

OLGA NOWICKA

UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI  
INSTYTUT ORIENTALISTYKI  
ZAKŁAD JĘZYKÓW I KULTUR INDII I AZJI POŁUDNIOWEJ  
E-MAIL: OLGA.NOWICKA00@GMAIL.COM

---

## Śladami Śankary. Regionalna odmiana monastycznej tradycji adwaita wedanty w topografiach hagiografii keralskich

### STRESZCZENIE

Według rozpowszechnionej legendy podczas podboju czterech stron świata (skr. digvijaya) Śankara miał dotrzeć do czterech krańców Półwyspu Indyjskiego, gdzie założył cztery ośrodki monastyczne, mające na celu propagowanie doktryny adwaita wedanty. Natomiast według lokalnego wariantu żywota filozofa miał on założyć cztery klasztory w jednym tylko keralskim mieście, Trichurze. Były to następujące instytucje monastyczne: Matham Północny (mal. Vadakke Maṭham), Matham Środkowy (mal. Naduvil Maṭham), Matham Pomiedzy (mal. Edayil Maṭham) oraz Matham Południowy (mal. Thekke Maṭham). Krótko po tym żywot swój miał zakończyć w śiwaickiej świątyni Vatakkunnathan. Można zatem zauważyć, że legendarna mapa życia Śankary została odtworzona i wpisana w przestrzeń geograficzną jednego miasta – Trichuru. Przestrzeń fizyczna miejscowości została zaaranżowana tak, by realizowała koncept ideologiczny, a miejsce zyskało symboliczne znaczenie.

### SŁOWA KLUCZOWE

Śankara, Kerala, adwaita wedanta, monastycyzm, bramini Nambudiri, hagiografia

## Wstęp

W niniejszym artykule przedstawiona zostanie propozycja metody, która może posłużyć w badaniu nierozpoznanej dotąd tradycji literackiej pochodzącej z Kerali, a mianowicie regionalnej tradycji hagiograficznej związanej z życiem wielkiego filozofa indyjskiego Śankary<sup>1</sup> i jej relacji z lokalnym monastycyzmem systemu filozoficznego adwaita wedanty (skr. *advaita-vedānta*). Tradycja ta ma charakter unikatowy z powodu historycznej i kulturowej odmienności regionu, z którego wyrasta – tj. południowo-zachodniej części subkontynentu indyjskiego (Kerala). Ze względu na specyfikę kulturową obszaru oraz dominujący wymiar przestrzenny w tekstach tworzących tę tradycję literacką kluczowymi pojęciami operacyjnymi będą topografia i lokalność. Prowadzone przeze mnie badania mają na celu rozpoznanie kulturowych i literackich sposobów waloryzowania przestrzeni i kreowania topografii, które powoływane do życia narracją hagiograficzną powodują nakładanie przestrzennych koncepcji religijnych na geografie fizyczną miejsc, świątyń, klasztorów i szlaków pielgrzymkowych. Keralska tradycja hagiograficzna związana z działalnością Śankary, indyjskiego filozofa i inicjatora ważnej dla zrozumienia współczesnego hinduizmu tradycji monastycznej w łonie systemu adwaita wedanty, poświadczona jest serią mało znanych źródłowych tekstów w sanskrycie i malałalam. Warto podkreślić wielowymiarowość omawianego zagadnienia i kulturowe bogactwo badanego regionu, którym jest stosunkowo niewielka powierzchniowo Kerala. Jest to bowiem obszar, gdzie – jak wskazuje szereg badań – można zaobserwować znakomicie zachowane elementy kultury lokalnej. Przykładem mogą być tradycje parateatralne (Teyyam, Muṭiyēttu), praktyki rytualistyczne tradycji wedyjskiej (publiczne, ogniowe ceremonie ofiarnicze) i wreszcie synteza tych elementów, z której wyłoniły się takie swoiste formy, jak Kūṭiyāṭṭam, który wydaje się najbliższy klasycznej, znanej tylko z tekstów, tradycji sanskryckiego teatru.

## Pan-indyjska tradycja hagiograficzna adwaita wedanty

Proces powstawania i rozpowszechniania hagiografii Śankary w średniowiecznych Indiach wiąże się ściśle z organizacją ośrodków monastycznych tradycji adwaita wedanty i działalnością rywalizujących ze sobą pielgrzymkowych centrów świątynnych. Najprawdopodobniej teksty te powstawały w celu umocnienia pozycji

---

<sup>1</sup> Śaṅkara – jeden z najwybitniejszych indyjskich filozofów, założyciel szkoły adwaita wedanty, postulującej niedwoistość (monizm). Żył najprawdopodobniej w latach 788–820. Według tradycji *Daśanāmī* urodził się w Kalady (Kerala, Indie Południowe). Śaṅkara uważany jest za inicjatora pan-indyjskiej tradycji monastycznej w łonie systemu filozoficznego adwaita wedanty. Owa tradycja ascetyczna nazywana była „tradycją dziesięciu imion” (skr. *daśanāmī-sampradāya*). Oznaczeniem przynależności do tego nurtu ascetycznego było nadanie duchowego imienia (jednego z dziesięciu uznanych przez tradycję) podczas inicjacji. A. S. Menon, *A Survey of Kerala History*, Kottayam 1970, s. 90.

