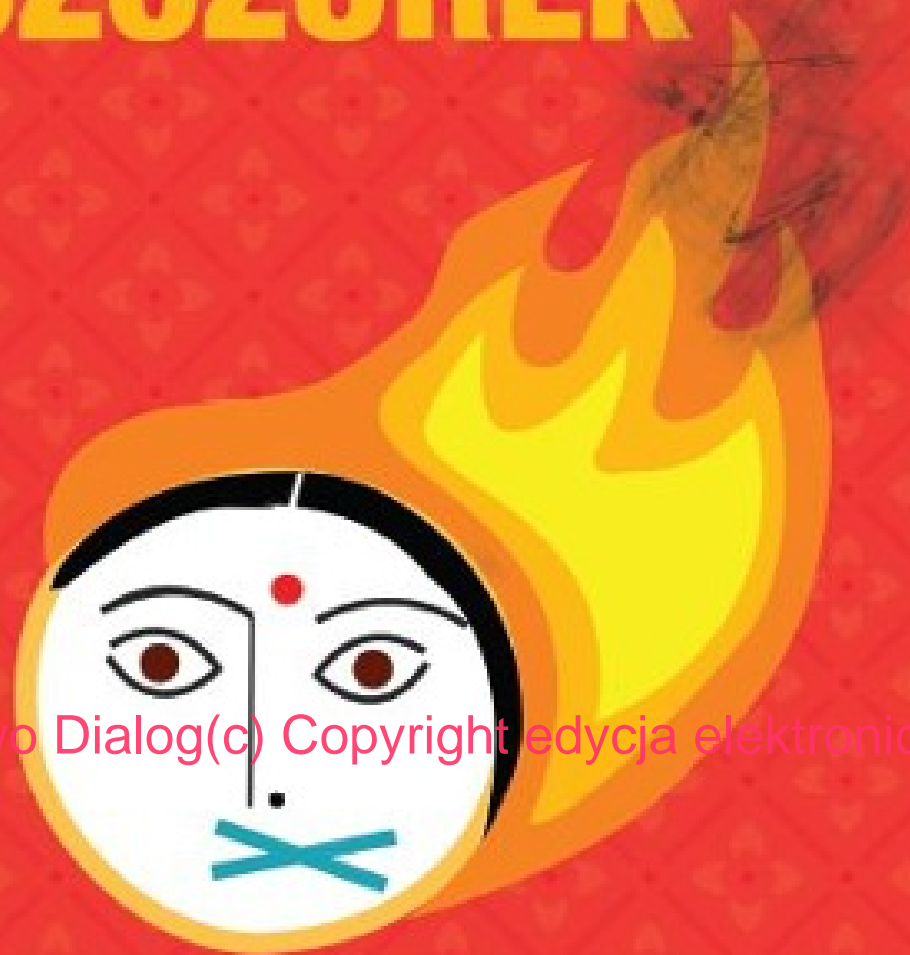


**PRZEMYSŁAW
SZCZUREK**



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

SATI

**SAMOPALENIE WDÓW INDYJSKICH
W NAJDAWNIEJSZYCH RELACJACH
WSCHODU I ZACHODU**

DIALOG



Przemysław Szczurek

SATI

SAMOPALENIE WDÓW INDYJSKICH
W NAJDAWNIEJSZYCH RELACJACH
WSCHODU I ZACHODU

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

DIALOG



Redakcja i korekta: Anna Tarnowska

Projekt okładki: Agnieszka Pietrzykowska

Copyright © by Przemysław Szczurek & Wydawnictwo Akademickie DIALOG

Wydanie elektroniczne

Warszawa 2014

Wydawnictwo Akademickie DIALOG

00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: 22 620 87 03

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

<http://www.wydawnictwodialog.pl/>

ISBN ePub 978-83-63778-79-8

ISBN mobi 978-83-63778-78-1



Plik ePub przygotowała firma eLib.pl

al. Szucha 8, 00-582 Warszawa

e-mail: kontakt@elib.pl

www.eLib.pl

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

SATI

Spis treści

Okładka	
Karta tytułowa	
Karta redakcyjna	
WYKAZ SKRÓTÓW	
WSTĘP	
Część I SAMOPALENIE WDÓW W LITERATURZE DAWNYCH INDII	
ROZDZIAŁ 1 Uwagi o terminach związanych z sati, występujących w dziełach sanskryckich i opracowaniach nowożytnych	
ROZDZIAŁ 2 Świadczenia o sati w literaturze dawnych Indii	
2.1. Sati w kodeksach prawno-obyczajowych	
2.2. Sati w innych tekstach literatury staroindyjskiej	
ROZDZIAŁ 3 Świadczenia wedyjskie	
Uwagi o kompozycji hymnu v. 10,18	
ROZDZIAŁ 4 Śmierć Madri i problem podwójnej kremacji ciał Pandu i Madri w <i>Mahabharacie</i>	
ROZDZIAŁ 5 Wdowy bramińskie jako sati. Braminizacja praktyk samopalenia wdów	
ROZDZIAŁ 6 Ograniczenia w praktyce samopalenia wdów	
ROZDZIAŁ 7 Najdawniejsze indyjskie głosy sprzeciwu – powątpiewanie, sceptycyzm, opozycja wobec praktyki śmierci wdów na stosie	
ROZDZIAŁ 8 Wolny wybór, perswazja, przymus moralny czy użycie siły? Kwestia dobrowolności praktyk samopalenia wdów i czynników na nie wpływających	
Część II ŚWIADECTWA PAMIĘCI SATI W KULTURZE MATERIALNEJ DAWNYCH INDII – TZW. KAMIENIE PAMIĘCI SATI, NAJSTARSZE INSKRYPCJE. UWAGI O DEIFIKACJI I KULCIE SATI	
ROZDZIAŁ 1 Materialne świadectwa pamięci sati	
ROZDZIAŁ 2 Kilka uwag o inskrypcjach na kamieniach pamięci sati	
ROZDZIAŁ 3 Uwagi o deifikacji i kulcie sati	
Część III STAROŻYTNE ŚWIADECTWA GRECKIE I RZYMSKIE O PRAKTYKACH SAMOPALENIA WDÓW NA STOSIE W INDIACH	
WSTĘP	
ROZDZIAŁ 1 Relacja Onezykrytosa	
ROZDZIAŁ 2 Relacja Arystobulosa	
ROZDZIAŁ 3 Relacja Diodora Sycylijskiego (Diod. 19,33–34)	
3.1. Wiarygodność świadectwa przekazanego przez Diodora. Uwagi o ceremonii związanej z praktyką samopalenia wdów	
3.2. Źródła opisu Diodora	
ROZDZIAŁ 4 Pozostałe świadectwa greckie i rzymskie	
ZAKOŃCZENIE	
BIBLIOGRAFIA	
PODZIĘKOWANIA	
Zdjęcia	
Seria	

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

WYKAZ SKRÓTÓW

Arr. – Arrianus (Arrian)

Anab. – *Anabasis* (gr. □□□□□□□□□□ □□□□□□□□)

Āp. – *Āpastambadharmasūtra*

Āśv.gr.s. – *Āśvalāyana grg*

Av. – *Atharvaveda*

Baudh. – *Baudhāyanadharmasūtra*

BhP. – *Bhāgavatapurāṇa*

Brh. – *Bṛhaspatismṛm*

Cic. – Cicero, Marcus Tullius Cicero (Cyceron)

Curt. – Curtius Rufus (Kurcjusz Rufus)

Diod. – Diodorus Siculus (Diodor Sycylijski)

FGrHist. – *Die Fragmente der griechischen Historiker*

GarP. – *Garuḍapurāṇa*

Gaut. – *Gautamadharmasūtra*

Her. – Herodotus (Herodot)

Kss. – *Kathāsaritsāgara*

Manu. – *Manusmṛm*

MBh. – *Mahābhārata*

Mit. do Yāj. – *Mitākṣarā*, komentarz do *Yājñavalkyasmṛm*

Nār. – *Nāradasmṛm*

Par. – *Parāśarasmṛm*

PdP. – *Padmapurāṇa*

prakr. – prakryt, prakrycki

Rāj. – *Rājatarāṅgiṇī*

Rm. – *Rāmāyaṇa*

Rv. – *Rgveda*

Saund. – *Saundarānanda*

SkP – *Skandapurāṇa*

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ŚBr. – *Śatapathabrāhmaṇa*

tam. – tamilski

Yāj. – *Yājñavalkyaśmṛm*

Val. Max. – *Valerius Maximus (Waleriusz Maksymus)*

Vas. – *Vāsiṣṭhadharmasūtra*

Viṣ. – *Viṣṇuśmṛm, Viṣṇudharmasūtra*

Vyās. – *Vyāsasṛm*

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

WSTĘP

W roku 1722 w rosyjskim mieście Astrachan Peter Henry Bruce – oficer wojskowy pochodzenia niemieckiego (służył w armiach Prus, Rosji i Wielkiej Brytanii), a ponadto także kupiec i podróżnik – znajdujący się wówczas na usługach rosyjskiego cara Piotra I, był świadkiem niezwyklego wydarzenia, które opisał w swoich wspomnieniach^[1]. Jedną z dzielnic na przedmieściach Astrachania zamieszkiwała społeczność zamożnych kupców indyjskich posiadających również fabrykę w mieście. Gdy zmarł jeden z owych kupców, jego żona zwróciła się z prośbą do lokalnych władz, aby pozwolono jej spłonąć na stosie kremacyjnym wraz z ciałem męża. Ponieważ uznano to za barbarzyństwo, nie udzielono pozwolenia. Wówczas przedstawiciele indyjskich kupców i fabrykantów, niezadowoleni z takiego obrotu sprawy, zagrozili wycofaniem się wraz ze swoim kapitałem z miasta. Groźba okazała się decydującą kartą przetargową w sporze o możliwość praktykowania dawnego zwyczaju i ostatecznie zgodę wydano. Wdowa podczas uroczystej ceremonii spłonęła na stosie wraz ze zmarłym mężem, w ten sposób towarzysząc mu w pośmiertnej wędrówce na tamten świat i w pozaziemskiej egzystencji.

Powyższy przykład praktyki przeprowadzonej w indyjskiej społeczności żyjącej z dala od rodzinnych stron może w jakiś sposób odzwierciedlać skalę, na jaką był wówczas rozpowszechniony wśród hindusów zwyczaj samopalenia wdów. Przez wieki fascynował on świat zachodni. Jeszcze zanim została poznana i doceniona wartość indyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, medytacji i jogi, zanim do Europy dotarły upaniszady, *Bhagawadgita* i treści buddyzmu, zanim – dzięki poznaniu Wed i języka, w którym zostały skomponowane, przede wszystkim zaś dzięki poznaniu sanskrytu w jego klasycznej formie – narodziła się w europejskich uniwersytetach świadomość indoeuropejskiej wspólnoty językowej. Z XVI-, a zwłaszcza XVII- i XVIII-wiecznych spisanych relacji europejskich kupców, urzędników Kompanii Wschodnioindyjskich, żołnierzy, misjonarzy, podróżników, awanturników, przebywających w Indiach, co najczęściej wiązało się z ich profesją, bądź też podróżujących po tym kraju przez dłuższy lub choćby krótki okres, można wnioskować, że niemal każdy z autorów wspomnień co najmniej raz był świadkiem aktu samospalenia wdowy na stosie, na którym kremowano ciało jej męża. Niektórzy z podróżników otwarcie stwierdzają, że chcieli być świadkami tej niezwyklej i osławionej ceremonii, co sytuuje ją wśród swoistych atrakcji turystycznych dla przybywających z Zachodu do Indii. Jak pokazują m.in. niektóre strony niniejszej pracy europejska recepcja praktyk samopalenia wdów indyjskich sięga znacznie wcześniej niż najczęstsze opisy z wieków XVII i XVIII.

Bez względu na jakiegokolwiek przypuszczenia i przybliżenia statystyczne, próby przywrócenia właściwego balansu i osadzenia zwyczaju we właściwym kontekście historycznym, społecznym, obyczajowym czy ekonomicznym dawnych Indii, co czyniono w niejednej nowożytnej publikacji cytowanej na kartach niniejszej pracy, niezaprzeczalne pozostaje dokonywanie przez kilkanaście stuleci aktów samopalenia wdów w różnych regionach i społecznościach bramińskich Indii. W 2. poł. II tysiąclecia nietrudno było obcemu przybyszowi nie tylko usłyszeć bądź przeczytać o nich w wiarygodnych źródłach, lecz także samemu stać się obserwatorem, biernym uczestnikiem jakże niezwyklej dla niego ceremonii pogrzebowych. Jak pokazują niektóre świadectwa, w pojedynczych przypadkach obcy mógł przez chwilę stać się czynnym uczestnikiem wydarzeń, które następowały podczas ceremonii pogrzebowej. Jeszcze przed uroczystą procesją mógł przez

tłumaczy porozumieć się z kobietą kroczącą na stos, w czasie ceremonii otrzymać od niej błogosławieństwo lub drobny podarunek z tych, które rozdawała. Niektórzy z obcych przybyszów w świadectwach ze swoich podróży opisują próby nakłonienia głównych aktorek okrutnego spektaklu, aby zaniechały swoich postanowień, inni mówią o próbach czynnego przeciwstawienia się (w kilku przypadkach udanego) przeprowadzeniu ceremonii i uratowania niewiasty, która zmierzała ku śmierci czy raczej – w jej własnym i innych przedstawicieli jej społeczności przekonaniu – ku życiu wraz ze swoim mężem w innym, pozaziemskim świecie.

Pamięć o sławie i chwale, jaką obdarzała rodzinę, swą lokalną społeczność i jaką cieszyła się sama sati (*sati*) towarzysząca małżonkowi po śmierci, wypełniając w ten sposób hinduski ideał wiernej, cnotliwej i oddanej żony, jest żywa w społecznej świadomości w niektórych rejonach Indii. Jeszcze w latach osiemdziesiątych XX w. – 4 września 1987 r. – ponad 150 lat po wprowadzeniu oficjalnego zakazu praktykowania samopalenia wdów (w 1829 r.), w małej miejscowości na północnym zachodzie stanu Radżasthan młoda wdowa, mieszkanka dziesięcioletniej miejscowości Deorala, w dystrykcie Sikar, zgodnie z prądną ceremonią straciła życie na stosie kremacyjnym. Osiemnastoletnia Roop Kanwar, po ośmiu miesiącach małżeństwa została spalona na stosie zmarłego męża, Mala Singha. Publiczna ceremonia zorganizowana przez rodzinę zmarłego odbyła się z przyzwoleniem lokalnej społeczności w obecności setek uczestników z Deorali i okolic. Najbliżsi młodej wdowie (jej rodzice i bracia), mieszkający w stolicy Radżasthanu Dźajpurze (ok. 2 godzin jazdy samochodem z Deorali), nie zostali poinformowani o podjętej rzekomo dobrowolnie decyzji swej córki i siostry. Gdy jednak dowiedzieli się o akcie samospalenia, nie protestowali, twierdząc nawet, że przyniosło to im zaszczyt.

W pierwszych dniach po śmierci Roop Kanwar w miejscu jej kremacji odbywały się co wieczór ceremonie ku czci sati, które gromadziły tłumy zarówno ludzi z okolic, jak i pielgrzymów z różnych części całego kraju. Momentem kulminacyjnym stała się ceremonia *chunari-mahotsav* – uroczyste upamiętnienie dwunastodniowej żałoby – przeprowadzona, mimo licznych protestów przeciwników kampanii na rzecz sati, trzynastego dnia po kremacji. Według niektórych relacji uroczystość zgromadziła ok. 200 tys. wiernych z różnych rejonów Indii. W ciągu kilku tygodni po spaleniu młodej wdowy do Deorali miało przybyć ok. 300 tys. pielgrzymów.

Wydarzenie to odbiło się szerokim echem zarówno w Indiach, jak i na całym świecie. W Indiach śmierć na stosie Roop Kanwar wywołała gorącą dyskusję, ujawniając polaryzację poglądów na temat dawnego zwyczaju w jego aspekcie religijnym, filozoficznym, a także politycznym, społecznym, obyczajowym czy ekonomicznym. Wzmogła się także dyskusja na temat pozycji społecznej kobiet^[2]. Nie jesteśmy tu w stanie przedstawić szczegółów związanych ze śmiercią 18-letniej wdowy, motywów i czynników, które do niej doprowadziły, nie ma tu także możliwości zaprezentowania całego spektrum reakcji, jakie wywołała w społeczeństwie współczesnych Indii, ani choćby streszczenia postaw, które uaktywniły się po 4 września 1987 r. Wszystko to zostało już wielostronnie naświetlone i wyczerpująco omówione. Dla naszych rozważań istotnych jest kilka najważniejszych danych i związanych z nimi refleksji.

Śmierć Roop Kanwar trzeba bez wątpienia uznać za popełnione przez członków rodziny jej zmarłego męża morderstwo, którego głównym, rzeczywistym motywem była najprawdopodobniej chęć zachowania wysokiego posagu, jaki młoda niewiasta wniosła do swojego małżeństwa i miała prawo zabrać ze sobą, gdyby po śmierci męża wróciła do domu rodziców^[3]. Jako takie wydarzenie to spotkało się z wieloma głosami sprzeciwu i potępienia pochodzącymi z rozmaitych rejonów i kręgów społecznych Indii, w czym prym wiedli aktywiści, a zwłaszcza aktywistki walczące o prawa indyjskich kobiet. Jednak pomimo przeważających głosów potępienia, protestu wobec zarówno samej ceremonii – idei, która leżała u jej podstaw – jak i wszystkiego, co się wokół niej wydarzyło, w publikacjach prasowych i akademickich, publicznych debatach nie

brakowało także głosów szacunku dla decyzji młodej wdowy, a także postulujących gloryfikację śmierci Roop Kanwar jako bohaterskiej sati, kontynuatorki wielkiej tradycji radżpuckiej i szerzej – kultury hinduskiej. Ulice Dżajpuru w roku 1987 wypełnili uczestnicy wieców zarówno potępiających morderstwo młodej wdowy, występujących przeciw gloryfikacji praktyk samopalenia wdów na stosie, jak i demonstrujących poparcie aktu sati 18-letniej kobiety i sati w ogóle.

