

JACEK WOŹNIAK
Uniwersytet Warszawski

ĀRAMAŚLOKA (BHAGAWADGITA 18.66)
JAKO TAJEMNICA ŚRIWISZNUICKA
W MUMUKSZUPPADI PILLEJA LOKAĀRJI

Pillej Lokaācarja (Pillai Ulakāccāriyār/Lōkācāriyar, sanskr. Lokācārya; XIII/XIV w.¹), śriwisznuicki aćarja, czyli nauczyciel i jednocześnie przywódca religijny, był wybitnym filozofem i teologiem, głównym reprezentantem szkoły południowej tego odłamu wiśnuizmu. Podział śriwisznuizmu na dwie szkoły, północną (*vaṭakalai*) i południową (*teṅkalai*), zaznaczył się po około dwóch wiekach od jego ukonstytuowania przez Ramanudżę (Irāmāṇujar; sanskr. Rāmānuja; 1017–1137), choć do ostatecznego rozłamu doszło dopiero około XVII lub XVIII w. (Mumme 1997: 80)². Pillej Lokaācarja stoi na czele sukcesji aćarjów (*kuruparamparai*, sanskr. *guruparampara*) południowej linii tego nurtu, która powstała i rozwijała się pod wpływem jego nauk³.

Pillej Lokaācarja jest autorem licznych prac filozoficzno-teologicznych, głównie w tamilskim maniprawalam. W sumie przypisuje się mu autorstwo 18 dzieł (w tym dwóch skomponowanych z własnym bratem Alahijamanawalapperumalem Najanarem (Alakiyamaṇavāḷapperumāḷ Nāyaṇār), który również był aćarją śriwisznuickim)

¹ Okres jego życia jest różnie datowany, np. 1205–1311 (Mumme 1987: 14) lub 1213–1327 (Appadurai 1983: 78).

² Srilata Raman (2007: 10) przesuwają datę ostatecznego rozłamu śriwisznuizmu na XIX wiek; Steven P. Hopkins (2003: 31) mówi o wieku XVIII i XIX.

³ Rozłam śriwisznuizmu nastąpił początkowo głównie na gruncie teologicznym. Podstawową sprawą sporną była kwestia soteriologiczna i różne rozumienie dwóch środków wiodących do wyzwolenia, czyli bhakti (*pakti*, sanskr. *bhakti*; „pobożność, miłość”) i prapatti (*pirapatti*, sanskr. *prapatti*; „oddanie się [bogowi w opiekę]”), jak i łączących je relacji. Kolejnym zagadnieniem spornym był status ontologiczny bogini i jej rola w procesie wyzwolenia, a także inne zagadnienia teologiczne, jak i sprawy praktyczne, w tym przede wszystkim kontrola nad świątyniami i sposobami sprawowania w nich kultu. Ostatecznie doszło do całkowitego rozłamu śriwisznuizmu, który dziś funkcjonuje w dwóch odrębnych nurtach, mających własną sukcesję nauczycieli, teksty filozoficzno-teologiczne, świątynie i obyczaje.

znanych pod wspólnym tytułem *Asztadaśarahasja* (*Aṣṭātacarahasyam*, sanskr. *Aṣṭādaśarahasya*; „Osiemnaście tajemnic/sekretów”). Prace te uznaje się za główną wykładnię doktryny śriwisznuickiej nurtu południowego (Hari Rao 1976: 113; Appadurai 1983: 81). Za najważniejsze z tych tekstów przyjmuje się *Mumukszuppadi* (*Mumukṣuppati*; „Środki dla dążących do wyzwolenia”), *Tattwatrajam* (*Tatvatrayam*; „Trójka tattw”) oraz *Śriwačanabhuzanam* (*Śrīvacaṇapūcaṇam*; „Klejnot czcigodnych wypowiedzi”). Dzieła Pilleja Lokaćarji komentował późniejszy słynny aćarja Manawalamuni (Maṇavālamāmuṇi; 1370–1443⁴).

Mumukszuppadi to przykład dzieła⁵ w całości poświęconego rozważaniom o trzech sanskryckich mantrach, czyli świętych wypowiedzeniach, jakie podczas ceremonii inicjacji aćarja przekazuje adeptom śriwisznuizmu. Mantry te określa się wspólnym mianem *rahasji* (*irakacijam*, sanskr. *rahasya*), czyli „tajemnic”. Średniowieczna literatura dotycząca *rahasji* silnie się rozwijała na gruncie śriwisznuickim, jednak była ona ograniczona i dostępna tylko wąskiej grupie inicjowanych wyznawców. Sytuacja ta wygląda podobnie również w czasach współczesnych, ponieważ dyskusje nad trzema *rahasjami* i ich egzegeza odbywają się wyłącznie w środowisku osób zainteresowanych i do tego uprawnionych, które przeszły ceremonię inicjacji i uzyskały te mantry od swojego aćarji. Należy zaznaczyć, że nie wszyscy śriwisznuici przechodzą taką ceremonię, a zatem nie wszystkich wyznawców naucza się *rahasji*. Patricia Y. Mumme (1987: 4), badaczka myśli śriwisznuickiej i tłumaczka *Mumukszuppadi*, podaje, że do dzisiaj niektórzy ortodoksyjni aćarjowie całkowicie odmawiają rozmowy o *rahasjach* z osobami, które nie przeszły inicjacji. Z drugiej strony, jak wszystkie „owoce zakazane”, *rahasje* cieszyły się dużym zainteresowaniem wielu osób, w tym takich, które pozornie nigdy nie powinny ich poznać, np. trzy mantry śriwisznuickie w duchu chrześcijańskim omawia Francis X. Clooney, SJ (2008). *Rahasje* doczekały się egzegezy i wielu komentarzy w postaci dzieł filozoficzno-teologicznych nie tylko prozą, ale także w formie oryginalnych dzieł poetyckich, jak np. *Asztaśloki* (sanskr. *Aṣṭaślokī*; „[Wykład na temat tajemnic] w ośmiu strofach”) Paraśary Bhattara (Parācara Paṭṭar, sanskr. Parāśara Bhaṭṭa; XII w.)⁶, w ogóle pierwszy utwór tego typu skomponowany w formie sanskryckiej stotry (Narayanan 1987: 140; Nayar 1992: 24, 224).

Najważniejsze z rozważań dotyczących *rahasji* znalazły swój wyraz w dziełach dwóch głównych reprezentantów przeciwnych sobie nurtów śriwisznuizmu. Są nimi skomponowane po tamilsku *Rahasjatrajasara* (*Rahasyatrayasāra*; „Nektar trzech tajemnic”) Wedantadeśiki (*Vēṭāntatēcikan*, sanskr. *Vedāntadeśika*; 1268–1369), wybitnego filozofa i teologa tworzącego w sanskrycie i w tamilijskim

⁴ Datowanie za P. Mumme (1987: 16). Arjun Appadurai (1983: 90) podaje lata 1370–1445.

⁵ Podobnie jak inne indyjskie teksty teologiczno-filozoficzne, *Mumukszuppadi* skomponowano w postaci sutr (*cūttiram*, sanskr. *sūtra*), dość lakonicznych i krótkich wypowiedzi prozą, w tradycji śriwisznuickiej zwanych także ćurna (*cūrṇā*, sanskr. *cūrṇa*), których jest w całym dziele 278.

⁶ Analiza, patrz: S. Padmanabhan (1995: 23–31). Przekład angielski: Patricia Y. Mumme (1987: 208–211).

maniprawalam, głównego reprezentanta szkoły północnej śriwisznuizmu, i właśnie *Mumukszuppadi* Pilleja Lokaćarji ze szkoły południowej. Obydwa te dzieła to nie tylko komentarz do „tajemnic”, gdyż można je uznać również za ogólny wykład doktryny śriwisznuickiej⁷, w którym jednak hermeneutyka wyraźnie się wysuwa na plan pierwszy.