i wpływów monastycznego nurtu wedanty w kulturowo-religijnym kontekście silnej rywalizacji ośrodków monastycznych wywodzących się z odmiennych tradycji religijnych. Na przestrzeni wieków teksty te często okazywały się dokumentami rozstrzygającymi kwestie sporne dotyczące zwierzchności zarówno religijnej, jak i politycznej danych ośrodków monastycznych<sup>2</sup>. Autorzy hagiografii byli zazwyczaj związani z określonymi lokalnymi instytucjami, aspirującymi do wiodącej roli w regionalnej odmianie monastycznego ruchu Śankary, a powiązane w ich dziełach z życiem Śankary konkretne miejsca kultu i lokalizacje geograficzne nie były przypadkowe. W konsekwencji głównymi argumentami wspierającymi roszczenia o prestiż były kwestie dotyczące identyfikacji miejsca, w którym Śankara miał wstąpić na tron wszechwiedzy (skr. *sarvajña-pīṭha*), lokalizacji *samādhi* filozofa oraz założenia poszczególnych klasztorów *vidyā-pīṭha* („tron wiedzy”). Okazało się, że postać deifikowanego filozofa dobrze służy interesom omawianych instytucji religijnych w ich pościgu za splendorem religijnym i władzą polityczną<sup>3</sup>. Stąd wydaje się szczególnie istotne, by podczas analizy omawianej tradycji literackiej zwrócić uwagę zwłaszcza na krajobraz geograficzny wpisany w hagiografie Śankary poprzez wędrówki filozofa. Z pewnością bowiem nie były to zwykłe podróże, lecz raczej wyraz rywalizacji o poszerzenie wpływów w celu umocnienia autorytetu i ustanowienia własnej tradycji religijnej jako nadrzędnej. Najprawdopodobniej dlatego właśnie hagiografie Śankary ukazują szczególne powiązanie konkretnych miejsc z protagonistą. Jak stwierdził William Sax: „stawką w grze był autorytet niezbędny do zdefiniowania i tym samym zawładnięcia przestrzenią”<sup>4</sup>.

## Kontekstualizacja

Mimo iż hagiografie są uniwersalnym fenomenem pośród wielu kultur, warto zadać pytanie, jakie okoliczności powołują je do istnienia w poszczególnych tradycjach religijnych. Według podejścia metodologicznego Skinnera, opartego na kontekstualnej krytyce tekstualizmu (*contextualist criticism of textualism*), przywołanie kontekstu jest kluczowe dla zrozumienia tekstu. Celem owej metody jest usytuowanie tekstu w kontekście, biorąc pod uwagę podczas jego analizy tło biograficzne, społeczne, polityczne i literackie. Tylko wtedy możliwe jest wyciągnięcie wniosków dotyczących intencji tekstu<sup>5</sup>. Taka strategia pozwala na zbadanie relacji między zmianą retoryki i zmianą społeczną, zwłaszcza w odniesieniu do

<sup>2</sup> V. Sundaresan, *Conflicting Hagiographies and History: The Place of Śaṅkaravijaya Texts in Advaita Tradition*, „International Journal of Hindu Studies” 2000, Vol. 4, No. 2, p. 112–113.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> W. S. Sax, *Conquering the Quarters: Religion and Politics in Hinduism*, „International Journal of Hindu Studies” 2000, Vol. 4, No. 1, s. 51.

<sup>5</sup> Q. Skinner, *Visions of Politics: Regarding Method*, Vol. 1, Cambridge 2002, s. 143, 158–174.

opisów i wartościowań użytych w celu wywołania zmiany w percepcji odbiorców<sup>6</sup>. Mimo iż wadą zastosowania owej metody w indyjskim kontekście może być częsty niedobór podstawowych informacji dotyczących autorstwa, datowania, geografii *etc.*, jak zauważa Jonardon Ganeri, to jednak obfitość źródeł literackich w Indiach kreuje bogaty kontekst intertekstualny. Dlatego, podkreśla Ganeri, w dążeniu do rozpoznania intencji danego tekstu równie ważne jest dostrzeżenie subtelnych form dialogu między tekstami, jak i często znaczącego milczenia<sup>7</sup>.

### Keralska tradycja hagiograficzna adwaita wedanty

Z przeprowadzonego przeze mnie rozpoznania podczas wstępnych badań terenowych<sup>8</sup> wynika, iż zachowało się co najmniej sześć tekstów reprezentujących keralską tradycję hagiograficzną Śankary. Są to teksty, które nigdy systematycznie nie zostały opracowane. Większość z nich zachowała się jedynie w rękopisach. Unikatowość tej lokalnej tradycji literackiej objawia się przede wszystkim w uderzającym kontraście w stosunku do dużo popularniejszej, kanonicznej (pan-indyjskiej) tradycji hagiograficznej związanej z życiem tego filozofa. Według rozpowszechnionej legendy podczas „podboju czterech stron świata” (skr. *dig-vijaya*) Śankara miał dotrzeć do czterech krańców Półwyspu Indyjskiego, gdzie założył cztery ośrodki monastyczne, mające na celu propagowanie doktryny adwaita wedanty. Były to Govardhana (na wschodzie), Śārada (na południu), Dvāraka (na zachodzie) oraz Jyotirmat̥ha Pīṭha (na północy)<sup>9</sup>. Natomiast według lokalnego wariantu żywota filozofa miał on założyć cztery klasztory w jednym tylko keralskim mieście – Trichurze. Były to następujące instytucje monastyczne: Vaṭakke Maṭham (z malałalam: Matham Północny), Naṭuvil Maṭham (Matham Środkowy), Iṭayil Maṭham (Matham Pomiedzy) oraz Tekkē Maṭham (Matham Południowy). Na przełożonych owych instytucji filozof miał wyznaczyć kolejno swych czterech uczniów: Hastamalakę (skr. *Hastāmalaka*), Sureśwarę (skr. *Sureśvara*), Totakę (skr. *Toṭaka*) oraz Padmapadę (skr. *Padmapāda*). Krótco po tym żywot swój miał zakończyć w śiwaickiej świątyni Vaṭakkunnāthan<sup>10</sup>.