Według prawodawstwa indyjskiego w 1987 r. (zgodnie z odpowiednimi przepisami kodeksu karnego z 1950 r., które na skutek tego wydarzenia i w efekcie aktywności przeciwników sati zostały znacznie zaostrzone) akt samospalenia wdowy na stosie został jednoznacznie sklasyfikowany jako przestępstwo, bez względu na to, czy było to samobójstwo popełnione z własnej woli czy też zostało wymuszone na wdowie. Wobec takiej klasyfikacji nie powinno się go usprawiedliwiać, rozważać jego rzeczywistego bądź symbolicznego sensu, szukać uzasadnienia w religijnym znaczeniu rytuału, który mu towarzyszył, motywować pośmiertną chwałą sati ani jej gloryfikacją, nie powinno się szukać usprawiedliwienia w historii, świadectwach literackich, sankcji religijnej w dawnych tekstach bramińskich bądź jej braku. Incydent z września 1987 r. wraz z potępiającymi go głosami spotkał się jednak także z wieloma konserwatywnymi opiniami, których autorzy nie wahali się twierdzić, że Roop Kanwar poniosła bohaterską śmierć w zgodzie z dawną tradycją, czym zyskała sławę na tym i na tamtym świecie, a jej czyn jest godny największej pochwały. Jak przekonywali przeciwnicy sati, olbrzymia część głosów gloryfikujących taką śmierć pod koniec XX w. pochodziła od lokalnych działaczy społecznych, religijnych, a zwłaszcza politycznych (przede wszystkim miejscowych polityków radżpuckich), którzy nie wahali się przed cynicznymi postępkami w celu zbitcia kapitału politycznego. Posuwali się w związku z tym do grubymi nićmi szytej manipulacji ludzkimi uczuciami, ideami hinduizmu, tzw. tradycją radżpucką. Istotne jest jednak także i to, że manipulacja ta trafiła na podatny grunt wśród tysięcy mieszkańców Indii, w różnych częściach kraju, nie tylko w społecznościach radżputów. Co nie mniej istotne, przypomniano społeczeństwu przy tej okazji, że najbardziej rozślawiona ceremonia z roku 1987 była jedną z około czterdziestu przypadków sati odnotowanych w Indiach od roku 1947, tj. od czasu, gdy Indie odzyskały niepodległość, stając się świecką i demokratyczną republiką^[4]. Spalenie na stosie Roop Kanwar było zwłaszcza w tym regionie północno-zachodnich Indii ostatnim z całej serii aktów samospalenia wdów od lat czterdziestych ubiegłego stulecia^[5].

Według posiadanych świadectw w okresie największego rozpowszechnienia, tj. od początków II tysiąclecia n.e., obyczaj samopalenia wdów na stosie praktykowano w całych niemal Indiach i we wszystkich warstwach hinduskiego społeczeństwa. Tradycyjnie jednak w najstarszych świadectwach był kojarzony z wyższymi warnami i kastami, przede wszystkim z kobietami należącymi do rządzącej arystokracji. Można też pokusić się o stwierdzenie, że w pewnych rejonach Indii zwyczaj wstępowania wdów na stos był bardziej „popularny” niż w innych. Na przykład Radżasthan przez wieki był uznawany za twierdzę tych praktyk, a w ostatnich dekadach praktykowania zwyczaju przed ogłoszeniem jego zakazu, na przełomie XVIII i XIX w., brytyjskie statystyki odnotowały znaczną liczbę praktyk w Bengalu.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że przynajmniej w odniesieniu do domniemanych statystyk, liczne świadectwa, zwłaszcza średniowieczne i nowożytne zachodnie teksty źródłowe mówiące o wstępowaniu wdów na stos, nie powinny zwodzić współczesnego czytelnika. Pomimo praktykowania samopalenia wdów w Indiach przez kilka a nawet kilkanaście stuleci, oficjalnie do pierwszych dekad XIX w. (a w sporadycznych przypadkach także i po tym okresie), liczba owych aktów z pewnością nie była tak wielka, na jaką mogłyby wskazywać liczne i pojedyncze informacje pochodzące z różnych rejonów Indii i różnych okresów. Nawet jeżeli zebrane razem składają się na bogaty materiał ilustracyjny dla badaczy niezwykłego zwyczaju. Nie dysponujemy,

co prawda, żadnymi wiarygodnymi danymi na temat samopalenia indyjskich wdów, a pierwsze niedokładne brytyjskie statystyki czy raczej próby statystyczne pochodzą dopiero z początków XIX w. Z dużym prawdopodobieństwem można jednak przyjąć – co czyni np. Joerg Fisch (Fisch 2006) w monografii nt. globalnej historii samobójczych śmierci wdów – że do czasu wprowadzenia oficjalnego zakazu praktyk w 1829 i 1930 r. w różnych rejonach Indii spośród około tysiąca wdów jedna kroczyła na stos za swoim zmarłym mężem. W okresach i rejonach, gdzie praktyka się wznagała, ta przypuszczalna proporcja mogła być jedynie nieznacznie zachwiana.

W wiekach niosących ze sobą społeczną akceptację i aprobatę dla aktów samopalenia wdów według popularnych wyobrażeń w rozmaitych lokalnych tradycjach kobieta, która w szczerzy i zdecydowany sposób wyraziła zamiar zakończenia ziemskiego życia poprzez wkroczenie na stos dzięki czystości i prawości jej uczynku, a zatem także jej charakteru, zyskiwała nadzwyczajną moc. Szacunek i potęga, jaką jej przypisywano, znalazła odzwierciedlenie w podstawowym terminie sanskryckim, którym była określana – *satī*. Już w starożytnych tekstach sanskryckich z pierwszych wieków n.e. odnosił się on obok kilku innych terminów do prawej, wiernej, cnotliwej małżonki, kobiety, która w pełni realizuje się jako oddana towarzysza swego męża. Z czasem dodano do tego także pośmiertną konotację, zgodnie z relatywnie późno zaświadczoną ideologią propagatorów samopalenia wdów, według której los takiej prawej małżonki na tym świecie dopełnia się na stosie kremacyjnym jej męża, jeżeli ten umarł przed nią.

Tradycja połączyła (a nawet wywodziła) koncepcję *satī* z koncepcją *sat*, tj. ideą rzeczywistego bytu, z jednej strony, ale także najwyższej cnoty, prawości, jakości istnienia, a w związku z tym także energii, siły, potęgi z drugiej strony^[6]. Ta sama tradycja scalała właśnie w pojęciu *sat* ideę rzeczywistego bytu, istnienia z koncepcją cnoty, prawości, najwyższych wartości oraz wynikającej stąd energii i mocy^[7]. Według tej tradycji bliski związek etymologiczny obu terminów – *sat* i *satī*^[8] – idzie w parze z ich bliskością ideologiczną. Prawdziwa *sati*, kobieta pełna cnot, czysta i prawa, staje się cielesną emanacją rzeczywistego bytu i zalet, które niesie ze sobą idea *sat*, ucieleśnia równocześnie energię, siłę i potęgę zawartą w tej idei. Siła owa przejawia się także jako wewnętrzny ogień, którym – zgodnie z popularnymi wierzeniami – sama *sati* rozpała stos kremacyjny swój i swego małżonka, w czym przypomina wielką boginię noszącą imię *Sati* (*satī*) – wcielenie małżonki boga Śiwy (*Śiva*), które poprzedza boginię *Parvati* (*Parvatī*)^[9]. Płomienie z ognia podłożonego przez jej krewnych podczas ceremonii pogrzebowej (który według tradycji powinien pochodzić z domowego ogniska rozpalonego po raz pierwszy podczas rytuału zaślubin) są jedynie osłoną przykrywającą to, co zgodnie z wierzeniami hindusów dzieje się w rzeczywistości: natychmiastową bezbolesną ziemską śmierć *satī* w efekcie wzniesienia przez nią wewnętrznego ognia pochodzącego z jej *sat*^[10]. Zewnętrzna manifestacja kobiety spalanej na stosie miała swój rzeczywisty odpowiednik w intymnym związku *sati* z wewnętrznym ogniem wywodzącym się z energii jej *sat*. Pochodząca stąd wewnętrzna moc uaktywniała się jeszcze przed jej fizyczną śmiercią, w momencie, gdy publicznie zadeklarowała zamiar zostania *sati* kroczącą za swoim mężem w pozaziemskie sfery. Zyskiwała wówczas nadzwyczajne dla żyjących na ziemi moce, była zdolna do dokonywania cudów, mogła stać się pośredniczką między żywymi a umarłymi, spełniały się jej błogosławieństwa, którymi obdarzała pozostających przy życiu, a także klątwy, które mogła na nich rzucić. Zgodnie z takimi powszechnymi przekonaniem prawdziwa *sati* była wolna od bólu, a jej ciało nie ulegało fizycznemu spalaniu (co miało oznaczać, że bezpośrednio po rozpaleniu stosu dostawała się do świata niebiańskiego).

Jednak obok samego rodzaju śmierci i związanej z tym ideologii największą sensację wzbudzała kwestia fizycznych cierpień, jakim w doczesnym świecie poddawały się wdowy umierające na stosach – czyniąc to najczęściej dobrowolnie. Muzułmańscy władcy w Indiach i ich lokalni gubernatorzy, jak również europejscy przybysze w różnych okresach obserwujący praktyki

samospaleń, a zwłaszcza niektórzy brytyjscy urzędnicy „perły w koronie brytyjskiej” zgodnie uznawali te praktyki za akty barbarzyństwa. W tym kontekście niejednokrotnie podkreślano właśnie okrucieństwo takiej śmierci, nawet jeżeli była ona dobrowolna, ubolewano nad cierpieniami, jakich doznawały kobiety.

Niech będzie wolno autorowi niniejszej pracy odwołać się przy tej okazji do toku rozumowania zaprezentowanego w innej książce poświęconej samobójczej śmierci wdów i na tej podstawie ujawnić ciekawy paradoks^[11]. O trudnym do wyobrażenia i opisanego bólu, jakiego – według relacji obserwatorów – doświadczały nieszczęsne ofiary, a co za tym idzie o domniemanym okrucieństwie i barbarzyństwie społeczności przyzwalających na takie akty ofiarne wnioskowano nierzadko na podstawie autopsji i doświadczeń z poparzeniem „żywym ogniem”. Bezpośrednie, analogiczne, a zarazem bez wątpienia logiczne rozumowanie musi wskazywać na to, że fizyczny ból, jaki odczuwa każdy, kto dozna poparzenia ogniem jakiejś części swojego ciała (na przykład dłoni), jest jedynie drobną namiastką bólu, jaki musiała odczuwać kobieta, która całe swe ciało powierzyła płomieniom. Z niekończącymi się cierpieniami w ogniu są związane popularne, zwłaszcza zachodnie, wyobrażenia mąk piekielnych, tortur w zaświatach jako kary dla potępionych grzeszników, co musiało dodatkowo potęgować wyobrażenia o cierpieniach wdów indyjskich zwłaszcza u osób nieznających dokładnie realiów ceremonii samospalania. Warto zatem zwrócić uwagę na to, że wśród wielu powstałych przez ponad dwa tysiąclecia informacji o indyjskich wdowach umierających na stosach swoich zmarłych mężów, także wśród świadectw nieindyjskich i niejednokrotnie piętnujących owe praktyki, nie ma informacji o tym, by uczestnicy ceremonii w jakikolwiek sposób czerpali satysfakcję z cierpień, jakie stawały się udziałem poddających się kremacji kobiet, by próbowali pastwić się nad umierającymi, a także by próbowano dokonywać aktów sadyzmu, na przykład spowalniania procesu spalania, bądź przypiekania żywym ogniem. Podobne praktyki były znane m.in. w Europie, gdy na stosach płonęli żywcem heretycy, innowiercy, czarownice, lub pospolici przestępcy, lecz nie stosowano ich w Indiach w czasie ceremonii samospalania wdów. Jedyne świadectwa, na jakie udało się natrafić autorowi tej książki, wskazujące na aktywność skierowaną na przedłużanie momentu śmierci sati, związane były z działalnością brytyjskich urzędników w latach dwudziestych XIX stulecia, czyli w okresie poprzedzającym oficjalny zakaz samospalania wdów w brytyjskich Indiach wydany w latach 1829–1830. W niektórych częściach Prezydencji Bombajskiej czyniono tego rodzaju wysiłki w celu odstraszenia innych kobiet, potencjalnych sati, od aktów samospalania^[12]. Ścisłe indyjskie praktyki wyglądały odmiennie, liczne opisywane formy zachowań uczestników rytuałów kremacyjnych wskazują jednoznacznie, że ich celem było maksymalne przyspieszenie śmierci wdów na stosie, skrócenie do absolutnego minimum czasu ich cierpienia. Temu celowi miało służyć na przykład – w niektórych zachodnich relacjach uznawane za okrutne i barbarzyńskie – obrzucanie kobiet łatwopalnymi materiałami w momencie podpalania stosu, konstruowanie stosu, który miał dach z ciężkich polan opierających się na cienkich podpórkach, aby po podpaleniu najszybciej opadły one na wdowę, umieszczanie materiałów tworzących stos kremacyjny w głębokiej jamie, do której – gdy płonął już wielki ogień – kobieta wskakiwała (często między nią a płonącym w jamie drewnem umieszczano zasłony, co także miało złagodzić ich cierpienia psychiczne przed śmiercią). Takie zabiegi, jak i *innesatī* (np. odurzanie środkami narkotycznymi, aby zmniejszyć strach przed ogniem stosu pogrzebowego oraz ból, „techniki” przymusu stosowane w ostatniej fazie rytuału, gdy kobieta mimowolnie, w naturalnym odruchu usiłowała zbiec ze stosu, przywiązywanie do elementów stosu lub ciała męża) w obliczu ideologii gloryfikującej obyczaj samospalania wdów, paradoksalnie trzeba by uznać akty humanitarne. Niektórzy obserwatorzy wykazujący się pewną wiedzą z zakresu medycyny wskazywali, że bezpośrednią przyczyną śmierci kobiet na stosie było najczęściej uduszenie się (tlenkiem węgla i dymem), nie spalenie^[13].

Kontrowersje musi wzbudzać sama ideologia, która prowadziła tysiące kobiet ku okrutnej śmierci. Racjonalnie myślący człowiek w XXI w. nie jest w stanie jej zaakceptować ani usprawiedliwić nie może wyrazić swojej aprobaty dla ideologii okrutnej i niehumanitarnej w jej ostatecznym wymiarze, zwłaszcza jeżeli weźmie pod uwagę fakt, iż stała się ona nie tylko (bądź nie tyle) podstawą odosobnionych, indywidualnych i w pełni świadomych wyborów, lecz w ogromnej mierze akceptowanego społecznie zwyczaju. Odnosi się to także do badaczy, którzy *sine ira et studio* pragną poddać analizie i objaśnić wszelkie jej aspekty. Lecz kobiety, które przez wieki akceptowały ową ideologię lub zostały nakłonione, by się jej poddać, mogły najczęściej liczyć na to, że członkowie ich społeczności zastosują wszelkie dostępne środki, które złagodzą i maksymalnie skrócą cierpienie.

Nie oznacza to, oczywiście, że można banalizować przerażające doświadczenia, którym poddane były kobiety, zwłaszcza od momentu podpalenia stosu do chwili ich śmierci, choćby nawet trwało to kilka minut lub kilkadziesiąt sekund (co zresztą nie było nieprawdopodobne). A także to, co przeżywały w czasie bezpośrednio poprzedzającym wkroczenie na stos lub wskoczenie do płonącego ognia, przez co musiały przechodzić także i te kobiety, które od chwili podjęcia decyzji o samospaleniu wykazywały godną podziwu determinację i pewność siebie.

Podstawowe pytanie, na które trzeba przede wszystkim odpowiedzieć w związku z powyższymi rozważaniami, dotyczy tej, a nie innej formy uśmiercania kobiet, które zdecydowały się lub zostały nakłonione, aby podążyć ku śmierci i ku innym sferom, za swoimi mężami. Dlaczego palący ogień musiał stać się pośrednikiem w ich wędrówce do niebiańskiego świata? Dwa czynniki zdają się tu odgrywać rolę kluczową. Po pierwsze, dostępne nam źródła staroindyjskie jednoznacznie wskazują na to, że kremacja była powszechnie przyjętą na subkontynencie indyjskim, zaświadczoną znacznie wcześniej niż najstarsze relacje o samopaleniu wdów formą pochówku, która umożliwiała duszom zmarłych dotarcie do świata pozaziemskiego. Po drugie, zarówno indyjskie, jak i pozaindyjskie świadectwa jednoznacznie wskazują, że podstawową intencją, która przyświecała idei śmierci wdów, było pośmiertne zjednoczenie kobiety z mężem – mężczyzną, do którego należała za życia. W czasach, gdy rodziła się idea podążania wdowy za zmarłym mężem i później, gdy praktyka uśmiercania wdów stawała się coraz powszechniejsza, od dawna już w zdecydowanej większości społeczności indyjskich zakorzenione było spalanie ciał zmarłych. Dlatego okrutne i bolesne samospalenie wdów na stosie było zwykłą, logiczną wręcz konsekwencją tego, w jaki sposób pozostali przy życiu żegnali się ze swoimi zmarłymi^[14]. Obrzęd, który towarzyszył śmierci sati został wpisany w ceremonię pogrzebową, jaka praktykowana była już od wieków. Świadectwa literackie i epigraficzne wskazują, że w tych nielicznych rejonach Indii i wśród tych społeczności – kast, gdzie praktykowano grzebanie zmarłych, wdowy były grzebane żywcem lub uśmiercane zaraz przed wspólnym pogrzebaniem wraz z ciałem zmarłego męża (i w związku z tym odwołują się do różnych „technik” uśmiercania zakopywanych z mężami kobiet)^[15]. Nie forma śmierci odgrywała tu rolę pierwszoplanową, lecz idea połączenia kobiety z mężczyzną, tym samym, z którym za życia złączyły ją nierozzerwalne więzy małżeńskie.

Nie można przy tej okazji nie zwrócić uwagi, choćby w paru słowach, na olbrzymią rolę, jaką przez wieki społeczeństwa dawnych Indii przypisywały ogniovi i jego sile w każdej niemal sferze społecznej, obyczajowej, przede wszystkim zaś rytualnej. Kult ognia jako głównego bóstwa domowego wedyjscy Arjowie wynieśli z okresu tzw. wspólnoty indoeuropejskiej poprzez tzw. wspólnotę indoirską. Ogień jako wielki sprzymierzeniec człowieka i jego rodziny, będący podstawowym źródłem światła i ciepła, w społeczeństwie indoaaryjskim zyskał szczególne znaczenie, już wówczas otoczony został całym szeregiem skojarzeń, obrazów, spekulacji, zyskał niezwykle bogatą symbolikę^[16]. Twórcy hymnów wedyjskich podkreślali doskonałość ognia

w jego aspekcie sakralnym poprzez uosobienie go z Agnim (por. np. łac. *ignis*, czy lit. *ugni*), jednym z najważniejszych bogów okresu wedyjskiego. Hymny poświęcone Agniemu przedstawiają go między innymi jako wieszczę (*r̥ṣi*) obdarzonego niezwykłą inteligencją, posiadającego zdolności jasnowidzenia, wielkiego kapłana i ofiarnika (*hotr*), a ponadto także posła pomiędzy światem ludzkim i boskim, za pośrednictwem którego dary ofiarne docierają do bogów. Ogień-Agni określany jest także już w *Wedach* mianem „pana domu” (*gr̥hapati*) jako ten, który przez wieki uważany był za wielkiego sprzymierzeńca ludzi, ich obrońcę przed chorobami, mocami ciemności, demonami czy czarami. Palący się i stale podtrzymywany ogień domowego paleniska – ognisko domowe – odgrywał główną rolę w życiu każdego pana domu i jego rodziny, zarówno w świeckim, jak i świętym/religijnym wymiarze życia, traktowany zarówno dosłownie, jak i symbolicznie. Ogień był podstawowym elementem wszelkich ceremonii i obrzędów religijnych, wśród których na plan pierwszy wysuwają się sanskary (*samskāra*), sakramenty związane z tzw. obrzędami przejścia^[17]. Jako wiekuisty świadek najważniejszego obrzędu przejścia w życiu społecznym, tj. ceremonii małżeńskiej (*vivāha*), palący się ogień stanowił centrum, dookoła którego kroczyli zawierający związek małżeński, aby uprawomocnić i utrwalić związane więzy. W ostatnim spośród obrzędów przejścia (*antyeṣṭi*), ceremonii pogrzebowej, spalenie ciała traktowane było jako akt ofiarny (podobnie jak inne ofiary spalane w ogniu), podczas którego zmarły przeprowadzany był z tego świata do nieba i świata przodków. Małżonka zmarłego, która dokonywała aktu samospalenia po to, aby podążyć w ślad za swoim mężem, bezpośrednio przed wstąpieniem w ogień kroczyła dookoła niego. I ten, i inne elementy tego rodzaju ceremonii pogrzebowej, o których mowa poniżej w książce, traktowano jako powtórzenie bądź odnowienie ślubów małżeńskich, w czym centralnym elementem znów był ogień, tym razem ogień stosu kremacyjnego. Według często pojawiających się interpretacji odzwierciedlających przekonania społeczne powtarzane przez wieki, w bohaterskim akcie sati oczyszcza z wszelkiej zmyzy zarówno siebie, jak i swojego męża. Przyczynia się do tego wewnętrzny ogień jej żaru i ogień stosu kremacyjnego.