Jak wspomniano, *rahasje* to sanskryckie mantry, jakich naucza adepta śriwisznuizmu jego aćarja podczas ceremonii inicjacji, która składa się z pięciu głównych elementów, stąd jej nazwa *pañčasanskara* (sansk. *pañcaśaṃskāra*; „pięć sakramentów”). Czwarty element ceremonii inicjacyjnej nosi techniczną nazwę *mantra* i polega właśnie na przekazaniu osobie inicjowanej trzech mantr, czyli *rahasji*, oraz listy sukcesji aćarjów danej szkoły. Trzy *rahasje* śriwisznuickie to:

- 1) mulamantra (sansk. *mūlamantra*; „mantra główna”), zwana też asztakszaramantrą (*aṣṭāṭṭcaram*, sanskr. *aṣṭākṣara*; „[mantra] ośmiosylabowa”) lub po tamilsku tirumantrą („święta mantra”), czyli wypowiedzenie „Om, pokłon Narajanie”⁸ (sansk. *Om namo Nārāyaṇāya*);
- 2) dwaja(m) (sansk. *dvaya(m)*; „dwojka”), czyli dwuwersowe wypowiedzenie „Uciekam się w opiekę stóp Narajany mającego Śri, pokłon Narajanie mającemu Śri”⁹ (sansk. *Śrīman Nārāyaṇa caraṇau śaraṇam prapadye, śrīmate Nārāyaṇāya namaḥ*);
- 3) ċaramaśloka (sansk. *ċaramaśloka*; „ostatnia strofa/strofa o ostateczności”) ¹⁰, czyli strofa 18.66 *Bhagawadgity* (sansk. *Bhagavadgītā*; „Pieśń Pana”), która

⁷ Na przykład, wbrew tytułowi, *Rahasjatrajasara* Wedantadeśiki analizuje *rahasje* dopiero w trzecim rozdziale, podrozdziały 27–29 (Rajagopala Ayyangar 1946: xxxvii). Francis X. Clooney (2011: 203) twierdzi, że *Rahasjatrajasara* to nie tylko traktat poruszający problematykę samych *rahasji*, ale „kompleksowe przedstawienie egzegezy, filozofii, teologii, praktyki i socjologii religii”. Teksty omawiające *rahasje* (sansk. *rahasyagrantha*) właściwie nie są komentarzami w tradycyjnym rozumieniu, a – jak to ujmuje Nancy Ann Nayar (1992: 252) – „składają się z długich i szczegółowych wyjaśnień „ukrytych” czy też „sekretnych” znaczeń trzech mantr śriwisznuickich”. O ile komentarze do ċaramaśloki pojmowanej jako jedna z wielu kolejnych strof *Bhagawadgity* będą wyjaśniały jej znaczenie raczej dosłownie, o tyle teksty traktujące tę strofę jako *rahasję* będą ukazywać jej znaczenie ukryte, a nie to wyrażone na poziomie leksykalnym. Stąd uchodzą one przede wszystkim właśnie za wykład doktryny, a nie komentarz literacki.

⁸ Szkoła północna uznaje, że sylabę „om” powinni wypowiadać tylko przedstawiciele warstw tzw. „podwójnie urodzonych” (sansk. *dvija*), ale nie śudrowie, ani kobiety (Mumme 1987: 19). Podobnie twierdzą niektóre teksty pañćaratri (Czerniak-Drożdżowicz 2003: 148).

⁹ Sankrycki wyraz *śrīmat* „piękny, uroczy, miły, szczęśny” (Monier-Williams 1995: 1100) w funkcji honoryfikatywnej często pojawia się przed nazwami własnymi. Śrīman Narajana może zatem znaczyć „czcigodny/szanowny Narajana”. W kontekście śriwisznuickim interpretuje się go jednak zwykle dzierżawczo (*śrī-mat*), stąd tutaj przekład „mający Śri” (por. J.N. Sheveland (2011: 125, 131): „Narayana with Sri”). W *Mumukszuppadi* (sutra 123) Pillej Lokaćarja dowodzi, że występujące w tej *rahasji* słowo „śri” jest imieniem bogini (*Śrī enru periyapirāṭṭiyārukkut tirunāmam*; „Śri to święte imię wielkiej bogini”; Kuruśaśvāmi Ayyaṅkār 1987: 11), a nie formą honoryfikatywną zastosowaną do imienia boga.

¹⁰ Poza ċaramaśloką z *Bhagawadgity*, śriwisznuizm uznaje jeszcze dwie inne „ċaramaśloki”, również nauczone niekiedy podczas inicjacji (Mumme 1987: 23–25). Jak twierdzi Ute Hüsken (2009: 107), przekaz tych dodatkowych ċaramaślok nie jest powszechny. Są to strofa z *Ramajany* (*Rāmāyaṇa*

w przekładzie Joanny Sachse (1988: 178) brzmi: „Porzuć wszystkie inne wskazania, i tylko mnie jednemu oddaj się w opiekę! Nie martw się! Ja cię wyzwolę od zła wszelkiego!” (sansk. *sarvadharmān parityajya mām ekam śaraṇam vraja, aham tvā sarvapāpēbhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ*) (Mumme 1987: 2–3; Mumme 1997: 71–79; Rajagopala Ayyangar 1946: xxxvii)¹¹. Są to słowa, jakie na polu bitwy Krysna (Kṛṣṇa) wypowiada do Ardżuny (Arjuna), będąc woźnicą jego powozu.

Jak twierdzi Pillej Lokaćarja w sutrze 117 *Mumukszuppadi*, trzy *rahasje* powinny być dla wyznawców przedmiotem rozważań i głębokiego namysłu (*anusantēyam*, sanskr. *anusam̐dheya*). Konieczność zgłębiania tekstów religijnych śriwisznuzim, idąc za tradycją pańćartry, uznaje za jeden z codziennych obowiązków wiernego. *Rahasje* są więc elementem sprzyjającym procesowi wyzwolenia.

Interpretacja *ćaramaśloki*¹² znajduje się w ostatniej części *Mumukszuppadi* (sutra 185–278), zwanej *Ćaramaślokaprakaranam* (*Caramaślōkapirakaraṇam*; „Rozdział [na temat] *ćaramaśloki*”) (Kirusṇasvāmi Ayyaṅkār 1987: 15–23), czyli po tym, jak Pillej Lokaćarja omówił już wcześniej dwie pierwsze *rahasje* i wyjaśnił podstawowe dla szkoły południowej rozumienie osoby boga, duszy i relacji, jakie zachodzą między nimi. Przy omawianiu trzeciej *rahasji* posługuje się więc on terminami, jak i ich technicznym znaczeniem, które wcześniej rozważał i ostatecznie ustanowił w poprzednich dwóch rozdziałach, co może nieco utrudniać lekturę tego fragmentu dzieła.

W pierwszej sutrze poświęconej *ćaramaśloce* (sutra 185) Pillej Lokaćarja wyjaśnia nazwę tej strofy. Jak mówi, wcześniej wykazane przez Krysne środki wiodące do wyzwolenia (*upāyam*, sanskr. *upāya*) wydały się Ardżunie trudne (*avai tuśśakaṅkaḷ*) i przeciwne własnej naturze duszy (*svarūpavirōtikaḷ*), co wywołało w nim uczucie smutku (*śōkāvīṣṭaṅāṇa Arjunaḥ*). Dlatego też Krysna postanowił pouczyć go o jeszcze jednym, ostatnim sposobie (*caramōpāyam*), stąd nazwa „*ćaramaśloka*” („strofa o ostatecznym/ostatnim [sposobie]”)¹³. Sposobem tym dla śriwisznuitów jest *prapatti*, czyli „[p]oddanie się [bogowi w opiekę]”, „zawierzenie

6.12.20) i dwie śloki z *Varāhapurany* (*Varāhapurāṇa*), których, jak pisze Patricia Y. Mumme (1987: 24), nie zawierają obecne edycje tego tekstu.

¹¹ W dalszej części artykułu posługuję się polskim przekładem prof. Joanny Sachse.

¹² *Ćaramaśloce*, jako jednej ze strof *Bhagawadgity*, poświęcali swoją uwagę autorzy wcześniejszych komentarzy do tego dzieła, w tym na przykład Śankara (Śaṅkara; VIII w.) czy Ramanudża, którzy omawiali cały tekst tego poematu. Nie traktowali oni jednak tej strofy jako jednostki samodzielnej o tajemnym znaczeniu, które odkrywali dzięki swoim zabiegom hermeneutycznym późniejsi teolodzy śriwisznucy, odwołujący się do strategii interpretacyjnych tak Śankary, jak i Ramanudży. *Mumukszuppadi*, jak i inne prace poświęcone *rahasjom*, nie jest zwykłym komentarzem do tekstu *Bhagawadgity*, a raczej wykładnią metafizyki śriwisznuciej dokonaną metodą hermeneutyczną w oparciu m.in. o tę jedną strofę.

¹³ Jak zauważa Patricia Y. Mumme (1987: 147), termin *caramōpāyam* oznacza *prapatti*, ale również używa się go na określenie miłości nauczyciela (sansk. *ācāryābhimāna*) pojmowanej jako odrębny od *prapatti* środek wiodący do wyzwolenia (por. Nayar 1992: 92; Mumme 2009: 227, 239–244).

[bogu]”, zwane też śaranagati (*caranāṅkati*, sanskr. *śaraṅāgati*), czyli „szukanie schronienia [w bogu]”, „uciekanie się w ochronę [do boga]”.

W następnej sutrze (186) Pillej Lokaćarja wyróżnia w ċaramaśloce dwie części¹⁴ i stwierdza, że w pierwszej z nich Kryszna naucza o tym, co podczas aktu wyzwolenia leży w gestii duszy, zwanej tu *adhikarim* (*atikāri*, sanskr. *adhikārin*; „mający władzę; zarządca; osoba uprawniona/przygotowana”)¹⁵, a co należy do boga, określonego wspomnianym wyżej mianem „środka [wiodącego do wyzwolenia]”¹⁶. Wygląda, że zdaniem teologa, aby doszło do wyzwolenia duszy, konieczne jest podjęcie działań (*krutyam*; sanskr. *kr̥tya*) przez obydwie strony – duszę i boga. Z dalszych sutr (221–235) jasno wynika jednak, że dusza powinna się powstrzymać od wszelkiej aktywności w tym zakresie.