Można zatem zauważyć, że legendarna mapa życia Śankary została odtworzona i wpisana w przestrzeń geograficzną jednego miasta – Trichuru. Wydaje się zatem, że keralska tradycja hagiograficzna urzeczywistnia zjawisko przestrzennej

<sup>6</sup> J. Ganeri, *Contextualism in the Study of Indian Intellectual Cultures*, „Journal of Indian Philosophy” 2008, No. 5–6, special volume, ed. S. Pollock, *Theory and Method in Indian Intellectual History*, s. 553–554.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Od sierpnia do grudnia 2016 roku dzięki przyznaniemu mi finansowaniu przez L'École française d'Extrême-Orient przeprowadziłam w Kerali badania terenowe. Wynikiem poczynionych wówczas obserwacji jest niniejszy artykuł.

<sup>9</sup> W. S. Sax, *op. cit.*, s. 47.

<sup>10</sup> A. S. Menon, *op. cit.*, s. 146.

transpozycji (*spatial transposition phenomenon*), polegające na tym, iż koncept pan-indyjskiej digwidżaji Śankary został precyzyjnie odwzorowany w lokalnej mikroprzestrzeni. Przestrzeń fizyczna miejscowości została zaaranżowana tak, by realizować koncept ideologiczny, a miejsce zyskało symboliczne znaczenie. Jak podkreśla Phyliss Granoff, miejsca są w pierwszej kolejności „wyobrażeniami” (*places are primarily the ideas*), a nie namacalnymi obiektami<sup>11</sup>. Keralskie legendy o życiu Śankary są urzeczywistnioną ideą, której materializacją są instytucje monastyczne paradygmatu Śankary zlokalizowane w Trichurze. Tak jak w przypadku heterotopii Foucaulta<sup>12</sup>, keralskie mathamy zawierają kilka wymiarów czasoprzestrzennych. Jest to fenomen związany z ową konkretną geoprzestrzenią, a jednocześnie od niej oderwany. W tym jednym miejscu spotykają się jednocześnie dwie przestrzenie – makroprzestrzeń i mikroprzestrzeń.

Ze zdobytych przeze mnie podczas badań terenowych informacji wynika, iż zachowało się co najmniej sześć tekstów reprezentujących tę regionalną tradycję hagiograficzną adwaita wedanty. Są to: *Śaṅkarācāryacarita* (*Żywoł Śankary*) autorstwa Gowindanathy (*Govindanātha*) z około XVI–XVII wieku, *Śaṅkarācāryacarita* – dzieło znane również jako *Bhagavatpādamahimānuvarṇana* (*Opowiesć o majestacie Bhagavatpady*) – autorstwa Balagopalajatindry (*Bālagopālayatindra*, brak datowania tekstu), *Kūṣmāṇḍaśaṅkaravijaya* (*Oczyszczające zwycięstwo Śankary*) autorstwa Puruszottamy Bharatiego (*Puruṣottama Bhāratī*, brak datowania tekstu), *Padmapādācāryacarita* (*Żywoł Padmapady*) – brak autora oraz datowania, *Divākaracarita* (*Żywoł Diwakary*) – brak autora i datowania, a także *Śaṅkarabrahmāṇandavilāsam* (*Majestat Śaṅkarabrahmanandy*) Anujana Alathura Nambudiripada najprawdopodobniej z początku XX wieku. Dwa ostatnie teksty są napisane w języku malajalam, a pozostałe zostały skomponowane w sanskrycie. Trzy pierwsze teksty to hagiografie samego Śankary, pozostałe natomiast to kolejno hagiografie: ucznia Śankary – Padmapady (założyciela Klasztoru Południowego – Tekkē Maṭham – w Trichurze), Wilwamangalathu Swamijara (Vilvamaṅgalattu Svāmiyār; znany również jako Divākara Muni) – pierwszego zwierzchnika Klasztoru Środkowego (Naṭuvil Maṭham) zaraz po Sureśwarze, a także Śaṅkarabrahmanandy (Śaṅkarabrahmāṇanda) – jednego z przełożonych (mal. *svāmiyār* – przełożony, zwierzchnik duchowy) Klasztoru Południowego (Tekkē Maṭham) w Trichurze. Cechą szczególną wszystkich wyżej wymienionych hagiografii jest szczególne powiązanie protagonistów z Kerałą, a zwłaszcza z miastem Trichur.

Do chwili obecnej powstały dwie edycje krytyczne oraz tłumaczenie jednego z tekstów tradycji literackiej będącej przedmiotem badań. Chodzi o tekst *Śaṅkarācāryacarita* autorstwa Gowindanathy. Przekładu tego tekstu dokonano na język

<sup>11</sup> P. Granoff, *Rāma's Bridge: Some Notes on Place in Medieval India, Real and Envisioned*, "East and West" 1988, Vol. 48, No. 1/2, s. 99.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Des Espace Autres*, "Architecture, Mouvement, Continuité" 1984, No. 5, s. 46–49, idem, trans. J. Miskowiec, *Of Other Spaces*, trans. J. Miskowiec, "Diacritics" 1986, No. 1, s. 22–27.

włoski w 1994 roku: *Il poema di Śaṅkara (Śrīśaṅkarācāryacarita)*, tłumaczenie Mario Piantelli, miejsce wydania Turyn. Tekst sanskrycki opublikowany został kilkakrotnie: w 1914 roku przez Kerala Publishing House w Trichurze, w 1926 roku przez Sri Komalamba Mudranalaye w Kumbakonam, w 1931 roku przez Citrasala Mudranalaye w Punie. Powstały dwie edycje krytyczne tego tekstu. Autorem pierwszej był K.N.M. Divakaran Namputiri. Została ona wydana po raz pierwszy w 1966 roku. Owa edycja została wznowiona niedawno, w 2013 roku, w tomie *Vedāṅgadīpti. Collected Works of K.N.M. Divakaran Namputiri* (Calicut Sanskrit Series 50). W ostatnim czasie powstała również inna edycja krytyczna tego tekstu. Jej autorem jest W. R. Antarkar, a wydana została w 1992 roku w tomie *52 Bhāratīya Vidyā*. Pozostałe teksty badanej tradycji hagiograficznej nie zostały dotąd przetłumaczone, jak również nie doczekały się edycji krytycznej.

