

Spis treści

WSTĘP	11
0.1. Uwagi ogólne	11
0.2. Uwagi techniczne	20
Rozdział 1. WISZNUIZM TAMILSKI	23
1.1. Hinduizm – wisznuiizm – śriwisznuiizm	23
1.1.1. Wisznuiizm w Tamilnadu	26
1.1.2. Wielka i Mała Tradycja	31
1.2. Wisznu we wczesnej literaturze sanskryckiej	35
1.2.1. Okres wedyjski	35
1.2.2. Okres eposów i puran	37
1.2.2.1. <i>Bhagawadgita</i>	40
1.2.2.2. <i>Bhagawatapurana</i>	40
1.3. Wisznuiizm we wczesnej literaturze tamilskiej	41
1.3.1. Okres sangam	41
1.3.2. Wisznu – (Tiru)mal, Majon	42
1.3.3. Pierwsze tamilskie utwory bhakti – <i>Tirumuruhattruppadej</i> i <i>Paripadal</i>	43
1.3.4. <i>Silappadharam</i>	45
1.4. Okres przejściowy – od okresu sangam do początków ruchu bhakti	46
1.4.1. Kalabhrowie	46
1.4.2. Wcześni Pallawowie	47
1.4.3. Świątynie hinduskie – początki	48
1.4.4. Agamy sanskryckie, pańcaratra i wajkhanasowie	50
1.4.4.1. Agamy	50
1.4.4.2. Wisznuickie szkoły rytualne pańcaratry i wajkhanasów	51
1.5. Okres bhakti	55
1.5.1. Rys historyczny	56
1.5.1.1. Pallawowie i początki ruchu bhakti	57
1.5.1.2. Gospodarka	60
1.5.2. Definicje i źródła bhakti	64
1.5.2.1. Definicje	64
1.5.2.2. Drawidyjskie koncepcje boskości jako jedno ze źródeł bhakti – anangu i postać władcy	68

1.5.2.2.1. Anangu	69
1.5.2.2.2. Postać władcy	70
1.5.2.2.3. Szamanizm i stany transu	72
1.5.2.2.3.1. Łaska jako obecność boga (stan transu)	72
1.5.2.2.3.2. Praktyki szamańskie	75
1.5.2.2.3.3. Kontakt z boskością jako ból, cierpienie i zniewolenie	76
1.5.2.2.3.4. Zawładnięcie bogiem przez wyznawcę	78
1.5.2.2.4. Kult miejsc świętych w starożytnym Tamilnadu	85
1.5.3. Tamilsy święci okresu bhakti	86
1.5.3.1. Alwarowie – tamilsy święci wisznucy	88
1.5.3.1.1. Termin <i>alwar</i>	89
1.5.3.1.2. Święta dwunastka	90
1.5.3.1.2.1. Pierwsi alwarowie: Pojhej, Pej, Budam	91
1.5.3.1.2.2. Tirumalisejjalwar	92
1.5.3.1.2.3. Tondaradipodi	93
1.5.3.1.2.4. Tiruppanalwar	93
1.5.3.1.2.5. Kulaseharalwar	94
1.5.3.1.2.6. Perijalwar i Andal	95
1.5.3.1.2.7. Nammalwar, Madurakawi i Tirumangejjalwar	96
1.5.4. Poezja tamilska okresu bhakti – cechy ogólne	97
1.5.4.1. Poezja bhakti a tamilska i sanskrycka poezja klasyczna	98
1.5.4.2. Poezja bhakti jako symbol	100
1.5.4.3. Źródła literackie i ludowe jako „elementy znaczące” w tamilskiej poezji okresu bhakti	102
1.5.4.4. Poezja bhakti jako poezja aham i puram	104
1.5.5. <i>Nalajiradiwja Prabandam</i>	105
1.5.5.1. Tytuł zbioru, prabandam i pasuram	106
1.5.5.2. Struktura wewnętrzna dzieła	107
1.5.5.3. Komentarze	110
1.5.5.4. Adhajanotsawam – święto recytacji <i>Nalajiradiwja Prabandam</i>	113
1.5.6. Diwja desam	115
1.5.6.1. Świątynie w okresie bhakti	121
1.5.6.1.1. Posągi	123
1.5.6.1.2. Rytuały – pudża, arćcanej, tiruwila	127
1.5.6.1.3. Proces redystrybucji darów	130
1.5.6.1.4. Przestrzeń świątynna	133
1.5.6.2. Kapłani świątynni	135
1.5.6.3. Główne świątynie	138
1.5.6.4. Pielgrzymka jako wyraz bhakti	144
1.6. Śriwisznuzm	146
1.6.1. Uwagi ogólne	147

