

Purana Bhagawata
(*Bhāgavata-purāṇam*)

Księga I

Purana Bhagawata (*Bhāgavata-purāṇam*)

Księga I

tłumaczenie, wstęp i objaśnienia:
Andrzej Babkiewicz

hoṁini

Recenzentka:
prof. dr hab. Joanna Sachse

Projekt okładki:
Magdalena Goliczewska

Redaktor prowadzący:
Michał Jacek Baranowski

Redakcja i korekta:
Karina Babkiewicz i Magdalena Goliczewska

Homini jest częścią wydawnictwa Tyniec

Wydanie pierwsze: Kraków 2026

ISBN 978-83-8205-393-7

© Copyright by Andrzej Babkiewicz 2026

© Copyright for this edition by Tyniec

Wydawnictwo Benedyktynów

ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków

tel. +48 534 037 299, +48 (12) 688 52 95

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie	7
Święta epopeja.	7
Autorstwo	9
Księga o umieraniu	15
<i>Bhāgavata</i> i ja	19
Metra sanskryckie i ich przekład	23
Bóg-Absolut.	27
Używana terminologia	32
Akcja <i>Bhagawaty</i>	42
Streszczenie ksiąg	46
Struktura <i>Purany Bhagawata</i>	51
Opowieść z Naimiszy	57
Rozdział 1.1 Pytania wieszczów	57
Rozdział 1.2 Najwyższe Prawo	67
Rozdział 1.3 Sekret narodzin	78
Rozmowa Wjasy z Naradą	95
Rozdział 1.4 Niezadowolenie Wjasy	95
Rozdział 1.5 Narada sławi opiewanie Wasudewy	107
Rozdział 1.6 Poprzednie życie Narady	121
Domknięcie dziejów Pandawów	135
Rozdział 1.7 Ukaranie Dronowica.	135
Rozdział 1.8 Pean Kunti	155
Rozdział 1.9 Śmierć Bhiszmy	173
Rozdział 1.10 Krysna wyrusza do Dwaraki	191
Rozdział 1.11 Przybycie do Dwaraki	205

Purana Bhagawata

Rozdział 1.12 Narodziny Parikszita219
Rozdział 1.13 Pouczenia Widury233
Rozdział 1.14 Złe omeny255
Rozdział 1.15 Odejście Pandawów271
Historia Parikszita	289
Rozdział 1.16 Rozmowa Ziemi i Prawa	289
Rozdział 1.17 Poskromienie Kaliego	303
Rozdział 1.18 Klątwa bramina319
Rozdział 1.19 Przybycie Śuki337
Apendyks351
Objaśnienia351
Mówcy pierwszej księgi <i>Bhagawaty</i>	473
Skróty przyjęte w tekście	475
O tekście sanskryckim	477
Zasady redakcyjne	479
Zasady transkrypcji	481
Struktura pierwszej księgi <i>Bhagawaty</i>	482
Literatura cytowana	485

Wprowadzenie

Święta epopeja

O kształcie dzisiejszego hinduizmu zadecydowały trzy epopeje: *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* i *Bhāgavata*. Mimo że ostatnia jest najmniej znana poza Indiami, jej impakt na samym subkontynencie jest bezprecedensowy. Wyróżnia się ona zarówno kunsztem językowym, jak i wyrafinowaniem filozoficznym. Choć znana już od IX¹ w., to jej faktyczna popularność przypada na wiek XVI i czasy działalności dwóch wielkich propagatorów dzieła, Wallabhy (1479–1531) i Ćaitanji (1486–1534). Działający w okręgu Mathury (Uttar Pradeś) Vallabha² był uczonym, który całe swoje życie poświęcił recytacji i głoszeniu *Bhagawaty*. Pochodzący z Bengalu Zachodniego Caitanya był mistykiem, dla którego *Bhāgavata* stanowiła kwintesencję duchowości. Tradycja zachowała relację o dwóch spotkaniach obu mężów, które choć odbywały się w atmosferze wzajemnego szacunku, obnażyły odmiennosć poglądów

¹ O *Bhagawacie* jako o tekście związanym z kultem Wasudewy wspomina Al-Biruni (978–1048). Tekst znał (napisał do niego indeks) i wykorzystywał (cytował w dziełach: *Muktā-phala* i *Hari-līlāmṛta*) gramatyk i poeta Vopadeva (ok. 1150–1240). Tekst był znany wielkiemu oponentowi Śankary, założycielowi dualistycznej wedanty (*dvaita-vedānta*) Madhwie (1238–1318), który napisał komentarz do dzieła. Najpopularniejszy komentarz do tekstu napisał Śrīdhara (XIV w.).

² Aby uniknąć powtórzenia wyrazu w transkrypcji i transliteracji, stosuję zasadę, że wyraz sanskrycki niewymagający zastosowania polskiej końcówki fleksyjnej jest transliterowany i zapisany kursywą, np. *guṇa*. Wyjątkiem są nazwy własne, zapisywane czcionką prostą: **Caitanya**, **Vallabha** (tu uprasza się czytelnika o uwagę: j czytane jako **dź**, y – jako **j**). Jeśli wyraz posiada polską końcówkę fleksyjną, to jest transkrybowany: **guny**, **Ćaitanji**. Dotyczy to jedynie opracowania, w tekście tłumaczenia wszystkie wyrazy są transkrybowane.

między nimi³. Ich nauki podzieliły północne Indie na dwie wielkie strefy wpływów⁴. Linią demarkacyjną stał się okręg Mathury, uznawany za miejsce zabaw Kryszy. Na zachód od niego (Madhja Pradeś, Radżasthan, Gudźarat) dominuje Droga Łaski (*puṣṭi-mārga*) propagowana przez zwolenników Wallabhy, na wschód (Bengal, Bihar, Orisa) wisznuizm bengalski Ćaitanji. Za tym podziałem podąża interpretacja *Bhagawaty* – popularność komentarzy pozostawionych przez Wallabhę i zwolenników Ćaitanji.

Siedmiodniowe recytacje *Bhagawaty* (*bhāgavata-saptāha*) są ważnymi wydarzeniami kulturalno-religijnymi w obrębie hinduizmu, cieszącymi się do dziś sporą popularnością a nawet rosnącym zainteresowaniem⁵. Zorganizowanie takiego wydarzenia to nie lada wyzwanie, które, jeśli chodzi o rozmach, porównywane jest do indyjskiego wesela, zdolnego pochłonąć gromadzony latami majątek rodziny. Nic więc dziwnego, że całe społeczności składają się, by taką uroczystość zorganizować. Nie jest to tylko recytacja. To wielki spektakl, któremu towarzyszy oprawa muzyczna, przedstawienia teatralne, taneczne, rytuały religijne. Przez siedem kolejnych dni zanurzają się w nim jego uczestnicy, a nad oprawą pracuje cały sztab osób. Bierze w niej udział lokalny święty

³ CC.2.19.61-114 opisuje ich spotkanie w okręgu Mathury, gdzie mieszkał Vallabha, a Caitanya przybył podczas pielgrzymki. Przyjął on zaproszenie do domu Wallabhy, a nawet odbyli razem wspólną podróż do Prajag. CC.3.7 opowiada o ich drugim spotkaniu w Puri, gdzie Vallabha przybył na święto wozów. Choć spotkania te są przedstawione stronniczo z perspektywy wisznuitów bengalskich, to widać w nich wielki szacunek, którym darzyli siebie obaj święci. Podczas drugiego spotkania dochodzi do konfliktu (Caitanya traktuje Wallabhę apodyktycznie, uznając, że nie powinien krytykować komentarza Śridhary do *Bhagawaty*). Jednak ów konflikt może być wyrazem późniejszej polemiki obydwu wielkich tradycji (więcej na temat relacji Ćaitanji z Wallabhą z perspektywy zwolenników Wallabhy: Parekha 1943: 151-169).

⁴ Więcej na ten temat: Redington 2013.

⁵ Więcej na temat siedmiodniowych recytacji: Wilczewska 2013.

(*sādhu*), który czyta religijne teksty i je omawia; bramin uświecający uroczystości rytuałami (*pūjā, homa*); zespół muzyczny i teatralny; recytator tekstu (nie specjalista), czytający jego fragmenty; a przede wszystkim zawodowy recytator *Bhagawaty* nazywany *kathaką* (*kathaka*).

Aby zostać *kathaką*, trzeba stawić czoło licznym wyzwaniom związanym ze zdobywaniem różnorodnych umiejętności. Nie tylko należy poznać sanskrycki tekst *Bhagawaty* wraz z literaturą komentatorską, ale również adaptacje epeji w lokalnych językach, sprawdzić się jako aktor, muzyk, nauczyć się pieśni, którymi przeplatana jest recytacja, potrafić na bieżąco wyjaśniać partie tekstu, spontanicznie reagując na życzenia publiki. Każdy z recytatorów ma własny styl, a ci, którzy potrafią porwać słuchaczy, zyskują wielki rozgłos i majątek. Istnieją szkoły przygotowujące do zawodu *kathaki* (w okręgu Mathury jest ich kilka), a nauka w nich trwa całe lata. Dzięki tym siedmiodniowym recytacjom *Bhāgavata* zyskała wymiar społeczny. Tekst przestał być własnością teologów, świętych, religijnych poszukiwaczy i trafił pod strzechy, torując sobie drogę do powszechnej świadomości hindusów.

Autorstwo

Język *Bhagawaty* znacznie odbiega od stylu indyjskich eposów (gatunek puraniczny), do których dzieło przynależy. Autor posługuje się całą paletą metrów sanskryckich, jako wyrafinowany poeta stosuje literackie ozdobniki, a wypowiedzi archaizuje gramatycznymi formami charakterystycznymi dla języka wedyjskiego. Doskonale zna wcześniejszą literaturę. Opiera się zarówno na istniejących wątkach narracyjnych (*Mahābhārata, Harivaṃśa* i inne purany), jak i tekstach filozoficznych (hymny wedyjskie, upaniszady, *Bhagavad-gītā, Sutry jogi, Kariki sankhji, Sutry wedan-*

ty). By w pełni docenić nieszablonowość jego myśli, należy orientować się we wcześniejszej literaturze sanskryckiej, którą co chwilę przywołuje poprzez subtelne nawiązania. Pod tym względem *Bhāgavata* jest i sequelem, i prequelem wielkiej indyjskiej narracji rozwijanej przez mędrców, wieszczów i świętych, a jednocześnie egzegezą filozofii bramińskiej. Można ją docenić jako tekst sam w sobie, ale najpełniejszy zachwyty przychodzi, gdy rozumie się jej kontekst: nawiązania, polemiki i drobne mrugnięcia oka puszczone przez autora.

Kim był autor *Bhagawaty*? Tekst powstał w łonie tradycji bhagawatów – wisznuitów o mało sformalizowanej strukturze, których tekstem założycielskim była *Gita*. To oni prawdopodobnie zainicjowali nurt nabożnościowy (*bhakti*), jednak pozostawili po sobie niewiele informacji⁶. Nie byli entuzjastami kultu świątynnego i sformalizowanych praktyk religijnych (nie identyfikują się z nurtem pańcaratrów), natomiast wykazywali tendencje filozoficzne (powiązani byli z nurtem wedanty) oraz mistyczne (często odnosili się do praktyk jogicznych). Główną osią ich działalności były spotkania, dysputy o charakterze egzystencjalnym (rozważanie natury śmierci) i opiewanie Boga. Tekst zapewne powstał w łonie tej tradycji, jednak jego spójność teologiczna oraz jednorodność stylu – słownictwa, dowcipu i użytych metafor – wskazuje, że ostateczna jego redakcja została dokonana przez jedną osobę. Mówiąc o redakcji, mam na myśli skomponowanie dzieła praktycznie od nowa. Autor pozostawił swój ślad w całym tekście, w każdej narracji i stylu niemalże każdego wersu. Nawet jeśli posłużył się jakimś tekstem typu *purāṇa*, to niewiele pozostawił z jej wcześniejszego charakteru.