Sutry 187–189 poświęcone są oczekiwaniom wobec duszy. W sutrze 187 teolog wskazuje tylko na jedną, ale podstawową czynność, jaką dusza powinna wykonać, aby mogła dostąpić wyzwolenia. Dusza ma zatem za zadanie „przyjąć środek” (*upāyaparikraham*, sanskr. *upāyaparigraha*), czyli podjąć metodę wiodącą do wyzwolenia, przez którą – jak wspomniano – rozumie się boga. W kolejnej sutrze autor dopowiada, że powinno się to odbyć „wraz z członami” (*sāṅkamāka*, sanskr. *sāṅgam*), przez co można rozumieć konieczność całkowitego przyjęcia „ostatniego” środka wyzwalającego. Dusza powinna się zatem oddać procesowi wyzwolenia w pełni i postępować wyłącznie zgodnie z obraną metodą i nie podejmować już żadnych innych sposobów dających możliwość wyzwolenia. Jak wynika z sutry 189, wybrana metoda (czyli ostatecznie bóg) jest uzyskiwana wskutek pragnienia (*rākaprāptamāṅa upāyantāṅē*), a zatem dusza musi wcześniej odczuwać miłość (*rākam*, sanskr. *rāga*) do boga, aby móc do niego dotrzeć.

W kolejnych sutrach (190–241) Pillej Lokaćarja analizuje poszczególne słowa pierwszej części ċaramaśloki, w której Kryszna naucza o zadaniach duszy. Najpierw teolog komentuje wyraz *sarvadharmān* („wszystkie inne wskazania”), czyli pierwszy wyraz ċaramaśloki, który w sutrze 191 tłumaczy na język tamilski jako „wszystkie dharmy” (*sarvatarmān – ellā tarmaṅkaḷaiyum*), po czym w sutrze 192 definiuje termin „dharma”. Zgodnie z jego słowami „dharma” to „środek [wiodący do] skutku”, czy też „instrument [dający] rezultat” (*palasātanam*, sanskr. *phalasādhana*). Jak dodaje w sutrze 193, wspomniany skutek (dosł. „owoc”, *palam*, sanskr. *phala*) nie dotyczy spraw materialnych (dosł. „widzia(l)nych”; *truṣṭa*,

¹⁴ Teolog dzieli ċaramaślokę na dwie części, czyli wydziela w niej dwie główne frazy: „Porzuć wszystkie inne wskazania, i tylko mnie jednemu oddaj się w opiekę!” oraz: „Nie martw się! Ja cię wyzwolę od zła wszelkiego!”. W pierwszej z nich Kryszna wskazuje na obowiązki duszy, w drugiej na obowiązki boga.

¹⁵ Obowiązki wisznuickiego *adhikariego* (*vaiṣṇavātikāri*), które niejako definiują go jako wyznawcę Wisznu, Pillej Lokaćarja wymienia wcześniej w sutrze 116 *Mumukszuppadi*.

¹⁶ Śriwisznuizm uznaje boga jednocześnie za „cel” wyzwolenia duszy (*upēyam*, sanskr. *upeya*), jak i „środek” do niego wiodący (Narayanan 1987: 138). O jedności środka i celu Pillej Lokaćarja głosi w sutrze 25 *Mumukszuppadi*.

sansk. *dr̥ṣṭa*), a mokszy, czyli wyzwolenia¹⁷. Sutra 194 przypomina, że dharm jest wiele, stąd użyta w *ćaramaśloce* liczba mnoga. Co ważne, teolog wskazuje, że dharmy, o których mówi Kryszna, zostały wcześniej wyłożone (*vihitam*) w tekstach śruti i smryti. Jest to istotne o tyle, że w kolejnych słowach *ćaramaśloki* Kryszna będzie zalecał porzucenie wszystkich dharm, a więc – w opinii Pilleja Lokaćarji – tych środków wiodących do wyzwolenia, o których nauczały teksty śruti i smryti. Nauczana w *ćaramaśloce* „ostateczna metoda” jest w jego interpretacji metodą, którą mogą stosować także wyznawcy niebramińscy, gdyż Kryszna zaleca odrzucenie właśnie metod znanych dotąd – i w związku z tym dostępnych – jedynie tradycji bramińskiej. Do wyzwolenia może zatem doprowadzić przyjęcie metody dotąd nieznannej i niezwiązanej z dotychczas dominującą tradycją bramińską¹⁸.

W sutrze 195 Pillej Lokaćarja wymienia wspomniane dharmy. Są to: karmajoga, dźńanajoga i bhaktijoga (*karmajñāna paktiyōkañkaḷum*)¹⁹; wiedza o tajemnicy awatar (*avatāra rahasyajñānam*); wiedza o Najwyższej Osobie (*puruṣōttamavityai*); zamieszkiwanie w [świętych] miejscach (*tēśavāsam*); sławienie świętych imion [boga] (*tirunāmasaṅkīrttanam*); zapalanie świętych lamp (*tiruvīlakkerikkai*); sporządzanie świętych girland (*tirumālaiyeṭukkai*) i inne.

W następnych sutrach (196–197) Pillej Lokaćarja odnosi się do wyrazu *sarva* („wszystkie inne”), jakim w *ćaramaśloce* opisuje się dharmy. Zdaniem teologa słowo to oznacza wszystkie stałe obowiązki [rytualne] (*nityakarmankaḷ*), dzięki którym dusza staje się zdolna stosować dharmy (*yōkyatāpātakaṅkaḷ*, sanskr. *yogyatāpādaka*; „powodujące stosowność/odpowiedniość”), rozumiane jako metody czy środki wiodące do wyzwolenia. Są one codzienne, jak i okazjonalne (*nityanaimittikāti*)²⁰. Z sutry 198 dowiadujemy się, że wszystkie te „wskazania”

¹⁷ *Īṅkuc collukīra tarmaśaptam truṣṭapalasātanañkaḷaic collukaiyanrikkē mōkṣapalasātanañkaḷaic collukīratu*; „Użyte tu słowo dharma nie dotyczy środków [wiodących] do skutków materialnych, ale mówi o instrumentach [przynoszących] skutek [w postaci] wyzwolenia” (*Mumuksuzuppadi* 193).

¹⁸ O ile wcześni aćarjowie śriwisznuicy (jak Alawandan (Āḷavantāṅ; XI w.), zwany też z sanskrycka Jamuną (Yāmuna), czy Ramanudża, uchodzący za formalnych założycieli ruchu) uznawali prapatti za metodę posiłkową, za część praktyki bhakti, z którą wiązało się wypełnianie rytuałów wedyjskich, o tyle późniejsi teolodzy upatrywali w niej metodę niezależną od drogi bhakti. Poprzez powiązanie z rytuałem wedyjskim praktyka bhakti była ograniczona do kręgów bramińskich; metodę prapatti zaś mogli podjąć wszyscy, niezależnie od pochodzenia społecznego i płci (Mumme 1997: 73).

¹⁹ Te trzy rodzaje jogi jako postacie wspomnianych w tej strofie dharm wymienia w swoim komentarzu do *ćaramaśloki* Ramanudża. Pillej Lokaćarja idzie tu więc śladem jego *Gitabhaszji* (*Ītābhāṣya*), komentarza do *Bhagawadgīty* (Raman Müller 2004: 87). Analizy dwojakiej interpretacji *ćaramaśloki* w *Gitabhaszji* dokonuje Srilata Raman Müller (2004: 102–110), także Robert C. Lester (1966: 273), czy John B. Carman (1974: 215–216); por. Halina Marlewicz (2012: 103–107). Warto pamiętać, że wymienione trzy rodzaje jogi w tradycji bramińskiej uchodzą za główne środki wiodące do wyzwolenia (Raman 2007: 185).

²⁰ Dharmy jako czyny codzienne i okazjonalne (sansk. *nityanaimittikakarman*) oznaczają czynności rytualne przeznaczone dla tzw. warstw podwójnie urodzonych, co jest zgodne również z rozumieniem tego terminu przez szkołę pañćartry (Czerniak-Drożdżowicz 2007: 200), z którą śriwisznuizm wykazuje wiele cech wspólnych.

nazwano właśnie dharmami tylko dlatego, że Ardżuna był w czasie rozmowy z Kryszną zdezorientowany, zmieszany (*pramitta*, sanskr. *bhramita*). Zdaniem P. Mumme (1997: 75) jest to przykład stosowania przez późniejszych teologów śriwisznuickich, zwłaszcza przedstawicieli szkoły południowej, praktyki hermeneutycznej zbliżonej do interpretacji proponowanej przez Śankarę, z którym się śriwisznuizm przecież nie zgadzał. Podobnie jak szkoła adwajtawedanty Śankary głosiła różne poziomy prawdy, poznania i bytu przeznaczone dla osób o różnym poziomie wiedzy (uznając na przykład świat realny za mając (sansk. *māyā*, „iluzja, ułudą”), tak Pillej Lokaćarja zakłada istnienie dwojakiego stanu umysłu i odpowiadające mu metody wyzwolenia. Dla osób, które jak Ardżuna mają „zmieszane” umysły i nie rozpoznają swojej zależności od boga, dla nich te trzy formy jogi (w tym bhakti) są dharmami. W rzeczywistości jednak są to środki fałszywe, które nie wiodą do wyzwolenia, a nawet je utrudniają (co powiedziano wprost w sutrze 203). Dla osób, które rozumieją swoją zależność od boga, jedyną drogą wyzwolenia jest prapatti, ostateczna metoda niezależna od wszystkich pozostałych.

