

Mariola Pigoniowa (<https://orcid.org/0000-0001-9789-743X>)

Uniwersytet Wrocławski

Opis Himalaji w pieśni pierwszej *Narodzin Kumary Kalidasy* (wraz z przekładem i komentarzem całej pieśni¹)

Kumarasambhawa

Kumarasambhawa (*Kumārasambhava*), czyli *Narodziny Kumary*, jest jedną z dwóch sanskryckich kunsztownych epepei – zwanych mahakawja (*mahākāvya*) lub sarga-bandha (*sargabandha*) – autorstwa najwybitniejszego poety indyjskiego, Kalidasy (*Kālidāsa*, V lub IV/V w.²). Ten wszechstronny twórca, któremu chętnie przypisywano wiele innych utworów, jest autorem jednego poematu (*Obłok posłańcem*, *Meghadūta*), dwóch epepei (oprócz *Narodzin Kumary* także *Rodu Raghu*, *Raghuvamśa*) oraz trzech dramatów (*Malawika i Agnimitra*, *Mālavikāgnimitra*); *Męstwem [zdobyta] Urwaśi*, *Vikramorvaśīya*); *Rozpoznanie Śakuntalowica*³, *Abhijñānaśakuntala*). Kwestią sporną pozostaje autorstwo *Opisu pór roku* (*Rtusamhāra*), poematu przedstawiającego sześć pór indyjskiego roku (lato, porę deszczową, jesień, zimą, przedwiośnie i wiosnę)⁴.

¹ Podstawą tłumaczenia było wydanie: Kālidāsa's *Kumārasambhava*, Cantos I-VIII. Edited with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, Delhi 1995 (reprint). Pieśń pierwsza *Kumarasambhawy* powstała głównie w metrum *upajāti*, które jest połączeniem jedenastosylabowych *indravajrā*: – –/– –/– –/– – oraz *upendravajrā*: – –/– –/– –/– –. Cezura (*yati*) występuje po piątej sylabie. Ostatnia strofa jest w metrum *mālīnī*, liczącym piętnaście sylab (cezura po sylabie ósmej): – – – / – – – / – – – / – – – / – – –. Istniały jeszcze dwa inne utwory o tytule *Kumārasambhava*: jeden z przełomu VIII/IX w. Udbhaty (Udbhata), drugi z XIV w. Džajaśekhary (Jayaśekhara).

² A. K. Warder (*Indian Kāvya Literature*, t. III: *The Early Medieval Period* [*Śūdraka to Viśākhadatta*], Delhi 1990, s. 123) podaje w. V; S. Lienhard: ok. 400 r. (*A History of Classical Poetry. Sanskrit-Pali-Prakrit*, Wiesbaden 1984, s. 171); M. Mejor, Wokół poematu *Meghadūta* Kalidasy, *Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Wratislaviensia* 6–7 (2017/2018), s. 148–149.

³ Takie tłumaczenie tytułu sztuki daje M. K. Byrski, zwracając uwagę na błędną tradycyjną interpretację „*Śakuntala rozpoznana*”; M. K. Byrski, „Kalidasa, Rozpoznanie Śakuntalowica (*Abhijñānaśakuntala*) – dramat niespłaconego długu wobec przodków”, [w:] M. Mejor [red.], *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Warszawa 2007, s. 772. Zob. także *Dramat staroindyjski. Bhasa-Kalidasa*. Przekład, wstęp i opracowanie M. K. Byrski, Wrocław 2017.

⁴ Zob. S. Lienhard, op. cit., s. 108.

Uczni indyjscy powtarzają, że „ze wszystkich gatunków poezji najpiękniejszy jest dramat, spośród dramatów *Śakuntala*, w *Śakuntali* akt IV, a w nim cztery zwrotki, mianowicie te, którymi Kanwa żegna swą przybraną córkę”⁵. Wielce podziwiali *Śakuntalę* także Johann Gottfried Herder i Johann Wolfgang Goethe⁶, który ułożył prolog *Fausta* pod wpływem właśnie tego dramatu. Do admiratorów sztuki należał i Johann Christoph Friedrich Schiller, bo uważał, że żaden utwór starogrecki, przedstawiający „piękną kobiecość lub piękną miłość” nie dorównuje *Śakuntali*⁷. Goethe i Alexander Humboldt zachwycali się jeszcze jednym utworem Kalidasy – *Meghadutą* (*Meghadūta*, *Obłok Posłańcem*)⁸. W odniesieniu do *Kumarasambhawy* nie mamy takich świadectw podziwu wspomnianych niemieckich pisarzy, którzy zapewne nie znali tego utworu, bo łaciński przekład – dokonany przez jednego z wybitnych niemieckich sanskrytologów, Adolfa Friedricha Stenzlera – ukazał się dopiero w 1838 r.⁹, już po śmierci większości z nich (oprócz Humboldta).

Kumarasambhawa jest jednak utworem wysoko cenionym i – jak pisał jeden z tłumaczy – dla współczesnego zainteresowanego hinduizmem czytelnika jest niewątpliwie najwyższym osiągnięciem Kalidasy¹⁰. Śiwa (Śiva) i Parwati (Pārvatī), rodzice wszechświata, zostali wspaniale ożywieni w tej niezwykłej opowieści zabarwionej z lekka humorem¹¹. Utwór przedstawia w ośmiu pieśniach wydarzenia poprzedzające narodziny Kumary (Kumāra), który ma pokonać demona Tarakę (Tāraka), gnębiącego niebian. Bogowie z Indrą na czele proszą o pomoc boga Brahmy (Brahmā), który odpowiada im, że tylko Kumara, syn Śiwy i Parwati, będzie

⁵ E. Słuszkiewicz, Wstęp [w:] Kalidasa, *Siakuntala*, przełożył S. Schayer, opracował E. Słuszkiewicz, Wrocław 1957, s. LVII.

⁶ Kiedy w 1791 r. J. G. A. Forster przetłumaczył na angielski ten dramat i przesłał go Goethemu, poeta ułożył słynną strofę:

Willst du die Blüthe des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du, was reizt und entzückt, willst du, was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakuntala dir, und so ist alles gesagt.
Jeśli chcesz kwiecie wiosenne, owoce jesienne,
Jeśli chcesz to, co porywa i zachwycą, chcesz to, co syci i żywi,
Jeśli chcesz niebo i ziemię jednym objąć imieniem,
Wymienię ci Siakuntalę – i wszystko będzie powiedziane,
przekład: E. Słuszkiewicz, op. cit., s. LXXX.

⁷ Ibidem, s. LXXXII.

⁸ A. Humboldt podziwiał naturalność i wierność opisu pierwszego pojawienia się chmur z początkiem pory deszczowej, E. Słuszkiewicz, op. cit., s. XXIX. Na j. polski przetłumaczyła *Meghadutę* J. Sachse (*Meghaduta. Obłok-Posłańcem*, Katowice 1994).

⁹ *Kumara Sambhava, Kalidasae Carmen, Sanskrite et Latine*, ed. A. F. Stenzler, London 1838. A. F. Stenzler (1807–1887) był przez ponad pięćdziesiąt lat profesorem języków orientalnych na niemieckim uniwersytecie we Wrocławiu.

¹⁰ D. Smith, [wstęp do:] Kālidāsa, *The Birth of Kumāra*. Translated by..., New York 2005, s. 15. Strofy *Kumarsambhawy* są też jednymi z najczęściej cytowanych w traktatach poetyckich, A. Amer, Before The Story Begins: On 'Kumārasambhava' I, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 66.1 (2013), s. 1–2.

¹¹ D. Smith, op. cit., s. 15. Jądro tej opowieści jest zawarte w *Rām*.1.23, 1.34–36.

mógł pokonać demona i uwolnić od niego bogów. Śiwa jednak nie ma jeszcze syna, nie jest nawet mężem Parwati a, co więcej, daleki od zmysłowych pokus uprawia surową ascezę. Z pomocą przychodzi bóg miłości Kama (Kāma), który wypuszcza w jego stronę jedną ze swych strzał. Śiwa rozgniewany tym, że ośmielił się przerwać jego medytację, spopiela Kamę ogniem ze swojego trzeciego oka na czole, co wstrząsa małżonką boga miłości, Rati, i sprawia, że długo lamentuje ona po tym zdarzeniu¹². Kama odzyska potem dzięki Śiwie swoją postać, ale odtąd zwany będzie Bezcielesnym (Anaṅga). Parwati natomiast, by zwrócić na siebie uwagę Śiwy, oddaje się niezwykle surowej ascezie i osiąga swój cel. Śiwa bowiem docenia jej wysiłek, jej oddanie jemu i prosi Himalaję¹³ o rękę córki. Dochodzi do zaślubin tej pary bogów, a utwór kończy opis ich chwil miłosnych na tle wspaniałej przyrody¹⁴.

Ponieważ Kalidasa nie opowiedział o narodzinach Kumary i jego zwycięskiej walce z Taraką uważano, że ta mahakawja nie została ukończona. Istnieje jednak dziewięć dalszych pieśni (9–17), które doprowadzają wydarzenia aż do zabicia Taraki. Nie objaśniał ich komentator Mallinatha, jak uczynił to w przypadku pieśni 1–8¹⁵. Hermann Jacobi – żyjący na przełomie XIX i XX w. wybitny niemiecki indolog – uważał te dalsze pieśni *Kumarasambhawy* za napisane kilka wieków później przez jakiegoś poetę mówiącego w marathi (*marāṭhī*¹⁶). Podkreślił, że poemat o miłości pary bogów nie mógłby się lepiej zakończyć i uznał tym samym *Kumarasambhawę* za dzieło kompletne. Zwrócił ponadto uwagę na to, że w tę opowieść wpleciono motyw narodzin Kumary jako szlachetnego owocu tej miłości i że w podobny sposób zakończył swój poemat *Przygody Niszadhy* (*Naiṣadharita* lub *Naiṣadhīya*) żyjący znacznie później Śriharsza (Śrīharṣa, druga poł. XII w. n.e.)¹⁷. L. Sudyka z kolei podkreśliła podobieństwo między zakończeniami obu mahakawji Kalidasy. Zauważyła, że *Kumarasambhawa* kończy się miłością, namiastką tryumfu, bo cel opowieści – czyli doprowadzenie do poczęcia Taraki – został osiągnięty. W *Raghuwaṃśi* zaś opowieść kończy się, gdy na tronie zasiada brzemienna królowa¹⁸. Godne wzmianki jest także spostrzeżenie, które poczynił inny badacz, wybitny francuski indolog, J. Filliozat; zaznaczył on, że w niektórych nurtach hinduizmu małżonka Śiwy nigdy nie osiąga pełni macierzyństwa, nie jest przedstawiana jako brzemienna, nigdy nie

¹² Zob. M. Pigoniowa, *Kalidasa*, [w:] M. Mejor, op. cit., s. 477–481; 482–484.

¹³ Jest to zarazem pasmo gór, jak i bóstwo.

¹⁴ Por. M. Pigoniowa, op. cit., s. 482.

¹⁵ Warder (op. cit., s. 152) odnotowuje, że pieśni 9–17 uznawane są niekiedy za autentyczne. H. Heifetz jednak zauważa, że w podręcznikach poetyki sanskryckiej pieśni tych się nie cytują (z pieśni 1–8 cytowane są w nich 123 strofy), *The Origin of the Young God. Kālidāsa's Kumārasambhava*. Translated, with Annotation and a Introduction, by..., Delhi 1985, s. 133.

¹⁶ H. Jacobi, *Die Epen Kālidāsa's*, [w:] *Kleine Schriften*, hersg. von B. Kölver, teil 1, Wiesbaden 1970, s. 420 n. S. Lienhard, op. cit., s. 175.

¹⁷ Zob. także S. Lienhard, op. cit., s. 174–175 i 193 (przytacza on opinię H. Jacobiego); A. K. Warder (op. cit., s. 151) uznaje takie zakończenie *Kumarasambhawy* za właściwe. Utwór Śriharszy, obszerne i trudny, wsparty na wątku zaczerpniętym z *Mahabharaty* (3.50, 1–55, 2), należy do sześciu najważniejszych sanskryckich mahakawji.

¹⁸ L. Sudyka, *From Aśvaghōṣa to Bhaṭṭi: the development of the mahākāvya genre*, *Cracow Indological Studies* 4–5 (2003/2004), s. 532.

rodzi nawet tych, których zwie się jej synami¹⁹. W pieśniach 1–8 *Kumarasambhawy* mamy do czynienia z podobną sytuacją, bo Parwati jest przedstawiona jako małżonka Śiwy, ale kwestia jej macierzyństwa została pominięta.

Opowieść o małżeństwie Śiwy i Parwati oraz o narodzinach Kumary zawarta jest też w kilku puranach (*purāṇa*)²⁰, ale najbardziej szczegółową wersję przedstawia *Śivapurana* (*Śivapurāṇa*)²¹. Datowanie puran jest problematyczne i trudno niekiedy stwierdzić, czy poszczególni poeci korzystali z nich jako swych źródeł czy może miała miejsce sytuacja odwrotna. Utworami jednak, z których czerpał Kalidasa, mogły być zarówno *Mahabharata*, *Ramajana* (*Rāmāyaṇa*), jak i mahakawja Aśwaghoszy *Buddhacarita* (*Buddhacarita*)²².

Góry w literaturze sanskryckiej: krótki zarys

W pierwszej pieśni *Kumarasambhawy* znajdują się dwa piękne opisy: króla gór, Himalaji (*Himālaya*, dosł. siedziba śniegu) oraz jego córki, pełnej uroku Parwati, noszącej też inne imiona (Umā, Satī, Gauṛī), przyszłej małżonki Śiwy, która w istocie jest główną bohaterką tej mahakawji²³. Opis zatem jej ojca, znajdujący się na początku poematu, ma niewątpliwie duże znaczenie dla podkreślenia nie tylko jej królewskiego rodu, ale także zwrócenia uwagi właśnie na postać Parwati, która w kolejnych pieśniach utworu przykuje uwagę czytelnika w stopniu znacznie większym niż jej małżonek. Można powiedzieć, że już od pierwszej pieśni *Kumarasambhawy* struktura utworu jest bardzo przemyślana²⁴.

Opisów gór w poezji i prozie kunsztownej znaleźć można bardzo wiele, wszak Dandin (Daṇḍin) – autor jednego z najstarszych traktatów z zakresu teorii literatury,

¹⁹ J. Filliozat, *On the Goddess in Śaiva, Śākta and Kaumāra Religion*, za: S. Lienhard, op. cit., s. 174, przyp. 60.

²⁰ *Purāṇa* – stara, dawna opowieść. Ogromny zbiór tekstów epickich, z których najważniejsze powstały między IV a X w. Te 18 najważniejszych puran dzieli się wedle bóstwa, któremu je poświęcono. Purany przedstawiają m.in. zagadnienia kosmogoniczne, genealogie bogów i królów, opisy rozmaitych świąt religijnych, opisy miejsc pielgrzymek. Stanowią cenne źródło poznania hinduizmu.

²¹ Zob. *Śivapurāṇa* 485–533 [w:] *The Śiva-Purāṇa*. Trans. and annotated by a board of scholars, vol. 1–4, Delhi 2005. Opowieść tę zawiera też *Brahmapurāṇa*, *Kālikapurāṇa*, *Skāndapurāṇa* i inne; szczegółowo omawia pod tym kątem purany i pozostałe teksty Sūryakānta, *Kālidāsa's Vision of Kumārasambhava. A study of the Kumāra-problem, a key to the correct comprehension of Kālidāsa's poem and philosophy*, Delhi 1963, s. 6–51.

