznawców ekajany zaliczyć można natomiast Kaszmirczyka Wamanadatę (*Vāmanadatta*), który sam wspomina o tym w dziele *Samwitprakaśa* (X w.). O Wamanadacie zob. Torella 1994, Dyczkowski 2004: 65–92.

³⁷ Na temat związków Alwarów z pañcaratą w: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 30–31.

Dowodził, że objawienie wedyjskie w obecnej erze nie jest zrozumiałe dla ludzi, jego miejsce mogą zatem zająć teksty pañćaratry. Obronę pañćaratry w XIV w. kontynuował jeden z ostatnich nauczycieli ruchu śriwaisznawa – Wenkatanatha/Wedanta Deśika w *Pañćaratrarakszy*³⁸.

³⁸ J.A.B. van Buitenen zauważa, że zarówno Jamuna, jak i Wenkatanatha rozumieli doktrynę pañćaratry jako wnoszącą do wisznuickiej tradycji elementy rytuału, w którym znaczącą rolę pełniły kwestie inicjacji (*dīkṣā*), różne aspekty oddawania czci bóstwu w formie jego przedstawień arca oraz codzienne obowiązki wyznawcy zwane pañćakalika (*pañcakālīkā*)/pañćakala (*pañcakāla*); Buitenen 1971: 6.

3. Zarys doktryny pańcaratry

Najwcześniejsza wzmianka o teologii pańcaratry pochodzi prawdopodobnie z sekcji *Mahabharaty* (dalej: Mhbh) nazywanej *Narajaniją* (*Nārāyaṇīya*) (Mhbh 12.321–339), gdzie Narajana utożsamiony został z Kriszną Wasudewą, później kluczową postacią kultu pańcaratry (Buitenen 1971: 11). W *Narajaniji* pojawia się charakterystyczna dla pańcaratry koncepcja czterech emanacji boskich, wjuh (*vyūha*), noszących imiona zaczerpnięte z opowieści o Wasudewie i jego krewnych: Sankarszanie (Saṅkarṣaṇa), Pradjumnie (Pradyumna), Anirudsze (Anirudha) i Sambie (Sāmba). Ten ostatni nie zdobył dużej popularności. Pozostałych z czasem deifikowano³⁹.

Suvira Jaiswal datuje pojawienie się koncepcji wjuh na II w. n.e., powstanie *Narajaniji* sytuuje zaś pomiędzy III a początkiem IV w. n.e. (Jaiswal 1967: 15). Podobnego zdania jest Anne Marie Esnoul, która stwierdza, że *Narajanija* należy do najmłodszych warstw Mhbh, a więc można ją datować na ok. III w. n.e. (Esnoul 1979: 3)⁴⁰. Z kolei Mitsunori Matsubara, datujący *Narajaniję* na początek V w. n.e. (Matsubara 1994: 34), sugeruje, że koncepcja czterech emanacji powstała na podstawie schematu przedstawionego w hymnie *Puruṣasūkta* (*Puruṣasūkta*) [*Rigweda* (*Ṛgveda*) 10.90], gdzie w wyniku samoofiary ciało Puruszy dzieli się na cztery części (Matsubara 1994: 118).

Teologowie pańcaratry rozwinęli koncepcję pięciu form (*mūrtipañcaka*), w jakich bóg jest dostępny wyznawcom: oprócz emanacji wjuha, objawia się on pod postacią para (*para*), wibhawa (*vibhava*), antarjaini (*antaryāmin*) i arca (*arcā*)⁴¹.

Para to transcendentna i nieuchwytna forma Wisznu, wечно przebywającego w najwyższej siedzibie (*paramapada*) zwanej Waikunthą (*Vaikunṭha*)⁴².

³⁹ Na temat koncepcji wjuha zob. Gonda 1977: 49–55, Flood 2008: 128.

⁴⁰ Badaczka szacuje kompozycję *Narajaniji* na ten sam okres co powstanie *Hariwaṇśi* uważanej za suplement Mhbh.

⁴¹ Szczegółowo na temat koncepcji pięciu form boga i jej ewolucji w: Czerniak-Drożdżowicz 2011: 84–95.

⁴² O Waikuntsze w: Rastelli 2003.

Otoczają go wieczni (*nitya*), wieszczowie – riszi (*ṛṣi*) i istoty wyzwolone z kołowrotu wcieleń (*mukta*). Posiada wszystkie atrybuty i oręż, które wspólnie reprezentują zasady wszechświata. Jest wolny od trzech *gun* (*guṇa*): *sattvy* (*sattva*), *radžas* (*rajas*) i *tamasu* (*tamas*). Charakteryzuje się sześcioma idealnymi cechami (również zwanymi *gunami*): wiedzą – *dźńana* (*jñāna*), boskością – *aiśwarja* (*aiśvarya*), potencją – *śakti*, mocą – *bała* (*bala*), męstwem – *wirja* (*vīrya*) oraz blaskiem – *tedžas*⁴³; towarzyszy mu Lakszmi (*Lakṣmī*) (Gonda 1977: 58–60, Srinivasa Chari 2000: 212).

Wisznu, w najwyższej formie nieskończony i wszechobecny, manifestuje się na cztery sposoby pod postacią czterech wjuh: Wasudewy, Sankarszany, Pradjumny i Aniruddhy. Każda z wjuh posiada specyficzne atrybuty i kojarzona jest z konkretnymi funkcjami, takimi jak: kreacja, podtrzymywanie, zniszczenie wszechświata i przekazywanie wiedzy (Gonda 1977: 61). Dzielią pomiędzy sobą sześć cech/*gun*. Wasudewa posiada je wszystkie, stąd jest utożsamiany z najwyższą formą i zwany Para-Wasudewą, natomiast pozostałe manifestacje posiadają w przewadze po parze z nich: Sankarszana – *dźńanę* i *bałę*, Pradjumna – *aiśwarję* i *wirję*, Aniruddha – *śakti* i *tedžas*. Według niektórych tekstów pañcaratry to z przepełnionego współczuciem do wyznawców Para-Wasudewy wyłania się Sankarszana, z którego powstaje następnie Pradjumna, a z niego Aniruddha. Uważa się, że koncepcja czterech emanacji powstała w celu podtrzymania monoteistycznej wiary w niezmiennego boga, niemniej jednak będącego przyczyną zmian. Innym powodem mogła być chęć zharmonizowania teologii z mitologią i filozofią ewolucji (Gonda 1977: 60)⁴⁴.

Bóg, przyjmując z własnej woli postać ludzką lub innych istot, przejawia się w formie *wibhawa*, by chronić wyznawców, niszczyć zło i ratować religijny porządek – *dharmę* (*dharma*), co zbliża koncepcję *wibhawa* do koncepcji dziesięciu awatarów (*avatāra*) Wisznu (Srinivasa Chari 2000: 218–219). Teksty podają różną liczbę bóstw *wibhawa*. *SātS* 9.77cd–84ab wylicza ich 38, nazywając je wymiennie *pradurbhawami* (*prādurbhāva*)⁴⁵.

⁴³ Sześć *gun* kolektywnie nazywanych jest *śadgunja* (*śaḍguṇya*), np. w *SātS*.

⁴⁴ Na temat koncepcji wjuh w *PārS*: Rastelli 2006: 327–347. Pomniejsze wjuhy, tzw. *wjuhantara* (*vyūhāntara*), to manifestacje wjuh, po trzy w przypadku każdej. Funkcjonują jako bóstwa 12 miesięcy, ale ich imiona pokrywają się częściowo z imionami kolejnej grupy inkarnacji Wisznu zwanej *wibhawa* (Srinivasa Chari 2000: 217). Dwanaście bóstw, występujących w *PārS* pod nazwą „*murtjantara*” (*mūrtyantara*), opisuje Rastelli w: Rastelli 2006: 348–361.

⁴⁵ Charakterystyka poszczególnych bóstw *wibhawa*/*pradurbhawa* według *SātS* i *PauṣS* w: Rastelli 2006: 378–414.

Antarjamin to z kolei subtelna forma immanentnego boga, która spoczywając w sercach wyznawców, jest obiektem medytacji.

Najmniej abstrakcyjna forma arca oznacza boga obecnego w konsekrowanym wizerunku, któremu oddaje się cześć (Srinivasa Chari 2000: 222–228).

Innymi elementami, które znalazły swe miejsce w obrębie doktryny pañcaratry, a ich obecność notowana jest już w *Narajaniji*, są: bhakti – oddanie bogu, praktyka pięciu codziennych obowiązków wyznawcy – pañcakala (*pañcakāla*)⁴⁶, a także kosmogonia w wyniku ewolucji z materii prakriti (*prakṛti*), zbliżona do schematu ortodoksyjnej szkoły sankhji (*sāṃkhya*), ale uwzględniająca w procesie również rolę żeńskich potencji (*śakti*)⁴⁷.

Jedynie w zestawieniu z kształtującą się mniej więcej w tym samym okresie konserwatywną i endogamiczną szkołą waikhanasa, która uchodzi za gałąź wedyjskiej szkoły Taittirijów (Taittirīyin) należącej do tradycji *Czarnej Jadźurwedy* (*Kṛṣṇa Yajurveda*), pañcaratra przejawia mniej cech klasyfikowanych jako ortodoksyjne⁴⁸.

Datowane na VII w. inskrypcje khmerskie dowodzą, że wpływy doktryny były obecne nawet na obszarze Kambodży (Colas 2005: 240).

⁴⁶ Do pięciu obowiązków należą: czynności poranne, obejmujące okres od obudzenia się po przyjscie do miejsca oddawania czci – abhigamana (*abhigamana*), zebranie i przygotowanie substancji ofiarnych – upadana (*upādāna*), oddawanie czci bóstwu – idźja (*ijyā*), recytacja świętych tekstów – swadhaja (*svādhyāya*) i medytacja nad bóstwem – joga (*yoga*). Na ten temat np.: Gonda 1977: 72, Rastelli 2000a. W zestawieniu z 8 przepisami (*vidhiraṣṭadhā*) zob. Czerniak-Drożdżowicz 2002 i 2003: 215–220.

⁴⁷ Ściśle jest z kosmologią związana koncepcja trzech gun – sattwy, radżasu i tamasu. Na temat procesu kreacji świata w ParS zob. Czerniak-Drożdżowicz 1998 i 2001.

⁴⁸ Niewielka liczba tekstów waikhanasów, traktujących głównie o rytuałach świątynnych, a także mała popularność tradycji wśród społeczeństwa indyjskiego mogą wynikać z faktu, że grupa przyjmowała wyznawców przede wszystkim z racji urodzenia, a nie w wyniku popularnej wśród tantryków inicjacji. Mimo że miała spory wkład w rozwój procedur świątynnych, prawdopodobnie podupadła wraz z rozpoczęciem reform wprowadzanych przez Ramanudżę, preferującego metody proponowane przez pañcaratrę. Według waikhanasów ich rytuały świątynne są rozszerzeniem ogniowych rytuałów wedyjskich, choć wiele spośród nich nie odbiega od tych stosowanych przez pañcaratrów czy członków społeczności śiwaickich; zob. Colas 2005: 235–237, 241–246.

4. Literatura pañcaratry

Od początku prowadzenia badań nad literaturą pañcaratry najwięcej uwagi przyciągają kwestie związane z tekstami uchodzącymi za najstarsze, tzw. trzema klejnotami (*ratnatraya*) – JayS, SātS i PauśS – choć w rzeczywistości stwierdzenie, że odgrywają największą rolę w całym korpusie pañcaratry, jest pewnym nadużyciem (Leach 2014: 115). Ponadto, jak już sygnalizowano we Wstępie, w ostatnich latach, m.in. dzięki badaniom Acharyi, dokonały się spore zmiany w postrzeganiu miejsca i czasu powstania ich obecnie publikowanych wersji. Badacze zyskali też pewność, że nie reprezentują one, a przynajmniej ich warianty, które przetrwały do czasów współczesnych, faktycznie najwcześniejszego etapu w rozwoju tradycji⁴⁹. Wnioski Acharyi nawiązują do wcześniejszych badań Sandersona, który analizując inskrypcje dotyczące preferencji religijnych rodów królewskich, wiernych wisznuizmowi jedynie pomiędzy IV a VII w., a później tylko sporadycznie pod koniec I tysiąclecia n.e., udowodnił, że teksty należące do ratnatraya powstały pod wpływem rozwijającej się pod królewskim patronatem śiwaickiej mantramargi (*mantramārga*)⁵⁰. Przynajmniej dwa spośród „trzech klejnotów”, tj. JayS i SātS, powstały, według jego szacunków, przed pierwszą poł. IX w. na północy Indii. Według badacza na takie datowanie najstarszych tekstów pañcaratry wskazuje również ikonografia Wasudewy⁵¹. Teksty później-

⁴⁹ Zdecydowane przeświadczenie o nieistnieniu tekstów wcześniejszych zdawało się jeszcze do niedawna towarzyszyć większości badaczy. Teksty należące do ratnatraya, zdaniem Schradera, zostały ułożone ok. V w. (Schrader 1916, repr. 1995: 20). Apte, tłumacz i redaktor najnowszego wydania SātS, datuje je na podobny okres pomiędzy IV a VI w., w następującej kolejności: SātS, PauśS, JayS (Apte 2005: ii). Według Matsubary, choć chronologiczne relacje w obrębie „trzech klejnotów” budzą wiele wątpliwości, można przyjąć, że JayS powstała później niż *Bhagawadgita*, gdyż z niewielkimi zmianami przytacza jej kilka fragmentów, a wszystkie trzy teksty powstały zdecydowanie po skomponowaniu *Narajaniji* (Matsubara 1994: 20–21). W rezultacie Matsubara szacuje czas pojawienia się ratnatraya na VI w. (Matsubara 1994: 34). Gonda sugeruje VII w. (Gonda 1977: 54).

⁵⁰ O klasyfikacji nurtów śiwaickich w: Sanderson 1988.

⁵¹ W JayS i w SātS Wasudewa przedstawiany jest jako postać o czterech twarzach, a wyobrażenie to nazywane jest waikuntha (*vaikuṇṭha*), śaktjatman (*śaktyātman*) lub śaktiśa (*śaktīśa*). Antropomorficzne oblicze otaczają twarze Narasiny i Warahy (Varāha) oraz mędrca Kapili

sze, komponowane (przynajmniej teoretycznie) na bazie doktrynalnej trójki już po zaadaptowaniu tradycji na południu Indii, miały powstawać w celu wcześniejszego zapewnienia autorytatywności dla rytuałów świątynnych pañćaratry. Sanhity ulegały wtedy drugiej fali wpływów śiwaickich, tak jak stało się w przypadku *Lakṣmītantry* (dalej: LT) i *Ahīrbudhñjasañhity* (dalej: AhS) (Sanderson 2001: 38). Acharya idzie o krok dalej, dostarczając przekonujących argumentów, że przynajmniej dostępna obecnie JayS nie prezentuje najstarszego etapu zmian wprowadzonych do doktryny pañćaratry pod wpływem rywalizacji z śiwaicką mantramargą. Przeciwnie, relatywnie późne elementy mogą sugerować, że do jej modyfikacji mogło dojść, gdy tradycja zadomowiła się już na południu (Acharya 2015: XIII–XV).

Na przestrzeni ostatnich lat zmieniało się także postrzeganie chronologii powstania pozostałych sanhit. Matsubara wyróżnia trzy sanhity, które jego zdaniem prezentują następny etap w rozwoju tradycji: AhS (VII w.), *Paramasañhity* (dalej: ParS) (VIII w.) oraz *Sanātkumaraśañhity* (dalej: SanS) (IX w.). Datowanie AhS wciąż jednak podlega dyskusji. O ile Matsubara, a wcześniej Scharder przypisywali jej północnoindyjskie pochodzenie, szacowane na niewiele późniejsze niż w przypadku „trzech klejnotów”, stosunkowo niedawne badania Sandersona udowodniły, że AhS skomponowano później, po XI w. na południu Indii, gdyż przejawia (Sanderson 2001: 35–38) z jednej strony elementy zainspirowane naukami Kṣemarādźi i innymi kaszmirskimi źródłami tekstowymi, z drugiej zaś mantry związane z popularną na południu Indii szkołą Taittirija przynależną do *Jadźurwedy* (Sanderson 2001: 35–38, Sanderson 1990: 34). Rastelli dodaje, że tekst jest prawdopodobnie późniejszy od ParS, ale wcześniejszy od *Padmaśañhity* (dalej: PādS) i *Parameśwaraśañhity* (dalej: PārS): cytaty z AhS odnajdujemy w *Prapañnaparidźacie* (*Prapañnapriyāta*) autorstwa Watsjavaradaguru (Vātsyavaradaguru), który prawdopodobnie urodził się pomiędzy 1190 a 1200 r. Tekst w formie obecnie dostępnej wykazuje wpływy śiwaizmu kaszmirskiego, wiśiśtadwaity (Rastelli 2005: 116) i kręgów związanych z tradycją *Atharwawedy* (*Atharvaveda*) (Rastelli 2018). Z kolei proces redagowania ParS, tekstu istotnego również dla późniejszej ortodoksyjnej tradycji śriwaisznawa, gdyż cytowanego przez Jamuę w *Agamaśramañji* (X/XI w.), Ramanudżę w *Śrībhaśji* (XI/XII w.) i Wenkatanthę w *Pañćaratrarakṣy* (XIII/XIV w.), *Stotraratnabhaśji*

(Kāpila). Dopiero od poł. IX w. w dość popularnej ikonografii Wasudewy pojawia się forma o czterech twarzach z umieszczonym z tyłu wizerunkiem Kapili, dlatego też badacz sugeruje, by najstarsze teksty pañćaratry datować podobnie; zob. Sanderson 2003: 3–4.

(*Stotraratnabhāṣya*) i *Gadjatrayabhaszji* (*Gadyatrayabhāṣya*), zakończył się, zdaniem Czerniak-Drożdżowicz, przed X w. (Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 27–28).

Do najpóźniejszej grupy sanhit, z których większość najprawdopodobniej powstała na południu Indii, Matsubara zalicza m.in.: *Naradijasanhitę* (*Nāradīyasamhitā*), PārS, LT, *Wiszwaksenasanhitę* (*Viṣvaksenasamhitā*), *Wisznusanhitę* (dalej: ViṣṇuS), PādS i *Śeszasanhitę* (*Śeṣasamhitā*), które badacz datuje na okres pomiędzy IX a XIV w.; ĪS, *Śripraśnasanhitę* (dalej: ŚrīprS), *Wiśwamitrasanhitę* (*Viśvāmitrasamhitā*), *Brahmasanhitę*, *Śandiljasanhitę* (*Śaṇḍīlyasamhitā*) oraz *Aniruddhasanhitę* (*Aniruddhasamhitā*) – okres pomiędzy XIV a XVII w., jak również *Brihadbrahmasanhitę* (*Brhadbrahmasamhitā*) i *Naradapañcaratę* (*Nāradapāñcarātra*) skomponowane po XVII w. Sanhity najpóźniejsze odzwierciedlają dwa odmienne teologicznie nurty, które powstały po rozłamie tradycji: północny wadagalai (*vaḍagalai*) i południowy tengalai (*teṅgalai*) (Matsubara 1994: 34–35).

Badacze uwzględniają również teksty, które, mimo że – jak można by wnioskować po tytule – wpisują się w nurt pañcaratry, to zdradzają wiele niezgodności z jej głównymi założeniami, np.: *Dźñanamritasarasanhita* (*Jñānāmṛtasārasamhitā*), *Hajaśirszasanhita*, *Agastjasanhita* (*Agastyasamhitā*) (Parampurushdas i Shrutiprakashdas 2002: 171–175).

Mimo że sama tradycja podkreśla istnienie stu ośmiu sanhit pañcaratry⁵², do niedawna badacze najczęściej szacowali ich liczbę na ok. dwieście (Schrader wymienia dwieście piętnaście tytułów; zob. Schrader 1916, repr. 1995: 3–12). Obecnie, w rezultacie intensywnie prowadzonych badań oraz powiększającej się kolekcji rękopisów, mówi się już o ok. czterystu sześćdziesięciu sanhitach. Zdecydowana większość z nich identyfikowana jest jedynie na podstawie odwołań w dostępnych źródłach tekstowych, znamy je więc tylko z nazwy.

⁵² Taką listę zawiera np. *Wiśwamitrasanhita* (2.16 i dalej) (Gonda 1977: 39). O istnieniu 108 świętych tekstów wspomina również PādS (1.96 i dalej), choć Schrader (Schrader 1916, repr. 1995: 5) i Gonda (Gonda 1977: 40) twierdzą, że w tekście wymienionych jest ich 112. Lista 116 sanhit znajduje się w tekście należącym do tradycji śiwaickiej – *Śrikanthi* (*Śrīkaṇṭhī*), który był znany Kszemaradźi (ok. 1000–1050) oraz prawdopodobnie jego nauczycielowi Abhinawagupcie; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 28. Tego typu listy znajdują się także w: *Kapiṇḍžalasanhicie* (106), *Padmatantrze* (*Pādmatantra*) (112), *Wisznutantrze* (*Viṣṇutantra*) (141), *Hajaśirszasanhicie* (34), *Agnipuranie* 39 (25 tytułów), *Markandejasanhicie* (*Mārkaṇḍeyasamhitā*) (91), *Bharadwadžasanhicie* (*Bhāradvājasamhitā*) (103), PārS (17) oraz w śiwaickiej *Maheśwaratantrze* (*Maheśvaratantra*) (25); zob. Gonda 1977: 40. Parampurushdas i Shrutiprakashdas wymieniają dodatkowo w tym kontekście również *Puruṣzottamasanhitę* (*Puruṣottamasamhitā*) (106), *Wiśwasanhitę* (*Viśvasamhitā*) (91) oraz tekst *Sātsaṅgdžiwan* (*Sātsaṅgijvan*) (25); zob. Parampurushdas i Shrutiprakashdas 2002: 55.

A. STRUKTURA, STYLISTYKA I METODY KOMPONOWANIA SANHIT

W okresie wedyjskim termin „sanhita” (*saṃhitā*) określał cztery grupy najstarszych religijnych tekstów indyjskich zredagowanych w kanoniczny zbiór, w okresie powedyjskim odnosił się natomiast do zbiorów tekstów. Przejęcie terminu przez wisznuicką tradycję tantryczną mogło mieć na celu podkreślenie związków nurtu uważanego za heterodoksyjny z ortodoksyjnym porządkiem religijnym, a także nadania tej samej rangi powstającym w ich obrębie tekstom (Czerniak-Drożdżowicz 2006: 671–672).

Według pañcaratrów teksty sanhit zostały przekazane przez samego Wisznu, dlatego też są anonimowe. Historia „zejścia” tekstu na ziemię, tzw. śaśtrawatara (*śāstrāvātāra*), z reguły znajduje się w rozdziale otwierającym, a na jej treść składa się opowieść o jednym bądź kilku mędrkach, którzy pytają kolejnego z nich lub konkretne bóstwo o sposoby przerywania łańcucha wcieleń. Mędrzec pouczony przez Wisznu zgadza się opowiedzieć, jak zdobyć wyzwolenie oraz dobra ziemskie⁵³. Właściwą treścią sanhit jest więc boskie objawienie ujęte w formę dialogu pomiędzy bogiem a jego rozmówcą⁵⁴.

Przedstawienie linii przekazu od czasu wygłoszenia nauki przez Wisznu aż po jej zaistnienie wśród ludzi uzasadnia autorytet pisma, które, choć przekazywane na kolejnych etapach przez śmiertelników, swe źródło ma bezpośrednio w umyśle boga (Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 42). Mnogość tekstów i nieścisłości między nimi tłumaczy się zatem wielością linii przekazu. Kompozycja sanhit czasem odpowiada zasadom kompozycji szkatułkowej, gdzie jeden wątek wprowadza inny, by potem powrócić do wątku głównego, co tworzy konstrukcję ramową⁵⁵.

Sanhity wisznuickie są spisane, podobnie jak tantry w ogóle, miarą anuṣṭubh (*anuṣṭubh*). Stylem przypominają eposy oraz purany (Renou 1956: 122).

⁵³ Pewnym odstępstwem od tej zasady jest tekst ParS, w którym historia „zejścia” tekstu na ziemię opisana jest w dwóch, prawdopodobnie dodanych do korpusu tekstu, rozdziałach: pierwszym oraz ostatnim (ParS 31), tworząc tym samym historię ramową; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 42–49.

⁵⁴ Rastelli [(w druku): 1. Rozdziały dotyczące historii objawienia w niektórych tekstach, np. w SātS i ParS, noszą tytuł *Pytania i odpowiedzi (Prašnaprativacana)*, co bezpośrednio wskazuje na dialogową formę przekazu historii. Interlokutorami przedstawianej rozmowy mogą być: Brahma lub jedna z form Wisznu – np. Sankarszana, święci mężowie (*siddha*), mędrzec lub mędrce (*muni*), wieszczowie (*ṛṣi*), a nawet oddany wyznawca. W LT na pytania mędrców najczęściej odpowiada bogini Lakṣmī, nazywana w tekście Śrī (Śrī). O strukturze sanhit również w: Czerniak-Drożdżowicz 2006/2007.

⁵⁵ Tak jest np. w ParS; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 29–30.

Metrum czasem ulega zmianie, najczęściej w wersach inkorporujących mantry. Choć treść *sanhit* zdominowana jest zazwyczaj przez rytualne opisy i teologiczne dysputy, w ramy partii dialogowych wplatane są również liryczne dygresje, np. hymny religijne (zob. ParS 29.31–33, 30.37–67), które, mając za zadanie umocnienie miłości do boga, w podobnych wersjach funkcjonowały prawdopodobnie już wcześniej w tradycji wisznuickiej (Czerniak-Drożdżowicz 2006: 13–17, 332–335). Zdarza się, że teksty zawierają mahatmje (*māhātmyā*)⁵⁶ – fragmenty prezentujące gatunek sławiący wspaniałość miejsc świętych, w tym przypadku świętych dla pañcaratrów (np. ĪS 20.118–224).

Język *sanhit*, zazwyczaj niezbyt wyszukany, charakteryzuje się wieloma stereotypowymi sformułowaniami, częstym użyciem wołacza oraz stylem typowych dla rytuału instrukcji. Z wyjątkiem najstarszych, dopiero odkrywanych wersji tekstów (zob. Acharya 2015) trudno natomiast mówić w przypadku literatury pañcātray o charakterystycznym dla tantr śakto-śiwaickich języku aiśa (*aiśa*)⁵⁷. Część skrybów, redaktorów czy kompilatorów mogła odebrać wykształcenie adekwatne do powierzonego im zadania⁵⁸. Składające się w dużej mierze z zaleceń rytualnych teksty tantryczne, a więc i te należące do pañcātray, nie pretendowały zresztą do miana tekstów literackich. Komponowano je w celu przekazania istotnych dla tradycji zagadnień, często zrozumiałych jedynie w danym kontekście historyczno-społecznym. Nie kierowano ich również do wysoko wykwalifikowanych znawców gramatyki czy literatury, ale praktyków, którzy powinni byli rozumieć tekst rytualny, a nie doceniać go wyłącznie ze względu na kunszt autora (Colas 2005a: 32). Co więcej, treść tekstu była prawdopodobnie jedynie punktem wyjścia dla adeptów szkoły i nauczyciela; rodzajem podręcznika, który wymagał ustnego objaśnienia⁵⁹.

⁵⁶ Hasło *mahatmja* zob. Czerniak-Drożdżowicz 2006a: 391.

⁵⁷ W tantrach funkcjonuje on jednak na zasadzie języka boskiego, który należy do Pana – iśi (*īśa*). Hasło *aiśa/aiśvara* w: TAK I: 253, zob. również Goodall 1998: lxvi–lxx, Goudriaan 1981: 28 oraz Czerniak-Drożdżowicz 2008: 50.

⁵⁸ Nie wyklucza to jednak obecności błędów, które mogły wkraść się z czasem z powodu nieuwagi przepisyujących teksty. Goudriaan zaznacza, że niektóre z tekstów tantrycznych zdradzają pewien stopień mistrzostwa w posługiwaniu się poprawnym językiem czy stylem (Goudriaan 1996: 265–266, Goudriaan 1981: 27). Zdaniem Gérarda Colasa pod względem stylu ewidentnie wyróżniają się podręczniki sygnowane imieniem autora, np. keralski podręcznik *Tantra-samuććaja* (*Tantrasamuccaya*) (XV w.) autorstwa Narajany (Nārāyaṇa) (Colas 2005a: 32).

⁵⁹ Na temat indyjskiej literatury religijnej, w tym również specyfiki tekstów tantrycznych, więcej w: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 48–53.

Teksty dzielą się na rozdziały zwane *patala* (*paṭala*) lub *adhaja* (*adhya*). Idealna *sanhita*, podobnie jak *śiwaicka* *agama* czy *tantra*, powinna składać się z czterech *pada* (*pāda*), które dotyczą następujących zagadnień: wiedzy prowadzącej do zbawienia i teologii – *dźhana* (*jñāna*), praktyki jogi – joga (*yoga*), budowy świątyń, instalacji posągów i festiwali – *krija* (*kriyā*) oraz praktyk religijnych – *ćarja* (*caryā*)⁶⁰.

Teksty tantryczne uważano za wartościowe również w formie pisanej, a ich kopiowanie z czasem nabrało wymiaru religijnej czynności. Przekonanie to mogło stać się czynnikiem przemawiającym za wprowadzaniem modyfikacji (Padoux 1992: XIV). Colas uważa, że w kontekście formy przekazywania tekstu ważna jest rola, jaką odgrywa on w danym otoczeniu, oraz motywacje stojące za jego cyrkulacją. W przypadku przesyconych treściami rytualistycznymi tekstów religijnych dokonująca się na przestrzeni wielu lat transmisja prowadziła do rozdźwięku pomiędzy normatywnym źródłem a jego praktycznym wykorzystaniem. Zdaniem badacza w zasadzie każda zaobserwowana niezgodność pomiędzy tekstem a praktyką mogła zachęcać do podania przekazu tekstu w wątpliwość, a w rezultacie do „poprawienia” go poprzez wprowadzenie nowych wariantów, interpolacji nie zawsze zgodnych z jego oryginalną warstwą, czy wykluczenia praktyk, które okazały się sprzeczne z przyjętą wcześniej ścieżką przekazu. Najbardziej podatne na zmiany są teksty rytualne, których transmisję Colas nazywa wręcz płynną (*fluid form of transmission*) (Colas 2005a: 34).

W zgodzie z powyższymi obserwacjami, sposobem wpisania doktryny tradycji pañcaratry w nurt zgodny z założeniami popularnymi na południu Indii było nanoszenie poprawek, a nawet poddawanie *sanhit* powtórnej redakcji. Ten ostatni proces miał miejsce, jak dowodzi Czerniak-Drożdżowicz, np. w przypadku ParS. Uczony aćarja przeredagował tekst, nadając mu bardziej ortodoksyjny

⁶⁰ Według tamilskiej *śaiwa-siddhanty* cztery *pady* korespondują z czterema naukami, które sukcesywnie (zaczynając od *krija*, a kończąc na *dźhana*) prowadzą do najwyższego celu, jakim jest *moksha*. Części te jednak rzadko bywają proporcjonalnych rozmiarów, a jeszcze rzadziej występują w tekście wszystkie razem. Zdaniem Héléne Brunner *agamy* oryginalnie składały się z rozdziałów ułożonych w logiczną sekwencję, ale nie podzielonych na cztery *pady*. Dopiero ok. VIII w. zaczęto wprowadzać klasyfikację na cztery tematy (Brunner 1986–1992: 8–9). Innej opinii jest Dominic Goodall, według którego w tekstach wczesnych, takich jak *Kirana* i *Parakhja* (*Parākhya*), choć rekonstrukcja czterech *pada* nie jest możliwa, to tematy związane przynajmniej z sekcją dotyczącą wiedzy występują razem, tworząc spójną całość (Goodall 1998: lviii–lxv; polemika z Brunner w: TAK II: 281–282). W przypadku pañcaratry z czterech wymienionych części składa się np. PādS. Tematy poruszane w każdej z nich przedstawia Czerniak-Drożdżowicz w: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 33–40.

charakter. W nowej wersji ParS znalazły miejsce wątki dotyczące rozwijającego się w owym czasie na południu Indii dewocyjnego nurtu bhakti nawołującego do bezgranicznej miłości do boga. Zabieg „reedycji” polegał na dopasowaniu starych, oryginalnych dla tekstu elementów tantrycznych do ortodoksyjnej mentalności i wizji religijności⁶¹. Obecnie dostępna wersja ParS powstała więc prawdopodobnie w wyniku nałożenia na siebie dwóch struktur: oryginalnie tantrycznej, będącej najstarszym substratem tekstu, oraz „nałożonej” przez późniejszego redaktora (Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 35–42, 93–100, 183–184). Przypadek ParS potwierdza tezę, że teksty, jakie dotrwały do czasów obecnych, niekoniecznie są pierwotną wersją przekazu. Ze względu na społeczno-historyczne uwarunkowania i konieczność dostosowania do otoczenia ich depozytariusze mogli manipulować doktryną, modyfikując przy tym jej oryginalny charakter.

Sanhity pañcaratry, mimo wielu wspólnych elementów, jak choćby uznanie przejawiającego się w wielu formach Narajany za najwyższe bóstwo, przedstawiają wiele odmiennych sposobów adoracji, różne systemy inicjacyjne itd. Podczas gdy teksty późniejsze nawołują do bhakti, wczesne prezentują silnie tantryczne cechy. W świetle tradycji wszystkie sanhity pochodzą od samego Narajany, a ich różnorodność jest usprawiedliwiona – wynika z drogi, jaką musiała przebyć niezwykle obszerna pierwotna nauka, głoszona na ziemi czasem przez niekompetentne osoby. W związku z tym teksty mogą sobie wzajemnie zaprzeczać⁶². Ingerencję w tekst, który, nawet jeśli nie pochodził bezpośrednio od boga, funkcjonował jako pośredni wykładnik tradycji, uzasadniało także przekonanie, że zawierał boskie słowa i jako takie należało je przekazywać. Popularną metodą pisania sanhity było więc częste włączanie w jej strukturę fragmentów innych tekstów, najczęściej tych uchodzących za najwcześniejsze, a więc najważniejsze

⁶¹ W tym celu redaktor wprowadził do pisma skomponowane przez siebie rozdziały bądź zaadaptował do starych fragmenty tekstów *smṛti*: normatywnych, jak *Manusmṛiti* oraz *Wiśnusmṛiti* (*Viṣṇusmṛiti*) (ParS 1), *Mhbh*, a szczególnie *Narajaniji* i *Bhagawadgity* (ParS 1 i 29), a także *Wiśnupurany* (ParS 2). W rezultacie w wielu miejscach sanhity można zauważyć niespójność strukturalną tekstu (Czerniak-Drożdżowicz: 2003a: 93–94).

⁶² ParS 1.30cd–33ab: *pūrve manvantare labdham mayā tantram ca devaḥ //30// tāvatā cirakālēna na kasmaicid udahr̥tam / tantram etad aśeṣeṇa granthabāhulyakāraṇāt //31// eka-deśam upāśratya bahavas tāpasā gatāḥ / tatas tu bahudhā bhinnam idaṁ tantram jagaty abhūt //32// akṛtārtham asāram ca viruddham ca parasparam / – „Dewalo! Tę naukę ułożyłem w poprzedniej erze Manu. Przez tak długi czas nikomu nie została w pełni przekazana ze względu na obfitość [jej] zawartości. Wielu ascetów odeszło, nauczawszy się jednej części. Dlatego nauka ta rozpadła się na ziemi na wiele części, jej znaczenie jest chybione, zatraciła esencję i przeczy sobie wzajemnie”.*

dla tradycji, ale też fragmentów literatury nurtu ortodoksyjnego. Skrajnym przypadkiem tendencji pañcaratrów do powtórnego wykorzystywania istniejących tekstów jest PārS, w zasadzie kompilacja fragmentów innych sanhit. Rastelli zwraca uwagę, że taka kompilacja miała na celu głównie umocnienie autorytetu pisma poprzez przytoczenie w nim tekstów mających wysoką rangę: PārS nazywa siebie kwintesencją (*sāra*) wszystkich śastr (Rastelli 2002: 30).

Nieco światła na działalność kompilatorów i kopistów na wczesnym etapie rozwoju tradycji rzucają informacje zawarte w JayS. Fragment JayS 22.51cd–56ab, który potwierdza autorytatywność nauki w formie pisanej, a także wysoką pozycję uczonego skryby, wymienia dwie kategorie wyznawców mających do czynienia z przekazem pisemnym. Pierwsza to ludzie odpowiedzialni za przechowywanie (również w pamięci), kolekcjonowanie, czczenie i rozpowszechnianie tekstu wśród wyznawców (*śāstradhāraka*). Druga dotyczy tych, którzy zgłębiają naukę poprzez słuchanie, zapamiętywanie oraz analizę jej sensu, a także usuwanie niejasności pojawiających się w piśmie, zapewne w wyniku transmisji, na drodze dyskusji z innymi ekspertami w tej dziedzinie (*śāstrajña*). W JayS 22.51cd–56ab czytamy⁶³:

[Charakterystyka znawcy podręcznika:] Wiedz, że kto zna purany, dharmasāstry i wisznuickie historie, słucha wykładów dotyczących wedanty i wyjaśnia [je], kto po przedyskutowaniu znaczenia słów, które uległy zniszczeniu, z ich znawcami, usilnie i z uwagą zawsze komponuje agamę [na nowo], ten jest znawcą podręczników tradycji wisznuickiej. [Charakterystyka odpowiedzialnego za przechowywanie podręczników:] Wiedz, że ten, kto z wiarą zgromadziwszy wszelkie agamy, przechowuje je z dbałością, medytując nad Brahmanem, adoruje miejsce [gdzie jest] pismo kolejno ofiarą arghja, kwiatami itd., kto przekazuje je wisznuitom, ale chroni przed tymi, których umysły są niezdecydowane, i przed wyznawcami innych poglądów, ten jest odpowiedzialnym za przechowywanie śastr.

Stwierdzenie, że przez rekonstrukcję utraconych słów znawca podręcznika komponuje czy też, innymi słowy, doprowadza tekst do perfekcji, udoskonala

⁶³ JayS 22.51cd–56ab: [*śāstrajñalakṣaṇam*] *purāṇaṃ dharmasāstrāṇi itihāsāṃś ca vaiṣṇavān* //51// *vetti vedāntasiddhāntān śrṇuyād vyākaroṭy api / praṇaṣṭapāṭhavākyānām kṛtvā vastu-vicāraṇam* //52// *tajjñais saha prayatnād vai hy āgamaṃ saṃskaroti yaḥ / atandritaḥ sadā viddhi taṃ śāstrajñaṃ hi vaiṣṇavam* //53// [*śāstradhārakalakṣaṇam*] *śraddhayā yaḥ samuccitya yatra kutracid āgamam / brahma dhyāyaṃs tathā paścāt sandhārayati yatnataḥ* //54// *pūjayaty arghyapuṣpādyaś śāstrapīṭhaṃ krameṇa tu / dadāti vaiṣṇavānām ca gopayaty akṛtātmanām* //55// *anyadarśanabhaktānām viddhi taṃ śāstradhārakam* / zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 40, Czerniak-Drożdżowicz 2006/2007: 10–11.

go (*saṃskaroti*), najwyraźniej wskazuje, że choć otoczone najwyższym szacunkiem, *saṃhity* podlegały przeróbkom, modyfikacjom i manipulacji, czy to z powodów religijnych, czy ulegającej zmianom sytuacji społecznej, politycznej i ekonomicznej danej społeczności (Czerniak-Drożdżowicz 2006/2007: 9).

B. TRADYCYJNE KLASYFIKACJE SANHIT

Klasyfikacje *saṃhit* pañcaratry pomieszczone w kilku tekstach tradycji należy zapewne odczytywać jako efekt podejmowania prób uporządkowania ich ze względu na ich autorytet. Jedną z najwcześniejszych koncepcji tego typu prezentuje SātS 22.52cd–58ab, według której przekaz (*vākya*) dzieli się na 1) boski (*divya*), 2) wygłoszony przez mędrców (*munibhāṣita*) oraz 3) ludzki (*pauruṣa*). Jeśli przekaz ludzki spełnia określone warunki, może być traktowany jako przekaz mędrców:

O lotosooki! Słuchaj o podziale przekazu na boski, wygłoszony przez mędrców i ludzki. To, co bogate w znaczenie, co nie jest podawane w wątpliwość, [co] przejrzyste, niezmiennie i trwałe, to przekaz boski, uznawany za autorytatywny i przynoszący wyzwolenie. Wiedz, że przekaz wygłoszony przez mędrców zapewnia cztery cele życia ludzkiego, sławi i zaleca magiczne moce, jest dla wszystkich przyjemny, jest tajemny i autorytatywny. To, co stworzyli ludzie, uchodzi za bezużyteczne, niespójne, o małym znaczeniu, jest zlepką słów, nie wywodzi się z pierwszego stwierdzenia i powinno zostać odrzucone. Przynosi magiczne moce bez znaczenia i prowadzi do piekła. [Jednak] to, co odnosi się do znanych zagadnień, jest spójne w znaczeniu i niełatwe w interpretacji, nawet jeśli zostało stworzone przez człowieka, może być uznane za przekaz mędrców⁶⁴.

Późniejsza PārS (10.334–386), podobnie zresztą jak SātS, dzieli *saṃhity* ze względu na ich pochodzenie na: boskie (*divyaśāstra*), powstałe w wyniku

⁶⁴ SātS 22.52cd–58ab: *tatra vai trividhaṃ vākyaṃ divyaṃ ca munibhāṣitaṃ //52// pauruṣaṃ cāravindākṣa tadbhedam avadhāraya / yad arthāḍḍhyaṃ asandigdhaṃ svaccham alpākṣaraṃ sthiraṃ //53// tat pārameśvaraṃ vākyaṃ ājñāsiddhaṃ ca mokṣadam / praśaṃsakam vai siddhīnāṃ saṃpravartakam apy atha //54// sarveṣāṃ rañjakaṃ gūhaṃ niścayīkaraṇakṣamaṃ / munivākyaṃ tu tadviddhi caturvargaphalapradaṃ //55// anarthakam asambaddhaṃ alpārthaṃ śabdaḍāmbaram / anirvāhakam ādyokter vākyaṃ tat pauruṣaṃ smṛtaṃ //56// heyaṃ cānarthasiddhīnāṃ ākaraṃ narakāvaham / prasiddhārthānūvādaṃ yat saṃgatārthaṃ vilakṣaṇam //57// api cet pauruṣaṃ vākyaṃ grāhyaṃ tan munivākyaṃ /*

przekazu przez mędrców (*munibhāṣitaśāstra*) oraz ziemskie (*puruṣaśāstra*)⁶⁵. Klasyfikacja PārS jest bardziej wyczerpująca niż jej pierwowzór. Pierwszą grupę, według PārS o najwyższej wartości, stanowią pochodzące w prostej linii od boga SātS, JayS i PauṣS. Następna grupa tekstów dzieli się na trzy sekcje: 1. sattwika (*sāttvika*) – w jej skład wchodzi teksty objawione mędrcom przez samego boga, 2. radżasa (*rājasa*) – teksty częściowo oparte na sattwika, a częściowo na przemyśleniach mędrców lub będące dokonaniem przez mędrców streszczeniem boskiego objawienia, oraz 3. tamasa (*tāmasa*) – zawierające przemyślenia samych mędrców. Do ostatniej grupy należą teksty ułożone przez ludzi.

Z kolei zgodnie z klasyfikacją przedstawioną w PādS sanhity pañcaratry dzielą się na cztery grupy, z których każda odnosi się do odmiennej formy Wisznu będącego obiektem czci i adoracji. Poczworna klasyfikacja jest skorelowana z czterema *Wedami*⁶⁶. Cztery grupy tekstów związane są z *siddhantami* (*siddhānta*), czyli doktrynami, których nie należy mieszać⁶⁷:

- a. mantrasiddhanta (*mantrasiddhānta*), dotyczy sposobów adoracji jednej formy boga (Wasudewy),
- b. agamasiddhanta (*āgamasiddhānta*), dotyczy sposobów adoracji czterech form (wjuh),
- c. tantrasiddhanta (*tantrasiddhānta*), dotyczy sposobów adoracji dziewięciu form,
- d. tantrantarasiddhanta (*tantrāntarasiddhānta*), dotyczy sposobów adoracji wizerunku boga, przedstawionego z trzema lub czterema twarzami⁶⁸.

⁶⁵ Zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 38–39, Rastelli 2006: 104–125.

⁶⁶ PādS, džnanapada 1.76cd–77ab: *ṛgādisaṃjñayā vedaś caturdhā bhidyate yathā //76// tadvat siddhāntabhedena pañcarātram caturvidham* / – „Tak jak Weda dzieli się czworako na *Rig*[wedę] i inne, tak samo pañcaratra jest poczworna wedle podziału na doktryny (*siddhānta*)”.

⁶⁷ PādS, džnanapada 1.84ab: *sāṃkaryam na tu kurvīta siddhānteṣu parasparam* / – „W doktrynach (*siddhānta*) niech nie czyni wzajemnego zmieszania”.

⁶⁸ PādS, džnanapada 1.80–82: *ekamūrtipradhānam tu mantrasiddhāntam ucyate / caturmūrtipradhānam tu yat tad āgamasamjñitam //80// siddhāntam ucyate sadbhīr dvitīyam loka-viśrutam / navamūrtipradhānam ca tantrasiddhāntam ucyate //81// caturvaktre trivaktre vā deve yatrārcanāvidhiḥ / tat tantrāntaram iṣṭam syāt tantram etac caturvidham //82//* – „Ta, która ma podstawę w jednym wizerunku, zwana jest mantrasiddhantą, a ta, która ma podstawę w poczwórnym wizerunku, zwana jest agamasiddhantą sławioną w drugim świecie przez mędrców. Ta, która ma podstawę w dziewięciu wizerunkach, nazywana jest tantrasiddhantą. Kiedy przepis adoracji odnosi się do [formy o] czterech lub trzech twarzach boga, jest to upragniona tantrantara. Oto poczworna tantra”.

Korelacja podziału tekstów pañcaratry z poczwórnym podziałem *Wed* została wykorzystana przez Wenkatanathę do obrony autorytatywności tradycji⁶⁹. Jej czwórdzielny podział wspomina też PauṣS (38.293–307b), PārS (19.522–544), ĪS (21.560–586), ŚrīprS (16.31c–35b), *Bhargawatantra* (*Bhārgavatantra*) (22.87–94b) oraz, według Wenkatanathy, *Hajagriwasanhita* (PRR 8.5–8), *Kalottarasanhita* (*Kālottarasamhitā*) (PRR 31.14–18) i *Śrikarasanhita* (*Śrīkarasamhitā*) (PRR 30.18ff) (Leach 2014: 125)⁷⁰.

Trzecią, najczęściej przytaczaną i najbardziej idiomatyczną dla pañcaratry metodą klasyfikacji sanhit pañcaratry jest podział jej tekstów na trzy grupy: 1) „trójkę klejnotów”, 2) ich objaśnienia – wjakhje (*vyākhyā*) i 3) pozostałe sanhity. Koncepcja ta, istotna dla zrozumienia ewolucji tradycji, gdyż ustaliła – choć subiektywnie i z konkretnych powodów – żywą przede wszystkim w tradycji ustnej i wśród indologów (Leach 2014: 115) hierarchię tekstów ze względu na ich funkcję i czas powstania oraz ich wzajemne zależności, została spisana dość późno i dołączona do rozdziału pierwszego JayS w sekcji zwanej *Adhikapatha* (*Adhikapāṭha*, dalej: JaySA). Najważniejsze spośród pism pañcaratry to, według autora aneksu, SātS, PauṣS i JayS, określone tu zresztą po raz pierwszy kolektywnie terminem „ratnatraja” („trzy klejnoty”). Kolejne trzy wyróżnione teksty to ĪS, PārS i PādS, które powstały w celu objaśnienia (*vivṛtyartha*) „klejnotów”. Zaczątki koncepcji o boskości SātS, PauṣS i JayS można odnaleźć we wcześniejszych niż JaySA tekstach PārS, ĪS i ŚrīprS. Zdaniem Roberta Leacha idea o supremacji SātS, PauṣS i JayS jest produktem pod-szkoły pañcaratry zwanej agamasiddhantą. Koncept zyskał akceptację pozostałych trzech siddhant dopiero u schyłku XIV w., kiedy różne systemy pañcaratry połączono w jeden spójny nurt (Leach 2014).

⁶⁹ *Pañcaratraraksha* s. 3: *rgādivad eva caturdhāvatiṣṭhate āgamasiddhānto mantrasiddhāntas tantrasiddhāntas tantrāntarasiddhānta iti*. – „Dzieli się, tak jak *Rigveda* i pozostałe, poczwórnice na agamasiddhantę, mantrasiddhantę, tantrasiddhantę, tantrantarasiddhantę”.

⁷⁰ Klasyfikacja jest obecna również w *Narajanasanahicie* (*Nārāyanasamhitā*), która dwie pierwsze grupy umieszcza pod wspólnym terminem „nagara” (*nāgara*), przypisując je Wisznu, trzecią nazywa drawidyjską (*drāviḍa*) i łączy ją z Śiwą, a czwartą, wesara (*vesara*), z Brahłą. Podział przedstawiony w *Hajagriwasanhicie* klasyfikuje natomiast grupy ze względu na owoce, jakie przynoszą: agamasiddhanta zapewnia wyzwolenie, tantrasiddhanta – cztery cele życia: bogactwo, cnotę, przyjemności zmysłowe i wyzwolenie, a tantrantarasiddhanta – spełnienie pragnień (Rao 2005: 60–61). Rao nie podaje dokładnych odniesień do tekstu. Rastelli analizuje natomiast klasyfikację doktryn w PārS, odwołując się do licznych tekstów pañcaratry, na jakich oparty jest opis; zob. Rastelli 2006: 187–251.

C. KONCEPCJA TEKSTU PODSTAWOWEGO (*MŪLA*)
I JEGO OBJAŚNIENIA (*VYĀKHYĀ*)

Tradycyjne ujęcie przekazu pañćaratry w hierarchiczną strukturę, mającą swój początek w umyśle boga, nie oznacza, że faktycznie zależności między konkretnymi sanhitami ograniczają się wyłącznie do tych podkreślanych przez teksty, a nawet że takie zależności w ogóle istnieją, niemniej jednak może stanowić jeden z punktów wyjścia do rozważań nad transmisją opisu ceremonii dedykowanej Narasinsze w tradycji pañćaratry.

Nawiązanie w młodszych sanhitach do jednego z trzech najstarszych tekstów sprawia, że każdy z pomniejszych nurtów w obrębie pañćaratry umacnia swój status oraz, co istotne, umożliwia wyprowadzenie swoich źródeł z zamierzonych czasów. Koncepcja trzech doktrynalnych „klejnotów” pañćaratry oraz ich wjahjji jest jednak dość późna, a na pewno późniejsza niż sanhity, które tekst ją opisujący nazywa wjahhjami najstarszej, odwiecznej trójki. W wymienionych w podającym najpełniejszą koncepcję zależności trzech tekstów podstawowych i ich objaśnień dodatku do JayS ośrodkach pañćaratry (Melkote, Kañci, Śrirangam) reguły rytuału świątynnego według zaleceń szkoły wprowadził dopiero Ramanudża (XII w.). Wcześniej Kañci znane było jako Attijur (Attiyur), tj. pod nazwą niezaświadczoną w JaySA. Ponadto według K. V. Soundary Rajana dodatkowy rozdział JayS musiał powstać po XV w., ponieważ wspomniana w nim gopura (*gopura*) świątyni Waradaradźi (Varadarāja) w Kañci powstała na przełomie XIV i XV w.⁷¹

Najpóźniejszą wjahhją jest obecnie dostępna ĪS, która według Matsubary powstała na wzór PārS, a więc datuje się ją najwcześniej ok. XIV w. Rastelli określa ramy czasowe kompozycji PārS na okres pomiędzy początkiem XII a XIV w. (Rastelli 2006: 54).

Rozdział pierwszy ĪS zawiera kilka fragmentów, gdzie historia objawienia i późniejszego przekazu tekstów pañćaratry rozpoczyna się od zesłania przez Narajanę, dla okazania ludziom łaski i dla ich dobra, wiedzy podstawowej, mulawedy (*mūlaveda*), oraz zgodnej z mulawedą triady tekstów: SātS, PauṣS i JayS, z których pierwszą i najważniejszą z punktu widzenia ĪS jest oczywiście SātS. W ĪS 1.47–53 mówi Narada:

Śluchaj, co powiem pragnącym dobra świata. Zatem, dawno temu, Pan Hari we własnej osobie, porzuciwszy najwyższą dharmę, rozważył mieszaną dhar-

⁷¹ Zob. Czerniak-Drożdżowicz 2008: 84–85.

mę wyznawców, [rozważył] dobro pragnących jego siedziby, wiarę i oddanie wyznawców. Dla [okazania] łaski oraz stworzenia możliwości warnom, jak również by [zapewnić osiągnięcie] upragnionego celu wszystkim ludziom, wysnuł sieć prawdziwych śastr: w metrum anushtubh i w zgodzie z wiedzą podstawową (*mūlaveda*), rozpoczynając od *Satwata*[sanhity], *Pauszkara*[sanhity] i *Dżajakhja*[sanhity] i, razem z Sankarszaną i innymi, którzy pragną dobra świata, rozślawił ją na ziemi. W ten sposób boskie śastry zasłyszał od Pana Sankarszany wielki mędrzec Śandilja i pouczył [o nich] mędrców. Potem, za pozwoleniem Ramy, ja nauczałem dokładnie przebywających na górze Malaja, najpierw o śastrze *Satwata*⁷².

Dwa inne sformułowania w ĪS (1.69–71ab, 25.213) oraz jedno w będącej inspiracją dla jej kompilatora PārS (1.90–92ab) potwierdzają przypuszczenie, że koncepcja opisana w JaySA czerpie z tekstów wcześniejszych. ĪS mówi o sobie, że „objaśnia” znaczenie SātS (*sātvatārthaprakāśika*) (ĪS 25.213) oraz że je przybliży (*sātvatārthopapādaka*) (ĪS 1.69–71ab)⁷³. Z drugiej strony wersy te poświadczają, że to JaySA stała się źródłem powtarzanej we współczesnej literatu-

⁷² ĪS 1.47–53: *śrūyatām abhidhāsyāmi sarvalokahitaiṣiṇaḥ / puraivaṃ bhagavān eva samālocya haris svayam //47// parityajya paraṃ dharmam miśradharmam upeyuṣām / bhūyas tatpadakāṅkṣāṇām śrāddhābhakti upeyuṣām //48// anugrahārtham varṇānām yogyatāpādanāya ca / tathā janānām sarveṣām abhīṣṭaphalasiddhaye //49// mūlavedānusāreṇa chandasānuṣṭubhena ca / sātvataṃ pauṣkaram caiva jayākhyetyevam ādikam //50// divyaṃ sacchāstrajālaṃ tad uktvā saṅkarṣaṇādibhiḥ / pravartayāmāsa bhuvi sarvalokahitaiṣibhiḥ //51// evaṃ divyāni śāstrāṇi śāṇḍilyo 'pi mahāmuniḥ / saṅkarṣaṇād bhagavataḥ śrutvā adhyāpayan munīn //52// malayācalaniṣṭhāś ca purā rāmasya cājñayā / prathamam sātvataṃ śāstram samyag adhyāpitā mayā //53//*

⁷³ ĪS 1.69–71ab: *kiṃ varṇyate 'sya mātmyam sātvatasya munīśvarāḥ / atas sākṣād īśvaroktaśāstrāṇām dvijapuṅgavāḥ //69// sārabhūtaṃ viśeṣeṇa sātvatārthopapādakam / īśvarākhyam idaṃ tantram sākṣāt saṅkarṣaṇāc chrutam //70// sampravakṣyāmi munayaḥ śṛṇudhvam avadhānataḥ / – „O boscy mędrcy! Co charakteryzuje wielkość *Satwata*[sanhity]? Tak więc opowiem wam o zasłyszanej bezpośrednio od Sankarszany tantrze nazywanej *Īśvara*[sanhitą], objaśniającej szczególnie *Satwata*[sanhitę], będącej esencją śastr wypowiedzianych bezpośrednio przez Boga. Słuchajcie, o mędrcy, z uwagą”; ĪS 25.213: *sarvottamā saṃhitā eṣā sātvatārthaprakāśikā / nākhyeyā duṣṭabuddhīnām abhaktānām janārdane //213//* – „Ta rozjaśniająca znaczenie *Satwata*[sanhity] sanhita, najlepsza ze wszystkich, nie powinna zostać przekazana złym osobom, nieoddanym Wisznu”; PārS 1.90–92ab: *pārameśvaraśāstrāṇām sarveṣām munipuṅgava / sārabhūtaṃ viśeṣeṇa pauṣkarārthopapādakam //90// mūlavedānusāreṇa chandasānuṣṭubhena ca / lakṣagranthena sarvārthakriyājñānopalabdhye //91// sa me 'brahmin mahāśāstram pārameśvarasamjñayā / – „O wspaniały mędrco! On [Sankarszana] wyjaśnił mi, bym zrozumiał funkcjonowanie wszystkiego, wielką śastrę nazywaną *Parameśwara*, przybliżającą szczególnie *Pauszkare*, będącą esencją wszystkich boskich śastr, spisaną w mierze anushtubh, zgodną z mūlavedą, złożoną ze stu tysięcy liter”.**

rze egzegetycznej i naukowej opinii o związku trzech klejnotów z ich wjkahjami. W przeciwieństwie do ostatniego tekstu, PādS nie wspomina ani słowem o swej zależności od JayS (Leach 2014: 122–123)⁷⁴.

Choć termin „wjkahja” nie pojawia się w PārS i ĪS, zamysł jest czytelny – funkcją każdego z tekstów jest rozjaśnienie/przybliżenie treści sanhit uznanych za podstawowe (Matsubara 1994: 29)⁷⁵.

ĪS dostarcza również informacji na temat przypisania poszczególnych kultów pañcaratry do konkretnych miejscowości, gdzie według zasad „trzech klejnotów” czci się Wisznu:

O wspaniali mędracy! Nie ma lepszej śastry niż boska. *Satwata*, *Pauszkara* i *Dźa-jakhja* to boskie śastry, objawione przez samego Harięgo, zgodnie z wiedzą podstawową (*mūlaveda*), dla dobra innych. Ta trójka [tekstów], poczynając od *Satwaty*, jest wszędzie obecna (*vyāpaka*), o wielcy mędracy, jak trójka mantr⁷⁶,

⁷⁴ Ponadto, jak zauważa Leach, w glosie (*Sātvatārthaprākāśika*) do ĪS 1.64–67 Alaśingabhata uznaje za komentarz JayS nie PādS, a LT. Sama PādS z kolei oferuje alternatywną grupę pięciu klejnotów (są to: PādS, SanS, ParS, *Padmodbhava* i *Mahendra*). Wy tłumaczenia takiego stanu rzeczy są dwa: po pierwsze, część korpusu PādS, która zawiera tę informację, już istniała, gdy koncepcja trzech klejnotów stała się popularna; po drugie, choć dodanie interpolacji było wciąż możliwe, redaktor PādS wywodził się z pod-szkoły pañcaratry (*siddhanty*), która supremacji SātS, JayS i PauS nie akceptowała (Leach 2014: 123).

⁷⁵ Nie zawsze termin *sātvata/sāttvata* odnosi się w sanhitach pañcaratry do konkretnego tytułu tekstu. Np. według LT 1.19–21: *purā malayaśailasthā munayo dharmatatparāḥ / śrutasāttvatavijñānā nāradaḥ devadarśanāt //19// aprcchann etam evārthaṁ bhagavantam sanātanam / nāradaṁ brahmasaṁkāśaṁ bhagavaddharmavedinam //20// bhagavaṁs tvac chru-to 'smābhiḥ sāttvataḥ sattvasaṁśrayaḥ / śuddho bhāgavato dharmo mokṣaikaphalalakṣaṇaḥ //21//* – „Wcześniej całkowicie oddani dharmie mędracy przebywający na górze Malaja zostali pouczeni o wspaniałej Sattwacie przez Naradę, który ujrzał boga. Właśnie o to zapytali wiecznego, nobliwego, przypominającego Brahmę Naradę, który posiadał wiedzę o dharmie bhagawatów: O Panie! Od ciebie usłyszeliśmy o Sattwacie, mającej podstawę w prawdziwej esencji (*sattvasaṁśraya*), czystej, dharmie bhagawatów, którą charakteryzuje wyłącznie [dążenie do osiągnięcia] owocu wyzwolenia”. W przypisach do przekładu Gupta zauważa, że termin *sāttvata* jest tu odniesieniem do dharmy, porządku religijnego bhagawatów, a nie tytułu sanhity: *Satwatasanhita* (*sātvata* + *saṁhitā*) (Gupta 2000: 3). Liczne interpretacje terminu *sātvata/sāttvata* podsumowuje Colas, stwierdzając, że istnieje kilka opcji wyjaśnienia go: nazwa może odnosić się do odgałęzienia pañcaratry, może być synonimem pañcaratry lub odnosić się do samodzielnego systemu (Colas 2005: 234), zob. również Gonda 1977: 9, Matsubara 1994: 60–62, Jaiswal 1967: 40, Czerniak-Drożdżowicz 2006: 133–134.

⁷⁶ Chodzi o: szadakṣarę (*śadakṣara*) – 6-sylabową, ashtakṣarę (*aṣṭākṣara*) – 8-sylabową i dwadaśakṣarę (*dvādaśākṣara*) – 12-sylabową. Czerniak-Drożdżowicz, wspominając, że współczesną społeczność pañcaratrów różnicuje m.in. stosowanie w różnych ośrodkach in-

zaczynając od ośmiosylabowej, o mądrzy! Według przepisów tej trójki tantr Hari jest czczony kolejno w Jadawaćali (Melkote), Śrirangam i Hastiśaili (Kañćipuram). Wśród tych boskich śastr *Satwata* jest najwspanialsza⁷⁷.

W JaySA znajdujemy informację bardziej wyczerpującą, gdyż mapuje ona także wjakhje: SātS i ĪS łączy z dzisiejszym Melkote (Narajanadri/Jadawadri/Jaduśailendra), PauśS i PārS ze Śrirangam, a JayS i PādS z Kañćipuram (Hastiśaila). Wymienia także Wenkatadri (Veñkaṭādri), obecne Tirupati, mimo że tradycyjnie nie jest ono związane z żadną tantrą pañcaratry; ani należąca do ratnatraji, ani funkcjonującą na zasadzie wjakhji⁷⁸. Wszystkie miejscowości zaliczane są do stu ośmiu miejsc świętych wiśnuizmu, z których część objawił bóg, a część zaistniała samoistnie. W JaySA 8cd–15ab czytamy:

Spośród stu ośmiu miejsc na ziemi, tych objawionych przez Pana i samomani-
festujących się, najważniejsza jest czwórka klejnotów: Śrirangam, Wenkatadri,
Hastiśaila i wspaniałe Narajanadri – czwórka boskich miejsc. Za wyjątkiem
Wenkatadri, w pozostałych trzech klejnotach, siedzibach boga bogów, obecne
są „trzy klejnoty” – tantry. Mądry powinien wiedzieć, że ta „trójka klejnotów”
stanowi jedną doktrynę, która funkcjonuje w obopólnej strukturze [obejmującej]
tekst podstawowy i rozszerzenie [wjakhje]. *Satwata* dominuje w Jaduśailendra,
Pauśkara w Śrirangam, a *Dźajakhja* w Hastiśaila. *Padmatantra* jest wykorzy-
stywana w Hastiśaila, *Parameśwara* w Śrirangam, a *Iśwara* w Jadawadri. Ha-
stiśaila różni się od Śrirangam i Jadawadri tak, jak wysokiej jakości diament od
rubinu i cymofanu⁷⁹.

nych mantr, przypisuje mantrę 8-sylabową do Melkote (Jadawaćala) i Kañćipuram (Hastiśai-
la), a 12-sylabową do Śrirangam (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 77).

⁷⁷ ĪS 1.64–68ab: *ato divyāt paratarām nāsti śāstram muniśvarāḥ / sātvaṭaṃ pauśkaraṃ caiva jayākhyam ca tathaiva ca //64// evam ādīni divyāni śāstrāṇi hariṇā svayam / mūlavedānusāreṇa proktāni hitakāmyayā //65// sātvaṭādyam trikaṃ caitat vyāpakam munisattamāḥ / yathā cāṣṭākṣarādīnām mantrāṇām tritayam budhāḥ //66// etat tantratrayoktena vidhinā yādavācale / śrīraṅge hastiśaile ca kramāt sampūjyate hariḥ //67// eteṣu divyaśāstreṣu sātvaṭan tūta-mottamam /*

⁷⁸ Obecnie dwie spośród trzech ważnych wiśnuickich świątyń związanych z Tirupati, a mianowicie świątynia Gowindaradźi Swamiego oraz świątynia Wenkaṭeśwary (dziś jedna z najważniejszych i najbogatszych świątyń wiśnuickich w Indiach), należą do tradycji waikhanasy, a tylko świątynia Padmawati w niedalekim Trićinur jest wciąż pod opieką pañcaratrów. Więcej na temat trzech świątyń wiśnuickich w Tirupati i okolicach w: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 68–70.

⁷⁹ JaySA 8cd–15ab: *bhagavadvyaktideśeṣu svayaṃvyakteṣu bhūtale //8// aṣṭottaraśate mukhyam ratnabhūtam catuṣṭayam / śrīraṅgaṃ veñkaṭādriś ca hastiśailas tataḥ param //9// tato nārāyaṇādriś ca divyasthānacatuṣṭayam / veñkaṭādriṃ vinā 'nyeṣu devadevasya dhāmasu //10// ratneṣu triṣu ratnāni trīṇi tantrāṇy upāśate / mūlavyākhyānarūpatvād upajīvyam parasparam*

Czym jest więc dla pañcaratrów wjakhja/wjakhjana?⁸⁰ Według *Njajakośi* (*Nyāyakośa*)⁸¹ termin *vyākhyānam* znaczy tyle, co „komentowanie”. Czynność tę charakteryzuje ustalanie znaczenia [tekstu podstawowego], stosowanie różnych słów, które znaczą to samo [co w tekście podstawowym], po to, by zapobiec niezrozumieniu (*apratipatti*), sprzeczności (*vipratipatti*) i rozumieniu przeciwnemu do zamierzonego (*anyathāpratipatti*). Dalej wyróżnia się w *Njajakośi* pięć (a ostatecznie sześć) elementów wjakhjany – komentowania: 1. dzielenie słów (*padaccheda*), 2. ustalanie znaczenia słów (*padārthokti*), 3. analiza złożów gramatycznych (*vigraha*), 4. konstruowanie zdań (*vākyaayanā*), 5. rozwiązywanie problemów (*ākṣepeṣu samādhāna*)⁸². Istotą każdego komentarza pozostaje jednak, według *Njajakośi*, zapobieganie opiniom niezrozumiałym, sprzecznym i przeciwnym. Typem komentarza, który ogranicza się wyłącznie do odgrywania tej roli jest, tzw. writii (*vṛitti*), wiwriti (*vivṛti*) lub wiwarana (*vivarāṇa*) – rodzaj analizy gramatyczno-semantycznej, łączącej parafrazę struktury z zastępowaniem słownictwa innym. Rekonstrukcja struktury tekstu podstawowego oraz dostarczanie alternatywnych znaczeń pozostawia zazwyczaj w wiwaranie jednak przestrzeń dla egzegezy – komentarz tego rodzaju ma za zadanie, nawet w najmniejszym zakresie, rozważenie alternatywnych możliwości zrozumienia tekstu i winien odwieść czytelnika od błędnych interpretacji. W JaySA 1–8ab czytamy natomiast:

Sam Narajana głosi całą pañcaratrę – oto wszędzie znana mądrość śastr Pana. „Trzy klejnoty” to *Satwata*, *Pauṣkara* i najwyższa tantra – *Džajakhja*. Tu wyłożono [ich] charakterystykę. Ta trójka klejnotów jest uznawana za wiedzę, jest

//11// *tantratrayam idaṃ vidyād ekaśāstram tathā budhaḥ / sāttvataṃ yaduśailendre śrīraṅge pauṣkaram tathā* //12// *hastiśaile jayākhyam ca sāmṛājyam adhiṣṭhati / pādmatantram hastiśaile śrīraṅge pārameśvaram* //13// *iśvaram yādavādrau ca kāryakāri pracāryate / śrīraṅgād yādavādreś ca hastiśaile viśiṣyate* //14// *padmarāgāc ca vaidūryād yathā vajram mahāguṇam /*

⁸⁰ Według słownika Moniera-Williamsa zarówno *vyākhyā*, jak i *vyākhyāna* oznaczają: wyjaśnienie, przedstawienie/objaśnienie, glosa, komentarz, parafraza, i są derywatem rdzenia *khyā* z przedrostkami *vi* oraz *ā* – dokładnie wyjaśniać, dyskutować, relacjonować, nazywać. *Vyākhyāna* to też czynność wyjaśniania, tłumaczenia, komentowania; zob. Monier-Williams 1999: 1036. Z kolei *vivṛti*, derywat rdzenia *vṛ* z przedrostkiem *vi* – odkrywać, rozpościerać, ukazywać, rozświetlać, wyjaśniać, opisywać, oznacza m.in.: czynienie jasnym lub oczywistym, wyjaśnienie, wykład, glosa, komentarz, interpretacja; Monier-Williams 1999: 988.

⁸¹ Ganeri (on-line), s. 2.

⁸² Ostatnie stwierdzenie można potraktować jako dwie osobne cechy: rozwiązywanie (*samādhāna*) i problemy (*ākṣepa*), co sprawia, że ostatecznie można mówić o sześciu cechach.

tajemna, jest kwintesencją nauki sattwatów, spłynęła bezpośrednio z ust Pana i zaczęła funkcjonować w takim kształcie, jakim jest – ani mniejszym, ani większym. Natomiast każda z innych tantr została wypełniona [treścią] zgodnie z zasadą wzmocnienia komentarza (*vyākhyā*) [tekstu podstawowego], po wykorzystaniu kwintesencji [nauki], która wyłoniła się z ust Pana, poprzez ujmowanie, rozszerzanie i zachowanie [jej treści]. Ich [tantr] status ustalono wedle zasady tekstu podstawowego i rozszerzenia. Spośród stu ośmiu tantr *Parameśwara-saṅhita* została zesłana [na ziemię] w formie komentarza w celu wyjaśnienia *Pauśkary*. Najwspanialsza tantra *Īśvara* w celu wyjaśnienia *Satwaty*. *Padma* nazywana jest objaśnieniem tantry *Džajakhja*⁸³.

