

K-SEVŠ:

TEOLOGIA CZCZENIA BÓSTW  
W AVIZMIE GAU

Tłumaczenie – Małgorzata Orkisz

Korekta – Dorota Ślawska

DTP – Dariusz Rusin

Projekt okładki – Ewa Michalska

Redakcja – Dariusz Rusin

Copyright © Kenneth R. Valpey

Wydanie pierwsze

ISBN 83-60275-13-0

Adres do korespondencji:

Dariusz Rusin

Marszałkowska 6/7

00-590 Warszawa

tel. 0601-592-111

wydawnictwo@bhakti-wedanta.pl

---

Praca napisana przez  
Kennetha R. Valpeya

---

przedstawiona

Wydziałowi

Podyplomowego Studium Teologicznego

jako jedno z wymagań stawianych

w celu uzyskania stopnia

magistra

---

Berkeley, Kalifornia

Grudzień 1998

## Wymowa

Niniejsza książka odwołuje się do kilku terminów sanskryckich, dlatego też pomocne mogą okazać się drobne wskazówki dotyczące wymowy. System zapisu wyrazów sanskryckich i bengalskich stosowany w tej pracy oparty jest na standardowej transliteracji używanej w publikacjach naukowych. Samogłoski wymawiamy podobnie jak w języku polskim z tym, że kreska nad samogłoską wskazuje na samogłoski wymawiane dwa razy dłużej niż ich krótkie odpowiedniki („ ” = aa). Litera „c” wymawiana jest zawsze jak „ć”, „ ” jak polskie „sz”, „j” jak „dź”, zaś sekwencja „jñā” wymawiana jest jak „gja”. *Visarga* (f) wskazuje na powtórzenie ostatniej samogłoski występującej tuż przed nią. Zatem słowo *visarga*f będziemy wymawiać „visargaha”. *Anusv ra* (^ lub %) wskazuje na nazalizację wcześniejszej samogłoski.

## Podziękowania

---

Chciałbym wyrazić swoją wdzięczność przede wszystkim członkom komisji magisterskiej za pomoc i porady w trakcie pisania niniejszej pracy.

Mój promotor, profesor John Hilary Martin, O. P., dał mi pewne pojęcie o głębi i precyzji pracy naukowej oraz cierpliwie pomógł mi doprowadzić tę pracę do obecnej postaci.

Profesor Durwood Foster — okazując dobrą wolę i życzliwość — zgodził się należeć do komisji, co wynikało z postanowienia, by nie dopuścić, aby emerytura stała się przeszkodą w dalszym aktywnym życiu akademickim.

Profesor Richard Payne dzielił się ze mną spostrzeżeniami i sugestiami, a także wspierał i zachęcał do dalszej pracy. Jestem również wdzięczny profesorowi Francisowi X. Clooneyowi, S. J., którego wskazówki i zachęta do kroczenia ścieżką teologii porównawczej okazały się bardzo cenne.

Chciałbym też serdecznie podziękować członkom Institute of Vai Śava Studies za zachęcenie mnie do podjęcia studiów w Podyplomowym Studium Teologicznym, zwłaszcza dr Howardowi Resnikowi (Hriday nanda D s Goswami), dr Williamowi Wallowi i Robertowi Cohenowi. Jestem również wdzięczny mieszkańcom świątyni New Jagannatha Puri w Berkeley za zaproszenie mnie i tolerowanie mojego minimalnego wkładu przez te ostatnie dwa lata. Szczególne podziękowania składam mojej uczennicy M dhurya-kadambin... D s... za jej pomoc i znakomite posiłki oraz mojemu uczniowi Dhanurdharowi D sie za wszelką pomoc. Nie byłbym w stanie napisać tej pracy, gdyby nie szczodre wsparcie finansowe licznych członków naszej społeczności, zwłaszcza z Europy; każdej osobie jestem wdzięczny. Ofiarowuję im moje *praŚati*.



## Spis treści

---

Wstęp	9
Rozdział pierwszy – Teologia boskiego zstąpienia	13
I.1. <i>Pram na</i> – Źródła wiedzy	13
I.2. Ontologia: <i>Vai Śava-ved nta</i>	16
I.2.1. <i>Ÿ vara</i> – Kontroler	16
I.2.2. <i>J..va</i> – Żywa istota	18
I.2.3. <i>Jagat</i> – Świat	19
I.3. Kosmologia	20
I.3.1. Stworzenie, utrzymanie i zniszczenie	20
I.3.2. Rozprzestrzenienie się i zstąpienie	22
I.4. <i>K Śa</i> jako najbardziej atrakcyjny Pan	24
Rozdział drugi – Bhakti jako środek i cel	27
II.1. Definicje	27
II.1.1. Negatywna definicja bhakti	27
II.1.2. Pozytywna definicja bhakti	29
II.2. <i>Vaidhi-s dhana-bhakti</i> : Bhakti jako proces	32
II.2.1. Kontrolowanie zmysłów	32
II.2.2. Rytuały ukierunkowane na oddanie	34
II.3. Bhakti jako cel	39
II.3.1. Droga do l.l : Odwzajemnianie się	39
II.3.2. Dźwięk i forma jako obiekty wymiany uczuć	40
Rozdział trzeci – Bhakti-Rasa: Estetyka oddania	47
III.1. <i>K Śa-śakti</i>	47
III.2. <i>Vraja</i> , kraina szczęścia	50
III.3. Uzupełniające się ścieżki: <i>Bh gavata-m rga &amp; pañcar trika-m rga</i>	53
III.4 Niuanse opowiadania	57

Rozdział czwarty – Arcanam a bałwochwalstwo	63
IV.1. Bałwochwalstwo i zdrada	65
IV.2. Bałwochwalstwo a reprezentacja	69
IV. 3a. Bałwochwalstwo jako fałszywa praktyka.	73
IV. 3b. Bałwochwalstwo i mit.	75
IV.4. Granice.	79
Wnioski	83
Bibliografia	89



## Wstęp

---

Odrodzona i rozpowszechniona duchowość K Śa-*bhakti*, zainicjowana w XVI wieku przez Śr... Caitanyę z Bengaluru, należy do tych, które są kontynuowane obecnie zarówno w Indiach, jak i na całym świecie. Grupy wielbicieli intonujące *mah -mantrę* Hare K Śa<sup>1</sup> są ostatnimi laty obecne na ulicach miast i w innych publicznych miejscach, a znani muzycy nagrywają utwory — poczynając od musicalu *Hair*<sup>2</sup> — zawierające tę mantrę.

Ludzie na Zachodzie niewiele rozumieją i niewiele wiedzą na temat licznych świątyń K Śy, w których rozbrzmiewa ten sam śpiew towarzyszący długiemu codziennemu programowi wielbienia K Śy w jego *arc -vigraha*, czyli czczonyj postaci. Program ten jest nieodłączną częścią *vaidhi-bhakti-s dhany*, czyli uregulowanej praktyki umożliwiającej osiągnięcie wyższego poziomu duchowości oraz całkowite oddanie się Bogu. Ta praca, przyczyniając się do lepszego zrozumienia duchowości K Śa-*bhakti*, jest próbą zaprezentowania teologii *vai Śavów*<sup>3</sup> dotyczącej czczenia wizerunku bóstw, teologii boskości objawiającej się jako widzialna postać, która stanowi nieodłączny element aspektu werbalnego — *harin ma*, czyli boskiego imienia, zwłaszcza jak jest to wyraźnie podkreślone w tradycji *vai Śavizmu* pochodzącego z Bengaluru.

Ostatnio w języku angielskim pojawiło się wiele publikacji omawiających historię *vai Śavizmu*<sup>4</sup> *gau ..ya* (wisznizmu bengalskiego) i liczne jego aspekty<sup>5</sup>. Jednakże poczyniono niewielkie starania w kierunku szerszego wyjaśnienia teologii wielbienia postaci Boga w tradycji *gau ..ya*. Nie odnajdujemy też poważniejszych prób przeanalizowania

---

<sup>1</sup> Zobacz wymowę transliteracji sanskryckiej i bengalskiej, str. 3.

<sup>2</sup> Guy L. Beck, Churning the Global Ocean of Nectar: The Devotional Music of Srila Prabhupada [w:] "Journal of Vaisnava Studies" t. 6, nr 2 (wiosna 1998): 133-35. Musical pojawił się na Broadwayu w Nowym Jorku w kwietniu 1968 roku.

<sup>3</sup> Chodzi głównie o „zbiór twierdzeń tworzących światopogląd, w myśl którego [vai Śavowie] tworzą pojęcia i praktykują rytuał”, jak wyraził to Richard Davis. Richard. H. Davis, *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), 22.

<sup>4</sup> Termin „*vai Śava*” pochodzi od słowa Vi Śu, głównego imienia Bhagava na czyli Boga. Vai Śavowie są przeciwstawiani przede wszystkim śiwaitom, czyli wyznawcom Śiwy. Chociaż vai Śavowie *gau ..ya* wielbią Vi Śu, rozumieją, że jest on ekspansją K Śy — zatem to K Śa, a nie Vi Śu jako taki, stoi w centrum tej tradycji; innymi określeniami tej tradycji jest *vai Śavizm bengalski* i *vai Śavizm Caitanyi*.

<sup>5</sup> Zobacz rozdział Rahula Petera Dasa *Recent Works On Bengali Vai Śavism*, [w:] *Essays on Vai Śavism in Bengal*, (Kalkuta: Firma KLM, 1997), gdzie znajduje się kompletny przegląd bibliograficzny bengalskiego *vai Śavizmu*. Studia nad jego obecnością na Zachodzie, zwłaszcza jeśli chodzi o ISKCON, zawierają między innymi prace Charlisa R. Brooksa, Stillsona Judaha, Kima Knotta, Burke Rochfurta i Larry’ego Shinna.

ewentualnych teologicznych zarzutów lub zastrzeżeń w stosunku do wielbienia bóstw, zwłaszcza w taki sposób, jak ujęte jest to w tradycji judeochrześcijańskiej.

Czczenie wizerunków K Œy w świątyniach i w domach staje się nieodłącznym elementem obrzędów religijnych na świecie. Nieznajomość tej tradycji sprawia, że ludzie uważają ją za obcą i egzotyczną, czy nawet przerażającą i demoniczną. By możliwe było zrozumienie, a może nawet docenienie teologii wielbienia bóstw, należy ją bliżej poznać.

W świetle zaistniałej potrzeby lepszego zrozumienia tradycji, której popularność i obecność wzrasta w związku z ekspansją hinduskiej społeczności na całym świecie, ta książka dotyczyć będzie badania najważniejszej kwestii teologicznej brzmiącej: W jakim sensie, zgodnie z teologią vai Œavów gau ..ya, pozornie bezwładną postać materialną można postrzegać jako boską, a zatem godną czci, oraz jak tę praktykę *arcanam*<sup>6</sup> (formalne wielbienie bóstw w tradycji gaudiya) można uznać za metodę zbliżania się do Boga?

Odpowiedź na te pytania odnajdujemy w powiązaniu teologii *avat ra* (boskiego zstąpienia) z praktykami *bhakti* (oddania się Bogu), w których miejsce centralne zajmuje doktryna *Ved nty Gau ..ya — acintya-bhed bheda-tattva-v da*, która dotyczy niemożności pojęcia jednoczesnej tożsamości i odmienności Najwyższej Istoty w stosunku do różnorodnych form egzystencji.

Ponieważ centralnym elementem teologii vai Œavów gau ..ya, dotyczącej czczenia bóstw, jest praktyka wielbienia, krótko opiszę niektóre z codziennych rytualnych czynności *arcanam*, jak na przykład: kąpanie i ubieranie postaci Boga, ofiarowanie Mu pokarmu i ognia, używanie *mantr* przypisanych do wykonywania tych, a nie innych obrzędów.

Jako, że wiele z tych czynności pozornie wygląda tak samo, jak procedury czczenia bóstw w innych kręgach kulturowych Południowej Azji, istotne będzie podkreślenie charakterystycznych cech teologii *avat ra* pojawiającej się w vai Œavizmie gau ..ya. Te charakterystyczne cechy są naświetlane przez pewne aspekty święta *Jagann tha-Rathay tr* — publicznego święta wozów, na których przewozi się posągi „Pana Wszechświata”. Można je również znaleźć w opowiadaniach z pism świętych, które wysławiają duchowe osiągnięcia wielbicieli K Œy.

Książka ta przede wszystkim zajmuje się metodą wyjaśniania<sup>7</sup> i porównywania teologicznego, a napisana jest przez osobę praktykującą od długiego czasu i nauczającą

---

<sup>6</sup> *Arcanam* wymawiamy „*arcanam*”. To słowo nie ma etymologicznego związku z łacińskim słowem, które odnosi się do tajemnicy lub wiedzy okultystycznej.

<sup>7</sup> Paul Griffiths zauważa, że „doktrynalne badanie doktryny” zanika w akademickich studiach nad religią, ustępując analizom doktryn w kontekście społecznym, politycznym, historycznym i psychologicznym. W swojej

*arćanam* oraz K. Śa-*bhakti* w ISKCON-ie (Międzynarodowym Towarzystwie Świadomości K. Śy)<sup>8</sup>.

Zamierzam wykazać, iż czczenie postaci bóstw w tej tradycji jest podtrzymywane dzięki żywotnemu związkowi między *bhaktą* (czyli wielbicielem), a K. Śą w takim stopniu, w jakim *bhakta* doświadcza obecności bóstwa dzięki praktyce *bhakti*. Praktyka czczenia bóstw postrzegana z perspektywy „funkcjonalności” jako skupienie się na formalnym rytuale w vai Śavizmie gau „ya, może być rozumiana jako środek umożliwiający bezpośrednie doświadczenie istoty *bhakti*, rozumianej jako nieprzerwane, przeobrażające, pełne oddania nastawienie, charakteryzujące się aktywnym służeniem Najwyższej Boskiej Istocie. W vai Śavizmie gau „ya jest ona uznana za K. Śę będącego najpełniejszą manifestacją jej postaci.

Bezpośredniość doznania *bhakti* sugeruje zwrot „K. Śa-sev ” oznaczający „(bezpośrednią) służbę dla K. Śy”, której istotę stanowi koncepcja, iż Pan staje się *dostępny* dla wielbicieli *dzięki ich aktywnej służbie* wykonywanej zgodnie z zalecanym systemem czczenia, który można określić jako „nieustanną życzliwość”.

Używam słowa *funkcjonalny* z ostrożnością, jako że może skłonić ono czytelników do przyjęcia redukcjonistycznej perspektywy omawianego tematu. Byłoby to zupełnie niezgodne z moim zamiarem. Właściwym celem tej pracy jest zbadanie dynamiki interakcji między tym, co rozumie się jako transcendentne królestwo K. Śa-*bhakti*, a uwarunkowanym królestwem tego świata, w którym z konieczności manifestują się czynności K. Śa-*bhakti*. W tym kontekście zwrócenie uwagi na wielbienie postaci bóstw jest w pełni uzasadnione — postrzegalny wizerunek pojmowany jest przez wyznawcę jako dowód na ostateczną realność Najwyższej Istoty w kategoriach związku: *bhagav n*, Najwyższa Osoba, postrzegany jako absolutne źródło *param tmy* (zasada Duszy dającej życie wszystkim istotom) i *brahmana* (Absolut rozumiany jako niedwoisty byt).

---

książce *On Being Buddha* Griffiths wysuwa teorię doktryny, „która ma umożliwić właściwe doktrynalne studia nad doktryną”. Paul J. Griffiths, *On Being Buddha: Classical Doctrine of Buddhahood*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 2. Metoda stosowana w tej pracy z pewnością nie będzie dokładnie taka sama jak jego metoda, lecz prawdopodobnie zbliżony jest jej charakter.

<sup>8</sup> W tej pracy przedstawię punkt widzenia osoby praktykującej misyjną działalność tradycji K. Śa-*bhakti* należącej do tradycji vai Śavizmu gau „ya, jako że przez większą część swojego życia jestem członkiem ISKCON-u (od 1972 roku). Choć pozycja „osoby znajdującej się wewnątrz organizacji” może być postrzegana przez niektórych jako dyskwalifikacja z akademickiego punktu widzenia, inni kwestionują rozróżnianie między „zaangażowanym i niezaangażowanym” sugerując, iż osoba praktykująca daną tradycję przez długi czas może oferować do pewnego stopnia zrozumienie tej tradycji, które nie byłoby możliwe dla innych.

R<sup>m</sup>pa Gosv m., jeden z głównych teologów vai Śavizmu gau ..ya w XVI wieku, utożsamia *bhagav na* z *akhila-ras m ta-m<sup>m</sup>rti*, czyli uosobieniem nektaru nieograniczonych duchowych związków<sup>9</sup>. Sanskryckie słowo *rasa* (płyn, smak, esencja), które króluje w hinduskich rozprawach estetycznych od czasów starożytnych, określa centralną ideę teologii vai Śavizmu gau ..ya, jako że ostatecznym celem czczenia jest uczestniczenie w wiecznej relacji z K Śą w określonym związku, czyli sposobie miłosnej wymiany. Koniecznym jest zatem pobieżne przyjrzenie się teologii *rasy*, ponieważ ma ona związek z wielbieniem postaci, zwłaszcza, że wielbienie kojarzone jest zazwyczaj z mniej ezoterycznymi praktykami *vaidhi-s dhana-bhakti*, gdzie dominuje przestrzeganie zasad i reguł. Czczenie bóstw praktykowane na tym poziomie zorientowane jest na osiąganie coraz wyższych poziomów zawansowania duchowego; dlatego też procedura jest podtrzymywana i wzbogacana przez liczne opowiadania dotyczące czczenia postaci bóstw przez *bhaktów* uznanych za adeptów wymiany *rasy* z K Śą, a zatem uważanych za osoby, które osiągnęły najwyższą platformę duchowego rozwoju.

Kompozycja tego opracowania wygląda następująco: po krótkiej prezentacji epistemologii vai Śavizmu gau ..ya następuje zwięzłe przedstawienie teologii *avat rów* w tej tradycji w odniesieniu do twierdzenia Wedanty o „niepojętej jednoczesnej tożsamości i odmienności”. Następnie wyjaśniam podstawowe zasady teologii *bhakti*, koncepcję *s dhany*, czyli praktykowania oraz związek między dźwiękiem i formą i ich wpływ na rozwój duchowy żywej istoty. Trzeci rozdział koncentruje się na teorii *rasy* i doświadczeniach adeptów czczących bóstwa.

Czwarty rozdział — „Arcanam a bałwochwalstwo” — dotyczy komparatywnej teologii: czczenie bóstw w tradycji K Śa-*bhakti* w vai Śavizmie Gau ..ya jest zestawione z biblijnym sprzeciwem wobec wielbienia formy. Ponownie koncentruję się na naturze *bhakti*, uznawanej za ostateczny etap rozwoju duchowości, prowadzący do *premy* (niczym nie skrepowanej miłości do Najwyższej Istoty, Boga — K Śy) i do jej rozwijania.

---

<sup>9</sup> *Bhakti-ras m ta-sindhu* 1.1.1

## Rozdział pierwszy –Teologia boskiego zstąpienia

*To rzeczywiście oszałamiające, o Duszo Wszechświata, że działasz, chociaż jesteś bierny i rodzisz się, chociaż jesteś nienarodzony i jesteś źródłem siły życia. Zstępujesz osobiście między zwierzęta, ludzi, mędrców i istoty wodne. To naprawdę niezwykle.*

*Śr.mad-Bh gavatam 1.8.30<sup>10</sup>.*

### I.1. *Pram na* –źródła wiedzy

Zrozumienie teologii wielbienia bóstw w każdej hinduskiej tradycji, a tym bardziej w tradycji vai Śavizmu gau ..ya, wymaga wkroczenia w nieprzebraną rzekę rozpraw na temat Wed — grupy starożytnych tekstów spisanych w sanskrycie — uważanych w całej tradycji za *apauru eya* — nie pochodzące od człowieka, a więc będące boskim objawieniem. Nie wgłębiając się w szczegóły tekstów, uznawanych za rozprawy na temat oryginalnych pism wedyjskich, można w tym miejscu zauważyć, że wśród filozoficznych lub teologicznych prac prowadzących do radykalnie odmiennych konkluzji, zainteresowanie skupia się na epistemologii, zwłaszcza w rozprawach *Ved nty* składających się z tekstów, których celem jest systematyczne wyjaśnienie *Upaṇi adów*<sup>11</sup>.

Odłam myśli i tradycji teologicznej, którym zajmujemy się w tej pracy, otrzymał w spuściźnie dokładnie opracowane pouczenia w postaci pism sześciu *Gosv m.ch*. Ci uczniowie Śr... Caitanyi Mah prabhu<sup>12</sup> (który sam nie napisał żadnego dzieła poza ośmioma strofami streszczającymi jego nauki) zostali wyznaczeni przez swojego mistrza do skompilowania i usystematyzowania pouczeń dotyczących duchowości *bhakti*. Wskazówki te można było odnaleźć wśród istniejących tekstów. *Gosv m...* zostali również upoważnieni do opracowania tych tekstów na podstawie własnych przemyśleń. J..va Gosv m., jeden z sześciu *Gosv m.ch*<sup>13</sup>, napisał w porozumieniu ze swoimi towarzyszami najbardziej zrozumiałą rozprawę na temat

---

<sup>10</sup> *janma karma ca vi v tman ajasy kartur tmanaf  
tiryaṅ-n i u y dafsu tad atyanta-vi ambanam*

Wszystkie transliteracje ze *Śr.mad-Bh gavatam*, *Bhagavad-g.ṭy* i *Caitanya-carit m ty*, jeśli nie jest to znaczone, są autorstwa A.C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhup dę, członka sukcesji uczniów nauczycieli vai Śavizmu gau ..ya pochodzących od Caitanyi Mah prabhu. Od czasu do czasu przedstawię inną lub bardziej dosłowną transliterację słowa lub wyrażenia, jeśli okaże się ona adekwatna lub umieszczę w nawiasach sanskryckie słowo bądź też zwrot, do którego odnosi się ich angielski odpowiednik. Załączam w przypisach do każdego tłumaczenia transliterację sanskryckiego tekstu. Użyte przez Prabhup dę wydanie *Śr.mad-Bh gavatam* (znane również jako *Bh gavatā Pur Śa*) do tłumaczenia to: *Śr.mad Bh gavatā Mah pur Śa*, wyd. K Śa-śa%kara Ś str... (Ahmedabad, India: Śr...Bh gavatā Vidy p.tha, ND, obecnie dostępne wydanie: 1968).

<sup>11</sup> *Upaṇi ady* są zbiorem filozoficznych tekstów, uważa się, że niektóre powstały około 800 roku p.n.e., inne do około 200 roku n.e. (Holdrege, 449p).

<sup>12</sup> „Mah prabhu” jest tytułem honorowym, dosłownie znaczy „wielki mistrz”.

<sup>13</sup> Pozostali to: R<sup>m</sup>pa, San tana, Gop la-Bha<sup>ā</sup>a, Ragun tha Bha<sup>ā</sup>a i Ragun tha D sa.

teologii vai Śavizmu gau ..ya — *±a -sandarbha* czyli „Sześć Traktatów”, wśród których pierwszy — *Tattva-sandarbha* — zajmuje się wyłącznie epistemologią.

Na początku swojej pracy, przygotowując grunt pod ustanowienie nadrzędności jednego tekstu dla vai Śavizmu gau ..ya, J..va deklaruje swoją wiarę w objawienia wedyjskie:

Ludzie są skażeni czterema wadami, których nie mogą uniknąć: ulegają iluzji, popełniają błędy, mają tendencję do oszukiwania i posiadają niedoskonałe zmysły. Zatem ich bezpośrednie postrzeganie, wnioskowanie itd. pełne są błędów, zwłaszcza dlatego, iż te sposoby zdobywania wiedzy nie mogą pomóc im osiągnąć dostępu do nie dającej się ogarnąć rozumem duchowej rzeczywistości.  
(*alaukik cintya-svabh va-vastu-sparś yogyatv t*)

Zatem dla nas, którzy dociekamy tego, co znajduje się ponad wszystkim, a zarazem podtrzymuje wszystko — co jest najbardziej niepojęte i cudowne — bezpośrednia percepcja, wnioskowanie itd. nie są właściwymi sposobami zdobywania wiedzy. Jedyną właściwą drogą do osiągnięcia tego celu są Wedy, transcendentalne słowa, które nie mają początku. Są one źródłem wszelkiej wiedzy materialnej i duchowej, i przekazywane są w *parampar* (sukcesji uczniów)<sup>14</sup>.

Odbiorcy nauk J..vy Gosv m.ego uważali, iż konieczny jest niewielki wysiłek, aby uznano Wedy za niezawodne źródło prawdy w przeciwieństwie do innych źródeł poznania<sup>15</sup>. J..va pośpiesznie przechodzi od oryginalnych Wed do rozważań nad powiązаныmi z nimi tekstami — Pur Śami — i dzięki procesowi eliminacji, który jest poparty mocnymi dowodami,

---

<sup>14</sup> Satya N r yana D sa, *Śr.. Tattva-Sandarbha of Śr..la J..va Gosv m... Prabup da*, (Delhi: Jiva Institute for Vai Śava Studies, 1995), 18, 27.

<sup>15</sup> Prymat dowodu wedyjskiego został zaakceptowany przez każdą z sześciu ortodoksyjnych hinduskich średniowiecznych szkół filozoficznych, które uwzględniały podrzędną, potwierdzającą pozycję co najmniej dwóch dodatkowych rodzajów dowodu (*pram Śa*). J..va Gosv m... (później także Baladeva Vidy bh<sup>m</sup> ana) uznał bezpośrednią percepcję (*pratyak a*) i wnioskowanie (*anum na*) wraz ze wszystkimi innymi standartowymi *pram Śa* za podrzędne Wedom i potwierdzające je (*śabda-pram Śa*), jeśli chodzi o zilustrowanie przeciętnej egzystencji. Można by wspomnieć w tym momencie o rozróżnieniu Tomasza z Akwinu pomiędzy wiedzą a przedmiotami wiary: rzecz niepoznawalna automatycznie mieści się w królestwie wiary, do którego należą pewne objawione elementy doktryny. Jednakże Wedy i pisma po nich następujące opisują doświadczenia osób prowadzących nieprzeciętne życie. Baladeva Vidy bh<sup>m</sup> ana, osiemnastowieczny komentator należący do tradycji gau ..ya (podążając za wszystkimi znanymi komentatorami vai Śava jak i za Śankarą) określa Wedy (*śruti* — „to, co słyhać”) jako bezpośrednie doświadczenie (*pratyak a*), a pisma pojawiające się po Wedach (*sm ti* — „to, co się pamięta”) za wywnioskowane (*anum na*) (Narang, 30-42). Guy Beck zauważa: „Z pewnością rozum, czyli racjonalne myślenie w sensie zachodnim, zajmuje ważne i unikalne miejsce w myśli hinduskiej. Niemniej jednak jest na drugim miejscu po objawieniu, Wedy — objawione teksty, a zatem w pewnym sensie „nieracjonalne” — są dla Hindusów podstawą wszelkiej prawdy. Użycie rozumu w myśli hinduskiej (mianowicie w filozofii hinduskiej w ścisłym tego słowa znaczeniu) jest zatem ograniczone do próby pogodzenia tych objawień z doświadczeniem ludzkim i empirycznymi obserwacjami”. Guy L. Beck, *Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1995), 10-11. Jitendra Mohanty, po zaprezentowaniu swojej własnej filozoficznej analizy tego, co on postrzega za słabość w teorii *śabda-pram Śatva* (wyższość dowodów objawień), przyznaje: „Twierdzenie, iż *śabda* jest *pram Śa*, może być umniejszone dzięki moim argumentom[...] jednakże zostaje przywrócony jej fundamentalny status określania parametrów istoty myśli hinduskiej”. Jitendra Nath Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), 259.

identyfikuje jedno szczególne dzieło — *Bh gavata-pur Śę*<sup>16</sup> (znane również jako *Śr..mad-Bh gavatam*) z pismami objawionymi (*śabda*) jako najistotniejsze, najbardziej przejrzyste, najważniejsze<sup>17</sup>, najbardziej autorytatywne i przystępne dla każdego, włączając w to osoby nie będące *braminami*<sup>18</sup>. Uznaje również to dzieło za komentarz samego Śr..Vy sy<sup>19</sup> na temat *Brahma-s<sup>m</sup>try*<sup>20</sup>. J..va twierdzi tym samym, iż jego sześć traktatów jest w zasadzie komentarzem do *Śr..mad-Bh gavatam*. Czasami, lecz nie zawsze, będzie podążał za poprzednimi komentatorami<sup>21</sup>. *Śr..mad-Bh gavatam*, które — podobnie jak inne teksty Pur Ś<sup>22</sup> — szeroko przedstawia pojęcie *avat ra*, czyli boskiego zstąpienia, uznaje K Śę za *avat rina*, czyli źródło wszystkich *avat rów*.

W celu ułatwienia analizy *Bh gavatam*, teolodzy w linii gau ..ya dzielą jej treści na trzy kategorie. *Sambandha* — „związek” — opisuje relację ..śvary, czyli Boga z *jagat*, tj. światem; relację ..śvary z *j..vami*, żywymi istotami, oraz związek żywych istot ze światem. *Abhideya* — „proces” — dotyczy sposobu, za pomocą którego żywe istoty, korzystając z wiedzy na temat tych trzech związków, mogą zbliżyć się do Boga, co jest *prajojana*, „celem” zrozumienia *sambandhy* i praktykowania *abhidheyi*<sup>23</sup>. W tym rozdziale traktatu na temat teologii *avat ra* zajmiemy się głównie zasadami zawartymi w pierwszej kategorii (*sambandha*). Drugi rozdział, dotyczący *bhakti*, opisuje ważne prawo *abhidheyi*, a trzeci skupia się na *prajojanie*, a zwłaszcza zasadzie *rasy*, estetycznego, aktywnego, doskonałego związku między wielbicielem i Panem.

---

<sup>16</sup> Współczesna nauka datuje powstanie tego dzieła na 900 n.e. Sam tekst wskazuje, iż pochodzi ono z czasów nastania wieku *kali*, tj. sprzed około pięciu tysięcy lat. Obecna redakcja może rzeczywiście pochodzić z dziesiątego wieku, jednakże prawdopodobnie ustna tradycja sięga bardziej w przeszłość.

<sup>17</sup> Najważniejsze dla obecnego wieku — „*kali-yugi*” — ery duchowej ciemnoty.

<sup>18</sup> *Bramini* — intelektualna klasa w tradycyjnym hinduskim społecznym systemie *varŚ*.

<sup>19</sup> Vy sa: K Śa-Dvaip yana Vy sa — zgodnie z tradycją kompilator sanskryckiego eposu *Mah bharaty* i *Pur Ś*.

<sup>20</sup> *Brahma-s<sup>m</sup>tra* — najważniejszy komentarz do *Upani adów* w formie niezwykle zwartych aforyzmów, standartowe dzieło, do którego swoje komentarze piszą wszystkie szkoły *ved nty*. O. B. L. Kapoor, *The Philosophy and Religion of Śri Caitanya (The Philosophical Background of the Hare K Śa Movement)*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977), 70.

<sup>21</sup> Chodzi tu głównie o Śr..dhara Sv m.ego, R m nuę i Madhvę.

<sup>22</sup> *Pur Śy* to teksty pisane w sanskrycie, które w formie opisów traktują o świętej historii na skalę kosmiczną. Naukowcy uważają, iż były spisywane od trzeciego lub czwartego wieku naszej ery do piętnastego lub szesnastego wieku. Tradycja utrzymuje, iż są one znacznie starsze, pochodzą z początku obecnej ery kosmicznej, która rozpoczęła się około 3000 lat przed naszą erą.

<sup>23</sup> Kapoor, 74-75.

## I.2. Ontologia: *Vai Śava-Ved nta*

### I.2.1. *Īvara* – Kontroler

Wszystkie pięć głównych tradycji *ved nty*<sup>24</sup> w kulturze *vai Śavów* stawia sobie za cel obalenie monistycznej interpretacji *ved nty* dokonanej przez Śaṅkarę i jego zwolenników, zachowując ontologiczne rozróżnienie między żywymi istotami a Bogiem, i w ten sposób zaprzeczając monistycznym zapewnieniom, iż różnorodność jest *m ya*, a więc iluzją. Centralną kwestią *ved nty* jest pytanie: jaki związek ma niezmienny *brahman*, a więc Prawda Absolutna, ze światem zjawiskowym. Madhva (1197-1276) podkreśla różnicę między *brahmanem* a światem zjawiskowym, posługując się swoją filozofią *dvaita* — dwoistości. Mniejszą wagę przywiązuje do zasady dwoistości, lecz zdecydowanie odrzuca monizm R m nuja (1050?-1137), którego „połowiczny monizm” *viśi t dvaita* przedstawia koncepcję kosmicznego „ciała Boga”, próbując pogodzić dychotomię Bóg – świat. Tradycja *gau ..ya* usiłuje pogodzić te dwie opisane wyżej teorie za pomocą swojej doktryny *acintya-bhed bheda* — „niepojętej jednoczesnej tożsamości i odmienności” Najwyższej Istoty i innych niezliczonych istot. Kapoor, parafrazując J.wę Gosv m.ego, opisuje, w jaki sposób ten problem i jego rozwiązanie są postrzegane przez tradycję *gau ..ya*:

Historia filozofii dowodzi, iż ani immanentność, ani transcendencja nie są w stanie rozwiązać problemu relacji między Bogiem a światem. Koncepcje identyczności i odmienności są niewłaściwe przy opisywaniu natury bytu. Wyłączne podkreślanie jednej idei prowadzi do praktycznego zaprzeczenia świata jako iluzji [monizm], podczas gdy wyłączne podkreślanie drugiej dzieli rzeczywistość na dwie i tworzy pozbawioną mostów przepaść między Bogiem a światem. Niemniej jednak obie koncepcje wydają się być równie potrzebne. Tożsamość jest koniecznym warunkiem wynikającym z rozumowania, a odmiennność jest niezaprzeczalnym, doświadczalnym faktem. Upragnionym celem filozofii musi być idealna synteza tożsamości i odmienności. Jednakże synteza, chociaż jest pożądana, nie jest możliwa ani nie jest do pomyślenia. Jest to ostateczny test logiki człowieka, która okazuje się zawodna. Jednakże tam, gdzie zawodzi ludzka logika, triumfuje logika bytu nieskończonego. W bycie doskonałym nie ma sprzeczności między koniecznością a możliwością. To, co jest konieczne, po prostu istnieje<sup>25</sup>.

Rozwiązanie proponowane przez przedstawicieli tradycji *gau ..ya*, które uznaje metafizyczny problem pogodzenia tożsamości i odmienności<sup>26</sup>, opiera się na dowodach z

---

<sup>24</sup> Zwolennicy Ramanujy, Madhwy, Nimbarki, Vallabhy i Caitanyi. Badanie każdego z tych systemów przeprowadza Manju Dude, *Conceptions of God in Vai Śava Philosophical Systems*. (Varanasi: Sanjay Book Centre, 1984).

<sup>25</sup> Kapoor, 152.

<sup>26</sup> Dube, 41. Należy zauważyć, iż kwestia ta jest rzeczywiście kwestią metafizyczną, a nie zaledwie „testem na logikę człowieka”, jak twierdzi Kapoor, jako że logika jest funkcją ludzkiego umysłu, ponad którym leży metafizyczny paradoks innego rzędu.



pism objawionych. Nawiązuje ono do pojęcia *acintya-śakti* — niepojętej energii Boga, energii, dzięki której w „wyższej syntezie” osiąga się idealną zgodę wykluczających się wzajemnie koncepcji. Tę doktrynę uzupełnia pojęcie *śakti-parin ma*, a więc „transformacji energii”, które zachowuje niezmiennosc *brahmana*: Bóg, Absolutna Istota, sam nie ulega transformacji czy zmianie wskutek wyłonienia się mnogości, raczej mnogość jest tylko transformacją „energii” Boga, które są nierozzerwalnie z nim związane<sup>27</sup>.

To rozwiązanie jest dalej wzbogacane przez bardziej precyzyjne pojęcia. W zależności od postrzegania *brahman* („największy”) może być pojmowany jako dwa równie istotne byty, mianowicie *param tm* („Dusza Najwyższa”) i *bhagav n* („najwyższy posiadacz bogactw”). Chociaż z jednej strony te trzy spojrzenia są w równym stopniu uzasadnione, mogą podlegać gradacji w zależności od rozwijającego się zrozumienia. Na dowód tego J...va Gosv m... cytuje *Vi Śu-pur Śę*, inne pismo aprobowane przez vai Śavów:

(Bezosobowy) *brahman* jest niezamanifestowany, nie starzeje się, jest niepojęty, nienarodzony, nie ulega zmniejszeniu, nie można go opisać, nie posiada kształtu, rąk, stóp i innych części, jest wszechwiedzący, wszechobecny, wszechprzenikający wieczny, daje początek wszystkim materialnym elementom, jest bezprzyczynowy, a mimo to nic nie znajduje się w nim, jest to forma, z której wszystko bierze początek. Półbogowie [wysoko rozwinięte dusze] postrzegają *brahmana* jako najwyższą siedzibę, przedmiot medytacji tych, którzy pożądają wyzwolenia. *Brahman* jest subtelny (duchowy blask) oraz stanowi siedzibę *Vi Śu* opisaną w wedyjskich *mantrach*. To właśnie *brahman* wskazuje na *bhagav na* (aspekt Absolutu), a Dusza Najwyższa (*param tm*) jest (częściową) manifestacją transcendentalnej postaci nieprzemijającej (najwyższej) Osoby, *bhagav na*<sup>28</sup>.

