

DANUTA STASIK
Uniwersytet Warszawski

O KRUCZEJ OPOWIEŚCI W *RAMĀRITMANAS* RAZ JESZCZE*

1. SŁOWO MÓWIONE A STRUKTURA *RAMĀRITMANAS*¹

W najważniejszej *Ramajanie* w języku hindi, szesnastowiecznym poemacie *Ramācaritmanas*² (*Rāmcaritmānas*³, 1574) Tulsidasa (Tulsīdās, 1532–1623), słowo przekazane przez poetę metaforycznie przybrało postać wód obecnego w tytule jeziora Manas⁴. W tym kontekście szczególną uwagę zwraca interesująca budowa dzieła. Jego siedem ksiąg (*kāṇḍ*) to siedem stopni (*sopān*) nabrzeży (*ghāṭ*) prowadzących do wód jeziora. Z kolei cztery dialogi strukturalne poematu, za pomocą których przekazano jego treść – opowieść o czynach Ramy – utożsamiono

* W miejscu tym pragnę złożyć podziękowanie Pani Profesor Joannie Sachse za Jej ważną obecność na mojej drodze naukowej, a przede wszystkim za to, że była jedną z osób, które zachęciły mnie do zajęcia się tradycją Ramajany. Szczególny wpływ miała nasza prywatna rozmowa w czasie konferencji indologicznej w Karpaczu w marcu 1989 r., kiedy Pani Profesor z pasją w głosie stwierdziła, że te wielkie dzieła jako niewyczerpane źródło wiedzy o kulturze są warte naszej uwagi.

¹ Niniejsza praca poświęcona strukturalnemu umiejscowieniu i interpretacji „Ramajany Bhuśundiego” w *Ramācaritmanas* wyrasta z mojego wcześniejszego artykułu (Stasik 2006) skupiającego się na tekstualnych związkach między *Jogawasisztha Ramajaną*, *Bhuśundi Ramajaną* a *Ramācaritmanas*.

² Wyrazy pochodzące z języka hindi lub w nim użyte, jak też w jego dialektach literackich, zasadniczo zapisano, stosując zarówno transkrypcję naukową, jak i spolszczoną, z uwzględnieniem zaniku *-a* wygłosowego i *-a-* śródgłosowego, stąd: *Rāmcaritmānas/Ramācaritmanas*, *rām-bhakti* czy Tulsīdās/Tulsidas. W cytatach strof poematu zastosowano jednak transliterację uwzględniającą zapis *a* śródgłosowego i wygłosowego, ponieważ wymagają tego zasady metrum. Taki sam zapis, aby nie mnożyć form, zastosowano w odniesieniu do imion bohaterów *Ramajany* i postaci mitycznych, ponieważ odwołujemy się także do źródeł sanskryckich.

³ Dosł. '[Jezioro] Manas Jezioro uczynków Ramy', utożsamiane z jeziorem Manas(as)arowar w pobliżu góry Kajlaś w Tybecie, ważne m.in. w tradycji hinduskiej uznającej jego wody za mające niezwykle właściwości oczyszczające i pomagające osiągnąć wyzwolenie.

⁴ Więcej na temat *Ramācaritmanas* i jego autora, jak też tradycji *Ramajany* w języku hindi patrz: Stasik 2000 i Stasik 2009.

z nabrzeżami akwenu⁵. Jedną z postaci prowadzących dialog – narratorem opowieści – jest kruk Bhuśundi (*kāk(a)*⁶ Bhuśuṇḍi), który o Ramie i jego dziejach opowiada Garudzie (Garuḍa). Pozostałe dialogi prowadzą: Śiwa (Śiva) i Parwati (Pārvatī), wieszczowie Jadźńawalkja (Yājñavalkya) i Bharadvadża (Bharadvāja) oraz Tulsidas (Tulsīdās) i jego audytorium, czyli wierni, święci mężowie (*sant*)⁷.

Bhuśundi pojawia się w początkowych partiach poematu, kiedy poeta przedstawia okoliczności powstania utworu i tradycję jego przekazu:

Tę czarującą opowieść stworzył Śambhu⁸,
[a potem] okazał łaskę i opowiedział ją Umie⁹.
Przekazał ją [też] krukowi Bhuśundiemu¹⁰,
rozpoznając w nim godnego wyznawcę Ramy.
Od niego¹¹ otrzymał ją Jadźńawalkja
i później wyśpiewał Bharadvadźi.
A potem ja tę opowieść usłyszałem
w Sukarakhecie od swojego guru,
ale jej wtedy nie rozumiałem,
bo byłem [jeszcze] nieświadomym dzieckiem.
Jednak mimo wszystko guru ją raz po raz powtarzał,
aż nieco pojąłem, na ile rozum pozwolił.
(...)
Wspaniałe, nadzwyczaj piękne, dialogi,
które z myśli głębokiej powstały,
są czterema zachwycającymi nabrzeżami
tego świętego, cudownego jeziora.

⁵ Niektórzy badacze taką strukturę postrzegają jako rezultat różnych stadiów kompozycji *Ramācāritmanas*; zob. Trīpāthī 1953: 220 i nast.; Gupta 1972: 268–81; Vaudeville 1955: 319–24; Whaling 1980: 229–31 i Bulke 1980: 65–67.

⁶ Zarówno w sanskrycie, jak i w hindi brak zróżnicowania znaczenia rzeczownika *kāk(a)*, stosowanego na oznaczenie gatunku i kruka, i wrony. W niniejszej pracy decydujemy się na jego tłumaczenie w języku polskim jako 'kruk' przede wszystkim ze względu na rodzaj gramatyczny (męski) tego rzeczownika. Ponadto należy zaznaczyć, że nawet gdyby nie chodziło tu o postać mityczną, co w dużym stopniu pozwala poluźnić kryteria ścisłości nazewnictwa gatunkowego, należałoby brać pod uwagę jednego z wielu przedstawicieli rodziny krukowatych z rodzaju *corvus*. Należą do niego zarówno wrony, m.in. powszechnie występująca w Indiach wrona orientalna (*Corvus splendens*), znana także jako indyjska, indyjska wrona leśna (*Corvus culminatus*), jak też kruk zwyczajny (*Corvus corax*), o najbardziej ograniczonym zasięgu występowania (w północnych i północno-zachodnich Indiach). Zob. np. Whistler 1949: 1–10. Warto w tym miejscu ponadto dodać, że w *Śivapurāṇie* (*Śivapurāṇa*) kruk uchodzi za symbol grzechu; Mani 1989: 366.