Jest mało prawdopodobne, by tak spójny tekst powstał przy współpracy grupy twórców. To moje przekonanie wzrasta-

⁶ Analiza religii bhagawatów: Babkiewicz 2014.

ło w miarę, jak postępował projekt tłumaczenia *Mahabharaty*, w którym brałem udział. Uczestniczyło w nim pięcioro tłumaczy. Spotykaliśmy się co tydzień i dyskutowaliśmy nad możliwością ujednoczenia przekładu. Mimo tych wysiłków każde z nas przetłumaczyło swoją część w tak odmiennym stylu, że nie sposób ich ze sobą pomylić. Nawet gdy tłumacze (Przemysław Szczurek i ja) zdecydowali się przekładać tekst metrycznie, ośmiozgłoskowcem, i tak każdy pozostawił na nim swój rys osobisty. Jednolitość z jaką mamy do czynienia w *Bhagawacie* mogłaby powstać w ruchu religijnym o homogenicznej strukturze, np. w społeczności klasztornej, o odgórnie narzuconej teologii. Jednak nie wśród bhagawatów, którzy zdają się być niezrzeszonymi wolnomyślicielami, odcinającymi się od zorganizowanych struktur, a nawet typowej relacji nauczyciel-uczeń (*guru-śiṣya*)⁷.

Takie rozważania ugruntowały moje przekonanie, że *Bhagawata* jest dziełem jednego autora i zacząłem zastanawiać się w jakim kontekście historyczno-kulturowym należy go umieścić. Czy możemy powiedzieć coś o jego osobowości? W jakim był wieku? Czy swoje myśli opiera na mistycznych doświadczeniach czy teologicznej doktrynie? Jakie motywy stały za podjęciem tak ogromnej pracy, która musiała pochłonąć znaczną część jego życia? Na część tych pytań można odpowiedzieć, odnosząc się do stylu literackiego tekstu. Autor jest erudytą, doskonale wykształconym w literaturze sanskryckiej. Ma własne, sprecyzowane poglądy, wynikające z głębokich studiów nad tekstami Objawienia (*śruti*) i Tradycji (*smṛti*), które wykraczają poza ogólną teologię bhagawatów. Jest śmiały w ich wyrażaniu i nie boi się wywołać ewentualnych kontrowersji. Jednocześnie nie forsuje swoich przekonań,

⁷ Bhagawatowie uważają, że istnieje tylko jeden *guru*, a jest nim sam Bóg, który pojawia się jako codzienne zdarzenia, osoby i fenomeny, z którymi wchodzi się w kontakt i które udzielają życiowych nauk.

nie jest teologiem prowadzącym indoktrynację religijną. Ma dystans do swoich wypowiedzi, pozostawiając wiele możliwości interpretacyjnych, co może świadczyć o dojrzałości zarówno w wieku, jak i doświadczeniu. Nie określa się jednoznacznie ani jako monista (*advaita*), ani zwolennik dualizmu (*dvaita*). Zawsze, gdy pojawia się temat związku jaźni (*ātman*) z Absolutem (*brahman*), ucieka w wieloznaczność. Poglądy raczej sugeruje, wyraża w metaforach, a nie bezpośrednio.

O życiowej sytuacji autora można wnioskować z jego poglądów. Tekst jest pochwałą wyrzeczenia się świata. Ideałem jest boski szaleniec, który utracił wszelkie ambicje dążenia do światowych celów, nie przestrzega społecznych norm, a jego zachowanie eufemistycznie określić można jako ekscentryczne. Z jednej strony jest zupełnie beznamiętny, a z drugiej przejawia całą gamę emocji religijnych. Autor hołubi ten ideał, jednak jest mało prawdopodobne, by sam już go osiągnął (boscy szaleńcy nie komponują tak wycyzelowanej literatury). Takiego dzieła nie mógł napisać też człowiek zbyt młody, a raczej ktoś, kto odbył żmudne studia i miał czas, by zinterioryzować przestudiowane tematy. Nie ciąga go już życie świeckie, jednak musiał go wcześniej doświadczyć, bo barwnie opisuje jego realia. Jawi się jako osoba w podeszłym wieku, w fazie wycofywania się z życia społecznego. Autor ma za sobą okres młodzięcego idealizmu, potrafi na sprawy duchowe patrzeć z dystansem, wielowątkowo, ale wciąż z wewnętrznym zaangażowaniem. Jego ambicją jest namiętne zatracenie się w ekstatycznych doświadczeniach, a dawny warsztat akademicki umożliwia mu ich szczegółowy opis.

Jako formę literacką autor wybrał puranę. Jest to opowieść szkatułkowa, której kompozycję tradycja przypisuje Wjasie – kompilatorowi *Wed*, autorowi *Sutr wedanty*, *Mahabharaty* i wszystkich puran. Purany są opowieściami mędrców spotykających się podczas wielkich ofiar, sympozjów naukowych i innych okolicz-

ności. Jest to wdzięczny gatunek, ale z zasady ukrywa prawdziwego twórcę, który jest zobowiązany zachować anonimowość, oddając autorstwo Wjasie. Czy jednak wybitny intelektualista i poeta mógłby powstrzymać się od ukazania choćby odrobiny swego życia? Osobiście widzę go w postaci samego Wjasy, przedstawionego w pierwszej księdze *Bhagawaty*. Rozdziały od czwartego do szóstego opisują rozmowę Wjasy z Naradą, w której autor umieszcza powody i okoliczności spisania *Bhagawaty*. Myślę, że identyfikuje się tu z Wjasą, a może nawet uważa za jego kolejne ziemskie zstąpienie⁸. Vyāsa przedstawiony jest jako eremita o wielkim intelektualnym dorobku, który życie strawił na studiowaniu i kompilowaniu literatury sanskryckiej. Czuje się jednak niespełniony, gdyż zauważa pewien brak w swojej dotychczasowej twórczości. Mimo że porusza ona ziemskie sprawy, to nie przedstawia dobitnie ostatecznego celu życia.

Do podjęcia pracy nad dziełem Wjasę inspiruje Nārada. Opowieść o życiu Narady jest nietuzinkowa i niepoświadczona w innych źródłach. Zawiera wiele elementów odbiegających od puranicznej, często baśniowej, konwencji, które przemawiają za jej historyczną autentycznością. Być może jest to historia życia mistrza (*guru*) samego autora. Nārada przedstawiony jest jako syn służącej, kobiety która posługiwała w rodzinie bramińskiej, prawdopodobnie świadcząc także usługi seksualne i nie wchodząc w związek małżeński. Pochodzi z niskiej pogardzanej kasty, która nieczęsto gości na łamach puran. Przy okazji posługiwania ascetom, którzy zatrzymali się na okres czterech miesięcy pory deszczowej, chłopiec został wtajemniczony w kult pańćaratrów (otrzymał mantrę do ćatur-wjuhy) i nauki *Gity*. Oddaje to realia historyczne czasów autora – podróżujący wisznuiccy asceci, mie-

⁸ Zgodnie z *Puraną Viṣṇu* (VP 3.3) Vyāsa to nie konkretna osoba, a funkcja. W jednym eonie Manu (*manv-antara*) pojawia się dwudziestu ośmiu Wjasów.

li w zwyczaju wspólnie dyskutować znaczenie pism. Po śmierci matki, będąc jeszcze dzieckiem, z przymusu lub wyboru sam zostaje wędrownym ascetą. Nārada to doskonały mistrz (*guru*) dla wykształconego erudyty, jakim był autor *Bhagawaty*. Urodzony i wychowany w ortodoksji bramińskiej autor pod wpływem pochodzącego z niższych kast młodego ekscentrycznego ascety przyjmuje poglądy bhagawatów i postanawia wyrazić ich istotę przy pomocy filozoficznego i językowego warsztatu, który posiada. Młody wiek swego mistrza autor sugeruje również wprowadzając postać głównego mówcy *Bhagawaty* Śuki (I.19). Jest to chłopiec w wieku lat szesnastu, o zachwycających cechach cielesnych, podróżujący nago, niedbający o konwenanse społeczne, wyszydzany przez dzieci i wieśniaków ze względu na swą ekscentryczność – ideał boskiego szaleńca.

W jakich czasach żył autor i jego mistrz? Przedział, w którym mogła powstać *Bhagawata*, to okres od VII do IX w⁹. W czasie jej komponowania istniał już ugruntowany kanon sanskryckiej literatury filozoficznej (*Kariki sankhji*, *Sutry jogi*, *Sutry wedanty*), wielką estymą cieszyła się *Gita*, wisznuizm był religią dominującą i przejawiał się w wielu formach, np. jako ruch pañcaratrów, kult świątynny, nurt ascetyczny czy wedantyczny. Zrodził się już wisznuizm południa oparty na twórczości alwarów (tamilskich poetów datowanych na okres od V do IX w.). Za przejaw nabożności religijnej uznawane są ekstatyczne emocje powstające podczas recytacji opowieści o Viṣṇu, co uważa się za element wypromowany właśnie przez tych tamilskich poetów¹⁰. Autor doskonale posługu-

⁹ Nie uwzględniam tu poglądów osób motywowanych puraniczną wizją historii (Vyāsa miał spisać *Bhagawatę* na początku eonu Kali jakieś pięć tysięcy lat temu).

¹⁰ Za południowym charakterem *Bhagawaty* świadczy fakt, że autor doskonale orientuje się w geografii tego regionu (np. wymienia całe listy rzek i miejsc pielgrzymkowych południa subkontynentu).

je się też zasadami literatury typu *kāvya* oraz zna teorię smaków estetycznych (*rasa*), co świadczy o zaawansowanej dyskusji w dziedzinie smaku estetycznego, która wykroczyła poza sztukę sceniczną, przyjęła się w literaturze, a nawet znalazła zastosowanie w sferze nabożnościowej (*bhakti*)¹¹. Istnieje polemika, czy *Bhāgavata* jest tekstem pośankaryckim czy raczej powstała przed działalnością tego wielkiego nauczyciela niedualnej wedanty (VIII/IX w.). Czy autor jest świadomy polemiki w ramach tradycji wedanty między monizmem a dualizmem? Nie staje on w tym względzie po żadnej stronie, więc albo zgrabnie tworzy kompromis, albo temat polemiki jest mu nieznany i nie uważa, że należy go rozstrzygnąć.

Warto jeszcze raz podkreślić, że *Bhagawata* jako *purāṇa* jest tekstem, który czerpie materiał z dużo starszej tradycji. Autor pracuje już na jakimś tekście zastanym. Nie tworzy całości od podstaw. Dysponując bogatą literaturą puraniczną, mógł czerpać z niej kontekst, treści, a nawet całe fragmenty o mniejszym znaczeniu teologicznym. Jednak nadaje im koloryt, dopasowując postawy i zachowania bohaterów do wzorców bhagawatów, np. Parīkṣit, który w *Mahabharacie* za wszelką cenę pragnie uniknąć śmierci (buduje pałac na słupie i otacza się strażą MBh 1.38.28), w *Bhagawacie* świadomie się na nią godzi, a nawet z utęsknieniem jej wyczekuje.