1.6.2. Aćarjowie	150
1.6.2.1. Pierwsi aćarjowie	154
1.6.2.2. Ramanudża	155
1.6.2.3. Aćarjowie po Ramanudży	157
1.6.3. Hagiografie	160
1.6.4. Tenkalej i wadakalej	163
1.6.5. Śriwisznuiizm a wiśisztadwajtawedanta	167
1.6.6. Teologia śriwisznuiicka	169
1.6.6.1. Uwagi wstępne	169
1.6.6.2. Bóg	170
1.6.6.2.1. Bóg nieprzejawiony	170
1.6.6.2.2. Atrybuty główne i drugorzędne	172
1.6.6.2.3. Bóg przejawiony – typy manifestacji	174
1.6.6.2.3.1. Para	174
1.6.6.2.3.2. Wjuhy	175
1.6.6.2.3.3. Wibhawa, arca i antarjamin	176
1.6.6.2.4. Upaja i upeja	178
1.6.6.2.5. Kreacja świata	178
1.6.6.3. Dusza	179
1.6.6.4. Bhakti i prapatti	181
1.6.6.5. Znaczenie bogini	183
1.6.6.6. Rahasje – tajemnice śriwisznuickie	187
1.6.6.7. Inicjacja	189
1.6.6.8. Codzienne obowiązki śriwisznuitów	193
Rozdział 2. KRÓL, RABUŚ, BANDYTA, POETA, ŚWIĘTY. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ TIRUMANGEJJALWARA	195
2.1. Przydomki i imiona poety	195
2.2. Dzieje poety według hagiografii śriwisznuickich	198
2.2.1. Narodziny	198
2.2.2. Władca Alinadu	200
2.2.3. Małżeństwo z Kumudawalli	202
2.2.4. Spotkanie z Wisznu i pielgrzymka	204
2.2.5. Życie w Śrirangam	206
2.2.6. Ostatnie lata życia	209
2.3. Dane historyczne	209
2.4. Elementy autobiograficzne w <i>Perija tirumoli</i>	211
2.4.1. Przydomki	211
2.4.2. Nawrócenie i wzmianki o przeszłości	212
2.4.2.1. <i>Perija tirumoli</i> 1.1	212
2.4.2.2. <i>Perija tirumoli</i> 1.6	216
2.4.2.3. <i>Perija tirumoli</i> 1.9	219

2.4.2.4. <i>Perija tirumoli</i> 6.2	220
2.4.2.5. <i>Perija tirumoli</i> 6.3	221
2.5. Kult	222
2.5.1. Świątynie i wizerunki	222
2.5.2. Święta i rytuały	223
2.5.2.1. Rocznica narodzin	223
2.5.2.2. Wedupari	223
2.5.2.3. Padinoru Garuda sewej	225
2.6. Twórczość poetycka Tirumangejjalwara	228
2.6.1. Cechy ogólne	228
2.6.2. Utwory	231
2.7. „Święty-nieświąty”	233
2.8. Podobieństwa z śiwaizmem	242
Rozdział 3. <i>PERIJA TIRUMOLI</i>	244
3.1. <i>Perija tirumoli</i> – budowa	244
3.1.1. Tirumoli jako gatunek literacki	245
3.1.2. Główne grupy tematyczne	247
3.1.3. Struktura wewnętrzna dzieła	248
3.2. Świątynie i miejsca święte (diwja desam) w <i>Perija tirumoli</i>	254
3.3. Bóg w <i>Perija tirumoli</i>	272
3.3.1. Przymioty główne i drugorzędne Wisznu	273
3.3.2. Wisznu – Absolut bez postaci	275
3.3.2.1. Pięć żywiołów	276
3.3.2.2. Słodycz	277
3.3.2.3. Światło i blask	278
3.3.2.4. Emocje, zmysły, stany i abstrakcje	279
3.3.3. Manifestacje Wisznu	281
3.3.3.1. Para i wjuhy	281
3.3.3.1.1. Wisznu rezydujący w niebie Wajkuntham	282
3.3.3.1.2. Wisznu unoszący się na Mlecznym Oceanie	283
3.3.3.1.2.1. Paran/Paraman	290
3.3.3.1.2.2. Pierwszy/Początkowy	292
3.3.3.1.3. Wjuhy	293
3.3.3.2. Wihawy	305
3.3.3.2.1. Łabędź	309
3.3.3.2.2. Koń (Hajagriwa)	314
3.3.3.2.3. Ryba	314
3.3.3.2.4. Żółw	318
3.3.3.2.5. Dzik	320
3.3.3.2.6. Lew (Narasinha)	323
3.3.3.2.7. Karzeł – Wamana i Triwikrama	328

3.3.3.2.8. Paraśurama.....	330
3.3.3.2.9. Rama	332
3.3.3.2.9.1. Ajodhja i wygnanie do lasu	334
3.3.3.2.9.2. Rawana i zdobycie Lanki	337
3.3.3.2.10. Balarama	346
3.3.3.2.11. Kryszna	347
3.3.3.2.11.1. Narodziny, dzieciństwo i młodość	348
3.3.3.2.11.2. Udział w wojnie Bharatów	373
3.3.3.2.12. Kalkin	377
3.3.3.2.13. Mohini	378
3.3.3.2.14. Śiwa	379
3.3.3.2.15. Wybawca słońca Gadżendry	383
3.3.3.2.16. Inne wibhawaty	385
3.3.3.3. Arćawatara – posągi świątynne.....	385
3.3.3.3.1. Ciało Wisznu	387
3.3.3.3.1.1. Góra, chmura, klejnoty i inne postacie	388
3.3.3.3.1.2. Piękny młodzieniec	391
3.3.3.3.1.3. Części ciała	396
3.3.3.3.1.4. Kolor	401
3.3.3.3.2. Szaty i ozdoby.....	402
3.3.3.3.3. Oręż	404
3.3.3.3.4. Imiona	406
3.3.3.4. Antarjamin	408
3.3.4. Absolut wcielony	412
3.3.5. Bóg jako cel i metoda wiodąca do zbawienia.....	416
3.4. Bogini.....	419
3.4.1. Postacie bogini	421
3.4.1.1. Śri	422
3.4.1.2. Bhumi	425
3.4.1.3. Nila/(Nap)pinnej.....	426
3.4.2. Funkcje bogini	430
3.5. Dusze	433
3.5.1. Charakterystyka duszy.....	435
3.5.2. Relacja bóg–dusza	437
3.5.2.1. Wisznu jako pan i władca.....	437
3.5.2.2. Wisznu jako ojciec.....	441
3.5.2.3. Wisznu jako dziecko	444
3.5.2.4. Wisznu jako kochanek.....	451
3.5.2.4.1. Fazy miłości	451
3.5.2.4.2. Spełnienie uczuć	452
3.5.2.4.3. Ucieczka z domu.....	453
3.5.2.4.4. Choroba miłosna z powodu rozłąki	454