„Trzy klejnoty”, w ujęciu autora JaySA, to, podobnie jak w odpowiednim fragmencie przytaczanej wyżej *ĪS*, teksty boskie, gdyż objawił je sam Narajana. Prezentują spójny, tajemny przekaz, który jest kwintesencją doktryny sattwatów. Przekaz ten funkcjonuje w nienaruszonej formie, takiej, w jakiej objawił go sam bóg. Inne tantry, ułożone na bazie *ratnatraja* – *wjakhje*, *wjakhjany* – to natomiast rodzaj rozszerzenia, rozwinięcia, a nawet uzupełnienia tekstów starszych. Nie jest to więc zdecydowanie typowy komentarz. Komponując czy też, dosłownie, „wzmacniając” *wjakhje*, przeformułowano bowiem pewne zagadnienia zaczerpnięte z boskiej kwintesencji – jedne zwięzłe i krótko, inne obszernie, niektóre pozostawiono w oryginalnej formie. Choć z ust Pana spłynęły tylko trzy najstarsze, tajemne i zgodne w przekazie „trzy klejnoty”, pierwsze zdanie JaySA, będące cytatem z *Narajaniji*⁸⁴, według którego Narajana stworzył tradycję *pañcaratry*, podnosi dodatkowo ich status. Pierwiastka boskości nabierają więc *wjakhje*, z jednej strony pośrednio poprzez swój związek z trzema tekstami

⁸³ JaySA 1–15ab: *pañcarātrasya kṛtsnasya vaktā nārāyaṇaḥ svayam / iti sarvatra vikhyātaṁ bhagavacchāstragauravam //1// sāttvataṁ pauṣkaraṁ caiva jayākhyāṁ tantram uttamam / ratnatrayam iti khyātaṁ tad viśeṣa ihocyate //2// sāraṁ sāttvataśāstrasya rahasyaṁ prājñasaṁmatam / ratnatrayam idaṁ sāḁśād bhagavadvaktraniḥsṛtam //3// pravartitaṁ tathaivedam anyūnādhikatvataḥ / anyānyāni tu tantrāṇi bhagavanmukhanirgatam //4// sāraṁ samupajīvyaiṣa samāsavyāsadhāraṇaiḥ / vyākhyopabṛṁhaṇanyāyād vyāpitāni tathā tathā //5// vyākhyāmūlanyayenaiśāṁ gauravaṁ sampratiṣṭhitam / tantrē 'py aṣṭottaraśate pārameśvarasaṁhitā //6// pauṣkarārthavivṛtyarthā vyākhyārūpā 'vatāritā / sāttvatasya vivṛtyartham īśvaraṁ tantram uttamam //7// jayākhyasyāsya tantrasya vyākhyānaṁ pādmam ucyate /*

⁸⁴ Wers *pañcarātrasya kṛtsnasya vaktā nārāyaṇaḥ svayam* po raz pierwszy pojawia się w *Narajaniji* (Mhbh 12.337.63ab), cytowany jest również przez Jamuṇę w *Agamapramanji* (s. 128, linijka 4. w wydaniu Narasinhachary 1976) i przez Ramanudżę w *ŚrīBhaszji* do 2.2.42; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2008: 26.

objawionymi przez boga, z drugiej – w wyniku zabiegu redaktora JaySA, który zadbał o to, by postrzegano je jako oparte na oryginalnym przekazie Narajany. Zgodnie z JaySA status tantr zależy od tego, czy funkcjonują w strukturze obejmującej tekst podstawowy (*mūla*) i rozszerzenie. By zrozumieć „trzy klejnoty”, należy, po pierwsze, czytać je razem, bo każdy z nich zawiera jedynie część objawienia, a zatem wzajemnie się uzupełniają (niczym tekst podstawowy i komentarz), po drugie, w tandemie z objaśnieniami (Rastelli 1999: 54, zob. Leach 2014: 120).

W kontekście tradycji pañcaratry termin *vyākhyā* zyskuje zatem znaczenie specyficzne. Wjakhje nie komentują „klejnotów”, a je uzupełniają, modyfikując zresztą, gdy jest taka potrzeba, boskie słowa. ĪS, PārS i PādS nie różnią się też pod względem struktury. Wjakhje są niezależnymi tekstami tworzącymi spójną całość na tej samej zasadzie co „trzy klejnoty”. Ich cechą charakterystyczną jest natomiast wysoki stopień interpolacji z innych sanhit, głównie z trzech najstarszych, często bez odwołania do źródła⁸⁵, oraz obecność zagadnień wcześniej nieporuszanych, głównie związanych z kultem świątynnym.

Pewnych informacji na temat postrzegania specyficznego związku „trzech klejnotów” z wjakhjami dostarcza również Alaśingabhatta, który w komentarzu do SātS 17.104 wprowadza dyskusję wokół pytania, czy wykonanie mudr, których opisu nie znajdujemy w SātS, natomiast pojawia się on w JayS, jest właściwe w kontekście ceremonii przynależnej do SātS. Pytanie dotyczy więc zasady funkcjonowania różnych linii objawienia w obrębie pañcaratry. Według komentatora, o ile konkretne rytuały, opisane w konkretnej sanhicie, winny być odprawiane przez zwolenników tejże sanhity, to w tym przypadku opis mudr znajduje się nie tylko w JayS, lecz także, w formie zebranej/skróconej (*saṃgrhīta*), w ĪS, co decyduje o możliwości ich wykorzystania w kontekście ceremonii wyłożonej w SātS, która przecież jest jej tekstem podstawowym⁸⁶. Zatem zdaniem Alaśin-

⁸⁵ Zob. Rastelli 2006, gdzie autorka dowodzi, że PārS – objaśnienie PauS – jest w istocie kompilacją fragmentów z innych sanhit, a więc jej redaktor nie wykorzystał jedynie tradycyjnie przypisanego do niej tekstu podstawowego.

⁸⁶ Kom. SātS 17.104: *anyeṣām hr̥nmudraiva śiromudrayā saha tattanmantreṇa prayaktavyety āha – svamantrayukteti / anyeṣām ity anena śrīvatsādibhuṣaṇānām cakrādilāñchanānām anantādipīṭhadevānām viṣvakṣeṇādīgurūṇām dvārāvaraṇasthaparivārānām ca grahaṇām bodhyam / nanu jayākhye* (Dvivedī: *aṣṭame paṭale*) *eteṣām api mudrāḥ pratipāditāḥ / tatrapy anuktamudrāṇām eva hr̥ (nmantrā?nmudrā) pradarśanam sarasam iti cen na, tattatsaṃhitāniṣṭhais tattaduktaprakāreṇaivānuṣṭheyatvāt / nanu tarhi sātvatopabṛmhaṇe jayākhyoktāḥ śrīvatsādimudrāḥ saṃgrhīta iti cet. satyam / tatra – sāmānyā sarvamantrāṇām*

gabhatta, o ile nie wolno bezzasadnie mieszać przepisów różnych sanhit, dopuszczalne jest dowolne poruszanie się w obrębie linii przekazu obejmującej jeden z „trzech klejnotów” i jego rozszerzenie.

Współcześnie tradycja pañcaratry zdominowała obrządek świątynny śriwisznuickich ośrodków na południu Indii. Za podręczniki rytualne służą wjakhje⁸⁷. W przeciwnieństwie do tradycyjnego mapowania sanhit, kapłani związani z Melkote wskazują jako rytualną podstawę wytyczne PādS, również w przypadku tak istotnych procedur jak inicjacja (według zaleceń PādS 17, sekcja čarjapada), której funkcję obecnie pełni ceremonia pañcasanskara (*pañcasamskāra*) służąca za wprowadzenie do społeczności śriwisznuickiej w ogóle (Raman 2007). Odstępstwo od tradycyjnej wizji związków pomiędzy tekstami i ośrodkami nastąpiło w wyniku kilku czynników. Po pierwsze, teksty najstarsze, a więc i SātS, zawierają przede wszystkim materiał dotyczący jogi i dźñany (wiedzy), natomiast niewiele jest informacji o kwestiach rytualnych i świątynnych, które dopiero w wyniku ewolucji tradycji stały się istotne. Po drugie – i tu odwołu-

ekā mudrāmjalih smrtā // svena svena tu mantreṇa samyuktām tām prayojayet / (ĪS 23/41–42[ab]) / – „Powiedział, poczynając od [słowa] *svamantrayuktā* – mudra serca (*hṛnmudrā*) innych [bóstw] wraz z mudrą głowy (*śiromudrā*) powinna być stosowana z ich odpowiednimi mantrami – [słowo] *anyeṣām* (innych) powinno być rozumiane jako: ozdób takich jak klejnot kaustubha itd., emblematów takich jak dysk itd., bogów [związanych] z tronem, jak wąż Ananta itd., nauczycieli takich jak Wiszwaksena itd., oraz orszaków stojących na straży wejścia. Zaprawdę w *Džajakhja*[sanhicie] ich mudry zostały wyłożone [w rozdz. 8.]. To nieprawda, że pokazanie mudry mantry serca ma moc równą [mocy] mudr, których tam [w SātS] nie opisano, gdyż każdy ze wspomnianych rytuałów winien być wykonywany przez zwolenników każdej sanhity z osobna. Jednak zaprawdę w rozszerzeniu *Satwaty* [tj. w ĪS] zebrano słowa *Džajakhji* o mudrach śriwatsa i innych. Tam powiedziano: *Jedna mudrandźali jest uważana za taką samą dla wszystkich mantr. Lecz winien ją stosować razem z odpowiednią własną mantrą* (ĪS 23.41[cd–42[ab]])”.

⁸⁷ Według Rao w stanie Tamilnadu wykorzystywane są obecnie PādS i PārS, w Andhra Pradeś – PādS, ĪS i *Kapiṇḍžalasanhita*, w Karnatace – PādS i ĪS, w Kerali – ViṣṇuS. We wszystkich wymienionych regionach szacunkiem cieszy się także SātS, a rytuały świątynne włączają wiele procedur z ĪS (Rao 2005: 45). Według Czerniak-Drożdżowicz PārS należy współcześnie wiązać z ośrodkiem Śrirangam (Tamilnadu), PādS z Kañćipuram (Tamilnadu) i świątynią pañcaratry w Trićinur nieopodal Tirupati (Andhra Pradeś), ĪS i SātS z Melkote (Karnataka), choć w przypadku ostatniego ośrodka istotny wydaje się też współczesny podręcznik nawiązujący do PādS autorstwa Paripurama Ranga Swamiego Bhattara, kapłana w świątyni Krisznaswami (Kṛṣṇasvāmi) w Majsurze, nauczyciela w pathaśali w Melkote. Zgodnie z szacunkami Czerniak-Drożdżowicz obecnie w Indiach południowych istnieje 150 ważnych świątyń wisznuickich, w tym ok. 40 należy do pañcaratry, ale stosuje się w nich jedynie kilka wyżej wymienionych tekstów; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2008: 60–61, 66.

4. Literatura pañcaratry

ję się do słów melkockich Bhattarów – tradycja odchodzi od stosowania mantr tantrycznych na rzecz wedyjskich, łącznie z ceremonią inicjacji, potwierdzając zresztą w ten sposób trwające od czasów jej wędrówki na południe próby detantryzacji. Z perspektywy współczesnych depozytariuszy tradycji stosowanie się do wytycznych PādS wynika z jej przynależności do grupy tekstów związanych z obrzędkiem wedyjskim, mantrasiddhantą, przeciwnie do zalecającej mantry tantryczne i związanej z agamasiddhantą SātS.

ROZDZIAŁ II

Inicjacja mantrą Narasinhya i jej adoracja w *Satwatasanhicie*

1. Autorytet *Satwatasanhity*

Na wczesną kompozycję, a tym samym autorytet, SātS⁸⁸ wskazuje ilość tekstów, które się do niej w większym bądź mniejszym stopniu odwołują, m.in.: AhS, LT, PādS, ViṣṇuS oraz, być może, PauṣS⁸⁹. SātS najobszerniej wzbogaciła PārS⁹⁰. Jej treść wykorzystał również redaktor ŚrīprS, pisma, którego rozdział 13, według kolofonu dotyczący przygotowywania wizerunku bóstwa (*mūrtinirmāṇavidhi*), to w głównej mierze materiał zaanektowany z SātS 24 tj. rozdziału traktującego o charakterystyce wizerunku, piedestału i świątyni (*pratimāpīṭhaprāsādalakṣaṇa*). Fragmenty tego samego rozdziału wykorzystano też w ĪS 17⁹¹ (charakterystyka wizerunku i innych; *pratimādilakṣaṇa*). Zapożyczenia z SātS są również ewidentne w przypadku ĪS 21, rozdziale opisującym rytuał inicjacji (o czym później)⁹².

⁸⁸ Za rodzaj odwołania się do wcześniejszych, różnorodnych źródeł tekstowych można uznać w przypadku dostępnej nam wersji SātS jedynie mało precyzyjne stwierdzenia odsyłające wyznawców do tekstów typu agama, by zdobyć wiedzę dotyczącą elementów rytuału (SātS 17.150cd–152), zalecenia rozmyślenia nad nimi (*āgamādhyaṇam kuryāt*) (SātS 6.189) bądź informacje na temat ich trojkiej klasyfikacji (SātS 22.52cd–53ab). SātS 6.189: *aṣṭāṅgena namaskṛtya hy upaviśyāgrataḥ prabhoḥ / āgamādhyaṇam kuryāt tadvākyārthavicāraṇam //189//* – „Po złożeniu pokłonu [dotykając ziemi] ośmioma członkami ciała [i] zajęciu miejsca przed Panem, powinien medytować nad agamami i dyskutować ich znaczenie”.

⁸⁹ *sātvata*: AhS 5.59, 12.3, 12.44, 12.48, 13.22, 15.7, 15.22, 16.85, 20.54, 27.31, 55.15, 55.33, LT 1.19, 1.21, 2.59, 13.13, 49.145, PādS 1.102, 1.108; *sāttvata*: ViṣṇuS 2.26, 2.31, ŚrīprS 19.473. Kwestia PauṣS jest dyskusyjna. Na odniesienie do agamy zwanej *Satwata* (*Sātvata*) w PauṣS 39.18cd (PauṣS 39.18: *ādyam sarvāgamānām ca pārameśvaram āgamam / pramāṇapariśuddham ca hitam abjaya sātvatam //* – „O, zrodzony z lotosu! Pierwszą spośród wszystkich tekstów (*āgama*) jest *Satwata* – tekst boski (*pārameśvara*), czysty dzięki autorytetowi i przynoszący dobro”), zwraca uwagę Apte, według którego mowa tu o należącej do „trójki klejnotów” SātS (Apte 2006: LX). Z kolei Matsubara uważa, że wers dotyczy pisma oryginalnie należącego do społeczności sat(t)watów (Matsubara 1994: 18).

⁹⁰ Zestawienie fragmentów SātS i innych tekstów wykorzystanych w PārS podaje wspomniana już w tym kontekście Rastelli w: Rastelli 2006: 555–584.

⁹¹ Padmanabhan podaje tabelę zestawiającą te same wersy w ŚrīprS i innych tekstach.

⁹² Treść SātS zapożyczają także nieopublikowane rytualne podręczniki, takie jak *Pañcaratragama* (*Pāñcarātrāgama*), która wykorzystuje rozdziały 6, 7 i 11; *Prajaścittasangraha* (*Prāyaścittasamgraha*) – rozdziały dotyczące rytuału zakładania nici, tzw. pawitraropany

Według Smitha SātS jest wymieniona w kanonicznych spisach tekstów pañćaratry zamieszczonych w: *Kapiñdźalasanahicie*, *Puruszottamasanahicie*, *Bharadwadźasanahicie* (*Bhāradvajasaṃhitā*), *Markandejasanahicie*, *Wiśwamitrasanahicie* i *Wisznutantrze*. Zdaniem badacza możliwe, że tytuły, takie jak: *Sattwa* (*Sattva*), *Satjokta* (*Satyokta*) i *Satja* (*Satya*), które pojawiają się na listach sanhit w *Puruszottamasanahicie*, *Bharadwadźasanahicie*, *PādS*, *Kapiñdźalasanahicie*, *Hajaśirszasanahicie*, *Markandejasanahicie*, *Agnipuranie* oraz w *Maheśwaratantrze* (*Maheśvaratantra*), mogą również wskazywać na SātS.

SātS cytują Kaszmirczyk Bhagawatotpala w *Spandapradipice*⁹³ i *Wenkatanatha* w *Pañćaratrarakszy*⁹⁴. Biografie obu są dość dobrze zbadane, możemy zatem wnioskować, że podczas gdy na północy znano SātS już w X w., tradycja południowoindyjska uwzględniła ją w swych rozważaniach ok. XII w.

Podsumowując: Apte szacuje powstanie „trzech klejnotów” pañćaratry na okres pomiędzy IV a VI w., zaznaczając przy tym, że SātS jest z nich najstarsza (Apte 2005: vii). Schrader umieszcza SātS pośród najstarszych tekstów pañćaratry, nie podając zakresu czasowego jej kompozycji⁹⁵. Matsubara datuje tekst na VI w. (Matsubara 1994: 34), zaś Gonda skłania się ku hipotezie, że SātS, jak i pozostałe dwa teksty należące do doktrynalnej trójcy, skomponowano pomiędzy 600 a 850 r. (Gonda 1977: 54). Z kolei Parampurushdas i Shrutiprakashdas proponują okres pomiędzy IV a VII w. (Parampurushdas, Shrutiprakashdas 2002:

(*pavitṛāropaṇa*), tj. z rozdziału 14 i 20; *Utsawasamgraha* (*Utsavasamgraha*) – cytująca z rozdziału 7 i z 8 doktrynalnej sanhity. Nie ustalono jednak, kiedy skomponowano trzy powyższe teksty; zob. Smith 1975–1980: 515.

⁹³ Komentarz do *Spandakarika* (*Spandakārika*) 9> SātS 18.128.

⁹⁴ PRR, s. 5, linijka: 13–14> SātS 21.47, PRR, s. 29, linijka: 4–15> SātS 22.52–58ab–13, PRR, s. 82, linijka: 13–15> SātS 6.193cd–194, PRR, s. 83, linijka: 7> SātS 194ab, PRR, s. 84, linijka: 1–12> SātS 6.198cd–204ab, PRR, s. 84–85, linijka: 17–22, 1–12> SātS 6.206–214, PRR, s. 85, linijka: 17–18> SātS 6.213cd, PRR, s. 85, linijka 17> SātS 6.214d, PRR, s. 86, linijka: 5> SātS 207cd, PRR, s. 86, linijka: 10–11> SātS 17.36, PRR, s. 87, linijka: 16–17> SātS 6.215, PRR, s. 88, linijka: 1–2> SātS 6.216, PRR, s. 93, linijka: 16–17> SātS 7.123, PRR, s. 94, linijka: 4> SātS 6.194cd, PRR, s. 107, linijka: 18> SātS 6.73cd, PRR, s. 114, linijka: 1–2> SātS 21.11c–14b, PRR, s. 114, linijka: 13–14> SātS 6.187cd–188b, PRR, s. 128–129, linijka: 7–23, 1–3> SātS 21.24–33, PRR, s. 134, linijka: 15–16> SātS 21.18cd, PRR, s. 146–147, linijka: 19–23, 1–8> SātS 2.7cd–13b, PRR, s. 148, linijka: 19> SātS 6.187ab, PRR, s. 149, linijka: 1–2> SātS 6.187cd–188ab, PRR, s. 149, linijka: 4–5> SātS 6.189, PRR, s. 164, linijka: 6–12> SātS 190–193ab.

⁹⁵ Za najstarsze sanhity Schrader uznawał jednak teksty: *Pauszkara* (*Pauṣkara*), *Waraha* (*Vārāha*) i *Brahma* (*Brāhma*) (Schrader 1916, repr. 1995: 23).

171). Zdaniem Sandersona, podobnie jak w przypadku pozostałych „dwóch klejnotów”, obecnie dostępną *SātS* skomponowano w poł. IX w. (Sanderson 2001: 38).

Nie znamy autora/autorów, a raczej kompilatora/ów *SātS*. Rama narracyjna tekstu oparta jest na rozmowie między Naradą a grupą mędrców (*muni*). Narada relacjonuje im słowa chwalebne Pana (*Śrībhagavān*), usłyszane najpierw przez Sankarszanę, występującego w rozdziale 1 pod przydomkiem Paraśurama (*Paraśurāma*).

SātS składa się z dwudziestu pięciu rozdziałów zwanych *pariccheda* (*pariccheda*) o różnej długości, które w sumie liczą trzy tysiące pięćset słok. Tekst, zgodnie z konwencją, otwiera historia przekazu tekstu objawionego. Rozdziały 2–6 skupiają się na wewnętrznym i zewnętrznym oddawaniu czci czterem wjuhom przy użyciu odpowiednich mantr. Następne dwa rozdziały, 7 i 8, dotyczą specjalnie podejmowanych ślubów religijnych – wrat (*vrata*). Rozdziały 9–13 rozważają wewnętrzne i zewnętrzne oddawanie czci formom *wibhawa* przy użyciu odpowiednich mantr, z kolei 14 i 15 skupiają się na praktyce, której celem jest zniwelowanie wszelkich błędów popełnionych w rytuale, jak również zapobieganie kolejnym (*pawitraropana*)⁹⁶. Opis ceremonii inicjacji obejmuje rozdziały 16–23. Dwa ostatnie rozdziały *sanhity* dotyczą konstrukcji świątyni i ceremonii konsekracji wizerunku bóstwa.

Smith sugeruje, że tekst jest niekompletny, a więc i niespójny (Smith 1975–1980: 534–536), czego zewnętrznym śladem jest, według niego, rozdział na temat metod rytualnego oczyszczenia nauczyciela i kapłana (*ācāryartvigāśaucanirṇaya*) nieopublikowanego rytualnego podręcznika *Utsawasangraha*, który wedle kolumny jest 38 rozdziałem *SātS*. Dalej, w opinii Smitha, pomiędzy 13 a 16 rozdziałem *SātS* istnieje przerwa w narracji, gdyż obecnie wypełniające tę lukę rozdziały 14 i 15 tematycznie odpowiadają zagadnieniom wyłożonym w rozdziałach 24–25. Podobnie Smith dopatruje się przerwy w narracji w sekcji dotyczącej przepisów inicjacyjnych (16–23). Hipoteza o niekompletności *SātS* jest dyskusyjna: podczas gdy rozdziały 14–15 oraz 24–25, które wydają się reprezentować tradycję świątynną, mogą stanowić późniejszą interpolację, metoda opisu trojkiej inicjacji polegająca na szczegółowym wyłożeniu zaleceń dotyczących tylko pierwszej z nich, co, *nota bene*, wzbudziło podejrzenia w przypadku Smitha, wynika najprawdopodobniej z ekonomii pisania – pozostałe dwie inicjacje mają bowiem tę samą strukturę.

⁹⁶ Na temat *pawitraropany* w tradycji śiwaickiej w: Brunner 1968: 2–193. O rytuale na podstawie tekstów pañcārtry oraz obserwacji poczynionych w świątyni Waradaradzi w Kañci zob. Hüskén 2006.

2. Alaśingabhatta i jego komentarz

SātSBh autorstwa Alaśingabhatty stanowi najobszerniejszy komentarz pañćaratry spośród wciąż dziś niewielu dostępnych⁹⁷. Kolofony kolejnych rozdziałów komentarza dostarczają nieco informacji na temat autora: Alaśingabhatta (1795–1860) pisze o sobie, że jest synem Joganandabhatty (Yogānandabhātta) (1735–1810)⁹⁸, ozdoby gotry Mauñdżajana (Mauñjāyana), który służył lotosowym stopom Pana w Jadugiri (dzisiejsze Melkote)⁹⁹. Alaśingabhatta należał do śakhy (*śākhā*) Kanwi (Kanvī) związanej z Białą Jadżurwedą. Jego matką była Jadugirinajaki Ammanjamba (Yadugirināyakī Ammaṇyamba), która pobierała nauki u mędrca imieniem Narajanamuni (Nārāyaṇamuni)¹⁰⁰. Pokrewieństwo z Alaśingą, poprzez jego córkę, podkreślają Bhattarowie z Melkote¹⁰¹. W powszechnym przekonaniu rodzinna tradycja komentatorska uległa przerwaniu, gdyż komentator nie doczekał się syna. Ponadto małżeństwo wpłynęło na zmianę gotry, do której przynależy obecnie rodzina: obecnie jest to gotra zięcia komentatora, tj. Kauśika.

⁹⁷ Dotychczas badacze odnosili się szerzej zaledwie do kilku komentarzy pañćaratry. Są to: *Parameśvarasanhitawjakhya* (*Pārameśvarasamhitāvyākhyā*) autorstwa Nrisinhasuriego (Nṛsiṃhasūri) – komentarz PārS, *Pradīpika* (*Pradīpika*) / *Mantradīpika* (*Mantradīpikā*) autorstwa Peddanarji (Peddaṇārya) – komentarz PādS, a także dwa komentarze ViṣṇuS – *Harinī* (*Hārīṇī*) autorstwa Narajany oraz *Tattvapradīpika* (*Tattvapradīpikā*) autorstwa Nagaswamina (Nāgasvāmin); zob. Gonda 1977: 41–42, Czerniak-Drożdżowicz 2006.

⁹⁸ Daty urodzenia i śmierci Alaśingabhatty i Joganandabhatty za: Krishnamurthy 1998: 311.

⁹⁹ *iti śrīmauñjāyanakulatīlakasya yadugirīśvaracaranakamalārcakasya yogānandabhāṭṭācāryāsyā tena yena alaśingabhāṭṭena viracite sātṭvatantrabhāṣye prathamah paricchedah* / – „Oto rozdział pierwszy komentarza *Sattwatatantry* skomponowanego przez Alaśingabhāṭṭę, syna nauczyciela Joganandabhatty, kapłana lotosowych stóp Pana Jadugiri, będącego ozdobą chwalebne go rodu Mauñdżajana”.

Ród Mauñdżajana to jedna z pięciu gotr pañćaratry, obok: Kauśika (Kauśika), Aupagajana (Aupagāyana), Śandilja (Śāṇḍilya) i Bharadwadża (Bharadvāja), z których każda należy do śakhy (*śākhā*) Kanwi (Kanvī) związanej z Białą Jadżurwedą; zob. Rastelli 2006: 237–238 na podst. JaySA 109–116ab.

¹⁰⁰ Bhūmikā w: Dvivedī 2001: 6.

¹⁰¹ Sampatkumara Bhattar został w dzieciństwie adoptowany (informacja od Ute Hüsken).

Alaśingabhatta jest autorem glosy do ĪS zatytułowanej *Satwatārthaprakāśika* (*Sātvatārthaprakāśikā*), datowanej na 1834 r. – Dvivedī¹⁰² zauważa, że komentator odwołuje się do niej w SātSBh (s. 108 i 248), co wskazuje na wcześniejszą kompozycję tej ostatniej. W kwestii być może trzeciego, również pozostającego w rękopisie, komentarza w dorobku Alaśingabhatty, tj. *Satvatamritasāra* (*Sātvatamṛtasāra*), który także objaśnia ĪS, zdania są podzielone – jedne źródła wskazują na Alaśingę [New Catalogus Catalogorum (1969: 408)], inne na jego ojca¹⁰³ [Dvivedī na podstawie alfabetycznego katalogu w Madras Government Library (Bhūmikā: 7)]¹⁰⁴.

Według Francisa Clooneya do napisania komentarza stymuluje autorów przede wszystkim dyskurs teologiczny. Chociaż egzegeza nie jest obligatoryjną cechą tekstu teologicznego, to tekst już skomentowany jest częściej uważany za „teologiczny” niż taki, który jej nie ma (Clooney 2005: 461). Sanhity pañcaratry, tak jak i agamy śiwaickie raczej teoretycznie podzielone na cztery sekcje dotyczące wiedzy, praktyki rytualnej, jogi i właściwego zachowania, prezentują specyficzny rodzaj literatury religijnej, w której funkcję teologiczną mocno kontrpunktują istotne dla tradycji rozważania praktyczne (Clooney 2005: 464), co mogło w rezultacie przyczynić się do małego zainteresowania ich komentowaniem. Ponadto zachowane komentarze pañcaratry dzieli od tekstów komentowanych odległa perspektywa czasowa – w przypadku SātS i jej komentarza bez mała tysiąc lat. Można zatem przypuszczać, że dla samych komentatorów tekst sanhity był raczej punktem wyjścia dla dyskusji prowadzącej do osadzenia go

¹⁰² Bhūmikā w: Dvivedī 2001: 6.

¹⁰³ Ojciec Alaśingabhatty, Joganandabhatta, według tradycji wysokiej klasy uczony oraz zaufany króla Krisznanadżi Wodejara III (Kṛṣṇarāja Wodeyar) (1799–1831), jest z kolei autorem dwóch pozostających w rękopisie podręczników: *Satvatamritam* (*Sātvatāmṛtam*), w którym tłumaczy procedury rytualne opisane w ĪS oraz *Katjajanagrihasutraprajoga* (*Kātyāyanagrihasūtraprayoga*), gdzie objaśnia *Paraśaragrihasutrę* (*Parāśaragrihasūtra*), Krishnamurthy 1998: 311–312.

¹⁰⁴ Spod pióra Alaśingabhatty wyszły również pisma o nieco innym charakterze. We wszystkich uczony powraca jednak do tematu rodzinnej miejscowości Melkote bądź, zapewne jako gorliwy śriwisnuita, do jej związków z Ramanudżą. Są to: *Wadźramukutivilāsacampū* (*Vājramukūṭivilāsacampū*) – *campū* (*campū*), w którym odmalował historie mające miejsce za życia Ramanudży oraz legendy związane z pochodzeniem festiwalu Wairamudi (*vairamuḍi utsava*) (1836), *Jatiradżaśataka* (*Yatirājaśataka*) – hymn chwalcący Ramanudżę (1828), *Jatiradżaśatakawjakhja* (*Yatirājaśatakavyākhyā*) – komentarz do tegoż hymnu, *Sampradajapradipika* (*Sampradāyapradīpikā*), a także rytualny podręcznik: *Pañcaratraprajoga* (*Pāñcarātraprayoga*); zob. Kujnunn Raja i Raghavan 1969: 408, Krishnamurthy 1998: 311–312, Vasantha 1991: XIV.

w konkretnej, zbraminizowanej już w przypadku pañcaratry, tradycji. Warto tu przytoczyć Czerniak-Drożdżowicz, która pisze w kontekście wpływu komentatora na relację pomiędzy pierwotną nauką a jej egzegezą:

Autorytatywne teksty różnych tradycji były dla ich komentatorów niedoskonałym, przekazanym przez kolejnych skrybów odbiciem oryginału objawionego przez samego boga. Znając swe możliwości, wynikające z potraktowania tekstu jako pewnego elastycznego punktu wyjścia, i jednocześnie będąc świadomym obowiązku osadzenia tekstu w konkretnej tradycji w jej aktualnym kształcie, komentator podejmował dzieło interpretacji, w przekonaniu, że tekst zawsze podlega zmianom w procesie transmisji w czasie (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 57).

Pobudką, która kierowała komentatorami, była zatem chęć wprowadzenia danego tekstu w określony nurt interpretacji i wyłożenie jego znaczenia wyedukowanym bramińskim odbiorcom, dla których, w danym okresie, tekst był żywy i istotny (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 57). Do tworzenia komentarzy mogły popychać jednak nie tylko wyższe cele, ale również usprawiedliwione przez wysoko ceniącą egzegezę tradycję indyjską inne powody, takie jak obowiązek kontynuowania rodzinnej tradycji czy chęć zdobycia uznania.

Wobec powyższego, a zasadniczo wobec zdominowania filozoficznego zaplecza południowoindyjskiego wisznizmu przez nurt wiśisztadwaity, częste odwoływanie się do dzieł nauczycieli śriwisznuckich oraz wyraźna tendencja do utrzymania charakteru dzieła w duchu wiśisztadwaity w przypadku SātSBh nie dziwią [np. dyskusja w kom. SātS 17. 36ab na temat urzeczywistniania przez sadhakę stanu bycia bogiem, poparta odwołaniami do *Pañcaratrarakszy* Wenkatanathy i przypisywanej Ramanudży *Nitjagranthy* (*Nityagrantha*)¹⁰⁵]. Jak pisze Czerniak-Drożdżowicz:

Stosując specyficzną technikę przywoływania poglądów poprzedników i prezentowania opinii zarówno zwolenników, jak i przeciwników indyjski komentator manipulował tekstem w taki sposób, aby nowe idee można było pomieścić w obrębie ortodoksji. To zapewne możemy uznać za najbardziej specyficzną ce-

¹⁰⁵ Autorstwo *Nitjagranthy* podaje się wciąż w wątpliwość, choć na pewno jest to dzieło autorytatywne dla tradycji wiśisztadwaity. Tekstem w kontekście zmian, jakie dokonały się w rytuale pañcaratry po wprowadzeniu jej w nurt śriwaisznawa, zajmowała się Rastelli; zob. Rastelli 2003 i 2007a.

Alaśingabhatta wspomina również w komentarzu *Nitjawjakhjanę* (*Nityavyākhyāna*) (kom. ad SātS 17.18–22ab). Mimo że sformułowanie przywodzi na myśl komentarz, odnosi się być może do rozdziału 3 *Pañcaratrarakszy* Wenkatanathy.

chę indyjskiej egzegezy, dzięki której tradycje religijne, podlegające ciągłemu rozwojowi i pozostające pod wpływem różnorodnych poglądów filozoficznych, mogły zaistnieć jako ortodoksyjne i przetrwać kolejne przemiany (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 58)¹⁰⁶.

Stąd, również w warstwie rytualistycznej, widać w komentarzu Alaśingabhatty pewne zmiany interpretacyjne na korzyść ortodoksji – komentator nakazuje np. wyrzucić po odprawieniu ofiary jej pozostałości, podczas gdy *sanhita* zaleca ich spożycie (np. kom. ad SātS 17.145–146). Kwestia wykorzystania resztek z ofiary [*śishta* (*śiṣṭa*), *nirmalja* (*nirmalya*), *naiwedja* (*naivedya*)] jest sprawą dyskusyjną w środowisku pañcaratry. Czerniak-Drożdżowicz pisze, że według Sampatkumary Bhattara, seniora rodu melkockich pañcaratrow, użycie *nirmalja* i *naiwedja* jest podstawową różnicą w rytuale pañcaratry i ortodoksyjnych smartów: smartowie pozbywają się resztek ofiary, wrzucając ją np. do głębokiej wody, pañcaratrowie natomiast rozdają ją wiernym. W rzeczywistości procedury w obrębie pañcaratry są różne: pewne substancje, jak kwiaty czy woda, rozdawane są wiernym, inne powinny zostać wrzucone do głębokiej wody lub zakopane w ziemi (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 65). Doskonałym przykładem, jak rytuał pañcaratry został przyswojony i zmodyfikowany po przejściu przez śriwisznui-tów, jest zresztą wspomniany w komentarzu, a przypisywany Ramanudży, tekst *Nitjagrantha*, który, według Rastelli, opiera się na AhS (kom. ad SātS 17.36ab).

Nie ulega wątpliwości, że ceremonia związana z mantrą Narasinyhy w oczach Alaśingabhatty stanowiła integralną część systemu rytualnego pañcaratry, a więc objaśniał ją w kontekście takim, jak przedstawił ją autor dostępnej nam wersji SātS, tj. w świetle ceremonii oczyszczająco-przygotowującej do inicjacji właściwej opisaney następnie w SātS 18–21.

Znaczenie SātS 16–17 objaśnia Alaśingabhatta, cytując: JayS (kom. ad SātS 17.36ab, kom. ad SātS 17.65cd–70, kom. ad SātS 17.109cd–115ab), ĪS (kom. ad SātS 17.57–61ab, kom. ad SātS 17.104), PārS (kom. ad SātS 17.17, kom. ad SātS 17.22cd–27ab, kom. ad SātS 17.31cd–35, kom. ad SātS 17.36cd–37, kom. ad SātS 17.65–80, kom. ad SātS 17.140cd–141, kom. ad SātS 17.155–181ab), PauṣS (kom. ad SātS 17.142–143ab), LT (kom. ad SātS 17.38–40ab). Okazuje się więc, że przynajmniej w odniesieniu do tych dwóch rozdziałów, to nie tradycyjnie związany z SātS tekst ĪS jest przez niego cytowany najczęściej, ale związany tradycyjnie

¹⁰⁶ Szerzej na temat zasad stosowania *naiwedja* i *nirmalja* w kontekście literatury pañcaratry w: Czerniak-Drożdżowicz 2016.

z PauṣS tekst PārS (który posłużył za wzór dla kompilatora ĪS). Alaśingabhatta orientuje się jednak we wzajemnych powiązaniach sanhit, zaznaczając kilkakrotnie, że przytaczane przez niego słowa obecne są czy w tekście należącym do „trzech klejnotów”, czy wjahji (np. kom. ad SātS 17.36cd–37, gdzie komentator pisze, że zapożycza słowa z JayS 12.2ab, obecne także w PārS 5.5ab). Autor przytacza również *Śandiljasmṛiti* (*Śāndilyasmṛti*) 2.88 (kom. ad SātS 16. 8–10), *Pañcaratrarakṣę* (kom. ad SātS 17.36ab, kom. SātS 17.145–146?), *Āgamapramanę* (kom. ad SātS 17.145–146), upaniszadę *Āchandogja* (*Chāndogya-upaniṣad*) 3.18.1. (kom. ad SātS 17.36ab) oraz bliżej nieokreślone nieznane objaśnienia sanhit / komentarze i prajogi. Czasem nie podaje źródła cytatu (np. trzy śloki w kom. ad SātS 17.140cd–141, dwie śloki w kom. ad SātS 17.36ab). Poprzez intertekstualność zwiększa Alaśingabhatta autorytet dzieła, ale też potwierdza swą erudycję.

3. *Satwatasanhita* 17: Ceremonia adoracji mantry Narasiny w aspekcie wibhawa

Jak już wspomniano, redaktor obecnie dostępnej SātS kontekstualizuje procedurę związaną z adoracją mantry Narasiny w formie wibhawa (*vaibhavīya-narasimhakalpa*) w ramach ceremonii inicjacyjnej. W świetle SātS 16, tj. rozdziału otwierającego sekcję dotyczącą ogólnie systemu inicjacyjnego SātS, gdzie wyłożono funkcję jego poszczególnych elementów, kluczowym momentem ceremonii związanej z mantrą Narasiny jest diksza, tj. inicjacja podczas której mantra ta zostaje przekazana adeptowi (*narasinhadiksha*). Oczyszcwszy się dzięki niej z grzechów popełnionych w poprzednich wcieleniach, adept może podjąć jedną z inicjacji regularnych. Zanim przejdę do krytycznej analizy zagadnienia, pokrótce przypomnę, jakie znaczenie dla tantryków, a więc i pañcaratrów, ma inicjacja.

Oprócz funkcji wprowadzenia adepta do wąskiej grupy wyznawców, celem inicjacji tantrycznej jest zapewnienie wyzwolenia¹⁰⁷. Teksty tantryczne podają różnorodne tradycyjne analizy semantyczne terminu *dīkṣā*. Na przykład definicja zawarta w przejawiającej wpływy śiwaizmu kaszmirskiego LT (41.5cd) wprowadza jego znaczenie z dwóch rdzeni czasownikowych: *do* – ciąć, dzielić, oraz *īkṣ* – widzieć, w formie kauzatywnej. Inicjacja jest zatem „aktem, który przecina moralne więzy, przeszłe uczynki i inne ograniczenia duszy na drodze do wyzwolenia (*dyati kleśakarmādīn*) i powoduje, że człowiek dostrzega najwyższe niebo (*īkṣayaty akhilam padam*)”. Kolejna definicja zaprezentowana w tym samym tekście (LT 41.6ab), a przy tym zbliżona do interpretacji nurtu śiwaickiego, odnosi się do rdzeni: *dā* – dawać, i formy kauzatywnej *kṣi* – być

¹⁰⁷ Więcej na temat zagadnienia dikszy w kontekście różnych tradycji w: Gonda 1997: 315–462. O inicjacji w wisnuickiej tradycji tantrycznej w: Czerniak-Drożdżowicz 2003 i 2008: 90–93. Termin „diksha” nawiązuje do rytuału wedyjskiego, którego istotną częścią była ceremonia określana w ten sam sposób, aczkolwiek znaczenie rytuałów nie jest tożsame. O różnicach i paralelach z koncepcją inicjacji znanej z tekstów typu grihja (*gṛhya*) i smṛti (*smṛti*), zwanej upanajaną (*upanayana*) w: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 90.

niszczonym: diksza „daje najwyższe niebo Wisznu (*dadāti ca paramaṃ padam*), po uprzednim zniszczeniu wszelkiej nieczystości (*kṣāpayitvā malaṃ sarvaṃ*)” (Czerniak-Drożdżowicz 2008: 90–91). Śiwaici kojarzą termin z ofiarowywaniem (*dā*) wiedzy oraz usuwaniem (*kṣi*) więzów krępujących adepta (Sanderson 1993: 287).

Inicjacja tantryczna nadaje konkretne, w zależności od stopnia wtajemniczenia, uprawnienia – *adhikary* (*adhikāra*), takie jak odprawianie rytuałów czy recytacja mantr. Aby uzyskać uprawnienia do nauczania, po najbardziej zaawansowanej inicjacji należy przejść ceremonię skropienia wodą, *abhiszekę* (*abhiṣeka*). Z racji nadawania statusu członka społeczności religijnej diksza jest więc jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym, rytuałem w obrębie tantry. Po jej przejściu adept, mający prawo zaznajomienia się z tajemną wiedzą, staje się elementem linii przekazu tradycji (Gupta 1983: 72). O ile jednak przebieg inicjacji, niezależnie od linii przekazu, obejmuje najczęściej podobną sekwencję czynności, to poszczególne teksty pañcaratry dostarczają informacji na temat jej różnych wzorów i systemów.

I tak np. system inicjacyjny opisany w JayS 16 obejmuje trzy rodzaje procedury: 1) inicjację dla wszystkich, tzw. samanję (*sāmānyā*), przy użyciu mantr, 2) inicjację również powszechną, ale w trzech formach: skróconej, pośredniej i rozbudowanej, oraz 3) inicjację szczególną, tzw. wiśeszadiksę (*viśeṣadīkṣā*), która z kolei jest pięcioraka, gdyż skierowana do wyznawców zwanych samajinami (*samajin*), putraków (*putraka*), sadhaków (*sādhaka*), nauczycieli (*deśika*, *ācārya*) oraz kobiet (JayS 16.54–61). Ta forma inicjacji nadaje każdej z wymienionych grup odpowiednie uprawnienia: od najniższych po najwyższe (JayS 16.82–87)¹⁰⁸. Samajin i putraka powinni przestrzegać ogólnych zasad, tzn. szanować nauczyciela, czcić boga w przeznaczonym na to czasie, studiować nauki, być oddanym innym wisznuitom itd. Podstawowa różnica pomiędzy nimi to ta, że putraka musi codziennie czcić boga, ale za wyłączeniem ofiary ogniowej, natomiast samajin może oddawać mu cześć jedynie w obecności nauczyciela o określonych porach. Jeśli putraka spełnia wszystkie wymienione warunki i pragnie zapanować nad mantrą, może wtedy poprosić nauczyciela o udzielenie mu sadhakadiksy, w rezultacie której, dzięki zawładnięciu mantrą, zdobywa dobra doczesne (*bhoga*/*bhukti*). Sadhaka jest więc wyznawcą zaawansowanym, któremu wolno samodzielnie sprawować wiele rytuałów (Rastelli 2000: 320–321).

¹⁰⁸ Polski przekład JayS 16 w: Czerniak-Drożdżowicz 2008. Charakterystyka sadhaki: JayS 17.17–45, charakterystyka samajina i putraki: odpowiednio JayS 17.3–11 i JayS 17.12–16; zob. Rastelli 1999: 119–140. Charakterystyka aćarji: JayS 17.46–62.

PauśS zaleca system obejmujący cztery, wyraźnie związane z koncepcją mandali stopnie wtajemniczenia do doktryny¹⁰⁹. Tekst klasyfikuje uprawnienia zdobywane na poszczególnych etapach inicjacji w zależności od sposobu, w jaki adept, przechodząc inicjację, może czcić mandalę¹¹⁰. Od uprawnień, jakie inicjowany chce zdobyć po dołączeniu do społeczności pañcaratrw, zależy również wybór wzoru mandali, którą nauczyciel przygotowuje na potrzeby procedury¹¹¹.

Własną koncepcję inicjacji, a raczej jej dwa typy, z których każdy kierowany jest do innej grupy wyznawców, przedstawia również ParS. Tekst, w kontekście inicjacji pierwszej, właściwej, zaleca jeden sposób, ale obejmujący trzy etapy. System ParS przypomina więc pod tym względem opisaną w JayS inicjację szczególną (*viśeṣa*), mimo że różni się nomenklaturą. Etapy, które składają się na procedurę ParS, to: (etap 1) samajadiksza (*samayadīkṣā*), która daje uprawnienia do zapoznania się z regułami społecznymi i religijnymi grupy, tzw. samaja (*samaya*), (etap 2) granthadiksza (*granthadīkṣā*), mająca na celu zapoznanie adepta z doktryną religijną, oraz (etap 3) mantradiksza (*mantradīkṣā*), dzięki której inicjowany zyskuje uprawnienia do przeprowadzania rytuałów¹¹². Tekst, podobnie jak PauśS, zaleca przygotowanie różnych rodzajów mandali w zależności od

¹⁰⁹ Na temat mandali w tradycji pañcaratry w: Rastelli 2007: 119–151. O roli mandali w inicjacji do tradycji PauśS w: Rastelli 2007: 131–132.

¹¹⁰ PauśS 1.13–15ab: *bhedayuktena kālena dṛṣṭena iṣṭena vai kramāt / dvādaśyām pratipakṣam tu vatsarānte tato dvijam //13// samayī sa bhaved bhaktaḥ putrakaś cāpareṇa tu / dṛṣṭena pūjitenāpi hy anudhyātena vai hṛdi //14// tathāvidhena kālena योग्याता तस्या ज्ञायते* – „Za sprawą ujrzenia [mandali] i uczczenia jej w ustalonym czasie, czyli w dwunastym dniu każdej połowy miesiąca księżycowego, wyznawca staje się po roku samajinem. Putraka, w wyniku ujrzenia innej [mandali], uczczenia jej oraz przeprowadzenia medytacji nad nią w sercu, osiąga kompetencję po upływie odpowiedniego czasu”. PauśS 1.18: *tadā 'sau sādhatvena yuktavyo guruṇā tathā / trītyamaṇḍale ceṣṭvā tatra tam ca praveśayet //18//* – „Wtedy, po tym, jak uczył trzeci rodzaj mandali, powinien otrzymać od nauczyciela status sadhaki. [Nauczyciel] powinien go do niej wprowadzić”.

PauśS 1.21: *guruṇā sādhatasyāto darśanīyam yaḥ prayatnataḥ / caturthas tu mahāyāgo yenācāryatvam āpnuyāt //21//* – „Następnie nauczyciel niech starannie pokaże sadhace to, co jest czwartą, wielką mandalą (*mahāyāga*). Dzięki temu [sadhaka] zyska status aćarji”.

¹¹¹ Według PauśS 1.8–11 są to: padmodaramandala (*padmodaramaṇḍala*) dla samajina, anekadżagarbhamandala (*anekajagarbhamāṇḍala*) dla putraki, cakrabdżamandala (*cakrābjamaṇḍala*) dla sadhaki oraz miśraćakramandala (*miśracakramaṇḍala*) dla aćarji.

¹¹² ParS 8.3: *sā tu bhaktivaśān nṛṇām triṣu karmasu niṣṭhitā / prathamam samaye paścāt tantrajñāne tato 'rcane //3//* – „Ta [inicjacja] opiera się na trzech praktykach, w zależności od tego, jak silne jest oddanie osób [do niej przystępujących]. Pierwsza [praktyka] dotyczy generalnych reguł (*samaya*), kolejna – znajomości doktryny, następna – oddawania czci”. ParS 8.5–6a: *śruṇuyāt samayam sarvaṁ kṛtvā samayam agrataḥ / punas tantram upādadyāt dīkṣito granthadīkṣayā //5// punas ca mantradīkṣāyām dīkṣito devam arcayet /* – „Najpierw powinien

stopnia zaawansowania inicjacji¹¹³. Pierwszy etap, analogicznie do systemu JayS i PauS, nadaje uprawnienia samajina, drugi putraki, a trzeci, finalny, sadhaki¹¹⁴. Tylko po przejściu całego procesu adept uznawany jest za w pełni inicjowanego. Drugi typ inicjacji skierowany jest do możliwych (*īśvara*)¹¹⁵.

Wartą wspomnienia jest również koncepcja przedstawiona we wspomnianej już LT – tekście, który według Gupty w pewnym stopniu kontynuuje doktrynę SātS (Gupta 2000: XVIII). Inicjacja opisana w LT ma trzy rodzaje: solidny/pospolity – 1) sthula (*sthūla*), 2) subtelny – sukszma (*sūkṣma*) i 3) najwyższy – para (*para*). Każdy z nich obejmuje system czterech stopni (samajin, putraka, sadhaka, aćarja). Wybór inicjacji jest tu zatem opcjonalny. Trzy rodzaje inicjacji uzależnione są od majątku adepta, który może być bogaty, względnie zamożny lub ubogi. W związku z tym inicjacji może towarzyszyć adoracja wielkiej mandali (*mahāmaṇḍalayāga*), ofiara jedynie z masła (*havana*) lub wyłącznie mowa/recytacja mantr¹¹⁶.

wysłuchać reguł. Kiedy inicjowany tego dokona, niech w celu granthadiksy przyjmie naukę, a potem, kiedy podda się mantradiksy, niech inicjowany uczci boga”.

Charakterystyczne dla ParS jest częste odwoływanie się do koncepcji *bhakti*, również w rozdziale dotyczącym inicjacji, co, jak przypuszcza Czerniak-Drożdżowicz, mogło być wynikiem powtórnej redakcji tekstu w celu przystosowania go do tradycji ortodoksyjnej; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 63, 139–153.

¹¹³ ParS 8.7cd–10ab: *ālikhya varṇakāś cakram parivārasamanvitam //7// darśayec cīṣyam ācāryaḥ sa syāt samayadikṣitaḥ / rajobhiś cakram ālikhya paścād varṇair yathāvidhi //8// darśayed vidhinā śiṣyaṃ sambhavet tantradikṣitaḥ* [em. Sanderson; *tatradikṣitaḥ*] / *agnau hutvā khilān mantrān āvāhya ca paraṃ prabhum //9// maṇḍalaṃ darśayed yasya* [em. Sanderson; *yas tu*] *sa tu jñeya upāsakaḥ* (emendacje za: Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 134) – „Kiedy wyrysuje kolorowymi proszkami okrąg wraz z orszakiem bóstwa, niech nauczyciel pokaże go uczniowi. Stanie się on wtedy samajinem. Następnie, wyrysowawszy okrąg kolorowymi proszka i wedle reguły, niech zgodnie z zasadą pokaże go uczniowi. Wtedy zostanie inicjowany do tantry. Kiedy odprawi ofiarę w ogniu i przywoła wszystkie mantry oraz najwyższego Pana, niech pokaże mandalę temu, który powinien być znany [od tej pory] jako upasaka”. Termin *upāsaka* jest tu synonimem sadhaki.

¹¹⁴ Rola wspomnianego kilkakrotnie w ParS sadhaki, mimo że charakteryzuje się on umiejętnością zrealizowania pragnień (*sidhyati*), nie odpowiada jednak prawdopodobnie tej przedstawionej w starszych tekstach tantrycznych, gdzie był przede wszystkim poszukiwaczem dóbr ziemskich (*bhoga*) oraz magicznych mocy (*siddhi*); zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 137–136. Teorię dotyczącą zmiany znaczenia terminu „sadhaka” w kontekście tantrycznych tradycji śiwaickich przedstawiła Brunner w: Brunner 1975.

¹¹⁵ Do tej specyficznej inicjacji wrócę później.

¹¹⁶ LT 41.7–8: *dikṣā sā trividhā tāvat sthūlasūkṣmaparātmanā / punar dikṣyavibhedena trividhā sā caturvidhā //7// samayī putrakaś caiva trītiyaḥ sādhas tathā / ācāryaś ceti dikṣyās te teṣāṃ anyatra vistarāḥ // 8// mahāmaṇḍalayāgena havanād vā atha kevalāt / vācā kevalayā vāpi dikṣā eṣā trividhā punaḥ //9// vittādhyasya alpavittasya dravyahīnasya ca kramāt / –*

W przypadku SātS aż osiem kolejnych rozdziałów porusza zagadnienia związane z inicjacją. Są to: SātS 16 (procedura [adoracji mantry] w celu usunięcia grzechów; *aghaśāntikalpa*), SātS 17 (procedura [adoracji mantry] Narasinhy w formie wibhawa; *vaibhavīyanṛsimhakalpa*), SātS 18 (zasady ceremonii wstępnej; *adhivāsadīkṣāvidhi*), SātS 19 (zasady inicjacji; *dīkṣāvidhi*), SātS 20 (zasady konsekracji; *abhiṣekavidhi*), SātS 21 (zasady samaja; *samayavidhi*), SātS 22 (zasady różnych gestów związanych z uprawnieniami; *adhikārimudrābhedaavidhi*), i SātS 23 (zasady ceremonii wstępnej; *adhivāsadīkṣāvidhi* – rozdział faktycznie dotyczący mantr stosowanych podczas inicjacji).

SātS zasadniczo zaleca trzy inicjacje: wibhawa (*vibhava-*), wjuha (*vyūha-*) i paradikszę (*paradīkṣā*)¹¹⁷. Niewspominana z osobna narasinhadiksza stanowi więc w pewnym sensie funkcjonującą poza główną strukturą inicjację czwartego rodzaju. Analiza tekstu wskazuje jednak, że podczas gdy SātS 16 nadaje jej funkcję praktyki oczyszczającej, która umożliwia grzesznym adeptom dostęp do jednej z trzech inicjacji regularnych, w świetle SātS 17 nadaje ona prawo do adoracji mantry Narasinhy w celu zyskania konkretnych magicznych mocy.

Zdecydowana większość spośród zaledwie kilku interpretacji narasinhadikszy (Smith 1975–1980; Gupta 1983; Hudson 2002, 2007; Hikita 1990, 1991) skupia się na treści SātS 16, a w związku z tym opinie badaczy oscylują wokół stwierdzeń, że:

- 1) narasinhadiksza jest najniższą spośród wszystkich inicjacji zalecanych przez tradycję SātS, pełni funkcję inicjacji wstępnej (*samaja*), w wyniku której adepci, zwani *samajinami*, zdobywają prawo do przeprowadzania rytuałów podstawowych oraz wiedzę na temat norm życia religijnego i społecznego. Następnie, po przejściu wibhawadikszy, adepci zyskują status tzw. *putraków*,

„Inicjacja najpierw jest potrójna, o naturze: solidnej, subtelnej i najwyższej. Następnie ta potrójna jest czwórdzielna ze względu na typ osób, które mają być inicjowane, to jest: *samajina*, *putraki*, *trzeciego* – *sadhaki* i *aćarji*. Opis tych, [którzy mają być inicjowani, znajduje się] w innym miejscu. Co więcej, inicjacja jest [na inny jeszcze sposób] potrójna: albo z ofiarą wielkiej mandali, albo tylko z ofiarą z masła, albo jedynie przy użyciu mowy, kolejno dla bogatego, posiadającego niewielki majątek i ubogiego”. Podobna nomenklatura (*sthūla*, *sūkṣma*, *para*) występuje również w ŚrīprS, której wzór inicjacyjny stanowi, zdaniem Gupty, finalny punkt w rozwoju owego rytuału w obrębie pañcaratry, kiedy to zadaniem inicjowanego stało się wyłącznie oddanie służbie – *sewie* (*sevā*) Bogu (Gupta 1983: 85–86).

¹¹⁷ Nazwy kolejnych trzech inicjacji w kontekście ich związku z trzema stopniami kreacji wyjaśnia Gupta w: Gupta 1983: 76–78.

- a potem, w wyniku niewiele różniących się od siebie inicjacji typu wjuha-
i para-, mogą, opcjonalnie, stać się sadhakami lub nauczycielami (Gupta);
- 2) narasinhadiksza pełni funkcję praktyki eliminującej aspirujących do inicjacji (Smith);
 - 3) narasinhadiksza pełni funkcję rytuału oczyszczającego, o funkcji zbliżonej do konwersji (Hudson)¹¹⁸.

Jedynie Hikita wydaje się w swych rozważaniach brać pod uwagę treść SātS 17. W związku z tym, że w rezultacie inicjacji mantrą Narasiny adept zyskuje konkretne magiczne moce, w jednym z artykułów badacz wyraża swoje wątpliwości co do interpretacji Gupty, według której narasinhadiksza jest podstawową inicjacją typu samaja (Hikita 1993: 1, 8). Jego własna propozycja interpretacji zagadnienia ewoluuje jednakże od początkowego podzielenia opinii Gupty (Hikita 1990: 12) po konkluzję, że narasinhadiksza stanowi element regularnej inicjacji typu wibhawa (Hikita 1991: 166).

W przeciwieństwie do wymienionych powyżej badaczy, chciałabym zwrócić uwagę na fakt, że nawet jeśli w szerokim kontekście zaleceń obecnie dostępnej wersji SātS narasinhadiksza odgrywa rolę ceremonii oczyszczającej przeznaczonej dla grzeszników – łącznie z członkami innych tradycji religijnych, jak sugeruje to termin „nastika” (*nāstika*) (SātS 16.23ab) – którzy chcą dostąpić inicjacji regularnej, pierwotnie jej funkcja mogła być inna. Poddana analizie poza kontekstem sekcji dotyczącej systemu inicjacyjnego SātS, narasinhadiksza zdaje się spełniać wymagania pełnoprawnej ceremonii, która w rezultacie adoracji bóstwa mantry zapewnia zaawansowanym adeptom (sadhaka) różnorodne moce magiczne. Stąd, w zgodzie z kolofonem zamykającym SātS 17, ceremonia poświęcona mantrze Narasiny *in extenso* wykazuje analogie z ceremoniami typu kalpa, charakteryzowanymi przez Goudriaana jako poświęcone oddawaniu czci konkretnemu bóstwu w celu realizacji własnych pragnień przy pomocy magii (Goudriaan 1981: 115). Sanderson wiąże ceremonie typu kalpa i mantrakalpa

¹¹⁸ Według Hudsona funkcją narasinhadikszy jest rytualne oczyszczenie barbarzyńskich (*mleccha*) władców, by mogli stać się pełnoprawnymi wisznuitami. Z interpretacją Hudsona zgadza się Carman, współautor tomu, w którym zamieszczono również wyniki badań Hudsona (Carman 2007). Hipoteza Hudsona zasadza się na fragmentach poematów Tirumangaja Alwara (Tirumaṅkai Āḷvār), który żył na terenach Tamil Nadu za rządów króla Pallawamali (Pallavamāla), ok. VIII w. W jednym z wierszy Tirumangaj wspomina Narasinę i być może dlatego badacz wiąże inicjację opisaną w SātS z rytuałem oczyszczającym, któremu poddany został Pallawamala ok. 753-754 r., kiedy po długim wygnaniu powrócił do Kañcipuram (Hudson 2007: 131–132, zob. Hudson 2002: 144–145).

z tantrą śiwaicką, gdzie terminy te denotują teksty opisujące procedurę zjednywania mantry przez zaawansowanego wyznawcę, *sadhakę*, by zdobyć magiczne moce (Sanderson 2001: 11–13). Biorąc pod uwagę, w jak dużym stopniu autorzy/kompilatorzy tekstów pañcaratry ingerowali w korpus *sanhit* i jak często poddawali je kolejnym przeróbkom, warto rozważyć możliwość, że również w przypadku *SātS* nasycony tantrycznymi cechami fragment o charakterze procedury *kalpa*, być może skomponowany pod wpływem tradycji śiwaickiej, został z pewnych powodów powtórnie zredagowany, a funkcja praktyki oczyszczającej została mu w tym procesie naddana.

W celu wykazania, że poza kontekstem obecnie dostępnej *SātS* *narasinhadiksza* spełnia wymagania praktyki nadającej zaawansowanemu adeptowi prawo do korzystania z magicznych mocy, a w związku z tym obecny kształt *SātS* może być wynikiem manipulacji redaktora, najpierw przedstawię analizę treści *SātS* 17, gdzie wyłożono zalecenia dotyczące całej ceremonii. Następnie skupię się na treści rozdziału 16., w którego świetle cele poszczególnych elementów ceremonii związanej z *Narasinhą*, tj. *narasinhadikszy* i następującej po niej adoracji mantry *Narasiny*, sprowadzają się do praktyki oczyszczającej z grzechów, poprzedzającej trojaka regularną inicjację.

W skrócie, treść *SātS* 17 obejmuje następujące elementy: a) opis wyboru mantry *Narasiny* z matrycy, po której następuje wstępna praktyka wyznawcy zwanego najczęściej *aradhaką* (*ārādhaka*), tzw. *aradhana* (*ārādhana*), polegająca na wewnętrznej i zewnętrznej adoracji¹¹⁹ bóstwa mantry (*SātS* 17.3–115ab); b) opis *narasinhadikszy* (*SātS* 17.115cd–123); c) zestaw reguł właściwego postępowania (*samaja*) (*SātS* 17.124–139ab); d) opis końcowej praktyki nauczyciela (*SātS* 17.139cd–146) i ogólnych wskazówek dotyczących metod obłaskawienia mantry *Narasiny* w celu zdobycia upragnionych magicznych mocy (*SātS* 17.147–150ab). Po krótkim fragmencie, który przerywa wywód dotyczący przepisów, jak adorować mantrę, by zyskać magiczne moce (*SātS* 17.150cd–153ab), następuje e) rozbudowany opis rytuałów magicznych (*SātS* 17.153cd–456).

Treść rozdziału zdradza wiele podobieństw z praktyką *sadhaki* opisaną w kilku fragmentach *JayS*. Jego cechą charakterystyczną jest, jak zauważa Rastelli, chęć realizacji celów ziemskich (*bhukti bhoga*), np. zdobycia władzy nad światem lub spełnienia wszystkich pragnień, ale również wyzwolenie (*mukti moksza*). By tego dokonać, *sadhaka* musi poddać się odpowiedniej inicjacji (*diksza*), a potem

¹¹⁹ Adoracja wewnętrzna jest adoracją w myśli. Adoracja zewnętrzna jest z kolei adoracją dokonywaną „na zewnątrz” umysłu, a zatem fizycznie.

odprawiać zalecone rytuały, które przede wszystkim obejmują oddawanie czci mantrze, by zdobyć nad nią kontrolę (kauzatywna forma od rdzenia *sādh*) (Rastelli 2000: 320). Ta zgodność zdaje się uzasadniać założenie, by ustanowioną w SātS 16 funkcję rytuału oczyszczająco-wprowadzającego w przypadku ceremonii dedykowanej Narasinsze rozważyć jako rezultat ingerencji w korpus SātS.

Analiza SātS 17:

1. Wprowadzenie Narady (17.1).
2. Pytanie Sankarszany: jak obłaskawić Narasinę-obrońcę świata? (17.2).
3. Odpowiedź Pana (Bhagavān) przytoczona przez Naradę (bądź Sankarszanę) (17.3–150ab).
 - 3.1. Wybranie mantry Narasiny (*mantroddhāra*) przez aradhakę-nauczyciela (17.3–12).
 - 3.2. Charakterystyka aradhaki (17.13–14).
 - 3.3. Pytanie o to, jak adorować mantrę (17.15ab).
 - 3.4. Adoracja mantry Narasiny przez nauczyciela (17.15cd–17.115ab).
 - 3.4.1. Adoracja wewnętrzna (17.15cd–41).
 - 3.4.1.1. Rytuał oczyszczenia elementów ciała (*bhūtaśuddhi*) bóstwa oraz kontrola oddechu (*prāṇāyama*) (17.15cd–26).
 - 3.4.1.2. Sprowadzenie wizerunku bóstwa do serca (17.27ab).
 - 3.4.1.3. Rozmieszczenie mantr na ciele (*nyāsa*) (17.27cd–35).
 - 3.4.1.4. Wykonanie [odpowiedniej] mudry i medytacja nad frazą „Jestem bogiem” (17.36ab).
 - 3.4.1.5. Przygotowanie w sercu tronu (*āsana*) dla bóstwa (17.36cd–39).
 - 3.4.1.6. Pożegnanie bóstwa (*visarjana*) (17.40–41).
 - 3.4.2. Adoracja zewnętrzna (17.42ab–115ab).
 - 3.4.2.1. Rozłożenie mantr na ciele (*mantranyāsa*) bez rozłożenia mantr na dłoniach (*hastanyāsa*) (17.42ab).
 - 3.4.2.2. Uczczenie „zewewnętrzne” bóstwa po sprowadzeniu go do miejsca adoracji (17.42cd–43ab).
 - 3.4.2.3. Pokazanie mudry surjasoma (*sūryasoma*) i oczyszczenie substancji (*drāvyā*) (17.43cd–44ab).
 - 3.4.2.4. Przygotowanie naczynia, w którym są: woda uświęcona mantrą serca (*hr̥d*), ryż, sezam, kwiaty i pachnidła (17.44cd–45).
 - 3.4.2.5. Skropienie wodą z naczynia substancji ofiarnych i bóstwa będącego na swym miejscu, przy recytacji mantry *astra* (17.46).
 - 3.4.2.6. Oczyszczenie z kwiatów i kurzu wizerunku bóstwa (*bimba*) (17.47–48ab).
 - 3.4.2.7. Przygotowanie mandali (17.48cd–51).

3. *Satwatasanhita 17: Ceremonia adoracji mantry Narasinhy w aspekcie vibhawa*

- 3.4.2.8. Uczczenie naczynia z arghja (*arghya*)¹²⁰ mantrami niszkała (*niṣkāla*)¹²¹ i przelanie wody do innego naczynia (17.52).
- 3.4.2.9. Uczczenie ołtarza (*pīṭha*) i jego charakterystyka (17.53–56).
- 3.4.2.10. Uczczenie „Pana zastępów” (Gaṇapati) i linii nauczycieli (17.57ab).
- 3.4.2.11. Przygotowanie naczynia (*kalaśa*) i uczczenie w nim mantr (17.57cd–59).
- 3.4.2.12. Przywołanie bóstwa do wieńca kwiatów (*puṣpacakrikā*) (17.60–64ab).
- 3.4.2.13. Uczczenie wszystkich przejawionych mantr, zaczynając od mantry podstawowej (*mūlamantra*) (17.64cd–65ab).
- 3.4.2.14. Rozmieszczenie mantr towarzyszących bóstwu na płatkach lotosu i medytacja nad nimi (17.65cd–72).
- 3.4.2.15. Medytacja nad wizualizowaną postacią Narasinhy (17.73–84ab).
- 3.4.2.16. Medytacja nad mantrami członków ciała bóstwa (*aṅgamantra*) (17.84cd–89ab).
- 3.4.2.17. Medytacja nad czterema potencjami (*śakti*) (17.89cd–93ab).
- 3.4.2.18. Pudża z substancjami (17.93cd–96).
- 3.4.2.19. Opis mudr (17.97–106ab).
- 3.4.2.19.1. Mudra triśikha (*triśikhā*) (17.97–100ab).
- 3.4.2.19.2. Mudra hardiki (*hārdikī*) (17.100cd–101ab).
- 3.4.2.19.3. Mudry mantr członków ciała bóstwa (17.101cd–102).
- 3.4.2.19.4. Mudry bogini Śrī (Śrī) i innych (17.103–104).
- 3.4.2.19.5. Mudra awidjadalinī (*avidyādalīnī*) (17.105–106ab).
- 3.4.2.20. Wykonanie wszystkich mudr (17.106cd).
- 3.4.2.21. Powtórzenie mantry Narasinhy sto osiem razy (*japa*) z mantrami członków ciała bóstwa powtórzonymi raz (17.107–108ab).
- 3.4.2.22. Ofiara ogniowa zakończona ofiarą „pełnej łyżki” (*pūrṇāhuti*) (17.108cd–115ab).
- 3.5. Inicjacja mantrą Narasinhy (17.115cd–145).
 - 3.5.1. Nauczyciel wprowadza wyznawców do mandali (17.115cd–116).
 - 3.5.2. Uczczenie ognia, nauczyciela i naczynia (17.117).
 - 3.5.3. Udzielenie różnych typów narasinhadikszy w zależności od predyspozycji wyznawców (17.118).
 - 3.5.6. Ceremonia oczyszczająca (17.119–121).
 - 3.5.7. Ofiara ogniowa (17.122–123).
 - 3.5.8. Nauczyciel udziela inicjowanym pouczeń dotyczących zasad postępowania (*samaya*) (17.124–139ab).
 - 3.5.9. Ofiarowanie pożywienia braminowi (17.139cd–141).

¹²⁰ Arghja (*arghya*) to ofiara z różnych ziaren, takich jak: gorczyca, sezam, zboże, biały ryż i proso (*dūrvā*); zob. TAK I: 140.

¹²¹ Nizskalamantra (*niṣkālamāntra*) – mantra bez części, kompletna.

- 3.5.10. Sprowadzenie króla mantry i pożegnanie bóstwa (*visarjana*) (17.142–143ab).
- 3.5.11. Nauczyciel składa ofiarę demonom (*bhūtabali*), żegna bóstwo mantry i kończy adorację mantry (17.143cd–148).
- 3.6. Ogólna charakterystyka praktyki sadhaki (17.149–150ab).
4. Interpolacja (17.150cd–153ab).
5. Praktyka sadhaki (17.153cd–456).
 - 5.1. Siddhi „tantryczne” (17.157–357ab).
 - 5.1.1 śāntika (*śāntika*) (17.157–181ab).
 - 5.1.2. pushti (*puṣṭi*) (17.181cd–198).
 - 5.1.3. apyajana (*āpyāyana*) (17.199–235).
 - 5.1.4. raksza (*rakṣā*) (17.236–333ab).
 - 5.1.4.a. samdhārini raksza (*saṁdhāriṇī rakṣā*) (17.333cd–357ab).
 - 5.2. Praktyki zastępujące realizację czterech celów życia ludzkiego – caturvargja (*caturvargya*) (17.357cd–455).
 - 5.2.1. dharma (*dharma*) (17.357cd–387ab).
 - 5.2.2. artha (*artha*) (17.387cd–439ab).
 - 5.2.3. kama (*kāma*) (17.439cd–447).
 - 5.2.4. moksza (*mokṣa*) (17.448–456).
6. Podsumowanie rozdziału (17.457).

A. PRAKTYKA WSTĘPNA NAUCZYCIELA

W pierwszej części SātS 17, która zawiera pouczenia na temat wstępnej adoracji mantry Narasiny (SātS 17.3–115ab), podmiot gramatyczny jest zazwyczaj niedookreślony. Czciiciel mantry (aradhaka) rozpoczyna praktykę własną od ułożenia mantry Narasiny, która składa się z dwunastu sylab i brzmi: „Om, pokłon czcigodnemu Narasinsze” (*om namo bhagavate nārasimhāya*). Ma on prawo czcić mantrę, ponieważ nauczyciel przekazał mu ją podczas inicjacji. W związku z tym, że zalecenia dotyczące praktyki poprzedzają opis narasinhadikszy, po którym następuje z kolei wyliczenie reguł samaja przekazywanych świeżo inicjowanym adeptom przez nauczyciela, można założyć, że przepisy dotyczące wstępnej adoracji bóstwa mantry dotyczą aćarji, który inicjacji udziela. Taka aluzja pojawia się zresztą w SātS 17.119, gdzie podmiot dookreślony jest przymiotnikiem mądry (*buddhimān*). Może nim być gospodarz domu (*grhin*) lub człowiek, który w związku z rozpoczęciem kolejnego etapu w swym życiu udał się do lasu (*vānaprastha*). Musi on posiadać odpowiednie uprawnienia (*labdhādhikāra*), zdobyte w wyniku konkretnej inicjacji. Powinien charakteryzować się stałością w wierze i miłości do boga, mądrością, brakiem wątpliwości,

posłuszeństwem wobec swego nauczyciela, powinien być wolny od wpływów i zadowolony z obowiązków, jakie wypełnia (SātS 17.13–15ab)¹²². Wie również, jak stosować różnorakie mantry w każdej sytuacji (SātS 17.41)¹²³. W celu sprowadzenia bóstwa mantry z własnego serca do mandali aradhaka wizualizuje postać Narasinhy i zaprasza w nowe miejsce w taki sam sposób, w jaki robią to żądni magicznych mocy sadhakowie (SātS 17.61cd–63)¹²⁴. Choć to konkretne zdanie przychodzi na myśl adepta, którego celem jest realizacja ziemskich pragnień przy pomocy magicznych mocy, należy pamiętać, że w obu przypadkach, tj. nauczyciela i sadhaki, praktyka wstępna jest do pewnego momentu podobna, a różnicuje się dopiero z podjęciem specyficznych ślubowań (*vrata*) przez sadhakę (Rastelli 2000: 329). Ten moment następuje w SātS dopiero we fragmencie SātS 17.153cd–154, który rozpoczyna opis kolejnego elementu ceremonii, tj. praktyki świeżo inicjowanego mantrą Narasinhy sadhaki. Ponadto w przypadku SātS znowu istotny wydaje się kontekst: nauczyciel przygotowuje się do inicjowania adeptów pragnących być sadhakami. Sam ma za sobą tego typu inicjację, a więc jego kompetencje obejmują dwie funkcje: sadhaki i nauczyciela. Przeprowadzenie rytuału związanego z obłaskawieniem mantry, którą następnie przekaże, a także konieczność zapoznania adepta z trudną i niebezpieczną techniką poprzez jej praktyczną prezentację wydaje się zatem logiczne.