Księga o umieraniu

Bhagawata jako dzieło obszerne i wielowątkowe każdemu czytelnikowi objawia inne swoje oblicze. Dla jednego będzie egzegezą bramińskiej myśli filozoficznej, dla innego podsumowaniem indyjskiej mitologii lub sequelem *Mahabharaty*, jeszcze dla inne-

¹¹ O rozwoju teorii smaku estetycznego: Babkiewicz 2024a.

go przedstawieniem doktryny nabożnego oddania (*bhakti*) połączonej z teorią smaków estetycznych (*rasa*). Jednak dla mnie, na obecnym etapie, to przede wszystkim książka dla umierających, przeznaczona dla tych, którzy znaleźli się na drugim brzegu rzeki życia.

Bhagawata nie jest afirmacją życia, walki do końca, a raczej pochwałą piękną rezygnacji. Sławi błogość odpuszczenia, rezygnacji, utraty wszelkich nadziei. To diametralnie odmienne podejście od tego, jakie najczęściej spotykamy, gdy chodzi o radzenie sobie z przeciwnościami losu. Przeciwności postrzega jako dobro, gdyż to one prowadzą do stanu beznamiętności, w którym poddajemy się biegowi rzeczy. Tylko osoba, która odpuściła starania, może być prawdziwie szczęśliwa – nic jej nie zaskoczy, niczego nie pragnie, godzi się na wszystko. *Bhāgavata* to pochwała pogodzenia się z losem, który jest upostaciowaniem Boga, namacalnym z nim kontaktem. Jak zareagujemy na to spotkanie? Jakie wywrze na nas wrażenie? Wchodzimy w kontakt z wolą świata, która zderza się z naszymi ambicjami, upokarza, ukazuje swą niezaprzeczalną supremację. Nagle zdajemy sobie sprawę, że nie ochroni nas majątek, koneksje, siła, a nawet wielka determinacja. W całej krasie ukazuje się ludzka niemoc. Walka z nią to walka z wszechświatem, który objawia niewyobrażalną, przerażającą nieposkramialność swej woli.

Bhagawata jest dla tych, którzy już złożyli broń. Wiedzą, że nie wygrają z chorobą, starością, śmiercią, przeciwnościami. Dostrzegli całe okrucieństwo świata, zostali upokorzeni, wdeptani w ziemię. Ich ego jest złamane i mogą w pokorze pochylić głowę. To przywitanie słodkiej woli losu. Od tego momentu rozpoczyna się podróż ku celowi, jaki wytycza autor. Oto kompetencja do wysłuchania opowieści. Bez przekroczenia tej granicy nie można w pełni docenić dzieła. Czy jesteśmy gotowi na to spotkanie? Jak wyzbyć się lęku przed ostatecznością? Witac' ją z otwartymi ra-

mionami niczym kochanek tęskniący za ujzieniem ukochanej? Od pierwszych słów *Bhāgavata* kieruje się ku temu najwyższemu celowi. Zaprzecza jakiegokolwiek innej wartości, deprymuje wszystkie inne cele. Nie tracąc czasu, autor uczy, jak przygotować się na śmierć, która może przyjąć różne oblicza. Już pierwsza księga ukazuje ich cały wachlarz.

Pierwszą śmiercią, z którą się spotykamy, jest historia Narady (1.6). Chłopiec ma pięć lat, gdy umiera mu matka. Pod wpływem nauk wędrownych ascetów, traktuje to jako dopust boży, impuls do pełnej rezygnacji z życia, odchodzi samotnie w świat, nie dbając o utrzymanie. Ten stan zgody zsyła mu spontaniczne przeżycie mistyczne. Od tej chwili żyje w pogodzie ducha, tęskniąc za śmiercią, która dopełni jego dni. Śmierć, która do niego przychodzi, jest porównana do jednoczesnego gromu z błyskawicą – nagle, niezauważalna, zsyłająca oświecenie.

Druga śmierć to pełne chwały odejście Bhiszmy (1.9), mędrca-wojownika, który przeżył całe swe życie i teraz jako starzec pokonany przez wrogów leży przeszyty strzałami. Bhīṣma umiera dostojnie, w otoczeniu bliskich i zwolenników, wybierając – gdyż posiada taką moc – właściwy moment by odejść. Procesowi towarzyszy rozpamiętywanie pięknych chwil życia, w których doświadczyło się Boga. Śmierć po dobrze przeżytym życiu i w pełnej chwale jego osiągnięć.

Dalej napotykamy na zgoła inny, lecz równie chwalebny przykład śmierci (1.13). Dhṛtaraṣṭra jako starzec żyje na utrzymaniu krewnych, których całe życie krzywdził. Sponiewierany przez los doświadcza wszelkich symptomów starości – wypadania zębów, głuchoty, duszności, zaników pamięci. Do odważnej rezygnacji ze świata nakłania go ostrą reprimendą brat – ileż będziesz kurczowo trzymał się tak żalosnej egzystencji? Jesteś niczym pies na utrzymaniu tych, którym zadawałeś cierpienie! Nadszedł czas ostatecznej odwagi! Nie informując rodziny, Dhṛtaraṣṭra pota-

jemnie opusza dom, by udać się w ostatnią drogę, i wraz z żoną umiera na własnych warunkach. To pochwała odważnej rezygnacji z życia – przekucia życiowej porażki w chwałę niezależności.

Tło tych śmierci stanowią opisy tragedii, rozstań, życiowych trudności – impulsów zsyłanych przez świat, by pomóc przygotować się na ostateczne. Kuntī wręcz modli się o nie – niech ciągle się przydarzają, bo to dzięki nim pamięta się o Bogu (I.8.25). Bhīṣma zaś mówi, że tam gdzie jest Bóg, tam są kłopoty (I.9.15).

Tragedia towarzyszy trzeciemu z opisów śmierci – odejściu Judhiszthiry i jego braci (I.15). Poprzedza ją opis złowieszczych omenów – świat zsyła zwiastuny, informując, kiedy należy się wycofać. Gdy brat Judhiszthiry przynosi złe wieści, ten, choć domyśla się prawdziwej natury zdarzeń, początkowo próbuje wszystko wyprzeć. Opis chwyta za serce, ukazuje całą głębię straty bliskich. Ból przywoływania wspólnych chwil, poczucie doznanej straty i ostateczna rezygnacja są doświadczeniem tak dotkliwym, że Pandawowie decydują się wycofać z życia i wyruszyć w ostatnią podróż. Yudhiṣṭhira przekazuje schedę wnukowi, odprawia ryt interioryzacji świętych ogni, przywdziewa szaty ascety i odchodzi z domu. Autor przy tej okazji opisuje psychiczny proces przygotowujący do śmierci – wtapianie jestestwa w coraz subtelniejsze struktury rzeczywistości, aż do porzucenia jednostkowego utożsamienia i identyfikację z wszechbytem.

Ostatnią śmiercią przedstawioną w pierwszym tomie, która jednocześnie stanowi opowieść ramową całego dzieła, jest odejście Parikszita (I.19). Na króla została rzucona klątwa – mimo pełni sił ma przed sobą jedynie siedem dni życia. Musi szybko przygotować się na nadejście nieuchronnego. Archetyp Parikszita jest egzemplifikacją wszystkich osób z wyrokiem – nieoczekiwanym, „niesprawiedliwym”. Parīkṣit godzi się na niego bez stawiania oporu, a nawet z pewną dozą zadowolenia. To doświadczenie wielu osób z diagnozą śmiertelnej choroby – często towarzyszy jej

doza ulgi, że to już, że można złożyć broń i zmierzyć się z przeznaczeniem. Parīkṣit zdaje egzamin celująco. Rozdysponowuje majątek, zbiera wokół siebie mędrców i w pełnej zgodzie zadaje pytanie – jakie są powinności osoby umierającej? Odpowiedź na to właśnie pytanie rozpoczyna właściwą narrację *Bhagawaty*. Będzie ona udzielana przez kolejnych jedenaście tomów dzieła, aż do śmierci króla, którą ten przyjmie pogodzony z losem.

Bhāgavata i ja

Bhāgavata to całe moje życie, które niedawno otrzymało swoje ramy. Pierwszy raz spotkałem się z nią jako nastolatek. Była końcówka lat 80. XX w. i byłem przerażony perspektywą życia, które zdawało mi się pozbawione sensu, a nade wszystko niezrozumiałe. Byłem przekonany, że stereotypowy jego przebieg – studia, małżeństwo, praca, kariera, starość i śmierć – to zapętlone koło absurdu. Desperacko szukałem odpowiedzi na pytania: czemu ma to służyć i jaki ma sens? Tak trafiłem na *Bhagawatę* w tłumaczeniu Bhaktiwedanty Swamiego, założyciela ISKCON-u, bardziej znanego jako ruch Hare Krysna. Bhaktivedānta był zwolennikiem bengalskiej szkoły Ćaitanji. Gdy wkroczył w wiek emerytalny, postanowił poświęcić się całkowicie propagowaniu *Bhagawaty*. Jeszcze mieszkając w Indiach, przetłumaczył jej pierwszą księgę na język angielski, zaopatrzył ją w swe komentarze i ze skrzynią tak wydanych książek w 1966 r. przybył do Stanów Zjednoczonych. Tu spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem. Zyskał rzesze zwolenników, dzięki którym do końca swych dni tłumaczył i wydawał kolejne tomy *Bhagawaty*. Umierając w 1977 r., dotarł do trzynastego rozdziału dziesiątej księgi.

Po zdaniu matury zamieszkałem w świątyni ISKCON-u i na następnych 14 lat pochłoniął mnie świat *Bhagawaty*. Życie mnicha

podlega ścisłym regułom. Dzień w każdej ze świątyń zaczyna się od recytacji strofy z *Bhagawaty* (co dzień kolejnej). Strofa ta jest odśpiewywana w całości i słowo po słowie, a następnie ktoś z zebranych ją objaśnia. Jej mądrość ma towarzyszyć adeptowi przez cały dzień. Bez dostępu do mediów, przestrzegając reguł zakonnych, uczyniłem *Bhagawatę* całym moim życiem. Była ona dla mnie jedyną realną historią świata. Marzyłem o spotkaniu z Wjasą (według tradycji wciąż żyjącym w Himalajach), a bohaterowie purany stali się dla mnie wzorami moralnego postępowania. Kosmologia przedstawiona w tekście była realnym oglądem świata dostępnym niebianom i świętym, a praktyki mistyczne, zasady społeczne oraz rytuały polecane w tekście wyznacznikami norm życia.

Była to podróż w magiczny świat prostodusznej religijności. Dzięki niej ujrzałem rzeczywistość wyznawców *Bhagawaty*, podróżując po Indiach, poznawałem elementy kultury i religijne praktyki – jak przyjmować gości, przeprowadzić ryt pudzi, ofiarę ogniową, poznawałem realia świata bohaterów – jak wyglądają drzewa wzmiankowane w eposie, przedmioty kultu tam występujące, opisane krainy, miejsca pielgrzymkowe, wzgórza. Spacerując po Wryndawanie odwiedzałem miejsca zabaw Kryszny, a siedząc w nich, czytałem opowieści z *Bhagawaty*. Po latach takich praktyk zauważyłem, że dotarłem do granicy poznania, a moja ciekawość wciąż nie została zaspokojona. Widziałem, że tłumaczenie Bhaktiwedanty, choć wspaniałe w swojej nabożnej gorliwości, nie oddaje tekstu wiernie, nie bierze pod uwagę historycznego kontekstu i wykazuje sporo nieścisłości w rozumieniu sanskrytu, którego już wtedy zacząłem się uczyć.