⁷ Chronologia tego przekazu nie jest całkowicie jednoznaczna; nt. przekazu według tradycji komentatorskich *Ramācāritmanas* zob. Śaraṇ 1998 I: 511; por. Lutgendorf 1994: 24–25 i przypis 56. oraz Hess 1998: 75 i nast.

⁸ Epitet Śiwy.

⁹ Epitet Parwati.

¹⁰ Por. 7.110 i i 7.113, gdzie Bhuśundi stwierdza, że opowieść usłyszał od wieszczki Lomaśi, jakkolwiek dzięki łasce Śiwy.

¹¹ *Tehi* – 'od niego', czyli Bhuśundiiego (większość komentarzy), lub też: Śiwy; Śaraṇ 1998 I: 452–453.

A siedem ksiąg to piękne stopnie, co prowadzą nad wodę (...) ¹².

Wersy te wyraźnie pokazują opowieść strukturalnie wkomponowaną w ramy czterech dialogów, co – jak słusznie zauważa Philip Lutgendorf (Lutgendorf 1994: 22–23) – niewątpliwie nawiązuje do tradycji przekazu ustnego, w której określony nadawca w określonych okolicznościach określonemu odbiorcy przekazuje określone treści, często – jak w wypadku tradycji Ramajany – dobrze już znane. Taka kompozycja wskazuje ponadto na bliski i nieprzerwany związek literatury ustnej i pisanej, a jednocześnie silną w Indiach świadomość, że słowo mówione jest źródłem i wzorem dla słowa pisanego. Jakkolwiek należy tu zaznaczyć, że dialogi te w zasadniczej mierze przybierają formę monologów, choć czterej narratorzy przez cały czas mają pełną świadomość obecności swoich słuchaczy, aktywnych przeważnie w początkowych i końcowych fragmentach rozmowy. W praktyce oznacza to, że poszczególne wątki opowieści wywoływane są pytaniami Parwati, Garudy i Bharadwadźi, a po nich następują odpowiedzi Śiwy, Bhuśundiego oraz Jadźńawalkji i znowu ewentualne pytania, a następnie odpowiedzi. Natomiast audytorium Tulsidasa, choć jak najbardziej obecne w strukturze poematu, w samym tekście nie jest aktywnie obecne – jego potencjał jest w pełni realizowany dopiero na poziomie tradycji performatywnych *Ramāritmanas*, świetnie przedstawionych w pracy Lutgendorfa (1994).

Na marginesie warto dodać, że czytelnym przykładem związku z tradycją ustnego przekazu widoczną w całym *Ramāritmanas* są te fragmenty utworu, w których Tulsidas parokrotnie nawiązuje do najważniejszych miejsc opowieści, streszcza to, co w odpowiednim miejscu będzie w pełni rozwijał. Przy czym przez cały czas widać milczące założenie autora, że opowieść, łącznie z wątkami niemającymi związku z głównym tokiem narracji, jest doskonale znana odbiorcy. Nie trzeba zatem wszystkiego szczegółowo opowiadać, wystarczy samo wspomnienie imion bohaterów czy nazwy miejsca, by przywołać cały epizod.

Wagę ustnego przekazu podkreśla także m.in. fragment mówiący o strażnikach poematu-jeziora, czyli osobach nie tylko znających opowieść o dziejach Ramy, ale i przekazujących ją innym:

Ci, którzy o tych czynach z dbałością śpiewają,
są czujnymi strażnikami tego jeziora.
A kobiety i mężczyźni, którzy bez ustanku z szacunkiem o nich słuchają,
są niczym władający Manasem najwięksi bogowie ¹³.

¹² *sambhu kīnha yaha carita suhāvā;/ bahuri kṛpā kari umahi sunāvā./ soi siva kāgabhusuṇḍīhi dīnhā;/ rāma bhagata adhikārī cīnhā./ tehi sana jāgabalika puni pāvā;/ tinha puni bharadvāja prati gāvā. (...)/ māī puni nija gura sana sunī kathā so sūkarakhetā;/ samujhī nahī tasi bālapana taba ati raheū aceta. (...)/ tadapi kahī gura bārahī bārā;/ samujhi parī kachu mati anusārā./ (...) suṭhi sundara sambāda bara birace buddhi bicāri;/ tei ehi pāvana subhaga sara ghāṭa manohara cāri./ sapta prabandha subhaga sopānā; RCM: 1.30.2–3, 30A, 31.1., 1.36–37.1.*

¹³ *je gāvahī yaha carita sāvāhāre;/ tei ehi tāla catura rakhavāre./ sadā sunahī sādara nara nārī;/ tei surabara mānasa adhikārī. RCM: 1.38.1.*

Stworzony na samym początku utworu obraz za pomocą konsekwentnego ujmowania poematu w kategoriach jeziora i jego nabrzeży, a każdej z siedmiu następujących po sobie ksiąg jako stopni prowadzących ku jego wodom, pozwala rozumieć recytację, śpiewanie, czytanie bądź słuchanie utworu jako drogę do wtajemniczenia, zanurzanie się w opowieści o Ramie i docieranie do sedna jej tajemnicy. Im dalej postępuje opowieść i obcowanie z nią, tym bardziej owa tajemnica zostaje zgłębiona przez jego odbiorcę. Inaczej ujmując, można też stwierdzić, że słuchanie czy śpiewanie, obcowanie z *Ramāritmanas* jest pojmowane w kategoriach zanurzania się w wodach jeziora Manas, dającej oczyszczenie kąpieli¹⁴.