Zagadnienie lokalnej tradycji hagiograficznej i jej związku z monastycyzmem adwaita wedanty w Kerali nie stało się dotychczas przedmiotem systematycznych badań akademickich. Istnienie lokalnego wariantu monastycyzmu w Kerali zostało zaledwie zasygnalizowane przez Matthew Clarka, zajmującego się ascetami „tradycji dziesięciu imion” (skr. *daśanāmi-sampradāya*), oraz Swamiego Anantanandendra Saraswati z Upanishad Brahmendra Math w Kanchipuram (obaj prezentują swoje badania w perspektywie pan-indyjskiej), a także przez historyka Sreedhara Menona. W swych opracowaniach badacze wspomnieli jedynie o istnieniu instytucji keralskich, ale nie opublikowali żadnych szczegółowych informacji na ich temat. Jedynym opracowaniem dotyczącym tej regionalnej tradycji monastycyzmu w Kerali jest krótki (liczący czterdzieści stron) tekst w języku malajalam (nieprzetłumaczony na żaden inny język) pt. *Śrī Śaṅkara Darśanavum Svāmīyār Maṭhaññalum* (*Doktryna Śaṅkary i keralskie instytucje monastyczne*) autorstwa Rajeeva Iringalakkudy, który w publikacji *Mutts and Missions in Kerala* skompilował również wykaz badanych instytucji, zamieszczając ich listę wraz z adresami. Podobnie ma się rzecz w przypadku lokalnej tradycji hagiograficznej adwaita wedanty w Kerali. Kilku badaczy zajmujących się hagiografiami Śaṅkary (W. R. Antarkar, J. Bader, V. Sundaresan) w swoich publikacjach wspomnieli o tekście skomponowanym przez Gowindanathę (*Śaṅkarācāryacarita*), aczkolwiek nie rozpoznali oni zjawiska lokalnej tradycji hagiograficznej, a tym bardziej jej relacji z keralskim monastycyzmem reguły Śaṅkary. Badania mają zatem charakter prekursorski.

### **Keralska tradycja monastyczna adwaita wedanty**

Mimo iż powstało wiele opracowań dotyczących bardziej znanych instytucji monastycznych, takich jak Govardhana, Śārada, Dvāraka, Jyotirmat̥ha oraz Kāmakoṭi Pīṭha, nikt dotychczas na gruncie akademickim nie poświęcił jeszcze uwagi mniej znanym klasztorom, które znajdują się w Kerali i konstytuują odrębny, regionalny wariant monastycyzmu tradycji adwaita wedanty. Historyczne okoliczności powstania zespołu czterech klasztorów Vadakke, Naduvil, Edayil oraz

Thekke Maṭham pozostają w większości nierozpoznane, a ich datowanie jest niepewne. Wobec braku historycznych opracowań w obiegu pozostaje legenda i fundowane na niej domniemania. Bazując zatem na lokalnym podaniu, założenie instytucji przypisuje się samemu Śankarze. Najczęściej wskazuje się na IX wiek, aczkolwiek mało prawdopodobne jest, by te instytucje miały aż tak długą historię, jak stwierdza historyk M.G.S. Narayanan<sup>13</sup>. Można zatem uznać, iż konsekwentnie powtarzana legenda skutecznie zaciemniła historię. Trzy z wymienionych wyżej keralskich ośrodków monastycznych przetrwały w Trichurze do dzisiaj, jeden natomiast został przeniesiony poza granice dystryktu. Naṭuvil i Tekkē Maṭham są nadal czynnymi klasztorami, natomiast Vaṭakke Maṭham około XVII wieku został przekształcony w szkołę, gdzie naucza się Wed w tradycyjnym systemie (skr. *veda-pāṭha-sālā*)<sup>14</sup>. W świątyni Vaṭakkunnāthan znajduje się natomiast kamienna platforma upamiętniająca *samādhi* Śankary.

Reprezentanci keralskiej odmiany monastycyzmu nie negują (luźnego) związku z pan-indyjską tradycją „ascetów dziesięciu imion” (skr. *daśanāmī-saṃnyāsīn* – „asceta tradycji dziesięciu imion”), podkreślają jednak swą odrębność, a zwłaszcza komponent regionalny, który zasadniczo odróżnia tę tradycję monastyczną. Najistotniejszym wyznacznikiem unikatowego charakteru tej tradycji jest surowo przestrzegany zwyczaj, zgodnie z którym jedynie przedstawiciele jednej spośród keralskich społeczności bramińskich – bramini Nambudiri – mają prawo inicjacji do życia w regule ascezy (skr. *saṃnyāsa*) w trichurskich klasztorach, a przez to jedynie oni mogą sprawować funkcję przełożonych. Co więcej, nie są to wszyscy Nambudiri, a jedynie ci pochodzący z trzech wiosek (*grāma*): Śukapuram, Peruvanam i Irinjalakuda. Dodatkowym wymogiem było posiadanie prawa do odprawiania wedyjskiego, ogniowego rytuału agnihotry (skr. *agni-hotra*). Należy podkreślić, że pochodzący z wymienionych wyżej wiosek Nambudiri jako nieliczni posiadali przywilej praktykowania rytualizmu wedyjskiego<sup>15</sup>. Wydaje się zatem, iż z tymi instytucjami monastycznymi związani byli jedynie najbardziej uprzywilejowani spośród społeczności Nambudirich, czyli bramińska arystokracja.