²² *Mbh.* 3. 213; zob. A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Delhi 1993, s. 90–91.

²³ G. A. Tubb, Heroine as Hero: Pārvaṭī in the *Kumārasambhava* and *Pārvaṭīpariṇaya*, *Journal of the American Oriental Society* 104. (1984), s. 220 nn.

²⁴ O negatywnych opiniach dotyczących budowy sanskryckich mahakawji zob. m. in.: I. V. Peterson, *Design and Rhetoric in a Sanskrit Court Epic. The Kirātārjunīya of Bhāravi*, New York 2003, s. 15; A. Trynkowska, *Struktura opisów w „Zabiciu Śisiupali” Maghy. Analiza literacka sanskryckiego dworskiego poematu epickiego z VII w.*, Warszawa 2004, s. 15 n. G. Boccali, *La Descrizione del Himālaya nel Kumārasambhava (I, 1–17) di Kālidāsa, Indologica Taurinensis* 37 (2011), s. 81–83; A. Amer, op. cit., s. 2.

Kāvyādarśa (Zwierciadło literatury, druga połowa VII w. lub pierwsza VIII w. n.e.) – zaznaczył w swej definicji mahakawji, że utwory tego typu są ozdobione m.in. opisami gór²⁵. Takie opisy można jednak znaleźć nie tylko w sanskryckiej literaturze kunsztownej, ale także w zbiorze *Theragāthā*, należącym do buddyjskiego kanonu palijskiego²⁶. Wiele opisów gór znajduje się w eposach: *Mahabharacie* i *Ramajanie*. Już w *Hymnach Rigwedę* pojawia się Parwata (Parvata, góra), który jest albo bóstwem albo też zwykłą górą²⁷.

Kalidasa należy do tych poetów, którzy góry podziwiają, nie odczuwają wobec nich jakiejś niechęci²⁸. Góry czyni on siedzibą przyjaznych duchów, które oddają się swawoli i igraszkom miłosnym; mogą być zantropomorfizowane (np. góra Meru jako dojarz, *Kum.* 1.2). Mogą doznawać ludzkich emocji, jak góra Ramagiri (Rāmagiri), ciesząca się ze spotkania ze swym przyjacielem obłokiem, czy Amrakuta (Āmrakūṭa) udzielająca mu gościny, podobnie jak czyni to Himalaja²⁹. Albo – już w *Mahabharacie* – góra Windhja (Vindhya), która odczuwa zazdrość o górę Meru. Góry mogą być obdarzone rozumem (*cetanāyukta*) i umiejętnością mowy (czasem tak jest też odbierane echo)³⁰. W micie górę można wyrwać z ziemi, jak czyni to wąż Ananta ze słynną górą Mandara, użytą potem przez bogów jako mąteu do ubijania oceanu, z którego wyłonił się napój nieśmiertelności (*amṛta*, *Mbh.* 1.16.1–15). Góry mogą być także miejscem wygnania. Na jednej z nich, pięknej górze Czitrakuta (Citṛakūṭa)³¹, przebywał przez pewien czas Rama, bohater *Ramajany*; jaksza z kolei, bohater *Meghaduty*, musiał spędzić rok w pustkowiach góry Ramy³², z dala od swej ukochanej. Góry są także miejscem ascezy, którą z powodu swego piękna mogą utrudniać. Śiwa, zwany przez samego Brahmę „najwyższym blaskiem, światłem” (*param jyotis*, *Kum.* 2.58), uprawia niezwykle surową ascezę właśnie w górach, ale nie odrywają go one od medytacji, bowiem „żadne przeszkody nie mogą zakłócić medytacji tych, którzy panują nad sobą”³³. Ascezę na górze Indrakila (Indrakila) uprawia Ardzuna (Arjuna), bohater *Poematu o Ardzunie i Kiracie* (*Kirātājuniya*),

²⁵ *Kāvyādarśa* 1.16 cyt. według: Daṇḍin's *Poetik* (*Kāvyādarśa*), Sanskrit und Deutsch, Herausgegeben O. Böhtlingk, Leipzig 1890, s. 3. Zob. także: A. Trynkowska, op. cit., s. 23. Przykładem mogą być opisy gór w *Bhaṭṭikāvya*: Mainaka 8.8–17; Mahendra 10.43–49; Suvela 13.31–43; w *Śiṣupālavadha* Maghy (Māgha, VII w.) : góra Raivataka 4.1–16.

²⁶ Zob. G. Boccali, The image of mountains between *Itihāsa* and *Kāvya*, *Cracow Indological Studies* 4–5 (2002/2003), s. 57–71.

²⁷ *RV* 1.132.6; 122.3; 6.49.14; 3.33.1. Zob. P. V. Kane, op. cit., s. 559. W sanskrycie „góra” (*parvata*, *śaila*, *adri*, *giri*, *acala*, *naga*) jest rodzaju męskiego.

²⁸ Zob. A. B. Keith, op. cit., s. 88.

²⁹ *Megh.* 9, 17, 52. Właściwie tak uważa jaksza, bohater *Meghaduty* i półbóg należący do świty boga skarbów, Kubery.

³⁰ E. W. Hopkins, Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic, *Journal of the American Oriental Society* 30.4 (1910), s. 357.

³¹ *Rām.* 2. 50.12.

³² Rāmagiri- dzisiaj góra Ramtek w Indiach środkowych, gdzie znajduje się wiele świątyń poświęconych Ramie, Sicie i Lakszmanie.

³³ *ātmeśvarāṇām na hi jātu vighnāḥ samādhibhedaprabhavo bhavanti*, *Kum.* 3.40.

autorstwa Bharawiego (Bhāravi, VI w. n.e)³⁴. Suratha, postać z utworu *Surathotsava*, (*Surathotsava*)³⁵ odbywa ascezę w Himalajach. Podobnie Parwati-Gauri uprawia bardzo surową ascezę na szczycie jednej z gór, którą nazwano od jej imienia Gaurīśikhara (Gaurīśikhara, *Kum.* 5.7).

W literaturze sanskryckiej góry są przywoływane w porównaniach, symbolizując wielkość i moc³⁶. Często porównuje się do nich słonie ze względu na ich rozmiar. Tak jest w *Raghuwaṃśi* (5.46). W *Mahabharacie* sto słoni z czerwonymi plamami na skórze wygląda jak sto gór ze złotymi szczytami³⁷. Pole bitewne pokryte zabitymi słoniami wygląda jak ziemia pokryta górami, które spadły³⁸. W innym miejscu tego eposu zabite słonie wyglądają jak góry, które zniszczył piorun, albo jak góry z odciętymi skrzydłami³⁹. Jest tu nawiązanie do mitu o górach, które dawniej miały skrzydła, lecz obciął im je Indra, bo stanowiły dla wszystkich zagrożenie. Do mitu tego odnosi się także Kalidasa w *Kumarasambhawie*⁴⁰. Do gór chętnie porównuje się też w eposie wybitne postaci mędrców czy wojowników; przykładem może być mędrzec Wasisṭha (Vasiṣṭha), który po śmierci swych synów podtrzymywał smutek tak jak wielka góra ziemi⁴¹; Bhisma (Bhīṣma) z kolei otoczony przez wrogów jaśnieje niczym góra otoczona czarnymi obłokami⁴² albo jak Himalaja⁴³. Do góry Mainaka porównuje się zarówno niezłomnego bohatera jak i słonia⁴⁴. W *Poemacie Bhattiego* Kumbhakarna (Kumbhakarna) porównuje się do góry ze skrzydłami⁴⁵. W *Hariwaṃśi*, utworze uznanym za dodatek do *Mahabharaty*, zabitego Kamsę (Kaṃsa) matka porównuje do góry powalonej piorunem (*Hariv.* 78.48). Kalidasa także wykorzystuje porównania różnych wojowników do gór, by podkreślić ich siłę, ogrom lub ciężar (m.in. syna Tadaki (Tāḍaka), władcę Mahendry, Kumbhakarna⁴⁶).

Góry występujące w porównaniach budzić mogą nie tylko podziw i zdumienie, ale też lęk czy niechęć, gdy krwawiące ciała zabitych wojowników zostają porównane do szczytów gór, które w porze monsunowej na skutek obfitych opadów deszczu spływają czerwoną wodą⁴⁷. Nieco podobne porównanie dotyczy demonów, których ciała posmarowane krwią porównane są do szczytów gór zabarwionych czerwonym mine-

³⁴ Utwór ten ułożony na podstawie *Mbh.* 3. 27–41, uznawany jest za najwybitniejszą mahakawję.

³⁵ Autorem jest Someśvara (Someśvara, XII-XIII w.), zob. S. Lienhard, op. cit., s. 215.

³⁶ Zob. R. K. Sharma, *Elements of Poetry In The Mahābhārata*, Berkeley and Los Angeles 1964, 55n. Ze względu na ograniczenia długości artykułu podaję tu tylko kilka najważniejszych przykładów, reszta będzie przedmiotem analizy w innej pracy.

³⁷ *Mbh.* 1.190.16.

³⁸ [...] *patitair bhūr nagair iva*, *Mbh.* 6.50.51.

³⁹ *Mbh.* 6.58.46; 6.89.34.

⁴⁰ Zob. s. 35, przyp. 112.

⁴¹ *Mbh.* 1.166.39.

⁴² *Mbh.* 6.105.36; także 3.154.52; 6.79.31.

⁴³ *śvetaśailaparakāśaḥ*, *Mbh.* 6.20.9.

⁴⁴ E. W. Hopkins, op. cit., s. 358.

⁴⁵ *Bhaṭṭikāvya* 15.24.

⁴⁶ *Ragh.* 11.28; 6.54; 12.80. W *Mbh.* 12.27.21 do gór są porównani synowie Draupadī a ona sama do ziemi.

⁴⁷ *Mbh.* 3.168.26; zob. też 3.263.4; 6.91.32.

rałem⁴⁸. Ten obraz jest zupełnie inny od tego, jaki przedstawia Kalidasa w odniesieniu do Himalaji, dostarczającego minerałów na ozdoby dla nimf (*Kum.* 1.4).

Himalaja

Obok rzek, jezior, miejsc pielgrzymek, siedzib mędrców (*ṛṣi*) i świątyń bogów góry należą w Indiach do miejsc świętych⁴⁹. Należy więc do nich i Himalaja, którego wszystkie części, jak podkreślają niektóre purany, uchodzą za święte⁵⁰. Poeci sanskryccy poświęcali mu sporo miejsca. Kalidasa przedstawił Himalaję nie tylko w *Kumarasambhawie*, ale także w *Raghuwamśi* (4. 74–83), wykorzystując podobne motywy dotyczące jego opisu, choć w innym kontekście. Wspomina też o Himalaji i wielu jego szczytach w swych dramatach i *Meghaducie*⁵¹. Do grona poetów opisujących Himalaję należy Bharawi, który czyni to w piątej pieśni *Poematu o Ardżunie i Kiracie*. Należy do nich też Śiwaswamin (Śivasvāmin, druga poł. IX w. n.e.), poeta buddyjski, autor *Tryumfu Kapphiny* (*Kapphiṇābhyudaya*), poematu w dwudziestu pieśniach opowiadającego o nawróceniu na buddyzm władcy z południa Indii, Kapphiny⁵². Himalaje i góry Windhja opisuje także Bana (Bāṇa, VII w. n.e.), mistrz prozy sanskryckiej, w jednym ze swych wysoko cenionych utworów, *Kadambari* (*Kādambarī*).

W mitologii indyjskiej władcą gór jest Himalaja i tak go też nazywa w *Kumarasambhawie* Kalidasa (*nagādhirāja*⁵³). Ta mahakawja nie rozpoczyna się od „błogosławieństwa, hołdu lub wskazania przedmiotu”⁵⁴, jak często ma to miejsce w innych tego typu utworach, choć jeden z jej komentatorów uważał, że opis króla gór jest wskazaniem takiego przedmiotu (*vastunirdeśa*)⁵⁵. Poeta przedstawia Himalaję, począwszy od pierwszej strofy, jako pasmo gór, dające się łatwo

⁴⁸ *Mbh.* 1.17.14; 3.22.8; 6.74.28.

⁴⁹ P. V. Kane, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law in India)*, vol. IV, Poona 1953, s. 560; E. W. Hopkins, op. cit., s. 356. Ch. Rajendran, „The snow did not destroy his glory”- Kālidāsa’s perceptions of Himālaya, *Pandanus* 09, 3.2 (2009), s. 58.

⁵⁰ *Vāyupurāṇa* 77.117, *Kūrmapurāṇa* II 37.49–50, cyt. za: P. V. Kane, op. cit., s. 560 n.

⁵¹ *Np.* Kailāsa *Ragh.* 2.35, *Megh.* 1.62; *Gaurīśikhara Kum.* 5.7; *Gandhamādana Kum.* 6.46; *Mandara Kum.* 8.23, 56; (Su) *Meru Ragh.* 7.24; *Kum.* 1.2; 1.9.

⁵² Zob. S. Lienhard, op. cit., s. 201.

⁵³ *Kum.* 1.1; w *Megh.* 50: *śailarāja*. W *Mbh.* 9. 50.32: *śailaguru* (mistrz gór).

⁵⁴ Przekład A. Trynkowskiej, op. cit., s. 22; Dandin (1.14) w swej definicji mahakawji podkreślił, że powinna ona zaczynać się właśnie w taki sposób.

⁵⁵ A. Amer, op. cit., s. 5. W *Raghuwamśi* i dramatach Kalidasa zwraca się na początku do Śiwy i Parwati. Problem ten szerzej omawia G. Boccali, *The Incipits of Classical Sargabandhas*, [w:] W. Slaje, [red.], *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden 2008, s. 183–205. G. Boccali, analizując przedstawienie Himalaji w *Kum.*, zwraca uwagę na trzy poziomy tego opisu: poziom motywów, które rozwijają temat „góry” (jak rozmiary, niezwykle bogactwo minerałów, zwierzęta zamieszkujące góry, roślinność, mieszkańcy, zwłaszcza bogowie i istoty półboskie); poziom nazwany przez S. Lienharda poziomem konwencjonalnych wyrażeń oraz poziom ikoniczny (*La Descrizione del Himālaya...*, s. 79 n.

zlokalizować, a zarazem jako bóstwo (*devatātmā*), którego boskość podkreślił Pradžapati (Prajāpati, Pan stworzeń) przekazując mu władzę nad górami i zapewniając mu tym samym część darów, jaką składa się w ofierze bogom (*Kum.* 1.17). Co więcej, Himalaja był źródłem, z którego czerpano rośliny i słupy ofiarne niezbędne do składania ofiar (1.17). Kalidasa spiął zatem ten opis króla gór pewną klamrą, która podkreśla jego boską naturę i związek z ofiarą, by w kolejnej strofie przedstawić go jako postać zantropomorfizowaną. Warto zauważyć, że w odniesieniu do króla ludzi zarówno kodeksy prawno-obyczajowe, jak i teksty literackie podkreślają jego boskie pochodzenie⁵⁶.