Od sutry 199 Pillej Lokaćarja rozpoczyna swój komentarz do kolejnego słowa Āramaśloki, czyli *parityajya* („porzuć”). Gramatycznie jest to forma imiesłowu przysłówkowego („porzuciwszy/porzucając”), która była różnie interpretowana przez przedstawicieli szkoły północnej i południowej śriwisznuizmu. Odmienne pojmowanie akurat tej formy gramatycznej i w konsekwencji inne spojrzenie na naturę prapatti jako aktu oddania się w opiekę bogu jest jedną z tzw. osiemnastu głównych różnic doktrynalnych (sansk. *aṣṭādaśabheda*) zachodzących pomiędzy tymi szkołami, co skutkuje trwałym i wielowiekowym rozłamem wewnątrz śriwisznuizmu (Raman 2007: 10).

W sutrze 200 Pillej Lokaćarja stwierdza, że konieczność porzucenia (*tyākam*, sanskr. *tyāga*) wspomnianych dharm wynika z faktu, że zaczęto upatrywać środków wiodących do wyzwolenia wśród rzeczy, które nimi nie są (*anupāyaṅkaḷilē upāyaputti*; „myśląc o środkach wśród nieśrodków”), co jest przecież błędne, jak dopatrywanie się srebra w muszlach (*śuktikaiyilē rajataputti*)²¹ lub chodzenie w odwrotną stronę (*viparītiśā kamanam*). Jest to ponownie bliskie interpretacji szkoły adwajtawedanty Śankary, gdyż Pillej Lokaćarja przyznaje wprost, że są środki prawdziwe, jak i „nieśrodky”, czyli te fałszywe, które powinny być porzucone (Mumme 1997: 76).

Sutra 201 traktuje o prewerbium *pari*, które w sanskrycie oddaje głównie znaczenie „o(koło)” (Gawroński 1985: 99). Użycie tego prefiksu z czasownikiem głównym *tyāj* sugeruje, że akt porzucania nie jest odosobniony, a wiąże się z nim inne okoliczności. Pillej Lokaćarja porównuje tu porzucanie dharm do aktu porzucania grzechów (*pātakam*), które powinny być tak porzucone, aby się już więcej

²¹ Zapewne chodzi o przykład błędnego rozumowania, że w muszlach znajduje się srebro na podstawie ogólnej przesłanki, że są one w środku jasne lub że można w nich niekiedy znaleźć srebryzłobiałe perły. Jest to jednak nieprawda.

nie powtórzyły (*maruvalitātaṣaṭi viṭavēṇum*). Porzucenie grzechów dokonuje się jednak razem z odrzuceniem ochoty, pragnienia czy też chęci (*ruci*) ich ponownego dokonania oraz predyspozycji (*vāsaṇai*) do czynów grzesznych, jak i związanego z nimi poczucia wstydu (*lajjai*). Wszystkie te trzy elementy powinny być łącznie porzucone, jeśli się chce ostatecznie oddalić od siebie grzech i jego skutki. Sutra 202 wydaje się najważniejsza, gdyż właśnie w niej Pillej Lokaćarja dokonuje interpretacji znaczenia imiesłowu *parityajya*, co – jak wspomniano – miało swoje ważne konsekwencje dla rozwoju całego śriwisznuzmu. Teolog dowodzi w tym miejscu, że z powodu użycia końcówki *-ya*, tworzącej formy imiesłowu czasu przeszłego (inaczej absolutivum lub gerundium), a zwanej w tradycyjnej gramatyce sanskrytu *lyap*, wyraz *parityajya* należy rozumieć nie tylko w znaczeniu imiesłowu przysłówkowego uprzedniego, który oczywiście wyraża następstwo czasowe, ale występuje on dodatkowo w funkcji nakazu (sansk. *vidhi*) (Mumme 1987: 196; Mumme 1997: 76). Teolog w sutrze tej mówi: „z [powodu użycia sufiksu] *lyap* mówi się, że trzeba przyjąć [środek wiodący do wyzwolenia/boga], [uprzednio] porzuciwszy [wszystkie inne] grupy metod, jak w powiedzeniu «Wykąpawszy się, niech [z]je!»» (*Lyappālē snātvā puñjita eṇṇumā pōlē upāyāntaraṅkaḷai viṭṭē parravēṇum eṅkiratu*)²². Imiesłów ten stanowi zatem element szerszej frazy, w której orzeczenie (w postaci złożonej) występuje w formie trybu rozkazującego („niech się wykąpie i [z]je!”). Nakaz zatem dotyczy obydwóch czynności, wyrażonych różnymi formami gramatycznymi czasownika, choć tylko wobec jednej z nich użyto czasownika w trybie rozkazującym. Takie właśnie rozumienie tych słów oddaje także przekład Joanny Sachse: „Porzuć wszystkie inne wskazania, i tylko mnie jednemu oddaj się w opiekę!” Porzucenie zatem innych dharm uznaje Pillej Lokaćarja, a wraz z nim szkoła południowa śriwisznuzmu, za punkt wyjścia i obowiązkowy element na drodze wiodącej do wyzwolenia. Innymi słowy, wyznawca powinien najpierw odstąpić od innych metod i je całkowicie zarzucić, aby później móc dokonać aktu prapatti, czyli oddania się bogu w opiekę, i w ten sposób uzyskać wyzwolenie. Jak wspomniano, wśród dharm, które należy porzucić, znajdują się różne formy jogi, w tym bhaktijoga. Pillej Lokaćarja uznaje zatem, że aby dokonać prapatti, wyznawca musi wpierw porzucić metodę bhakti.

Inne spojrzenie na tę kwestię soteriologiczną miał Wedantadeśika, główny reprezentant szkoły północnej śriwisznuzmu, który odwoływał się do przeciwstawnej interpretacji tego imiesłowu, twierdząc, że nie ma on tu wspomnianej funkcji nakazu (*vidhi*), ale powtórzenia, stwierdzenia i przytoczenia faktu, jaki już uprzednio zaistniał, co w filozofii i gramatyce sanskryckiej określa się mianem anuwady (*anuvāda*) (Mumme 1987: 196–197; Mumme 2009: 95). W takim ujęciu słowa Kryszny należy rozumieć: „[skoro już] porzuciłeś wszystkie [inne]

²² Tryb potentialis (inaczej optativus) w sanskrycie jest bliski niekiedy trybowi rozkazującemu (Gawroński 1985: 124), stąd tłumaczenie *bhuñjita* jako „niech [z]je!”, choć może właściwiej byłoby „oby [z]jadł, powinien [z]jeść, może [z]jeść”.

dharmy, [to teraz] szukaj schronienia we mnie”. Nie oznacza to bynajmniej, że porzucenie innych metod, w tym praktyki bhakti, jest niezbędne, aby dokonać aktu prapatti. Wcześniejsze porzucenie innych środków wskazuje jedynie, że Ardżuna nie był odpowiednio przygotowany do ich wypełniania, w związku z czym (przedwcześnie) ich zaniechał (Mumme 1997: 78). W takiej sytuacji pozostało mu już tylko prapatti. Szukanie schronienia w bogu może się zatem odbywać według Wedantadeśiki równoległe z praktyką innych metod prowadzących do wyzwolenia, w tym z praktyką bhakti, której częścią (sansk. *aṅga*) jest właśnie prapatti (Mumme 2009: 96).

Jak Pillej Lokaćarja twierdzi w kolejnej sutrze (203), dharmy te nie są tylko „nieśrodkami” (*ivai anupāyaṅkaḷāna mātramāṅrikkē*), ale należy je uznać za utrudnienia (*kālkaṭṭu*; dosł. „więzy/sznury [u] nóg”) na drodze do wyzwolenia. Praktykowanie innych metod (dharm) wraz z prapatti nie tylko nie przyniesie wyzwolenia, ale będzie wręcz stało na drodze do jego osiągnięcia. W sutrze 204 teolog mówi wprost, że inne metody są „częściami straty” czy też „członami zguby” (*ilakkaikku uruppu*). W dalszej części *Mumuksuzuppadi* (sutry 205–210) Pillej Lokaćarja rozprawia na temat możliwości pojawienia się adharm, czyli przeciwnieństw dharm, co mogłoby nastąpić niejako automatycznie po tym, jak dharmy zostaną porzucone. Dochodzi przy tym do wniosku, że tak się jednak nie dzieje.

W sutrach 211–218 Pillej Lokaćarja prowadzi rozważania na temat znaczenia wyrazu *mām* („mnie”). Ponieważ słowa te wypowiada Kryszna, teolog ma w tym miejscu możliwość jego opisu. Jak wynika z sutry 211, bóg mówi Ardżunie, że jest opiekunem wszystkich (*sarvarakṣakaṅ*)²³, jego służącym (*kaiyāl*)²⁴ i schronieniem (*pukal*). Dodaje, że oczekuje jego zgody (*unnicaivupārttu*) i przyjmuje jego grzechy jako coś, co sprawia mu przyjemność (*uṅ tōṣattai pōkyamākak koṅṭu*)²⁵.