*Bhagav n* — czyli Bóg — jest określany jako „najwyższa istota posiadająca w niezmierzonej ilości sześć rodzajów *bhaga* — bogactw”<sup>29</sup>. To utożsamienie *bhagav na* z osobą posiadającą

<sup>27</sup> Interesujące mogłoby być porównanie pojęcia „energii” Boga ze zrozumieniem ortodoksyjnych chrześcijan, którzy zapewnijają, iż poprzez postrzeganie „energii” Boga można najbardziej zbliżyć się do bezpośredniego oglądania Go.

<sup>28</sup> *yad tad avyaktam ajaram acintyam ajam avyayam  
anirde yam ar<sup>m</sup>pañ ca p Śi-p d dy asa ^ yutam  
vibhu ^ sarva-gata ^ nitya ^ bh<sup>m</sup>ta-yonim ak raŠam  
vy py avy pta ^ yataf sarva ^ tad vai pa yanti s<sup>m</sup>rayf  
tad brahma parama ^ dh ma tad dhyeya ^ mok a-k Śk ibhif  
ruti-v kyodita ^ s<sup>m</sup>k ma ^ tad vi Šof parama ^ padam  
tad eva bhagavad v cya ^ svar<sup>m</sup>pa ^ param tmanaf  
v cako bhagavac chabdas tasy dy asy ksay tmanaf*

(*Vi Śu Pur Śa* 6.5.66-69, cytowana w *Bhagavat-sandarbha* 3.2. Moje tłumaczenie).

<sup>29</sup> *ai varyasya samagrasya v.ryasya ya asaf riyaf  
jŠ na-vair gyayo caiva saŠŠ ^ bhaga itiŠgana* (*Vi Śu Pur Śa* 6.5.47, cytowana przez Swamiego Prabhup de w *The Science of Self Realization*, w rozdz. 1). Tymi sześcioma bogactwami według *Vi Śu Pur Śy* są siła, sława, zamożność, wiedza, piękno i wyrzeczenie. Zobacz: przypis 54 na temat sześciu dalszych bogactw, atrybutów kojarzonych z bliskością *bhagav na*.

wszelkie moce kwalifikuje Go do rangi Najwyższej Osoby — *puru ottamy* oraz identyfikuje Go z *saguna-śvara*<sup>30</sup> — Panem posiadającym cechy, będącym ponad *nirguna-brahmanem* — Absolutem pozbawionym cech. To właśnie ta Najwyższa Osoba, jak zostanie to później wyjaśnione, uważana jest za niepowtarzalne źródło wszystkich *avat rów*, czyli boskich zstąpień do tego świata.

### I.2.2. *J..va* – Żywa istota

*J..va* Gosv m., cytując *Vi Śu Pur Śę*, twierdzi, iż *bhagav n* przejawia swą energię w trzech aspektach, mianowicie *svar<sup>m</sup>pa-śakti* (zasadniczą moc), *tatastha-śakti* (moc pośrednią) i *bahir %ga-śakti* (moc niezwiązaną, marginalną)<sup>31</sup>. *Tatastha-śakti* — dosłownie „energia usytuowana na granicy”, jest również znana jako *j..va-śakti*, czyli „energia żywych istot”; *bahir %ga-śakti* jest uznawana za energię iluzji (*m y -śakti*). Jak stwierdza Manju Dube:

*J..va-śakti* jest odpowiedzialna za istnienie indywidualnych dusz, a *M y -śakti* jest odpowiedzialna za tworzenie, utrzymywanie i rozwiązanie świata. Param tman jako wspierający dogląda dusz i świata<sup>32</sup>.

*Vai Śavowie* dobitnie wyrażają swój sprzeciw wobec monistycznego przekonania, iż zarówno świat, jak i *j..vy*, nie posiadają swojej istoty, oraz wobec sprowadzania indywidualnej, osobowej tożsamości do jednego świadomego Istnienia. Pragną oni zachować wieczny związek mistrza i sługi między Bogiem a stworzeniem. Żywe istoty będące produktem pośredniej energii oraz będące *anu*, czyli bardzo niewielkimi, pozostają zależne od Boga, który jest *vibhu* — nieskończenie wielki. Choć jako takie powinny działać zgodnie ze *svar<sup>m</sup>pa-śakti* jako wiecznie wyzwolone dusze, znajdujące się poza wpływem *avidyi*, ignorancji, ulegają oddziaływaniu *m y -śakti* — mocy, dzięki której tworzone, utrzymywane i niszczone jest świat zjawiskowy i dzięki której żywe istoty otrzymują możliwość spełniania swoich pozornie niezależnych pragnień.

*Vai Śavizm* można skonstrastować z śivaizmem, który dąży do zatarcia różnicy między *j..va* a Śiwą do tego stopnia, iż indywidualna dusza może zrealizować pewniej stopień „bycia Śiwą” (*śivatva*)<sup>33</sup>. Podczas gdy w niektórych odmianach śivaizmu, podobnie jak we wszystkich postaciach *vai Śavizmu*, potwierdza się wieczną indywidualność każdej żywej istoty (*j..v tm*), w *vai Śavizmie* *j..va* pozostaje zależną nieskończenie małą cząstką

<sup>30</sup> Dube, cytując *Vi Śu Pur Śę* 6.5.12-14 (VP, wydanie nie zaznaczone).

<sup>31</sup> Dube, 44.

<sup>32</sup> Dube, 44.

<sup>33</sup> Davis, 84, 135.

*bhagav na*, nigdy nie stając się niezależnym bytem. Podobnie, jak we wszystkich postaciach indyjskiej religii, vai Śavizm dostrzega fundamentalny problem żywej istoty w jej uwikłaniu się w cykl powtarzających się narodzin i śmierci (*sa ^s ra*). Dla vai Śavów to uwikłanie jest spowodowane brakiem wiedzy o prawdziwej tożsamości żywej istoty i jej związku z *bhagav nem*. Rozwiązaniem problemu jest wyzwolenie (*mok a*, czyli *mukti*), które może nastąpić jedynie w wyniku ponownego nawiązania relacji służby będącej rezultatem porzucenia fałszywych koncepcji na temat swej egzystencji. Nie należy uważać się za niezależnego sprawcę, kontrolera i pana (*aha ^kara*). To z kolei jest możliwe dzięki inicjatywie *bhagav na*, który staje się osiągalny dla uwarunkowanych żywych istot jako *avat ra*. Co więcej *bhagav n* jako „znawca pola” (*k etra-jñā*), czyli znawca cielesnych uwarunkowań żywej istoty, oraz jako Dusza Najwyższa (*param tm*), kieruje duszą wewnątrz serca, prowadząc do jej wyzwolenia.

### **I.2.3. Jagat – Świat**

Poprzez *m y -śakti* — energię iluzji *bhagav na* — *j.v tm* otrzymuje możliwość zaspokojenia swoich pragnień. Miejscem, gdzie są one zaspokajane, jest *jagad* — „to, co nieustannie się zmienia”, czyli zjawiskowy świat przemijających nazw i form. Każda istota wyposażona jest w zmysły, których suma tworzy ciało fizyczne, podlegające ograniczeniom materii.

Bóg, widziany z innej perspektywy, ujawnia się poprzez swoją *m y -śakti*, która kreuje świat nieożywiony. Jako że Bóg jest rzeczywisty, rzeczywistością jest również Jego energia, a zatem i jej manifestacja — transformacja samej energii, a nie transformacja źródła energii. Świat jako przekształcenie energii Boga nie jest iluzoryczną postacią Boga; nie umniejsza to statusu świata jako świata przejawionego. W związku z tym doświadczanie przez uwikłane żywe istoty szczęścia i niepokoju, nadziei i strachu, (jak również doświadczanie istnienia moralnej odpowiedzialności za swoje postępowanie) nie jest bagatelizowane.

Świat jest rzeczywistym skutkiem rzeczywistej przyczyny — Boga — i jako taki jest jednym z nieprześcignionych atrybutów Pana<sup>34</sup>.

Porównując pięć głównych teologii vai Śava, Dube zauważa:

Zredukowanie materialnego świata do *M y -śakti* jest ważną cechą charakterystyczną vai Śavizmu bengalskiego. Ten pogląd podkreśla koncepcję uznającą ostateczną Rzeczywistość jako jedyną. Koncepcja *acintya bheda bheda* stara się rozwiązać

---

<sup>34</sup> Sudesh Narang, *The Vai Śava Philosophy According to Baladeva Vidy bhū aŚa*, (Delhi: Nag Publishers, 1984), 77.

problem pogodzenia zarówno tożsamości, jak i odmienności pomiędzy śakti a śaktimatem [posiadaczem śakti]. Szkoła bengalska nie uważa pierwszej rzeczy za rzeczywistą, a drugiej za nieprawdziwą, lecz że są nierozzerwalnie związane wbrew prawom logiki i zrozumienia<sup>35</sup>.

Świat służy żywym istotom pomocą w zaspokajaniu potrzeb oraz służy Panu, który poprzez niego realizuje swoje plany. Osiemnastowieczny komentator w linii gau „ya-vai Śavizmu — Baladeva Vidy bhū aśa (XVII w., zm. po 1764 r.) podaje dla zilustrowania tej tezy analogię pochodzącą z *Bh gavatam* (11.9.21):

Podobnie jak pająk wytwarza sieć ze swego ciała, zachowuje ją przez jakiś czas, a następnie pochłania, podobnie Pan stwarza ten świat, dba o niego przez jakiś czas, aby w końcowej fazie jego istnienia powrócił do Niego i zlał się z Nim w jedno. Czująca część pająka nie zmienia się w sieć, która pochodzi z nie odczuwającego ciała<sup>36</sup>.

Pająk żyje w utkany przez siebie świecie — na sieci; podobnie wieczny, wszechwiedzący Pan przebywa w stworzonym przez siebie świecie w celu spełnienia swoich planów i zamierzeń (*l.l*), przez wykorzystanie *svar<sup>m</sup>pa-śakti*<sup>37</sup>. Czyni to pod postaciami różnych *avat rów*, które pojawiają się na świecie w różnych formach i w różnym czasie.

### I.3. Kosmologia

#### I.3.1. Stworzenie, utrzymanie i zniszczenie

Stwarzanie i niszczenie kosmosu w dużej mierze pojmuje się w ten sam sposób, jak tłumaczy to klasyczny hinduski system filozoficzny *Śākhya*<sup>38</sup>. Stwarzanie jest procesem wyłaniania się kilku zasad i elementów, z których każdy kolejny wyłania się z poprzedniego. W ten sposób powstają ciała żywych istot. Zniszczenie wszechświata, po upływie określonych astronomicznych cykli czasu, odwraca proces tworzenia<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Dube, 76.

<sup>36</sup> Narang, 82.

<sup>37</sup> *Svar<sup>m</sup>pa-śakti* jest rozumiana jako energia podzielona na trzy części, jedna z nich pozwala na to, by czynności Pana były wolne od ryzyka wad, które są efektem kontaktu z zewnętrzną energią.

<sup>38</sup> Narang, 83. Istnieje także podobieństwo do kosmologii Śaiva Siddhānty, która - podobnie jak vai Śavizm - odrzuca monizm i uważa *māyę* za substancjalną (*vastut*), a nie za iluzoryczną (Davis, 44).

<sup>39</sup> Ten ogólny model jest również przyjęty przez kilka innych religijnych i filozoficznych systemów hinduskich. Davis podaje interesujące wyjaśnienie symetrii „emisji” i „ponownego wchłonięcia”, co składa się na „oscylacje wszechświata” w Śaiva Siddhāntie oraz w jaki sposób rytualne procedury *pūjy* wiążą się z tymi koncepcjami (Davis, 42-47).

Vai Śavizm bengalski zasadniczo akceptuje opisy Pur Ś i Pañcar try<sup>40</sup>, dotyczące udziału *bhagav na* w złożonym procesie ekspansji czy też manifestacji przejawiający się w różnych postaciach, które posiadają szczególne kompetencje sprawowania władzy. Każda z tych ekspansji jest uważana za manifestację Pana, pojmowanego jako *puru a*, czyli pierwotna Osoba; a ponieważ zstępują one do świata, który stwarzają, są znane jako *puru a-avat ry*.

Zgodnie z *Bh gavatam*, drugi etap stwarzania, utrzymywania i niszczenia umożliwiają innego rodzaju *avat ry* — trzy *guŚa-avat ry*: Brahm , Vi Śu i Śiva. Na tym etapie do obrazu dwóch z nich — Brahmy i Śivy — wkrada się niejednoznaczność. Podczas gdy Vi Śu („ten, który przychodzi”) jest „upełnomocnioną” postacią *bhagav na* (a zatem należy do *vi Śu-tattvy*, czyli „do kategorii Vi Śu”), Brahm jest zwykle *j..va-tattva* i należy do kategorii żywych istot, które są ograniczone przez ten świat materialny, chociaż od czasu do czasu — według tradycji komentatorów vai Śavizmu gau ..ya — może również być *vi Śu-tattva*.

Nauczyciele vai Śavowie uważają, iż Śiva stanowi odrębną kategorię, zwaną w związku z tym *śiva-tattva*. Jeden z ważnych utworów tradycji gau ..ya — *Brahm -sa ^hit* — porównuje Vi Śu i Śivę do mleka i jogurtu. Z mleka można zrobić jogurt, lecz jogurtu nie można z powrotem zmienić w mleko. Istnieje między nimi duże podobieństwo, jednakże mleko należy uznać za lepsze od jogurtu, ponieważ ono jest jego źródłem.

Na tym etapie stwarzania i coraz bardziej różnicującej się zewnętrznej mocy (*bahir ĳga-śakti*) Brahmie i Śivie przypada w udziale, w niewielkim stopniu, przejęcie niesprzyjającego wpływu tej energii, podczas gdy Vi Śu jako *bhagav n* pozostaje w pełni transcendentny, nie zbrukany materialną skazą.

Dlatego też, dzięki pośrednictwu Vi Śu, utrzymywana jest subtelna równowaga materialnej manifestacji — nie tylko w sensie fizycznym, lecz także w sensie moralnym. To właśnie jako Vi Śu *bhagav n* pełni funkcje oczekiwane od majestatycznego<sup>41</sup> władcy i nadzoruje niewidzialną, moralną nadstrukturę, która rządzi się zasadami *karmy*, czyli postępowania (właściwego lub niewłaściwego).

---

<sup>40</sup> Gałąź literatury sanskryckiej, która szczegółowo opisuje teologię i praktykę czczenia bóstw podkreślając koncepcję *vyuha*, czyli emanacji różnych postaci bóstw z pierwotnej postaci. W dalszej części jest więcej informacji na temat Pañcar try. W celu uzyskania pobieżnego spojrzenia na szczegóły szkoły gau ..ya vai Śavów w związku z literaturą Pañcar try, zobacz A. K. Majumdar, *Caitanya, His Life and Doctrine: A Study in Vai Śavizm*, (Chowpatty, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1996), 296-97.

<sup>41</sup> Stosuję zwrot Johna B. Carmana z jego książki *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1994).

Dzięki Vi Śu zstępują liczne *l.l -avat ry*, aby spełniać swoje trojaki zadania: błogosławienia prawych, pokonania nieprawych i przywrócenia *dharmy* (religijnych zasad). Stanowi to nieodłączny element ich *l.l* (boskie czyny).

*Śr.mad-Bh gavatam*, po przedstawieniu listy ważniejszych *l.l -avat rów*, streszcza ich podstawowe cechy, a następnie określa sposoby, dzięki którym można zrozumieć ten temat:

Bóg, którego czyny są nieskazitelne, jest panem sześciu zmysłów i posiada pełnię sześciu bogactw. Stwarza On, utrzymuje i unicestwia przejawione wszechświaty, ale cała ta praca nie ma najmniejszego wpływu na Niego samego. Obecny jest w każdej żywej istocie, zawsze jednak pozostaje niezależny. Ubodzy w wiedzę głupcy nie mogą pojąć transcendentalnej natury postaci, imion i czynów Pana, który gra niczym aktor. Nie potrafią też określić jej ani w spekulacjach, ani w słowach. Tylko ten, kto nie stawiając żadnych warunków, bezustannie i z życzliwym nastawieniem służy lotosowym stopom pana K Śy, który dźwiga w ręce koło rydwanu<sup>42</sup>, może poznać stwórcę wszechświata w pełni Jego chwały, mocy i transcendencji<sup>43</sup>.

### I.3.2. Rozprzestrzenienie się i zstąpienie

W miarę jak *bhagav n* rozprzestrzenia się i zstępuje, staje się w kolejnych kategoriach ekspansji coraz bardziej dostępny dla *j.v*, które są uwikłane w cykl *sa ^s ry*. Literatura Śgama<sup>44</sup> opisuje tę zwiększającą się przystępność, aby naświetlić wagę *arc -vigraha*, które określa się również jako *arc vat ra* — godną uwielbienia postać fizyczną. To pojęcie jest wspaniale wyjaśnione przez naukowca w linii Śr...vai Śavów<sup>45</sup> — Śrinivase Chari:

*Arc vat ra*, który stanowi podstawę do wielbienia bóstw, uznaje się za istotniejszego niż inne inkarnacje [sic]<sup>46</sup> Boga. Transcendentalna postać Boga (*para-r<sup>m</sup>pa*) jest nieosiągalna dla człowieka, ponieważ istnieje jedynie w transcendentalnym królestwie. Postacie *vy<sup>m</sup>ha* [poczwórne emanacje] również nie są dla nas osiągalne.

<sup>42</sup> „Który dźwiga w ręce koło rydwanu” jest nawiązaniem do czynów K Śy pod Kuruk etra, gdzie ukazał On swoją stronniczość w stosunku do swego wielbiciela kosztem złamania obietnicy niebrania udziału w walce — wydarzenie to jest opisane w wielkiej epopei *Mah bh racie*.

<sup>43</sup> *sa v ida ^ vi vam amogha-l.laf s jaty avaty atti na sajjate 'smni bh<sup>m</sup>te u c ntarhita tma-tantraf -vargika ^ j.ghrati -guše af na c sya ka cin nipušena dh tur avaiti jantuf kuman... a <sup>m</sup>t.f n m ni r<sup>m</sup>paši mano-vacobhif santanvato nata-cary m iv jñaf sa veda dh tuh padav... ^ parasya duranta-v.ryasya rath %ga-p nef yo'm yay santato y nuv tty bhajeta tat-p da-saroja-gandham (Śr.mad Bh gavatam 1.3.36-38)*

<sup>44</sup> *Pañcar tra* jest częścią Śgam, grupy tekstów ściśle związanych z wielbieniem bóstw, zarówno w tradycji Śaiva, jak i vai Śava. Śgama w linii vai Śava często są określane jako *pañcar tra- gama*.

<sup>45</sup> Śr...vai Śava: tradycja vai Śava, pochodząca od Śr., czyli Lak m., głównym nauczycielem której jest R m nuja.

<sup>46</sup> „Inkarnacja” jest terminem często stosowanym przez autorów zarówno pochodzenia indyjskiego, jak i ludzi z Zachodu, który ma tłumaczyć słowo *avat ra*. Jest to określenie raczej błędne, chociaż John Carman, świadom różnicy, także czasami używa terminu „inkarnacja” odnosząc się do *avat rów*. W celu porównania obu tych pojęć zobacz: Carman, rozdz. 10, *passim*, włączając przypis 9 na str. 196, który przedstawia inne prace na ten temat.

Postacie *vibhava* [pojawiające się w świecie, aby spełnić określone zadanie lub oddawać się określonym rozrywkom] pojawiły się już w odległej przeszłości i jako takie nie pojawiają się obecnie, by można było bezpośrednio je czcić. Boga jako duszy zamieszkującej nasze serce (*antary min*) — chociaż obecnego blisko nas — również nie możemy czcić, ponieważ fizyczne organy zmysłowe nie są w stanie dostrzec Jego obecności. Zatem jedynie Boska Istota obecna w postaci *arc -vighraha* jest zawsze dostępna i z łatwością możemy ofiarować jej wielbienie<sup>47</sup>.

Chari w dalszej części wyjaśnia, iż późniejsza literatura *vai Śavów* mówi o czterech rodzajach *arc vat* różnorodnych charakteryzowanych z uwzględnieniem ich pochodzenia<sup>48</sup>. Uważa się, że *svayamvyakta* — „samozamanifestowani” — pojawili się bezpośrednio z woli *bhagav na; daiva* — „związani z *devą*, czyli śmiertelnikiem wyższej kategorii” — zstąpili za namową jednego z zarządców<sup>49</sup> wszechświata; *saidha* — „związani z *siddha*, czyli mędrcem” — na żądanie ascety dzięki jego bardzo skoncentrowanemu pragnieniu; *m nu a* — „z człowieka” — są wizerunkami uformowanymi i konsekrowanymi w jednym z ośmiu rodzajów materiału<sup>50</sup> zgodnie z zaleceniami i procedurami pism. Można by zgłosić sprzeciw, iż we wszystkich przypadkach formy te są przynajmniej w pewnym sensie wykonane ze zwyczajnego surowca takiego jak drewno, metal lub kamień, a więc ulegają rozkładowi. Będąc wykonanymi z tych samych elementów co reszta przedmiotów, z pewnością nie są pozbawione fizyczności, nieczystości i niedoskonałości materii. Co więcej - bóstwa mają swój specyficzny kształt, który odwzorowuje niedoskonałą postać ludzką. Z pewnością nie ukazują żadnej z cech *puru ottamy* — „Najwyższej Osoby”. Jednakże dla *vai Śavy* wszystkie te pozorne dyskwalifikacje są równoważone przez jedną podstawową kwalifikację uznaną przez wiernych czcicieli — mianowicie przez dostępność.

John Carman cytuje komentatora, zwolennika *R m nuju*, ilustrując wzajemnie uzupełniające się cechy *paratva*, czyli „wyższość” i *saulabhya*, czyli „dostępność” w Panu:

W jaki sposób kaleki może wspiąć się na słońca, jeśli każe mu się to uczynić?  
Podobnie jak nic nie znacząca dusza w tym niedoskonałym świecie... może zbliżyć się

---

<sup>47</sup> Śrinivasa S.M. Chari. *Vai Śavism: Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1994), 224. Zobacz również: Carman, 195-196.

<sup>48</sup> Chari, 225.

<sup>49</sup> „Zarządcy wszechświata” są licznymi *devatami*, takimi jak Indra, Candra, Agni i V runa opisanymi w wedyjskiej literaturze i w *Pur Śach* — pozycje te otrzymują tymczasowo potężne *j.ny* w nagrodę za nieprzeciętną pobożność.

<sup>50</sup> *Śr.mad-Bh gavatam* 11.27.12 oświadcza: „Jest powiedziane, że postać bóstwa Pana pojawia się w ośmiu odmianach — jako kamień, drewno, metal, ziemia, farba, piasek, umysł lub klejnot”. Trzy wersety wcześniej *Bh gavatam* oferuje alternatywne, anikoniczne przedmioty jako możliwą reprezentację *bhagav na*: „Osoba podwójnie urodzona (*bramin*) powinna bez obłudy wielbić Mnie, swojego godnego uwielbienia Pana, ofiarowując w miłosnym oddaniu odpowiednie przedmioty Mojej osobie obecnej w Bóstwie lub Mojej postaci pojawiającej się na ziemi, w ogniu, na słońcu, w wodzie lub w sercu wielbiciela”.

do Pana wszystkiego...? Odpowiedź jest taka, że sam słoń może udostępnić swój grzbiet, klękając tak, by kaleki człowiek mógł się na niego wspiąć. Podobnie Bóg zniża się, by dusza w tym niedoskonałym świecie mogła go czcić<sup>51</sup>.

Według R m nuju<sup>52</sup> cielesne piękno jest atrybutem Boga, który demonstruje zarówno jego majestat jak i dostępność jako *avat ry*<sup>53</sup>. Jak zauważymy cecha ta będzie podkreślana w teologii vai Śavów gau ..ya jako jedna z podstaw do identyfikowania K Śy z *avat rinem*, a więc źródłem wszystkich *avat rów*, samym *puru ottamą*.

#### I.4. K Śa jako najbardziej atrakcyjny Pan

Komentatorzy gau ..ya podają liczne cytaty ze *Śr.mad-Bh gavatam*, aby potwierdzić, iż K Śa jest *svayam bhagav n*, „samym Bogiem”, źródłem *avat rów*<sup>54</sup>. Ich celem jest wykazanie, że chociaż pozornie pojawia się on na świecie jako *avat ra Vi Śu*, to właśnie on jest faktycznym źródłem nie tylko *Vi Śu*, lecz również *N r yaŚa*, majestatycznej postaci *bhagav na* czczonej jako Najwyższej w literaturze Pañcar try. Jest to najistotniejsza różnica między Śr... vai Śavami (którzy przestrzegają głównie *Vi Śu-pur Śy*) a gau ..ya vai Śavami, którzy podążają za przykładem Caitanyi, uznając prymat *Śr.mad-Bh gavatam* nad innymi pismami. Jednakże dla gau ..ya vai Śavów kwestia ta nie sprowadza się jedynie do różnych autorytetów pism objawionych. Dostrzegają oni raczej polaryzację między *aiśvarya*, czyli władczością a *m dhurya*, czyli słodyczą — ta ostatnia, jak można zauważyć, ukazuje pewną zgodność z pojęciem dostępności Carmana, jak zdefiniowane zostało ono przez R m nuję, ale jednocześnie wskazuje i na pewną znaczącą różnicę.

Podczas gdy władczość (*aiśvarya*) jest uważana za drugorzędną cechę *bhagav na* (*tatastha-lak aŚa*), słodycz (*m dhurya*) uznaje się za jego *svar<sup>m</sup>pa-lak aŚa*, czyli wrodzoną

---

<sup>51</sup> Vadakku Tiruvīdi Pillai, *Idu* 1.3 wstęp, cyt. w Carman, *Majesty and Meekness*, 93.

<sup>52</sup> We wstępie do swojego komentarza do *Bhagavad-g.ty*. Cytat w Carman, 91.

<sup>53</sup> Carman (p.91) opisuje sześć atrybutów majestatu: wiedzę, niezmierną siłę, panowanie, niezmienność, kreatywną moc i splendor. Sześć atrybutów R m nuju ukazujących dostępność to: współczucie, łaskawe zniżenie się, matczyzna miłość, hojność, troska o dobro stworzeń oraz delikatne uczucia. „Cielesne piękno” należałoby uznać za siódmy atrybut w każdym zestawie.

<sup>54</sup> Ważny dla J.vy Gosv m.ego werset pochodzi z początku tego dzieła: „Wszystkie wymienione wyżej inkarnacje są pełnymi ekspansjami bądź ekspansjami pełnych ekspansji Boga, ale Pan K Śa jest samym Bogiem, oryginalną Najwyższą Osobą. Jego inkarnacje pojawiają się na poszczególnych planetach, ilekroć dochodzi tam do zakłóceń w wyniku działalności ateistów. Pan zstępuje, by chronić pobożnych”. (*Śr.mad-Bh gavatam* 1.3.28).

*ete ca ^sa-kal f pu ^saf k Śas tu bhagav n svayam  
indr ri-vy kula ^ loka ^ m ayanti yuge yuge*



cechę<sup>55</sup>. Jakkolwiek może wydawać się, iż ten argument zaprzecza w znacznej mierze rozsądkowi (tzn. zaprzecza, że władczość jest zasadniczą cechą Pana), vai Śavowie gau ..ya pragną opisać nie tylko naturę Boga, lecz również naturę *j...v tmy*, indywidualnej duszy. Chociaż *j...va* bez wątplenia jest wiecznym poddanym Boga, swoje upodobanie do służenia, a zatem swoje zdolności do intymnego zbliżenia się do Boga, osiąga nie dzięki władczości Boga jako takiej, lecz dzięki jego pięknu i słodyczy — dzięki cechom estetycznym. W tradycji gau ..ya K Śa jest Najwyższą Istotą, która wskazuje te cechy. Kapoor, hinduski naukowiec i praktykujący vai Śava, wyraża poniekąd to przekonanie:

[K Śa] nie jest inkarnacją Vi Śu jak sądzą Śa<sup>^</sup> kara i R m nuja, lecz hipostazą Vi Śu i wszystkich innych bogów. Historyczny K Śa jest zstąpieniem wiecznego K Śy, w którym wcielone są najwyższa moc, najwyższa miłość i najwyższe szczęście. Jest zarówno osobą konkretną, jak i rozprzestrzeniającym się stwórcą. Poprzez swoją nieskończoną naturę obejmuje cały wszechświat, lecz ta nieskończoność koncentruje się w określonej postaci. Jest wszechobejmujący w organicznej jedności swego bytu. Określona postać nie ogranicza Jego ani Jego wolności, ponieważ przekształcenia jego istoty rozprzestrzeniają się w całym nieskończonym obszarze egzystencji. Łączy w sobie nieskończoność ducha z intensywnością przekształceń, wieczny pokój i kojącą doskonałość z dynamizmem wiecznie ukazujących się i samo wypełniających się twórczych działań oraz szybkość ruchu z intensywną harmonią i gracją. Dźwięk Jego fletu sprawia, iż pragnienia miłości, wiedzy i pokoju są zaspokojone jednocześnie w integrującej syntezie. Zapewnia on wolność, elastyczność, harmonię i wszystko, co daje nadzieję na najbogatsze i najbardziej kompletne życie duchowe<sup>56</sup>.

Poza *m dhurya*, czyli słodyczą, ważna jest dla vai Śavów gau ..ya także „konkretność” K Śy<sup>57</sup>. To właśnie K Śa pojawił się, jak odnotowuje historia<sup>58</sup>, we V nd van, czyli we Vraja, na obszarze obejmującym 168 mil kwadratowych między Delhi a Agra, gdzie znajduje się obecne miasto Mathur . To właśnie w związku z setką zidentyfikowanych miejsc na tej świętej ziemi pamięta się K Śę jako tego, który spełniał swoje *l..l* przez pierwsze jedenaście lat dzieciństwa i młodości wraz z *parikara*, czyli towarzyszami. Dla wielbicieli „konkretne”, namacalne i określone cechy tej ziemi świadczą o obecności K Śy nie tylko w tamtym czasie, lecz obecnie — w każdym kamieniu, drzewie i krowie Vraja. I to właśnie tysiące

---

<sup>55</sup> Kapoor, 123.

<sup>56</sup> Kapoor, 107.

<sup>57</sup> Jest to również prawdą w przypadku zwolenników Vallabh c ryi, „Pu i-m rgi”, jak i dla zwolenników Nimbarki (Rudra-samprad ya).

<sup>58</sup> „Jak odnotowuje historia” być może nie zachodnich naukowców, lecz z pewnością vai Śavów, jeśli nie w pewnym sensie historyczność, która uznaje możliwość pojawiania się w historycznym czasie ważnych pod względem duchowym zdarzeń, które mogą pozostać mało znane dla ludzi o uwarunkowanej percepcji. Współczesną dyskusję na ten temat zobacz w Sadaputa D sa, „Rational „Mythology”: Can a rational person accept the stories of the Pur Śas as literally true?” (Wykład wygłoszony w parlamencie światowych religii, w Chicago 1993) *Back to Godhead* (styczeń/ luty 1994).

„konkretnych” form *arc* K Śy umieszczonych w świątyniach, miejscach kultu i wspólnotach religijnych (*aśramach*), codziennie wielbią miejscowi mieszkańcy i pielgrzymi.

Krótko zarysowałem ogólną teologię *avat ra*, opisując *sambandha* — „związek” oraz wagę *arc vat ra* jako przedmiotu wielbienia i znaczenie K Śy dla *gau* „ya vai Śavów jako najbardziej dostępnej, Najwyższej Boskiej Osoby. Teraz powinniśmy rozważyć kategorię *abhideya*, „proces”, którym jest *bhakti*, „służba w oddaniu”, dzięki której osiągany jest *prayojana*, „cel”, mianowicie czysta miłość do Boga. To dzięki *bhakti* praktyka wielbienia bóstw jest pielęgnowana i kontynuowana.

## Rozdział drugi –Bhakti jako środek i cel

*Nieskazona służba oddania manifestuje się wówczas, kiedy umysł jest natychmiast przyciągany do transcendentalnego imienia i cech zamieszkującego w każdym sercu Boga, Najwyższej Osoby. Tak jak wody Gangesu w naturalny sposób płyną w kierunku oceanu, tak ekstaza oddania, niezakłócona żadnymi materialnymi warunkami, płynie w kierunku Najwyższego Pana.*

Śr.mad-Bh gavatam 3.29.11-12<sup>59</sup>.

### II.1. Definicje

#### II.1.1. Negatywna definicja bhakti

Teologowie vai Śavizmu gau .ya, kierowani swoim zrozumieniem Śr.mad-Bh gavatam, dbają o to, by odróżniać *bhakti* od wszystkich innych praktyk, których nie utożsamiają z *bhakti*<sup>60</sup>, zwłaszcza od *karmy*, *jñ ny* i *yogi*, nie odrzucając ich w zupełności, lecz podkreślając *bhakti* jako aktywną, integrującą zasadę, dzięki której dochodzi się do doskonałości<sup>61</sup>. *Karma* w tym kontekście odnosi się do wszystkich wysiłków czynionych w oczekiwaniu materialnych rezultatów, niezależnie od tego, czy stają się one od razu uchwytne, czy też należą do obiecanych przez pisma przyszłych nagród (przyszłe korzystne narodziny, materialne zdobycze w następnym życiu itd.). *Jñ na* oznacza pragnienie zgłębiania gnozy, czyli wiedzy duchowej, wypływające z tęsknoty za wyzwoleniem z materialnej, cielesnej koncepcji życia. Jej doskonałość polega na zrealizowaniu *nirviśe a-brahmana*<sup>62</sup>, a więc niezróżnicowanego, „bezosobowego” Absolutu. *Yoga* odnosi się do praktyki *a ~ Śga-yogi* — klasycznego ośmiostopniowego systemu mającego na celu zrealizowanie *param tmy*, który jest jednak poddawany krytyce z punktu widzenia *bhakti*, ponieważ utrudnia praktykującej osobie postęp, nęcąc ją możliwością zdobycia mocy mistycznych, co może prowadzić do zwiększonego poczucia własnej wartości.

---

<sup>59</sup> *mad-guṣā- ruti-m treṣa mayi sarva-guh aye  
mano-gatir avicchinn yath gaṅg mbhaso 'mbudhau  
lak aṣā bhakti-yogasya nirguṣasya hy ud h tam  
ahaituky avyavahit y bhaktif puru ottame*

<sup>60</sup> Jak zauważa to Walter G. Neevel Jr. w innym kontekście wprawdzie odnoszącym się do wczesnego teologa vai Śavy, Y mun c ryi, autorzy, o których mowa *nie dążą do dodawania niczego do źródeł, z których czerpią. Kiedy piszę „uważają”, jest to pokłon w kierunku współczesnych opinii, jak zauważa Neevel, odnośnie wagi indywidualnej oryginalności. Sześciu Gosv m.ch uważało swoje zadanie po prostu za „odkrycie i odnowienie istotnego znaczenia [swoich] źródeł, aby były one dostępne współczesnym [im] ludziom”. Walter G. Neevel, *Yamuna's Ved nta and Pañcar tra: Integrating the Classical and the Popular*, (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), 58.*

<sup>61</sup> Kapoor, 182.

<sup>62</sup> Kapoor, 177.

Te trzy rodzaje praktyk, wychwalane nad wyraz w całej literaturze wedyjskiej, chociaż nie są całkowicie potępiane przez szkołę vai Śavizmu gau ..ya, uznaje się za należące do kategorii „innych pragnień” (*any bhil it f*), których głównym zadaniem jest przedłużenie materialnej egzystencji zamiast zwiększania cennych duchowych pragnień służenia *bhagav nowi*, które są reprezentowane przez *bhakti*<sup>63</sup>. Jedynie *bhakti* prowadzi do realizacji cechy *bhagav na* Absolutu, aczkolwiek z możliwą pomocą trzech pozostałych w początkowym stadium duchowych praktyk *bhakti*<sup>64</sup>.

Znamienna wymowa *bhakti* w koncepcji gau ..ya vai Śava umieszcza ją na pozycji w pewien sposób wyłączonej z tradycyjnej społecznej struktury, z systemu *varŚ śrama* (który znany jest na Zachodzie w swojej najnowszej wersji jako system „kastowy”). Podczas gdy *varŚ śrama* pomaga osiągnąć głównie trzy wyżej wymienione pomniejsze cele skupiając się na materialnych troskach o ciało, K Śa-*bhakti* wychodzi ponad *varŚ śramę*, spełniając w ten sposób jej (*varŚ śramy*) faktyczny cel. W swojej *Bhakti-sandarbha* J..va Gosv m... cytuje *Bh gavatam*:

Uważa się zatem, że najwyższą doskonałością możliwą do osiągnięcia na drodze spełniania przypisanych obowiązków zależnych od warstwy społecznej [*varŚa*] i etapu życia [*śrama*], jest zadowolenie Osobowego Boga<sup>65</sup>.

Następnie wyjaśnia:

Czysta służba oddania [*śuddha-bhakti*] jest w zupełności najlepszą (ze wszystkich duchowych ścieżek). Werset ten mówi, że służba oddania jest wyższa niż czynności *varŚ śrama-dharmy*. Następnie (S<sup>m</sup>ta Gosv m...) opisuje naturę *bhakti*: Ponieważ *bhakti* jest w naturalny sposób pełna szczęścia, jest nie motywowana (*ahaituk..*), to znaczy nie zakłada żadnych rezultatów oprócz samej służby, jest również nieprzerwana (*apratihat*), co oznacza, iż z powodu nieobecności szczęścia i nieszczęścia w przypadku innych rzeczy (niż służba oddania) nic nie może jej powstrzymać. Kiedy w wyniku *bhakti* pojawia się upodobanie [*ruci*] (do Pana), rozpoczyna się praktyka *bhakti* (*s dhana-bhakti*) charakteryzująca się słuchaniem (o Panu) itd<sup>66</sup>.