3.5.2.4.4.1. Objawy psychofizyczne	455
3.5.2.4.4.2. Zrzuty i żale, gniew i zazdrość	461
3.5.2.4.4.3. Wędrówka za ukochanym	466
3.5.3. Drogi do wyzwolenia	467
3.5.3.1. Asceza i joga	467
3.5.3.2. Postawa bhakti i formy jej wyrazu.	470
3.5.3.2.1. Asztakszaramantra, recytacja imion i sławienie boga pięśnią i tańcem	471
3.5.3.2.2. Pokłony i oddanie się bogu	473
3.5.3.2.3. Służba bogu i jego wyznawcom	476
3.5.3.2.4. Pielgrzymki do miejsc świętych i adoracja posągu	478
3.5.3.3. Wedy i tradycja wedyjska	482
3.5.3.3.1. Wedy i bramini, ich depozytariusze	483
3.5.3.3.2. Ofiary wedyjskie	487
3.5.3.4. Prapatti – szukanie schronienia w Wisznu	489
3.5.3.5. Łaska	492
3.5.3.6. Wiedza wyzwalająca	496
3.5.4. Wierni jako społeczność	498
ZAKOŃCZENIE	502
BIBLIOGRAFIA	506
INDEKS	540

WSTĘP

0.1. UWAGI OGÓLNE

Perija tirumoli (*Periya tirumoli*; ‘Wielkie święte (lub: piękne) słowa’ / ‘Wielki [zbiór] świętych (lub: pięknych) słów’) to zbiór 108 hymnów religijnych skomponowanych przez Tirumangejjalwara (Tirumaṅkaiyālvār; ‘Alwar ze Szczęsnego/Świętego Mangej’ lub ‘Czcigodny Alwar z Mangej’) w VIII lub IX w. na cześć boga Wisznu (sansk. Viṣṇu). Ich lektura i interpretacja pomagają lepiej zrozumieć nie tylko samą tamilską poezję religijną i ogólne kwestie jej rozwoju, ale jako niewątpliwe świadectwo epoki wczesnego średniowiecza¹ hymny te umożliwiają także wgląd w dzieje szeroko pojmowanej kultury Południa Indii, przede wszystkim w jej wymiarze społecznym. Ich powstanie wiąże się bowiem z początkowym okresem rozwoju ruchu bhakti (VI–IX w.), który niewątpliwie był nie tylko wyrazem odrodzenia religijnego, ale także odzwierciedleniem zmiany społecznej, jaka doprowadziła na terenach tamilskojęzycznych do nowego porządku społeczno-ekonomicznego. Jak cała twórczość poetycka alwarów, czyli wczesnośredniowiecznych tamilskich świętych wisznuickich, hymny *Perija tirumoli* uzyskały status tekstów świętych i znalazły miejsce w rytuale świątynnym śriwisznuizmu, ruchu społeczno-religijnego, którego instytucjonalne początki wiążą się z postacią Ramanudzi (sansk. Rāmānuja; XI/XII w.), wybitnego filozofa, twórcy szkoły wiśisztadwajtawedanty, duchowego spadkobiercy pierwszych aćarjów, czyli nauczycieli śriwisznuickich. Do grona jego uczniów zaliczają się uczeni teolodzy, którzy stanęli na czele nowego ruchu, łącząc poezję alwarów z filozofią Ramanudzi. Dzięki późniejszym aćarjom śriwisznuickim poezja religijna w postaci hymnów alwarów znalazła swoje miejsce także w debatach teologicznych, a jej egzemplifikacja w formie komentarzy stała się jednym z głównych środków krzewienia przez nich nauk wśród rosnącej liczby zwolenników śriwisznuizmu. Wieki XII–XV uchodzą za okres szczególnie żywej dyskusji religijnej toczącej się wewnątrz nowo powstałego ruchu, konsolidacji myśli śriwisznuickiej i powstania w jej obrębie

¹ Średniowiecze w tamilskojęzycznych Indiach Południowych to okres trwający od około VI w. aż do czasów nowoczesnych, czyli do około XVIII/XIX w. Przez wczesne średniowiecze rozumie się tzw. okres bhakti (VI–IX w.); późne średniowiecze obejmuje czasy po upadku dynastii Ćolów (Ćōla), czyli okres po XIII w.

dwóch szkół teologicznych, których przedstawiciele w XVIII i XIX w. doprowadzili ostatecznie do rozłamu śriwisznuiizmu. Przez blisko tysiąc lat istnienia i rozwoju śriwisznuiizmu, dominującego dziś nurtu wisznuiizmu w Tamilnadu (Tamiłnaṭu), hymny alwarów, w tym te zebrane w *Perija tirumoli*, były dla jego przedstawicieli jednym z podstawowych punktów odniesienia. Jako święte teksty śriwisznuiizmu wywarły one silne piętno na jego myśli, choć nie zawsze można wskazać na ich bezpośredni wpływ na poglądy głoszone przez poszczególnych nauczycieli, teologów i filozofów.

Alexander Dubyanskiy (2007: 98) wskazuje, że jednym z głównych pytań, jakie powinno się postawić podczas lektury i analizy dowolnego tekstu, nie tylko tamilskiego czy religijnego, jest pytanie o źródła jego powstania, inspiracje i motywacje twórcy. Ponieważ na ostateczny kształt utworu literackiego wpływa wiele czynników, jak czas i miejsce jego powstania, ale także cel, jaki przyświecał jego autorowi, analiza krytyczna dzieła literackiego powinna uwzględniać nie tylko same walory artystyczne dzieła, ale także te czynniki, które, niejako zewnątrz, miały wpływ na jego strukturę wewnętrzną i odcisnęły swój trwały ślad w jego treści. Odnosząc tę uwagę do *Perija tirumoli*, należy zatem postawić pytanie także o to, co mogło wpływać na twórczość Tirumangejjalwara i jaki przyświecał mu cel, kiedy komponował swoje hymny.