²³ Sanskrycki czasownik *rakṣ* znaczy przede wszystkim „opiekować się, sprawować opiekę”. Słowniki tamilskie dodają jeszcze znaczenie „zbawiać”, stąd pojawia się w nich tłumaczenie rzeczownika *rakṣakaṅ* jako „zbawca” (np. *Tamil Lexicon* 1982: 3422). Takie rozumienie tego wyrazu (*uyyippavaṅ*; „ten, który zbawia”; *Tamil Lexicon* 1982: 307) stosuje w swoim przekładzie również Patricia Y. Mumme (1987: 162): „the saviour of all”. Wydaje się jednak, że to akurat znaczenie pozostaje pod wpływem chrześcijańskim, co także odnotowuje *Tamil Lexicon* (1982: 307).

²⁴ Ponieważ Kryszna kieruje te słowa do Ardżuny, którego jest woźnicą, być może stąd właśnie wynika jego postrzeganie siebie samego jako służącego. W aspekcie soteriologicznym fakt, że bóg nazywa siebie służącym człowieka, można rozumieć jako jego stałą gotowość do pomocy duszy w procesie wyzwolenia.

²⁵ Znajdowanie przyjemności czy lubowanie się nawet w przewinach duszy (sansk. *doṣabhogya*) to cecha boga, o której często wspominają teolodzy śriwisznuicki, łącząc ją z naturalnym uczuciem miłości podobnej do tej rodzicielskiej, jakim bóg obdarza duszę, niczym krowa swoje cielę. Bóg znajduje przyjemność w przewinach duszy, będąc niczym krowa zlizująca śluz z nowonarodzonego cielaka. Nieczystość cielęcia nie jest dla jego matki przeszkodą w okazywaniu mu uczuć (Hopkins 2003: 176–177; Mumme 2009: 192). Pogląd ten jest szczególnie wyraźny w naukach szkoły południowej, która nie oczekuje od dążącej do wyzwolenia duszy wcześniejszego przygotowania ani aktywności. W sutrze 262 Pillej Lokaćarja mówi wprost, że bóg wybacza grzechy (*pāpaṅkaḷai nāṅ poruttu*) i uznaje je za zalety (*puṇyam*).

Ze słów tych wynika, że bóg nie działa bez przyzwolenia duszy, która, aby się ostatecznie wyzwolić, musi na to przystać i pozwolić bogu działać. Jak zauważa P. Mumme (1987: 198), stoi to w pewnej sprzeczności z nauką szkoły południowej śriwisznizmu, którą przecież Pillej Lokaćarja reprezentuje. Śriwisznizm nurtu południowego zakłada bowiem całkowitą autonomię boga i to jego wyłącznej decyzji pozostawia kwestię wyzwolenia duszy. Bóg nie musi czekać na jakąkolwiek aktywność duszy, aby ją wyzwolić, gdyż ma on własną, niczym nieograniczoną wolę, dzięki której sam może inicjować proces wyzwolenia duszy, jeśli tylko sam tego zechce. Szkoła północna stoi zaś na stanowisku, że do wyzwolenia zawsze potrzebna jest inicjatywa duszy (Mumme 1987: 199), która powinna rozpoczynać cały dalszy proces. Pretekst (sansk. *vyāja*), czyli jakakolwiek aktywność ze strony duszy, jest niezbędny, aby bóg mógł rozpocząć proces wyzwolenia duszy i okazać jej swoją łaskę (Hopkins 2003: 175). Fakt, że grzechy Ardżuny są miłe Krysznie, świadczy o łaskawości i przychylności boga, który się nie odwraca od dusz szukających u niego opieki i schronienia.

W sutrze 212 Pillej Lokaćarja dowodzi, że użycie zaimka „mnie” świadczy o tym, że przemawiający w ćaramaśloce bóg nie jest w swojej postaci *para* (*para*), *wjuhy* (*viyūkam*, sanskr. *vyūha*), ani *antarjamina* (*antaryāmi*, sanskr. *antaryāmin*), czyli „wewnętrznego kontrolera”²⁶. Ponieważ w scenie tej nie jest on także posągiem świątynnym, Kryszna objawia się więc Ardżunie w postaci *wibhaw*y (*vipavam*, sanskr. *vibhava*), czyli manifestacji Wisznu, a konkretnie jego awatary. Dzięki temu zaimkowi wiadomo zatem, że chodzi o samego boga Wisznu. Co więcej, dzięki temu zaimkowi można wnosić, że to właśnie bóg jest prawdziwą dharmą (*sākṣāt tarmam tānē*), skoro mówi o porzucaniu wszystkich innych (sutra 213). A zatem to sam Kryszna/Wisznu jest dharmą. Jak pamiętamy z sutry 192, dharmą to „środek [wiodący do] skutku”, a zatem bóg jest prawdziwym i jedynym środkiem, za którego pomocą można się wyzwolić. Użycie zaimka „mnie” zdaniem teologa wskazuje także na wyższość (*ēṛram*) tej właśnie dharmy wśród pozostałych, które trzeba porzucić (sutra 214). Więcej o tym Pillej Lokaćarja mówi w sutrze kolejnej (215), w której wylicza właściwości najwyższej z dharm. Środek ten (czyli dharmą, a więc Kryszna, a zatem sam bóg Wisznu) jest doskonałością (*sittam*, sanskr. *siddha*)²⁷ i najwyższą świadomością czy inteligencją (*paramacētanam*, sanskr. *paramacetana*)²⁸. Jest on wszechmocny (*carvaśakti*,

²⁶ Śriwisznizm, idąc za tradycją pañćaratry, uznaje, że bóg przejawia się w pięciu postaciach. Są to: *para*, *wjuha*, *wibhawa*, *arća* i *antarjamin* (więcej: Czerniak-Drożdżowicz 2008: 34).

²⁷ Jak interpretuje to w swoim komentarzu Manawalamamuni, doskonałość boga wynika z jego (od)wieczności; jest on „ustalony, zakończony, ostateczny” (*siddha*), a zatem nie jest zależny od ludzkich poczynań (Mumme 1987: 164).

²⁸ Terminem *cētanam* określa się w śriwisznizmie duszę, pojmowaną jako byt obdarzony zdolnościami rozumowymi, zdolny do procesów poznawczych, w tym myślowych. Bóg jest zatem najwyższą, czyli najlepszą z dusz.

sansk. *sarvaśakti*), wolny od niebezpieczeństwa (*nirapāyam*, sanskr. *nirapāya*)²⁹, właściwy, słuszny (*prāptam*, sanskr. *prāpta*) oraz niezależny od wszelkiego wsparcia i pomocy (*sahāyāntaranirapēkṣam*, sanskr. *sahāyāntaranirapekṣa*). Tę ostatnią cechę boga Pillej Lokačarja wyjaśnia w kolejnej sutrze (216), mówiąc, że inne środki czy metody (*upāyam*) zależne są od duszy, która ma je zastosować, aby ostatecznie osiągnąć ich skutki (*marrai upāyaṅka! sātyaṅka!ākaiyālē svarūpa sityil cētanānai apēkṣittirukkum*; „z powodu bycia osiągalnymi³⁰ pozostałe środki [wiodące do wyzwolenia] do osiągnięcia własnej postaci wymagają rozumnej [duszy]”), jak i od boga, który umożliwi ostateczne zakończenie ich działania (*kāryasittiyil īsvaraṅnai apēkṣittirukkum*; „[pozostałe środki wiodące do wyzwolenia] do osiągnięcia [skutków ich] działań wymagają boga”). Jednak środek wyrażony w Ācaramaśloce zaimkiem „mnie”, a więc bóg rozumiany właśnie jako najdoskonalsza metoda wiodąca do wyzwolenia nie potrzebuje pomocy ani wsparcia ze strony żadnych innych metod.

Sutra 217 opisuje inne cechy boga. Co ciekawe, wśród wymienionych znalazły się cechy (*kuṇam*, sanskr. *guṇa*) uznawane przez śriwisznuizm za drugorzędne, zaś całkiem pominięto sześć głównych (sansk. *ṣadguṇa*; „sześć cech”). Wśród pięciu wspomnianych znajdują się: watsalja (sansk. *vātsalya*; „uczucia opiekuńcze/rodzicielskie”), swamitwa (sansk. *svāmītva*; „bycie panem”), sauśilja (sansk. *sauśīlya*; „dobre usposobienie”) i saulabhja (sansk. *saulabhya*; „łatwa dostępność”). Jak mówi Pillej Lokačarja, wszystkie one niejako widnieją (dosłownie: „łsnia, świecą” (*prakāśikkīratu*)) w omawianej formie zaimka „mnie”.