Caitanya oraz sześciu Gosv m.ch nie odrzucają ustalonego systemu społecznego opartego na podziale kastowym (w przeciwieństwie do niektórych ruchów *bhakti*, takich jak ruch Kabira<sup>67</sup>), jednakże podporządkowują go osiągnięciu wyższego celu — K Śa-*bhakti*.

---

<sup>63</sup> *anuk<sup>m</sup>lyena k Ś nu ..Janam bhaktir ucyate*: „za *bhakti* uznaje się czynności wykonywane dla zadowolenia K Śy”.

<sup>64</sup> Kapoor, 180.

<sup>65</sup> *Śr.mad-Bh gavatam* 1.2.13, cyt. w *Bhakti-sandarbha* 3.3.

<sup>66</sup> *Bhakti-sandarbha* 3.3. Moje tłumaczenie.

<sup>67</sup> Rabindra Kumar Siddhantashastree, *Vai Śavism Through the Ages*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985), 168-71.

Ponieważ znane nam praktyki duchowe oparte na *bhakti* są w znaczący sposób związane ze świątyniami, gdzie wielbione są Bóstwa, ten stosunek do *varṣ śrama* staje się istotny. Podążając za pismami Pañcar try, które koncentrują się na rytualnym aspekcie teologii i praktyki vai Śava, Gosv m... uznają, że *bhakti* jest dostępna dla każdego, niezależnie od przynależności do danej warstwy społecznej, w której się ktoś rodzi, ponieważ każdy może zdobyć kwalifikacje do wtajemniczenia w praktyki, które składają się na kultywację *bhakti* — zwłaszcza do intonowania *mantr*<sup>68</sup> — czyli mistycznych zwrotów — i wielbienia form Pana (*m<sup>m</sup>rti*). Różnice kastowe są zachowane w zwykłych stosunkach społecznych, lecz jednocześnie są przekraczane na wyższej platformie *bhakti*<sup>69</sup>.

*Bhakti* przeciwstawia się również innej kategorii ludzkich dążeń — *puru rtha*, tj. „ziemskiej religijności” (*dharmā*); pożądaniu bogactwa (*artha*); spełnianiu żądań zmysłów (*k ma*) i wyzwoleniu (*mok a*) — zaspokojenie ich wszystkich jest ponownie umożliwiane przez społeczną strukturę *varṣ śrama*. Podczas gdy *mok a* jest widziana w prawie każdej formalnej hinduskiej tradycji religijnej jako ostateczny cel człowieka (włączając w to większość systemów vai Śava, które podkreślają *bhakti* jako wyłączny środek do wyzwolenia), dla gau ..ya vai Śava *bhakti* jest celem samym w sobie (*s dhya*), a zatem obejmuje cztery podrzędne cele, w tym wyzwolenie. Uważa się, że istota wszystkich zwykłych dążeń człowieka jest mało znacząca w porównaniu do *śuddha-bhakti*, czystego oddania.

### II.1.2. Pozytywna definicja *bhakti*

Jeżeli utrzymuje się, że *bhakti* jest przeciwieństwem typowych ludzkich dążeń, jaki jest jej pozytywny cel? Lub jeśli zawiera w sobie wszystkie inne osiągnięcia, jakie są jej cechy charakterystyczne? Dla vai Śavizmu gau ..ya *bhakti* jest oddaniem skierowanym bezpośrednio do K Źy lub jednej z jego licznych postaci wyłącznie w celu zadowolenia Go<sup>70</sup>. J..va Gosv m... uzasadnia pierwszy aspekt tego twierdzenia dowodem ze *Śr..mad-Bh gavatam* (7.14.34):

---

<sup>68</sup> *Mantra*: dosł. „instrument myśli”, święty tekst lub mowa, „święta formuła adresowana do bóstwa”. Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Edition, (Oxford: Clarendon Press, 1960).

<sup>69</sup> Ta kwestia jest również poruszona przez Bhaktivinoda Th kurę w jego dziele *Śri Caitanya Śiks m tam*. Kedarnath Datta Bhaktivinoda, *Śri Chaitanya Shiksh m ta*, tłum. (Madras: Śri Gau ..ya Math, 1983), 98-99.

<sup>70</sup> Zwróćmy uwagę na twierdzenie Krishna Sharmy, które mówi, że obecna (przynajmniej do 1987 roku) akademicka definicja *bhakti* została bezwiednie przejęta z koncepcji *bhakti* reprezentowanej przez szkołę gau ..ya vai Śavizmu. Być może do pewnego stopnia jest to twierdzenie prawdziwe, sądzą jednak, iż dokładna analiza wykryłaby bardziej szczegółowy obraz. Krishna Sharma, *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*, (Delhi: Munishiram Manoharlal, 1987), *passim*, Supplement II, 255-279.

O królu Ziemi, doświadczeni uczeni zdecydowali, że jedynie Bóg, Najwyższa Osoba<sup>71</sup> — K Śa, w którym spoczywa wszystko ruchome i nieruchome w tym wszechświecie i z którego wszystko pochodzi, jest najlepszą osobą, której należy wszystko oddać<sup>72</sup>.

Ponieważ w Panu „spoczywa wszystko ruchome i nieruchome w tym wszechświecie” i od niego „wszystko pochodzi”, porównywany jest do korzenia drzewa, które wymaga podlewania i dostarczania środków odżywczych dla korzyści całego drzewa; służenie mu jest dalej porównywane do odżywiania organizmu ludzkiego poprzez proces jedzenia, który dzięki procesom metabolizmu zapewnia właściwy dopływ energii do wszystkich jego organów i zmysłów (*Bhag.* 4.31.14). Słowo *bhakti* pochodzi od czasownikowego rdzenia sanskryckiego *bhaj* — „dzielić” lub „podzielić”<sup>73</sup>. Ponieważ często jest tłumaczone po prostu jako „oddanie”, szkoła gau .ya podkreśla jego aktywną cechę jako ciągłą praktykę służby dla Najwyższego. Ponieważ *svar<sup>m</sup>pa-lak aŚa*, a więc podstawową charakterystyczną cechą *j..v tmy* (indywidualnej duszy) jest służba i ponieważ *j..v tm* posiada wieczny związek z *bhagav nem* (podobnie jak promienie słońca są związane ze słońcem), naturalnym przedmiotem (*vi aya*) służby i oddania jest *bhagav n*.

Na to, że celem *bhakti* jest zadowolenie *bhagav na*, wskazuje również R<sup>m</sup>pa Gosv m...<sup>74</sup> (1488-156?) w swojej definicji najwyższej (*uttama*) postaci *bhakti*. Jest ona *nuk<sup>m</sup>lyena k Ś nuś..lana*, czyli nieprzerwaną oraz zadedykowaną K Śie służbą wykonywaną z życzliwym nastawieniem. Ta *svar<sup>m</sup>pa-lak aŚa*, czyli zasadnicza cecha *bhakti*, jest funkcją *svar<sup>m</sup>pa-śakti*, zasadniczej, „wewnętrznej” energii<sup>75</sup> *bhagav na*.

---

<sup>71</sup> Zobacz Graham M. Schweig, *Universal and Confidential Love of God Journal of Vai Śava Studies* t.6 nr 2 (wiosna 1998), 106, gdzie znajduje się znakomite wyjaśnienie wyrażenia Bóg, Najwyższa Osoba („Supreme Personality of Godhead”) używanego przez Prabhup dę, które tłumaczy sanskryckie słowo *bhagav n*. Werset w sanskrycie zawiera słowo Hari, określenie *bhagav na*.

<sup>72</sup> Cytowany w *Bhakti-sandarbha* 286.44.

<sup>73</sup> Monier-Williams na temat czasownikowego rdzenia *bhaj*: „dzielić, rozprowadzać, przydzielać lub rozdzielać, dzielić z kimś, przyznawać, obdarzać, zaopatrywać, dostarczać,(...)[w tym kontekście, z którego pochodzi *bhakti* jako „oddanie”:] służyć, czcić, szanować, kochać, adorować”. *Bhakti*, w tym kontekście, definiuje on jako „przywiązanie, oddanie, upodobanie do, oddanie dla, zaufanie, hołd, wielbienie, pobożność, wiara lub miłość, oddanie (jako zasada religijna lub środek do zbawienia, razem z *karmą*, „uczynkami” i *jñ ną*, „duchową wiedzą”).

<sup>74</sup> R<sup>m</sup>pa, jeden z sześciu Gosv m.ch, określa swoją definicję w książce *Bhakti-ras m ta-sindhu* jako *svar<sup>m</sup>pa-lak aŚa*, czyli zasadniczą cechę *uttama-bhakti*.

<sup>75</sup> Sanjukta Gupta wyjaśnia ogólną ideę Pañcar try dotyczącą *śakti bhagav na* jako sumę jego sześciu *bhaga* czyli chwał: „Te sześć atrybutów boga [sic], wzięte razem, stanowią Śakti, która może być tłumaczona jako jego moc, potęga i potencjalnie sprowadzona do jednej[...] Śakti jest esencjonalną naturą boga, jego osobowości, czyli „jedności” (*aha ^ t*). Sanjukta Gupta, „The Pañcar tra Attitude to Mantra”, w *Mantra*, wyd. Harvey P. Alper, (Albany, NY; State University of New York Press, 1989), 225. Majumdar pisze więcej na temat *svar<sup>m</sup>pa-śakti* w *Caitanya: His Life and Doctrine*, 287-90.

Z natury *bhakti* istnieje również w uśpionym stanie w *j...v tmie* (produkt *tatastha-śakti*, czyli mocy pośredniej wspomnianej w rozdz.1), która znajduje się pod wpływem *bahira%ga-śakti* — zewnętrznej energii *bhagav na*. Innymi słowy — żywa istota z powodu swojego wiecznego związku z *bhagav nem* posiada spontaniczne, naturalne oddanie dla Niego<sup>76</sup>; lecz to oddanie zostało w pewnym stopniu przyćmione przez przyzwyczajenie (od czasów niepamiętnych, od niezliczonych poprzednich narodzin) do egoistycznych dążeń, zrodzonych wskutek przyciągania zewnętrznej energii. Sposób, w jaki dana osoba zrywa z przyzwyczajeniami i rozbudza oddanie, jest ostatecznie kwestią łaski (*k p* , *pras da*, *vad nyat* , *anugraha*)<sup>77</sup> otrzymanej od *bhagav na*, która pojawia się w jednej lub kilku postaciach, wszystko to w oparciu o ontologiczny związek *j...vy* z *bhagav nem*.

K Śad s Kavir ja, jeden z dwóch głównych szesnastowiecznych biografów Caitanyi, którego pisma wszyscy vai Śavowie gau ...ya uważają za kanoniczne, twierdzi, iż cel *bhakti*, mianowicie czysta miłość do Boga, jest wiecznie dostępny, jest obecny w żywej istocie i czeka na rozbudzenie przy pomocy właściwych środków:

Czysta miłość do K Śy jest wiecznie ustanowiona w sercach żywych istot. Nie jest to coś, co można uzyskać z innego źródła (*s dhya*). Gdy serce jest oczyszczone przez słuchanie i intonowanie, żywa istota w naturalny sposób się budzi (C.c. Madhya 22.107).

„Słuchanie” i „intonowanie” są to rodzaje *s dhany*, czyli praktyki, która pomaga *s dhace*, osobie praktykującej, obudzić uśpioną *k Śā-premę*, nie zanieczyszczoną miłość do K Śy. *Bh gavatam* prezentuje dziewięć rodzajów powiązanych ze sobą praktyk prowadzących do doskonałości *bhakti*. Obejmują one *śravaŚam*, słuchanie na tematy związane z Panem z autoryzowanych źródeł oraz *k.rtanam*, intonowanie, mówienie i wychwalanie Pana. Wśród tych dziewięciu procesów znajduje się również *arcanam*<sup>78</sup> — formalne wielbienie Pana, zwłaszcza zgodnie z zasadami *m<sup>m</sup>rti-sev* , czyli służby ofiarowywanej boskim postaciom. Takiej właśnie praktyce przyglądamy się w tej pracy, stąd naszym następnym tematem będzie *bhakti* w praktyce, a więc *s dhana-bhakti*.

---

<sup>76</sup> Bahktivinoda, 170.

<sup>77</sup> *K pa*: dosł. „litość, czułość, współczucie”; *pras da*: dosł. „łaskawość, dobroć, zyczliwe postępowanie, łaska, pomoc, pośredniczenie”; *vad nyat* : dosł. „szczodrość, liberalność, hojność”; *anugraha*: dosł. „łaska, dobroć, obdarzanie korzyściami, pomoc” (Monier-Williams).

<sup>78</sup> Pozostałe sześć to *smaraŚam* — pamiętanie imienia, postaci, cech i czynności Pana; *pada-sev Śam*, dosł. „służenie stopom”, tzn. pełnienie pokornej służby dla Pana i jego wielbicieli; *vandanam*, ofiarowywanie modlitw Panu; *d syam*, „usługiwanie”, czyli uczestniczenie w misji Pana; *s khyam*, utrzymywanie bliskiego związku przyjaźni z Panem; *tma-nivedanam*, podporządkowanie się Panu w pełni.

## II.2. Vaidhi-s dhana-bhakti: Bhakti jako proces

### II.2.1. Kontrolowanie zmysłów

Współczesny naukowiec gau „ya vai Śavizmu, Joseph T. O’Connell, podaje krótkie wyjaśnienie terminu *s dhana*:

...[S] *dhana* jest w zasadzie kanonem czy programem religijnych praktyk. Rdzeń sanskrycki *sadh* znaczy „osiągnąć”, „dokonać” czegoś. *S dhana* jest środkiem lub programem, dzięki któremu osiąga się *s dhya* („to, co jest do osiągnięcia”) lub *siddhi* („doskonałość” lub „cel”). W tym przypadku celem jest bardziej doskonałe doświadczanie *bhakti*, czyli oddania dla Pana. *S dhaka* jest osobą, która stara się osiągnąć taką doskonałość.

*S dhana* jest programem[...] w którym vai Śava wykorzystuje nie tylko swój umysł, lecz również fizyczne zmysły — oczy, uszy, głos — aby rozwinąć potencjalną zdolność do miłości (kochania) w jej bardziej doskonałą kulminację<sup>79</sup>.

W jednym z najważniejszych dla społeczności gau „ya vai Śava teologicznych pism — w *Bahkti-ras m ta-sindhu* („Ocean pełnego nektaru smaku oddania”) — R<sup>m</sup>pa Gosv m... opisuje *bhakti* w trzech kategoriach. Pierwszą z nich jest *s dhana-bhakti*, czyli oddanie w praktyce<sup>80</sup>. Dalej dzieli się ona na dwa rodzaje: *vaidhi* — „w odniesieniu do zasad” oraz *r g muga* — „spontaniczne podążanie”. Dla większości praktykujących osób poleca się ścieżkę kierowania się zasadami, ponieważ uważa się, że wiążący efekt<sup>81</sup> przyzwyczajania do zwykłych czynności sprawił, iż nie jesteśmy w stanie działać na platformie spontanicznego oddania, przynajmniej nie przez dłuższy czas. Przestrzegając wskazówek swojego *guru*, czyli duchowego nauczyciela oraz *ś str*, czyli pism objawionych, praktykujący uczy się kierować wszystkie fizyczne i umysłowe czynności w stronę służenia Panu. K Śad s Kavir ja, po zacytowaniu definicji R<sup>m</sup>py Gosv m.ego *uttama-bhakti* (zobacz w poprzedniej części), opisuje dalej *anuk<sup>m</sup>ya*, czyli praktykowanie „z życzliwym nastawieniem” za pomocą *sarvendriye*, „wszystkich zmysłów” (tradycja filozofii hinduskiej uważa umysł za wewnętrzny zmysł). Następnie cytuje R<sup>m</sup>pę, który z kolei odnosi się do *Pañcar try*:

*Bhakti* oznacza służenie Najwyższemu Panu zmysłów (swoimi własnymi) zmysłami. Taka służba uwalnia ze wszystkich materialnych [tymczasowych] ograniczeń i oczyszcza zmysły<sup>82</sup>. (C.c Madhya 19.170/ BRS 1.1.12).

<sup>79</sup> Joseph O’Connell, „S dhana Bhakti”, [w] *Vai Śavizm: Contemporary Scholars Discuss the Gau „ya Tradition*, wyd. Przez S. Rosen, (Nowy Jork: FOLK Books, 1992), 229-230.

<sup>80</sup> Pozostałe dwie to *bh va-bhakti*, spontaniczne oddanie nie związane z praktyką i *prema-bhakti* czyste, ekstatyczne oddanie, omówimy je w dalszej części.

<sup>81</sup> Można równie dobrze mówić o „oślepiającym wpływie” przyzwyczajania. Z powodu przyzwyczajania do zajmowania się ziemskimi sprawami stajemy się niezdolni do dostrzegania swojej duchowej tożsamości w związku z Panem. Jednakże końcowym efektem jest uwikłanie się w materialną egzystencję (*sa ^ s ra*).

<sup>82</sup> *sarvop dhi-vinirmukta ^ tat-paratvena nirmalam h ..keŠa h ..ke a-sev na ^ bhaktir ucyate* (*Caitanya-carit m ta*, Madhya-1.1 19. 170, cytata z *Bahkti-ras m ta-sindhu* 1.1.12)



Kṣhā is known as *hṛkeṣa* or „Pan zmysłów”. Zadaniem *māyā*, iluzorycznej mocy materii, jest podtrzymanie błędnych koncepcji uwikłanej *jāyā*, która uważa się za pana, dzięki umożliwieniu jej czynności zmysłowych w związku z obiektami zmysłowymi dla uzyskania satysfakcji. Praktykując *vaidhi-s dhanā* dana osoba uczy się poświęcać wszystkie czynności zmysłów „Panu zmysłów”, rozpoznając zdolną do odczuwania naturę *bhagavānā*. Stąd na przykład zdolność postrzegania tej osoby jest symbolicznym przejawem nieograniczonej mocy widzenia Boga; podobnie funkcje wszystkich pozostałych zmysłów są uważane za potwierdzenie nieograniczonej mocy zmysłów Pana, którego pragnieniem jest, by *jāyā* poświęciła swoje zmysłowe czynności jako uzewnętrznienie *bhakti* w służbie dla Niego. Poświęcenie Panu zmysłowych czynności nagradzane jest prawdziwym zadowoleniem zmysłów.

*Bhagavad-gītā*, aprobowaną przez większość Hindusów, zwłaszcza przez *vaiṣṇav* we wszystkich tradycjach<sup>83</sup>, uznaje się za pismo, które podkreśla wagę *bhakti*. *Vaiṣṇav* uważają ją za podstawowy podręcznik na temat *bhakti* wypowiedziany bezpośrednio przez Kṣhā do jego towarzysza Arjuna. Pod koniec dziewiątego rozdziału (werset 27), który traktuje o *bhakti*, wyrażona została ogólna idea poświęcania swoich czynności Panu:

Cokolwiek czynisz, spożywasz, składasz w ofierze i dajesz w darze, jak również wszelkie wyrzeczenia, które praktykujesz, powinny być, o synu Kunti [Arjuno], ofiarą dla Mnie [Kṣhā]<sup>84</sup>.

Stanowi to uogólnienie stwierdzenia z poprzedniego wersetu:

Jeśli ktoś z miłością i oddaniem złoży Mi liść, kwiat, owoc czy trochę wody w ofierze — przyjmę to<sup>85</sup>.

To krótkie stwierdzenie wskazuje na zasadniczą teologię zaangażowania zmysłów w służbę oddania zadedykowaną Panu — zasada, która jest obszernie omówiona w samej *Gīcie*, jak i w innych pismach, zwłaszcza w *Bhagavad-gītā*. Literatura *Pañcarātra* omawia tę zasadę w bardziej techniczny sposób, przedstawiając ją jako sformalizowany rytuał.

Jednym z zadań *Gosvāmī* było zebranie i usystematyzowanie licznych wskazówek na temat uregulowanej praktyki. Rāmānandya *Gosvāmī* zostawił listę składającą się z sześćdziesięciu

---

<sup>83</sup> Nie oznacza to, że wyłącznie to pismo jest szanowane, jak widać to na przykładzie licznie wspomnianych innych pism objawionych.

<sup>84</sup> *yat karo i yad a n si yaj juho i dad si yat  
yat tapasyasi kaunteya tat kuru va mad-arpaṣam*

<sup>85</sup> *patraṁ puṣpaṁ phalaṁ toyaṁ yo me bhakty prayacchati  
tad ahaṁ bhakty-upaham a n mi prayatmanaf*

czterech punktów ważnych dla *vaidhi-bhakti-s dhana*, wszystkie one bezpośrednio lub pośrednio odnoszą się do wielbienia Pana w *arc -vigraha*. Wskazówki te obejmują podstawowe zasady, takie jak zaakceptowanie nauk i praktykowania pod kierownictwem kwalifikowanego *guru*, oraz bardziej szczegółowe zalecenia, takie jak wskazanie podążania za procesją, w czasie której przenosi się w inne miejsce *vijaya-m<sup>m</sup>r<sup>t</sup>i*, to znaczy bóstwa festiwalowe. Lista ta zawiera zalecenie codziennego wielbienia bóstwa. Określa ona szczegółowo sześćdziesiąt cztery *upac ry*, czyli ofiarowywane przedmioty opisane w innym piśmie — *Hari-bhakti-vil sa*, którego autorstwo jest przypisywane Gop la Bhacie Gosv m.emu<sup>86</sup>.

### II.2.2. Rytuły ukierunkowane na oddanie

Pomocnym może być krótkie rozważenie niektórych praktyk wielbienia bóstw w tradycji vai Śavów gau „ya. Należy zauważyć, iż podstawowa struktura i znacząca treść tej praktyki jest podobna do praktyk innych tradycji vai Śava. Uwadze naukowców nie umknęło znaczące podobieństwo w rytualnych procedurach różnych tradycji hinduskich. I tak na przykład w tradycji Śaiva-siddh nta z południowych Indii<sup>87</sup>, a nawet w „heterodoksyjnych” tradycjach, zwłaszcza w dżinizmie i buddyźmie<sup>88</sup>, można zaobserwować prawie identyczną kolejność ofiarowywania określonych przedmiotów danemu obiektowi wielbienia<sup>89</sup>.

Ponieważ *Śr.mad-Bh gavatam* jest dla vai Śavów gau „ya głównym pismem objawionym i ponieważ opisana w nim procedura wielbienie bóstw jest zwięzła (choć stosunkowo niekompletna), możemy wykorzystać to dzieło w celu zapoznania się z podstawowymi elementami wielbienia.

---

<sup>86</sup> Wydaje się, iż do pewnego stopnia zaangażowany w spisywanie tego dzieła był San tana Gosv m.. Zobacz Sushil Kumar De, *Early History of the Vai Śava Faith and Movement in Bengal*, (Kalkuta: Firma KLM, 1986), 125-45.

<sup>87</sup> Davis, *passim*.

<sup>88</sup> Zobacz Lawrence Babb, *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*, (Berkeley: University of California Press, 1996), gdzie opisane jest wielbienie w dżinizmie oraz porównane z wielbieniem w tradycji buddyjskiej, śivaickiej i vai Śava.

<sup>89</sup> Mogłoby to sugerować podobieństwa w teologiach różnych hinduskich tradycji na poziomach dużo głębszych niż wykazywane tu różnice — temat na inną pracę! Jedną z użytecznych teoretycznych różnic dotyczących ofiarowywania i przyjmowania pokarmu (ważny aspekt w większości hinduskich rytuałów wielbienia) przedstawił Paul Toomey (str. 5-8): Podczas gdy pewna grupa antropologów wyjaśnia ofiarowywanie i otrzymywanie pożywienia w kategoriach „niskiego związku wielbiciela z bóstwem opartego na transakcji”, dla innych antropologów (włączając Toomeya), którzy wydają się bardziej dostrzegać dynamikę *bhakti*, liczy się „pojęcie, że *prasada* [ofiarowane pożywienie] jest unikatowym pojęciem danej kultury”. Porównuje *prasada* z chrześcijańską eucharystią. Paul M Toomey, *Food from the Mouth of Krishna: Feasts and Festivals in a North Indian Pilgrimage Center*, (Delhi: Hindustan Publishing Corp., 1994), 5-8. Innym podejściem do tego tematu może być uznanie wielbienia jako ofiarowywanie gościnności, powszechnej idei w wielu azjatyckich formach czczenia.

W dwudziestym siódmym rozdziale jedenastej księgi tego dzieła cytowany jest sam K Śa, który przybliży istotę tego procesu swojemu drogiemu przyjacielowi — Uddhavie:

Teraz wysłuchaj mnie z wiarą, wyjaśnię ci dokładnie, w jaki sposób osoba, która otrzymała status podwójnie urodzonego (*dvijatvam pr pya*)<sup>90</sup>, dzięki stosownym wedyjskim zaleceniom powinna wielbić mnie [w *arc -m<sup>m</sup>rti*] z oddaniem (*m<sup>^</sup> bhakty*)<sup>91</sup>.

*Hari-bhakti-vil sa* opisuje wyczerpująco kwalifikacje, które należy zdobyć, by osiągnąć status „podwójnie urodzonego”<sup>92</sup>. Taka osoba musi otrzymać inicjację od kwalifikowanego *guru* i zostać przeszkolona w *sad- c ra* — właściwej etykietce *vai Śavy* — zanim bezpośrednio będzie mogła wielbić *arc -m<sup>m</sup>rti*.<sup>93</sup> Po takim *dvija* oczekuje się również, że będzie ściśle przestrzegał dyscypliny codziennych czynności w związku ze służeniem Panu, który może być reprezentowany przez nieduży wizerunek o większych lub mniejszych rozmiarach umieszczony w domu lub w *mandirze*, czyli w świątyni. Dzień takiej osoby zaczyna się w czasie *brahma-muh<sup>m</sup>rti*, tj. półtorej godziny przed wschodem słońca. Wstaje ona, aby przygotować się fizycznie i duchowo do zbliżenia się do Pana.

Osoba wielbiąca powinna najpierw oczyścić swoje ciało myjąc zęby i kąpiąc się. Następnie powinna dokonać drugiego oczyszczenia malując gliną znaki na ciele i intonując zarówno wedyjskie, jak i tantryczne *mantry* (*Bhag. 11.27.10*)<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Wyrażenie „podwójnie urodzony” jest standartowym dosłownym tłumaczeniem słowa *dvija* i odnosi się do członka jednej z trzech wyższych klas, który otrzymuje inicjację (*upanayanam*) i zostaje wprowadzony w studiowanie wedyjskiej literatury. Uznawane jest to za drugie narodziny z „matki” Wedy. Nie należy mylić tego z zachodnim wyrażeniem związanym z ewangelicznym chrześcijaństwem.

<sup>91</sup> *yad sva-nigamenoktam dvijatva<sup>^</sup> pr pya p<sup>m</sup>ru af yath yajeta m<sup>^</sup> bhakty raddhay tan nibodha me* (*Śr.mad-Bh gavatam 11.27.8*, tłum. wszystkich wersetów 11-tej księgi przez H.D. Goswamiego)

<sup>92</sup> System *Pañcar tra* otwiera możliwość praktykowania *arcanam* przed osobami z różnych warstw społecznych, które muszą zdobyć kwalifikacje poprzez właściwe zachowanie.

<sup>93</sup> K Śa-k etra D sa, wyd., *Pañcar tra-prad.pa: Illumination of Pañcar tra*. Supplement to Volume One, Daily Service. GBC Deity Worship Group. (Mayapur, India: ISKCON-GBC Press, 1995), 11. „Właściwe zachowanie *vai Śavy*” odnosi się zwłaszcza do przestrzegania ograniczeń co do diety (wegetarianizm), życia płciowego (współżycie jedynie w małżeństwie w celach prokreacji) oraz całkowitego unikania przyjmowania środków odurzających i uprawiania hazardu.

<sup>94</sup> *p<sup>m</sup>rva<sup>^</sup> sn na<sup>^</sup> prakurv.ta dhauta-danto 'nga- uddhaye ubhayair api sn na<sup>^</sup> mantrair m d-grahan din* (*Śr.mad-Bh gavatam 11.27.10*).

Pomimo licznych (głównie zachodnich) teoretycznych wywodów na temat bramińskiego zaabsorbowania czystością, tradycja wyjaśnia ten punkt bardzo prosto, co zostało zresztą podsumowane w zachodnim porzekadle: „czystość jest bliska świętości”. Aby zbliżyć się do Boga, który jest w najwyższym stopniu czysty, wymagana jest czystość: jednakże czystością (zwłaszcza czystością serca lub świadomości) ostatecznie obdarza Bóg. Można by argumentować, iż dana osoba jest w stanie praktykować zalecenia bezpośrednio lub pośrednio przekazane przez Boga, które prowadzą do czystości, poczynając od najprostszego — kąpieli. Być może w innych tradycjach religijnych nie można znaleźć tak dokładnych i szczegółowych wskazówek na temat ablucji, jak w bramińskich tekstach Indii, lecz z pewnością jest to ważne. *Vai Śavowie* mogliby argumentować, iż istota czystości nie może zostać zredukowana do troski, by zachować społeczne granice; raczej wprost przeciwnie: to właśnie brak zainteresowania uwikłanej istoty sprawami czystości — zwłaszcza czystości wewnętrznej — przedłuża jej rozłąkę z Bogiem.

Te i podobne czynności stanowią *abhigamana* — czynności przygotowujące do zbliżenia się do Pana i wielbienia Go. *Abhigamana* należy do jednego z pięciu rodzajów (*pañc ʒga*) *p<sup>m</sup>ʒy* — wielbienia przy pomocy określonych przedmiotów, których opis odnajdujemy w literaturze Pañcar tra dotyczącej procedur codziennego wielbienia bóstw<sup>95</sup>. Drugim z nich jest *up d na* — gromadzenie przedmiotów do czczenia — włączając w to zbieranie kwiatów przeznaczonych do ofiarowania, produktów żywnościowych oraz innych przedmiotów, oczyszczanie ich za pomocą specjalnej procedury, a w przypadku pożywienia, odpowiednie przygotowanie go.

Należy wielbić moje postacie itd. (*pratim di u*)<sup>96</sup> ofiarowując im najwspanialsze przedmioty (*dravyaiḥ prasiddhaiḥ*). Jednakże wielbiciel w zupełności pozbawiony materialnych pragnień może wielbić mnie przy pomocy tego, co jest dostępne, a nawet czcić mnie wewnątrz swego serca przedmiotami wytworzonymi w umyśle (*h di-bh vena*)<sup>97</sup>.

Trzeci rodzaj to *yoga*, połączenie się (szczególnie wewnętrzne) lub utożsamianie się ze służą Boga. Jeśli chodzi o rytuały, *yoga* obejmuje proces zwany *bh<sup>m</sup>ta-śuddhi*, oczyszczanie elementów<sup>98</sup>; krótką<sup>99</sup> medytację (*dhy na*) na temat wybranej postaci Pana, której ofiarowuje się wielbienie (zgodnie z pismami objawionymi); *m nasa-p<sup>m</sup>ʒe*, czyli przymiarkę<sup>100</sup> w

---

<sup>95</sup> Chari, 311-16.

<sup>96</sup> *Pratim* : dosł. „wizerunek, podobieństwo, symbol; obraz, posąg, figura; odbicie”; *di* dosł. „mający za początek”, tzn. „i tak dalej”, tutaj sugeruje, że Pan może być także czczony w różnych anikonicznych substancjach lub elementach, jak zostało to już wcześniej wspomniane (zobacz przypis 50).

<sup>97</sup> *dravyaiḥ prasiddhair mad-y gaḥ pratim di v am yinaḥ bhaktasya ca yath -labdhair h di bh vena caiva hi* (*Śr.mad-Bh gavataḥ* 11.27.15).

Odbiegając od tematu możemy zauważyć tutaj rozróżnienie między osobami o mniejszych i większych kwalifikacjach do wielbienia bóstw. Im większe są wewnętrzne kwalifikacje, tym mniejszy kładzie się nacisk na wysokiej klasy ofiarowania. *Hari-bhakti-vilāsa* wyczerpująco traktuje na temat rzeczy stosownych i niestosownych do złożenia w ofierze, podając być może najwięcej szczegółów odnośnie kwiatów, które można ofiarować i których nie powinno się ofiarowywać, na który to temat poświęcono jeden z dwudziestu rozdziałów.

<sup>98</sup> Teksty *gama* opisują rozbudowaną procedurę „rozkładania” w umyśle swojego materialnego ciała, a następnie „odtworzenia” go za pomocą oczyszczonych materialnych elementów. Gauḍya vaiṣṇavowie upraszczają to do prostej medytacji o sobie jako o wiecznym słudze Pana, wolnym od wszelkiego rodzaju ograniczeń społecznych (*varṣa*) i etapów w życiu (*śrama*).

<sup>99</sup> W kontekście wielbienia według określonych reguł jest to zwykle krótka medytacja. Bardziej zaawansowana osoba może wydłużać okres medytacji w zależności od własnych potrzeb. To samo dotyczy *manasa-p<sup>m</sup>ʒy*, następnego etapu w *yodze*. Termin *yoga* jest zwykle kojarzony z klasycznym systemem Yogi Patńjalego. Jednakże termin ten posiada wiele znaczeń w zależności od kontekstu.

<sup>100</sup> *Manasa-p<sup>m</sup>ʒy* oznacza ofiarowywanie w umyśle poszczególnych przedmiotów, tak jak będą one ofiarowywane fizycznie po zakończeniu *manasa-p<sup>m</sup>ʒy*, niemniej jednak w umyśle można pozwolić sobie na wzbogacenie procedury, zwłaszcza zwiększając jej (wyobrażony) przepych, co może nie być możliwe w fizycznym wielbieniu.

umyśle, wyobrażanie sobie kolejnych procedur wielbienia. K Śa w tej części *Bh gavatam* w następujący sposób opisuje medytację o jego postaci:

Wielbiciel powinien medytować o mojej subtelnej postaci — która jest usytuowana w ciele wielbiącego, uprzednio oczyszczonego poprzez powietrze i ogień — jako o źródle wszystkich żywych istot. Ta postać Pana jest doświadczana przez zrealizowanych mędrców w ostatniej części wibracji świętej sylaby o ^.

Wraz z następnym etapem — *av hana*, czyli „wzywaniem (Pana)”, może rozpocząć się właściwe wielbienie:

Wielbiciel wyobraża sobie Duszę Najwyższą (*param tm*), która przenika ciało wielbiciela, pod postacią odpowiadającą jego realizacji. W ten sposób wielbiciel czci Pana na miarę swoich możliwości i pozwala, by pochłonęło go to całkowicie. Dotykając różnych części bóstwa i intonując właściwe *mantry*, wielbiciel powinien zapraszać *param tmę*, aby połączyła się z bóstwem, a następnie powinien oddawać Mi cześć (*prap<sup>m</sup>jayet*) [w tej formie]<sup>101</sup>.

Czwartym z pięciu aspektów wielbienia jest *ijy*, ofiarowanie pewnych przedmiotów i usługiwanie w określonej kolejności przy jednoczesnym wypowiedzianiu stosownych *mantr*, czyli uświęconych zwrotów<sup>102</sup>. Jak zostało to wspomniane wcześniej, wszystkie sześćdziesiąt cztery elementy i rodzaje posług — *upac ra* — opisane w *Hari-bhakti-vil sa*, składają się na całodzienne wielbienie, poczynając od wczesnych godzin porannych, aż do późnego wieczora, i obejmują takie czynności jak budzenie, kąpanie, ubieranie, dekorowanie, ofiarowywanie pożywienia, zabawianie i przygotowanie Pana do spoczynku. Podczas ofiarowania tych różnych rodzajów służb Pana traktuje się jako honorowego gościa we własnym domu lub jako monarchę w swoim pałacu. W obu przypadkach w ramach *vaidhis dhany* (uregulowanej praktyki) podkreśla się uważne stosowanie się do reguł. Niemniej jednak istnieje mniejsze prawdopodobieństwo, że osoby, które wielbią bóstwa w domu, będą wykonywać codziennie tak skomplikowane czczenie. Bardziej prawdopodobnym jest, że wszystkie sześćdziesiąt cztery (lub więcej)<sup>103</sup> elementy ofiarowuje się w dużej świątyni, gdzie

---

<sup>101</sup> piŚ e v yv-agni-s ^ uddhe h t-padma-sth ^ par ^ mama  
aŚv... ^ j..va-kal ^ dhya yen n d nte siddha-bh vit m  
tay tma-bh<sup>m</sup>tay piŚ e vy pte samp<sup>m</sup>jya tan-mayaf  
v hy rc di u sth pya nyast %ga ^ m ^ prap<sup>m</sup>jayet

Śr..mad-Bh gavatam 11.27.23-24. Werset 24 sugeruje wielbienie tymczasowego *m<sup>m</sup>rti*, w przeciwieństwie do stałego *m<sup>m</sup>rti*. Vai Śavowie z reguły wielbią bóstwa konsekrowane na stałe, chociaż wydaje się, że Śr..mad-Bh gavatam daje również możliwość tymczasowego wielbienia.

<sup>102</sup> Wypowiadanie *mantr* omówię przy okazji *arcanam* w części II.3.2.