W ostatniej księdze ów bezpośredni obraz jeziora znów się pojawia w dialogu Bhuśundiego i Garudy, stanowiąc epilog opowieści, klamrę spinającą całość, do czego powrócimy w dalszej części artykułu.

2. KRUK BHUŚUNDI WE WCZEŚNIEJSZYCH ŹRÓDŁACH

O Bhuśundim często się mówi jako o tajemniczej postaci, co nie dziwi w obliczu stosunkowo skąpych, dość luźno powiązanych ze sobą źródeł sanskryckich¹⁵. Około XII wieku, wraz z rozwojem kultu Ramy (*rām-bhakti*¹⁶), w kręgach nowo powstających wspólnot ramaickich pojawiły się sanskryckie *Ramajany* o filozoficznym i teologicznym charakterze, które wywarły ogromny wpływ na sposób postrzegania Ramy jako Boga. Ich pojawienie się najprawdopodobniej miało związek z faktem, że – jak słusznie zauważył Franciszek Tokarz (Tokarz 1990: 76–77) – *Ramajana*, inaczej niż *Mahabharata*, nie obfituje w nauki filozoficzne, a właśnie ich brak miały odczuwać wspólnoty ramaickie¹⁷.

W najwcześniejszej i jednej z najważniejszych *Ramajan* filozoficzno-teologicznych, *Jogawasisztha Ramajanie* (*Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa*), powstałej prawdopodobnie między XII i poł. XIII w.¹⁸, pojawia się postać kruka zwanego tutaj Bhuśundą (Bhuśuṇḍa). Podstawą utworu jest dialog Ramy i Wasiszthy (Vāsiṣṭha), w którym wieszcz poucza Ramę o naturze wyzwolenia (*mokṣa*) w duchu nauk adwajta wedanty (*advaita vedānta*) i jogi. Ostatnia, szósta, księga (rozdz. 14–27), zawiera historię Bhuśundy, starego kruka, króla ptaków, który jako jedyny przetrwał niezliczone cykle stworzenia. Wasisztha udaje się do jego siedziby w północno-wschodniej

¹⁴ Por. Śaraṇ 1998 I: 507.

¹⁵ Nt. związków *Ramāritmanas* ze źródłami sanskryckimi patrz: Vaudeville 1955, por. Stasik 2000: 166–167 i Stasik 2009: 76.

¹⁶ Kult Ramy, czyli bhakti ramaickie, należy do najbardziej rozpowszechnionej w hinduizmie formy pobożności. Bhakti (sansk. *bhakti*) – ‘udział, uczestnictwo, przywiązanie, miłość, pobożność, cześć’ od sanskr. pierwiastka *bhaj* ‘dzielić, uczestniczyć, miłować’; najczęściej używane znaczenie słowa to ‘(u)miłowanie [Boga]’; ‘oddanie [Bogu]’.

¹⁷ Więcej na temat *Ramajan* filozoficzno-teologicznych patrz: Stasik 2000: 65–77.

¹⁸ Więcej nt. datowania *Jogawasisztha Ramajany* zob. np.: Bulke 1999: 132. Pochodząca z Kaszmiru dłuższa wersja *Jogawasiszthy* zwana jest *Maharamajaną* (*Yogavāsiṣṭha Mahārāmāyaṇa*), zob.: Maderey 2017: 1, przyp. 1.

części góry Meru, gdzie w gnieździe na drzewie spełniającym wszelkie życzenia (*kalpavṛkṣa*) Bhuśunda żyje spełniony jako święty mąż. Jego ojcem był kruk Ānda (*Canda*), wierzchowiec, czy też ptak jezdny (*vāhana*), Alambuszy (*Alambuṣā*), jednej z towarzyszek bogiń-matek (*mātr-gaṇa*), zaś matką – jedna z łabędzic ciągnących powóz Brahmi (*Brāhmī*), uosobionej mocy (*śakti*) boga Brahmy, jednej z Siedmiu [Bogiń] Matek (*sapta mātrkā*) (YV 2014: 6.18–19)¹⁹. Bhuśunḍa opowiada wieszczowi historię swojego życia, przedstawiając też dzieje świata i objaśniając zasady życia duchowego. Wspomina także o *Ramajanie* (YV 2014: 6.22–25), ale poza tym wspomnieniem brak jakichkolwiek informacji na temat związków między nim i historią jego życia, z jednej strony, a postacią Ramy i historią jego czynów, z drugiej strony (YV 2014: 6.14–27)²⁰.

Innym dziełem sanskryckim, w którym występuje Bhuśundi jako jej bohater eponimiczny, jest *Bhuśundi Ramajana* (?XIV w.; BhRI: 21). Zawiera ona całkowicie odmienną genealogię Bhuśundiego, według której urodził się on jako syn Surji (*Sūrya*) i Kalakantaki (*Kālakaṅṭakī*), przerażającej siostry Kali (*Kāla*). Przybrał formę strasznego kruka, który pokonał Garudę, wierzchowca Wisznu. Ponieważ Bhuśundi stanowił zagrożenie dla bogów, Brahma (*Brahmā*) – na ich życzenie – próbując przekonać go do zaniechania przemocy, wspominał o wielkości Ramy i jego wielbieniu. Zaciekawiony Bhuśundi poprosił Brahmę, aby opowiedział mu jego dzieje. Usłyszawszy je, stał się bhaktą Ramy (BhRI: 1.4.8)²¹. Badacze zwracają uwagę (Singh 1980: 479–485), że *Bhuśundi Ramajana* jest pod widocznym wpływem *Bhagawata purany* (*Bhāgavata Purāṇa*). Znajduje to m.in. wyraz w częstym ukazywaniu miłosnych zabaw Ramy i wyraźnym rysie bhakti ezoterycznego (*rasik-sampradāy*)²², przez co *Bhuśundi Ramajana* stosunkowo do niedawna pozostawała tekstem praktycznie nieznanym. Ponadto widoczne są wpływy innych dzieł sanskryckich, w tym *Gitagowindy* (*Gītāgovinda*) Dżajadewy (Jayadeva) z XII wieku i *Kryśznakarnamryty* (*Kṛṣṇakarnāmrta*) Lilaśuki (*Lilāśuka*) z ok. XIV w. (BhRI: 21, por. Brockington 1985: 257), jak również tantry (zwłaszcza buddyźmu tantrycznego) i śaktyzmu²³. W opracowaniach powtarzana jest opinia (zob. m.in. Singh 1980: 498–499), że *Bhuśundi Ramajana* wywarła ważny wpływ na *Ramācaritmanas* Tulsidasa. Jak jednak starałam się wykazać we wspomnianym już wcześniej artykule (Stasik 2006), pogląd ten nie znajduje potwierdzenia w tekstach źródłowych.