Autor nie wyraża intencji ani w momencie pisania tych słów nie znajduje możliwości ku temu, by w sposób komplementarny przedstawić zagadnienie historii niezwykłego zwyczaju samopalenia wdów na stosie na subkontynencie indyjskim. Celem książki jest raczej ukazanie i interpretacja wydarzeń, takich jak to z Deorali z roku 1987 – niezwykłych, okrutnych, nie do usprawiedliwienia i trudnych do wytłumaczenia, zwłaszcza we współczesnym świecie i oceny według współcześnie obowiązujących norm – w perspektywie historyczno-literackiej, społecznej, psychologicznej czy ekonomicznej. Posługując się pewnego rodzaju uproszczeniem i skrótem myślowym, pozwolę sobie na stwierdzenie, że bardziej niż rozważania nad nowożytnym przypadkiem śmierci wdowy na stosie z dala od ojczyzny, zgodnie z przytoczoną na początku XVIII-wieczną relacją, interesuje mnie analiza najstarszego starożytnego świadectwa pochodzącego z końca IV w. p.n.e., według którego indyjska sati poniosła dobrowolną śmierć także w obcym otoczeniu, na nizinie środkowego Iranu (zob. cz. III rozdz. 3). Podstawową intencją przyświecającą podjęciu pracy nad zagadnieniem indyjskiej sati stało się zebranie w miarę możliwości największej liczby najwcześniejszych świadectw odnoszących się do praktyk samopalenia wdów w Indiach, ich klasyfikacja i analiza. Wzięto tu pod uwagę nie tylko świadectwa indyjskie, lecz również starożytne – a w niektórych przypadkach także późniejsze – relacje świata zachodniego, co daje sposobność do przeprowadzenia swoistej konfrontacji dawnych źródeł Wschodu i Zachodu na ten sam temat, choć i tu bezpośrednia konfrontacja nie zawsze była celem nadrzędnym.

Prace na temat sławnego indyjskiego obyczaju w zdecydowanej większości odwołują się do źródeł i czasów nowożytnych. I choć nie można twierdzić, by we wcześniejszych opracowaniach (z których wiele zostało wykorzystanych w tej książce oraz umieszczonych w bibliografii) okres

starożytny i średniowiecze zostały pod tym względem jakoś zaniedbane, praca nad najstarszymi świadectwami wydała się autorowi książki nie tylko niezwykle interesująca, lecz także korzystna. W wielu przypadkach przestudiowanie źródeł najdawniejszych pozwoliło mi także lepiej zrozumieć funkcjonowanie nowożytnych społeczności indyjskich, które aprobowały praktyki samopalenia wdów na stosie, a także wysławiały i gloryfikowały ich główne bohaterki.

W niniejszej pracy z jednej strony dokonano zatem przeglądu i analizy (przede wszystkim filologiczno-historycznej) świadectw staroindyjskiej literatury sanskryckiej, z drugiej zaś starożytnych świadectw greckich i rzymskich. Wśród tych ostatnich trzy najstarsze greckie testimonia trzeba uznać za w ogóle najstarsze świadectwa na temat samopalenia indyjskich wdów. Jako uzupełnienie niektórych analiz tekstów starożytnych potraktowano średniowieczne i nowożytne świadectwa (głównie z XIV–XVIII w.) autorów przebywających w Indiach lub podróżujących po tym kraju, pochodzących jednak spoza Indii, którzy byli świadkami aktów samopalenia i pozostawili opisy tych ceremonii. Zależało mi na tym, aby omawiane zagadnienia zostały zilustrowane tekstami źródłowymi, w poszczególnych rozdziałach pojawia się więc wiele cytatów zarówno tekstów oryginalnych (sanskryckie teksty przytaczane są w transliteracji międzynarodowej), jak i ich polskich tłumaczeń. Obfitość cytatów wynika także z tego, że niniejsza książka jest pierwszym takim opracowaniem w literaturze polskojęzycznej, stąd też autor pozwala sobie w dużej mierze nadać jej charakter informacyjny. Znaczna część tłumaczeń pochodzi od autora książki (przy tłumaczeniach pochodzących od innych autorów podano nazwiska tłumaczy).

Badane zagadnienia zostały podzielone na trzy podstawowe części: samopalenie wdów w literaturze dawnych Indii (część I); świadectwa pamięci sati w kulturze materialnej – tzw. kamienie pamięci sati, najstarsze inskrypcje – oraz uwagi o deifikacji i kulcie sati (część II); greckie i rzymskie relacje o samopaleniu wdów na stosie (część III).

W 1 rozdziale I części pracy podjęte próbę omówienia głównych terminów sanskryckich odnoszących się zarówno do ceremonii samopalenia wdów, jak i do kobiet, które były jego głównymi bohaterkami. Dwa kolejne rozdziały są przeglądem najstarszych świadectw literatury sanskryckiej dotyczących samopalenia wdów – pierwszy omawia przedstawienie kwestii sati w tekstach prawnobyczajowych (dharmasutry, dharmasāstry, późniejsze komentarze prawne), drugi prezentuje ją na podstawie pozostałych dzieł literatury sanskryckiej. W obu przypadkach usiłowałem zachować porządek chronologiczny, sądząc, że może to m.in. przybliżyć mnie do odpowiedzi na pytania o genezę praktyk i rozpowszechnienie się zwyczaju w Indiach, jego ewolucję, zmiany, tendencje w rozwoju. Chronologiczny przegląd pokazuje, że brakuje wzmianek na temat samopalenia wdów wśród najstarszych zasobów piśmiennictwa starożytnych Indii, w tym także tych, które późniejsza tradycja hinduska uznała za teksty objawione (*śruti*), a pierwsze informacje pojawiają się stosunkowo późno, tj. dopiero w literaturze powstałej w pierwszych wiekach naszej ery. W następnych rozdziałach podjęto próbę przedstawienia kilku szczegółowych zagadnień, które pojawiły się podczas pracy nad świadectwami sanskryckimi. Przedstawiono interpretację tych fragmentów literatury wedyjskiej (tj. najstarszej warstwy indyjskiej literatury), które odnoszą się do sati i zagadnień pokrewnych (cz. I rozdz. 3). Przy tej okazji usiłowano na podstawie posiadanych źródeł odpowiedzieć na pytanie, czy w okresie wedyjskim był praktykowany zwyczaj wstępowania wdów na stos, sugerując odpowiedź negatywną. Następnie przeprowadzono analizę filologiczną epizodu z wielkiego eposu starożytnych Indii *Mahabharata* (*MBh.* 1,116) dotyczącego śmierci króla Pandu i wspólnej z jego ciałem kremacji jednej z dwóch królewskich żonek (cz. I rozdz. 4). Przy tej okazji zostało przedstawione i poddane analizie zagadnienie podwójnej kremacji pary królewskiej, co przedstawia tekst wielkiego eposu. Praca nad tekstami sanskryckimi o indyjskich sati skłoniła autora do podjęcia kolejnych zagadnień badawczych: kwestii wdów bramińskich oraz braminizacji praktyk, które miały niebramińską

genezę (cz. I rozdz. 5), ograniczeń nakładanych na wdowy w kontekście praktyk samopalenia (cz. I rozdz. 6), najwcześniejszych głosów sceptycyzmu, opozycji wobec śmierci wdów na stosie przedstawionych w niektórych dziełach literatury staroindyjskiej (cz. I rozdz. 7) oraz kwestii swobody wyboru i motywacji, jakie mogły (musiały) leżeć u podstaw podejmowanych przez kobiety decyzji o wstąpieniu na stos i nierozzerwalnie związany z tym problem perswazji, przymusu, użycia wobec nich siły (cz. I rozdz. 8).

W II części pracy relatywnie krótko (biorąc pod uwagę ilość materiałów źródłowych) i w sposób ogólny zostało omówione zagadnienie staroindyjskich świadectw kultury materialnej na temat sati. Przedstawiono różne spotykane w Indiach formy upamiętnienia bohaterskiej śmierci sati, tzw. kamienie pamięci sati (tj. płyty kamienne upamiętniające bohaterstwo wdów spalonych na stosach, niekiedy zaopatrzone w inskrypcje), cenotafy, świątynki poświęcone deifikowanym sati. Omówiono także kilka starszych inskrypcji, które zostały wyryte na pomnikach pamięci sati. Z tym tematem wiąże się bezpośrednio kwestia deifikacji w lokalnych społecznościach niektórych wybitnych kobiet oraz formy czci i kultu sati, co również zostało poruszone w tym rozdziale.

U podstaw zainteresowania tematem przedstawionym w III części pracy, omawiającym greckie i rzymskie relacje o samopaleniu wdów na stosie, leżało kilka istotnych przyczyn. Przede wszystkim – jak już wspomniano – fakt, że to właśnie starogreckie, a nie indyjskie, testimonia są najstarszymi zachowanymi świadectwami o indyjskiej sati. Pierwsze z nich datowane są na 2. poł. IV w. p.n.e. (Onezykrytos i Arystobulos, historycy Aleksandra Wielkiego) i odnoszą się co prawda jedynie do terenów Pendżabu, zaświadczają jednak w sposób wiarygodny (czego nie znajdziemy w literaturze indyjskiej tego okresu), że już w tym czasie w północno-zachodnich rubieżach Indii praktykowano zwyczaj samopalenia wdów. Ponadto u greckiego historyka z I w. p.n.e. Diodora Sycylijskiego zachował się pierwszy historyczny opis obrzędu samospalenia (datowany na 317 r. p.n.e.), który dość dokładnie przedstawia ceremonię wstąpienia wdowy na stos. Głównym zadaniem badawczym stała się tu, po pierwsze, analiza wiarygodności przekazu, po drugie zaś, ustalenie źródła/źródeł, z którego korzystał historyk grecki piszący w I w. p.n.e. o wydarzeniu historycznym z końca IV w. p.n.e. Zachowana literatura starożytnej Grecji i Rzymu dostarcza oprócz tego z górami dziesięć innych, zdecydowanie mniej oryginalnych bądź w ogóle nieoryginalnych świadectw dotyczących wdów płonących na stosie, co zachęciło autora do przeanalizowania ich pod kątem jednego z popularnych w literaturze antycznej toposów.

Uczciwość badawcza nakazuje każdemu, zwłaszcza filologowi, zachowanie w większości jego przedsięwzięć neutralnego stanowiska emocjonalnego do badanego przez niego tekstu, nawet wówczas, gdy obcuje ze źródłami, które niejednokrotnie zasługują na miano sensacyjnych. Mając do czynienia z dziesiątkami rozmaitych dawnych świadectw odnoszących się do osławionego zwyczaju, miałem świadomość, że w przedsięwzięciu filologicznym, za jakie w głównej mierze uznaję niniejszą książkę, nie powinienem opowiadać się po żadnej stronie debaty na temat samej istoty praktyk. Zwłaszcza w przypadku wielowiekowej tradycji samopalenia kobiet na stosie po śmierci ich mężów, odpowiednio naświetlając i interpretując fakty, przyjmując odpowiedni punkt widzenia, odwołując się do kontekstu historyczno-społeczno-obyczajowego czy religijnego, samospalenie można odczytać jako poświęcenie i uświęconą wielowiekową tradycją ofiarę – i to najwyższą, bo dobrowolną i złożoną z własnego życia. Można obyczaj ten uznać za formę samobójstwa, mniej lub bardziej ganionego w zależności od kontekstu religijnego i rytualnego lub też pochwalanego i wysławianego, jeśli nad czynnikami związanymi z emocjami i desperacją biorą górę altruistyczne i religijne. Ale ten sam akt – świadomie, w imię ogólnoludzkiego humanitaryzmu pomijając jakikolwiek kontekst – można też uznać za formę rytualnego morderstwa. W tym ostatnim przypadku wrażenie okrucieństwa i uczucie wstrętu mogą być nawet spotęgowane faktem, że w akcie uczestniczyły dziesiątki, setki, a niekiedy nawet tysiące przedstawicieli lokalnej społeczności, do której należała ofiara, a z drugiej strony tym, że dokonywano

usprawiedliwionego zabójstwa najbliższej krewnej – matki, siostry, zgodnie z wieloma świadectwami mówiącymi, że to syn, brat lub inny bliski krewny podpalał stos mający strawić ciało żyjącej kobiety. Staralem się zatem powstrzymywać zarówno od ganienia, jak i usprawiedliwiania celu oraz sensu podejmowanych przez wieki, akceptowanych i wysławianych, ale także negowanych i krytykowanych aktów samopalenia wdów, uznając, że przytaczane świadectwa mówią tutaj najwięcej. Nie oceniałem też logiki podejmowanych działań w ich aspekcie społecznym, psychologicznym czy etycznym. Zdaję sobie jednak sprawę z tego, że nie zawsze udało mi się uniknąć emocjonalnego podejścia do zagadnienia tak kontrowersyjnego, wywołującego w ciągu wieków tak skrajne emocje, któremu poświęcono tak wiele opinii i komentarzy. Jednym ze świadomie podjętych zabiegów stało się zatem użycie terminu „wdowa”, nie zaś „żona”, czy „małżonka”, przy odwołaniach do kobiet, które podejmowały decyzję o samospaleniu po śmierci swych mężów. Uczynione to zostało wbrew niektórym tekstom, zwłaszcza bramińskiej proveniencji, które motywując, aprobując i wyjaśniając pozytywną wartość decyzji bohaterских kobiet czy wysławiając ich postawy, równie świadomie i konsekwentnie unikały konotacji z wdowieństwem. Mianem wdów określały owe teksty kobiety, które pozostawały przy życiu po śmierci swoich mężów, na podstawie założenia, że małżonka staje się wdową dopiero po kremacji ciała jej męża^[18].

[1] Bruce 1783: 299–301.

[2] Z wielu publikacji powstałych w Indiach po śmierci Roop Kanwar prezentujących rozmaite, często krańcowo sprzeczne poglądy i punkty widzenia, przywołuję tylko najważniejsze: M. Menon, G. Seshu, S. Anandan 1987; „Seminar”: 342 (1988; ten numer indyjskiego czasopisma „Seminar” poświęcono sprawom bezpośrednio i pośrednio związanym ze śmiercią Roop Kanwar); Anand 1989: 81–188 (sprawozdanie prasowe, przedruk artykułów z indyjskich czasopism z lat 1987-88); Hawley (ed.): 1994; Major 2007: 355–431 (antologia tekstów na temat sati, zawiera też artykuły analizujące wydarzenia w Deorali autorstwa M. Kishwar i R. Vanity, V. Oldenburg, A. Nandy’ego oraz anonimowego autora broniącego prawa kobiet do praktyk samopalenia); tam także znajdują się odwołania do dalszej literatury.

[3] Prawdopodobnie najdokładniejsze odtworzenie zdarzeń które doprowadziły do spalenia Roop Kanwar, przebiegu ceremonii i tego, co wydarzyło się bezpośrednio po niej przedstawiły Meena Menon, Geeta Seshu, Sujata Anandan, które odwiedziły Deorale, Sikar i Dżajpur pomiędzy 24 a 30 IX 1987 r. Na podstawie wcześniejszych publikacji, dostępnych danych, także policyjnych i medycznych, rozmów i wywiadów prowadzonych w Radżasthanie (mimo zmywy milczenia, jaka zapanowała w Deorali po 4 IX 1987 r.), powstał raport dotyczący śmierci Roop Kanwar (M. Menon, G. Seshu, S. Anandan 1987). Zob. też artykuł V. Oldenburg 1994[w:] Hawley (ed.) 1994: 101–130 (przedruk w: Major 2007: 375–407), w którym autorka poddała interpretacji, a niekiedy także reinterpretacji znaczną część odtworzonych wcześniej wydarzeń. Poniżej przedstawiamy kilka najważniejszych faktów świadczących jednoznacznie, że było to morderstwo na tle ekonomicznym.

Osiemnastoletnia Roop Kanwar do chwili śmierci pozostawała w zaaranżowanym przez rodziców związku małżeńskim, który trwał przez osiem miesięcy. W tym czasie ze swoim mężem spędziła wspólnie nie więcej niż dwadzieścia dni. Jej mąż, Mal Singh, młodzieniec ze średnim wykształceniem w naukach ścisłych dwukrotnie starał się dostać do szkoły medycznej i dwukrotnie nie zdał egzaminów wstępnych (druga informacja o negatywnych wynikach dotarła do niego dwa tygodnie przed śmiercią). Świadectwa lekarskie wskazywały na to, że leczył się u neuropsychiatry w Dżajpurze. Cierpiał na depresję i kilkakrotnie próbował popełnić

samobójstwo. Terapię psychiatryczną trzymano w tajemnicy przed żoną i jej rodzicami. Nagła śmierć była najprawdopodobniej wynikiem samobójstwa (być może przedawkowania leków psychotropowych). Zaaranżowane małżeństwo Mala Singha z Roop Kanwar miało być prawdopodobnie rodzajem terapii dla mężczyzny, chęcią umieszczenia go w „normalnej” sytuacji rodzinnej. Rodzina Roop Kanwar mieszkająca w Dźaipurze była znacznie zamożniejsza niż rodzina Mala Singha mieszkająca w Deorali (jego ojciec był nauczycielem w wiejskiej szkole). Na posag, który Roop Kanwar wniosła do małżeństwa, składała się mała fortuna jak na warunki jej nowej rodziny z Deorali: około pół kilograma złota (o wartości ok. 8,4 tys. dolarów w 1987 r.), 30 tys. rupii (zdeponowanych w czekach na jej nazwisko), kolorowy telewizor, piec kuchenny, meble, jej własna garderoba i inne przedmioty mniejszej wartości. Zgodnie ze zwyczajem obowiązującym w tym regionie Indii bezdzietna wdowa miała powrócić do domu swoich rodziców z całym posagiem. Rodzina Roop Kanwar wbrew ustalonym i powszechnym zwyczajom nie została poinformowana o śmierci Mala Singha ani o ceremonii kremacyjnej. Według niektórych świadków, gdy Roop Kanwar dowiedziała się o planowanym spaleniu jej wraz z ciałem zmarłego męża, schowała się w pobliskiej stodole; została jednak odnaleziona i siłą zaciągnięta na stos. W drodze z domu na miejsce kremacji otoczona była przez młodych radźputów dzierżących obnażone miecze. Najprawdopodobniej przed spaleniem podano jej środki odurzające, aby bez oporu można ją było zaprowadzić na stos i by uśmierzyły ból. Jeden ze świadków zauważył pianę na jej twarzy, inny widział, że w drodze na stos chwiała się na nogach. Lekarz z Deorali, który opiekował się Malem Singhem i został oskarżony o podanie Roop Kanwar silnych środków uspokajających, po ceremonii kremacyjnej zbiegł z wioski, co może świadczyć o jego udziale w wydarzeniach. Niewielu świadków miało klarowny obraz samego momentu kremacji, główną aktorkę wydarzenia otaczał pierścień uzbrojonych w miecze mężczyzn, snuł się dym, w powietrzu wisiał czerwony proszek (*gula*) rozrzucony z tej „pomyślniej” okazji. Gesty płonącej Roop Kanwar – wymachiwanie rękami w powietrzu – zinterpretowano jako błogosławieństwo udzielane uczestnikom ceremonii. W niedalekiej przeszłości Deorala miała się stać miejscem dwóch innych aktów samospalenia wdów.