Co ciekawe, prawdopodobnie adwaita wedanta nie była powszechną doktryną wśród braminów Nambudiri. Stworzony przez nich system utkany był przede wszystkim z różnego rodzaju powiązań opartych na idei praktyki rytualizmu wedyjskiego, do której prawo miały jedynie elity. Tymczasem system filozoficzny adwaita wedanty opierał się na zinternalizowanej praktyce intelektualno-duchowej. Można zatem zaobserwować u przedstawicieli keralskiej ortodoksji braministycznej swego rodzaju dualizm. Nie bez powodu bramińska kronika *Kēraḷōlpatti* (*Powstanie Kerali*), z prawdopodobnie nie wcześniej niż XVII wieku, opisuje Keralę jako *karma-bhūmi*, czyli „krajną [w której] rytuały religijne

<sup>13</sup> Podczas konsultacji odbytych jesienią 2016 roku w mieście Calicut.

<sup>14</sup> Informacja uzyskana od menedżera tej instytucji, Trichur, październik 2016.

<sup>15</sup> G. V. Namboodiri, *Śrauta Sacrifices in Kerala*, Calicut 2002, s. 57.



[są praktykowane]"<sup>16</sup>. W okresie średniowiecza to raczej szkoły filozoficzne mīmamsy (skr. *mīmāṃsā*) – szkoły egzegezy rytuału wedyjskiego – były faworyzowane przez Nambudirich<sup>17</sup>. Jednak przysposobienie monastycyzmu paradygmatu Śankary musiało wydać się atrakcyjnym modus operandi dla arystokracji braminów Nambudirich w kontekście pozyskania znaczącej władzy. Na przestrzeni wieków te instytucje monastyczne posiadały wiele ziem, pól uprawnych, a ponadto podlegały im liczne zamożne świątynie. Otrzymywały one również od sprzyjających im władców nadania ziemskie, hojne darowizny oraz przywileje pozwalające na zakładanie instytucji afiliowanych. Dokumenty poświadczające ów stan rzeczy można znaleźć w archiwach sądowych – na początku XX wieku swamijarowie (duchowi zwierzchnicy mathamów) prowadzili spory dotyczące tych przybytków (ziemie uprawne, zwierzchność nad określoną świątynią etc.), które rozstrzygali na drodze sądowej. Przełożeni mathamów cieszyli się dużym autorytetem u władców średniowiecznych królestw keralskich – do tego stopnia, iż swamijarowie Naṭuvil Maṭham otrzymali od króla Trawankoru dziedziczny przywilej zasiadania na czele rady królewskiej świątyni Padmanabhaswamy Temple w Triwandrum, jednej z najbogatszych świątyń Indii Południowych<sup>18</sup>. Jak zatem widać, ośrodki monastyczne wykreowały sieć złożonych społecznych, ekonomicznych i politycznych powiązań.

Keralska tradycja monastycyzmu reguły Śankary okazuje się zjawiskiem unikatowym i dotąd jeszcze nierozpoznanym przez środowisko akademickie. Pogłębione badania nad tym zagadnieniem są tym bardziej uzasadnione, iż monastycyzm adwaita wedanty w Kerali w dobie XXI wieku jest również zjawiskiem zagrożonym. Podczas badań terenowych przeprowadzonych zimą 2016 roku dowiedziałam się, iż jedna linia (skr. *paramparā*) określonej tradycji wewnątrz głównego nurtu keralskiego wygasła, natomiast pozostałe są na skraju zaniku z powodu braku następców. W okresie średniowiecza klasztory te były wpływowymi i bogatymi instytucjami, kształtującymi krajobraz społeczny Kerali, obecnie natomiast, przez brak kontynuatorów tej tradycji, okazją się zagrożone. Rychłe udokumentowanie historii tej odchodzącej w przeszłość tradycji wydaje się niezbędne dla uzupełnienia obrazu regionalnej historii, która w przeciwnym wypadku pozbawiona będzie ważnego komponentu.

### Aparat metodologiczny

Biorąc pod uwagę perspektywę przestrzenną, która wydaje się determinująca w tekstach omawianej tradycji hagiograficznej, przyjmuję, iż najbardziej obiecującą metodą badań będzie podejście łączące krytyczną i porównawczą analizę tekstów źródłowych z historyczno-kulturową kontekstualizacją, uzupełnione

<sup>16</sup> *Keralolpatti*, trans. H. Gundert, Thiruvananthapuram 2003, s. 53.

<sup>17</sup> G. V. Namboodiri, op. cit., s. 74.

<sup>18</sup> G. L. Bayi, *Sree Padmanabha Swamy Temple*, Mumbai 2013, s. 310–314.



teoretyczną podbudową i analitycznym instrumentarium proponowanym przez współczesne nurty badań literackich spod znaku tak zwanego zwrotu topograficznego, sytuującego się na przecięciu teorii literatury i koncepcji kartograficznych. Mimo iż kartografia literacka nazywana jest interdyscyplinarnym wyzwaniem nawet przez samych jej teoretyków, wydaje się ona najlepiej dobraną, nowatorską metodą, pozwalającą na rozpoznanie skomplikowanych, niezrozumianych dotąd przez badaczy Kerali sieci relacji (społecznych, politycznych, ekonomicznych), w które uwikłane były na przestrzeni wieków keralskie instytucje monastyczne tradycji adwaita wedanty.