W micie przywołanym w strofie drugiej *Kumarasambhaw*y Himalaja odgrywa ważną rolę jako cielę, dzięki któremu ziemia przybrawszy postać krowy pozwoliła się wydoić, dostarczając tym samym niezbędnych dla stworzeń produktów⁵⁷. Ten związek między ziemią a Himalają podkreśla wyrażenie *dharitrīdharaṇakṣamam sāram* (*Kum.* 1.17): Himalaja dysponował bowiem siłą zdolną podtrzymać ziemię, jako cielę zaś sprawił, że ziemia wydała plony:

yaṁ sarvaśailāḥ parikalpya vatsaṁ
merau sthite dogdhari dohadakṣe
bhāsvanti ratnāni mahauśadhīś ca
pṛthūpadīṣṭāṁ duduhur dharitrīm, *Kum.* 1.2.

Jego cielęciem obrały wnet góry,
gdy Meru został tak zręcznym dojarzem,
i wydoiły z ziemi, jak chciał Prithu,
zioła niezwykle, błyszczące klejnoty.

Ważną funkcję spełnia on jako władca i tutaj także związek między królem a ziemią jest istotny, choć w pieśni pierwszej *Narodzin Kumary* ziemia nie jest przedstawiana jako małżonka króla-gór (w wielu tekstach sanskryckich natomiast można znaleźć obraz ziemi jako królewskiej małżonki⁵⁸). W *Kumarasambhaw*ie znaczące jest zapewne to, że ziemia zwana jest w pierwszej strofie *pṛthivī*, nosząc imię utworzone od imienia prawego króla Prithu (Pṛthu), wymienionego w strofie drugiej, Himalaja zaś jest porównany do kija służącego do pomiaru ziemi (*mānadaṇḍa*, *Kum.*

⁵⁶ *Manusmṛti* 7.3–8, *Nāradaśmṛti* 18. 13, 20. Ta koncepcja – obca dharmaśutrom – ma swe źródło w niektórych tekstach wedyjskich, zob. R. Lingat, *Les Sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris 1967, s. 232 n. J. Gonda (*Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden 1969, s. 24 n.) zauważa, że król jako taki nie jest bogiem, stwórcą wszystkich rzeczy, ale jedną z potężnych istot, która ma posiadać nadprzyrodzone zdolności.

⁵⁷ Zob. *Kum.* 1.2, s. 31, przyp. 79. Różne wersje tego mitu omawia G. Bailey, Brahma, Pṛthu and the Theme of Earth-Milker in Hindu Mythology, *Indo-Iranian Journal* 23 (1981), pp. 105–116.

⁵⁸ Np.: *Mbh.* 6.10.73; 13.8.21; *Rām.* 2.45.12; 2.80.13; 5.24.28. Także Manu czyni aluzję do jednej z wersji legendy dotyczącej Pṛthu, którego małżonką jest ziemia (*Manusmṛti* 9.44). Zob. M. Hara, The King as Husband of the Earth (Mahī-Pati), *Asiatische Studien* 27 (1973), pp. 97–114.

1.1). Danda jest jednak także jednym z ważnych symboli władzy królewskiej w dawnych Indiach. Oznacza wymierzanie sprawiedliwości, do którego był zobowiązany władca oraz władzę i moc tego, kto ją nosi⁵⁹. Himalaja staje się więc symbolem tego, co w działaniu króla było tak istotne.

Idealny władca w Indiach był postrzegany jako obrońca poddanych i im był lepszy, tym skuteczniej mógł bronić poddanych. Stąd dla podkreślenia tej jego funkcji przedstawiano króla jako postać silną pod względem fizycznym⁶⁰. W odniesieniu do Himalaji nie bez znaczenia zatem pozostaje podkreślenie jego mocy w podtrzymaniu ziemi. Himalaja–król zgodnie z główną powinnością władcy – o czym w odniesieniu do ziemskiego króla obszernie rozprawiają kodeksy prawno-obyczajowe i eposy⁶¹ – roztacza opiekę nad swymi „poddanymi”. Jego szlachetność, wzniosłość (należy on do grona tych dosł. z podniesioną głową, *uccaiḥśirasām*, czyli wysoko urodzonych) przejawia się w tym, że chroni nie tylko prawych, wysoko urodzonych, ale nawet tych, którzy szukając u niego schronienia mogliby go nie znaleźć, bo stoją nisko w hierarchii społecznej. Symbolem ich jest mrok skryty w jego jaskiniach. Himalaja w poczuciu odpowiedzialności ochrania więc kogoś nawet niskiego stanem tak samo, jakby użył schronienia komuś znakomitemu (trzeba jednak zaznaczyć, że zgodnie z kodeksem *Manu* król powinien bronić wszystkich⁶²):

divākarād rakṣati yo guhāsu
līnaṃ divā bhītaṃ ivāndhakāraṃ
kṣudre ‘pi nūnaṃ śaraṇaṃ prapanne
mamatvam uccaiḥśirasām satīva, *Kum.* 1.12.

On w swych jaskiniach mrok, co dnia się boi
przed słońcem chroni jak ukrytą sowę;
bo gdy pomocy szuka ktoś tak marny,
ten, kto szlachetny przyjmie go do siebie.

W opisie Himalaji Kalidasa zwraca uwagę zarówno na jego królewski wygląd, jak i cechy wewnętrzne. Określając go słowem *saubhagya* (pomyślność, powodzenie, szczęście; piękno⁶³) i porównując bogactwo jego klejnotów do zalet poeta sugeruje, że piękno góry–króla wiąże się z pomyślnością, ze szczęściem, którego jest źródłem i którego używa poddanym. W literaturze sanskryckiej zwracano uwagę na to, by podkreślić bogactwo władców i motyw ten, jak widać, Kalidasa wykorzystuje. W ten opis wplata poeta także akcenty realizmu wynikające z obserwacji przyrody, ale

⁵⁹ J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, *Numen* 3:1 (1956), s. 57 n. Inną interpretację strofy *Kum.* 1.1 proponuje A. Amer (op. cit., s. 7–8): Himalaja symbolizuje męczyznę, kij jest symbolem lingi (*liṅgam*), ziemia zaś łonem kobiecym (*yoni*).

⁶⁰ J. Gonda, *The Sacred Character of Ancient Indian Kingship*, [w:] *The Sacral Kingship/ La Regalità Sacra*, Rome 1959, s. 172 n.

⁶¹ *Manusmṛti* 7.3 n.; *Yājñavalkyasmṛti* 1.327–332; *Arthaśāstra* 1.19.39. Na temat postępowania króla m.in. obszernie w *Mahabharacie* (ks. 12, 13) i (mniej obszernie) w *Ramajanie* (zwł. ks. 2).

⁶² [...] *rakṣārtham asya sarvasya rājānaṃ asṛjat prabhuḥ*, *Manusmṛti* 7.3.

⁶³ M. Monier–Williams, *Sanskrit–English Dictionary*, Oxford 1899, sub voce.

i zachowań ludzi, gdy podkreśla, że jedna wada – tak jak śnieg okrywający górę – staje się mniej istotna w wielkiej ilości zalet. Podkreśleniu splendoru Himalaji–króla służy także porównanie go do księżycy, bo w literaturze sanskryckiej bardzo często do księżycy lub słońca porównuje się rozmaitych władców⁶⁴. Księżyc, związany z wegetacją i płodnością – obok siedmiu innych bóstw⁶⁵ – reprezentuje cechy kluczowe dla króla, którego często się określa terminem *saumya* (dosł. przypominający księżyc; łagodny, delikatny, spokojny, przynoszący szczęście⁶⁶). Celem króla jest właśnie zadowolenie poddanych, ochranianie ich, obdarzanie darami i nakazywanie im, by obchodzili święta religijne⁶⁷. Cechy te można niewątpliwie dostrzec także w opisie Himalaji. Dodatkowo dostojęństwo króla gór w *Kumarasambhawie* jest podkreślone przez fakt, że czamary wachlują go swymi ogonami niczym wachlarzami (*bālavayajanaiḥ*, *Kum.* 1.13⁶⁸). W dawnych Indiach włosów z białych ogonów tych zwierząt używano jako wachlarzy do wachlowania posągów bóstw oraz ludzi – szczególnie władców – i taki wachlarz był jednym z insygniów królewskich.

Himalaja jest także – zgodnie z wymogami stawianymi królowi – znawcą prawa i obyczajów. Poślubia więc równą sobie pod względem pochodzenia, zachowania i urody Menę, która w *Ramajanie* jest córką Meru i ukochaną, piękną żoną Himalaji oraz matką dwóch niezwykle urodziwych córek: Gangi i Umy (*Rām.* 1.34.1–3). W jednej z puran natomiast mówi się o niej, że pochodzi z umysłu przodków (*pitṛ*), którzy posiadali moc stwarzania jedynie właśnie za pomocą umysłu⁶⁹. Kalidasa odwołuje się do obu tych tradycji, podkreślając skłonność Meny do medytacji. W *Narodzinach Kumary* obdarzy ona Himalaję synem Mainaką i córką Parwati, której imię zostanie utworzone od nazwy ojca (Parwata) i – co niezwykle w sytuacji, gdy Himalaja ma też syna – to ją ojciec obdarzy szczególnym przywiązaniem, a ona doda mu swego splendoru:

prabhāmahatyā śikhayeṇa dīpas
trimārgayeṇa tridivasya mārgaḥ
saṃskāravatyeva girā manīṣī
tayā sa pūtaś ca vibhūṣitaś ca, *Kum.* 1.28.

Jak lampę mocny, jasny płomień zdobi,
jak nieba ścieżkę Ganga⁷⁰ o trzech nurtach,
jak mędrca mowa właściwa ozdabia –
tak mu ozdoba Uma, oczyszczeniem.

⁶⁴ W *Mahabharacie* i *Ramajanie* opisuje się dzieje dwóch dynastii: odpowiednio księżycowej i słonecznej. W *Hariwamśi* – obie.

⁶⁵ Którymi są Słońce, Ogień, Wiatr, Yama, Kubera, Varuṇa i Indra; reprezentują one podstawowe funkcje i czynności króla, J. Gonda, *The Sacred...*, s. 172.

⁶⁶ M. Monier-Williams, op. cit., sub voce.

⁶⁷ J. Gonda, *The Sacred...*, s. 173.

⁶⁸ Zob.s. 34, przyp. 100.

⁶⁹ Zob. s. 35, przyp. 108.

⁷⁰ Czyli Ganges (Gaṅgā). W sanskrycie rzeka ta (jak większość rzek) jest rodzaju żeńskiego.

W innej strofie Kalidasa subtelnie podkreśla, że narodziny Parwati oznaczają szczęście (*sampad*: sukces, spełnienie), które powstało z połączenia politycznej mądrości (*nīti*), której uosobieniem jest Mena, oraz siły i aktywności (*utsāha*), które są niezbędne dla króla, czyli dla Himalaji (*Kum.* 1.22). Król gór jako władca jest odpowiedzialny za rozwój swojego królestwa i dobrobyt poddanych. Takim dobrem dla wszystkich jest właśnie Parwati.

Himalaja, świadom całej sytuacji, usłyszawszy przepowiednię mędrca Narady, że Parwati–Uma ma być żoną samego boga Śiwy, będzie cierpliwie czekał na odpowiedni moment wydania jej za mąż, nie zdradzając przy tym – jak prawdziwy mędrzec – własnych pragnień, by nie spotkać się z odmową. I tak jak Mena była równa Himalaji pod względem pochodzenia i zachowania, tak Parwati okaże się godną małżonką Śiwy.

Kalidasa zręcznie przeplata przedstawienie postaci króla gór z opisem miejsc, nad którymi włada, a jego ogromne królestwo, sięgające od oceanu do oceanu, świadczy też o wielkości jego władzy (*Kum.* 1.1)⁷¹. Poeta skupia się jednak nie tyle na bezpośrednim i realistycznym opisie Himalaji, ile na jego mitologicznych aspektach (podobnie czyni zresztą Bharawi w pieśni piątej *Poematu o Kiracie i Ardżunie*). Kiedy poeta opisuje Himalaję–króla używa zaimka względnego (*yad*), opisując miejsca używa słowa *yatra* („gdzie”). Pewne cechy Himalaja dzieli z górą Meru, którego jest przyjacielem (*Merusakha*, *Kum.* 1.18). Górę Meru, opisaną w *Mahabharacie*, zamieszkują bogowie i niebiańscy muzycy, rozświetlają niezwykle zioła, pokrywają gęstwiny lasów i odwiedzają dzikie i straszne zwierzęta. Meru zwany „złotym królem gór” lub „złotą górą” (*kanakaparvata*, *Mbh.* 12.59.122; *kāñcana*, *Mbh.* 1.15.6) promieniuje niezwykłym blaskiem (*tejorāśi*, *Mbh.* 1.15.5). Podobnie Himalaja, choć nie jest złoty, jaśnieje jednak od niezliczonej ilości klejnotów (*anantaratna*, *Kum.* 1.3). Także w Himalajach znajdują się niezwykle zioła i zamieszkują je bogowie i inne istoty półboskie. Kalidasa nie podkreśla jednak – jak ma to miejsce w przypadku Meru (*Mbh.* 1.15.6) – że Himalaja jest niedostępny dla tych, którzy mają mało zasług w zakresie dharmy, czyli prawości⁷².

Oprócz przedstawienia wersji mitu o pochodzeniu Parwati Kalidasa czyni Himalaje miejscem pobytu rozmaitych mitycznych postaci, które korzystają nie tylko z jego uroków, ale i doznają trudów, jakie niesie zima (kimnaryjki mają zranione palce i pięty od śniegu zamarzniętego na kamień, *Kum.* 1. 11) lub zagrożeń, jakie czyhają na jego mieszkańców (kiraci widzą perły, które upuściły słonie zabite przez lwy, *Kum.* 1.6, siddhowie cierpią z powodu gwałtownej ulewy, *Kum.* 1.5). Zasadniczo jednak jest to wizja miejsca radosnego, rozjaśnianego słońcem, śpiewem, w którym mieszkańcy cieszą się wiatrem, zapachem sosen, wodami płynącej w pobliżu Gangi, obecnością zwierząt. Przyroda sprzyja ich igraszkom miłosnym, rozświetlając nocą roślinami fosforyzującymi wnętrza jaskiń, a obłoki służą jako zasłony zawstydzonym

⁷¹ Zob. G. Boccali, *La Descrizione del Himālaya...*, s. 80.

⁷² *Dharma* – to pojęcie niezwykle szerokie; w hinduizmie może oznaczać religijne rozporządzenia lub rytuały, ustanowiony porządek, prawo, zespół norm, właściwe i zbawienne postępowanie w aspekcie religijnym, moralnym i społecznym, zob. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, z języka angielskiego przełożyli M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 477–498.

mieszkankom lasu (*Kum.* 1. 10, 14). Te miłosne akcenty są istotne, bo stanowią niejako zapowiedź ważniejszego miłosnego związku Himalaji i Meny, z którego zrodzi się Parwati (*Kum.* 1.19). I jest rzeczą bardzo ważną, że poemat kończy się także opisem – już bardzo rozbudowanym – najważniejszej miłości: Śiwy i Parwati. Opis „miesiąca”⁷³ poślubnego tej pary bogów stanowi ukoronowanie i dopełnienie tego, co było krótko zasygnalizowane w pieśni pierwszej. Po raz kolejny zatem widać przemyślaną budowę *Kumarasambhawy*.