Często się uznaje, że poezja okresu bhakti, do której zaliczają się utwory Tirumangejjalwara, jest wyrazem osobistego doznania mistycznego jej twórców i powstawała ona w chwili ich ekstatycznego uniesienia, co miało się wiązać z doświadczanym przez nich bezpośrednim oglądem boga (np. Collins 1997: 29). Jeśli chodzi o samą formę literacką i konwencję poetycką hymnów *Perija tirumoli*, niewątpliwie inspiracją poety musiały być panegiryki, jakie powstawały w okresie wcześniejszym, kiedy rozwijała się klasyczna poezja tamilska okresu sangam (od ok. III w. p.n.e. do ok. III w. n.e.). Również z nimi wiązano wspomnianą spontaniczność ich powstawania i przede wszystkim ustny charakter, co miało w dużej mierze wynikać z wędrownego trybu życia ówczesnych twórców, jaki również w pewnym okresie swojego życia miał wieść Tirumangejjalwar. Alexander Dubyanskiy (2007: 99–100) twierdzi jednak, że takie spojrzenie jest zwykłym uproszczeniem, a sam proces powstawania klasycznych panegiryków sławiących miejscowych władców nazywa „rytuałem panegirycznym”. Wskazuje przy tym, że ułożenie i wykonanie takiego panegiryku nie było wynikiem osobistej relacji, jaką poeta nawiązywał z królem, ale miało ono przede wszystkim charakter interakcji społecznej, w której wyniku obydwie strony odnosiły korzyści. Publiczne sławienie wielkości i szczodrości władcy wzmacniało jego wewnętrzną siłę, moc anangu, dzięki której mógł on działać na rzecz dobrobytu swoich poddanych.

Idąc tym tropem, można uznać, że również w hymnach religijnych z późniejszego okresu, w których miejsce władcy zajął bóg, sławienie jego osoby miało nie tylko wymiar jednostkowy i nie służyło jedynie poecie w próbie nawiązania z nim osobistej relacji, ale pełniło także ważną funkcję społeczną. Nie bez przyczyny

przecież większość hymnów w *Perija tirumoli* to utwory związane z konkretnymi świątyniami, czyli miejscami, w których zgodnie z wierzeniami śriwisznuitów przejawiał się Wisznu i które sam wybrał na swoje ziemskie siedziby. Miejsca te niejednokrotnie zresztą identyfikowano z samym bogiem. Mangalasaranam, czyli „szczęsne sławienie” miejsca świętego, było ściśle z tym miejscem związane. Okres, w jakim powstawały hymny bhakti, to czas, kiedy to właśnie świątynie zaczęły odgrywać dominującą rolę w gospodarce i polityce regionu tamilskojęzycznego, tworząc nowe ramy rozwoju ekonomicznego i społecznego. Tirumangejjalwar nie tylko więc śławi w pieśniach swojego boga, ale wzmacnia pozycję licznych świątyń, utrwalając w ten sposób nowy porządek społeczno-ekonomiczny. Z nową formacją wiąże się w sposób oczywisty nowa ideologia, w tym kwestie teologiczne, które uzasadniały dominującą rolę świątyń i przebywającego w nich boga, nowego władcy i administratora, który zajmuje dotychczasowe miejsce monarchy świeckiego. Mamy więc do czynienia z procesem, który Tadeusz Herrmann (1980: 150) nazwał „sakralizacją życia społecznego”. Co więcej, przemyślana budowa genologiczna, ściśle przestrzegane reguły wersyfikacji i konsekwentnie stosowane konwencje poetyckie raczej przeczą dość powszechnie przyjmowanej idei spontanicznego komponowania tych utworów w chwili mistycznego uniesienia religijnego poetów.

Można zatem spojrzeć na hymny Tirumangejjalwara również jako na teksty w pewnym sensie doktrynalne, kształtujące i podtrzymujące ramy ówczesnego porządku społeczno-politycznego i gospodarczego. Jak zauważa bowiem Vasudha Narayanan (1986: 224), przedstawiciele śriwisznuitów tworzyli podstawy myśli teologicznej, odwołując się do tekstów sanskryckich i tamilskich hymnów alwarów. To właśnie z ich poezji wyrasta wiele ważnych konceptów teologicznych, podejmowanych i rozwijanych w późniejszym okresie rozwoju tego odłamu. Wydaje się, że Tirumangejjalwar, jeden z najważniejszych poetów w gronie świętych wisznuitów, i jego *magnum opus*, czyli *Perija tirumoli*, może być kluczem do zrozumienia przekazu śriwisznuitów, który pręźnie rozwijał się w późniejszym średniowieczu, także na podstawie jego utworów. Szczegółowe kwestie teologiczne nie są wyrażane w hymnach wprost. Dominuje w nich przede wszystkim popularna tematyka religijna, co niewątpliwie wynika ze wspomnianego procesu sakralizacji, w którym utwory te miały niewątpliwie duży udział. O koncepcjach natury filozoficzno-teologicznej, jakie wyraża Tirumangejjalwar, trzeba wnosić pośrednio. Poeta skupia się bowiem przede wszystkim na ogólnym obrazie boga, korzystając przy tym z zastanych i dobrze znanych konwencji klasycznej poezji tamilskiej i sanskryckiej. Wzmacnia to rolę świątyni jako nowego i ważnego czynnika uczestniczącego w gospodarce regionu i redystrybucji dostępnych dóbr materialnych, jednak nie rozwija twórczo myśli teologicznej.