[4] Por. Oldenburg 1994 [w:] Hawley (ed.) 1994 (przedruk w: Major 2007: 376).

[5] Zob. Weinberger-Thomas 2000: 89.

[6] Zob. przede wszystkim Weinberger-Thomas 2000: 20–24, 44–45.

[7] Weinberger-Thomas (2000: 20–22) łączy także ideę *satz* ideą prawdy (*satya*) oraz ideą mowy personifikowaną jako bogini *Vāc* już od późnych czasów wedyjskich.

[8] Sanskryckie *sat* (‘będące’, ‘to, co istnieje’) jest imiesłowem przymiotnikowym czynnym rodzaju nijakiego od czasownika *as* (‘być’); *satī* jest żeńską formą tego imiesłowu.

[9] Mit o Sati został przytoczony pod koniec części II niniejszej pracy.

[10] Por. Weinberger-Thomas 2000: 23–24.

[11] Zob. Fisch 2006: 271–273.

[12] Weinberger-Thomas 2000: 202–207; Fisch 2006: 274.

[13] Por. Fisch 2006: 272.

[14] Por. np. Fisch 2006: 275.

[15] Por. Fisch 2006: 275–276 i podane tam w przypisach odwołania bibliograficzne.

[16] Zob. np. Eliade 1988: 146–148; Pandey 1994: 36–38.

[17] Na temat sanskar zob. przede wszystkim: Kane 1941; Pandey 1994.

[18] Zob. np. *Padmapurāṇa* 5,106.79cd–80ab (zob. rozdz. I 2.2):

*mātar na vidhavā yāvad dhavāṅgam vartate striyaḥ/
ādāhāt sūtakaṁ nāsti tiṣṭhet saubhāgyam uttamam//*

Matko, kobiety nie są wdowami dopóty, dopóki ciało ich męża pozostaje [niespalone]; aż do chwili spalenia [ciała męża] nie ma przeszkody [stanu wdowiego], jest natomiast największe szczęście [stanu małżeńskiego].

Zob. też Leslie 1992: 189; podobne podejście prezentuje XVIII-wieczne summarium poświęcone obowiązkom i pozycji społecznej kobiet pt. *Strīdharmapaddhati* ('Ścieżka powinności i statusu religijnego kobiet'), autorstwa Trjambakajadźwana (*Tryambakayajvan*).

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Część I
SAMOPALENIE WDÓW W LITERATURZE
DAWNYCH INDII

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 1

Uwagi o terminach związanych z sati, występujących w dziełach sanskryckich i opracowaniach nowożytnych

Wdowa płonąca na stosie jest w literaturze nowożytnej powszechnie określana sanskryckim terminem *satī*. Biorąc pod uwagę gramatykę tego terminu, jest to imiesłów przymiotnikowy czynny w rodzaju żeńskim, utworzony od czasownika *as* – ‘być’, ‘istnieć’, ‘być obecnym’ itp. Podstawowe zatem znaczenie tego imiesłowu w rodzaju męskim, *sat* (w tzw. temacie słabym tego imiesłowu), to: ‘będący’, ‘istniejący’, ‘ten, który jest/istnieje’. Jak zauważa Weinberger-Thomas (2000: 20), imiesłów *sat* (używany również jako rzeczownik) „został powiązany z ideą ‘dobroci’ [*goodness*] lub ‘cnoty/cnotliwości’ [*virtue*]”. W związku z tym żeńska forma *satī* (z wykształconym znaczeniem przymiotnikowym i rzeczownikowym) przybrała znaczenie: ‘dobra/czysta/prawa/cnotliwa’, ‘wierna [żona/kobieta]’. Autorka, podobnie jak kilku autorów przed nią, zwraca także uwagę (nie podając jednak odpowiednich referencji w literaturze sanskryckiej), że oryginalnie termin *satī* określał ogólnie prawą, cnotliwą żonę, wierną swoim ślubom małżeńskim (*a virtuous wife, faithful to her conjugal vow*), z biegiem czasu, wraz z rozpowszechnieniem się w Indiach idei samopalenia wdów, przybrał zawężone znaczenie małżonki cnotliwej do tego stopnia, że spalała się na stosie zmarłego męża (*a wife who immolates herself on her husband funeral pyre*)^[19].

Nowożytni autorzy prac na temat sati często określają tym słowem sam ów indyjski zwyczaj oraz związany z nim rytuał. Takie użycie jest najprawdopodobniej dziełem autorów europejskich^[20]. Niektórzy badacze świadomi są faktu, że w zgodzie z gramatyką tego terminu powinno się raczej mówić o wdowie, która była bądź stawała się *satī*, nie zaś dokonywała *satī*^[21]. W dawniejszej literaturze anglojęzycznej można nawet niekiedy dostrzec pewnego rodzaju rozróżnienie, zgodnie z którym termin *satī* był traktowany zgodnie z jego gramatyką i odnoszony do osoby (tj. wdowy podążającej na stos za zmarłym mężem), natomiast na określenie aktu/praktyki/zwyczaju/rytuału używało się zanglicyzowaną formę mającą mniej więcej oddawać fonetykę tego wyrazu – *suttee*^[22] (odnotowane są także formy: *satee*, *sutee*^[23]). Współczesna literatura przedmiotu dostarcza jednak niejednokrotnie przykładów pokazujących, że zwyczajowe użycie terminu *satī* (lub *sati*) na określenie obyczaju, rytuału bądź samego aktu, ustaliło się w niej na dobre (przy czym niektórzy autorzy świadomie, niektórzy mniej świadomie, odwołują się do umowności używanego terminu)^[24].

Przegląd literatury przedmiotu pozwala dostrzec, jak powszechnym i często używanym terminem jest sanskryckie *satī* w nowożytnych opracowaniach. Świadectwa literackie pokazują jednak, że pomimo tej dużej późniejszej popularności w najstarszych i najważniejszych sanskryckich tekstach źródłowych termin ten pojawia się stosunkowo późno i zaskakująco rzadko.

W dostępnej literaturze przedmiotu, autorowi niniejszej pracy nie udało się natrafić na opracowanie, które dogłębniej analizowałoby użycie terminu *satī* i jego derywatów zarówno w dziełach indyjskich (przede wszystkim sanskryckich), jak i w późniejszym piśmiennictwie innym niż indyjskie, w którym dominują średniowieczne i nowożytne świadectwa europejskie. Nie

znaleziono także jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o najstarsze poświadczone użycie tego terminu czy też bardziej ogólnie o to, w jakim okresie pojawiła się i upowszechniła w terminologii sanskryckiej koncepcja *satī* jako wdowy kroczącej na stos zmarłego męża.

Henry Yule i Arthur Coke Burnell (1886: 878), autorzy wielokrotnie wznawianego encyklopedycznego słownika pojęć angloindyjskich, uznali, że po raz pierwszy europejskie odwołanie do sanskryckiego terminu pojawiło się w relacji włoskiego podróżnika Pietra Della Valle w 1. poł. XVII w. (relacja o wdowie mającej podążyć na stos zmarłego męża jest datowana na 16 listopada 1623 r.). Della Valle, powołując się na swoich indyjskich informatorów, przytacza termin *masti*, co – jak sugerują Yule i Burnell – ma być zniekształconą (zwięzłą) formą od *mahā-satī* (‘wielka sati’)^[25]. XIX-wieczni autorzy słownika wystąpili również z sugestią, że prawdopodobnie pierwsze użycie terminu *satī* dokładnie w tej formie w dokumencie europejskim można znaleźć w listach sir C. Malleta i Williama Jonesa datowanych na rok 1787 (Yule, Burnell 1886: 878, 882). Warto w tym miejscu skorygować przypuszczenie autorów, odwołując się do przekazu o samopaleniu wdowy w Agrze ok. 1626 r. pochodzącego od holenderskiego kupca i podróżnika Francisca Pelsaerta. Posługuje się on określeniem *sati* w odniesieniu do wdowy udającej się na stos zmarłego męża, co pozwala przesunąć o jakieś półtora wieku najwcześniejsze w literaturze zachodniej użycie tego terminu zgodne z jego indyjskim zastosowaniem (nie licząc relacji Della Valle’a)^[26]. Termin *satī* określający wdowę pojawia się także w jednej z pochodzących od indyjskiego świadka naocznego relacji dotyczących kremacji wdowy z roku 1741 przekazanej przez gudżarackiego poetę Durlabha Rama^[27]. W opisie z roku 1792 angielski podróżnik Thomas Twining w odniesieniu do aktu spalenia wdowy używa terminu *suttee*^[28].

Świadectwa sanskryckie pokazują oczywiście, że termin *satī* w jego precyzyjnym, „technicznym” znaczeniu był używany na terenie Indii już znacznie wcześniej. Jednak przegląd tekstów źródłowych pod tym kądem nie daje jakichś rewolucyjnych wyników, może nawet pozostawiać czytelnikowi i badaczowi pewien niedosyt z powodu względnie późnego poświadczenia tego określenia w literaturze i niskiej frekwencji jego użycia. Wczesne świadectwa, w których użyto słowa *satī* w jego „technicznej” konotacji (tj. na określenie cnotliwej niewiasty podążającej na stos zmarłego męża), na jakie udało mi się natrafić, pochodzą z przełomu I i II tysiąclecia i pierwszych wieków II tysiąclecia. Do tych ostatnich należy ustęp o *sati* znajdujący się w *Skandapuranie* (*Skandapurāṇa*). We fragmencie traktującym o powinnościach kobiet zamężnych i wdów, gdzie jest mowa bezpośrednio o śmierci wdowy na stosie, przytoczona została między innymi strofa (4.1.4.55), którą trzeba uznać za literacką trawestację innej strofy, niejednokrotnie pojawiającej się w późnej literaturze prawno-obyczajowej, przede wszystkim u dwóch XII-wiecznych komentatorów wczesnej dharmaśastry *Jadźñawalkjasmṛiti* (*Yājñavalkyasmṛiti*) *Widźñaneśwary* (*Vijñāneśvara*) i *Apararki* (*Aparārka*). Odnosząc się do kwestii samopalenia wdów, powołują się oni na kodeksy wcześniejszych, niezachowanych prawodawców (por. cz. I rozdz. 2.1). O ile jednak u autorów późnych dharmaśastr i komentatorów nie pojawia się termin *satī*, o tyle pojawia się on w partii *Skandapurany*, będącej najprawdopodobniej przeróbką z wcześniejszych utworów dokonaną przez jednego z jej autorów^[29].

W połowie XII w. Kalhana (*Kalhana*), autor historycznego dzieła pod tytułem *Radźatarangini* (*Rājataranginī*, ‘Rzeka królów’) opisującego w poetyckiej formie dzieje królów Kaszmiru (do 1148 r.), podając niemalą liczbę przypadków śmierci w płomieniach żon zmarłych władców Kaszmiru lub przedstawicieli lokalnej arystokracji (por. cz. I rozdz. 2.2), kilkakrotnie określił te kobiety mianem „cnotliwa niewiasta”, posługiwał się przy tym terminem *satī* właśnie w kontekście ich bohaterskiej śmierci na stosie (6.107; 7.103; 7.461, 477; 8.2334–36). Przytoczmy w tym miejscu jeden przykład tego użycia.

Nie widzieliśmy, ani nawet nie słyszeliśmy [wcześniej] o tym, czego wówczas dokonała małżonka Koszthaki, pełna honoru, cnotliwa niewiasta [*satī*] [30].

Nie zważając bowiem na słowa krewnych, że może odzyskać tego męża żywego, wkroczyła w ogień – pożeracza ofiar.

Gdy obiema stopami podążyła do świata cnotliwych niewiast [*satī-loka*], ogień, splamiony grzechem pragnienia objęcia małżonek siedmiu mędrców został oczyszczony [31].

(*Rājataranṅinī*, 8.2334–36)

Bhagawatapurana (*Bhāgavatapurāṇa*), spośród osiemnastu wielkich puran (*purāṇa*) dzieło prawdopodobnie najpopularniejsze i mające największy wpływ na późniejszą sferę religii i kultury, jest datowana na ok. X w. W relacji o wiernej małżonce kroczącej na stos zmarłego męża dwukrotnie pojawia się na jej określenie właśnie termin *satī* (*BhP* 4,23.21, 26). Opis śmierci królowej Arcis (*Ārcis*) na stosie jej męża, wielkiego króla Prythu (*Pr̥thu*), przedstawiony w tejże puranie (*BhP* 4,23.21–29) zawiera rozmaite epitety, jakimi została scharakteryzowana wierna i cnotliwa niewiasta bohatersko ofiarowująca swe życie po śmierci męża. Obok określenia *satī* (*BhP* 4,23.21 i 26) mówi się o niej *sādhvī* ('czysta/prawa/cnotliwa/pobożna' [niewiasta]; rodzaj żeński przymiotnika *sādhū*; *BhP* 4,23.23) oraz *vadhūr dhanyā* ('prawa/cnotliwa/pomyślna/błogosławiona małżonka'; *BhP* 4,23.25).

W jednym z kilku świadectw na temat samopalenia wdów znajdujących się w obszernej *Skandapuranie* (4,1.4), w dwóch następujących po sobie strofach wdowa krocząca na stos po śmierci męża określona została najpierw epitetem *satī* (*SkP* 4,1.4.56), zaraz potem *pativratā* ('wierna/cnotliwa małżonka oddana mężowi', 'wierna swoim ślubom małżeńskim'; *SkP* 4,1.4.57 oraz 58–61).

Termin *pativratā* pojawia się w literaturze sanskryckiej dość często i najczęściej charakteryzuje ogólnie oddaną mężowi cnotliwą niewiastę (w odniesieniu do małżonek żyjących mężów, w czasie trwania związku małżeńskiego). Niekiedy jednak zarówno w starszych, jak i późniejszych świadectwach o *satī*, jest używany właśnie w odniesieniu do wdowy wstępującej na stos (np. *MBh.* 1,68.44; 12,44.9, 45.14; później także m.in.: *Garudapurana* [*Garudapurāṇa*] 2,4.89; *Padmapurana* [*Padmapurāṇa*] 1,52, 67–68; Widźhaneśwara, *Mitakszara* [*Mitākṣarā*] komentarz do *Jadźñawalkjasmryti* [*Yājñavalkyasmṛti*] 1.86). W *Mahabharacie* (1,117.29) – by odwołać się do najwcześniejszego z przytoczonych tu źródeł – Madri, która podążyła na stos za swoim zmarłym mężem Pandu, określona została jako *anuvratā* ('oddana/wierna małżonka'), nieco wcześniej w tym samym epizodzie (*MBh.* 1,116.31) obdarzono ją także epitetami *dharmapatnī* ('prawa małżonka') i *yaśasvinī* ('wspaniała', 'znakomita'). Z drugiej strony, w eposie niejednokrotnie pojawia się termin *satī* na określenie cnotliwej, oddanej mężowi żony (często jako synonim terminu *pativratā*) lub cnotliwej niewiasty w ogóle, bez konotacji z wdową zmierzającą na stos kremacyjny (por. np. *MBh.* 1,56.7, 96.47, 115.22, 154.2, 157.7, 189.41, 222.13, 224.31; 2,57.12 (*asatī strī*), 62.8, 62.10, 63.27; 3,5.19, 13.108, 59.21, 61.24, 65.35, 66.16, 80.4, 119.20, 214.12, 223.11, 251.6, 266.58, 288.19, 291.11; 12,105.33, 218.9, 218.29, 337.24).

Wśród tych rozważań interesujące zdaje się być umieszczenie obok siebie w jednym miejscu *Mahabharaty* dwóch terminów – *satī* i *pativratā* – właśnie w kontekście śmierci wdowy na stosie. Oba określenia cnotliwej i wiernej małżonki pojawiły się w relatywnie późnej partii tekstu, opowieści o parze gołębi i ptaszniku (*MBh.* 12,142–145). Po śmierci gołębia jego żona, udręczona nieszczęściem z powodu straty męża, wkroczyła w płonący stos i tam zakończyła swoje życie, by ponownie zjednoczyć się z małżonkiem w świecie niebiańskim.

„Nie mam powodu, żeby żyć na tym świecie bez ciebie, mężu. Jakaż cnotliwa kobieta [*nārī satī*] opuszczona przez męża byłaby w stanie pozostać przy życiu?”

Tak lamentowała żałośnie na wiele sposobów ta wielce nieszczęśliwa, oddana mężowi niewiasta [*pativrata*] i wkroczyła w płonący ogień – pożeracza ofiar.^[32]

(*MBh.* 12,144.8–9)

Nie mamy tu, co prawda, w przypadku epitetu *satī* do czynienia z jakimś silnie zaakcentowanym terminem technicznym określającym wdowę kroczącą na stos, raczej jednym z epitetów ozdabiających cnotliwą małżonkę. Jednak kontekst, w jakim się on pojawia, i przypuszczalny czas kompozycji tej opowieści (pierwsze wieki n.e., przed 1. poł. I tysiąclecia), każą widzieć w strofie *MBh.* 12,144.8 jedno z pierwszych świadectw określenia wdowy zmierzającej na stos mianem *satī*. Najprawdopodobniej o kilka wieków poprzedza ono przytoczone wcześniej świadectwa z puran.

Można więc przypuszczać, że wśród dawnych świadectw literatury sanskryckiej określenie wiernej żony ginącej w płomieniach stosu zmarłego męża epitetem *satī* było (tylko) jednym z kilku synonimicznych epitetów, ani nie najwcześniejszym, ani nie mającym największego znaczenia. Nie da się zauważyć jakiejś dominacji owego terminu wśród świadectw indyjskich, do których odwołuje się niniejsza praca przede wszystkim, tj. w tekstach sanskryckich powstałych do pierwszych wieków II tysiąclecia n.e. Najprawdopodobniej dopiero w okresie nowożytnym w Indiach nadano temu słowu wagę wręcz terminu technicznego^[33].