Tak *Bhāgavata* popchnęła mnie ku głębszym studiom sanskrytu, chciałem wiedzieć, jakie emocje wywołuje czytanie oryginału, co tak naprawdę chce przekazać sam autor. Dostałem się na indologię Uniwersytetu Warszawskiego. Przez okres studiów cały czas towarzyszyła mi *Bhāgavata*. Licencjat napisałem z kosmologii *Bha-*

gawaty, magisterium poświęciłem rekonstrukcji religii bhagawatów, a w doktoracie zastanawiałem się nad stworzeniem świata – pierwszym impulsem twórczym. Gdy zacząłem prowadzić wykłady z lektury tekstów sanskryckich wybór również był oczywisty – *Purana Bhagawata*. Stopniowo odkrywałem literacki kunszt tego tekstu, ważnego nie tylko ze względu na treść, ale również i piękno wyrazu. Język *Bhagawaty* jest pełen niedomówień, aliteracji, niekonwencjonalnych metafor. Fascynuje odczytanie autora w literaturze sanskryckiej i jego nieszablonowa interpretacja.

Trzy lata temu zacząłem odczuwać niedowład nogi i nadwrażliwość skóry. Diagnoza wykazała, że w rdzeniu kręgosłupa znajduje się naczyniak, który zaczął wylewać. Neurochirurdzy po obejrzeniu obrazu rezonansu zawyrokowali, że stan będzie się pogarszał, jakąś szansą jest operacja, ale jest duże zagrożenie pełnym paraliżem ciała od klatki piersiowej w dół. Z osoby w pełni aktywnej, uwielbiającej sport i podróże w ciągu miesiąca stałem się unieruchomionym inwalidą. Po pierwszym szoku, niedowierzaniu i rozpaczyc przyszła refleksja. Mam 49 lat, a całe życie powtarzałem motto: *pañcāśat-ūrdhvaṃ vanam vrajet* (po pięćdziesiątce należy udać się do lasu) – oto sygnał, by przejść do ostatniego etapu życia, czas dopełnić ziemskie sprawy i zamknąć ten rozdział. Od razu też wiedziałem, co mam robić – cały swój czas chcę przeznaczyć na tłumaczenie *Bhagawaty*, wniknąć w nią słowo po słowie, jeszcze raz zachwycić się treścią i jak najwierniej przekazać w języku polskim jej wymiar filozoficzny i estetyczny. Całe moje życie zdało się kulminować w tym dziele – religijne zaangażowanie i filologiczne studia doskonale się dopełniły.

Operacja się nie powiodła. Organizm obronił się przed chirurgiczną interwencją. Jeszcze przed dojściem do rdzenia wystąpił tak silny krwotok, że chirurg musiał ją przerwać. Choroba postępuje, poza niedowładem, który uniemożliwia mi poruszanie się, powoduje silny ból neuropatyczny, który cały czas mi towarzy-

szy. *Bhāgavata* jest od niego odskocznią. Zanurzając się w nią, zapominam o ciele. Obdzwoiłem grupkę przyjaciół i zaprosiłem do wspólnej lektury. Spotykamy się co tydzień online, analizując kolejny fragment tekstu, a nasze dyskusje cyzelują tłumaczenie. Spotkania te dają mi wielką inspirację i chciałbym tu podziękować wszystkim moim bliskim i przyjaciołom, którzy pomagają mi wnikać w świat *Bhagawaty*, podczas długich rozmów telefonicznych dzielą się ze mną swymi życiowymi doświadczeniami i zrozumieniem, a tym samym pomagają udoskonalać moje rozumienie i tłumaczenie. Bez Was moje tłumaczenie nie byłoby możliwe, a swój wkład i inspiracje znajdziecie w licznych strofach.

Sam przekład jest żmudną pracą. Czytam strofę kilka razy, następnie rozbijam ją na pojedyncze słowa i układam w kolejności zdania sanskryckiego (w formie poetyckiej grupa podmiotu, dopełnienia i orzeczenia są rozbite). Posiłkując się bengalskim wydaniem *Bhagawaty* dokonany przez Bhaktisiddhantę (nauczyciela Bhaktiwedanty), obok wyrazów ze strofy wypisuję ich sanskryckie ekwiwalenty wybrane z komentarzy. Następnie tłumaczę na polski poszczególne słowa (całą tę analizę zamieszczam dla wnikliwych czytelników na: www.indika.pl). Zaznaczam strukturę zdania w strofie (używając odpowiednich kolorów i podkreśleń), czytam ją w całości ponownie i dopiero wówczas biorę się za metryczny przekład. W międzyczasie, gdy pojawiają się niejasności, konsultuję się z sanskryckimi komentarzami, przede wszystkim Śridhary. Tym sposobem dziennie tłumaczę od pięciu do piętnastu strof.

Obecnie oddaję w ręce czytelnika pierwszy tom dzieła i chciałbym kontynuować tę pracę, by co roku powstawał kolejny tom. Tak by ostatecznie polski czytelnik miał możliwość zapoznania się z tym niezwykle cennym klejnotem światowego dziedzictwa i by mógł razem z Parikszitem przygotować się do podróży, w którą każdy z nas będzie musiał kiedyś się udać.

Metra sanskryckie i ich przekład

Epicka literatura sanskrycka pisana jest metrycznie. Jedna strofa składa się z czterech ćwiartek (*pāda*), najczęściej o tej samej długości. W każdej z nich ważna jest nie tylko ilość sylab, ale również rozłożenie długich (—) i krótkich (-) głosek oraz, przy dłuższych metrach, zachowanie cezury wewnętrznej. Najpowszechniejszym metrum jest *anuṣṭubh*, składający się z czterech ćwiartek po osiem sylab (4x8), które układają się w dwa wersy:

x x x x - — x x | x x x x - — - x |
 x x x x - — x x | x x x x - — - x ||

Rozłożenie w nim długich i krótkich głosek nie jest tak rygorystyczne jak w innych metrach. Ważne jest, by w każdej ćwiartce piąta sylaba była krótka, a szósta długa. Dodatkowo w drugiej i czwartej ćwiartce przedostanie sylaby też powinny być krótkie. W przypadku pozostałych sylab istnieje dowolność (x).

Tym metrum pisane jest 99% eposów i puran (to wielkość orientacyjna). Tu *Bhāgavata* jest wyjątkiem, gdyż ogromne partie tekstu (w pierwszej księdze to 22% wersów) są pisane innymi metrami: jedenasto-, dwunasto-, czternasto-, a nawet dziewiętnastozgłoskowymi. W pierwszej księdze występują:

त्रि *triṣṭubh* (4x11) उ *upajāti* (pomieszanie typów):

- *indravajrā* (cezura 5+6)
 — — - — — | - - - - — —
- *upendravajrā* (cezura 5+6)
 - — - — — | - - - - — —
- वा *vāṭormī* (cezura 4+7)
 — — — — | - - - - - — —
- वा *śālinī* (cezura 4+7)
 — — — — | — - - - - — —

ज jagatī (4x12) उ upajāti (pomieszanie typów):

- *indravaṃśa* (cezura 5+7)

— — — — — | — — — — —

- *vaṃśasthavila* (cezura 5+7)

- - - - - | - - - - -

- ऋ *druta-vilāmbita* (cezura: 7+5)

- - - - - | — — — — —

व *vasanta-tilakā* (4x14; cezura: 8+6)

— — — — — | — — — — —

शा *śārdūla-vikrīḍita* (4x19; cezura: 12+7)

— — — — — | — — — — —

पु *puṣpitāgra*:

1, 3 jagatī (x12) - - - - -

2, 4 atijagatī (x13) - - - - -

Rozłożenie w nich długich i krótkich sylab jest już bardzo rygorystyczne i nie ma tu dowolności. Drugim pod względem częstości metrum jest *upajāti* (उ). Jest ono dość specyficzne i pozwala na większą swobodę, gdyż składa się z kilku różnych metrów. Najczęściej budowane jest z metrów jedenastozgłoskowych (त्रि *triṣṭubh*), mieszając ze sobą dwa typy: *indravajrā* i *upendravajrā*, które różnią się między sobą jedynie długością pierwszej sylaby. Jednak w metrum tym dopuszczalne jest mieszanie również metrów dwunastozgłoskowych (ज *jagatī*), a szczególnie dwóch z nich, nazywanych: *indravaṃśa* i *vaṃśasthavila*, które mają budowę podobną do poprzednich i, podobnie jak tamte, cezurę zachowują po pierwszych pięciu głóskach.

W niniejszym opracowaniu, by oddzielić od siebie owe różnorodne metra, które zbiorczo można określić terminem *upajāti*, zaznaczam jako *upajāti* (उ) wyłącznie te, w których występują zarówno metra jedenasto-, jak i dwunastozgłoskowe. Metra, które w swoich ramach mieszają wyłącznie metra jedenastozgłoskowe

(przeważnie są to *indravajrā* i *upendravajrā*, ale autor nie trzyma się sztywno schematu i często odbiega nieco od ich normy) zaznaczam jako *triṣṭubh* (त्रि). Natomiast te, które zawierają metra dwunastozgłoskowe (przeważnie *indravaṃśā* i *vaṃśasthāvila*, ale tak jak poprzednio i tu autor odchodzi czasem od ustalonego wzorca) zaznaczam jako *jagatī* (ज).

Trzecim metrum, jeśli chodzi o częstość występowania, jest czternastozgłoskowa *vasaṃta-tilakā* (व). To bardzo wdzięczne metrum, którego cezura wypada po ósmej głosce, więc zawiera w jednej ćwiartce ósmio- i sześćozgłoskowca.

W pierwszej księdze pojawia się jeszcze jedno metrum mieszające ze sobą różne długości sylab, jest to *puṣpitāgra* (पु), która przeplata ze sobą metra dwunasto- i trzynastozgłoskowe.

Inwokację dzieła (*maṅgala-cāraṇa*) tworzą pierwsze trzy strofy, których metra są wyjątkowe. Tu autor wprowadza bardzo skomplikowane metrum dziewiętnastozgłoskowe o wdzięcznej nazwie „igraszka tygrysa” (*śārdūla-vikrīḍita*) oraz ciekawe dwunastozgłoskowe o nazwie *druta-vilāmbita*. Raz w tekście pojawia się jeszcze jedenastozgłoskowiec o specyficznej cezurze (4+7), na który składają się metra *vātorṃī* i *śālinī* (वा)¹².

Język polski, podobnie jak sanskryt, jest fleksyjny i dlatego doskonale nadaje się do jego metrycznego oddawania. W tłumaczeniu staram się podążać, jeśli chodzi o cezurę i liczbę głosek, za oryginałem. Tradycja ta jest dobrze w Polsce ugruntowana. Już pierwszych przekładów z sanskrytu dokonywano z uwzględnieniem miar metrycznych (np. Jan Hausz w 1885 r. ósmiozgłoskowcem przetłumaczył hymn RV 10.90¹³). Tak też była tłumaczona większość literatury klasycznej. Epikę grecką najczęściej oddawa-

¹² Rozłożenie metrów w poszczególnych rozdziałach zostało przedstawione na końcu w Strukturze pierwszej księgi *Bhagawaty*.