Aby zrozumieć nową sytuację społeczno-polityczną, w jakiej Tirumangejjalwar tworzył i jaką sam zresztą współtworzył, należy spojrzeć na pojawiające się w jego utworach liczne kwestie teologiczne. *Perija tirumoli* nie jest traktatem teologicznym

i poeta nie głosi swoich przekonań w formalnym języku filozoficznym. Z hymnów można jednak odczytać jego intencje i zrekonstruować jego poglądy na kwestie ontologiczne, jak status boga i dusz, czy soteriologiczne, jak znaczenie łaski dla procesu wyzwolenia dusz. Tadeusz Herrmann (1980: 150), oceniając dzieło Andal (Āṅṭāl), poetki okresu bhakti, zauważa, że jej poemat nie jest „ani lirykiem osobistym, ani tym bardziej utworem ludowym, ponieważ wszystko koncentruje się w nim wokół Boga”. Podobnie jest w twórczości Tirumangejjalwara. Jeśli więc hymn bhakti nie jest „lirykiem osobistym”, jak się powszechnie uważa, czymże więc jest i jaki cel twórczy przyświecał jego autorowi?

R. Champakalakshmi (2001a: 139) pisze, że o ile u Nammalwara (Nammālvār; ‘Nasz Alwar’), uchodzącego za najwybitniejszego tamilskiego poetę okresu bhakti, widać pewne elementy myśli soteriologicznej rozwijanej przez późniejszych średniowiecznych teologów śriwisznuickich, to jednak dopiero w utworach Tirumangejjalwara, a zwłaszcza w jego madalach, można dostrzec „coś w rodzaju systematycznej teorii bhakti” (ang. *something like a systematic theory of bhakti*). Warto się więc pochylić nad jego poezją, rozpatrując ją również w aspekcie ogólnej teorii bhakti i związanej z nią śriwisznuickiej myśli teologicznej.

Badanie wymiaru teologicznego dzieła literackiego nie jest metodą nową na gruncie literaturoznawstwa europejskiego. Jak pisze Małgorzata Krzysztofik (2015: 138, 139): „Zagadnienie związków między literaturą a teologią na gruncie współczesnej nauki polskiej doczekało się licznych opracowań”, a „literatura piękna to *locus theologicus*”, czyli „miejsce teologiczne”, przez które rozumie się źródła, z których teolodzy czerpią argumenty na poparcie swoich tez. Nie inaczej jest w wypadku teologów śriwisznuickich, którzy często w swoich traktatach i komentarzach odnoszą się hermeneutycznie do poezji pięknej, w tym hymnów alwarów, służących im jako ilustracje omawianych zagadnień, ale przede wszystkim jako źródła argumentacji dostarczające im niezbitych dowodów na słuszność głoszonych nauk (Narayanan 1987: 2). I tak, na przykład Pillej Lokaćarja (Piḷḷai Ulakāccāriyār, sanskr. Lokācārya; XIII/XIV w.) w swoim traktacie teologicznym *Mumukszuppadi* (*Mumukṣuppati*; ‘Środki dla dążących do wyzwolenia’) cytuje *Perija tirumoli* Tirumangejjalwara (m.in. w sutrze 72 przywołuje on strofę 8.9.3, a w sutrze 102 strofę 1.1.6), zaś komentujący *Mumukszuppadi* Manawalamamuni (Maṇavālamāmuṇi; XIV/XV w.) podpira się w swojej analizie tego dzieła również strofami z *Perija tirumoli* (na przykład w komentarzu do sutry 128 *Mumukszuppadi* przywołuje on strofę 8.10.1 *Perija tirumoli*, a strofę 1.8.3 wyzyskuje do objaśnienia sutry 144). Manawalamamuni korzysta z *Perija tirumoli* także w swoim komentarzu do traktatu *Āćarja hirudajam* (*Ācāriya hirutayam*, sanskr. *Ācārya hṛdayam*; ‘Serce nauczyciela’) Alahijamanawalapperumala Najanara (Alakiyamaṇavāḷapperumāl Nāyaṅār; XIII/XIV w.), na przykład komentując sutrę 43, wspomina hymn 1.1 *Perija tirumoli*.

Nie tylko poezja alwarów była inspiracją dla śriwisznuickiej myśli teologicznej. Uczeni tego nurtu do poparcia swoich tez wyzyskiwali także poezję innego

typu, na przykład często w komentarzach powoływali się na eposy sanskryckie, a zwłaszcza *Ramajanę* (*Rāmāyaṇa*; ‘Wędrówka Ramy’; od ok. II w. p.n.e. do ok. II w. n.e.). Na narrację epicką nakładano więc teologiczną siatkę pojęciową, wykazując w ten sposób zakładaną wymowę soteriologiczną komentowanych dzieł. W ten sposób poezja stawiała się wręcz teologią (por. Ajay K. Rao 2015). To właśnie przede wszystkim w komentarzach do hymnów alwarów wcześnie teolodzy nurtu śriwisznuickiego przedstawiali główne założenia filozoficzne i prezentowali swoje poglądy na kwestie natury boga, duszy i materii (Clooney 1991: 260; Rangaswami 1997: 89). W kręgach średniowiecznych intelektualistów tamilskich egzegeza hymnów Tirumangejjalwara miała więc swój skromny udział w tworzeniu pojęć i rozwoju myśli śriwisznuickiej, która w formalnym języku filozoficznym przedstawiała to, o czym w ekstazie religijnej śpiewał poeta (Woźniak 2013b: 357). Jak widzi to Friedhelm Hardy (1994: 289), późniejsi teolodzy przejęli myśl alwarów, uznając ich utwory za część swojego dziedzictwa, i wyzyskiwali ich przesłanie do własnych potrzeb.