¹²² SātS 17.13–15ab: *atha labdhādhikāras tu mantreṇānena dīkṣitaḥ / bhaktiśraddhāparo nityaṃ matimāṃś chinnasaṃsayah //13// gurvājñābhirato nityaṃ tarkavāgājālarjitah / svakarmanirato nityaṃ vānaprastho 'thavā grhī //14// mantram ārādhayed yena vidhinā taṃ niśāmaya –* „Zatem w jaki sposób winien czcić mantrę inicjowany tą mantrą, który zyskał prawo do sprawowania rytuałów (*labdhādhikāra*), jest stale oddany bhakti i wierze, mądry, pozbawiony wątpliwości, stale zadowolony z rad nauczyciela, wolny od ułudy [powodowanej] siecią słów i doktryn, stale zadowolony z własnych obowiązków (*dharma*), ten, który odszedł do lasu (*vānaprastha*) lub jest gospodarzem domu (*grhin*)? Wyjaśnij to!”

¹²³ SātS 17.40cd–41: *krama eṣa kramoktānām mantrāṇām avatāraṇe //40// lāñchanādi kriyādhyaṇam eṣāṃ caiva hi kalpanā / jñātavyā 'rādhakenaiva nityaṃ karmaṇi karmaṇi //41// –* „Ten porządek dotyczy uczczenia wcześniej wspomnianych mantr, kiedy są przejawione (*avatāraṇe*). Aradhaka powinien zawsze znać ich zastosowanie w odniesieniu do medytacji, rytuału, insygniów itd., podczas każdej czynności/rytuału”.

¹²⁴ SātS 17.61cd–63: *athā 'vatāryo hṛdayān mantrō vimaladīdhitih //61// karmaṇā manasā vācā siddhimārgeṇa sādhakaiḥ / anujihitasvarūpaṃ ca sūryabimbam ivāmbhasi //62// karmaṇā prerayec caiva vācā taṃ mantram uccaret / āgacchapadasaṃyuktaṃ saṃsmaren manasākr̥tim //63// –* „Zatem jaśniejąca mantra winna być sprowadzona z serca przez sadhaków, poszukujących magicznych mocy (*siddhimārgeṇa*), uczynkiem, myślą i słowem. Winno się wprawić w działanie mantrę, która nie traci swej własnej natury, jak [nie traci jej] odbicie słońca w wodzie, czynem oraz wyrażać ją słowem. Winien wizualizować jej kształt w myśli, [wymawiając] frazę: „Przyjdź”!

Treść pouczeń udzielonych w SātS 17 włożona jest w usta Pana, który odpowiada Sankarszanie, zaanonsowanemu przez Naradę¹²⁵, na pytanie o to, dzięki czemu Narasinha, obrońca świata, obdarza łaską swych wyznawców¹²⁶. Jego odpowiedź rozpoczyna opis procesu ułożenia zapewniającej magiczne moce i wyzwolenie (*siddhimokṣapada*) dwunastosylabowej mantry wielkodusznego (*mahātman*) Narasiny (SātS 17.3–4ab). Nauczyciel najpierw rysuje w odpowiednim, czyli dobrze ukrytym (*sugupte*), pozbawionym nierówności (*vasudhātale*) oraz namaszczone odpowiednimi substancjami (*upalipte*) miejscu okrąg głosek (*varṇacakra*)¹²⁷, a potem czci go zgodnie z regułami. Następnie układa mantrę zarodkową (*bījamantra*) Narasiny (SātS 17.6–7). Ze względu na techniczny (i tajemny) charakter instrukcji przedstawionych w sanicie niezbędne jest odwołanie się do objaśnień komentatora¹²⁸.

Na początku mantry aradhaka umieszcza sylabę *om*, a potem przyłącza do niej dziewiątą głoskę spośród głosek piasty okręgu (*navamaṃ nābhivarṇebhyas*) (*kṣa*). Ponad nią (*tadūrdhve*) umieszcza czternastą głoskę ze szprychy (*rāc caturdaśam*) (*au*). Powyżej tej ostatniej umieszcza głoskę, która stoi na końcu [szeregu?] i przypomina kulę (*golakavat*) (*m*). Frazę zamyka słowo „pokłon”, tj. *namas*. W ten sposób powstaje kompozycja wyrażająca (*vācaka*) Najwyższego Atmana, mantra w postaci zarodkowej, która brzmi: *om kṣauṃ namaḥ*. Kiedy bidżamantra Narasiny jest gotowa, nauczyciel przechodzi do układania mantr członków ciała bóstwa (*aṅgamantra*) (SātS 17.8cd–11ab). W tym celu sześciokrotnie zapisuje tylko głoskę (*kṣa*) i łączy ją kolejno z drugą, czwartą, szóstą, dwunastą, końcową i czternastą głoską z szeregu należącego do szprychy koła matrycy. Następnie ozdabia na górze wszystkie zebrane (sylaby), oprócz piątej, przy pomocy kropki (*bījavat*), czyli anuswary (*anusvāra*). Pranawa (sylaba *om*) powinna znaleźć się na początku wszystkich, za nią nazwa własna (*svasamjñā*),

¹²⁵ SātS 17.1: *nārada atha saṃcodito bhūyaḥ śrīpatir munisattamāḥ / hitārthaṃ bhavabhītānāṃ vibhunā śīrapāṇinā* //1// – „[Narada rzekł] O wielcy mędrcy! Tak więc Małżonek Śri został znowu zapytany przez Pana dzierżącego w dłoni pług dla dobra obawiających się istnienia”.

¹²⁶ SātS 17.2: *bhagavan vidhina kena prasādam adhigacchati / nṛṇāṃ ārādhakānāṃ tu viśvatrātā nṛkesarī* //2// – „Panie! W jaki sposób Narasinha, obrońca wszystkich, staje się łaskawy dla ludzi będących [jego] czcicielami”.

¹²⁷ W związku z tym, że głoski układają się w okrąg, stosowana w opisie terminologia odwołuje się do elementów koła.

¹²⁸ 12-sylabowa mantra Narasiny przytoczona jest w formie kompletnej w sanicie (SātS 17.11cd). Przepis ułożenia mantry Narasiny przedstawia również np. JayS 6.137–142ab, ale jest to mantra 19-sylabowa (*ūnaviṃśākṣaramantra*).

a następnie, kolejno, przynależna im końcówka (*jāti*), kończąc na *vauṣat*. Sześć mantr części ciała bóstwa odnosi się kolejno do jednego z członków jego ciała, poczynając od serca (*hṛdayāya*) oraz, analogicznie, do korespondujących z nimi cnót boskich, począwszy od wiedzy (*jñānādayaḥ*) (SātS 17.8ab). Brzmia one: *om kṣām jñānāya hṛdayāya namaḥ, om kṣīm aiśvaryāya śirase svāhā, om kṣūm śaktyai śikhāyai vauṣat, om kṣaiḥ balāya kavacāya hum, om kṣaḥ vīryāya astrāya phaṭ, om kṣauṃ tejase netratrāya vauṣat*. Mantrę Narasiny – *om namo bhagavate nārasimhāya* („om pokłon czcigodnemu Narasinsze”) – winno się wizualizować w jej cielesnej postaci (*vigrahavat*) Człowieka-Lwa, a potem uczcić zewnętrznie i wewnętrznie, stosując w tym celu poszczególne mantry ciała bóstwa (*aṅgamantra*) (SātS 4cd–12)¹²⁹.

¹²⁹ SātS 17.4cd–12: *varṇacakram tu pūrvoktaṃ sugupte vasudhātale //4// upalīpte tu saṃlikhya pūjayitvā yathāvidhi / samuddharet tato mantram anekādbhutavīgraham* [em. ED; *vikramaṃ Mu., Aṭī., U.; Dvivedī: vīgraham A., Baka., Bakha.; Apte za: Dvivedī*] //5// *praṇavam pūrvam ādāya tadante viniyojya ca / navamaṃ nābhivarṇebhyas tadūrdhve 'rāc caturdaśam //6// tasyopari tadantaḥstham varṇam golakavan nyaset / namo 'ntaṃ varṇam etad vai vācakaṃ paramātmanaḥ //7// jñānādayo guṇāḥ ṣaḍ vai prāguktā hṛdayādayaḥ / tadartham eva varṇam taṃ śodhā saṃlikhya kevalam //8// dvitīyaturyaṣaṣṭhaiḥ ca dvādaśenāntimena ca / caturdaśenārāt vargāt kramād vai viniyojayet //9// bījavacchirasā sarvān lāñchayet pañcamam vinā / sarveṣāṃ praṇavaḥ pūrvaḥ svasaṃjñānte niyojya ca //10// svakīyā jāta-yaś cānte vauṣadantāḥ krameṇa tu / om namo bhagavate nārasimhāyetyanena tu //11// dvādaśākṣaramantreṇa smṛtvā vīgrahavat purā / sabāhyābhyantarasthena sāṅgenādyena pūjayet //12// – „Kiedy w miejscu dobrze chronionym, na płaskiej, namaszczonej powierzchni, wyrysuje okrąg wcześniej wspomnianych głosek i uczci [go] zgodnie z przepisami, powinien z niego wybrać mantrę, która ma moc niezliczonych cudów. Po umieszczeniu na początku [kompozycji] pranawy [om] i przyłączeniu do niej dziewątej [głoski] z głosek piasty, [a] ponad nią czternastej [głoski] ze szprychy, niech położy powyżej głoskę jak kula (*golakavat*), [tak, aby] stała na jej końcu. [Słowo] *namaḥ*, na końcu, to zaprawdę słowo wyrażająca najwyższego Atmana. Sześć, zaprawdę, zalet (*guṇa*) to: wiedza (*jñāna*) i pozostałe. Wcześniej wspomniane zostały [części ciała jak] serce (*hṛd*) i inne. Kiedy napisał w tym właśnie celu tę tylko głoskę [*kṣa* – zob. kom. l.4.], winien połączyć ją na sześć sposobów z drugą, czwartą i szóstą oraz z dwunastą i końcową [głoską] oraz z czternastą z szeregu szprychy. Niech je wszystkie, oprócz piątej, ozdobi na górze głową w formie kropki. Po przyłączeniu na początku ich wszystkich pranawy, a później imienia (*svasaṃjñā*), [i] kolejno, na końcu, własnego dżati (*jāti*), kończąc na 'wauszad' [oraz] po przywołaniu w pamięci dwunastogłoskowej mantry – *om namo bhagavate nārasimhāya* – najpierw w cielesnej postaci, niech uczci [ją] zewnętrznie i wewnętrznie [stosując] mantry części [ciała bóstwa] (*aṅga*) i inne”.*

Kom. ad SātS 17.4cd–12: *varṇacakraracanāpūrvakaṃ nṛsimhabījoddhāraṃ tadaṅgamantraprakārān dvādaśākṣaramantram cāha – varṇacakram ity ādibhiḥ / pūrvoktaṃ navamaparicchedoktam ity arthaḥ / tadūrdhve kṣakārordhve arāc caturdaśam aukāram, tasyopari tadantaḥstham anusvāram ity arthaḥ / tathā ca om kṣauṃ nama iti bhavati / taṃ kevalam*

Następnie nauczyciel gromadzi wszystkie wymagane substancje ofiarne (*bhogān akhilān*). Po wzięciu kąpieli, mając związane włosy oraz świeże szaty, a w dłoniach kwiaty i wodę ofiarną, powinien w ciszy uczcić strażników drzwi i usiąść. Co znamienne, czuwając nad dotrzymaniem kolejności czynności zgodnej z pięcioma obowiązkami pañcaratrów (*pañcakāla*), Alaśingabhatta inaczej interpretuje kolejność czynności – aradhaka najpierw winien się oczyścić, dopiero potem przejść do kolejnych obowiązków. Opcjonalnie, według komentatora, można zgromadzić substancje w dniach poprzedzających właściwą ceremonię, a kolejny dzień rozpocząć, zgodnie z przepisami, od kąpieli (SātS 17.15cd–16)¹³⁰. SātS nie zawiera dokładnego opisu codziennego porannego

kṣakāramātram ity arthaḥ / dvitīyaturyaśaṣṭhaiḥ ākāra-īkāra-ūkārāiḥ / dvādaśena aikāreṇa / antimena visargeṇa / caturdaśena (o ?au ?) kāreṇety arthaḥ / arād vargād ity asya sarvatrānvayaḥ / śirasā anusvāreṇety arthaḥ / pañcamam vinā visargasahitam bījam vinety arthaḥ / svakīyā jātayo namaḥsvāhādiśāḍjātayaḥ / tathā ca – om kṣām jñānāya hrdayāya namaḥ / om kṣīm aiśvaryāya śirase svāhā / om kṣūm śaktyai śikhāyai vaṣat / om kṣaim balāya kavacāya hum / om kṣaḥ vīryāya astrāya phaṇ / om kṣaum tejase netratrāyāya vaṣat ity aṅgamantrā bhavanti / – „Powiedział, poczynając od [słowa] *varṇacakra*, o wybieraniu mantry zarodkowej Narasiny poprzedzonym wyrysowaniem okręgu głosek, o dwunastosylabowej mantrze oraz o metodzie [utworzenia związanych z nią] mantr części ciała. [Słowo] *pūrvoktam* znaczy: ‘powiedziane w dziewiątym rozdziale’. [Słowo] *tadūrdhve* znaczy: ‘ponad głóską *kṣa*’; [fraz] *arāc caturdaśam* znaczy: ‘głoska *au*’; *tasyopari tadantaḥstham* znaczy: ‘anuswara’. Zatem powstaje [fraz]: *om kṣaum nama*. [Fraz] *taṁ kevalam* znaczy: ‘tylko głoska *kṣa*’. [Fraz] *dvitīyaturyaśaṣṭhaiḥ* znaczy: ‘z głóską *ā*, *ī*, oraz *ū*’. [Słowo] *dvādaśena* znaczy: ‘z głóską *ai*’. [Słowo] *antimena* znaczy: ‘z wisargą’. [Słowo] *caturdaśena* znaczy: ‘z głóską *au/o?*’. [Fraz] *arād vargād* znaczy: ‘w każdym przypadku zgodnie z kolejnością’. [Słowo] *śirasā* znaczy: ‘anuswarą’. [Fraz] *pañcamam vinā* znaczy: ‘bez mantry bidza z wisargą’. [Fraz] *svakīyā jātayo* znaczy: ‘sześć dżati, jak: *namaḥ svāhā* itd.’. Zatem oto mantry członków ciała [bóstwa]: *om kṣām jñānāya hrdayāya namaḥ, om kṣīm aiśvaryāya śirase svāhā, om kṣūm śaktyai śikhāyai vaṣat, om kṣaim balāya kavacāya hum, om kṣaḥ vīryāya astrāya phaṇ, om kṣaum tejase netratrāyāya vaṣat*”.

¹³⁰ SātS 17.15cd–16: *upārjya bhogān akhilān nyāyopāyena vai purā //15// snāto baddhakaco maunī śuddhavāso ‘rghyapuspādhṛk / kṛtvā dvārsthārcanādyam tu upaviśyāsane tataḥ //16//* – „Po uprzednim zgromadzeniu, wedle zwyczajowego sposobu, wszystkich składników, wykąpany, ze związanymi włosami, milczący, ubrany w świeże szaty, trzymając w dłoniach kwiaty na ofiarę arghja, niech uczci [bóstwa] stojące przy drzwiach i [po wykonaniu] innych [czynności rytualnych], niech usiądzie”.

Kom. ad. SātS 17.15cd–16: *tadārāadhanavidhiṁ* [em. ED; *tadārāadhanavidhi*] *darśayan prathamam ārāadhanasāmagrīsampādanam, ārādhakasya snānādiniyamam, dvāradevār-canapūrvakam āsanopaveśanam cāha – upārjyeti sār dhena / pāṇhakramād arthakramasya balīyastvena snānādyanantaram eva bhogopārjanam iti bodhyam / yad vā purā pūrvadīneṣv ity artho varṇanīyaḥ, puspādīni vinā taṇḍulādīnām bhogānām pūrvadīneṣv api samgrāhyatvāt /* – „W wersji z połową, zaczynając od [słowa] *upārjya*, powiedział, objaśniając przepis ad-

rytuału ahnika (*āhnika*) wyznawcy. Ów rytuał wchodzi w skład pierwszego obowiązku, tj. czynności porannych, a rozpoczyna się kąpielą, ale można podejrzewać, że nie różni się on od rytuału opisanego w JayS (zob. Rastelli 1999: 193–322).

Następnie rozpoczyna się proces oczyszczania ciała (*bhūtasamśuddhi*), który polega na rytualnym zniszczeniu ciała fizycznego, a później konstrukcji nowego, mantrycznego (SātS 17.17–26). W tym celu przeprowadza się również praktykę kontroli oddechu. Aradhaka oczyszcza się, przeprowadzając dwie dharany (*dhāraṇā*) (SātS 17.17)¹³¹. Są to procesy koncentracji, które według komentatora, odwołującego się do PārS 3.223cd–224ab, mają formę spalania (*dahana*) i ugaszania/zraszania (*āpyāyana*). Oczyszczaniu ciała towarzyszy także wizualizacja/ureczywistnianie (*bhāvana*)¹³² mantry Narasinhy¹³³. Pierwsza dharana związana jest z destrukcją ciała w wyniku spalania, druga – z odbudowaniem go, co symbolizuje ugaszenie palącego ciała ognia nektarem. Kontrolę oddechu (SātS 17.18–22ab)¹³⁴ rozpoczyna wydech powietrza, któremu towarzyszy

oracji tego [bóstwa], że najpierw [winno nastąpić] zgromadzenie substancji ofiarnych, potem spełniający rytuał (*ārādhaka*) winien wypełnić obowiązek kąpieli i inne, a następnie zająć miejsce, co winno być poprzedzone oddaniem czci bóstwu znajdującemu się przy drzwiach. Ze względu na wyższość porządku rzeczywistego nad porządkiem tekstu zgromadzenie substancji ma miejsce po kąpieli i innych [czynnościach] – tak należy to rozumieć. W innym wypadku znaczenie [słowa] *pūrva* (najpierw) winno się rozumieć ‘we wcześniejszych dniach’ w związku z gromadzeniem nawet we wcześniejszych dniach substancji, takich jak ryż i inne, ale za wyjątkiem kwiatów”.

¹³¹ SātS 17.17: *sāyāmām bhūtasamśuddhiṃ dhāraṇābhyām samācāret / kevalena tu mantrēṇa bhāvanasahitena tu //17//* – „Niech przeprowadzi oczyszczenie ciała wraz z kontrolą [oddechu] i z dwiema dharanami, z jedną mantrą, lecz wraz z ureczywistnieniem [jej] w myśli”.

¹³² Termin *bhāvana* (caus. *bhū*) w kontekście praktyki sadhaki oznacza zazwyczaj „czynienie czegoś rzeczywistym”, „ureczywistnianie”.

¹³³ Kom. ad SātS 17.17: *atha prāṇāyāmapūrvikām bhūtasuddhiṃ kuryād ity āha – sāyāmām iti / dhāraṇābhyām dahanāpyāyanātmikābhyām ity arthaḥ / tathā cokaṭaṃ pārameśvare – dhāraṇāpāñcakaṃ caiva samkṣiptaṃ vihitam dvayaṃ // dahanāpyāyanāc caiva yadā dehāt svasūddhaye / (3.223cd–224ab) iti* – „Powiedział, rozpoczynając od [słowa] *sāyāmām*: niech przeprowadzi oczyszczanie ciała poprzedzone kontrolą oddechu. [Słowo] *dhāraṇābhyām* znaczy: ‘w formie spalania i zraszania’. Tak mówi *Parameśvara* 3.223cd–224ab: *W celu oczyszczenia się zalecana jest pięcioraka dharana skrócona do dwóch – ze względu na [jej] formę spalania i zraszania*”.

¹³⁴ SātS 17.18–22ab: *nābhidaśasthitaṃ dhyātvā devaṃ saṃgrhya kalmaṣaṃ / nissṛtaṃ vāyumārgeṇa dvādaśāntāvadhau kṣipet //18// nirastapāpam ākr̥ṣya vātacakrasamanvitam / nāsāgreṇa tu mantreṣaṃ dehasampūrṇāya ca //19// taṃ dhyāyed hr̥dayasthaṃ ca gatiṛuddhena vāyuna / cittopaśamanārthaṃ tu nūnaṃ vāyujayāya ca //20// śanaiḥ śanair atha bahiḥ kevalaṃ*

następnie wizualizacja wdychania wraz z nim grzechu i medytacja nad bóstwem ulokowanym w okolicy pępka (*nābhideśastha*). Następnie praktykujący umieszcza w myśli grzech w obszarze dwadaśanta (*dvādaśānta*), czyli centrum energetycznym znajdującym się ponad głową. Później, robiąc wdech, wciąga przez nos wyrzucony wcześniej z wydechem grzech. Wtedy medytuje nad bóstwem mantry umieszczonym w sercu, zatrzymując przy tym przepływ powietrza. Z kolei dla wyciszenia umysłu i zapanowania nad oddechem powinien powoli wydychać jedynie powietrze. Z wyjątkiem końcowego wydechu (*recaka*), powinien zwiększać czas serii pozostałych oddechów. Kontrola oddechu obejmuje więc trzy elementy: wydech (*recaka*), wdech (*pūra*) i zatrzymanie oddechu (*kumbhaka*)¹³⁵.

Po przeprowadzeniu pranajamy odbywa się symboliczne spalenie własnego, oswobodzonego z subtelnych elementów ciała. Najpierw należy jednak przywołać w pamięci Pana mantry – Narasinę, który umieszczony został w centrum energetycznym ponad głową (*dvādaśānta*). Wizualizowany jest jako przypominający rozgrzane złoto oraz tysiąc słońc, a spoczywa w środku idealnego okręgu. Zanim praktykujący zacznie wizualizować swoje stojące w płomieniach ciało,

mārutam kṣipet / vinā 'ntyarecakenaivam anyeṣām uttarottaram //21// kālād hrāsam yathāśakti nityam eva samācaret / – „Po medytacji nad bogiem przebywającym w okolicy pępka [i] zrozumieniu, że grzech jest wydychany wraz z oddechem (*vāyumārga*), niech umieści go [grzech] w miejscu *dvādaśānta*. Lecz kiedy wciągnie z wdechem (dosł. przepływem wiatru) (*vātacakrasamanvita*) przez czubek nosa wyrzucony grzech, aby napęlić ciało, niech medytuje nad panem mantry umieszczonym w sercu, wstrzymując oddech. Dla uspokojenia myśli, zaprawdę, i kontroli oddechu, niech powoli wydycha tylko powietrze [bez grzechu]. W ten sposób, pomijając końcowy wydech (*recaka*), coraz bardziej i bardziej niech zmniejsza sekwencję innych [oddechów], wedle sił, przez cały czas”.

¹³⁵ Kom. ad SātS 17.18–22ab: *prāṇāyāmaprakāram āha – nābhideśāsthi(ta i ? tamī)tī sārḍhaiś caturbhiḥ vāyumārga prathamaprāṇāyāmāntyarecakavāyumārgenety arthaḥ / vātacakrasamanvitaṁ dvitīyaprāṇāyāmapūrakavāyusahitam ity arthaḥ / gatir uddhena vāyunā tritīyaprāṇāyāmakumbhakenety arthaḥ / evamevaitadvyākhyātām nityavyākhyāne* – „W czterech wersach z połową, zaczynając od [słowa] *nābhideśāsthitam*, powiedział o metodzie powściągnięcia oddechu. [Słowo] *vāyumārga* znaczy: ‘z końcowym wydechem w ramach pierwszej pranajamy’. [Słowo] *vātacakrasamanvitaṁ* znaczy: ‘wraz z wdechem w ramach drugiej pranajamy’. [Fraża] *gatir uddhena vāyunā* znaczy: ‘wraz z zatrzymaniem oddechu w ramach trzeciej pranajamy’. W ten sposób tłumaczy się to w *Nitjajajkhanie*”.

Odwołując się do *Nitjajajkhan*, Alaśingabhatta może mieć na myśli trzecią część dzieła Wenkatanathy *Pañcaratraraksza* (jednak tamże nie udało się odnaleźć sformułowań, których używa komentator), albo nieznaną komentarz do dzieła Ramanudży pt. *Nitjagrantha*. Alaśingabhatta nawiązuje do ostatniego z pięciu codziennych obowiązków wyznawcy, jakim jest joga, odsyłając przy tym do autorytatywnej literatury śriwisznuitów.

medytuje nad mantrą śikha pod postacią ognia pojawiającego się przy końcu cyklu istnienia świata, otoczoną płomieniami, ułożoną na dużym palcu prawej stopy. Po spaleniu ziemskiego ciała nauczyciel wchodzi w jego nową, boską formę i zrasza je strumieniem nektaru spływającym z mantry Narasinyh. Wydobywa mantrę Narasinyh z čakry dwadaśanta i umieszcza ją w sercu (SātS 17.22cd–27ab)¹³⁶.

Na tak przygotowanym ciele dokonuje się rozmieszczenia mantr (*nyāsa*), które kończy wykonanie odpowiednich gestów (*mudrā*) (SātS 17.27cd–36ab). Rozmieszczenie mantr na dłoniach oraz całym ciele jest kolejnym etapem praktyki prowadzącej do zamiany ciała w boskie, posiadające moc mantry, jaką będzie się czciło, a więc praktyki umożliwiającej adorację bóstwa (Rastelli 2000: 324). Kolejne sekcje opisu skupiają się na karanjasie (*karanyāsa*) – rozmieszczeniu mantr na dłoniach (17.27cd–29ab), anganjasie (*aṅganyāsa*) – rozmieszczeniu mantr na członkach ciała (SātS 17.29cd–31ab) i njasie mantr ozdób, broni oraz potencji (*bhūṣaṇāyudhaśaktinyāsam*) (SātS 17.31cd–35).

Najpierw dwunastosylabową mantrę Narasinyh nauczyciel rozmieszcza na obu dłoniach. Pomiędzy nadgarstkiem a czubkiem paznokcia umieszcza mantrę podstawową. Mantry członków ciała bóstwa, poczynając od mantry serca (*hṛd*), a kończąc na mantrze broni (*astra*), rozmieszcza na wszystkich palcach, zaczynając od kciuka, łącząc je równocześnie, czyli każdy kolejny palec i kciuk, w parę, a mantrę netra na płytce paznokci. Potem, od czubka głowy aż po stopy, pokrywa całe ciało mantrą Narasinyh. Tak samo, przy pomocy odpowiednio złączonych par palców, winien rozmieścić, w odpowiednim miejscu, mantrę

¹³⁶ SātS 17.22cd–27ab: *dvādaśānte 'tha mantreśaṃ taptahāṭakasannibham //22// sahasra-raviṣaṃkāśaṃ vṛttamaṇḍalamadhyagām / smṛtvātha muktaṃ tanmātrair nirdahed vighrahaṃ svakam //23// dakṣiṇāṅghrer athāṅguṣṭhaprāntadeśe śikhākṣaram / dhyātvā yugānta-hutabhugrūpaṃ jvālāsamāvṛtam //24// tena svavighrahaṃ dhyāyet prajvalantaṃ samantataḥ / dehaḥjāṃ bhāvayey jvālāṃ mantranāthe layaṃ gatāṃ //25// divyaṃ praśāntākāraṃ tu tam adhiṣṭhāya cetasa / svamantrād ṛtaughenā secayed vighrahaṃ svakam //26// tataḥ samantram tadbimbam ākṛṣya hṛdi vinyaset / – „Kiedy wyobrazi sobie w centrum dwadaśanta pana mantry przypominającego rozpalone złoto, niczym tysiąc promieni słońca i stojącego w środku idealnego okręgu, niech spali własne, wyzwolone ciało za pomocą elementów subtelných. Po medytacji nad znajdującą się na czubku palca mantrą śikha, która ma kształt ofiary wlewanej do ognia podczas zniszczenia świata, stojącą w płomieniach, winien medytować nad nią i własnym doszczętnie spalonym ciałem. Winien wyobrażać sobie płomień wydobywający się z ciała, który rozplynie się w panu mantry. Kiedy wejdzie w myślach w to boskie i spalone ciało, niech własne ciało skropi strumieniem nektaru z własnej mantry. Wtedy, po wydobyciu jego postaci wraz z mantrą [z dwadaśanty], niech złoży ją w sercu”.*

podstawową oraz, w zasięgu organów zmysłu (komentator wyjaśnia, że w okolicy serca itd.), szóstkę mantr członków bóstwa. Po lewej stronie piersi winien umieścić mantrę klejnotu śriwatsa (*śrīvatsa*), a na sercu – mantrę znaku kaustubha (*kaustubha*), na szyi mantrę girlandy uplecionej z leśnych i wodnych kwiatów, z kolei na prawym ramieniu mantrę lotosu (*padma*), a na lewym – konchy (*śaṅkha*). Ramię ozdobione lotosem powinien oznaczyć również mantrą maczugi (*gadā*), a to ozdobione konchą – mantrą króla dysku (*cakrarāj*). Na prawej ręce umieszcza mantrę miecza (*khaḍga*), a na lewej łuku (*dhanu*). Po prawej stronie ciała, zaczynając od ramienia – mantrę bogini Śri, a w ten sam sposób, u góry, aż po okolicę kostki – mantrę Pushti. Z kolei w ustach umieszcza mantrę Saraswati, a na plecach – mantrę Nidry (SātS 17.31cd–35).

Zaraz potem pogrążony w medytacji aradhaka wykonuje dłońmi mudrę i staje się identyczny z bóstwem mantry (SātS 17.36ab):

mudrām baddhvā smared dhyānam devo 'ham iti bhāvayet

Po wykonaniu mudry, winien medytować i urzeczywistnić [frazę]
„Jestem bogiem”.

Powyższy wers, silnie nacechowany tantryczną wizją relacji wyznawca-bóg, w której wyznawca staje się bogiem, by boga czcić, jest bodaj najtrudniejszym do przyjęcia przez Alaśingabhattę. Powołując się na fragment 3 rozdziału *Pañcaratrarakszy* (1996: 86), gdzie frazę *smared dhyānam* zastępuje fraza *smared devam*, komentator wyjaśnia, że medytacja, która ma urzeczywistnić słowa „Jestem bogiem”, nie powoduje, iż adept w istocie się nim staje. Komentator najwyraźniej stara się, aby tekst sanhity nie został zinterpretowany w świetle monistycznym i odwołuje się w tym celu do przedstawicieli nurtu wiśiśztadwaitawedy (warunkowego/kwalifikowanego monizmu), którzy różnicę pomiędzy bogiem a wyznawcą dostrzegają: Wenkatanathy i Ramanudży.

Gdy aradhaka-nauczyciel zjednoczy się z bóstwem mantry, może rozpocząć jego adorację. Najpierw oddaje mu cześć w myśli. Proces ten rozpoczyna wizualizacja tronu (*pīṭha*), do którego bóstwo mantry zostanie przywołane. W przypadku SātS opis wizualizacji tronu (*āsana*) jest dość skąpy (SātS 17.36cd–39)¹³⁷.

¹³⁷ SātS 17.36cd–37: *atha praṇavapūrveṇa svanāmnā natinā saha //36// śeṣapūrvaṃ tu vahny-
antam āsanam parikalpayet / tadākramyātha tasyaiva kāryā svahṛdi kalpanā //37// brahma-
svarūpam amalam svacaitanyam tadūrdhvataḥ / vikalpoparatam kṛtvā icchayā tu vivartate*

Wyznawca wyobraża sobie tron, u podstawy którego znajduje się wąż (*śeṣapūrva*), a u szczytu ogień (*vahnnyanta*). Następnie umieszcza go we własnym sercu (*svahrđ*). Powyżej tronu znajduje się czysta świadomość wyznawcy w formie brahmana, obojętna na myśli (*vikalpoparata*). Zależnie od woli ewoluuje w formę najwyższego dźwięku (*paradhvanisvarūpa*) o rozświetlającej naturze (*tatprakāśātman*) i w stan przejawiony, kiedy następuje rozpad świata (*pravilaye sati*)¹³⁸.

Serię następujących potem rytuałów zewnętrznych (SātS 17.42–48ab) poprzedza ceremonia pożegnania bóstwa (*visarjana*). Nauczyciel rozmieszcza mantry (*mantranyāsa*) na ciele Pana (*vibhu*), oprócz dłoni (*hastanyāsaṃ vinā*). Następnie medytuje i czci bóstwo wizualizowanymi, oczyszczonymi substancjami. Recytując mantry, sprowadza bóstwo i rozpoczyna jego adorację zewnętrzną (SātS 17.42–43ab)¹³⁹. Po oczyszczeniu własnego ciała i substancji ofiarnych (SātS 17.43cd–44ab) do naczynia z wodą wrzuca kwiaty i pachnidła oraz białe ziarna ryżu. Wielokrotnie uświęca je mantrami, rozpoczynając od recytacji sylaby om. Recytując mantrę serca (*hrđmantra*) albo mantrę broni (*astramantra*), skrapia wodą z naczynia przedmioty ofiarne i swoje miejsce (SātS 17.44cd–46). Bóstwo, któremu na tym etapie aradhaka oddaje cześć, może być fizycznie przedstawi-

//38// *paradhvanisvarūpeṇa tatprakāśātmanā punaḥ* / *vyaktibhāvena tac cāpy evaṃ pravilaye sati* //39// – „Winien wyobrazić sobie tron z węzem u podstawy i ogniem na zwieńczeniu, z pranawą na początku, własnym imieniem i [słowem wyrażającym] pokłon. Kiedy się do niego zbliży, powinien wyobrazić go sobie we własnym sercu. Po tym, jak wyobrazi sobie, ponad tym [tronem], własną świadomość, czystą, w formie brahmana, wolną od myślowej aktywności, ta [świadomość] ewoluuje wedle woli, znowuż w formę najwspanialszego dźwięku o rozświetlającej naturze i w stan zmanifestowanego bytu. Tak dzieje się, gdy następuje koniec świata”.

¹³⁸ O wiele dokładniejszy opis tronu przedstawia SātS 2.61–68. Według Rastelli cechą wyróżniającą koncepcję tam przedstawioną jest postrzeganie kosmosu jako złożonego z dźwięku (*śabda*) i mowy (*vāc*), podczas gdy w pozostałych tekstach są to mitologiczno-kosmiczne zasady oraz tattwy (*tattva*). Ponadto opis tronu w SātS 2 nawiązuje do mistycznej fizjologii: elementów ludzkiego ciała, tj. ćakr, kanałów energetycznych itd. W związku z tym badaczka używa w kontekście SātS raczej terminu „środownisko” niż „tron” (Rastelli 2002: 23). Specyficzne nawiązania do dźwięku wydają się więc tu elementem wspólnym.

¹³⁹ SātS 17.42–43ab: *mantranyāsaṃ ataḥ kuryād hastanyāsaṃ vinā vibhoḥ* / *dhyātvā 'tha bhāvanājātair bhogaiḥ paramapāvanaiḥ* //42// *pūjayitvā japāntaṃ cāpy avatārya bahir yajet* / – „Niech więc rozmieści mantry na ciele Pana bez rozmieszczania ich na dłoniach. Po medytacji i [następnym] uczczeniu [bóstwa] wraz z doskonale oczyszczonymi dobrami zrodzonymi w myśli aż po koniec recytacji winien sprowadzić [je] i uczcić [je] zewnętrznie”.

ne na dwa sposoby: w postaci malunku (*citrastha*) bądź metalowego posążka (*dhātudravyamaya*) (SātS 17.47–48ab¹⁴⁰)¹⁴¹.

W celu przygotowania bóstwu mantry odpowiedniego miejsca aradhaka wykreśla mandalę, wewnątrz której skonstruuje tron dla bóstwa przywołanego z serca (zob. opis w JayS w: Rastelli 2000: 325–326). Wcześniej aradhaka wymierza odpowiedni obszar ziemi i namaszcza go krowim łajnem zmieszonym z wodą. Mandala powinna być czterokątna i mieć cztery wejścia. Zdobią ją lotos, tron i ścieżka (*mārgapīṭhābjabhūṣita*). Na zewnątrz lotosu znajduje się okrąg o trzech piastach, obręczy i sześciu szprychach (*trinābhinemiṣaḍara*). Mandalę należy pokolorować właściwymi dla ofiary barwnikami lub wypełnić różnymi kwiatami, wonnościami, gorczycą, sezamem zmieszonym z ryżem itp. (SātS 17.48cd–51)¹⁴².

Następnie nauczyciel czci naczynie z wodą arghja, używając do tego kwiatów i kompletnych mantr (*niṣkala*). Przelewa odrobinę wody do innego naczynia, czci miejsce ofiary, recytując odpowiednie mantry, aż wreszcie wizualizuje tron, odmienny jednak od tronu wyobrażanego w sercu podczas rytuału wewnętrznego, gdyż tym razem chce przywołać bóstwo nie do własnego serca, ale „na zewnątrz”, tj. do miejsca rytuału. Opis tronu jest nieco bardziej szczegółowy niż w poprzednim przypadku. Tron powinien w centralnej części zawierać Pana Anantę (węża), który jest podporą świata. Dokonujący rytuału winien umieścić w nim osiem stanów (*bhāva*) umysłu (*buddhi*). Najpierw, zaczynając od południowego wschodu (*āgneyādi*), a kończąc na północnym wschodzie

¹⁴⁰ SātS 17.47–48ab: *citrasthād bhagavadbimbād bhuktaṃ puṣpādikaṃ hi yat / apanīya tu tatkuryād vāsasā reṇumārjanam //47// dhātudravyamaye kuryāt kṣālanam gandhavāriṇā – „Po zebraniu z wizerunku Pana, umieszczonego na rysunku, kwiatów itd., które zużyto, winien sukrem zetrzeć stamtąd kurz. Wonną wodą winien obmyć [wizerunek] wykonany z metalu”.*

¹⁴¹ Opis adoracji bóstwa mantry, które jest wizualizowane w umyśle, przedstawione w postaci wizerunku na płótnie lub z metalu, wspomina JayS 19.2–3 w kontekście praktyki sadhaki.

¹⁴² SātS 17.48cd–51: *upalipyātha bhūbhāgaṃ sāmhasā gomayena tu //48// tatra maṇḍalam ālikhya [em. ED; ālekhyam A., U.; Dvivedī: ālekhyam Aṭī, Baka., Bakha.; Apte za: Dvivedī] sūtrayitvā purā samam / caturaśraṃ caturdvāraṃ mārgapīṭhābjabhūṣitam //49// trinābhinemiṣaḍaraṃ cakram tu kamalād bahiḥ / medhyaiḥ sitādikaiḥ rāgaiḥ puṣpair vā taiḥ ca taiḥ śubhaiḥ //50// candanādyaiḥ sugandhais tu sarṣapais tilataṇḍulaiḥ / sarvaṣaḍhimayenaiva cūrṇena paripūrya vā //51// – „Namaszcząc ziemię krowim łajnem [wymieszonym] z wodą, winien wyrysować mandalę ozdobioną czterema kątami, czterema bramami, ścieżką, siedziiskiem i lotosem, trzema piastami (*nābhi*), obręczą (*nemi*) i sześcioma szprychami. Okrąg na zewnątrz lotosu winien wypełnić właściwymi dla ofiary kolorami, jak biały i inne, albo do-browróżnymi kwiatami, wonnościami, jak pasta sandałowa i inne, gorczycą oraz ziarnami sezamu, albo ryżem zmieszonym z sezamem i wszystkimi ziołami”.*

(*aiśānyānta*) – prawość (*dharma*) i pozostałe, czyli: wiedzę (*jñāna*), boskość (*aiśvarya*) i obojętność (*vairāgya*), a później, zaczynając od wschodu (*prāgādi*) i kończąc na północy (*uttarānta*) – ich przeciwieństwa, którymi są: *adharma* i inne, tj. *ajñāna*, *anaiśvarya* i *rāga*¹⁴³. Powyżej wyobraża sobie lotos z własnym imieniem, bezpośrednio ponad nim (*tatrāśrita*) słońce oraz księżyc w pręcikach lotosu (*kesarāvani*), a także ogień w owocni (*karṇikāstha*). Wtedy winien uczcić tron, używając substancji z sandałowca i innych (SātS 17.52–56)¹⁴⁴.

Ostatnim elementem przygotowań do zawezwania bóstwa pod postacią mantry jest uświęcenie i udekorowanie naczynia z wodą, w którym bóstwo zostanie uczczone. Po oddaniu czci Ganeśi-Wiszwaksenie (SātS 17.57–61ab) i uzyskaniu pozwolenia od linii nauczycieli aradhaka winien wziąć naczynie i po napełnieniu go wodą, którą uświęcił, recytując mantrę broni (*astramantra*), wrzucić do jego wnętrza odpowiednie substancje. Szyjkę naczynia ozdabia girlandą oraz jedwabną materią. We wnętrzu naczynia czci kolejno mantrę wraz z mantrami członków bóstwa i z orszakiem bóstw towarzyszących. Następnie medytuje nad mantrami rozmieszczonymi w odpowiednich miejscach lotosowej mandali. Są

¹⁴³ W ParS, gdzie opis tronu jest znacznie dokładniejszy niż w SātS, pierwsza czwórka stanów (*bhāva*) umysłu (*buddhi*) (*dharma*, *jñāna*, *aiśvarya*, *vairāgya*) odpowiada kolejno: Wasudewie, Sankarszanie, Anirudsze i Pradjumnie. Jest związana z guną sattwy. Spośród kolejnej czwórki trzy pierwsze elementy, czyli *adharma*, *ajñāna* i *anaiśvarya*, związane są z guną tamasu, a *rāga* z guną radžasową. Pierwsza czwórka tworzy nogi (*pāda*) tronu, druga instalowana jest na jego bambusowej ramie; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 204–205. W JayS, gdzie *bhāva buddhi* są elementem tronu złożonego z mitycznych elementów, zamiast terminu *rāga* występuje termin *avairāgya* (Rastelli 1999: 74–75, zob. TAK III: 75).

¹⁴⁴ SātS 17.52–56: *puṣṭpair athārghyapātraṃ tu mantraiḥ sampūjya niṣkalaiḥ / pātre 'parasmiṃs tasmād vai stokam uddhṛtya codakam //52// yogapīṭhārcanaṃ kuryād anusandhānapūrvakam / svanāmnā praṇavādyena namo 'ntena yathākramam //53// ananteśaṃ smaren madhye sarvādhāramayaṃ prabhum / āgneyādaḥ tu dharmādyam aiśānyāntaṃ catuṣṭayam //54// prāgādāv apy adharmādyam uttarāntaṃ nyaset param / tadūrdhve kamalaṃ dhyāyet svanāmnā 'tha tathopari //55// smaret tatrāśritaṃ sūryaṃ śaśāṅkaṃ kesarāvanau / karṇikāsthaṃ hutabhujam tato gandhādīnā yajet //56//* – „Lecz kiedy uczci naczynie [z ofiarą] arghja kwiatami [i] mantrami bez części, wydobędzie z niego odrobinę wody i [przeleje] do innego, winien czcić miejsce ofiary, poprzedzając to rozmyślaniem rozpoczynającym się pranawą [i] własnym imieniem, a kończącym słowem *namas*, zgodnie z porządkiem. Winien wizualizować pośrodku Pana Anantę (węża), który jest podporą świata. Winien umieścić, zaczynając od południowego wschodu (*āgneyādi*), a kończąc na północnym wschodzie (*aiśānyānta*), czwórkę – prawość (*dharma*) i pozostałe, a później, zaczynając od wschodu (*prāgādi*) i kończąc na północy (*uttarānta*), *adharma* i inne. Powyżej winien wyobrazić sobie lotos z własnym imieniem, bezpośrednio ponad nim słońce oraz księżyc w pręcikach lotosu [i] ogień w owocni. Wtedy powinien uczcić [tron], używając do tego substancji z sandałowca”.

to te same mantry, które wcześniej umieścił na swym ziemskim ciecie, zamieniając je w boskie. W wyniku tej praktyki aradhaka ostatecznie upodobni własne ciało do ciała Narasiny – postać, w jakiej objawi się przed nim bóstwo, będzie posiadała atrybuty, w które wyposażył się wcześniej wyznawca, nakładając na odpowiednie części swego ciała mantry. Aradhaka kładzie więc na wschód od mandali wianuszek z kwiatów (*puṣpacakrikā*), uświęcony przez mantrę tronu (*pīṭhamantra*), i na nim umieszcza mantrę bóstwa, którą potem zawezwie.

Według SātS 17.61cd–63, tj. fragmentu, który po raz kolejny wskazuje na, przynajmniej do pewnego momentu, wspólne cechy praktyki nauczyciela i zorientowanego na zdobycie magicznych mocy sadhaki:

Wtedy jaśniejąca mantra powinna być sprowadzona z serca przez zaawansowanych adeptów (*sādhaka*) drogą [wiodącą do] magicznych mocy (*siddhimārgena*), uczynkiem, myślą i słowem. Winno się czynem wprowadzić w działanie mantrę¹⁴⁵, która nie traci swej własnej natury, jak odbicie słońca w wodzie, oraz wyrażać ją słowem. Winien wizualizować jej kształt w myśli, [wymawiając] frazę: „Przyjdź”!¹⁴⁶

Po przywołaniu mantry/bóstwa odprawiający rytuał składa ofiarę arghja i padja (*pādya*)¹⁴⁷. Kwiatami z ofiary arghja czci w myślach wszystkie mantry zawarte w bóstwie (*vyaktistha*), każdą z nich recytując i umieszczając w odpowiednim jej miejscu (SātS 17.64–65ab) na ciecie bóstwa¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Komentator uzupełnia informacje, dopowiadając, że akt pobudzenia mantry obejmuje kilka czynności – ofiarowanie kwiatów, ofiary arghja, rozłożenie mantr, prezentację mudry. Recytacja mantry powinna odbyć się cztery razy.

¹⁴⁶ SātS 17.61cd–63: *athā 'vatāryo hṛdayān mantrō vimaladīdhitih //61// karmaṇā manasā vācā siddhimārgena sādhakaiḥ / anujjitasvarūpaṃ ca sūryabimbam ivāmbhasi //62// karmaṇā prerayec caiva vācā taṃ mantram uccaret / āgacchapadasaṃyuktaṃ saṃsmaren manasākr̥tim //63//*

¹⁴⁷ Padja (*pādya*) to ofiara z wody do obmycia stóp bóstwa; zob. TAK III: 138.

¹⁴⁸ SātS 17.64–65ab: *evam āhūya vai dadyād arghyapādye ca bhaktitah / āmūlāt sarvamantrāṇaṃ vyaktisthānāṃ samarcanam //64// arghyapūspādīnā kuryāt svena svena svake pade / – „W ten sposób, przywoławszy [mantrę/bóstwo], winien z oddaniem (bhakti) złożyć ofiarę arghja i padja (pādya). Powinien przy pomocy kwiatów z ofiary arghja uczcić wszystkie mantry zawarte w manifestacji [bóstwie] (vyaktistha), poczynając od podstawowej (āmūlāt), każdą z nich [używając] własnej [mantry] i we własnym miejscu [na jego ciecie]”.*

W odpowiedniej partii komentarza Alaśingabhatta pisze, że w powyższych wersach przedstawiono rytuał absorpcji – lajając (*layayāga*), choć termin ten w sanhicie się nie pojawił. Wyjaśnia również, że po przywołaniu bóstwa winno się rozmieścić na jego ciecie mantrę podstawową i inne w taki sposób, jak na własnym ciecie.

Następnie na płatkach lotosu, tj. w mandali, umieszcza czwórkę mantr, które wydobyl z ciała bóstwa, zaczynając od mantry serca (*hr̥dayādi*), poczynając od kierunku wschodniego, a kończąc na północnym. Mantrę broni (*astramantra*) układa na płatkach lotosu, poczynając od południowego wschodu, przez północny wschód, południowy zachód i północny zachód. Mantrę netra z kolei na pręcikach, a mantrę okręgu (*cakramantra*) ponad trzema piastami. Podobnie mantry znaku śriwatsa, klejnotu kaustubha oraz kwietnej girlandy umieszcza na trzech szprychach koła w rejonie północnym i zachodnim. Mantrę lotosu i ostro zakończonego miecza (według kometatora maczugi) umieszcza kolejno w ten sam sposób, a od części wschodniej po południową trójkę: mantrę łuku, króla broni i konchy. Wtedy na południe od bóstwa na obręczy mandali umieszcza mantrę bogini Śri, na północ – mantrę bogini Pushti, z tyłu – mantrę bogini Nidry, a z przodu – mantrę Saraswati (SātS 17.65cd–70). Mantry dwóch kołczanów – po lewej i prawej stronie ścieżki, mantrę broni na wejściach, a mantrę maczugi w czterech kątach mandali. Ostatnim krokiem jest umieszczenie w odpowiednich miejscach, na zewnątrz mandali, mantr strażników stron świata dzierżących oręż. Wtedy, zgodnie z kolejnością rozmieszczenia, powinien podczas medytacji wizualizować grupę mantr (*mantravyūha*) – mantrę główną, a więc mantrę Narasiny, oraz mantry członków ciała bóstwa, ozdób i mantry towarzyszących Narasinsze bogiń (SātS 17.71–72). W ten sposób odprawiający rytuał medytuje (*dhyāyed*) nad postacią Narasiny wyposażoną we wszystkie atrybuty boga Wisznu.

W SātS 17.73–84ab czytamy:

[Powinien medytować] nad bogiem, który skupia w sobie wszystkich bogów, [który jest] oceanem wszystkich światel, posiadającym wszelkie cechy i zalety, jak wszechwiedza i inne; wspaniałe ciało o idealnych członkach koloru topionego złota, o paszczy przerażającego lwa z oczami niczym rozpalone słońce, otoczonej włosami jak błyskawice; o pazurach mocniejszych od diamentu, lśniących niczym płatek czerwonego dziennego lotosu; o grzywie falującej niczym król węży i błyszczącej na podobieństwo niewyobrażalnej ilości księżyców; [który] przez otwór w czaszce emituje wewnętrzny ogień wraz z powietrzem; wydobywa z siebie ryk przypominający grzmoty podczas zniszczenia świata, otoczony kręgiem płomieni towarzyszącym końcowi świata; [który jest] Panem posiadającym sześć rodzajów broni i osiem ramion, odpoczywającym po tym, jak przeniknął światy; o częściach ciała namaszczonych boskim pachnidłem, ciele okrytym boską szatą i boską girlandą przystrojoną boskimi ozdobami; o piersi ozdobionej klejnotem kaustubha i znakiem śriwatsa; najwyższym bogiem posiadającym wieniec z leśnych kwiatów przeplecionych klejnotami, złotem i znakomitymi perłami, oraz sznur bramiński. Na [jego] ramionach umieszczone są najwspa-

nialsze rodzaje broni oraz lotos i inne [emblematy Wisznu]. [Aradhaka] powinien wtedy wizualizować na prawym ramieniu [boga] lotos biały jak ocean mleka, na lewym [ramieniu] najlepszą konchę (*śaṅkha*), wspanialszą po stokroć od gór Himalaja, będącą źródłem dźwięku om. Na kolejnej parze dłoni, prawych, powinien wizualizować maczugę i miecz (*gadākhadgau*), które lśnią niczym promienie oraz dysk (*cakra*) roztaczający blask ognia niszczącego świat. Na lewej parze rąk winien wizualizować gest niszczący niewiedzę zwany „karma” (*karmākhyā*) [wykonywany] przez parę rąk Pana wraz z łukiem (*dhanus*)¹⁴⁹.

Następnie aradhaka wizualizuje kolejne mantry członków ciała w odpowiednich kolorach oraz mantry emblematów, poczynając od mantry kaustubha, wszystkie w ludzkich kształtach z dwoma ramionami i dzierżące broń. Potem mantry maczugi i girlandy pod kobiecą postacią, a na koniec mantry bogiń Śri, Pushti, Saraswati i Nidry (SātS 17.84cd–93ab). Po medytacji nad nimi adept powinien złożyć mantrom ofiarę z produktów, którym mocy nadały mantry oraz mudry (SātS 17.93cd–106ab).

Według JayS elementem następującym po uczczeniu mantr towarzyszących bóstwu i wykonaniu mudr z nimi związanych jest recytacja mantry, którą sadhaka adoruje, by spełnić swoje cele (Rastelli 2000: 328). Analogicznie kolejność ta przedstawia się w SātS 17. Po zaprezentowaniu mudr należy powtórnie złożyć Panu ofiarę oraz recytować jego mantrę podstawową (*mūla*) wedle możliwości, ale przynajmniej sto osiem razy (SātS 17.106cd–107ab)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ SātS 17.72cd–84ab: *sarvadevaṃ ayaṃ devaṃ sarveṣāṃ tejasāṃ nidhim / sarvalakṣaṇasampūrṇaṃ sārvaññādiguṇair yutam //73// niṣṭaptakanakābhaṃ ca sampūrṇāṅgaṃ mahānutam / ghoraśārdūlavadanam caṇḍamārtāṇḍalocanam* [em. ED; *mārtāṇḍa* A., Aṭī.; Dvivedī: *mārtāṇḍa* U., Baka., Bakha.; Apte: za Dvivedī] *//74// saudāminīcayaprakhyair lomabhiḥ paripūritam / aruṇāmbhojapatrābhaṃ vajrādhikakaroruham //75// calatphaṇīśvarasaṭam candrakoti śatadyutim / vamaṇtamāntaram vahnim kharendhrair mārutānugaiḥ //76// pralayāmbudanirghoṣam udagirantaṃ svavācakam / yugāntahutabhugjvālā maṇḍalāntarvyavasthitam //77// śaḍastraṃ cāpy aṣṭabāhuṃ vyāpya lokān shtitaṃ prabhum / divyagandhānuliptāṅgaṃ divyāmbaradharaṃ tathā //78// divyasrag veṣṭanopetaṃ divyālaṅkāramaṇḍitam / kaustubhenorasisthena śrīvatsenāpy alaṅkṛtam //79// ratnakāñcanasanmuktāyuktayā vanamālayā / sabrahmasūtrayā caiva śobhitaṃ paramēśvaram //80// bhujāny astravarair dīptaiḥ kamalādyair yutāni ca / kṣīrasāgaravacchubhraṃ tataḥ padmaṃ tu dakṣiṇe //81// praṇavādhvanigarbhaṃ tu himādrīśataśo 'dhikam / vāme śaṅkhavaram dhyāyēd gadākhadgau jvalatprabhau //82// dakṣiṇe pāṇiyugme 'tha cakram kālānaladyutim / sadhanur vāmahastābhyāṃ tataḥ pāṇidvayena tu //83// avidyādaliniṃ mudrāṃ karmākhyāṃ saṃsmaret prabhoḥ /*

¹⁵⁰ SātS 17.106cd–107ab: *evaṃ mudrācayaṃ kṛtvā pūjāṃ kṛtvā punaḥ prabhoḥ //106// yathāśakti japaṃ kuryāc chatam aṣṭādhikam tu vai / – „Po wykonaniu grupy mudr, złożyłwszy po raz kolejny ofiarę Panu, winien recytować mantrę, wedle możliwości, ale sto osiem razy”.*

Ostatnim elementem praktyki jest tzw. ofiara pełnej łyżki (*pūrṇāhuti*). W przypadku sadhaki ma ona miejsce bezpośrednio przed podjęciem się ślubów związanych z rytuałami przynoszącymi konkretne, nadnaturalne moce mantry. W takim kontekście ofiara ma zapewnić powodzenie w zyskiwaniu siddhi (Rastelli 2000: 328–329). Wedle SātS 17, gdzie zakładamy, że mamy do czynienia z praktyką nauczyciela przygotowującego się do inicjacji mantrą Narasiny, zanim sprawujący rytuał złoży ofiarę bóstwu obecnemu w ogniu (*vahnigata*) po tym, jak uzyska od niego pozwolenie, powinien oddać mu cześć pokłonem, podczas którego dotyka ziemi ośmioma członkami ciała, i wspominać bóstwo (SātS 17.108cd–109ab). Następnie nauczyciel przygotowuje specjalne zagłębienie w ziemi (*kunḍa*), gdzie odprawi ofiarę ogniową (SātS 17.109cd–115ab). Ozdabia je i składa w nim ofiarę z kwiatów i wody, recytując mantrę netra. Rozpala w nim ogień i wyobraża sobie w jego środku krąg mantr (*mantramandala*). Po zjednaniu bóstwa Narasiny wraz z towarzyszącym mu orszakiem nauczyciel powinien zakończyć praktykę ofiarą pełnej łyżki (*pūrṇāhuti*), przeprowadzając ją tyle razy, ile razy dokonał ofiary ogniowej. Wtedy może rozpocząć procedury bezpośrednio związane z udzieleniem inicjacji, podczas której przekaze adeptomu mantrę Narasiny.

B. INICJACJA MANTRĄ NARASINY

Biorąc pod uwagę strukturę narasinhadikszy, podąża ona za zwyczajowym schematem inicjacyjnym poświadczonym także w innych tekstach tradycji tantrycznych. Wśród elementów wspólnych można wymienić np. te bardzo istotne w kontekście inicjacji typu samaja (podstawowej), podczas której 1) nauczyciel wprowadza uczniów z zakrytymi oczami do mandali i 2) naucza ich reguł zachowania (samaja). Niemniej jednak, jak wynika z treści SātS 17, adept narasinhadikszy jest zobowiązany przestrzegać szczególnego zestawu reguł, innego od tego podanego w SātS 21 w odniesieniu do inicjacji typu samaja. O specyficznym charakterze narasinhadikszy świadczy zatem przede wszystkim to, że nie kończy się ona wraz z momentem przekazania reguł dotyczących życia w społeczności religijnej. Jak zobaczymy, jej efektem końcowym jest nadanie adeptowi prawa do obłaskawienia mantry bóstwa, co skutkuje zyskaniem magicznych mocy, a więc stworzeniem adepta typu sadhaka.

Opis inicjacji mantrą Narasiny rozpoczyna się zaleceniem, by nauczyciel wprowadził uczniów do mandali (Sat 17.115cd–117):

Wtedy winien tam [do mandali] wprowadzić wyznawców w białych szatach, poszczących, którzy przeszli rytuały oczyszczające, z zakrytymi oczyma, kwiatami w rękach. Winien kazać im upuścić [kwiaty] w obrębie mandali. Po odsłonięciu [ich] oczu raz za razem powinien uczcić bóstwo, ogień, nauczyciela i naczynie z wodą pokłonem ośmiu części ciała oraz obejściem dookoła¹⁵¹.

W zależności od stopnia oddania (*bhakti*) okazywanego przez adeptów istnieją różne sposoby inicjowania przy pomocy mantry Narasinhy (SātS 17.118):

Wtedy, gdy rozpozna gotowość [wyznawców] na podstawie stopnia [ich] oddania, winien udzielić im inicjacji mocnej, powolnej itd. (*tīvramandādika*)¹⁵².

Terminy użyte do określenia kolejnych stopni intensywności inicjacji przypominają w tym przypadku koncept tzw. uderzenia mocą (*śaktipāta*), zazwyczaj kojarzony z tradycją tantr śiwaickich, jakiego podczas inicjacji doświadcza adept. Choć w kontekście pañcaratry koncepcja trzech uderzeń mocy (*tīvra/divya, manda, madhya*) pojawia się również w *Naradijasanhicie* (*Nārādīyasamhitā*) 9.315–320, zalecenie to, pośrednio wskazujące na stopień skomplikowania narasinhadikszu, wydaje się kolejnym argumentem za interpretowaniem jej jako praktyki niezależnej i pełnoprawnej, a przy tym starej, przesiąkniętej ideami typowo tantrycznymi i związanymi z tradycją śiwaicką. W tradycjach tantry śiwaickiej określenie *mandatīvrādi* (przestawienie kolejności członów ze względu na metrum) implikuje cztery rodzaje uderzeń mocy doświadczanych przez ucznia podczas inicjacji (Brunner 1977: 6, również w: TAK III: 33–34). Stopnie te określają terminy wedle zmniejszającej się intensywności – od najintensywniejszego do najsłabszego. Niektórzy badacze tekstów śiwaickich kojarzą koncepcję z trójdzielnym systemem inicjacji: bardzo słabe uderzenie mocy z samajadikszą, słabe z wiśeszadikszą, a silne z nirwanadikszą. Według jeszcze innej interpretacji [śiwaickich komentatorów Wiśwanathy (Viśvanātha) i Somaśambhu (Somaśambhu)] przymiotnik „intensywna” (*tīvra*) odnosi się do inicjacji „bez podparcia” (*nirādhikaraṇa*), natomiast „łagodna” (*manda*) do inicjacji „z podparciem” (*sādhikaraṇa*) (Brunner 1977: 8). Pierwsza z nich udzielana jest bez-

¹⁵¹ SātS 17.115cd–123: *tataḥ śucīn sopavāsān śodhitān baddhalocanān //115// bhaktān praveśayet tatra grhītakusumāṃs tu vai / prakṣepayen maṇḍalāntar netrabandhaṃ vimucya ca //116// aṣṭāṅgapraṇipātais tu pradakṣiṇayutais tataḥ / devaś cāgnir guruḥ kumbhaḥ pūjanīyaḥ punaḥ punaḥ //117//*

¹⁵² SātS 17.118: *tatkālaṃ bhaktibhāvena vijñātā yogyatā yadā / tīvramandādikāṃ teṣāṃ tadā dīkṣāṃ samācāret //118//*

pośrednio przez Śiwę, druga przez nauczyciela, którego ciało służy Śiwie za „podporę” (Brunner 1977: vi–ix).

Kolejne zalecenia dotyczące narasinhadiksy również przywodzą na myśl tradycję śiwaicką. Istotną rolę podczas inicjacji mantrą Narasiny odgrywa bowiem oczyszczenie adeptów, będące skądinąd, obok przekazania wiedzy, najistotniejszą funkcją inicjacji wedle śiwaitów¹⁵³. Praktyka oczyszczająca obejmuje recytację narasinhamantry, mantr pomocniczych i mantry podstawowej (*mūla*). Każda z nich wiąże się z kolejnym etapem oczyszczenia: ciała przejawionego, subtelnego i duszy.

Według SātS 17.119–123:

Aby oczyścić to, co przejawione (*vyaktasaṃśuddhi*), mądry winien ofiarować w ogniu więcej niż sto osiem razy ziarna sezamu zmieszane z masłem, razem z [recytacją] dwunastosylabowej mantry [Narasiny]. Następnie powinien złożyć pełną ofiarę (*pūrṇāhuti*). Aby oczyścić to, co nieprzejawione (*avyaktaśuddhyartha*), powinien czcić mantrę wraz z grupą mantr członków ciała bóstwa przy pomocy ofiary arghja i innymi [substancjami] (*arghyādi*)¹⁵⁴ tyle razy, ile wcześniej. Wtedy winien złożyć pełną ofiarę. Później, aby [duszom adeptów] nadać odpowiednią formę (*svarūpāpādanārtha*), [recytując] mantrę podstawową z pranawą na początku, a słowem „namas” na końcu, powinien w skupieniu przeprowadzić ofiarę w ogniu (*homa*), która poprzedza medytację nad [bóstwem] pozbawionym więzów, czystym, spokojnym, wszechobecnym, przepełnionym wszechwiedzą. Wtedy kierowany współczuciem dla wyznawców znawca mantry winien dokonać pełnej ofiary (*pūrṇāhuti*), recytując mantrę podstawową¹⁵⁵.

¹⁵³ *Locus classicus* pochodzący z tekstu *Kiranagama* (*Kiraṇāgama*) 6.19 w tłumaczeniu Sandersona brzmi: *anekabhavikaṃ karma dagdhaṃ bījam ivāñubhiḥ / bhaviṣyad api saṃruddhaṃ yenedaṃ tad dhi bhogataḥ* // – „The mantras burn the karma of one’s many former lives and prevent any future karma. [But] that [karma] by means of which [one lives] this [present life is destroyed only] by [its fruition into] experience”; Sanderson 1993: 287. Zob. wspomniane już wersy wisnuickiej LT 41.5cd–6ab, gdzie znaczenie terminu wyprowadzane jest z dwóch rdzeni czasownikowych: *do* – ciąć, dzielić, oraz *īkṣ* – widzieć, w formie kauzatywnej.

¹⁵⁴ Arghjadi (*arghyādi*) to ofiara arghja wzbogacona np. kwiatami, lampami; zob. TAK I: 142.

¹⁵⁵ SātS 17.119–123: *juhuyād vyaktasaṃśuddhau śatam aṣṭādhikaṃ tu vai / tilānāṃ tadvad ājyasya dvādaśārṇena buddhimān //119// dadyāt pūrṇāhutiṃ paścān mantram arghyādinārcya ca / tataś cāṅgasamūhena prāguktapariśaṃkhyayā //120// kuryād avyaktaśuddhyarthaṃ dadyāt pūrṇāhutiṃ tataḥ / svarūpāpādanārthaṃ tu mūlabījēna vai tathā //121// praṇavādinamo ,ntena kuryād homam atandritaḥ / dhyātvā nirastabandhaṃ taṃ śuddhaṃ śāntaṃ tu sarva-gam //122// samastasaṃvītpūrṇaṃ ca dadyāt pūrṇāhutiṃ tataḥ / mūlamantreṇa mantrajño bhaktānām anukampayā //123//*

Po udzieleniu inicjacji nauczyciel poucza adeptów o regułach postępowania (*samaya*), które od teraz będą ich obowiązywać. Reguły wyraźnie odnoszą się do czcieli Narasiny, a hermetyczność ich społeczności podkreślają nakazy zalecające ochronę najważniejszych dla tradycji elementów, takich jak mantry, mandale i mudry, jak również samej doktryny (lub tekstu) (*āgama*). Kilka z nakazów (10–12) wyraźnie sugeruje, że adepci inicjowani mantrą Narasiny otrzymali prawo do operowania nią w celu realizacji ziemskich pragnień (SātS 17.124–139ab):

Wtedy winien nauczać reguł. Nie powinien wyrzekać się tego [oddawania czci bogu] w naczyniu, ogniu i mandali czynem, myślą ani słowem, gdyż dzięki oddaniu (*bhakti*) zyskujesz obecne i przyszłe cele (1). Nie należy [bowiem] pomijać kąpieli i innych [codziennych obowiązków] bez powodu (*sādhyaṃ vinā*)¹⁵⁶ (2). Jak długo żyje, wedle sił, gdziekolwiek przebywa, [inicjowany] powinien czcić grupę mantr w miejscach, takich jak serce i inne, używając substancji, jak kwiaty i woda, lecz kiedy ich brak, powinien odprawiać w sercu ofiarę w myśli (*manasī pūjā*), poprzedzoną rozmieszczeniem mantr (*nyāsa*), tak jak wcześniej (3). Powinien uznawać za takich samych Pana mantry, nauczyciela i mantrę. Winien doskonale strzec mantry, mandali i mudry (4). Z oddali powinien składać pokłon królowi dzikiej zwierzyny, którym jest lew (*vyāghra*)¹⁵⁷, albo innym zwierzętom o podobnym kształcie (5). Nie powinien siadać na jego skórze, przekraczać jej ani dotykać stopą posłania [z niej wykonanego] itd. (6). Winien unikać spożywania posiłku na liściu lotosu (*padmapatra*) i tak samo na liściu aśwattha, jak również unikać siedziska ozdobionego konchą, lotosem i innymi emblematami Wisznu (*śaṅkhaṣṭakam*) (7). W święto przypadające jedenastego dnia połowy miesiąca księżycowego (*ekadāśī*) winien posilać się [tylko] nocą lub umartwiać się (8). Winien odprawiać specjalną ofiarę w każde święto

Zob. kom. ad SātS 17.119–123: [...] *vyaktasamśuddhau mahadādirūpeṇa sthūlāvasthāpann aprakṛtiśuddhyartham ity arthaḥ* / [...] *avyaktaśuddhyartham sūkṣmāvasthāpann aprakṛtiśuddhyartham ity arthaḥ* / *svarūpāpādanārtham cetanaśuddhyartham ity arthaḥ* / – „[...] Znaczenie [słowa] *vyaktasamśuddhau* to: ‘w celu oczyszczenia formy przyjętej w grubym stanie (*sthūlāvastha*) pod postacią elementu *mahat*’. [...] Znaczenie [słowa] *avyaktaśuddhyartham* to: ‘w celu oczyszczenia formy przyjętej w subtelnym stanie’. Znaczenie [słowa] *svarūpāpādanārtham* to: ‘w celu oczyszczenia duszy’”.

¹⁵⁶ Tłumacząc termin *sādhya* (part. fut. passivi od rdzenia *sādh*), przyjmuję znaczenie „coś, co winno być udowodnione / dowiedzione”; Monier-Williams 1999: 1202. Stąd *sādhyaṃ vinā* to: „bez dowodu” w sensie „bez powodu” (nie ma dowodu na to, że nie da się dokonać kąpieli, więc wyznawca nie powinien jej pomijać).

¹⁵⁷ Jednym z pierwszych znaczeń terminu *vyāghra* jest „tygrys”, ale ze względu na kontekst, tj. praktykę poświęconą Człowiekowi-Lwu, wybieram znaczenie „lew”.

przypadające dwunastego dnia połowy miesiąca księżycowego (*dvādāśī*) oraz inne dni, takie jak: połowa roku (*ayana*) i przejście słońca w inny znak zodiaku (*sūryasaṃkramaṇa*) (9). Nigdy nie powinien przy pomocy własnej, nieoblaskawionej jeszcze (*asiddha*) mantry niwelować nieszczęść spowodowanych przez niepomyślny układ gwiazd, demony lub choroby (10). Jeśli we śnie lub na jawie doświadczy symptomów magicznej mocy (*siddhiliṅga*) zrodzonej z mantry, nie powinien o tym mówić nikomu, oprócz nauczyciela (11). Gdziekolwiek ujrzy przejawioną (*vyakta*) mantrę zarodkową Narasiny (*nṛsimhabhīja*), powinien się jej pokłonić, uczciwszy wcześniej słowem, kwiatami i obejściem dookoła (12). Kiedy płacze lub smuci się z powodu rozłąki, niech odprawi ofiary dla przodków, ognia i bóstwa bez uprzedniej kąpieli (13). W innym przypadku, jeśli pojawi się nieczystość związana z narodzinami dziecka, zwana sutaka (*sūtaḥ*), z uwagą, aż po moment przecięcia pępowiny, nie powinien praktykować tego, o czym była mowa wcześniej (14). Winien usilnie strzec doktryny (*āgama*), z której wywodzi się jego własna praktyka religijna (*svānuṣṭhāna*), oraz otaczać ją szacunkiem (15). Winien, wedle sił, chronić braminów i innych, jeśli są w opresji (*dīna*), oraz tych, którzy nie posiadają opiekunów (16)¹⁵⁸.