<sup>103</sup> Mówi się, że komentator *Hari-bhakti-vil sa* pokazuje, iż służba jest potencjalnie nieograniczona, szczególnie poleca się wymienione sześćdziesiąt cztery elementy. Zatem w wielbieniu zgodnym z regułami jest miejsce na spontaniczność.

szczególną uwagę zwraca się na punktualność i nie wszystkie czynności wykonuje jedna osoba. Zwykle kilku *p<sup>m</sup>jarich*, specjalistów od rytuałów, ofiarowuje stosowną służbę w określonych porach dnia. W świątyni *nitya-sev*, czyli codzienny program służenia, wykonuje się siedem dni w tygodniu przez cały rok. W domu można wielbić bóstwa bardzo prosto przez większość dni w tygodniu, a bardziej rozbudowane czczenie wykonuje się raz w tygodniu lub raz na dwa tygodnie.

*Ijy*, ofiarowanie poszczególnych elementów, kończy się w nastroju świętowania: Śpiewając wraz z innymi, intonując głośno i tańcząc, omawiając Moje transcendentalne czynności, słuchając i opowiadając historie o Mnie, wielbiciel powinien na jakiś czas ulec temu świętowaniu<sup>104</sup>.

Pomimo że tematem tego rozdziału *Bh gavatam* jest *arcanam*, formalne czczenie *arc -m<sup>m</sup>rti* jako jednej z dziewięciu praktyk *bhakti*, to zalecane jest tu także śpiewanie, intonowanie i słuchanie o Panu. Stanowi to jeden aspektów *arcanam* oraz istotę pierwszych dwóch najważniejszych kategorii oddania — *śravaṢam* i *k.rtanam* (słuchanie i intonowanie), jak zostało to wspomniane w części II.1.2. Związane jest to również z ostatnim z pięciu rodzajów *arcanam*, mianowicie z *sv dhy ya* — dosłownie znaczącym „samodzielne studiowanie”. *Sv dhy ya* odnosi się do indywidualnego czytania, recytowania i studiowania świętych tekstów, bez udziału i pomocy innych. *Sv dhy ya* jest aspektem praktyki *arcanam* prowadzącym do rozważań umożliwiających kultywowanie duchowości. Pomaga też praktykującym uniknąć rutyny, czyli zaabsorbowania szczegółami kosztem zrozumienia istotnego celu, mianowicie rozwinięcia naturalnego oddania dla Pana poprzez postawę służenia. Ponieważ studiowane pisma (szczególnie *Bh gavatam* i *Caitanya-carit m ty* w przypadku *vai Ṣavów gau .ya*) podkreślają inne rodzaje służenia związane z usługiwaniem *arc -m<sup>m</sup>rti*, studiowanie i recytacja pism jako jeden z aspektów *arcanam* wskazuje na konieczność pełnienia pozostałych rodzajów służb. Odnosi się to do takich czynności, jako *vai Ṣava-sev* — służenie *vai Ṣavom*, *n ma-sev* — służenie świętym imionom Boga (poprzez recytację i śpiew), *t.thi-sev* — przyjmowanie gości i usługiwanie im, *pras da-sev* — rozdawanie i przyjmowanie uświęconego pokarmu, *dh ma-sev* — służenie świętym miejscom związanym z Panem. Można oczekiwać, iż dzięki uważnemu wykonywaniu tych *sev* praktykujący uczyni postęp zmieniając mniej doskonały stan swojej świadomości (który charakteryzuje się lekceważeniem innych pod pretekstem poświęcania się *arc -m<sup>m</sup>rti*) na bardziej dojrzałą świadomość i postępowanie. Ten istotny aspekt *arcanam* bierze zatem pod

---

<sup>104</sup> *upag yan g Ṣan n tyan karm Ṣy abhinayan mama mat-kath f r vayan Ṣvan muh<sup>m</sup>rta<sup>^</sup> k aṢiko bhavet (Śr. mad-Bh gavatam 11.27.44).*

uwagę ostrzeżenia pism, takie jak poniższe (przypisywane Kapili, który zaliczany jest w *Bh gavatam* do jednego z *avat rów bhagav na*):

Ten, kto ofiarowuje Mi szacunek, ale jest zazdrosny o ciała innych i wskutek tego jest separatystą (*bhinna-darś..*), ze względu na swoje nieprzyjazne zachowanie wobec innych żywych istot nigdy nie osiąga spokoju umysłu. O bezgrzeszna, chociaż osoba taka, wielbiąc Moje bóstwo w świątyni, zachowuje właściwe rytuały i ofiarowuje należne parafernalia, to jeśli jest ona nieświadoma Mojej obecności we wszystkich żywych istotach, kult taki nie jest w stanie Mnie zadowolić<sup>105</sup>.

## II.3. Bhakti jako cel

### II.3.1. Droga do /./ : Odwzajemnianie się

Po przedstawieniu zarysu praktykowania *vaidhi-s dhany*, a więc praktyki zgodnej z regułami, możemy cofnąć się o krok, aby prześledzić cały postęp w praktyce oddania, jak jest on ukazany w teologii vai Śavów Gau ..ya, zwłaszcza jego opis w *Bhakti-ras m ta-sindhu*<sup>106</sup> R<sup>m</sup>py Gosv m.ego. Przedstawia on ośmiostopniową ścieżkę zaczynającą się od początkowej wiary (*śraddh* ) prowadzącej do obcowania z innymi praktykującymi osobami (*sadhu-sa%ga*), wraz z którymi podejmujemy się uregulowanego praktykowania (*bhajana-kriy* ). Istotny postęp jest wtedy odczuwany jako porzucenie grzesznych praktyk (*anartha-niv ttif*). Dzięki temu rodzi się przeświadczenie (*ni ĥ* ) o skuteczności procesu *bhakti* i dzięki temu stajemy się stali w praktykowaniu.

Podczas przechodzenia przez następny etap zaczynamy doświadczać *ruci* — prawdziwego „smaku”, czyli pociągu do *bhakti*, zwłaszcza do *śravaŚam*, słuchania o Panu. Z *ruci* rozwija się *sakti* — silne, niezachwiane przywiązanie do Pana, które przeradza się w *bh vę*, czyli „transcendentne uczucie”. W miarę jak uczucie to staje się intensywniejsze i głębsze, zdobywana jest *prema* — najwyższa miłość do Boga (którą uznaje się, jak zauważyliśmy to wcześniej, za obecną w stanie uśpionym we wszystkich żywych istotach), która manifestuje się w sercu.

Podobny postęp został opisany pięć wieków wcześniej przez Śr..-Vai Śavę — R m nuję w jego *Ved rthasa ^graha*. Podsumowując charakterystykę manifestowania się *bhakti*, podkreśla on doświadczanie łaski Pana i doświadczanie *bhakti* jako celu samego w sobie:

Najwyższa Osoba, emanująca współczuciem, zadowolona z takiej miłości, obdarza kandydata łaską, która niszczy całą jego wewnętrzną ciemność. Taki wielbiciel rozwija

<sup>105</sup> *dvi ataf para-k ye m ^ m nino bhinna-dar inaf bh<sup>m</sup>te u baddha-vairasya na manaf antim cchati aham ucc vacair dravyaif kriyayotpannay naghe naiva tu tye 'rcito 'rc y m bh<sup>m</sup>ta-gr m vam ninaf* (*Śr.mad-Bh gavatam* 3.29.23-24).

<sup>106</sup> *Bhakti-ras m ta-sindhu* 1.4.15-16.

*bhakti* dla Najwyższej Osoby. *Bhakti* sama w sobie stanowi cenny nabytek, gdyż jest trwała, sama w sobie jest absolutną rozkoszą i jest medytacją przybierającą najbardziej żywy i bezpośredni charakter. Dzięki takiej *bhakti* osiąga się Najwyższego<sup>107</sup>.

*Bhakti* jest zatem postrzegana jako środek i cel zarazem. Jest środkiem do pozyskania łaski Najwyższej Osoby, lecz kiedy cel zostanie osiągnięty nie porzuca się *bhakti*, ponieważ stanowi ona istotę wymiany uczuć, która charakteryzuje związek między *bhagav nem* a *j..vq.* Z tego punktu widzenia *bhakti* jest uznana za fundamentalną modalność transcendentnego życia, które samo w sobie zapewnia bezpośrednio doświadczanie obecności Pana. *N rada-bhakti-s<sup>m</sup>tra*, posługując się typowym dla tego gatunku literackiego pisanego w sanskrycie (*s<sup>m</sup>tra*) lapidarnym stylem, oświadcza: „Kiedy osiąga się miłość w *bhakti*, widzi się wyłącznie Boga, słyszy się wyłącznie Boga, zna się wyłącznie Boga”<sup>108</sup>. To właśnie na tym etapie w pełni doświadczana jest *dostępność* Boga. Jego majestatyczność staje się wówczas nieistotna, ustępując miejsca wrażeniu bliskości. Tym tematem bardziej szczegółowo zajmiemy się w dalszej części pracy. Teraz wystarczy zwrócić uwagę na pogląd vai Śavów, że to właśnie w tym czasie, kiedy *bhakti* rozwija się w pełni i uważa się ją za cel sam w sobie, zdobywa się kwalifikacje do tego, by właściwie doceniać i w pełni doświadczać obecności Pana — czy to jako *avat ra* pojawiającego się, by spełnić określoną misję, czy jako *antary mina* („mieszkańca serca”) lub *arc vat rę* (konsekrowany wizerunek).

### II.3.2. Dźwięk i forma jako obiekty wymiany uczuć

Twierdzi się, że na etapie *śuddha-bhakti* — czystego oddania, można pojąć „niematerialność”<sup>109</sup> dźwięku i formy. Klasyczna *advaita* (monistyczna) *ved nta* postrzega wszelki dźwięk i formę jako manifestacje *m yi* (iluzji) i *sa ^s ry* (zjawiskowego świata), o których medytuje się stosując różne techniki zwane *up sanami*, czyli „sposobami zbliżania

---

<sup>107</sup> Klaus K. Klostermaier, *Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India*. Canadian Corporation for Studies in Religion. (Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1984), 105. Tłumaczenie S.S. Raghavachara *Vedarthasamgrahy*.

<sup>108</sup> *N rada-bhakti-s<sup>m</sup>tra*, *S<sup>m</sup>tra* 55, *tat pr pya tad-ev valokayati tad-eva s noti tad-eva cintayati*. Graham Schweig, tłum., *The Bhakti S<sup>m</sup>tras of N rada: The Concise Teachings of N rada on the Nature and Experience of Devotion*, [w:] *Journal of Vai Śava Studies* t.6 nr 1 (zima, 1998), 148.

<sup>109</sup> William H. Deadwyler, *The Devotee and the Deity: Living a Personalistic Theology*, w *Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India.*, wyd. przez Joanne Punzo Waghorne i Norman Cutler (Nowy Jork: Columbia University Press, 1996), 79. Deadwyler wytyka błąd filozofii *advaita* polegający na zakładaniu równości: „forma=materia”, pogląd, że „bezpociowy” również musi być koncepcją materialną, współistniejącą z koncepcją „postaci”, „duchowej postaci”, czy też „postaci niematerialnej” nie jest dla *bhakti* oksymoronem, ponieważ *sagu Śa-brahman*, Absolut posiadający cechy, nie jest, jak twierdzi doktryna *advaita*, w żaden sposób gorszy od *nirgu Śa-brahmana*, Absolutu postrzeganego jako nie posiadającego cech (co vai Śavowie interpretują jako „pozbawiony materialnych cech”).



się”, aby ostatecznie wznieść się ponad dźwięk i formę. Ponieważ dźwięk i forma są obiektami zmysłowymi i ponieważ działanie (*karma*) zmysłów musi zostać powstrzymane, aby móc osiągnąć gnozę (*jñāna*), osoba pragnąca wiedzy musi zaprzestać posługiwania się nimi. A ponieważ takie powstrzymanie czynności zmysłowych jest niezwykle trudne, proponuje się *upāsany* jako praktyki prowadzące do doskonałości.

W przeciwieństwie do *advaita-vedānty* i podobnie jak w innych teistycznych szkołach hinduskich, vai Śavizm przypisuje główne, ontologiczne znaczenie boskiemu dźwiękowi i postaci uznając je za bezpośrednie objawienia boże. Być może w większym stopniu niż inne szkoły vai Śavizmu, vai Śavizm gau „ya” podkreśla znaczenie objawionego *nāma*, czyli boskiego imienia, jako rodzaju „*avatara*”, dzięki któremu łatwiej osiągnąć Pana bezpośrednio, zwłaszcza w obecnym wieku<sup>110</sup>. K. Śad sa Kavir ja cytuje Śr. Caitanyę, który powiedział:

W tym wieku Kali inkarnacją [*avatara*] K. Śy jest święte imię Pana, mah -mantra Hare K. Śa. Jedynie dzięki intonowaniu świętego imienia obcujemy bezpośrednio z Panem. Każdy, kto to czyni, jest z pewnością wyzwolony<sup>111</sup>.

Następnie kontynuuje, aby wskazać różnicę między zwykłym i boskim imieniem, postacią i osobą:

Święte Imię Pana, jego postać i osoba są jednym i tym samym. Nie ma między nimi różnicy (*bheda nahi*), są tożsame. Ponieważ są absolutne<sup>112</sup>, są transcendentalnie szczęśliwe. Nie ma różnicy między ciałem K. Śy a nim samym, czy między jego imieniem a nim samym. Lecz w przypadku duszy uwarunkowanej [*jīva*] każdą z tych kategorii należy rozpatrywać oddzielnie. Jej imię jest różne od ciała, od jej oryginalnej postaci itd<sup>113</sup>.

Następnie stosuje to rozróżnienie omawiając kwestię zbliżania się do nieograniczonej Najwyższej Osoby z *prakṭa-indriya*, ograniczonymi materialnymi zmysłami (cytując *Bhaktirasamāsa-sindhu* R<sup>m</sup>py Gosv m.ego):

---

<sup>110</sup> *Pur* Śy dzielą czas kosmiczny na powtarzające się cykle czterech *yug*, według nich żyjemy obecnie (i będziemy żyć jeszcze przez następne 428 000 lat) w Kali-yudze, która jest czasem degradacji, kiedy to większość z nas ma niewielkie (lub żadne) inklinacje lub możliwości do kultywowania duchowości. Dla gau „ya” vai Śavów intonowanie *mah -mantry* Hare K. Śa (*harin mā-kṛtana*), zwłaszcza głośnego intonowania w grupie (*harin mā-saṅkṛtana*), jest podstawą praktykowania *bhakti*. (Beck, w *Vai Śavism*, 275).

<sup>111</sup> *kali-kale n mā-rūpe k Śa-avatara / n mā haite haya sarva-jagat-nistara*. (*Caitanya-caritāmṭa*, Adi-1.1 17.22)

<sup>112</sup> „Ponieważ są absolutne” — ściśle mówiąc tego zwrotu nie ma w wersecie, lecz tłumaczy on zwrot *bheda nahi* (nie różniący się). Prabupāda często używał słowa „absolutny” jako angielskiego odpowiednika słowa „nie dualny” (*advaya*), być może również w znaczeniu „nie dający się zredukować”.

<sup>113</sup> „*nāma*”, „*vigraha*”, „*svarūpa*” — *tina eka rūpa / tina „bheda” nahi*, — *tina cidānānda-rūpa deha-dehāra, n mā-n māra k Śe nahi „bheda” / jīva-dharma — n mā-deha-svarūpe vibheda* (*Caitanya-caritāmṭa*, Madhya-1.1 17.131-32).

Dlatego materialne zmysły nie mogą docenić świętego imienia Kṛṣṇy, jego postaci, cech i czynności. Jednakże gdy dana osoba ochoczo pełni służbę, wykorzystując język (*jihva*) [do intonowania świętego imienia Pana oraz smakowania resztek jego pożywienia] oraz inne zmysły, [to z powodu oczyszczenia zmysłów] Kṛṣṇa manifestuje się osobiście<sup>114</sup>.

Zatem Kṛṣṇa zstępuje jako *avatāra* i wymaga od *jīva* zaangażowania organów zmysłowych tak, aby mogła go zrozumieć. Na argument *advaitina* (monisty), iż oznacza to angażowanie się w *karmę*, przez co *jīva* coraz bardziej wikła się w iluzoryczną egzystencję, vai Śava odpowiedziałby, iż ten rodzaj czynności zmysłowej, nawet jeśli zdaje się być *karmą*, jest w rzeczywistości *bhakti*, która może uwolnić daną osobę z uwikłania. Zaraz po stwierdzeniu, które poprzednio zacytowałem (zobacz II.2.1) *Bhagavad-gītā* (9.28) oznajmia:

W ten sposób [ofiarowując działanie Mnie, swojemu Panu] uwolnisz się od niewoli pracy (*karma-bandha*) oraz jej pomyślnych i niepomyślnych następstw. Pełniąc to wyrzeczenie umysłem skupionym na Mnie, osiągniesz wyzwolenie i przyjdiesz do Mnie.

Jak wspomnieliśmy poprzednio, *bhakti* jest procesem angażującym zmysły w służenie „Panu zmysłów”, który w następstwie odzajemnia się wielbicielom. Dzięki łasce Pana, szczególnie dzięki pośrednictwu świętego dźwięku, nieczysta *jīva* może w pewnym sensie powrócić na pozycję czystości, na której możliwe jest zespolenie z Bogiem. Głównym organem zmysłów, które należy zaangażować w tym procesie powrotu, jest język pełniący dwojaką funkcję — mowy i smakowania pożywienia.

*Pañcarātra* rozwija złożoną teologię świętej mowy nawiązując do kosmogonii zbawienia przez Boga<sup>115</sup>. Oznacza to związek między dźwiękiem a formą, który został opisany we wcześniejszych rozważaniach. Sanjukta Gupta wyjaśnia:

Już we wczesnych *Upaniśadach* mowa jest o tym, że świat składa się z nazw (*nāma*) i form (*rūpa*). W systematycznej filozofii ta sama relacja pojawia się między słowem (*śabda*) a zjawiskiem (*artha*). W teologii *Pañcarātry*, podobnie jak w całej tantrycznej teologii, związek ten znajduje potwierdzenie w relacji *mantry* i bóstw, do którego są one skierowane, tzn. dana *mantra* wskazuje na dane bóstwo<sup>116</sup>.

Związek między *mantrą* — czyli pełnym mocy zwrotem, a bóstwem, na które on wskazuje — jest w późniejszej literaturze *Pañcarātry* rozumiany w kategoriach *bhakti* i praktyki, w której *mantra* jest manifestacją *anugrahy*, czyli łaski Boga. We wczesnych tekstach *Pañcarātry*

---

<sup>114</sup> *ataf r...k Ṣā-n m di na bhaved gr hyam indriyaiḥ sevnmukhe hi jihvāu svayam eva sphuraty adaḥ* (cytowany w *Caitanya-caritāmṭā*, Madhya-l.1 17.136)

<sup>115</sup> Gupta, 225. Przed powstaniem literatury *Pañcarātry* i w czasie jej powstawania pojawiły się znaczące spekulacje lingwistyczne w obrębie innych szkół, zwłaszcza u Mimāṃsaka i Gramatyków. Jednakże już hymny ṛg Wedy zawierają opis boskiej mowy, czyli V c.

<sup>116</sup> Gupta, 230.

wierne wypowiedzenie *mantry* otrzymanej od *guru* było rozumiane jako środek do zdobycia mocy i utożsamienia się z bóstwem, do którego odnosi się dana *mantra*. Podkreślano osobisty wysiłek i medytację w przestrzeganiu tradycji *yogi*. W późniejszych rozważaniach *mantra* staje się ucieleśnieniem łaski Boga, środkiem do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem dzięki Jego łasce, która zresztą jest bardziej emocjonalnym niż kontemplacyjnym doświadczeniem. Koncepcje wcześniejsze i późniejsze są zupełnie przeciwstawne, jednakże znaleziono pojednanie w praktykowaniu *up san* Pañcar try, a więc medytacji połączonej z wielbieniem, w której równy nacisk kładziono na wykorzystywanie *mantr* i wielbienia fizycznej formy<sup>117</sup>.

Vai Śavowie gau ..ya dużą wagę przywiązują do recytacji *mantry* jako sposobu zaangażowania języka w służbie dla Pana. Chociaż codziennie podczas wielbienia bóstw wykorzystuje się *mantry* zarówno wedyjskie, jak i Pañcar try, tradycja vai Śavów gau ..ya podążając za naukami i przykładem Caitanyi, w największym stopniu podkreśla wypowiedzenie tak zwanej *mah -mantry*, czyli *mantry* zasadniczej. W tej *mantrze* występują trzy boskie imiona (*hare, k Śa i r ma*) powtarzane w różnych kombinacjach, wszystkie w formie wołacza (w przeciwieństwie do większości *mantr*, które zwracają się do wielbionego bóstwa w celowniku)<sup>118</sup>. W literaturze gau ..ya vai Śava istnieje znaczna liczba pism dotyczących wagi, sposobu praktykowania, przeszkód, których należy unikać w trakcie praktyki i wpływu intonowania *mah -mantry* z oddaniem; włączając w to biografię Caitanyi napisaną przez K Śd sa Kavir ję — *Caitanya-carit m tę*. Opisuje ona jak Caitanya połączył wielbienie bóstw z intonowaniem *mah -mantry hare k Śa* pod koniec swojego życia (do 1533 r.), kiedy mieszkał jako osoba wyrzeczone (*sanny s..*) w Jagann tha P<sup>TM</sup>r., miejscu położonym na wschodnim wybrzeżu Indii. Zwolennicy Caitanyi uczestniczyli w codziennych ceremoniach w potężnej świątyni Jagann tha, „Pana wszechświata”, podczas których Caitanya prowadził głośne intonowanie *mah -mantry* i tańczył w ekstazie przez uśmiechającymi się wizerunkami Jagann tha i jego towarzyszy.

---

<sup>117</sup> Gupta, 231.

<sup>118</sup> Jest to dobrze znana *mantra*: *hare k Śa hare k Śa k Śa k Śa hare hare, hare r ma hare r ma r ma r ma hare hare*, „*hare*” jest wołaczem od „*har*...” i „*har* ”, pierwsze słowo to imię *bhagav na*, drugie — imię żeńskiej *akti bhagav na*.

Ta starożytna świątynia<sup>119</sup> stanowi miejsce kultu czterech ogromnych drewnianych postaci zbiorowo zwanych Jagann tha, a z osobna — Jagann tha, Subhadr , Baladeva i Sud rśaŠa — uważanych przez vai Šavów gau „ya za szczególne postacie K Šy, siostry K Šy — Subhadry, ich starszego brata — Baladewy, inaczej zwanego Balar mą oraz ognistej broni K Šy w kształcie dysku. Tutaj Caitanya uczestniczył w *harin ma-sa ħk.rta* — zbiorowym wychwalaniu Pana za pomocą jego boskich imion, dowodząc, że jest to najprostszy i najbardziej skuteczny sposób zbliżenia się do Pana i zadowolenia Go. Dla zwolenników Caitanyi stało się oczywistym, że wszystkie reguły obowiązujące w rytualnym wielbieniu Pana mają być podporządkowane podstawowej zasadzie, która posiada dwa aspekty — mianowicie „by zawsze pamiętać Pana i nigdy o nim nie zapominać”<sup>120</sup>. Ekstatyczne<sup>121</sup> zachowanie Caitanyi przekonało ich również do tego, że bóstwa świątynne powinny być czczone jako bezpośrednie manifestacje Pana. *Caitanya-carit m ta* mówi o zdarzeniach, kiedy to wielbiciele doświadczali pewnego rodzaju odwzajemnienia ze strony bóstw, co potwierdzało realność boskiej obecności w tych postaciach.

Ważnym sposobem doświadczania obecności bóstwa w Jagann cie było dla zwolenników Caitanyi smakowanie *pras da*, resztek pokarmu, który został ofiarowany bóstwu zgodnie z rytuałem. Jedną z charakterystycznych cech tej szczególnej świątyni jest dziś wiekowa tradycja ofiarowywania ogromnych ilości potraw przygotowywanych przez

<sup>119</sup> Obecna świątynia została wzniesiona prawdopodobnie w XII wieku naszej ery, jakkolwiek istnieje wiele przypuszczeń na temat jej pochodzenia oraz początków i znaczenia kultu Jagann tha. W Pur Šach i innych pismach jest mnóstwo legend dotyczących bóstw i świątyni. Te bóstwa uderzają swoim niezwykle na wpół ikonycznym wyglądem, który jest wynikiem królewskiej pobożnej niecierpliwości i pragnienia ujrzenia postępów w pracach rzeźbiarskich. Spowodowało to zerwanie obietnicy, iż nikt nie będzie przeszkadzał artyście. Następnie Pan oświadczył, iż ta „niedokończona” postać jest w rzeczywistości kompletna i jego pragnieniem jest odbieranie wielbienia w tej szczególnej postaci. Gopinath Mohapatra, *Jagann tha in History & Religious Traditions of Orissa*. Orissan Studies Project nr 13, (Kalkuta: Punthi Pustak, 1982), 45, 380-82.

<sup>120</sup> *smartavyaf satatam vi Šor vismartavyaf na j tucit*. (Padma-Pur Ša, cytowana w *Caitanya-carit m cie*, Madhya-l.1 22.113)

<sup>121</sup> O słowie „ekstaza” pisałem w innej pracy: „Aby zbadać związek między ekstazą oddania a jogiczną „ekstazą”, wypada nam rozważyć również związek tej pierwszej z ekstazą szamana. Mircea Eliade, omawiając relację szamanizmu i Yogi, porównuje ekstazę szamana z „ekstazą” jogina. Podczas gdy pierwsza charakteryzuje się „rozpaczliwym wysiłkiem, by osiągnąć *stan ducha* potrzebny do ekstatycznego wzlotu”, druga charakteryzuje się „doskonałą autonomią”, a więc wycofaniem się do wnętrza aż do stanu wyzwolenia, który osiąga się jako *j.van-mukta*, czyli dusza wyzwolona w tym życiu. Zobacz Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969) 339-40. Jak można by tego oczekiwać istnieje również ostry kontrast między ekstazą szamana a wielbiciela, jak zauważyła to June McDaniel w swojej książce *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, (Chicago: University of Chicago Press, 1989). Powołując się na etymologię ekstazy Mircea Eliady, mianowicie „stać na zewnątrz” lub „być na zewnątrz”, podkreśla ona fakt, iż ekstaza oddania jest „gwałtowną zmianą emocji, czy też osobowości, co zbliża daną osobę do rzeczy, którą uważa ona za świętą... Osoba ogarnięta ekstazą często przechodzi przez fazę dezintegracji, lecz ostatecznie doświadcza zjednoczenia, które łączy poszczególne części danej osoby lub osobę i Boga w bliższym związku” (McDaniel, 2). Podczas gdy ekstaza szamana „manifestuje oddzielenie duszy”, a zatem „antycypuje doświadczenie śmierci”, ekstaza *bhakty* oznacza zaangażowanie nadświadomości, kiedy to wszystkie zmysły są przepojone lub natchnione świadomością wielbionego obiektu, Pana.” Kenneth R. Valpey, „Arcana: der Yoga der Gau „ya Vai Šavas”. *Tattva-viveka* 5 (niem.) (październik 1996), 8-9.

*braminów* zgodnie ze ścisłymi regułami i według przepisów, które — jak się stwierdza — pozostały niezmienione od czasów założenia świątyni. Codzienny *sa ^k..rtan* Caitanyi zawsze kończył się wspólną ucztą składającą się z takich ofiar. Caitanya zachęcał wówczas swoich zwolenników, by jedli do syta ( *kaŠha*)<sup>122</sup>. Dlatego w tradycji vai Šavów *gau* ..ya drugą funkcję języka, mianowicie smakowanie, uważa się za istotny — i w rzeczy samej sprawiający przyjemność — sposób praktykowania *bhakti* poprzez wymianę pożywienia. Jak wspomnieliśmy o tym wcześniej, Pan obiecuje w *Bhagavad-g..cie* przyjąć ofiarowany pokarm, który podarowany został z oddaniem. Choć fizyczna zmiana może nie nastąpić, wielbiciele są przekonani, że Pan kosztował przyjęte ofiarowanie i że to, co pozostało na tacach ofiarnych, zostało przeniknięte uświęcającym spojrzeniem sprawiającym, iż spożycie tego pokarmu będzie przemieniającym i wyzwalającym doświadczeniem. Mówi o tym również *Bhagavad-g..t* (3.13):

Wielbiciele Pana uwolnieni są od wszelkich grzechów, albowiem spożywają pokarm wpierw ofiarowany. Inni, którzy przygotowują pożywienie dla zadowolenia własnych zmysłów, zaprawdę jedzą tylko grzech<sup>123</sup>.

Wymiana pożywienia między praktykującymi dopełnia wymianę między wielbicielem a Panem. R<sup>m</sup>pa Gosv m... w swojej książce *Upadeś m ta* („Nektar instrukcji”) wylicza rozdawanie i przyjmowanie pożywienia wśród sześciu form miłosnej wymiany między wielbicielami Pana<sup>124</sup>.

Punkt kulminacyjny tego odwzajemniania się Jagann tha i Caitanyi miał miejsce w czasie corocznej *Rathay try*, kiedy to cztery bóstwa wyprowadzono na procesję po głównej drodze miasta umieszczając je w trzech wysokich drewnianych powozach<sup>125</sup>. To święto, które nawet dzisiaj przyciąga od trzech do pięciu tysięcy pielgrzymów, przybrało ezoteryczne znaczenie dla Caitanyi i jego zwolenników. Aby je przybliżyć musimy cofnąć się do wcześniej wspomnianej Vraja, ziemi utożsamianej z miejscem, gdzie K Ša spędził swoje dzieciństwo i oddawał się poufnym *l..l* ze swoimi przyjaciółmi i członkami rodziny. Ciągnięcie wozu Jagann tha przez Caitanyę w czasie, kiedy w ekstazie utożsamiał się z

---

<sup>122</sup> *Caitanya-carit m ta*, Madhya-1.1 14.23-46

<sup>123</sup> *yajña-si ^ inaf santo mucyante sarva-kilbiñajf*  
*bhuñjate te tv agha ^ p p ye pacanty tma-k raŠ t* (*Bhagavad-g..t* 3.13).

<sup>124</sup> Pozostałe cztery to dawanie i przyjmowanie prezentów, zwierzenie się w zaufaniu i wysłuchiwanie. (*Nektar instrukcji* [*Upadeś m ta*] 4).

<sup>125</sup> Wydarzenie to stało się źródłem angielskiego słowa *juggernaut*. Webster podaje jego następującą definicję: „1. Ogromny, przytłaczający i niszczący przedmiot; 2. Każda rzecz wymagająca ślepego oddania lub okrutnych ofiar; 3. Bożek K Šy w Pur... w Orissie, każdego roku ciągnięty na ogromnym wozie, pod którego koła, jak się uważa, rzucali się wielbiciele, by pozwolić się zmiażdżyć.”

przyjaciółką Kṣy — R dha, jest ponownym odegraniem wysiłków R dhy, która jakiś czas po wyjeździe Kṣy do Mathury pragnie sprowadzić Go z powrotem do Vraja. Zostało to opisane w *Śr..mad-Bh gavatam*.

Szczegółowa relacja tego zdarzenia w *Caitanya-carit m cie* mówi o próżnych wysiłkach wielbicieli, którzy czasami nie byli w stanie pociągnąć wozu Jagann tha. Interpretuje się to jako odmowę Jagann tha, który nie chce się ruszyć, dopóki nie zostanie zachęcony do tego przez Caitanyę, który w cudowny<sup>126</sup> sposób w pojedynkę wprawia w ruch potężny pojazd. Dla vai Śavów gau ..ya wydarzenie to ukazuje prymat *rasy*, estetyczno-emocjonalnego sposobu odwzajemniania się, jako idei, która podtrzymuje związek między Panem a jego wielbicielem. Podczas gdy *arcanam* jako praktykowanie *bhakti* rządzi się głównie regułami związanymi z naturalnym postępowaniem, cel (*prayojana*), który chce się osiągnąć poprzez takie działanie, jest zasadniczym komponentem zrozumienia istoty wielbienia bóstw w tradycji vai Śavów gau ..ya. Jest to temat następnego rozdziału, który powinien przybliżyć aspekty czczenia bóstw typowe dla tradycji vai Śavów gau ..ya.

---

<sup>126</sup> Idea cudów w związku z bóstwami została przedstawiona w zbiorze artykułów Richarda Davisa *Images, Miracles and Authority in Asian Religious Traditions*, (Boulder, CO: Westview Press, 1998). Jeden z artykułów Roberta Browna omawia „oczekiwane cuda”, co może sugerować wydarzenia opisane w związku z uczestnictwem Caitanyi w święcie Rathay try. Dla celów tej pracy możemy tymczasowo przyjąć definicję „cudu” ze słownika Oxford Unabridged Dictionary: „cudowne wydarzenie doświadczane przez człowieka, które nie mogło być spowodowane działaniem ludzkiej siły lub naturalnych zjawisk i dlatego musi być przypisane szczególnej interwencji Bóstwa lub jakiejś nadnaturalnej istoty”.

## Rozdział trzeci – Bhakti-Rasa: Estetyka oddania

*Kiedy w ciągu dnia odchodzisz do lasu, zdaje się nam, że drobny ułamek sekundy trwa tysiąc lat, ponieważ nie możemy Cię ujrzeć. A nawet kiedy możemy chciwie patrzeć na Twoją piękną twarz, tak cudownie udekorowaną czarnymi lokami, przyjemność tę powstrzymuje ruch powiek, które zostały uformowane przez niemądrego stwórcę.*

*Śr..mad-Bh gavatam 10.31.16<sup>127</sup>*

### III.1. K Śa-śakti

Omawialiśmy dział *bhakti* znany jako *arcanam*, czyli formalne ofiarowanie czczenia przez *bhaktę*, tzn. wielbiciela, *bhagav nowi*, Najwyższej Osobie. Jednakże w tradycji vai Śavów gau ..ya K Śa nie jest czczony samotnie, lecz wraz z R dhą, którą uważa się za *p<sup>mr</sup>Śa-śakti* — kompletne, dopełniające wcielenie „energii” K Śy, który jest *p<sup>mr</sup>Śa-śaktim n*, osobą, która posiada kompletne, nieskończone boskie energie.

Kapoor w następujący sposób wyjaśnia naturę R dhy:

Śr... K Śa jest ostatecznym źródłem nieskończonych [pod względem liczby] częściowych manifestacji Boskiej Osoby, a R dh jest ostatecznym źródłem niewyczerpujących się boskich energii Śr... K Śy. Związek między K Śą a R dhą jest związkiem niepojętej jedności i odmienności. W zasadzie są jedną i tą samą osobą, która przyjmuje dwie różne postacie, by cieszyć się szczęściem boskich zabaw (*Caitanya-carit m ta* Adi 4.85). R dh jest tożsama z K Śą, jako że jest ona tożsama z najwyższym rozwinięciem Hl din...śakti [energii szczęścia] K Śy. Jednakże różni się od niego, ponieważ jest zdominowaną połową [*prak ti*], podczas gdy Śr... K Śa jest połową dominującą [*puru a*] Absolutu. Z powodu tego rozróżnienia K Śa w swoim wrodzonym jestestwie pojawia się jako postać męska, podczas gdy R dh pojawia się w formie kobiety. Związku między nimi nie wolno jednakże porównywać do fizycznego związku między mężczyzną a kobietą w świecie materialnym. Ciało R dhy, podobnie jak ciało K Śy, jest utworzone ze szczęścia [*nanda*] i świadomości [*cit*], a miłość między nimi jest duchowa<sup>128</sup>.

Kiedy K Śa rozprzestrzenia się w różne *avat ry* (które z reguły są „męskie”), R dh ekspanduje w niezliczone służki, takie jak *gop...* — pasterki, które pomagają Jej zadowolić K Śę we Vrajy uczestnicząc w ich miłosnych rozrywkach (*l.l*). Są również we Vrajy innego

<sup>127</sup> *a<sup>ˆ</sup>ati yad bhav n ahni k nana<sup>ˆ</sup> / tru<sup>ˆ</sup>i yug yate tv m apa yat m ku<sup>ˆ</sup>ila-kuntala<sup>ˆ</sup> r...mukha<sup>ˆ</sup> ca te / ja a ud.k at<sup>ˆ</sup> pak ma-k d d m*

<sup>128</sup> Kapoor, 98. Pomocne może być inne wyjaśnienie tożsamości R dhy, które podaje A.K. Majumdar: „R dh jest *hl dini-śakti* K Śy, lecz nie jest częścią ani reprezentacją *śakti* — sama jest *śakti* w jej najpełniejszym wydaniu. R dh jest *p<sup>mr</sup>Śa-śakti* [...] R dh jest realizacją podstawowego uczucia; będąc skonkretyzowaną formą idealnej *hl dini-śakti* (energii szczęścia), w rzeczywistości jest jej podłożem (*s ra*), w którym rozpoznawalne właściwości, cechy, atrybuty, czy wydarzenia są uznawane za przynależne lub wpływające na zasadniczą naturę leżącą u podłoża zjawiska *m dhurya-rasa...* W *rasa-maŚ ali* [na arenie tańca *rasa*] [...] taniec dualności kończy się ostatecznie jednością [...] Z tej jedności R dh -K Śy wyłania się ostateczna *rasa: raso vai sa* [...] „On w rzeczywistości jest *rasa*” [*Taittir.ya-upani ad*]. Sam z siebie K Śa jest *advaya-jñ na-tattvā* [prawdą o niedualnej wiedzy], z R dhą jest on *advaya-rasa-tattvā* [prawdą o niedualnym smaku lub uczuciu].

rodzaju pomocnicy, którzy chociaż nie są postrzegani jako ekspansje R dhy, są jednak manifestacjami *hl din...śakti* K Śy. Zważywszy, że są wiecznie z Nim związani w celu pomagania Mu w wypełnianiu jego zamierzeń. Wielbiciele ci mogą odgrywać role przyjaciół i krewnych K Śy, a także zwierząt (zwłaszcza krów, małp, pawi i papug), a nawet roślin i drzew — każde z nich skutecznie przyczynia się do zwiększającej się przyjemności Pana.