¹³ Hanusz 1885: 138–139.

no w polskim systemie metrycznym, tzw. heksametrem polskim. Moim nauczycielem w tym względzie jest prof. Maria Krzysztof Byrski, który metrycznie przetłumaczył *Traktat o zacności Manu*¹⁴ oraz liczne strofy pojawiające się w dramatach sanskryckich¹⁵. Autorką, za którą także podążam, jest Anna Rucińska, która metrycznie przełożyła pierwszą księgę *Ramajany*¹⁶, oddając *anuṣṭubh* ósmiozłogowcem z konsekwentnym rozłożeniem akcentów (przeważnie akcent położony jest na drugą, czwartą i siódmą sylabę każdej ćwiartki: - — - — - - — -). Majstersztykiem są jej przekłady hymnów Śankary¹⁷, w których oddaje najprzeróżniejsze metra, w tym trudne dziewiętnastozłogowce (były one dla mnie inspiracją do przełożenia pierwszych dwóch strof *Bhagawaty*). Również prof. Joanna Sachse swój ostatni przekład *Gity*¹⁸ dokonała metrycznie. Aby uciec od pospolitego ósmiozłogowca, dodaje ona do każdej ćwiartki jedną sylabę, tworząc metrum dziewięciozłogowe, przy czytaniu którego nie wpada się w monotony rytm. Tradycję polskich metrycznych przekładów z sanskrytu kontynuujemy też z prof. Przemysławem Szczurkiem, przekładając ósmiozłogowcem *Mahabharatę* (fragmenty księgi 6, pierwsza połowa księgi 7, księgi 9, 10 i 11)¹⁹.

W swoim tłumaczeniu trzymam się najbardziej klasycznego rytmu ósmiozłogowca, gdzie akcent przeważnie wypada na co drugą sylabę począwszy od pierwszej (szczególnie istotny jest akcent na trzecią i siódmą sylabę: — - — - — - — -). Może to wprowadzać nieco monotonii, ale jednocześnie daje potoczność.

¹⁴ Byrski 2019.

¹⁵ Byrski 2017.

¹⁶ Rucińska 2014.

¹⁷ Rucińska 2006.

¹⁸ Sachse 2019.

¹⁹ Jurewicz 2024, Babkiewicz 2024b, Szczurek 2024.

W jedenastozgłoskowcach cezurę umieszczam po piątej sylabie, a w dwunastozgłoskowcach po szóstej. Czternastozgłoskowce, tak jak w sanskrycie, cezurę mają po ósmej sylabie, natomiast puszpitagrę oddaję, naśladując rytmikę *Pana Tadeusza* w odwrotnej kolejności (6+7).

Bóg-Absolut

Autor *Bhagawaty* formułuje koncept Boga z wielu wcześniejszych idei. Choć ten złożony teologiczny amalgamat mieści się w jednej strukturze poznawczej, to nie ma przyporządkowanego terminu, który by go jednoznacznie określał. Dla nazwania go autor używa wcześniejszej nomenklatury, która wyraża tylko jeden z jego aspektów. Bóg nazywany jest wedyjskim Człowiekiem (*puruṣa*), upaniszadowym brahmanem (*brahman*) czy Władcą (*īśvara*) z tekstów filozoficznych. Cały ten ideowy amalgamat określany jest terminem Bóg (*bhagavan*). Ponieważ owa złożona struktura łączy w sobie kategorie religijnego Boga-opiekuna (Boga czcicieli) i rozumowo wyabstrahowanego Absolutu (Boga filozofów), nazywam ją Bogiem-Absolutem, a jej aspekty hipostazami²⁰.

Pierwszą i najbardziej złożoną hipostazą Boga-Absolutu jest Bóg osobowy (*bhagavan*) – opiekun i obiekt adoracji czcicieli. Jest on najczęściej określany jako²¹:

²⁰ Od greckiego *hypóstasis* – „podstawa”. Określenie to do terminologii filozoficznej wprowadził Plotyn, według którego kolejne emanacje Jedni – za jakie uznawał Umysł i Duszę – były jej hipostazami. Każdą z kolejnych hipostaz Plotyn uważał za mniej doskonałą od poprzedniej. W teologii chrześcijańskiej terminem hipostaza określa się każdą z trzech osób Trójcy Świętej jako podmiot jednocześnie odrębny i tożsamy z pozostałymi.

²¹ Epitetów określających Boga w tekście jest tak dużo, że ograniczyłem się tu do wymienienia najważniejszych.

- Syn Wasudewy (*Vāsudeva*),
- Rozsnuwający (*Viṣṇu*),
- Czarny (*Kṛṣṇa*),
- Mający siedzibę w wodach (*Nārāyaṇa*),
- Zabierający / Rudy (*Hari*),
- Zrodzony Poza Zmysłami (*Adhokṣaja*),
- Dręczyciel Ludzi (*Janārdana*),
- Dawca Wyzwolenia (*Mukunda*),
- Władca (*īśvara*),
- Wszechpotężny (*vibhu*),
- Szeroko Krocący (*Uru-krama*),
- Sławiony Wyborną Poezją (*Uttama-śloka*),
- Nieporuszony (*Acyuta*),
- Nieskończony (*Ananta*).

Bóg jest najwyższym celem wszelkich dążeń (*param-gati*) i władcą wiecznej siedziby (*pada, sva-loka, dhāman*), w której przebywa wraz ze swymi mocami (*śakti*; 2.9). Bóg osobowy posiada charakterystyczne atrybuty, takie jak znak *śrī-vatsa* na piersi, klejnot *kaustubha*, żółte szaty, cztery ramiona itp. Hipostaza ta posiada również mniej abstrakcyjny aspekt, jakim są liczne zstąpienia (*avatāra*), przejawiane dla zabawy (*līlā / krīḍā*) lub w celu podtrzymania świata (*sthiti*). Podczas gdy Bóg jest abstrakcją o mało konkretnym wymiarze, to w swoich zstąpieniach posiada już specyficzną charakterystykę (wygląd i atrybuty). Autor *Bhagawaty* wielokrotnie zapewnia słuchaczy, że mimo wielości kształtów, Bóg jest jeden (*eka, advaya*), zawsze ten sam i niezmienny.

Drugą hipostazą jest przejawienie się Boga w przestrzeni serca (*hr̥dayāvakaśa*). Postać tę dostrzegają medytujący jogini (2.2.8). Jego wygląd przedstawia się dość schematycznie – jest wielko-

ści kciuka (*prādeśa-mātra*; 2.2.8)²², ma żółte szaty, cztery ramiona, dzierży typowe emblematy Viṣṇu i posiada inne jego insygnia. Stoi na słupku lotosu rozkwitłym w sercu. Mówi się o nim jako o Bogu, który mieszka w sercu lub schował się w ukryciu: *hr̥dy antaḥ-stha* (1.2.17), *hr̥dy āsin* (1.6.17), *guhāśaya* (3.13.49).

Absolut jest hipostazą pozbawioną cech i formy, transcendentną wobec świata (*brahman*, *nirguṇa*). Jako taki może być pojmowany tylko w kategoriach apofatycznych (*neti neti*; 2.2.18). Cechuje się brakiem dwoistości (*advaita*). W definicji podanej w *Brahmasutrze* 1.1.2, a przywołanej w pierwszej strofie *Bhagawaty* (1.1.1), *brahman* jest jedynym źródłem rzeczywistości (*janmādy asya yataḥ*). Tę ideę przywołują terminy:

- *brahman* (1.2.11),
- jaźń (*ātman*; 3.26.3),
- transcendentny (*para*)²³,
- niezamanifestowany (*avyakta*; 2.10.34),
- podstawa (*adhiṣṭhāna* / *adhara*; 2.5.2),
- wsparcie / schronienie (*āśraya* ; 2.10.7),
- wyzbyty cech (*nirguṇa*, *aguṇa*; 1.10.19; 2.5.18),
- wyzbyty kształtu (*arūpa*; 1.3.30),
- najsubtelniejszy (*sūkṣmatama*; 2.10.34),
- niezróżnicowany (*nirviśeṣana*; 2.10.34),
- czysta świadomość (*saṁjñāna-mātra*; 6.4.47),
- świadoma jaźń (*cid-ātman*; 1.3.30).

²² Jest to odniesienie do Człowieka wielkości kciuka z upaniszad, np. *Kaṭha* 4.12-13.

²³ Termin zazwyczaj tłumaczony jest jako „wyższy” lub „najwyższy”, jednak w indyjskiej metaforze przestrzennej oznacza on „odległy”, w domyśle „odległy od świata”. Odczuwa się to wyraźnie w kontekście opisu stanu przedkreacyjnego, np. 2.5.2. Termin *para* stosowany jest również, gdy autor chce opisać przejawiony świat – składniki rzeczywistości są daleko (*para*) od Wasudewy (*vāsudevād paraḥ*; 2.5.14).

Każdy z przywołanych terminów stanowi osobną kategorię wykształconą w długiej historii rozwoju indyjskiej myśli filozoficznej. Należy zwrócić uwagę, że termin „bezcechowy” i „nacechowany” (*nirguṇa*, *sagūṇa*) w kontekście *Bhagawaty* używane są odmiennie niż w teologii Śankary²⁴. Termin „bezcechowy” w *Bhagawacie* wskazuje na transcendencję Boga w stosunku do przymiotów natury (*guṇa*). Jednocześnie niewiedza (*avidyā*), która ustanawia relację między bezcechowym i nacechowanym brahmanem w systemie Śankary, w *Bhagawacie* nie stanowi linii demarkacyjnej. Autor eposu terminem „nacechowany” (*sagūṇa*) określa przejawiony świat, a nigdy Boga, którego widzialna postać zawsze opisywana jest jako bezcechowa (*nirguṇa*).

Kolejną hipostazą Boga-Absolutu jest świat identyfikowany z Kosmicznym Człowiekiem (*viśva-rūpa*). Kosmiczny Człowiek uważany jest za pierwsze zstąpienie Boga (*avatāra*; 1.3.1-5). Wszystkie przejawione byty są jego częściami (*avayava*), nie istnieje nic, co by się w nim nie zawierało (2.6.23). Liczne fragmenty dedykowane są wyłącznie tej panteistycznej wizji rzeczywistości²⁵. Powstanie gigantycznej postaci Kosmicznego Człowieka jest istotną częścią opisów kreacji. Bogowie jako aktywności trzech przymiotów są przejawem jej mocy (3.6.27). Hipostaza ta zwana jest:

- wielką (*sthaviṣṭha-deha*; 2.1.24),
- kształtem świata (*viśva-rūpa*; 2.1.24),
- Majestatem (*virāj /vairāja*; 3.6.9, 2.1.25),
- Człowiekiem (*puruṣa / puṁs*; 2.1.25; 2.5.41),
- tysiącglowym (*sahasra-śīrṣan*; 2.1.28),
- Jajem Świata (*aṇḍa*; 2.5.33),
- postacią fizyczną (*sthūla-rūpa*; 2.10.33),

²⁴ Analiza różnic Sheridan 1986: 24–28.

²⁵ Oto ważniejsze fragmenty: 2.1.24-39; 2.5.35-42; 2.6; 2.10.10-45; 3.6.1-35; 3.26.51-72.

- jaźnią świata (*viśvātman*; 1.2.32),
- uczynionym ze światów (*loka-maya*; 2.5.41),
- nacechowanym (*saguṇa*; 3.32.13).