W literaturze sanskryckiej na określenie samego aktu bądź praktyki samopalenia wdów na stosie pojawia się kilka sanskryckich terminów: *anvārohaṇa* (od czasownika *anu-ā-√ruh*) – ‘wstąpienie/wkroczenie na [stos] za [zmarłym mężem]’, *sahagamana* – ‘wspólne kroczenie/kroczenie wraz z [mężem na tamten świat]’, *sahamarana* – ‘wspólne umieranie’ oraz *anugamana* – ‘podążanie za, kroczenie za [zmarłym mężem]’ bądź *anumarana* – ‘umieranie w ślad za [zmarłym mężem]’^[34]. W niektórych nowożytnych pracach można spotkać bardziej precyzyjne rozróżnienie tych znaczeń: terminy *sahagamana*, *sahamarana*, bądź *anvārohaṇa* odnoszą się do aktu spalania się kobiety razem z ciałem jej małżonka w jednym ogniu, na wspólnym stosie kremacyjnym, podczas gdy *anugamana*, *anumarana* oznaczają praktykę samopalenia wdów na osobnym stosie pogrzebowym, najczęściej już po wcześniejszej kremacji ciała zmarłego męża, m.in. wówczas gdy mąż zmarł na obczyźnie, żona zaś udająca się za nim na tamten świat, bierze ze sobą jakiś należący do niego przedmiot, np. sandały (które na stosie kładzie sobie na piersi)^[35]. Takie rozróżnienie terminologiczne zdaje się być całkiem naturalne, wynika z dosłownego znaczenia przytoczonych terminów sanskryckich, zwłaszcza użytych przedrostków (*saha* – ‘z’, ‘wraz z’, *anu* – ‘po’, ‘za’, ‘w ślad za’). Problem jednak w tym, że konsekwencją użycia tych terminów znacznie łatwiej dostrzec w nowożytnych opracowaniach niż w staroindyjskich tekstach źródłowych. Można by zaryzykować twierdzenie, że w dawnych świadectwach literatury indyjskiej trudno wręcz dostrzec tego rodzaju wyraźne rozróżnienie. Kilka przykładów może ilustrować tę wątpliwość.

Niektóre stosunkowo późne teksty sanskryckie przedstawiają sytuację, gdy wdowa po zmarłym w obcym kraju mężu ma podążyć na stos kremacyjny wraz z jego osobistymi przedmiotami^[36], brak jednak w tym kontekście jakiejś refleksji terminologicznej i odwołań do terminu *anugamana* bądź *anumarana*.

W sławnej powieści kunsztownej *Daśakumara-carita* (‘Przygody dziesięciu młodzieńców’, *Daśakumāracarita* [*Daśakum.*] 9.63; zob. rozdział I 2.2) z ok. 600 r., gdy wspomina się o przystrojonym ozdobami stroju wdowy, która ma wstąpić wraz z mężem na wspólny stos, a kontekst wskazuje na to, że nie chodzi o późniejsze samospalenie na osobnym stosie, użyte

zostaje złożenie: *anumarāṇa-maṇḍana* – ‘ozdobny strój charakteryzujący *anumarāṇe*’ (tu: wspólne spopielenie na stosie po śmierci męża, wraz ze zmarłym mężem). Bana (*Bāṇa* VII w.) w partii swojej kunsztownej powieści *Kadambari* (*Kādambārī*), w której wyraża sprzeciw wobec rozpowszechnionej już w VII w. praktyki (rozdz. 7), określa ją mianem *anumarāṇa*, przy czym termin ten jest użyty w najbardziej ogólnym znaczeniu i nic nie wskazuje na to, by była mowa o późniejszym spalaniu i osobnym stosie pogrzebowym. W poemacie historycznym Kalhany (XII w.) termin *anumarāṇa* pojawia się w kontekście jednoznacznie wskazującym na śmierć małżonek ze zmarłymi mężami na wspólnym stosie kremacyjnym (*Rājatarāṅgiṇī* 4.501; 7.195; por. także 7.465). W podobnym znaczeniu termin *anumarāṇa* został użyty jeszcze w XIV-wiecznym komentarzu do kodeksu *Paraśarasmṛiti* (*Parāśarasmṛiti*, do strofy 4.33) autorstwa Madhawaćarji (*Mādhavācārya*).

Widźhaneśwara (*Vijñāneśvara*), autor XII-wiecznego komentarza do *Jadžñawalkjasmṛiti* (do strofy 1.86), zatytułowanego *Mitakszara*, często posługuje się terminem *anugamana* w kontekstach, które również wskazują na śmierć wdowy na stosie przy ciele męża (pojawia się tam także termin *agnipraveśa* – ‘wkroczenie na stos’). Tym samym terminem w odniesieniu do tego samego kontekstu posługuje się mniej więcej współczesny mu Apararka, komentator tegoż kodeksu prawno-obyczajowego. Obaj oni używają terminu *anugamana* między innymi w odniesieniu do praktyk samopalenia wdów zmarłych braminów, którym przyzwalają na te praktyki jedynie w przypadku wspólnej kremacji z ciałami ich zmarłych mężów na tym samym stosie (zakazują natomiast aktów samopalenia braminek na osobnych stosach, tj. po wcześniejszym spalaniu ciał ich mężów; por. na ten temat cz. I rozdz. 5). W znaczeniu ogólnym – wstępowania żony na stos za zmarłym mężem, bez wskazania na osobny stos – termin *anugamana* przytacza Sajana (*Sāyana*), XIV-wieczny komentator hymnów wedyjskich (w komentarzu do pierwszych dwóch strof hymnu *Atharwawedy* (*Atharvaveda*; *Ath.* 18,3)).

Z innego typu rozróżnieniem niż przyjmowane dość powszechnie w opracowaniach nowożytnych mamy do czynienia w XVI-wiecznym dziele *Śuddhitattwa* (*Śuddhitattva*) autorstwa Raghunandy (1520–1570), znanego i cenionego prawodawcy z Bengalu. Przedstawia on w szczególności, a zarazem sformalizowany sposób ceremonię, podczas której wdowa dokonuje aktu samospalenia na stosie zmarłego męża^[37]. Istotnym formalnym elementem rytuału miała być deklaracja zdecydowania (*saṁkalpa*) wypowiedziana przez wdowę przed wkroczeniem na stos. Według świadectwa Raghunandany wdowa przywołuje na świadków swojej ofiary bogów i żywoły, kończąc swoją deklarację słowami: „Wy bądźcie świadkami [tego, że] ja podążam za ciałem męża poprzez akt wkroczenia w płonący stos”^[38]. Wyrażenie: *bhartr-śarīrānugamanam* [= *śarīra-anugamanam*] *ahaṁ karomi*, można tłumaczyć jak powyżej (dosł.: ‘ja czynię akt podążenia za ciałem męża’) albo: ‘ja podążam w ślad za [zmarłym] wraz z ciałem męża’. Tak czy inaczej, termin *anugamana* użyty tu został w kontekście wspólnej kremacji żony z ciałem jej zmarłego męża. Kane (1941, 2: 1268), który cytuje ów passus z dzieła Raghunandany^[39], zwraca uwagę, że bengalski prawodawca uwzględnia także sytuację, w której wdowa może spłonąć na stosie bez ciała męża (co zakłada oczywiście jego wcześniejszą kremację na osobnym stosie). Wówczas słowa *bhartr-śarīrānugamanam ahaṁ karomi* powinny zostać zastąpione słowami: *bhartranumarāṇam* [*bhartr-anumarāṇam*] *ahaṁ kariṣye* – ‘ja umrę w ślad za mężem’ (dosł.: ‘dokonam aktu śmierci w ślad za mężem’).

Jeśliby traktować wyrażenia użyte przez XVI-wiecznego prawodawcę za terminy techniczne, to jedyną terminologiczną opozycją, jaka wyłania się wskutek założenia, że istnieją dwie sytuacje, w których żona może podążyć za mężem na tamten świat, jest przeciwstawienie zwrotu: *bhartr-śarīra-anugamana* (śmierć wdowy na stosie wraz z ciałem zmarłego męża) zwrotowi: *bhartr-anumarāṇa* (śmierć wdowy na osobnym stosie, niezależnie od/po kremacji ciała męża).

Znów dawne świadectwa literatury sanskryckiej pozwalają wysunąć przypuszczenie, że jeżeli w ogóle można mówić o rozróżnieniu terminologicznym w świadomości autorów indyjskich, na co tak często powołują się współcześni badacze (*sahagamana* kontra: *anugamana*, *sahamaraṇa* kontra: *anumarāṇa*), to pojawiło się ono stosunkowo późno. W literaturze poświęconej temu zagadnieniu najprawdopodobniej nie wcześniej niż w 2. poł. II tysiąclecia.

Jeśliby zatem mówić o jakiejś dokładnej i precyzyjnej klasyfikacji terminologicznej, to wiele wskazuje, że jest ona dziełem autorów nowożytnych. Na podstawie najstarszych indyjskich świadectw nie można wnioskować o jakiejś wypracowanej technicznie precyzyjnej terminologii w odniesieniu do kobiet kroczących na stosy swoich mężów. Może to także przemawiać za relatywnie niewielką „popularnością” samych praktyk samopalenia wdów czy wręcz ograniczeniem ich jedynie do wąskich grup społecznych. Owe praktyki od najdawniejszych czasów były uznawane za niezwykle i wzbudzające poruszenie wśród samych Indusów. Rzadko stosowano je wśród braminów, a pierwotnie, do końca I tysiąclecia n.e. najprawdopodobniej były ograniczone jedynie (bądź w zdecydowanej większości) do kobiet członków arystokracji rządzącej i pojedynczych przedstawicieli warny kszatrijów. Bramińscy kodyfikatorzy nie wypracowali w odniesieniu do nich specjalnej terminologii, przeciwnie do wielu innych praktyk i zwyczajów religijnych w starożytnej i średniowiecznej obyczajowości indyjskiej, także praktyk i zwyczajów pogrzebowych, których dokładne opisy znajdują już w najstarszych właściwych świadectwach literackich, także tych datowanych na różne stulecia poprzedzające okres przełomu er.

[19] Weinberger-Thomas 2000: 11 (por. Mallison 1979). Por. także uwagi Weinberger-Thomas (2000: 20–21) na temat asocjacji *sat* (a w związku z tym także *satī*) z idea prawdy (*satya*), prawdomówności i koncepcją mowy.

[20] Zob. np.: Yule i Burnell 1886: 878; Weinberger-Thomas 2000: 21.

[21] Zwracają na to uwagę m.in.: Yule, Burnell 1886: 878; Thompson 1928: 15–16; Sharma 1988: 1, 85–86, przyp. 8 i 9; Weinberger-Thomas 2000: 1, 11, 20–21.

[22] Por. Yule, Burnell 1886: 878; Thompson 1928: 15–16; Kane 1941: 624. Por. także: Datta 1988: 1; Sharma 1988: 85–86, przyp. 8.

[23] Weinberger-Thomas 2000: 21 (autorka podaje dodatkowo wariant francuski: *the elegant French transcription of sutty*).

[24] O swobodnym traktowaniu terminu *satī* i częstym odnoszeniu go do zwyczaju, praktyki bądź rytuału, obok określania tym mianem zacnej niewiasty, mogą świadczyć liczne przykłady zewspółczesnej literatury poświęconej temu zagadnieniu. Ograniczam się tu do podania jedynie kilku. Kane w rozdziale poświęconym samopaleniu wdów swego monumentalnego dzieła *History of Dharmasāstra* (Kane 1941: 624–636), z jednej strony pisze o „praktyce *satī*” (*the practice of satī*, s. 629, 631, 636; por. także s. 619), z drugiej zaś strony mówi o spaleniu się pewnej *satī* (*the burning of a satī*, s. 624, przyp. 1461), o dwóch *satī* (*two satīs*, s. 629), trzech królowych, które stały się *satī* (*three queens that became satīs*, s. 629), o „liczbie *satī*”, tj. o liczbie kobiet określanych jako *satī* (*the number of satīs*, s. 635), o indyjskich kobietach, które stawały się *satī* (*Indian women in becoming satīs*, s. 636; por. także s. 589), czy o „przykładach *satī*” (*examples of satī*, s. 629, 630). Swobodnie termin *satī* traktuje Thakur (1963) w pracy poświęconej historii samobójstwa w Indiach; mówi o rytuałach *satī* (*satīrites*, s. 158), o kobiecie, która miała praktykować *satī* (*a woman who was about to practice satī*, s. 159), bądź o praktykowaniu *satī* (*satīwas practiced mostly by the women of the upper classes*, s. 159), na tych samych stronach wspomina małżonkę króla, która stała się *satī* (*the wife of Dāhir, king of Sind, also became a satī*

, s. 158), mówi o błogosławieństwach przekazywanych przez sati (*the blessings given by a satī*, s. 159) lub o przysięgach, które składano, powołując się na sati (*in Mārāvāreven today the most solemn of all oaths is that onsatī*, s. 159). Altekar (1991) w ważnym dziele o pozycji kobiet w cywilizacji indyjskiej opartym w ogromnej części na oryginalnych tekstach sanskryckich niejednokrotnie używa sformułowania „zwyczaj satī” (*the custom of satī*, *the Satī custom*; m.in. s. 115, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131), bądź „praktyka satī” (*the practice of satī*; np. s. 133); mówi jednak także o kobietach, które „stawały się Satī” (s. 120, 121, 132). Chattopadhyay (394–396) w artykule o koncepcji wdowieństwa w *Kathasaritsagarze* pisze o zwyczaju satī (*the ‘satī’ custom*, s. 394), a także o kobietach, które stawały się satī (*to become ‘satī’*, s. 395–96). W podobny sposób jest traktowany ten termin w zbiorze esejów o satī Arvindy Sharmy (A. Sharma *et al.* 1988); mowa tam np. o zwyczaju sati (*the custom of sati*, s. 15), o popełnianiu/spełnianiu sati (*to commit sati* – s. 22, 25, 39, 69, *the perpetration of sati* – s. 27, *to perform sati* – s. 74), o podleganiu [zwyczajowi] sati (*to undergo sati* – s. 80); być może rozróżnienie przyjęte w tej pracy polega na użyciu długiego bądź krótkiego końcowego ‘i’; na stronie 84, w jednym zdaniu, na określenie osoby użyty został termin satī (*the satī’s resolve*), na określenie zaś aktu – sati (*to perform sati*, itd). Zob. też m. in.: Noble, Sankhyan 1994 (zwł. s. 343 i przyp. 2).

[25] *I ask’d concerning the Ornaments and Flowers she wore, and they told me that such was the Custom, in token of the Masti’s joy (they call the Woman, who intends to burn herself for the death of her Husband, Masti) in that she was very shortly to go to him and therefore had reason to rejoice* (Della Valle [przekład angielski: Havers] 1892: 275; podkreślenie – P.Sz.).

[26] *It is not a very pleasant spectacle, but I witnessed it out of curiosity, when a woman who lived near our house declared to her friends, immediately on her husband’s death, that she would be sati, which means that she would accompany him where he had gone* (Pelsaert [przekład angielski: Moreland i Geyl] 1929: 78.)

[27] Relacja przytoczona w: Major (ed.) 2007: 51–53

[28] *It was certainly a suttee, or burning of a Hindoo widow, that was about to take place* (Kaul [ed.] 1979: 92).

[29] Wersja u Widźñaneśwary i Apararki (XII w.):

vyālagrāhī yathā sarpaṃ balād uddharate bilāt/ tadvad uddhṛtya sā nārī saha tenaiva modate//

Jak łowca węży siłą wyciąga węża z jamy, tak samo taka kobieta wyciąga [swojego męża z każdego miejsca, gdzie może się znaleźć] i cieszy się szczęściem wraz z nim.

Wersja *Skandapurany* (4,1.4.55):

vyālagrāhi yathā vyālam balād uddharate bilāt/ evam utkrāmya dūtebhyaḥ patim svargam nayet satī//

Jak łowca węży siłą wyciąga węża z jamy, tak samo cnotliwa małżonka (*satī*), omijając posłańców [śmierci] prowadzi męża do nieba.

[30] Koszthaka (*Koṣṭhaka*, nazywany w dziele Kalhany także imionami *Koṣṭhai Koṣṭheśvara*) był arystokratą kaszmirskim (*dāmara* – feudalny właściciel ziemski), doradcą i jednym z dowódców króla Dżajasimhy (*Jayasimha*, lata panowania 1128–1140). Jako rebeliant, który wystąpił przeciwko królowi, został przez niego pojmany i uwięziony; zmarł w więzieniu. Jego żona dokonała aktu samospalenia najprawdopodobniej jeszcze za jego życia.

[31] *nādrākṣma nāśrauṣma vāpi baddhe bhartari yat tadā/*

koṣṭhakasya vadhūr anvatiṣṭhan mānavatī satī//

jīvan bhūyo’pi labhyeta tvayā sa patir ity asau/

bandhūnām avadhīryoktiṃ prāviśad yad dhutāśanam//

*saptarṣiyosidāśleṣatarṣakilbiṣadūṣitah/
tasyā satīlokagāyāḥ pādābhyām pāvito 'nalah//*

[32] *na kāryam iha me nātha jīvitena tvayā vinā/ patihīnāpi kā nārī satī jīvitum utsahet// evaṁ
vilapya bahudhā karuṇaṁ sā suduḥkhitā/ pativratā sampradīptaṁ praviveśa hutāśanam//*

[33] Termin *satī* znalazł odzwierciedlenie także poza subkontynentem indyjskim w praktykach wstępowania na stos kobiet po śmierci mężów (przede wszystkim podczas wielkich uroczystości pogrzebowych władców) na wyspie Bali i sąsiadujących z nią wyspach indonezyjskich, gdzie odnotowano ogromne wpływy hinduizmu. Na określenie tych kobiet, które przed spaleniem na wspólnym z małżonkiem stosie przebijały się specjalnym sztyletem (*kris*) lub – gdy nie były w stanie tego zrobić – dokonywali tego najbliżsi mężczyźni członkowie rodziny, używano tam określenia *satia* lub *mesatia* (co jest formą pochodzącą od sanskryckiego *satī*, *mahāsatī*; zob. Weinberger-Thomas 2000: 1–13, zwł. 11). Wobec kobiet ginących w ten sposób używano także określenia *belao* pochodzeniu starojawajskim i niepewnej etymologii. W języku balijskim i indonezyjskim *belaznaczy* ‘poświęcać siebie samego’, ‘podażać ku śmierci’ i przez metonimię odnosiło się do osób, które towarzyszyły zmarłym władcom lub arystokratom w drodze do świata niebiańskiego (zarówno żon władców, jak i służących, także spalanych na stosie w dniu jego pogrzebu). Z jednej strony, oba terminy, *satiai bela*, były traktowane jako synonimy. Z drugiej strony jednak, używane były niekiedy dla ukazania swoistej hierarchii, z jaką można się było spotkać zwłaszcza podczas wielkich królewskich ceremonii pogrzebowych (na co uwagę zwróciła Weinberger-Thomas 2000: 11–13). Termin *satia* określał kobietę płonącą na tym samym stosie, na którym spalane było ciało jej zmarłego męża (jej prochy mieszały się zatem z prochami męża). Świadczyło to o jej wyższym statusie i godności niż kobiet określanych jako *bela* (inne żony zmarłego, służące), spalanych na osobnym stosie lub osobnych stosach.