Analizując ideę nauczyciela w tradycji śriwisznuickiej, która uznaje jego miłość do ucznia za jedną z dróg wiodących do wyzwolenia, Patricia Y. Mumme (1998: 92) zauważa, że można dostrzec w tej koncepcji „wzór teologicznego rozwoju od pochwalnych dzieł poetyckich do doktrynalnych traktatów prozą”. Jak pokazują jej badania, pewne elementy, jakie w formie pochwał nauczyciela były obecne we wcześniejszej poezji, jak i same dzieła poetyckie wcześniejszych aćarjów, interpretowano później zgodnie z doktryną śriwisznuicką i jej dorobkiem teologiczno-filozoficznym. Wyraźnie w tym wypadku poezja stała się więc teologią, czy – jak pisze uczona (Mumme 1998: 92) – „liryczny wyraz oddania uchodzi za zapis historycznego wydarzenia o znaczeniu doktrynalnym, (...) a hiperboliczne pochwały na cześć własnego nauczyciela są interpretowane jako prawdy soteriologiczne”.

Yigal Bronner (2007: 2) definiuje stotrę, gatunek sanskryckiej poezji religijnej, jako „raczej krótki utwór wierszowany, w którego strofach bezpośrednio i wielokrotnie [poeta] zwraca się do bóstwa w wołaczu”. Dla właściwego zrozumienia, czym jest stotra, ważniejsza jednak od jej formy i treści okazuje się funkcja, jaką ma ona spełniać. W tym miejscu Y. Bronner przywołuje słowa J. Gondy (1977: 235), który pisał, że stotra służyła przede wszystkim propagowaniu treści religijnych. To samo można właściwie powiedzieć o hymnach Tirumangejjalwara, w których poeta przede wszystkim śławi boga i zwraca się do niego z osobistymi prośbami. Nie do końca jednak jest to prywatna rozmowa. Podobnie bowiem jak w wypadku tamilskiej poezji klasycznej okresu sangam, w której dominującym formalnym środkiem wyrazu był monolog przeznaczony jednak do wysłuchania przez osoby trzecie, a nie wygłaszany wprost do osoby zainteresowanej, wydaje się niekiedy, że Tirumangejjalwar również nie kieruje swoich słów wyłącznie do boga, prowadząc z nim dialog, ale wygłasza je publicznie tak, aby mogli je usłyszeć i zrozumieć inni ludzie, których przecież nawołuje do oddawania czci Wisznu. Dodatkowo,

utwory te recytowano do muzyki i przedstawiano w formie parateatralnej podczas rytuałów świątynnych. A zatem hymny, które w swoim podstawowym wymiarze są eulogiami i pochwałami boga, służą poecie także do przekazu poglądów i nauk religijnych, czyli do krzewienia swoich przekonań. Nie przyjmuje on jednak postawy misyjnej czy prozelitycznej, gdyż słowa swoje kieruje wyłącznie do wyznawców Wisznu, których niejako utwierdza w ich wierze, a nie szuka nowych adeptów. Wydaje się, że poezja Tirumangejjalwara służy zatem głównie budowaniu poczucia wspólnoty i jej konsolidacji. Do nauczania treści religijnych wykorzystywali stotry także aćarjowie śriwisznuicy, tak ci z początkowego okresu rozwoju tego ruchu (Alawandan (Ālavantān), Kurattalwar (Kūrattālvār), Paraśara Bhattar (Parācara Paṭṭar, sanskr. Parāśara Bhaṭṭa), Ramanudża), jak i późniejsi, na przykład Wedantadeśika (Vētāntatēcikaṅ, sanskr. Vedāntadeśika). Wśród aćarjów śriwisznuickich wielu filozofów i teologów było poetami, którzy przekazywali swoje myśli nie tylko w formie oryginalnych traktatów, ale tworzyli także komentarze do dzieł wcześniejszych oraz sięgali właśnie do formy poetyckiej, jaką jest stotra. Śpiewanie zatem o Wisznu i przywoływanie tak jego postaci, jak i imienia nie było tylko kwestią osobistego kontaktu z bogiem i wyrazem przeżycia mistycznego, ale miało za zadanie także publiczne głoszenie nauk, rozmowę ze współwyznawcami i budowanie społeczności wiernych (Bronner 2007: 16).

Badania nad religijnymi tekstami poetyckimi na gruncie literaturoznawstwa europejskiego w naturalny sposób skupiają się przede wszystkim na analizie relacji literatury pięknej z teologią chrześcijańską. W tym obszarze badań niezwykle ważna okazuje się stosowana od lat 90. XX w. metoda interpretacji kerygmatycznej². Przez kerygmat (od greckiego *kerygma*; ‘(o)głoszenie, proklamacja, przepowiadanie’) rozumie się tu głoszenie podstawowych prawd wiary, główny element ewangelizacji³. Ponieważ termin ten funkcjonuje dziś wyłącznie w kontekście chrześcijańskim, nie będzie stosowany w niniejszej pracy. Znajdzie w niej jednak odzwierciedlenie sama metoda interpretacji tekstu poetyckiego przez pryzmat nie tyle przepowiadania pewnych zjawisk, choć zapowiedzi dostąpienia wyzwolenia i życia po śmierci w niebie Wisznu będą również ukazane, ile przede wszystkim głoszenia przez poetę wyznawanych prawd i przekonań natury teologicznej. Możliwość zastosowania takiej metody ułatwia fakt⁴, że twórczość Tirumangejjalwara to poezja religijna, a sam poeta uchodzi za świętego-mistyka.

² Więcej o pojęciu kerygmatycznej interpretacji tekstu poetyckiego i samej tej metodzie, patrz: M. Krzysztófik (2015).

³ Nie odnoszę się tu w żaden sposób do treści kerygmatu chrześcijańskiego rozumianego jako głoszenie tzw. „praw życia duchowego”, a jedynie do ogólnie pojmowanego głoszenia wyznawanych przekonań i prawd.

⁴ Metoda kerygmatyczna w tradycji badań nad kulturą chrześcijańską nie ogranicza się tylko do literackich dzieł religijnych; stosuje się ją również w analizie innych „tekstów kultury”, jak malarstwo czy film, w tym nawet takich, które kerygmat chrześcijański negują (Krzysztófik 2015: 142).