Poza wspomnianymi źródłami sanskryckimi, ciekawym tropem w kontekście Bhuśundiego wydaje się Południe Indii, gdzie występuje on jako zmitologizowana postać historyczna w tradycji tamilskich siddhów. Odnajdujemy w niej kruka Bhuśundiego pod imieniem Kakapusandara/Kakabhudžandara (*Kākapujaṅṭar*),

¹⁹ Por. YV 2013 i Mani 1989: 144–145.

²⁰ Por. Mani 1989: 144–145 i Bulke 1999: 132.

²¹ Por. BhRI: 2.

²² Więcej nt. bhakti ezoterycznego zob. Stasik 2000: 135–143 i Stasik 2009: 48–54.

²³ Zob. także Stasik 2000: 73–75.

który jako jeden z grupy 18 siddhów powiązanych z dziewięcioma planetami hinduskiego systemu mitologicznego i astrologicznego (*navagraha*) jest patronem Jowisza. Jego sanktuarium (*samādhi*) ma się znajdować w pobliżu śiwaickiej świątyni Swarnapurīśwarara (Cornaapurīśvarar/Cuvarṇapurīśvarar), w dystrykcie Willupuram (Viḷuppuram) w Tamilnadu, w której jest także jego posąg²⁴. Tradycja datuje go na VII w. i przypisuje mu wiele utworów, z których większość zaginęła. Imię Bhuśundiego ma nawiązywać do czerni brudu, jaki do niego przyłgął w trakcie jego rozlicznych wędrówek po wielu miejscach w poszukiwaniu prawdy (Murukēcaṇ 2008: 452, przyp. 2)²⁵. Te intrygujące związki pomiędzy obiema tradycjami – północną i południową²⁶ – nie są jednak jasne (por. Brockington b.d.: 69, przyp. 109) i z całą pewnością wymagają dalszych badań²⁷.

3. SŁOWO BHUŚUNDIEGO W RAMĀRITMANAS

Jak już wspomniano, Bhuśundi pojawia się w początkowych partiach *Ramāritmanas* jako depozytariusz tradycji ustnego przekazu poematu. Poza tym jest jeszcze wspomniany w księdze pierwszej trzy razy (1.120.kha, 146.3 196.2) i raz w księdze piątej (5.48.1) (Callewaert, Lutgendorf 1997: 61 i 238). Jego obecność jest wyraźnie zaznaczona dopiero w księdze ostatniej, w postaci swoistego epilogu po zakończeniu głównej narracji *Ramāritmanas* w strofie 7.51. Obejmuje on 72 strofy (7.53–125), a jego podstawą jest dialog Bhuśundiego i Garudy. Strofy te wprowadzone są pytaniami Parwati skierowanymi do Śiwy (7.53–55.3), po których następuje jego odpowiedź, przybliżająca kontekst dialogu. Natomiast właściwy dialog Bhuśundiego i Garudy zaczyna się nieco później i obejmuje 63 strofy (7.63.1–7.125). To właśnie w nich ponownie jest przywołany obraz jeziora ukazany w początkowych partiach księgi I, wieńczący poemat w harmonijną całość.

Dialog poprzedzają wyjawione Śiwie wątpliwości Garudy na temat mocy Ramy, któremu przeciw musiał on pomóc się wyswobodzić z pętli węzowej sieci, jaką w czasie walki z Rawaną zesłał na niego Meghanada. Aby rozwiązać te wątpliwości, Śiwa wysłał Garudę do kruka Bhuśundiego, nieśmiertelnego, nieczystego

²⁴ http://temple.dinamalar.com/en/new_en.php?id=604 (5.01.2018) i <http://timesofhindu.com/sri-swarnapureswarar-temple-tenponparappi/> (5.01.2018).

²⁵ Warto ponadto dodać, że rzeczownik żeński o tym brzmieniu (*bhuśuṇḍī*) odnotowuje słownik sanskrycki Moniera-Williamsa w znaczeniu bliżej nieokreślonej broni (*a kind of weapon (perhaps fire-arms)*); Monier-Williams 2008: 760. Z kolei w dżinijskim (sanskryckim) utworze *Triszasztiśalākapuruszācaritra* (*Triṣaṣṭiśalākāpuruśacaritra*) Hemačandry (Hemačandra, XI/XII) wyraz *bhuśuṇḍī/ muśaṇḍhi* objaśniony jest jako 'drewniana maczuga z okrągłą główką nabijaną kołcami' (*a round club of wood studded with nails*); Hemačandra 1954: 377, por. s. 9, przyp. 8.

²⁶ Mamy tu na myśli panindyjską tradycję nathów i siddhów.

²⁷ Dziękuję dr Jackowi Woźniakowi za pomoc okazaną przy analizie źródeł tamilskich i zapisie wyrazów tamilskich.

ptaka, określonego w tekście jako „ptasi ćandala/ćandala²⁸ wśród ptaków” (*pacchī candālā*; 7.112.8), który nieustannie opowiada dzieje Ramy ptakom gromadzącym się w jego siedzibie na Błękitnej Górze (*nīla parvata/saila*). To tam właśnie Garuda wysłuchuje opowieści Bhuśundiego o dziejach Ramy (7.64.2–68), która rozwiewa jego wątpliwości i koi umysł. Bhuśundi mówi również o własnych doświadczeniach z Ramą-dzieckiem (7.75.1–89.4), a jego fascynację umiłowaną postacią Boga wyrażono m.in. następująco:

„Dokądkolwiek to dziecko podąża, frunę tam z(a) nim.
Zjadam zostawione przez niego na podwórku resztki.
Pewnego razu Raghuwira bardzo się rozdokazywał...” –
na samo wspomnienie tej zabawy [umiłowanego] Pana,
ciało [Bhuśundiego] przeszył dreszcz emocji²⁹.