### Kartografia literacka

William Sharp w 1904 roku podkreślił, iż wątki fikcji literackiej sytuowane są w najróżniejszych lokalizacjach, poczynawszy od miejsc realistycznie przedstawionych, poprzez te, które są powszechnie rozpoznawalne, aż do tych, które są jedynie wytworem wyobraźni, jako że literatura może wykreować jakąkolwiek przestrzeń, będąc poza wszelkimi ograniczeniami<sup>19</sup>. Jak zauważył Malcolm Bradbury w *Atlasie literatury*: „spora część tworów literackich jest opowieścią o zakorzenieniu w konkretnym miejscu: czy to w krajobrazie, krainie, wiosce, mieście, kraju, czy też kontynencie”<sup>20</sup>. Według Mike’a Cranga, autora tekstu założycielskiego geografii kulturowej, mimo iż literatura wpływa na formowanie wyobraźni geograficznej, nie należy jej sprowadzać do roli lustra, gdyż jest ona elementem skomplikowanej sieci znaczeń, konwencji, ideologii literackich i społecznych<sup>21</sup>. Takie podejście wydaje się zatem bliskie współczesnym badaniom literackim, akcentującym performatywne aspekty pisarstwa. Nowa wyobraźnia przestrzenna ukierunkowana jest na praktyki sytuowania i umiejscawiania, a geoprzestrzeń nie jest w nich widziana jako neutralne tło, lecz raczej jako czynna siła determinująca i modelująca kulturę<sup>22</sup>.

Współczesna refleksja nad istotą kartografii skupia się szczególnie na związku mapy i terytorium. Jak stwierdza Elżbieta Rybicka, mapa stała się w ostatnim czasie kluczową metaforą epistemologiczną i ontologiczną w dyskursie filozoficznym, postkolonialnym, historycznym i literaturoznawczym<sup>23</sup>. Co więcej, stała się ona praktyką podejmowaną zarówno przez kartografów, jak i przez artystów, pisarzy oraz samych użytkowników. Nowe postrzeganie samej mapy wprowadza zagadnienie wykorzystywania jej do porządkowania wiedzy. Podkreśla również jej położenie na przecięciu badań wizualnych, językowych, literackich, geograficznych i historycznych<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> W. Sharp, *Literary Geography*, London 1904.

<sup>20</sup> *The Atlas of Literature*, ed. M. Bradbury, London 1996, Introduction.

<sup>21</sup> M. Crang, *Cultural Geography*, New York 1998, s. 57.

<sup>22</sup> E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, s. 140.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Mapa może być narzędziem pomagającym w interpretacji tekstu. Podczas lektury odbiorca tworzy bowiem własną mapę terytorium opowieści<sup>25</sup>. Jednym z celów kartografii literackiej jest wykazanie, że to właśnie wymiar przestrzenny wpisany w tekst literacki może być kluczowy podczas jego interpretacji. Jak podkreśla Franco Moretti<sup>26</sup>, kartografia literacka dostarcza narzędzi umożliwiających przekład przestrzennych elementów tekstów fikcyjnych na język symboli kartograficznych, co pozwala na nowe sposoby analizowania geografii literackiej (*geography of literature*)<sup>27</sup>. Jednym z punktów wyjściowych kartografii literackiej jest spostrzeżenie, iż większość dzieł odwołuje się do świata fizycznego przy użyciu najróżniejszych sposobów, jak chociażby użycie identyfikowalnych toponimów czy obszernych opisów istniejących miejsc<sup>28</sup>. A zatem w kontekście rozpoznania i wydobycia charakterystycznych cech relacji dyskursu reprezentowanego przez badane hagiografie z przestrzenią, którą kreują, obiecująca okazuje się nowo definiowana w humanistyce kategoria mapy oraz praktyka literackiego mapowania.

Według Jeremy'ego Cramptona i Johna Krygiera podstawowym założeniem kartografii krytycznej jest koncepcja, zgodnie z którą mapy nie tylko reprezentują rzeczywistość, ale w równym stopniu ją kreują. W konsekwencji mapa zaczyna być postrzegana nie tylko jako sposób przedstawiania przestrzeni, ale także jako narzędzie służące do wytwarzania i przekształcania terytorium<sup>29</sup>. John Pickles zauważył, że „zamiast skupiać się na tym, jak możemy odwzorować obiekt, powinniśmy skupić się na sposobach, w jakich mapowanie i kartograficzne spojrzenie zaszyfrowało obiekty i wyprodukowało tożsamości”<sup>30</sup>. Pickles w swojej refleksji redefiniuje akt mapowania jako proces wytwarzania przestrzeni, geografii, miejsca i terytorium, a także tożsamości ludzi zamieszkujących i tworzących te miejsca. Fakt, że mapy są również potężnym narzędziem władzy, szczególnie akcentuje Denis Wood w książce *The Power of Maps*<sup>31</sup>. W tym ujęciu mapa może być również instrumentem wiedzy-władzy, służącym do panowania nad przestrzenią. Cytując Cramptona i Krygiera: „mapy są aktywne; aktywnie tworzą wiedzę, sprawują władzę i mogą być potężnym środkiem promującym społeczną zmianę”<sup>32</sup>. Mapa może być również narzędziem służącym do panowania nad przestrzenią. Nasuwają się zatem kluczowe pytania: Czyim językiem mówi mapa? Kto ma być odbiorcą mapy? Jak wykreowana mapa wpływa na swoich odbiorców?

<sup>25</sup> Ibidem, s. 153.

<sup>26</sup> F. Moretti, *Atlas of European Novel 1800–1900*, London 1998, s. 35.

<sup>27</sup> B. Piatti, L. Hurni, *Editorial. Cartographies of Fictional Worlds*, „The Cartographic Journal” 2014, Vol. 48, No. 4, s. 218.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>29</sup> J. W. Crampton, J. Krygier, *An Introduction to Critical Cartography*, „International E-Journal for Critical Geographies” 2006, No. 4, s. 15.

<sup>30</sup> J. Pickles, *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World*, London 2004, s. 12.

<sup>31</sup> D. Wood, *The Power of Maps*, New York–London 1992.

<sup>32</sup> J. W. Crampton, J. Krygier, op. cit., s. 15.