O słowie *ekaṃ* („tylko [mnie] jednemu”) Pillej Lokačarja mówi (sutra 220), że wskazuje ono na wyłączność i ma znaczenie emfazy (*avatāraṅārttam*, sanskr. *avadhāraṅārtha*). W kolejnych sutrach (221–235) dowodzi się, że chodzi o wykluczenie w wyrażonej później zgodzie (*svikāram*) na oddanie się w opiekę poczucia, że jest ona środkiem (*upāyapāvam*, sanskr. *upāyabhāva*) (sutra 222), albowiem nawet taka zgoda pochodzi wyłącznie od boga (sutra 223). Jak głosi bowiem sutra 223, zgoda ta jest żniwem (*kruṣipalam*, sanskr. *kṛṣiphala*; dosł. „owoce [prac] rolnych/efekty uprawy roli; zbiory, żniwo”) tego, czego bóg dokonał m.in. wskutek stworzenia świata i wcielania się w nim (*sruṣṭyavatārātimukattālē*; sanskr. *sṛṣṭyavatārādimukham*). Zgoda taka wynika z jego łaski (sutra 225). Wynika z tego, że aby się wyzwolić za pomocą „ostatecznej metody” (prapatti), którą, jak powiedziano wcześniej, jest sam bóg, dusza nie powinna podejmować żadnej

²⁹ Jak wynika z komentarza Manawalamamuniego, działania boga są wolne od niebezpieczeństw, na jakie są narażone w swoich działaniach dusze; wynika to z jego bycia doskonałym (Mumme 1987: 164).

³⁰ Pozostałe metody określono jako *sātyam* (sansk. *sādhya*), czyli „będące do spełnienia/wykonania/osiągnięcia/zakończenia”. Od tego samego pierwiastka werbalnego pochodzi wyraz *sadhana* (*sātanam*, sanskr. *sādhana*), którym się nazywa środek czy instrument wiodący do uzyskania/spełnienia/wykonania zamierzonego skutku czy efektu. Ponieważ inne metody wymagają szczególnych środków do ich przeprowadzenia, nie są tak doskonałe, jak bóg, który nie wymaga żadnego wsparcia.

aktywności, choćby takiej, jaką jest sama zgoda na wyzwolenie, gdyż nawet ona jest działaniem boga, a nie duszy. Stąd owa „wyłączność” wyrażona w ćaramaśloce słowem *ekam*. To jedynie bóg jest aktywny w procesie wyzwolenia. Pillej Lokaćarja stwierdza to wprost w sutrze 232, gdzie mówi, że w innych metodach błędem (*tōsam*, sanskr. *doṣa*) jest niepodjęcie aktywności (*nivrutti*, sanskr. *nivrutti*) przez duszę, natomiast tutaj odwrotnie, błędem jest podejmowanie przez nią aktywności (*pravrutti*, sanskr. *pravrtti*)³¹. Jest to stanowisko soteriologiczne opisywane metaforycznie przez śriwisznuizm jako metoda kociąt, które poddają się woli ich matki przenoszącej je w swoim pyszczku. Podobnie powinna zachować się dusza, aby mogła doznać wyzwolenia – niczym kocięta dusza powinna pozwolić bogu działać, a sama powstrzymać się od wszelkiej aktywności. Inaczej zapatrywała się na tę kwestię szkoła północna, głosząca tzw. metodę małpiąt, które przy próbie przenoszenia ich przez matkę aktywnie chwytają się jej sierści. W podobny sposób dusza powinna wykazać się aktywnością w procesie wyzwolenia i niejako wspomagać w ten sposób działającego dla jej dobra boga (Raman 2007: 11). Pillej Lokaćarja wyraźnie opowiada się tu za pierwszą z metod.

W dwóch kolejnych sutrach (236–237) teolog zajmuje się słowem *śaraṇam*. Sutra 236 zawiera bardzo zwięzłą definicję: „śarana [to] środek” (*śaraṇam upāyamāka*). W sutrze 237 przyznaje on, że słowo to może znaczyć także „opiekun” (*rakṣitā*, sanskr. *rakṣitṛ*) i „dom” (*kruham*, sanskr. *grha*), jednak wyklucza te dwie możliwości, pozostając przy znaczeniu „środek/metoda”³². W następnej sutrze (238) Pillej Lokaćarja wyjaśnia znaczenie wyrazu *vraja* (J. Sachse: „oddaj się [w opiekę]!”; dosł. „idź/wejdz!”): „*vraja* [znaczy] pomyśl!” (*vraja puttīpaṇṇu*). Takie rozumienie tego czasownika teolog wyjaśnia w sutrze 239, w której tłumaczy, że ruch, czy też poruszanie się, chodzenie (*kati*, sanskr. *gati*) znaczy tyle, co myśl (*putti*, sanskr. *buddhi*). Manawalamuni dopowiada w komentarzu, że czasowniki oznaczające ruch niosą jednocześnie znaczenie aktywności umysłowej (Mumme 1987: 173). A zatem, mówiąc w ćaramaśloce „idź!”, Kryszna ma na myśli nie aktywność fizyczną, ale umysłową. Akt oddania się bogu w opiekę (*prapatti*) ma więc charakter myślowy. *Prapatti* dokonuje się nie czynem fizycz-

³¹ Wcześniejsi aćarjowie śriwisznuicy, jak Ramanudża czy jego bezpośredni poprzednik Alawandan, widzieli możliwość podejmowania czynów przez duszę, zakładali jednak przy tym konieczność braku przywiązania do skutków działań (Mumme 1997: 72, 81). Dusza jest w ich opinii rzeczywistym czyniącą, choć jej czynności są zależne od boga. Późniejsi aćarjowie ze szkoły południowej, idąc za Pillejem Lokaćarją, ponad sprawstwo duszy i możliwość wykonywania czynności przedkładali jej całkowitą zależność od boga. Szkoła północna się z takim poglądem nie zgadzała.

³² We wcześniejszym fragmencie *Mumukszuṣṣupadi* (sutra 149) Pillej Lokaćarja zdefiniował termin „śaraṇam” („opieka, schronienie”) jako „niezawodny środek do uzyskania tego, co pożądanego, i pozbycia się tego, co niepożądane” (*śaraṇam iṣṭaprāptikkum anīṣṭanivāraṇattukkum tappāta upāyamāka*). Podobnie wyraził się w sutrze 36, w której zamiast słowa *śaraṇam* użył wyrazu o bliższym znaczeniu, czyli *rakṣikkej* (*rakṣikkai*, sanskr. *rakṣā*; „ochrona, opieka”): „Opieka to usuwanie przeszkód i dawanie tego, co potrzebne” (*rakṣikkaiyāvatu virōtiyaip pōkkukaiyum apēkṣittattai koṭukkaiyum*).

nym, na przykład poprzez odprawianie rytuału, ale za sprawą umysłu. Ponieważ, jak twierdzi się w sutrze 240, wyzwolenie pochodzi z wiedzy (*jñānān mōkṣam*), chodzi tu o praktykę umysłową (*mānasamāṇa anuṣṭānam*)³³. Z sutry 241 można wnioskować, że ma ona charakter wolicjonalny (por. Mumme 2009: 108–109) i polega w głównej mierze na wyrażeniu zgody na przyjęcie metody wyzwalającej (*upāyasvīkāram*), którą jest, jak wykazano wcześniej, bóg. Prapatti nie jest aktywnością, czynem, ale myślowym i wolicjonalnym uznaniem boga za środek do wyzwolenia. Zgoda duszy na taki stan nie jest jednak niezbędną do uzyskania wyzwolenia, gdyż – jak wykazano w sutrze 223 – nawet ona pochodzi od boga. Prapatti jest zatem efektem, a nie przyczyną okazania duszy łaski wyzwalającej (Mumme 2009: 110).

Kolejne sutry dotyczą drugiej części Āramaśloki. W sutrach 242–247 Pillej Lokaćarja omawia zaimek *aham* („ja”). Jego wystąpienie wiąże się z tym, że bóg deklaruje tu swoje czynności (*svakrutyaṃ*, sanskr. *svakṛtya*), do których wykonania niejako się zobowiązuje (sutra 242). W sutrze 244 wymienia się cechy boga, który jest wszechwiedzący (*sarvajñan*), wszechmocny (*sarvaśakti*) i stosowny/odpowiedni/właściwy (*prāpṭan*). Z sutry 246 wynika, że te trzy cechy opisujące zaimek *aham* świadczą o tym, że w tej części Āramaśloki bóg przemawia już nie jako awatara (zgodnie z ustaleniami zawartymi w sutrze 212 omawiającej formę zaimka *mām*³⁴), ale w swojej najwyższej, własnej postaci (*tāṇāna tanmai*; „stan [własny] bycia sobą, którym jest Się”).

Wyrazowi *tvā* („cięż”) Pillej Lokaćarja poświęca tylko jedną sutrę (248), w której mówi, że dusza (reprezentowana przez zaimek „ty”) uznaje boga za środek [wiodący do wyzwolenia] (*enñaiyē upāyamākap parriyirukkīra unñai*). Jest ona jednak pozbawiona wszystkich tych cech, które w sutrze 244 oddawały naturę boga (*ajñan, aśaktan, aprāpṭan*).