To niezwykle miejsce w górach, gdzie zmysłowa miłość splata się z umartwieciem, wybrał na medytację Śiwa, któremu Himalaja złożył należną ofiarę i posłał Parwati, by mu służyła, przynosząc niezbędne do ofiar rzeczy, jak wodę, kwiaty czy trawę kuśa. Asceci byli bowiem zobowiązani do wypełniania rytuałów i składania ofiar. Kalidasa zaznacza w tej pieśni dwa główne wątki utworu: ascezę i miłość, a Himalaję-króla czyni wzorem władcy znającego swoje obowiązki względem boga, poddanych i rodziny, przy czym ważna jest taka właśnie ich kolejność.

Przekład i komentarz *Kumarasambhawy* 1. 1–60.

1.

Jest⁷⁴ na północy władca gór nazwany
Siedzibą Śniegu⁷⁵, o boskiej naturze⁷⁶;
skąpany w wodach obu oceanów
wznosi się niczym pręt mierniczy⁷⁷ ziemi.

2.

Jego cieleciem obrały wnet góry,
gdy Meru⁷⁸ został tak zręcznym dojarzem,

⁷³ Ten czas był jednak znacznie dłuższy.

⁷⁴ M. R. Kale (op. cit., s. 223) oraz H. Heifetz (op. cit., s. 133) podkreślają, że utwór rozpoczyna dobrowróżbna litera „a” (*asti*). Strofy 1–16 były także tłumaczone na j. polski przez L. Sudykę, *Od Ramajany do dydaktyki czyli zagadki „Poematu Bhattiego”*, Kraków 2004, s. 278–279. Strofy 1–17 tłumaczył S. Stasiak, *Kumarasambhawa (Narodziny Boga Kumary)*, [w:] S. Schayer, *Historia Literatury Indyjskiej*, Warszawa 1933, s. 103–104 (Wielka Literatura Powszechna). A. Amer (op. cit., s. 7) zwraca uwagę na znaczenie kierunku północnego tutaj i w *Meghaducie*; północ to miejsce życia bogów. W *Kum.* pojawia się wiele figur i tropów, które w odniesieniu do pieśni pierwszej omówił G. Boccali, *La Descrizione del Himālaya...*, s. 84–106. W tej strofie jest utpreksza (*utprekṣā*), czyli przypisanie bytowi nieożywionemu zachowań i intencji ludzkich.

⁷⁵ W sanskrycie: *himālaya*.

⁷⁶ *Devatātmā*.

⁷⁷ *Mānadaṇḍa*. Himalaje, zwane także w sanskrycie *himavat* (posiadający śnieg), *himādri* (śnieżna góra), *naḡādhiraṇjan* (władca gór, dosł. władca nieprzemieszczających się, nieruchomych, tzn. gór) – ciągnące się wzdłuż Indii Północnych sięgają na zachód do Morza Arabskiego, na wschód zaś do Zatoki Bengalskiej.

⁷⁸ Góra Meru zwana w *Mahabharacie* (*Mahābhārata*) „złotym królem gór” lub „złotą górą” (*Mbh.* 3.102.2; 12.59.122), jest cała ze złota i drogocennych kamieni. Jaśniejąca niezwykłym blaskiem (*tejorāṣi*, *Mbh.* 1.15.5). Jako najwyższy szczyt Indii ma znajdować się w centralnym punkcie świata. Według *Mbh.* i puran jest siedzibą bogów, mędrców (*ṛṣi*), niebiańskich muzyków i śpiewaków (*gandharva*) oraz innych istot półboskich, jak kimnarów i siddhów.

i wydoły z ziemi, jak chciał Prithu⁷⁹,
zioła niezwykle, błyszczące klejnoty.

3.

I śnieg nie zdołał zniszczyć piękna⁸⁰ tego,
który jest źródłem klejnotów przelicznych;
bo jedna wada w toni zalet ginie,
jak na księżycu plama⁸¹ wśród promieni.

4.

On na swych szczytach dźwiga minerały⁸²,
ozdoby wszelkie apsaras⁸³ zalotnych,
barwą odbitą na skrawkach obłoków
czerwieniejące jakby zmierzch przedwczesny.

W mitologii indyjskiej rzeka Ganges spływa z nieba właśnie na szczyt Meru (*Rām.* 1. 38–43; *Mbh.* 3.108.6 n.), a dopiero potem do oceanu.

⁷⁹ W strofie tej Kalidasa odwołuje się do mitu znanego z *Mbh.* (12.59.118 n.) i puran (*Bhagavatapurāṇa* 4.15–18; *Matsyapurāṇa* 10.3–35; *Viṣṇupūrāṇa*) o prawym królu Prithu (Pr̥thu), synu Weny (Vena), którego Wisznu (Viṣṇu) oraz pozostali bogowie i mędrcy koronowali na króla ziemi. Jak podaje *Mahabharata*, za rządów tego idealnego władcy nie było na ziemi chorób, starości, głodu ani niepokojów. Nie lękano się złodziei ani siebie nawzajem. Natomiast według puran, kiedy poddanych króla dręczył głód i zwrócili się do niego o pomoc, Prithu, wzięwszy łuk, zmusił ziemię, by przyjęła postać krowy i aby była dojona z płonów, których odmawiała ludziom. Z jej mleka powstało zboże, owoce i rozmaite rośliny. Ziemia więc, zwana od imienia króla Prithiwi, dostarczyła pożywienia dla wszystkich istot. Według jednej z wersji mitu cielęciem, które budziło w ziemi matczyną miłość, był właśnie Himawat, a góra Meru była dojarzem, który z ziemi uzyskiwał pokarm w postaci ziół i kamieni szlachetnych. Mallinatha (Mallinātha), komentator *Kumarasambhawy* z XIV/XV w. (M. R. Kale, op. cit., s. XXXIX), zauważa, że mleka, ziół i kamieni szlachetnych dostarczają odpowiednio krowa, ziemia i wszystkie góry.

⁸⁰ *Saubhagya* – „pomyślność, powodzenie, szczęście; piękno, wdzięk”, M. Monier-Williams, sub voce. Śnieg, który może być nieprzyjemny, nie umniejsza piękna Himalajów.

⁸¹ Znak widoczny na tarczy księżycy (*aṅka*), który zmniejsza jego przejrzystość, porównuje się do zająca (*Jaiminiyabrāhmaṇa* 1.28) lub jelenia czy antylopy. Księżyc jest bardzo często przywoływany w poezji sanskryckiej dla swego piękna czy chłodzących srebrnych promieni (zob. m.in. *Kum.* 8.60, 8.65). Druga część strofy trzeciej zawiera gnomę (*arthāntaranyasa*). Takie uogólniające uwagi odgrywają ważną rolę w poezji sanskryckiej. W pierwszej pieśni *Kumarasambhawy* są one jeszcze w strofach: 12, 22, 52, 59. Definicję gnomy, którą przytacza Mallinatha, podaje Dandin (*Kāvyaḍarśa* 2.169).

⁸² *Dhātumattā* – obfitość, bogactwo minerałów.

⁸³ Apsarasy (*apsaras*) – niebiańskie tancerki o zniewalającej urodzie należące do świty boga Indry i uwodzące ascetów zagrażających jego potędze. Nimfy te – wspomniane już w jednym z hymnów *Rigwedę* (*RV* 9.78.3) – są też związane z wodami (*AV* 2.2.3; *AV* 4.37.3), ich mieszkaniem ma być morze (*AV* 22.5, 4.38.1, 1.109.2). Także w późniejszej literaturze często przedstawia się apsarasy związane ze stawami leśnymi, brzegami rzek. Mieszkają one jednak także w drzewach (jak *nyagrodha*, *aśvattha*, *udumbara*) czy w górach, gdzie bawią się z gandharwami (półbogowie, niebiańscy muzykanci i śpiewacy), H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart–Berlin 1923, s. 254 n. Według *Ramajany* powstały one podczas ubijania oceanu. W *Kum.* 1.4 błysk metali noszonych przez nimfy odbija się w pasmach obłoków, sprawiając wrażenie przedwczesnego zmierzchu lub świtu.

5.

Na jego szczytach słońcem oświetlonych
schronić się pragną strwożeni ulewą
siddhowie⁸⁴, którzy wpierw cieniem obłoków
zsuniętym niżej mogli się radować.

6.

Tam też Kiraci⁸⁵ ścieżkę lwów poznają
po upuszczonych z ich pazurów perłach,
choć nie ujrzeli przez śnieg roztopiony
zmytych już śladów krwi zabitych słoni⁸⁶.

7.

Tam do pisania listów o miłości
niewiasty z rodu Widjadharów⁸⁷ biorą
korę brzożową⁸⁸, na której litery
są niczym plamki czerwone na słoniu⁸⁹.

8.

On bambusowe⁹⁰ otwory napełnia
wiatrem jak gdyby z ust jaskiń⁹¹ wiejącym,
pragnąc w ten sposób dać akompaniament

⁸⁴ Siddhowie (*siddha*, dosł. ten, który osiągnął spełnienie) – istoty półboskie żyjące na górze Meru, które dzięki ascezie uzyskiwały niezwykle umiejętności, m.in. moc otrzymania wszystkiego, kontrolowania zmysłów, zwiększania się lub zmniejszania, bycia lekkim lub ciężkim (zob. m.in. *Kum.* 2.11.1; 6.75.1; *Mbh.* 6.8.2).

⁸⁵ Kiraci (*kirāta*) to, według *Mahabharaty* (12.200.40; 12. 65.13), lud żyjący z polowania, zamieszkały w jaskiniach w lasach północnych Himalajów.

⁸⁶ Według indyjskich wyobrażeń dzikie słonie noszą perły w swoich głowach (o perłach tych jest także mowa w *Ragh.* 6.95). W tej strofie lwy zabijając słonie, zapewne rozszarpując ich głowy, miały perły między pazurami. Mallinatha przytacza wers, w którym jest mowa o tym, że perły mają pochodzić nie tylko od słoni, ale także chmur, dzików, muszli ślimaka, ryb, węży czy wreszcie bambusów; w rzeczywistości jedynym ich źródłem są muszle, zob. Kalidasas *Kumarasambhava* aus dem Sanskrit übertragen und unter Berücksichtigung des Kommentares von Mallinatha mit erläuternden Anmerkungen versehen R. Syed., Reinbek 1993, s. 90. W dalszej części artykułu praca jest cytowana pod nazwiskiem tłumaczki.

⁸⁷ Vidyādhara – przychylny ludziom istoty półboskie, żyjące w krainie boga bogactwa Kubery; często związane ze sprawami miłosnymi ludzi; noszą instrumenty muzyczne lub są muzykantami (*Mbh.* 9.45.77).

⁸⁸ Delikatnej kory brzozy (*Betula utilis*, sanskr. *bhūrja*) rosnącej w Himalajach używano w starożytnych Indiach jako materiału piśmienniczego. Do pisania służył płynny cynober (w oryginalu: *dhāturasa*).

⁸⁹ Mallinatha twierdzi, iż skóra wszystkich słoni jest pokryta czerwonymi plamkami; w istocie dotyczy to słoni liczących ok. 50 lat i po tych kropkach właśnie można rozpoznać ich wiek, zob. M. R. Kale (op. cit., s. 227).

⁹⁰ *Kīcaka* – rodzaj bambusa. Według *Traktatu o teatrze* (*Nāṭyaśāstra* 30.1n.) flety są wykonane z bambusa. Wiatr w Himalajach przewiewając przez bambusowe pnie wytwarza brzmienia podobne do brzmień z fletu. Por. *Ragh.* 2.12; *Megh.* 56.

⁹¹ *Darīmukha*.

kimnarom⁹², którzy mają pieśń rozpocząć.

9.

Tam właśnie zapach płynącej żywicy⁹³
sosen⁹⁴ przez słonie stale pocieranych,
aby uśmierzyć swędzenie ich skroni,
czyni wierchołki gór wonnymi mile.

10.

Tam nocą ściany zamieszkałych jaskiń
blask ziół⁹⁵ oświecła, które bez oliwy
za lampy służą w czasie chwil miłosnych
mieszkańców lasu i ich ukochanych.

11.

Tam śnieg na drodze zmarznięty na kamień
choć kimnaryjek⁹⁶ rani palce, pięty
one, dźwigając ciężar bioder, piersi
nie przyspieszają powolnego kroku⁹⁷.

12.

On w swych jaskiniach mrok, co dnia się boi⁹⁸,
przed słońcem chroni jak ukrytą sowę;
bo gdy pomocy szuka ktoś tak marny,
ten, kto szlachetny przyjmie go do siebie⁹⁹.

⁹² Kimnara – według eposu mają ludzkie ciało a głowę konia. Mallinatha podkreśla, że kimnarowie są boskimi śpiewakami (*devagayaka*). W *Mbh.* 2.4.32 śpiewają w pałacu Juddhisztiry (Yuddhiṣṭhira).

⁹³ W oryginale *kṣīra* – „mleko”; tu metaforycznie w odniesieniu do żywicy. Na końcu zł. *kṣīratā*

⁹⁴ *Sarala* (*Pinus longifolia* Roxb.) jest wysoką sosną rosnącą w Himalajach (zwykle na niższych wysokościach niż inne gatunki sosen), która dostarcza wonnej żywicy. Słonie pocierając głowę o pień sosny informują inne o swoim stanie, gdy w czasie zdenerwowania lub w okresie godowym z ich gruczołów, znajdujących się wysoko na kościach policzkowych, wydziela się silnie wonna substancja, zob. R. Syed, op. cit., s. 92; B. Tubini (Kalidasa: *La naissance de Kumara (Kumarasambhava)*. Poème traduit du sanskrit et précédé d'une étude intitulée „Les devoirs des dieux et des hommes” par B. Tubini, Paris 1985), s.163.

⁹⁵ W Himalajach występują zioła, których liście pokryte są srebrzystymi włoskami odbijającymi światło przy pełni księżyca, zob. R. Syed, op. cit., s. 93. Por. *Ragh.* 4.75.

⁹⁶ Mallinatha zauważa, że *aśvamukhyaḥ* (tak w oryginale) jest to inna nazwa kimnaryjek.

⁹⁷ Pełne piersi i ciężkie biodra są elementem indyjskiego ideału kobiecego piękna. Wśród wielu bohaterów literatury sanskryckiej tak przedstawiana jest m.in. Śiakuntala, której biodra są tak pełne i ciężkie, że idąc zostawia w piasku głębokie ślady (Kalidasa, *Śiakuntala*, op. cit., s. 55).

⁹⁸ *Divābhita* – „przestraszony za dnia”; słowo to może oznaczać też sowę.

⁹⁹ Himalaja należy do grona tych dosł. z podniesioną głową (*uccaiḥśirasām*) – czyli szlachetnych, wysoko urodzonych – który w poczuciu odpowiedzialności ochrania kogoś nawet niskiego stanem (symbolem jego ciemność pojmowana negatywnie) tak samo, jakby użyczył schronienia komuś znakomitemu. Por. *Megh.* 17.

13.

Tytuł zaś jego „władca gór” czamary¹⁰⁰
tak potwierdzają, gdy go ogonami
swymi wachlują – a blask się roztacza
biały, jak jasne promienie księżyca.

14.