Co jednak najważniejsze, metaforę mapy można postrzegać wielopoziomowo – nawet akt pisania i tworzenia opisów geoprzestrzeni w literaturze może być uważany za formę mapowania i aktywności kartograficznej, jak postuluje Robert Tally<sup>33</sup>. Pisarz, tak jak kartograf, tworzy bowiem mapę narracyjną, ustalając pewną skalę, wyznaczając granice danego obszaru, dokonując określonej selekcji, eksponując niektóre punkty topograficzne. Mapy narracyjne natomiast kształtują mapy mentalne czytelników, wpływając na ich wyobrażenia o danych terytoriach. W efekcie za sprawą literatury neutralne miejsca stają się rozpoznawalnymi punktami topograficznymi<sup>34</sup>. Przykładem wykreowania swoistego rodzaju map narracyjnych wydają się właśnie badane teksty, należące do lokalnej tradycji hagiograficznej w Kerali.

Ponadto, jak twierdzą Barbara Piatti i Lorenz Hurni, zastosowanie metody kartografii literackiej umożliwi również zrozumienie procesu kulturowego „wytwarzania miejsc”, czyli nadawania znaczeń, funkcji i symbolicznych wartości<sup>35</sup>. Jak można łatwo zauważyć, już same nazwy instytucji monastycznych założonych w Trichurze (Matham Północny i Południowy, Matham Środkowy oraz Matham Pomiedzy) są świadectwem projektowania przestrzennej organizacji danego terytorium. Metaforyczno-symboliczne, peryfrastyczne nazwy konkretnych miejsc wskazują właśnie na procesy związane z tworzeniem geografii. Nazwy własne, jak stwierdza Rybicka, mogą być postrzegane jako indeksy i zarazem symbole. Zatem akt nazywania staje się performatywnym aktem kreowania nowej rzeczywistości<sup>36</sup>.

## Podsumowanie

Zastosowanie wyżej opisanych metod podczas analizy tekstów reprezentujących lokalną tradycję hagiograficzną *adwaita wedanty* umożliwi prześledzenie procesu wytwarzania miejsc na przykładzie studium przypadku – instytucji monastycznych reguły Śankary w Kerali. Zagadnienie to dotąd nie stało się przedmiotem systematycznych badań akademickich, choć niewątpliwie zasługuje na uwagę i wyczerpującą analizę przy użyciu odpowiedniego podejścia metodologicznego, które pozwoli na uchwycenie jego złożonego charakteru społeczno-religijnego. Rozpoznanie tej unikatowej tradycji literackiej może się okazać kluczowe dla zrozumienia historii regionu – obszar ten w dalszym ciągu wymaga pogłębionych studiów i dokładniejszego opisu. Geograficzna kontekstualizacja w perspektywie historycznej pozwoli na określenie charakteru związku owej tradycji literackiej i keralskich instytucji monastycznych reguły Śankary oraz samej sieci zależności społeczno-ekonomiczno-politycznych, w które klasztory zostały uwikłane od czasów ich powstania. Uzyskane wyniki w postaci dokumentacji historii tych instytucji mogą

<sup>33</sup> R. T. Tally, *Spatiality*, London–New York 2013, s. 45.

<sup>34</sup> E. Rybicka, op. cit., s. 152–157.

<sup>35</sup> B. Piatti, L. Hurni, op. cit., s. 222.

<sup>36</sup> E. Rybicka, op. cit., s. 191–197.

stać się również materiałem źródłowym do innych badań. Zastosowanie wyżej przedstawionych metod najprawdopodobniej umożliwi prześledzenie procesu kreowania map narracyjnych oraz ich oddziaływania na mapy mentalne odbiorców – w tym przypadku mieszkańców Kerali. Jedną z kluczowych kwestii jest bowiem pytanie o legitymizację lokalnego monastycyzmu tradycji adwaita wedanty. W tym celu należy dokładnie przeanalizować moment historyczny, w którym te teksty hagiograficzne powstawały, oraz powody, dla których zostały one skomponowane. Kto był autorem tych hagiografii? Jakie uwarunkowania społeczno-polityczne poprowadziły do ich powstania? Czy były one pisane na zamówienie keralskich instytucji monastycznych tradycji adwaita wedanty? Jak uzasadnić wybór konkretnych topografii zawartych w tekstach? Dalsze wnikliwe badania mogą doprowadzić do odnalezienia odpowiedzi na stawiane powyżej pytania.

#### IN THE FOOTSTEPS OF ŚAṄKARA: LOCAL ADVAITA VEDĀNTA MONASTIC TRADITION IN THE TOPOGRAPHIES OF KERALAN HAGIOGRAPHIES

##### ABSTRACT

Most of Śaṅkara's hagiographies feature his conquer of the quarters (*digvijaya*) as their dominant topos. During his all-India conquest, Śaṅkara was said to have traveled along with his disciples to the four corners of the Indian Peninsula. He is supposed to have established four *vidyāpīṭhas* (seats of learning). However, alternation to this popular account remains in circulation in Kerala. According to the local hagiographic tradition, Śaṅkara founded four Advaita Vedānta maṭhas in the city of Trichur only. These were Vadakke Maṭham ("Northern Maṭha"), Naduvil Maṭham ("Middle Maṭha"), Edayil Maṭham ("Maṭha In-between") and Thekke Maṭham ("Southern Maṭha"). Subsequently, he attained *samādhi* in the Vadakkunnathan Temple situated nearby. Three of the above mentioned monasteries have survived until today. All those institutions were built in one city, next to each other, just a few hundred meters away from the Vadakkunnathan Temple. The physical space of Trichur was rearranged in order to actualize the ideological concept which gave it a symbolic meaning. Thus, the legendary map of Śaṅkara's life became recreated and inscribed in the geographic location of Trichur.