Bóg panteistyczny posiada kilka aspektów. Występuje jako czas (*kāla*; 3.10.11), który nazywany jest Bogiem manifestującym się na zewnątrz człowieka. Innym jego aspektem są trzy przymioty natury (*guṇa*) personifikowane jako boska trójca:

- Brahma – uosobienie aktywności (*rajas*),
- Viṣṇu – uosobienie istności (*sattva*)
- Śiva – uosobienie mroku (*tamas*).

Jeszcze innym jego aspektem są władze poznawcze, tzw. czworaka ekspansja (*catur-vyūha*)²⁶:

- Vāsudeva – świadomość (*citta*),
- Saṅkarṣaṇa – Utożsamienie (*ahankāra*),
- Pradyumna – rozum (*buddhi*),
- Aniruddha – umysł (*manas*).

Wszystkie te hipostazy i ich aspekty tworzą złożony kompleks konstytuujący pojmowanie Boga-Absolutu. Każda hipostaza w każdej chwili może zostać określona terminami związanymi z inną. Co ważniejsze, w wymiarze ontologicznym, każda hipostaza spełnia funkcje innych hipostaz. Dlatego dziecię Krysna mieści w sobie cały świat (10.9.14), a dyskutant pyta o naturę zabaw tego, który jest wyzbyty wszelkich cech (*nir-guṇa*; 3.7.2).

Aby pomóc w orientacji, na marginesie tłumaczonego tekstu umieszczam podpowiedzi, np. imiona bohaterów, terminy sanskryckie, których oddanie w języku polskim może nie być czytelne itd. Miałem wielki kłopot, co zrobić z dziesiątkami określeń na Boga-Absolut, którymi posługuje się autor. Czasem odnoszą

²⁶ Charakterystyczny dla tekstów *Pañcarātra* koncept czterech przejawień (*vyūha*) Viṣṇu odpowiedzialnych za funkcje stworzenia, np. *Sāttvata-saṁhitā* 5.9-18.

się one do abstrakcyjnej idei Boga, a innym razem do epickiego Kryszny, który jest reprezentacją pierwszego. Ostatecznie, po rozmowie z Magdaleną Goliczewską, której niezmiernie dziękuję za pomoc przy ostatecznej redakcji tomu, zdecydowałem się zachować ich oryginał bądź zaproponować polskie tłumaczenie (wówczas wszystkie wyrazy są pisane wielkimi literami), a na marginesie dać przypis, np. *Viṣṇu*, ewentualnie z imieniem, które zostało przetłumaczone, np. *Viṣṇu: Adhokṣaja*.

Używana terminologia

Przyjęta przeze mnie forma tłumaczenia wymusza sporą lakoniczność. Dlatego wprowadzam polskie ekwiwalenty terminów sanskryckich, z którymi czytelnik winien się zapoznać. W moim zamierzeniu mają one nieść w sobie zakres semantyczny terminu sanskryckiego i nie należy ich rozumieć w znaczeniu potocznym. Nie uważam za stosowne, by terminy, które z powodzeniem można oddać w języku polskim pozostawiać w sanskrycie. Szczególnie, gdy są to wyrazy pospolite (np. *puruṣa*, *guṇa*, *dharma*), których specjalistyczne znaczenie może zakrywać szeroki kontekst znaczeniowy. Oddaję więc je w języku polskim (Człowiek, przymioty, Prawo), licząc na poszerzenie ich znaczenia w strukturach poznawczych czytelnika.

Człowiek (*puruṣa*) – w sanskrycie termin przywołuje zarówno idee człowieka, jak i czystej świadomości, niewyrażalnego Absolutu, Boga w ludzkiej postaci czy Boga jako przejawionego świata. W *Bhagawacie* rozumiany jest jako:

- istota człowieczeństwa – świadomość,
- psychofizyczna jednostka ludzka,
- Bóg-Absolut,
- personifikowany makrokosmos.

Gdy z kontekstu jasno wynika, że termin rozumiany jest w kategoriach Boga-Absolutu, wówczas używam wielkiej litery.

Przyroda / materia / natura (*prakṛti*) – *prakṛti*²⁷ tworzy parę z jaźnią, określoną jako *puruṣa*. Ma ona swoją najsubtelniejszą postać, nazywaną korzeniem (*mūla-prakṛti*), nieprzejawionym (*avyakta*) i prapodstawą (*pradhāna*). Z niej emanują składniki rzeczywistości aż po żywioły, będące bytem ostatecznym, najbardziej fizycznym.

Ułuda (*māyā*) – określenie na całość przejawionej rzeczywistości (przyroda / materia). Ułuda jest żeńską mocą Boga-Absolutu. Przynależność Ułudy do Absolutu wyrażona jest za pomocą: złożzeń (*yan-māyā*), form dzierżawczych (*svā*) lub form genetiwu (*vibhoḥ māyā*). Ułuda bierze udział w akcie tworzenia świata jako przyczyna materialna. Autor nazywa ją:

- Przyrodą (*prakṛti*; 3.26.4),
- pramaterią (*pradhāna*; 3.26.10),
- nieprzejawionym (*avyakta*; 3.5.27; 3.26.10),
- sumą bytu i niebytu (*sad-asad-ātmikā*; 3.5.25),
- przyczyną i skutkiem (*kārya-kāraṇa-rūpiṇī*; II.22.17),
- sumą trzech przymiotów (*guṇa-mayī*; 3.26.10).

Przymiot / cecha (*guṇa*) – termin *guṇa* oznacza cechę, najczęściej pozytywną (zaleta psycho-fizyczna). Odróżnia substancję (*dravya*) od jej cech (*guṇa*). W technicznym znaczeniu materię (*prakṛti*) tworzą trzy przymioty (*guṇa*):

- *sattva* – istność,
- *rajas* – aktywność / barwność,
- *tamas* – mrok.

Trójdzielny aspekt rzeczywistości jest podstawą całej ontologii *Bhagawaty*. Przymioty te przynależą Bogu-Absolutowi,

²⁷ Od: *pra-√kr* – tworzyć / wykonywać; termin oznacza substancję odróżnioną od wtórnego wytworu (*vikṛti*).

a materia jedynie używa ich w dziele tworzenia świata (2.5.18). Są one rozumiane jako podstawa całej rzeczywistości: poznający podmiot (*sattva*), poznawany przedmiot (*tamas*) i aktywność poznawcza (*rajas*). Są one określane jako:

istność (<i>sattva</i>)	poznanie (<i>jñāna</i>)	nad-los (<i>adhidaiva</i>)	istnościowe (<i>vaikārika</i>)	umysł (<i>manas</i>)
barwność (<i>rajas</i>)	działanie (<i>kriyā</i>)	nad-jaźń (<i>adhyātma</i>)	ogniste (<i>taijasa</i>)	rozum (<i>buddhi</i>)
mrok (<i>tamas</i>)	przedmiot (<i>dravya</i>)	nad-żywiół (<i>adhibhūta</i>)	mroczne (<i>tāmasa</i>)	żywioly (<i>bhūta</i>)

Ponieważ terminy: cecha / przymiot, tak jak *guṇa*, mają znaczenie pospolite, to tam gdzie autorowi chodzi o trzy cechy przyrody, co jakiś czas dodaję na marginesie przypis: *guṇa*.

Ogrom (*mahat*) – pierwszy powstały wytwór. W przeciwieństwie do filozofii sankhji²⁸ nie jest tożsamy z rozumem (*buddhi*). Identyfikowany jest z:

- świadomością (*citta*) – składnik struktury psychicznej,
- Wasudewą – bohater z klanu Wrysznich,
- mocą rozpoznania (*vijñāna*).

Ponieważ wyłania się przed Utożsamieniem, rozumiany jest jako jednorodna świadomość, jeszcze nie zindywidualizowana czysta istność (*sattva*), jaźń świata odpowiedzialna za jego przejawienie i kształt.

Utożsamienie (*ahaṅkāra*) – jeden z czterech aspektów struktury psychicznej (*antaḥ-kāraṇa*), którego działanie wikła jaźń:

- warunkuje poczuciem „ja” i „moje” (*aham, mama*; 2.5.13),
- omracza (*ahaṅkāra-vimūḍha*; 3.26.16),

²⁸ Np. SK 22-23.

- wikła w łańcuchu przyczynowo-skutkowym (*kārya-kāraṇa-kartr*; 3.5.29).

Utożsamienie jest bytem trójdzielnym, a owa trójdzielność jest jego cechą zasadniczą.

Rozum (*buddhi*) – jeden z czterech aspektów struktury psychicznej (*antaḥ-kāraṇa*). Szczególną cechą rozważań bhagawatów jest zredukowanie funkcji rozumu (*buddhi*) do podrzędnej roli władzy odpowiedzialnej za aktywność zmysłową. Rozum zbiera dane od umysłu, poddaje je w wątpliwość (*saṃśaya*), formuluje tezy, zyskując pewność (*niścaya*) i przechowuje je w pamięci (*smṛti*).

Umysł (*manah*) – jeden z czterech aspektów struktury psychicznej (*antaḥ-kāraṇa*). Władza poznawcza umożliwia percypowanie, a jednocześnie jest źródłem warunków poznawczych, personifikowanych jako bóstwa-stróże. Jednocześnie kształtuje emocjonalne nastawienie – wyobrażenie (*saṅkalpa*) i przypuszczenie (*vikalpa*), skutkujące w dążeniu (*kāma*).

Zmysły / władze (*indriya*) – z Utożsamienia powstają zmysły (*jñānendriya*) i władze (*karmendriya*). Obie grupy określane są zbiorczo terminem *indriya* (zmysły / możliwości). Zmysły wsparte są na rozumie (*buddhi*), a władze na tchnieniu (*prāṇa*):

rozum (<i>buddhi</i>)	tchnienie (<i>prāṇa</i>)
słuch (<i>śrotra</i>)	głos (<i>vāc</i>)
dotyk (<i>tvac / sparśana</i>)	ręce (<i>doḥ</i>)
wzrok (<i>drś / cakṣus</i>)	nogi (<i>aṅghri</i>)
smak (<i>jihva / rasana</i>)	genitalia (<i>medhra</i>)
węch (<i>ghrāṇa</i>)	odbyt (<i>pāyu</i>)

Jajo Świata / Złoty Zarodek (*aṅḍa / hiranya-gabha*) – powstaje ze Zbioru Twórców Świata (*viśva-sṛg-gaṇa*), dwudziestu czterech

potencji przyszłej rzeczywistości. Gdy zbijają się one razem, tworzą Jajo, w którym rodzi się Kosmiczny Człowiek.

Kosmiczny Człowiek / Majestat (*virāj*) – powstały ze Złotego Jaja wszechświat personifikowany jako panteistyczny Bóg. W częściach jego ciała znajdują się światy i kosmiczne fenomeny. Np. 3.6.27-35:

- głowa to niebiosy (*dyu*),
- nogi to ziemia (*dharā*),
- w pępku jest przestwór (*kha*),
- bogowie to aktywności (*vṛtti*) przymiotów (*guṇa*).

Żywioty (*bhūta*) – fizyczny świat to pięć wielkich żywiołów:

- przestwór (*nabhas*),
- wiatr (*vāyu*),
- blask (*tejas*),
- woda (*ambhas*),
- ziemia (*prthvī*).

Żywioty posiadają hierarchię. Dzielą się od subtelniejszych do coraz bardziej fizycznych. Późniejsze powstają z wcześniejszych i przejmują cechy (miary) tych, z których się wywodzą. Dlatego żywioł ziemi, powstając na końcu, ma wszystkie cechy poprzedników.