Połączenie poezji i teologii jest częste tak w tradycji indyjskiej, jak i poza nią. Kurattalwar, Paraśara Bhattar i Alawandan, którzy uchodzą za jednych z pierwszych aćarjów śriwisznuickich, komponowali stotry, czyli hymny pochwalne w sanskrycie, w których wyrażali swoje poglądy filozoficzne. W komentarzu do 21. strofy *Tiruneduntandaham* (*Tirunetuntāṅṅakam*; ‘Święty [utwór] w długim [metrum] tandaham’) Tirumangejjalwara Paraśara Bhattar stwierdził, że cały poemat jest odniesieniem i komentarzem do rahasji, czyli tajemnych mantr przekazywanych śriwisznuitom podczas aktu ich formalnej inicjacji (Narayanan 1987: 140), a więc według niego poemat ten ma głęboki wydźwięk filozoficzny. Warto zwrócić uwagę, że pierwszy w ogóle wykład na temat rahasji śriwisznuickich Paraśara Bhattar dał właśnie wierszem w *Asztaśloki* (*Aṣṭaślokī*; ‘[Wykład na temat tajemnic] w ośmiu strofach’), w formie sanskryckiej stotry (Nayar 1992: 24, 224). Nancy Ann Nayar (1992), która badała jego twórczość poetycką, nadała swojej pracy wymowny tytuł *Poezja jako teologia* (ang. *Poetry as Theology*), który stał się inspiracją dla tytułu niniejszego opracowania.

Jak dowodzi Steven P. Hopkins (2007: 120), Wedantadeśika, słynny średnio-wieczny aćarja śriwisznuicki, kiedy tworzył stotry poświęcone postaci Wisznu z Tiruwajindrapuram (Tiruvayintirapuram), niewątpliwie musiał znać hymn Tirumangejjalwara (*Perija tirumoli* 3.1), który również słał to miejsce i przejawiającego się w nim boga. Jako filozof i teolog, Wedantadeśika używał poezji religijnej do nauczania i głoszenia swoich poglądów. Być może wzorował się w tym zakresie dydaktyczno-teologicznym właśnie na twórczości Tirumangejjalwara. S. Hopkins (2007: 121) wskazuje również, że Tirumangejjalwara łączy z tym aćarją szczególną świadomość własna (ang. *self-conscious awareness*) stale się rozwijającej społeczności wisznuickiej i jej ideologii, a obydwaj oni „odzwierciedlają rosnącą instytucjonalizację tradycji śriwisznuickiej”. Łączenie poezji z teologią dostrzega się nie tylko wśród aćarjów, ale także u samych alwarów. Dennis Hudson (1980) opublikował artykuł poświęcony twórczości Andal, w którego podtytule zawarł określenie *Studium hinduskiej teologii wisznuickiej* (ang. *A Study in Vaiṣṇava Hindu Theology*).

Współczesna indologia, także polska, coraz częściej pokazuje, że poezja w Indiach służyła wielu różnym celom, nie tylko estetycznym. Choć tradycyjna literatura indyjska powstawała przede wszystkim w formie wierszowanej, nie była to wyłącznie liryka czy poezja narracyjna. Poezja jest bowiem świadectwem swoich czasów, często jedynym zachowanym (jak klasyczna poezja tamilska okresu sangam), i wyraża się w niej wiele obszarów szeroko pojmowanej kultury. Stąd na przykład Lidia Sudyka (2013b: 11) uznaje, że sanskryckie poematy dworskie powinny być w większym stopniu brane pod uwagę przy nowych próbach rekonstrukcji historii Indii Południowych. Także Piotr Borek (2017: 3) pokazuje, idąc za V.N. Rao, D. Shulmanem i S. Subrahmanyamem (2003), że poezja może być traktowana w Indiach jako forma zapisu historii. Z kolei Andrew J. Nicholson (2014: 148–151) traktuje *Manimehalej* (*Maṇimēkalai*; ‘[Opowieść o] Manimehalej’),

tamiliński poemat epicki z około VI w., jako źródło doksograficzne. Można zatem próbować rozszerzyć pojęcie nauki na tekst poetycki, uznając, że nauka może być wyrażana w różnych dyskursach, w tym poetyckim.

W czasach alwarów nie tworzono jeszcze traktatów ani komentarzy teologicznych w języku tamilińskim, więc autorzy ci wyrażali swoje poglądy przede wszystkim w formie poetyckiej. Poezja była niemal jedynym dostępnym ówczesnie literackim i naukowym środkiem wyrazu⁵.

Praca niniejsza skupia się przede wszystkim na aspekcie teologicznym *Perija tirumoli*, pozostawiając niekiedy wartości literackie tego dzieła na drugim planie. Stąd zamieszczone w niej przekłady z oryginału tamilińskiego nie mają charakteru literackiego, a jedynie filologiczny, w miarę możliwości oddający dosłowne znaczenie tekstu. Z tego też względu wiersz tamiliński oddaje się prozą⁶. Przez analizę aspektu teologicznego dzieła nie rozumie się tu analizy na ścisłym gruncie teologii i metod filozoficznych, ale rozważania na temat kwestii ogólnych dotyczących boga, jakie poeta przekazuje w swoich hymnach. Przez teologię rozumie się tu raczej refleksję poety nad kwestiami związanymi z bogiem i wiarą w jego łaskę, a nie dyscyplinę akademicką. Praca nie jest więc rozprawą teologiczną i stosuje się w niej przede wszystkim podejście literaturo- i kulturoznawcze, z naciskiem na metodę filologicznej analizy tekstu, czemu także służą zamieszczone oryginalne teksty (lub ich fragmenty) wszystkich tłumaczonych strof. Lektura dzieła poetyckiego ukierunkowana jest zatem na kwestie dotyczące boga i jego relacji z duszami i światem materii.