##### KEYWORDS

Śaṅkara, Kerala, Advaita Vedānta, monasticism, Nambudiri Brahmins, hagiography

##### BIBLIOGRAFIA

1. Aiya Nagam V., *The Travancore State Manual*, Vol. 2, New Delhi 1989.
2. Aiyer Nataraja A., Sastri S. L., *The Traditional Age of Sri Sankaracharya and the Maths*, Madras 1962.
3. Antarkar W. R., *Śaṅkara-Vijayas. A Comparative and a Critical Study*, Mumbai 2003.
4. Antarkar W. R., *Śaṅkara-Vijayas. A Comparative and a Critical Study*. Appendix. Mumbai: Veda Sastra Pandita Raksha Sabha 2003.

5. Bader J., *Conquest of the Four Quarters. Traditional Accounts of the Life of Śaṅkara*, New Delhi 2000.
6. Bayi G. L., *Sree Padmanabha Swamy Temple*, Mumbai 2013.
7. Bayi G. L., *Thulasi garland*, Mumbai 1998.
8. Champakalakshmy R., Veluthat K., Venugopalan T. R., *State and Society in Pre-modern South India*, Thrissur 2002.
9. Clark M., *The Daśanāmi-Śaṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Leiden 2006.
10. Cosgrove D., Jackson P., *New Directions in Cultural Cartography*, "Area" 1987, No. 19.
11. Crampton J. W., Krygier J., *An Introduction to Critical Cartography*, "International E-Journal for Critical Geographies" 2006, No. 4.
12. Crang M., *Cultural Geography*, New York 1998.
13. Farquhar J. N., *The Organization of the Sannyāsīs of the Vedānta*, "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland" 1925, No. 3, s. 479–486.
14. Foucault M., *Des Espace Autres*, "Architecture, Mouvement, Continuité" 1984, No. 5, s. 46–49.
15. Foucault M., *Of Other Spaces*, trans. J. Miskowicz, "Diacritics" 1986, No. 1, s. 22–27.
16. Galewicz C., *Żyjące biblioteki Indii: Rygweda braminów Nambudiri*, Kraków 2015.
17. Ganeri J., *Contextualism in the Study of Indian Intellectual Cultures*, "Journal of Indian Philosophy" 2008, No. 5–6, special volume, ed. S. Pollock, *Theory and Method in Indian Intellectual History*.
18. Giri S., *Society and Sannyāsīn. A History of the Daśanāmi Sannyāsīns*, Rishikesh 1976.
19. Granoff P., *Rāma's Bridge: Some Notes on Place in Medieval India, Real and Envisioned*, "East and West" 1988, Vol. 48, No. 1/2, s. 93–115.
20. Haridas V. V., *Zamorins and the Political Culture of Medieval Kerala*, New Delhi 2016.
21. Iringalakuda R., *Mutts and Missions in Kerala*, Thrissur 2016.
22. Iringalakuda R., *Śrī Śaṅkara Darśanavum Svāmiyār Maṭhanṅalum*, Kasaragod 2000.
23. *Keralolpatti*, trans. H. Gundert, Thiruvananthapuram 2003.
24. Lorenzen D. N., *The Life of Śaṅkarācārya*, [in:] *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, eds. F. E. Reynolds, D. Capps, The Hague 1976.
25. Menon A. S., *A Survey of Kerala History*, Kottayam 1970.
26. Menon A. S., *Kerala Districts Gazetteers: Trichur*, Thiruvalla 1962.
27. Menon A. S., *Social and Cultural History of Kerala*, New Delhi 1979.
28. Moretti F., *Atlas of European Novel 1800–1900*, London 1998.
29. Nair Ramachandran K. K. A., *Kerala District Gazetteers: Trichur. Supplement*, Shoranur 1981.
30. Namboodiri G. V., *Śrauta Sacrifices in Kerala*, Calicut 2002.
31. Namboothirippad A. A., *Śaṅkarabrahmānandavilāsam*, Thrissur b.r.
32. Narayanan M. G. S., *Perumals of Kerala. Brahmin Oligarchy and Ritual Monarchy*, Thrissur 2013.
33. Piantelli M., *Il poema di Śaṅkara (Śrīśaṅkarācāryacarita)*, Torino 1994.
34. Piatti B., Hurni L., *Editorial. Cartographies of Fictional Worlds*, "The Cartographic Journal" 2014, Vol. 48, No. 4.
35. Pickles J., *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World*, London 2004.
36. Rybicka E., *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014.

37. *Śaṅkarācāryacarita (Govindanātha) (in Sanskrit; English introduction)*, ed. W. R. Antarkar, [in:] *Bharatiya Vidya* 52 (1-4): 57-140, Mumbai 1992.
38. *Śaṅkarācāryacarita*, ed. K. N. M. Namputiri Divakaran, [in:] *Vedāṅgadīpti*, ed. P. N. Namboodiri, Calicut 2013.
39. Sax W. S., *Conquering the Quarters: Religion and Politics in Hinduism*, "International Journal of Hindu Studies" 2000, Vol. 4, No. 1, s. 39–60.
40. Sharp W., *Literary Geography*, London 1904.
41. Skinner Q., *Visions of Politics: Regarding Method*, Vol. 1, Cambridge 2002.
42. Sundaresan V., *Conflicting Hagiographies and History: The Place of Śaṅkaravijaya Texts in Advaita Tradition*, "International Journal of Hindu Studies" 2000, Vol. 4, No. 2, s. 109–184.
43. Swami Anantanandendra Saraswati, *Śrī Śaṅkara and Śaṅkarite Insitutions*, [in:] *Preceptors of Advaita*, ed. T.M.P. Mahadevan, Secunderabad 1968.
44. Tally R. T., *Spatiality*, London–New York 2013.
45. *The Atlas of Literature*, ed. M. Bradbury, London 1996.
46. Veluthat K., *Brahman Settlements in Kerala. Historical Studies*, Thrissur 2013.
47. Veluthat K., *The Early Medieval in South India*, New Delhi 2013.
48. Veluthat K., *The Political Structure of Early Medieval South India*, New Delhi 2012.
49. Wood D., *The Power of Maps*, New York–London 1992.