Miara (*tan-mātra*) – dosł. miara tego / tylko miara. Cecha substancji, aspekt percypowany. Określany krótko jako *mātra* lub *guṇa* (cecha). Przynależą one pięciu żywiołom, które nie byłyby bez nich postrzegalne. Jest ich pięć:

- dźwięk (*śabda*),
- dotyk (*sparsā*),
- kształt (*rūpa*),
- smak (*rasa*),
- zapach (*gandha*).

Tchnienie (*prāṇa*) – pięć (czasem dziesięć) mocy odpowiedzialnych za funkcje życiowe organizmu:

- *prāṇa* – oddychanie,
- *apāna* – wydalanie,
- *samāna* – rozprowadzanie energii z pokarmu,
- *udāna* – wznoszenie,
- *vyāna* – przenikanie (*vyāpti*).

Stróże świata (*loka-pāla*) – bóstwa (*deva*) władające pewnymi aspektami rzeczywistości. Najczęściej w *Bhagawacie* termin odnosi się do dziesiątki bóstw skorelowanych ze zmysłami i władzami, które funkcjonują w umyśle (2.5.30):

1. Kierunki (*diś*),
2. Wiatr (*vāta*),
3. Słońce (*arka*),
4. Bóstwo Wód (*pracetas* [*varuṇa*]),
5. Niebiańscy Lekarze (*aśvin*),
6. Ogień (*vahni*),
7. Indra (*indra*),
8. Viṣṇu (*upendra* [*viṣṇu*]),
9. Pan Stworzeń (*ka* [*prajāpati*]),
10. Mitra (*mitra*).

Zstąpienie (*avatāra*) – przejawienia Boga dla zabawy (*līlā* / *krīḍā*) lub w celu podtrzymania świata (*sthiti*). Autor wylicza 22 (1.3.28), 24 (2.7.1), 7 (7.9.38), 8 (10.2.4), 14 (10.40.17-20) i 21 (11.4.18-23) zstąpień²⁹ i konkluduje, że liczba zstąpień jest nieskończona, gdyż są one „niczym strumienie wypływające z bezkresnego jeziora” (1.3.26). Ostatecznie wszystkie istoty są częściami (*aṁśa*) Boga i przejawami jego mocy.

Prawo / prawość (*dharma*) – w technicznym znaczeniu jeden z czterech celów żywota (*puruṣārtha*):

- prawo (*dharma*),

²⁹ Za Sheridan 1986. Obszernie zstąpienia są omówione w 1.3 i 2.7, a wzmianki o nich znajdujemy rozrzucone po całym tekście.

- zysk (*artha*),
- przyjemność (*kāma*),
- wyzwolenie (*mokṣa*).

Termin tłumaczy się jako *zakończoność* / religia / *powinność*. W swoim tłumaczeniu podążam za A. Karpem, który zaproponował trzy poziomy rozumienia słowa: na poziomie kosmicznym jest to Prawda, na poziomie społecznym Prawo (stanowione), a na poziomie indywidualnym *prawość*. Najczęściej określa zespół norm postępowania ustalonych dla danej grupy np. (I.9.26-28):

- *varṇa-dharma* – prawa stanu społecznego,
- *āśrama-dharma* – prawa etapu życia,
- *dāna-dharma* – *prawość* daru,
- *rāja-dharma* – *prawość* króla,
- *mokṣa-dharma* – *prawość* wyzwolenia,
- *strī-dharma* – *prawość* kobiet,
- *bhagavat-dharma* – *prawość* oddanych Bogu.

Aby podkreślić techniczne znaczenie terminu zazwyczaj (ale nie zawsze) piszę je wielką literą.

Stany (*varṇa*) – cztery klasy społeczne, abstrakcyjny podział funkcji społecznych, który należy odróżnić od systemu kastowego (*jati*):

- bramin (*brāhmaṇa*),
- wojownik (*kṣatriya*),
- wytwórca (*vaiśya*),
- sługa (*śūdra*).

Etapy życia (*āśrama*) – cztery etapy życia oddzielone od siebie rytami przejścia:

- student / uczeń (*brahmacārin*),
- gospodarz (*grhastha*),
- pustelnik (*vanaprastha*),
- wyrzeczeniec (*saṁnyāsin*).

Wyrzeczeniec (*sannyāsin*) – ostatni z czterech etapów życia, w którym opuszcza się dom i zostaje wędrownym żebrakiem. Poprzedza go ryt Pana Stworzeń (*prājāpatyā*), podczas którego rozdaje się posiadłości i interioryzuje trzy ognie ofiarne.

Szaleniec (*avadhūta*) – dosł. „odrzucony”, osoba nieprzestrzegająca norm społecznych, ekscentryczna, niedbająca o konwenanse społeczne. Żyjąca na marginesie społeczeństwa, poza jego ścisłymi ramami.

Dwukroć zrodzony (*dvija*) – określenie na trzy stany (z wyłączeniem sług), które przechodzą „drugie narodziny” w postaci ceremonii świętej nici. Najczęściej określa braminów. W sanskrycie nazywa się tak również ptaki (drugi raz rodzą się z jaja) i zęby (mleczne i stałe).

Ślub uczniowski (*brahmacarya*) – dosł. zachowanie (*carya*) brahmana. Zespół ślubów ascetycznych podejmowanych przez uczniów mieszkających w szkole mistrza (*guru*). Późniejsza tradycja identyfikuje je głównie z celibatem.

Brahman / duch / Weda (*brahman*) – termin wieloznaczny. Tłumaczę odpowiednio do kontekstu lub pozostawiam w sanskrycie.

Los / przeznaczenie (*daiva*) – enigmatyczne określenie na czynnik warunkujący zdarzenia. Może oznaczać wpływ czasu, aktywność bogów (*deva*) lub zwykły przypadek.

Żywina (*jīva*) – zasada życia (od: *√jīv* – żyć). Określenie przydawane zarówno jednostkowym jaźniom, jak i Bogu. Najczęściej określa wszystkie żyjące stworzenia.

Cząstka (*aṁśa / kalā / aṅga / upāṅga*) – termin używany na określenie zstąpień Boga (*avatāra*), przejawionego świata oraz jednostkowych jaźni.

Jaźń (*ātman*) – termin *ātman* jest zaimkiem zwrotnym (polskie „się”), którym upaniszady zaczęły określać najgłębszą zasadę istnienia, świadomość. Autor używa go na określenie: ciała, umysłu,

rozumu, najgłębszego jestestwa i jako zaimka zwrotnego. Umożliwia zabawę aliteracją: jaźń (*ātmanā*) widzi siebie (*ātmanam*) w sobie (*ātmani*) dzięki sobie (*ātmanā*). W zależności od kontekstu w tłumaczeniu stosuję odmieniony zaimek zwrotny (sobie, siebie, swój itd.) lub termin „jaźń” nawet, gdy kontekst wskazuje na Boga czy któryś z aspektów jestestwa (np. ciało lub umysł).

Nadjaźń (*paramātmān*) – alter ego jaźni uwarunkowanej. Jaźń wyzwolona, jedna z hipostaz Boga-Absolutu. Koncept wywodzi się z wedyjskiej opowieści o dwóch ptakach na drzewie ciała oraz z upaniszadowego „człowieka wielkości kciuka”.

Preceptor / mistrz (*guru*) – określenie na każdą starszą osobę, przełożonego, rodzica, nauczyciela oraz na mistrza prowadzącego drogą duchową. Dla bhagawatów istnieje jeden mistrz, którym jest sam Bóg, a pojawia się on jako wszystkie fenomeny świata – sytuacje, spotykane osoby, wydarzenia. Przykładem może być opowieść o 24 mistrzach (II.7-9).

Objawienie (*śruti*) i Tradycja (*smṛti*) – dosł. usłyszane i zapamiętane. Zbiór świętych tekstów. Pierwsza grupa obejmuje Wedy (cztery samhity, brahmany, aranżaki, upaniszady) i ewentualnie nauki pomocnicze (*vedāṅga*). Drugi całą dalszą tradycję (eposy, purany, teksty normatywne i naukowe – *śāstra*).

Bród (*tīrtha*) – święte miejsce pielgrzymkowe, przeważnie położone nad rzekami (od: *√tṛ* – przekraczać [rzekę]). W tłumaczeniu odwołuję się do etymologii, jednak należy pamiętać, że znaczenie terminu zostało już rozszerzone na wszelkie miejsca pielgrzymkowe, niekoniecznie związane z wodą i przeprawą.

Czyn (*karman*) – rozumiany jako przyczyna sprawcza (*nimitta*) świata. Obejmuje wszelką aktywność (często rytualną) oraz jej rezultaty w postaci przyszłych konsekwencji, owocujących w tym życiu lub następnych.

Ofiara (*yajña*) – szeroko pojęte akty rytualne, przede wszystkim wielkie ofiary ogniowe (*śrauta*), ale również ofiary domo-

we (*gr̥hya*). Najczęściej wymieniane to ofiara z konia (*aśva-medha*), zapewniająca królowi supremację, oraz ryt namaszczenia (*rājasūya*) – koronacja na władcę.

Turniej o rękę (*svayamvara*) – uroczystość organizowana przez rodziców dla córki, by wybrać jej męża. Turniej często łączył się z zadaniem, któremu musieli poddać kandydaci do ręki. Wówczas mówi się, że zapłatą za rękę jest męstwo (*vīrya-sulka*).

Oddanie (*bhakti*) – nabożne oddanie się bóstwu połączone z intensywnymi stanami uczuć, głównie miłością.

Eon / epoka (*yuga / kalpa*) – wielkie epoki, przez które przechodzi świat. Cztery eony (*yuga*) to:

- *satya / kṛta* – prawda / dobro,
- *tretā* – triada,
- *dvāpara* – diada,
- *kali* – rzut przegrany (od: \sqrt{kal} – liczyć / rzucać).

Są one nazwane od czterech coraz słabszych rzutów kośćmi (4-3-2-1). Tysiąc poczwórnych eonów tworzy jedną kalpę rozumianą jako dzień Brahmy. Terminem *kalpa* określane są też wielkie cykle kosmiczne, np. *padma-kalpa* to okres, w którym wyłonił się lotos z pępka Viṣṇu, *brahma-kalpa* to okres, w którym narodził się demiurg Brahma. W tłumaczeniu terminy epoka i eon stosuję zamiennie, oddając nimi oba terminy sanskryckie.

Lgnięcie (*saṅga / rāga / prasakta*) – terminem tym oddaję szereg sanskryckich wyrazów określających stan namiętności, pragnień i dążeń rozumiany pejoratywnie jako przyczyna uwarunkowania światem. Odwrotnością tego stanu jest beznamiętność (*vairāga*).

Akcja Bhagawaty

Bhāgavata, zgodnie z opinią samego autora, nie jest tekstem raz na zawsze ukończonym, to raczej idea, która może przyjmować różną zewnętrzną formę. Pierwsza jej wersja to zaledwie cztery strofy – esencja poznania objawiona pierwszej istocie, czyli demiurgowi Brahmie. Strofy te zostały wplecione w narrację drugiej księgi (2.9.32-35) i mówią o naturze Absolutu, jedności oraz iluzoryczności bytu. Można je streścić w trzech punktach:

- Bóg to jedyny istniejący byt,
- całe poznanie to Ułuda,
- zrozumienie tego jest celem wszelkich poszukiwań.