Tam też pękate chmury, zwisające
u wejścia jaskiń, za zasłony służą
dla zawstydzonych niewiast kimpuruszów¹⁰¹,
z których ciał nagle się zsunęły szaty.

15.

Tam na gazele polując kiraci
cieszą się wiatrem, co pawie ogony
wciąż rozdmuchuje i drzewami¹⁰² wstrząsa
i niesie krople Gangi¹⁰³ spływającej.

16.

Na jego szczytach siedmiu mędrców¹⁰⁴ zbiera
wyrośłe w stawach lotosy, a resztę
budzi krążący poniżej Wiwaswat¹⁰⁵,
gdy swe promienie unosi ku górze.

¹⁰⁰ *Camarī* (r.ż.) – Jak, Bos grunniens, ma ciemnobrązową lub białą sierść, żyje w północnej części Himalajów i na wyżynie środkowoazjatyckiej. W dawnych Indiach włosów z białych ogonów tych zwierząt używano jako wachlarzy do wachlowania posągów bóstw czy ludzi – zwłaszcza władców. Taki wachlarz był jednym z insygniów królewskich. Czamary wachlując Himalaję swymi ogonami podkreślają więc jego królewskość (zob. s. 8). Według *Mbh.* 2.48.5 wachlarze z ogonu jaka były czarne i białe, lśniące jak księżyc. Jest o nich też wzmianka w *Ragh.* 3.16.

¹⁰¹ Kimpuruśa – istoty mityczne, znane z brahman (*Śat. B.* 1.2.3.9; *Ait. B.* 2.8). Mallinatha uznaje je za tożsame z kimnarami ze strofy 1.8. Podczas miłosnych igraszek kimpuruszowie zabrali swym żonom szaty i teraz chmury służą im za zasłony.

¹⁰² Devadāru – Cedrus deodara, cedr himalajski, który rośnie przedewszystkim w północno-zachodniej części Himalajów i dostarcza cennego drewna używanego do składania ofiar wedyjskich.

¹⁰³ Bhāgīrathī – inna nazwa Gangesu jako córki Bhagirathy (Bhagīratha). Według *Ramajany* (1.34) Ganga jest drugą córką Himalaji i Meny, która swoimi wodami ma oczyścić trzy światy. W *Mbh.* 13.107 n. udało się królowi Bhagirathcie sprowadzić Gangę na ziemię. W tymże eposie znajduje się też długi hymn pochwalny na cześć Bhagirathi i jej oczyszczających wód, w których kąpiel otwiera wstęp do nieba (*Mbh.* 13.27.27. n.).

¹⁰⁴ *Saptarṣi* (siedmiu wieszczów) – najświętsi spośród ascetów, którzy dzięki swojej ascezie stali się boscy i są gwiazdami w konstelacji Wielkiej Niedźwiedzicy (H. Heifetz, op. cit., s. 137). Należą do nich Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Kratu, Pulaha i Vasiṣṭha. Siedmiu wieszczów wymienia się już w *RV* 4.42.8 oraz 10.130.7. Wieszczowie ci mieli zapoczątkować ofiarę (*RV* 6.75). Aṅgirasa zwie się kapłanem bogów i panem ofiar. Niekiedy podaje się inne imiona wieszczów. W niektórych tekstach siedmiu wieszczów identyfikowano – opierając się na etymologii między *ṛṣi* „wieszcz” a *ṛkṣa* „niedźwiedź” – z gwiazdozbiorem Wielkiej Niedźwiedzicy (*Śat. B.* 2.1.2.4). W *Mbh.* (3.26.13) podkreśla się, że ponieważ ci wieszczowie przestrzegali praw stwórcy, mogą świecić jako gwiazdozbiór na niebie. W innych strofach tego utworu Kalidasa używa na określenie wieszczów (*ṛṣi*) terminu *muni* (*Kum.* 6.12, 35, 47, 49, 88); zob. s. 35, przyp. 109.

¹⁰⁵ Słońce.

17.

Sam Pradžapati¹⁰⁶ władzę nad górami
jemu przekazał z udziałem w ofierze –
ujrzał moc jego w podtrzymaniu ziemi
i źródło rzeczy niezbędnych dla ofiar¹⁰⁷.

18.

On, biegły w prawie i przyjaciel Meru,
by ród podtrzymać, jak obyczaj każe,
poślubił Menę¹⁰⁸ z umysłu zrodzoną,
godną czci mędrców¹⁰⁹ i jemu podobną.

19.

A gdy zaczęli zażywać rozkoszy
godnej urody obu tych postaci¹¹⁰,
to z biegiem czasu władcy gór małżonka,
piękna i młoda, dziecinę powiła.

20.

Ona zrodziła – radość żony z Nagów¹¹¹ –
syna Mainakę, druha Oceanu,
co ran nie doznał od pioruna Indry,
gdy ów „obcinacz skrzydeł” się rozgniewał¹¹².

¹⁰⁶ Prajāpati (Pan stworzeń) – występuje już w *RV* 10.121.10, gdzie jest stwórcą wszystkich żyjących stworzeń. Jest też najwyższym bogiem, stwórcą świata, bogów i asurów, utożsamiany z innymi bogami lub (jak w upanisadach) z absolutem. W *AV* 11.4.12 identyfikowany jest z wszystko ożywiającym oddechem (*prāṇa*). W mitologii przybiera różne postaci zwierząt: dzika, żółwia, kozła, byka, krowy, konia itp. Himalaja jako stworzenie boskie może skorzystać z części darów złożonych bogom w ofierze, R. Syed, op. cit., s. 96.

¹⁰⁷ Himalaja był źródłem, z którego czerpano rośliny i słupy ofiarne potrzebne do składania ofiar.

¹⁰⁸ Menā – (lub Menakā) apsarasa i tancerka w niebie Indry. Według *Rām.* 1.34.1–3 Mena była córką góry Meru i piękną, ukochaną żoną Himalaji, matką niezwykle pięknych córek: Gangi i Umy; zob. s. 8. Mallinatha z kolei cytuje wers z *Brahmandapurāṇy* (*Brahmāṇḍapurāṇa*) o tym, że Mena pochodzi z umysłu przodków (*pitṛ*). *Pitṛ* jako istoty boskie posiadały moc stwarzania jedynie za pomocą umysłu; pierwotnie – jak zaznacza M. R. Kale, op. cit., s. 233 – chodziło prawdopodobnie o ubóstwionych przodków, którym składano ofiarę *śraddha* (była to ofiara za przodków, której właściwą rangę nadają dopiero teksty prawno-obyczajowe, tzw. *dharmaśāstry*). Według *Manusmṛti* *pitṛ* są potomkami riszich (wieszczów) oraz przodkami bogów i ludzi. W *Kumarasambhawie* Mena jest równa Himalaji pod względem rodu, zachowania i urody. W *Mbh.* jest ona matką Śakuntali (1.69.19 n).

¹⁰⁹ *Munīnām* – (gen. pl.) są oni mędrcami i ascetami. W epickich czasach *muni* odnosi się do ascety lub mędrca, który złożył przysięgę milczenia.

¹¹⁰ *Tayoḥ pravṛtte svarūpayogye suratāprasaṅge* – dosł.: gdy zaczęło się ich lgnięcie do rozkoszy stosowne do ich urody/ właściwe ich urodzie.

¹¹¹ Według Mallinathy Mainaka poślubił żyjącą w morzu kobietę-węża z rodu Nagów. Naginie odznaczały się wielką urodą i niejednokrotnie zostawały żonami śmiertelników. Mallinatha stwierdza, że Kalidasa wymienia tu Mainakę, żeby podkreślić, iż Himalaja ma syna, i cytuje wers z *Manusmṛti* (3.11), w którym jest mowa o tym, że mężczyzna nie powinien poślubiać dziewczyny, której ojca nie zna i która nie ma brata. Parwati zatem ma brata i może zostać poślubiona.

¹¹² W *Ramajanie*, najstarszym zachowanym literackim źródle o obciążeniu gór skrzydeł przez Indrę, tę historię opowiada Hanumanowi, synowi wiatru, właśnie góra Mainaka, wynurzając się

21.

Wierna zaś Sati, pierwsza żona Bhawy
i córka Dakszy¹¹³, wskutek wzdargy ojca
za sprawą jogi ciało porzuciła,
by się w małżonce władcy gór odrodzić¹¹⁴.

22.

Piękną tę Bhawję¹¹⁵, dzięki gór królowi

z wody, by umożliwić mu przedostanie się na Lankę i uwolnienie Sity. Otóż Mainaka mówi, że w dawnych czasach góry miały skrzydła i latały bardzo szybko w różne strony zagrażając bogom, mędrcom i innym stworzeniom, które lękały się ich upadku na ziemię. Rozgniewany Indra obciął więc im swoją broń (vājra) skrzydła, a kiedy chciał je obciąć także Mainace ten – dzięki pomocy Waju (Vāyu), boga wiatru, ojca Hanumana – zdołał schronić się nieokaleczony w oceanie (*Rām.* 1.1.108–113; 5. 1.108 n.; 5.56.12 n.). Nieco inaczej ta opowieść przedstawia się w *Hariwamśi* (*Harivamśa*, 38–40; wydanie Citrashala Press Edition 1936). Jest też ona często wzmiankowana w puranach, ale w okrojonej wersji; także w *Mbh.* znajdują się odwołania do tej opowieści, zob. komentarz R. Goldmana i S.J. Sutherland Goldman [w:] *The Rāmāyaṇa of Vāṃiki. An Epic of Ancient India*, vol. V, Sundarakāṇḍa. Introduction, Translation and Annotation by..., Princeton 1996, s. 314. O górze Mainaka jest też mowa w *Bhāṭṭikāvya* (8.8–17). Syed (op. cit., s. 98) zwraca natomiast uwagę na to, że podstawą tego mitu jest wers *RV* 2.12.2, w którym jest mowa o tym, jak Indra umocował chwiejącą się ziemię, a góry uciszył. Zob. także M. R. Kale, op. cit., s. 234–235; E. W. Hopkins, op. cit., s. 357 n.

¹¹³ Dakṣa – występuje już w *Wedach*, brahmanach, gdzie utożsamia się go z Pradžapatim. W *Kumarasambhawie* Kalidasa odwołuje się do znanego mitu dotyczącego ofiary aśwamedha (*aśvamedha*), jaką składał Dakṣa i na którą nie zaprosił ani swej córki Sati ani jej męża, boga Śiwy. Sati jednak, wbrew radom męża, przybyła na tę ofiarę, a gdy ojciec zignorował jej obecność poczuła się wielce znieważona i rzuciła się w ogień. Dokładniej ten mit opisuje *Vāyupurāṇa* (1.30), według której Dakṣa miał osiem córek. Najstarsza, Sati, została małżonką Śiwy, którego Dakṣa nie zaprosił na swą ofiarę i Sati z tego powodu za pomocą jogi przeniosła swe ciało do ognia i spopieliła je oznajmując, że w przyszłej egzystencji będzie żoną Śiwy.

¹¹⁴ W tej strofie Kalidasa wymienia drugie dziecko zrodzone ze związku Himalaji i Meny: Parwati (Pārvatī). Przedstawia ją jednak jako Sati, która w nowym życiu pragnie ponownie złączyć się z Śiwą. Wspomina o tym także jedna z puran (*Vāyupurāṇa*, 1.30.70 n.). Zgodnie z ideą *samsary* (*samsāra*) dusza jednostki niezabawionej jest związana z różnymi cielesnymi istotami. Dzięki ogniu wiedzy (o czym jest mowa w *Bhg.* 4.37) można spalić owoce czynów i osiągnąć zbawienie albo też wybrać nowe wcielenie. Sati, która zniszczyła swoje ciało poprzez jogę, zniszczyła w tym ogniu *karman* (czyn wynikający z poprzednich uczynków i wpływający na czyny przyszłe) i dlatego była w stanie osiągnąć wcielenie, którego pragnęła. Kalidasa opisuje opuszczanie ciała nie przez naturalną śmierć, ale przez jogę (co uważano za cnotę) także w odniesieniu do władców dynastii słonecznej w *Rodzie Raghu* (*Ragh.* 1.8); R. Syed, op. cit. s. 100. Mallinatha zauważa, że obecność słowa *atha* (a, zaś) oznacza, że Parwati narodziła się jako kolejne dziecko Meny, po Mainace. Bóg Śiwa natomiast jest w tej strofie określony jako Bhava (ten, który jest); on jest nieustraszonym bogiem, panem czterech rejonów nieba i wszystkiego, co zawiera życie. W *Kumarasambhawie* nosi wiele innych imion (jest ich 48, m.in. Trilocana (mający troje oczu), Jagatpati (pan świata), Maheśvara (wielki pan), Paśupati (pan zwierząt)).

¹¹⁵ Bhavyā – inne imię Parvati, które oznacza „dobra, odpowiednia, doskonała, szczęśliwa, piękna”, a także „ta, która będzie”, co niewątpliwie łączy się z imieniem Śiwy w poprzedniej strofie (Bhava).

zrodziła Mena ascezie oddana¹¹⁶;
tak dobry zamysł wieńczy powodzenie,
kiedy go wspiera siła stanowczości¹¹⁷.

23.

Dzień jej narodzin przyniósł wielką radość
wszelkim istotom żywym czy bez czucia:
wiatr jest od pyłu wolny, niebo jasne,
deszcz kwiatów spada pośród dźwięków konchy¹¹⁸.

24.

Matka więc dzięki córce tak jaśniała,
kręgiem drżącego światła otoczonej¹¹⁹,
jak od pasemek klejnotów Widura¹²⁰
wtedy widocznych, gdy grzmi wciąż na nowo¹²¹.

25.

Z dnia na dzień rosła zatem nieustannie,
jak sierp księżyca, kiedy się ukaże,
i rozkwitało przepiękne jej ciało,

¹¹⁶ Mena jako narodzona z umysłu córka przodków (*pitṛ*) posiada wiele zalet, w tym skłonność do medytacji. Zgodnie z *Jogasutrami* (*Yogasūtra*), przypisywanymi Patańdzalemu (Patañjali), opisującymi ośmioczonową ścieżkę jogi, jednym z członów jogi jest *niyama* (*niyama*) obejmująca praktyki ascetyczno-mistyczne (składa się z czystości, zadowolenia, ascezy, medytacji i oddania się bogu), zob. *Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, przełożył z sanskrytu, opatrzył przypisami, napisał wstęp i posłowie oraz ułożył słownik terminów L. Cyboran, Warszawa 1986, s. XLVI (o datowaniu *Jogasutr* na s. 310).

¹¹⁷ Parwati–Sati jest szczęściem (*sampad*: sukces, osiągnięcie, ukończenie, spełnienie, doskonałość), które powstało z połączenia politycznej mądrości (*nīti*), której uosobieniem jest Mena, oraz siły i aktywności (*utsāha*), które są niezbędne dla króla, czyli w tej strofie Himalaji. R. Syed (op. cit., s. 100–101) zwraca uwagę na *passus* z *Arthaśatry* (*Arthaśāstra* 6.2.1–11), w którym jest mowa o tym, że dobrobyt państwa opiera się na pokoju (*śama*) oraz aktywności (*vyāyāma*). Mądra polityka oznacza powstanie dobrobytu. Himalaja jako władca jest odpowiedzialny za rozwój swego królestwa i dobrobyt poddanych (*Arthaśāstra* 3.1.38, 41). Takim dobrem dla wszystkich jest właśnie Parwati.