Bhuśundi przekazuje Garudzie i innym ptakom także wiedzę o niezwyklej mocy bhakti i imienia Ramy, ponieważ jedynie wielbienie go poprzez wspomnianie jego dziejów, imienia i przymiotów pozwala wyjść z ułudy (*māyā*) i uzyskać wyzwolenie w ciemnych, współczesnych mu czasach kalijugi³⁰.

Bhuśundi opowiada również o swoim życiu i drodze do Ramy (7.97.1–114.8), opisuje kalijugę (7.98.1–104). Dowiadujemy się, że w poprzednim eonie (*kalpa*) narodził się w Ajodhji jako bogaty śudra, jednak miasto zostało dotknięte głodem i musiał je opuścić. Dotarł do Udźdźajnu, gdzie spotkał niezwykle pobożnego bramina, który został jego guru (7.106.2). Bramin ten, mimo że był wiernym Śiwy, czcił także Ramę. W takim też duchu nauczał Bhuśundiego (7.105.1–105.4), który nie przyjmował jego nauk i nie potrafił powstrzymać niechęci nie tylko wobec wyznawców Ramy, ale i wobec samego Ramy. Guru starał się go przekonać, że oddanie Śiwie w rezultacie prowadzi do oddania Ramie³¹ i sam Śiwa oraz Brahma są jego wiernymi. Bez powodzenia – Bhuśundi nie słuchał nauk mistrza. Co więcej, pełen buty obrócił swój gniew przeciwko niemu. Guru jednak przyjmował postawę ucznia z niezwykle spokojem.

Pewnego dnia, gdy Bhuśundi modlił się w świątyni Śiwy, wszedł do niej mistrz, a pochłonięty całkowicie wielbieniem Bhuśundi nie okazał należnego mu szacunku. Guru pobłażliwie nie zareagował, ale Śiwa nie był w stanie tolerować takiego zachowania wiernego, ponieważ brak szacunku dla guru jest ciężką, karygodną przewiną. W świątyni rozległ się głos z nieba (*nabhabānī*) i rzucił na Bhuśundiego kłutwę, że zostanie wężem (7.106.kha–107.4). Guru mimo wszystko, pełen wielbienia i pokory dla Śiwy, wstawił się za swoim uczniem. Śiwa zlitował się

²⁸ Przedstawiciel jednej z najniższej stojącej w hierarchii społeczności, której członkowie uważani są za niedotykalnych; tradycyjnie zajmowali się paleniem ciał zmarłych.

²⁹ *larikāī jahā jahā phirahī tahā tahā saṅga urāū; jūṭhina parai ajira mahā so uṭhāi kari khāū; eka bāra atisaya saba carita kie raghubīra; sumirata prabhu līlā soi pulakita bhayau sarīra*. RCM: 7.75 ka i kha.

³⁰ Kalijuga (*kalijuga*) – ostatni, ciemny, najgorszy z czterech wieków istnienia świata, który jest właśnie w tym stadium.

³¹ *sivasevā kara phala suta soī; abirala bhagati rāmapada hoī*. RCM: 7.106.1.

i zmienił treść klątwy (bo cofnąć jej nie mógł), więc w rezultacie Bhuśundi miał się odrodzić tysiąc razy. Tak też się stało, Bhuśundi odradzał się w wielu różnych wcieleniach, począwszy od węża, a w każdym z nich był wyznawcą Ramy.

Wreszcie urodził się jako pobożny bramin. Po śmierci rodziców odszedł do lasu, aby tam oddać się wielbieniu Ramy i móc ujrzeć jego lotosowe stopy. W trakcie wędrówek spotkał wieszczę Lomaśę³², który próbował go przekonać do wielbienia nieprzejawionej, bez atrybutów (*nirgun*), formy Ramy, zamiast formy przejawionej, tj. posiadającej atrybuty (*sagun*). Lomaśi nie udało się jednak zjednać Bhuśundiego, który nade wszystko pragnął na własne oczy ujrzeć Ramę. Po gorącej dyskusji między nimi, w której w istocie ścierają się dwa sposoby postrzegania Boga, w końcu wieszcz wpadł w gniew i rzucił klątwę, zamieniając Bhuśundiego natychmiast w kruk (7.111.1–112.8), podobnie jak on zadufanego w sobie (por. MP VII: 318–319). Jak się później okazało, była to próba, podjęta z inicjatywy samego Ramy, który w tym celu zmaćcił gniewem umysł wieszcz. Po wszystkim Lomaśa przekazał Bhuśundiemu mantrę Ramy (*rām-mantra*), inicjując go tym samym do bhakti ramaickiego, i nauczył go kontemplować naturę Ramy-dziecka. Wyrecytował też Bhuśundiemu *Ramācāritmanas*, co stało się możliwe dzięki łasce Śiwy (7.113.1–113). Odtąd Bhuśundi nieustannie wyśpiewuje opowieść o chwalebnych czynach Ramy. Za publiczność ma ptaki gromadzące się na szczycie Błękitnej Góry.

Bhuśundi występuje tu jako bhakta Ramy, którego sercu szczególnie miły jest okres dzieciństwa jego Pana (114.6–7). Co istotne, jego nowa krucza postać nie jest dla niego żadną przeszkodą w wielbieniu Ramy w przejawionej postaci, żadnym ciężarem, wręcz przeciwnie – stała mu się szczególnie bliska, ponieważ to właśnie w niej w jego sercu narodziło się prawdziwe oddanie Ramie, dostąpił błogosławieństwa ujrzenia swego Pana i został uwolniony od wszystkich wątpliwości.