Po wyłożeniu reguł nauczyciel spryskuje uczniów wodą z naczynia (*kalaśa*), przypieczętowując w ten sposób uzyskanie uprawnień związanych z narasinhadiksą. Wtedy powtórnie wzywa Króla mantr (mantrę Narasiny), prosi o resztki z ofiar (naiwedja) dla siebie i innych uczestników ceremonii i ofiaro-

¹⁵⁸ SātS 17.124–139ab: *saṃayān śrāvayet paścāt kumbhe 'gnau maṇḍale tataḥ / bhaktyā yayā tu saṃprāptam aihikāmuṣmikaṃ tvayā //124// nāsyāḥ kuryāḥ parityāgaṃ karmaṇā manasā girā / sādhyam vinā na kuryād vai snānādīnām ca lopanam //125// yāvaj jīvaṃ yathāśaktiḥ saṃsthito yatra kutracit / sthāneṣu hṛdayādeṣu kuryān mantragaṇārcanam //126// dravyaiḥ puṣpāmbupūrvais tu tadabhāve tu vai hr̥di / mānasīm pūrvavat pūjām nirvāpen nyāsapūrvikām //127// mantranāthaṃ guruṃ mantraṃ samatvenābhivikṣayet / mantramaṇḍalamudrāṇām parām guptim samācaret //128// dūrād eva namaskāryo mrgarād vyāghra eva vā / tadākṛtir mṛgo 'nyo vā tac carma kvāpi nāruhet //129// na cākrameta pādena na ca talpādikaṃ spr̥ṣet / padmapatrais tathāśvatthaparṇair bhojanabhājanam //130// varjanīyaṃ tathā śaṅkha-padmaḍyāṅkitam āsanam / naktam vā paripīḍam vā 'py ekādaśyām samācaret //131// viśeṣapūjanam kuryād dvādaśiṣv akhilāsu ca / ayanādiṣu cānyeṣu sūryasaṃkramaṇeṣu ca //132// na bhūtagrahaḍuṣṭānām vyādhīnām vā kadācana / asiddhena svamantreṇa kuryād utsāraṇam tu vai //133// mantrajaṃ siddhiliṅgaṃ yat svapne pratyakṣato 'pi vā / anubhūtaṃ na vaktavyaṃ kasyacid guruṇā vinā //134// vyaktaṃ nṛsimhabhījam tu dr̥ṣyate yatra kutracit / namaskuryāt samabhyarcya vākpūspaiḥ sapradakṣiṇaiḥ //135// kṛtvā 'śrupātaṃ śokaṃ vā viprayoganimitataḥ / snānād ṛte na kuryād vai devāgnipitṛtarpaṇam //136// ānābhivardhanāt kālād anyatra sati saṃkare / sūtakākhye na kartavyaṃ prāguktaṃ caiva yatnataḥ //137// svānuṣṭhānam hi vai yasmād āgamāt samupāgatam / tasya sampūjanam yatnād gopanam ca samācaret //138// brāhmaṇādīn yathāśakti dīnānāthāṃś ca pālayet /*

wuje pożywienie braminowi (SātS 140cd–141). Następnie nauczyciel prosi bóstwo mantry o wybaczenie, jeśli podczas rytuału świadomie lub nieświadomie popełnił jakieś błędy, oraz oddaje cześć Wiszwaksenie. Używa do tego resztek ofiary naiwedja (SātS 17.142–143ab). Wyrzuca poza miejsce adoracji ofiarę dla demonów (*bhūtabali*) wraz z pożywieniem w postaci potrawy z ryżu i wodą, recytując przy tym mantrę serca (*hr̥d*) oraz zataczając koło od wschodu po północny wschód. W naczyniu z wodą umieszcza zalecone substancje i żegna bóstwo (*visarjana*). W celu końcowego oczyszczenia, nie mając, w przeciwieństwie do sadhaków (których praktyka rytualna wygląda przecież tak samo), żadnych pragnień (*niṣkāma*), nauczyciel-znawca mantry w ciszy spożywa odrobinę tego, co zgromadził pod postacią resztek z ofiary (SātS 17.143cd–146)¹⁵⁹.

Ze względu na wymienne w przypadku nauczyciela, który inicjację przeprowadza, i sadhaki, będącego adeptem inicjacji, stosowanie terminów „aradhaka” i „mantrin”, interpretacja trzech i pół linijek, które zamykają opis praktyki, przysparza pewnych problemów (SātS 17.147–150ab):

Kiedy nadejdzie noc, kończąc posiłek, powinien powtarzać mantrę [Narasiny] i przeprowadzić medytację, poprzedzając to obmyciem [mantry] wodą (147). W ten sposób, przez resztę nocy, aż po wschód słońca, aradhaka winien kontynuować nieprzerwanie medytację wraz z recytacją (148). **Posiadacz mantry (mantrin), złożywszy ofiarę, winien w ten sam sposób każdego dnia powtarzać [mantrę] osiemset tysięcy razy. Wtedy Król mantr (149) przynosi wszelkie rodzaje upragnionych magicznych mocy (siddhi)**¹⁶⁰.

¹⁵⁹ SātS 17.143cd–146: *carurūpeṇa cānnena sodakena hr̥dā tataḥ //143// bahir ārādhanasthānāt prādaḥṣṇyena niḥṣipet / pūrvādīśānaparyantaṃ mantrī bhūtabaliṃ tadā //144// tato visarjanaṃ kuryād upasaṃhr̥tya cākhilam / vinikṣipyāmbhaso madhye patrapuṣpaphalādi yat //145// niṣkāmaḥ pāvanārthaṃ tu stokaṃ uddhṛtya vai purā / sandhāya mantrapūrvam prak tam aśnīyāt ca maunivān //146//* – „Znawca mantry winien wtedy wyrzucić poza miejsce adoracji ofiarę dla demonów (*bhūtabali*) oraz potrawę ćaru i mantrę serca wraz z wodą, zataczając koło od wschodu po północny wschód. Wtedy winien pozwolić bóstwu na odejście (*visarjana*). Po zgromadzeniu wszystkich [substancji] i umieszczeniu liści, kwiatów, owoców i innych [substancji] w środku naczynia z wodą wyzbyty pragnień (*niṣkāma*), aby się oczyścić, winien wziąć odrobinę tego, co wcześniej zgromadzono i, po uprzedniej recytacji mantry, spożyć to w milczeniu”.

¹⁶⁰ SātS 17.147–150ab: *bhojanānte tataḥ kuryāt samprāpte tu niśā mukhe / mantrajāpaṃ tato dhyānaṃ toyatarpaṇapūrvakam //147// tathaiva rātriśeṣaṃ tu kālāṃ sūryodayāvadhi / kartavyaṃ sajapaṃ dhyānaṃ nityam ārādhakena tu //148// evam eva vidhānena pūjayitvā dine dine / japel lakṣāṣṭakaṃ mantrī tataḥ siddhyati mantrarāt //149// dadāti manaso 'bhīṣṭāḥ siddhīḥ sarvānurūpakāḥ /*

Biorąc po uwagę, że wcześniejszy fragment (SātS 17.143cd–146), który dotyczył aktywności nauczyciela, kończył się zaleceniem spożycia posiłku, wersy 147 i 148, gdzie mowa o jego konsumpcji, rozumiem jako kontynuację opisu tej samej praktyki. Jak wynika z tekstu, inicjację kończy przeprowadzana przez nauczyciela adoracja mantry i medytacja nad nią. Kolejne linijki (149–150ab), nawiązujące do przebiegu tejże praktyki poprzez wyrażenie „w ten sam sposób”, ale dotyczące posiadacza mantry (*mantrin*), odczytuję natomiast jako ogólnie charakteryzujące praktykę sadhaki, tj. adepta, który w wyniku dopiero co przyjętej inicjacji mantrą Narasiny może rozpocząć proces jej obłaskawiania w celu zdobycia upragnionych magicznych mocy. Musi się jednak tego nauczyć. Stąd stwierdzenie, że w celu zyskania mocy winien w ten sam sposób co nauczyciel, który adoruje mantrę po przeprowadzeniu inicjacji, każdej nocy aż po wschód słońca recytować mantrę i medytować nad nią, obmywszy ją wcześniej wodą. W odróżnieniu od nauczyciela, który najpierw adoruje mantrę, by sprowadzić bóstwo i móc przeprowadzić inicjację, a potem by nauczyć niebezpiecznej i wymagającej praktyki adepta, sadhaka, zanim rozpocznie praktykę w celu zdobycia mocy, zobowiązany jest przyjąć specyficzne śluby (*vrata*).

Ciągłość wywodu na temat przebiegu konkretnych rytuałów magicznych przerywa niejasny fragment (SātS 17.150cd–153ab):

Przekazałem nauki (*śāstra*) Rudrze, Aditjom, Indrze, mędrcom i wyznawcom (150cd) w zgodzie z ludzkim wyobrażeniem i odmiennie w różnych epokach (*yuga*)¹⁶¹(151ab). Powinieneś właściwie i w zgodzie ze wszystkim poznać [naukę o] rytuale, narzędziach ofiarnych, czystym wizerunku itd., z tekstów *āgama* i bezpośrednio od tych, którzy je znają, by osiągnąć swoje cele (152). Co zostało powiedziane tutaj w skrócie, on wyjaśni (*vaded*) dokładnie w innym miejscu (153ab)¹⁶².

Ze względu na zmianę podmiotu gramatycznego w wersie 153a powyższy fragment przykuł uwagę Hikity, który proponuje emendację słowa *vaded* (3 sg. optativus P) na formę *vadem* (najwyraźniej traktując tę formę jako 1. sg. optativus

¹⁶¹ Chodzi prawdopodobnie o wspomniane już różne rodzaje przekazu (*vākya*): boskiego (*divya*), przekazanego przez mędrców (*munibhāṣita*) i przez ludzi (*pauruṣa*). W SātS opisano je w 22.52cd–60ab, w kontekście charakterystyki nauczyciela (*ācārya*).

¹⁶² SātS. 17.150cd–153ab: *rudrādityendrarṣibhyo bhaktebhyaś ca mayoditam //150// lokacittānusāreṇa śāstram vai yugabhedaṭṭhaḥ / yāgo yāgapakaraṇam vimalam pratimādikam //151// jñātavyam tat tvayā samyag avirodhena sarvadā / āgamebhyo 'tha tajjñebhyaḥ sakāśād ātma-siddhaye //152// athoktam iha samkṣepād vaded anyatra vistarāt /*

P)¹⁶³. Badacz uważa, że dyskusyjna partia dialogu należy do Pana (Bhagavān), który rozmawia z Sankarszaną, a to wyklucza użycie przez niego czasownika w 3. os. sg. Wersja *vaded* wskazywałaby natomiast na wypowiedź mędrca Narady, który pełni rolę narratora w całym korpusie tekstu. Hikita pozostaje ostatecznie w swoim tłumaczeniu przy zaproponowanym przez siebie wariancie *vadem* i tłumaczy zdanie jako „Wyłożyłem tutaj w skrócie to, co zostanie dokładnie powiedziane gdzie indziej” (*I have briefly outlined here, what will be told elsewhere in greatest detail*).

Uważam, że taka emendacja nie jest konieczna, zaś problemu upatruję w czym innym, tj. w samym fakcie przerywania ciągłości narracji. Wracając jednak do podniesionej przez Hikitę kwestii niezgodności podmiotu gramatycznego, warto zauważyć, że fragment zawierający opis inicjacji mantrą Narasiny wraz z poprzedzającą ją wstępną praktyką nauczyciela, jak również fragment następujący bezpośrednio po dyskusyjnych wersach SātS 150cd–153ab, który zawiera szczegółowy opis praktyki sadhaki – a więc fragmenty: SātS 17.3cd–150ab i SātS 17.153cd–456 – można bez szkody dla logiki wyводу potraktować jako cytaty, w którym przytoczono słowa Pana. Wskazują na to dwa kluczowe miejsca w tekście. Pierwszym jest wpleciona w narrację Sankarszany ćwiartka wersu SātS 17.3a: „Wysłuchawszy, Pan tak rzekł...” (*śrutvaivam āha bhagavān*), która rozpoczyna pouczenie, jakiego Pan udzielił Sankarszanie po wysłuchaniu jego pytania dotyczącego sposobów zaskarżenia sobie łaski Narasiny przez wyznawców¹⁶⁴. Drugim znaczącym wersem jest natomiast SātS 17.153ab, który kończy przytoczone objawienie: „Co zostało powiedziane tutaj w skrócie, on wyjaśni dokładnie w innym miejscu” (*athoktam iha saṁkṣepād vaded anyatra vistarāt*). Z uwagi na to, że pytanie Sankarszany wprowadza mędrzec Narada¹⁶⁵, jest prawdopodobne, że to w jego wypowiedź, niewyodrębnioną z pytania

¹⁶³ Hikita 1990: 144. Poprawnie w 1. sg. optativus P. forma ta brzmiałaby *vadēyam*, zaproponowane przez Hikitę *vadem* najbardziej przypomina formę 3. pl. optativus P., tj. *vadema* (choć też jest niepoprawna).

¹⁶⁴ SātS 17.2–3ab: [*sankarṣaṇa*]: *bhagavan vidhinā kena prasādam adhigacchati / nṛṇām ārād-hakānām tu viśvatrātā nṛkesarī //12// śrutvaivam āha bhagavān śṛṇuṣva gadato mama / – „Sankarszana: Panie! Jakim sposobem Człowiek-Lew, obrońca świata, staje się łaskawy dla ludzi, którzy [go] czczą? Wysłuchawszy [pytania], Pan tak rzekł: Słuchaj, kiedy mówię...”*.

¹⁶⁵ SātS 17.1: [*nārada uvāca*]: *atha sañcodito bhūyaḥ śrīpatir munisattamāḥ / hitārthaṁ bhavabhītānām vibhunā śīrapāṇinā //1// – „O najlepsi z mędrców! A więc kolejny raz dla dobra obawiających się egzystencji, Pan, który dzierży pług zapytał Małżonka Śrī...”* Komentator wyjaśnia w odpowiednich ustępach komentarza, że Pan, który dzierży pług (*vibhu śīrapāṇin*) to Sankarszana, a Małżonek Śrī (*Śrīpati*) to Wasudewa (Bhagawan).

Sankarszany, redaktor samhity wplótł opis ceremonii poświęconej Narasinsze. Zatem Sankarszana, zaraz po tym, jak zadał Panu pytanie, sam przytacza odpowiedź, jaką otrzymał, zachowując przy tym narrację w 3. sg. W takim kontekście wers SātS 17.153 ab, w którym orzeczenie wyrażone jest w 3. sg. optativus P, nabiera sensu: Narada lub Sankarszana relacjonuje, co Pan powiedział do Sankarszany, podsumowując całość wypowiedzi stwierdzeniem, że on, czyli Pan, przedstawi dokładnie to zagadnienie w innym miejscu.

Jak wspomniałam wyżej, istotniejszym problemem w kontekście procesów, jakim mógł być poddany przekaz SātS w związku z postępującą deterioryzacją pozycji sadhaki, wydaje się zauważalna przerwa w narracji. Pamiętając o niezwykłej skłonności redaktorów sanhit pañcaratry do ich powtórnego redagowania i tekstowych zapożyczeń, zaburzenie ciągłości wywodu przez wersy SātS 150cd–153ab może stanowić ślad ingerencji redaktora/kompilatora, który właśnie w tym miejscu, tj. po kilku nieprecyzyjnych uwagach dotyczących adoracji mantry przez sadhakę, a przed właściwym i niezwykle dokładnym opisem rytuałów magicznych, jakim sadhaka się oddaje, by zyskać nadnaturalne moce, zdecydował zakończyć wykład na temat narasinhadikszy i uprawnień z nią związanych. W rezultacie, będący logicznym następstwem opisu narasinhadikszy pokazny, bo liczący ponad trzysta śłok, fragment, który zawiera dokładne pouczenia na temat tego, jak adorować mantrę w celu zyskania konkretnych magicznych mocy, wydaje się niezwiązany z pierwszą częścią rozdziału. Można zatem przypuszczać, że fragment SātS 17.150cd–153ab stanowi późniejszą interpolację, wprowadzoną z pełnym rozmysłem przed opisem rytuałów magicznych, by przerwać spójną narrację, a tym samym odwrócić uwagę od inherentnej przynależności rytuałów magicznych do ceremonii poświęconej Narasinsze.

Przyjrzyjmy się zatem rytuałom magicznym zalecanym przez SātS 17.

C. PRAKTYKA SADHAKI: RYTUAŁY MAGICZNE

Po przejściu inicjacji mantrą Narasiny, a potem przeprowadzeniu wyczerpującej recytacji mantry, sadhaka-aradhaka jest gotowy do podjęcia rytuałów wolicjonalnych kamja (*kāmya*) związanych z jej bóstwem. Kolejne elementy jego praktyki nie różnią się od tych opisanych w JayS: po „powszechnej” (podzielanej z nauczycielami) adoracji mantry, zakończonej ofiarą złożoną w ogniu, sadhaka rozpoczyna procedurę mającą przynieść mu konkretne moce. W tym celu

najpierw podejmuje specyficzne śluby, które z reguły dotyczą metod oddawania czci mantrze, przebywania w konkretnym miejscu, rygorystycznej diety czy nakładania odzieży w kolorze kojarzonym z mantrą (Rastelli 2000: 329). Z rozpoczynających opis praktyki wersów SātS 17.153cd–154 wynika, że sadhaka już mantrę ujarzmił (osiągnięcie mistrzostwa w recytacji mantry wiąże się rzeczywiście z zawładnięciem i okiełznaniem jej potencji).

Stanowi to kolejny argument za stwierdzeniem, że pierwotnie spójny wywód na temat ceremonii związanej z zyskiwaniem magicznych mocy został w przypadku SātS przerwany: do procesu zawładnięcia mantrą odnosić się bowiem muszą zamieszczone przed interpolacją wcześniej przytoczone wersy SātS 17.147–150ab, które zalecają recytować mantrę w taki sposób, jak robi to nauczyciel, osiemset tysięcy razy każdego dnia. Sekcja dotycząca zdobywania konkretnych nadnaturalnych mocy rozpoczyna się słowami (SātS 17.153cd–154):

Wysłuchaj, jak podczas praktyk, takich jak śantika i inne mantrin winien użyć mantry obłaskawionej poprzez ograniczenia [jakim się poddał], poczynając od seksualnej wstrzemięźliwości i diety złożonej z mleka z owsem, warzyw, wody, sklarowanego masła, korzonków i owoców¹⁶⁶.

Co interesujące, magiczne moce związane z mantrą Narasiny obejmują dwie grupy o wyraźnie innym charakterze: 1) grupę mocy typowo tantrycznych, znanych też z innych tekstów, tzw. siddhi¹⁶⁷, oraz 2) grupę praktyk, tzw. puruszart-hasadhana (*puruṣārthasādhana*):

1. siddhi (SātS 17.157–357ab)
 - 1.1. śantika (*śānti/śāntika*) (17.157–181ab)
 - 1.2. pushti (*puṣṭi/pauṣṭika*) (17.181cd–198)
 - 1.3. apjajana (*āpyāyana*) (17.199–235)
 - 1.4. raksza (*rakṣā*) (17.236–333ab)
 - 1.4.a. samdharani raksza (*saṁdhāraṇī rakṣā*) (17.333cd–357ab)

¹⁶⁶ SātS 17.153cd–154: *atha saṁsādhitaṁ mantraṁ brahmacaryādisaṁyamaiḥ //153// payoyāv-akaśākāmbuḥṛtaṁūlaphalāśanaiḥ / mantrī yathā prayuñjīyāc chāntikādiṣu tac chr̥ṇu //154//*

¹⁶⁷ Wymienione praktyki mają często ambiwalentny charakter; w zależności od potrzeby mogą szkodzić lub zapewniać powodzenie. Do popularnych mocy zalicza się również te, które mają charakter odwracania zła czy sprowadzania obfitości, a z reguły nie są włączone do klasycznej szóstk, np. śanti (*śānti*) i pushti (*puṣṭi*). Pewne teksty dzielą rytuały kamja na dwie podgrupy: pushti, dzięki którym zyskuje się konkretne dobra, oraz parapidana (*parapīḍaṇa*) – ściągające nieszczęście na innych (PaS 3.5–9).

2. *puruszarthasadhana (puruṣārthasādhana)* (SātS 17.357cd–455)
 - 2.1. *dharma (dharma)* (17.357cd–387ab)
 - 2.2. *artha (artha)* (17.387cd–439ab)
 - 2.3. *kama (kāma)* (17.439cd–447)
 - 2.4. *moksza (mokṣa)* (17.448–456)

Podczas gdy pierwsza grupa mocy obejmuje siddhi stosunkowo często zaświadczane w innych tekstach tantrycznych: moc ukojenia, zniwelowania zła (śanti/śantika); moc zapewniającą powodzenie (puszti); dobrobyt (apjajana); moc ochrony przed nieszczęściem i przywracania zdrowia (raksza) i jej podtyp, sam-dharani raksza, który zapewnia ochronę ludziom zdrowym¹⁶⁸, funkcją grupy drugiej jest skrócenie drogi wiodącej do zrealizowania poszczególnych celów życia: wypełnienia obowiązków religijnych, zgromadzenia majątku, doświadczenia miłości i zyskania wyzwolenia.

Poszczególne rytuały mogą być wykonywane dla korzyści własnej lub innych osób¹⁶⁹. Ich opis jest dość szczegółowy, a kolejne elementy praktyki różnią się w niewielkim stopniu w zależności od nadnaturalnej mocy oczekiwanej przez adepta. Ta systematyczność i drobiazgowość wyłożenia poszczególnych czynności sadhaki kontrastują np. z treścią JayS 15, gdzie opisano jeden wspólny proces prowadzący do ich zdobycia, zasadzający się najpierw na recytacji mantry, a potem na odprawieniu ofiary ogniowej, przy czym typ magicznej mocy, jaką w rezultacie zdobywa sadhaka, zależy np. od substancji, które składa w ogniu (JayS 15.173cd–180ab).

Praktyki magiczne przeprowadzane są w miejscu ustronnym, dobrowolnym, oczyszczonym ze wszystkiego, co mogłoby przeszkadzać (z wszelkich ostrych lub kłujących przedmiotów). Sadhaka przygotowuje tam rodzaj schronienia¹⁷⁰. Każdy z rytuałów należących do pierwszej grupy rozpoczyna się wyrysowaniem odpowiedniej mandali. Opisy rytuału śantika (SātS 17.157–158ab)

¹⁶⁸ Rytuały zapewniające ochronę wydają się bardziej rozbudowane niż poprzednie. Zdradzają również elementy typowe dla tantry śaktyjskie, gdyż zalecają np. uczczenie młodej, należącej do podwójnie urodzonych, dziewczyny (*dvijendrā kumārī*) oraz braminki (*brāhmaṇadārikā*) (SātS 17.315).

¹⁶⁹ Np. apjajanę może sadhaka (posiadacz mantry) odprawiać dla samego siebie lub w intencji innej osoby: *parasya cātmano mantrī yathā tad avadhāraya* (SātS 17.199cd). Krótka charakterystyka apjajany również w: TAK I: 193.

¹⁷⁰ Zasadniczo zawsze praktyki magiczne, ale też jogiczne, odbywają się w dyskretnym, ukrytym przed wzrokiem innych, otoczeniu. Informacji na ten temat dostarcza choćby *Hathajogapradīpikā* (*Haṭhājogapradīpikā*), gdzie w linijce 1.12 opisane jest miejsce, gdzie jogin powinien

i pushti (SātS 17.182) odnoszą się do tego samego, prostego diagramu, podczas gdy mandala zalecana w przypadku apjajany (SātS 17.200) powinna być udekorowana, np. lusterkami i dzwonkami. W celu przeprowadzenia najbardziej złożonej praktyki, rakszy, przygotowuje się siedem mandali: pierwszego dnia mandalę sześciokątną z ćakrą w środku (SātS 17.257cd); drugiego dnia mandalę o ośmiu szprychach, w której centrum jest koncha, a w niej sześciopłatkowy lotos (SātS 17.304); trzeciego dnia mandalę cztero- i sześciokątną z lotosem pośrodku (SātS 17.311cd–312ab); czwartego dnia mandalę okrągłą, a w niej ośmieszprychową ćakrę z miejscem na ogień (SātS 17.313cd); piątego dnia mandalę ośmiokątną z ćakrą wewnątrz konchy (SātS 17.316); szóstego dnia trójkąt, a w nim ćakrę o siedmiu promieniach (SātS 17.319); siódmego dnia mandalę czterokątną o czterech szprychach i czterech wejściach, w środku której jest ćakra o wielu płatkach (SātS 17.332–333).

Następnie sadhaka przygotowuje osiem naczyń, zazwyczaj kilkakrotnie obwiązanych nicią, do których należy włożyć specyficzne produkty [np. śantika: SātS 17.158cd–164ab; pushti: SātS 17.183–184; apjajana: SātS 17.201–204ab; raksza: SātS 17.243–249 (w ostatnim przypadku pomiędzy naczyniami, do których sadhaka wrzuca m.in. strzały, umieszcza się lampy)].

Później sadhaka przechodzi do przygotowania amuletu (jantry) i na jego powierzchni wypisuje imię swoje lub osoby, dla której odprawia rytuał (*sādhya*). Imię jest najczęściej wpisane w okrąg z płatków lotosu, obok wypisuje się mantrę podstawową Narasiny. Amulet jest przewiązywany nicią i umieszczany w jednym z naczyń (np. śantika: SātS 17.165–169; pushti: SātS 17.185–191ab; apjajana: SātS 17.205cd–224) lub na ciele (samdharani raksza: SātS 17.337–354).

Zaraz potem rozpoczyna się zazwyczaj medytacja nad mantrą Narasiny, która kończy się zawezwaniem bóstwa mantry do zejścia z serca sadhaki do mandali (np. śanti: SātS 17.170; pushti: SātS 17.191–192; apjajana: SātS 17.225–232ab; raksza: SātS 17.250–256cd). Kiedy bóstwo jest już obecne, sadhaka oddaje mu cześć, identyfikuje się z nim, po czym przywołuje odpowiednie siddhi frazą „Przyjdź” lub „Daj” [odpowiednią moc] (np. śantika: SātS 17.171–172ab; pushti SātS 17.193–197ab; apjajana SātS 17.232cd–234). Na koniec należy odprawić ofiarę ogniową (*homa*) i złożyć ofiarę bali po to, by usatysfakcjonować demony i strażników świata (np. śantika SātS 17.179cd–180ab; pushti SātS 17.197cd; SātS apjajana 17.235).

oddawać się praktyce jogicznej, a w kolejnej (1.13) opis chaty (*maṭha*), we wnętrzu której w tym celu zasiada (za uwagę dziękuję prof. Markowi Mejorowi).

Magiczna moc przychodzi w antropomorficznej postaci do adepta po ustalonym czasie, który różni się w zależności od mocy, o jaką zainteresowany prosi (np. śantika: SātS 17.172cd–174ab; pushti SātS 17.198).

Poniżej, dla przykładu, przedstawiam tłumaczenie fragmentu dotyczącego pierwszej z mocy tantrycznych (śanti/śantika). W tym konkretnym przypadku sadhaka zdobywa nadnaturalną moc w intencji innej osoby, a kolorem istotnym dla rytuału jest biel (SātS 17. 155–181):

Na początku, kiedy rozpozna na podstawie symptomów wysyłanych przez ciało, [oraz na podstawie] ziemskich znaków i snu, jaki śnił, kondycję osoby, a następnie usiądzie w miejscu dobrowolnym, z którego usunięto ostre przedmioty, w pomieszczeniu okrytym trzcina albo sukrem [i] wyrysuje tam przy pomocy pachnącej mąki ryżowej [wymieszanej] z kamforą i proszkiem sandałowym mandalę wyposażoną we wszelkie [wymagane] przedmioty, o cechach wymienionych wcześniej, winien umieścić na płaskiej powierzchni na zewnątrz mandali, w kierunkach głównych i pośrednich, w tej samej odległości, osiem naczyń – gładkich, bogatych w pomyślne znaki, wypełnionych filtrowaną wodą oraz klejnotami, złotem, wszelkim zieleń, gałązkami drzew, trawą durwa [i] owocami, opasanych suchym, nowym, uperfumowanym materiałem. Wtedy winien umieścić na tych ośmiu naczyniach osiem mniejszych naczyń – namaszczonego mlekiem z pastą sandałową, wypełnionych prażonym i zwykłym ziarnem ryżu oraz perłami, przykrytych naczynkiem ze skorupki kokosa, na której umieszczono ziarno. Po przytwierdzeniu wysokiego białego baldachimu z białymi miotłkami i obwiązaniu ośmiu naczyń siedem razy białą, mocną i nieprzerwaną nicią, aż po szyjkę, winien wykąpać się i rozmieścić mantry itd. Następnie powinien na delikatnej korze brzoazowej napisać żdźbłem białej trawy durwa [umoczoną w] paście sandałowej [zmieszanej z] wodą i kurkumą imię [klienta/osoby, w intencji której sprawuje rytuał] wewnątrz litery „sa”. Ośmiopłatkowy lotos wraz z owocnią, który winien zostać narysowany na zewnątrz [litery „sa”, w której napisano imię], niech wzmocni głoską stojącą na końcu szprychy¹⁷¹. Niech napisze

¹⁷¹ Znaczenie terminów dotyczących kolejnych głosek objaśnia Alaśinga, odwołując się do PārS; kom. ad SātS 17.155–181 [...] *nāma sādhyānāmadheyam ity arthaḥ / sādhyānāmadheyaprakāraḥ pārameśvare pratipāditāḥ – sādhyānāmasvarūpaṃ tu vyāpakaṃ vakṣyate punaḥ // tārānte bījaṃ śaktiś ca daivatam tasya cet tataḥ / śāntiṃ puṣṭiṃ ca vaśyam ca vijayam caivam ādikam // dvitīyāntaṃ samuccārya kuruvīpsānvitam tataḥ / yaccha yaccha padāntaṃ vā prākṣthitaiḥ prāṇavāntimaiḥ // anḱayed avasāne ca sādhyalakṣaṇam īritam / (PārS 24.116cd–119ab) iti / śāntargatam sakārāntargatam ity arthaḥ / arāntopagatena bījena anusvāreṇety [em. ED; anusvāreṇty] arthaḥ / nābhityam vakāram taccaturthāntam nābhicaturthāntam vakārāntam iti yāvat / mantreṣaṃ śrīṅśiṃhabījam / nemiṇavamaṃ ṭakāram ity arthaḥ [...] – „[...] [Słowo] *nāma* znaczy *sādhyānāmadheyam*, czyli ‘imię [osoby], która jest obiektem*

na ośmiu płatkach czwartą literę z piasty, głową do dołu. Wewnątrz tego [lotosu] niech napisze [imię] najwyższego Pana mantry w czwartym przypadku (datiwie), pomiędzy słowem oznaczającym pozdrowienie i pranawą (om). Gdy napisze dziewiątą literę z obręczy na zewnątrz lotosu, na dwa sposoby – do góry i do dołu głową, [a potem] owinie białą nicią [jantrę], niech [ją] umieści w naczyniu na ofiarę arghja. Kiedy ustawi je (naczynie) na wzniesieniu z ryżowego ziarna na północ/z przodu mandali [i] przywoła do mandali mantrę, tak jak wcześniej, z wnętrza serca, niech uczci tam Pana mantry, używając białych przyrządów. Po medytacji nad [bogiem] wraz z orszakim, stojącym w okręgu księżyca w pełni, wznoszącym się, opływającym mlekiem, przypominającym setkę księżyców, winien powiedzieć na koniec [jego] adoracji: „Daj, daj wielkie śanti!”. Wtedy w części księżyca (w kierunku północnym), w zagłębieniu na ogień posiadającym cechy księżyca w pełni¹⁷², winien odprawiać przez siedem nocy ofiarę ogniową przy pomocy mleka, ryżu, miodu, masła klarowanego, bdellium i sezamu. Żywiąc się jedynie mlekiem, winien czcić najwyższego boga podczas ośmiu prahar¹⁷³. Na koniec ofiary ogniowej winien każdego dnia, podczas ósmej prahary, spryskać chłodnym mlekiem i wodą [boga] przebywającego w naczyniu. Na koniec kąpieli winien rozmyślać nad panem mantry ponad brahmarandhrą, opływającym nektarem. Tak pojawia się całkowite śanti. Albo kiedy weźmie naczynie z gliny, bambusa lub drewna, winien, używając gotowanego ryżu, utworzyć na nim obrazek przypominający lotos, a zapaliwszy przy pomocy klarowanego masła osiem lampek [umieszczonych] na naczynkach z ciasta, odprawić ofiarę, wykorzystując grupę ofiarnych substancji. Następnie, rozrzuciwszy ponad tym siedem różnych ugotowanych ziaren, winien położyć na czczonym naczyniu z wodą pojemnik z trociczkami. Winien również, dla zyskania śanti, trzy razy dziennie złożyć ofiarę bali demonom i strażnikom stron świata, [okadzając ją] nieprzerwaną smugą dymu. Dla zyskania śanti niech wyleje, recytując mantrę

rytuału’. Metoda [dotycząca] imienia osoby, która jest obiektem rytuału, została objaśniona w *Parameśwarze* – ‘Następnie objaśnia się przenikającą naturę imienia osoby, która jest obiektem siddhi. Jeśli na końcu sylaby om (*tārānte*) jest [imię] potencji, mantra podstawowa i [imię] bóstwa, to po wymówieniu [nazwy] dotyczącego go [rytuału] pacyfikacji (*śānti*), wzrostu (*puṣṭi*), podporządkowania (*vaśya*), zwycięstwa (*vijaya*) i innych w formie drugiego przypadku [w akuzatiwie] razem z podwojonym słowem «uczyni» (*kuru*) albo frazą «daj, daj!» (*yaccha yaccha*), winien oznaczyć koniec [zaklęcia] wypowiedzeniem [imienia] osoby, która jest obiektem siddhi, zaczynając i kończąc sylabą om’ (PārS 24.116[cd]–119[ab]). [Słowo] *sāntargatam* znaczy ‘wewnątrz litery «sa»’. [Fraza] *arāntopagatena bījena* znaczy ‘z anu-swarą’. [Fraza] *nābhituram* znaczy ‘litera va’, [frazą] *taccaturthāntam* znaczy ‘kończący się literą czwartą z piasty’, a więc ‘kończący się literą «va»’. [Słowo] *mantreṣam* znaczy ‘mantra zarodkowa wspaniałego Narasiny’. [Słowo] *neminavamam* znaczy ‘litera ṭa’ [...]’.

¹⁷² Chodzi o kundę w kształcie księżyca w pełni, czyli okrągłą.

¹⁷³ Prahara to jednostka czasu trwająca ok. 3 godzin; doba składa się z 8 prahar.

astra, nieprzerwany strumień wody w odległości siedmiu stóp, za tymi, którzy otrzymali ofiarę bali. Oto przepis [dotyczący] śanti¹⁷⁴.

Co istotne, wszystkie wymienione w SātS siddhi zdają się mieścić w obrębie „magii białej”, podczas gdy w JayS obok śanti, pushti i apjajany znajdujemy także i opisy tych wpisujących się w magię „czarną”. W kontekście JayS mamy więc do czynienia z grupą siddhi podobną do tzw. sześciu aktów (*ṣaṭkarmāṇi*), obejmujących: podporządkowanie sobie innych (*vaśya*), przyciąganie (*ākṛṣṭi*), uśmiercanie (*māraṇa*), wzbudzanie nienawiści (*vidveṣa*) i usuwanie (*uccāṭana*).

¹⁷⁴ SātS 17.155–181: *jñātvādaṁ svaśarīrotthair laukikair api lakṣaṇaiḥ / prāptena svapnay-
ogena saṁsthitim jīvitasya ca //155// tataḥ śalyavinirmuktaṁ sthānam āśādy śobhanam /
saṁcchannaṁ śarajālēna sāmbaraṇāthavā gṛham //156// tatra maṇḍalamālikhya sar-
vopakaraṇānvitam / candanaḥsodayuktena śaśinā sahiteṇa ca //157// sugandhaśālicūṛṇena
prāḡ udīritalakṣaṇam / nirvraṇaṁ lakṣaṇādhyam ca pūritaṁ gālītāmbhasā //158// hemara
tnauśadhīṛkṣaśākhādūrvāphalodaram / dhūpitāhataśuṣkeṇa vāsasā pariveṣṭitam //159//
susamādhārasaṁstham ca bāhyato maṇḍalasya ca / vinyaset samasūtreṇa digvidikkalaśāṣṭak
am //160// sudhācandanaliptāṅgaṁ lājataṇḍulapūritam / śvetapaṭṭagalopetaṁ sitapu-
pasraganvitam //161// muktāphalodaram caiva bījamallakabhūṣitam / upakumbhāṣṭakam
tv evaṁ kumbhānām upari nyaset //162// śvetacāmara saṁyuktaṁ sitam ūrdhvaṇvitanakam /
baddhvā sitena sūtreṇa saptadhā kalaśāṣṭakam //163// sāveṣṭya kaṇṭhadeśāntaṁ tv acchin-
nena dṛḍhena ca / kṛtvaiṇam ca tataḥ snāyāt kuryān nyāśādikaṁ tataḥ //164// niśāmbunā
candanena śvetadūrvāṅkureṇa ca / suślakṣṇabhūr japatre tu nāma śāntargataṁ lik-
het //165// arāntopagatenaiṇa kuryād bījēna saṁyutam / kamalaṁ tadbahir lekhyam
aṣṭapatraṁ sakarṇikam //166// nābhityam adhovaktraṁ varṇapatrāṣṭakam likhet / ta-
dantas taccaturthāntaṁ mantreṣaṁ ca likhet param //167// natipraṇavagarbham tu tataḥ
kamalabāhyagam / vilikhya neminavamam dvidhordhvādhomukham tu vai //168// saṁveṣṭya
sitasūtreṇa arghyakumbhe niveṣayet / ādhāre śālicūṛṇīye maṇḍalāgre nidhāya tam //169//
āvāhya maṇḍale mantraṁ prāḡvad hṛdayakoṭarāt / tataḥ śvetopacāreṇa tatra mantreṣvaram
yajet //170// pūrṇendumaṇḍalāntastham udgirantaṁ sudhārasam / śaśāṅkaśatasāṅkāśam
dhyātvā saparivārakam //171// yaccha yaccha mahāśāntiṁ pūjānte samudīrayet / tataḥ
śaśāṅkadigbhāge kuṇḍe pūrṇendulakṣaṇe //172// kṣīrataṇḍulamadhvājyair guggule-
na tilena ca / sacandanena homaṁ tu saptarātra samācaret //173// payobhuk parameṣaṁ
ca praharāṣṭakarmarācayet / homānte kalaśasthasya payasā śītalena tu //174// secanaṁ
cāmbhasā kuryāt pratyaham praharāṣṭakam / snānānte brahmarandhrordhe saṁsmaren
mantranāyakam //175// sravantamamṛtaṁ tv evaṁ śāntir bhavati śāśvatī / athavā 'dāya
mṛtpātraṁ vaidalaṁ vā 'tha kāṣṭhajam //176// tatra paṅkajavat kuryād racanāmodanena
ca / piṣṭanirmitapātrāṇāṁ samprajvālyā gṛhiteṇa tu //177// dīpāṣṭakam tataḥ pūjām kuryāt
pūjādikair balaiḥ / svinnāni saptabījāni vikīrya ca tadūrdhvatāḥ //178// tato 'rcite toyakumb-
he dhūpapātraṁ tu vinyaset / acchinnadhūpaprasaram traikālyam ca baliṁ haret //179//
śāntyarthaṁ deśapālānām bhūtānām evameva hi / prṣṭhe codakaghārām vai acchinnam
padasaptakam //180// śāntaye balimantrāṇām astramantreṇa pātayet / iti śāntividhānam ca
pauṣṭikam ca nibodhatu //181//*

Poszczególne siddhi, tak jak w SātS, kojarzone są w JayS z konkretnymi kolorami, mimo że nie chodzi o barwę wykorzystywanych w rytuale substancji, a o kolor, w jakim winna być wizualizowana mantra. Według JayS winno się przy okazji przeprowadzania poszczególnych rytów recytować określone formuły¹⁷⁵.

W przypadku komentarza do powyższego opisu (jak również do opisu kolejnych siddhi) uwagę zwraca, że objaśniając pierwszą grupę magicznych mocy, Alaśingabhatta wprowadza tzw. prajogę (*prayoga*) – rodzaj bardzo dokładnego rytualnego objaśnienia, często w praktyce funkcjonującego niezależnie w postaci podręcznika. Zdecydowanie rzadziej przytacza inne dzieła pañćaratry, co może wskazywać na trudności w znalezieniu odpowiedniego objaśnienia w późniejszych sanhitach, a więc potwierdza malejącą rolę rytuałów magicznych na późniejszym etapie rozwoju tradycji.

Cztery praktyki (*sādhana*) nazwane tak, jak cele życia ludzkiego: dharma, artha, kama i moksza – a kolektywnie określane terminem „puruśārtha” (*puruśārtha*) – stanowią zdecydowanie odmienną grupę mocy. Zapewniają czysto rytualistyczną i mniej uciążliwą metodę realizacji czterech celów życia ludzkiego, związanych kolejno ze zgodnym z zasadami dharmy życiem, gromadzeniem dóbr ziemskich, zaspokojeniem żądz oraz, nadrzędnym w stosunku do nich, osiągnięciem wyzwolenia. Podobnie jak poszczególne etapy życia, cztery praktyki należy realizować jedna po drugiej, a skierowane są do osób, które

¹⁷⁵ JayS 14.76cd–78cd: *śāntike sphāṭikābhaṃ ca pītaṃ dhyāyec ca pauṣṭike* //76// *vaśye kiṃśukapuspābhaṃ ākrṣṭau nrpaśailavat / māraṇe kajjalābhaṃ tu vidveṣe cāṣapakṣavat* //77// *uccāṭane ca dhūmrābhaṃ mantraṃ dhyāyey japet sadā* / – „Winien zawsze medytować nad mantrą [wizualizując ją] i recytować ją – w przypadku [rytuału] pacyfikacji mantrę przypominającą [kolorem] kryształ, w przypadku rytuału dobrobytu w kolorze żółtym, w przypadku rytuału kontroli przypominającą [kolorem] kwiat kińsuka, w przypadku rytuału przyciągania mantrę [w kolorze] królewskiego corrylium, w przypadku rytuału sprowadzającego śmierć przypominającą [kolorem] atrament, natomiast w przypadku rytuału wzbudzania nienawiści mantrę [w kolorze] niebieskiej sójki, a w przypadku rytuału usuwania purpurową”. JayS 15.186cd–188ab: *svāhākāraṃ sadā home pūrṇāyāṃ vaṣaḍ eva ca* //186// *tam eva śāntike kuryād vaṣaḍ vā 'pyayane sadā / svadhā pīṭṛkriyāyāṃ ca phaṭkāraḥ kṣayakarmani* //187// *vidveṣe huṃ vaśe hīṃ ca namo mokṣaprasiddhaye* / – „Winien w przypadku ofiary ogniowej zawsze użyć terminu *svāhā*, w przypadku pełnej ofiary – *vaṣaḍ*, tego (*tam*) właśnie [*svāhā*] w przypadku rytuału pacyfikacji, albo *vaṣaḍ* w przypadku rytuału wzrostu, *svadhā* w przypadku rytuałów dla przodków, *phaṭ* w przypadku rytuałów związanych ze zniszczeniem, w przypadku wzbudzania nienawiści – *huṃ*, w przypadku rytuału kontroli – *hīṃ*, a dla zyskania wyzwolenia – *namas*”. Podczas rytuału kontroli (*vaśya*) winno się wizualizować mantrę w kolorze pomarańczowo-czerwonym, hasło *kiṃśuka* (łac. *Butea Monosperma*): [on-line:] <http://iu.ff.cuni.cz/pandanus/database/>.

z pewnych powodów nie są w stanie wypełnić ich w konwencjonalny sposób, tzn. pobożnie przechodząc przez kolejne etapy egzystencji w zgodzie z ortodoksyjnymi zaleceniami.

Alaśingabhatta zupełnie rezygnuje z objaśnienia tej partii sanhity, akcentując w ten sposób specyfikę ich charakteru. Swoją decyzję tłumaczy jednak stwierdzeniem, że ich znaczenie jest powszechnie znane¹⁷⁶. Mimo sugestii, że mamy do czynienia z mocami zyskiwanymi w wyniku adoracji mantry, przenosi więc zręcznie uwagę czytelnika z niestandardowej, znacznie odbiegającej od ortodoksyjnej, metody prowadzącej do pełnej realizacji wszystkich życiowych celów na jej respektowane przez tradycję bramińską efekty¹⁷⁷.

Będąc tradycją klasyfikowaną jako tantryczna, pañcaratra była często zmuszona udowadniać, że przynależy do ortodoksji. Miało to miejsce przede wszystkim po tym, jak rozkwitła na zdominowanym przez konserwatywne nurty, głównie smarta (*smārta*), indyjskim południu, prawdopodobnie pod koniec I tysiąclecia. Wśród technik, które służyły zaadaptowaniu pañcaratry do głównego nurtu hinduizmu, można wymienić np. utrzymywanie, że tradycja wywodzi się z zaginionej szkoły wedyjskiej (ekajana), religijno-filozoficzne dysputy na temat jej autorytatywności, środki stylistyczne umożliwiające włączenie do tekstów przekazywanych przez łańcuch odbiorców historii traktujących o jej boskim pochodzeniu (*śāstrāvatarāṇa*) czy w końcu dyskusje na temat zagadnień kluczowych dla nurtów ortodoksyjnych (Czerniak-Drożdżowicz 2007: 198–199). Jednym z najważniejszych były niewątpliwie rozważania nad terminem „dharma”, którego znaczenie podnoszono w kilku późniejszych sanhitach pañcaratry, np. ParS czy ViṣṇuS. W ich świetle termin ma raczej konwencjonalne i zgodne z duchem ortodoksji znaczenie, mianowicie odnosi się do bycia posłusznym zasadom regulującym życie społeczne i religijne w zależności od warny i stadium życia (*varṇāśramadharmā*) lub indywidualnego obowiązku (*svadharma*).

¹⁷⁶ Kom. ad SātS 17.357–458: *athānena nṛsiṃhamantreṇa dharmārthakāmamokṣākhyaṇat urvidha- puruṣārthasādhanaṇavidhim āha – aṭha mantravarād dharmeti prakramya yāvat paricchedapariśāmāpti / sugamas tad arthaḥ /* – „Przedstawił, zaczynając od [frazy] *atha mantravarād dharma* i kontynuując aż po zakończenie rozdziału, przepis dotyczący praktyki (*sādhana*) czterech celów [życia] człowieka, nazywanych dharma, artha, kama i moksza, przy pomocy mantry Narasinhy. Znaczenie [tych celów] jest doskonale znane”.

¹⁷⁷ W związku z tym, że moksza nie zawsze jest wliczana do modelu celów ludzkiego życia w naukowej (*śāstra*) literaturze indyjskiej, przypuszcza się, że początkowo grupa obejmowała trzy cele (*trivarga*), a jej rozszerzenie nastąpiło pod wpływem prądów niewedyjskich; zob. np. Bronkhorst 2007: 162–172.

Z kolei dodatkowe objaśnienia zyskują koncepty istotne dla pańcaratry, które przede wszystkim podkreślają znaczenie rytuału dla realizacji dharma. Celem takiej strategii jest z jednej strony wprowadzenie tradycji w nurt ortodoksyjny, z drugiej natomiast podkreślenie jej specyfiki (Czerniak-Drożdżowicz 2007: 198, 210).

W świetle SātS 17, mimo że założenia poszczególnych rytuałów związanych z realizacją celów życia ludzkiego, w tym dharma, wydają się bliskie ortodoksyjnym, metody do tego prowadzące są zdecydowanie odmienne. Skontekstualizowanie dharma i pozostałych celów w ramach rytuałów magicznych sugeruje wręcz ich celową konceptualizację w kategoriach oryginalnie tantrycznej praktyki. Jak zauważa Gerhard Oberhammer w odniesieniu do rytuału zapewniającego spełnienie obowiązków dotyczących kamy, w związku z taką konceptualizacją cele, które tradycyjnie wymagają realizacji wraz z biegiem życia, tu mogą być osiągnięte w oderwaniu od niego, dzięki szczególnemu rytuałowi i na skutek życzenia praktykującego (Oberhammer 2010: 55). Innymi słowy, z perspektywy SātS nie ma potrzeby zabiegać o wypełnienie wszystkich celów życiowych, gdyż wszystkie, wraz z ostatecznym wyzwoleniem (moksza), można osiągnąć w krótkim i dogodnym czasie, poprzez adorację mantry (pod warunkiem, że ma się do tego prawo).

W porównaniu z opisanymi wcześniej typowymi magicznymi siddhi, jak śantika i pozostałe, struktura rytuałów prowadzących do realizacji dharma, artha, kamy i mokszy jest mniej skomplikowana. Hikita zauważa, że w zaleceniach ich dotyczących brak np. wskazówek, jak skonstruować amulet, oraz zaleceń dotyczących ofiary bali. Sadhaka osiąga cztery cele życia w wyniku tylko i wyłącznie adoracji mantry Narasiny (Hikita 1993: 174). W przeciwieństwie do poprzednich siddhi adept doświadcza jednak obecności konkretnych bóstw: Kubery (Kubera, Vittapa), który objawia się pod koniec rytuału zapewniającego bogactwo (artha) (SātS 17.437), Kamy (Kāma), podczas rytuału zapewniającego miłość (kama) (SātS 17.440) i Garudy (Garuda), podczas rytuału zapewniającego wyzwolenie (moksza) (17.453) (podczas rytuału zapewniającego realizację dharma bóstwo nie objawia się)¹⁷⁸. Istotny jest także wybór dnia, podczas którego sadhaka będzie pościł. Jak wcześniej, musi przygotować odpowiednią mandalę.

¹⁷⁸ Praktyka oddawania czci mantrami różnych bóstw w związku z chęcią osiągnięcia konkretnych mocy opisana jest np. w ParS 13, gdzie wspomniani są m.in. zapewniający dostatnie życie Kubera (ParS 13.35–37a) oraz Kama (ParS 13.53), dzięki któremu adept pozyskuje synów, żony i służbę.

Pierwsza praktyka – dharma – jest zalecana wyznawcom skoncentrowanym na jednej mantrze, których praktyka religijna jest z różnych powodów, np. w wyniku choroby, niekompletna (*sāadhanāṅgavihīna*). Choć szczególnie zalecana zamożnym, praktyka dostępna jest również ubogim wyznawcom (SātS 17.385–387ab):

[Praktyka dharma] jest zalecana wyznawcom pozbawionym majątku, o umysłach skupionych na jednej mantrze, którzy pragną owocu, ale [ich] praktyce brakuje elementów ze względu na [brak] kąpiel, medytacji, jogi, recytacji mantr, ofiary ogniowej, szczerego ślubu, właściwej strawy i napojów, darów oraz [ze względu na] pomijanie tych wszystkich [wymienionych obowiązków] w związku z chorobą. Szczególnie uczą się praktyki dharmy zamożnych¹⁷⁹.

Według zaleceń SātS 17 dhaṛmę można wypełnić na kilka sposobów, w zależności od tego, którą część obowiązków zaniedbano w prawdziwym życiu. Na przykład recytacja obłaskawionej mantry, której towarzyszy post i ofiara z konkretnych substancji, umożliwia natychmiastowe wypełnienie obowiązków związanych ze zwyczajowymi rytuałami pogrzebowymi dla przodków (SātS 17.358cd–362):

W celu ofiarowania ryżowych kulek ofiarnych przodkom, którzy są ich pozbawieni, jak również w celu zadowolenia stwórcy świata i by ochronić samego siebie, ten, kto pości podczas nowiu księżyca, po przywołaniu bóstwa do odpowiedniej mandali, winien uczcić [je] z oddaniem wedle wcześniejszej metody, [używając] ofiary arghja i padja, kwiatów, lampek, darów jak złoto i krowy, ofiary najwedja wraz z ziarnem sezamu i trawą kuśa z ziarnem sezamu, naczyń lub [używając] własnych dłoni napełnionych czystą wodą. [Wtedy] natychmiast dzięki łasce bóstwa mantry zdobędzie boską siedzibę i przeprowadzi ojców, pozbawionych ryżowych kulek, z piekła do nieba¹⁸⁰.

¹⁷⁹ SātS 17.385–387ab: *bhaktānām arthahīnānām mantraikaniyatātmanām / sāadhanāṅgavihīnānām phalepsūnām idaṁ smṛtam //385// snānād dhyānāt tathā yogāj japād homāc ca sadvratāt / sadannapānād dānāc ca sarvalopāc ca sāmāyāt //386// dharmasāadhanam apy uktam savittānām viśeṣataḥ /*

¹⁸⁰ SātS 17.358cd–362: *pitṛṇām luptapiṇḍānām piṇḍanirvāpaṇāya ca //358// prītaye 'pi jagaddhātuḥ paritrāṇārtham ātmanaḥ / kṛtopavāso 'māvāsyāṁ maṇḍalāntargataṁ vibhum //359// āvāhya pūrvavidhinā yojayed bhaktipūrvakam / pādyaṅghyapuspadhūpāis tu dānair hemagavādikaiḥ //360// tilayuktais tu naivedyaiḥ sakuśais tu tilānvitaiḥ / vimalair ambupātrais ca svayamañjalipūrakaiḥ //361// so 'cirān mantramūrter vai prasādāc chāśvataṁ padam / prāpnoti narakasthāṁś ca pitṛn api nayed divam //362//*

Natomiast w przypadku niedopełnienia obowiązku zalecanej pielgrzymki (*tīrtha*) (SātS 17.366–370):

Kto pragnie wspaniałej pielgrzymki do świętego miejsca prawdziwej dharmy, ten powinien czcić króla mantr w mandali w takiej kolejności jak wcześniej. Kiedy weźmie kąpiel i zgromadzi wszystkie substancje, winien adorować wizerunek konsekrowany przez siddhów, związany z siddhami albo wykonany przez siebie, używając pięciu krowich produktów, zsiadłego mleka, mleka słodkiego, masła, miodu, trzciny cukrowej, wody, naczyń wypełnionych ziołami, pachnidłami, klejnotami, owocami, kwiatami, garnków wypełnionych stu ośmioma owocami, czystą wodą wraz z substancjami na ofiarę arghja, uświęciwszy [je] mantrami ciała [bóstwa]. Jeśli ktoś dokona tego z umysłem oczyszczonym wiarą, natychmiast zyska łaskę Pana mantry, o której mówiono wcześniej¹⁸¹.

Poprzez recytację mantry Narasiny w zalecony dzień i podczas postu można zapewnić sobie także szybkie zebranie zasług wynikających z podjęcia się wymagających religijnych ślubów (*vrata*) (SātS 17.371–373a) czy zrekompensować niewypełnienie obowiązku składania darów (*dāna*) (SātS 17.373cd–377).

Opis kolejnej praktyki, arthasadhany, zawiera więcej szczegółów na temat identyfikacji sadhaki z mantrą. Rytuał jest zalecany wszystkim, niezależnie od etapu życia. Podobnie jak w przypadku dharmasadhany wymaga podjęcia postu. Następnie należy wziąć trzy razy kąpiel, odprawić ofiarę (*yāga*) i energicznie adorować Króla mantr przez tydzień (SātS 17.387cd–388ab). Wtedy, po tysiącach recytacji, którym towarzyszy medytacja, oraz wielorakich rodzajach umartwień, sadhace objawia się świetlista mantra w formie złotego ptaka (*khaga*). Błyszczące ciało sadhaki sugeruje, że jest gotowy operować mocą mantry, gdyż się do niej upodobił. W związku z tym pod koniec praktyki objawia mu się Wítapa/Kubera, mityczna postać strzegąca skarbów, która obdarza go bogactwem, długowiecznością i zdrowiem (SātS 17.432–439ab):

Lecz po siedmiu dniach, kiedy wybierze mantrę z mandali, skoncentrowany, powinien przeprowadzić dziesięć tysięcy recytacji z medytacją. Dotrzymując

¹⁸¹ SātS 17.366–370: *yo hi vāñchati saddharmatīrthābhigamanam mahat / sa yathāvat kramāt pūrvam maṇḍale mantrarād yajet //366// tataḥ sambhṛtasambhāraḥ snānapūrvam samarcayet / siddhapraṭiṣṭhitam bimbam saiddham vātha svayam kṛtam //367// pañcagavyadadh ikṣīraghṛtamadhvikṣuvāribhiḥ / sarvaśādhīgandharatna phalapuṣpānvitair ghaṭaiḥ //368// sāṅgenāmantrya mantreṇa śatāṣṭaphalapūritaiḥ / antarīkṛtaśuddhāmbhaḥkumbhair arghya-samanvitaiḥ //369// śraddhāpūtena manasā evam niṣpādyate yadi / prasādam mantranāthasya prāguktam acirāl labhet //370//*

wstrzemięźliwości seksualnej, w ciszy, po rezygnacji z nieodpowiednich potraw i odstawieniu melasy, kleiku i oleju sezamowego, wolny od pożądania, spoczywając na [siedzisku] z trawy kuśa lub skóry antylopy, wolny od dumy i zazdrości, powinien myśleć o ptaku, który jest przed nim, którego głowę otacza niezliczona ilość promieni światła, a ciało wiruje jak palone złoto. Następnie powinien medytować nad nieruchomą mantrą, która stoi w jego pępku zwrócona w jego kierunku i [sprawia, że jego] ciało emanuje pięknem blasku różnorodnych kamieni szlachetnych, złota, innych minerałów i kamieni szlachetnych jak kamień księżycowy, oraz ją recytować. Powinien adorować [mantrę] nieustannie przez pewien czas, koniecznie aż do pomyślnego zakończenia. Pod koniec recytacji sam Wittapa wraz z jego bogactwem podda się rozkazom i stanie się uległy. Dzięki mocy Pana mantry ten, kto spełnia życzenia tych, którzy ich pragną, sam je realizuje w postaci długiego życia i zdrowia¹⁸².

Po zakończeniu praktyki arthy sadhaka może podjąć praktykę związaną z wypełnieniem obowiązku kamy. W tym przypadku mantra ma kolor czerwony, a jej recytacja i wizualizacja zapewniają sadhace spełnienie erotycznych żądz poprzez podporządkowanie sobie wszelkich typów kobiet, które proszą go o zbliżenie i służą mu aż po kres życia (SātS 17.440cd–447):

Kiedy przygotowuje mandalę, jak wcześniej, w miejscu oczyszczonym, przyjemnym i dobrze chronionym, powinien zawezwać tam Pana mantry i uczyć go. Wtedy przez trzy lub siedem nocy powinien składać płynną ofiarę i wedle wspomnianej wcześniej reguły przeprowadzać recytację wraz z medytacją. Powinien wizualizować Harięgo, który wszystko podtrzymuje [w istnieniu] i lśni niczym wspaniały rubin, a w jego środku najlepszą mantrę lśniącą jak koral i przypominającą [kwiaty] drzewa *bandhujīva* w rozkwicie. Mantrin powinien wizualizować mantrę i recytować ją tyle razy, co wcześniej. Wtedy, na koniec recytacji mantry, kiedy sadhaka pomyśli o stosunku cielesnym, przerażone, rozpalone i pełne pasji kobiety bogów i Kinnarów, dziewczęta Jakszów i Gandharwów, półboginie i boginie, jak również inne kobiety ludzkiego i wężowego pochodzenia,

¹⁸² SātS 17.432–439ab: *saptāhe samatīte tu mantram utthāpya maṇḍalāt / dhyānayuktaṃ japam kuryāl lakṣaṣaṃkhyam samāhitāḥ //432// brahmacaryasthito maunī duṣṭāhāravivarjitāḥ / kṣārāranālatailānām parityāgī hy alolupaḥ //433 // nityam kuśājineśāyī mānamātsaryavarjitāḥ / taptahātakasaṃkāśam paribhramaṇavigraham //434// bhūridhārāsamākīrṇam vaktam agre khagaṃ smaret / tan nābhisaṃsthitam mantram acalam caiva sammukham //435// nānāratnaprabhākāntim udgirantaṃ svavigrahāt / hemādidhātunicayaṃ candrakāntādisanmaṇīn //436// evaṃ dhyāyej japec cāpi pūjayed anantarāntarā / niyamād ā samāpty eva japānte vittapaḥ svayam //437// ājñāvaśyo vidheyaḥ syād ātmanā ca dhanena ca / prayacchaty arthinām kāmam bhuṅkte so 'viratam svayam //438// āyurārogyasaṃyukto mantreśasya prabhāvataḥ /*

poproszą [go] o to. Służą najlepszemu z sadhaków odpowiednio czynem, myślą i słowem po kres [jego] życia dzięki mocy mantry. W rezultacie stu tysięcy recytacji z medytacją Król mantry spełni jego każde życzenie¹⁸³.

Po zakończeniu praktyki przynoszącej przyjemności cielesne mantrin może zrealizować ostateczny cel życia ludzkiego, mokszę. Najpierw intensywnie recytuje mantrę, by oczyścić się z grzechów, a następnie nad nią medytuje. Mantra przypomina słońce i jest umiejscowiona w sercu sadhaki. Kiedy adept utożsamia się z mantrą, rozpaloną jak słońce, spala swe ziemskie ciało płomieniami. Następnie opuszcza powłokę cielesną i spogląda na nią z góry, jak gdyby był Garudą/Słońcem, i w wyniku medytacji łączy się z brahmanem (SātS 17.449–456):

Kiedy przeprowadzi najlepszą z ofiar, znowu, z wdzięcznym sercem powinien czcić w nim najlepszą mantrę przez wcześniej wspomniany czas, wedle porządku. Po nasyceniu jej, odpowiednio, w palenisku lub naczyniu z wodą, powinien recytować [mantrę] niezliczoną ilość razy lub, jak powiedziano wcześniej, w celu usunięcia wszystkich grzechów i dla odkupienia, wedle sił. Skoncentrowany powinien myśleć o mantrze w środku lotosu serca, z której, przez wszystkie pory jego ciała, emanują setki promieni słońca. Kiedy jego świadomość stanie się identyczna z nią, powinien spalić swoje ciało [złożone] z [grubych] elementów jęzorami ognia. Teraz, kiedy się od niego odetnie, jest jak Pan ptaków (Garudą), Martanda (Mārtaṇḍa) [Słońce] w formie mantry. Wtedy powinien medytować nad własnym ciałem mantrycznym, które stopniowo zmienia kształt jak kula światła, jest pozbawione członków, a potem jest jak ogromna, wszechobecna kula światła, która ma postać mowy, jest prawdziwa i składa się ze świadomości. Stopniowo porzuciwszy błędne wyobrażenie zwane „ego”, sam, zaiste, osiąga Brahman¹⁸⁴.

¹⁸³ SātS 17.440cd–447: *maṇḍalaṃ pūrvavat kṛtvā śucau deśe manorame //440// saṅgupte tatra mantreṣaṃ samāhūya ca saṃyajet / trirātraṃ saptarātraṃ vā juhuyāt tadanantaram //441// prāḡ uktena vidhānena japadhyāne samācaret / sarvādhāraṃ hariṃ dhyāyet padma-rāgaruciṃ mahat //442// tanmadhye vidrumābhaṃ ca bandhujīvanibhojjvalam / dhyāyen mantravaraṃ mantrī japet pūrvoktasamkhyayā //443// strībhogaṃ cetasaḥ kṛtvā japānte sādhakas tataḥ / prārthayante 'tra bhūtās ca santaptā madavihvalāḥ //444// devakinnaranāryas tu yakṣagandharvakanyakāḥ / siddhāḥ surāṅganās cānyā naranāgastrīyo 'khilāḥ //445// ājīvāvadhi vai samyak karmaṇā manasā girā / sevante sādhakendraṃ taṃ mantrasyāsya prabhāvataḥ //446// yaṃ yaṃ samīhate kāmaṃ pātālottiṣṭhapūrvakam/ lakṣajāpāt tathā homāt taṃ taṃ yacchati mantrarāt //447//*

¹⁸⁴ SātS 17.449–456: *kṛtvā yāgavaraṃ bhūyaḥ prasannenāntarātmanā / pūrvoktaṃ tu yajet kālaṃ tatra mantravaraṃ kramāt //449// tarpayitvā vidhānena kuṇḍe vā 'tha jale 'mbhasā / sarvadoṣanivṛttiyartham prāyaścittārtham eva ca //450// japet ayutam ekaṃ tu prāḡ uktaṃ vā svaśaktitāḥ / hṛtpuṇḍarīkamadhye 'tha smaren mantraṃ samāhitāḥ //451//*

Silvia Schwarz Linder zauważa, że fragment SātS 17.451cd–456 koresponduje z fragmentem późniejszej PādS, jogapada, 5.24cd–28, różniąc się niemniej jednak w istotny sposób porównaniem dotyczącym Garudy. W przypadku drugiego tekstu termin *muktāṇḍa* (linijka 26c) sugeruje, że porzucając śmiertelne ciało, sadhaka jest niczym ptak, który uwalnia się ze skorupy jajka. Wersja SātS, gdzie występuje termin *mārtaṇḍa* (linijka 453c), łączy Garudę ze słońcem – tak jak słońce spogląda na świat z nieboskłonu, dusza sadhaki spogląda na płonące ciało, kiedy się z niego uwolnił. Obraz PādS jest, zdaniem Linder Schwarz, bardziej przekonujący (Schwarz Linder 2014: 288).

Konceptualizacja możliwości wyzwolenia w kategoriach praktyki magicznej, a więc jako dostępnego na życzenie, jest szczególnie specyficzna w kontekście pañcaratry, gdyż przywodzi na myśl jogiczne samobójstwo. Praktyka tego typu, zwana zazwyczaj *utkrānti*, jest zasadniczo kojarzona z tantrą śiwaicką¹⁸⁵, choć, jak zauważa Schwarz Linder, aluzje do niej można znaleźć, obok SātS, także w JayS 33, wspomnianym fragmencie PādS i jeszcze jednym tej ostatniej, tj. jej sekcji ćarjapada 24.96cd–105ab (fragment odpowiada JayS 33.37cd–43, 57–59)¹⁸⁶. Biorąc pod uwagę to, że tradycja pañcaratry nie rozwinęła koncepcji wyzwolenia za życia (*jīvanmukti*)¹⁸⁷, dobrowolna śmierć wydaje się służyć tutaj przyspieszeniu realizacji ostatecznego celu ludzkiej egzystencji. Co ciekawe, osiągając wyzwolenie (moksza) przy pomocy magicznych mocy, sadhaka SātS wykorzystuje środki, które są w obrębie tantry zwyczajowo uważane za niezbędne przy realizacji przeciwnego wręcz zadania, tj. zapewnienia przyjemności ziemskich (*bhukti*). W kontekście SātS są więc one wzajemnie powiązane.

Brak zaleceń dotyczących amuletów w opisie kolejnych sadhan sprawia, że Hikita rozważa możliwość różnego autorstwa dwóch sekcji dotyczących magicznych mocy. Badacz proponuje w związku z tym, by dostępny nam opis rytuałów magicznych traktować jako wynik powtórnej redakcji, podczas której

romakūpagaṇaiḥ sarvair atnājvālāśatāvṛtam / tanmayam ca svacaitanyam kṛtvā tad vahniraśmibhiḥ //452// bhūtadehaṃ dahet kṛtsnam tadviyuktaś ca sāmpratam / mārtaṇḍa iva pakṣiśa āste mantrasvarūpadhrk //453// atha mantrākṛtiṃ svām vai dhyayet pariṇatām śanaiḥ / tejogolakasamkāśaṃ sarvāṅgāyavajjihitam //454// tattejogolakam paścād br̥hatparimitam ca yat / sarvagam śabdarūpaṃ ca bhāvarūpaṃ tu cinmayam //455// tasmād apy abhimānam tu hy asmitākhyam śanaiḥ śanaiḥ / vinivārya yathā śaśvad brahma sampadyate svayam //456//

¹⁸⁵ O *utkrānti* w tekście *Mālinīvijayottaratantra* w: Vasudeva 2004: 437–445.

¹⁸⁶ Szczegóły w: Schwarz Linder 2014: 284–303.

¹⁸⁷ Jedyne sugestie na temat istnienia koncepcji pojawiają się w *Naradijasanhicie* 9.306 i 344cd (TAK II, 2004: 277).

pierwotny wywód na temat sześciu klasycznych mocy magicznych (*ṣaṭkarmāṇi*: *śānti*, *vaśṭikaraṇa*, *stambhana*, *vidveṣana*, *uccāṭana*, *maraṇa*) zmodyfikowano w celu usunięcia śladów siddhi popularnie kojarzonych z domeną magii czarnej. Podczas gdy redaktor pozostawił opisy rytuałów o łagodnym charakterze (*śānti*, *puṣṭi*) w formie nienaruszonej, pozostałe, zdaniem Hikity, ukrył pod nazwami czterech celów życia ludzkiego. Stąd, jak sugeruje badacz, opis praktyki zapewniającej kamę, który sprowadza się do przyciągania uwagi kobiet, opiera się na *vaśṭikaraṇa-siddhi* typu *ākaraṣaṇa*, aczkolwiek wynik przeróbek nie jest satysfakcjonujący, bo sadhana wciąż posiada cechy czarnej magii (Hikita 1990: 174).

Choć koncepcja Hikity jest prawdopodobna, warto zwrócić uwagę, że związane pouczenia na temat szybkiej metody wypełnienia obowiązku dharmy, arthy, kamy i mokszy występują w JayS, która, jak już wiemy, z jednej strony jest bliska SātS pod względem czasu powstania, z drugiej zawiera istotne fragmenty na temat praktyki sadhaki (Rastelli 2000). Taki stan rzeczy może sugerować, że konceptualizacja czterech celów życia w kategoriach praktyk magicznych zasadzających się na adoracji mantry nie jest pomysłem redaktora SātS, a znana była szerzej na wczesnym etapie rozwoju tradycji. Znacznie krótsza forma opisu w JayS, która zawiera przy tym elementy nieobecne w SātS, wskazuje prawdopodobnie na wcześniejszą kompozycję tego pierwszego.

I tak JayS 14.2–4 wyjaśnia zależność techniki recytacji mantry od oczekiwanego celu, sugerując przy tym, podobnie jak w przypadku struktury przedstawionej w SātS, odrębność typowych siddhi i praktyk związanych z celami życia ludzkiego: w przypadku chęci wypełnienia obowiązku mokszy, kamy i arthy mantra powinna być recytowana w myśli (*mānasa*), w przypadku okrutnych rytuałów(?) (*kṣudrakarman*) recytacja powinna być głośna (*vācika*), a w przypadku typowych mocy magicznych (*siddhi*) powinna być przeprowadzana szeptem (*upāṃśu*)¹⁸⁸:

Dlatego, uczciwszy boga bogów w palenisku, mandali lub innym [miejscu], powinien uczcić go zgodnie z zasadą recytacji. Wtedy ofiaruje mu obiekty wszelkiego pożądania, o których marzył w myślach. Trzymając akszasutrę w dłoni, powinien przeprowadzić recytację trzech rodzajów: głośną na potrzeby okrut-

¹⁸⁸ JayS 14.2–4: *evaṃ santarpya deveśaṃ kumbhe vā maṇḍalādiṣu / japayajñavidhānena devaṃ santarpayet tataḥ //2// tadā sa sarvakāmārthān manaseṣṭān prayacchati / japaṃ tu trividhaṃ kuryād akṣasūtrakarārpitaḥ //3// vācikaṃ kṣudrakarmabhya upāṃśuṃ siddhikarmaṇi / mānasaṃ mokṣakāmārthaṃ dhyāyed devaṃ tu sarvataḥ //4//*

nych rytuałów, szeptem na potrzeby siddhi, w myśli na potrzeby realizacji mokszy, kamy i arthy. Ale podczas każdej z nich powinien medytować nad bogiem.

Kolejny fragment JayS podkreśla, że w celu wypełnienia zobowiązań związanych tym razem z dharmą, arthą i kamą, należy czcić bóstwo konkretnego dnia księżycowego (*tithi*). W przypadku realizacji mokszy dzień jest nieistotny (JayS 15.216–218ab):

Pan, który przebywa w ogniu, dwunastego dnia połowy księżyca zapewnia dharmę, kamę i arthę, podczas gdy trzynastego dnia dobrobyt, a jedenastego, nieustannie, zwycięstwo. Bóg zapewnia zgromadzenie majątku piątego dnia, a sławę dziewiątego. Rytuály związane z dobrobytem są omówione w kontekście dni jasnej połowy księżyca. Dla realizacji mokszy, wedle życzenia, obie połowy [miesiąca są wskazane]¹⁸⁹.