[34] Weinberger-Thomas (2000: 21) odnotowuje ponadto późny neologizm rozpowszechniony w Bengalu: *satīdāha* (‘spalenie *satī*’). Termin *anvāroṇaṇa* został użyty w najstarszym prawnobyczajowym tekście wzmiankującym ogólnie koncepcję samopalenia wdów, *Viṣṇusmṛti* (*Viṣṇusmṛti*) 25.14.

[35] Badacze nierzadko powołują się na tego rodzaju rozróżnienie terminologiczne również w kontekście tekstów literatury staroindyjskiej, zob. m.in.: Jolly 1928: 149; Thompson 1928: 15; Kane 1941: 627–628; Wałkowska 1973: 42; Datta 1988: 1; Sharma 1988: 1 i 86 (przyp. 10), 39; Garzilli 1997: 205; Weinberger-Thomas 2000: 21; Jha 2005: 130.

[36] Na przykład: *Padmapurana* (*Padmapurāṇa* a 1, 52.67cd-69ab); strofa z *Brahmapurany* (*Brahmapurāṇa*) cytowana przez Aparakę (*Aparārka*) – XII-wiecznego komentatora *Jadźñawalkjasmṛti*, do strofy 1.86 i później przez Wiśweśwarabhattę (*Viśveśvarabhaṭṭa*) – XIV-wiecznego autora *dharmaśastry* pt. *Madanaparidžata* (*Madanapārijāta*; por. Kane 1941: 627–628).

[37] Zob. cz. I rozdz. 2 (gdzie zamieszczono tę relację). Por. Kane 1941, 1: 633–635 i 1941, 2: 1268 (gdzie zamieszczony został tekst oryginału).

[38] *yūyaṁ sākṣiṇo bhavata jvalaccitāroṇaṇena bhartṛśarīrānugamanam ahaṁ karomi.*

[39] Zmuszony jestem powołać się jedynie na cytat i opracowanie Kane’a, ponieważ nie udało mi się dotrzeć do oryginalnego wydania dzieła Raghunandany.

ROZDZIAŁ 2

Świadectwa o sati w literaturze dawnych Indii

Obraz wdowy wstępującej na stos kremacyjny swojego zmarłego męża i tam umierającej samobójczą śmiercią, nierzadko pojawia się na kartach literatury sanskryckiej. By przedstawić główne zarysy wczesnej historii tego obyczaju przedstawione w sanskryckich tekstach literackich dawnych Indii, w tej części pracy prześledzimy staroindyjskie źródła w pewnej kolejności. Najpierw przyjrzymy się, w jaki sposób do omawianego zagadnienia odnoszą się indyjskie księgi normujące prawa i obyczaje – dharmasutry i późniejsze dharmasāstry oraz pewne ich komentarze – następnie zaś odwołamy się do innych dzieł literatury indyjskiej. Najbardziej oczywisty i uzasadniony chronologiczny układ pozwoli przyjrzeć się, jak zmieniało się podejście do indyjskiej *sati* poprzez wieki^[40].

2.1. Sati w kodeksach prawno-obyczajowych

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Najstarszym zachowanym źródłem dotyczącym hinduskiego prawodawstwa są teksty zwane dharmasutrami (*dharmasūtra*). Najważniejsze z nich są cztery traktaty powstałe najprawdopodobniej w okresie pomiędzy VI a III w. p.n.e., których tytuły pochodzą od imion mędrców, którym przypisuje się ich autorstwo: Gautamy (*Gautama*), Baudhajany (*Baudhāyana*), Wasiszthy (*Vāsiṣṭha*) i Apastamby (*Āpastamba*). Dzieła te – z jednej strony pod pewnymi względami związane z okresami wcześniejszymi, z drugiej strony zawierające także interpolacje późniejsze – składają się z krótkich prozaicznych formuł zwanych sutrami (*sūtra*), od czego nazwę wzięły całe zbiory^[41]. Od pierwszych wieków naszej ery miejsce owych najstarszych sutr (z których pewna część nie zachowała się do naszych czasów) zaczęły zastępować znacznie bardziej rozbudowane wierszowane traktaty zwane dharmasāstrami (*dharmasāstra*) – pouczeniami dotyczącymi świętego prawa. Najstarsze i najslawniejsze dzieło tej kategorii, *Manusmṛiti* (*Manusmṛti* lub *Mānavadharmasāstra*), datowane jedynie w przybliżeniu na okres przełomu er lub pierwsze wieki naszej ery (tj. na okres pomiędzy 200 r. p.n.e. a 100 r. n.e. lub nawet pomiędzy III–II w. p.n.e. a II–III w. n.e.), zostało przypisane legendarnemu mędrcomu Manu. Późniejsze ważne dharmasāstry (pochodzące z epoki Guptów i okresów późniejszych) noszą nazwy od imion innych legendarnych postaci, którym tradycja indyjska przypisuje ich autorstwo: Jadźnawalkji (*Yājñavalkya*), Wisznu (*Viṣṇu*) czy Narady (*Nārada*). Dharmasutry i najstarsze dharmasāstry były nie tyle kodeksami prawniczymi w dzisiejszym (zachodnim) znaczeniu, co raczej pouczeniami dotyczącymi sprawiedliwego postępowania, księgami wyznaczającymi normę postępowania (*dharma*) jednostki w społeczeństwie, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym^[42]. Dzieła autorów późniejszych dharmasāstr, jeszcze późniejszych komentatorów i autorów kompilacji prawnych, digestów, stopniowo zbliżały się formalnie do tekstów *stricte*

prawniczych. Normy projektowanego w kodeksach prawno-obyczajowych społeczeństwa określała wara braminów, autorów najprawdopodobniej wszystkich kodeksów prawno-obyczajowych starożytnych i średniowiecznych Indii^[43].

W żadnej z wczesnych dharmasutr nie spotkamy wzmianki na temat wspólnej śmierci wdowy ze zmarłym mężem. Wśród zalecanych tam kobietom reguł postępowania, z których niektóre odnoszą się do wdów, trzeba natomiast odnotować dawny, znany już w okresie wedyjskim obyczaj nijogi (*niyoga*), pozwalający bezdzietnej wdowie począć syna we współżyciu z bratem (lub innym bliskim krewnym) zmarłego męża. Obyczaj z formalno-rytualnego punktu widzenia miał na celu przede wszystkim zapewnienie ciągłości składania ofiar zmarłemu mężowi i jego zmarłym męskim przodkom. By spłacić dług wobec przodków, od krewnych męża, pod których opieką żyła po śmierci męża, wdowa otrzymywała pozwolenie czy wręcz polecenie (*niyoga*), by spłodzić syna z możliwie blisko spokrewnionym krewnym zmarłego. Syn ów mógłby składać ofiary zmarłemu i jego przodkom, a wraz z osiągnięciem dojrzałości mógłby również dziedziczyć spadek po zmarłym. Indyjskie prawodawstwo i obyczajowość odmawiają jednak tego rodzaju związkom charakteru ponownego małżeństwa^[44]. Podstawowe warunki społecznego uznania nijogi opierają się przede wszystkim na braku posiadania męskiego potomka przez zmarłego męża (niekiedy także żyjącego, zob. poniżej), decyzji o spłodzeniu potomka podjętej przez starszych rodu i ustaleniu rodzaju kontaktów cielesnych, wyborze właściwego męskiego krewnego, odpowiednim dla prokreacji wieku i zgodzie wdowy.

Gautamadharmasutra (*Gautamadharmasūtra*), uznawana powszechnie za najstarszą z dharmasutr (datowana na lata 600–400 p.n.e.^[45]) dopuszcza możliwość nijogi wobec bezdzietnej wdowy, czyniąc to bez jakichś specjalnych warunków:

4. Kobieta pozbawiona męża, która pragnie potomstwa [może począć syna] ze związku z bratem męża.

5. Za pozwoleniem starszych opiekunów [*guru*] niech dokona poczęcia jedynie w okresie stosownym [dla poczęcia].

6. [W razie braku brata męża, niech pocznie syna] ze związku z [innymi krewnymi męża, tj.] sapindą [tym, którego wiąże z mężem placek ofiarny, krewnym do 6. stopnia pokrewieństwa], sagotrą [krewnym ze wspólnej gotry, noszącym to samo imię rodowe, od 7. do 13. stopnia pokrewieństwa], dalszym krewnym pochodzącym od wspólnego mędrca [rysziego, *ṛṣi*], lub z krewnym po linii żeńskiej.

7. Niektórzy [twierdzą, że nie powinna począć potomka] z nikim oprócz brata męża.

8. Nie powinna urodzić więcej niż dwóch synów [w ten sposób].

Gaut. 18.4–8^[46]

Uznawana za nieco młodszą dharmasutra przypisywana mędrcom Baudhajanie (*Baudhāyanadharmasūtra*, datowana na okres 600–300 p.n.e.)^[47] nakazuje wdowie przez rok po śmierci męża praktykować ograniczenia pokutne: nie powinna spożywać miodu, mięsa, napojów alkoholowych i soli, powinna spać na ziemi. Po tym czasie może jednak, jeśli nie ma męskiego potomka, począć syna ze związku z bratem zmarłego męża (*Baudh.* 2,4.7–9)^[48]. Podobnie wypowiada się prawdopodobnie jeszcze późniejsza *Wasiszthadharmasutra* (*Vāsiṣṭhadharmasūtra*; dzieło datowane na okres 300–100 p.n.e.^[49]), ograniczając jednak praktyki ascetyczne wdowy do sześciu miesięcy (*Vas.* 17.55–56 i następne sutry 57–66)^[50]. Obie dharmasutry różnią się od najstarszej tym, że Gautama nie zaleca wdowie żadnych praktyk ascetycznych, młodsze zaś wprowadzają do jej życia nowy element, tj. nakładają na nią znaczne ograniczenia zaraz po śmierci męża. Jednak obowiązują ją one jedynie przez określony czas, ani

Baudhajana, ani Wasisztha nie pozbawiają bezdzietnej wdowy prawa do urodzenia syna ze związku z bratem (bliskim krewnym) zmarłego męża (*Baudh.* 2, 4.9; *Vas.* 17.56). Gautama (18.11) sugeruje także, że syn na prośbę żyjącego męża może zostać poczęty z jego żoną przez jego krewnego i wówczas należy do męża.^[51]

Gautamadharmasutra, *Baudhajanadharmasutra* i *Wasisztheadharmasutra* podają również pewne warunki ponownego małżeństwa owdowiałej kobiety (*Gaut.* 18.15–17; *Baudh.* 2,3.27; 4,1.18; *Vas.* 17.20; 17.74–79). Kobieta może ponownie wyjść za mąż, gdy mąż umarł, a małżeństwo nie zostało skonsumowane (*Baudh.* 4,1.18; *Vas.* 17.74). Gdy mąż opuścił dom i nie wraca przez długi czas, żona po odczekaniu kilku lat – okres był zależny od przynależności warnowej męża oraz od tego, czy w związku tym zostało poczęte dziecko (*Vas.* 17.78) – może wstąpić w związek z jego krewnym (*Vas.* 17.79)^[52]. W sutrach *Baudhajany* i *Wasiszthy* pojawia się termin *punarbhū* (‘kobieta ponownie zamężna’), który nie wiąże ponownego małżeństwa kobiety jedynie ze śmiercią męża. *Baudhajana* (2,3.27) używa tego terminu, gdy charakteryzuje syna kobiety ponownie zamężnej (*paunarbhava*), przyzwalając kobiecie na opuszczenie męża i wzięcie innego w przypadku, gdyby pierwszy był impotentem (*klīva*) lub został wydalony z kasty (*patita*)^[53]. *Wasisztha* (17.20) charakteryzując samą kobietę ponownie zamężną, rozszerza to przyzwolenie o dwie następne okoliczności – gdyby pierwszy mąż był chory umysłowo/obłąkany (*unmatta*) lub gdyby zmarł (*mṛta*)^[54]. *Wasisztha* (19.31–33) w partii poświęconej obowiązkowi króla nakazuje władcy – po śmierci jego poprzednika – zapewnienie utrzymania wdów po zmarłym królu, zarówno głównej, jak i pozostałych żon. Natomiast wdowy, które nie chcą takiego zabezpieczenia, mogą wybrać życie ascetyczne (19.34).

Relatywnie dobra sytuacja wdów przedstawiona w przytoczonych partiach dharmasutr (gdzie znajdują się w większości względnie liberalne zalecenia dla wdów) z biegiem czasu zaczęła się pogarszać, czego świadectwo niosą późniejsze kodeksy prawnobyczajowe dharmasastri. Oznaki tej zmiany odnotowuje już, cieszący się największym autorytetem, kodeks *Manusmṛiti*^[55]. Kodeks przypisywany Manu co prawda z jednej strony dopuszcza (czy raczej odnotowuje) możliwość nijogi wobec bezdzietnej wdowy (*Manu* 9.56–62), odnotowuje także sytuację, w której kobieta ponownie wychodzi za mąż (podając charakterystykę syna ponownie zamężnej – *paunarbhava*, 9.175), z drugiej jednak strony, w partii dzieła, gdzie mowa o obowiązkach kobiet, jednoznacznie zaleca wdowie, nawet bezdzietnej, dożywotnią ascezę i celibat jako jedyną ścieżkę prowadzącą do nieba^[56].

Niech po śmierci męża swego / Do woli umartwia ciało,
Spożywając czyste kwiaty / Czy owoce i korzenie,
Lecz innego męża nawet / Imienia niech nie wspomina.
Aż do śmierci niech cierpliwa, / Powściągliwa i cnotliwa
Będzie jak modlitwy adept, / Najwyższej pragnąc zacności,
Która jest udziałem niewiast, / Co zamężne raz jedynie.
(...)
Gdy mąż umrze, prawa żona / W celibacie zatem żyje,
Choć bezdzietna będzie w niebie / Jak modlitwy adeptowie.
Gdy niewiasta pragnąc dziecka / Męża swego nie pamięta,
To wśród ludzi wzgardę zyska / I strącona będzie z niebios.

Manu. 5.157–161 (tłum. M.K. Byrski 1985: 172.)

Zalecenia skierowane do wdów zawarte w tych strofach są wielokrotnie powtarzane w późniejszych kodeksach smṛty^[57]. W innym miejscu kodeksu *Manu* (9.69–70), interpretacja

sytuacji, którą można by określić jako ponowne małżeństwo i nijoga zarazem, odnosi się do przypadku, gdy zmarł narzeczony dziewczyny. Wówczas pojmuje ją za żonę brat zmarłego i zespala się z nią raz w miesiącu w okresie właściwym dla poczęcia potomka, do czasu narodzin syna, który formalnie ma zostać uznany za syna zmarłego^[58]. W tekście *Manusmryti* znajdziemy jednak znacznie więcej strof przemawiających za tym, że autor zdecydowanie potępia zarówno nijogę, jak i powtórne zamążpójście owdowiałej (również nieowdowiałej) kobiety (5.162–163; 9.64–68)^[59].

Potwierdzenie stopniowego znikania obyczaju nijogi w społeczeństwie bramińskim w pierwszych wiekach naszej ery można znaleźć w następnej ważnej dharmasąstrze – *Jadźñawalkjasmryti* (*Yājñavalkyasmṛti*). Dzieło jest prawdopodobnie nieco młodsze od kodeksu *Manu*, jego powstanie datuje się na pierwsze wieki n.e. (być może na okres I–III w., bądź II–IV w.)^[60].

Ta, która nie idzie do innego [mężczyzny], [bez względu na to] czy jej mąż żyje czy też zmarł, osiąga wielką sławę na tym świecie i raduje się wraz z Umą^[61] na tamtym^[62].

Yāj. 1.75:

Z drugiej strony, w ustępie nieco wcześniejszym *Jadźñawalkja* zarówno odnotowuje sytuację, w której kobieta staje się ponownie zamężna (*punarbhū*), bez względu na to, czy jej wcześniejsze małżeństwo zostało skonsumowane czy nie (*Yāj.* 1.67), jak i wskazuje na możliwość nijogi (1.68–69) na podobnej zasadzie co *Gautamadharmasutra*. Spotykamy się tu zatem z podobną ambiwalencją jak w kodeksie przypisywanym *Manu*. Obecność strof odnotowujących koncepcje lewiratu i ponownego małżeństwa u obu autorów najstarszych dharmasąstr może świadczyć o istnieniu w społecznej świadomości obu praktyk w pierwszych wiekach naszej ery, chociaż równocześnie oba teksty prawnobyczajowe kładą zdecydowanie większy akcent na zademonstrowaniu braku dla nich aprobaty.

Trzeba zaznaczyć, że zarówno *Manu*, jak i *Jadźñawalkja*, choć zalecają wdowom tryb życia surowszy niż wcześniejsi prawodawcy, choć sprzeciwiają się idei lewiratu oraz powtórnego zamążpójścia, wśród szczegółowo wymienianych reguł postępowania kobiet nawet słowem nie wspominają o tym, aby wdowa miała towarzyszyć zmarłemu mężowi w drodze na tamten świat. Dopiero następne pokolenia autorów dharmasąstr odnotują zmianę tej sytuacji.

Nie dzieje się tak jednak jeszcze w przypadku ważnego kodeksu *stricte* prawniczego, *Naradasmryti* (*Nāradasmṛti*), dzieła najprawdopodobniej młodszego (o jedno bądź dwa stulecia) od *Manusmryti*, mniej więcej zaś współczesnego *Jadźñawalkjasmryti*^[63]. *Naradasmryti* jako jedyny kodeks spośród dawnych dharmasąstr (określanych mianem: *mūlasmṛti*) koncentruje się przede wszystkim na zagadnieniach i procedurach prawnych (*vyavahāra*) w ścisłym tego słowa znaczeniu (pozostawiając na boku zagadnienia szeroko rozważane w innych dharmasąstrach, tj. reguły właściwego postępowania, regulacje odnoszące się do rytuałów religijnych i ceremonii (*ācāra*) oraz zagadnienia związane z pokutą za popełnione grzechy i oczyszczaniem się – *prāyaścitta*)^[64]. Mimo że kodeks *Narady* w wielu miejscach wykazuje bliskie związki z tradycją przekazaną w tekście *Manusmryti*, niektóre wyrażane tam poglądy wykazują rozbieżność z tekstami zarówno *Manu*, jak i *Jadźñawalkji*. Autor (bądź autorzy) *Naradasmryti* okazuje tym samym pewną niezależność wobec wcześniejszej i współczesnej tradycji prawnobyczajowej^[65]. Znajduje to pełny wyraz między innymi w partiach tekstu odnoszących się do sytuacji owdowiałych kobiet. O ile stosunek *Manu* i *Jadźñawalkji* do lewiratu i powtórnego małżeństwa wdowy można określić jako (mniej lub bardziej zdecydowanie) nieprzychylny, w najlepszym zaś wypadku ambiwalentny^[66], o tyle podejście wyrażone w tekście *Narady* trzeba uznać za

zdecydowanie bardziej liberalne. *Naradasmṛiti* bowiem, wzorem starszych dharmasutr, wyraża akceptację zarówno dla idei nijogi, jak i powtórnego zamążpójścia wdowy.