Z sutry 249 wynika, że „wszelkie zło”, od którego bóg obiecuje wyzwolić duszę, to nic innego jak grzechy (*pāpam*), które mogą stanąć na przeszkodzie

³³ Jak zauważa P. Mumme (1997: 73), w *Gitabhaszji* Ramanudża nie określa, czy prapatti jest „postawą mentalną”, czy też aktem rytualnym. Pillej Lokaćarja przesądza sprawę, twierdząc wprost, że chodzi o aktywność psychiczną, a nie czyn fizyczny. Porzucanie innych dharm nie jest więc czynem, a dusza nie musi nic robić, aby dojść do boga. Chodzi raczej o – jak to ujęła P. Mumme (1997: 77) – „fenomen poznawczy” (*mental or cognitive phenomenon*), czyli uznanie swojej zależności od boga. Wedantadeśika i szkoła północna śriwisznuizmu się z tym poglądem nie zgadza, twierdząc, że wyzwolenie zyskuje się nie tylko dzięki wiedzy, ale także dzięki aktywności, w tym rytualnej (Mumme 1997: 79).

³⁴ *Mām* („mnie”) to gramatycznie biernik zaimka osobowego, który w mianowniku ma formę *aham* („ja”). Jest więc to tzw. przypadek zależny, stąd użyty został w pierwszej części Āramaśloki na oznaczenie boga w jego manifestacji przejawionej, czyli akurat tu Kryszny, awatary boga Wisznu. Zależność podkreśla się także tym, że Kryszna był woźnicą Ardżuny, czyli postacią niesamodzielną, a podległą uczestniczącemu w bitwie wojownikowi. W drugiej części Āramaśloki pojawia się ten sam zaimek, jednak użyty już w mianowniku, który jest tzw. przypadkiem niezależnym. Wedle Pilleja Lokaćarji w tej części Āramaśloki bóg przemawia zatem jako byt niezależny, najwyższy, w swojej podstawowej postaci, a nie w formie jednej z manifestacji w świecie przejawionym.

w osiągnięciu boga (*mat prāpti pratipantakaṅkaḥ*, sanskr. *pratibandhaka*). Przeszkody te Pillej Lokaćarja wymienia w sutrze 250. Są to: niewiedza (*avityā*, sanskr. *avidyā*), wynikające z poprzednich żywotów predyspozycje do popełniania pewnych czynów (*karma vāsanā*)³⁵ i chęć do ich ponownego wykonywania (*ruci*)³⁶, a także przywiązanie do materii (*prakṛuti sampantam*, sanskr. *prakṛtisambandha*). W kolejnej sutrze (251) teolog dodaje, że chodzi o wszystkie przeszkody wynikające z naturalnych predyspozycji (*prakrutivāsaṅgai*), z obawy przed wywołaniem skandalu publicznego (*lōkāpavāta pīti*, sanskr. *lōkāpavādabhīti*)³⁷, z uczucia litości (*karuṇai*, sanskr. *karuṇā*) i zmieszania (*kalakkam*). Wszystkie powinny być uznane za środki, które należy porzucić (*tyajitta upāyaṅkaḥ*; sutra 252). Co ważne (sutra 253), nawet akt prapatti równy jest z grzechem (*prapattiyum pātakattōtu okkum*), jeśli tylko wykonuje się go z błędnym przekonaniem, że jest on środkiem do wyzwolenia (*upāyaputtiyā*).

W sutrze 255 Pillej Lokaćarja dowodzi, że z użycia w ćaramaśloce gramatycznej konstrukcji sprawczej (kauzatywnej), czyli formy *mokṣayisyāmi* („[ja cię] wyzwolę”), wynika, że do wyzwolenia z grzechów nie jest potrzebna aktywność ani duszy, ani boga (*nāṇum vēṅṭā nīyum vēṅṭā*; „ani ja nie muszę, ani ty nie musisz”), gdyż odejdą one same (*avai taṅṅatāiyē viṭṭuppōṅkāṅ*), w sposób (*naṭai*) dla siebie właściwy; można rzec, że dokona się to automatycznie i naturalnie. Jest to bardzo ważna sutra. Jak dotąd teolog dowodził, że do procesu wyzwolenia nie jest potrzebna aktywność duszy. Teraz wskazuje on, że akt wyzwolenia nie jest również wynikiem aktywności boga. Bóg jest tylko sprawcą, powodem, ale nie bezpośrednim wykonawcą aktu wyzwalającego. Sprawczość boga Pillej Lokaćarja wywodzi z użycia formy czasownika z sufiksem kauzatywnym (sansk. *ṇic*). W gramatyce sanskryckiej formy kauzatywne czasowników wskazują nie tyle na bezpośredniego wykonawcę czynności, ale jej sprawcę, pojmowanego jako przyczyna, powód zaistnienia danej czynności. Bóg zatem nie tyle sam wyzwala, ile powoduje, że dochodzi do aktu wyzwolenia. Jak tłumaczy Manawalamamuni, pod wpływem oddania się duszy bogu grzechy odejdą od niej niejako same z siebie, jak wcześniej same przyszły do duszy. Ale ani dusza, ani bóg nie będą w tym czynnie uczestniczyć; odejście grzechów i wyzwolenie duszy z ich wpływów nastąpi bez wysiłku ze strony boga (Mumme 1987: 180). Grzechy, jak wynika z sutry 256, są niejako skutkiem niełaski boga (*nikrahapalam*, sanskr. *nigrahaphala*), a zatem nie mogą one dalej trwać, jeśli bóg okaże duszy łaskę (*enṇuṭāiya nikrahapalamāy vantavai nāṅ irāṅkiṅāl kiṭakkumō*; „czyż mogą przetrwać te [grzechy], które przyszły jako owoc mojej niełaski, jeśli [teraz] okaże łaskę?”). Okazanie łaski spowoduje

³⁵ Dosł.: „zapach”.

³⁶ Dosł.: „smak”.

³⁷ Jako przykład takich przeszkód Manawalamamuni podaje w swoim komentarzu codzienne i okazjonalne obowiązki rytualne, które są wypełnianie jedynie w obawie przed publiczną krytyką, jaka zapewne spotkałaby tego, kto by zaniechał ich spełniania. Jeśli są one zatem wypełniane z obawy przed taką reakcją społeczności, stanowią przeszkodę na drodze do wyzwolenia (Mumme 1987: 178).

zatem natychmiastowe i spontaniczne, czy też samoistne odstępianie grzechów od duszy. Należy o tym wnosić z użycia w formie *mokṣayiṣyāmi* („[ja cię] wyzwolę”) końcówki pierwszej osoby liczby pojedynczej, która dotyczy osoby mówiącej, czyli boga. Sufiks kauzatywny, jak wspomniano, wykluczył bowiem go jako aktywny podmiot działania wyzwalającego, nadając mu status osoby powodującej zaistnienie tej czynności. Końcówka pierwszej osoby wskazuje, że Krysna mówi jednak o sobie, a nie o innych czynnikach wyzwalających. Aby dokonał się proces wyzwolenia, bóg musi dać jakiś impuls inicjacyjny i jest nim właśnie jego łaska. Okazanie duszy łaski powoduje, że grzechy samoczynnie od niej odstępują i odchodzą na trwałe, dzięki czemu dusza staje się wolna od wszelkiego zła. W procesie tym nie uczestniczy czynnie ani bóg, ani dusza, gdyż zachodzi on automatycznie pod wpływem łaski okazanej duszy. Pillej Lokaćarja wywodzi powyższe wnioski z gramatycznej formy czasownika, jaką się posłużył Krysna w rozmowie z Ardżuną.

Ostatnimi słowami w *Āramaśloce* są słowa pocieszenia i otuchy, gdyż Krysna mówi: „Nie martw się!” (*mā śucaḥ*). Dusza nie musi się martwić (czy smuć), gdyż, jak twierdzi Pillej Lokaćarja w sutrze 259, ostatecznie nie ma ona władzy nad swoimi czynami (*uṅ kāryattilē atikariyāmai*), to nie ona jest ich sprawcą, a dodatkowo to bóg przejmuje władzę nad nimi (*nāṅ uṅ kāryattilē atikarittukkoṅṭu pōrukaiyāl*; „z powodu, że to ja dalej działam, przejąwszy władzę nad twoją aktywnością”). Kiedy dusza odda się bogu, dalsze etapy zbawienia, a przede wszystkim okazanie jej łaski, leżą już w jego gestii, z czego wynika brak potrzeby martwienia się o efekt końcowy procesu wyzwolenia. Dusza nie musi się także martwić o ewentualny powrót grzechów, które ją opuściły pod wpływem wystąpienia łaski boga, gdyż one nigdy do niej nie powrócą (*nivartyaṅkaḷ unṅai vantu mēliṭātu*; „[rzeczy] odrzucone [już więcej] do ciebie nie wrócą [i tobą] nie zawładną”; sutra 260).