Każdy z towarzyszy K Śy związany jest z nim wyłącznie poprzez *bhakti*, zgodnie ze swoją szczególną *rasą* — rodzajem związku lub uczucia z Panem. To, w jaki sposób K Śa jest postrzegany jako źródło różnych rodzajów związków, ilustruje znany fragment ze *Śr.mad-Bh gavatam*, który opisuje K Śę po tym, jak opuścił V nd van, by zmierzyć się z Ka<sup>^</sup> są i ostatecznie zabić tego demonicznego króla Mathury:

Kiedy K Śa razem ze swoim starszym bratem wkroczył na arenę zapaśniczą, był On różnie postrzegany przez różne osoby. Dla zapaśników był niczym grzmot błyskawicy, dla mężczyzn z Mathury — najlepszym mężczyzną, dla kobiet — uosobieniem Kupidyna, dla pasterzy — ich krewnym, dla niepobożnych władców — pogromcą bezbożnych, dla rodziców — ich dzieckiem, dla Króla Bhojy — śmiercią, dla nieinteligentnych — formą kosmiczną Najwyższego Pana, dla yoginów — Prawdą Absolutną i dla Vrsnich [ród K Śy] — ich najbardziej uwielbionym bóstwem<sup>129</sup>. (*Bhag.* 10.43.17).

Jeden z pierwszych komentatorów *Bh gavatam* — Śr.dhar Sv m... (XIV-XV wiek) — wylicza dziesięć *ras*, czyli rodzajów związków przedstawionych w powyższym fragmencie. Później R<sup>m</sup>pa Gosv m... usystematyzował teologię *rasy vai Śavów gau ...ya* w swojej *Bhakti-ras m ta-sindhu* i *Ujjvala-nil maŚ.*, wymieniając dwanaście *ras*, spośród których wyróżnia siedem drugorzędnych i pięć głównych<sup>130</sup>. Najważniejszym punktem w jego doktrynie *rasy* jest to, że K Śa jest *akhila-ras m ta-m<sup>m</sup>rti*, uosobieniem nektaru czerpanego ze wszystkich *ras*. Ze wszystkich możliwych bóstw i półbogów<sup>131</sup>, których można by poddać ocenie, żaden nie

<sup>129</sup> *mall n m a anir n Ś ^ nara-varaf str.Ś ^ smaro m<sup>m</sup>rtim n gop n ^ sva-jano'sat ^ k iti-bhuj ^ st sva-pitrof i tuf m tyur bhoja-pater vir ^ avidu ^ tattva ^ para ^ m yogin ^ v Ś.n ^ para-devateti vidito ra%ga ^ gataf s grajaf*

<sup>130</sup> Siedem drugorzędnych *ras* to: złość (*raudra*), zdumienie (*adbh<sup>m</sup>ta*), śmiech (*hasya*), rycerskość (*v.rya*), współczucie lub litość (*day*), strach (*bhayanaka*), przerażenie (*bibhatsa*). Pięć głównych *ras* to: spokój (*ś nta*), służenie (*d sya*), przyjaźń (*sakhya*), rodzicielstwo (*vatsalya*) i przyciąganie małżeńskie (*m dhurya* lub *śring ra*). R<sup>m</sup>pa zasłynął z usystematyzowanego połączenia tradycyjnej hinduskiej estetyki z teologią, chociaż jeszcze przed nim i przed Caitanyą pewne myśli i pisma podążały w tym kierunku. Klaus Klostermaier pisze: „Odwoływanie się do ontologii piękna, podłoża uczuć w ostatecznej rzeczywistości, nie było obce literaturze, która rozwinęła teorię *rasy*. Stąd religia uczuć Caitanyi zakorzenia się trwale we współczesnej kulturze. Podobnie celebrowana jest miłość między mężczyzną a kobietą, oparta na atrakcji do ciała, jak i na zespoleniu dusz i jej projekcja na boską parę Radhy i K Śy. Miało to miejsce również przed pojawieniem się Caitanyi”. Klaus K. Klostermaier, *A Universe of Feelings*, [w:] *Shi Krishna Caitanya and the Bahkti Religion*, Studia Irenica 33, wyd. przez Edmund Weber/ Tilak Raj Copra. (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988), 115.

<sup>131</sup> *Deva* lub *devat*, pojawiający się w wedyjskich Pur Śach w liczbie trzydziestu trzech milionów, są klasyfikowani w teologii *gau ...ya vai Śavów* jako *j.va-tattvy*, czyli jako osoby o tym samym ontologicznym statusie, co ludzkie istoty, zwierzęta i rośliny. Dzięki pobożności osiągnęły status „boski” jedynie w tym



dorównuje K Śie pod względem umiejętności wywoływania uczuć związanych z daną *rasą*, jeśli chodzi o intensywność, głębię i wysublimowanie. Co więcej tylko K Śa przejawia *m dhurya-rasę* (związek małżeński) w sposób charakterystyczny dla niego samego, ponieważ jest to *di-rasa*, oryginalna czy też najbardziej fundamentalna *rasa*, z którą powiązane są inne *rasy* i z której pochodzi ich sens<sup>132</sup>. Wyższość K Śy przypomina o tym, że K Śa nie jest wyłącznie jednym z wielu *avat rów*, lecz jest źródłem ich wszystkich, czyli *avat rinem*. Nawet fakt, iż jest on źródłem całego stworzenia, jest drugorzędny<sup>133</sup> wobec tego, że jest on źródłem „wszechświata uczuć”, jak określił to Klaus Klostermaier<sup>134</sup> — wszechświata, którego celem jest kontynuowanie symfonii *rasy*, w której każda żywa istota ma wieczny związek ze źródłem *rasy*. To właśnie *rasa* odróżnia K Śę i stawia go ponad Vi Śu:

Mimo iż nie ma różnicy między prawdziwymi naturami Pana Śr... [Vi Śu] i K Śy (zgodnie z przyjętym dogmatem), prawdziwa natura K Śy jest upiększana przez *rasę*. Jest to pozycja *rasy* (*BRS* 1.2.59)<sup>135</sup>.

Ponieważ *rasa* z konieczności oznacza związek, wielbiciel K Śy pragnie wielbić go nie jako *advaya-jñ na-tattvę*, „prawdę o niepodzielnej wiedzy”, lecz jako *advaya-rasa-tattvę*, „prawdę o niepodzielnym uczuciu”. Dla vai Śavów gau „ya wiąże się to z czczeniem K Śy wraz z R dhą.

Wielbienie męskich bóstw razem z ich żeńskimi odpowiednikami lub towarzyszkami ma w Indiach długą historię<sup>136</sup>. W tradycji Śr.-vai Śavów z południowych Indii Pana wielbi się zgodnie z Pañcar trą głównie jako Vi Śu, czyli N r yaŚa, razem z jego towarzyszką Lak m., czyli Śr... Związek między Lak m... a Vi Śu jest uważany za związek pary małżeńskiej — *svak..ya-rasa*, w przeciwieństwie do związku między R dhą a K Śą, który *wydaje się być* związkiem dwojga kochanków — *parak..ya-rasą*. Ta kwestia w osiemnastym wieku wywołała kontrowersje, jeśli chodzi o czczenie bóstw, jako że praktykowane przez vai Śavów gau „ya

---

znaczeniu, iż znacznie przewyższają ludzkie kwalifikacje. Jakkolwiek taki status jest tymczasowy i jak każda *j..y tm*, *devat* podlega śmierci.

<sup>132</sup> Hinduscy estetycy tradycyjnie opowiadają się za spokojem (*ś nta-rasa*) lub litością/ współczuciem (*day* lub *karun*) jako uczuciem centralnym. Skoncentrowanie się gau „ya vai Śavów na *m dhurya-rasie* jest zgodne z doktryną, która mówi, że w przypadku K Śy jest to wyraz najdoskonalszej miłości, przeciwstawianej ziemskiej relacji małżeńskiej, która charakteryzuje się pożądaniem.

<sup>133</sup> Drugorzędna wartość przypisywana materialnemu stworzeniu jest bardziej podkreślona przez fakt, iż K Śa jest źródłem *puru a-avat rów* — postaci Vi Śu uważanych za stwórcy zewnętrznego świata.

<sup>134</sup> Klaus Klostermaier, *A Universe of Feelings*. 113.

<sup>135</sup> Neal Delmonico, *R dh : The Quintessential Gop... Journal of Vai Śava Studies* t.5 nr 4 (jesień 1997), 117.

<sup>136</sup> Zobacz David. R. Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, (Berkeley: University of California Press, 1988), gdzie znajduje się przegląd bogiń w związku z bogami w hinduizmie.

wielbienie R dh -K Śy ostro krytykowała inna grupa vai Śavów znana jako R m nandowie<sup>137</sup>. Kiedy sprawa dotarła do zarządcy Galty, Rajasthana, zorganizowano debatę między naukowcem gau „ya vai Śavā — Baladevą Vidy bhū aŚem - a panditami R m nandy. Ci ostatni nie mieli nic przeciwko wielbieniu samego K Śy, lecz według nich czczenie go razem z R dhą oznaczałoby akceptowanie zachowania niezgodnego z religią. Tradycja vai Śavów gau „ya mówi, iż pandici musieli uznać swoją klęskę w starciu z Baladevą, który cytował własne komentarze do *Ved nta-s<sup>m</sup>tr*<sup>138</sup>. W komentarzach tych stwierdza, iż stosowność związku R dhy z K Śą w ogóle nie ulega kwestii, ponieważ z ontologicznego punktu widzenia mają Oni wieczny związek jako *śakti* i *śaktim n* — energia i źródło energii. Jeśli komukolwiek wolno przebywać z K Śą, jest to z pewnością R dh , ponieważ jest ona boską bohaterką boskiej *sztuki*, ostatecznym wzorem oddania i poświęcenia się Bogu, a stąd ucieleśnieniem doskonałej czystości. To, że związek między R dhą a K Śą *wydaje* się być nieprawy, wzmaga po prostu romantyczny wątek sztuki, zapraszając wielbiciela, by porzucił rozprasające uwagę rozrywki spotykane w tym świecie i wkroczył do transcendentnego królestwa bogatej i ekscytującej transcendentnej rasy<sup>139</sup>.

### III.2. Vraja, kraina szczęścia

W części I.4 wspomniałem Vraję, kraj dzieciństwa i młodości K Śy, jako miejsce, gdzie K Śa pojawia się jako konkretna osoba. Jego istotną cechą jest wdzięk. Wdzięk i konkretność łączą się we Wradży, by uczynić z K Śy — a dokładnie z boskiej pary R dh - K Śa — dostępnego odbiorcę nieformalnego oddania, w przeciwieństwie do bardziej formalnego wielbienia okazywanego Panu wszechświata — Vi Śu czyli N r yaŚowi (i jego żeńskiemu odpowiednikowi, Lak m., czyli Śr.). Skoro K Śa jest uosobieniem *rasy*, jest także uosobieniem *!./* , której znaczenie najpełniej zademonstrował K Śa we Vrajy. David Kinsley zauważa:

<sup>137</sup> R m nandowie należą do północno-indyjskiej gałęzi Śri-vai Śavów z południowych Indii będąc spadkobiercami czternastowiecznego reformatora R m nandy. Zobacz Day nanda D sa, „Baladeva Vidy bh<sup>m</sup> aŚa: The Gau „ya Ved ntist”. *Back to Godhead*, (styczeń/ luty 1991), 32.

<sup>138</sup> D sa, Day nanda, 32 (Pt. II). Źródłem tej tradycji jest dzieło napisane w języku bengalskim *Śri Śri Gau „ya Vai Śava Abhid na*, Śr...Harid s D s, Haribol Kutir, Śr...Dh ma Navadv.pa, 1955. Warto byłoby dowiedzieć się, co tradycja R m nandów ma do powiedzenia na temat tego incydentu. Praktycznie nie wspomina się historii pojawienia się R dhy obok K Śy w świątyniach gau „ya vai Śavów (lub w innych odłamach, zwłaszcza u zwolenników Nimbarki). S.K. De zauważył, że Gop la Bha<sup>~</sup>a Gosv m.. nie wspomina R dhy w *Hari-bhakti-vil sa*. Najwyraźniej rytuał czczenia R dhy razem z K Śą rozwinął się po XVI wieku. De, 508.

<sup>139</sup> Naukowcy argumentują, iż doktryna pozamałżeńskiej miłości między K Śą a *gop...* zaczęła dominować po odejściu sześcioletniego Gosv m..ch. J.va Gosv m.. przedstawia przypadek małżeńskiej miłości (*svak.ya-rasa*) między nimi, bazując na wnioskach z pism i *rasa-ś str*, standartowych tekstów na temat estetyki, które — jak twierdzi J.va — nie popierają nieprawych związków miłosnych. (De, 348-9). Zobacz również Jan Brzezinski, *Does K Śa Marry the Gop.s in the End? Journal of Vai Śava Studies* t.5 nr 4 (jesień 1997).

We V nd van [Vraja] K Śa usuwa się ze zwykłego świata i pozbawia się konieczności postępowania zgodnie z pragmatycznymi rozważaniami. We V nd van nie musi odgrywać żadnej roli, lecz czuje się wolny i swobodnie wyraża esencjonalność swej natury w każdym działaniu. W tej pasterskiej wiosce, z dala od świata związanego z jego misją *avat ry*, nic nie staje na przeszkodzie, by zachowywać się swobodnie. V nd van jest placem zabaw, magicznym miejscem, gdzie K Śa może rozkoszować się swobodnie i być zawsze bawiącym się dzieckiem<sup>140</sup>.

Z pewnością w rozrywkach K Śy we Vraja istnieje element bezcelowości, w tym sensie, że nie należą one do dziedziny ziemskiej konieczności lub pragmatycznego celu<sup>141</sup>. Jednakże w teologii vai Śavów gau ..ya pomimo pozornego braku celu istnieje głębszy cel tej zabawy. Jest nim uwolnienie uwikłanych *j..v* od ośpienia i powszechnej walki o ziemskie zdobycze. Według *Bh gavatam* podstawą narastającego materialnego oszołomienia jest dążenie do osiągnięcia arystokratycznych narodzin (*janma*), bogactwa (*aiśvarya*), wiedzy (*śruta*) i cielesnego piękna (*śr..*). K Śa, aby wyeliminować te dążenia za pomocą uroku swego transcendentnego powabu, ukazuje swoją piękną postać (*m dhurya- r<sup>m</sup>pa*) we Vraja, tym szczególnym miejscu, które jest tak zachwycające, ponieważ jest samo w sobie unaocznieniem piękna i czaru K Śy. Żartobliwymi słowami R<sup>m</sup>pa Gosv m... ostrzega czytelnika:

Mój drogi przyjacielu, jeśli jesteś naprawdę przywiązany do ziemskich przyjaciół, to nie patrz na uśmiechniętą twarz Govindy [K Śy], kiedy stoi na brzegu [rzeki] Yamuny przy Keś..gh ĩa [specjalne miejsce do kąpieli we V nd van]. Rzucając ukośne spojrzenia, przykłada flet do ust przypominających świeżo rozkwitłe gałązki. Jego zgięte w trzech miejscach transcendentalne ciało wygląda bardzo promiennie w świetle księżyca<sup>142</sup>.

Zatem piękno K Śy we Vraja stanowi zagrożenie dla absorbujących nas ziemskich spraw, których nie można połączyć z *K Śa-bhakti-rasā*. Jeśli dana osoba pragnie zachować tego rodzaju uzależnienia (i w ten sposób cierpieć z powodu *sa ĩs ry* — powtarzających się narodzin, śmierci, starości i chorób), musi unikać Vraja. Vraja jest sceną teatralną. Jeśli ktoś na nią wkroczy — ulegnie całkowitej przemianie, jako że przeniesie się do duchowego królestwa trwałej, spontanicznej miłości. John Stratton Hawley przedstawia tę cechę Władzy,

<sup>140</sup> David R. Kinsley, *The Sword and the Flute: K ĩ..and K Śa, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology*, (Berkeley: University of California Press, 1975), 76.

<sup>141</sup> Pomocne wyjaśnienie różnych znaczeń słowa *ĩĩ* i związanego z nim terminu *kr...* w vai Śavizmie oferuje Clifford Hospital w swoim artykule „*ĩĩ* in Early Vai Śava Thought”, [w:] *The Gods at Play: ĩĩ in South Asia*. William S. Sax, wyd. (Nowy Jork: Oxford University Press, 1995).

<sup>142</sup> *smer ĩ bhaŚg..-traya-paricit m s ci-vist.rŚa-d ĩ ĩ va ĩs..nyast dhara-ki alay m ujval m candrakeŚa govind khy ĩ hari-tanum itaf kes..t.rthopakaŚhe m prek ĩ ĩ s tava yadi sakhe bandhu-sa%ge 'sti ra%gaf* (*Bhakti-ras m ta-sindhu* 1.2.239, cytat w *Caitanya-carit m ta* Adi-ĩĩ 5. 224).

zestawiając ją z innymi świętymi miejscami w Indiach, znanymi jako *t.rtha*, czyli „miejsca pielgrzymek”:

Jak mówi o tym pieśń często śpiewana w czasie *rasa l./l* [sztuki ludowe przedstawiane we *Vrajy*], jej [*V nd van*] ulice wirują w powodzi miłości: panuje tam chaos. I kiedy już nieostrożny podróżnik zostaje porwany przez jej fale, nie ma nadziei na ratowanie się ucieczką. Trudno jest znaleźć bezpieczną drogę we *V nd van*. Przychodzi się tu nie po to, by przejść [tak jak w *t.rtha*], lecz by zatonać, zatonać w nieznanym morzu miłości i odkryć w tym tonięciu spokój nie do odnalezienia na suchym lądzie<sup>143</sup>.

*Bhaktowie* *K Źy* pragną „zatonać w niepojętym morzu miłości” przebywając przynajmniej przez jakiś czas we *Vrajy*. *R<sup>m</sup>pa Gosv m.* wylicza zamieszkanie we *Vrajy* jako jedną z pięciu głównych między sześćdziesięcioma czterema praktykami *vaidhi-s dhana-bhakti*. Dla osób tam mieszkających korzyści płynące z przestrzegania tyłu reguł odnośnie służenia będą pomnożone dzięki przyciągającej sile odczuwalnej obecności *K Źy* nie tylko w bóstwie znajdującym się w świątyni, lecz także w niezliczonych miejscach we *Vrajy* związanych z jego czynami. A co jest równie ważne, a może ważniejsze, *R dh*, znana we *Vrajy* jako „*V nd vaneśvar.*” — główna bogini *V nd van*, obdarza tam błogosławieństwem uczestnictwa w boskich zabawach i służbą dla wszechatrakcyjnego Pana.

Jednakże dla większości osób zamieszkanie we *Vrajy* jest niemożliwe. Dla nich sposobem wejścia do transcendentnego królestwa *Vrajy* jest pielgrzymka do *Vrajy* i wokół niej, dzięki temu przynajmniej na jakiś czas zostaną przemienieni w uczestników *l./l* *K Źy*. Od szesnastego wieku *Vraja* stanowi centrum pielgrzymek, obecnie przybywa tam corocznie więcej odwiedzających niż do *Taj Mahal*<sup>144</sup>. Ludzie przybywają tam samotnie, z rodziną lub w zorganizowanych grupach przekraczających swą liczebnością setki a nawet tysiące, aby okrążyć (*parikramaŚa*) miasto *V nd van* (czteromilowy spacer), wzgórze *Govardhana*<sup>145</sup> (czternaście mil) lub całą *Vraję* (około dwustu mil, kampingi po drodze). Na tych trasach nie można udać się do miejsca, gdzie nie napotkałoby się świątyni *K Źy*, z których każda związana jest z określoną *l./l* *K Źy* opisaną w kanonicznych pismach lub przekazywaną w miejscowej tradycji. Kiedy pielgrzym posuwa się naprzód (jeśli czyni to „właściwie”, wtedy idzie boso, przez szacunek do świętej ziemi), „ma *darśaŚy*”, czyli obdarzany jest błogosławiącym widokiem kolejnego bóstwa *K Źy*. Kiedy może oglądać *K Źę* i słuchać w

<sup>143</sup> John Stratton Hawley, *At Play with Krishna: Pilgrimage Dramas from Brindavan*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), 51.

<sup>144</sup> David L. Haberman, *Acting as a Way of Salvation: A Study of R g nuga Bhakti S dhana*, (Nowy Jork: Oxford University Press, 1988), 193 (przypis 55).

<sup>145</sup> *Govardhana* jest świętym wzgórzem *Vrajy*, które — jak się utrzymuje — zostało podniesione i było trzymane jak parasol przez *K Źę* przez siedem dni i nocy, by ochronić w ten sposób mieszkańców *V nd vany* przed gniewem *Indry* i zsyłanym przez niego deszczem.

oddaniu o Jego /.../ , ziemskie koncepcje o własnym ego<sup>146</sup> (koncepcje raczej błędne), dzięki którym żyje on w alienacji, z dala od Pana, zostają zburzone. Zmysły zostają „skrysznaizowane”, czyli zanurzają się w doświadczaniu obecności K Śy we wszystkich obiektach zmysłowych i możliwe staje się zrozumienie transcendentnej natury imienia, postaci, cech, czynności i siedziby K Śy. W tym stanie świadomości ograniczenia czasu i przestrzeni ustępują miejsca oceanowi *bh vy*, czyli transcendentnej emocji.

### III.3. Uzupełniające się ścieżki: *Bh gavata-m rga & pañcar trika-m rga*

Vai Śavowie gau „ya czczą bóstwa R dh -K Śy, lecz czynią to uważając siebie za sługi Śr... Caitanyi, którego uznają za „połączoną postać” R dhy i K Śy. Pomimo tego, że K Śa staje się tak bardzo dostępny, większość uwikłanych *j...v* w tym wieku Kali — kosmicznym okresie duchowej degeneracji — nie docenia Go i nie kieruje ku Niemu swego oddania. Dlatego, jak mówi K Śad s Kavir j, K Śa przygotowuje szczególne zstąpienie, aby jeszcze bardziej ułatwić *j...vom* zbliżenie się do niego. Tym razem zstępuje on jako Śr... K Śa Caitanya Mah prabhu „odgrywając rolę” swego *bhakty*, aby szczegółowo zademonstrować nastrój i zachowanie wielbiciela K Śy.

Miłosne sprawy Śr... R dhy i K Śy są transcendentalnymi manifestacjami wewnętrznej, sprawiającej przyjemność mocy Pana. Chociaż R dh i K Śa są jednym w Swojej tożsamości, rozdzielili się na wieki. Teraz te dwie transcendentne osoby ponownie połączyły się w formie Śr... K Śy Caitanyi. Kłaniam się temu, który zmanifestował się z uczuciami i cerą Śr...mati R dh r Śi, mimo iż jest Samym K Śa. (C.c. Adi 1.5)<sup>147</sup>

Dlatego też gau „ya vai Śavowie wielbiąc bóstwa R dhy i K Śy od przynajmniej dwóch stuleci<sup>148</sup> czczą także bóstwa Caitanyi. Równie często przedstawia się Go wraz z Jego

<sup>146</sup> Jak twierdzi Steven Gelberg, antropolog Victor Turner zwraca uwagę na wspólny motyw doświadczeń pielgrzymowania — odsunięcie się grupy od społeczeństwa i wynikające z tego doświadczenie *wspólnotowe*. Gelberg zauważa: „Pielgrzymka do Vrindaban (a bardziej pobyt tam) jest niczym innym tylko radykalnie liminalnym doświadczeniem. Jest czymś więcej niż tylko odpoczynkiem od społeczeństwa — jest odpoczynkiem od samego świata”. Steven J. Gelberg, *Vrindaban as Locus of Mystical Experience*, [w:] *Journal of Vai Śava Studies* t.1 nr 1 (jesień 1992), 23. David Haberman krytycznie wyraża się o koncepcjach Turnera na temat pielgrzymek w swojej książce *Journey Through the Twelve Forests: An Encounter with Krishna*, (Nowy Jork: Oxford University Press, 1994), 69-71, nawiązując zwłaszcza do pielgrzymki do Vraja. Zobacz również A. W. Entwistle, *Braj, Centre of Krishna Pilgrimage*, (Groningen: Egbert Forsten, 1987), 106-107, gdzie autor opisuje szczególne znamiona pielgrzymki do Vraja i pobytu we Vraja i przedstawia uogólnione antropologiczne teorie. Inną interesującą, chociaż raczej „monistyczną” analizą pielgrzymki w kontekście indyjskim jest praca E. Valentine Daniel w *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, (Berkeley: University of California Press, 1984), rozdział 7. Daniel analizuje ją (po tym jak sam wziął udział w pielgrzymce) w fenomenologicznych kategoriach Charlesa S. Peirce „Pierwszorzędności” doświadczenia, „Drugorzędności” i „Trzeciorzędności”.

<sup>147</sup> *r dh -k Śa-praŚaya-vik tir hl din... aktir asm d  
ek tm n v api bhuvī pur deha-bheda ḡ gatau tau  
caitanya khyā ḡ prakā am adhun tad-dvaya ḡ caikya pta ḡ  
r dh -bh va-dyuti-suvalita ḡ naumi k Śa-svarṃpam (Caitanya-carit m ta Adi-1.1 1.5)*

<sup>148</sup> Podobnie jak w przypadku historii czczenia bóstwa R dhy, historia czczenia Caitanyi jest trudna do prześledzenia. S.K. De (str. 227-30) uważa teologię jedności *Caitanyi* / R dh -K Śy za późniejszy rozwój

najbliższym towarzyszem Śr... Nity nandą Prabhu, utożsamianego z Bal ramą<sup>149</sup>, bratem K. Śy w *l.l ch* we *V nd van*. Obie postacie zwykle ukazują się z podniesionymi w górę rękoma i zdają się tańczyć. Obydwaj słyną ze swego misyjnego ducha—dużo podróżowali i nauczali w ożywiony sposób K. Śa-*bhakti*, o której mówi Śr...*mad-Bh gavatam* oraz kładli nacisk na *harin ma-sa k...rtana*, czyli zbiorowe intonowanie imion K. Śy będąc idealnymi przykładami sług wielbicieli K. Śy.

W teologii *gau ..ya vai Śava Caitanya* i Nity nanda stanowili przykład aspektu duchowości K. Śa-*bhakti*, który podkreśla te ostatnie trzy praktyki — studiowanie i nauczanie Śr...*mad-Bh gavatam* i związanych z nim pism, zbiorowe intonowanie imion K. Śy i służenie *vai Śavom*. Praktyki te stanowią *bh gavata-m rge* — dosłownie „ścieżkę sług *bhagav na*”<sup>150</sup>. Wiąże się z tym podkreślanie *r g nug -bhakti-s dhany* — praktyki *bhakti*, która czerpie inspirację i podąża za przykładem bezpośrednich towarzyszy K. Śy. Tutaj podkreśla się spontaniczne oddanie w przeciwieństwie do przestrzegania reguł określonych przez pisma objawione, jednakże jest to *s dhana*, czyli praktyka. Niektóre elementy uregulowania nadal obowiązują nawet poza praktyką rządzącą się zasadami — *vaidhi-bhakti-s dhana*.

*Bh gavata-m rge* uzupełnia *pañcar trika-m rga*, charakteryzująca się cechami *vaidhi-bhakti-s dhany*, które już omówiliśmy w rozdziale drugim, zwłaszcza praktyką uregulowanego czczenia *arc -vighraha*. To, w jaki sposób te dwie „ścieżki” wzajemnie się uzupełniają, najlepiej można zrozumieć czytając opowiadania takie jak te zamieszczone w *Caitanya-carit m cie*, mówiące o wydarzeniach, które dotyczą zarówno *bhaktów* uznawanych za duchowo zrealizowane dusze, jak też *m<sup>m</sup>rti* K. Śy. Poza tym dla *vai Śavów gau ..ya*, którzy czytają lub słuchają o tych zdarzeniach, często zawierających element

---

następujący po pismach sześciu Gosv m.ch. Jednakże nie mogło to nastąpić dużo później, jako że K. Śad s Kavir j, który bardzo obszernie traktuje o tej doktrynie w *Caitanya-carit m cie* z pewnością obcował z nimi.

<sup>149</sup> *Caitanya-carit m ta*, *Adi-l.l 5, passim*.

<sup>150</sup> Historycy mówią o istniejących w pierwszych wiekach naszej ery lub nawet wcześniej dwóch mniej lub bardziej odmiennych kultach *vai Śavizmu*, jeden zwany jest *Bh gavata*, a drugi *Pañcar tra*. Pewien naukowiec twierdzi: „Główna różnica między *Bh gavata* a *Pañcar tra* wydaje się polegać na tym, że podczas gdy wielbiele *Bh gavata* N r yaŚa przyjęli braminiczny porządek społeczny, dla *Pañcar trów* było to obojętne, a być może byli temu przeciwni”. Zobacz Suvira Jaiswal *The Origin and Development of Vai Śavism: Vai Śavism from 200 BC to AD 500*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981), 56. Jakkolwiek Śa%kara w swoim komentarzu do *Brahmas<sup>m</sup>try* określa zwolenników *Pañcar try* jako *Bh gavatów*. Zobacz Swami Gambhirananda, tłum., *Brahma-S<sup>m</sup>tra-Bh ya of Śr...Śankar c rya*, (Kalkuta: Advaita Ashrama, 1965), S<sup>m</sup>tra II.ii.42, 440. W każdym bądź razie terminy *bh gavata-m rga* i *pañcar tra-m rga* użyte tutaj mają inny wydźwięk. Moje poszukiwania (dowiadanie się za pomocą poczty elektronicznej wśród naukowców ISKCON-owych) dowodzą, iż używane tu określenia podkreślane były zwłaszcza przez Bhaktisiddh nte Sarasvat.ego, wyróżniającego się misjonarza z początku XX wieku.

„cudowności”, są one potwierdzeniem skuteczności wiernego praktykowania *bhakti* i realnej obecności odwzajemniającego się Pana w wielbionych bóstwach.

Jedno z takich opowiadań może służyć za przykład ilustrujący wzajemne uzupełnianie się tych dwóch „ścieżek”. Przytoczona historia dotyczy M dhavendry Pur.ego (ok. 1420-1490), ascety bardzo szanowanego przez vai Śavów gau .ya, ponieważ jest on *guru* mistrza duchowego Caitanyi. Po otrzymaniu we śnie polecenia od swego bóstwa K Śy we Vrajy (o imieniu Gop la), aby udać się do Jagann tha P<sup>m</sup>r... po drzewo sandałowe<sup>151</sup>, Madhvendra wyrusza samotnie w tę długą podróż. Po drodze zatrzymuje się on w RemuŚie niedaleko miejsca swego przeznaczenia, gdzie odwiedza świątynię Gop.n tha (inne imię K Śy). Tam wpada na pomysł, iż mógłby zbadać coś dla Gop la.

M dhavendra Pur... pomyślał: „Zapytam kapłana, jakie potrawy ofiarowuje się Gop.n thowi, aby i w naszej kuchni przyrządzać podobne dania dla Śr... Gop la”. Zapytany kapłan-bramin szczegółowo opisał różnego rodzaju potrawy ofiarowywane Bóstwu Gop.n tha.

Kapłan powiedział: „Wieczorem Bóstwu podawany jest słodki ryż w dwunastu glinianych naczyniach, ponieważ ryż ten ma smak nektaru [*am ta*], nazywa się go *am ta-keli*. Ten słodki ryż słynny jest na całym świecie jako *gop.n tha-k .ra*<sup>152</sup>. Nie jest on ofiarowywany w żadnym innym miejscu na ziemi”.

Podczas gdy M dhavendra Pur... rozmawiał z kapłanem-braminem, przed Bóstwem postawiono w ofierze ów słodki ryż. Słyszając o tym, M dhavendra Pur...pomyślał.

„Gdyby tak, bez mojej prośby, dano mi trochę tego słodkiego ryżu, to mógłbym poznać jego smak i zrobić podobny dla mego Pana Gop la”.

Pragnienie posmakowania słodkiego ryżu bardzo zawstydziło (*lajj p ñ*) M dhavendrę Pur.ego, który natychmiast zaczął myśleć o Panu Vi Śu. Kiedy tak myślał o Nim, ofiarowanie pożywienia dobiegł końca i rozpoczęła się ceremonia *rati*<sup>153</sup>. Po zakończeniu *rati* M dhavendra Pur...złożył pokłony Bóstwu i wyszedł ze świątyni, nie mówiąc już nic więcej do nikogo.

M dhavendra Pur... unikał zebrania. Był zupełnie nieprzywiązany do rzeczy materialnych i obojętny wobec nich. Nie prosił. Jeśli ktoś dał mu coś do jedzenia, to jadł; jeśli nie — pościł. *Paramaha ^sa*<sup>154</sup>, taki jak M dhavendra Pur..., zawsze odczuwa zadowolenie z miłosnej służby dla Pana. Materialny głód i pragnienie nie przeszkadzają

---

<sup>151</sup> Drzewo sandałowe, kiedy zostanie zmielone na papkę, posiada właściwości chłodzące i dlatego smaruje się nim ciało. Jest jednym ze standartowych przedmiotów ofiarowywanych szacownym osobom i bóstwom w Indiach.

<sup>152</sup> *K .ra* jest mlekiem lub skondensowanym mlekiem. „Słodki ryż” jest smaczną potrawą na słodko składającą się z ryżu gotowanego wolno w wygotowanym mleku, z dodatkiem cukru. Ścisłej jest nazywany *k .ranna* (mleko z ziarnem/ ryżem), lecz na ogół nazywa się go po prostu *k .ra*.

<sup>153</sup> *rati* lub *ratika* jest krótką ceremonią ofiarowywania różnych przedmiotów bóstwu. Kapłan porusza przedmiotami po okręgu stojąc i dzwoniąc dzwonkiem. Podstawowe elementy ofiarowania to lampka (paląca się kamfora lub ognik z waty nasączonej oczyszczonym masłem lub oliwką) i koncha wypełniona wodą. W większości świątyni taka ceremonia ma miejsce pięć do ośmiu razy dziennie po ofiarowaniu pożywienia. Jest to ceremonia otwarta dla publiczności, podczas której widzowie w ciszy obserwują ją, ofiarując modlitwy lub śpiewając pieśni, które są uznawane za stosowne przy wielbieniu danych bóstw. Interesujące postrzeżenie tej ceremonii przez chrześcijanina odnaleźć można w Fr. Prasannnabhai, *Jesus the Arati Personified — the Eucharist as our Mah - rati*, „Vidyajyoti Journal of Theological Reflection nr 60” (1997), 192-199.

<sup>154</sup> *Paramaha ^sa* —, wielka, podobna do łabędzia osoba”, nazwa określająca duchowo zaawansowanego ascetę.

jego działaniu. Zapragnąwszy skosztować odrobiny słodkiego ryżu, M dhavendra Pur... natychmiast uznał, że popełnił grzech, pragnąc zjeść to, co ofiarowywano Bóstwu. Opuścił więc świątynię i udał się na pusty plac targowy. Tam usiadł i zaczął intonować. W tym czasie kapłan świątynny ułożył Bóstwo do snu<sup>155</sup>. Ukończywszy swe codzienne obowiązki kapłan udał się na spoczynek. We śnie ujrzał, że przyszedł do niego Gop..n tha, aby coś mu powiedzieć. Bóstwo rzekło:

„Kapłanie, proszę wstań i otwórz drzwi do świątyni. Zatrzymałem jedno naczynie z ryżem dla *sanny s..na* (M dhavendry Pur..ego). To naczynie ze słodkim ryżem jest tuż za zasłoną z tkaniny. Nie zobaczyłeś go z powodu mego podstępu. Pewien *sanny s..n* o imieniu M dhavendra Pur...siedzi na pustym targowisku. Proszę weź to schowane przeze mnie naczynie ze słodkim ryżem i zanieś mu”.

Obudziwszy się, kapłan wstał bez zwłoki i pomyślał, że przed wejściem do pokoju Bóstwa dobrze będzie się wykapać. Następnie otworzył drzwi do świątyni. Zgodnie ze wskazówkami Bóstwa kapłan znalazł naczynie ze słodkim ryżem stojące za zasłoną z tkaniny. Po zabraniu naczynia wytarł to miejsce do czysta, a następnie wyszedł ze świątyni. Zamknąwszy drzwi świątyni, kapłan udał się do wioski, niosąc naczynie ze słodkim ryżem. Podchodził do każdego straganu i przywoływał M dhavendrę Pur..ego. Trzymając w rękach naczynie ze słodkim ryżem, kapłan wołał:

„Niech ten, kto nazywa się M dhavendra Pur., przyjdzie tu i odbierze to naczynie. Gop..n tha ukradł je dla ciebie! Proszę, przyjdź i zabierz to naczynie ze słodkim ryżem, skosztuj tego *pras dam!* Jesteś najszcześniejszym człowiekiem w trzech światach!”<sup>156</sup>

Słyszając to zaproszenie, M dhavendra Pur... wyszedł i przedstawił się. Kapłan dał mu wtedy naczynie ze słodkim ryżem, a następnie złożył pokłon, padając przed nim na ziemię. Kiedy kapłan szczegółowo objaśnił mu całe to wydarzenie związane z naczyniem ze słodkim ryżem, Śr...M dhavendra Pur...pograżył się w ekstatycznej miłości do K Šy<sup>157</sup>. Ujrawszy symptomy miłosnej ekstazy, kapłan był bardzo zdumiony. Teraz zrozumiał, dlaczego K Ša czuł się tak zobowiązany wobec tego *sanny s..na* i uznał postępowanie K Šy za właściwe w tej sytuacji. Kapłan złożył pokłon M dhavendrze Pur..emu i wrócił do świątyni. Wtedy M dhavendra Pur...w ekstazie zjadł słodki ryż ofiarowany mu przez K Šę. (C.c. Madhya 4.115-139)

Opowiadanie kończy się tym, jak w ekstazie kontynuował on swoją podróż, aby następnego ranka uniknąć uwagi tłumu pobożnych mieszkańców wioski.