Jeśliby mąż umarł pozostawiając bezdzietną żonę, niech ona wówczas, powodowana pragnieniem posiadania syna, umówiona przez starszych rodu, uda się do brata męża. I niech on z nią podejmie takie właśnie kontakty, by urodził się syn; gdy jednak syn się urodzi niech tego zaniecha, złem byłoby, gdyby czynił inaczej.^[67]

Nār. 12.79–80:

Kolejne strofy (12.81–87) podają szczegółowe warunki, według których wdowa może począć syna ze związku z bratem zmarłego męża. Narada także w określonych okolicznościach pozwala kobiecie na powtórne zamążpójście, odnosząc zresztą tę możliwość nie tylko do wdowy.

Gdy mąż zagiął, umarł, został wędrownym ascetą, stał się impotentem bądź został wykluczony z kasty, w przypadku tych pięciu nieszczęść przeznaczony jest kobietom inny mąż.^[68]

Nār. 12.97

W następnych strofach (12.98–102) został określony czas, jaki powinna odczekać kobieta, którą opuścił mąż, zanim odejdzie do innego mężczyzny. Podobnie jak w przywołanych powyżej dharmasutrach jedynie czas oczekiwania (uzależniony od przynależności warkowej kobiety) określony jest nieco inaczej^[69]. Strofa 12. 102 podsumowująca ten ustęp zdaje się najlepiej uzasadniać to względnie liberalne podejście do kobiet wyrażone przez anonimowego prawodawcę (bądź prawodawców) w pierwszych wiekach naszej ery:

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Pradžapati (Pan Stworzeń) stworzył istoty żywe po to, aby ich aktywność zapewniała potomstwo, dlatego, gdy kobiety pod tymi warunkami odchodzą do innych mężczyzn, nie ma w tym grzechu.^[70]

Wśród starożytnych ksiąg praw i obyczajów prawdopodobnie pierwszą chronologicznie wzmiankę o wdowie idącej na stos za swoim zmarłym mężem znajdziemy w tekście *Wisznudharmasutry*, znanym także jako *Wisznusmṛiti* (*Viṣṇusmṛiti*, *Viṣṇudharmasūtra*). Redakcja tej kompilacji prawno-obyczajowej jest najczęściej datowana na okres między III a VI w., chociaż niektóre (zwłaszcza ostatnie chronologicznie) badania umieszczają ją także po VI w.^[71]

Po śmierci męża [zaleca się wdowie] zachowanie czystości lub wstąpienie na stos.^[72]

Viṣ. 25.14

Kilka rozdziałów wcześniej (*Viṣ.* 20.39), także znajduje się aluzja do śmierci wdowy na stosie, gdy mowa o tym, że (męski) krewny – nawet gdyby umarł – nie może towarzyszyć zmarłemu mężczyźnie, „ścieżka Jamy” (boga śmierci) jest jedynie przywilejem jego żony^[73]. Trzeba podkreślić, co czynią zresztą niektórzy współcześni komentatorzy, że sutra 25.14, pozostawiając wdowie po śmierci męża dwie możliwości: albo zachowanie czystości (celibat), albo śmierć na stosie, traktuje je równorzędnie, nie wskazując prawdopodobnie żadnej z dwu ścieżek jako właściwszej^[74].

W podobnym tonie wypowiadają się te teksty smṛiti, które są chronologicznie bliskie *Wisznudharmasutrze*. Przed podobnym wyborem – albo śmiercią na stosie, albo życiem w czystości pełnym wyrzeczeń – stawia wdowę kodeks przypisywany Bryhaspatiemu

(*Bṛhaspatismṛti*)^[75]:

Żona jest uważana za połowę ciała [swojego męża] równo dzieląc owoce cnotliwych i niecnotliwych czynów; czy to wstępując na stos czy też pozostając przy życiu jako cnotliwa kobieta przyczynia się ona do pomyślności swojego męża.^[76]

Brh 25.14

W następnej strofie (25.15) *Bṛhaspati* zaleca wdowie, nawet bezdzietnej, ascezę i celibat jako prowadzące do nieba. W następujących zaś strofach (25.16–17) powołuje się na oba ustępy *Manu* dotyczące nijogi (jak zaznaczono powyżej *Manu* w 9.59–62 dopuszcza nijogę, natomiast w 5.157–161 – odrzuca) ostatecznie odrzucając ją jako niestosowną w dwóch ostatnich wiekach ludzkości, *dwaparajuga* (*dvāparayuga*) i *kalijuga* (*kaliyuga*) – w świecie, który stopniowo zmierza ku upadkowi^[77].

Wjasasmṛtyi (*Vyāsmṛti*), tekst, którego redakcja jest datowana na II–V w.^[78], zawiera strofę mówiącą, że wdowa bramińska powinna wkroczyć w ogień wraz z ciałem zmarłego męża albo – jeśli pozostaje przy życiu – umartwiać swoje ciało poprzez praktyki ascetyczne, porzucając przy tym starania o przystrajanie swych włosów^[79].

Jak widać wśród tekstów normujących postępowanie w życiu, prawo i obyczaje, powstałe dopiero pomiędzy III a przełomem V i VI w. n.e. odnotowują praktykę określaną niekiedy jako *anwarohana* (*anvārohana*) – wstępowanie na stos za zmarłym mężem – jako jedno z zaleceń dla wdowy. Nie jest to jednak zalecenie ani jedyne, ani wyróżniane jako właściwe. Śmierć na stosie jest w tym okresie traktowana na równi z prawem wdowy do życia po śmierci męża, choć już od pierwszych wieków naszej ery przeważa pogląd, że wdowa do końca życia powinna pozostawać w celibacie i prowadzić surowy tryb życia.

Pozostawienie wdowom wyboru i brak wyraźnych preferencji w obrębie zaleceń przedstawianych przez autorów *dharmaśastr* z pierwszych wieków naszej ery zdają się być istotne zwłaszcza w konfrontacji z tym, co znajdujemy w *dharmaśastrach* powstałych w następnych wiekach. Późniejsi prawodawcy wychwalali bowiem śmierć na stosie jako drogę przeznaczoną wdowom. Taką postawę prezentują autorzy tekstów *smṛtyi* datowanych na VI–IX w., tacy jak *Angiras* (*Āṅgiras*), *Śankha* (*Śaṅkha*), *Harita* (*Hārīta*)^[80], których kodeksy nie dotrwały w całości do naszych czasów, są jednak obficie cytowane w późniejszych komentarzach bądź zbiorach systematyzujących normy prawne, obyczajowe czy religijne, *digestach*.

Angiras, cytowany między innymi przez *Apararkę* (*Aparārka*; autor XII-wiecznego komentarza do *Jadźñawalkjasmṛtyi*, zob. poniżej), wyraża się jednoznacznie i stanowczo, uznając spalenie się na stosie za jedyną *dharma* wdowy:

Zaprawdę żadna kobieta nie powinna rozważać innej powinności (*dharma*) po śmierci męża niż śmierć w ogniu.^[81]

Kilkakrotnie w literaturze *sanskryckiej* przytaczany jest pogląd, którego autorami byli prawdopodobnie *Śankha* i *Angiras*, mówiący o nagrodach, jakie są przyrzeczone każdej wdowie, która zostanie spalona wraz ze zmarłym mężem:

[*Śankha* i *Angiras* mówią, że] ta, która podąży za swoim mężem [na stos] zamieszka w niebie przez 35 milionów lat, tak wiele lat jak wiele jest włosów na ludzkim ciele. Tak jak łowca węży siłą wyciąga węża z jamy, tak samo taka kobieta wyciąga [swojego męża z każdego miejsca, gdzie może się znaleźć] i cieszy się szczęściem wraz z nim. Tam [w niebie] będąc oddana jedynie swojemu mężowi i wysławiana przez grona *nimf*

niebiańskich, raduje się wraz z nim tak długo, jak długo trwają rządy czternastu Indrów. Nawet jeśli mąż byłby zabójcą bramina, jest winny nieodwzajemnienia daru lub morderstwa przyjaciela, oczyszcza go [z grzechu] ta kobieta, która – nie stając się wdową – umiera [w ogniu] wraz z nim wzięwszy w objęcia jego ciało^[82]. Kobieta, która po śmierci męża wstępuje w ogień, jest wysławiana w świecie niebiańskim jako dorównująca prawością charakteru Arundhati^[83]. Jeśli kobieta nie spala się w ogniu po śmierci małżonka, wówczas nigdy nie uwalnia się od kobiecego ciała [tj. od urodzenia się jako kobieta w następnych wcieleniach].^[84]

Harita (cytowany m.in. przez sławnego XII-wiecznego komentatora Widźnaneśwarę, zob. poniżej) twierdzi, że:

Kobieta, która podąża za swoim mężem na stos oczyszcza trzy rodziny, tj. [rodzinę] swojej matki, swojego ojca i tę, do której weszła, będąc wydana za mąż [tj. rodzinę swojego męża]^[85].

Niezachowane w całości dzieła, z których pochodzą cytowane strofy, jak i późniejsze, w których zachowały się one w formie cytatów, należą do czasów, gdy już niemal żaden kodeks prawno-obyczajowy nie wspomina z aprobatą o praktyce nijogi lub ponownego małżeństwa^[86].

Wielu zdecydowanych zwolenników śmierci wdów na stosie można znaleźć wśród prawodawców, tj. autorów komentarzy do wcześniejszych dharmasastr i digestów, którzy żyli i działali po 1000 r. Wymienić tu trzeba przede wszystkim następujących autorów i dzieła:

- Widźnaneśwara (*Vijñāneśvara*; 1. poł. XII w., ok. 1076–1127), autor cieszącego się prawdopodobnie największą sławą komentarza do *Jadźñawalkjasmṛiti* zatytułowanego *Mitakszara* (*Mitākṣarā*);
- Apararka (*Aparārka*; znany także jako Aparaditja, *Aparāditya*; 1. poł. XII w.), komentator *Jadźñawalkjasmṛiti*, z zachodniego wybrzeża Dekanu (jego dzieło znane jest jako *Aparārka*, pełny tytuł: *Aparārka-Yājñavalkya-dharmaśāstra-nibandha*; ok. 1125);
- Lakszmidhara (*Lakṣmīdhara*; 1. poł. XII w.), autor obszernego kodeksu prawno-obyczajowego (digestum) skomponowanego w prawdopodobnie w Kannaudź (Kannauj; Indie północne) między 1110 a 1150 r., zatytułowanego *Kṛtyakalpataru* (*Kṛtyakalpataru*, lub tytuł skrócony *Kalpataru*; rozdział 12 *Vyavahāra-kāṇḍa*, s. 632–636);
- Madhawaćarja (*Mādhavācārya*; 1330–1385), autor komentarza do *Parāśasmṛiti* (*Parāśarasṁṛti*; *Parāśara-mādhavīya*) – najwybitniejszy z twórców dharmasastr z południowych Indii;
- Wiśweśwarabhata (*Viśveśvarabhāṭṭa*; 2. poł. XIV w.), autor obszernego kompendium prawno-obyczajowego *Madanapārijāta* (1360–1390), (s. 196–200)^[87];
- Raghunandana (zw. *Smārta-bhāṭṭācārya*; 1520–1570), najsłynniejszy prawodawca z Bengalii, autor 28 kodeksów smṛiti, m.in. dzieła *Śuddhitattwa* (*Śuddhitattva*);
- Kamalakara-bhata (*Kamalākara-bhāṭṭa*; 1. poł. XVII w.), autor kodeksu *Nirṇayasindhu* (*Nirṇayasindhu*; 1612);
- Kaśinatha Upadhjaja (*Kāśinātha Upādhyāya*, XVIII w.) z zachodnich Indii, autor dzieła *Dharmasindhu* (1791–1792);
- Balambhata (*Bālambhāṭṭa*, koniec XVIII w.), autor komentarza do *Mitakszary* Widźnaneśwary;
- Trjambakajadźwan (*Tryambakayajvan*; XVIII w.), autor summarium poświęconego obowiązkowi i pozycji społecznej kobiet, *Strīdharmapaddhati* (*Strīdharmapaddhati*

‘Ścieżka powinności i statusu religijnego kobiet’^[88].

Ciąg dalszy w wersji pełnej

2.2. Sati w innych tekstach literatury staroindyjskiej

Dostępne w wersji pełnej

[40] Większość źródeł na temat samopalenia wdów, do których odwołano się w rozdziałach 2.1 i 2.2 cz. I została przytoczona i omówiona – niekiedy krótko, niekiedy bardziej obszernie – przede wszystkim w następujących pracach: Jolly 1897: 67–71; Winternitz 1920: 55–85; Rao 1932–1933: 219–240; Kane 1941: 624–636; Thakur 1963: 126–184; Sharma 1988: 15–17, 29–38; Narasimhan 1990: 11–27; Altekar 1991: 115–142; Bose 2000: 21–32; Weinberger-Thomas 2000; Brick 2010 (przede wszystkim do rozdz. 2.1 cz. I – kwestie sati w dziełach tradycji dharmasāstry). Podstawowe odniesienia bibliograficzne do pozostałych prac omawiających poszczególne sanskryckie świadectwa o sati przywoływane są w dwóch poniższych rozdziałach, w odpowiednich miejscach.

[41] Termin *sūtra* dosłownie znaczy ‘nić’, w tym przypadku określa regułę podaną w formie krótkiego aforyzmu, w szerszym znaczeniu odnosi się do całego zbioru reguł i pouczeń.

[42] Jak pisze Hanna Wałkowska (1993: 146): „Księgi zawierają nie tyle przepisy prawne, według których winien postępować sędzia, ile przykazania, adresowane indywidualnie do potencjalnego odbiorcy”.

[43] Do podstawowych opracowań dotyczących literatury prawno-obyczajowej dawnych Indii należą następujące prace: Jolly 1928; Kane 1930 – 1962 (t. 1–5); Derret 1973; Lingat 1998; Flancavilla 2006.

[44] Por. Kane 1941: 599–607; Sprockhoff 1979: 425.

[45] Por. Kane 1930: 12–20; Derret 1973: 28.

[46] Olivelle 2003: 166–167 (tekst sanskrycki i angielskie tłumaczenie); Bühler (transl.) 1965: 267–68.

[47] Por. Kane 1930: 20–32; Derrett 1973: 30.

[48] Olivelle 2003: 256–67; Bühler (transl.) 1965, 2: 234.

[49] Kane 1930: 50–60; Derrett 1973: 30–31. Garzilli (1997: 211) datuje *Gautamę*, *Baudhajanę* *Wasiszthę* V–IV w. p.n.e.

[50] Olivelle 2003: 420–21; Bühler (transl.) 1965: 89–90.

[51] Gautama (18.11) i Apastamba (*Āpastambadharmasūtra* 2,13.6) nadają w tym przypadku formalną nazwę żonie: *kṣetra* (‘pole’). Jej małżonka określa się mianem *kṣetrin* lub *kṣetrika* (‘właściciel pola’). Gautama (4.3) określa mężczyznę, z którym żona poczęła, mianem *bījin* (‘siewca nasienia’), późniejszy kodeks *Manusmṛtyi* (9.53) określa go mianem *bījika*, Wasisztha (17.64) z kolei nadaje mu nazwę *niyogin* (‘ten, który został ustanowiony/wyznaczony/umówiony’). Odnośnie do terminów: *kṣetra*, *kṣetrikai* *bījika* zob. także *Manu* 9.32, 33 i 53.

[52] *Gaut.* 18.15: jeśli mąż zaginął bez wieści żona powinna odczekać 6 lat, jeśli zaś są o nim

wieści – ma się do niego udać; 18.16: jeśli mąż stał się ascetą, żona powinna porzucić wszelkie przywiązanie do niego; 18.17: żona bramina, który udał się na obczyznę w celu pobierania nauk i nie powraca, musi odczekać 12 lat, zanim zacznie nowe życie. *Vas.* 17.75–77: po odejściu męża w odległe kraje żona powinna odczekać 5 lat i jeśli nie chce podążyć za nim może postępować tak, jak gdyby był on zmarły; 17.78: zanim ponownie wyjdzie za mąż, żona bramina powinna odczekać 5 lat, jeśli ma potomstwo, 4 lata – jeśli nie ma; żona kszatriji – odpowiednio 4 lub 3 lata; żona wajsji – 3 lub 2 lata; żona śudry – 2 lata lub 1 rok.

[53] *Baudh.* 2,3.27:

klīvaṃ tyaktvā patitaṃ vā yā'nyam patim vindeta punarbhavāṃ yo jātas sa paunarbhava/ Paunarbhava – to syn kobiety ponownie zamężnej (*punarbhū*), która opuściwszy impotentą lub wydalonego z kasty znalazłaby innego męża.

[54] *Vas.* 17.20:

yā ca klīvaṃ patitaṃ unmattam vā bhartāraṃ utsrjyānyam patim vindate mr̥te vā sā punarbhūr bhavati/

Punarbhū – kobietą zamężną ponownie jest ta, która znajduje innego małżonka, po tym, jak porzuciła męża impotentą, wydalonego z kasty lub obłąkanego, lub gdy zmarł jej [poprzedni] mąż.

[55] Kane 1930: 135–58; Derrett 1973: 31; Lingat 1998: 96.

[56] Tę rozbieżność w opisie sytuacji wdowy w dwóch przywołanych fragmentach dharmaśastry

można zapewne tłumaczyć kompilacyjnym charakterem dzieła. Autor *Manusmryti* w wielu miejscach odnotowuje aktywność różnych prawodawców, być może nawet kilku ich pokoleń z pierwszych wieków p.n.e. i pierwszych wieków n.e. (zob. Derrett 1973: 31–33). Jest to zresztą zjawiskiem powszechnym i typowym dla starożytnych i średniowiecznych legislatorów. Dopuszczenie zatem lewiratu w 9 księdze można by wiązać z odzwierciedlenie starszych koncepcji prawno-obyczajowych (dominujących – jak zauważono powyżej – w okresie komponowania dharmasutr), podczas gdy dożywotnie nakazy surowego życia i celibatu wdów – za odzwierciedlenie koncepcji, które zaczęły dominować na przełomie er. W przypadku ustępu na temat nijogi z 9 księgi tekst *Manusmryti* ujawnia dwa różne punkty widzenia. *Manu* 9.60 odnotowuje możliwość tylko jednorazowego poczęcia syna ze związku wdowy z krewnym zmarłego męża. Natomiast strofa 9.61 odwołuje się do niektórych prawodawców, którzy dopuszczają powtórne poczęcie. Zaraz potem strofy 9.64–68 stanowczo potępiają nijogę i zabraniają wdowie wchodzić w jakikolwiek związek małżeński. Podobne sprzeczne poglądy można znaleźć znacznie częściej w kodeksie przypisywanym Manu (zob. Kane 1930: 148–49; Derret 1973: 33). Lariviere (1989, 2: XVIII–XIX), wydawca i tłumacz tekstu *Naradasmryti* (*Nāradasmr̥ti*), we wstępie do przekładu tego kodeksu wyraża przekonanie, że właściwe studia nad krytyką tekstu *Manusmryti* pozwolą potwierdzić „to, co zdaje się być widoczne, gdy czyta się ten tekst, a mianowicie to, że także on był kompilowany przez pewien długi czas, przez różne osoby z różnymi poglądami na określone kwestie”.