4. ISTOTA SŁOWA BHUŚUNDIEGO

Tulsidas ukazuje Bhuśundiego jako najlepszego znawcę natury Ramy (RCM 5.48.1; Śaraṇ 1998 VI: 372–374), dzięki któremu m.in. Garuda jest w stanie poznać istotę jego wielbienia tak ważnego w czasach kalijugi. Jest to tym bardziej znamienne, że choć w poemacie parokrotnie mowa jest o przekazywaniu przez Bhuśundiego opowieści o dziejach Ramy (np. w streszczeniu Śiwy: RCM 7.64.4–68), *Ramācāritmanas* samej kruczej opowieści dosłownie nie przytacza. Można by zatem uznać, że paradoksalnie jest to opowieść bez opowieści, choć w istocie jest to opowieść o opowieści i jej przesłaniu – swoista metaopowieść o dziejach Ramy.

Jak już wspomniano w pierwszej części artykułu, cztery dialogi strukturalne poematu pojmowane są w kategoriach czterech nabrzeży jeziora. Tradycja komentatorska traktuje je jako ścieżki interpretacyjne, pozwalające w różny sposób docierać do sedna nauk *Ramācāritmanas*. A zatem ujmując nieco inaczej – owe

³² Lomaśa – wieszcz, żarliwy wyznawca Wisznu, uważany za nieśmiertelnego; Mani 1989: 458.

cztery dialogi-nabrzeża są czterema drogami pozwalającymi wędrować przez tekst po księgach-stopniach i w końcu pozwalającymi dotrzeć do istoty poematu-wód jeziora. Jak już powiedziano, obcowanie z poematem, czyli recytowanie, śpiewanie, słuchanie lub czytanie go, jest szczególnego rodzaju inicjacją, sposobem dotarcia do sedna tajemnicy opowieści o Ramie. Tekst poematu jest dostępny jak woda jeziora, choć dostępność ta zależy od stopnia trudności podejścia. Droga powinna być dobrana do możliwości i postawy odbiorcy, inaczej nie doprowadzi do celu.

W tradycji komentatorskiej (Śaraṇ 1998 I: 541–547) dialog Bhuśundiego i Garudy najczęściej pojmuje się jako nabrzeże najtrudniej dostępne, tzw. panghat (*panghāt*), czyli służące kobietom do nabierania wody, jak i kąpieli, odgródzone i niedostępne dla osób postronnych. W kategoriach praktyk duchowych postrzegana się je jako nabrzeże wielbienia (*[rām-bhakti] upāsanā(kāṇḍ)ghāt*)³³ jedyne go Pana – Rami. Taka postawa pełna skupienia na Ramie i oddawaniu czci tylko jemu jest z kolei porównywana do zachowania cnotliwej żony, skoncentrowanej na własnym mężu, poza którym nie ma dla niej żadnego innego mężczyzny. Jest to ścieżka ezoteryczna, po której kroczyć mogą tylko wtajemniczeni bhaktowie Rami³⁴. Nie bez znaczenia jest też fakt, jak podkreślają niektórzy komentatorzy, że dialog ten – inaczej niż w wypadku trzech pozostałych – prowadzi ptaki, posługując się ptasim językiem, służącym do przekazywania sekretów czy wiedzy tajemnej (Śaraṇ 1998: 543 i Lutgendorf 1989: 282).

Bhuśundi, opowiadając dzieje Rami – choć jak pamiętamy, sama jego opowieść jest niedostępna audytorium Tulsidasa – naucza o istocie wielbienia. Według niego oddanie Bogu ma sens dopiero wtedy, kiedy objawia się on jako Bóg osobowy, a nie jako Bóg nieprzejawiony. Tylko wtedy można nawiązać z Nim prawdziwą relację i doświadczać Go, a poprzez to doświadczenie poznać i zrozumieć. To jest właśnie ścieżka, którą Bhuśundi wskazuje Garudzie. By wzmocnić przekaz, w swojej wypowiedzi zawiera wizję wszechpostaci Rami. Ma to miejsce, kiedy w jednym z epizodów Bhuśundi, przez usta śmiejącego się Rami, wchodzi do jego wnętrza, a tam ukazuje mu się całe stworzenie (RCM 7.80.1–82 ka). W istocie dla Garudy, dla boskiego wierzchowca Wisznu, który ma problem z wiarą w boską moc Rami, słowa Bhuśundiego są wizualizacją Rami i jego mocy, swoistym (mentalnym) darśanem i to zrealizowanym przez stworzenie uważane za wyjątkowo nieczyste. Jednak tym, co na początku dialogu stanowi zasadniczą między nimi różnicę, jest ich postawa wobec Rami – Bhuśundi, inaczej

³³ Z kolei dialog Śiwy i Parwati to radźghat (*rājghāt*), czyli nabrzeże dla ludzi wybranych o stosownej pozycji, doświadczeniu i zarazem ghat wiedzy (*jñān(kāṇḍ)ghāt*); dialog Jadźnawalkji i Bhara-dwadźi to pañcāyatighat (*pañcāyatighāt*) – nabrzeże ogólnodostępne dla wszystkich członków społeczeństwa hinduskiego i ghat powinności rytualnych (*karmakāṇḍghāt*); dialog Tulsidasa i santów to gaughat (*gaūghāt*) – łatwo dostępne, płaskie nabrzeże dla kalek i ułomnych, służące też za wodopój dla zwierząt, a zarazem ghat pokory, uniżenia (*dainyaghāt*).

³⁴ Por. Śaraṇ 1998: 543.

niż Garuda, wierzy w moc Ramy i bezgranicznie go wielbi. Nieustannie jaśniej piękny, cudownym klejnotem umiłowania Ramy (*rāmabhagati cintāmani sundara* 7.120.1-2). Swoim słowem pomaga Garudzie uwolnić się od wszelkiej iluzji, niewiedzy, co jest warunkiem zbliżenia się do stóp Pana i jego niewzruszonego wielbienia³⁵. Oto tajemnica (*rahasya*) wiary w Ramę uosobionego, który jest wszystkim, co istnieje.