W tym opowiadaniu kapłan świątynny dopełniający zgodnego z zasadami (*vaidhis dhana*) rytuału wielbienia bóstw w świątyni, obdarzony zostaje łaską K Šy, który pozwala mu ujrzeć swe poufne postępowanie w stosunku do duchowo zaawansowanego wielbiciela. Asceta M dhavendra z powodu wyostrej duchowej wrażliwości czuje wstyd, ponieważ pomyślał o spróbowaniu potrawy właśnie ofiarowywanej bóstwu Pana, chociaż jego myśl nie była wcale niestosowna (ponieważ chciał skosztować ją już *po* zakończeniu ofiarowania).

---

<sup>155</sup> *Śayana-sev* , „służba układania do snu”: Bóstwa wieczorem kładzie się do małych łóżek, jeśli są zbyt duże i ciężkie, wtedy do łóżek kładzie się *utsava-m<sup>u</sup>rti*, mniejsze, zwykle metalowe kopie głównych bóstw, które je reprezentują.

<sup>156</sup> „Trzy światy” odnosi się do powszechnej hinduskiej kosmogonicznej koncepcji kosmicznych obszarów ziemskich, niebiańskich i pośrednich.

<sup>157</sup> „Pograżył się w ekstatycznej miłości”, *prema-avista*: dosłownie „przepełniony miłością”.



K Śa, który w swoim *arc -m<sup>m</sup>r<sup>t</sup>i* zwykle wydaje się być pasywnym odbiorcą wielbienia i ofiar, w tym przypadku nagle staje się aktywny, by za pomocą „podstępu” (*m yay*) zapewnić swojego wielbiciela, iż jego myśl nie była obraźliwa. Wszzechwiedzący Pan Gop.n tha (który dzięki tej historii słynie jako „K .ra-cora-Gop.n tha”, „Pan, który ukradł słodki ryż”), uznając, iż pragnienie M dhavendry, by skosztować ofiarowanie, było motywowane wyłącznie jego pragnieniem lepszego słuźenie mu (K Śie) pod postacią Gop la, wykorzystuje tę sytuację, by działać jako sługa swojego wielbiciela. Można by powiedzieć, że łamie zasady, stając się „złodziejem”, aby dowieść tego, że jego wielbiciel nie złamał żadnej zasady, a raczej dowiódł celowości tej zasady (iż nie należy myśleć o cieszeniu się rzeczą, jeśli nie została ona podarowana Panu dla Jego przyjemności). Jednocześnie K Śa działa jako *guru* swojego kapłana-sługi wskazując mu wzniosłą duchową pozycję M dhavendry<sup>158</sup>. W końcu narrator daje nam do zrozumienia, że kapłan jest w stanie pojąć znaczenie tego wydarzenia, a wręcz jego wierne i pokorne<sup>159</sup> wypełnianie obowiązków (włączając w to takie detale jak kąpiel przed zbliżeniem się do Pana, nawet w niecodziennych okolicznościach) kwalifikuje go do tego błogosławieństwa.

Poza tym, że historia ta wskazuje, w jaki sposób „ścieżka oddania” i „ścieżka zasad” wzajemnie uzupełniają się w kontekście *arcanam*, jest ona typowym opowiadaniem, jednym z wielu, które demonstrują wielbicielom aktywną obecność Pana w jego *arc -m<sup>m</sup>r<sup>t</sup>i*. Podobnie jak w tej relacji, również w innych Pan czasami „łamie zasady” prawa natury, nie po to by zademonstrować swoją moc, lecz przeciwnie — by zademonstrować swoją przystępność i gotowość do tego, by stać się sługą swego sługi (łamając w ten sposób zasadę, że zawsze jest panem).

### III.4 Niuanse opowiadania

Chociaż Pan staje się tak bardzo dostępny w swoim *arc -m<sup>m</sup>r<sup>t</sup>i*, *rasa* może w subtelny sposób zmienić znaczenie obecności uczuciem przeciwstawnym — uczuciem tęsknoty.

---

<sup>158</sup> Znaczące jest również to, że w dalszej części tego opowiadania M dhavendra po prostu wyrusza w drogę, by zdobyć drzewo sandałowe dla swojego bóstwa Gop la. Chociaż zrozumiałym jest, że już osiągnął duchową doskonałość (mówi się o nim *paramaha<sup>^</sup>sa sanny s.*) i ta doskonałość jest potwierdzona w historii z Gop.n them, nie porzuca on działania, by trzymać się z dala od świata. Podczas gdy klasyczni *sanny s.n.*—zwolennicy szkoły monistycznej z reguły są znani z tego, że porzucają wszelkie wysiłki, aby zakończyć karmiczne reakcje, *sanny s.ni-vai* Śavowie pozostają zawsze aktywni, uznając wyzwolenie za punkt wstąpienia w wieczny związek sługi Pana. Nawet w stanie wyzwolonym vai Śava przestrzega pewnych zasad wielbiąc Pana, aby instruować osoby mniej zaawansowane.

<sup>159</sup> Na pokorę kapłana wskazuje fakt, iż nie okazał on żadnej dumy z powodu otrzymania szczególnej łaski Pana, który pojawił się mu we śnie.

Spośród pięciu głównych *ras* wymienionych wcześniej, od czasu M dhavendry Pur.ego<sup>160</sup> vai Šavowie gau ..ya wyróżniają *m dhurya-rasę*, nastrój miłości małżeńskiej jako wzór miłości Boga *par excellence*. Poeci i teologowie gau ..ya zwracali uwagę na jeden szczególnie aspekt *m dhurya-rasy*, mianowicie na uczucie rozłąki z ukochaną osobą (*vipralambha* lub *viraha*<sup>161</sup>), czy też nieobecności ukochanego. M dhavendra Pur...jest osobą, którą vai Šavowie Gau ..ya szanują za pozostawienie po sobie jednej krótkiej, lecz niezwykle znaczącej modlitwy ofiarowanej K Šie właśnie w tym nastroju. Jego zasługą jest zatem zasianie nasionka K Ša-*premy* w jej najbardziej chwalebnej postaci. Później w Osobie Caitanyi Mah prabhu stało się ono wielkim drzewem:

O mój Panie! O miłosierny mistrzu! O panie Mathury! Kiedy ponownie Cię zobaczę? Ponieważ nie widzę Cię, moje wzruszone serce jest niespokojne. O najukochańszy (*dayita*), co powinienem teraz uczynić?<sup>162</sup>

M dhavendra Pur... służył swojemu bóstwu Gop la i na tyle był świadom obecnego w nim K Šy, że uznał sen za jego bezpośrednie polecenie, by udać się w trudną i niebezpieczną podróż; a mimo to w tej ostatniej modlitwie wyraża swoje uczucie rozłąki z Panem. Pan jest obecny, lecz obecność ta jest w pewnym sensie niewystarczająca.

Podobnie Gop la Bha~a, *bramin* z południowych Indii, który skompilował księgę na temat rytuałów vai Šavów — *Hari-bahkti-vil sa*, tęsknił za bezpośrednim spotkaniem z K Šą, chociaż K Ša był obecny przed nim w formie *Ś lagr ma-ś.la* (świętych kamieni uważanych za bezpośrednie manifestacje N r yaŠa, czyli Vi Šu). W tym przypadku Pan zadowolił go bóstwem R dh ramaŠa („ten, którzy sprawia przyjemność R dzie”)<sup>163</sup>, który „zamanifestował się samoistnie”.

<sup>160</sup> Friedhelm Hardy sugeruje, iż daty 1420-1490 przypuszczalnie obejmują okres, kiedy żył M dhavendra Pur... Zobacz atrykuł Hardy’ego, str. 23-41, w którym znajduje się dokładna analiza wersetu cytowanego poniżej. *M dhavendra Pur...: A Link Between Bengal Vai Šavism and South Indian Bhakti*. „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” (1974).

<sup>161</sup> *Vipralambha*: dosł. „oszustwo, rozczarowanie; rozłączenie kochanków, rozłąka, oddzielenie”. *Viravha*: dosł. „porzucenie, opuszczenie, rozdzielenie, separacja (zwłaszcza kochanków), nieobecność, brak pragnienie” (Monier-Williams).

<sup>162</sup> *ayi d..na-day rdra n tha he / mathur -n tha kad valokyase*  
*h daya ^ tvad-aloka-k tara ^ / dayita bhr myati ki ^ karomy aham* (*Caitanya-carit m ta* Antya-l.l 8.34)

<sup>163</sup> Historia zaczyna się w momencie spotkania Caitanyi z młodym Gop la Bha~ą w czasie jego podróży po południowych Indiach. Zostając zwolennikiem Caitanyi zobowiązał się on wypełnić instrukcje swojego *guru* i podjął się długiej i uciążliwej wędrówki do źródła rzeki Kali Gandaki w Himalajach na granicy obecnego Nepalu i Tybetu, skąd miał przynieść kamienie *ś lagr ma* — okrągłe czarne kamienie czczone przez vai Šavów jako bóstwa Vi Šu. Następnie dołączył do pozostałych Gosv m.ch we Vrdavan, by praktykować codziennie rytuały wielbienia nakazane w przypadku takich anikonicznych form. Czynił to Gop la Bha~a przez kilka lat aż do pewnego ranka wiosną 1542 roku oczekując spełnienia obietnicy danej przez Caitanyę, iż w końcu otrzyma jego (Caitanyi) *darśaŠ*. Mówi się, że noc wcześniej Gop la Bha~a stracił przytomność lamentując, iż nie jest godzien widzieć K Šy bezpośrednio pomimo wszystkich swoich starań i wielbienia go z oddaniem i zachowaniem właściwych rytuałów. Następnego ranka obudził się i zobaczył pokrywę kosza, gdzie trzymał

Inny rodzaj subtelnej obecności Pana w *arc -m<sup>m</sup>rti* jest związany z uznawaniem Caitanyi za K. Śę. Zasadniczo w tych opowiadaniach pojawia się wątek, że bóstwo (K. Śy) bez wątpienia jest bezpośrednio Panem (*s k t bhagav n*), lecz w pewnym sensie Caitanya Mah prabhu jest nim „bardziej”. Chciałbym pokrótce przedstawić dwie takie historie przed zakończeniem tej części pracy na temat *prajojany*, celu *bhakti*, a stąd *arcanam*.

Pierwsza z nich (znów związana z ofiarowaniem pożywienia i żartem, lecz o innym zakończeniu) opowiada o dzieciństwie Caitanyi (który w tym czasie był nazywany „Nimaj”) spędzonym w domu swoich rodziców w Navadv.p (obecny Zachodni Bengal). Jego rodzice przyjmowali z wszelkimi honorami gościa, żebrzącego *bramina*, a ich gościnność została dwukrotnie w ciągu tego samego wieczoru podważona przez ich psotne dziecko — za każdym razem kiedy *bramin* właśnie miał kończyć wielbienie bóstwa K. Śy ofiarowując mu ryż, Nimai zabawiał się wkradając się do pokoju i biorąc ryż do buzi. Przepraszając rodzice przekonali *bramina* do tego, by ofiarował po raz trzeci (obawiając się przekleństwa *bramina*). Do czasu ukończenia trzeciego ofiarowania domownicy spali już głębokim snem — z wyjątkiem oczywiście Nimaja, który powtórzył swój figiel po raz trzeci. K. Śad s informuje nas, że tym razem Nimai pokazuje swoją prawdziwą tożsamość — ukazując się jako K. Śa przed tym dobrym człowiekiem. W ten sposób powiadomił go, iż jest tą osobą, którą on darzy takim oddaniem czcząc ją w postaci *Ś lagr ma-ś.la*<sup>164</sup>.

Drugie opowiadanie związane jest z pierwszą wizytą Caitanyi w świątyni Jagann tha. Podejmując się życia w wyrzeczeniu (*sanny sa*) jako młody mężczyzna, na prośbę swojej owdowiałej matki zgodził się przebywać w Jagann tha P<sup>m</sup>r., skąd ona mogłaby otrzymywać o nim wiadomości. Po przybyciu do P<sup>m</sup>r. przed swoimi przyjaciółmi, bezzwłocznie udał się do świątyni, by uzyskać *darśa* Ś Pana (widok, widzenie).

Przeciętny odwiedzający składa pokłon leżąc twarzą ku ziemi<sup>165</sup>, następnie staje przed bóstwem ze złożonymi rękoma ofiarowując modlitwy lub po prostu patrząc uważnie na postać, ubiór i ozdoby założone w danym dniu. Wielbiciel może również podać owoc, kwiat lub słodczyce kapłanowi, który ofiaruje je Panu wypowiadając odpowiednią *mantrę* po

---

*ś lagr ma*, krzywo zwisającą. Pomyślał, iż w nocy wąż mógł wśliznąć się do kosza. Ponieważ nie udało mu się zamknąć pokrywy przy pomocy kija, otworzył ją i zobaczył zamiast kamienia piękne bóstwo K. Śy wysokie na 1/8, cała w jego słynnej pozie zgiętej w trzech miejscach, grającego na flecie i z wyraźnym śladem jednego z kamienia *ś lagr ma* odbitym na ramieniu — *svayam-vyakta*, „samozamanifestowane bóstwo”. Jest to jedyne *arc -m<sup>m</sup>rti* K. Śy należące do jednego z Gosv m.ch, które nie zostało zabrane z V nd van do innego miasta poza Vraja (inne przeważnie docierały do Jaipur w Rajasthanie) z obawy przed muzułmańskim atakiem. Wielbienie R dh ramaŚa ma miejsce również dzisiaj (w świątyni zbudowanej w 1826 roku) w dużej mierze zgodnie ze standardami ustanowionymi przez Gop la Bha<sup>m</sup>ę Gosv m.ego (Entwistle, 79, 185-86, 413).

<sup>164</sup> To opowiadanie znajduje się w dziele V nd vanad sy napisanym w języku bengalskim: *Caitanya-bh gavata, Adi-khaŚ a*, rozdział piąty.

<sup>165</sup> Kobiety zgodnie z zaleceniami pism powinny składać pokłon klękając i głową dotykając podłogi.

oczyszczeniu danej rzeczy poprzez spryskanie jej wodą. Następnie może dołączyć do innych śpiewających Panu pieśni pochwalne lub usiąść i przez pewien czas przebywać w świątyni w obecności Pana.

Tym razem, jak mówi historia, kiedy tylko Śr... Caitanya zobaczył Pana, zemdlął i był nieprzytomny, podczas gdy kapłani i inni zastanawiali się, co zrobić. W końcu Sarvabhauma Bhaṅṅc rya, starszy mędrzec z dworu króla, zabrał nieznanego żebraka do swojego domu mając przecucie, iż nie jest to zwykły *sanny s...* Po kilku godzinach Caitanya odzyskał przytomność i po jakimś czasie zgodził się wysłuchać instrukcji na temat filozofii *ved nty* od Sarvabhaumy. Nauka trwała przez siedem dni, w czasie których młody *sanny s...* milczał, aż do czasu, kiedy Sarvabhauma namówił swego ucznia, by pokazał, czego się nauczył. Caitanya odrzekł szczerze (*Caitanya-carit m ta* Madhya-l.1 6.130-32):

Bardzo dobrze rozumiem znaczenie każdego z aforyzmów [*Vedanta-s<sup>m</sup>try*], ale twoje objaśnienia tylko wzburzyły mój umysł. Znaczenie aforyzmów wynika jasno z ich treści. Podawane przez ciebie komentarze tylko przyćmiły sens *s<sup>m</sup>tr*, zupełnie jak chmura. Nie wyjaśniasz bezpośredniego znaczenia *Vedanta-s<sup>m</sup>try*. Zaprawdę, wydaje się, że umyślnie pragniesz zatrzeć ich prawdziwe znaczenie.

Następie Caitanya wyłożył znaczenie *ved nty* obalając monistyczną interpretację, którą właśnie usłyszał od swego nauczyciela. Zakończył prezentując uczoną analizę słynnego wersetu z *Bh gavatam* — „*Štm r ma*”:

Przeróżni *tm r mowie* [znajdujący przyjemność w *tmie* — duszy], szczególnie zaś ci mocno utwierdzeni w samorealizacji, mimo iż wolni od wszelkich materialnych uwikłań, pragną pełnić czystą służbę oddania dla najwyższego Pana. Dowodzi to, że Pan ma cechy transcendentalne, którymi może urzec każdego, nawet dusze wyzwolone<sup>166</sup>.

Sarvabhauma spokorniał podejrzewając, iż jego uczeń nie może być nikim innym jak, tylko samym Panem, skoro jest w stanie przedstawić tak głęboką wiedzę. Kiedy Sarvabhauma złożył pokłon prosząc o wybaczenie, Caitanya odpowiadając na jego modlitwy ukazał się mu jako Najwyższy Pan, najpierw jako majestatyczny Pan Vi Šu, a następnie jako łatwo dostępny Pan K Ša.

Opowiadanie kończy się wymianą pożywienia: następnego dnia Sarvabhauma okazuje swoją objawioną wiarę w Caitanyę i spontaniczne oddanie radośnie jedząc resztki ofiarowania Jagann tha, które otrzymał od Caitanyi wcześniej rano, zaraz po wstaniu z łóżka, przed

---

<sup>166</sup> *tm r m ca munayo / nirgranth apy urukrame kurvanty ahaituk... bhakti / ittham-bh<sup>m</sup>ta-guno harif (Šr.mad-Bh gavatam 1.7.10 cytowane w Caitanya-carit m cie 6.186)*

przystąpieniem do początkowych bramińskich rytuałów oczyszczających. Kṣad sa Kavir ja kończy:

Od tej pory Sarvabhauma Bhaktiya nie znał niczego poza lotosowymi stopami Caitanyi Mahāprabhu i od tego dnia objaśniał pisma objawione wyłącznie zgodnie z procesem służby oddania<sup>167</sup>.

Opowiadanie to umieszcza *arc-mṛti*, w tym przypadku Jagannātha, obok „bohatera” całego dzieła. Wskazuje ono, iż boskość Jagannātha można w pełni pojąć dzięki łasce samego Pana. Pan pojawia się tutaj w dwóch postaciach — jako osoba, której się służy (*sevya*) i sługa (*sevaka*), mianowicie Caitanya Mahāprabhu. Kiedy Sarvabhauma Bhaktiya zrozumiał ontologiczną pozycję Kṣya jako *bhagavāna* — wyższą od bezosobowej koncepcji absolutnego *brahmana* — był w stanie pojąć, że Caitanya jest samym Kṣa. Umożliwia to pełne zrozumienie przez niego tożsamości *arc-mṛti* Jagannātha, czego dowodzi właściwie honorując *prasāda* (ofiarowane pożywienie) od bóstw. Pan staje się dostępny dzięki bóstwu, jednakże większa dostępność jest możliwa dzięki służbie — *śuddha-bhaktie*, czystemu wielbicielowi.

W tych trzech rozdziałach zarysowałem teologię gauḍiā vaiṣava odnośnie czczenia bóstw w przejętej od Caitanyi trzyczęściowej klasyfikacji tematów wedyjskiej literatury — mianowicie *sambhandy*, czyli „związku”, *abhidheyi*, czyli „procesu” i *prayojany*, czyli „ostatecznego celu”. Ostatnim etapem wyjaśnień jak to się dzieje, iż pozornie materialna forma czczona w tradycji gauḍiā vaiṣava jest postrzegana jako godna uwielbienia, będzie spojrzenie na tę teologię z punktu widzenia zachodniej tradycji religijnej — judaizmu.

---

<sup>167</sup> *Caitanya-caritāmṛta* 6.237.



## Rozdział czwarty –Arcanam a bałwochwalstwo

*A teraz oni powielają swoje grzechy, wytapiają wizerunki ze srebra, wizerunki odpowiadające ich własnemu wyobrażeniu, wszystko to z kuźni. Mówią oni: „Składajcie im ofiary”. Ludzie obdarowują pocałunkami cieleća!*

Ozeasz 13:2168

*Mój drogi Panie, nie jesteś posągiem; jesteś synem Mah r jy Nandy (K Śa). Dla dobra tego starego bramina mógłbyś zrobić teraz coś, czego nigdy dotąd nie zrobiłeś.*

*Caitanya-carit m ta - Madhya-1..1 5.97<sup>168</sup>.*

Artykuł opublikowany na łamach New York Times’a zatytułowany *A Religious Tangle over the Hair of Pious Hindus* z 14 Lipca 2004, (*Religijny mętlik w głowie pobożnych Hindusów*), przypomina nam, że pojęcie bałwochwalstwa jest obecnie dalekim w skutkach negatywnym uogólnieniem określającym odmienności religijne. Grupa ortodoksyjnych rabinów żydowskich utrzymuje, że nawet noszenie peruki, która ma choćby jeden kosmyk włosów pochodzący z obstrzyżenia głowy dla celów religijnych, jest bałwochwalstwem. A jako że wiele żydowskich kobiet używa peruk (dla celów religijnych) z włosów pochodzących z miejscowości Tirupati w południowych Indiach, gdzie codziennie tysiące pobożnych hindusów goli swoje głowy w akcie oddania dla wizerunku Pana Venkateśvary w tutejszej świątyni, ostatni rabiniczny zakaz doprowadził do publicznego palenia tychże peruk przez pobożne żydowskie kobiety.

Rzucając się w oczy samo-definiującą charakterystyką zachodnio azjatyckiego „monoteizmu” jest zaostrzone potępienie wszystkiego, co można by odebrać jako bałwochwalstwo, nieodpowiednie czczenie Boga, lub czczenie każdej istoty innej niż Bóg. W rzeczy samej zaabsorbowanie bałwochwalstwem i potrzebą odrzucenia ostatecznie staje się dla tej tradycji kluczowym elementem pojmowania monoteizmu: Tam, gdzie Bóg jest czczony w odpowiedni sposób, bałwochwalstwo nie powinno być obecne, a tam, gdzie istnieje bałwochwalstwo, tam istnieje niepowodzenie, jeśli chodzi o prawidłowe oddawanie czci Bogu, „Jedynemu Prawdziwemu Bogu”<sup>169</sup>. Ta postawa i związana z nią retoryka są typowe dla dziewiętnastowiecznych chrześcijańskich misjonarzy protestantów nauczających w Indiach.

---

<sup>168</sup> *pratim naha tumi — s k t vrajendra-nandana / vipra l gi 'kara tumi ak rya-karaŚa*

<sup>169</sup> Jak podaje Oxford English Dictionary, termin "monoteizm" po raz pierwszy ukazał się w 1600r. Dziękuję Francisowi X. Clooneyowi S.J. za wskazanie mi tego zapisu. Zob. J.Z. Smith (271, 276) termin „bałwochwalstwo” we wczesno-antropologicznej klasyfikacji (XVII w.) sporządzonej dla wszystkich religii innych niż chrześcijaństwo, judaizm i islam.

Wielu z nich poszukiwało sposobu na wykorzenie z subkontynentu indyjskiego tego, co postrzegali oni jako bałwochwalstwo. Wszechobecne wielbienie świętych figur w hinduskich świątyniach było ich zdaniem typowym przykładem niewłaściwego kultu "Hinduskiej" religii, a chrześcijańska ewangelia mogła być jedynym środkiem zaradczym, lekarstwem na niewłaściwe praktyki. Owemu nawracaniu ze strony misjonarzy towarzyszyły żadne — lub niewielkie — próby zrozumienia praktyk już z założenia złych i zabobonnych, opartych na przesądach i nieczystych nawykach, które stały w opozycji do biblijnego zakazu czczenia świątynnych wizerunków. (Copley, 12).

Obecnie termin bałwochwalstwo rzadziej poddawany jest poważnym, naukowym dyskusjom na forum publicznym, dotyczącym odmiennych tradycji religijnych, niż zachodnie, inaczej niż to było w dziewiętnastym wieku. Dalej jednak - podobnie jak we wcześniejszym przykładzie - ten nacechowany potępieniem termin nie zanikł, ale wciąż w zachodniej tradycji rodem od Abrahama służy jako odnośnik do niewłaściwych, źle pojmowanych bądź niemoralnych praktyk spełnianych pod pozorem praktyk religijnych. Właściwie termin bałwochwalstwo wywiera wpływ na sposób, w jaki ludzie z zachodu postrzegają systemy religijne odmienne od zachodnich i jawi się jako termin pejoratywny w tym kontekście. Mając powyższe na uwadze, zbadam teraz, jak pojęcie bałwochwalstwa tak jak jest ono postrzegane z drugiej strony barykady. W grzecznym tonie, pragnę oprzeć się na refleksjach pochodzących od wisznuitów Caitanyi (*gaudiya vai Śavawów*). W duchu odkrywcy przeciwstawię koncepcję bałwochwalstwa praktykom związanym z czczeniem bóstw w tradycji życia świątynnego, *gaudiya vai Śava*, związanej z zagadnieniem boskości *Vi Śu/Narayana/Kr Śy*. Chociaż trudno tu mówić o „dialogu”, moim celem jest podążanie w tym kierunku. Dla poprowadzenia dociekania w nadziei na bardziej szczegółową dyskusję pomiędzy dwoma najwidoczniej bardzo odległymi światopoglądami.

Z historycznego punktu widzenia to głównie chrześcijańscy misjonarze protestanci prowadzili wyzywającą retorykę dotyczącą bałwochwalstwa podczas spotkania z wisznuitami z północnych Indii. W tym miejscu skupię się na poglądzie prezentowanym w judaistycznej tradycji religijnej, która najwyraźniej jest źródłem koncepcji bałwochwalstwa, wyrażanej następnie przez chrześcijan. Poprzez zestawienie *vai Śava murti-seva* i teologii *vai Śava bhakti* i porównanie jej z judaistyczną koncepcją bałwochwalstwa podważę przypuszczalnie prostą antytezę istniejącą pomiędzy tymi dwiema ścieżkami zbliżania się do absolutu. Jednocześnie chciałbym uniknąć eskalacji napięcia i narażania się na boski gniew strony przeciwnej. Dlatego poprzez rozsądne rozważania pragnę przyjrzeć się potencjalnym punktom zapalnym pomiędzy tymi odmiennymi tradycjami. Aby to osiągnąć, chcę skorzystać



z prac porównawczych uczonego Roberta Neville'a i jego potrójnego konstruktu "prawdy religijnej" należącej do "kategorii raczej niezbyt wyrazistych prac komparatystycznych" niemniej jednak, ukazujących, że obydwie tradycje mają za cel unikanie i przewyżczenie błędu, fałszu i niepowodzenia, które są przeciwieństwem religijnej prawdy, na którą składają się propozycja, ekspresja i kultywacja<sup>170</sup>.

Podążając za wskazówką Mosche Harbelta'a i Avishai Margality (1992) oraz poddając uporządkowaniu ten wywód, koncepcja bałwochwalstwa w tradycji judaistycznej została wyrażona na pięć sposobów mających swoje odniesienia w tekstach biblijnych, a następnie została rozszerzona w pismach rabinicznych i poddana interpretacji przez żydowskich uczonych. Tymi pięcioma sposobami postrzegania bałwochwalstwa są zdrada, wadliwa reprezentacja<sup>171</sup>, błąd, fałszywa praktyka i mit. Pisząc chciałbym ominąć zgłębianie semantycznych horyzontów terminu bałwochwalstwo, odzwierciedlonych w żydowskim pojmowaniu tego zagadnienia. Dlatego też zestawie wspomniane wyżej zagadnienia jedno po drugim przyrównując je względem praktyk i myśli filozoficznej w tradycji gaudija vai Šava tak jak została ona przedstawiona głównie w *Bh gavata Pur nie*, *Bh gavad-gicie* i źródłach mających swój początek w naukach vai Šavów pochodzących z linii Pana Caitanyi. W ten sposób chciałbym nakreślić niektóre ze sposobów pojmowania czczenia bóstw i praktykowania ścieżki bhakti, którym to przez niezrozumienie wystawia się złe świadectwo i ostro potępia.

#### **IV.1. Bałwochwalstwo jako zdrada**

Według Halbertala i Margali'ego bałwochwalstwo pojmowane jako zdrada jest jednym z najbardziej rozwiniętych pojęć w hebrajskiej Biblii, a szczególnie w Tanakh-u<sup>172</sup>. W piśmie tym, a w zasadzie w zbiorze tekstów, pojęcie bałwochwalstwa wynika przede wszystkim z przeświadczenia, iż istnieje niepowtarzalny związek między Panem a ludem Izraela, związek

---

<sup>170</sup> Neville 2001b, 149-59. "Religious truth" ("Prawda religijna) została wykorzystana dla Komparatystycznego Projektu Idei Religijnych na Uniwersytecie Bostońskim, który został poprowadzony pod kierownictwem Roberta Cunnings Neville'a w latach od 1995 do 1999 i miał swój finał w postaci trzech głównych "vague categories" ("kategorii ogólnikowych"), co, do których, uczestnicy projektu prowadzili rozległe dyskusje porównawcze. (Nevill 2001a: Chs.8&9;2001b: xvi-xvii).

<sup>171</sup> (representation - z ang. reprezentacja czy też przedstawienie, ujęcie - np. o zdjęciu, malowidle, obrazie, posągu, rzeźbie jak w zwrocie: Her picture, statue, work is a subjective representation of the external world... of picture, statue) W rozumieniu tłumacza termin representation oznacza że bóstwo Pana w świątyni może być błędnie postrzegane przez Chrześcijan jako pośrednik fałszywie reprezentujący Boga, niegodny ofiarowania mu modlitw i czczenia. (przyp. tłum.).

<sup>172</sup> Tanakh lub Tanach - święta księga Judaizmu składająca się z *Tory*, *Księgi prorocत्व* i *Hagiografii* (przyp. tłum.).

osadzony w języku struktur ludzkiej rodziny, zobowiązanej wobec Pana niczym w związku dwojga partnerów w małżeństwie monogamicznym.

Będąc wzorem monogamii, Bóg „poślubił” jedynie Izrael i jedynie Izraelitów wyprowadził z Egiptu. W ten sposób biograficzna koncepcja grzechu (bałwochwalstwa) definiuje również tych, których on nie dotyczy: nie dotyczy on bowiem tych, których historia nie zobowiązała do wyłączności przymierza z Bogiem. Z tego to powodu zakaz bałwochwalstwa nie jest uniwersalny, ponieważ został zbudowany na metaforze wyłączności związku<sup>173</sup>.

Wyłączna natura tej relacji jest wzmocniona poprzez ostrzeżenia konsekwencji nie uszanowania tego świętego związku: kiedy pojedyncze osoby bądź całe państwo Izrael<sup>174</sup> czci „innych bogów”, czyli „cudzołóży”<sup>175</sup> z innymi siłami politycznymi (zawierając pakt itp.) są oni postrzegani jako cudzołóznicy w społeczeństwie, gdzie niewierność małżeńska jest najbardziej haniebną zbrodnią, karana nawet śmiercią<sup>176</sup>. Bycie niewiernym Bogu poprzez oddawanie czci innym bogom oznacza sprowadzenie na siebie bolesnej kary wymierzanej przez samego Boga. Kiedy to nastąpi lub przynajmniej zaistnieje groźba kary, ma miejsce pojednanie i niepowtarzalny związek zostaje przywrócony<sup>177</sup>.

Księga Mądrości (14.27) wylicza różnego rodzaju złe zachowania, „[czy] gdzie znajdujemy czczenie nacechowanych złą sławą bożków, które jest źródłem skrajnego zła”. Współczesny komentator tychże fragmentów zauważa, że zasadniczą postacią tego zła

---

<sup>173</sup> Halbertal i Margali, 22-23. Yehezkel Kaufmann w *The Religion of Izrael* zwraca uwagę na to, że chociaż Izaak, podobnie jak inni prorocy, nie uważał bałwochwalstwa za grzech popełniany przez inne narody, „przepowiada czasy, kiedy inne narody porzucą bałwochwalstwo i przylgną do Boga Izraela”. W rzeczy samej, jak zauważa to Kaufmann, w czasach Drugiej Świątyni następuje zupełne odejście od nastawienia panującego w czasach Pierwszej Świątyni — od Izraela będącego „terra incognita dla osób z zewnątrz” zanim stał się osią misji mającej na celu zniszczenie bałwochwalstwa i pogaństwa na świecie. Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel — From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, tłum. Moshe Greenberg (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 449, 450.

<sup>174</sup> Kaufmann argumentuje, że „choć grzechy bałwochwalstwa można odnaleźć wśród narodu, naród jako całość nigdy nie odstępował od wiary”, a raczej wszyscy odpowiadamy za grzechy nielicznych. Na przykład grzech czczenia złotego cielca był uważany za grzech całego narodu, chociaż mówi się, że jedynie mniejszość została ukarana (str. 230). Odmienność przymierza zakonu synaickiego polegała na tym, iż został on przekazany całemu narodowi poprzez jednego człowieka — proroka Mojżesza. Zatem „wszystkie prawa *Tory* dane są narodowi, a naród jako całość odpowiada za ich pogwałcenie” (str. 234). Ten punkt widzenia czyni szczególnie intrygującym fakt użycia metafory cudzołóstwa w opisie bałwochwalstwa: cudzołóstwo oznacza wiarołomstwo jednej z dwóch osób, lecz w związku z bałwochwalstwem idea ta pojawia się w opisie osoby i narodu. Naród zatem jest utożsamiany z jednostką (a posuwając się o krok dalej, być może osobowość jest definiowana na nowo jako coś, co istnieje jedynie jako zbiorowość).

<sup>175</sup> Halbertal i Margali, 16, cytując Ezekiela 16:15-26, 28-34.

<sup>176</sup> Ibidem, 30. Autorzy zwracają uwagę na fakt, iż biblijny znak równości między bałwochwalstwem a cudzołóstwem istniał tak długo, jak długo cudzołóstwo było uważane za tak poważne moralne wykroczenie. We współczesnym społeczeństwie stosunkowo liberalne podejście do niewierności małżeńskiej spowodowało w rezultacie „osłabienie metafory”.

<sup>177</sup> Ibidem, 18-20. Jak tłumaczą to autorzy, pojednanie między Bogiem a Izraelem oznacza rozszerzenie i przeobrażenie metafory małżeństwa i cudzołóstwa.

związanego z bałwochwalstwem jest - jak to tu zostało wyrażone - zaabsorbowanie „sobą”, jako istotą bez życia odciętą od Boga (NIB 1997, vol.5,551). Po to, aby przywrócić utraconą relację z Bogiem, moralna deprawacja, która jest zarówno źródłem, jak i konsekwencją bałwochwalstwa, powinna zostać oczyszczona.

Wyłączność relacji z Vi nu/Kr ną znajduje wiele odniesień w literaturze poświęconej wisznuickiej *bhakti*, jak na przykład w *Bh gavata Pur nie*. Wyłączność ta często zmierza w kierunku podkreślenia siły tego związku, który dzięki *bhakti* łączy Pana (K Śę, Vi nu, czy też "ekspansję" jednego z nich) z wielbicielem bądź wielbicielemi (pojedynczo lub w grupach, ale nigdy jako z narodem). Czasem relacja ta przedstawiana jest jako ludzka niezachwiana relacja, jak to czyni *Bh gavata Pur na* (4.68) w Księdze Dziewiątej, w której Wisznu oznajmia:

Wielbiciele są zawsze w moim sercu, a Ja jestem w sercach (moich) wielbicieli. Oni nie znają niczego poza mną, a ja nie znam nikogo poza nimi<sup>178</sup>.

Zaraz przed tym wersem Vi Śu porównuje Siebie do wiernego męża (*sat-pati*), który jest pod kontrolą wiernej i kochającej żony (*sat-stri*), porównanej znów do *sadhu*, czyli wielbiciela (9.4.66). Werset 68 wyjaśnia szczegółowo: wielbiciele Vi Śu są przedstawieni jako Ci, których nie pociąga nikt ani nic poza samym Panem, który odwzajemnia ich oddanie swoim własnym poczuciem wyłącznego oddania dla nich. Wyłączność została przedstawiona tutaj nie jako groźba kary za zdradę czy cudzołóstwo, ale jako stan całkowitego bezpieczeństwa opartego na niekwestionowanej wierności.

Spółeczna świętość związku małżeńskiego i bezpieczeństwo może symbolizować właściwą relację z Bogiem zarówno w tradycji judaistycznej, jak i w tradycji wisznuickiej. Jednak - w przeciwieństwie do tradycji judaistycznej - w Vi Śu-bhakti *Bh gavata Pur na* przedstawia oddanie dla K Śy w jego najbardziej wzniosłym aspekcie, to znaczy nie pod względem relacji zatwierdzonej społecznie, ale relacji ponadmałżeńskiej, miłosnej, raczej kochanków niż małżonków, których miłość nie wykracza poza usankcjonowany społecznie porządek. W tej koncepcji istnieje duże zagrożenie zdradą, ale tego niebezpieczeństwa można by się spodziewać raczej ze strony K Śy, niż jego wielbiciela. To K Śa jest ontologicznie wolnym i niezależnym Panem, i to On jest najlepszym z kochanków, i jednocześnie najtrudniejszym do zdobycia. Zainspirowany przez *Bh gavata*, w nastroju oddania ukochanego w miłości małżeńskiej, Pan Caitanya (1486-1534) wyjawia najwyższej wagi sugestie dotyczące asymetrii zobowiązania, deklarując lojalną akceptację nieposkromionego charakteru K Śy:

---

<sup>178</sup> Ten i inne wersety w sanskrycie, o ile nie są zapisane w inny sposób, są moimi własnymi tłumaczeniami.