Ostatnie sutry *Mumukṣupādi* (263–278) nie są poświęcone analizie poszczególnych wyrazów występujących w *Āramaśloce*, ale traktują o niej całościowo. Z sutry 264 wynika, że głównym celem *Āramaśloki* jest skupienie się na niezależności boga (*itukku iśvara svātantryattilē nōkku*). W sutrze 267 teolog mówi, że ostateczny środek wyzwalający został przekazany Ardżunie pod koniec rozmowy z Krysną, a nie na jej początku, aby poddać próbie jego serce (*ivaṅ neṅcai śōtikaikkāka*). W sutrze 268 Pillej Lokaćarja podaje powód, dla którego Wedy uczą innych środków wiodących do wyzwolenia: „[bóg-]Weddy ustanowiły inne środki (...) aby narodziła się wiedza o własnej naturze [duszy], bez [poczucia radoonej] próżności, jakie powstaje z [poczucia] sprawstwa «ja» i sprawstwa «moje»”³⁸ (*vētapuruṣaṅ upāyāntaraṅkaḷ vitittatu (...) ahaṅkāra mama kāraṅkaḷāḷ vanta kaḷippu arṅu svarūpa jñānam piraḅkaikkāka*). Ponieważ inne metody wyzwalające nie prowadzą do poznania własnej natury duszy, dlatego należy je porzucić, nawet

³⁸ *Ahankāra* to „poczucie indywidualności; egoizm; myślenie o sobie”. Podobnie *mamakāra* – „poczucie, że coś jest moje; poczucie posiadania/własności; zaborczość”.

pomimo tego, że są nauczone w Wedach; ich porzucenie nie skutkuje przy tym powstaniem żadnej przewiny (*ivarraivittāl kurram vārātu*; sutra 269). Ważna wydaje się sutra 272, w której Pillej Lokaćarja definiuje ostatecznie środek wiodący do wyzwolenia. Jak mówi, Kryszna pokazał w *Bhagawadgicie* dwie drogi, które wiodą do jednego celu: trudną (*bhakti*) i łatwą (*prapatti*). Środkiem ostatecznym (*upāyam*) nie jest jednak żadna z nich, ale łaska Pana (*pakavatprasātam*, sanskr. *bhagavatprasāda*; sutra 272), której działaniu, zgodnie z sutrą 273, dusza ma nie przeszkadzać (*vilakkāmai*), a o nią prosić (*irappu*). Są to dwie rzeczy, które należą do zadań duszy i które doprowadzą ją do osiągnięcia ostatecznego celu (*pērrukku vēṅṭuvatu*). Nieistotne dla wyzwolenia są zatem tak grzechy, jak i zasługi religijne (*puṇyam*), które również należy porzucić (sutra 274). Wyzwolenie uzyska bowiem tylko ten, kto – jak twierdzi teolog w sutrze 275 – wierzy (*āstikaṅ*) w słowa ćaramaśloki, znajduje w nich przyjemność (*ruci*) i pokłada w nich zaufanie, czy wiarę (*viśvāsam*). Pozostałych niewierzących (*nāstikaṅ*) czeka zguba (*naśittal*). Co więcej, dla tego, kto nie wykaże wystarczającej determinacji w uznaniu *prapatti*, metody wyłożonej przez Krysznę w ćaramaśloce, czyli nie włoży odpowiedniego wysiłku w porzucanie innych metod i nie odda się ostatecznie bogu i działaniu jego łaski (*vyavasāyam illātavaṅṅukku itil anvayam*), będzie ona dla niego – jak Pillej Lokaćarja powiada nieco żartobliwie, acz dosadnie w sutrze 276 – niczym posiłek przyjmowany podczas biegunki (*āmattil pōjanam pōlē*). Być może właśnie dlatego, aby nie przysporzyła nieprzygotowanym na jej ukryty przekaz wiernym śriwisznuitom więcej strat niż korzyści, ćaramaślokę, w której się przecież naucza o *prapatti* jako metodzie ostatecznej przeznaczonej dla tych, którzy dążą do wyzwolenia (*mumukṣu*), uznano za tajemnicę i podczas inicjacji przekazywano tylko wybranym.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai, A., 1983: *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, Orient Longman, Hyderabad (wyd. 1 – 1981).
- Carman, J.B., 1974: *The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding*, Yale University Press, New Haven–London.
- Clooney, F.X., 2008: *The Truth, the Way, the Life. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus*, Peeters Publishing, Leuven.
- 2011: „From Person to Person. A Study of Tradition in the Guruparamparāsāra of Vedānta Deśika’s Śrīmat Rahasyatrayasāra”, w: Federico Squarcini (red.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Anthem Press, London – New York, s. 203–224.
- Czerniak-Drożdżowicz, M., 2003: „Some Remarks Concerning Dīkṣā in the Pāñcarātrīc Tradition”, *Cracow Indological Studies*, t. 4/5, s. 137–152.
- 2007: „The Notion of Dharma in the Pāñca-rātra Tradition”, *Rocznik Orientalistyczny*, t. 60, nr 2, s. 198–211.
- 2008: *Studia nad pañcaratrą. Część I: Tradycja i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Gawroński, A., 1985: *Podręcznik sanskrytu. Gramatyka, wypisy, objaśnienia, słownik*, Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin (wyd. 1 – 1932).
- Hari Rao, V.N., 1976: *History of the Śrīrangam Temple*, Sri Venkateswara University, Tirupati.
- Hopkins, S.P., 2003: *Singing the Body of God. The Hymns of Vedāntadeśika in Their South Indian Tradition*, Oxford University Press, New Delhi (wyd. 1 – 2002).
- Hüsken, U., 2009: *Viṣṇu's Children. Prenatal Life-Cycle Rituals in South India*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Kirūṣṇasvāmi Ayyaṅkār, S., (red.) 1987: *Piḷḷai Lōkācārya aruḷiya aṣṭātaca rahasyam (pramāṇattirattuṅaṅ kūṭiyatu)*, Śrī Sutarcaṅar ṭraṣṭ / Śrīvaiṣṇavaśrī, Tirucci.
- Lester, R.C., 1966: *Rāmānuja and Śrī-Vaiṣṇavism. The Concept of Prapatti or Śaraṅāgati*, „History of Religions”, t. 5, nr 2, s. 266–282.
- Marlewicz, H., 2012: *O praktyce duchowej wiśiṣṭadwaita-wedanty. Studium koncepcji bhakti i prapatti u wybranych myślicieli tradycji*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Monier-Williams, M., 1995: *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi (wyd. 1 – 1899).
- Mumme, P.Y., (tłum.) 1987: *The Mumukṣuppaṭi of Piḷḷai Lokācārya with Maṇavālamūni's Commentary*, Ananthacharya Indological Research Institute, Bombay.
- 1997: „Haunted by Śaṅkara's Ghost. The Śrīvaiṣṇava Interpretation of Bhagavad Gītā 18:66”, w: Jeffrey R. Timm (red.), *Texts in Context. Traditional Hermeneutics in South Asia*, Sri Satguru Publications, New Delhi (wyd. 1 – 1992), s. 69–84.
- 2009: *The Śrīvaiṣṇava Theological Dispute. Maṇavālamūni and Vedānta Deśika*, K.S. Srivatsa, S. Bhashyam, Bangalore (wyd. 1 – 1988).
- Narayanan, V., 1987: *The Way and the Goal. Expressions of Devotion in the Early Śrī Vaiṣṇava Tradition*, Institute for Vaishnava Studies, Washington, D.C. / Center for the Study of World Religions, Harvard University.
- Nayar, N., 1992: *Poetry as Theology. The Śrīvaiṣṇava Stotra in the Age of Rāmānuja*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Padmanabhan, S., 1995: *Pārāśara Bhaṭṭa. His Contribution to Viśiṣṭādvaita*, Sri Vishishtadvaita Research Centre, Madras.
- Rajagopala Ayyangar, M.R., (tłum.) 1946: *Srimad Rahasyatrayasara of Sri Vedantadesika*, Agnihothram Ramanuja Thathachariar, Kumbakonam.
- Raman, S., 2007: *Self-Surrender (Prapatti) to God in Śrīvaiṣṇavism. Tamil Cats and Sanskrit Monkeys*, Routledge, London–New York.
- Raman Müller, S., 2004: „Soteriology in the Writings of Rāmānuja. Bhakti and/or Prapatti?”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. 154, nr 1, s. 85–129.
- Sachse, J., (tłum.) 1988: *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Sheveland, J.N., 2011: *Piety and Responsibility. Patterns of Unity in Karl Rahner, Karl Barth, and Vedānta Deśika*, Ashgate Publishing Limited, Farnham–Burlington.
- Tamil Lexicon*, t. 1–6 (1982) University of Madras, Madras (wyd. 1 – 1924–1936).

CARAMAŚLOKA (BHAGAVADGĪTĀ 18.66) AS THE ŚRĪVAIŚNAVA RAHASYA
IN THE MUMUKṢUPPAṬI OF PIḷḷAI LOKĀCĀRYA

Abstract

The paper deals with the *ācaramaśloka*, or the famous Sanskrit stanza from the *Bhagavadgītā* (18.66) which is one of the Śrīvaiṣṇava *rahasyas*, the secret mantras received during the initiation ceremony. The analysis is based on Piḷḷai Lōkācārya's *Mumukṣuppaṭi*, a medieval text in Tamil

explaining theological and philosophical dimensions of these mantras. Piḷḷai Lōkācāriyar uses the text of *ĉaramaśloka* to present his own position on the fundamental issues of god and souls. The problems of final release and the means leading souls to liberation are particularly important for him and discussed in detail.

Keywords: *Bhagavadgītā*, *Mumukṣuppaṭi*, Piḷḷai Lokācārya, Śrīvaiṣṇava theology, bhakti, prapatti, means to liberation