Nie sposób ustalić, czy niewątpliwa, jak się dziś wydaje, obecność myśli filozoficzno-teologicznej w twórczości Tirumangejjalwara jest rzeczywistym zamierzeniem poety, czy jest może jedynie konstruktem wynikającym z późniejszych interpretacji filozoficznych odbiorców jego dzieł, zwłaszcza aćarjów śriwisznuickich. Tirumangejjalwar zasadniczo nie jest teologiem i nie głosi ideologii śriwisznuickiej wprost, choć w swojej twórczości poetyckiej przekazuje wiele poglądów na temat boga i duszy, które w dużej mierze są zgodne z ustaleniami filozoficznymi przede wszystkim tradycji pańćaratri. Wydaje się, że to dopiero późniejsi teolodzy ruchu śriwisznuickiego i ich hermeneutyczne próby wyłożenia własnej doktryny poprzez odwoływanie się także do jego poezji uczyniły z jego hymnów teksty (para)teologiczne. Poezja Tirumangejjalwara ma przede wszystkim opiewać wielkość Wisznu i sławić jego przymioty, zaś jej „kerygmatyczny” charakter został ujawniony przez jej późniejszych odbiorców i interpretatorów.

⁵ Przed alwarami powstał jednak po tamilińsku prozą traktat gramatyczno-poetycki i pierwszy komentarz do dzieła z dziedziny poetyki.

⁶ Metodę tę stosują również inni badacze, jak i tłumacze twórczości Tirumangejjalwara, którzy oddają jego wiersze prozą, na przykład Emanuela Panattoni (2004), Lynn Ate (2014); tak samo się dzieje w wypadku innych alwarów (Lynn Ate 2011; Aleksandar Uskokov 2014). Istnieją także przekłady wierszowane poezji alwarów (np. Tadeusz Herrmann 1980; A.K. Ramanujan 1993; P.S. Sundaram 1996; Archana Venkatesan 2010; Archana Venkatesan 2014b).

Rodzący się po alwarach i silnie rozwijający się od czasów Ramanudży ruch śriwisnuicki dążył do samookreślenia swoich poglądów, ostatecznego wyodrębnienia się spośród innych nurtów hinduskich działających w tym samym czasie, w tym innych ruchów wisnuickich, opisanie własnej historii i wyznaczenia zadań w przyszłości. Celom tym doskonale posłużyło odwołanie do wcześniejszej poezji religijnej, w tym Tirumangejjalwara.

Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (2007: 141) zauważa, że podobieństwa występujące w myśli śriwisnuizmu i pańcaratry wskazują na wzajemne relacje i oddziaływania tych dwóch wielkich tradycji wisnuickich. Wiele refleksji znanych z tekstów pańcaratry jest obecnych w utworach alwarów, ale także sanhity pańcaratry wykazują wpływ teistycznych idei bhakti, które na Południu Indii głosili przede wszystkim przedstawiciele śriwisnuizmu. M. Czerniak-Drożdżowicz (2007: 142) dodaje, że definicje terminów obecnych w tekstach pańcaratry i utworach alwarów, jak i śriwisnuizmu, „zmieniały się, jednak idee i same terminy stale pozostawały w centrum myśli religijnej szeroko rozumianej tradycji wisnuickiej”. Warto zatem spojrzeć na poezję alwarów, w tym Tirumangejjalwara, jako wyraz ogólnej myśli wisnuickiej, i doszukiwać się w ich dziełach elementów, które później znalazły swoje miejsce w rozważaniach późniejszych teologów śriwisnuickich wyraźnie inspirowanych twórczością alwarów.

Poszukiwanie w *Perija tirumoli* elementów myśli teologicznej, rozwijanej przez późniejszych przedstawicieli śriwisnuizmu, wiąże się z przeświadczeniem, że poezja religijna wyraża nie tylko stany emocjonalne jej twórcy, jego mistyczne przeżycia i doświadczenia duchowe, ale także oddaje jego światopogląd, uznawany system wartości i przekonania religijne. W wielu wypadkach, aby poznać pewne obszary wiedzy, zaczynamy się odwoływać do tekstów o naturze poetyckiej.

Vasudha Narayanan (1987: 3) zauważa, że choć nauka zachodnia od dawna zajmuje się sanskrycką tradycją bhakti, to jednak teksty alwarów nie są zbyt częstym przedmiotem badań, a jeśli już, to uwaga skupiona jest na kilku wybranych alwarach. Badaczka dodaje, że choć Tirumangejjalwar jest autorem ponad jednej czwartej spuścizny literackiej alwarów, to prawie w ogóle nie badano jego twórczości. Niestety, po trzydziestu latach słowa te są wciąż aktualne. Poza nielicznymi i raczej ogólnymi pracami (V.K.S.N. Raghavan 1997; Je. Araṅkacāmi 2000) oraz artykułami, skupiającymi się przede wszystkim na jego madalach (Emanuela Panattoni 2004; Archana Venkatesan 2007b; Jacek Woźniak 2010a; Jacek Woźniak 2013a; Jacek Woźniak 2013b; Jacek Woźniak 2014; Lynn Ate 2014) jak dotąd nie powstało żadne całościowe opracowanie dotyczące dzieł Tirumangejjalwara. Warto więc odnotować, że to właśnie hymn 2.9 *Perija tirumoli* zainspirował D. Dennisa Hudsona (2008) do przygotowania monografii poświęconej jednej ze świątyń powstałych w czasach panowania dynastii Pallawów, a Steven P. Hopkins (2007: 119–126) omawia w osobnym rozdziale swojej pracy o poezji Wedantadeśiki poświęcony Tiruwajindrapuram hymn 3.1 *Perija tirumoli*.