W związku z powyższym wydaje się, że przedstawienie drogi do wypełnienia obowiązków związanych z czterema celami życia w ramach praktyk magicznych nie musi być efektem, jak to sugeruje Hikita, modyfikacji tekstu, mogącej służyć dostosowaniu treści sanhity do norm tradycji ortodoksyjnych, choć istotnie, zalecenia, jak zdobyć moce, przynoszące rezultaty analogiczne do czterech celów życia ludzkiego, w tym wyzwolenie, w pewnym sposób odwracają uwagę od prawdziwego celu praktyki sadhaki, którym w kontekście tradycji tantrycznej jest zazwyczaj osiągnięcie dóbr doczesnych (*bhoga*). Z pewnością można natomiast spojrzeć na powyższe fragmenty z innej perspektywy: pomysł realizacji bramińskiego konceptu przy użyciu recytacji mantry być może wskazuje na ślady istnienia w korpusie tekstu starej i wysoko zrytualizowanej praktyki tantrycznej. Pomijając cele czterech praktyk, mamy tu do czynienia z na wskroś tantryczną i niezależną procedurą opierającą się na adoracji mantry.

¹⁸⁹ JayS 15.216–218ab: *dvādaśyām dharmakāmārthān agnisthaḥ kurute vibhuḥ / saubhāgyam tu trayodaśyām ekādaśyām dhruvam jayaḥ //216// pañcabhyām dravyasiddhiṃ ca navamyām kīrtidaḥ prabhuḥ / tithayaḥ śuklapakṣe tu proktāḥ saubhāgyakarmani //217// yathākāmaṃ tu mokṣārthaṃ pakṣayor ubhayor api /*

4. *Satwatasanhita* 16: funkcja inicjacji mantrą Narasiny i jej adoracji

Dyskusję na temat konceptualizacji adoracji mantry Narasiny i poprzedzającej jej inicjacji w obecnie dostępnej SātS 16 warto zacząć od spostrzeżenia, że według kolofonu zamieszczonego na końcu tegoż rozdziału w edycji Dvivediego (Dvivedī 1982), który brzmi *aghaśāntikalpa*, zawiera on opis procedury dotyczącej adoracji mantry (*kalpa*) w celu usunięcia grzechów (*aghaśānti*). Analiza SātS 16 wykazuje, że rozdział 16 omawia pokrótce, a przede wszystkim ustanawia cele procedury obejmującej: 1) inicjację przy pomocy mantry Narasiny (narasinhadiksha) i potem 2) adorację owej mantry (uwzględniającą uzyskanie magicznych mocy). Procedura ta ma według tekstu służyć specyficznemu i długotrwałemu oczyszczeniu z grzechów adeptów przygotowujących się do inicjacji właściwej. Koncepcja wskazująca na adorację mantry w celu oczyszczenia z grzechów jest dla Dvivediego problematyczna bądź mało precyzyjna: prawdopodobnie w związku z tym we Wstępie do redakcji tekstu proponuje inny, własny wariant tytułu rozdziału: *Przepis dotyczący trojakiej inicjacji (trividhadikṣāvidhānam)* (Dvivedī 1982: 79). Również Smith w swoim opisowym katalogu sanhit pañcārātry ignoruje wymowny termin „kalpa” zawarty w kolofonie i w zamian proponuje, by rozdział 16 SātS tytułować: *Przepis dotyczący ekspiacji grzechów jako (wstępna) część inicjacji (dikṣāṅgāghaśāntividhi)*¹⁹⁰.

Otwierając większą sekcję (16–23) dotyczącą systemu inicjacyjnego, SātS 16 nakreśla jego ramy oraz wyjaśnia funkcję poszczególnych elementów. By ten system zrekonstruować – również w celu umieszczenia (bądź wykluczenia) w jego strukturach narasinhadiksha – należy jednak sięgnąć do fragmentów zlokalizowanych w całym korpusie tekstu.

Treść SātS 16 rozpoczyna ogólne stwierdzenie wskazujące na możliwość inicjacji bez względu na pozycję społeczną¹⁹¹. Sankarszana chce dowiedzieć się od

¹⁹⁰ *Rules for the Expiation of Sins as a (Preliminary) Part of dikṣā-Initiation* (Smith 1975–1980: 526).

¹⁹¹ Przykładowo, według SātS 7.29–31, w obrębie przepisów dotyczących oddawania czci czterem wjuhom zaleca się, by bramini rozpoczynali praktykę od uczczenia Wasudewy, kszatri-

Narady, który z kolei przekazuje słowa Wasudewy, w jaki sposób reprezentanci wszystkich warn, akceptujący tradycję SātS (*sampratipannā ye krame 'smin*), powinni być inicjowani. Bóg odpowiada, że istnieją trzy metody inicjacji (*tri-vidha dīkṣaṇopaya*), dostępne wszystkim (SātS 16.1–3). Nazwy poszczególnych inicjacji odnoszą się bezpośrednio do trzech form¹⁹², w jakich przejawia się Wisznu: są to wibhawadiksza (*vibhava*), wjuhadiksza (*vyūha*) i sukszmadiksza (*sūkṣma*). Podczas gdy ta ostatnia w SātS 19.180cd określana „brahmadikszą” (*brahmadīkṣā*), w komentarzu natomiast – „paradikszą”¹⁹³, wjuhadiksza opcjonalnie nazywana jest „čaturatmija” (*cāturātmīyā*), gdyż posiada czworaką naturę – naturę czterech wjuh (SātS. 19.179). Zgodnie z SātS 19.3–6 trzy rodzaje inicjacji zapewniają odmienne owoce [paradiksza: wyzwolenie (*kaivalya*), wjuhadiksza: wyzwolenie i dobra ziemskie (*kaivalya* i *bhoga*), wibhawadiksza: dobra ziemskie (*bhoga*)], choć – znowuż jakby w celu umniejszenia roli sadhaki marzącego o realizacji marzeń doczesnych – ostatecznie wszystkie wiodą do upragnionej siedziby po śmierci, a więc wyzwolenia:

Posłuchaj o inicjacji, charakteryzowanej jako [mającą] jedną, choć wiele [form] (*ekāneka*). Po jej podjęciu ludzie osiągają upragnioną siedzibę, kiedy kończy

jowie – Sankarszany, wajsjowie – Pradjumny, a dobrzy śudrowie (*sacchūdra*) – Aniruddhy. Z kolei SātS 18.15 zaleca, by podczas czynności wstępnych do inicjacji (*adhivāsa*) przygotować pawilon wspólny dla wszystkich klas, łącznie z śudrami. Fragment SātS 19.54 mówi jednak, że śudrowie, jako jedyni z tych, którzy pragną dostąpić inicjacji, powinni ofiarować krowę, co wskazuje na ich niższą pozycję.

¹⁹² Trzy formy bóstwa są tak scharakteryzowane w SātS 1.25–27: *śāḍḡuṇyavigrahaṃ devaṃ bhāsvaj jvalanatejasam / sarvataḥ pāṇipādaṃ tat sarvato 'kṣiṣiromukham //25// param etat samākhyātam ekaṃ sarvāśrayaṃ prabhum / etat pūrvaṃ trayaṃ cānyaj jñānādyair bheditaṃ guṇaiḥ //26// viddhi tad vyūhasaṃjñāṃ sad niḥśreyasaphalapradaṃ / mukhyānuvṛttibhedena yuktaṃ jñānādikair guṇaiḥ / nānākṛtiṃ ca tad viddhi vaibhavaṃ bhuktimuktidaṃ //27//* – „Wiedz, że bóg, którego ciało składa się z sześciu cech, który rozciąga blask jak słońce, którego kończyny są wszędzie, a oczy, głowa i twarz są zwrócone we wszystkich kierunkach, nazywany jest najwyższym (para), jedynym, Panem dającym schronienie wszystkiemu. Jest pierwszy. Inna trójka, wydzielona wcześniej według zalet, zaczynając od wiedzy (*jñāna*), jest nazywana wjuha. Zapewnia rzeczywisty (*sad*) owoc wyzwolenia (*niḥśreyasaphala*). [Forma] wibhawa, która posiada wiele kształtów i zalety, poczynając od wiedzy, jest różnicowana ze względu na główne i pomniejsze [cechy]. Przynosi szczęście doczesne i wyzwolenie (*bhuktimuktida*)”.

Hikita wyjaśnia, że ponieważ bóstwa wibhawa powstają z wjuhy Anirudhy, tak jak on posiadają śakti i tedžas jako główną, mukhja (*mūkhya*), parę boskich cech, a w mniejszej ilości pozostałe cztery cechy, określane terminem *anuvṛtti* (Hikita 1991: 562).

¹⁹³ SātS 16.29ab: *vibhavīvyūhasūkṣmākhyāṃ dīkṣāṃ kuryād anantaram*; kom. ad SātS 16.25–28: *paravyūhavibhavamantradīkṣāṃ dadyād*.

się życie. Jedna zawsze zapewnia oświeconym owoc wyzwolenia, inna – dobra ziemskie i wyzwolenie, trzecia zapewnia tylko dobra ziemskie. By zyskać owoce, wszystkie powinny zostać odpowiednio przeprowadzone, za zgodą nauczyciela, w przypadku uczniów pełnych oddania bogu, nawet w przypadku starców i kobiet, jak również oddanych młodzieńców, gdyż nie zawierają wielu zasad trudnych [do przestrzegania]. Najpierw, kiedy [nauczyciel] w myślach oceni wybranego [ucznia] i pozna jego predyspozycje, powinien wybrać jedną [z inicjacji], o mędrze!¹⁹⁴

Z przytoczonych powyżej wersów możemy wnioskować, że trzy regularne inicjacje są opcjonalne, a wyboru odpowiedniej dokonuje nauczyciel. Podważa to opinię Gupty, której zdaniem SātS prezentuje hierarchicznie skonstruowany wzór inicjacyjny, z narasinhadiksą pełniącą funkcję samajadikszy, wibhawadiksą przeznaczoną dla putraków i wjuha- i paradiksą dla sadhaków i nauczycieli (Gupta 1983: 76–77, 82). Według SātS 2 selekcja inicjacji zależy albo od pochodzenia, albo duchowego rozwoju aspirującego do inicjacji (SātS 2.7ab–12cd):

Po inicjacji jogini biegli w ośmiu elementach jogi i przeprowadzający ofiarę w sercu zyskują prawo do [oddawania czci] Jednemu, który przebywa w sercu. Mędrzy obeznani w *Wedach*, zaangażowani w mieszany rytuał, zyskują prawo do [oddawania czci] czterem wjuhom przy pomocy mantr, nie inaczej, ale trzy warny, to jest kszatrijowie i inni, prawdziwie oddani [bogowi], zyskują prawo odprawiania rytualnych sekwencji związanych z wjuhami, bez mantr. Wyznawcy należący do czterech warn, którzy nie posiadają wiedzy rozróżniającej i ego, są zadowoleni ze swojej powinności i odpowiednio oddają cześć najwyższemu bogu uczynkiem, słowem i myślą, zyskują prawo do [oddawania czci] grupie bóstw wibhawa na drodze odpowiednich ceremonii¹⁹⁵.

¹⁹⁴ SātS 19.3–6: *ekānekasvarūpām vai dīkṣām saṁsāriṇām śṛṇu / āsādyā yām samāyānti dehānte 'bhimatām padam //3// kaivalyaphaladā 'py ekā bhogakaivalyadā parā / bhogadaivaṭṭīyā ca prabuddhānām sadaiva hi //4// ācāryānumatāḥ sarvāḥ kāryāḥ samyak phalāptaye / bhaktibhāvānuviddhānām śiṣyānām bhāvitātmanām //5// vṛddhānām aṅganānām ca bālānām bhāvitātmanām / vinācārasamūhena duśśakena ca tā hitāḥ //6// purā dhiyā vicāryaivam upasannena vai saha / tadīyam āśayaṁ jñātvā sampādyaikā mahāmāte //7//*

¹⁹⁵ SātS 2.7ab–12cd: *aṣṭāṅgayogasiddhānām hṛdyāganiratātmanām //7// yoginām adhikāraḥ syād ekasmin hṛdayeśaye / vyāmiśrayāgayuktānām viprāṇām vedavādinām //8// samantram tu caturvyūhe tv adhikāro na cānyathā / trayāṇām kṣatriyādīnām prapannānām ca tattvataḥ //9// amantram adhikāras tu caturvyūhakriyākrame / sakriye mantracakre tu vaibhaviye 'vivekinām //10// amatāsannirastānām svakarmaniratātmanām / karmavān manasaiḥ samyag bhaktānām parameśvare //11// caturṇām adhikāro vai prāpte dīkṣākrame sati /*

W tym kontekście przywołane wcześniej sformułowanie *ekāneka* ([posiadająca] jedną, ale wiele [form]: SātS 19.3ab) można zatem interpretować jako odnoszące się do różnicowania inicjacji tradycji SātS pod względem rodzaju mantry użytej podczas inicjacji (mantra związana z *vibhava*, *vyūha* lub *para* aspektem Wisznu), natomiast takiej samej struktury wewnętrznej¹⁹⁶. Jeśli przyjmiemy, że trzy inicjacje są skonstruowane według tego samego wzoru, możemy również założyć, że hierarchiczny porządek stadium rozwoju adeptów nazywanych kolejno samajin, putraka, sadhaka i aćarja dotyczy każdej z nich (podobnie jak w przypadku systemu zalecanego przez LT)¹⁹⁷. Cechy adeptów posiadających konkretne uprawnienia opisano w SātS 22¹⁹⁸. Ponadto tylko w ten sposób można wyjaśnić, dlaczego w SātS znajdujemy wyczerpujący opis jedynie inicjacji typu *wibhawa*, a więc tej o relatywnie najmniejszym znaczeniu. Jeśli struktura wszystkich trzech jest analogiczna, przebieg dwu pozostałych jest identyczny; różnią się jedynie mantrą, którą nauczyciel operuje, a potem przekazuje adeptom¹⁹⁹.

Wracając do SātS 16, interesujące, że choć z perspektywy tegoż rozdziału inicjacja mantrą Narasiny ma funkcję oczyszczająco-wprowadzającą, tj. poprzez zniszczenie przewinień popełnionych w poprzednich żywotach umożliwia ona ludziom, takim jak niewierzący/innowiercy, grzesznicy czy przestępcy przygotować się do trojakiej inicjacji właściwej (SātS 16.23–29), odwołania do niej nie występują w żadnym z fragmentów odnoszących się do ogólnej struktury inicjacji postulowanej przez SātS.

W świetle SātS 16 adepci, zanim zostaną dopuszczeni do regularnej inicjacji, powinni odbyć praktykę oczyszczającą, która obejmuje umartwienia typu

¹⁹⁶ Zob. SātS 19.169–177, gdzie po opisie *wibhawadikszy* jest powiedziane, że w jej przypadku w kontekście każdego rytuału powinno się wykorzystać mantry zarodkowe (*bīja*) czterech wjuh, podczas gdy w przypadku *brahmadikszy* (*brahmadīkṣā*)/paradikszy winna być to pierwsza mantra (*ādyamantra*) podzielona na sześć części.

¹⁹⁷ LT 41.7-8: *dīkṣā sā trividhā tāvat sthūlasūkṣmaparātmanā / punar dīkṣyavibhedena trividhā sā caturvidhā //7// samayī putrakaś caiva trītyaḥ sādhakas tathā / ācāryaś ceti dīkṣyās te teṣām anyatra vistarah //8//* – „Inicjacja jest przede wszystkim trojaka, o naturze solidnej, subtelnej i najwyższej. Następnie ta trojaka inicjacja dzieli się na cztery stopnie: *samayī*, *putraka* oraz typ trzeci dotyczący [stopnia] *sādhaka* i *ācārya*. Ich charakterystyka znajduje się w innym miejscu”.

¹⁹⁸ Charakterystyka samajina zob. SātS 22.2–24, putraki zob. SātS 22.32–41ab, sadhaki zob. SātS 22.41cd–46 aćarji zob. SātS 22.47–61.

¹⁹⁹ W związku z tym również opinia Smitha, że w przypadku SātS mamy do czynienia z luką w opisie inicjacji, gdyż tekst przedstawia jedynie wyczerpujący opis inicjacji typu *wibhawa*, staje się mało przekonujący; zob. Smith 1975–1980: 535.

krićchatikrićcha (*kṛcchātikṛccha*)²⁰⁰ i brahmakurća (*brahmakūrca*)²⁰¹, funkcjonującego na zasadzie rytuału zadoścuczynnego (*prāyaścitta*)²⁰² (SātS 16.6–10). Pierwszym etapem wyzbycia się doczesnych grzechów jest wspomniana w wer-sie SātS 16.5 konieczność zamieszkania w pobliżu nauczyciela. Kiedy nauczy-ciel pozna życzenie ucznia, a zaraz potem przywoła go do siebie i usadzi naprze-ciw, powinien wypytać go o to, co zrobił, a czego zaniedbał (SātS 16.6). Dopiero wtedy, po zorientowaniu się, jak wielka jest siła przewinień (*doṣabala*) ucznia, nauczyciel powinien usunąć je poprzez zalecenie właściwego zadoścuczynie-nia (*prāyaścitta*), a jeszcze wcześniej przez umartwienia typu krićchatikrićcha (*kṛcchrātikṛcchra*) (SātS 16.7).

Jeśli poddanie się licznym umartwieniom jest dla adepta niewykonalne, przez określony czas powinien spożywać nocą ograniczoną ilość oczyszczonego po-żywienia, zajmować się składaniem ofiar, gromadzeniem kwiatów itd., obmy-waniem i oczyszczaniem wizerunku bóstwa, śpiewaniem pieśni. Powinien za-mieszkać w pustelni wisznuitów lub w innej boskiej siedzibie (SātS 16.8–10).

Po wypełnieniu powyższych nakazów adept może poddać się ceremonii brah-makurća (*brahmakūrca*) będącej dopełnieniem zadoścuczynienia (SātS 16.11–

²⁰⁰ Krićchatikrićcha polega zazwyczaj na picu wyłącznie wody przez określoną liczbę dni lub ograniczeniu napojów wyłącznie do wody, przy jednoczesnym regularnym odżywianiu się. Czas trwania umartwienia zależy od predyspozycji grzesznika. Ma na celu zupełne oczysz-czenie z grzechów. Szerzej w: Kane 1953, t. 4: 133–134.

²⁰¹ Brahmakurća polega na oddawaniu się postowi przez jeden dzień, a następnego dnia picu wody zmieszanej z trawą kuśa i pięcioma krowimi produktami (*pañcagavya*) (czyli: mleko, mleko zsiadłe, masło, moczu i odchody), uświęconymi mantrami wedyjskimi, bądź poszczeniu przez dobę, szczególnie podczas pełni księżyca, a następnego dnia, z rana, wypiciu mieszan-ki pięciu krowich produktów (Kane 1953, t. 4: 141), zob. Gonda 1980: 185. Brahmakurća bywa również traktowana jako synonim pañcagawja; zob. Kane 1953, t. 4: 146–147. Gonda wspomina o brahmakurći pod postacią mieszanki moczu oraz odchodów krowich w kontek-ście substancji oczyszczających ciało ludzkie; zob. Gonda 1980: 106. Brahmakurća nie jest typowym elementem rytuałów tantrycznych i należy do rytuału wedyjskiego. Termin śiwa-kurća (*śivakūrca*), oznaczający prawdopodobnie śiwaicką wersję mieszanki pięciu krowich produktów – pañcagawja (*pañcagavya*) (uświęconej mantrami znanymi w tej tradycji) poja-wia się w tekstach śiwaickich, choć wywodzi się oryginalnie również z tradycji wedyjskiej; zob. TAK III: 113.

²⁰² Rytuały zadoścuczynne prajaścitta (*prāyaścitta*, we wcześniejszej formie – *prāyaścitti*) są przeprowadzane w celu usunięcia konsekwencji popełnionych, często przypadkiem, błędów oraz by odpokutować winy. Na temat terminu, i jego znaczenia: Kane 1953, t. 4: 57–129, o rodzajach rytuałów zadoścuczynnych w: Kane 1953, t. 4: 130–152. O związku prajaścitty z rytuałem *śānti* w tradycji wedyjskiej w: Gonda 1980: 286–293. O zadoścuczynieniu w tra-dycji pañćaratry w: Smith 1966.

17), w wyniku której natychmiast zyskuje czystość umysłu (*pavitṛīkṛtamānasah*) dzięki miłości do Pana (*bhagavadbhaktyā*) (SātS 16.11). Uczeń winien obciąć paznokcie, włosy itd. (*nakhakeśādiluṇṭhita*) (SātS 16.12ab). Po upływie doby nauczyciel obmywa go mieszaniną wody, w której wcześniej na cztery dni zanurzono trawę kuśa (*sakuśodaka*), i pięciu krowich produktów (*pañcagavya*), recytując przy tym mantrę serca i inne (*hṛdādyaiḥ*). Mieszaninie nadaje się mocy poprzez recytację mantr Wasudewy i pozostałych wjuh sto cztery razy (SātS 16.12cd–13). Uczeń, każdego dnia, od świtu do zmierzchu, czterokrotnie, raz za razem, napełniwszy uświęconą wodą dłoń u nasady kciuka (*brahmatīrtha*), cztery razy powinien jej upić (SātS 16.14). Po wzięciu, jeden po drugim, łyk wody, recytując przy tym wymienione wcześniej mantry, powinien przygotować niepozwalającą nasycić się porcję posiłku zawierającego mleko i masło (SātS 16.15). Przez cztery doby za pożywienie służyć mu owoce i korzonki (SātS 16.16ab). Opis regularnej procedury zadośćuczynienia wraz z brahmakurcą kończy stwierdzenie (SātS 16.16cd–17):

Opowiedziałem ci dziś o zadośćuczynieniu razem z brahamakurcą, najwyższym rytuale, oczyszczającym ciała tych, którzy zaprzestali grzechów i oddali się miłości do Pana na całe życie²⁰³.

Po fragmencie przedstawiającym dalsze wskazówki dotyczące zróżnicowania ceremonii brahmakurci w zależności od powagi popełnionego przewinienia oraz miejsca, jakie w hierarchii społecznej zajmuje uczeń aspirujący do inicjacji (SātS 16.18), i czasu, przez jaki należy pić przygotowany wcześniej napój, by oczyścić się ze złych występków (im niższa warna, tym czas dłuższy) (SātS 16.19–22), czytamy, że brahmakurca nie wpływa jednak na grzechy popełnione podczas poprzednich żywotów. To istotne stwierdzenie, gdyż otwiera możliwość wprowadzenia innej procedury, która tę funkcję by spełniła. Ceremonią, która niweluje grzechy zgromadzone w poprzednich żywotach, w tym te spowodowane przynależnością do innej tradycji religijnej, jest narasinhadiksza (SātS 16.23–29ab):

Nawet jeśli wcześniej postępował nieodpowiednio (*durācāra*), spożywał wszystko (*sarvāśin*), popełnił morderstwo (*kṛtaghna*), był niewierzący (*nāstika*), powinien z ufnością oddać się pod ochronę pierwszemu z bogów. Powinieneś

²⁰³ SātS 16.16cd–17: *iti bhaktyā prapannānām ā jīvam api duṣkṛtāt //16// kathitaṃ viratānām ca dehaśuddhikarāṃ param / brahmakūrcasametam tu prāyaścittam mayā 'dya te //17//*

wiedzieć, że dzięki Wielkoduszmemu taka osoba staje się bezgrzeszna. Cóż więc czeka tego, kto cierpi trawiony żarem ascezy, oddał się tej właśnie nauce, wyzbył się grzechów i spoczywa w cieniu miłości [do boga]? O mędrce! Po udzieleniu [inicjacji] mantrą Narasiny w celu zniszczenia grzechów zgromadzonych podczas wielu poprzednich żywotów w przypadku osób, które już się oczyściły [z grzechów obecnych], powinien odpowiednio przeprowadzić inicjację [właściwą]. Po sprawdzeniu [metod] zewnętrznej i wewnętrznej adoracji bóstwa wibhawa związanego z mantrą, [przeprowadzanej przez adepta] odpowiednio przez cztery, osiem lub dwanaście miesięcy, i po wcześniejszym rozpoznaniu siły charakteru [adeptów] oraz boskiej łaski Najwyższego Boga wobec tych o skupionych umysłach, powinien natychmiast udzielić inicjacji zwanej wibhawa, wjuha lub suksma²⁰⁴.

W kontekście powyższego fragmentu narasinhadiksza, mając moc oczyszczającą z grzechów popełnionych w poprzednich żywotach i w ten sposób uzupełniając działanie praktyk niwelujących grzechy obecne, poprzedza inicjację „właściwą”. Po jej przyjęciu adept winien się jednak poddać obserwacji nauczyciela. To on zdecyduje, czy umiejętności ucznia w zakresie adoracji mantry związanej z bóstwami typu wibhawa, którą mu przekazał (Narasinha jest jednym z bóstw wibhawa), są wystarczające. Dopiero wtedy, jeśli stan umysłu ucznia będzie zadowalający, może on przystąpić do inicjacji regularnej. Interpretacja komentującego powyższe wersy Alaśingabhatty zgadza się z linią SātS 16. Komentator dodaje, że również dzięki bogu umysły adeptów stają się czyste podczas okresu obserwacji, który następuje zaraz po narasinhadikszy, kiedy to nauczyciel powinien zalecić adeptowi adorowanie mantry pod jego okiem. Zgodnie z komentarzem chodzi o mantrę Narasiny:

²⁰⁴ SātS 16.23–29ab: *durācāro 'pi sarvāṣī kṛtaghno nāstikaḥ purā / samāśrayed ādidevaṃ śraddhayā śaraṇaṃ yadi //23// nirdoṣaṃ viddhi taṃ jantaṃ prabhāvāt paramātmānaḥ / kiṃ punar yo 'nutāpārtaḥ śāsane 'smin hi samsthitaḥ //24// virato duṣkṛtāc caiva bhakticchāyāṃ samāśritaḥ / evaṃ samśuddhadoṣāṇāṃ bahujanmārjitasya ca //25// kalmaṣasya vighātārthaṃ nārasimhīm mahāmate / kṛtvā vai sāmprataṃ dīkṣāṃ dadyād vai mantrapūrvakam //26// ārādhanaṃ hi tasyaiva vaibhaviyasya vai vibhoḥ / sabāhyābhyanantaram caiva samyānimśacatuṣṭayam //27// māsāṣṭakam vatsaram vā buddhvā bhāvabalaṃ purā / jñātvā bhavyāśayānāṃ ca prasādaṃ pārameśvaram //28// vibhavyavyūhasūkṣmākhyāṃ dīkṣāṃ kuryād anantaram /*

Hikita tłumaczy wers 16.26 cd nieco inaczej: „(the preceptor) should give the initiation called Narasimha accompanied by the mantra”, tj. „nauczyciel winien udzielić inicjacji nazywanej [inicjacją] Narasiny, której towarzyszy mantra”. Proponuję wyrażenie *mantrapūrvakam* traktować jako określenie *ārādhanaṃ* w związku z objaśnieniem w komentarzu: „[...] niech następnie zaleci mu przeprowadzić adorację Narasiny przy użyciu tej mantry” (*tena nṛsiṃhārādhanaṃ ca kārayet*).

Kiedy [nauczyciel] udzieli [mu] inicjacji mantrą Narasiny w celu zniszczenia grzechów zgromadzonych wcześniej podczas wielu żywotów, gdyż w przypadku zadośćuczynień takich jak brahmakurca zostały zniszczone tylko grzechy popełnione w tym życiu, powinien zalecić mu adorację Narasiny przy użyciu tej mantry. Po rozpoznaniu w nim łaski Pana w formie czystego umysłu itd. powinien udzielić mu inicjacji z mantrami: para, wjuha i wibhawa²⁰⁵.

Doświadczane przez adepta oznaki łaski Pana mantry, które dowodzą, że grzechy zostały zniszczone, *sanhita* przedstawia następująco (SātS 16.29cd–31ab):

O Panie Kamali, dzięki jakim oznakom można rozpoznać wśród *sadhaków* łaskę mantry, która objawia się w wyniku zniszczenia grzechów i [jej] właściwej adoracji? Powinno się wiedzieć, że dusza mantry objawi się przed tymi, którzy posiadają takie zalety, jak: niezrównana jasność umysłu, nadzwyczajny wzrost energii, stałość, zadowolenie z mocy, siła woli itd. Następnie przeprowadzenie rytuałów, takich jak *śantika* i inne [jest możliwe]. Jeśli ktoś osiągnie cel praktyki, co można rozpoznać po tym [tzn. po pojawieniu się mantry przed *sadhaką* i zyskaniu prawa do odprawiania rytuałów typu *śantika*], grzechy udaje się spalić, a Król mantr jest zadowolony. Natychmiast zapewni [osiągnięcie] *dharmy*, *kamy* i *arthy*, jeśli [mantra] została użyta. Potem pojawiają się ośemka [mocy], poczynając od *animan*²⁰⁶, oraz przeróżne jogiczne moce wraz z *samorealizacją*. Wtedy wiadomo, że [Król mantry] jest zadowolony²⁰⁷.

Z powyższych wersów wynika, że przed adeptem, który został inicjowany mantrą Narasiny i w odpowiedzi sposób ją ujarzmił w wyniku adoracji, pojawia się mantra. Mowa więc tu o *sadhace*, który mantrą zawładnął, by zdobyć magiczne moce z nią związane. Według tekstu adept doświadcza obecności

²⁰⁵ Kom. SātS ad 16.25cd–29ab: *pūrvoktabrahmakūrcādirāyaścittānām iha janmani saṃ pādītadoṣamātraśāmakatvāt prāḡ bahujanmāṛjitadoṣaśamanārthaṃ nṛsiṃhamantradīkṣām api dattvā tena nṛsiṃ hārādhanam ca kārayet / tanmanah pariśuddhyādikam tasmin bhagavadanugrahaṃ ca jñātvā paravyūhaviḥbhavamantradīkṣām dadyād ity āha.*

²⁰⁶ Termin *aṇimādi* odnosi się do ośmiu nadprzyrodzonych umiejętności jogicznych (*Yogabhāṣya* 3.45).

²⁰⁷ SātS 16.29cd–34: [*saṃkarṣaṇa uvāca*:] *prajñeyo hi kair liṅgaiḥ sādhakānām aghakṣayāt //29// samyag ārādhanān mantraprasādaḥ kamalāpate //30ab// [śrībhagavān uvāca:] cittaprasādas tv atulas tejovṛddhir atīva hi //30// dhairyam utsāhasantoṣas tv akārpaṇyādayo [em. Hikita] guṇāḥ / yeṣāṃ teṣāṃ hi boddhavyaṃ mantrātmā 'bhimukhaḥ sthitaḥ //31// prayuktiḥ śāntikādīnām karmaṇām acirād api / prayāti yadi sāphalyaṃ vijñeyaṃ tena hetunā //32// sampannaḥ pāpādāhaś ca prasannaś cāpi mantrarāt / dadāti dharmakāmārthān acirād yadi yojitaḥ //33// aṇimādyasṭakaṃ cāpi vividhā yogasiddhayaḥ āmasiddhisametās ca parituṣṭās tadā smṛtāḥ //34//*

mantry w wyniku spalenia grzechów, które nastąpiło dzięki rytuałom typu śantika (zob. SātS 17.153cd–357ab). Relizacja kolejnych życzeń, spełnianych dzięki adoracji mantry (dharmy, arthy i kamy; zob. SātS 17.357cd–455), jak również zyskanie ośmiu jogicznych nadprzyrodzonych mocy, wydaje się w świetle SātS 16 niezwiązanych z procesem oczyszczania.

Koncepcja, że tylko grupa rytuałów rozpoczynających się od śantiki jest związana ze spalaniem grzechów, omawiana jest do końca rozdziału, gdzie wspomina się także, że po przyjęciu inicjacji mantrą Narasinhy i, w związku z tym, oczyszczeniu z grzechów adept powinien pozostać pod obserwacją nauczyciela (SātS 16.36–41):

Po uczczeniu go [bóstwo mantry] przez wcześniej wspomniany czas i poddaniu go próbie, aż po *śānti*, w każdym kontekście, kiedy przekona się, że grzech zniknął dzięki mantrze Narasinhy bądź jakiegokolwiek innej upragnionej mantrze, inicjacji, adoracji, ofierze ogniowej, recytacji, ślubowi itd., wyłącznie dzięki rytuałom rozpoczynającym się od śantika, ale bez rytuału animan i pozostałych siddhi, o Lotosooki!, powinien nakazać mu pozostać (*bhāvayet*) [pod obserwacją] przez pewien czas. Wtedy w celu zyskania wspaniałości sześciu zalet²⁰⁸ magicznych mocy związanych z aspektem wibhawa oraz dla zdobycia magicznych mocy i wyzwolenia (*niśśreyasavibhūtyartham*)²⁰⁹ ci, którzy już oczyścili się z grzechów, bojaźliwi, pragnący znaleźć schronienie w bogu, konsekrowani rytuałami sanskara i zaangażowani w rytuały oczyszczające, powinni przyjąć najlepszą trojaką inicjację od łaskawego nauczyciela, który, poproszony, wyraził na to zgodę lub [udzielił jej] z własnej woli, przepełniony współczuciem²¹⁰.

Z charakterem mocy związanych z inicjacją Narasinhy kontrastują więc rezultaty regularnych inicjacji, które w kontekście realizacji przyjemności ziemskich sprowadzają się albo do zyskania sześciu zalet, albo mocy jogicznych (*vibhūti*). Wedle SātS 19.168cd–169ab, wibhawadiksza przynosi bliżej

²⁰⁸ Sześć boskich zalet to: *jñāna*, *aiśvarya*, *śakti*, *bala*, *vīrya* i *tejas*.

²⁰⁹ Na temat znaczenia terminu *vibhūti* zob. Rastelli 2006: 469–470.

²¹⁰ SātS 16.36–41: *tam ārādhya hi pūrvoktaṃ kālaṃ tam anuyojya ca / yogyatāyāḥ parīkṣārtham ā śānteḥ sarvavastuṣu //36// nārasimhena vānyena mantreṇābhimatena ca / dīkṣayā 'rādhanenaiva homajāpavratādinā //37// karmaṇā kevalenaiva śāntikādyucchritena* [em. EDB; *śāntikādyucchritena* U.] *ca / vinā 'nimādisiddhibhyo buddhvā pāpaṃ kṣayaṃ gatam //38// bhāvayet tena kālena tataḥ padmalekṣaṇa / siddhīnāṃ vaibhāvīyānāṃ śāḍgunyamahimāptaye //39// niśśreyasavibhūtyartham grāhyaṃ dīkṣātrayaṃ varam / abhyarthitāt suprasannāt pratipannāc ca deśikāt //40// sānukampena vā tena svayam aprārthitena ca / kāryaṃ saṃśud-dhapāpānāṃ bhūtānāṃ śaraṇaiṣiṇām // saṃskṛtānāṃ hi yuktānāṃ aghakṣālanakarmanī //41//*

nieokreślone moce typu wibhawa (*vaibhavī siddhi*), ale z bogactwem wyzwolenia (*mokṣalakṣmī samanvitā*)²¹¹. Moce te objawiają się poprzez zyskanie jogicznych mocy, czyli zdolnością zmniejszania się itd. (*aṇimādi*) i zalet/gun, co następuje w wyniku adoracji boga (*ārādhana*) i poprawnej praktyki jogicznej (*yogābhyāsa*)²¹². Pozostałe dwie regularne inicjacje, wjuha i para, są wieczne (*nitya*), gdyż gwarantują wyzwolenie z kołowrotu wcieleń (SātS 19.178cd–180), choć w przypadku wjuhadikszy następuje to dopiero po spełnieniu ziemskich pragnień przy pomocy sześciu boskich zalet (*ṣaḍguṇyabhoga*)²¹³. Dlatego adept którejkolwiek z regularnych inicjacji zalecanych przez SātS, nawet jeśli nabywa umiejętności posługiwania się nadprzyrodzonymi mocami, wydaje się raczej joginem, który w przeciwieństwie do tantrycznego sadhaki skupionego na do-brach doczesnych (zob. SātS 17) przede wszystkim pragnie wyzwolenia, a siddhi są dla niego tylko produktem ubocznym (Rastelli 2000: 359).

Praktyka zalecana w SātS w celu oczyszczenia z grzechów popełnionych w poprzednich żywotach to niewątpliwie opisana w SātS 17 magiczna procedura związana z adoracją mantry Narasiny w aspekcie wibhawa (*vaibha-vīyanarasimhakaḥ*)²¹⁴. Niemniej jednak, jak wynika z wyżej przedstawionej

²¹¹ SātS 19.168cd–169ab: *tavāstu vaibhavī siddhir mokṣalakṣmī samanvitā //168// iti vaibhavādikṣyā lakṣaṇaṃ samudāhṛtaṃ / – „Niech moce typu wibhawa wraz z bogactwem wyzwolenia będą twoje! Oto charakterystyka wibhawadikszy”*.

²¹² SātS 18.165: *sāmprataṃ cāṇimādinām guṇānām uttaratra tu / vibhor ārādhanāt samyag yogyābhyāsac ca bhājanam //165// – „W wyniku adoracji boga oraz poprawnej praktyki jogicznej zyskuje się teraz moce jak animan, a potem zalety”*.

²¹³ SātS 19.178cd–180: *nityādikṣādvayasyāsyā nānyan mokṣād ṛte phalam //178// tatṛāpi cātūrātmīyā dīkṣā prāk kamalekṣaṇa / balād dadāti ṣaḍguṇyabhogāptim bhāvitātmanām //179// phalaṃ srakcandanādinām homadravyasya cāpi yat / prakṛtyā saha cābhyeti vilayaṃ brahmadīkṣayā //180// – „W przypadku tych dwóch wiecznych inicjacji nie ma innego owocu niż wyzwolenie. Stąd, o Lotosooki cātūrātmjadiksza (*cātūrātmīyadīkṣā*), najpierw zapewnia ludziom o skupionych umysłach sześć boskich zalet. W wyniku brahmadikijszy (*brahmadīkṣā*) owoc wynikający ze [stosowania] girland, pasty sandałowej itd. wraz z innymi substancjami ofiarnymi znika wraz z prakṛtī”*.

²¹⁴ Choć pomimo nazywania inicjacji imieniem Narasiny oraz ewidentnego nawiązywania do elementów opisanej w SātS 17 praktyki prowadzącej do zdobycia konkretnych magicznych mocy związanych z mantrą tegoż właśnie bóstwa przytoczony wyżej wers SātS 16.37ab (*nārasimhena vānyena mantreṇābhimatena ca*), a wcześniej SātS 16.35 (*yasmin vai vaibhave rūpe yasyābhiramate manah / tasya kalmaṣaśāntyartham dīkṣam kuryāc ca tena vai //35// – „Powinienn udzielić mu inicjacji w celu zniszczenia grzechów [mantrą] jakiegokolwiek bóstwa wibhawa, które uważa za dogodną”), sugeruje, że w tym celu można wykorzystać mantrę innego bóstwa typu wibhawa, a co więcej, adoracja jakiegokolwiek mantry wibhawa, skutkującą zapewnieniem mocy takich jak śantika, oczyszcza z grzechów. Być może mamy do czynienia*

analizy, mimo zasadniczo tej samej struktury – w obu rozdziałach narasinhadiksza poprzedza adorację mantry Narasiny, która z kolei zapewnia inicjowanemu adeptowi magiczne moce, najpierw grupę zawierającą śantika i inne, potem grupę pozwalającą zrealizować cztery cele życia ludzkiego – procedury przedstawiono zdecydowanie inaczej pod względem funkcji. O ile w przypadku SātS 17, gdzie szczegółowo wyłożono przebieg ceremonii, ma ona bez wątpienia za zadanie stworzyć skupionego na realizacji przyjemności ziemskich adepta typu sadhaka, który w tym celu operuje magicznymi mocami, SātS 16 sprowadza jej znaczenie do praktyki wprowadzająco-oczyszczającej, zalecanej przed inicjacją właściwą, w ramach której adoracja mantry służy spaleniu grzechów. Wydaje się, że metodą ułatwiającą modyfikację funkcji ceremonii, tj. przypisanie poszczególnych elementów procedury związanej z mantrą Narasiny praktyce wprowadzającej do tradycji było wykorzystanie obecnego w SātS 17 przeświadczenia, charakterystycznego głównie dla tradycji śiwaickich, że inicjacja zapewnia oczyszczenie z grzechów.

W kategoriach ceremonii zapewniającej dostęp do magicznych mocy jest narasinhakalpa wspomniana w AhS. Tekst, choć wedle mojej wiedzy jako jedyny w obrębie opublikowanych sanhit pañcaratry, w ten sposób konceptualizuje ceremonię Narasiny, może zatem potwierdzać hipotezę o niespójności funkcji i znaczenia narasinhakalpy w korpusie SātS. Zalecając rytualną adorację mantr w obecności jantry Sudarśany (*saudarśanayantra*)²¹⁵, by król mógł zyskać różnorodne moce magiczne (*siddhi*), AhS odnosi się bezpośrednio do narasinhakalpy znanej z SātS, ale też innych źródeł, co może sugerować przy okazji, że ceremonia znana była szerzej niż obecnie, a także jej związki z dworem królewskim:

O Mędrze! W *Satwacie* i w innych tantrach przedstawione są przepisy stosowane w celu oddawania czci (*kalpa*) mantrze Sudarśany lub Narasiny razem z zaleconą metodą. W jej [jantry?] obecności stają się kompletne [jeśli] stosowane z jej mocą. Dlatego powinien ją czcić, uprzednio położywszy ją zgodnie z wcześniej wspomnianym sposobem²¹⁶.

z kolejną manipulacją, która mając na celu odwrócenie uwagi od właściwości mantry Narasiny, wykorzystuje fakty przynależności Narasiny do grupy bóstw wibhawa. Zalecenie takie może sugerować, że narasinhadiksza przynależy do inicjacji typu wibhawa, która jest jedną z trzech inicjacji regularnych prezentowanych w tekście (zob. hipotezy Hikity na temat funkcji narasinhadikszy na ss. 70).

²¹⁵ Na temat procedury związanej z sudarśanajantrą zob. Rastelli 2007: 144–151 i Rastelli 2018.

²¹⁶ AhS 27.31–33ab: *sāttvatādiṣu tantrēṣu vihitenaiṣa cādhvanā / sudarśanasya mantrasya nārasimhasya vā mune //31// kalpaprayuktā vidhayāḥ sarve caitasya samnidhau / bhavan-*

Jak już wcześniej wspomniano, w kontekście tradycji tantrycznych „kalpy” stanowią specyficzną grupę tekstów (lub ich rozdziałów) dotyczących praktyk magicznych. Sanderson stwierdza nawet, że terminy „kalpa” i „mantrakalpa” są używane w odniesieniu do manuskryptów tekstów, które ustalają przepisy, jak zjednać mantrę, by obdarzyła sadhakę nadnaturalnymi mocami (Sanderson 2001: 11–13). O mantrze Narasinhy wykorzystywanej w magicznych praktykach wspominają również pokrótce JayS i ParS. Pierwszy z tekstów zawiera opis mocy zyskiwanych przez sadhakę w wyniku rytualnej adoracji mantry Narasinhy (JayS 29.27–58), która stanowi część procedury typu kalpa związanej z trzema mantrami twarzy (*vaktramantrakalpa*)²¹⁷. Poza procedurą związaną z mantrą twarzy Narasinhy (JayS 29.2–58), uwzględnia ona mantrę Kapili (JayS 29.59–110abc) i Warahy (Varāha) (JayS 29.110d–183ab). Z kolei późniejsza ParS przedstawia sposoby zdobycia magicznych mocy dzięki adoracji mantry Narasinhy (ParS 16.8cd–18ab) i Sudarśany (ParS 16.37–58). Te właśnie dwie mantry, obok mantr Śrikary (Śrīkara) i Warahy, są najlepsze, by szybko zrealizować ziemskie cele (ParS 16.1–3)²¹⁸.

Pouczeń dotyczących szczególnej procedury związanej z oddawaniem czci mantrze Narasinhy w celu zdobycia magicznych mocy udziela także wciąż dostępny tylko w manuskrypcie tekst NKm, do którego wrócę w kolejnym rozdziale.

Zdecydowanie tantryczny charakter ceremonii związanej z mantrą Narasinhy, widoczny w dążeniu, by przy pomocy mantry uzyskać magiczne moce, sugeruje, w moim przekonaniu, że kontekst praktyki oczyszczająco-konwertującej jest produktem manipulacji starszą, o ile nie najstarszą, warstwą tekstową SātS, która pierwotnie zawierała zalecenia dotyczące procedury typu kalpa przeznaczonej dla sadhaki. Nieznaczna ilość niespójności/niejasności w tekście

ti sakalāś caitat prabhāveṇa prayojitāḥ //32// tasmād yathoktamārgeṇa pratiṣṭhāpyaitad arcayet//

²¹⁷ JayS 29.1cd: *śṛṇu vaktratrayasyātha kalpaṃ vakṣyāmi yādrśam //1cd//*

²¹⁸ ParS 16.1–3: *kāmasiddhikarān mantrān kāmścid vakṣyāmi padmaja / śṛṇu tān praṇidhānena mahāvīryān mahābalān //1// vārāhaṃ nārasinham śrīkaraṃ ca sudarśanam / etac catuṣṭayaṃ prāhuḥ śreṣṭhaṃ mantreṣu vaiṣṇavāḥ //2// acirād eva sidhyanti mantrā hy ete mahodayāḥ / anyeṣu cirakālena tasmāt teṣāṃ pradhānatā //3//* – „O, Zrodzony z lotosu! Objaśnię pewne mantry, które sprawiają, że życzenia są realizowane. Posłuchaj o tych bardzo efektywnych i silnych [mantrach] z uwagą. Wisznuici ogłosili, że te cztery [mantry] Warahy, Narasinhy, Śrikary i Sudarśany są najlepsze pośród mantr. Te bardzo pomyślne mantry przynoszą szybko spełnienie, [podczas gdy] inne [działają] powoli. To dlatego są one wspaniałe”.

(np. omawiana wyżej interpolacja SātS 17.150cd–153ab) może sugerować, że redaktor stojący za modyfikacją znaczenia i funkcji *waibhawijanarasinhakalpy* zrobił to w umiejętny sposób. Jeśli moja hipoteza jest trafna, przypuszczałabym więc, że SātS 16 jest rozdziałem dodanym na późniejszym etapie redakcji dostępnej SātS w celu narzucenia konkretnej interpretacji znaczenia z jakiegoś względu jednak zachowanej *waibhawijanarasinhakalpy*.

Niemniej jednak, poza nadaniem w SātS 16 nowej funkcji praktyce oryginalnie związanej z realizacją pragnień doczesnych, wart uwagi jest również kontekst, w którym obecnie dostępna wersja SātS zaleca *narasinhadiksę*. Nawołanie, by udzielać jej wszystkim, łącznie z zabójcami (*kṛtaghna*) i – jak sugerują linijki odwołujące się do tych, którzy nie dotrzymują ograniczeń dotyczących diety i nie uznają autorytetu *Wed* (*nāstika*) – nie-wisznuitami implikuje bowiem, że wbrew hipotezie wysuwanej przez Guptę nie może być ona nawet z punktu widzenia redaktora SātS 16 ceremonią przeznaczoną dla kategorii wyznawców zwyczajowo nazywanych *samajinami*, a więc pretendujących do inicjacji, w wyniku której otrzymuje się najniższe uprawnienia. Wprost przeciwnie, wśród wielu cech charakteryzujących *samajina* SātS 22 wymienia np. konieczność urodzenia się w *wisznuckiej* rodzinie i przejścia zwyczajowych sakramentów (SātS 22.3cd: *sadvaiṣṇavakule jātaḥ susaṃskāraiḥ susaṃskṛtaḥ*), przynależność do klasy kszatrijów, wajsjów lub śudrów oraz rezygnację z mięsa i wina (SātS 22.8cd: *kṣatraviṣṭūdrajātīyo madyamāṃseṣvalapaṭaḥ*). Ponadto nigdzie poza SātS 16 tekst nie daje *nastikom* szansy na poprawę i dołączenie do tradycji. Na przykład zgodnie z SātS 21.15²¹⁹ „Wejście [do siedziby boskiej] powinno być zakazane w przypadku tych, którzy nie są jego wyznawcami, głupców, a szczególnie w przypadku *nastików*, również w przypadku tych przywiązanych do uciech”. Z kolei w zamykających *sanhitę* wersach (SātS 25.381–384) zakazuje się (choć raczej konwencjonalnie) przekazywania tekstu *nastikom*:

Ta najwspanialsza [wiedza], która usuwa grzechy, jest pomyślna, czysta i przynosi prawdziwe osiągnięcia, powinna być przekazywana tym, których umysły są stałe (*bhavyāśaya*) i skupione na *atmanie* (*bhāvitātman*); uważnym wyznawcom, którzy służą *Lotosookiemu* i pożądamy ofiary, wyzwolenia, dobrej sławy, a także przebywają bisko mędrców. Ten, kto ukrywa [ją] przed tymi, którzy są żądni ziemskich uciech, którzy nie są przywiązani (do boga), którzy są zadowoleni z nieprawdziwych słów itd., którzy oddają się niewłaściwym czynnościom,

²¹⁹ SātS 21.15: *nābhaktānām na mūrkhānām nāstikānām viśeṣataḥ / dātavyaḥ saṃpraveśaś ca nopahāsaratātmanām //15//*

a szczególnie przed nastikami, i ofiaruje ją tym, którzy są ku temu odpowiedni, taki człowiek jest godzien mojego szacunku. Pomyślności! Odchodzę²²⁰.

W tym świetle sugestia, że nawet nastikowie mogą pozbyć się przewin, jeśli przystąpią do narasinhadikszy, a potem, jak możemy przypuszczać, dostąpić jednej z inicjacji właściwych, wskazuje więc najprawdopodobniej, że w ogólnym kontekście dostępnej obecnie wersji SātS ta specyficzna inicjacja pełni funkcję nie tylko praktyki oczyszczającej, ale także, w szczególnych okolicznościach, wprowadzającej do pañcaratry członków innych sekt hinduistycznych lub tradycji religijnych, swego rodzaju praktyki konwertującej.

W związku z popularnym przeświadczeniem, że hinduistą może być tylko człowiek, który się hinduistą urodził, a więc konwersja na hinduizm jest niemożliwa (a przynajmniej nie była możliwa w czasach starożytnych), zjawisko przepływu wiernych w obrębie lub z tradycji hinduistycznych do innych tradycji religijnych nie zwracało do niedawna szczególnej uwagi badaczy indyjskich tradycji religijnych²²¹. Jörg Gengnagel zauważa, że prowadzone w tym kierunku badania południowoazjatyckie dotyczą zazwyczaj czasów współczesnych, a skupiają się albo na procesie wykluczenia z hinduizmu, wymaganym w celu przejścia na islam, buddyzm lub chrześcijaństwo, bądź przeciwnie, na rekonwersjach chrześcijan, muzułmanów i sikhów na hinduizm (XIX/XX w.) (Gengnagel 2010: 293–294). Warto jednak zauważyć, że znaczenie terminu „konwersja” zmienia się w zależności od historycznych, społecznych i kulturowych uwarunkowań. Konieczność kontekstualizacji konwersji, gdyż wywiera ona wpływ na, a równocześnie jest pod wpływem, sieci zależnych powiązań, oczekiwań i sytuacji, będąc determinowana przez wielorakie, interaktywne i skumulowane czynniki, podkreśla np. antropolog Lewis R. Rambo. W związku z tym nie można mówić o jednej, uniwersalnej przyczynie konwersji, jednakowym procesie konwersji czy jednakowych konsekwencjach takiego procesu (Rambo 1993: 5). W przy-

²²⁰ SātS 25.381–384: *param pāpaharam punyaṃ pāvanam sadvibhūtidam / idaṃ bhavyāśayānām ca vaktavyam bhāvitātmanām //381// bhaktānām apramattānām puṇḍarikākṣasevinām / yajñāpavargasatkīrti- sādhusaṅgābhilāṣiṇām //382// bhogeṣūnām abhaktānām vākchālādiratātmanām / anyāyenopasannānām nāstikānām viśeṣataḥ //383// yo gopātyatyogyānām yogyānām samprayacchati / imam arthaṃ sa māṇyo me svasti vo 'stu vrajāmy aham //384//*

²²¹ Gengnagel zauważa, że takie przeświadczenie stoi za opinią P. V. Kanego, twierdzącego, że starożytne teksty hinduistyczne nie zalecają żadnej ceremonii służącej wprowadzeniu do hinduizmu osób, których przodkowie hinduistami nie byli. Kane uwzględnia jednak kilka wyjątków: proces absorpcji i ceremonię wratjastomy (*vrātyastoma*) (zob. Gengnagel 2010: 292–293). Na temat celów i funkcji wratjastomy zob. Candotti i Pontillo 2015.

padku Azji Południowej jedną z metod kategoryzacji tego zjawiska jest badanie go z perspektywy chronologicznej, w podziale na trzy okresy: przed panowaniem brytyjskim, podczas okresu kolonialnego i po uzyskaniu niepodległości (Robinson i Clarke 2011). Ze względu na różnorodne okoliczności w każdym z tych okresów przechodzone konwersję inaczej²²². Jednak podczas gdy chrześcijaństwo, islam i buddyzm zawsze uznawano za pełnoprawne nurty religijne, z dookreśloną doktryną i filozofią oraz społecznością wyznawców, hinduizmowi dość często odmawiano takiego statusu ze względu na jego „luźną” strukturę i brak reprezentatywnej „administracji”. Rowena Robinson i Sathianathan Clarke proponują zatem, by rozważyć dwa modele praktyk konwertujących na gruncie indyjskim. Pierwszy model dotyczyłby przejścia na islam i chrześcijaństwo, gdyż zazwyczaj wymagają one kategorycznego porzucenia poprzedniego wyznania. Drugi, znacznie bardziej liberalny, odnosiłby się do przechodzenia wiernych z innych tradycji na hinduizm bądź zmiany tradycji w jego obrębie, a więc płynnego procesu zmiany przynależności religijnej (Robinson i Clarke 2011: 6–8).

Nie da się ukryć, że rytuały umożliwiające i sankcjonujące zmianę tradycji religijnej w obrębie hinduizmu bądź dołączenie do niego z zewnątrz są w kontekście czasów przednowowczesnych niemal niestudiowane. Nie znaczy to, że takie zmiany afiliacji religijnej nie istniały. Ceremonie tego typu opisywano, a co więcej, wydaje się, że podzielały one pewną strukturę. I tak np. tekst śiwaickiej *śaiwasiddhanty*, *Somaśambhupaddhati* (XI w.), opisuje wratoddharavidhi (*vratoddhāravidhi*) – „przepis dotyczący usunięcia ślubów [religijnych]”. Mowa w nim o wyznawcach, którzy są wierni ślubom związanym z innymi doktrynami (*vratayukta*) albo noszą znaki innych doktryn (*liṅgin*): buddystach, dżini-

²²² Pierwsza grupa uwzględnia najwcześniejsze, tzw. rodzime konwersje, bardzo często związane z zawieraniem sojuszy politycznych bądź handlowych (np. na dżinizm lub buddyzm, na islam), konwersje na chrześcijaństwo w Kerali. Podczas panowania Brytyjczyków, mimo przeważającej liczby konwersji na chrześcijaństwo, zdarzały się także przejścia na sikhizm i islam, zazwyczaj masowe i w kręgach najniższych warstw społecznych. W tym okresie rozpoczęły się także powtórne konwersje na hinduizm (*śuddhi*) oraz inicjowane przez hinduistyczne środowiska nacjonalistyczne ruchy nastawione na akulturację ludności plemiennej (zob. Hardiman 2011: 255). Okres po odzyskaniu niepodległości charakteryzuje z kolei wzrost uwikłania konwersji w politykę (Robinson i Clarke 2011: 17). A propos najwcześniejszego okresu, warto dodać, że wyjątkowo obfity w przykłady konwersji na buddyzm ze względu na zmianę przekonań religijnych – przekonanie do nauki Buddy, jest Kanon palijski. Konwersje w nim opisane dotyczą zarówno braminów, jak i kszatrijów, a także kobiet (za tę uwagę dziękuję prof. Przemysławowi Szczurkowi).

stach, wedantinach, wisznuitach, a nawet śiwaitach, którzy z punktu widzenia Somaśambhu, autora podręcznika, są heretykami, minowicie paśupatach i mahawratkach. Wszyscy oni mogą mimo to zostać inicjowani do śaiwasiddhanty. Warunkiem jest wcześniejsze poddanie się ceremonii oczyszczającej, która funkcją przypomina konwersję. W ten sposób, w wyniku trzech elementów, tj. oczyszczającej prajaścitty, symbolicznej likwidacji wcześniejszej afiliacji religijnej i regularnej inicjacji do konkretnej tradycji śiwaickiej, tworzy się nowego adepta (Gengnagel 2010: 294.). Gengnagel zauważa w tym przypadku dwie interesujące kwestie. Po pierwsze, odwołując się do klasyfikacji konwersji zaproponowanej przez Rambo²²³, wszystkie sześć typów (dotyczących buddystów, dżinistów, wedantinów, wisznuitów, paśupatów i mahawratów) przejścia na śaiwasiddhantę przypisuje do jednej kategorii konwersji, tj. „zmiany tradycji” (*tradition transition*), mimo że buddyzm i dżinizm, uważane zwykle za główne i niezależne tradycje religijne (*major religious traditions*), stoją w opozycji do czterech tradycji hinduistycznych wymienionych w tekście. Choć w związku z tym powinny one podlegać innej kategorii ruchów konwersyjnych, Gengnagel zauważa, że przepisy *Somaśambhupaddhati* nie różnicują w ten sposób kolejnych grup i nie rekomendują dla nich innych przepisów (Gengnagel 2010: 291–292). Z rytualistycznego punktu widzenia są sobie równe. Po drugie, konwersja jest tutaj procesem, który składa się z dwóch etapów (Gengnagel, przynajmniej otwarcie, nie włącza w schemat procesu prajaścitty, która poprzedza usunięcie oznak pierwotnego wyznania): 1) odrzucenie oznak/ślubów religijnych kojarzonych z tradycją inną niż śaiwasiddhanta, 2) inicjacja (*dīkṣā*). Podczas gdy pierwszy etap skutkuje odcięciem się od starej wiary, drugi stwarza nowego wyznawcę śaiwasiddhanty²²⁴. Tylko inicjacja (*dīkṣā*) umożliwia rozpoczęcie życia w konkretnej społeczności i ostatecznie niszczy nieczystość oraz zapewnia wyzwolenie.

Kolejnym tekstem zawierającym wskazówki na temat ceremonii umożliwiającej zmianę doktryny w celu dołączenia do tradycji śiwaickiej jest datowana na VIII w. *Mrigendragama* (*Mṛgendrāgama*). W interesującym nas kontekście tekst ogranicza się do stwierdzenia, że wyznawcy różnych doktryn, którzy chcą je porzucić (*darśanāntarasamsthābhyas cyutānām anuvartinām*) powinni zrezygnować z dotychczas zajmowanej pozycji społecznej/kasty (*jāti*) i przystąpić do inicjacji śiwaickiej, ale przeprowadzonej w odwrotnym porządku. Według

²²³ Na temat wszystkich kategorii konwersji: Rambo 1993: 13–14.

²²⁴ Odwołując się do kategorii zaproponowanych przez Rambo (Rambo 1993), Gengnagel (Gengnagel 2010: 294) wiąże tę fazę z apostazją.

komentarza Bhattacharjanakanthy (Bhattachārāyaṇakanṭha) chodzi tu o zwolenników sankhji, buddyzmu i innych doktryn (*kāpilasaugatādi*). Przyczyną ich decyzji, by stać się wyznawcami Śiwy, jest uderzenie mocy/śakti (*śaktipāta*). Zanim zostaną zaakceptowani na ścieżce Śiwy, muszą się oczyścić przy pomocy rytuału prajaścitta, który przetnie krępujące ich więzy wynikające z dotychczasowego statusu społecznego i przynależności religijnej²²⁵. Wydaje się więc, że podobnie jak w przypadku analizowanej przez Gengnagela ceremonii wratoddhary mamy tu także do czynienia ze zmianą tradycji, poprzez rytuał, którego kulminacją jest inicjacja. Niezależnie od religijnej afiliacji kandydata proces jest taki sam.

Wracając do uwikłania narasinhadiksy w kontekst zmiany wyznania, według hipotezy zaproponowanej przez Hudsona tamilskie strofy autorstwa Tirumangaja sugerują, że należy ją łączyć z rytuałem oczyszczającym, jakiemu poddał się król Pallawamala (Pallavamalla), gdy powrócił do Kańci po długoletnim wygnaniu (ok. 753–754). Zanim ponownie konsekrowano go na wisznuickiego władcę, musiał poddać się ceremonii oczyszczającej (Hudson 2007: 131–132). W szerszej perspektywie Hudson traktuje narasinhadiksę w kategoriach rytuału służącego oczyszczeniu barbarzyńców (*mleccha*), zasadniczo władców spoza indyjskiego obszaru kulturowego, aspirujących do inicjacji w obrządku wisznuickim (Hudson 2002: 145).

Jeśli odwoływać się jednak wyłącznie do literatury pañcaratry, pouczenie, by przeprowadzać narasinhadiksę dla tych, którzy spożywają wszystko (*sarvāśin*), zabójców (*kṛtaghna*) czy złoczyńców (*durācāra*) (pomijając więc wspomniany w SātS 16 przypadek nastików), przywołuje na myśl specyficzną ceremonię oczyszczającą przeznaczoną dla osób o wysokiej pozycji (*īśvara*), opisaną w ParS 17 tzw. iśwaradiksę (*īśvaradīkṣā*). Tekst zaleca ją w sytuacji, gdy z powodu braku czasu spowodowanego obowiązkami lub deprawacji nie wypełnili religijnych nakazów. Mogą być to królowie (*rājāna*) i im podobni (*rājamātra*), podwójnie urodzeni (*dvija*), ale też śudrowie, pod warunkiem że są zamożni i wpływowi (Czerniak-Drożdżowicz 2003: 139). Po przejściu długiej sekwencji rytuałów

²²⁵ MrgĀ, ćarjapada, 27: *darśanāntarasamsthābhyaś cyutānām anuvartinām / vidhāyaivam svajātyantam dīkṣam kuryād vilomataḥ //27//*

Kom. ad. MrgĀ, ćarjapada, 27: [*darśanāntarasamsthābhyaḥ*] *yāḥ kāpilasaugatādipara-darśanoditāḥ samsthā uktayas tābhyaḥ cyutānām bhāvanādivaśād bhraṣṭānām [anuvartinām] kālāntarataḥ śaktipātamāhātmyād andhatvanivṛtīyā śaivamārgānuvartinām satām prāyaścittārtham evam iti prāgvatsṛṣṭikramāt sāmānyamantrasamhitāhomam svajātyantam kuryāt /*

oczyszczających, łącznie z kąpielą i ceremonią hiranjagarbha (*hiranyagarbha*), których zadaniem jest uzupełnienie brakujących sakramentów (*saṃskāra*) bądź ich ekwiwalentów w przypadku śudrów, i ceremonii tulabhara (*tūlabhāra*) (ofiarowanie złota w ilości równej wadze ofiarodawcy) mogą oni przystąpić do inicjacji regularnej (Czerniak-Drożdżowicz 2003: 139).

Późniejsza hagiograficzna literatura śriwisnuicka poświadcza natomiast istnienie ceremonii o funkcji bliskiej konwersji. Odwołując się do tamilijskich tekstów z XIV w., Srilata Raman analizuje wątki poruszające kwestię ascetów wywodzących się z różnych tradycji religijnych, którzy podejmują decyzję, by zostać śriwisnuitami. Drugą grupę analizowanych przez nią wątków stanowią te dotyczące dołączenia do społeczności śriwisnuickiej w sytuacji, gdy kandydat w jakiś sposób był z nią już powiązany (Raman 2007: 263). Niezależnie od kontekstu, pociągają one za sobą ceremonię pięciu sakramentów (*pañcasamskāra*), inaczej zwaną samaśrajaną (*samāśrayaṇa*)²²⁶. Pięć sakramentów przyjmuje się w określonej kolejności, a obejmują one: wypalenie broni boga na ramionach (*tāpasamskāra*), namalowanie symboli boga na różnych częściach ciała (*puṇḍrasamskāra*), nadanie wisnuickiego imienia (*nāmasamskāra*), przekazanie istotnych mantr wisnuickich (*mantrasamskāra*), przekazanie figurki Wisnu-Narajany lub pouczenia dotyczącego rytuału (*yāgasamskāra*). W kontekście konwersji wydaje się, że przynajmniej w okresie formowania się i konsolidacji śriwisnuizmu, a więc między X a XV w., istotną rolę odgrywała przede wszystkim transformacja ciała: wypalenie i namalowanie emblematów Wisnu sprawiało, że nowa przynależność religijna była widoczna (Raman 2007: 286).

Trzy epizody omówione przez Raman wydają się szczególnie istotne w dyskusji nad konwersją, bądź praktyką jej podobną, w obrębie śriwisnuizmu (Raman 2007: 271–274, 278–279). Dwa z epizodów traktują o adwajtinach, Jada-waprakaśi (Yādavaprakāśa) i Jadźniamurtim (Yajñamūrti), ascetach noszących przy sobie jeden kij (*ekadanda*)²²⁷, którzy przystępują do śriwisnuizmu. Jada-

²²⁶ Badaczka poświęciła ceremonii pañcasanskara/samaśrayana dwa artykuły (Raman 2005, 2007), w których wymienia jej cztery warianty: 1) ceremonia jako element ortodoksyjnego obrzędu przejścia (*saṃskāra*) polegającego na nadaniu imienia; 2) ceremonia jako wprowadzenie do tradycji nauczyciela (pewne analogie z upanajaną); 3) ceremonia dopuszczająca do tradycji wisnuickiej osoby, które jej członkami nie były; 4) ceremonia o charakterze konwertującym; zob. Czerniak-Drożdżowicz 2008: 93–94.

²²⁷ Terminy „ekadanda” i „tridanda” związane są z kategoriami wyrzeczeńców (*saṃnyāsina*). Ascetów śiwaickich zwykle uważa się za identyfikujących się z tradycją tzw. jednego kija (ekadanda), a wisnuitów z tradycją trzech związanych kijów (tridanda), które *notabene* mogą

waprakaśa porzuca swą tradycję przekonany przez matkę, Jadźnamurti decyduje się na to, kiedy przegrywa debatę z Ramanudżą. Obaj najpierw odprawiają prajaścittę, a następnie zapuszczają kosmyk włosów i zakładają bramiński sznur. Kolejnym etapem przemiany jest zamiana kija na trzy ze sobą związane (*tridaṇḍa*) i założenie nowych szat. Proces zamyka sakrament pundra (wymalowanie na ciele symboli Wisznu) i nadanie nowego imienia. Trzeci z omówionych przez Raman epizodów dotyczy kuzyna Ramanudży, świasty Gowindy Bhattara (Govinda Bhaṭṭar), który przechodzi na śriwisznizm dzięki pełnej ceremonii pañcasanskara, ale nie stosuje wcześniej żadnych ekspiacji. Wydaje się, że w tym wypadku ich rolę pełni zwykle fizyczne odrzucenie rudrakszy (*rudrākṣa*)²²⁸. Symbolizując wyrzeczenie się Śiwy na rzecz Wisznu, akt ten staje się substytutem oczyszczenia, które zazwyczaj poprzedza konwersję (Raman 2007: 279).

Ceremonie omówione przez Raman sugerują, że w kontekście wisznickich tradycji hinduistycznych bardzo trudno jest oddzielić inicjację od konwersji, przede wszystkim dlatego, że jeden rytuał może spełniać obie te funkcje bądź sekwencja rytuałów mających za zadanie zmienić religijną afiliację kandydata kończy się inicjacją (*dikṣā*), która ostatecznie warunkuje inkorporację do nowej tradycji (Gengnagel 2010: 294, Dube i Dube 2011: 235ff). Porównanie schematów wspomnianych wyżej hinduistycznych ceremonii służących wprowadzeniu do tradycji nowego wyznawcy wykazuje jednak wiele podobieństw. Po pierwsze, wszystkie są czasochłonne. W przypadku praktyki opisaney w *Somaśambhupaddhati* ceremonia obejmuje: 1) pokutę służącą oczyszczeniu (*prāyaścitta*), 2) rytuał/rytuały likwidujące starą afiliację i 3) inicjację właściwą (*dikṣā*). Ceremonia pobieżnie wspomniana w *Mrigendragamie* wymaga 1) prajaścitty i 2) dikszy. Śriwisznickie hagiografie wymieniają natomiast prajaścittę, po której następuje ceremonia pañcasanskara, która może mieć funkcję podwójną: konwersji i inicjacji. Dodatkowo żaden z tekstów nie zaleca zróżnicowania przebiegu ceremonii w zależności od pierwotnej afiliacji kandydata. Ceremonia związana z mantrą Narasiny w kontekście przedstawionym w SātS 16 wpisuje się w schemat pierwszy. Zanim stare grzechy zostaną zniszczone przy pomocy mantry Narasiny, kandydatom zaleca się oczyścić z grzechów bieżących poprzez prajaścittę – pokutę. Rozróżnienie na grzechy stare i bieżące, gdzie te pierwsze ewi-

służyć za trójnog, na którym można np. zawiesić naczynie z ogniem (Olivelle 2006: 231–248, Orr 2012).

²²⁸ Charakterystyczny dla śwastów rodzaj sznura modlitewnego z pestek mali wąskolistnej (łac. *Elaeocarpus angustifolius*).

dentnie należy interpretować jako związane z poprzednim życiem, a więc i religijną afiliacją, stanowi *notabene* jedną z przesłanek, by w obecnym kontekście SātS narasinhadiksę interpretować jako praktykę mającą na celu wprowadzenie na łono tradycji pańcaratry nowicjuszy wywodzących się z innych społeczności religijnych. Tę hipotezę potwierdza fakt, że o ile według SātS 17 po przejściu narasinhadikszy adepci wysłuchują pouczeń dotyczących obowiązujących ich od teraz społecznych i religijnych zasad, to już według SātS 16 przez określony czas przebywają jedynie pod obserwacją nauczyciela. Dopiero gdy nauczyciel dostrzeże w nich łaskę boga, mogą przystąpić do inicjacji właściwej (zob. SātS 16.25cd–29ab). Można założyć, że celem okresu przejściowego jest ugruntowanie wiedzy na temat nowej wiary, rodzaj nowicjatu, który, według Rambo, pomaga odseparować się od przeszłości, wejść w „nowe życie” i skonsolidować nową tożsamość. Konwertyta uczy się wtedy, jak na nowo myśleć, działać i odczuwać (Rambo 1993: 168–169). W świetle klasycznej już koncepcji potrójnej struktury rytuału (preliminalna, liminalna, postliminalna), zaproponowanej przez Victora Turnera (Turner 2006), pierwsza faza powyższych procesów, stanowiąca oczyszczenie, koresponduje z fazą preliminalną, czyli separacją. Faza kolejna, charakteryzująca się stanem przejścia i utraty tożsamości, odpowiada liminalnej fazie bycia pomiędzy. Faza trzecia, a więc ostateczna akceptacja adepta poprzez dopuszczenie go do inicjacji właściwej, koresponduje z postliminalną fazą inkorporacji, tj. rozpoczęciem nowego życia, zmiany statusu społecznego itd. W kontekście rozważań na temat ingerencji w tekst SātS szczególnie zwraca uwagę fakt, że postulowany przez SātS 16 okres liminalny, a więc czas nowicjatu, kiedy pod okiem nauczyciela adept adoruje mantrę Narasiny, odpowiada oryginalnie zaawansowanej praktyce sadhaki, który czci mantrę w ustronnym miejscu, by zdobyć nad nią kontrolę, a potem zyskać związane z nią moce magiczne, opisane zresztą dokładnie w SātS 17.