W kontekście tym warto dodać, że treść nauk zawartych w dialogu Bhuśundiego i Garudy, szczególnie epizod z wieszczem Lomaśą, pozwala interpretować tę część *Ramācāritmanas* jako przejaw dysput między zwolennikami bhakti nurtu saguna oraz bhakti nurtu nirguna. Kruka Bhuśundiego, wzorcowego bhaktę i znawcę natury Ramy, określanego przecież „ćandalą (wśród ptaków)”, można tu postrzegać jako niskokastowego bhaktę, który poprzez wielbienie Ramy – bhakti ramaickie – zostaje włączony w główny nurt hinduizmu. Taka interpretacja wskazuje zarazem, jak – obok dyskursu filozoficznego i teologicznego – istotny jest w poemacie, tak widoczny w dialogu Bhuśundiego i Garudy, dyskurs ideologiczny dotyczący kwestii społecznych. W tym wypadku chodzi mianowicie o ścierające się ideologie społeczne – grup należących do głównego nurtu hinduizmu związanych ze społeczeństwem warnowym (jego trzema pierwszymi klasami) z jednej strony, i niskich warstw, funkcjonujących na obrzeżach hinduizmu i poza jego granicami, z drugiej strony. Jak klarownie dowodzi Lorenzen (1995), to właśnie głównie różnice i napięcia pomiędzy nimi przełożyły się na rozdzielanie w praktyce bhakti nurtów nirguna i saguna. Jak jednak pokazuje przykład Bhuśundiego, orędownicy bhakti ramaickiego próbują je niwelować, przy czym w rzeczywistości pozaliterackiej często wspierają się słowami Tulsidasa, podkreślającymi niezwykle ważną rolę imienia Ramy:

Imię jest doskonałym świadkiem [pośredniczącym] pomiędzy formą
nieprzejawioną i przejawioną:
Jak zręczny tłumacz uświadamia [naturę ich] obu.³⁶

Przywołany ponownie w dialogu Bhuśundiego i Garudy obraz jeziora, ukazany w początkowych partiach księgi I, jest prawdziwym zwieńczeniem poematu. Dzięki niemu kolejny krok po siódmym stopniu nabrzeża nie prowadzi donikąd, w pustkę, tylko wprost do wód jeziora-poematu – pozwala przekroczyć codzienne ograniczenia i ostatecznie się w nim zanurzyć. Szczególnie z tej perspektywy widać niezwykłą nową jakość, jaką stanowi cały utwór, głęboki zbiór-zbiornik (Lutgendorf 1989: 275, Stasik 2000: 173–175 i Stasik 2009: 83–84; por. Lutgendorf 1994: 22).

³⁵ Por.: *binu sataśaṅga na harikathā tehi binu moha na bhāga;/ moha gaē binu rāma pada hoi na dṛṛha anurāga*. RCM 7.61.

³⁶ *aguna saguna bica nāma susākhī;/ ubhaya prabodhaka catura dubhāṣī*. RCM: 1.21.4.