„Niech Krysna mocno obejmie tę służkę, która upadła u Jego lotosowych stóp. Niech Mnie podepcze albo złamie Moje serce nigdy Mi się nie pokazując. Jest przecież rozpustnikiem i może robić, co tylko zechce, ale mimo to właśnie On jest uwielbionym Panem Mojego serca i nikim innym". (*Caitanya-carit mṛta* 2.20.47)<sup>179</sup>

Tego typu asymetria lojalności, dzięki sile wyłączności, wytrzymuje próbę bycia zagrożoną przez boską zdradę. Mimo to w takiej koncepcji ludzko-boskiej relacji kwestia zobowiązania wydaje się niknąć w obliczu gorliwości oddania. Podczas gdy wyobrazenie małżeńskiego związku z biblijnym Bogiem Izraela pociąga za sobą niebezpieczeństwo zdrady ze strony istot ludzkich, wyobrazenie tego samego związku w nastroju vai Śavy/kochanka zawiera jedynie zagrożenie zdrady, ale ze strony Krysny i wręcz pewne, że do tej zdrady dochodzi również ze strony jego najbardziej godnych czci wielbicielki gopi wobec własnych mężów. W obydwu zaś przypadkach istnieje niebezpieczeństwo w związku z posiadaniem boskiej relacji. Jest to zagrożenie jej utraty. Wszystkie te niebezpieczeństwa można by pogrupować jako te występujące w kategorii zdrady, która stoi w sprzeczności do religijnej prawdy jako ekspresji. Prawda, czy szczerza ekspresja oddania dla drugiej osoby (czy jak tutaj, oddanie względem Boga, a także pomiędzy Bogiem a wielbicielami) stoi w zdecydowanej sprzeczności z ekspresją, która zdradzałaby tę prawdę czy szczerłość. W *Bhagavad-gicie* odnajdujemy zupełnie odmienny obraz zagrożonej relacji z Bogiem, często wyrażone w kategoriach iluzji. Hare K Śa rozlegle nawołuje do wyłącznego oddania Jemu Samemu, obrazowo przeciwstawiając się tej relacji pozbawionej oddania poprzez zmanifestowanie widzialnej postaci Boga (w formie kosmicznej), która dosłownie pochłania cały kolektyw pozbawiony oddania, pozostawiając jedynie oddanych braci Pandawów (roz.11), a później - w tej samej *Gicie* (16.19-20) - K Śa podsumowując swój opis osób o typie demonicznym (*asura-bhava*), ostrzega:

„Takie zazdrosne i szkodliwe, najniższe spośród rodzaju ludzkiego osoby, ciskane są przeze Mnie w ocean egzystencji materialnej, pomiędzy różne demoniczne gatunki życia".

Tutaj cechy charakteru, takie jak zazdrość i okrucieństwo, są rozumiane jako produkt aktywnego zaprzeczenia dominacji K Śy, z kolei złudzenie jest produktem (*mudhah*), który z kolei może zostać odebrany jako okłamywanie samego siebie. Osoby aktywnie rozwijające takie cechy są obiektem najsurowszego gniewu Bożego bez widocznej nadziei na pojednanie.

---

<sup>179</sup> Tutaj podałem źródłowy werset z drugiej części *Antya-lili Caitanya-caritam* ty 20.47, na który to powołuje się autor tekstu (przyp. tłum.).

W nieco łagodniejszym nastroju osądza K. Śa wielbicieli innych bogów<sup>180</sup>. Takie osoby, jak zapewnia K. Śa, zasadniczo jemu oddają cześć, ale robią to w niewłaściwy sposób (*avidhi-purvakam*). Niebezpieczeństwo w tego rodzaju kulcie jest poważne, ponieważ w jego rezultacie taki wielbiciel na własne ryzyko musi się spodziewać egzystencji, związanej z powtarzającym się cyklem. Ale moralne potępienie nie ma tu zbyt wielkiego sensu; raczej - jak stwierdza *Bhagavad-gita* - każdy jest nagradzany odpowiednio do swoich wysiłków. Wielbicieli innych bogów „udają się” do (Yanti) tych bogów, których czczą, i jest nadzieja i możliwość, że staną się wolni od iluzji. Oszustwo, przeciwieństwo pełnej prawdy ekspresji, jest w swej istocie oszustwem względem samego siebie; a to może zostać naprawione przez uchwycenie się prawdy zobligowanej wobec Najwyższego Pana.

#### IV.2. Bałwochwalstwo a reprezentacja

Aby ukazać podobieństwo tematów, rozważę błąd i reprezentację pod tymi samymi określeniami. Wielce wpływowy myśliciel późniejszego judaizmu rabinicznego, Mojżesz Maimonides (1135-1204), podaje swój pogląd na temat reprezentacji i jej błędów w *The Guide for the Perplexed (Przewodniku dla zakłopotanych)* i w swoim *Code of Jewish Law (Kodeksie prawa żydowskiego)*. Choć nie jest to wprawdzie judaizm biblijny *stricto sensu*, jest to ważna artykulacja pozycji metafizycznej, która od tamtego czasu zasiliła teologię *via negativa*. Pod względem prawdy religijnej i jej braku bałwochwalstwo reprezentacyjne naświetla zarówno błąd - pomyłkę w postrzeganiu Boga w sposób cielesny - i fałsz, w rezultacie którego nastąpiła błędna interpretacja cielesności Boga.

Maimonides definiuje religię według dwóch zasad - jedności Boga i zakazu bałwochwalstwa<sup>181</sup>. Te dwie zasady implikują się nawzajem. Maimonides uparcie twierdził, że jedność Boga wyklucza możliwość jego boskiej cielesności, a tam, gdzie nie ma jasnego zrozumienia jedności Boga, pojawi się bałwochwalstwo. Według Maimonidesa cielesność, na którą wskazuje pismo, zdaje się być skutkiem niezrozumienia słowa *zelem* (forma), które w swym potocznym znaczeniu jako (forma) nie powinno być rozumiane tak samo jak Hebrajskie słowo *toar* (forma).

Tego terminu [*toar*] nie powinno się w żadnym wypadku stosować w stosunku do Boga. Z kolei termin *zelem* szczególnie podkreśla formę *viz.*<sup>180</sup>, tę, która stanowi istotę rzeczy, podczas gdy tą rzeczą jest to, co jest: rzeczywistość w takiej rzeczy jest istotna o tyle, o ile zawarta jest w obrębie jej określonego istnienia. U człowieka „forma” jest tym składnikiem, który nadaje mu ludzką percepcję: i na podstawie tej intelektualnej

---

<sup>180</sup> *Anya-devata-bhaktah, Gita 9.23.*

<sup>181</sup> Kellner, 23.

percepcji termin *zelem* jest użyty w zdaniach: „Na *zelem* [podobieństwo] Boże On [Bóg] go stworzył.<sup>182</sup>

Maimonides wygłasza podobny wykład w kwestii homonimicznego charakteru kilku innych terminów biblijnych, które dość ogólnikowo wskazują cechy cielesne, takie jak *panim* (twarz), *af*, czyli czarny i *leb* (serce)<sup>183</sup>. Maimonides uważał, że z tego to pobieżnego (mylnego) rozumienia pisma pochodzi wykroczenie tworzenia ludzkich wyobrażeń wizerunku Boga, które to początkowo pełnią rolę pośredników Boga. Ale zaabsorbowanie rytuałami związanymi z czczeniem takowych wizerunków prowadzi do błędu zastąpienia. Obraz czy posąg, jeśli czczony jest jako reprezentacja Boga, może łatwo stać się centrum uwagi wielbiciela, odwracając jego uwagę od samej osoby Boga wielbionej za jego pośrednictwem. Z tego to błędu fizycznej reprezentacji może wyłonić się *fetysz* - „obiekt, któremu ludzie przypisują posiadanie mocy, których on nie posiada”, szczególnie, jeśli reprezentacja dzięki temu błędowi zyskuje „pewną kontrolę nad swoimi wielbicielami”<sup>184</sup>. Kiedy ma miejsce zastąpienie [z ang. *substitution*], wizerunek w oczach wielbicieli zajmuje miejsce wielbionego Boga. Maimonides mówi, że rzeczywisty obiekt kultu traci jakiegokolwiek znaczenie. W swojej *Księdze praw żydowskich (Code of Jewish Law)* Maimonides opisuje genealogię bałwochwalstwa, która kończy się tak:

Stopniowo, z biegiem czasu, szanowane i czczone przez ludzkość imię Boga, zostało zapomniane, znikło z ludzkich ust i serc, i nie było dłużej znane nikomu. Cały lud, kobiety i dzieci znały jedynie postać z drewna i kamienia i gmach świątyni, w którym od dzieciństwa byli trenowani, aby padać na twarz przed figurą, czcić ją i przysięgać na jej imię. Nawet ich mądrzy przedstawiciele, tacy jak księża i im podobni, również wyobrażali sobie, że nie ma innego boga jak tylko gwiazdy i sklepienie niebieskie. Dla nich to w tym właśnie duchu te figury zostały wykonane. Ale stwórca wszechświata nie był nikomu znany, nikt też go nie rozpoznawał poza garstką ludzi... (*Laws Concerning Idolatry and the Ordinances of the Heathens 1:2 – Prawa dotyczące bałwochwalstwa i obrządki pogan 1:2*).<sup>185</sup>

Chociaż Maimonides z uznaniem wypowiada się o bałwochwalcach za to, że nie uważają, że bóstwa zrobione są po prostu z drewna czy kamienia, a raczej uważają, że w istocie te bóstwa to stwórca świata w swojej własnej osobie, to jednak ich problemem - jak twierdzi Maimonides - jest to, że oni „jedynie zwracają uwagę na rytuały, bez zrozumienia ich istoty czy prawdziwego charakteru samej istoty, która jest czczona”, i w związku z tym „wyrzekają się swojej wiary w istnienie Boga”.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> Maimonides, 13.

<sup>183</sup> Ibidem, 52-54.

<sup>184</sup> Halbertal, 42.

<sup>185</sup> Twerski, 72-73.

<sup>186</sup> Maimonides, 52.

Jeśli obrazowa prezentacja (przedstawienie) jest niebezpiecznym oszukiwaniem (zwodzeniem) wynikającym z błędnego, powierzchownego czytania *Tory*, prowadzącego do niewłaściwego czczenia, to rzecz ta [obrazowe przedstawienie – przyp. tłum.] wydaje się niemal *koniecznością* w hinduskich, teistycznych tradycjach, szczególnie wśród tradycji wisznuickich, jako środek do zbliżenia się do sfery boskiej. W tym przypadku błędem, który przeciwstawia się wisznuickiej prawdzie religijnej, jest stwierdzenie, że Bóg nie ma formy i w skutek tego jest mniejszej rangi niż istoty z tego świata. Konsekwencją tej błędnej interpretacji byłoby zaprzeczenie tego, że Boga można by wizualnie reprezentować. Zgodnie z teologią *avatara* ( szczególnie rozwiniętej w tradycji Śri vai Śava), Bh gavan schodzi do tego świata tak samo poprzez proszony wizerunek, jak i przez lingwistyczną reprezentację, która ma na celu czasowe rozszerzenie boskiej obecności. Jako że pojawia się on, aby udzielać się w świecie, a jego szczególnym celem jest zwiększenie swojej dostępności dla zniewolonych istot (*jiv*), Vi Śu/Narayana pozwala, a nawet zachęca do reprezentacji poprzez obraz, który jest właściwą odpowiedzią na Jego pojawienie się. Ma to miejsce szczególnie wtedy, kiedy taka reprezentacja jest uważana za produkt duchowo zaawansowanej duszy obdarzonej szczególną wizją.

Zgodnie z tym rozumieniem, że chociaż czasami Bh gavan objawia się w tym świecie jako *avatar*, to jednak biegły w duchowym zrozumieniu mędrzec (*r i*) lub czysty wielbiciel (*śuddha-bhakta*) jest odpowiednim kandydatem, który może otrzymać duchową formę poprzez bezpośrednią wizję (*darśana*), a potem może przekazać tę wizję innym, aby o niej słuchali, powtarzali, medytowali, a następnie rzeźbili. Uważa się, że tacy adepci są ponad błędną ekspresją. Taka forma wyrzeźbiona wiernie i odpowiednio do wytycznych zawartych w opisach ( w *Śgama* - czy *Śilpa-śastra*) takich wizjonerów, może być czczona poprzez przypisane procedury po tym, jak zostanie ona właściwie konsekrowana, a bóstwo przywołane. Jeśli praktykujący uważnie czci bóstwo, to oczekuje się, że poprzez taką praktykę uzyska te same wizje Pana, jak owi mędrcy czy wielbiciele, którzy widzieli Go bezpośrednio.

Tak praktykowane widzenie staje się ponownym poznaniem w tym sensie, że osoba praktykująca rozpoznaje transcendentalną formę Najwyższej Osoby wewnątrz jej własnego serca (*h dy-anta-stha*). Na tym etapie nie umniejsza się wartości obrazowego wizerunku, tak jak to może mieć miejsce w radykalnych niedualistycznych tradycjach (*advaita*), w których to wizerunek służy jedynie osiągnięciu instrumentalnego celu. W tradycji *bhakti* ta kwestia jest inaczej postrzegana, jako że *bhakti* samo w sobie jest celem. Vaisnavowie odnajdują w wizerunku postaci prawdziwie zaprezentowaną postać, która tym bardziej się manifestuje

poprzez moc *bhakti*, która przyciąga Pana. Z dala od popełnienia „błędu zastępowania” [z ang. *error of substitution*] *bhakta* powiedziałyby, że on czy ona - poprzez uduchowanie zmysłów i umysłu - dokonują korekty percepcji.

Błąd nie dostrzegania boskości w świecie jest korygowany poprzez proces *bhakti*, który umożliwia wielbicielowi otrzymanie łaski Pana w formie boskiej wizji. Nieodparta filozoficzna skłonność vai Śavów do zajmowania stanowiska w kwestii boskiej formy Najwyższego Pana znajduje swoje odzwierciedlenie w świadomości zagrożenia, jakie niesie zastępowanie, którego skutkiem jest utrata zainteresowania boską transcendencją. Pewnie to dlatego zaniepokojeni vai Śavowie zwracają uwagę na dobrze znany opis postaci Boga znajdujący się w *Śvetaśvatara Upani adzie* (8.13).

On to porusza się z gracją, chociaż nie ma nóg; chwyta, choć nie ma rąk; widzi, choć nie ma oczu; słyszy, choć nie ma uszu. Zna wszystko, co jest do poznania, nikt natomiast nie zna Jego. Nazywają Go pierwszą i bezgraniczną Osobą. [ Tłum. Patrick Olivelle]

Taki pełen paradoksów język, utrzymując konflikt pomiędzy formą i jej brakiem<sup>187</sup>, bardziej sugeruje znaczenie boskiej tajemnicy i majestatu, niż boskiej dostępności i zażyłości poszukiwanej w tradycji vai Śavów. Ten konflikt zawarty jest w poszukiwaniach rozróżnienia pomiędzy „formą materialną” a „formą duchową”. Podczas gdy pierwsza z wymienionych charakteryzuje się ograniczeniami w czasie i przestrzeni, zrozumiałymi przez związaną *jivę*, to druga jest charakteryzowana jako wyrażająca się w „wiecznej – świadomej - szczęśliwej formie” (*sac-cid-ananda-vigraha*), która jest istotą natury Boga. „Duchowa forma”, kiedy przybiera fizyczną reprezentację, również ją definiuje, jak to można wywnioskować z następującego wersetu faworyzowanego przez vai Śavów Caitanyi.

Wielbię Govindę (K Śę), pierwszą osobę, którego każda część ciała może pełnić funkcję pozostałych zmysłów. On to wiecznie obserwuje, utrzymuje i przejawia wszechświaty. Jego oślepiające przepychem ciało jest pełne radości i wiedzy (*Brahma-samhita* 32).

Tutaj abstrakcyjne atrybuty (*sat-cit-ananda*) i „części ciała” lub członki, które pełnią zamienne funkcje różnych zmysłów, łączą się wyrażając boską świadomość. O Bogu możemy stosownie powiedzieć, że ma „ciało,” ale każda „część” tego ciała może pełnić takie same

---

<sup>187</sup> Istnieje paralela konfliktu pomiędzy formą i jej brakiem a dychotomią skończoności/nieskończoności, którą omawia Robert Cummings w swojej książce *The Truth of Broken Symbols*, (Albany: State University of New York Press, 1996). W swojej teologicznej analizie symbolu postrzega wizerunki, czyli symbole, jako granice czy też linie demarkacyjne pomiędzy skończonym a nieskończonym, które pośredniczą między nimi (str. 69). Kiedy nie zarysowują one dokładnie tej granicy, symbole stają się bałwochwalcze: „Religijne symbole mogą być fałszywe, kiedy są bałwochwalcze, to znaczy, kiedy utożsamiają tego, do którego się odnoszą, ze znaczeniem skończonej, nieboskiej, a więc świeckiej rzeczy i nie wskazują, że znaczenie to nie ma właściwego zastosowania”. (str. 20)



funkcje, jak każda inna. Zatem omawiając werset ze *Śvetaśvatara Upani adu vai Śavowie* powiedzieliby, że nie zaprzecza on formie, postaci czy ciału z jego częściami. Raczej zaprzecza formie czy postaci, która w odniesieniu do Boga postrzegana byłaby jako mająca te same rodzaje ograniczeń, jakich doświadczają istoty śmiertelne. W ten sposób nieskończoność Boga zostaje zachowana bez pójścia na kompromis odnośnie Jego wszechmocy. Jego wszechmoc jawi się vai Śavom poprzez - jak wskazano wcześniej - przysyłanie przez Niego biegłych w duchowości adeptów obdarzonych boską wizją i mocą przekazywania jej innym. Co więcej, jego jedność pod względem organicznym jest zachowana w takim stopniu, jaki przejawia każda żywa istota. Żywa istota posiada jedność przez wzgląd na jej organiczną koordynację funkcji cielesnych, dzięki temu podobnie możliwa do wyobrażenia staje się jedność Boga. Takie koncepcje dotyczące „duchowej formy”, niezależnie od stopnia przypuszczalnego braku akceptacji ze strony Maimonidesa, mają swój oddźwięk w jego pragnieniu, aby zachować odrobinę idei formy w jego komentarzach dotyczących rozróżnienia na *zelem* i *toar*. To, co możemy tutaj zauważyć, to to, że prawdopodobnie nie ma wielkiej rozbieżności pomiędzy osądem, że pojęcie zasadniczej formy powinno prowadzić do zakazu obrazowego przedstawiania, a tym, że może i powinno ono prowadzić do nakazu takiegoż przedstawiania obrazowego. Celem w obydwu przypadkach jest zachowanie boskiej doskonałości.

#### **IV.3a. Bałwochwalstwo jako fałszywa praktyka**

Halbertal i Margali porównują żydowskich filozofów, takich jak Maimonides, z dwunastowiecznym żydowskim myślicielem i poetą R. Judah Halevi (około 1075-1141). Halevi wyjaśnia niepokój Maimonidesa związany z jego obawą przeciwko fałszywej praktyce. Troską filozofów jest właściwy obiekt czczenia, określony przez filozoficzne dociekania; w ten sposób mniejszą uwagę poświęca się właściwym formułom czczenia. Dla Halewiego problem jest zupełnie przeciwny. Mówi o tym w swoich poglądach (adresowanych głównie do żydowskich odbiorców). Opisując, że w żydowskiej tradycji rabinicznej obiekt kultu jest już określony przez tradycję (zgodnie z *halakhah*), w której główną troską jest ustanowienie modelu właściwego czczenia „ustalonego ogólnie i biorącego pod uwagę takie elementy, jak: intencje, szczerłość i powagę wielbiciela”<sup>188</sup>. W obrębie potrójnego schematu prawd religijnych Neville’a mamy głównie do czynienia z obawą dotyczącą porażki, która jest przeciwieństwem sukcesu płynącego z właściwego kultywowania religijnej wrażliwości.

---

<sup>188</sup> Halbertal i Margali, 189.

Tradycje vai Śavów również wykazują zaniepokojenie możliwą porażką i obawę co do właściwej praktyki skupionej wokół rytuałów czczenia bóstw (*arcana*), ale uwzględniają całą gamę czynności w oddaniu. Jednym z dowodów na powyższe, poza rozległymi i szczegółowymi zaleceniami dotyczącymi tychże praktyk, są zawarte w *Puranach* listy wykroczeń, których należy unikać. Są one analogiczne z tym, co można by uznać za obraźliwe zachowanie w obecności osoby wyższej rangą w społeczeństwie. Na przykład ostrzega się, aby nie być w nieczystym stanie w obecności bóstwa w świątyni; lub przestrzega się przed okazywaniem dumy przed bóstwem; lub to, że nie powinno się zaniedbać ofiarowania bóstwu owoców odpowiednich ze względu na porę roku i dostępnych okresowo i tak dalej. Tego rodzaju wykroczenia przy czczeniu (*sev par dha*) są powszechnie uważane za dość poważne, ale wybacalne poprzez szczere zastosowanie się do przypisanych pokut.

Dla vai Śavów Pana Caitanyi bardziej poważne niż *sev par dha* są *nam par dha*, wykroczenia w stosunku do wiary, nieodpowiednie podejście, słowa czy praktyka w stosunku do boskich imion Pana. Tradycja wymienia dziesięć z nich. Jako że święte imiona Pana są tożsame z Panem (*abhinnatva* - „nie różne od” lub „identyczne”), zaniedbanie właściwej ich wymowy lub nieodpowiednie powtarzanie imion (*hari-n ma*) ma swoje odzwierciedlenie w relacji z Panem. Spośród nich najpoważniejszymi obrazami są trzy następujące: nieokazywanie szacunku (szczególnie w słowach *ninda*) w stosunku do *bhaktów*; nieposłuszeństwo wobec wybranego mistrza duchowego (*guru*), pod kierunkiem którego dana osoba uczy się praktyki *bhakti*; i angażowanie się w grzeszne czynności lub wyrażanie postawy (*papa-budhi*), że grzechy zostaną zrównoważone przez dalszą medytację o świętych imionach. Oczekuje się, że chociaż na początku praktykujący może stać się obiektem popełniania obraz (*nam -par dha*), to istnieje na nie środek zaradczy, jakim jest kontynuowanie praktyki medytacyjnej poprzez dalsze intonowanie i jednoczesne kultywowanie pragnienia uwolnienia się od ich popełniania z jednoczesnym modleniem się o to.

Niektóre z tych obraz pokrywają się z *nam par dha* i - sądząc po stopniu nasilenia w tekstach takich jak *Bh gavata Pur na* - najpoważniejszym typem wykroczenia wydaje się być *vai Ś par dha*, czy też obrażanie współpraktykującego K Śa-*bhakti*, czy to za pomocą ciała, mowy czy umysłu. Jedynym sposobem na odkupienie takiego wykroczenia jest błaganie o wybaczenie i przyjęcie przeprosin przez obrażoną osobę. Znajdujemy ostrzeżenie, że nawet sam Pan nie czuje się kwalifikowany, aby im przeciwdziałać (9.4.69-71).

Przechodzenie od lżejszych wykroczeń do tych gatunkowo cięższych odzwierciedla progresję tożsamości z Panem. Identyeczność pomiędzy Panem i jego postacią bóstwa jest w pewnym sensie przewyższana przez „większą identyczność” pomiędzy Panem a jego

imieniem, która to z kolei jest przewyższana przez poufałość Pana i jego wielbiciela<sup>189</sup>. Tak, jak było to omawiane w kontekście bałwochwalstwa jako zdrady. Vi Šu w *Bh gavata Pur* nie oznajmia, że swojego wielbiciela uważa za serce. „Moi wielbiciele nie znają niczego poza mną i Ja nie znam nikogo innego poza nimi”. Jeśli kryterium Halewiego dla właściwego czczenia byłoby określone przez „intencje, szczerłość, poważne podejście do czczenia”, z pewnością podobne kryterium znalazłoby swoje odzwierciedlenie w świątopoglądzie vai Šava, w którym wielbiciele Vi Šu uważani są przez Pana za „jego serce”. W ten sposób motywacja vai Šavów uznana przez samego Vi Šu musi być zaakceptowana jako odpowiednia. A właściwa motywacja zapewnia, że niepowodzenie nie przewyższy wielbiciela Vi Šu / K Šy na jego drodze do Pana.

### IV.3b. Bałwochwalstwo i mit

Rozpatrywanie bałwochwalstwa w kategorii mitu powoduje powstawanie negatywnego odbioru mitu jako „zmyślonej historii”. Traktowany za odejście od prawdy religijnej włącza się w schemat Neville’a: wnosząc błąd, oszustwo i niepowodzenie, które łączą się w pojedynczą zasadę religijnej nieprawdy. Rozważając bałwochwalstwo jako mit z perspektywy vai Šavów, najpierw odniosę się do studium wczesnoizraelskiej religii sporządzonego przez Yehezkela Kaufmanna (od którego również zaczerpnęli Halbertal i Margali). Kaufmann argumentuje, że żydowski pogląd na bałwochwalstwo stał się nieodłącznym wyznacznikiem pogaństwa, a pomimo tego, jak zauważa, Biblia jest „całkowicie nieświadoma natury i znaczenia religii pogańskiej”<sup>190</sup>. Biblia daje wyraz jedynie „najniższemu rodzajowi” pogaństwa, typując bałwochwalstwo jako czczenie pogańskich bogów, które są „dziełem rąk ludzkich” lub „drewnem czy kamieniem”<sup>191</sup>. Jak twierdzi Kaufmann Biblia nie daje żadnej wiedzy na temat tego, co nazywa on „cechami mitologicznymi” bogów, ale ich potępia. Wojna przeciw bałwochwalstwu prowadzona na łamach Biblii oparta jest jedynie na argumencie fetyszyzmu i nigdzie nie zaprzecza istnieniu bogów czczonych pod postacią bóstw, ani też nie zaprzecza prawdziwości tejże mitologii bogów. „Biblia nigdzie nie zaprzecza istnieniu bogów, Ona ich ignoruje”. Kaufmann pisze dalej:

„Bagatelizowanie znaczenia pogaństwa, jakie występuje w Biblii, natychmiast powoduje powstanie zasadniczego problemu i jednocześnie jest najbardziej istotną wskazówką dla zrozumienia religii biblijnej. To niedocenianie wyraźnie formuje przepaść, która oddziela religię biblijną od pogaństwa. Rozpoznanie tej przepaści jest niezbędne do zrozumienia wiary biblijnej. Nie tylko uwypukla ono osobliwość opartej

<sup>189</sup> Owa „największa identyczność” nie może być jednakowoż rozumiana jako ontologiczna identyczność, która całkowicie zaprzecza twierdzeniom vai Šavów zapewniającym o wiecznej odrębności *živ*y jako sługi Pana.

<sup>190</sup> Kaufmann, 7-20.

<sup>191</sup> Deut. 4:28; 28:36, 64.

na Biblii błędnej interpretacji pogaństwa, ale w rzeczy samej jest zasadniczym faktem w historii religii Izraela”.<sup>192</sup>

Pozostawiając historyczne zawłości u źródeł, posługiwanie się terminem „pogaństwo”, które z definicji oznacza „o, co potępione”, oznacza, że każda praktyka religijna odmienna od religii izraelskiej, czy też czczenie bogów innych, niż Bóg Izraela, uniemożliwia polemikę na temat bałwochwalstwa, pogłębiając przepaść pomiędzy wyznawcami religii Izraela a wyznawcami opierającymi swoje zrozumienie na tradycji religijnej vai Šavów. Tego typu wykluczająca definicja zmusza do uznania za bałwochwalcze wszelkie wierzenia i praktyki religijne inne niż te w tradycji żydowskiej. Kontynuujmy jednak nasze zadanie refleksyjnego porównania obu tradycji, podsumowując z kolei cztery rozróżnienia, jakie podaje Kaufmann, zestawiając ze sobą religie izraelską i pogańską.

Pierwszym kontrastem, jaki się wyłania przy tym zestawieniu, jest ograniczona moc pogańskich bogów i absolutna wola Boga. Podczas gdy pogańscy bogowie są ograniczeni przez przeznaczenie i naturę, Bóg stwarza świat „poprzez słowo, a nie poprzez wojnę”<sup>193</sup>. Kaufmann pisze:

Wyznacznikiem monoteizmu nie jest koncepcja Boga, który jest stwórcą wiecznym, dobrodusznym czy wszechpotężnym; te pojęcia znajdują się wszędzie w świecie pogańskim. Ale ta idea Boga, który jest źródłem wszystkich istot, niepodlegającym kosmicznemu porządkowi i który nie wyłonił się z obszaru przedegzystencjalnego (...) - wielcy bogowie prymitywnych plemion nie reprezentują tej idei.<sup>194</sup>

Po drugie, zgodnie z tym poglądem, absolutna boskość Boga określa rodzaj rytuału jako różny od tego, który związany jest bogami pogańskimi. Kiedy więc rytuały pogańskie charakteryzują się magią, za pomocą której zyskuje się pewną kontrolę nad Bogiem (rytuały te są związane z pierwotną naturą, którą manipuluje osoba je spełniająca), rytuały biblijne funkcjonują w obrębie kontekstu przymierza z Bogiem: „Bóg zgadza się zrobić to, o co człowiek Go prosi, jeśli jest to zgodne z Jego wolą, a nie dlatego, że został przymuszony poprzez jakąś magiczną czy rytualną technikę, by działać w imieniu człowieka”. Kaufmann odnajduje w pogaństwie „pomieszanie dziedzin” będących „wspólnym łonem”, z którego pochodzą zarówno bogowie, jak i świat, a zatem usunięte są „wszelkie stałe granice między [bogami] a światem ludu i innych stworzeń”<sup>195</sup>.

Po trzecie istnieje odmienny rodzaj pośrednictwa między człowiekiem a Bogiem: w proroctwie pogańskim wymaga się pewnych umiejętności od proroka czy kapłana - w

---

<sup>192</sup> Ibid.,20.

<sup>193</sup> Harbertal i Margali, 68-69

<sup>194</sup> Kaufmann, 29.

<sup>195</sup> Kaufmann, 35.

przeciwieństwie do prorocstwa biblijnego, gdzie Bóg wybiera posłańca, który ma zakomunikować jego wolę.

Po czwarte moralność pogańska jest wtopiona w naturę - w przeciwieństwie do biblijnej moralności mającej źródło w woli Bożej<sup>196</sup>. Zgodnie z poglądami tych autorów mit pogański może poza tym cechować się mnogością niezależnych istot uczestniczących w dramacie świętej historii, w przeciwieństwie do opowiadań monoteistycznych, gdzie nie ma istot, „których wola może ograniczać wolę boską”<sup>197</sup>.

Zwolennicy tradycji gaudija vai Śava, po wysłuchaniu tych wywodów filozoficznych na temat religii pogańskiej, mogliby dojść do wniosku, że żaden z nich nie odzwierciedla ich tradycji religijnej. Powiedzieliby oni raczej, że żaden z pogańskich opisów nie odpowiada koncepcji Bhagav na i jego *lila* [rozrywek – przyp. tłum.], do których zalicza się kosmiczne stworzenie. Żaden z nich również nie podejmuje się zrozumienia *bhakti*, czczenia w oddaniu skierowanego wprost do niego. W rzeczywistości wiele komentarzy w tradycji vai Śava jest poświęconych zasadom teologicznego argumentowania, które obaliłyby powyższe charakterystyki pogaństwa w odniesieniu do tożsamości Vi Śu/K Śy i jego wielbienia. W tym względzie, tradycja ta wykazuje również troskę o to, by nie dodawać opozycji do religijnej prawdy.

Odnosząc się do pierwszej z wymienionych kwestii, tj. ograniczona moc kontra absolutna wola Boga, *Bh gavata Pur na* dokłada starań, aby od samego początku podkreślić absolutną transcendentną pozycję najwyższej istoty *svayam bhagav na*. Cztery wersety, które również podejmują ten temat i które uznawane są za esencję całej tej pracy, odnajdujemy w Księdze Drugiej. Pierwszy z nich (9.33) oznajmia:

Brahmo, to Ja właśnie [N r yana/Vi Śu] istniałem przed stworzeniem, gdy nie było niczego oprócz Mnie. Nie było materialnej natury – przyczyny tego stworzenia. To, co widzisz teraz, to jestem także Ja (sam). A to, co pozostanie po unicestwieniu, to również będę Ja.

---

<sup>196</sup> Halbertal i Margali, 69. Autorzy cytują Yehezkeła Kaufmanna jako źródło tych rozróżnień. Wraz z Ernestem Renanem i Henrim Frankfortem uważa on mit za „rodzaj ekspresji unikalny dla pogaństwa”. Autorzy zastanawiają się, czy jest to sprawiedliwa ocena i czy sama Biblia nie jest mitem. Wyciągają wniosek, że niezależnie od tego, czy podał najlepszą definicję mitu, czy też nie, „zaprawdę poruszył kwestię zasadniczej różnicy między dwoma światami, a różnica ta istnieje nawet nie będąc analogiczną do różnicy między mitologiczną i niemitologiczną literaturą” (str. 71). Autorzy w dalszych rozważaniach rozwijają swój własny pogląd, mianowicie, że Boga w Biblii bardziej cechuje osobowość niż absolutna wola, która angażuje go w „emocjonalną wzajemną zależność” w złożonym związku ze światem i nadaje opowieści biblijnej mityczny wymiar nawet w kategoriach Kaufmannowskich. [...] Zależność, którą my dostrzegamy, jest jak zależność danej osoby od ukochanego lub od kluczowych zobowiązań” (str. 73).

<sup>197</sup> Halbertal i Margali, 79.

Drugi punkt - w świetle boskiej niezależności - podawany przez vai Śavowów dotyczy żywego kontrastu K Śa-*bhakti* z innymi rodzajami czczenia. Jak to już zostało stwierdzone w *Bhagavad-gicie* (9.23) K Śa odnosi się do czczenia „innych bogów” jako do oddawania czci jemu samemu, ale spełnianemu w „niewłaściwy sposób” (*avidhi-purvakam*). Wykonujący takowe czczenie poszukują przychylności *devatów* (istot zarządzających kosmosem) oddając się rytuałom, które w pewnym sensie mają poprzez manipulację przymusić te istoty do dobrodziejstwa na rzecz człowieka. Natomiast K Śa akceptuje jedynie bezpośrednie zbliżenie się do Absolutnego Pana, co można osiągnąć jedynie w odpowiedni sposób tzn. bez manipulacji i przy pomocy *bhakti*. Zatem - powracając znów do *Bhagavad-gity* (18.55) - czytamy jak K Śa radzi Arjunie:

Jedynie poprzez służbę oddania (*bhakti*) można poznać Mnie takim, jakim jestem.  
A będąc w pełni świadomym Mnie, dzięki takiemu oddaniu (*tattvato jñ tv*), można wejść do Mojej nieskończonej siedziby (*viśate tat-anantaram*).

Pomimo najwyraźniej bezpośredniego charakteru K Śa-*bhakti* do jej osiągnięcia potrzeba kwalifikacji. W odpowiedzi na trzecią kwestię dotyczącą różnic pomiędzy religiami pogańską i żydowską, vai Śavowie mogliby nawoływać, że *bhakti* osiąga się dzięki pobieraniu nauk od kwalifikowanych *bhaktów*, o których *Bhagavad-gīta* wypowiada się dosłownie jako o „osobach, które ujrzały prawdę” (*tattva-darśinah*, 4.34), których moce duchowego zrozumienia rozbudzone zostały z łaski Pana.

Te „osoby, które ujrzały prawdę”, mogą nie odpowiadać całkowicie biblijnej koncepcji proroków jako posłańców wybranych przez Boga, lecz nie są oni po prostu magikami ani wyszkolonymi kapłanami medytującymi o prośbach ludzi spragnionych łask. Raczej główną z ich kwalifikacji jest niezachwiane skupienie i działanie w zrozumieniu wiedzy o *brahmanie*, czyli Absolutcie, na co wskazuje Jego uwolnienie się od zajęć materialnych. W tej kwestii *Bh gavata Pur na*(11.3.21) radzi:

Dlatego osoba, która naprawdę pragnie ostatecznego dobra, musi podporządkować się autentycznemu mistrzowi duchowemu (*guru*). Właściwym *guru*, jest ten, którego schronieniem jest spokój i który jest skupiony na *brahmanie*, tym wyrażonym w *Vedach* jak i ponad nimi.

W kwestii czwartej, rozważając moralny wymiar interakcji pomiędzy Bhagav nem, a żywymi istotami, vai Śavowie odnoszą się do ciała *Ved* jako do źródła porządku kosmiczno/moralnego (*ta*, a potem *dharma*), które według tekstów wisznuickich pochodzi z „oddechu” Bhagav na. W ten sposób Bhagav n jest postrzegany zarówno jako autor moralnego porządku, jak i utrzymujący ten porządek, w szczególności jako wewnętrzny przewodnik *jiv, param tman*. *Vi Śu avat ry* również wypełniają tę funkcję. Wciąż jednak

uważa się, że kiedy *avat r Vi Śu* walczy z przeciwnikami, pierwotnym celem takiej walki jest boska zabawa (*lila*), w której biorą udział słudzy *Vi Śu*, wyznaczeni jako godni przeciwnicy. W ten sposób nie istnieje „mnogość niezależnych istot” w tych sportowych rozgrywkach. Zamiast sprzeciwiać się i stawać w opozycji, próbując przeciwstawić się boskiej woli, te istoty biorą w nich (w tych rozgrywkach) czynny udział i wspomagają je.