¹¹⁸ *Sthāvarajaṅgama* n. – oznacza wszystko, co jest ruchome lub nieruchome, ożywione lub nieożywione. Mallinatha uznaje za byty nieruchome góry, drzewa itp., a bogów, zwierzęta i ludzi za byty ruchome. Narodzeniu kogoś, kto oznacza szczęście dla wszystkich stworzeń, towarzyszy niebiańska muzyka i deszcz kwiatów z nieba (tak jest m.in. w *Buddhaczaricie* 1.21).

¹¹⁹ Parwati opisywana jest jako lśniąca; nawet przy jej narodzinach lśnią przestworza niebieskie, a rozwój jej urody jest procesem stawania się jasności (por. strofę 1.25). Również jej wiedza jest przedstawiana w tych kategoriach; Kalidasa porównuje ją do białych dzikich gęsi (*haṃsa*) i lśniących ziół (1.30). Z powodu jej jasności staje się ona równa Śiwie, który uosabia światło przezwyciężające mrok (*tamas*, 2.58); zob. R. Syed, op. cit., s. 101. Niebiańskie istoty opisuje się jako mające wokół siebie aureolę światła (np. *Ragh.* 5.61; 14.14), M. R. Kale, op. cit., s. 237.

¹²⁰ Dośł. *vidūrabhūmī* – ziemia Widury; ziemia jest r. ż. i odpowiada gramatycznie porównaniu z matką (*savitṛī*). *Vidūra* – nazwa góry, z której ma pochodzić lapis lazuli.

¹²¹ Przedstawiono tu proces narodzin Parwati, porównując pojawienie się dziecka do ukazania się kamieni szlachetnych ukrytych w skale, która się otwiera, gdy grzmi, R. Syed, op. cit., s. 102.

jak księżycowe światło skryte w fazach¹²².

26.

Krewni nadali jej, rodzinie drogiej,

rodowe imię Parwati, od ojca.

Matka, uchronić pragnąc przed ascezą

zwała ją Umą¹²³ o pięknym obliczu.

27.

Choć Himalaja miał także i synów,

to jej widokiem nie mógł się nasycić¹²⁴;

podobnie wiosną, mimo mnóstwa kwiatów,

do kwiatu mango¹²⁵ Ignie rój pszczół jedynie.

28.

Jak lampę mocny, jasny płomień zdobi,

jak nieba ścieżkę Ganga o trzech nurtach¹²⁶,

jak mędrca mowa właściwa ozdabia –

tak mu ozdobą Uma, oczyszczeniem.

29.

W dzieciństwie smak już zabawy poznała

z przyjaciółkami budując ołtarze¹²⁷

na Mandakini¹²⁸ brzegach tak piaszczystych

i grając w piłkę, bawiąc się lalkami.

¹²² Nieco podobnie rozwój młodziutkiego księcia Siddharthy (Siddhārtha) jest porównany do młodego słońca nad wschodnimi wzgórzami, do ognia rozniecanego przez wiatr i do księżyca w jasnych dwóch tygodniach (*Buddhacarita* 2.20).

¹²³ Umā – inne imię Parwati, które – jak wyjaśnia Mallinatha – oznacza „o dziecko, nie czyn tego”. W ten sposób Mena miała zwrócić się do swej córki, chcąc powstrzymać ją przed uprawianiem surowej ascezy. Kalidasa odwołuje się tu prawdopodobnie do *Śivapurany* (*Śivapurāṇa*), M. R. Kale, op. cit. s. 232. Bogini o tym imieniu występuje już w *Taittirīyabrāhmaṇa* (10.18) oraz w *Kenopaniṣad* (3.12); w tej upaniśadzcie Uma jest piękną i mądrą córką Himawata.

¹²⁴ W starożytnych Indiach faworyzowanie córki, a nie syna, było czymś niezwykłym. Dzięki synowi bowiem ojciec stawał się nieśmiertelny, zyskiwał podstawy egzystencji zarówno na tym, jak i na tamtym świecie.

¹²⁵ Twarz Parwati jest porównana do jasnożółtego kwiatu mango, który pojawia się wiosną, a pszczoły są spojrzeniami jej ojca. Nieco podobnie w *Ragh.* 6.69. Czczone od pradawnych czasów drzewo mango (*Mangifera indica*) żyje bardzo długo i jest wiecznie zielone. W czasie święta boga miłości i wiosny zrywa się kwiaty tego drzewa.

¹²⁶ *Trimārgā* – „o trzech nurtach”, epitet Gangi, która spłynęła z nieba w trzech nurtach. Mit o spłynięciu Gangi na ziemię i obmyciu przez jej wody prochów synów Sagary jest przedstawiony w *Rām.* 1. 38–44, zob. też *Mbh.* 3.108.6 n.

¹²⁷ Budowa ołtarzy (*vedikā*) świadczy o tym, że już mała Parwati była istotą o religijnych skłonnościach. Zabawy z piaskiem to jedna z niewielu gier dziecięcych, o których wspomina literatura staroindyjska. Dzieci (nie tylko dziewczynki) bawiły się też ubranymi lalkami (w tej strofie *kṛtrimaputraka* – dosł. przybrany synek), wózkami z gliny, zwierzętami; m.in. mały książę Siddharta dostaje takie zabawki, a jego lalki (*putrī*) jaśnieją złotem i srebrem (*Buddhacarita* 2.21 n.), R. Syed, op. cit., s. 103 n.

¹²⁸ Ganges nosi także inne nazwy w sanskrycie, m.in. *Mandākinī* (łagodnie, wolno płynąca).

30.

Gdy się uczyła, do jej świadomości,
wiedza z poprzednich żywotów wracała¹²⁹,
niczym sznur gęsi¹³⁰ do Gangi jesienią
albo też nocą blask do ziół niezwykłych.

31.

Aż osiągnęła inny niż dzieciństwo
wiek, co wątłego ciała jest ozdobą:
młodość – nie wino – sprawca upojenia,
broń boga Kamy odmienna od kwiatów¹³¹.

32.

Ciało jej dzięki młodości rozkwitłe,
o członkach pięknych, bardzo harmonijne,
jak obraz było, pędzlem ożywiony¹³²,
lotos otwarty promieniami słońca.

33.

Kiedy stawiała stopy swe na ziemi,
błyszczące barwą paznokci czerwoną¹³³,
piękno lotosu ziemnego jej dały¹³⁴,
który nie rośnie w jednym tylko miejscu.

¹²⁹ Oznacza to, że nie traci się wiedzy i zdolności nabytych w poprzednim życiu.

¹³⁰ *Hamsa* – dzika gęś (*Anser indicus*) podziwiana za jej wysoki lot, wdzięk ruchów, biel upierzenia i miły głos, *Słownik mitologii hinduskiej*, A. Ługowski [red.], Warszawa 1994, s. 76; hamsa znana jest już w *RV* (4.45.4; 4.40.5), gdzie jest symbolem słońca. W *Upaniszadach* jest symbolem indywidualnej duszy wędrującej z jednego wcielenia w drugie i samotnie wzlatującej wysoko ku wyzwoleniu (*Śvet.U.* 1.6.3, 18; *Brhad.U.* 4.2.11, 12; *Maitr.U.* 7.7) – co tłumaczy posłużenie się tym obrazem w niniejszej strofie.

¹³¹ *Kāma* (pragnienie, pożądanie, miłość) – bóg miłości noszący także inne imiona (*Ananga*, *Madana*, *Manmatha*, *Smara*). Przedstawiany jest z łukiem z trzciny cukrowej lub kwiatów, cięciwą tworzy rój pszczoł, strzałami są różne gatunki kwiatów (*aravinda*, *aśoka*, *cūta*, *navamallikā*, *nilotpala*).

¹³² *Unmīlita* – otwarty (zarówno w odniesieniu do oczu jak i procesu ożywiania obrazu). W malarstwie staroindyjskim najpierw zaznaczano kontury, a dopiero potem wypełniano rysunek farbą, R. Syed, op. cit., s. 104. W strofach 1.32–50 Kalidasa opisuje wygląd Parwati, który stanowi staroindyjski ideał kobiecej urody. Opis ten, jak zauważa Mallinatha, w odniesieniu do bóstw zaczyna się od stóp w górę, w odniesieniu do człowieka od włosów na głowie w dół.

¹³³ Kobiety barwiły swoje paznokcie i podeszwy stóp rozmaitymi specyfikami, m.in. lakiem (którym barwiono też ubrania, *Rtus.* 6.13) lub czerwonym płynem uzyskiwanym z niektórych drzew (*alakta*, *alaktaka*); R. Syed, op. cit., s. 105 n.

¹³⁴ *Stihālāravinda* – „ładowy kwiat lotosu” to intensywnie czerwone kwiaty krzewu *Hibiscus rosa-sinensis*. Kwiaty kwitną tylko jeden dzień. W tej strofie sugestia jest następująca: kwiaty zakwitają tu i tam, przekwitają, by znów zakwitnąć w innym miejscu – podobnie blask paznokci Parwati pojawia się w trawie tu i tam i szybko znika, R. Syed, op. cit., s. 105; *Udgi-rantau* – pierwiastek czasownikowy *gr* z prefiksem *ud* znaczy dosł. „wypluć”. W oryginale dosł.: jej dwie stopy o blasku paznokci z dużych uniesionych palców podczas chodzenia „wypluwające” czerwień dostarczały ziemi zmiennego piękna ładowego lotosu. Mallinatha cytuje Dandina (*Kāvyaḍarśa* 1.95), by uzasadnić użycie tego słowa w strofie, bo ma ono znaczenie

34.

Z lekka do przodu pochyłonym ciałem
gdy się porusza, krok jej wdzięku pełen,
jakby wskazówki hamsy¹³⁵ jej dawały,
by w zamian uczyć się bransolet wdzięku.

35.

Gdy stwórca nogi jej już uformował,
nie nazbyt długie, kształtne, bardzo piękne,
dodać musiał starań, aby piękno
powstało także w całej jej postaci.

36.

Nóg jej jednakże porównać nie można
do trąby słonia – bo jej skóra szorstka,
do bananowych drzew – bo nazbyt chłodne¹³⁶,
choć w świecie słyną z kształtnych swych postaci.

37.

Piękno jej bioder, miejsce na przepaskę,
było niezwykle i to ją, bez skazy,
na swym podołku usadowił Śiwa¹³⁷ –
inna kobieta pragnąć go nie mogła.

38.

A delikatna linia puszku włosów
po ominięciu przepaski na biodrach¹³⁸,
dojściu do pępka¹³⁹ zajaśniała niczym
promień ciemnego klejnotu jej pasa.

wręcz pospolite (*grāmyatā* – pospolitość). Otóż słowa takie jak: *niṣṭhyūta*, *udgīrṇa*, *vānta* itp. (wypluty, wyrzucony) mogą brzmieć ładnie, jeśli są użyte przenośnie.

¹³⁵ Pełen gracji chód pięknej kobiety porównywano w Indiach do chodu dzikiej gęsi, a brzęk jej bransolet (zwłaszcza na kostkach nóg) do ich głosu, *Słownik mitologii...*, op. cit., s. 76. Manu twierdził, że powinno się poślubić kobietę, która ma chód dzikiej gęsi (*haṃsa*) albo słonia (*Manusmṛti* 3.10). W tej strofie *Kum.* są wymienione królewskie dzikie gęsi (*rājahaṃsa*). Parwati jest lekko pochylona do przodu z powodu obfitych piersi i bioder, o czym mowa jest także w strofie *Kum.* 1.40 i 8.81.

¹³⁶ Uda kobiet często porównywano z pniami bananowca lub trąbą słonia (*Meghadūta* 93; *Mālavikāgnimitra* 3.10; *Amaruśataka* 95).

¹³⁷ Śiwa zwany jest tu Giriśa (mieszkaniec gór). W oryginale dosł. : *etāvātā nanv anumeyaśobhi kañcīguṇasthānam aninditāyāḥ āropitaṃ yad giriśena paścād ananyanārīkamanīyam aṅkam* – [jej] bez wady biodra i pośladki o niedającym się porównać pięknie zostały potem podniesione przez tak wielkiego Śiwę na [jego] kolana, których inna kobieta nie mogła pragnąć. *Kañcī* – oznacza też pas kobiecy ozdobiony m.in. dzwoneczkami. *Paścāt* – potem; Mallinatha objaśnia, że chodzi o czas, gdy Śiwa zakończył już swą ascezę.

¹³⁸ Szatę (*nīvī*) zakłada się wokół bioder i zawiązuje na przodzie w węzeł poniżej pępka więc widać ten cieniutki rząd włosków od podbrzusza do pępka (*tanvī navalomarāji*). W tym węźle szaty (*nīvī*) kobiety przechowywały pieniądze.

¹³⁹ *Natanābhirandhram* – dosł. zagłębienie głębokiego pępka.

39.

Ona, młodziutka, o talii ołtarza¹⁴⁰,
trzy fałdki skóry¹⁴¹ miała niżej pasa,
jak schody, które rozkwitła już młodość
wzniosła dla Kamy, aby wspiął się po nich.

40.

Lotosookiej¹⁴² piersi dwie złociste
o ciemnych sutkach były aż tak pełne,
że przyciskając się jedna do drugiej
nie zostawiały miejsca dla włókienka¹⁴³.

41.

Ramiona były, jak mogę przypuszczać,
delikatniejsze od kwiatów śirisza¹⁴⁴,
bo bóg o znaku ryby z nich uczynił¹⁴⁵
pętlę na szyję Śiwy, co go zniszczył.

42.

Jej szyję ponad piersiami wzniesioną
otaczał z pereł naszyjnik, więc obie:
szyja, ozdoba jednakie się zdały,
bo jedna drugiej blasku używała¹⁴⁶.

43.

Zmiennej bogini piękna¹⁴⁷ cieszyć nie mógł

¹⁴⁰ *Vedivilagnamadhyā* – kobieta o szczupłej talii ołtarza; Parwati miała wąską talię i szerokie biodra, stąd porównanie do ołtarza (*vedi*). W literaturze sanskryckiej w odniesieniu do kobiet często spotyka się takie porównanie (np. Draupadi (Draupadī), *Mbh.* 2.58.36).

¹⁴¹ *Cāru valitrayam* – wdzięczne, czarujące trzy fałdki skóry; stanowią one kolejny atrybut pięknej kobiety i widoczne są także na rzeźbach, np. u Yakṣī z Mathury R. Syed, op. cit., s. 108. Wspomniane są też – jeszcze przed Kalidasą – w *Sattasāī* (sansk. *Saptaśatī*), najstarszej antologii wierszy lirycznych w prakrycie *māhārāṣṭrī* (większość wierszy pochodzi z I-IV w.n.e), bardzo popularnej i wysoko cenionej w kręgach literackich, S. Lienhard, op. cit., s. 85.

¹⁴² *Utpalākṣī* – mająca oczy jak lotos; *utpala* (Nymphaea) ma owalne płatki kwiatu.

¹⁴³ *Mṛṇālasūtra* – dosł. włókno lotosu.

¹⁴⁴ *Śīrṣa* – Acacia Sirissa, Albizzia lebbek, drzewo, którego kwiaty w dawnych Indiach służyły do opisanego miękkiego, delikatnego przedmiotu, R. Syed, op. cit., s. 109. Kwiat ten był jedną ze strzał boga Kamy.