Na (naddaną) funkcję wprowadzenia do tradycji w przypadku narasinhadikszy w pewien sposób wskazuje też jej tradycyjne objaśnienie, czyli ĪS.

ROZDZIAŁ III

Inicjacja mantrą Narasinhya i jej adoracja w *Iśwarasanhicie* i *Narasinhakalpie*

1. *Īśwarasanhita* versus *Satwatasanhita*

Charakterystyczna dla tradycji pañćaratry koncepcja wzajemnego powiązania „trzech klejnotów” z ich objaśnieniami (wjakhja) narzuca w pewien sposób metodologię badań, sugerując, by dalszych informacji na temat procedury związanej z mantrą Narasiny szukać najpierw w ĪS. Nie ulega jednak wątpliwości, że pomysł, by traktować pary tekstów jako faktycznie ze sobą powiązane, należy przypisywać autorowi JaySA. Wjakhje, w tym ĪS, są niezależnymi tekstami skomponowanymi jak inne sanhity. Konwencjonalność koncepcji związku jednego z „trzech klejnotów” z daną wjakhją jest widoczna choćby w częstych zapożyczeniach z tekstów innych niż te skojarzone w pary. Świadczy o tym również wysoki stopień intertekstualności w przypadku sanhit, których JaySA w swej koncepcji nie uwzględnia. Charakterystyczne dla pañćaratry zjawisko tekstualnego zapożyczania najszerzej omawia wspomniana już praca Rastelli dotycząca kompozycji PārS (Rastelli 2006), która będąc w istocie kompilacją innych sanhit, pokazuje, jak dalece może sięgać owa intertekstualność w przypadku pañćaratrów. Paralelne wersy można wyśledzić również między np. sanhitami a źródłami śiwaickimi (Sanderson 2001: 1, 37–39)²²⁹ czy literaturą puraniczną (Rastelli 2007)²³⁰, przy czym przepływ materiału tekstowego mógł mieć miejsce w obu kierunkach. Na taki sposób komponowania tekstów miało zapewne wpływ przekonanie, że zostały zesłane przez Wisznu, a konstytuujący je dialog jest w istocie boskim objawieniem. W związku z tym sanhity są tekstami anonimowymi. Jak obrazowo wyraził to Jan Gonda, ich autorzy chowają się za bóstwami i mędrcami, w usta których wkładają serię pytań i odpowiedzi, zapewniając w ten sposób wiarygodność tradycji, przesyconej jednakże doktry-

²²⁹ Np., jak wykazał Sanderson, przepływ tekstów miał miejsce w przypadku tekstu śiwaickiej śaiwasiddhanty pt. *Brihatkalottara* (*Brhātkaḷottara*), gdzie w opisie rytuałów kremacyjnych (*antyeṣṭi*) i ceremonii śraddha (*śraddhā*) zapożyczono wersy z dwóch rozdziałów JayS.

²³⁰ W przypadku *Agnipurany* są to passusy zapożyczone z śiwaickiego tekstu *Somaśambhupaddhati* (AP 72–90, 92–103), ale także wisnuickiej *Hajaśirszapañćaratry* i *Naradijasanhity* (AP 21–70).

nami ich własnej społeczności, a więc charakterystycznej dla konkretnego czasu i regionu (Gonda 1977: 119).

Według Schradera i Gondy ĪS to prawdopodobnie najstarszy tekst pañcāratry spośród tych skomponowanych na południu Indii (Schrader 1916, repr. 1995: 18). Zdaniem obu badaczy na południowoindyjską proveniencję sanhity wskazuje opis wspaniałości Jadugiri/Melkote (*Yadugirimāhātmya*) oraz aluzje (8.175 i 11.235, 252) do studiowania tzw. drawidyjskiej *Wedy* (*drāmiḍi śruti*), tekstu przypisywanego Śathakopie (Śathakopa), zwanemu również Namalwarem (Nāmālvār). Odwołanie do Namalwara żyjącego w latach 880–930 pozwala, zdaniem Gondy, datować przynajmniej te części tekstu, które zawierają owe informacje, nawet na X w. Choć tekst pt. ĪS cytuje Jamuna, założenie, że znano go w wersji skończonej już na początku IX w., jest jednak zdaniem Gondy wątpliwe (Gonda 1977: 54–55). Z kolei Matsubara datuje ĪS na XIV w. (Matsubara 1994: 27–31) i sugeruje istnienie jej dwóch redakcji, spośród których obecnie dostępna jest ta późniejsza. Kilkanaście wersów tekstu cytowanego pod tym samym tytułem przez Jamunę w *Agamapramanji* nie pojawia się w ĪS, którą opublikowano²³¹. Badacz wnioskuje zatem, że znana nam ĪS powstała na wzór wcześniejszej i będącej rodzajem kompilacji innych tekstów PārS, a jej kompozycja miała miejsce już po śmierci Wenkatanathy.

Zgodnie z konwencją ĪS 1 zawiera mityczną historię zesłania tekstu na ziemię (*śāstrāvatāra*). Historia ta zawiera kluczowe dla prestiżu tekstu, a inspirowane analogicznymi w PārS stwierdzenia, w świetle których jest esencją wszystkich boskich pism (*sāra*) i objaśnieniem SātS (*sātvatārthaparakāśika*). O wzajemnym

²³¹ Wersy zamieszczone w wydaniu Narasinhachariego (Narasinhachari 1976: 163). Matsubara wspomina o 13 niezidentyfikowanych wersach (Matsubara 1994: 28). Pośród argumentów wskazujących na niezgodność źródła Jamuny z obecną wersją sanhity, a tym samym na jej późne pochodzenie, Matsubara wymienia również kwestię opisu festiwalu poświęconego Krisznie [Krisznadżanmutsawa (Kṛṣṇajanmutsava)] zamieszczonego w ĪS 12. Z jednej strony tego rodzaju opisów brak we wczesnych tekstach, z drugiej – uderza jego podobieństwo do opisu analogicznego święta w późnym tekście ŚrīprS. Ponadto przedstawione w tym samym rozdziale ĪS (oraz w ĪS 20.245–246, 280–281) szczegóły związane z życiem Kriszny z klanu Jadawa nie występują we wczesnych tekstach. Na późną kompozycję obecnie dostępnej ĪS wskazują też liczne zapożyczenia z ParS (skomponowanej ok. X w.), które często nieuważnie wprowadzane są do tekstu, bez korekty koniecznej dla wpasowania do reszty sanhity. Matsubara zauważa również, że do ĪS nie odwołuje się żyjący w XIV w. Wenkatanatha, który w *Pañcāratrarakszy* cytuje sanhity powstałe ok. X w. (w tym np. ParS). ĪS nie pojawia się także na liście 108 sanhit zamieszczonej w *Viśwamitrāsanhicie* (2.17–32), datowanej przez Matsubarę na XIV w. (Matsubara 1994: 29–30).

związku ĪS i SātS dodatkowo wspomina się w ostatnim rozdziale tej pierwszej, gdzie czytamy, że ĪS rozjaśnia znaczenie SātS (*sātvatārthaprakāśika*) (ĪS 25.213).

Choć oba teksty składają się z dwudziestu pięciu rozdziałów, SātS skupia się zasadniczo na dwóch tematach: roli oddawania czci bogu w formie wjuha i wibhawa (2–6, 9–13) oraz zagadnieniom związanym z inicjacją (*dīkṣā*) (16–23), ĪS dotyczy natomiast głównie zaleceń związanych z różnorodnymi aspektami praktyki świątynnej. Tekst zawiera nauki dotyczące codziennej rutyny kapłanów świątynnych (2–9), obchodów festiwalu (10–15), czynności związanych ze świątynią, np. jej budową, wyposażeniem, konsekracją (16–19), ślubów religijnych i inicjacji (21–22) oraz, dodatkowo, odpowiedzi na sześć pytań dotyczących kapłanów (23–25) (Smith 1975–1980: 66–67). To porównanie dowodzi, że brak odwołań we wjakhji do pewnych wątków obecnych w tekście uznawanym za podstawowy jest warunkowany ewolucją doktryny, a sankcjonowany w obrębie pañcaratry właśnie przez koncepcję wjakhji. Stąd też np. SātS nie zawiera choćby aluzji do opiewanego w ĪS ośrodka Melkote.

Zdaniem Matsubary, wzorując się na PārS, która we fragmencie 10.212–222 streszcza PauṣS, autor ĪS w należących do rozdziału sławiącego wspaniałość Malkote wersach 20.196–207ab streszcza treść SātS (Matsubara 1994: 35). Krótkie streszczenie treści SātS zawiera także ĪS 21.567cd–577ab. Wydaje się, że, po niewielkich modyfikacjach, zapożyczono je z PārS 19.529–538. W tym drugim przypadku fragment pojawia się w kontekście charakterystyki mantrasiddhanty, jednego z czterech nurtów pañcaratry, do którego przynależy SātS. Streszczenie wymienia kilka tematów poruszanych (w tej samej kolejności) w SātS, wśród nich: charakterystykę bóstw pradurbhawa (*prādurbhāva*); oddawanie czci bogu w lotosie serca i na lotosowym tronie, oddawanie czci potencjom, takim jak Lakszmi, Pushti itd., oraz boskim atrybutom, jak koncha i dysk; inicjacja mantrą Narasiny; trzy inicjacje zwane kolejno wibhawa, wjuha i sukszma; cztery typy adeptów, tj. samajina i pozostałych; zasady samaja; porządek instalacji posągów, charakterystyka mantr, mandali, mudr, paleniska itd. Dwukrotne wplecenie streszczenia SātS w treść ĪS to być może rezultat dwóch faz zapożyczeń: najpierw kompilator ĪS 21 powtórnie wykorzystał fragment PārS (PārS 19.529–538 = ĪS 21.567cd–577ab), a potem, dodatkowo, powtórnie wykorzystano passus już wpleciony w ĪS 21 w obrębie ĪS 20, tj. rozdziału, który ze względu na odnośniki do ośrodka Melkote uchodzi za późniejszą interpolację.

A. JAK DALEKO MOŻE SIĘGAĆ INTERTEKSTUALNOŚĆ?

Analiza ĪS wykazuje, że jej kompilator w dużym stopniu idzie za wzorem inicjacyjnym zalecanym przez SātS, stąd system inicjacyjny ĪS może sprawiać wrażenie wyciągu z SātS. Działanie kompilatora w jakhji jest jednak dość selektywne: podczas gdy pewne passusy przepisuje niemal *verbatim* z SātS, inne zupełnie pomija, dodając przy tym dla zachowania logicznego porządku okrojonej sekwencji czynności własne wersy. Zapożyczenia w dużym stopniu uwzględniają zalecenia dotyczące ceremonii związanej z mantrą Narasiny.

Jak pamiętamy, system inicjacyjny SātS obejmuje trzy opcjonalne inicjacje, z których każda przynosi konkretne owoce: paradiksha – wyzwolenie, wjuhadiksza – wyzwolenie i przyjemności ziemskie, wibhawadiksza – przyjemności ziemskie (SātS 19.3–7). Inicjacje różnią się mantrą, którą podczas inicjacji nauczyciel przekazuje uczniom w zależności od ich predyspozycji, ale podzielają strukturę, w ramach których inicjowani przechodzą przez cztery fazy, nadające uprawnienia samajina, putraki, sadhaki i acarji. W świetle SātS 16, zanim dojdzie do inicjacji regularnej, kandydaci, którzy wymagają oczyszczenia w związku z popełnieniem poważnych przewinień w poprzednich żywotach lub wywodzą się z innych tradycji religijnych, powinni poddać się inicjacji mantrą Narasiny. Po jej przejściu zaleca się adorację mantry Narasiny, nad którą czuwa nauczyciel. Jak już wspomniano, osiem rozdziałów SātS dotyczy pouczeń związanych z inicjacją (16–23).

W przypadku ĪS pouczenia dotyczące inicjacji zamykają się w obrębie tylko dwóch rozdziałów, tj. ĪS 21 (zasady dotyczące inicjacji; *dīkṣāvidhi*) i ĪS 22 (zasady dotyczące nakazów; *niyamavidhāna*). Pierwszy z nich inkorporuje niemal trzy czwarte treści SātS 16 i, prawie w całości, treść SātS 18–20. Treść drugiego rozdziału koresponduje z treścią SātS 21 (z wyjątkiem jej części wstępnej, tj. wersów 1–2).

Zapożyczone fragmenty wprowadzone są do korpusu ĪS w kolejności zgodnej z logicznym porządkiem czynności zalecanym przez SātS, przy czym kompilator ĪS nie podaje informacji na temat źródła cytowań. Znaczącą ingerencją w strukturę zapożyczonej sekcji (poza niewielkimi zmianami dotyczącymi pojedynczych słów lub błędami skryby) jest zatem 1) zupełne pominięcie SātS 17, tj. rozdziału, który zawiera rozbudowany opis procedury adoracji mantry Narasiny w formie wibhawa (*vaibhavīyanarasimhakalpa*) prowadzącej do zyskania magicznych mocy. Ponadto 2) opis systemu inicjacyjnego ĪS uwzględnia zagadnienie nieobecne w SātS, tj. rytuał pañčasanskara. Innowacyjne w stosunku do

reprezentującej starszą warstwę tekstową SātS wprowadzenie wskazówek na temat poszczególnych elementów pañčasanskary, tj. rytuałów wypalania (tapa) i malowania na ciele inicjowanego znaków sekty (urdhwapundra) (ĪS 21.283cd–318), uzupełnionych zapożyczonym z SātS, ale inaczej skontekstualizowanym, rytuałem nadania imienia (nama) (ĪS 21.319–325 = SātS 19.39cd–46ab) ma miejsce w początkowej części instrukcji dotyczących przebiegu inicjacji właściwej (korespondującej z SātS 19).

Tab. 1. Paralele tekstowe pomiędzy ĪS 21 i SātS 16, 18–20

ĪS 21	SātS 16, 18–20
21.1–3ab	
21.3cd–28	16.4–29ab (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.29ab	
21.29cd–30ab	18.2
21.30cd–74	18.4–48ab (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.75	
21.76–91	18.48cd–64ab (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.92ab	
21.92cd–98	18.78–84ab (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.99–105ab	18. 86–92 (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.105cd	
21.106–246ab	18.93cd–233 (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.246cd	
21.247acd–283a	19.3acd–39a (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.283cd–318 [1. <i>tāpa</i> , 2. <i>ūrdhvapundra</i>] 21.319–325 [<i>nāma</i>]	19.39cd–46ab (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.326–460ab	19.46cd–180 (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.460cd–464ab	
21.464cd–503ab	20.2–40 (ze sporadycznymi modyfikacjami)
21.503cd–587	

Tab. 2. Paralele tekstowe pomiędzy *ĪS* 22 a *SātS* 21

<i>ĪS</i> 22	<i>SātS</i> 21
22.1–2	
22.3–22.38a	21.3–38a (ze sporadycznymi modyfikacjami)
22.38b	
22.38cd–62a	21.38cd–62a (ze sporadycznymi modyfikacjami)
22.62b	
22.62cd–67ab	21.62cd–66 (ze sporadycznymi modyfikacjami)
22.67cd	

Zmiany w tradycji pañcaratry odzwierciedlone w kompozycji *ĪS* 21 wiele mówią o trajektoriach losu ceremonii związanej z mantrą *Narasinhy*. Jak już wspomniano, wypalenie na ramionach emblematów Wisznu, wyrysowanie na ciele znaków wisznuickich przy pomocy białej glinki oraz nadanie wisznuickiego imienia stanowi, wraz z dwiema kolejnymi praktykami, tj. przekazaniem mantry i wizerunku bóstwa lub nauki (*yāga*), praktykę pięciu sakramentów (*pañcasamskāra*). Praktyki tej nie poświadczają najwcześniejsze *sanhity*: odwołania do niej znajdujemy poza *ĪS* jedynie w *ŚrīprS* 16.109–138, która zresztą opis ten najprawdopodobniej powtarza za *ĪS*. Jedynym wczesnym wyjątkiem jest wers *SātS* 22.9, gdzie pojawia się informacja o samajinie, na którego ciele wypalono znak dysku (*cakrataptatanu*). Być może, jak sugeruje Kathrine Young, złożenie to stanowi jedynie późniejszą interpolację. Zdaniem badaczki na początkowym etapie rozwoju tradycji nie kojarzono wypalania na ramionach znaku konchy i dysku wyłącznie z pañcaratrinami, a z wisznuitami w ogóle (Young 2007: 207). Według wspomnianej już w kontekście pañcasanskary/samaśrajany Raman, już od IX w. ceremonia ta, lub jej elementy, wizualnie poświadczała przynależność do tradycji wisznuickiej na terenach tamilskich. Z biegiem czasu, i w różnych okolicznościach, jej funkcja ewoluowała. W okresie *Ćolów* (*Cōla*), kiedy wisznuizm konkurował z siwaizmem o patronat królewski, ceremonia służyła być może za rytuał konwertujący lub wprowadzający przedstawicieli obu płci oraz wszystkich grup społecznych do społeczności wisznuitów. Obecnie nadaje śriwisznuitom kompetencje pozwalające funkcjonować w życiu religijnym społeczności.

Choć w *ĪS* 21.283cd–325 opisano z detalami tylko trzy sakramenty: 1. wypalenie na ramionach emblematu dysku i konchy – *tapa*, 2. namalowanie na ciele znaku sekty – *pundra* oraz 3. nadanie adeptowi sekretne go imienia – *nama*, wers

ĪS 21.283cd–284ab²³² wymienia ich pięć. Nauczyciel udzielający uczniowi sakramentu tapa (ĪS 21.284–292ab)²³³ wypala na jego ramionach dwa znaki – konchę (*śaṅkha*) i dysk (*cakra*). Wcześniej, zanim włoży do ognia odpowiednio ukształtowane „pieczęcie”, uświęca je mantrami dysku i konchy, które sam otrzymał podczas własnej inicjacji. Recytuje także wisznuicką wersję mantry *Gajatri* (*Gāyatrī*)²³⁴ i hymn z *Rigwedy*. Następnie składa wielokrotnie ofiarę płynną w ogniu oraz medytuje nad linią nauczycieli. Znak dysku wypala na prawym ramieniu ucznia, znak konchy – na lewym. Sakrament pundra (ĪS 21.292cd–318ab)²³⁵ polega z kolei na wyrysowaniu przez nauczyciela na ciele ucznia

²³² ĪS 21.283cd–284ab: *ataḥ śiṣyasya vai kuryāt saṁskārān pañca ca kramāt* //283// *tāpaḥ puṇḍras tathā nāma mantrō yāgaś ca pañcamah* / – „Zatem niech udzieli uczniowi kolejno pięciu sakramentów: wypalenia znaków, namalowania oznak, nadania imienia, przekazania mantry i piątego – pouczenia o składaniu ofiar”.

²³³ ĪS 21.284cd–292ab: *tatra tāpavidhānaṁ tu śṛṇudhvaṁ munipuṅgavāḥ* //284// *ācāryo vaiṣṇavān sabhyān pūjya teṣāṁ anujñayā / gatvā kuṇḍasamīpaṁ tu śiṣyeṇa sahito guruḥ* //285// *cakraśaṅkhau samabhyarcya tattanmantraiḥ pratiṣṭhitau / pūrvaṁ svaguruṇā dattau sva-dīkṣāvasare dvijāḥ* //286// *mūlamantreṇa juhuyāc chatam aṣṭottaraṁ ghr̥taiḥ / vaiṣṇavyā cāpi gāyatrī tādviṣṇor iti vai ṛcā* //287// *tataḥ kuṇḍānale cakraśaṅkhau nikṣīpya pūjayet / tatas tu cakramantreṇa śaṅkhamantreṇa ca dvijāḥ* //288// *hutvā cāṣṭottaraśatam aṣṭaviṁśatim eva vā / pavitranteti mantreṇa prate viṣṇo iti tv ṛcā* //289// *hutvā tatas tu deveṣaṁ dhyātvā guruparamparām / śiṣyasya dakṣiṇaṁ bāhumūlaṁ cakreṇa cāṅkayet* //290// *śaṅkhena pratapet savyabāhumūlaṁ muniśvarāḥ / tataś cakram ca śaṅkhaṁ cābhiṣicya svamantrataḥ* //291// *saṁpūjya mūlamantreṇa hunet pūrṇāhutiṁ dvijāḥ* / – „Najlepsi z mędrców! Słuchajcie zatem o metodzie wypalania [emblematów]. Nauczyciel, po złożeniu czci grupie wisznuitów i, za ich zgodą, zbliżywszy się wraz z uczniem do miejsca, gdzie jest ogień, winien uświęcić dysk i konchę odpowiednimi mantrami, którymi je konsekrowano oraz które wcześniej, podczas jego inicjacji, przekazał [mu] własny nauczyciel, o podwójnie urodzeni! Winien sto osiem razy ofiarować masło w ogniu [recytując] mantrę podstawową, wisznuicką *Gajatri* oraz *rigwedyjski* hymn *tādviṣṇor*. Następnie, umieściwszy w zagłębieniu na ogień dysk i konchę, winien [je] czcić. Ale wtedy, o podwójnie urodzeni, po złożeniu w ogniu ofiary sto osiem lub dwadzieścia osiem razy z mantrą dysku [i] mantrą śaṅkhy, mantrą *pavitranta*, hymnem *prate viṣṇo*, po uczczeniu ofiarą w ogniu pana bogów, po medytacji nad linią nauczycieli, winien oznaczyć dyskiem prawe ramię ucznia na wysokości pachy. Na drugim ramieniu, [również] na wysokości pachy, winien wypalić konchę, o boscy mędrcy! Skropiwszy wtedy dysk i konchę, [recytując odpowiednie dla nich] mantry [oraz] uczciwszy [je] mantrą główną, winien odprawić pełną ofiarę ogniową, o podwójnie urodzeni!”

²³⁴ Zob. przyp. 269.

²³⁵ ĪS 21.292cd–318ab: *atas tu cordhvaṇḍrāṇi dhārayen munipuṅgavāḥ* //292// *tadvidhānaṁ pravakṣyāmi śṛṇudhvaṁ sāvadhānataḥ / ghr̥tvā vaiṣṇavakṣetrād vimalāṁ śvetamṛttikāṁ* //293// *hastau prakṣālya cācamya prāṇmukhaṁ vāpy udaṇmukhaṁ / upaviśyāsane śuddhe vāmahastataḥ dvijāḥ* //294// *saṁkṣālya cāstramantreṇa tatra vai śvetamṛttikāṁ / praṇavena tu vinyasya gandhadvāreti tāṁ mṛdam* //295// *jalena secayitvātha kṛtvā digbandhanaṁ*

dwunastu (czoło, brzuch, okolica serca, szyja, prawa strona brzucha, lewa strona brzucha, środek prawego ramienia, prawa łopatka, środek lewego ramienia,

*dvijāḥ / mūlamantreṇābhigantrya vāmahastasthitam [em. EDB; vāgahastasthitām] mṛdam //296// tanmadhye nārasimhasya bījam ālikhya mantravit / aṅgulyā mṛdam ādāya lalāṭādiṣu dhārayet //297// puṣṭipradenāṅguṣṭhena tarjanyā [em. EDB; tarjinyā] muktisiddhaye / vāmchitārthapradāyinyā [em. EDB; vāmchitārthapradāthinyām] tathānāmikayātha [em. EDB; tathānāgikayātha] vā //298// āyuṣkāmī [em. EDB; āyuṣkāgī] madhyamayā cāṅgulyā ca munīśvarā / etābhir aṅgulībhis tu dhārayen na nakhaiḥ sprśet //299// ūrdhvaṇḍram ṛjuṃ ramyaṃ viṣṇoḥ pādadvayākṛtim / sāntarālaṃ supārśvaṃ ca dvyaṅgulaṃ tryaṅgulaṃ vā //300// vistīrṇam atha cāyāme caturaṅgulasammitam / lalāṭe dhārayet kukṣau caturaṅgulavistīrṇam //301// aṣṭāṅgulāyatam yadvā prādeśāparisammitam / dhārayed ūrdhvaṇḍram tu tāvanmānasam anvitam //302// ūrdhvaṇḍram tu hṛdaye dhārayet lakṣāṇvitam / tatas tryaṅgulavistīrṇam caturaṅgulaṃ āyatam //303// ūrdhvaṇḍram kaṇṭhadeśe tato vai dakṣiṇodare / ūrdhvaṇḍram tu pūrvotakukṣipuṇḍrasamaṃ dvijāḥ //304// tatas tu dakṣiṇe bāhumadhye tv aṣṭāṅgulāyatam / caturaṅgulavistīrṇam ūrdhvaṇḍram tu dhārayet //305// tatas tu dakṣiṇāmse tu kaṇṭhapuṇḍrasamaṃ bhavet / vāmakukṣau tūrdhvaṇḍram kukṣipuṇḍrasamaṃ bhavet //306// vāmabāhou bhavet puṇḍram dakṣabāhūktalakṣaṇam / vāmāmse tu tataḥ puṇḍram kaṇṭhapuṇḍrasamaṃ bhavet //307// prśṭhe tv aṣṭāṅgulāyāgaṃ caturaṅgulavistīrṇam / ūrdhvaṇḍram kakudodeśe [em. EDB; kakuddēśe] caturaṅgulaṃ āyatam //308// tathā tryaṅgulavistīrṇam dhārayen munipuṇḍravāḥ / evaṃ dvādaśa puṇḍrāṇi dhṛtvā caiva yathākramam //309// hastakṣālanatoyaṃ tu mūrdhni saṃprokṣayed dvijāḥ / tatas tu cordhvaṇḍrāṇām madhye viṣṇusamarṣitam //310// dhārayed rajanīcūrṇam lakṣmīsān nidhyasiddhaye / vartidīpākṛtiṃ caiva veṇupatrākṛtiṃ tu vā //311// evaṃ dhṛte hy ūrdhvaṇḍre lakṣmyā sārtham jagatpatiḥ / krīḍate satatam tatra tato baddhāñjalir dvijāḥ //312// nāmabhiḥ keśavādīnām tadarthadhyānapūrvakam / tattacchaktisametāms tu keśavādīn smared budhaḥ //313// lalāṭe keśavaṃ dhyāyen nārāyaṇam athodare / mādhaveṃ hṛdaye caiva govindam kaṇṭhakūbare //314// udare dakṣiṇe pārśve viṣṇuṃ dhyāyen munīśvarāḥ / tatpārśve bāhumadhye tu cintayen madhusūdanam //315// trivikraman tu tatskandhe vāmakukṣau tu vāmanam / śrīdharam vāmabāhou tu hṛṣīkeṣam tadamsake //316// apare padmanābham tu trike dāmodaram smaret / ity evam ūrdhvaṇḍrasya vidhānaṃ suprakīrtitam //317// – „Zatem winien podjąć się [wyrysowania] znaków urdhvapundra, o najwspanialszy z mędrców! Opowiem o metodzie [wedle której należy tego dokonać]. Słuchajcie uważnie. Uczony bramin po zebraniu w miejscu świętym dla wisznuitów czystej białej glinki, kiedy umyje dłonie i przepłucze usta, usiądzie w czystym miejscu z twarzą zwróconą na wschód lub północ, opłucze powierzchnię lewej dłoni [recytując] mantrę astra, o podwójnie urodzeni, położy na niej, [recytując] pranawę, białą glinkę, skropi wodą tę glinkę [recytując mantrę] *gandhadvāra*, przeprowadzi rytuał digbandhana, o podwójnie urodzeni, uświęci mantrą podstawową glinkę, która jest w lewej dłoni, napisze na niej bidżę Narasiny [i] zbierze ją palcem, niech naniesie [znaki] na czoło i inne [miejsca]. Winien nanosić je następującymi palcami: palcem przynoszącym obfitość, palcem wskazującym dla zdobycia wyzwolenia albo palcem serdecznym dla spełnienia upragnionych celów, a kto pragnie długiego życia – palcem środkowym, o boscy mędracy! Ale niech nie dotyka [miejsc] paznokciami. Urdhvapundra powinna być prosta, przyjemna dla oka, w kształcie dwóch stóp Wisznu, z przerwą pomiędzy, piękna z obu stron, szeroka na dwie lub trzy angule i długa na cztery angule. Winien nanieść na czoło i brzuch*

lewa łopatka, plecy, miejsce pomiędzy łopatkami) znaków urdhwapundra. Ich kształt przypomina literę „U”, która ma symbolizować stopy Wisznu. W zależności od celu, jakim w danych okolicznościach kieruje się wyznawca, znak rysowany jest innym palcem. Do naniesienia znaku używa się białej, czystej glinki, która winna pochodzić z ważnego dla wisznuitów miejsca. Aby sprowadzić Lakszmi, pośrodku znaku winno się z kolei wyrysować kurkumą pionową kreskę (*rajanīcūrṇa*)²³⁶. Po rozmieszczeniu wszystkich znaków na ciele nauczyciel medytuje nad dwunastoma aspektami Wisznu wraz z ich potencjami. Podczas sakramentu nama adept otrzymuje nowe imię – imię tajemne, oficjalne lub drugorzędne, w zależności od okoliczności. Powszechnym imieniem jest imię jednej z czterech wjuh Wisznu. Każda z warstw społecznych otrzymuje przy tym szczególne typy imion (ĪS 21.318–325)²³⁷.

urdhwapundrę szeroką na cztery angule, a wysoką na osiem angul lub [wysoką] na odległość między kciukiem a palcem wskazującym. Winien nanieść tak wyobrażoną urdhwapundrę. W okolicy serca winien nanieść urdhwapundrę o pomyślnych cechach, następnie na szyi, [urdhwapundrę] szeroką na trzy angule, a wysoką na cztery angule. Po prawej stronie brzucha [niech naniesie] taką samą urdhwapundrę, jak wcześniej wspomniana w odniesieniu do [urdhwapundry na] brzuchu, o podwójnie urodzeni! Następnie, pośrodku prawego ramienia, winien umieścić urdhwapundrę wysoką na osiem angul, a szeroką na cztery. Na prawej łopatce winna się znaleźć urdhwapundra taka, jak na szyi, a po lewej stronie brzucha taka sama, jak [ta] na brzuchu. Na lewym ramieniu niech się znajdzie taki znak, jak wspomniany wcześniej w kontekście prawego ramienia, a następnie na lewej łopatce niech się znajdzie taki znak, jak na szyi. Na plecach – znak wysoki na osiem angul, a szeroki na cztery. O najlepsi z mędrców, niech umieści pomiędzy łopatkami urdhwapundrę wysoką na cztery angule, a szeroką na trzy. Następnie, po naniesieniu w ten sposób kolejno dwunastu znaków, winien, o podwójnie urodzeni, spryskać głowę wodą, w której umył ręce. Wtedy, aby sprowadzić Lakszmi, pośrodku [każdej] urdhwapundry winien nanieść ofiarowany Wisznu proszek kurkumy, w kształcie płomienia lampki lub liścia bambusowego. Gdy w ten sposób naniesie się urdhwapundrę, Pan świata wraz z Lakszmi oddają się tam wiecznej zabawie. Wtedy, o podwójnie urodzeni, mądry, mając dłonie złożone w geście ańdźali, winien, zanim zacznie się medytacja w tym celu, wspominać imiona Keśawy i innych, ale imiona Keśawy i innych wraz z [imionami] ich potencji. Winien medytować nad Keśawą na czole, Narajaną na brzuchu, Madhawą w okolicy serca, nad Gowindą – na grdyce. Po prawej stronie brzucha winien medytować nad Wisznu, o boscy mędrcy! O Madhusudanie winien myśleć pośrodku znajdującego się z tej samej strony ramienia, o Triwikramie na tym ramieniu, po prawej stronie brzucha o Wamanie, o Śrīdharze na ramieniu lewym, o Hriszikeśi na odpowiedniej łopatce. Winien wspominać Padmanabhę na drugiej [łopatce], Damodarę pomiędzy łopatkami. Tak została dokładnie wyjaśniona metoda [nakładania] urdhwapundry”.

²³⁶ Zwolennicy sekty wadagalai używają do jej przygotowania żółtego barwnika, tengalai natomiast czerwonego (Czeriak-Drożdżowicz 2008: 78).

²³⁷ ĪS 21.318–325: *evam śiṣyasyordhwapundram dhārayitvā yathāvidhi / nāma kuryāc ca śiṣyasya tadvidhānam ihocyate //318// tam ādāya karād devadhāmasannikaṭaṃ vrajet /*

W porównaniu z SātS nowym elementem jest w przypadku ĪS również zamykający rozdział fragment IS 21.504–587, który analizuje zagadnienie oddawania czci bóstwu dla celów własnych (*svārtha*) i innych osób (*parārtha*) (ĪS 21.504–512ab), pochwała Śāṇḍilji (Śāṇḍilya) i innych mędrców ważnych dla tradycji ĪS (ĪS 21.512cd–558) oraz opis podziału doktryny pañcāratry na cztery nurty, tzw. siddhanty (ĪS 21.559–587).

Dlaczego mimo tak szeroko zakrojonej strategii budowania rozdziału dotyczącego inicjacji poprzez inkorporowanie fragmentów SātS redaktor ĪS omiął imponujący opis ceremonii związanej z mantrą Narasiny przedstawiony w SātS 17? To pytanie staje się jeszcze bardziej zasadne, gdy weźmiemy pod uwagę, że opis *waibhawijanarasinhakalpy* zignorowany został wyłącznie jako koherentna sekcja: wiele wersów z SātS 17 pojawia się w formie rozproszonej w korpusie ĪS. Rozmiar tych zapożyczeń, umieszczonych w różnych kontekstach (ponownie bez sprecyzowania źródła cytatu) i świadczących skądinąd o wiedzy redaktora ĪS na temat zawartości SātS w ogóle, jak i istnienia tej specyficznej procedury, sięga od połowy śloki po blisko dziesięć. Wszystkie, co istotne, pochodzą z początkowej części SātS 17, w której opisano wstępną praktykę

kṛtvātmano vāmahāge bhūyaḥ saṃchādy locane //319// prakṣepayet tathā sārghyam añjalim muktalocanaḥ / sampāsyet paramaṃ dhāma māntram icchāphalapradam //320// tasminn avasare kuryān nāma yasya yathocitam / rahasyasaṃjñam mukhyaṃ ca gaunaṃ vāsya yathāsthitaṃ //321// sāmānyam vāsudevādyaṃ nāma svāṅkāc caturṣv api / sarveṣāṃ saviṣeṣaṃ vā yathā cānukrameṇa tu //322// dviṣaṭkamūrtyaṅkitam ca svāmyantaṃ brāhmaṇeṣu ca / devāntaṃ kṣatriyāṇāṃ ca kuryād dvādaśadhā punaḥ //323// pānyantaṃ dharaniṣṭhaṃ vā lāñchanāstrapurassaram / dhvajalāñchanasaṃjñam ca yathāvasthaṃ nrpeṣu ca //324// evaṃ vardhananiṣṭhaṃ ca mūrtilāñchanapūrvakam / vihitaṃ cāpi vaiśyānāṃ dāsāntaṃ śūdrajanmanām //325// – „Po umieszczeniu w ten sposób, wedle przepisu, znaku *urdhwapundra* na [ciele] ucznia, winien nadać mu imię. Tu opisano metodę, jak tego dokonać. Kiedy chwyci go za rękę, winien udać się w pobliże siedziby boga. Po ustawieniu go po swojej lewej stronie i zakryciu [mu] oczu winien nakazać mu upuścić garść substancji na ofiarę *arghję*. Gdy jego oczy zostaną odkryte, winien spojrzeć na siedzibę pana z mantrą przynoszącą upragnione owoce. W tej sytuacji [nauczyciel] winien nadać mu odpowiednie imię, tajemne, pierwszorzędne lub drugorzędne, zgodnie z okolicznościami. Powszechnie imię, ze względu na [użycie jako jego] części [imienia jednej z] czterech [wjuh] to ‘Wasudewa’ itd., charakterystyczne dla wszystkich, albo [nadawane] wedle porządku. Dla braminów [jest odpowiednie] imię odnoszące się do dwunastu form, kończące się [słowem] *svāmin* (mistrz). Kszatrijom winien nadać imię kończące się [słowem] *deva* (bóg), znowuż w dwunastu wariantach, albo zakończone [słowem] *pāṇi* (dzierżący w dłoni) lub *dhara* (dzierżyciel) – związane z emblematem i bronią. Dla królów imię związane z emblematem, [jak] flaga. Wajśjom przypisano imię [kończące się słowem] *vardhana* (zapewniający dobrobyt) i wcześniej wspomnianym emblematem bóstwa, urodzonym jako śudrowie – [imię] zakończone [słowem] *dāsa* (służący)”.

nauczyciela przygotowującego się do udzielenia narasinhadiksy. W związku z tym zapożyczenia z SātS lokalizowane w ĪS nie zawierają ani pouczeń związanych z konkretnym przebiegiem narasinhadiksy, ani wskazówek na temat zdobywania magicznych mocy (siddhi) przez adepta, który w tym celu po inicjacji mantrą Narasinyh mantrę tę adoruje. Rozrzucone w obrębie całego korpusu ĪS zapożyczenia z SātS 17 są zasadniczo wprowadzone (czasem nawet dwukrotnie w różnych kontekstach) w formie nienaruszonej. W kilku przypadkach modyfikacje są przypuszczalnie wynikiem nieuwagi skryby. W niewielu miejscach odmienne lekcje są ewidentnie wynikiem świadomej manipulacji redaktora ĪS wynikającej z wtłoczenia wersów w inną tradycję. Na przykład odpowiadające sobie wersy SātS 17.27cd (*atha hastadvaye nyased dīptimad dvādaśākṣaram*) i ĪS 5.21cd (*hastadvaye 'pi vinyasyed dīptam aṣṭākṣaram param*) uwzględniają konieczność zmiany mantry: podczas gdy w przypadku SātS jest to dwunasto-sylabowa mantra Narasinyh, w kontekście ĪS, gdzie z opisu ceremonii Narasinyh świadomie zrezygnowano, jest to ośmiosylabowa mantra Pana (Bhagavān).

Tab. 3. Wersy z SātS 17 w korpusie ĪS (zaznaczono różne warianty)

SātS 17.4cd–12 varṇacakram tu pūrvoktaṃ sugupte vasudhātale // upalipte tu saṃlikhya pūjayitvā yathāvidhi // samuddharet tato mantram anekādbhutavikramam // praṇavaṃ pūrvam ādāya tadante viniyojya ca // navamaṃ nābhivarṇebhyas tadūrdhve 'rāccaturdaśam // tasyopari tadantaḥstham varṇam golaka- van nyaset // namo 'ntaṃ varṇam etad vai vācakaṃ paramātmanaḥ // jñānādayo guṇāḥ ṣaḍ vai prāguktā hrdayādayaḥ // tadarthaṃ eva varṇam taṃ ṣoḍhā saṃlikhya kevalam // dvitīyaturyaṣaṣṭaiś ca dvādaśenāntimena ca //	ĪS 23.429–437ab varṇacakram tu pūrvoktaṃ sugupte vasudhātale // upalipte tu saṃlikhya pūjayitvā yathāvidhi // samuddharet tato mantram anekādbhutavikramam // praṇavaṃ pūrvam ādāya tadante viniyojya ca // navamaṃ nābhivarṇebhyas tadūrdhverāc caturdaśam // tasyopari tadantasthavarṇam golakavan nyaset // namo 'ntaṃ varṇam etad vai vācakaṃ paramātmanaḥ // jñānādayo guṇāḥ ṣaḍbhyaḥ prāguktā hrdayādayaḥ // tadarthaṃ eva varṇam taṃ ṣoḍhā saṃlikhya kevalam // dvitīyaturyaṣaṣṭhaiś ca dvādaśenāntimena ca //
---	--

caturdaśenārāt vargāt kramād vai viniyo- jayet // bījavacchirasā sarvān lāñchayet pañcamam vinā / sarveśam praṇavaḥ pūrvaḥ svasamjñānte niyojya ca // svakīyā jātayaś cānte vausaḍantāḥ krameṇa tu / om namo bhagavate nārasimhāyet yanena tu // dvādaśākṣaramantreṇa smṛtvā vighrahavat purā / sabāhyābhyantarasthena sāṅgenādyena pūjayet /	caturdaśenārād vargāt kramād vai viniyo- jayet / bījavacchirasā sarvān lāñchayet pañcamam vinā // sarveśam praṇavaṃ pūrvaṃ svasamjñānte niyojya ca / svakīyā jātayaś cānte vausaḍantāḥ krameṇa tu // onnamo bhagavate nārasimhāyed yanena tu / dvādaśākṣaramantreṇa smṛtvā vighrahavat purā // sabāhyābhyantarasthena sāṅgenādyena pūjayet /
SātS 17.17–27ab sāyāmām bhūtasamśuddhiṃ dhāraṇābhyām samācāret / kevalena tu mantrēṇa bhāvanāśahitena tu // nābhideśasthitam dhyātvā devaṃ saṃgrhya kalmaṣam / nissṛtaṃ vāyumārgeṇa dvādaśāntāvadhau kṣipet // nirastapāpam ākr̥ṣya vātacakrasamanvitam / nāsāgreṇa tu mantrēśaṃ dehasampūraṇāya ca // taṃ dhyāyed hṛdayasthaṃ ca gatiṛuddhena vāyunā / cittopaśamanārthaṃ tu nūnaṃ vāyujayāya ca // śanaiḥ śanair atha bahiḥ kevalaṃ mārutaṃ kṣipet / vinā 'ntyarecakenaivam anyeśāṃ uttarot- taram // kālād hr̥saṃ yathāśakti nityam eva samācāret / dvādaśānte 'tha mantrēśaṃ taptahāṭakasannibham // sahasraraviśaṃkāśaṃ vṛttamaṇḍalamadhyagāṃ / smṛtvātha muktaṃ tanmātrair nirdahed vighraṃ svakaṃ // dakṣiṇāṅghrer athāṅguṣṭhaprāntadeśe śikhākṣaram /	ĪS 2.39cd–49 sāyāmām bhūtasamśuddhiṃ dhāraṇābhyām samācāret // kevalena tu mantrēṇa bhāvanāśahitena tu / nābhideśasthitam dhyātvā devaṃ saṅgrhya kalmaṣam // nissṛtaṃ vāyumārgeṇa dvādaśāntāvadhau kṣipet / nirastapāpam ākr̥ṣya vātacakrasamanvitam // nāsāgreṇa tu mantrē 'muṃ dehasampūraṇāya ca / taṃ dhyāyed dhṛdayasthaṃ ca gatiṛuddhe- na vāyunā // cittopaśamanārthaṃ tu nūnaṃ vāyujayāya ca / śanaiś śanair atha bahiḥ kevalaṃ mārutaṃ kṣipet // vināntyarecakenaivam anyeśāṃ uttarotta- ram / kālābhyāsaṃ yathāśakti nityam evaṃ samācāret // dvādaśānte 'tha mantrēśaṃ taptahāṭakasannibham / sahasraraviśaṃkāśavṛttamaṇḍalamadhyag am // smṛtvātha muktaṃ tanmantrair nirdahed vighraṃ svakaṃ / dakṣiṇāṅghrer athāṅguṣṭhaprānte deśe śikhākṣaram //

dhyātvā yugāntahutabhugrūpaṃ jvālāsamāvṛtam // tena svavigrahaṃ dhyāyet prajvalantaṃ samantataḥ / dehajāṃ bhāvayej jvālāṃ mantranāthe layaṃ gatāṃ // divyaṃ praśāntākāraṃ tu tam adhiṣṭhāya cetasā / svamantrād amṛtaughenāsecayed vigrahaṃ svakaṃ // tataḥ samantraṃ tadbimbam ākr̥ṣya hr̥di vinyaset /	dhyātvā yugāntahutabhugrūpaḥ jvālāsamā- vṛtam / tena svavigrahaṃ dhyāyet prajvalantaṃ samantataḥ // dehajāṃ bhāvayej jvālāṃ mantranāthe layaṃ gatāṃ / divyapraśāntāgāraṃ tu tam adhiṣṭhāya cetasā // svamantrād amṛtaughena secayed vigrahaṃ svakaṃ / tatas svamantraṃ tadbimbam ākr̥ṣya hr̥di vinyaset //
SātS 17.27cd atha hastadvaye nyased dīptimad dvādaśākṣaram //	ĪS 2.51cd hastadvaye 'pi vinyasyed dīptam aṣṭākṣaram param //
SātS 17.32cd–36ab maṇibandhān nakhāgraṃ tu mūlamantrapurassaram // śrīvatsaṃ vakṣaso vāme pūrṇendusadṛśadyutiṃ / kaustubhaṃ hr̥daye nyasya caṇḍadīdhitalakṣaṇam // nānābījavanapuṣpotthāṃ vanamālāṃ ca kaṇṭhataḥ / ā cāmsād dakṣiṇe bhāge nyasyā śrīr uttare tathā // puṣṭir gulphāvasānaṃ ca vaktramadhye sarasvatī / pr̥ṣṭhato vinyasen nidrāṃ tataḥ pāṇidvayena tu // mudrāṃ baddhvā smared dhyānaṃ devo 'ham iti bhāvayet /	ĪS 2.73–77ab maṇibandhān nakhāgrāntam ādityātapavat tataḥ / śrīvatsaṃ vakṣaso vāme pūrṇendusadṛśadyutiḥ // kaustubhaṃ hr̥daye nyasya caṇḍadīdhitalakṣaṇam / nānābījavanapuṣpotthāṃ vanamālā ca kaṇṭhataḥ // ā cāmsād dakṣiṇe bhāge nyasyāc chrīr uttare tathā // puṣṭi gulphāvasāne ca garuḍaṃ corumadhyataḥ / mantranyāsaṃ tu kṛtvaiṃ tataḥ pāṇidvayena tu // mudrāṃ badhvā smared dhyānaṃ devo 'ham iti bhāvayet /
SātS 17.36 cd–37 atha praṇavapūrveṇa svanāmnā natinā saha // śeṣapūrvaṃ tu vahnyantaṃ āsanaṃ pari- kalpayet / tadākramyātha tasyaiva kār̥yā svahr̥di kalpanā //	ĪS 2.80–81ab atha praṇavapūrveṇa svanāmnā natinā saha / śeṣapūrvan tu vahnyantaṃ āsanaṃ pari- kalpayet // tathākramyāya tasyaiva kār̥yā svahr̥di kalpanā /
SātS 17.42ab mantranyāsaṃ ataḥ kuryād hastanyāsaṃ vinā vibhoḥ /	ĪS 2.95ab mantranyāsaṃ tataḥ kuryāt hastanyāsaṃ vinā vibhoḥ /

SātS 17.42cd dhyātvā 'tha bhāvanājātaiḥ bhogaiḥ paramapāvanaiḥ /	ĪS 2.106ab dhyātvātha bhāvanājātaiḥ bhogaiḥ paramapāvanaiḥ /
SātS 17.43ab pūjayitvā japāntaṃ cāpy avatārya bahir yajet /	ĪS 2.131cd japāntaṃ caivam abhyarcyāpy avatārya bahir yajet //
SātS 17.43cd–44ab dakṣiṇottarahastābhyāṃ hṛdbījena vicin- tya ca // sūryasomau tataḥ kuryād dravyadāhasamudbhavau /	ĪS 3.30cd–31ab dakṣiṇottarahastābhyāṃ hṛdbījena vicin- tya ca / sūryasomau tataḥ kuryād dravyadāhasamudbhavau //
SātS 17.44cd–46 toyam ādāya pātre 'tha tatra hṛnmantritāṃ kṣipet // puṣpagandhasamopetaṃ susitaṃ śālitaṇḍulam / mantrayet praṇavādyena bahuśo hṛdayena tu // taduddhṛtenāmbhasā vā astramantraṃ samuccaran / prokṣayet svāsanasthānaṃ yāgopakaraṇaṃ tathā //	ĪS 3.35cd–37 toyam ādāya pātre 'tha tatra hṛnmantritāṃ kṣipet // puṣpagandhasamopetaṃ susitaṃ śālitaṇḍulam / mantrayet praṇavādyena bahuśo hṛdayena tu // taduddhṛtenāmbhasā vai astramantraṃ samuccaran / prokṣayet svāsaṇaṃ sthānaṃ yāgopakaraṇaṃ tathā //
SātS 17.47 citrasthād bhagavadbimbād bhuktaṃ puṣpādikaṃ hi yat / apanīya tu tatkuryād vāsasā reṇumārjanaṃ //	ĪS 3.15cd–16ab citrasthād bhagavadbimbād bhuktaṃ puṣpādikaṃ hi yat // apanīya tu tatkuryād vāsasā reṇumārjanaṃ //
SātS 17.48cd–49ab upalipyātha bhūbhāgaṃ sām̐bhāsā gomay- ena tu // tatra maṇḍalam ālekhyāṃ sūtrayitvā purā samam /	ĪS 11.134abc upalipyātha bhūbhāgaṃ sām̐bhāsā gomay- ena tu / tatra maṇḍalam ālekhyāṃ sūtrayitvā yathāvidhi //
SātS 17.53 yogapīḍhārcanaṃ kuryād anusandhānapūrvakam / svanāmnā praṇavādyena namo 'ntena yathākramam //	ĪS 4.17 yogapīḍhārcanaṃ kuryād anusandhānapūrvakam / svanāmnā praṇavādyena namo 'ntena yathākramam //
SātS 17.54–56 ananteśaṃ svaren madhye sarvādhāram ayaṃ prabhum / āgneyāḍau tu dharmādyam aiśānyantaṃ catuṣṭayaṃ //	ĪS 4.21cd–24ab ananteśaṃ smaren madhye sarvādhāram ayaṃ prabhum // āgneyāḍau tu dharmādyam aiśānyantaṃ catuṣṭayaṃ /

prāgādāv apy adharmādyam uttarāntaṃ nyaset param / tadūrdhve kamalaṃ dhyāyet svaṇāmnā ’tha tathopari // smaret tatrāśritaṃ sūryaṃ śaśāṅkaṃ kesarāvanau / karṇikāsthāṃ hutabhujāṃ tato gandhādīnā yajet //	prāgādau tv apy adharmādyam uttarāntaṃ nyaset param // tadūrdhve kamalaṃ dhyāyet svaṇāmnātha tathopari / smaratpatrāśritaṃ sūryaṃ śaśāṅkaṃ kesarāvanau // karṇikāsthāṃ hutabhujāṃ tato gandhādīnā yajet /
SātS 17.64cd–65ab āmūlāt sarvamantrāṇāṃ vyaktisthānāṃ samarcanam // arghyapuṣpādīnā kuryāt svena svena svake pade /	ĪS 4.71cd–72ab āmūlāt sarvamantrāṇāṃ vyaktisthānāṃ samarcanam // arghyapuṣpādīnā kuryāt svena svena svake pade /
SātS 17.65d–67ab tadoditaṃ vibhor dehād hṛdayādyam catuṣṭayam // nyaset kamalapatrāṇāṃ ā pūrvād uttarāntikam / agnīśarakṣovāyavyadaleṣv astrāṃ yathākramam // netraṃ kesarajālasthāṃ cakraṃ nābhitrāyopari	ĪS 4.74d–76ab aṣṭapatrāmbuje pīṭhe hṛdayādyam catuṣṭayam // nyaset kamalapatrāṇāṃ a pūrvād uttarāntimam / agnīśarakṣovāyavyadaleṣv astrāṃ yathākramam // netraṃ kesarajālasthāṃ vinnyaset tatanan- taram //
SātS 17.67cd śrīvatsakaustubhau caiva vanamālāṃ tathaiva ca //	ĪS 5.343cd śrīvatsaṃ kaustubhaṃ cāpi vanamālāṃ tathaiva ca //
SātS 17.70b nemibhāge śriyaṃ devīm puṣṭim uttarato nyaset /	ĪS 18.278b śriyaṃ dakṣiṇabhāge tu puṣṭim uttarato nyaset /
SātS 17.72d evaṃ nyasya tato dhyāyen mantravyūhaṃ yathāsthitaṃ //	ĪS 4.80b evaṃ natvā tato dhyāyen mantravyūhaṃ yathāsthitaṃ /
SātS 17.73 sarvadevam ayaṃ devaṃ sarveṣāṃ tejasāṃ nidhim / sarvalakṣaṇasampūrṇaṃ sārvaññādiguṇair yutam //	ĪS 4.82 = ĪS 20.249cd–250ab sarvadevam ayaṃ devaṃ sarveṣāṃ tejasāṃ nidhim / sarvalakṣaṇasampūrṇaṃ sārvaññādiguṇair yutam //
SātS 17.74–76ab niṣṭaptakanakābhaṃ ca sampūrṇāṅgaṃ mahānutam / ghoraśārdūlavadanam caṇḍamārtaṇḍalocanam // saudāminīcayaprakhyair lomabhiḥ paripūritaṃ /	ĪS 20.250cd–252 niṣṭaptakanakābhaṃ ca sampūrṇāṅgaṃ mahātanum // ghoraśārdūlavadanam caṇḍamārtaṇḍalocanam / saudāminīcayaprakhyair lomabhiḥ paripūritaṃ //

aruṇām bhojapatrābhaṃ vajrādhikakaroruham // calatphaṇīśvaraśaṭam candrakoṭīśatadyutim	aruṇām bhojapatrābhavajrādhikakareruham // calatphaṇīśvaraśaṭam candrakoṭīśatadyutim //
SātS 17.77 pralayāmbudanirghoṣam udgirantaṃ svavācakam // yugāntahutabhugjvālāmaṇḍalāntarvyavas- thitam //	ĪS 20.253 pralayāmbudhinirghoṣam udgirantaṃ svavācakam // yugāntahutabhugjvālāmaṇḍalāntarvyavas- thitam //
SātS 17.78cd–79ab divyagandhānuliptāṅgam divyāmbaradharaṃ tathā // divyasragveṣṭanopetaṃ divyālaṅkāramaṇḍitam //	ĪS 4.92 = ĪS 20.257 divyagandhānuliptāṅgam divyāmbaradharaṃ tathā // divyasragveṣṭanopetaṃ divyālaṅkāramaṇḍitam //
SātS 17.79cd kaustubhenorasisthena śrīvatsenāpy alaṅkṛtaṃ //	ĪS 4.93cd = ĪS 20.255ab kaustubhenorasisthena śrīvatsenāpy alaṅkṛtaṃ //
SātS 17.80 ratnakāñcanasanmuktāyuktayā vanamālayā // sabrahmasūtrayā caiva śobhitaṃ para- meśvaram //	ĪS 4.94 = ĪS 20.256 ratnakāñcanasanmuktāyuktayā vanamālayā // sabrahmasūtrayā caiva śobhitaṃ parameśvaram //
SātS 17.84ab praṇavadhvanigarbhaṃ tu himādrīśataśo ‘dhikam //	ĪS 4.97ab = ĪS 20.173ab praṇavadhvanigarbhaṃ tu himādrīśataśobhitaṃ //
SātS 17.84cd–88ab evam eva hi hṛṇmantraṃ dhyāyet kumudapāṇḍaram // padmarāgācalākāramāraṅgaṃ ca śiraḥ smaret // aṅjanāśmapratīkāśaṃ śikhāmantraṃ tathākṛtim // paritaḥ sūryasantaptaṃ yathā kanakapar- vatam // tathā kavacamantraṃ ca dhyānakāle vicin- tya ca // vṛto jvālāsahasraḥ tu ayaskāntasamadyutiḥ // sarvāstraśaktisampūrṇaś cāstramantraḥ prakīrtitaḥ // nirdhūmaṅgāraśikharaśaḍṛśo netramantrarāṭ //	ĪS 4.103–106 evam eva hi hṛṇmantraṃ dhyāyet kumudapāṇḍaram // padmarāgācalākāramāraṅgaṃ ca śiraḥ smaret // aṅjanādrīpratīkāśaṃ śikhāmantraṃ tathākṛtim // paritaḥ sūryasantaptaṃ yathā kanakapar- vatam // tathā kavacamantraṃ ca dhyānakāle vicin- tya ca // vṛtaṃ jvālāsahasraḥ tu ayaskāntasamadyutiḥ // sarvāstraśaktisampūrṇaṃ astra-mantraṃ prakīrtitaṃ // nirdhūmaṅgāraśaḍṛśaṃ bhāvayen netramantrarāṭ //

SātS 17.88cd dhyeyāḥ svarucisaṃyuktā dvibhujāḥ puruṣottamāḥ //	ĪS 24.16ab dhyeyās svarucisaṃyuktā dvibhujāḥ puruṣottamāḥ /
SātS 17.98–100ab dhyātvā tretāgnirūpaṃ tu dakṣiṇād aṅgulitrayaṃ / spaṣṭam ūrdhvaśikhaṃ saiva jyeṣṭhākṛāntā kaṇṭiyasī // atho 'khilasvarūpaś ca dhvāntātīto 'gnirūpadhṛk / devo guṇatrayātītas tathā mārgatrayātigaḥ // dharmaīḥ sthūlatairair mukto yo 'yaṃ vyakto dhiyārcitaḥ /	ĪS 24.16cd–18 dhyātvā tretāgnirūpaṃ tu dakṣiṇād aṅgulatrayaṃ // spaṣṭam ūrdhvamukhaṃ saiva jyeṣṭhākṛāntā kaṇṭiyasī / athākṣhilādhvarūpā cāpy adhvātīto 'gnirūpadhṛk // devo guṇatrayātītas tathā mārgatrayātigaḥ / dharmais sthūlatairair mukto yo 'yaṃ vyakto dhiyārcitaḥ //
SātS 17.100cd–102 samputaṃ hṛdayoddeśe baddhvā ha- stadvayena tu // nirantarābhyāṃ śākhābhyāṃ mudraiśā hārdikī smṛtā / aṅguṣṭhādi kaṇiṣṭhāntaṃ śākhāyugmaṃ prthak prthak // sāntaraṃ sampudād asmāt kaṇiṣṭhādaḥ tathā bhavet / śiraśśikhātanutrāstranetrāmudrā yathākramaṃ //	ĪS 24.21–23ab samputaṃ hṛdayoddeśe badhvā hastadvay- ena tu / nirantarābhyāṃ śākhābhyāṃ mudraiśā hādradhīsmṛtā // aṅguṣṭhādi kaṇiṣṭhāntaṃ śākhāyugmaṃ prthak prthak / sāntaraṃ samputād asmāt kaṇiṣṭhādaḥ tathā bhavet // śiraśśikhātanutrāstranetrāmudrā yathākramaṃ /
SātS 17.104 svamantrayuktā cānyeṣāṃ arcitānāṃ yathākramaṃ / punaḥ punaḥ prayoktavyā hārdeyaṃ śirasā saha //	ĪS 24.63 svamantrayuktā cānyeṣāṃ arcitānāṃ yathākramaṃ / punaḥ punaḥ prayoktavyā hādradhīś śirasā saha //
SātS 17.107 yathāśakti japaṃ kuryāc chatam aṣṭādhikaṃ tu vai / ekaikaṃ hṛdayādīnāṃ sarveṣāṃ vihitam tv atha //	ĪS 5.40 yathāśakti japaṃ kuryāc chatam aṣṭādhikaṃ tu vā / ekaikaṃ hṛdayādīnāṃ sarveṣāṃ vihitam tv atha //
SātS 17.110cd kriyāṅgatvān na doṣo 'sti anyathā tajjapaṃ vinā //	ĪS 5.41ab kriyāṅgatvān na doṣo 'sti anyathā tajjapaṃ vinā /
SātS 17.111cd–112ab vyāsto guṇagaṇaḥ śaṣṭhas tejo nāma guṇo hi yaḥ // parasya brahmaṇaḥ so 'yaṃ sāmānyaṃ sarvatejasāṃ /	ĪS 5.86cd–87ab vyāsto guṇagaṇāt śaṣṭhas tejo nāma guṇo hi yaḥ // parasya brahmaṇas so 'yaṃ sāmānyaṃ sarvatejasāṃ /

Co istotnego ujawnia zatem kompozycja ĪS 21? Odwołując się do tab. 1, zwróćmy uwagę, że cytat wyjęty z SātS 16 urywa się w ĪS 21 na linii SātS 16.29ab. Co znaczące, ten konkretny wers zaleca w SātS udzielenie trzech regularnych inicjacji zwanych wibhawa, wjuha i sukszma (SātS 16.29ab: *vibhavyavyūhasūkṣmā-khyāṃ dīkṣāṃ kuryād **anantaram***; ĪS 21.28cd: *vibhavyavyūhasūkṣmākhyāṃ dīkṣāṃ kuryāt **tadantaram***) natychmiast po (*anantaram*)/po (*tadantaram*) przeprowadzeniu inicjacji mantrą Narasiny w celu usunięcia popełnionych przez adepta grzechów (SātS 16.26ab = ĪS 21.25cd: *kalmaṣasya vighātārthaṃ nārasinhīm mahāmate*). W tym miejscu wykład ĪS 21 gładko przechodzi do fragmentu zapożyczonego z SātS 18, który dotyczy czynności poprzedzających inicjację właściwą (*adhivāsa*). Wynika z tego, że założeniem redaktora ĪS było najprawdopodobniej przedstawienie, ledwie zresztą wspomnianej, narasinhadikszy w kategoriach praktyki oczyszczającej, którą należy przejść, zanim dostąpi się inicjacji właściwej. Rozumienie funkcji narasinhadikszy i następującej po niej adoracji mantry Narasiny jest zatem w ĪS analogiczne z wizją narzuconą przez SātS 16.

Warto zauważyć, że w obrębie zapożyczonych z SātS 16 wersów (SātS 16.4–29ab = ĪS 21.3cd–28) podtrzymano odwołanie do nastików i innych osób niepełniających zwyczajowych norm społeczności pañcaratrów, które wymagają oczyszczenia poprzez inicjację mantrą Narasiny, jeśli pragną regularnej inicjacji. Wers ten, jak pamiętamy, w kontekście SātS 16 był kluczowy dla interpretowania opisanego w SātS 17 ceremonii związanej z mantrą Narasiny (a pierwotnie najwyraźniej nakierowanej na stworzenie sadhaki) w kategoriach ceremonii konwertującej. Opis tej ostatniej redaktor ĪS 21 jednak zignorował. Jaką więc przyjął taktykę? Jak wynika z tab. 1, łącząc ze sobą w logicznej kolejności wspomniany wyżej fragment SātS 16, opis ceremonii wstępnych do inicjacji właściwej (SātS 18) oraz początek rozdziału SātS 19, który zawiera zalecenia dotyczące przeprowadzenia inicjacji typu wibhawa, zastąpił opis waibhawijanarasinhakalpy opisem rytuału pañcasanskara (ĪS 21.283cd–325). Jak już wspomniano w paragrafach dotyczących praktyk konwertujących, według Raman to właśnie pañcasanskra w pewnych sytuacjach umożliwia przejście z innych tradycji na wiśnuizm. Obecnie rytuał często przybiera formę ceremonii zbiorowej, podczas której nauczyciel, po ustaleniu wcześniej pomyślnego dnia i czasu, przeprowadza ją dla wielu osób jednocześnie (Raman 2005: 91–92). W tym świetle funkcja rytuału pañcasanskara jest podobna, jeśli nie tożsama, do funkcji przypisanej waibhawijanarasinhakalpie w SātS 16, przy czym ta pierwsza reprezentuje późniejszy względem SātS etap kształtowania się ceremonii konwertujących

w obrębie wiśnuizmu. Daje to podstawy, by przypuszczać, że z upływem czasu ceremonia Narasiny, choć funkcjonalnie już i tak przekształcona, mogła przestać spełniać swe zadanie w linii przekazu SātS lub stała się wręcz niezrozumiała. W jej miejsce wprowadzono więc do „rozszerzenia” SātS ceremonię inną, bardziej przystającą do nowych realiów. Wniosek ten z kolei potwierdza dwie hipotezy. Po pierwsze, (narzuconą) funkcją narasinhakalpy w SātS było przygotowanie niewisznuitów lub niepañcaratrów do inicjacji wprowadzającej do tradycji SātS. Po drugie, narasinhakalpa, nawet po przeformułowaniu jej znaczenia, nie była z pewnych względów ceremonią zrozumiałą dla następnych pokoleń wyznawców związanych z linią przekazu SātS.

Wracając natomiast do kwestii oryginalnej funkcji waibhawijanarasinhakalpy, a więc do jej ewidentnego związku z rytuałami wiodącymi sadhakę ku realizacji ziemskich pragnień przy pomocy adoracji mantry, warto wziąć pod uwagę, że z powodu, z jednej strony, ogólnej tendencji do umniejszania roli sadhaki (Brunner 1975), a z drugiej, niespójności funkcji waibhawijanarasinhakalpy z jej właściwym przebiegiem odpowiednio w SātS 16 i SātS 17 obecność praktyki związanej z Narasinhą we wzorze inicjacyjnym SātS mogła być dla redaktora ĪS problematyczna. Negując istnienie wersów poruszających kwestie konkretnych czynności związanych z pozyskiwaniem magicznych mocy na drodze adoracji mantry Narasiny, kompilator ĪS 21 zdołał równocześnie umiejętnie ominąć logiczne niejasności zauważalne w SātS, a przy okazji zaakcentował jeszcze bardziej punkt widzenia SātS 16. Zastąpienie wykluczonych wersów opisem praktyki pañçasanskara, której funkcja, przynajmniej w pewnych okolicznościach, zgadza się z narzuconą przez SātS 16 wizją konieczności oczyszczenia kandydatów do inicjacji właściwej, być może nawet wywodzących się z innych tradycji religijnych, zapewniło więc skuteczne wyeliminowanie niewygodnych rezultatów narasinhadiksy w postaci stworzenia adepta zorientowanego na kłopotliwe w ortodoksyjnej atmosferze Indii południowych dobra ziemskie.

2. *Narasinhakalpa*

A. AUTOPREZENTACJA TEKSTU: *ĪŚVARASANHITA* CZY *NARASINHAKALPA*?

Warto zauważyć, że *Īśvarasanhita* to tytuł, pod którym funkcjonowało kilka tekstów związanych z tradycją pañcaratry. Oprócz Matsubary, którego zdaniem obecnie dostępny tekst ĪS stanowi późniejszą wersję sanhity, istnienie kilku tekstów bądź odmiennych redakcji jednego o tytule ĪS rozważa także Smith oraz autorzy najnowszego katalogu sanhit pañcaratry – Sadhu Parampurushdas i Sadhu Shrutiprakashdas. Sugeruje to również Schrader (Schrader 1916, repr. 1995: 24–25).

Smith wspomina dwa takie teksty i oznacza je odpowiednio: ĪS (I) i ĪS (II). Pierwszy z nich to sanhita dostępna obecnie, zaliczona przez badacza, w przeciwieństwie do Matsubary, do tekstów wcześniejszych (Smith 1975–1980: 66, 85). Kolejny tekst to nieopublikowany manuskrypt przechowywany w Barodzie, który wymiennie nazywany jest przez niego ĪS (II) lub *Narasinhakalpa* (*Narasimhakalpa*) (Smith 1975–1980: 87–92). Treść tekstu stanowi dialog pomiędzy Īśwarą (Īśvara) a Parwati (Pārvatī)²³⁸. Rękopis jest niekompletny – jak pisze Smith w rozdziałach 13 i 14 brakuje wersów. Składa się z sześciuset czterdziestu śłok podzielonych na czternaście rozdziałów. Badacz wymienia ich kolofony, które tytułują tekst w różnoraki sposób: *Īśvarasanhita* (*Īśvarasamhitā*), *Pañcaratra* (*Pāñcarātra*), *Śrīsudarśananrisinhakalpa* (*Śrīsudarśananṛsimhakalpa*) albo *Nrisinhakalpa* (*Nṛsimhakalpa*) (Smith 1975–1980: 87–92). Ze streszczenia tekstu znanego Smithowi wynika, że dotyczy on przede wszystkim rytuałów intencjonalnych kamja, które pozwalają dzięki magicznym mocom uzyskanym w wyniku recytacji mantry Narasiny oraz adorowania jej pod postacią bóstwa wpływać na otoczenie. Zdaniem badacza tekst odbiega znacznie od głównego nurtu pañcaratry, mimo że podobne tematycznie fragmenty skoncentrowane na zyskaniu magicznych mocy spotykane są w innych pismach tradycji (Smith

²³⁸ Informację: „Īśvarasamhitā (Nṛsimhakalpa) Īśvara-Parvatīsamvāda, Pāñcarātra; chs. 14. Different from printed work (ĪS)”, podaje również *Catalogus Catalogorum*, t. 2, 1966: 279.

1975–1980: 87). Mantra Narasiny, dzięki której możliwa jest realizacja pragnień, to w przypadku *ĪSII/Narasinhakalpy* trzydziestodwusylabowa formuła w metrum anushtubh.

O czterech tekstach pod tytułem *ĪS* piszą Parampurushdas i Shrutiprakashdas. Pierwszy z nich to opublikowana redakcja *ĪS* (I). Nieopublikowany tekst oznaczony jako drugi (*ĪS* II) (u Smitha *ĪS* II), powstał według badaczy przed XV w., kiedy rytuał pañcaratry przeniknął już do szkoły śriwaisznawa (Parampurushdas, Shrutiprakashdas 2002: 172–174). Niekompletne i pozostające również w manuskryptach teksty trzeci (*ĪS* III) i czwarty (*ĪS* IV), do których aluzje, jak twierdzą, występują w pracach Wenkatanathy datują autorzy katalogu najpóźniej na XIII w. Cztery teksty różnią się nie tylko treścią, ale również interlokutorami. W *ĪS* I rozmowa toczy się pomiędzy mędrcami (*ṛṣi*) a Nara-dą, w *ĪS* II pomiędzy Parwati a Śiwą, w *ĪS* III pomiędzy mędrcami a Panem (Bhagavān), a w *ĪS* IV pomiędzy Brah-mą a Panem (Parampurushdas, Shrutiprakashdas 2002: 81.). *Narasinhakalpę* wspomina również Goudriaan. Badacz przypuszcza, że mało popularny tekst pod tym tytułem powstał współcześnie (Goudriaan 1981: 110).

W kontekście badań nad ceremonią związaną z mantrą Narasiny intrygujący jest więc nie tylko tytuł wymienionych wyżej rzadkich tekstów, bardzo podobny do kolofonu *SātS* 17 (*Waibhawijanarasinhakalpa*), który stanowi podstawę moich rozważań na temat inicjacji mantrą Narasiny, ale również ich treść. W związku z brakiem dostępu do rękopisu z Barody, do którego odwołuje się Smith i inni przytaczani autorzy, w badaniach posłużyłam się transkryptem przygotowanym na podstawie manuskryptu w piśmie grantha przechowywanego w zbiorach Oriental Research Institute w Majsurze (nr 4977) (odtąd: NKm). Jak wnioskuję ze streszczenia Smitha, bardzo prawdopodobne, że rękopisy podzielały treść. Oba obejmują czternaście rozdziałów i sławią trzydziestodwusylabową mantrę Narasiny. W dyskusji ograniczam się do trzech pierwszych rozdziałów tekstu²³⁹. Wnioski wypływające z ich analizy sugerują, że *ĪS* może pełnić tu

²³⁹ Ich transkrypt przygotował na podstawie wspomnianego manuskryptu dr R. K. K. Narasimhan. Mimo braku materiału porównawczego starałam się poprawić w tekście ewidentne błędy, na tyle, by umożliwiło to przekład pożądaných partii (zob. przyp. 16). Poprawki oznaczam skrótami: em. (emendacja) w przypadku, gdy zaproponowano poprawki błędu oczywistego, np. oczywistej nieregularności gramatycznej, oczywistego powtórzenia, oczywistego błędu w zapisie; coni. (koniektura) w przypadku poprawki ingerującej w tekst w większym stopniu, np. w przypadku wypełnienia luki w tekście (*lacuna*). W przypadku poprawek na skutek sugestii innych osób oznaczam je odpowiednio *siglum*; C-D – Czerniak-Drożdżowicz,

jedynie rolę „miejsca przypisania” („locus of ascription”), jeśli posłużymy się terminem zaproponowanym przez Goudriaana w kontekście tantry śakto-śiwaickiej (Goudriaan 1981: 15). Adoracja mantry *Narasinhy* (tej samej w wariancie tekstu opisywanego przez Smitha i manuskrytu z Majsuru) jest natomiast bezsprzecznie związana z *sadhaką* i jego pragnieniem, by zdobyć magiczne moce.