[57] Por. Kane 1941: 583–84.

[58] Por. Kane 1941: 602–603. Chociaż Manu ogólnie potępia praktykę nijogi, uznaje syna zrodzonego w taki sposób (*kṣetraja*) za prawowitego następcę zmarłego i wyznacza mu właściwą część przy podziale majątku (*Manu* 9.120–21, 145).

[59] Z drugiej strony, kodeks *Manu* zaleca owdowiałemu mężczyźnie ponowny ożenek (5.168–169).

[60] Kane 1930: 168–190, zwł. 184; Derrett 1973: 34–35. Lingat 1998: 99–100.

[61] Uma (*Umā*) – w mitologii indyjskiej małżonka boga Śiwy, jednego z głównych bóstw panteonu indyjskiego.

[62] *mṛte jīvati vā patyau yā nānyam upagacchati/
seha kīrtim avāpnotimodate comayā saha//*

[63] Jolly (1928: 48) co prawda umieszcza kompozycję *Naradasmṛtyok*. 500 r., jednak zarówno Kane (1930: 196–207, zwł. 205), jak i późniejsi badacze dochodzą do wniosku, że tekst przypisywany wedyjskiemu wieszczowi Naradzie należy datować na pierwsze wieki naszej ery, tj. na okres pomiędzy 100 a 300 r. Rozważając wewnętrzną chronologię dharmasutr, Kane (1930: 196–207) i Lingat (1998: 92–96, 99–103) proponują chronologiczną kolejność: *Manu*, *Jadźñawalkja*, *Narada*, uznając kompozycję tekstu Narady za wydarzenie nieco późniejsze od kompozycji tekstu *Jadźñawalkji*. Natomiast Lariviere (1989, 2: XIX–XXIII), autor wydania krytycznego angielskiego przekładu *Naradasmṛty*, dokonując przeglądu i rewizji wcześniejszych badań nad tym tekstem uznaje oba kodeksy, *Jadźñawalkji* i *Narady*, za mniej więcej współczesne, przytacza jednak również argumenty pozwalające nie wykluczać, że kodeks przypisywany Naradzie jest nieco wcześniejszy od kodeksu przypisywanego *Jadźñawalkji*.

[64] Ogólnie na temat kodeksu *Naradasmṛty* zob.: Jolly 1928: 44–49; Kane 1930: 196–207; Lingat 1998: 100–103; Lariviere 1989, 2: IX–XXXI.

[65] Por. Lingat 1998: 103; Lariviere 1989, 2: XXI.

[66] Jak zauważono powyżej, *Manu* 9.57–63 odnotowuje możliwość nijogi, 9.64–68 zaś oraz przede wszystkim 5. 157–161 – zdecydowanie ją potępia, podobnie jak powtarzne małżeństwo, 9.65; *Jadźñawalkja* 1.68–69 – dopuszcza nijogę, 1.75 – odradza ją.

[67] *anutpannaprajāyās tu patih preyād yadi striyāh/
niyuktā gurubhir gacched devaram putrakāmyayā//
sa ca tām pratipadyeta tathaivā putrajanmatah/
putre jāte nivarteta viplavah syād ato 'anyathā//*

[68] *naṣṭe mṛte pravrajīte klībe ca patite patan/
pañcasv āpatsu nārīṇām patir anyo vidhīyate //*

Inne strofy kodeksu *Narady* (12.15, 16, 18, 96) określają także inne warunki, na podstawie których kobieta może opuścić swojego męża i odejść do innego mężczyzny.

[69] *Nār.* 12.98–102: gdy mąż odszedł z domu i nie ma o nim żadnych wiadomości, kobieta bramińska powinna odczekać 8 lat jeśli ma dzieci, bądź 4 lata jeśli nie ma; kobieta kszatrijów – odpowiednio 6 lat, bądź 3 lata; kobieta wajsjów – 4, bądź 2 lata; kobieta śudrów nie ma obowiązku odczekiwania żadnego okresu (zwłaszcza jeśli nie ma dzieci), choć powinna zwyczajowo odczekać 1 rok. Jeśli mąż odszedł, lecz żyje i są o nim wiadomości, liczba lat nakazanych kobietom do odczekania powinna być podwojona.

[70] *prajāpravṛttau bhūtānām sṛṣṭir eṣā prajāpateh/
ato 'anyagamane strīṇām evaṁ doṣo na vidyate //*

[71] W dziele tym bóg Wisznu (pod postacią dzika) jako narrator naucza swą małżonkę (boginię Ziemię) zasad dharmy, ona zaś podaje szczegóły dotyczące kultu boga (boska postać narratora i forma objawienia boskiej nauki są ewenementem w tradycji dharmasutr i dharmasatr). Jolly (1928: 13–15) przypuszcza, że w dziele tym znajdują się ślady wcześniejszej dharmasutry, która później została przerobiona w duchu wisznuickim. Podobnie sugeruje Kane (1930: 62–69): *Wisznusmṛti* mogła powstać w dwóch etapach: na III–I w. p.n.e. datuje się powstanie prozaicznego jądra utworu w formie dharmasutry, które znacznie później, ok. 400–600 r. n.e., zostało rozszerzone i przerobione w duchu wisznuickim i otrzymało liczne dodatki zarówno prozaiczne, jak i metryczne. Derrett (1973:37) zauważa, że formę prozaicznych sutr zachowują zwłaszcza bardziej oczywiste partie prawne, by, jak przypuszcza, zachować styl najdawniejszych autorów dharmasutr. *Wisznudharmasutra* stanowi pomost pomiędzy wczesnym hinduizmem reprezentowanym przez *Manu* i eposy a późniejszymi wisznuickimi puranami. Rao (1932–33: 225)

uważa, że kompilacja dzieła została dokonana po IV w.; Garzilli (1997:211) datuje *Wisznusmryti* na III w. W ostatnich latach Olivelle (2007; 2009: 4–15) wielostronnie argumentował, że tekst kodeksu przypisywanego Wisznu został skomponowany w Kaszmirze pomiędzy VI a IX w. Jolly (1928: 148) przypuszcza, iż oba ustępy na temat sahaḡamany były dodane podczas późniejszej rewizji tekstu. Z kolei Garzilli (1997) chce widzieć w odwołaniu się kodeksu *Wisznusmrytido* praktyki sahaḡamany odzwierciedlenie lokalnej (kaszmirskiej czy szerzej – północno-zachodniej) tradycji. Swoją argumentację opiera na dużym prawdopodobieństwie, że autor kodeksu należał do szkoły Kathaka (*Kāṭhaka*; należącej do tradycji Czarnej Jadźurwedy), odwołaniu się do najstarszych greckich świadectw na temat samopalenia wdów i skojarzeniu północno-zachodniego ludu Kathajów z greckiego świadectwa Onezykrytosa (wg tego najstarszego świadectwa lud ten miał praktykować zwyczaj samopalenia wdów) z tradycją szkoły Katha / Kathakai jej tekstem w postaci dharmasāstry Wisznu (więcej na ten temat zob. poniżej, cz. III rozdz. 1). Na temat kompozycji i datowania tekstu zob. także: Lingat 1998: 25–27.

[72] *Viṣ.* 25.14:

mṛte bhartari brahmacaryam tad anvārohaṇamvā/

[73] *Viṣ.* 20.39:

*mṛto 'pi bāndavaḡ śakto nānugantumnaram[v.l.: priyam] mṛtam/
jāyāvarjamhi sarvasya yāmyaḡ panthāvirudhyate//*

[74] Kwestię równorzędności alternatywnych nakazów dla wdów w tym passusie

Wisznusmryti poruszył Brick (2010: 204), sugerując możliwość innego spojrzenia na tę kwestię, tzn. prawdopodobieństwo, że drugi nakaz (*anvārohaṇa*) można uznać za preferowany. Autor odwołał się do badań nad partykulą *vā* ('lub') w najstarszej i cieszącej się największym autorytetem gramatyce sanskrytu, *Aṣṭādhyāyī* Paniniego (*Pāṇini*). Powołał się mianowicie na badania Kiparsky'ego (1979), który pokazał, że Panini używa partykuły *vā*po to, aby zaznaczyć preferencję wobec drugiej z dwóch wymienianych alternatywnych propozycji. Według tej interpretacji partykuła *vā* miała by zatem mieć wartość nie tyle zwykłego spójnika: 'lub', 'albo', co raczej (przede wszystkim) wyrażać znaczenie: 'lub bardziej', 'lub najlepiej' (Brick: 'or preferably'). Jeśliby autor kodeksu *Wisznusmryti* podążał w tym miejscu za Paniniańską interpretacją, wówczas można by uznać, że preferuje śmierć wdowy na stosie wobec zaleceń pozostania jej przy życiu w celibacie i ascezie. Brick przyznaje jednak, że nie możemy być tu pewni tego, że autor kodeksu podąża za tak precyzyjnym (technicznym, chciałoby się powiedzieć) znaczeniem słowa *vā*, stąd też kwestia ta pozostaje w jego opinii nierozstrzygnięta (dziękuję dr. hab. Cezaremu Galewiczowi za przesłanie mi artykułu Bricka.). Dodajmy, że w innym miejscu *Wisznusmryti* (17,4) – w partii poświęconej prawu dziedziczenia – mowa jest o tym, że majątek męża, który zmarł bez męskiego potomka przypada jego żonie. W kodeksie znajduje się także ustęp (15.3) mówiący, że za kszetraḡę (*kṣetraja*), tj. syna urodzonego w konsekwencji nijogi, uważany jest potomek nie tylko ze związku z krewnym (sapindą), lecz także z braminem, co Kane (1941: 603) uznaje za innowację wobec zaleceń zawartych w dharmasutrach Gautamy i Wasiszthy.

[75] Jolly sugeruje datowanie *Bryhaspatismrytina* VI–VII w. Kane (1930: 210) datuje dzieło na lata 200–400 (w innym miejscu na lata 300–500, Kane 1941: XI). Derrett (1973: 35) umieszcza je w okresie poprzedzającym 600 r. (por. także sugestie Garzilli [1997: 211], która datuje kodeks na okres późniejszy – VI–VIII w.) *Bryhaspatismryti* jest kodeksem rekonstruowanym z fragmentów, cytatów znajdujących się w późniejszych zbiorach prawnych (zob. rekonstruowane wydanie Aiyangara 1941, za którym podawane są tu cytaty).

[76] *Brh.* 25.14:

*śarīrārdham smṛtā bhāryā punyāpunyaphale samā/
anvārūḡhā jīvatī vā sadhvī bhartṛhitāya sā//*

[77] Trzeba jednak także zaznaczyć, że *Brh.* 25.55 przyznaje wdowie prawo dziedziczenia majątku po zmarłym mężu. Lingat (1998: 104–105) zauważa, że pomimo faktu, iż kodeks przypisywany Bryhaspatiemu w wielu miejscach podąża za autorytetem *Manusmryti*, niekiedy zbacza ze ścieżki wyznaczonej przez Manu, co jest widoczne zwłaszcza w przychylnym traktowaniu przez Bryhaspatiego praw kobiet do dziedziczenia przez nie majątku ich ojca lub męża.

[78] Por. Jolly 1928: 60–61; Kane 1930: 236–38; Lingat 1998: 105.

[79] *Vyāsa* 2.53:

*mṛtam bhartāram ādāya brāhmaṇī vahnim aviśet/
jīvantī [v.l. brāhmaṇī] cet tyaktakeśā tapasā śiṣayed vapuḥ//*

W wyrażeniu *tyaktakeśā* (dosł.: ‘ta, której włosy zostały porzucone’, ‘porzuconowłosa’) nie chodzi najprawdopodobniej o ostrzyżenie włosów (czyli praktykę stosowaną w wiekach późniejszych wobec pozostających przy życiu wdów), lecz o zaprzestanie troski o wygląd, piękno włosów, porzucenie starań o przystrojanie włosów (zob. Kane 1941: 586–88).

[80] Kane 1930: 75–79 (*Śaṅkha*); 221–23 (*Aṅgiras*); 244–46 (*Hārīta*); Derrett 1973: 39–40; Lingat 1998: 105–106.

[81] *sarvāsām eva narīṇām agniprapatanād ṛte/
nānyo dharmo hi vijñeyo mṛte bhartari karhicit//*

Cyt. za: Kane 1941: 633, przyp. 1481; *Aparārka*, s. 109, w komentarzu do *Yāj.* 1.87. Kane podaje również inne dzieła, które cytują ten wers: *Parāśaramādhavīya* II 1 (s.58) – komentarz Madhawy (*Mādhava*) do tekstu *Parāśarasmr̥ti* II 1 (XIV w.); *Śuddhitattva*, s.234 (XVI w.) – z lekcją *sādhvīnām iha narīṇām* – „wobec cnotliwych kobiet w tym świecie”, tj.: „W ustalonym porządku prawnym kobieta cnotliwa w tym świecie nie powinna rozważać”; *Vṛddhahārīta* XI 202 (także z lekcją *sādhvīnām iha narīṇām*).

[82] Według Wiśweśwarabhatty (*Viśveśvarabhṭta*), XIV-wiecznego autora dharmaśastry *Madanapārijāta*, informacja o oczyszczeniu winnego braminobójstwa nie powinna być brana dosłownie, a jedynie jako pewna hiperbola podnosząca rangę śmierci wdowy na stosie, anwarohany (*anvārohaṇa*) (por. Kane 1941: 632).

[83] *Arundhati* (*Arundhatī*) – w mitologii indyjskiej matka siedmiu mędrców lub – według innej wersji – małżonka Wasiszthy (*Vasiṣṭha*), jednego z siedmiu wielkich mędrców starożytności; wzór cnót niewieścich i wierności małżeńskiej.

[84] Cyt. za: Kane 1941: 631, przyp. 1477:

*tisraḥ koṭyo ’rdhakoṭ i ca yāni lomāni mānuṣe/ tāvat kālaṃvaset svarge
bhartāramyānugacchati// vyālagrāhī yathā sarpambalād uddharate bilāt/ tadvad
uddhṛtya sā nārī saha tenaiva modate// tatra sā bhartṛparamā stūyamānāpsarogaṇaiḥ/
krīḍate patinā sārđhaṃ yavad indrās caturdaśa// brahmaghno vā kṛtaghno vā
mitraghno vā bhavet pati/ punāty avidhavā nārī tam ādāya mṛtā tu yā//
mṛte bhartari yā nārī samārohed dhutāśanam/ sārundhatīsamācārā svargaloke
mahīyate// yāvac cāgnau mṛte patyau strī nātmānampradāhayet/ tāvan na mucyate sā hi
strīśarīrātkathamcana//*

Powyższy fragment cytują następujące dzieła: *Mitākṣarā* (XII w.) komentarz do *Yājñavalkyasmṛti* 1.86; *Aparārka* (XII w.), s. 110; *Śuddhitattva* (XVI w.), s. 234; *Garuḍa-Purāṇa* 2,4.91–96. Dwie pierwsze śloki występują także w: *Parāśarasmr̥ti* (prawdopodobnie I–V w.) 4.32–33 (zob. poniżej); *Brahmapurāṇa* (*Gautamīmāhatmya*), rozdz. 10,76 i 74.

[85] *mātrkaṃ paitṛkaṃ caiva yatra caiva pradīyate /
kulatrayaṃ punātyeṣā bhartāram yānugacchati//*

Strofę tę cytuje również *Garuḍa Purāṇa* 2,4.97.

[86] Por. Kane 1941: 604.

[87] Wiśweśwara stworzył swoje dzieło pod patronatem króla Madanapali (*Madanapāla*), władcy z dynastii królów Taka (*Tāka*) władających terytorium zwanym Kasztha (*Kāṣṭhā*) nad Jamuną (na północ od dzisiejszego Delhi), który był najprawdopodobniej wielkim patronem nauki i w związku z tym przypisywano mu autorstwo niektórych dzieł. Stąd też niekiedy autorstwo dzieła *Madanapārijāt* przypisuje się królowi Madanapali (por. Kane 1930: 381–389; Derret 1973: 55).

[88] Na temat tych autorów i ich dzieł zob.: Kane 1930: 287–93 (Widźhaneśwara), 328–34 (Apararka), 315–318 (Lakszmidhara), 374–381 (Madhawaćarja), 381–389 (Wiśweśwarabhata), 416–419 (Raghunandana), 432–437 (Kamalakarabhata), 456–462 (Balambhata), 463–465 (Kaśinatha Upadhjaja); Derrett 1973: 50–59; Lingat 1998: 107–22; Brick 2010. Na temat *satī* w *Stridharmapaddhatī* zob.: Leslie 1992: 183–190 i Leslie (transl.) 1995: 291–98.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 3

Świadectwa wedyjskie

Uwagi o kompozycji hymnu v. 10,18

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 4

Śmierć Madri i problem podwójnej kremacji ciała Pandui i Madri w *Mahabharacie*

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 5

Wdowy bramińskie jako sati. Braminizacja praktyk samopalenia wdów

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 6

Ograniczenia w praktyce samopalenia wdów

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 7

Najdawniejsze indyjskie głosy sprzeciwu – powątpiewanie, sceptycyzm, opozycja wobec praktyki śmierci wdów na stosie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 8

Wolny wybór, perswazja, przymus moralny czy użycie siły? Kwestia dobrowolności praktyk samopalenia wdów i czynników na nie wpływających

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Część II

ŚWIADECTWA PAMIĘCI SATI W KULTURZE MATERIALNEJ DAWNYCH INDII – TZW. KAMIENIE PAMIĘCI SATI, NAJSTARSZE INSKRYPCJE. UWAGI O DEIFIKACJI I KULCIE SATI

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 1

Materialne świadectwa pamięci sati

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 2

Kilka uwag o inskrypcjach na kamieniach pamięci sati

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 3

Uwagi o deifikacji i kulcie sati

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Część III
STAROŻYTNE ŚWIADECTWA GRECKIE
I RZYMSKIE O PRAKTYKACH SAMOPALENIA
WDÓW NA STOSIE W INDIACH

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

WSTĘP

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 1

Relacja Onezykrytosa

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 2

Relacja Arystobulosa

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ROZDZIAŁ 3

Relacja Diodora Sycylijskiego (Diod. 19,33–34)^[89]

3.1. Wiarygodność świadectwa przekazanego przez Diodora. Uwagi o ceremonii związanej z praktyką samopalenia wdów

Dostępne w wersji pełnej

3.2. Źródła opisu Diodora

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

^[89] Treść niniejszego rozdział przedstawiona została w skróconej wersji na konferencji „The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres” (zorganizowanej na Uniwersytecie Wrocławskim w maju 2007 r.) i opublikowana (również w skróconej wersji wobec niniejszego rozdziału) w języku angielskim w tomie zawierającym artykuły przedstawione podczas konferencji (zob. Szczurek 2008).

ROZDZIAŁ 4

Pozostałe świadectwa greckie i rzymskie

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

ZAKOŃCZENIE

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

BIBLIOGRAFIA

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

PODZIĘKOWANIA

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Zdjęcia

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Seria

Dostępne w wersji pełnej

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

**PRZEMYSŁAW
SZCZUREK**



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

SATI

**SAMOPALENIE WDÓW INDYJSKICH
W NAJDAWNIEJSZYCH RELACJACH
WSCHODU I ZACHODU**

DIALOG