¹⁴⁵ *Makaradhvaja* – sztandar z potworem morskim (*makara* oznaczać też może delfina); jest to inne określenie boga Kamy. W *Rām.* 1.22.10–14 jest opowiedziany mit o spopieleniu boga Kamy przez Śiwę, któremu przeszkodził w ascezie. Kalidasa nawiązuje do tego mitu w pieśniach 3. i 4. *Kumarasambhawy*, a obecna strofa jest zapowiedzią przyszłych wydarzeń.

¹⁴⁶ Mallinatha zwraca uwagę na ten poetycki ozdobnik, gdy z dwóch opisywanych rzeczy żadna nie ustępuje pierwszeństwa drugiej i zwie go *anyonyālamkāra* (wzajemna ozdoba).

¹⁴⁷ *Lakṣmī* – bogini szczęścia, dobrobytu i piękna; zwana też Śrī (szczęście, bogactwo, los), Padma (lotos). Związana z lotosem, który jest symbolem płodności, życia i równocześnie symbolem duchowej doskonałości i czystości. Lakṣmī przedstawiano jako piękną młodą kobietę stojącą na lotosie i swym wyglądem lotos przypominającą. Jest ona zmienna (*lolā*), bo przychodzi i odchodzi, kiedy chce (podobnie jest określona w *Ragh.* 6.41). Mallinatha zaznacza, że jest

niezwykły lotos¹⁴⁸, gdy szła do księżycy,
ni wdzięk księżycy¹⁴⁹, gdy szła do lotosu,
twarz Umy łącząc te cechy – cieszyła.

44.

Jeśli położyć kwiat na pędzie świeżym¹⁵⁰,
a na wspaniałym koralu¹⁵¹ zaś perłę
mogą jej uśmiech jasny naśladować:
blask jego jaśniał na wargach czerwonych.

45.

Kiedy mówiła głosem tak szlachetnym,
co dźwięczał niczym płynąca amrita¹⁵²,
to dla słuchacza nawet śpiew kukułki¹⁵³,
jak rozstrojonej struny, brzmiał fałszywie.

46.

Jej, pięknookiej¹⁵⁴, płochliwe spojrzenie
było jak lotos wciąż drżący na wietrze.
Czy od gazeli przejęła je Uma,
czy też gazele spojrzenie jej skradły?

47.

Gdy Bezcielesny¹⁵⁵ ujrzał brwi jej piękne
o długiej linii, kredką uczernione
i gry czarownicy pełne – to utracił
dumę z powodu piękna swego łuku.

48.

Gdyby uczucie wstydu było znane
umysłom zwierząt, wtedy bez wątpienia

dumna ze swojego blasku. Za dnia przebywa w lotosie, a nocą jej urodę można dostrzec we wschodzącym księżycu, R. Syed, op. cit., s. 109 n.

¹⁴⁸ *Padmaguṇān* – dosł. cechy lotosu.

¹⁴⁹ *Cāndramasīm abhikhyām* – dosł.: księżycowe piękno. Twarz Parwati, łącząc w sobie piękno lotosu i księżycy (czyli świeżość, zapach, blask, ożywienie) sprawia, że Lakszmi może równocześnie cieszyć się i jednym, i drugim; zob. M. R. Kale, op. cit., s. 245.

¹⁵⁰ *Pravāla* (lub *prabāla*) – młody pęd, liść; podobny kształtem i barwą do koralu, więc może oznaczać też koral.

¹⁵¹ *Sphuṭavidrūma* – czysty koral; według Mallinathy chodzi o koral bez dziurek i niezabrudzony przez płamy (*nirmala*). Zgodnie z poetycką konwencją uśmiech opisuje się jako biały.

¹⁵² *Amṛta* – dosł. nieśmiertelny; indyjski odpowiednik znanej z mitologii greckiej ambrozji, napój nieśmiertelności spożywany przez bogów.

¹⁵³ *Anyapuṣṭā* – dosł. wykarmiona przez innego; *kokilā*, Eudynamys scolopacea, samiczka kukułki wykarmiona przez inne ptaki (zwłaszcza kruki), stąd jej nazwa; w poezji sanskryckiej jest zwiastunką wiosny.

¹⁵⁴ *Ayatākṣī* – dosł.: o wydłużonych oczach; D. Smith: „[...] wide-eyed girl”, op. cit., s. 47.

¹⁵⁵ *Anaṅga* – inne imię boga Kamy. Po spopieleniu ciała Kama zwany jest Bezcielesnym, zob. s. 21. Drżący łuk Kamy często jest porównywany do brwi pięknej kobiety (np.: *Kum.* 2.64; *Megh.* 71).

na widok wężła włosów tej Parwati¹⁵⁶
jaki z ogonów nie byłyby dumne¹⁵⁷.

49.

Stwórca¹⁵⁸ mozolnie tak ją ukształtował,
by piękno całe ujrzyć w jej postaci –
gdyż we właściwych miejscach posiadała
wszystko, co może do porównań służyć.

50.

Kiedys Narada¹⁵⁹, który gdzie chce chodzi¹⁶⁰,
ujrawszy córę w pobliżu jej ojca,
wyjaśnił: „ona żoną¹⁶¹ Śiwy będzie
pół jego ciała przyjmując z miłością”.

51.

I chociaż była w dojrzałym już wieku¹⁶²
innego męża dla niej nie chciał ojciec;
bo przecież innym blaskom się nie składa –
prócz ognia¹⁶³ – ofiar mantrą oczyszczonych.

52.

Lecz Himalaja nie mógł, nieproszony,
oddać za żonę córki Bogu Bogów;

¹⁵⁶ *Parvatarājaputrī* – córka króla gór.

¹⁵⁷ *Kuryur vālapriyatvaṃ śithilam camaryaḥ* – samice jaka uczyniłyby słabym zamięłowanie do swych ogonów, mniej lubiłyby swe ogony. *Camarī* – samica jaka; zob. s. 34, przyp. 100.

¹⁵⁸ *Viśvasṛj* – stwórca świata; nawet on stwarzał tak piękną Parwati ze szczególnym wysiłkiem (*prayatnāt*).

¹⁵⁹ Narada – mędrzec (*ṛṣi*) wymieniany już w *Atharwawedzie* (AV 5.19.9; 12.4.16), *Aitarejabrahmanie* (Ait.B. 7.13), *Mahabharacie* (Mbh. 1.48.8; 2.49.10; 3.20.21) jako kapłan. Narada wygłasza przepowiednie, które się sprawdzają [przepowiada wielką bitwę opisaną w *Mahabharacie* na Kuruszetrze (Kurukṣetra), równinie niedaleko Hastinapury, 2.71.29; przepowiada śmierć Satjawie (Satyava), 3.278.22]. W jednej z puran zawiadamia Śiwę o śmierci Sati upokorzonej przez ojca Dakszę (*Bhāg.P.* 4.5.1). Przepowiednia, jaką wygłasza Narada w tej strofie *Kumarasambhaw*y też musi się spełnić i Himalaja nie może szukać dla Parwati innego kandydata na męża.

¹⁶⁰ *Kāmacara* – poruszający się swobodnie, wędrujący wedle [własnej] woli.

¹⁶¹ *Ekavadhū* – jedyna żona; w wielu tekstach literatury sanskryckiej podkreśla się, że żona jest połową swojego męża (np.: *Śat. B.* 5.2.1.10), że mężczyzna nieżonaty nie może dokonać ofiary (*Śat. B.* 5.1.6.10). W *Kodeksie Manu* wręcz pada stwierdzenie, że mężczyzną jest ten, kto ma żonę i dzieci (*Manusmṛti* 9.45).

¹⁶² Według *dharmasutr* dziewczyna nie powinna już przebywać w domu ojca, gdy pojawiła się u niej pierwsza menstruacja (*Baudh.Dh.* S. 4.1.11 n.; *Vās.Dh.S.* 17.70). Jeżeli zaś ojciec przez trzy lata od wystąpienia pierwszej menstruacji nie wydał córki za mąż, ona sama może szukać sobie męża (*Manusmṛti* 9.90). U Kalidasy prawa ustalone dla ludzi obowiązują też bogów.

¹⁶³ Parwati jest oczyszczonym darem ofiarnym, bo w swym poprzednim życiu była dobrą żoną Śiwy, Sati, która z powodu hańby, jaka go spotkała ze strony jej ojca, wybrała śmierć w ogniu jogi, zob. s. 36 przyp. 114 i 115. Śiwa jest ogniem (*kr̥śānu*, o nim też w *Kum.* 1.57) i tylko dla niego może być przeznaczona Parwati. Te inne blaski (*tejāmsyaparāṇi*) to potencjalni kandydaci. Ze strofy *Kum.* 5.53 wynika, że byli nimi władcy czterech stron świata, poczynając od Indry. Według *Mbh.* 1.178.4 bogowie ci byli zalotnikami Umy, R. Syed, op. cit., s. 112 n..

bo mędrzec, nawet jeśli czegoś pragnie,
jest obojętny z lęku przed odmową¹⁶⁴.

53.

A kiedy ona, o zębach tak pięknych,
z gniewu na Dakszę¹⁶⁵ w poprzednim żywocie
już porzuciła ciało swe – Pan Zwierząt¹⁶⁶
od przywiązania wolny¹⁶⁷ żył samotnie¹⁶⁸.

54.

Odziany w skórę¹⁶⁹, zmysły powściągając¹⁷⁰,
aby ascezie oddać się, zamieszkał
na śnieżnej górze¹⁷¹ wonnej wszak od piżma,
gdzie brzmi muzyka, drzewa skrapia Ganga.

55.

Ganowie¹⁷² z kwiatem nameru¹⁷³ za uchem,

¹⁶⁴ *Sādhur mādhyasthyam... avalambate* – dobry człowiek trwa w niezmienności; tzn. Himalaja czeka cierpliwie. W następnych strofach (53–57) ojciec Parwati opisuje w myślach Śiwę jako ascetę.

¹⁶⁵ Zob. s. 20, przypis 113.

¹⁶⁶ *Patih paśūnām* – imię Śiwy (Paśupati) jest dawnym imieniem Rudry-Śiwy znanym już w *Atharwawedzie* (AV 11.2.28). W *Aśwalajanagrihasutrze* (Aśv. G. S. 4.9.19) opisuje się ofiarę składaną dla Rudry z najlepszego zwierzęcia. W tekście tym Śiwa nosi także inne imiona (Bhava, Hara, Mahādeva, Ugra).

¹⁶⁷ *Vimuktasaṅga* – uwolniony od przywiązania (do obiektów zmysłowych, jak podpowiada Mallinatha). Śiwa wolny jest od wszelkich pragnień, pożądliwości, co wiąże się z ascezą, jaką uprawia. Według *Mbh.* 12.182.14 jest on mędrce (muni), który poskromił sam siebie i nad sobą samym panuje, wolny od przywiązania do obiektów zmysłowych. Także Parwati stwierdza, że Śiwa (Maheśvara) istnieje wolny od pragnień (*Kum.* 5.76).

¹⁶⁸ *Aparigraha* – pozbawiony żony.

¹⁶⁹ *Kṛttivāsas* – okryty skórą; Mallinatha pisze, że chodzi o skórę antylopy (*ajinam*). Śiwa nosi takie imię już w *Wadżasanejisamhicie* (*Vājasaneyisamhitā* 3.61 i 16.51). W *Mbh.* 13.14.152 zwany jest Kṛṣṇājīnottariya, bo nosi skórę czarnej antylopy. M. R. Kale uważa jednak, że chodzi o skórę słonia-demonia (*gajasura*), którego zabił Śiwa (op. cit. s. 250).

¹⁷⁰ *Yatātmā* – według Mallinathy: ze skoncentrowanym umysłem (*niyata-cittaḥ*); oznacza to, że Śiwa przebywa w najgłębszej medytacji, której zaprzestanie, gdy zjawi się Kama (o tym będzie mowa w pieśni trzeciej). Śiwa opisywany jest jako jogin. Według *Jogasūtry* (*Yogasūtra* 2.41) umiejętności nabywane przez jogę to czystość (*sattva*), wewnętrzna równowaga, koncentracja na jednej rzeczy (*ekāgratā*), panowanie nad zmysłami i wgląd w siebie (*ātma-darśana*), zob. R. Syed, op. cit., s. 114. Zgodnie z *Kodeksem Manu* asceta żyjący w lesie nosi skórę lub tkaninę, nie obcina i nie goli włosów, nie obcina paznokci, udziela jałmużny przybywającym do pustelni, jest przyjazny i współczujący wszystkim, oddany duchowym ćwiczeniom, hojny, lecz sam nie przyjmuje darów (*Manusmṛti* 6.6–8).

¹⁷¹ Ojczyzną Śiwy-Rudry są Himalaje. Jest on panem zwierząt żyjących w lesie, mieszkańcem i obrońcą gór (AV 11.2.7.24 n.; Śat. B. 1.7.3.3 i 20; 9.1.1.10).

¹⁷² *Gaṇa* – drugorzędne bóstwa towarzyszące Śiwie.

¹⁷³ *Nameru* – *Elaeocarpus Ganitrus*, drzewo ma kwiaty gęsto osadzone na łodyżce i do dzisiaj jest ono czczone przez śiwaitów, bo jego nasiona zwane rudraksza (*rudrākṣa*, dosł. „oko Rudry”) służą jako koraliki do różańca akszamala (*akṣamālā*), R. Syed, op. cit., s. 114. O różańcu z rudrakszy w *Kum.* 3.46. Por. też *Ragh.* 4.74.

okryci korą brzóz¹⁷⁴ w dotyku miłą,
pomalowani na czerwono¹⁷⁵ siedli
na głazach skalnych pachnących żywicą¹⁷⁶.
56.

Byk¹⁷⁷ zaś wspaniały czubkami swych racic
kopiąc na kamień zbite masy śniegu,
dumny zaryczał nie znosząc lwów głosu
- z lękiem na niego spozrzały gajale¹⁷⁸.
57.

Tam Pan, co osiem postaci przybiera¹⁷⁹,
rozniecił ogień¹⁸⁰, inną swoją postać,
z jakiejś przyczyny¹⁸¹ rozpoczął ascezę¹⁸²,
której owoce sam właśnie rozdaje.
58.

Władca gór złożył więc ofiarę¹⁸³ jemu

¹⁷⁴ R. Syed (op. cit., s. 115) odnotowuje, że jeszcze w XIX w. pielgrzymi przed wejściem do świątyni w Kaszmirze pozbywali się zwykłej odzieży i wkładali okrycie z białej kory brzoźowej (bharj-patra).

¹⁷⁵ *Manahśilā* – ciemnoczerwony minerał.

¹⁷⁶ *Śaileya* – bitumin.

¹⁷⁷ Byk Nandin, zwany w tej strofie *kakudman* (noszący garb), był wierzchowcem Siwy.

¹⁷⁸ *Gavaya* – Bos gavaeus, dzikie zwierzę podobne do wołu (jak zaznacza Mallinatha). Może ono osiągać duże rozmiary i wagę (ok. 900 kg.), ale jest zwierzęciem płochliwym, lubiącym życie leśne, wędrującym w małych stadach, R. Syed, op. cit., s. 115. [...] *darpaḥ kakuḍman drṣṭaḥ kathamcid gavayair vivignair asoḍhasiṃhadhvanir unnanāda* – wyniosły w swej dumie /wydając niski pomruk byk (noszący garb), nie znosząc ryku lwów [jak sugeruje Mallinatha], zaryczał [i] został ujrzany z niepokojem przez zatrwożone gajale.