Koncepcja „miejsca przypisania” jest dość charakterystyczna dla literatury tantrycznej, w obrębie której obok takich cech jak np. odwoływanie się do jednego tekstu, używając przy tym jego różnych tytułów, istnieje także trend odwrotny, tzn. skłonność różnych tekstów do prezentowania siebie jako podrozdziałów dzieła bardziej znanego (Goudriaan 1981: 15). To w ramach tej strategii, zauważa Goudriaan, wiele pomniejszych pism tantrycznych „przypisuje się” w kolofonach do oryginalnych *tantr* o większym znaczeniu i zasięgu. Zdarza się, że dzieje się tak bez względu na niezgodność tematów poruszanych w tekście przypisującym się i przypisywanym. Motywacją za ustanowieniem związku ze znanym tekstem, istniejącym lub nie, gdyż czasem funkcjonującym na zasadzie tytułu-ducha („ghost-title”), jest z pewnością dążenie do kanonizacji i próba zaznaczenia swego miejsca w tradycji (Goudriaan 1981: 24). Biorąc pod uwagę, że tekst pod tytułem *Narasinhakalpa* nie występuje w spisach *saṃhit* pañćaratry podawanych przez same *saṃhity*, przypadek ten zdaje się wskazywać na sytuację, gdy mało znana tradycja usiłuje wpisać się w ramy uznanego nurtu, przesuwając jego granice. Działanie takie w przypadku pañćaratry było możliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, mimo że według tradycji korpus pañćaratry obejmuje sto osiem *saṃhit*, listy zawarte w konkretnych *saṃhitach* podają różniące się od siebie szacunki, najwyraźniej w związku z autorytatywnością poszczególnych *saṃhit* na danym etapie rozwoju tradycji²⁴⁰. Po drugie, otwartość tradycji na tekstualne modyfikacje, wynikające z jej ewolucji w wyniku wpływów zewnętrznych i wewnętrznych, a w ramach modyfikacji wprowadzanie nowych idei, odrzucanie bądź przeformułowywanie starych, działania w wyniku presji innych grup

N – Narasimhan, O – Oberhammer (poprawek własnych nie oznaczam). Poprawki zasugerowane przez Narasimhana oznaczam dodatkowo skrótem MS, gdyż odwołują się bezpośrednio do manuskrytu. Poprawki na podstawie transkryptu (a więc wszystkie pozostałe) oznaczam TR. Ponadto nie uwzględniłam poprawek dotyczących *sandhi* *wisargi* i *m* wygłosowego. Luki w tekście oznaczam nawiasem kwadratowym.

²⁴⁰ Choć z powodu wysokiego stopnia intertekstualności *saṃhit* może się wydawać, że pañćaratry nie dotyczyła wewnętrzna rywalizacja, podział tekstów na przynależne do 4 szkół (*siddhanta*) oraz istnienie różnych grup kapłanów świątynnych sugerują, że mogło być inaczej (Czerniak-Drożdżowicz 2006/2007: 8, Rastelli 2006: 216–223 i 242–247, Leach 2014).

religijnych czy władców, od których patronatu zależał rozkwit nurtów religijnych na danym obszarze (Czerniak-Drożdżowicz 2006/2007: 8–9), mogła zachęcać autorów pomniejszych bądź późnych tekstów do kreowania przynależności do uznanego tekstu pañcaratry²⁴¹.

Analiza wstępnych rozdziałów NKm pokazuje, że mimo deklaracji przynależności do korpusu ĪS²⁴² manuskrypt zdradza interesujące podobieństwa z inną *sanhitą*, a mianowicie skomponowaną pod wpływem kilku tradycji, w tym siwaizmu kaszmirskiego i wiśisztadawaitawedanty, AhS. Oba teksty uczą o szczególnej, trzydziestodwusylabowej mantrze Narasiny, właściwej, by przeprowadzać rytuały magiczne. Dlaczego więc autor NKm wybrał na miejsce przypisania ĪS? Do kogo przynależy wiedza transmitowana przez NKm? I czy ten mało znany tekst może rzucić więcej światła na ceremonię adoracji mantry Narasiny opisaną w SātS?

Treść NKm odnosi się do wszelkich aspektów mantry Narasiny, m.in. jej struktury i znaczenia; jej mantry zarodkowej (*bīja*); inicjacji przy jej pomocy; mędrca, metrum i bóstwa związanych z mantrą; ofiary ogniowej; ofiarowanie substancji; rytuałów intencjonalnych realizowanych poprzez jej obłaskawienie i konsekracji inicjowanego adepta (*abhiṣeka*). Wszystkie te elementy wspólnie składają się na pełnoprawną ceremonię skoncentrowaną na mantrze Narasiny. Mantrę tę otwarcie wychwala Parwati, kiedy pyta Iśwarę o zagadnienia konstytuujące treść przekazu (analogiczne z zagadnieniami poruszonymi w kolejnych rozdziałach tekstu):

²⁴¹ Przykładem tekstów pañcaratry funkcjonujących jako oryginał i apokryf znany pod tym samym tytułem jest np. *Bharadvadṣasānhitā* (*Bhāradvajasānhitā*) (Oberhammer 2007, Smith 1975–1980) i *Agastjāsānhitā* (*Agastyasānhitā*) (Smith 1975–1980).

²⁴² Rozdział 1: *iti īśva* (em. N; *īśva* MS) *rasānhitāyāṃ nārasīṃhakalpe prathamah* (em. N; powtórzenie TR) *paṭalaḥ*; rozdział 2: *iti śrīpañcarātre [īśvarasān]hitāyāṃ* (con.; [...]) *nārasīṃhatāyāṃ* (TR) *śrīnārasīṃhakalpe dvitīyah paṭalaḥ*; rozdział 3: *iti śrīpañcarātre īśvarasānhitāyāṃ nṛsīṃhakalpe mantradikṣāvidhāno nāma tṛtīyah paṭalaḥ*.

Większość pozostałych kolofonów (rozd. 4–7, 9–11) zbudowana jest według podobnego wzoru, tj. po przypisaniu *Narasinhakalpy* do ĪS podana jest liczba porządkowa rozdziału. Wyjątkiem są dwa ostatnie kolofony (rozd. 13 i 14), gdzie jako miejsce przypisania podane są odpowiednio *Agastja* i *Wiśnurahasja* (*Viṣṇurahasya*). Oba terminy są nieco problematyczne. Nie ma pewności, że *Agastja* to kontrowersyjna *Agastjāsānhitā* (tytuł pojawia się np. na liście *sanhit* w PāḍS 1.111). Drugi z wymienionych może z kolei odnosić się do tytułu konkretnego tekstu (Parampurushdas i Shrutiprakashdas datują tekst o takim tytule na ok. XV w.; zob. Parampurushdas i Shrutiprakashdas 2002: 174.), ale także, dosłownie i zarazem bardziej abstrakcyjnie, do „tajemnicy Wiśnu”. Smith, wymieniając różnorakie tytuły manuskryptu barodkiego, nie wspomina o jego związkach z *Agastjā* i *Wiśnurahasjā*.

Panie! Boże! Boże bogów! Przyczyno przyczyny wszystkiego! O ty, który wienieś być czczony przez wszystkich! Obrońco wszystkich! //2// Panie, słuchaj [mnie], kiedy pytam cię o opinię, o mężu! Jest wiele mantr skutecznych w każdej sytuacji, [ale] ich moc jest nieporównywalna do [mocy] mantry Narasiny, [powiedz mi zatem] jaka jest forma i znaczenie mantry Narasiny? //4// Jaki jest porządek potencji mantry zarodkowej? Jaki jest porządek przepisów [dotyczących] inicjacji? Jaki jest mądrzec, metrum i bóstwo [mantry] i jak stosować [ją] w rytuale? //5// Jak odpowiednio stosować mantry i mudry? Jak wygląda rytuał ogniowy, o Boże!, i jakie cechy ma palenisko? //6// Jakie są substancje rytualne, o Boże, a jak wyglądają rytuały wolicjonalne? Jak wygląda konsekracja? Boże! Jakie cechy ma palenisko? // Wyjaśnij mi to wszystko, ty, który jesteś schronieniem świata! //7–8ab//²⁴³

Porządek wymienionych przez Parwati elementów odpowiada strukturze tantrycznych tekstów typu kalpa (jak sugeruje zresztą najczęstszy wariant tytułu tekstu: *Narasinhakalpa*). Według Goudriaana kolejne rozdziały tego rodzaju tekstów zazwyczaj zawierają informacje dotyczące mantry, wzmiankę na temat patronującego jej mędrca, metrum, bóstwa; wers medytacyjny w metrum znanym z literatury kawja (*kāvya*); samą mantrę, zazwyczaj w formie prozatorskiej, ale przekazaną w postaci śloki; wskazówki, jak mantrę obłaskawić; opis rezultatów zyskiwanych w wyniku poprawnie przeprowadzonej procedury. Choć zdaje się, że kalpy są rozdziałami większych pism, zwykle funkcjonują niezależnie. Popularność literatury tantrycznej dotyczącej magii odzwierciedla szeroki zakres ich cyrkulacji, mimo że, jak zauważa badacz, przekazywane są raczej pod postacią mnóstwa niewielkich manuskryptów, a kiedy stanowią część większego pisma, bezzwłocznie deklarują, że procedury w nich opisywane nie powinny być wykonywane dla własnych celów (Goudriaan 1981: 113–115). Opierając się na obserwacjach Goudriaana, możemy więc przyjąć, że NKm zawiera opis

²⁴³ NKm 1.2–8ab: *bhagavan devadeveśa sarvakāraṇakāraṇa / sarvalokanamaskārya* (em.; *sarvalokanamaskārya* TR) *sarveṣām abhayaprada //2// prasi[ddhaye] hi* (conī. O; *prasi [...] hi* TR) *bhagavan prcchantyā mama nāyaka / śṛṇutāt* (em.; *śṛṇutāt* TR) *bahavo mantrāḥ* (em.; *mantrā* TR) *sarvārthapratipādakāḥ* (em.; *sarvārthapratipādakāḥ* TR) //3// *teṣān nṛsiṃhamantrasya prabhāvo* (em.; *prabhāvam* TR) *nopagamyate / kathan nṛsiṃhamantrasya rūpam arthaṃ* (em.; *arthaṃ* TR) *katham bhavet //4// bījaśaktikramañ cātra kathan dīkṣāvidhikramam / ṛiṣchando 'dhidaivañ* (em.; *ṛsiḥśānodhidaivañ* TR) *ca viniyogaḥ katham bhavet //5// katham mantrasya* (em. N; *katham amantrasya* MS) *vinyāso* (em.; *vinyāsaḥ* TR) *mudrāñāñ ca yathāvidhi / agnikāryaṃ* (em.; *agnikāryaṃ* TR) *kathan deva katham* (em.; *katham* TR) *kuṃbhasya lakṣaṇam //6// homadravyaṃ katham* (em. N; *katha* MS) *deva kāmīyakarma* (em.; *kāmīyakarma* TR) *katham bhavet / abhiṣekaṃ kathan deva katham kuṃbhasya lakṣaṇam //7// etat sarvaṃ samāśena brūhi me jagadāśraya /*

złożonej, tantrycznej praktyki, która, wnioskując z pierwszych słów Parwati, koncentruje się na niezwyklej i niezrównanej mantrze Narasiny. Praktyka obejmuje inicjację przy pomocy mantry Narasiny wraz z jej późniejszą adoracją, co prowadzi do zdobycia magicznych mocy. Mamy więc w tekście element bardzo starego, tantrycznego nurtu, a w nim ważną rolę odgrywa sadhaka – wyznawca, którego celem jest zyskanie magicznych mocy.

Mimo deklarowanej przynależności do ĪS treść NKm znacznie od niej odbiega. W przeciwieństwie do czysto magicznego charakteru przekazu drugiego z wymienionych tekstów ĪS jest relatywnie obszerną pracą, obejmującą niemal osiem tysięcy dwieście śłok i dwadzieścia pięć rozdziałów, dzielonych przez Smitha na trzy główne sekcje – odnoszące się do zagadnień nitja (*nitya*), naimittika (*naimittika*) i kamja, i dodatku objaśniającego pewne detale. Pierwsza sekcja, tj. rozdziały 2–9, dotyczy codziennej rutyny (nitja) związanej z oddawaniem czci w świątyni, druga, tj. rozdziały 10–15, okazjonalnych (naimittika) świąt, a trzecia, tj. rozdziały 16–19 i 21–22, dotyczy opcjonalnych praktyk (kamja), jak budowa świątyni, instalacji posągów, praktyk pokutnych, inicjacji. Stanowiący ostatnią sekcję dodatek (rozdziały 23–25) odnosi się do sześciu kwestii ważnych dla kapłanów świątynnych (arćaków): podtrzymania tradycji, stosowania mantr i mudr, obiektów medytacji, konstrukcji palenisk (*kunḍa*) i zasad dotyczących ofiar z pożywienia (Smith 1975–1980: 66–67)²⁴⁴. Inni są też interlokutorzy. Podczas gdy w przypadku NKm są to, jak już wspomniano, Iśwara/Śiwa i Parwati, treść opublikowanej ĪS przekazują Narada i mędrcy (*muni*).

W kontekście badań nad pierwotnym znaczeniem ceremonii związanej z mantrą Narasiny w SātS uderzającym aspektem NKm jest natomiast nad wyraz magiczny charakter tekstu, praktycznie ograniczający się do wskazówek, co uczynić, by mantra Narasiny przyniosła nadnaturalne moce (Smith 1975–1980: 87). Odniesienia do realizacji ziemskich pragnień (*bhukti*) przy pomocy tejże mantry pojawiają się już w NKm 1, gdzie Iśwara objaśnia Parwatii jej znaczenie i niezliczone moce:

Ukochana! Jasnoskóra! Słuchaj [mnie], skoro uprzejmie pytasz. Wyjaśnię wszystko dla dobra świata. Ta mantra jest esencją wiecznej esencji, przyczyną wszystkiego. Uchodzi za najlepszą ze wszystkich boskich mantr, zasługę usuwającą wszystkie grzechy, dobrze znaną w trzech światach. Przynosi przyjemność

²⁴⁴ Rozdział 1 konwencjonalnie zawiera historię objawienia tekstu, natomiast rozdział 20 pochwałą wspaniałości ośrodka Melkote (*Yādavācalamāhātmya*). Ten ostatni przerywa wewnętrzną logikę struktury tekstu; Smith 1975–1980: 86.

i zwycięstwo wszystkim na świecie, obdarza dobrobytem i zasługą, podobnie owocem ziemskich przyjemności i wyzwolenia. Niszczy wszystkich wrogów, zapewnia wszystkim spokój, zawiera całą wiedzę, kieruje całym objawieniem. Jest antidotum na wszystkie wielkie grzechy wszystkich ludzi, zapewnia władzę nad innymi. Bogini! [Ta mantra] zawiera w sobie wszelkie cuda, [jest] pomyślna. [Ta] boska, skuteczna [mantra] zapewnia spokój i przyjemności, niszczy smutek wyznawcy. Jest odpowiednia dla czterech warn, jak i czterech etapów życia. Nie byłbym w stanie jej objaśnić przez sto lat, [zatem], o piękna, Słuchaj o mocy [mantry Narasiny] w skrócie²⁴⁵.

Mantra spełnia wszystkie pragnienia tego, kto czci boga przy jej pomocy²⁴⁶.

Jak już wspomniano, termin „narasinhakalpa” nie występuje w ĪS. Nasuwa się więc pytanie, czy to nie SātS, tradycyjnie uważana za podstawę ĪS, nie pełni tu roli łącznika, skoro jako jedyny „kanoniczny” tekst pañcaratry zawiera rozdział pod tym tytułem (rozszerzonym o słowo *vaibhāvīya* odnoszące się do Narasiny w aspekcie wibhawa). O ile jednak opisana w manuskrypcie ceremonia posiada zasadniczo tę samą strukturę co ta wyłożona w SātS 17, teksty zalecają recytację innych mantr Narasiny. Podczas gdy SātS 17 naucza mantry złożonej z dwunastu sylab (*om namo bhagavate nārasimhāya*) (SātS 17.4[cd]–12), NKm zaleca skomponowaną w metrum anushtubh mantrę trzydziestodwusylabową (*ugraṃ vīraṃ mahaviṣṇuṃ jvalantam sarvatomukhaṃ / nṛsiṃhaṃ bhīṣaṇaṃ bhadraṃ mṛtyumṛtyuṃ namāmy aham*) („Skladam pokłon groźnemu bohaterowi, wielkiemu Wisznu, pełnemu blasku, wszechobecnemu Narasinsze, przerażającemu, łaskawemu, zwyciężającemu śmierć”)²⁴⁷.

²⁴⁵ NKm 1.8–15: *sādhu prcchasi* (em.; *prchāsī* TR) *kalyāṇi śṛṇu* (em.; *śruṇu* TR) *tvam varavarṇini* //8// *tat pravakṣyāmy aśeṣaṇ te lokānugrahakāmyayā / sārājasāram idam mantraṃ sarvakāraṇakāraṇam* //9// *sarveṣāṃ devamantṛāṇām uttamottamam iṣyate / sarvapāpaharaṃ puṇyam triṣu lokeṣu viśrutaṃ* //10// *sarvapṛitikaṃ loke sarveṣāṇ ca jayapradam / śrīpradam puṇyadam mantraṃ bhuktimuktiphalaṇpradam* //11// *sarvaśatrukṣayakaram sarvaśāntikaram param / sarvavidyādhigamaṇam sarvaśrutividhānakam* //12// *viṣaghnaṃ sarvajantūnām mahāpātākāṇām / sarvavaśyakaraṇaṇ devi sarvaścaryamayam* (em.; *sarvaścaryamayam* TR) *śubham* //13// *ānandabhogadan* (em.; *anadabhogadan* TR) *divyam amoghaṃ bhaktaduḥkhaḍā[ya]m* (con.; *bhaktaduḥkhaḍā[...]*m TR) */ caturṇām api varṇāṇām योग्याम āśramiṇān tathā* //14// *nāsyā varṣaṣātenāpi vaktuṃ śakto 'smi* (em.; *śaktosmi* TR) *vistarāt / prabhāvan nārāsiṃhasya saṃkṣepāt śṛṇu* (em.; *śruṇu* TR) *sundari* //15//

²⁴⁶ NKm 2.15: *evam itthaṃ viditvāsau harer āṛādhanaṇ naraḥ / karoti sarvān kāmān so labhate nātra saṃśayaḥ* //15// – „Wiedząc o tym, człowiek czci boga i spełnia wszystkie pragnienia, nie ma co do tego wątpliwości”.

²⁴⁷ NKm 2.2: *ukārādīhakarāntam dvātriṃśadvarṇasaṃyutam / ekādaśapadārūḍham nṛsiṃhānuṣṭu[bh]am* (con. N; *nṛsiṃhonusṭu[...]*am MS) *manum* //2// – „Formuła Narasiny w me-

Kolejne słowa mantry w metrum anushtubh zawierają się we wplecionym w NKm 2 hymnie (*stotra*), który dziś funkcjonuje jako niezależny utwór pt. *Śrīmantrarājapadastotra* („Hymn [sławiący] słowa czcigodnego Króla mantr”), często przypisywany Śankarze-Śiwie, ale też, szczególnie w przypadku tradycji lokalnych, Śankarze-filozofowi:

Składał pokłon **groźnemu** Wisznu o wielkich, szeroko otwartych oczach, gotowemu niszczyć wrogów, [który] swym rykiem przeraża świat (1/ NKm 2.4)

Składał pokłon **bohaterowi**, który pazurami rozerwał na części syna Diti (Hiranjakaśipu) wraz z [jego] liczną armią, [choć] wszyscy sądzili, że stał się nieśmiertelny (2/ NKm 2.5)

Składał pokłon **wielkiemu Wisznu**, który stopy wspiera na regionach piekielnych, głową przenika trzy światy, ramionami obejmuje osiem stron świata (3/ NKm 2.6)

Składał pokłon **pełnemu blasku**, którego światłem jaśnieją gwiazdy, słońce, księżyc, planety, ogień i inne [obiekty] (4/ NKm 2.7)

Składał pokłon **wszechobecnemu**, spokojnemu, który zawsze i wszędzie wie wszystko, choć pozbawiony jest zmysłów (5/ NKm 2.8)

Składał pokłon szlachetnemu **Narasinsze**, na poły lwu, na poły człowiekowi, który zasiada w pozycji ascety, a jego kły są wielkie (6/ NKm 2.9)

Składał pokłon **przerażającemu** – wspominanie jego imienia uśmierca przerażone demony, wampiry, rakszasy i choroby (7/ NKm 2.10)

Składał pokłon **łaskawemu**, któremu służy dobrowróżna bogini Śrī. Każdy, kto mu się zawierzy, zyska szczęście zupełne (8)

Składał pokłon **zwyciężającemu śmierć**, który pojawiając się we właściwym czasie, zapobiega śmierci wyznawców z rąk armii wroga (9)

Składał pokłon. Złożywszy mu w ofierze pokłony oraz samego siebie, człowiek wolny od smutku realizuje wszelkie pragnienia (10/ NKm 2.11)

Wszyscy, z własnej woli, stają się sługami Najwyższego Ducha. Składał pokłon z myślą – „zatem i **ja** jestem twym sługą” (11/ NKm 2.12)²⁴⁸.

trum anushtubh rozpoczyna się od litery ‘u’, kończy się literą ‘ha’, zawiera 32 sylaby, obejmuje 11 słów (*pada*)”.

²⁴⁸ Z powodu wielu lakun w tym konkretnym fragmencie transkryptu wyjątkowo odwołuję się do opublikowanej wersji hymnu zamieszczonej na: [on-line:] <http://www.prapatti.com/sloka/sanskrit/mantrarajapadastotram.pdf> – 10 X 2009. W transkrypcie NKm 2 brakuje linijek 8–9 (*stotra* w transkrypcie odpowiada wersom 4–12, oznaczonym na drugim miejscu w nawiasie po odpowiednim wersie). Ponadto linijki 5–6 e-tekstu różnią się pod względem składni od korespondujących z nimi linijkami 8–9 transkryptu, choć nie wpływa to znacznie na treść. Kolejne słowa mantry wyróżniam pogrubieniem.

ṛṣṭotphullaviśālākṣaṃ vipakṣakṣayadīkṣitam / ninādatrastaviśvāṇṭaṃ viṣṇuṃ ugran na-māmy aham //1// sarvair avadhyatām prāptam sabalaughaṃ dīteḥ sutam / nakhāgraiś

B. DO KOGO NALEŻY PRZEKAZ?

Choć ramę tekstu stanowią pytania zadawane Išwarze/Śiwie przez Parwati, siłą rzeczy sugerując, że zawiera on przekaz śiwaicki, tematy omawiane przez parę bez wątpienia wskazują na objawienie wisznuickie. Na przykład w NKm1 pojawiają się odnośniki do mitu Narasiny, który zabija demona Hiranjakaśipu dzięki mantrze w metrum anushtubh oraz pochwała mocy Wisznu:

Syn Hiranji czcił Boga Bogów przy pomocy tej mantry //16cd// Dzięki tej mantrze, zaiste, Hari został zupełnie rozbudzony i po przyjęciu formy Narasiny zabił Pana Daitjów //17//²⁴⁹

śakalīcakre yas taṃ vīraṃ namāmi tam //2// padāvaṣṭabdhapātālam mūrdhāviṣṭatriveṣṭapam / bhujapraviṣṭāṣṭadiśaṃ mahāviṣṇun namāmy aham //3// jyo[tīṃṣy arkendu] nakṣatrajvalanādīny anukramāt / jvalanti tejasā yasya taṃ jvalantaṃ namāmy aham //4// sarvendriyar api vinā sarvaṃ sarvatra sarvadā / yo jānāti namāmy adyaṃ tam ahaṃ savatomukham// [sarvendriyavihīno 'pi sarvaṃ sarvatra sarvadā / jānāti yo namāmi śantam ahaṃ sarvatomukham] //5// naravat saiṃhvac caiva yasya rūpaṃ mahātmanah / mahāsaṭaṃ mahādaṃṣṭraṃ taṃ nṛsiṃhaṃ namāmy aham // [naravat siṃhvac cāsīd vapur yasya mahātmanah / mahāsanam mahādaṃṣṭran tan nṛsiṃhan namāmy aham] //6// yannāmasmaraṇād bhūtāḥ bhūtavetālarākṣasāḥ / rogādyāś ca praṇaśyanti bhīṣaṇan taṃ namāmy aham //7// sarvo ,pi yaṃ samāśṛitya sakalaṃ bhadraṃ aśnute / śriyā ca bhadrayā juṣṭo yas taṃ bhadraṃ namāmy aham //8// sāṅkṣāt svakāle saṃprāptaṃ mrtyuṃ śatruḡaṇānviṭaṃ / bhaktānām nāśayed yas tu mrtyumrtyuṃ namāmy aham //9// namaskārātmakaṃ yasmai vidhāyātmanivedanam / tyaktaduḥkho 'khilā kāmān aśnantaṃ tan namāmy aham //10// dāsabhūtās svatas sarve hy ātmanaḥ paramātmanaḥ / ato 'haṃ api te dāsa iti matvā namāmy aham //11//

Transkrypt nie uwzględnia wersu zamykającego publikowany hymn: *śaṅkareṇādarāt proktaṃ padānām tattvanirṇayam / trisandhyaṃ ya paṭhet tasya śrīrvidyāyuś ca vardhate //12//* – „Ten, kto z szacunkiem trzy razy dziennie recytuje objaśnienie istoty słów nauczanych przez Śankarę, będzie cieszył się wzrostem pomyślności, wiedzy i długim życiem”. Termin „Śankara” jest tu prawdopodobnie epitetem Śiwy, który będąc autorem hymnu, jest też wyznawcą Narasiny. Według tradycji związanej z wisznuickim ośrodkiem w Ahobilam autorem hymnu jest natomiast filozof Śankara, propagator adwaitawedy, który zgodnie z lokalnymi narracjami miał odwiedzić Ahobilam przy okazji swej wizyty w Śriśailam. Historia nawiązuje do znanego epizodu dotyczącego ucznia Śankary, Padmapady (Pāmapada), który przeistoczył się w Narasiny i uśmiercił kapalikę, zamierzającego odciąć głowę mistrza (Malinar 2001: 97–102). Tradycja z Ahobilam lokalizuje to wydarzenie przed jedną z miejscowych świątyń Narasiny (Biardeau 1975). Motyw wędrowki Śankary do Ahobilam służy tutaj najprawdopodobniej wykreśleniu trasy pielgrzymkowej.

²⁴⁹ KNm 2.1: *hiraṇyasūnu [r deve]śam (conī. N; hiraṇyasūnu [...]śam MS) mantreṇānena saṃstuvan //16// anena khalu mantreṇa budhyate 'khiladhā (em.; buddhyatekhiladhā TR) hariḥ / nārasimhena rūpeṇa jaghāna ditijeśvaram //17//*

Jeśli cokolwiek, poczynając od żdźbła trawy, a kończąc na [Brahmie] o czterech twarzach, zostaje przebudzone na czworakim świecie przez moc tego Wisznu, [to] dzięki mocy Narasiny realizuje wszelkie pragnienia //25cd–26//²⁵⁰

W NKm 2 znajdujemy odwołanie do wisznuickiego raju (*vaiṣṇavam padam*):

Bogini! Wcześniej, w epoce bogów, wspaniały mędrzec Markandeya [dzięki tej mantrze] pokonał własną śmierć i zapewnił sobie siedzibę wisznuitów //18//²⁵¹

W NKm 3 zaleca się nadanie śudrom inicjowanym mantrą Narasiny wisznuickiego imienia. Również opis boga, który dzierży łuk (*śārṅgin*) i dysk (*ca-krin*), ewidentnie wskazuje na Wisznu²⁵²:

W tym samym czasie nauczyciel powinien obmyć odpowiedniego ucznia, którego twarz wyraża zadowolenie, a potem jeszcze raz powinien obmyć [tego] oczyszczonego już wyznawcę Wisznu //32// [...] Powinien recytować wszystkie [mantry] sto osiem razy, zgodnie z przepisem. Po recytacji i złożeniu ofiary Bogu bogów dzierżącemu łuk powinien dłońmi złożyć kwiaty w ofierze Bogu dzierżącemu dysk //38–39ab// Inicjacja powinna być udzielona przez bramina, szczególnie takiego, który sam przeszedł inicjację i przyjął sakramenty, w związku z czym posiada kwalifikacje do wykonywania rytuałów //39cd–40ab// Kszatrija powinien być nazywany „śara” (strzała), waiśja – „bilwaka” (wąż?), a śudra – wisznuitą. Taki jest przepis //40cd–41ab//

Kilkakrotnie pojawiają się też w trzech pierwszych rozdziałach terminy znaczące tyle, co „związany z Wisznu/Panem” – waisznawa (*vaiṣṇava*) i bhagawata (*bhāgavata*), w tym raz w formie wokatiwu pl. – o wisznuiccy mędrce! (*vaiṣṇavā jarāḥ*).

²⁵⁰ NKm 1.25–26: *trṇādi* (em. N; *traṇādi* MS) *caturāsyāntam* (em.; *caturāsyānta* TR) *bhūtagrāme caturvidhe* //25// *tasya viṣṇoḥ prabhāvena yadi kiñcit prabudhyate* (em.; *prabuddhyate* TR) / *śrīṇṣimḥaprabhāvena sarvakāmān vijesyati* //26//

²⁵¹ NKm 2.18: *purā devayuge devi mārkaṇḍeyo mahāmuniḥ* / *jitavān ātmano mṛtyuṃ labdhavān vaiṣṇavam padam* //18//

²⁵² NKm 3.32–41ab: *yugapat snāpayech śiṣyaṃ prasannavadanam śubham* / *tatra bhāgavatam śuddham paścāt tu snāpayed* (em.; *snāpayet* TR) *guruḥ* //32// [...] *samāptavidhivat sarvaṇ japed aṣṭottaram śatam* / *japtvā samarpaṇam kṛtvā deve devāya śārṅgiṇe* //38// *puṣpāñjalividhānena dātavyaṇ caiva cakriṇe* / *dīkṣāṃ samarpayed* (em.; *samarppayed* TR) *evam brāhmaṇas tu viśeṣataḥ* //39// *dīkṣāsaṃskārasamyukto yogyo bhavati cārcane* (em.; *bhavaticcarccane* TR) / *kṣatriyasya śaram proktam vaiśasyaiva ca bilvakam* //40// *śūdrasya vaiṣṇavam proktam eṣa vai śāsanavidhiḥ* /

NKm podkreśla jednak uniwersalność zalecanej mantry. Na możliwości operowania nią na gruncie różnych tradycji, z pominięciem ogólnie respektowanych reguł, wskazuje jej powszechnie stosowana część. Uniwersalna część mantry sprawia, że w przypadku rytuałów z nią związanych nie obowiązują tradycyjne zalecenia związane z recytacją, takie jak wybór odpowiedniego dnia, konstelacji, czasu, nie wymaga się też umartwień, ofiary czy specyficznego miejsca²⁵³. W NKm 2 bóg poucza Parwati o mantrze zarodkowej potencji (*śaktibīja*), niezbędnej przy recytacji mantry Narasiny, która jest właściwa dla mantr każdej tradycji: śiwaickiej i wisznuickiej:

Piękna! Słuchaj! Powiem teraz o potencji mantry zarodkowej (*bījaśakti*). Miła! Ową bidzę – głoskę „u”²⁵⁴ której kłaniają się wszyscy bogowie – objaśnia się w ten sposób: to siedziba [znajdująca się] powyżej siedziby niszczycielskiego czasu. To tajemnica nazywana najwyższą, oczyszczającą zasługą. [To] bidza zawierająca wszystkich bogów, posiadająca wszystkie moce. Bogini! [To] bidza zawierająca wszystkich bogów, początek wszystkiego, co związane z tantrą. Skupia wszelkie cuda, jest boska, nieskończona, wszechobecna. Miła! [Jest] nieprzejawiona, nieporuszona, subtelna, [to] źródło wszelkiego blasku. Wspaniali jogini mawiają, że twoja bidza jest bidzą Śiwy wszystkich śiwaickich mantr. Podobnie, w innych tantrach²⁵⁵, uważa się ją za właściwą [ich bóstwu]. Sławia ją wszystkie doktryny. W tantrach pañcaratry i innych [pismach] sławi się ją jako [bidzę] związaną z Wisznu. Bogini! To [bidza], która zawiera wszystko, przynosi spełnienie wszystkich pragnień²⁵⁶.

²⁵³ NKm 1.21–23: *na tithir na* (em.; *tithirna* TR) *ca nakṣatro nopavāso vidhīyate / na nakṣatrākṣarādīnām ānukūlyam apekṣyate //21// mantrasāmānyabhāgena yaduktam pūrvakaiḥ purā / tad atraiva na kartavyam* (em.; *kartavya* TR) *vinā hy anyatra samśayaḥ //22// deśakālaviśeṣeṇa phalañ cāpi vidhīyate / tathāpi na vilambena* (em.; *vilambena* TR) *deśakālādyapekṣayā / – „Nie zaleca się [odpowiedniego] dnia księżycowego, konstelacji ani postu; nie jest wymagana zgodność konstelacji, ofiara i innych [elementów]. Z powodu uniwersalnej części mantry to, co dawno temu zalecali przodkowie, w tym wypadku nie ma zastosowania. W innym przypadku, [czyli, gdy mantra jest] bez [uniwersalnej części], pojawia się wątpliwość i owoc zależy od czasu i miejsca. Jednakże [w przypadku tej mantry] sukces nie zależy od czasu i miejsca”.*

²⁵⁴ Smith wspomina w tym kontekście głoskę „r”. Różnica jest być może efektem regionalizacji wymowy r sonantycznego.

²⁵⁵ Tantry prawdopodobnie należy rozumieć jako teksty skupione na śakti.

²⁵⁶ NKm 2.17cd–24ab: *śaktibījam aham vakṣye śrṇu sundari sāmpratam //17// kālāntakapadasyordhvam* (em.; *kālāntakapadasyorddhvam* TR) *ukāraṃ yatpadam priye / tat bījam iti vikhyātam sarvadevanamaskṛtam //18// etad rahasyam paramam pāvanam puṇyam ucyate / sarvadevamayam bījam sarvaśaktisamanvitam //19// sarvadevamayan devi sarvatāntrikasambhavam / sarvāścaryamayan* (em.; *ryyamayan* TR) *divyam anantaṃ sarvatomukham*

Mantra Narasiny złożona z trzydziestu dwóch sylab zaświadczona jest najwcześniej w pierwszej części *Nrisinhatapanijopaniszady* (*Nṛsiṃhatāpanīyopaniṣad*) związanej z tradycją *Atharwawedy*²⁵⁷. Zdaniem Deussena tekst ten, w pierwszej części nauczający o oddawaniu czci Wysznu-Narasinsze przy pomocy anushtubh-mantry i w związku z tym sprawiający wrażenie poświęconego raczej formule niż bogu, przynależał do ekskluzywnej sekty o ascetycznych inklinacjach skupionej na Wysznu w formie Narasiny. Zgodnie z upaniszadą w mantrze Narasiny (*ugraṃ vīraṃ mahaviṣṇuṃ jvalantam sarvatomukhaṃ / nṛsiṃhaṃ bhīṣaṇaṃ bhadraṃ mṛtyumṛtyuṃ namāmy aham*), jak w dźwięku om, zawarta jest cała Weda/wiedza: to „Król formuł”, który służył w procesie stworzenia świata (Deussen 1997: 809–810).

W przypadku sanhit pañcaratry odniesienia do „Króla mantr” (*mantrarāja*) definiowanego jako mantra Narasiny w metrum anushtubh nie odnajdujemy ani w poruszającej zagadnienie adoracji mantry Narasiny SātS, ani jej wjahji (będącej przecież miejscem przypisania NKm), ale w eklektycznej AhS. Trzy kolejne rozdziały tej ostatniej (AhS 54–56) są poświęcone wyjaśnieniu subtelnego (*sūkṣma*) i solidnego (*sthūla*) aspektu poszczególnych słów formuły. Według AhS mantra Narasiny w metrum anushtubh jest odpowiednia dla wyznawców pięciu społeczności, w tym śiwaitów, a dokładnie paśupatów (AhS 54.2–5):

Ta wspaniała formuła Narasiny czyni cuda i sprawia, że osiąga się cele niebiańskie, regionów pośrednich i ziemskie. Chroni przed nieszczęściami trzech rodzajów, jak te związane z duszą i inne (*adhyātmikādi*), broni przed Rakszasami, Dajtami i Danawami. O wielki mędrco, jest [uważana] za najwyższą wiedzę zwolenników doktryny sanhji, drabinę do świata powściągliwych joginów, jedyną ścieżkę szlachetnych sattwatów, własność zwolenników wedanty i wiedzę paśupatów²⁵⁸.

//20// *avyaktam acalaṃ* (em.; *acalā* TR) *sūkṣmaṃ* (em.; *sūkṣmā* TR) *sarvatejodbhavam* (em.; *sarvatejotbhavam* TR) *priye / śivamantreṣu sarveṣu śivabījam iti smṛtam* //21// *tvadīyaṃ bījam ity āhur anye yogivarāṣ tathā / tantrāntareṣu sarveṣu tattad evam iti smṛtam* //22// *samayeṣu ca sarveṣu tad idaṃ parikīrtitam / pañcarātrāditantreṣu vaiṣṇavaṃ parikīrtitam* //23// *etat sarvamayaṃ* (em.; *evat sarvamiya* TR) *devi sarvakāmyaphalapradam /*

²⁵⁷ Goudriaan zauważa, że mantra wspominana jest też w manuskryptach balijskich, zalecających czasem, by medytować nad sobą w postaci Narasiny, który zabija demona Hiranjakaśipu (Goudriaan 1978: 127).

²⁵⁸ AhS 54.2–5: *sarvāścaryakaraḥ so 'yaṃ nārasimho mahāmanuḥ / divyāntarikṣabhaumānāṃ bhogānāṃ upapādakaḥ* //2// *ādhyātmikādirūpāṇāṃ trividhānāṃ tathāpadām / nivāraṇas tathā rakṣodaityadānavamardanaḥ* //3// *sāṃkhyānāṃ paramaṃ jñānam idaṃ eva mahāmune / iyaṃ sopānabhūmiḥ sā yogināṃ niyātātmanām* //4// *tad etad ayanam hy ekaṃ sāttvatānāṃ mahātmanām / etat trayyantasarvasvam etat pāśupataṃ matam* //5//

Solidną naturę słów konstytuujących mantrę anushtubh objaśniają wersy AhS 54.8–16. Kolejne, aż po koniec rozdziału 56, dotyczą jej subtelnej natury. Wiedza na temat aspektu solidnego jest wspólna dla wszystkich, bez względu na afiliację. Opis subtelnego aspektu podzielony jest na dwie sekcje: pierwsza przedstawia sekretne znaczenie słów mantry w aspekcie sukszma znane wszystkim (AhS 54.17–40ab), druga – precyzuje różnice w zależności od afiliacji wyznawców (interpretacja w kontekście sankhji: AhS 54.40cd–55, jogi: AhS 55.1–8ab, śiwaizmu paśupata²⁵⁹: AhS 55.8cd–14, wedanty: AhS 55.15ab, sattwatów/pańcaratrów: AhS 55.15–33ab i AhS 55.34cd–53).

Fakt, że to Iśwara/Śiwa i Parwati przekazują wisznuickie objawienie stanowiące treść NKm wydaje się mniej zaskakujący, jeśli znów odniesiemy się do AhS. Ahirbudhnja, który w rozmowie z mędrkami przekazuje zawarte w niej objawienie AhS, jest bowiem aspektem Śiwy. Wprowadzenie tej postaci do ramy tekstowej AhS służyło zapewne stworzeniu wrażenia, że doktryna pańcaratry jest atrakcyjna również dla śiwaitów. Przypadek NKm jest nieco bardziej skomplikowany. O ile pojawiające się już na początku zdanie: „Po zbliżeniu się, zgodnie z zasadami, do boga bogów, władcy świata siedzącego na szczycie góry Kajlas, Parwati powiedziała”²⁶⁰ konotuje Śiwę, uwagę zwraca, że w początkowych rozdziałach tekstu nie jest on nigdy określony przy pomocy imienia właściwego (Śiwa), a terminem Iśwara – bóg. Ta strategia rozmazuje granice jego afiliacji religijnej i w zasadzie pozwala klasyfikować bóstwo, które objawiło naukę w ramach obu nurtów, śiwaickiego i wisznuickiego. Pojemność desygnatu „Iśwara” odgrywa więc dużą rolę w kontekście zaklasyfikowania (a raczej niemożności zaklasyfikowania) tekstu do konkretnej doktryny religijnej: z jednej strony mało precyzyjnie wskazuje na bóstwo, które tekst objawiło (śiwaickie bądź wisznuickie), z drugiej natomiast sugeruje związek tekstu z istniejącą wisznuicką ĪS. Wiele sanhit pańcaratry bierze swe tytuły od imion/manifestacji boga, który je objawił, bądź przymiotników opisujących jego moc²⁶¹. Stąd np. *Wisznusanhita* bierze tytuł od imienia Wisznu, *Paramasanhita* od Wisznu w aspekcie Najwyższego – (Paramy), *Parameśwarasanhita* – od aspektu zwanego Najwyższym bogiem (Parameśwara), a *Iśwarasanhita* – po prostu od boga (Iśwary).

²⁵⁹ Więcej o wątkach śiwaizmu paśupata w AhS: Matsubara 1994: 23–24.

²⁶⁰ NKm 1.1: *kailāśaśikharāśīnan devadevaṃ jagatpatim / vinayenopasamgatya pārvatī vākyam abravīd //1//*

²⁶¹ Oczywiście zdarzają się inne wzory tytułów sanhit, wskazujące na boginię Laksmi jako odpowiedzialną za przekaz objawienia (i.e. *Lakṣmītantra*) czy traktujące tytuł opisowo (i.e. *Jñānāmṛtasārasaṃhitā*; „Esencja nieśmiertelnej wiedzy”).

Jak wcześniej wspomniano, kilka miejsc w NKm sugeruje, że imiona interlokutorów zostały wprowadzone bądź nadane na późnym etapie, prawdopodobnie przez skrybę. Ponadto informacja dotycząca imion rozmówców występuje na samym początku NKm 1, który jest zazwyczaj najbardziej narażony na poprawki. W obrębie trzech pierwszych rozdziałów manuskryptu z Majsuru imię Parwati pojawia się jedynie raz; właśnie w pierwszym wersie NKm 1. W następnych wersach przywoływana jest już przy pomocy epitetów, które nie wskazują, podobnie jak w przypadku Iśwary, na jej tożsamość religijną: szczęśna! (*kalyāṇi*); należąca do najlepszej warny! (*varavarṇini*); bogini! (*devi*); piękna! (*sundari*); lotosooka! (*āyatalocane*); przywódczyni bogów! (*deveśi*); miła! (*priye*); piękno-oka! (*sulocane*).

W porównaniu z wieloma sanhitami wisnuickimi, w których łańcuch odbiorców boskiego komunikatu jest dość długi, przypadek NKm zwraca uwagę ze względu na zaangażowanie w przekaz objawienia tylko dwóch osób: Iśwary i bogini. Zdaniem Goudriaana w obrębie tantrycznej tradycji można rozróżnić dwie fazy przekazu objawienia. W tradycji śakto-śiwaickiej pierwszą fazę inauguruje sam Śiwa, choć może on działać pod postacią swych różnorodnych manifestacji. Jego rozmówcą jest zazwyczaj jego małżonka Dewi/Śakti lub jedna z jej manifestacji. Druga faza rozpoczyna się wtedy, gdy w wyniku niedyskrecji bogini wiedza trafia ze sfer niebiańskich na ziemię. Wtedy jej odbiorcami zostają mędrcy (*ṛṣi*) lub boskie emanacje, które wiedzę przekazują, ale już nie objawiają (Goudriaan 1981: 4–6). Łańcuch pośredników z biegiem czasu ulega skróceniu do pouczenia Dewi. Zastąpienie mędrców boginią można wyjaśnić nie tylko tym, że to Śiwa powinien nauczać swą małżonkę, ale również usiłowaniem zaprezentowania świętej wiedzy, którą objawia on Dewi, w kategoriach boskiej i oryginalnej. W przypadku NKm przekazywanie objawienia wisnuickiego w, prawdopodobnie naddanych, ramach dialogu między Śiwą i Parwati, przy nieobecności innych, ziemskich odbiorców komunikatu, wskazuje na podobny mechanizm, dzięki któremu objawienie jest boskie, a pochodzi od Śiwy, uważającego je, wraz z małżonką, za istotne. Taki efekt przynosi np. włożenie w usta Parwati przytaczanego już zdania, w którym sławi ona niezrównaną mantrę Narasiny. Podobnie jak w przypadku AhS, gdzie Ahirbudhja gwarantował atrakcyjność wisnuickiego przekazu dla śiwaickiego odbiorcy, Iśwara i Dewi poświadczają, że nauki wisznuitów są właściwe dla zwolenników Śiwy.

W praktyce przypisanie śiwaickim interlokutorom skoncentrowanego na mantrze Narasiny wisnuickiego objawienia mogło ułatwić redaktorowi specyficzne postrzeganie natury Narasiny. Bóstwo to funkcjonuje jako łącznik pomiędzy wi-

sznuizmem i śiwaizmem. Zgodnie z najbardziej popularnymi panindyjskimi wersjami mitu zaświadczonymi w literaturze sanskryckiej związanej z nurtem bhakti Narasinha zabił demona Hiranjakaśipu, by ocalić jego syna Prahladę (Prahāda), oddanego wyznawcę Wisznu. W związku z tym, że możliwe to było wyłącznie w sytuacji pogranicznej, mianowicie demona nie mógł uśmiercić ani człowiek, ani zwierzę; nie mogło do tego dojść ani w dzień, ani w nocy; ani w domu, ani poza nim; ani przy pomocy broni, ani bez niej itd.²⁶² Wisznu przyjął postać pół człowieka pół lwa, i o zmierzchu, na progu, rozczłonkował Hiranję pazurami, kładąc go wcześniej na swoich udach. Z uwagi na podobieństwo z ambiwalentnym Śiwą w aspekcie przerażającego Bhairawy (Bhairava) Narasinha bywa postrzegany jako przerażający (*ugra*) aspekt Wisznu, zresztą w zasadzie jedyny tak straszliwy i związany z przelewem krwi w obrębie zdystansowanej wobec nieczystości generowanej przez śmierć tradycji wisznuickiej (Biardeau 1975). W rezultacie analogię między Narasinhą a Bhairawą często wykorzystywano w teologicznych debatach pomiędzy wisznuitami i śiwaitami, którzy dla własnych celów w różny sposób modyfikowali mit Człowieka-Lwa (Eschmann 2005: 104). Dyskusje prowadzono, odwołując się do późnych przekształconych wersji śiwaickich albo, wprost przeciwnie, w obrębie silnie antyśiwaickich wariantów mitu. Podczas gdy pierwszy nurt dążył do wykazania, że to Śiwa, a nie Wisznu-Narasinha ocalił świat przed demonem, propaganda antyśiwaicka czyniła z Hiranjakaśipu wyznawcę Śiwy, ostatecznie pokonanego przez Wisznu²⁶³. Według śiwaitów rolę demona odegrał Narasinha, który po zabiciu Hiranji wpadł w furję zagrażając istnieniu świata. Uśmiercił go Śiwa pod postacią Śarabhy/Wirabhadry (Śarabha/Virabhadra), potwora będącego na poły ptakiem, a na poły lwem. Mit o Wirabhadrze, kończący się zazwyczaj sceną wchłonięcia ciała pokonanego Narasiny przez Śiwę, zdaniem badaczy nie tyle odzwierciedla supremację tego ostatniego, co sankcjonuje kult Narasiny w obrębie śiwaizmu (Eschmann 2005 [1978]: 104,

²⁶² Lidia Sudyka zauważa, że wątek sytuacji pogranicznej, wydającej się nawet niemożliwą, nie jest charakterystyczny jedynie dla mitów związanych z postacią Narsiny, a nawet nie jest charakterystyczny wyłącznie dla tradycji indyjskiej – paralelę celtycką badaczka odnajduje np. w walijskiej kolekcji opowieści pt. *Mabinogion*. W obrębie tradycji indyjskiej Sudyka wymienia takie wątki dzielące motyw sytuacji pogranicznej, jak: walka Indry z demonem Namućim wzmiankowana w ośmiu hymnach *Rigwedy*, a dokładnie opisana w *Śatapatha Brahmanie* (*Śatapatha Brāhmaṇa*); walka Indry z potworem Writrą (początkowo Indrę wspomagał w tej walce Wisznu, z czasem przejął jego rolę zupełnie), XVI-wieczna opowieść o Rohace (Sudyka 2007).

²⁶³ O śiwaickich wersjach mitu o Narasinsze np. w: Jena 2000.

Gonda 1996: 107). Podobieństwa między Śiwą a Narasinhą mają także wymiar ikonograficzny: przedstawienie Śiwy jako powstającego z lingi (*liṅga*), zazwyczaj pod postacią kolumny, przywołuje skojarzenia z motywem Narasiny, który z filaru miał się wyłonić (Eschmann 2005: 105)²⁶⁴.

Śiwaickie konotacje ma również Sudarśana, personifikacja dysku Wisznu, silnie obecna w AhS, wspomniana też w jednym z kolofonów *Narasinhakalpy* znanej Smithowi. Ikonograficznie, tak jak inne typy broni, Sudarśana wyobrażany był jako postać oddająca cześć Wisznu, w tym konkretnym przypadku antropomorficzne bóstwo o różnej liczbie ramion. W kontekście teologicznym AhS przedstawia Sudarśanę jako wolę (*saṃkalpa*) i moc działania (*kriyāśakti*) Wisznu, jest więc niezbędny w procesie stwórczym (Rastelli 2018: 422). Według Mhbh 1.225.23 dysk został ofiarowany Krisznie przez Agniego. Wers Mhbh 13.14.74 mówi z kolei, że został stworzony przez Śiwę. Śiwa występuje zresztą w mitach tłumaczących etymologię terminu „sudarśana”: miał być jedynym bóstwem będącym w stanie na niego spojrzeć (prefiks *su* – „dobry”, *darśana* – derywat *drś* – „spoglądać na”). Największą popularność Sudarśana-Narasinha zyskał w Indiach południowych, gdzie zazwyczaj wyobrażany jest na dwa sposoby: jako antropomorficzny Narasinha na odwrocie wizerunku Sudarśany przedstawionego formie deifikacji broni Wisznu bądź jako Narasinha siedzący w centrum dysku, z dyskiem w każdej z czterech dłoni (Gonda 1969: 96–99). Informacji na temat identyfikacji Narasiny z Sudarśaną dostarczają wyłącznie późne saṃhity pañcaratry. Najważniejszymi bóstwami opisywanego w AhS (i w paralelnych wersach PārS) amuletu Sudarśany (*sudarśanayantra*) jest Sudarśana, któremu tekst jest poświęcony, i Narasinha (Rastelli 2007: 148). Innym tekstem, który porusza zagadnienie związku Sudarśany z Narasinhą, jest *Viḥagendrasaṃhitā* (*Viḥagendrasaṃhitā*) (XV w.). Przyczyną identyfikacji bóstw jest prawdopodobnie ich funkcja ochronna, blisko związana z ich przerażającą naturą²⁶⁵. Interesujące w tym kontekście, że AhS zaleca adorację Sudarśany kró-

²⁶⁴ Ponadto w *Wisznudharmottarapuranie* opisana jest praktyka, podczas której wyznawca czci lingę, symbol Śiwy aż po chwilę, kiedy zwizualizuje wyłaniającego się z niej Narasinhę. Istnieją również wyobrażenia Narasiny, które ewidentnie wskazują na jego śiwaickie konotacje: Eschmann wspomina o pochodzącym z Orisy wizerunku Człowieka-Lwa dzierżącego w dłoni trójząb. Wizerunek zwany Panem Lwów – *Sinhanathā* (*Siṃhanātha*) znajduje się u wejścia do śiwaickiej świątyni (VII w.) nieopodal miejscowości Baramba w Orisie. Świątynią opiekują się kapłani niebędący braminami (Eschmann 2005: 105).

²⁶⁵ Związki pomiędzy Narasinhą a Śiwą w aspekcie Bhairawy odegrały ponadto istotną rolę w procesie tzw. hinduizacji, np. w kontekście formowania się kultu Dżagannathy (*Jagannātha*)

lom i władcom: inicjację, podczas której otrzymują sudarśanamantę, rytuały codzienne oraz praktyki mające na celu spełnienie konkretnych życzeń. Rytuały w imieniu władców przeprowadzają w świetle AhS osobiści kapłani (*purohita*, *purodhas*), co wskazuje na silny wpływ związanej z dworami królewskimi tradycji Atharwawedinów. Zdaniem Rastelli liberalna postawa autora AhS, który być może sam był Atharwawedinem, wynika z konieczności dostosowania się do realiów politycznych i ekonomicznych, w środowisku, gdzie królowie często preferowali groźne aspekty bóstw (Rastelli 2018: 438).

C. INICJACJA MANTRĄ NARASINHY W NARASINHAHALPIE

Treść NKm 3 stanowi opis inicjacji trzydziestodwusylabową mantrą Narasinyhy (*ugram vīraṃ...*). Mimo kilku fragmentów niemożliwych do odcyfrowania w manuskrypcie, którym dysponowałam, można przyjąć, że obejmuje on czynności przygotowujące do inicjacji, mające miejsce dzień wcześniej oraz w dniu samej inicjacji, kiedy nauczyciel, po przywołaniu bóstwa, zwyczajowo wprowadza uczniów do mandali, gdzie każe im upuścić kwiaty, a w zależności od tego, w jakim miejscu upadną, wybiera dla nich imię. Po serii rytuałów oczyszczających i związanych z uczczeniem bóstwa nauczyciel przekazuje uczniowi mantrę Narasinyhy w metrum anushtubh oraz przedstawia zasady dotyczące obowiązującej go od tej pory praktyki religijnej.

z Puri (Eschmann 2005). Liminalność samego Narasinyhy w kontekście włączania tradycji plemiennych w granice wisznizmu i wpływów królewskich jest wyraźnie odzwierciedlona w popularnym motywie bramińskiego boga, który za drugą żonę bierze lokalną dziewczynę. Według wierzeń w okolicach ośrodka Ahobilam pierwszą żoną Człowieka-Lwa jest więc Lakszmi, drugą natomiast Ćeńcata, córka wodza zbieraczo-łowieckiego plemienia Ćeńcu. Związek małżeński metaforycznie sankcjonuje pogodzenie dwóch odległych tradycji (Sontheimer 1985: 146–147, Dębicka-Borek 2016). Günther-Dietz Sontheimer zauważa, że należący do tradycji wysokiej Narasinha był pierwotnie lokalnym leśnym bóstwem o cechach drapieżnika, wizualizowanym zazwyczaj jako lew, a dopiero z czasem zidentyfikowano go z wcieleniem Wisznu (Sontheimer 1985: 145). Człowiek-Lew odgrywa wciąż dużą rolę w religii ludowej regionu Andhra Pradeś. Choć na poziomie bramińskim Narasinha czczony jest tam jako wcielenie Wisznu, na poziomie ludowym żywe są jego asocjacje z bóstwem aikonicznym, kojarzonym m.in. z kradzieżami, oszustwami, polowaniem, kultem płodności i żyzności, co wskazuje również na jego związki z Rudrą (Murty 1997: 188). Postać Narasinyhy wpłynęła znacznie na synkretyczny proces trybalizacji Wisznu i wisznizacji kultów lokalnych w Andhra Pradeś, czego wynikiem była akulturacja miejscowej ludności, jak również, w przypadku wisznizacji, fenomen religijno-polityczny związany z integracją wielu różnych warstw społecznych (Murty 1997: 179).

Analiza NKm 3:

1. Dzień pierwszy – przygotowania do inicjacji (1–15).
 - 1.1. Nauczyciel, po tym, jak poprzedniej nocy wraz z uczniem oczyścił się i pościł, czci Narasinhę (1–2ab).
 - 1.2. Przygotowanie mandali i jej modelu (2cd–3).
 - 1.3. Rozrzucenie ośmiu substancji na osiem stron świata i umieszczenie ich w mandali (4–5).
 - 1.4. Adoracja potencji (*śaktipūjā*) (6–9ab).
 - 1.5. Ustawienie recytujących zwycięskie wersy (*jaya*) wajsjów i śudrów w odpowiednim miejscu (9cd).
 - 1.6. Przygotowanie naczyń ofiarnych (10–12ab).
 - 1.7. (Nieczytelny tekst) (12cd).
 - 1.8. Adoracja wraz z recytacją mantry podstawowej (*pradhānamantra*) (13).
 - 1.9. Przywołanie Brahmy i Indry (14–15ab).
 - 1.10. Nauczyciel układa się do snu obok ucznia (15cd).
2. Dzień drugi (16–59ab).
 - 2.1. Kąpiel nauczyciela i ucznia zaraz po przebudzeniu (16–17ab).
 - 2.2. Recytacja hymnów wedyjskich przez kapłana (17cd–20).
 - 2.3. Recytacja wisznuickiej mantry *Gajatri* (*vaiṣṇavagāyatrī*) przez nauczyciela (21ab).
 - 2.4. Adoracja mantry Narasiny (21cd–22ab).
 - 2.5. Rozpalenie ognia (22cd–23ab).
 - 2.6. Inicjacja (23cd–59ab).
 - 2.6.1. Ustawienie ucznia w odpowiednim miejscu (23cd–24ab).
 - 2.6.2. Przywołanie Narasiny przy pomocy jego własnej mantry (24cd–25ab).
 - 2.6.3. Ofiara arghja i padja oraz kąpiel (25cd).
 - 2.6.4. Ofiara ogniowa (*homa*) (26).
 - 2.6.5. (Tekst nieczytelny)(27).
 - 2.6.6. Uczeń ofiarowuje kwiaty wszystkim bogom (28ab).
 - 2.6.7. Nauczyciel składa ofiarę, recytując własną mantrę (28cd).
 - 2.6.8. (Tekst nieczytelny)(29ab).
 - 2.6.9. Nauczyciel i uczeń oczyszczają się przy pomocy mantry *pradhana* (*pradhānamantra*) i wody (29cd–31ab).
 - 2.6.10. (Tekst nieczytelny)(31cd).
 - 2.6.11. Adoracja bóstwa przy pomocy rytuałów związanych z Królem-Lwem (32–33ab).
 - 2.6.12. Ubrany na biało uczeń staje obok nauczyciela i upuszcza kwiaty (33cd–34ab).
 - 2.6.13. Nauczyciel nazywa ucznia swoim synem (34cd–37ab).
 - 2.6.14. Oczyszczenie przyrzędów ofiarnych (37cd).
 - 2.6.15. Uczeń recytuje wszystkie mantry sto osiem razy i składa bogu ofiarę z kwiatów (38).

- 2.6.16. Pouczenia dotyczące cech bramina udzielającego inicjacji oraz sakramentu nadania imion inicjowanym kszatrijom, wajsjom i śudrom (39ab–42).
- 2.6.17. Recytacja hymnów *Rigwedy* (*rkpūjā*) (43ab).
- 2.6.18. Pouczenie dotyczące zapłaty dla nauczyciela (43cd–45ab).
- 2.6.19. Nauczyciel chwyta za rękę inicjowanego ucznia (45cd–47ab).
- 2.6.20. Nauczyciel przekazuje uczniowi mantrę Narasiny w metrum anushtubh i poucza o religijnej praktyce lub czci mantrę po tym, jak jej służył (47cd–59ab).

Mimo kontekstu praktyki – ceremonii nadającej status zaawansowanego sadhaki, który sięgnie po magiczne moce – w powyższym opisie uwagę zwraca spora ilość, choć w części przekształconych, elementów wedyjskich. Trzydziestodwusylabową mantrę Narasiny *Narasinhakalpa* przypisuje tradycji wedyjskiej i tantrycznej. We wcześniejszym rozdziale wysławiano ją słowami:

O tej [mantrze], otoczonej wcześniej jedenastoma słowami jak kwiat, związanej z wszelkimi bóstwami, posiadającej wszystkie moce, nauczają w Wedach wedyjscy mędrcy, w tantrach nauczają [o niej] biegli w nich tantrycy²⁶⁶

a nawet podkreślano, że tylko będąc obeznanym z tradycją tantryczną i wedyjską, można zostać sadhaką:

Na początku recytacji powinien powtórzyć [bidzę] sto osiem razy, a na końcu recytacji, o Bogini, winien powtórzyć [bidzę [również] sto osiem razy. Jeśli człowiek recytowałby [mantrę] bez bidzi, z pewnością nie zyskałby trwałego owocu. Kiedy pozna moc bidzi i wedanty, powinien wyrecytować bidzę – sto osiem razy, nawet dwadzieścia osiem bądź tylko dwanaście. Mądry nie powinien recytować mantry oddzielnie, nie wziąwszy pod uwagę mocy bidzi. Ten, kto recytuje mantrę, jest sadhaką²⁶⁷.

W NKm 3 padają konkretne wskazówki dotyczące recytacji hymnów wedyjskich. Podczas ceremonii wymagana jest obecność kapłana (*rtvij*):

²⁶⁶ NKm 2.16–17: *evam ekādaśapadaiḥ puṣpavat grastaṃ* (em.; *grasitaḥ* TR) *purā / sarva-devatasāmmiśraṃ* (em.; *sarvan devataṃ sāmīśraṃ* TR) *sarvaśaktisamanvitam //16// vedeṣu vaidikair eva vedyate vedapāragaiḥ / tantrēṣu tāntrikair eva vedyate tatra kovidaiḥ //17//*

²⁶⁷ NKm 2.24cd–27: *mantrasyaiva japasyādau japed aṣṭottaraṃ śatam //24// japānte tu japed devi bījam aṣṭottaram śatam / bījam vinā japeṇ martyo na phalaṃ prāpnuyād dhruvam* (em.; *prāpnuyāt ddhruvam* TR) *//25// aṣṭottaraśatam bījam aṣṭaviṃśatir eva vā / api dvādaśamātraṃ ca bījavedāntayor api //26// śaktiṃ jñātvā japeṇ mantraṃ taṃ* (em.; *tāṃ* TR) *prthaṇ na* (em. N; *prthagṇna* MS) *japet budhaḥ / bījaśaktim avijñāya yo japeṇ mantraṃ sādhaḥ* (em.; *mantrasādhakaḥ* TR) *//27//*

Kapłan z twarzą zwróconą na północ winien z uwagą spełnić swój obowiązek [i] recytować Panu *Rigwedę*, *Jadźurwedę*, *Samawedę* i *Atharwawedę*. Znawca *Rigwedę*, skoncentrowany i czysty, powinien recytować *Purusasuktę*, suktę *ato dewa* i strofę *apohis̥t̥ha*. Czysty powinien zawsze w formie jadžusów recytować [strofę] *narajanatmakam*. Recytuje samany *jadžñajadžñijam* i strofę *wastawastawam* w formie najwspanialszych zaklęć. Najlepszy z sadhaków powinien recytować wisznuicką mantrę *Gajatri*²⁶⁸.

Wisznuicka mantra *Gajatri* (*vaiṣṇavagāyatrī*) to tzw. sekciarska modyfikacja (Gonda 1977: 68) *rigwedyskiego* hymnu 3.62.10²⁶⁹. W kontekście rozważań na temat paraleli pomiędzy śiwaickim rytuałem tantrycznym a rytuałami smartów Sanderson zauważa, że tantryk inicjowany w obrębie tradycji śiwaickiej, realizując swe codzienne obowiązki religijne, w istocie wykonuje w dużej mierze te same czynności co smarta (*smārta*)²⁷⁰, z tą różnicą, że przekształca i rozszerza

²⁶⁸ NKm 3.17cd–21ab: *ṛtvik svakarmanam* [coni.; *svakaraṇam* TR] *kuryāt udaṇmukham* [coni. C-D; *udakumbham* TR] *prayatnataḥ* //17// *ṛgyajussāmavedāṃś ca atharvāṇāñ japed prabhoḥ / ṛgvedī puruṣasūktañ* [coni.; *pauṣasūktañ* TR] *japed vai niyataśśuciḥ* //18// *ato devetī sūktañ cāpohiṣṭheti ca ṛcam* [em.; *tracam* TR] / *yajuṣeti sadā śuddho japeṇ nārāyaṇātmacam* //19// *yajñāyajñijam evaṃ hi sāmānāñ ca japan ṛcam / vāstavāvāstavañ caiva japan ātharvaṇottaraiḥ* //20// *vaiṣṇavagāyatrīm paṭhed vai sādhakottamaḥ* /

²⁶⁹ Hymn z *Rigwedę* brzmi: *om bhūr bhuvaḥ svaḥ / tat savitur vareṇyam / bhargo devasya dhīmahi / dhiyo yo naḥ pracodayāt*. Odwołania do zmodyfikowanej formuły odnajdujemy m.in. w: JayS 7.104–106, gdzie wisznuicka mantra *Gajatri*, obok mantr: *awahana* (*avāhana*), *padjadi* (*pādyaḍi*), *prasādana* (*prasādana*) i *wisardżana* (*visarjana*), tworzy pentadę mantr zwanych kolektywnie *aupaçarika* (*aupacārika*) i służy, wraz z pozostałymi, do adoracji bóstwa. Tekst podaje przepis, jak ułożyć mantrę *Gajatri* oraz wyjaśnia jej przeznaczenie (JayS 7.104–106): *praṇavaṃ viśvarūpāya vidmahe vinyaset tataḥ / viśvātītāya tadanu dhīmahe tadanantaram* //104// *padadvayānte tadanu tan no viṣṇuḥ pracodayāt / sarveṣāṃ karmanām ante pūraṇārthaṃ prayojayet* //105// *nyūnādhikanimittārthaṃ gāyatrī vaiṣṇavī parā / caturviṃśākṣaro hy eṣa namaḥpraṇavasamyutaḥ* //106// – „Winien wziąć [frazę] *om viśvarūpāya vidmahe*, a następnie przyłączyć [frazę] *viśvātītāya dhīmahe*. Na końcu tych dwóch fraz winien dołączyć *tan no viṣṇuḥ pracodayāt*. Niech stosuje [tę formułę] na koniec wszystkich czynności, aby [je] uczynić skutecznymi. Oto najwyższa wisznuicka [mantra] *Gajatri* [usuwająca] przyczyny niedostatku i nadmiaru. Oto dwudziestoczwterosylabowa mantra, wyposażona [na początku] w *om* i [na końcu] w *namaḥ*”. Wisznuicka *Gajatri*, wedle JayS, brzmi więc: *om viśvarūpāya vidmahe viśvātītāya tadanu dhīmahe tan no viṣṇuḥ pracodayāt namaḥ*; zob. TAK I: 259–260. Gonda, opierając się na Sanatkuṃarasanhicze, 3.2 ff., podaje inną wersję wisznuickiej *Gajatri*: *om nārāyaṇāya vidmahe vāsudevāya dhīmahi tan no viṣṇuḥ pracodayāt*; zob. Gonda 1977: 68. W ŚrīprS 26.25 wspomniane są dwa typy *Gajatri*: *Gajatri* Wisznu (*viṣṇugāyatrī*) i *Gajatri* Lakszmi (*lakṣmīgāyatrī*).

²⁷⁰ Ortodoksyjni bramini, którzy przestrzegają zasad regulowanych przepisami tekstów *smṛti* (*smṛti*).

ich wedyjski prototyp. Przekształcenia i dodatki wprowadzane do równoległego „wzoru” rytualnego czynią go bardziej złożonym i w rezultacie zmieniają go jako całość. Recytacja sekciarskiej wersji *Gajatri*, zamiast *Gajatri* „oryginalnej”, Sanderson zalicza właśnie do przekształceń (Sanderson 1995: 25). Przepisy inicjacyjne NKm 3 prezentują jednak dość specyficzną mieszankę dwóch tradycji. Rozgrywającej się w umyśle nauczyciela, silnie związanej z tradycją tantryczną adoracji żeńskich potencji (*śaktipūja*) towarzyszy intonacja pochodzącego z *Rigwedy* (5.87) hymnu *Śrisukta* (*Śrīsūkta*), co biorąc pod uwagę częste podejmowanie prób wprowadzenia pañcaratry w nurt ortodoksyjny (Czerniak-Drożdżowicz 2003a), nie dziwi. NKm idzie dalej, gdyż włącza w stanowiący element inicjacji obrządek wedyjski klasy zwyczajowo z niego wykluczone. Oczekujący inicjacji wajsjowie i śudrowie czczą boginię Lakszmi i Śri, recytując *rigwedyjski* hymn. Śudrzymkom zaleca się z kolei wykonywać wszystkie czynności wedle wedyjskich przepisów:

We wspaniałym miejscu, w owocni lotosu, powinien odprawić pudżę potencji (*śaktipūjā*). Recytując w skupieniu hymn *Śrisukta*, powinien na wschodzie uczcić, wedle przepisu, będącą wcieleniem wszelkiej pomyślności boginię Śri [oraz] Lakszmi, która dzierży w dłoniach parę lotosów, a zdoła ją perłowy naszyjnik. Powinien nakazać wajsjom i śudrom czcić je nieustannie przy pomocy [tego] hymnu. Bramin, który jest obeznany w *Wedach* i odprawia pudżę, powinien nakazać śudrzymkom wykonywać wszystko wedle przepisanej, wedyjskiej ścieżki. Powinien wedle kierunków ustawić grupy [wyznawców] recytujących pomyślne, zwycięskie wersy²⁷¹.

Egalitarna idea zezwolenia niższym warstwom społecznym, włączając kobiety, na udział w adoracji potencji jest niewątpliwie ideą tantryczną (podobnie zresztą jak sama adoracja potencji). Sytuacja śudrów w obrębie tradycji pañcaratry ulegała jednakże na przestrzeni wieków zmianom. Czerniak-Drożdżowicz pisze, że choć według najwcześniejszych tekstów pañcaratry śudrowie mieli prawo do inicjacji i mogli odprawiać rytuały, do których dostęp uzyskiwali w jej

²⁷¹ NKm 3.6–9: *karṇikāyām mahatsthāne śaktipūjām prakalpayet / aindrasthāne śrīyan devīm sarvatobhadrarūpiṇīm* (em. N; *sarvatobhadrarūpiṇīm* MS) //6// *padmayugmadharām* (em. N; *patmayugmadharām* MS) *lakṣmīm muktāhāravibhūṣaṇām* (em. N; *muktāhāravibhūṣaṇām* MS) / *śrīsūktena vidhānena pūjayet tu samāhitāḥ* //7// *vaiśyaśūdrāmś* (em. O; *vaiśyaśūdrās* TR) *ca te nityam anenaiva samarca* (em.; *samarcca* TR) *yet / śūdrās* (em. O; *śūdrā* TR) *ca pūjākaro yo* (em. O; *pūjākarayo* TR) *brāhmaṇo vedapāragah* //8// *vihitenaiva mārgena sarvaṃ vedena kārayet / śobhanaiś ca jayair yuktān* (em.; *yyuktān* TR) *sthāpayec ca yathādiśi* //9//

wyniku, a nawet dane im było zostać nauczycielami (*ācārya*) dla członków własnej warny, to w obrębie tradycji funkcjonującej na południu Indii, a więc kilka wieków później, ich prawa znacznie ograniczono (Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 148–150). Nie wykluczono ich natomiast zupełnie z życia religijnego, gdyż często, mimo niskiego statusu społecznego, były wśród nich grupy, które ze względu na władzę i majątek postrzegano jako potencjalnych patronów. W związku z tym wypracowano rodzaj kompromisu: śudrom nie odmawiano prawa do inicjacji, ale prawo do składania ofiar bogu zyskiwali dopiero po dwunastu latach, podczas których w ich imieniu czynili to inni, stojący wyżej w hierarchii społecznej, inicjowani wisznui. Co więcej, pewne ceremonie, którym musieli się śudrowie poddać, chcąc dostąpić inicjacji [np. przyjęcie ortodoksyjnych sakramentów (*samskāra*)], wykonywane były jedynie z mantrami tantrycznymi, a nie zwykle wymaganymi w tym przypadku mantrami wedyjskimi (Czerniak-Drożdżowicz 2003a: 141). W kontekście NKm wisznuicka *Gajatri* jest wyjątkiem. W przypadku innych zaleceń dotyczących inicjacji tekst nie wspomina stosowania modyfikowanych wersji hymnów wedyjskich, ale wersje oryginalne. Choć przedstawiciele wszystkich warn mają do inicjacji prawo, udziela jej wyłącznie bramin, a za możliwość jej dostąpienia należy uiścić odpowiednio wysoką zapłatę:

Nauczyciel powinien otrzymać bardzo dużo (dosł. tysiąc), dużo (dosł. sto) albo wszystko – najlepszy z ludzi nie powinien oszukiwać w kwestii majątku. Jeśliby oszukał, wszystko ulegnie zniszczeniu. Dlatego człowiek ze wszystkich sił winien czcić nauczyciela²⁷².