Posuwając się dalej w obronie czczenia *Kṛṣṇy* lub *Vi Śu* w formie bóstwa, *vai Śavowie* mogliby wskazać na następstwo niezależności Pana: stworzenie jako manifestacja zewnętrznej energii *Bhagavān* (zwolennicy *Caitany* nazywają je *bahiraṅga-śakti*) jest zawsze Mu podległe. On nigdy nie jest pod kontrolą pierwotnej natury; raczej, kiedy schodzi do tego świata jako *avatāra*, jego celem jest rozwinięcie Swoich *līlā* i podtrzymanie *dharmy*. Kierując się tą samą argumentacją *vai Śavowie* twierdzą, że jako *avatāra* – godny czczenia wizerunek, który zstąpił w postaci bóstwa - *Bhagavān* może „wniknąć” do tego wizerunku, aby odbierać czczenie od swoich wielbicieli i odwzajemniać się im. *Vai Śavowie* biorą po uwagę to, że takie wizerunki są stworzone z użyciem materialnych elementów i jako takie ulegają rozkładowi. Aczkolwiek *Bhagavān* może przemienić fizyczną substancję przez swoją duchową obecność w duchową, zwłaszcza, że dokładnie rzecz ujmując natura materialna jest mu podległa.

Ostatecznie, na tyle, na ile mit jest odbierany jako „nieprawdziwa historia” przez zachodnio-azjatyckie tradycje religijne, które tak naznaczają pogaństwo, *vai Śavowie* odpowiadają wskazując hermeneutyczną macierz, w obrębie której ich święte narracje zostały wypowiedziane i objaśnione. Ten kontekst jest opisywany przez tradycje *guru*, dla których celem pism świętych jest osiągnięcie czystego oddania dla Pana (*prema-bhakti*) – najważniejszego celu. Prawda świętych narracji – powiedzieliby - jest potwierdzona przez postęp w kierunku czystego oddania praktykujących i osiągana przez słuchanie takich narracji z ust kwalifikowanych nauczycieli. Co więcej - prawda zawarta w tych świętych narracjach odnajduje swoje odzwierciedlenie w przesłaniach płynących z *līlā*, które podważają moralnie sztuczne i wymuszone koncepcje nieprawdy, pozwalając Bogu na swobodne działanie odpowiednio do jego własnych potrzeb, ograniczonych jedynie przez miłosne relacje oddania między nim a jego wielbicielami. Dla *vai Śavowów* mitem, który należy przewyciężyć, jest nieprawdziwe wyobrażenie trwałego szczęścia w obrębie tymczasowego świata.

#### **IV.4. Granice**

Reasumując z pewnością może wydać się oczywiste, iż trudno jest oczekiwać porozumienia pomiędzy *vai Śavami* a żydami dotyczącego tego, co jest prawdziwą, a co jest

falszywą religią. Można by argumentować, że wybrana kwestia porównawcza, a dokładnie ogólna kategoria „prawdy religijnej”, jest po prostu zbyt ogólnikowa, zbyt abstrakcyjna, odległa i nader plastyczna, aby zbliżyć te dwa światopoglądy w kierunku wartościowego dialogu. Nawet, jeśli kategorię główną podzielimy na podkategorie, takie jak: propozycje tematów, twierdzeń, sposoby ekspresji, wyrażania i ucieleśniania/praktykowania prawdy religijnej, tak jak to zrobili Neville i jego koledzy w pracach, które prześledziłem, dochodząc do wniosku, że dużo więcej pracy można by zainwestować w poszukiwanie wartościowego dialogu i możliwości zbliżenia poprzez wybudowanie mostu porozumienia dla obu poglądów, które oddziela przepaść. Usiłowania te mają na celu jedynie wskazanie punktu rozpoczęcia możliwych prac badawczych.

Była to zwięzła eksploracja poglądów żydowskich na temat bałwochwalstwa, odzwierciedlająca sposób, w jaki vai Šavowie (których analizy były traktowane bardziej lub mniej ogólnie) rozumieją ich własny system czczenia, szczególnie system czczenia bóstw w ogniu oskarżeń o bałwochwalstwo. Ze względu na chęć zachowania zwięzłości tej pracy w moim podsumowaniu zawrę ponumerowane zestawienia poczynionych obserwacji, wskazujących na podobieństwa bądź potencjalne punkty zapalne pomiędzy tymi dwoma tradycjami w odniesieniu do konceptu bałwochwalstwa.

1. Zdrada: Obydwie tradycje - zarówno żydowska, jak i vai Šava - badają niebezpieczeństwa zerwania więzi z Bogiem i świętują utrzymanie tej relacji w obrębie ich własnej tradycji. Innymi słowy, precyzując, bałwochwalstwo rozumiane jako zdrada dla żydów może tyczyć się wyłącznie żydów, którzy odwrócili się od Boga Izraela. A obszerniej - bałwochwalstwo w ujęciu żydowskim jest moralnym złem, podczas gdy tego typu rozproszenie na niższych bogów innych niż największy Vi Šu w tradycji vai Šava, w praktyce czczenia, jest jedynie przejawem ignorancji, ułudy czy słabości serca, nie zaś moralnym zhańbieniem swojej osoby.

2. Błąd i reprezentacja: Obie tradycje utrzymują w swoich poglądach idee boskiej czy pierwotnej formy Boga. A zakaz graficznej reprezentacji, jak i pozwolenie na graficzną reprezentację, mają ten sam cel - zachowanie wiary w jedność Boga, jego nieskończoność i wszechmoc. Teologia *bhakti* w tradycji vai Šava rozpoznaje potrzebę podtrzymywania wątku doskonałości Boga, ale postrzega wielość i złożoność jako przejaw Jego doskonałości. Vai Šavowie podkreślają prawdę *bhakti* wynosząc ją ponad niebezpieczeństwo błędu: Vi Šu / K Ša jest ponad wszystko Bogiem miłosnej wymiany pomiędzy nim samym a jego wielbicielami.



3. Falszywa praktyka: Obie tradycje postrzegają niewłaściwe czczenie (niepowodzenie w praktyce) jako niebezpieczeństwo, które pokrywa się z obraźliwą postawą względem Boga i jego wielbiciela, który ucieleśnia właściwą motywację i właściwą praktykę czczenia. Obie tradycje załączają środki zaradcze i środki poprawy, by przeciwstawić się ewentualnym błędom i nadużyciom, które mogłyby stać się przyczyną porażki. Mają one wesprzeć udaną praktykę bądź umożliwić wielbicielowi powrót niej, po duchowym potknięciu. Vai Śavowie postrzegają *bhakti* jako odpowiednik boskiej mocy Najwyższego, umożliwiającą zarówno pomyślną praktykę, jak i osiągnięcie celu, którym jest samo *bhakti*.

4. Mit: Obie tradycje wykazują troskę, aby identyfikować rzeczywiste obiekty czci ponad i przeciwko nierzeczywistym. W judaizmie doprowadziło to do całościowego potępienia wszystkich nieżydowskich praktyk religijnych, naznaczonych mianem pogaństwa. Vai Śavowie mają własną osobną polemikę i dokładają starań, aby ustanowić absolutną supremację Vi Śu i szczególny charakter Jego czczenia. W tym względzie mogą oni do pewnego stopnia zgodzić się z myślą żydowską, tzn. że czczenie innych bogów jest uczestnictwem w bałwochwalczych i jednocześnie nieautentycznych czynnościach.

Taka eksploracja zagadnienia raczej nie wpłynie na zmianę intencji żydowskich rabinów w ich wysiłkach skierowanych na potępienie rytualnego strzyżenia włosów w Tirupati. Ani też wielbiciele z Venkateśvary nie zaniechają praktyki strzyżenia swoich włosów w akcie oddania, który jest częścią ich tradycji. Co można by zatem osiągnąć? Może to, że wielbiciele z Venkateśvary i rabini mogliby wzajemnie wysłuchać powodów wyjaśniających ich odmienne praktyki i zrozumieć, co myśli i ma do powodzenia strona przeciwna, a także ustalić, co jest kością niezgody powstrzymującą przed uszanowaniem duchowych praktyk obu tradycji.



## Wnioski

---

Na początku tej książki zadałem pytanie: „W jakim sensie, zgodnie z teologią vai Śavów gau ..ya, pozornie bezwładną postać materialną można postrzegać jako boską, a zatem godną czci, oraz jak tę praktykę *arcanam* (formalne wielbienie bóstw w tradycji gaudiya) można uznać za metodę zbliżania się do Boga?”. Pytanie zdradza nieufność do wielbienia namacalnych przedmiotów, która najpełniej została wyrażona w biblijnym zakazie tworzenia i czczenia jakichkolwiek wyobrażeń. Biblijny zakaz jest nieodłącznie związany z biblijną koncepcją monoteizmu — czczenie Żywego Boga *oznacza* przede wszystkim, przynajmniej w kontekście zakazów, *nie* okazywanie czci wizerunkom jedynego Boga czy też „innych bogów”.

W przeciwieństwie do tradycji biblijnej, vai Śavizm w ogólności, a w szczególności vai Śavizm gau ..ya, gorąco zachęca, a nawet poleca czczenie świętych wizerunków Boga jako integralnego aspektu właściwego postępowania i duchowości człowieka. Co więcej, vai Śavowie (we wszystkich frakcjach) uważają się także za wyznawców monoteizmu, chociaż z pewnością ich pojęcie monoteizmu jest radykalnie różne do koncepcji religii Bliskiego Wschodu. Równie dobrze można wyciągnąć wniosek, iż termin „bałwochwalstwo” w odniesieniu do tej tradycji nie jest zbyt precyzyjny i nie opisuje rozpatrywanego zjawiska. Celem niniejszej książki jest przedstawienie alternatywnego opisu i pozwolenie pismom objawionym uznanym przez tradycję przemówić w imieniu osób, które dedykują swoje życie tej praktyce.

W takim samym stopniu, jak judaizm, również vai Śavizm gau ..ya jest religią opierającą się na przesłaniu pism objawionych<sup>198</sup>. Starłem się zwrócić uwagę na pewne fragmenty pism stanowiące podstawę czczenia K Śy i w ten sposób wykazać, iż w żadnym wypadku nie jest to bezmyślna praktyka czy też przypadek naiwnego pomieszania pojęć. Wiąże się to raczej z systematyczną teologią, która jest rozwiązaniem problemu supremacji Boga i konsekwentnej pozornej niedostępności. Powyższa teologia bierze pod uwagę z jednej strony naturę wcielonej w materię egzystencji, a z drugiej strony wszechmocną naturę Boga.

---

<sup>198</sup> Nie zaprzecza to przepastnej różnicy w postrzeganiu pism w obu tradycjach, poczynając od podkreślania tekstów pisanych w tradycji żydowskiej w przeciwieństwie do zwracania przez hindusów szczególnej uwagi na przekazy mówione lub intonowane. Zobacz Barbara A. Holdrege, *Veda And Torah: Transcending the Textuality of Scripture*, (Albany: State University of New York Press, 1996). Istnieje istotne podobieństwo polegające na tym, iż obydwie tradycje identyfikują się w dużej mierze ze swymi pismami, które zajmują pozycje pewnego rodzaju absolutnego autorytetu.

Tak jak wielbienie *arc -m<sup>m</sup>rti* nie jest bezmyślne ani naiwne, nie jest także kapryśne ani niemoralne w swojej praktyce. Przeciwnie, wielbienie K Śy jest ściśle uregulowane przez zalecenia pism, instrukcje *guru* i tradycję, której celem zawsze jest zachowanie czystości i stosowności jako koniecznych do spełnienia warunków wstępnych pozwalających na pojawienie się autentycznej miłosnej interakcji z Bóstwem<sup>199</sup>.

Możemy również zauważyć, że czczenie *gau ..ya vai Śavów* jest w swojej praktyce rozwiązaniem ludzkich niedoskonałości, które potwierdza skłonność ludzkiej istoty do działania i doświadczania na platformie miłosnej doskonałości, pozwalając na wzniesienie się ponad ograniczenia narzucone przez cielesną egzystencję. *Bhakti* jest pośrednikiem, dzięki któremu *bhakta* może wkroczyć do „wszechświata uczuć”, gdzie panuje K Śa jako źródło duchowych emocji, czyli *ras*. W *gau ..ya vai Śavizmie* ujawnia się to szczególnie na etapie rozwoju *bhakti* znanym jako *bh va*. Dualizmy, w których cielesna egzystencja jest zwykle pograżona, są pokonywane przez *darśaŚ*, boską wizję, w której Boga i jego imię, Boga i jego wizerunek, jak również Boga i jego opis, doświadczają się jako nieróżnych od siebie<sup>200</sup>.

Biblijna polemika z czczeniem bóstw często opierała się na pozornym braku życia, bezwładności i bezradności czczonych posągów. Moglibyśmy zapytać, co właściwie robi K Śa jako *arc -m<sup>m</sup>rti*? Vai Śavowie po pierwsze odpowiedzieliby, iż to właśnie *On* ostatecznie wszystko sprawia, włączając w to obdarzanie nas zdolnością umysłu do zadawania tego pytania. *Arc -m<sup>m</sup>rti* stanowi jeden ze sposobów, dzięki którym Pan obdarza łaską uwarunkowane dusze. Jako takie należy ono do kategorii *avat rów*. Zasadniczo *avat ry*, czyli boskie zstąpienia, wykonują kilka czynności. Po pierwsze sprawiają, iż Pan staje się dostępny dla uwarunkowanych dusz (umożliwiając im przekroczenie uwikłania się w działanie [*karma-bandhana*]), po drugie wprowadzają w życie boską sprawiedliwość (zwłaszcza karząc niegodziwców [*du k ti-n śana*] i w ten sposób również ich uwalniając od uwikłania), po trzecie na nowo ustanawiają zafałszowane lub zatracone zasady religijne (*dharmasasth pana*), spośród których główną jest konieczność ofiarowania siebie Panu

---

<sup>199</sup> Sześciu Gosv m.ch z V nd van szczególnie podkreśla w tym względzie autorytet pism objawionych, być może w odpowiedzi na dostrzegane w tym czasie nieprawidłowości. R<sup>m</sup>pa Gosv m...ostrzega w *Bhakti-ras m ta-sindhu* (1.2.101), iż służba oddania, która nie jest zgodna z zaleceniami różnych kanonicznych pism (*śruti-sm ti-pur Ś di pañcar tra-vidhim*) jest po prostu społeczną katastrofą (*utp ta eva*), zakłóceniem w społeczeństwie.

<sup>200</sup> William Deadwyler wyjaśnia, iż ta tożsamość słowa i przedmiotu „stanowi bezpośredniość ujęcia, dla którego słowo *dosłowny* nie jest w pełni odpowiednie”, podczas gdy możliwym staje się uznanie za uzasadnione dosłowne znaczenie słów *jedynie* w odniesieniu do Boga. „Nasze ziemskie doświadczenie nie odsłania przed nami dosłownego znaczenia. W końcu Bóg i królestwo Boże stanowią prawdziwy i oryginalny świat, podczas gdy ten świat jest jego imitacją i odbiciem. Mimo to Bóg może zmanifestować się w tym świecie pod postacią słów i wizerunków, a dzięki koncentracji umysłu i zmysłów na słowach, które opisują Boga, oraz na formach, które ukazują Boga, umysł i zmysły stopniowo oczyszczają się, a wtedy można nareszcie pojąć dosłowne znaczenie” (Deadwyler, 86-87).

(*k Śa-samarpanam*). Poza tym Pan zstępuje w swojej oryginalnej postaci K Śy, by *przyciągnąć* uwikłane dusze, budząc ich wrodzone oddanie poprzez Swoje boskie imię, postać, cechy, czynności i towarzyszy. Również jako *arc -m<sup>m</sup>rti* K Śa przyjmuje dary składane z oddaniem (pożywienie, kwiaty, klejnoty, ubrania lub modlitwy) i odwzajemnia się obdarzając „resztkami” (*nirm lya*) tego ofiarowania jako swoim *pras da*, czyli łaską. W ten sposób sprawia, iż jego polecenie (*Bhagavad-g.t* 9.34), by skoncentrować swój umysł na nim, czcić go i ofiarowywać mu pokłony, staje się wykonalne.

Jednakże ciągle można by argumentować, że *arc -m<sup>m</sup>rti* nie przemieszcza się i nie mówi. Vai Śavowie prawdopodobnie odpowiedzieliby: tak to prawda, ta postać *avat ra*, chociaż najbardziej dostępna dla uwarunkowanej duszy, *wydaje się* nie przejawiać najmniejszej aktywności, aby wielbiciel mógł otrzymać sposobność przejęcia aktywnej roli wykonywania wszelkiego rodzaju służby swoim ciałem, umysłem i zmysłami. Pełniąc tę aktywną rolę angażujemy się w „poważną grę” odnosząc się z serdecznością do Pana i podporządkowując swoje pragnienia jego woli. Celem jest ciągle działanie (a nie brak aktywności, jak głoszą klasyczne szkoły monistyczne), ponieważ, jak wspomnieliśmy w naszej dyskusji na temat *bhakti*, służba musi być niemotywowana i nieprzerwana, by w pełni zadowolić duszę. Dzięki takiemu stałemu zaangażowaniu *bhakta* doświadczą w coraz większym stopniu supremacji Pana, w stosunku do którego jesteśmy aktorami drugoplanowymi.

W tym podejmowaniu się działania z ramienia K Śy *praktykowanie bhakti* manifestuje swoją moc przeobrażania, dzięki której wszystkie *zwykle* rzeczy i związane z nimi działanie zostają ponownie zdefiniowane w związku ze służbą dla K Śy (*k Śa-sev*) i w ten sposób stają się *niezwykle*<sup>201</sup>. W trakcie rytuału *arcanam* miejsce czczenia, ofiarowane przedmioty, wykorzystane naczynia i język, własne zmysły i umysł — wszystko ulega przeobrażeniu w ducha (*cit-śakti*), aby ułatwić przemianę wielbiącego w *śuddha-bhaktę*, czystego wielbiciela Pana. W miarę jak *praktykowanie* (lub próbne wyobrażenie) zmienia się w doskonałość, działanie staje się sztuką, a miejsce wystawienia tej sztuki (świątynia K Śy) nie jest zwykłym miejscem, lecz Vrają, niezwykłym krajem K Śy, gdzie „drzewa są drzewami pragnień, ziemia jest z kamienia filozoficznego, woda jest nektarem, słowa są śpiewem, a każdy krok tańcem”<sup>202</sup>. To właśnie we Vrajy pokonane zostają ograniczenia linearnego czasu<sup>203</sup> w miarę jak szkolimy się w uczestniczeniu w różnych, zawsze świeżych, miłosnych rozrywkach Pana.

---

<sup>201</sup> Jak świadczy o tym poprzednio cytowany werset z *Padma Pur Śy*, nawet woda, w której obmywane było bóstwo, jest następnie podawana jako *caran m ta*, czyli „ambrozja ze stóp Pana”. To, co jest mało istotne w tym świecie, staje się najbardziej znaczące i uświęcające w świecie transcendentnym.

<sup>202</sup> *Brahm -sa ^hit* 5.56.

Na podstawie tej prezentacji można by podejrzewać, iż proces *arcanam* w gau „ya vai Śavizmie jest wysoce indywidualnym przedsięwzięciem, z niewielkim lub żadnym odniesieniem się do wspólnoty czy społeczeństwa. W rzeczywistości jest wprost przeciwnie, zwłaszcza jeśli chodzi o tradycję następującą po Caitanyi, dla którego zbiorowe wielbienie było najważniejsze. Z powodu intonowania *harin ma mantry* o Caitanyi mówi się, że „ograbił magazyn miłości do Boga”<sup>204</sup> razem za swoimi najbliższymi towarzyszami — Nity nandą, Advaitą, Gadadh rą, Śrīv są i innymi. Jest szanowany dlatego, że traktował osoby z niższych kast jako kwalifikowanych *bhaktów*, zarażał tych, których spotkał, ekstatyczną miłością do K Źy i ponieważ udostępnił światu to, co wcześniej było własnością nielicznych, przemieniając świat, a nie zaledwie kilka osamotnionych osób.

Wspomniałem o tym misjonarskim aspekcie tradycji gau „ya vai Śavów, ponieważ w rezultacie stworzył on obecną światową misję, której dążeniem jest zwiększenie liczby uczestników praktyki K Źa-*bhakti*, częścią której jest *arcanam*. Fakt, iż praktyka czczenia bóstw ma miejsce w świątyniach poza Indiami, pośród ludzi z Zachodu, być może mniej zaznajomionych z kulturalnym kontekstem Indii, z którego wyrasta *arcanam*, może sprowokować pytanie, jaką rolę faktycznie odgrywa teologia wielbienia bóstw opracowana przez teologów zajmujących się tradycją praktyk odnajdywanych w tych nowych sytuacjach? Odpowiedź z pewnością nadawałaby się na osobną pracę, być może bardziej zajmującą się socjologią, niż teologią. Mam nadzieję, że osoby zaangażowane w tę praktykę uzyskają wiedzę na temat teologii tradycji i praktyk oraz że inne osoby spotykające się z praktykującymi K Źa-*bhakti* otrzymają odpowiednie informacje odnośnie teologii, która uzasadnia wielbienie *arc -m<sup>m</sup>rti* K Źy.

Ta nadzieja na świadome postrzeganie i świadome praktykowanie K Źa-*sev* wskazuje na mój dalszy optymizm — iż pomysł tej pracy może rozwinąć się w temat dialogu międzywyznaniowego, nie tylko między wyznawcami vai Śavizmu i judaizmu, lecz także między tymi pierwszymi a wyznawcami wiary chrześcijańskiej i islamu, którzy w różny sposób traktują kwestie poruszone w tej pracy. Taka dyskusja mogłaby z kolei spowodować dodatkową pomocną analizę porównawczej teologii czczenia wizerunków (mam na myśli przede wszystkim tradycję czczenia ikon w ortodoksyjnym chrześcijaństwie), która pomogłaby społecznościom vai Śavów promować lepsze zrozumienie własnej tradycji, dzięki

---

<sup>203</sup> Teologowie w tradycji gau „ya vai Śava opracowali dokładną doktrynę tożsamości ziemskiej Vrajy znajdującej się w obecnych Indiach i niebiańskiej Vrajy, znanej również jako Goloka lub Goloka-V nd vana. Ziemską Vrają może dać bezpośredni dostęp do niebiańskiej Vrajy temu, kto posiada odpowiednie kwalifikacje oznaczające czyste serce.

<sup>204</sup> *Caitanya-carit m ta* Adi-l.l 7.20-21.

czemu możliwe byłoby istotne porozumienie z członkami innych społeczności religijnych. Ta praca jest jedynie próbą stworzenia zarysów, które z kolei należałoby wypełnić bogatymi i delikatnymi barwami bardziej kwalifikowanego oddania i wiedzy, aby w pełni rozpowszechnić ideę procesu *arcanam K Śa-bhakti*. Jest nadzieja, że przyczyni się ona do dalszych rozważań.





## Bibliografia

---

- Babb, Lawrence A. *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Banerjæ, Jitendra Nath. *The Development of Hindi Iconography*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1974.
- Beck, Guy L. „Sonic Theology”, w *Vai Śavism: Contemporary Scholars Discuss the Gau ..ya Tradition*. Wyd. przez Rosen, Steven. Nowy Jork: FOLK Books, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1955.
- \_\_\_\_\_. „Churning the Global Ocean of Nectar: The Devotional Music of Śr..la Prabhup da”. *Journal of Vai Śava Studies* t.6 nr 2 (wiosna, 1998).
- Bennet, Peter. „Krishna’s Own Form: Image Worship and Pusti M rga”. *Journal of Vai Śava Studies* t.1 nr 4 (lato 1993).
- Bhaktived nta Swami Prabhup da, A.C. *Bhagavad-g..t taka jaką jest*, drugie wydanie, Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1990.
- \_\_\_\_\_. Complete Works. Bhaktived nta Vedabase CD-ROM. Sandy Ridge, NC: The Bhaktivedanta Archives, 1998.
- Bhaktived nta Swami Prabhup da, tłum., & Sv m., Acyut nanda; Jayaśacinandana. *Songs of the Vai Śava Śc ryas*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 1979.
- Bhaktivinoda, Kedarnath Datta. *Sri Chaitanya Shikshamrtam*. Tłumaczenie z bengalskiego. Madras: Śr..Gau ..ya Math, 1983.
- Brzezinski, Jan. „Does K Śa Marry the Gop..s in the End?” *Journal of Vai Śava Studies* t.5 nr 4 (jesień 1997).
- Carman, John B. *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1994.
- Chari, Srinivasa S.M. *Vai Śavism: Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- Clooney, Francis X., S.J. *Seeing Through Texts: Doing Theology among the Śr..vai Śavas of South India*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Theology After Ved nta: An Experiment in Comparative Theology*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1993.
- Daniel, E. Valentine. *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: University of California Press, 1984.

- Das, Rahul Peter. *Essays on Vai Śavism in Bengal*. Kalkuta: Firma KLM, 1997.
- Das, Day nanda, & Das, Nandar Ś... Dev... „Baladeva Vidy bh™ aŚa: The Gau ..ya Ved ntist”. *Back to Godhead*, (styczeń/ luty 1991): 30-34 (część I), & (kwiecień/ maj 1991): 22-26, 32 (część II).
- Das, Hayagriva. *The Hare Krishna Explosion: The Birth of Krishna Consciousness in America (1966-1996)*. Palace Press, 1985.
- Das, K Śa-k etra, wyd. *Pañcar tra-prad.pa: Illumination of Pañcar tra. Supplement to Volume One, Daily Service*. GBC Deity Worship Group. Mayapur, India: ISKCON-GBC Press, 1995.
- Das, R™pa Vil sa (Robert D. MacNaughton). *A Ray of Vishnu—The Biography of a Śakty ve a Śvat ra: Śr... Śr.mad Bhaktisiddh nta Sarasvati Gosv m... Mah r ja Prabhup da*. Washington, Mississippi: New Jaipur Press, 1988.
- Das, Śr... Satya N r yaŚa, tłum., oraz Kundal... Das. *Śr... Tattva-Sandarbha of Śr.la J..va Gosv m...Prabhup da*. Delhi: Jiva Institute for Vai Śava Studies, 1995.
- Das, Sad p™ta. „Rational ‘Mythology’: Can a rational person accept the stories of the Pur Śas as literally true?” (Wykład wygłoszony w Parlamencie Światowych Religii, Chicago, 1993) *Back to Godhead* (styczeń/ luty 1994): 22-31.
- Davis, Richard H. *Images, Miracles and Authority in Asian Religious Traditions*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ritual in an Oscillating Universe: Worshiping Śiva in Medieval India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- De, Sushil Kumar. *Early History of the Vai Śava Faith and Movement in Bengal*. Kalkuta: Firma KLM, 1986.
- Deadwyler, William H. „The Devotee and the Deity: Living a Personalistic Theology”. W *Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India*. Wyd. przez Joanne Punzo Waghorne i Norman Cutler. Nowy Jork: Columbia University Press, 1996.
- Delmonico, Neal. „R dh : The Quintessential Gopi”. *Journal of Vai Śava Studies* t.5 nr 4 (jesień 1997).
- Dube, Manju. *Conceptions of God in Vai Śava Philosophical Systems*. Varanasi: Sanjay Book Centre, 1984.
- Eck, Diana. *Darśan: Seeing the Divine Image in India*. Chambersberg, PA: Anima Publications, 1985.
- Eliade, Mircea. *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

- Entwistle, A.W. *Braj, Centre of Krishna Pilgrimage*. Groningen: Egbert Forsten, 1987.
- Gambhirananda, Swami, tłum. *Brahma-S<sup>m</sup>tra-Bhāya of Śrī...Śaṅkarācārya*. Kalkuta: Advaita Ashrama, 1965.
- Gelberg, Steven J. „Vrindaban as Locus of Mystical Experience”. *Journal of Vai Śava Studies* t.1 nr 1 (jesień 1992).
- Griffiths, Paul J. *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- Gupta, Sanjukta. „The Pañcartra Attitude to Mantra” in *Mantra*, Harvey P. Alper, wyd. Albany: State University of New York Press, 1988.
- Haberman, David L. *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāg nuga Bhakti Śadhana*. Nowy Jork: Oxford University Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Journey Through the Twelve Forests: An Encounter with Krishna*. Nowy Jork: Oxford University Press, 1994.
- Halbertal, Mosche, i Margalit, Avishai. *Idolatry*. Tłumaczyła Naomi Goldblum. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Hardy, Friedhelm. „M dhavendra Pur.: A Link Between Bengal Vai Śavism and South Indian Bhakti”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1974).
- Hawley, John Stratton (z Shrivatsā Goswamim). *At Play with Krishna: Pilgrimage Dramas from Brindavan*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Holdrege, Barbara A. *Veda And Torah: Transcending the Textuality of Scripture*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- Hospital, Clifford. „L...I in Early Vai Śava Thought”. W *The Gods at Play: L...I in South Asia*. William S. Sax, wyd. Nowy Jork: Oxford University Press, 1995.
- Jaiswal, Suvira. *The Origin and Development of Vai Śavism: Vai Śavism from 200 BC to AD 500*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981.
- Judah, J. Stillson. *Hare Krishna and the Counterculture*. A Wiley-Interscience Publication. Nowy Jork: Wiley, 1974.
- Kapoor, O.B.L. *The Philosophy and Religion of Śrī...Caitanya (The Philosophical Background of the Hare Krishna Movement)* Delhi: Munishram Manoharlal, 1977.
- Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel—From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Tłumaczył Moshe Greenberg. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Kellner, Menachem. *Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990.

Kinsley, David R. *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Sword and the Flute: Kālī and Kāśhā, Dark Visions of the Terrible and the Sublime in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Klostermaier, Klaus K. *Mythologies and Philosophies of Salvation in the Theistic Traditions of India*. Canadian Corporation for Studies in Religion. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. „A Universe of Feelings”. W *Shri Krishna Caitanya and the Bhakti Religion*. Studia Irenica 33. Wyd. przez Edmund Weber/ Tilak Raj Copra. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.

Mahārāj, Tridaś i Swamī Bhakti Hdaya Bon. Śrī Rāmpa Gosvāmī's *Bhakti-rasam-tasindhuf*. T. 1 Vrindaban, U.P., India: Institute of Oriental Philosophy, 1965.

Maimonides, Moses. *The Guide for the Perplexed*. Tłumaczył M. Friedlaender. Nowy Jork: George Routledge & Sons, 1947.

Majumdar, A.K. *Caitanya, His Life and Doctrine: A Study in Vaiśhnavism*, Chowpatty, Bombaj: Bharatiya Vidya Bhava, 1969.

Marglin, Frederique. „Jagannātha Purāṇa”. W *Vaiśhnavism: Contemporary Scholars Discuss the Gauṛīya Tradition*. Wyd. przez Rosen, Steven. Nowy Jork: FOLK Books, 1992.

Maxwell, T.S. *The Gods of Asia: Image, Text, and Meaning*. Delhi: Oxford University Press, 1997.

McDaniel, June. *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Mohanty, Jitendra Nath. *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Mohapatra, Gopinath. *Jagannātha in History & Religious Traditions of Orissa*. Orissan Studies Project nr 13. Kalkuta: Punthi Pustak, 1982.

Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, nowe wydanie. Oxford: Clarendon Press, 1899 (przedruk, 1960).

Narang, Sudesh. *The Vaiśhava Philosophy According to Baladeva Vidyābhūṣa*. Delhi: Nag Publishers, 1984.

Nārāyaṇan, Vasudha. „Arcavatāra: On Earth as He Is in Heaven”. W *Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India*. Wyd. przez Joanne Punzo Waghorne i Norman Cutler oraz Vasudha Nārāyaṇan. Nowy Jork: Columbia University Press, 1996.

- Neevel, Walter G., Jr. *Yamuna's Vedānta and Pañcarātra: Integrating the Classical and the Popular*, Harvard Theological Review/ Harvard Dissertations in Religion nr 10. Wyd. przez C. Bynum & G. Rupp. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977.
- Neville, Robert Cummings. *The Truth of Broken Symbols*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1996.
- O'Connell, Joseph. „Śādhana Bhakti”, W *Vaiṣṇavism: Contemporary Scholars Discuss the Gauḍīya Tradition*. Wyd. przez Rosen, Steven. Nowy Jork: FOLK Books, 1992.
- Pandeya, Rajendra P. „The Vision of the Vedic Seer”. W *Hindu Spirituality*. Sivaraman, wyd. Nowy Jork; Crossroad, 1989.
- Prasannabhai, Fr. „Jesus the Arati Personified—the Eucharist as our Mahārati”. *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* nr 60 (1997).
- Puri Goswami Mahārāja, Bhakti Promode. *The Heart of Krishna: Vaisanva Aparadha & the Path of Spiritual Caution*. San Francisco: Mndala Media, 1995.
- Sagar, Trindandi Bhikṣu Sri Bhakti Ananda, tłum. Śrī... *Brahm -sa ^hit : Quintessence of Reality the Beautiful*. Navadwip, W.B., India: Śrī...Chaitanya Saraswat Math, 1992.
- Schweig, Graham M, tłum. „The Bhakti Sūtras of Nārada: The Concise Teachings of Nārada on the Nature and Experience of Devotion”. *Journal of Vaiṣṇava Studies* t.6 nr 1 (zima, 1998).
- \_\_\_\_\_. „Universal and Confidential Love of God: Two Essential Themes in Prabhupada's Theology of Bhakti”. *Journal of Vaiṣṇava Studies* t.6 nr 2 (wiosna, 1998).
- Sharma, Krishna. *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective—A Study in the History of Ideas*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987.
- Sheridon, Daniel P. *The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Siddhantashastree, Rabindra Kumar. *Vaiṣṇavism Through the Ages*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985.
- Sivaraman, Krishna, wyd. *Hindu Spirituality: Vedas through Vedānta*. T. 6 dzieła *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. Nowy Jork: Crossroad, 1989.
- Smith, Jonathan Z. „Religion, Religions, Religious”. W *Critical Terms for Religious Studies*. Wyd. przez Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Taylor, Mark C., wyd. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes*. t.5. Nashville, Abingdon Press, 1997.

- Thakur, Sri Sachi nanda Bhakti Vinode, *Shri Chaitanya Shikshamritam*. Tłum. Sri Bijoy Krishna Rarhi. Madras: Sri Gaudia Math, 1983.
- Toomey, Paul M. *Food from the Mouth of Krishna: Feasts and Festivals in a North Indian Pilgrimage Center*. Delhi: Hindustan Publishing Corp., 1994.
- Tripurari, Swami B.V. *Aesthetic Vedānta: The Sacred Path of Passionate Love*. Eugene, Oregon: Mandala Publishing Group, 1998.
- Twersky, Isadore. *A Maimonides Reader*. Library of Jewish Studies, wyd. Neal Kozodoy. West Orange, NJ: Behrman House, 1972.
- Valpey, Kenneth R. „Arca—der Yoga der Gau „ya Vai Śavas”. *Tattva-viveka* 5 (niem.) (październik 1996).
- Ward, J. S. Keith. *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions*. Londyn: Darton, Longman and Todd, 1987.
- Zimmer, Heinrich. *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*. Tłum. Gerald Chapple i James B. Lawson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Następujące dzieła cytowane w pracy pochodzą z Bhaktivedanta Wedabase CD-ROM (patrz powyżej):

- Brahm-saṅgīta*. Tłumaczenie i znaczenia Bhaktisiddhānta Sarasvatī Goswamiego Prabhupady.
- Bhagavad-gītā* Kṛṣṇa-Dvāipāyana-Vyāsya. Tłumaczenie i znaczenia A.C. Bhaktivedānta Swamiego Prabhupady.
- Caitanya-caritāmṭa* Kṛṣṇa-dāsa Kavirāja. Tłumaczenie i znaczenia A.C. Bhaktivedānta Swamiego Prabhupady.
- Nektar oddania*, (streszczenie *Bhakti-rasāmṭa-sindhu* Rādhākrishṇa Gosvāmīego), A.C. Bhaktivedānta Swamiego Prabhupady.
- Nektar instrukcji* (*Upadeśāmṭa* Rādhākrishṇa Gosvāmīego). Tłumaczenie i znaczenia A.C. Bhaktivedānta Swamiego Prabhupady.
- Śrīmad-Bhagavatam* Kṛṣṇa-Dvāipāyana-Vyāsya. Tłumaczenie i znaczenia A.C. Bhaktivedānta Swamiego Prabhupady.
- The Science of Self-Realization*. Wykłady i rozmowy A.C. Bhaktivedānta Swamiego Prabhupady.

Teksty w sanskrycie:

*Śr... Bahkti Sandarbhaḥ of Śr...la Śr... J...va Gosv m... Prabhup da.* Wyd. przez Śr... Harid sa Ś stri. V nd van, India: Sad-Grantha-Prak śaka, 1984.

*Vi Śu Pur Śa of Vedavy sa.* Wyd. przez S...tar mad s O^ karan th. Kalkuta: Satya-dharma-prac ra-sa%gaf, ND.

*Śr...mad Bh gavatam Mah pur Śam of Vedavy sa.* Wyd. przez K Śa-śa%kara Ś str., Ahmedabad, India: Bh gavata Vidy p..tha, 1968.