¹⁷⁹ *Aṣṭamūrti* – Kalidasa w dramatach wymienia osiem postaci Śiwy (*Siakuntala* oraz *Malawika i Agnimitra*). Są to: woda, pierwsze dzieło stwórcy; ogień, który przekazuje dary ofiarne bogom; ofiarodawca; słońce i księżyc, wyznaczniki czasu; eter oraz przestrzenie, czyli to, co przenika świat; ziemia, pożywienie dla wszystkich ziaren; powietrze (wiatr), którym oddychają wszystkie stworzenia. Według *Mālavikāgnimitra*. 1.1 Śiwa nosi w swych ośmiu wcieleniach cały świat. Według *Mbh.* 13.16.35 Śiwa po stworzeniu rozdzielił siebie na osiem postaci.

¹⁸⁰ Ogień ofiarny rozpalony przez Śiwę jest zarazem nim samym (por. *Kum.* 6.26, 8. 38). Wyobrażenie Rudry-Śiwy jako ognia jest już w *Taittirīyasamhitā* 5.5.7.2 n; 2.2.2.3. W *AV* 7.87.1 mowa jest o tym, że Rudra jest w ogniu, ziołach i roślinach i że on ukształtował wszystkie istoty, R. Syed, op. cit., s. 115–116.

¹⁸¹ *Kenāpi kāmēna* – z jakimś pragnieniem; w istocie Śiwa uprawiał ascezę, aby odzyskać Sati.

¹⁸² *Tapas* – to asceza i powstająca z niej energia. Śiwa jest ascetą, który zarazem wynagradza innych ascetów za ich pokutne praktyki. Już w czasach wedyjskich za pomocą tapasu można było osiągnąć rzeczy przekraczające ludzkie możliwości. Można było pokonać śmierć: kiedy Pradžapati stworzył istoty żywe, powstało zło, śmierć, którą przezwyciężył przez uprawianie ascezy przez tysiąc lat (*Śat. B.* 10.4.4.2); zob. R. Syed (op. cit., s. 116).

¹⁸³ *Arghya* – ofiara złożona z szacunkiem bóstwu lub dostojnemu gościowi. Zwykle składa się z ośmiu rzeczy: wody, mleka, żdźbła trawy kuśa, twarogu, topionego masła, ryżu, jęczmienia i białej gorzycy, zob. M. R. Kale, op. cit., s. 251; H. Heifetz, op. cit., s. 142. Śiwa (zwany w *Kum.* 1.59 Giriśa, mieszkanie gór), przebywając na jednym ze szczytów Himalaji, był jego gościem i Himalaja uczcił go w odpowiedni sposób.

- czczą go bogowie, jest ponad ofiarą¹⁸⁴ –
i posłał córkę, by z przyjaciółkami
zechciała złożyć mu uszanowanie.
59.

Choć zagrożeniem była dla ascezy¹⁸⁵,
Śiwa zezwolił jej, by mu służyła;
bo tylko ten jest silny, kto posiada
nieporuszony umysł w czas zamętu.
60.

Zbierała więc trawę kuśa i kwiaty na ofiarę,
o ołtarz miała staranie i wodę przynosiła,
każdego dnia mu służyła¹⁸⁶ – zmęczenie pięknowłosej
wnet uśmierzały promienie księżyca z jego głowy¹⁸⁷.

Wykaz skrótów

<i>AV</i>	Atharvaveda
<i>Ait. B.</i>	Aitareya-Brāhmaṇa
<i>Aśv. G</i>	Aśvalāyana-Gṛhyasūtra
<i>Baudh.Dh. S.</i>	Baudhāyanadharmaśūtra
<i>Bhāg.P.</i>	Bhāgavatapurāṇa
<i>Bhg.</i>	Bhagavadgītā
<i>Bṛhad.U.</i>	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
<i>Hariv.</i>	Harivaṃśa
<i>Mbh.</i>	Mahābhārata
<i>Maitr.U.</i>	Maitrāyaṇīya-Upaniṣad

¹⁸⁴ *Anarghya* – bezcenny, nieoceniony; żadna ofiara (*arghya*) nie jest wystarczająca, by Śiwe uczcić; zob. B. Tubini, op. cit., s. 55; D. Smith, op. cit., s. 53.

¹⁸⁵ *Samādhi* – oznacza tutaj po prostu medytację, ascezę, praktyki ascetyczne, a nie najwyższy, ósmy stopień jogi, M. R. Kale, op. cit., s. 252. Parwati, młoda i piękna, jest zagrożeniem dla ascety i zgoda Śiwy na jej pobyt w pustelni ma duże znaczenie.

¹⁸⁶ Parwati jest oddana Śiwie (który zwie się w tej strofie Giriśa) i służy mu, przynosząc niezbędne do ofiar rzeczy, bo asceci byli zobowiązani do wypełniania rytuałów i ofiar. W *Kodeksie Manu* jest mowa o tym, że do codziennych obowiązków ucznia, żyjącego w domu swego nauczyciela, należy przynoszenie wody, kwiatów, krowiego nawozu, ziemi, trawy kusia, drewna opałowego. Uczeń powinien także zbierać jałmużnę (*Manusmṛti* 2.182–185). Rzeczą niezwykłą jest to, że Parwati pełni rolę zastrzeżoną w dawnych Indiach dla chłopców. W tej ostatniej strofie pieśni pierwszej jest metrum *mālinī*, liczące piętnaście sylab (cezura po sylabie ósmej), zob. s. 19, przyp. 1.

¹⁸⁷ Śiwa jako asceta nosi szesnastą część księżyca, którego promienie są chłodzące i odświeżające. Usuwiają więc skutecznie zmęczenie Parwati. W pieśni ósmej *Kumarasambhawy* (8. 18) Śiwa będzie chłodził tymi promieniami usta Parwati ugryzione podczas igraszek miłosnych w miodowym „miesiącu” (ten czas był jednak znacznie dłuższy). W *Narodzinach Kumary* wiadać wyraźnie aspekt ascetyczny i erotyczny Śiwy, podkreślany także w puranach.

<i>Ragh.</i>	Raghuvaṃśa
<i>Rām.</i>	Rāmāyaṇa
<i>RV</i>	Ṛgveda
<i>Śat. B.</i>	Śatapathabrāhmaṇa
<i>Śvet. Up.</i>	Śvetāśvatara-Upaniṣad
<i>Vās. Dh. S.</i>	Vāsiṣṭhadharmasūtra

Bibliografia

- Amer A., Before The Story Begins: On "Kumārasambhava" I, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 66.1 (2013), s. 1–24.
- Bailey G., Brahma, Prthu and the Theme of Earth-Milker in Hindu Mythology, *Indo-Iranian Journal* 23 (1981), pp. 105–116.
- Boccali G., The image of mountains between *Itihāsa* and *Kāvya*, *Cracow Indological Studies* 4–5 (2002/2003), s. 57–71.
- Boccali G., The Incipits of Classical Sargabandhas, [w:] W. Slaje, [red.], *Śastrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Wiesbaden 2008, s. 183–205.
- Boccali G., La Descrizione del Himālaya nel Kumārasambhava (I, 1–17) di Kālidāsa, *Indologica Taurinensia* 37 (2011), s. 75–106.
- Boccali G., Kālidāsa, Kumārasambhava, 'L'origine di Kumāra': lettura di I, 19–61, *Incontri di filologia classica* 11 (2011–2012), s. 171–190.
- Böhtlingk O., Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung bearbeitet von O. Böhtlingk, 7 Theile, St. Petersburg 1879–1889. Nachträge zum Sanskrit-W Wörterbuch von R. Schmidt, Leipzig 1928.
- Bhaṭṭi's Poem: The Death of Rāvaṇa by Bhaṭṭi*. Translated by O. Fallon, New York 2009.
- Byrski M. K., Kalidasa, *Rozpoznanie Śakuntalowica (Abhidhānaśakuntala)* – dramat niespłaconego długu wobec przodków, [w:] *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, [red.] M. Mejor, Warszawa 2007, s. 772–775.
- Daṇḍin's *Poetik (Kāvyaadarśa)*, Sanskrit und Deutsch, Herausgegeben O. Böhtlingk, Leipzig 1890.
- Dramat staroindyjski. Bhasa–Kalidasa*. Przekład, wstęp i opracowanie M. K. Byrski, Wrocław 2017.
- Gonda J., *The Sacred Character of Ancient Indian Kingship*, [w:] *The Sacral Kingship/ La Regalità Sacra*, Rome 1959, s. 172–180.
- Gonda J., Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, *Numen* 3.1 (1956), s. 36–71.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, z języka angielskiego przełożyli M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Hara M., The King as Husband of the Earth (Mahī-Pati), *Asiatische Studien* 27 (1973), pp. 97–114.
- Hopkins E. W., Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic, *Journal of the American Oriental Society* 30.4 (1910), s. 347–374.
- Jacobi H., *Die Epen Kālidāsa's*, [w:] *Kleine Schriften*, hrsg. von B. Kölver, teil 1, Wiesbaden 1970.

- Kālidāsa, *The Birth of Kumāra*. Translated by D. Smith, New York 2005.
- Kālidāsa's *Kumārasambhava*, Cantos I–VIII. Edited with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, Delhi 1995 (reprint).
- Kalidasas *Kumarasambhava* aus dem Sanskrit übertragen und unter Berücksichtigung des Kommentares von Mallinatha mit erläuternden Anmerkungen versehen R. Syed, Reinbek 1993.
- Kālidāsa's *Kumārasambhava*, Cantos I–VIII. Edited with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, Delhi 1995 (reprint).
- Kalidasa, *Kumarasambhawa* (Narodziny Boga Kumary), przekład S. Stasiak, [w:] S. Schayer, *Historia Literatury Indyjskiej*, Warszawa 1933, s. 103–104 (Wielka Literatura Powszechna, t. V, Antologia).
- Kalidasa's *Meghaduta*, Edited from Manuscripts with the Commentary of Vallabhadeva and Provided with a Complete Sanskrit–English Vocabulary by E. Hultzsch, London 1911.
- Kalidasa: *La naissance de Kumara (Kumarasambhava)*. Poème traduit du sanskrit et précédé d'une étude intitulée „Les devoirs des dieux et des hommes” par B. Tubini, Paris 1985.
- Kalidasa, Opis masywu Himalajów – przekład fragmentu I rozdziału *Kumārasambhava* Kalidasy, przekład L. Sudyka [w:] *Od Ramajany do dydaktyki czyli zagadki „Poematu Bhattiego”*, Kraków 2004, s. 278–279.
- Kalidasa, *The Origin of the Young God. Kālidāsa's Kumārasambhava*. Translated, with Annotation and an Introduction, by H. Heifetz, Delhi 1985.
- Kane P. V., *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religions and Civil Law in India)*, vol. IV, Poona 1953.
- Keith A. B., *A History of Sanskrit Literature*, Delhi 1993.
- Klasyczna joga indyjska. *Jogasutry przypisywane Patañdzalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie*, przełożył z sanskrytu, opatrzył przypisami, napisał wstęp i posłowie oraz ułożył słownik terminów L. Cyboran, Warszawa 1986.
- Lienhard S., *A History of Classical Poetry. Sanskrit-Pali-Prakrit*, Wiesbaden 1984.
- Lingat R., *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris 1967.
- Ługowski A. [red.], *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1994.
- Mahabharata*: Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, India, 1999. On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge, et al. (GRETIL).
- M. Mejor, *Wokół poematu Meghadūta Kalidasy*, Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Wratislaviensia 6–7 (2017/2018), s. 122–164.
- Monier-Williams M., *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899.
- Oldenberg H., *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlin 1923.
- I. V. Peterson, *Design and Rhetoric in a Sanskrit Court Epic. The Kirātārjunīya of Bhāravi*, New York 2003.
- Pigoniowa M., Kalidasa, [w:] *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Mejor M. [red.], Warszawa 2007, s. 477–481.
- Rajendran Ch., „The snow did not destroy his glory”- Kālidāsa's perceptions of Himālaya, *Pandanus* 09, 3.2 (2009), s. 55–61.
- Rāmāyaṇa* : Electronic text (GRETIL).

- The Rāmāyaṇa of Vālmīki*. An Epic of Ancient India, vol. V, Sundarakāṇḍa. Introduction, Translation and Annotation by R. Goldman, S. J. Sutherland Goldman, Princeton 1996.
- Sachse J., *Meghaduta. Obłok-Posłańcem*, Katowice 1994.
- Sharma R. K., *Elements of Poetry In The Mahābhārata*, Berkeley and Los Angeles 1964.
- Słuszkiewicz E., Wstęp [w:] Kalidasa, *Siakuntala*, przełożył S. Schayer, opracował E. Słuszkiewicz, Wrocław 1957.
- Sudyka L., From Aśvaghōṣa to Bhaṭṭi: the development of the *mahākāvya* genre, *Cracow Indological Studies* 4–5 (2003/2004), s. 527–546.
- Sudyka L., *Od Ramajany do dydaktyki czyli zagadki „Poematu Bhattiego”*, Kraków 2004.
- Sūryakānta, *Kālidāsa's Vision of Kumārasaṃbhava. A study of the Kumāra–problem, a key to the correct comprehension of Kālidāsa's poem and philosophy*, Delhi 1963.
- A. Trynkowska, *Struktura opisów w „Zabiciu Śisiupali” Maghy. Analiza literacka sanskryckiego dworskiego poematu epickiego z VII w.*, Warszawa 2004.
- Tubb G. A., Heroine as Hero: Pārvatī in the *Kumārasaṃbhava* and *Pārvatīpariṇaya*, *Journal of the American Oriental Society* 104.2 (1984), s. 219–236.
- Warder A. K., *Indian Kāvya Literature*, t. III: *The Early Medieval Period [Śūdraka to Viśākhadatta]*, Delhi 1990.

Słowa kluczowe

Kalidasa, *Kumarasambhava*, literacki opis gór, Himalaja

Abstract

The description of Himālaya in Canto 1 of Kālidāsa's *Kumārasaṃbhava*

The present paper consists of two parts. In the first part, the literary output of the Sanskrit poet Kālidāsa (4th/5th cent. AD) is briefly characterised. Particular attention is paid to his poem *Kumārasaṃbhava*, presenting the story of the union of Śiva and Parvatī. Canto 1 of this poem gives an extensive description of Himālaya (the divine ruler of the mountains), followed by an account of his daughter Parvatī. Himālaya is presented both as a person (Kālidāsa stresses his qualities as a good ruler) and as the mountain range, a dwelling-place of various mythological figures. The poet introduces here in a subtle way two main motifs of the poem – asceticism and love. By placing the description of Himālaya at the beginning of the poem, Kālidāsa not only emphasises his daughter Parvatī's royal origin, but also draws the reader's attention to her, who is in fact the main character of this mahākāvya.

The second part of the paper gives a Polish translation of Canto 1 of the *Kumārasaṃbhava* supplied with an ample commentary.

Key words:

Kālidāsa, *Kumarasambhava*, literary description of mountains, Himālaya