Nasuwa się zatem wniosek, że tekst jest być może dokumentem tradycji, która z jednej strony zdołała zachować stare i nieprzekształcone elementy tantryczne, w tym inicjację mającą na celu stworzenie sadhaki czy włączenie do wzoru inicjacyjnego śudrów i kobiet, z drugiej natomiast uległa silnym wpływom ortodoksyjnego otoczenia²⁷³ i wprowadziła do swej nauki elementy wedyjskie. Tradycja ta z pewnością w centrum swego zainteresowania stawia Narasinę, którego adorowanie pod postacią mantry uzyskanej podczas inicjacji prowadzi do zyskania magicznych mocy.

²⁷² NKm 3.43cd–45ab: *ācāryāyāthaiva* (em.; *ācāryyo thaiva* TR) *dātavyam sahasram atha vā śātam* //43// *sarvasvaṃ vā naraśreṣṭho vittaśāṭhyan na kārayet / śāṭhye krte tu sarvatra vināśam upayāsyati* //44// *tasmāt sarvaprayatnena ācāryaṃ* (em.; *ācāryyaṃ* TR) *pūjayen naraḥ /*

²⁷³ Wybrane przez skrybę pismo grantha sugeruje, że tekst skopiowano na południu Indii. O technikach przystosowywania sanhit pañcaratry do ortodoksyjnego otoczenia zob. Czerniak-Drożdżowicz 2003a.

Mantra Narasiny przekazywana podczas inicjacji w NKm, a potem adorowana w celu realizacji doczesnych pragnień jest niemniej inna niż ta zalecana przez SātS (*om namo bhagavate nārasimhāya*), a z kolei taka, jak przez AhS (*ugraṃ vīraṃ...*). Teksty najprawdopodobniej odzwierciedlają różne etapy w rozwoju kultu Narasiny w obrębie pañcaratry, spośród których ten związany z NKm zdradza największą, choć prawdopodobnie narzuconą przez skrybów serdeczność wobec śiwaitów (ślady wpływu tradycji śiwaickiej są widoczne zarówno w SātS, jak i AhS). Wyjaśnieniem tekstualnych modyfikacji może być więc nie tylko chęć stworzenia pozoru przynależności do uznanej sanhity, ale także, poniekąd przeciwnie, chęć konsolidacji i wzmocnienia pañcaratry poprzez przedstawienie jej nauki jako atrakcyjnej dla religijnych przeciwników.

Zamiast zakończenia: *post scriptum*

W styczniu 2019 r. miałam okazję obserwować, dość zresztą zaskoczona takim rozwojem wypadków, ceremonię narasinhadiksy w Ahobilam. Znalazłam się tam z innego powodu: od pewnego czasu moje zainteresowania naukowe koncentrowały się na specyfice kultu Narasiny w tym właśnie ośrodku, a tej konkretnej zimy za cel obrałam zebranie informacji na temat lokalnej wersji święta łowów, tzw. Paruwety (telugu: *pāruvētā*, „polowanie na koniu”) – procesji, podczas której symbolicznie odtwarza się trasę przemierzaną podczas polowania przez boga utożsamianego jednocześnie z władcą/królem danego terenu²⁷⁴. W tradycji sanskryckiej tego typu wydarzenie znane jest jako *mṛgayā/mṛgayātrā/mṛgayotsava* i zwykle przypada na przedostani dzień większego święta, np. zazwyczaj dziesięciodniowego festiwalu zwanego Mahotsawa/Brahmotsawa (*mahotsava/brahmotsava*). Według przepisów czy to śiwaickich agam, czy wisznuickich sanhit festiwalowy wizerunek bóstwa należy usadowić na koniu lub słoni. Otoczone przez uzbrojonych mężczyzn i hałasujący tłum bóstwo wchodzi do lasu (w praktyce jest to często ogród w pobliżu świątyni, gdzie konstruuje się sztuczny zagajnik). Bóstwo dzierży broń i odziane jest w proste szaty odpowiednie do polowania (Orr 2004: 443). Celem procesji jest najczęściej symboliczne podbicie czterech stron świata, pokonanie wrogów i zapewnienie dobrobytu królestwu (Hüsken 2018: 182–183). W przypadku literatury pañcārtry pewnym wyjątkiem jest opis procesji w ŚrīprS, gdzie przedstawiona jest ona w kategoriach niezależnych obchodów mających na celu zapewnienie mieszkającym w lesie ascetom sposobności spotkania boga.

W Ahobilam procesja rozpoczyna się dzień po makarasankranti (*makāra-saṃkrānti*)²⁷⁵ i tym samym wpisuje się w obchody święta plonów. Dwa festiwalowe wizerunki Narasiny – jeden należący do świątyni Narasiny w groźnym

²⁷⁴ Na temat opisu święta w agamach i jego obchodów w Kerali i Tamilnadu w: Sarma 2014, na temat motywu polowania i festiwalu łowów w literaturze klasycznej: Sudyka 2019.

²⁷⁵ Dzień, w którym słońce przechodzi na półkulę północną. W 2019 r.: 14 stycznia.

aspekcie (*ugra*) (popularnie: świątynia Ahobilarasimhasvāmi) zbudowanej w części wioski zwanej Upper Ahobilam, drugi do górującej nad tzw. Lower Ahobilam świątyni Narasiny w aspekcie łagodnym (popularnie: świątynia Prahlāḍavarada)²⁷⁶ – niesione w palankinie odwiedzają trzydzieści trzy miejscowości. Procesja-polowanie trwa ok. czterdziestu dni.

Wczesnym rankiem dnia, kiedy procesja opuszcza świątynię w Lower Ahobilam, na jej dziedzińcu rozpoczyna się narasinhadiksza. Poprzedza ją odprawiana przez głównego kapłana ofiara ogniowa dla Sudarśany (*sudarśanahoma*), podczas której recytuje on trzydziestodwusylabową mantrę Narasiny (*ugraṃ vīraṃ...*).

Mężczyźni w różnym wieku (ale też kilku chłopców i kilka kobiet²⁷⁷), ubrani na żółto, otrzymują od kapłanów „różaniec” z drewna tulasi (*tulasimālā*), który zawieszają na szyi. Narasinhadiksza jest postrzegana w kategoriach swego rodzaju wraty (ślubu religijnego): przez następnych czterdzieści dni (lub dwadzieścia, gdyż istnieje opcja podjęcia się tzw. połowicznej inicjacji), inicjowani zobowiązani są jeść i kapać się tylko raz dziennie, zrezygnować z mięsa i alkoholu, dotrzymać wstrzeźliwości płciowej. Wracają do obowiązków, choć na co dzień noszą żółte szaty²⁷⁸, a na czole malują czerwono-białą śricurnę, pionową kreskę symbolizującą przynależność do tradycji śriwisnuickiej. Tytułowani są terminem „swami” (*svāmī*), gdyż wierzy się, że przez okres ślubowania ucieleśniają Narasinhę. Śluby anulowane są podczas specjalnej ceremonii, która wyznaczonego dnia odbywa się w kolejnej lokalnej świątyni, gdzie rolę bóstwa głównego pełni Narasinha wraz z małżonką Lakszmi (popularnie: świątynia Mālolanarasimha).

²⁷⁶ W Ahobilam znajduje się 10 świątyń Narasiny, z czego 9 według tradycji tworzy świętą grupę, w związku z czym ośrodek funkcjonuje pod nazwą „Miejsce Dziewięciu Narasinhów” (*navanarasimhakṣetra*). Świątynia Ahobilarasimhaswami jest usytuowana na wzgórzu w Upper Ahobilam, jej *sanctum sanctorum* stanowi naturalna jaskinia w skale. Bóstwem głównym jest Narasinha uważany za samoprzejawionego (*svayambhū*), w aspekcie groźnym, gdyż rozerwał na strzępy demona Hirajākaśipu. Kolejne świątynie, z których każda wyprowadza mit założycielski z konkretnej, lokalnej narracji, to: Bhargawanarasimha (Bhārgavanarasimha); Joganandanarasimha (Yogānandanarasimha); Chatrawatanarasimha (Chatravātanarasimha); Karañḍžanarasimha (Karañjanarasimha); Pawananarasimha (Pāvananarasimha); Mālolanarasimha (Mālolanarasimha); Warahanarasimha (Vārāhanarasimha); Dźwalanarasimha (Jvālānarasimha). Dziesiątą, wyłączoną z tradycyjnego wzoru świątynią jest usytuowana u stóp wzgórza, w Lower Ahobilam, świątynia Prahladavarady, którą wybudowano najpóźniej, na przełomie XV i XVI w. (Vasanth 2001: 70).

²⁷⁷ Dominuje przekonanie, że wymagające śluby mogłyby stanowić przeszkodę w wypełnianiu obowiązków domowych.

²⁷⁸ Proszek tamaryndowca, z którego uzyskuje się żółty barwnik, kojarzony jest z Mahalakszmi, z którą z kolei związany jest Narasinha.

Narasinhadikszy może poddać się każdy bez względu na pochodzenie czy afiliację religijną; najważniejsze jest oddanie bogu. Sporą, jeśli nie największą, część adeptów stanowią przedstawiciele lokalnych społeczności plemiennych ujętych w spisach Scheduled Tribes, np. Ceńcu, i dalitów (Scheduled Castes), np. Malla. Ślubowania podejmują się także odwiedzający ośrodek, zazwyczaj przy okazji wizyt w usytuowanych w okolicy ośrodkach kultu Śiwy, śiwaici. Według osób związanych z klasztorem (*maṭha*), który administruje lokalnymi świątyniami, popularność narasinhadikszy w ostatnich latach rośnie, przyciągając ludność z miast i okolicznych dystryktów.

Miejscowi kapłani nie wiążą ceremonii z przepisami SātS czy ĪS. Odwołują się do lokalnej tradycji i ogólnych przepisów PādS dotyczących inicjacji. Początki narasinhadikszy w Ahobilam mają, ich zdaniem, sięgać czasów pierwszych dźżjarów (*jīyar*), duchowych przywódców miejscowej mathy. W trakcie swych nieustających podróży służących krzewieniu wisznuickiej wiary i rozszerzaniu wpływów zmuszeni byli oni zatrudniać do niesienia palankinu tragarzy, którzy wywodzili się ze społeczności lokalnych, głównie zamieszkującego okolicę plemienia Ceńcu. Wierzenia tych ostatnich, po pewnych przekształceniach, włączono z czasem w wisznuicką tradycję Ahobilam sankcjonowaną przez świątynię i klasztor.

Zagadnienie narasinhadikszy w Ahobilam wymaga wnikliwych badań, tekstowych i etnograficznych, ale oczywistym wydaje się, że przedstawiana przez miejscowych geneza ceremonii odzwierciedla, jak zresztą wiele innych lokalnych narracji²⁷⁹, dynamizm procesów zachodzących w tym szczególnym, choć od zawsze funkcjonującym na obrzeżach tradycji bramińskiej, ośrodku. Dla badań nad historią zagadnienia w literaturze pañcaratry ważne jest z kolei, że jeśli postrzegać przeprowadzaną obecnie w Ahobilam narasinhadiksę jako w jakikolwiek sposób powiązaną z tradycją sanhit, oznaczałoby to, że przetrwała w postaci hybrydalnej: z jednej strony, pod względem funkcjonalnym, jest bliska ceremonii, która wprowadza na łono tradycji społeczności pierwotnie z nią niezwiązane (obecna wersja SātS i ĪS), z drugiej – zaleca recytację mantry Narasinhya w metrum anushtubh (AhS, NKm).

²⁷⁹ Dominującym motywem w tym kontekście jest wspomniany już ślub Narasinhya z Ceńcą, który choć najprawdopodobniej wywodzi się z ustnej tradycji plemiennej, wykorzystany został w dramacie sanskryckim pt. *Wasantikāparinaja* (*Vāsantikāpariṇaya*), przypisywanym 7. dźżjarowi mathy w Ahobilam, Śathakopie Jatindrze Mahadeśice (Śāṭhakopa Yatīndra Mahādeśika) (XVI w.) (Dębicka-Borek 2016). Na temat innych narracji, które odzwierciedlają wpływy tradycji śiwaickich w Ahobilam, w: Dębicka-Borek 2019.

Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady

Āgamaprāmāṇya of Yāmunācārya, red. M. Narasinhacharya, (Gaekwad's Oriental Series, 160), Baroda: Oriental Institute 1976.

AhS = *Ahīrbudhnyasaṃhitā*

Ahīrbudhnyasaṃhitā of the Pāñcarātrāgama. Ed. by M.D. Ramanujacharya under the Supervision of F. Otto Schrader. Revised by V. Krishnamacharya, t. 2, (The Adyar Library Series, 4), Adyar: Adyar Library and Research Centre 1986.

Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma with the Commentary Jyotsnā of Brahmānanda and English Translation, tłum. Srinivasa Iyengar, A. A. Ramanathan, (The Adyar Library Series, 4), Adyar: Adyar Library and Research Centre 1972.

ĪS = *Īśvarasaṃhitā*

Īśvarasaṃhitā Prativādibhayaṅkarānantācāryaiḥ saṃśodhitā, (Śāstramuktāvalī, 45), Kāñcī: Śrīkāñcī-Sudarśanamudrākṣaraśālā 1923.

Īśvarasaṃhitā, red. V. Varadachari, t. 5, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Motilal Banarsidass 2009.

JayS = *Jayākhyasaṃhitā*

Jayākhyasaṃhitā. Crit. Ed. with an Introduction in Sanskrit, Indices, etc. by Embar Krishnamacharya, (Gaekwad's Oriental Series, 54), Baroda: Oriental Institute Baroda 1934.

JaySA = *Adhikapāṭha*; zob. JayS

Chāndogyopaniṣat, [w:] *Upaniṣatsaṃgrahaḥ Containing 188 Upaniṣads*, red. J. L. Jagadīśāstrī, Delhi–Mumbai–Chennai–Kolkata–Banagalore–Varanasi–Pune–Patna: Motilal Banarsidass 2006.

LT = *Lakṣmītantra*

Lakṣmī-Tantra. A Pāñcarātra āgama, red. V. Krishnamacharya, (The Adyar Library Series, 87), Madras: Adyar Library and Research Centre 1959.

Lakṣmī Tantra. A Pāñcarātra Text, tł. S. Gupta, Delhi: Motilal Banarsidass 2000.

Mānavadharmasāstra. Manusmṛti with the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kullūka Bhaṭṭa, red. J. L. Shastri, Delhi: Motilal Banarsidass 2000.

Mrgā = *Mṛgendrāgama*

Mṛgendrāgama (Kriyāpāda et Caryāpāda), avec le commentaire de Bhaṭṭa-Nārāyaṇakaṇṭha, red. N. R. Bhatt, (Publications de l'Institut Français d'Indologie, 23), Pondicherry: Institut Français d'Indologie 1962.

Nityagrantha. Nityagrantha (Rāmānuja?), [w:] *Sri Bhagavad Ramanuja Granthamala*, red. Annangaracharya, Kancheepuram: Granthamala Office 1956, ss. 181–188.

- NKm [ĪS II] = *Narasimhakalpa*, manuskrypt nr 4977, Oriental Research Institute, Majsur.
- Śrī Pañcarātrarakṣā of Śrī Vedānta Deśika, red. Pandit M. Duraiswami Aiyangar, Pandit T. Venugopalacharya, (The Adyar Library Series, 36), Adyar: Adyar Library and Research Centre 1996.
- PādS = *Pādmasaṃhitā*
- Padma Samhita. (Part I). Crit. Ed. by Seetha Padmanabhan and R. N Sampath. (Part II). Crit. Ed. by Seetha Padmanabhan and V. Varadachari*, (Pancaratra Parisodhana Parisad Series, 3–4), Madras: Pāñcarātra Parisodhanā Pariṣad 1974, 1982.
- ParS = *Paramasaṃhitā*
- Paramasaṃhitā [of the Pāñcharātra]. Ed. and Translated into English with Introduction by S. Krishnaswami Aiyangar* (Gaekwad's Oriental Series, 86), Baroda: Oriental Institute 1940.
- PārS = *Pārameśvarasaṃhitā*
- Pāñcarātrāntargatā Pārameśvarasaṃhitā Govindācāryaiḥ saṃskṛtā, anekavidhārdar-śādhībhīḥ saṃyojitā ca*, Śrīraṅgam: Kodaṇḍarāmasannidhi 1953.
- PauS = *Pauṣkaraṃhitā*
- Pauṣkara Saṃhitā Part II. Critically Edited and Translated into English*, red. i tłum. Prabhakar P. Apte, (Rashtriya Sanskrit Vidhapeetha Series, 120), Tirupati: Rashtriya Sanskrit Vidhapeetha 2006.
- Puruṣottamasāṃhitā = Śrīpuruṣottamasāṃhitā*, red. Aśokakumār Kāliyā, Dilli 2007.
- SanS = *Sanatkumārasāṃhitā*
- Sanatkumāra-Saṃhitā of the Pāñcarātrāgama*, red. V. Krishnamacharya, (The Adyar Library Series, 95), Adyar: Adyar Library and Research Centre 1969.
- SātS = *Sātvatasāṃhitā*
- Sātvata-saṃhitā with Commentary by Alaśiṅga Bhaṭṭa*, red. Vrajavallabha Dvivedī, (Library Rare Text Publication Series, 6), Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University 2001.
- Sātvatasāṃhitā. Sātvatasāṃhitā Alaśiṅgabhaṭṭaviracitabhāṣyopetā*, red. Vrajavallabha Dvivedī, (Library Rare Texts Publication Series, 2), Banaras: Sampurnanand Sanskrit University 1982.
- Sātvatasāṃhitā. Sātvatasāṃhitā (with English Translation)*, red. i tłum. Prabhakar P. Apte, (Academy of Sanskrit Research), Melkote: Academy of Sanskrit Research 2005 (faktyczny rok wydania 2008).
- SātSBh = *Sātvatatantṛabhāṣya*, Alaśiṅga Bhaṭṭa; zob. SātS
- SŚP III = *Somaśambhupaddhati. Somaśambhupaddhati*, t. 3, red., tłum. i noty Hélène Brunner-Lachaux, Pondicherry: Institut Français d'Indologie 1977.
- Spandapradīpika*, [w:] *Spandakārika*, Acharya Krishnanand Sagar, Shri Madhavanand Ashram, P.O. – dharmaja, Dist.- Keda, Gujarat 1984.
- ŚrīBh = *ŚrīBhāṣya*
- ŚrīBhāṣya (Rāmānuja): Bādarāyana-praṇīta-Brahmasūtrākhyā śārīrakamīmāṃsābhāṣyaṃ Rāmānuja-viracitaṃ Śrībhāṣyaṃ Sudarśanasūri viracarita-Śrutaprakāśikākhavyākhyāsamudbhāṣitam*, t. 2, (Ubhayavedāntagranthamālā), Madras 1976.

Śrīmantrarājapadastotram, red. Sunder Kidāmbi [on-line:] <http://www.prapatti.com/slokas/sanskrit/mantraraajapadastotram.pdf> – 10 X 2009.

ŚrīprS = *Śrīpraśnasamhitā*

Śrīpraśnasamhitā, red. Seetha Padmanabhan, (Rashtriya Sanskrit Vidyapeetha Series, 12), Tirupati: Kendriya Sanskrit Vidyapeetha 2006.

Viśvakṣeṇa Samhitā. Crit. Ed. by Lakshmi Narasinha Bhatta, (Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series, 17), Tirupati: Kendriyasamskr̥tavidyāpīṭham 1972.

Opracowania

Acharya, D. 2015, *Early Tantric Vaiṣṇavism. Three Newly Discovered Works of the Pāñcarātra: The Svāyambhuvapañcarātra, Devāmṛtapañcarātra and Aṣṭādaśavidhāna. Critically Edited from their 11th- and 12th-Century Palm-leaf Manuscripts with an Introduction and Notes*, Collection Indologie 129: Early Tantra Series 2. École française d'Extrême-Orient / Institut français Pondichéry / Universität Hamburg.

Alper, H. P. (red.) 1997, *Mantra*, (Sri Garib Das Oriental Series, 229), Delhi: Sri Satguru Publications.

Apte 2006 = zob. PauṣS.

Biardeau, M. 1975, *Narasimha et ses sanctuaries*, [w:] *Puruṣārtha. Recherches de sciences sociales sur l'Asie du Sud*: 49–66.

Bravo, B. 2001, *Krytyka tekstu*, [w:] *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo starożytności klasycznej*, t. 1/2, red. E. Wipszycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 512–541.

Bronkhorst, J. 2007, *Greater Mahādha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden–Boston: Brill.

Brunner [-Lachaux], H. 1963–1977, *Somaśambhupaddhati. Texte, Traduction et Notes*, t. 4, (Publications de l'Institut Français d'Indologie; Publications du Département d'Indologie, 25.1–4), Pondichéry 1963, 1968, 1977, 1998.

Brunner, H. 1975, *Le sādha, personnage oublié du śivaïsme du Sud*, „Journal Asiatique” T. 263, ss. 411–443.

Brunner, H. 1986–1992, *The Four Pādas of Śaivāgamas*, „Journal of Oriental Research, Madras” T. 56–62, ss. 260–278.

Buitenen, J. A. B. 1971, *Yāmuna's Āgamaprāmāṇyam or Treatise on the Validity of Pāñcarātra. Sanskrit and English Translation*, Madras: Rāmānuja Research Society.

Bühnemann et al. 2007, *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, New Delhi: D.K. Printworld.

Candotti, M. P. i Pontillo, T. 2015, *Aims and Functions of Vratyastoma Performances. A Historical Appraisal*, [w:] *The Volatile World of Sovereignty. The Vratya Problem and Kingship in South Asia*, red. T. Pontillo et al., New Delhi: D.K. Printworld, ss. 154–215.

Carman, J. B. 1974, *The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding*, (Yale Publications in Religion, 18), New Haven, London: Yale University Press.

Carman, J. B. 2007, *Illuminating the Relation between Pāñcarātra and the Early Śrīvaiṣṇava Community*, [w:] *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and*

- Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 55–77.
- Catalogus Catalogorum*, ed. V. Raghavan, t. 2, (Madras University Sanskrit Series, 26) Madras: University of Madras 1966.
- Clooney, F. SJ 2005, *Restoring „Hindu Theology” as a Category in Indian Intellectual Discourse*, [w:] *The Blackwell Companion to Hinduism*, red. G. Flood, Oxford: Blackwell Publishing, ss. 447–477.
- Colas, G. 1999, *The Reworking of „Vedic” Paradigms in Medieval Liturgies*, [w:] *Les ressources de l’histoire. Tradition, narration et nation en Asie du Sud*, red. J. Assayag, (Etudes Thematiques 8), Paris, Pondicherry: EFEO/Institut français de Pondichéry, ss. 41–50.
- Colas, G. 2005, *History of Vaiṣṇava Traditions. An Esquisse*, [w:] *The Blackwell Companion to Hinduism*, red. G. Flood, Oxford: Blackwell Publishing, ss. 229–270.
- Colas, G. 2005a, *Rites among Vaikhānasas and Related Matters. Some Metodological Issues*, [w:] *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, red. J. Gengnagel, U. Hüsken i S. Raman (Ethno-Indology, 1), Wiesbaden: Harrasowitz, ss. 23–44.
- Cyboran, L. 1986, *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, (Biblioteka Kłasyków Filozofii), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 1998, *Sṛṣṭikrama – Order of Creation in Paramasamhitā*, [w:] *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, red. G. Oberhammer, Wien: Austrian Academy of Sciences Press, ss. 43–54.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2001, *Porządek kreacji (sṛṣṭi-krama) w Paramasamhicie*, „Studia Indologiczne” T. 8, ss. 43–54.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2002, *Aṣṭadhāvidhi – The Eight-fold Division of the Daily Religios Obligations According to the Paramasamhitā*, [w:] *Studies in Hinduism III. Pāñcarātra and Viśiṣṭādvaitavadānta*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 33–59.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2003, *Some Remarks Concerning Dīkṣā in the Pāñcarātric Tradition*, „Cracow Indological Studies” T. 4–5, ss. 137–152.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2003a, *Pāñcarātra Scripture in the Process of Change. A Study of Paramasamhitā*, (Publications of the De Nobili Research Library, 31) Vienna: De Nobili Research Library.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2003b, *Tantra*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz i B. Milerski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2006, *Viṣṇusamhitā’s Five-fold Classifications and the Explanation of the Name Pāñcarātra*, „Cracow Indological Studies” T. 8, ss. 131–147.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2006a, *Hasło „mahatmja”*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tyniecka-Makowska, Kraków: Universitas.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2006b, *Projekty badawcze dotyczące tantrycznych tradycji wisnuickich*, [w:] *India in Warsaw/Indie w Warszawie*, red. D. Stasik i A. Trynkowska, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, ss. 119–126.

- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2006/2007, *How to Structure God's Revelation – Some Remarks about Constructing Tantric Texts*, „Folia Orientalia” T. 42/43, ss. 1–12.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2007, *The Notion of Dharma in The Pāñca-rātra Tradition*, „Rocznik Orientalistyczny” T. 60, s. 198–211.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2008, *Studia nad pañcaratrq. Tradycja i współczesność*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2011, *Studia nad pañcaratrq II. W poszukiwaniu tożsamości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czerniak-Drożdżowicz, M. 2016, *The Food of Gods – Naivedya/Nirmālya in the Pāñcarātrika Sources*, [w:] *A World of Nourishment. Reflections on Food in Indian Culture*, red. C. Pieruccini i P. M. Rossi, Milan: Ledizioni, ss. 177–190.
- Czyżykowski, R. 2013, *Ciało mistyczne i fizyczne w tradycji wisznuizmu sahadżija*, Kraków: Nomos.
- Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts*, (Oriental Research Institute 163/15, āgama and nighantu), Mysore: Govt. Branch Press 1987.
- Deussen, P. 1997, *Sixty Upaniṣads of the Veda*, trans. V.M. Bedekar, G.B. Palsule, Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass 1997.
- Dębicka-Borek, E. 2011, *Īśvarasamhitā or Narasimhakalpa. On Strategies of Textual Self-representation*, „Cracow Indological Studies” T. 13, ss. 81–121.
- Dębicka-Borek, E. 2013, *Ritual Worship of the Narasimhamantra as Depicted in the Sātvatasamhitā*, „Cracow Indological Studies” T. 15, ss. 145–185.
- Dębicka-Borek, E. 2014, *How to Realize the Four Goals of Life by Means of mantra?*, „Cracow Indological Studies” T. 16, ss. 87–107.
- Dębicka-Borek, E. 2015, *To Borrow or not to Borrow. Some Remarks on vaibhavīyanarasimhakalpa of Sātvatasamhitā*, „The Journal of Indian Philosophy (Special Issue)” T. 43, nr 4, ss. 581–600.
- Dębicka-Borek, E. 2016, *Can the Worship of Narasinha-mantra Serve as a Converting Ceremony?*, [w:] *Cross-Cutting Asian Studies. An Interdisciplinary Approach*, red. S. Bindi, E. Mucciarelli i T. Pontillo, New Delhi: D.K. Printworld, ss. 40–57.
- Dębicka-Borek, E. 2019, *Many Shades of bhakti. A Devoted Secod Wife and Self-decapitated Bhairava*, „Cracow Indological Studies” T. 21, nr 1, ss. 69–106.
- Dube, S., Banerjee Dube, I. 2011, *Spectres of Conversion. Transformations of Caste and Sect in India*, [w:] *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*, red. R. Robinson i S. Clarke, New Delhi, Oxford University Press, ss. 222–254.
- Dvivedī 2001 = SātS, red. Dvivedī, Varanasi 2001.
- Dyczkowski, M. 2004, *A Journey In the World of the Tantra*, Varanasi: Indica Books.
- Eschmann, A. 2005, *The Vaiṣṇava Typology of Hinduization and the Origin of Jagannātha*, [w:] *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, red. A. Eschmann, H. Kulke i G. C. Tripathi, (South Asian Studies, 8), New Delhi: Manohar, ss. 99–117.
- Eschmann, A., Kulke, H. i Tripathi, G. C. 2005, *The Formation of the Jagannātha Triad*, [w:] *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, red. A. Esch-

- mann, H. Kulke i G. C. Tripathi, (South Asian Studies, 8), New Delhi: Manohar, ss. 169–208.
- Esnoul, A.-M. 1979, *Nārāyaṇīya Parvan de Mahābhārata, un texte Pāñcarātra. Traduction*, (Collection Le Monde indien, 4), Paris: Les Belles Lettres.
- Flood, G. 2008, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, (Ex Oriente), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ganeri, J., *Sanskrit Philosophical Commentary*, [w:] *Festschrift in Memory of Daya Krishna*, red. G. Mishra i M. Miri, [on-line:] [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/Ganeri\(commentary\).pdf](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/Ganeri(commentary).pdf) – 14 XII 2009.
- Gengnagel, J. 2010, *Conversion or Initiation. On the Removal of Sectarian Marks (liṅgoddhāra) in Śaiva Siddhānta*, [w:] *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*, red. A. Zotter i C. Zotter, (Etho-Indology, 10), Wiesbaden: Harrassowitz, ss. 299–318.
- Gonda, J. 1963, *Indian Mantra*, „Oriens” T. 16, ss. 244–297.
- Gonda, J. 1969, *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.
- Gonda, J. 1977, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, (A History of Indian Literature, 2/1), Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gonda, J. 1980, *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, (Handbook of Oriental Studies. Section 2 South Asia, Religions, 4,1), Leiden-Köln: E. J. Brill.
- Gonda, J. 1996, *Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Gonda, J. 1997, *Change and Continuity in Indian Religion*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.
- Goodall, D. 1998, *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇatantra*, t. 1, chapters 1–6, critical edition and annotated translation, (Publications du Department d'Indologie, 86.1), Pondichery: Institut français de Pondichéry/École française d'Extrême-Orient.
- Goudriaan, T. 1978, *Māyā Divine and Human. A Study of Magic and Its Religious Foundations in Sanskrit with Particular Attention to a Fragment on Viṣṇu's Māyā Preserved in Bali*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Goudriaan, T. 1979, *Introduction, History and Philosophy*, [w:] S. Gupta, D. J. Hoens i T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, (Handbuch der Orientalistik 2.4.2.), Leiden-Köln: E.J. Brill, ss. 3–67.
- Goudriaan, T. 1981, *Hindu Tantric Literature in Sanskrit*, [w:] T. Goudriaan i S. Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, ss. 1–172.
- Goudriaan, T. 1996, *Speech of the Gurus. Instances of Treatment of Sanskrit in Tantric Literature*, [w:] *Ideology and Status of Sanskrit. Contribution to the History of the Sanskrit Language*, red. J. E. M. Houben, Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, ss. 265–274.
- Goudriaan, T. i Gupta, S. 1981, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, (A History of Indian Literature, 2), Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gupta, S. 1983, *The Changing Pattern of Pāñcarātra Initiation. A Case Study in the Reinterpretation of Ritual*, [w:] *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions. Es-*

- says to D. J. Hoens, red. R. Kloppenborg, (Studies in the History of Religions, 45), Leiden: E. J. Brill, ss. 69–91.
- Gupta, S. 1997, *The Pāñcarātra Attitude to Mantra*, [w:] *Mantra*, red. H. P. Alper, (Sri Garib Das Oriental Series, 229), Delhi: Sri Satguru Publications, ss. 224–248.
- Gupta, S. 2000 = zob. LT
- Gupta, S., Hoens, D. J. i Goudriaan, T. 1979, *Hindu Tantrism*, (Handbuch der Orientalistik 2.4.2.), Leiden–Köln: E. J. Brill.
- Hacker, P. 1959, *Prahlāda: Werden und Wandlungen einer Idealgestalt. Beiträge zur Geschichte des Hinduismus*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 9/13), Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hanneder, J. 1997, *Vedic and Tantric Mantras*, „Rivista degli Studi Orientali” T. 71, ss. 147–166.
- Hardiman, D. 2011, *Assertion, Conversion, and Indian Nationalism. Govind’s movement among Bhils*, [w:] *Religious Conversion in India. Modes, Motivations and Meanings*, red. R. Robinson i S. Clarke, New Delhi: Oxford University Press, ss. 255–284.
- Hikita, H. 1990, *Sāttvata Saṃhitā. An Annotated Translation. Chapter 17 (I)*, „Sōtō-shū kenkyū kiyō” T. 21, ss. 190–137.
- Hikita, H. 1991, *Sāttvata Saṃhitā. An Annotated Translation. Chapter 1 and 2*, [w:] *Maeda Egaku hakase shōju kinen: Bukkyō bunkagaku ronshū*, red. Maeda Egaku Hakase Shōju Kinenkai, Tokyo: Sankibō busshorin, ss. 578–546.
- Hikita, H. 1993, *Sāttvata Saṃhitā. An Annotated Translation. Chapter 18*, „Bulletin of the Faculty of Letters Aichi Gakuin University” T. 22, ss. 1–26.
- Hoens, D. J. 1979, *Transmission and Fundamental Constituents of the Practice*, [w:] S. Gupta, D. J. Hoens i T. Goudriaan, *Hindu Tantrism*, (Handbuch der Orientalistik 2.4.2.), Leiden–Köln: E.J. Brill, ss. 71–117.
- Hudson, D. D. 2002, *Early Evidence of the Pāñcarātra āgama*, [w:] *The Roots of Tantra*, red. K. A. Harper i R. L. Brown, (SUNY Series in Tantric Studies), Albany: SUNY Press, ss. 133–167.
- Hudson, D. D. 2007, *The vyūhas in Stone*, [w:] *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Austrian Academy of Sciences Press, ss. 125–178.
- Hüsken, U. 2006, *Pavitrotsava. Rectifying Ritual Lapses*, [w:] *Jaina-Itihāsa-Ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, Hrsg. U. Hüsken, P. Kieffer-Puelz i A. Peters, (Indica et Tibetica, 47), Marburg: Indica et Tibetica verlag, ss. 265–281.
- Hüsken, U. 2018, *Ritual Complementarity and Difference Navarātri and Vijayadaśamī in Kāñcīpuram*, [w:] *Nine Nights of the Goddess. The Navarātri Festival in South Asia*, red. C. Simmons, M. Sen i H. Rodrigues (SUNY Series in Hindu Studies), Albany: State University of New York Press, ss. 179–196.
- Jaiswal, S. 1967, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism. Vaiṣṇavism from 200 BC to AD 500*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Jena, S. 2000, *A Study of the Man-Lion Myth in the Śivaite purāṇa-Texts*, „Purāṇa” T. 42, nr 1, ss. 48–63.

- Kane, P. V. 1953, *History of Dharmaśāstra*, t. 4, (Government Oriental Series – Class B, 6), Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Krishnamurthy, S. C. 1998, *Contribution to Sanskrit*, [w:] *Melukote through the Ages. Proceedings of Workshop and Seminar on the Melukote Through the Ages (November 1991 and March 1992)*, red. P. P. Apte i Sri R. R. Karnik, Melukote: Academy of Sanskrit Research, ss. 309–322.
- Kunjunni Raja, K. i Raghavan, V. (red.) 1969, *New Catalogus Catalogorum*. Revised Edition, t. 1, Madras: University of Madras.
- Narasinhan, K. K. C. 2007, *A Study of Vaikhāṇasa Iconography*, (Ananthacharya Indological Research Institute Series, 27), Mumbai: Ananthacharya Indological Research Institute.
- Leach, R. 2014, *The Three Jewels and the Formation of the Pāñcarātra Canon*, [w:] *Puṣpikā. Tracing Ancient India Through Texts and Traditions*, t. 2, red. G. Ciotti, A. Gornall i P. Visigalli, Oxford & Philadelphia: Oxbow Books, ss. 115–145.
- Lorenzen, D. N. 2002, *Early Evidence for Tantric Religion*, [w:] *The Roots of Tantra*, red. K. A. Harper i R. L. Brown, (SUNY Series in Tantric Studies), Albany: SUNY Press, ss. 25–36.
- Malinar, A. 2001, *Sankara as Jagadguru According to Sankara-Digvijaya*, [w:] *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, red. V. Dalmia, A. Malinar i M. Christof, New Delhi; New York: Oxford University Press, ss. 93–113.
- Matsubara, M. 1994, *Pāñcarātra Saṃhitās & Early Vaiṣṇava Theology. With a Translation and Critical Notes from Chapters on Theology in Ahirbudhnya Saṃhitā*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams, M. 1999, *A Sanskrit – English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Murty, M. L. K. 1997, *The God Narasinha in the Folk Religion of Andhra Pradesh, South India*, „South Indian Studies” T. 13, ss. 179–188.
- Oberhammer, G. 1978, *An unknown source in Śaṅkara's Refutation of the Pāñcarātra*, „ABORI. Diamond Jubilee Volume” T. 58–59, ss. 221–233.
- Oberhammer, G. (red.) 1997, *Studies in Hinduism I. Vedism and Hinduism*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Oberhammer, G. (red.) 1998, *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, Wien: Austrian Academy of Sciences Press.
- Oberhammer, G. 2010, *The Forgotten Secret of Human Love. An Attempt of an Approach*, „Cracow Indological Studies” T. 12, ss. 51–81.
- Oberhammer, G. i Rastelli, M. (red.) 2002, *Studies in Hinduism III. Pāñcarātra and Viśiṣṭādvaita*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Oberhammer, G. i Rastelli, M. (red.) 2007, *Studies in Hinduism IV. The Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaitavadānta and Pāñcarātra*, Wien: Austrian Academy of Sciences Press.

- Olivelle, P. 2006, *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze: Firenze University Press.
- Orr, L. C. 2004, *Processions in the Medieval South Indian Temple. Sociology, Sovereignty and Soteriology*, [w:] *South Indian Horizon. Felicitation Volume for François Gros on the Occasion of His 70th birthday*, red. J.-L. Chevillard, E. Wilden i A. Murugaiyan, Pondicherry: Indian French Institute & École française d'Extrême-Orient (EFEO), ss. 437–470.
- Orr, L. C. 2012, *Renunciation and Celebration. Ascetics in the Temple Life of Medieval Tamil Nadu*, [w:] *Classical and Contemporary Issues in Indian Studies. Essays in Honour of Trichur S. Rukmani*, red. P. Pratap Kumar i J. Duquette, New Delhi: D.K. Printworld, ss. 306–325.
- Padmanabhan 2006 = Seetha Padmanabhan. Zob. ŚrīprS.
- Padoux, A. 1987, *Un rituel hindou du rosaire. Jayākhyasamhitā, Chaptire 14*, „Journal asiatique” T. 275, nr 1–2, ss. 115–129.
- Padoux, A. 1990, *The Body in Tantric Ritual. The Case of the Mudras*, [w:] *The Sanskrit Tradition and Tantrism. Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Kern Institute, Leiden, Augustus 23–29, 1987*, t. 1, red. T. Goudriaan, Leiden: E. J. Brill, ss. 66–75.
- Padoux, A. 1992, *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, tłum. J. Gontier, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Padoux, A. 1998, *Concerning Tantric Traditions*, [w:] *Studies in Hinduism II. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras*, red. G. Oberhammer, Wien: Austrian Academy of Sciences Press, ss. 9–20.
- Padoux, A. 2002, *What Do We Mean by Tantrism*, [w:] *The Roots of Tantra*, red. K. A. Harper i R. L. Brown, (SUNY Series in Tantric Studies), Albany: SUNY Press, ss. 17–24.
- Parampurushdas Sadhu, Shrutiprakashdas Sadhu (red.) 2002, *Catalogue of Pāñcarātra Samhitā*, Amdavad: Swaminarayan Aksharpith.
- Rambo, L. R. 1993, *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press.
- Raman, S. 2005, *Samāśrayaṇa in Śrīvaiṣṇavism*, [w:] *Words and Deeds. Hindu and Buddhists Rituals in South Asia*, red. J. Gengnagel, U. Hüsken i S. Raman, (Ethno-Indology. Heidelberg Studies in South Asian Rituals, 1), Wiesbaden: Harrassowitz, ss. 91–114.
- Raman, S. 2007, *Initiation and Conversion in Medieval South India. pañcasamskāra as Historical Practice in the Śrīvaiṣṇava Post-Rāmānuja Hagiographical Literature*, [w:] *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 263–286.
- Rao, R. 2005, *The Āgama Encyclopaedia (Revised Edition of Āgama Kośa)*, t. 4, *Pāñcarātrāgama*, (Sri Garib Das Oriental Series), Delhi: Sri Satguru Publications.

- Rastelli, M. (w druku), *The Ekāyanaveda in the Pāñcarātra Tradition*, [w:] *Papers of the 12th World Sanskrit Conference Held in Helsinki, Finland, 13–18 July 2003*, t. 3.1, *Purāṇas, Āgamas and Tantras*, red. B. Dagens i P. Koskikallio, New Delhi.
- Rastelli, M. 1999, *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals*, Wien: Austrian Academy of Sciences Press.
- Rastelli, M. 2000, *The Religious Practice of the Sādhaka according to the Jayākhyasaṃhitā*, „Indo-Iranian Journal” T. 43, ss. 319–395.
- Rastelli, M. 2000a, *Die fünf Zeiten (pañca kālas) in den ältesten Pāñcarātra-Saṃhitās*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens” T. 44, ss. 101–134.
- Rastelli, M. 2002, *The āsana According to the Pārameśvarasaṃhitā or a Method of Writing a Saṃhitā*, [w:] *Studies in Hinduism III. Pāñcarātra and Viśiṣṭādvaitavadānta*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 9–32.
- Rastelli, M. 2003, *On the Concept of Vaikuṇṭha in Viśiṣṭādvaitavedānta and Pāñcarātra*, „Cracow Indological Studies” T. 4–5, ss. 427–447.
- Rastelli, M. 2005, *Unaltered Ritual in Transformed Religion*, [w:] *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, red. J. Gengnagel, U. Hüsken i S. Raman, (Ethno-Indology, 1h), Wiesbaden: Harrassowitz, ss. 115–152.
- Rastelli, M. 2006, *Die Tradition des Pāñcarātra im Spiegel der Pārameśvarasaṃhitā*, Wien: Austrian Academy of Sciences Press.
- Rastelli, M. 2007, *Maṇḍalas and Yantras in the Pāñcarātra Tradition*, [w:] Bühnemann et al., *Maṇḍalas and Yantras in the Hindu Traditions*, New Delhi: D.K. Printworld, ss. 119–152.
- Rastelli, M. 2007a, *Service as an End in Itself. Viśiṣṭādvaitic Modifications of Pāñcarātra Ritual*, [w:] *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 288–314.
- Rastelli, M. 2018, *Considerations About Traditions Influential in the Ahirbudhnyasaṃhitā*, „Asiatische Studien – Études Asiatiques” T. 72, nr 2, ss. 421–443.
- Renou, L. 1956, *Histoire de la langue sanskrite*, (Collection „Les Langues du Monde”. Série grammaire, philology, littérature, 10), Lyon, Paris: I. A. C.
- Robinson, R. i Clarke, S. (red.) 2011, *Religious Conversion in India. Modes, Motivations and Meanings*, New Delhi: Oxford University Press.
- Robinson, R. i Clarke, S. 2011, *Introduction. The Many Meanings of Religious Conversion on the Indian Continent*, [w:] *Religious Conversion in India. Modes, Motivations and Meanings*, red. R. Robinson i S. Clarke, New Delhi: Oxford University Press, ss. 1–21.
- Sanderson, A. 1988, *Śaivism and the Tantric Traditions*, [w:] *The World’s Religions*, red. S. Sutherland et al., London: Routledge and Kegan Paul, ss. 660–704.
- Sanderson, A. 1990, *The Visualization of the Deities of the Trika*, [w:] *L’Image Divine. Culte et Méditation dans l’Hindouisme*, red. A. Padoux. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, ss. 31–88.

- Sanderson, A. 1993, *The Doctrines of the Mālinīvijayottaratantra*, [w:] *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of Andre Padoux*, red. T. Goudriaan, Delhi: Motilal Banarsidass, ss. 281–312.
- Sanderson, A. 1995, *Meaning in Tantric Ritual*, [w:] *Essais sur le rituel III. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*, red. A.-M. Blondeau i K. Schipper, (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses, 102), Louvain–Paris: Peeters, ss. 15–95.
- Sanderson, A. 2001, *History through Textual Criticism in the Study of Śaivism, the Pāñcarātra and the Buddhist Yoginūtantras*, [w:] *Les sources et le temps. Sources and Time. A Colloquium, Pondicherry, 1–13 January 1997*, red. F. Grimal, (Publication du Département d'indologie, 91), Pondicherry: Institut français de Pondichéry; École française d'Extrême-Orient, ss. 1–47.
- Sanderson, A. 2003, *Was the Ritual System of the Pāñcarātrikas Reconfigured along Śaiva Lines? Evidence of Influence of Middle-period Sādhāntika Śaivism on the Earliest Surviving Pāñcarātrika Saṃhitās*, handout, Vienna Symposium, 26 September 2003, ss. 1–13.
- Sanderson, A. 2007, *The Āngirasakalpa Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with the Trika and the Kālikula, with Critical Editions of the Parājapavidhi, the Parāmantravidhi, and the Bhadrakālī-mantravidhiprakarana*, [w:] *The Atharvaveda and its Paippalāda Śākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*, red. A. Griffiths i A. Schmiedchen, (Geisteskultur Indiens: Texte und Studien, 11, Indologica Halensis), Aachen: Shaker Verlag, ss. 195–311.
- Sanderson, A. 2009, *The Śaiva Age. The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period*, [w:] *Genesis and Development of Tantrism*, red. Sh. Einoo, Tokyo: University of Tokyo, ss. 41–349.
- Sarma, S. A. S. 2014, *Paḷlivēṭṭa, or the „Royal Hunt”*, in *Prescriptive Literature and in Present-day Practice in Kerala*, „Cracow Indological Studies” T. 16, ss. 81–105.
- Schrader, F. O. 1916, repr. 1995. *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Madras: Adyar Library.
- Sferra, F. 1995, *Le Speculazioni su vāc in alcuni testi del Pāñcarātra*, „Rivista degli Studi Orientali” T. 86, nr 1–2, ss. 45–108.
- Sharma, T. D. 1972, *Studies in Sectarian Upanishads, Metaphysics, Ethics, and Rituals*, Varanasi: Indological Book House.
- Schwarz Linder, S. 2014. *The Philosophical and Theological Teachings of the Pādmasaṃhitā*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Sitapati, P. 1982, *Sri Ahobila Narasinha Swamy Temple (Temple Monograph)*, (Archaeological Series No. 56), Hyderabad: Director, Archaeology & Museums, Govt. of Andhra Pradesh.
- Smith, H. D. 1966, *Prāyaścitta in the Canonical Works of the Pāñcarātra*, „The Adyar Library Bulletin” T. 30, nr 1–4.
- Smith, H. D. 1975–1980, *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pāñcarātrāgama*. t. 2, (Gaekwad's Oriental Series, 158 i 168), Baroda: Oriental Institute.

- Soifer, D. 1992, *The Myths of Narasiṃha and Vāmana. Two Avatars in Cosmological Perspective*, (Sri Garib Dass Series, 144), Delhi: Sri Satguru Publications.
- Sontheimer, G.-D. 1985, *Folk Deities in the Vijayanagara Empire: Narasimha and Mallanna / Mailār*, [w:] *Vijayanagara – City and Empire. New Currents on Research*, red. A. Libera Dallapiccola i S. Zingel-Ave Lallemand, Stuttgart: Steiner Verlag Weisbaden, ss. 144–158.
- Sontheimer, G.-D. 1987, *The vana and the kṣetra*, [w:] *The Tribal Background of Some Famous Cults*, red. G. C. Tripathi i H. Kulke, Bhubaneswar: Utkal University, ss. 117–164.
- Soundara Rajan, K. V. 1967–1968, *Kaustubha Prāsāda – New Light on Jayākhyā Tantra*, „Journal of the Oriental Institute” T. 17, ss. 71–85.
- Srinivasa Chari, S. M. 2000, *Vaiṣṇavism. Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sudyka, L. 2007, *O Mabinogion z perspektywy euroazjatyckiej*, [w:] *Miscellanea Eurasiatica Cracoviensia. Zrozumieć Eurazję. Od starożytności do czasów współczesnych*, red. C. Galewicz, J. Pstrusińska i L. Sudyka, Kraków: Księgarnia Akademicka, ss. 59–76.
- Sudyka, L. 2019, *Virūpākṣa-vasantotsava-campū of Ahobala or What Can Happen During the Hunting Festival*, „Cracow Indological Studies” T. 21, nr 1, ss. 273–290.
- Swain, A. C. 1971, *A Study of the Man-Lion Myth in the Epics and Purana-Texts*, „Indian Antiquary” T. 5, nr 1, ss. 38–54.
- TAK = *Tāntrikābhidhānaśāstra. Tāntrikābhidhānaśāstra. Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique = A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature = Wörterbuch zur Terminologie hinduistischer Tantrén* / sous la direction de H. Brunner, G. Oberhammer et A. Padoux, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.
- Torella, R. 1994, *On Vāmanadatta*, [w:] *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume*, red. P.-S. Filliozat, S. P. Narang i C. P. Bhatta, Delhi: Motilal Banarsidass, ss. 481–498.
- Tripathi, G. C. 2005, *Navakalevara. The Unique Ceremony of the „Birth” and the „Death” of the „Lord of the World”*, [w:] *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, red. A. Eschmann, H. Kulke i G. C. Tripathi, (South Asian Studies, 8), New Delhi: Manohar, ss. 223–264.
- Turner, V. 2006, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, (Antropologia Religii), Kraków: Nomos.
- Varadachari, V. 1982, *Agamas and South Indian Vaisnavism*, Madras: Prof. M. Rangacharya Memorial Trust, Triplicane.
- Vasanthā, R. 1991, *The Nārāyaṇasvāmi Temple at Melkoṭe (An Archaeological and Historical Study)*, Mysore: Directorate of Archaeology and Museums.
- Vasanthā, R. 2001, *Ahobilam. Sri Narasimha Swamy Temple*, Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanams.
- Vasudeva, S. 2004, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra / Chapters 1–4, 7, 11–17*. Red, tłum. ang. S. Vasudeva (Collection Indologie, 97), Pondichéry: Institut Français de Pondichéry; École française d’Extrême-Orient.

Bibliografia

- Wheelock, W. T. 1997, *The Mantra in Vedic and Tantric Ritual*, [w:] *Mantra*, red. H. P. Alper, (Sri Garib Das Oriental Series, 229), Delhi, ss. 96–122.
- White, D. G. 2001, *Introduction*, [w:] *Tantra in Practice*, red. D. Gordon White, Delhi: Motilal Banarsidass, ss. 4–38.
- Young, K. K. 2007, *Brāhmaṇas, Pāñcarātrins, and the Formation of Śrīvaiṣṇavism*, [w:] *Studies in Hinduism IV. On the Mutual Influences and Relationship of Viśiṣṭādvaita Vedānta and Pāñcarātra*, red. G. Oberhammer i M. Rastelli, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, ss. 178–261.

Strongy internetowe

- [on-line:] <http://iu.ff.cuni.cz/pandanus/database> – 14 XII 2009.
- [on-line:] <http://ochs.org.uk/lectures/previous-lectures> – 14 XII 2009.
- [on-line:] <http://www.kanchi-project.sai.uni-heidelberg.de/> – 30 III 2009.
- [on-line:] <http://www.indology.bun.kyoto-u.ac.jp14thWSC/programme/04/SAMPATHKUMARACHARYULU.pdf> – 14 XII 2009.

Indeks

- Abhinawagupta (Abhinavagupta) 36
abhiszeka (*abhiṣeka*) 66, 69, 159, 160
Acharya Diwakar Nath 10–12, 34–35, 38
ācārja (*ācārya*) 29, 39, 59, 66–69, 74, 95, 98, 116–117, 140, 143, 177
Adhikapatha (*Adhikapāṭha*; JaySA) 44–46, 48–51, 60, 137
adhikara (*adhikāra*) 66, 69, 74–75, 116
Aditjowie (*āditya*) 95
agama (*āgama*) 10, 24, 29, 35, 39, 41, 43–44, 53, 57, 61, 93, 95, 179
Agni (Agni) 171
Ahirbudhnja (Ahirbudhnya) 168–169
Ahirbudhnjasanhita (*Ahirbudhnyasamhitā*; AhS) 35, 57, 63, 124, 159, 167–169, 171–172, 178, 181
Ahobilam 7–8, 17, 19, 164, 172, 179–181
Alaśinga zob. Alaśingabhatta /Alaśingabhatta 60, 101
Alaśingabhatta (Alaśingabhatta) 13, 15–17, 47, 51, 60–64, 78, 80, 82, 86, 101, 104–105, 120
Alper Harvey P. 28
Alwarowie (Āḷvār) 29
Andhra (Pradeś) 7–8, 52, 172
antarjamin (*antaryāmin*) 31, 33
Apte Prabhakar Pandurang 7, 16, 58, 77, 88
arċa (*arcā*) 30–31
arċaka (*arcaka*) 161
artha (*artha*) 74, 99, 104, 106, 108, 113
Atri (Atri) 27
Aupagajana (Aupagāyana) 60
awatara (*avatāra*) 14, 32
Bhagawan (Bhagavān) zob. Kriszna Wsudewa 10, 47–50, 72, 76, 96–97, 147, 157, 165
Bhagawatopala (Bhagavatopala) 10, 58
Bhairawa (Bhairava) 170–171
bhakti (*bhakti*) 14, 33, 40, 68, 75, 86, 90, 92, 170
Bharadwadża (Bharadvāja) 60
Bhattanarajanakantha (Bhaṭṭanārāyaṇakanṭha) 130
Bhattar Gowinda (Bhaṭṭar Govinda) 132
Bhattar Narasradża (Bhaṭṭar Narasraja) 19
Bhattar Paripuram Ranga Swami 52
Bhattar Sampatkumara (Bhaṭṭar Sampatkumāra) 19, 60, 63
Bhattarowie z Melkote 19, 52–53, 60
bhoga (*bhoga*) zob. bhukti
Bhrigu (Bhrgu) 27
bhukti (*bhukti*) 9, 25, 66, 71, 111, 113, 115, 161
Biardeau Madeleine 164, 170
Brahma (Brahmā) 37, 44, 47, 157, 165, 173
brahmatirtha (*brāhmatīrtha*) 119
Bravo Benedetto 17
Bronkhorst Johannes 105
Brunner Hélène 39, 59, 68, 90–91, 155
Budda 128

- Bühnemann Gudrun 26
 Buitenen van Johannes Adrianus Bernardus 30–31
 Candotti Maria Piera 127
 Carman John Braisted 70
 Clarke Sathianathan 128
 Clooney Francis 61
 Colas Gérard 27, 33, 38–39, 47
 Cyboran Leon 26
 Czerniak-Drożdżowicz Marzenna 7, 10, 18–19, 24, 27–29, 31, 33, 36–43, 45, 47–48, 50, 52, 60, 62–63, 65–66, 68, 85, 105–106, 130–131, 145, 157–159, 176–177
 Czułowiek-Lew 13–14, 77, 92, 96, 170–173
 Czyżykowski Robert 18
 Ćaitanja (Caitanya) 9
 Ćandradatta (Candradatta) 10
 ċaturwarga/ċaturwargja (*caturvarga/ca-turvargya*) 42, 47, 74
 Ćeńćata (Ceñcatā) 172, 181
 Ćeńću (Ceñcū) 172, 181
 Ćolowie (Cōḷa) 142
 Daitjowie (*daitya*) 164, 167
 Danawowie (*dānava*) 167
 Deussen Paul 15, 167
 Dewi (Devī) zob. Śakti
 dharma (*dharma*) 32, 41, 46–47, 74, 85, 99, 104–105, 107–108, 113, 121
 diksza (*dīkṣā*) 11–13, 15, 18, 65–71, 73–74, 89–91, 93, 97, 114–117, 119–127, 130, 132–133, 140, 147, 154, 179–181
 Dube Ishita Banerjee 132
 Dube Saurabh 132
 Dvivedī Vrajavallabha 16, 51, 60, 61, 77, 84, 88, 114
 Dyczkowski Mark 29
 Dżagannatha (Jagannātha) 171
 Dżajakhjasanhita (*Jayākhyāsamhitā*; JayS) 26, 34–35, 41, 43–51, 60, 63–64, 66–68, 71, 76, 79, 84–85, 88, 97, 99, 103–104, 111–113, 125, 137, 175
 Eschmann Anncharlott 170–171
 Esnoul Anne–Marie 31
 Flood Gavin 27
 Ganapati (Gaṇapāti) 25, 73
 Gandharwowie (*gandharva*) 109
 Ganeri Jonardon 49
 Garuda (Garuḍa) 106, 110–111
 Gennep van Arnold 15,
 Gonda Jan 28, 31–36, 47, 58, 60, 65, 118, 137, 138, 171, 175
 Gengnagel Jörg 127, 129–130, 132
 Goodall Dominic 38–39
 Goudriaan Teun 23–24, 26–27, 38, 70, 157–158, 160, 167, 169
 guna (*guṇa*) 32–33, 77, 85, 115, 121–123
 Gupta Sanjukta 11–12, 47, 66, 68–70, 116, 126
 Hanneder Jürgen 26, 28
 Hardiman David 128
 Hari zob. Wisznu 47–48, 109, 164
 Hastiśaila (Hastiśaila) 48–49
 Hikita Hiromichi 11–12, 16, 69–70, 95, 106, 111–115, 120, 124
 Hiranja (Hiranya) zob. Hiranjakaśipu
 Hiranjakaśipu (Hiranyakaśipu) 14, 163–164, 167, 170, 180
 Hoens Dirk Jan 26
 Hudson Dennis D. 11–12, 69–70, 130
 Hüsken Ute 19, 59–60, 179
 Indra (Indra) 95, 170, 173
 inicjacja zob. diksza
 Īśvara (Īśvara) 48, 156, 159, 161, 164, 168–169
 iśwaradiksza (*īśvaradīkṣā*) 130
 Īśvarasanhita (*Īśvarasamhitā*; ĪS) 13–15, 34–45, 137–161, 168

- Jadawaprakaśa (Yādavaprakāśa) 131–132
 Jadawowie (Yādava) 10, 138
 Jadugirinajaki Ammanjamba (Yadugiri-nāyakī Ammanyamba) 60
 jaga (*yāga*) 67–68, 86, 108, 110, 142
 Jaiswal Suvira 10, 31
 Jakszowie (*yakṣa*) 109
 Jamuna (Yāmuna) 29–30, 35, 50, 138
 jantra (*yantra*) 26, 100, 102, 124
 Joganandabhata (Yogānandabhāṭṭa) 60–61

Kama (Kāma) 106
 kama (*kāma*) 26, 74, 99, 104–106, 109, 113,
 Kane Pandurang Vaman 118, 127
 Kañćipuram/Kañćī (Kāñćipuram/Kāñćī)
 45, 48, 52, 59, 70, 130
 Kapila (Kāpila) 34–35, 125
 Karnataka 7, 16, 52
 Kaśjapa (Kāśyapa) 27
 Kidambi Sethu Raman 8
 konwersja 70, 127–132
 Krishnamurthy S. C. 60–61
 Kriszna Wasudewa (Kṛṣṇa Vāsudeva) 38,
 171
 Krisznadźanmutsawa (Kṛṣṇajanmutsava)
 138
 Krisznamiśra (Kṛṣṇamiśra) 25
 Krisznaradża Wodejar III (Kṛṣṇarāja
 Woḍeyar) 61
 Kszemaradża (Kṣemarājā) 35–36
 Kubera (Kubera) zob. Wittapa
 Kumarila (Kumārila) 29

Lakszmi (Lakṣmī) 32, 37, 145, 168, 172,
 175–176, 180
 Leach Robert 34, 44, 47, 51, 158
 lingin (*liṅgin*) 128
 Lorenzen David N. 24

Mahabharata (*Mahābhārata*; Mhbh) 10,
 14, 31, 40, 50, 171
 Malinar Angelika 164
 mandala (*maṇḍala*) 26, 67–69, 72–73, 75,
 84–90, 92, 99–103, 106–110, 112, 139,
 172–173
 mandapa (*maṇḍapa*) 16
 mantra (*mantra*) 26, 28, 34, 43, 63, 65–70,
 72–73, 75–77, 79–113, 117–125, 131–
 133, 137, 139–147, 154, 157, 159–169,
 172–178, 180–181
 Marići (Marīci) 27
 Markandeja (Mārkaṇḍeya) 165
 Martanda (Martāṇḍa) 110
 Matsubara Mitsunori 10, 31, 34–36, 45, 47,
 57–58, 138–139, 156, 168
 Mauñdźajana (Mauñjāyana) 60
 Mejor Marek 7, 100
 Melkote 7, 16–19, 45, 48, 52, 60–61, 138–
 139, 161
 moksza (*mokṣa*) 25, 39, 71, 74, 99, 104–
 106, 110–112
 Monier-Williams Monier 49, 92
 mrigajotsawa/mrigajatra (*mṛgayotsava/
 mṛgayātrā*) 179
 mudra (*mudrā*) 26, 51–52, 69, 72–73, 81,
 82, 86, 88, 92–93, 139, 160–161
 mukti (*mukti*) zob. moksza
 Murty Malladi Leela Krishna 14, 172

Nagaswamin (Nāgasvāmin) 60
 naiwedja (*naivedya*) 63, 93–94
 nama (*nāma*) 131, 141–143, 145
 Namalwar (Nāmālṽar) zob. Śathakopa
 Namući (Namuci) 170
 Narada (Nārada) 45, 47, 59, 72, 76, 96, 115,
 157, 161
 Narajana (Nārāyaṇa) zob. Wisznu 38, 45,
 49–51, 60, 131, 145
 Narajanamuni (Nārāyaṇamuni) 60
 Narasimhan R. K. K. 157
 Narasinha (Narasimha) zob. Człowiek-
 -Lew
 narasinhadiksza (*narasiṃhadīkṣā*) 11–13,
 18–19, 65, 69–71, 73–74, 89–91, 93, 97,

- 114, 116, 119–120, 124, 126–127, 132–133, 147, 154–155, 179–181
Narasinhakalpa (*Narasimhakalpa*; NKm) 8, 13, 17, 156–178
 (waibhawija)narasinhakalpa [(*vaibhavīya*) *narasimhakalpa*] 13–15, 18–19, 124, 126, 146, 154–155
 Narasinha Lakshmi 7
 nastika (*nāstika*) 70, 119, 126–127, 130, 154
 Nathamuni (Nāthamuni) 29
 Nidra (Nidrā) 82, 87–88

Oberhammer Gerhard 7, 10, 29, 106, 158–159
 Olivelle Patrick 132
 Orr Leslie C. 132, 179

Padmanabhan Seetha 145
 Padmapada (Pāmapada) 164
Padmasanhita (*Pāmasaṃhitā*; PādS) 35, 36, 39, 43–44, 47–48, 51–53, 57–58, 60, 111, 159, 181,
 Padoux André 23, 25–28, 39
 Pallawamala (Pallavamala) 70, 130
 pañcagawja (*pañcagavya*) 118
 pañcaratra (*pāñcarātra*) 7–13, 15, 17–19, 28–52, 57–69, 71, 78, 90, 97, 104–106, 111, 114, 124, 127, 130, 137–139, 142, 146, 154–159, 162, 166–168, 171, 176–179, 181
 pañcasanskara (*pañcasamskāra*) 18, 52, 131–132, 140–142, 154–155
Paramasanhita (*Paramasaṃhitā*; ParS) 33, 35, 37–40, 67–68, 85, 98, 105–106, 125, 130
 Parameśwara (Parameśvara) 48, 168
Parameśwarasanhita (*Pārameśvasaṃhitā*; PārS) 28, 32, 36, 41–48, 51–52, 57, 60, 63–64, 79, 101–102, 137–139, 171
 Parampurushdas Sadhu 15, 17, 36, 58, 156–157, 159
 Paraśurama (Paraśurāma) 59
 Paruweta (*pāruvēṭā*) zob. mrigajotsawa/mrigajatra 179
 Parwati (Pārvatī) 156–161, 164, 166, 168–169
 paśupata (*pāśupata*) 129, 167–168
Pauszkarasanhita (*Pauṣkarasaṃhitā*; PauS) 9–10, 32, 34, 43–51, 57–58, 63–64, 67–68, 98, 139
 Pontillo Tiziana 127
 Pradjumna (Pradyumna) 31–32, 85, 115
 Prahlada (Prahāda) 14, 170, 179
 purnahuti (*pūrnāhuti*) 73, 89, 91, 143
 Pushti (Puṣṭi) 82, 87–88, 139
 putraka (*putraka*) 66–69, 116–117, 140

Rama (Rāma) 46, 59
 Raman Srilata 52, 131–132, 142, 154
 Ramanudža (Rāmānuja) 29, 35, 50, 61–63, 80, 82, 132
 Rambo Lewis R. 127, 129, 133
 Rastelli Marion 10, 14, 26–35, 41, 44–45, 51, 57, 60, 62–63, 66–67, 71–72, 75, 79, 81, 83–85, 88–89, 98, 112, 122–124, 137, 158, 171–172
 ratnatraja (*ratnatraya*) 34, 44, 48, 50
 Renou Louis 37
 Rao Ramachandra 44, 52
 Robinson Rowena 128
 Rudra (Rudra) 95, 172

Samba (Sāmba) 31
 Sankarszana (Saṅkarṣaṇa) 31–32, 37, 46, 59, 72, 76, 85, 96–97, 114–115
 Saraswati (Sarasvatī) 82, 87–88
 Sarma S. A. S. 179
 Schwarz Linder Silvia 111
 Sharma T. D. 15
 Somaśambhu (Somaśambhu) 90, 129
 Sontheimer Günther–Dietz 14, 172
 Soundary Rajan K. V. 45
 Srinivasa Chari S.M. 32–33

- Sudyka Lidia 7, 170, 179
 Surja (Sūrya) 25
 Szczurek Przemysław 128
 sadhaka (*sādhaka*) 62, 66–71, 74–75, 79, 84, 86, 88–89, 9–113, 115–117, 121, 123–125, 133, 140, 154–155, 158, 161, 174–175, 177
 samajin (*samāyin*) 66–69, 117, 126, 139–140, 142
 samaśrajana (*samāśrayaṇa*) zob. pañca-sanskara
 Satwatasanhita (*Sātvatasamhitā*; SātS) 9–18, 32, 34, 37, 42–48, 51–52, 57–71, 74–104, 106–110, 112, 114–124, 126–127, 130, 132–133, 138–142, 146–147, 154–155, 157, 159, 161–162, 177–178, 181,
 siddhanta (*siddhānta*) 43–44, 47, 53, 128–129, 139, 146, 158,
 sadhana (*sādhana*) 24, 98–99, 104–105, 108, 111–11
 Schrader Otto 11, 15, 34–36, 58, 138, 156
 Smith Daniel H. 9, 11–12, 17, 58–59, 69–70, 114, 117–118, 156–161, 166, 171
 Satwata (Sātvata) zob. Wisznu 10, 48, 57
 Shrutiprakashdas Sadhu 15, 17, 36, 58, 156–157, 159
 siddhi (*siddhi*) 9, 12, 19, 25, 42, 68, 74, 86, 89, 93–94, 98–100, 102–104, 106, 112–113, 121–125, 147
 Sanderson Alexis 7, 10, 23, 25, 27–28, 34–35, 59, 66, 68, 70–71, 91, 125, 137, 175–176
 śakti (*śakti*) 25, 27, 32–33, 73, 90, 130, 166, 169, 171, 173, 176,
 śaktipata (*śaktipāta*) 90, 130
 Śaṇḍilja (Śaṇḍilya) 46, 60, 145
 Śankara (Śaṅkara) 29, 163–164
 Śarabha (Śarabha) (zob. Wirabhadra) 170
 Śathakopa (Śaṭhakopa) 138
 Śathakopa Jatindra Mahadeśika (Śaṭha-kopa Yatindra Mahādeśika) 181
 Śiwa (Śiva) 25, 27, 44, 91, 130, 132, 157, 161, 163–164, 168–171, 181
 Śri (Śrī) zob. Lakszmi 73, 76, 82, 87–88, 96–97, 163, 176
 Śribhagawan (Śrībhagavān) zob. Wisznu 59
 śriwisznuzm 17, 29, 52, 61–63, 80, 131–132, 142, 180
 tantra (*tantra*) 10, 12, 18, 23–28, 37–40, 48–53, 65–66, 68, 71, 90, 99, 111, 113, 124, 158, 166, 174–177
 tapa (*tāpa*) 131, 141–143
 tirtha (*tīrtha*) 108
 Tirumangaj Alwar (Tirumaṅkai Ālvār) 70, 130
 Tirupati 48, 52
 Torella Raffaele 29
 Tripathi Gaya Charan 17
 Turner Victor 14, 133
 ugra (*ugra*) 162–163, 167, 170, 172, 178, 180
 urdhwapundra (*ūrdhwapundra*) 141, 144–146
 Varadachari V. 17
 Vasantha R. 16, 61
 waikhanasa (*vaikhānasa*) 9, 27, 33, 48,
 Wamanadatta (Vāmanadatta) 29
 Waraha (Varāha) 34, 125
 Wasudewa (Vasudeva) zob. Wisznu 32, 34, 43, 85, 97, 114–115, 119, 146
 Watsjavaradaguru (Vātsyavaradaguru) 35
 Wenkatanatha/Wedanta Deśika (Veṅkatanātha/Vedānta Deśika) 29–30, 35, 44, 62, 80, 82, 138, 157
 Wheelock Wade T. 26, 28
 White David Gordon 23–24
 wibhawa (*vibhava*) 9, 14–15, 31–32, 59, 65, 69–70, 115–117, 120–124, 139–140, 154, 162

Indeks

- Wirabhadra (Vīrabhadra) 170
Wiraraghawaćarja Uttamur (Vīrarāghavā-
cārya Uttamūr) 29
Wisznu (Viṣṇu) 9–10, 15, 25, 28, 31, 37,
43–44, 46–47, 57, 66, 87–88, 92, 115,
117, 131–132, 137, 142, 144–145, 159,
162–172, 175
Wiszwaksena (Viṣvaksena) 52, 85, 94
wiśisztatwaitawedanta (*viśiṣṭādvaitave-
dānta*) 13, 29, 82
Wiśwanatha (Viśvanātha) 90
Wittapa (Vittapa) 106, 108
wjakhja (*vyākhyā*) 15, 44–45, 47–52, 60–
62, 64, 80, 137–140, 167
wjuha (*vyūha*) 31–32, 43, 59, 69–70, 114–
123, 139–140, 145–146, 154,
wrata (*vrata*) 59, 75, 95, 108, 128
wratoddharawidhi (*vratoddhāraavidhi*)
128, 130
Wriszni (Vṛṣṇi) 10, 14
Writra (Vṛtra) 170
Young Kathrine K. 10, 142

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 powtórna redakcję tekstu (...).

Z recenzji dr. hab. Przemysław 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.