BIBLIOGRAFIA

- Bakker 1986: H. Bakker, *Ayodhyā*, Groningen: Egbert Forsten.
- BhR1: *Bhuṣuṇḍī rāmāyaṇa. Pūrva khaṇḍa*, ed. B.P. Siṁh, Vārāṇasī: Viśvavidyālay Prakāśan, 1975.
- BhR2: *Bhuṣuṇḍī rāmāyaṇa. Dvitiya bhāg (dakṣiṇa khaṇḍa)*, red. B.P. Siṁh, Gorakhpur: Avadh Sāhitya Mandir, b.d.
- BhR3: *Bhuṣuṇḍī rāmāyaṇa. Tṛtīya bhāg (paścima-uttara khaṇḍa)*, red. B.P. Siṁh, Gorakhpur: Avadh Sāhitya Mandir, b.d.
- Brockington 1985: J.L. Brockington, *Righteous Rama. The Evolution of an Epic*, Delhi: Oxford University Press.
- *Introduction (draft)*, [w:] *The Development of the Rāmāyaṇa Tradition*, b.d. Pozyskane z: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:8df9647a-8002-45ff-b37e-7effb669768b>, (3.02.2017).
- Bulke 1980: K. Bulke (C. Bulcke), „*Rāmācaritmānasa*” and Its Relevance to Modern Age, [w:] Raghavan 1980, s. 58–75.
- 1999: *Rām-kathā: utpatti aur vikās, Ilāhābād: Hindī Pariṣad Prakāśan* (I wyd. 1950).
- Callewaert, Lutgendorf 1997: W.M. Callewaert, P. Lutgendorf, *Rāmcaritmānas Word Index*, New Delhi: Manohar.
- Gupta 1972: M. Gupta, *Tulsidās (ek samālocnātmak adhyayan)*, Prayāg: Hindī Pariṣad Prakāśan (V wyd.).
- Hemacandra 1954: Hemacandra, *Triṣaṣṭiśālākāpuruṣacaritra or The Lives of Sixty-Three Illustrious Persons*, t. IV, przeł. H. M. Johnson, Baroda: Oriental Institute.
- Hertel, Humes (red.) 1998: B.R. Hertel, C.A. Humes (red.), *Living Banaras: Hindu Religion in Cultural Context*, Delhi: Manohar.
- Hess 1998: L. Hess, *Staring at Frames Till They Turn into Loops: An Excursion through Some Worlds of Tulsidas*, [w:] Hertel, Humes 1998, s. 73–101.
- Lorenzen 1995: D.N. Lorenzen, *Introduction. The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion*, [w:] Lorenzen (red.) 1995, s. 1–32.
- Lorenzen (red.) 1995: D.N. Lorenzen (red.), *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, Albany: State University of New York Press.
- Lutgendorf 1989: P. Lutgendorf, „The View from the Ghats: Traditional Exegesis of a Hindu Epic”, *Journal of Asian Studies* 48 (May), s. 272–288.
- 1994: *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, Delhi: Oxford University Press (I wyd. 1991, Berkeley, University of California Press).
- Maderey Funes 2017: A.L. Maderey Funes, *Kuṇḍalini Rising and Liberation in the Yogavsiṣṭha: The Story of Cūḍālā and Śikhidhvaja*, *Religions* 8 (11), s. 248; doi:10.3390/rel 8110248. <http://www.mdpi.com/2077-1444/8/11/248/notes> (12.01.2018), s. 1–16.
- Mani 1989: V. Mani, *Purāṇic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Monier-Williams 2008: M. Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary* (2008 revision); <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> (20.11.2017).
- Murukēcaṇ (red.) 2008: Ci.Es. Murukēcaṇ (red.), *Cittar pāṭalkaḥ. Periya nāṇakkōvai, Ceṇṇai: Caṅkar Patippakam*.
- Raghavan 1980: V. Raghavan, *The Ramayana Tradition in Asia*, New Delhi: Sahitya Akademi.
- RCM: Tulsidās, *Rāmcaritmānas*, red. Hanumān Poddar, Gorakhpur: Gitāpres (wyd. 1972).
- Siṁh 1998: R. Siṁh, *Nirguṇ rāmbhakti aur dalit jātiyā*, Nayī Dillī: Vāṇī Prakāśan.
- Singh 1980: B.P. Singh, *Bhuṣuṇḍī Rāmāyaṇa and Its Influence on the Medieval Rāmāyaṇa Literature*, [w:] Raghavan 1980, s. 475–504.
- 1989: (Siṁh, B.P.), *Bhuṣuṇḍī rāmāyaṇa. Kathāvastu tathā samikṣā*, Vārāṇasī: Viśvavidyālay Prakāśan.
- Stasik 2000: D. Stasik, *Opowieść o prawym królu. Tradycja Ramajany w literaturze hindi*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- 2006: *Crow Bhuṣuṇḍī and His Story of the Deeds of Rām*, [w:] Stasik, Trynkowska 2006, s. 293–299.
- 2009: *The Infinite Story. The Past and Present of the Rāmāyaṇas in Hindi*, New Delhi: Manohar.
- Stasik, Trynkowska 2006: D. Stasik, A. Trynkowska, *India in Warsaw. Indie w Warszawie*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Śaraṇ 1998: A. Śaraṇ, *Mānas-pīyūṣ*, t. I, VI i VII, Gorakhpur: Gītāpres (XI wyd.).
- Tokarz 1990: F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Trīpāṭhī 1953: R. Trīpāṭhī, *Tulsī aur unkā kāvyā*, Dilli: Rājpal eṇḍ Sanz.
- Vaudeville 1955: C. Vaudeville, *Étude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-dās*, Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Whaling 1980: F. Whaling, *The Rise of the Religious Significance of Rama*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Whistler 1949: H. Whistler, *Popular Handbook of Indian Birds*, London–Edinburgh: Gurney and Jackson.
- YV 1984: *The Yogavāsīṣṭha of Vālmīki (with commentary)*, red. V. L. Sharma Pansikar, Delhi: Motilal Banarsidass.
- YV 2013: *Yoga Vasishtha by Valmiki*, przeł. z sanskrytu V. Lala Mitra (1891), red. Th. L. Palotas, Tucson: Handloom Publishing Shivabalayogi Seva Foundation.
- YV 2014: *The Yoga-Vasishtha Maharamayana of Valmiki*, t. III, cz. II, Przeł. Vihari-Lala Mitra, The Project Gutenberg EBook #46531. <http://www.gutenberg.org/ebooks/46531> (10.12.2017).

Strony internetowe

dinamalar: http://temple.dinamalar.com/en/new_en.php?id=604 (5.01.2018).

timesofhindu: [http://timesofhindu.com/sri-swarnapureeswarar-temple-tenponparappi/\(5.01.2018\)](http://timesofhindu.com/sri-swarnapureeswarar-temple-tenponparappi/(5.01.2018)).

ON THE CROW'S STORY IN THE RĀMCAṚITMĀNAS ONCE AGAIN

Abstract

In the most prominent of the Hindi *Rāmāyaṇas*, the sixteenth-century *Rāmcaritmānas* by Tulsīdās (1532–1623), the word communicated by the poet adopted the metaphorical form of the waters of Lake Mānas. The whole structure of the poem serves to construct this metaphor—its seven books (*kāṇḍ*) are visualized as the seven stairs (*sopān*) of the embankments (*ghāṭ*) leading to the lake, while the embankments themselves are identified with four structural dialogues, through which the story of Rāma's deeds (*rāmkaṭhā*) is conveyed. One of the four characters conducting one of these dialogues, one of the narrators of *rāmkaṭhā*, is a mysterious crow named Bhuṣuṇḍī, who tells his story to Garuḍa, the king of birds.

This paper attempts to discuss the place of 'Bhuṣuṇḍī's Rāmāyaṇa' in the structure of the *Rāmcaritmānas*, its specific function of a *rāmkaṭhā* metastory and offers its interpretation. The discussion refers to previous research focusing on the textual relationships between the *Yogavāsīṣṭha Rāmāyaṇa*, the *Bhuṣuṇḍī Rāmāyaṇa* and the *Rāmcaritmānas*. The analysis of the role of Bhuṣuṇḍī as one of the poem's narrators is aimed at broadening our understanding of the meaning of the four-dialogue-based text structure. It corroborates that this very structure is a carefully designed comprehensive tool, catering for the different needs of Rāma's believers and allowing them to reach the core of the story's mystery. The poem's composition appears to be thoughtful and homogeneous, thus not giving much support to the concept of separate stages of its composition.

Keywords: *Bhuṣuṇḍī*, *Bhuṣuṇḍī Rāmāyaṇa*, Lake Mānas, *Rāmcaritmānas*, *rāmkaṭhā*, Tulsīdās