Następnie *Bhagawatę* Brahma przekazał synowi Naradzie, ale przyjęła ona już całkowicie odmienną postać. Jest to jeden rozdział (2.7), w którym demiurg wylicza opowieści wygłoszone w dziele. Oto lista ważniejszych:

- Vyāsa dzieli Wedy (1.4-6; 12.6-7),
- opowieść o Dhruwie (3.8-12),
- Odyniec zabija Hiranjakszę (3.13-19),
- Kapila udziela nauk o sankhji (3.20-33),
- opowieść o Pṛthu dojącym Ziemię (4.14-23),
- R̥ṣabha i joga szaleństwa (*jada-yoga*) (5.3-4),
- Lew-Człowiek zabija Hiraṇyakaśipu (7),
- ojcowie ludzkości (*manu*) chronią cykle świata (8),
- Ryba ocala Wedy podczas potopu (8.24),
- mącenie oceanu (8.6-12),
- Viṣṇu ratuje króla słoni z paszczy krokodyla (8.2-4),
- Karzeł zabiera królestwo Baliemu (8.18-23; 9.15-16),
- Rāma Z Toporem wyniszcza wojów (9.15-16),
- Rāma zabija Rawanę (9.10-11),
- Kṛṣṇa i Balarāma (10),
- Nārāyaṇa i Nara (12.9).

Nārada wtajemnicza w *Bhagawatę* Wjasę (autora ostatecznej wersji), czego opis pojawia się w dwóch fragmentach. Nārada odwiedza Narajanę w Pustelni Głożynowej, gdzie słucha o modlitwach uosobionych Wed (10.87). Po wysłuchaniu tych nauk Nārada udaje się do eremu Wjasy. To zapewne właśnie wówczas, świeżo po wysłuchaniu esencji Objawienia, Nārada mógł ją, wraz z naukami otrzymanymi od ojca (2.5-9), przekazać synowi Parasary. Bezpośrednią inspiracją do napisania dzieła jest rozmowa Narady z Wjasą na samym początku eposu (1.4-6), gdzie boski wieszcz przedstawia powody, dla których Vyāsa ma poświęcić się temu wielkiemu dziełu.

Nie jest to jedyna linia przekazu treści *Bhagawaty*. W eposie pojawiają się nauki Kryszny oraz opowieści o jego życiu, których nie ma w powyższych narracjach. Historycznym źródłem pierwszych jest *Pieśń Pana* (*Bhagavad-gītā*), której rozszerzona treść została przekazana Uddhawie przez Krysznę tuż przed śmiercią (*Uddhava-gītā*; 11.6-29). Nauk tych słucha również mędrzec Maitreya. Zarówno Uddhava, jaki i Maitreya spotykają się z Widurą. Najpierw Uddhava wtajemnicza go w strukturę opowieści o Krysznie (3.1-4), a następnie Maitreya przez resztę księgi trzeciej i całą księgę czwartą poucza go o kosmogonii i opowiada klechdy bhagawatów.

Rozrzucenie tych wiadomości o przekazie dzieła po całym eposie umożliwia jego szkatułkowa struktura. Zewnętrzna rama umieszczona jest w lesie Naimisza. W ostępach sławnego miejsca pielgrzymek zebrali się bramini i wieszczowie, by swymi ofiarami przeciwdziałać wpływowi eonu *kali*. Po śmierci głównego głosiciela eposów, Romaharszany (zabił go Balarāma za brak okazanego szacunku), mówcą zostaje jego syn, bard Sūta. Codziennym ofiarom towarzyszą narracje. Ofiarnicy wybierają spośród siebie najstarszego wiekiem i dostojnością Śaunakę, który w ich imieniu

zadaje pytania Sucie. Ich rozmowę opisuje Vyāsa od pierwszych wersów eposu (zaraz po inwokacji) po ostatnie jego słowa.

W pierwszych rozdziałach Śaunaka prosi Sutę o zebranie esencji Objawienia i przedstawienie celu życia. Sūta obwieszcza, że odpowiedź na pytania Śaunaki znajduje się w innej rozmowie, której bard był świadkiem. Tak z leśnych ostępów Naimiśy przenosimy się nad brzeg Gangi w okolice Hastinapury, gdzie król Parīkṣit przygotowuje się do zapowiedzianej klątwą bramina śmierci. Na tym zgromadzeniu mówcą jest syn Wjasy Śuka, młodziutki żebrak-asceta. Śuka zna liczne wcześniejsze rozmowy, jak te między Widurą i Maitreją (3-4), Naradą i Judhiszthirą (7) czy Kryszną i Uddhawą (II.6-29). Wplata je w swoją opowieść, barwiąc ją dodatkowo modlitwami oraz teologiczno-filozoficznymi wykładami.

Cechą charakterystyczną *Bhagawaty* są właśnie te wykłady włożone w usta wielkich nauczycieli. Przyjmują one postać najbardziej wewnętrznej warstwy opowieści szkatułkowej i różnią się od wcześniejszych partii względną ciągłością treści. Wyliczmy tu najważniejsze:

- Nārada opowiada Brahmie o swym poprzednim życiu (I.4-6),
- Brahma wyklada Naradzie kosmogonię (2.5-9),
- Uddhava przedstawia Widurze życie Kryszny (3.1-4),
- Saṅkarṣaṇa poucza chłopców Sanat o narodzinach Brahmy (3.8-9),
- Brahma opisuje niebianom podróż chłopców Sanat do siedziby Viṣṇu (3.15-17),
- Kāpila poucza matkę o sankhji (3.26-5-32),
- Pṛthu otrzymuje pouczenia od Viṣṇu i chłopców Sanat oraz sam poucza poddanych (4.20-22),
- Nārada poucza króla Praćinabarhisza o naturze cierpień – opowieść alegoryczna (4.25-29),
- Rṣabha poucza poddanych o ścieżce wyzwolenia (5.5),

- szalenciec Bharata poucza króla Rahuganę o naturze świata – metafora lasu (5-10-14),
- bóg śmierci Yama poucza swych posłańców o Prawie bhagawatów (6.2-3),
- Vṛtra poucza Indrę o wypełnianiu obowiązków (6.11),
- Nārada pociesza Citraketu po śmierci jego syna (6.15-16),
- Hiranyakaṣipu pociesza matkę po śmierci brata (7.2),
- Prahrāda poucza szkolnych kolegów o naturze oddania (7.6-7),
- Nārada wyjaśnia Judhiszthirze Prawa stanów i etapów życia (7.11-15),
- Nārāyaṇa opowiada Naradzie o modlitwach Objawienia budzących Boga-stwórcę (10.87),
- Nārada opowiada Wasudewie o naukach dziewięciu mistrzów jogi – Prawo bhagawatów (11.1.5),
- Kṛṣṇa poucza Uddhawę o religii bhagawatów (11.6-29).

A to jedynie część nauk włożonych w usta innych osób. Sami bardowie – Sūta, Śuka, Maitreya – znają i przywołują różne pouczenia i dodatkowe opowieści. Inną cechą charakterystyczną *Bhagawaty* są modlitwy, również włożone w usta wielkich osób z przeszłości: Kuntī, Brahmy, stróżów świata, króla słoni, Prahrady itd. Dlatego czytelnik oczekujący wartkiego przedstawienia akcji może się nieco rozczarować. Wydarzenia służą raczej jako tło pouczeń, wykładów o jodze, Prawie i wyzwoleniu. Wszystkie one przekazują ducha bhagawatów – rozmyślenia o sensie życia, introspekcję, pochwałę beznamiętności, piękno spotkań i rozmów. Akcja przedstawiana jest zdawkowo, gdyż wydarzenia są doskonale znane słuchaczom, a autor bawi się ich artystycznym wyrażeniem, przedstawieniem z innej perspektywy oraz ukryciem, tak by czytelnik musiał się ich domyślać.

Streszczenie ksiąg

Księga 1 Przybycie syna Wjasy

W lesie Naimisza na zgromadzeniu mędrców Śaunaka pyta Sutę o cel życia i esencję Objawienia. Pierwsze rozdziały to streszczenie teologii bhagawatów. Sūta opowiada o przyczynach napisania dzieła zainspirowanego przygnębieniem Wjasy i mową Narady. Opowieść zaczyna od historii Parikszita, której tłem są końcowe wydarzenia *Mahabharaty* – śmierć Bhiszmy, Kryszny i Pandawów. Księga kończy się opowieścią o klątwie rzuconej przez bramińskiego chłopca na Parikszita, zrzeczeniu się królestwa i spotkaniu z Śuką.

Księga 2 *Bhagawata* w skrócie

Śuka odpowiada na pytanie: „o czym ma rozmyślać osoba przygotowująca się do śmierci?”. Opisuje proces interioryzacji jaźni podczas umierania, medytację o Bogu w postaci przejawionego świata oraz jogiczną kontemplację. Następnie opisuje stworzenie świata w rozmowie demiurga Brahmy z synem Naradą. Księga zawiera dwa streszczenia *Bhagawaty* w postaci czterech strof i rozdziału 2.7 oraz omówienie dziesięciu tematów dzieła.

Księga 3 Stworzenie świata

Vidura podczas pielgrzymki spotyka Uddhawę, ten informuje go o śmierci Kryszny i kieruje po nauki do Maitreji. Maitreya opisuje kolejne etapy stworzenia świata: przejawienie składników, stworzenie Jaja Świata, powstanie Kosmicznego Człowieka, narodziny Brahmy na kwiecie lotosu, zaludnianie świata. Następnie przechodzi do historii o zabiciu Hiranjakszy przez zstąpienie Dziaka i opowieści o narodzinach Kapili. Księga kończy się naukami Kapili o sankhji.

Księga 4 Rozmowa Widury z Maitreją

Maitreya, kontynuując pouczanie Widury, opowiada o ofierze Dakszy, podczas której obrażono małżonkę Śiwy, samospaleniu Satī i gniewie Śiwy. Kolejnym tematem jest asceza Dhruwy i zyskanie przez niego Gwiazdy Polarnej. Trzecia wielka opowieść dotyczy króla Pṛthu, a ostatnia losów Purańdzany – metaforyczna narracja o cierpieniach wcielonej istoty.

Księga 5 Kosmologia

Po zrelacjonowaniu rozmowy Widury i Maitreji, Śuka przystępuje do opisu dynastii Prijawraty. Szczególnie skupia się na dokonaniach i naukach Ryszabhy, który jest przykładem doskonałego wyrzeczeńca (jeden z głównych tirthankarów tradycji dżinijskiej), a także jego syna Bharaty, który w kolejnych żywotach staje się jeleniem i braminem-szaleńcem. Druga połowa księgi poświęcona jest opisowi struktury świata – ziemi i jej lądów, światów podziemnych, konstelacji, ruchów słońca i piekieł. Księga w większości pisana prozą.

Księga 6 Vṛtra

Księga zaczyna się opowieścią o braminie Adżamili, który schodzi z drogi cnoty i podczas śmierci widzi posłańców Jamy spierających się o jego duszę z wysłannikami Viṣṇu. Dalej przedstawiona jest historia rodu Dakszy, którego córki zaludniły świat. Autor skupia się na klątwie rzuconej na Naradę, gdy ten namówił na drogę wyrzeczenia synów Dakszy. Większa część księgi to narracja o walce Indry z Wrytrą. Opowieść ta pojawia się zdawkowo już w *Rygwedzie*, a jej rozwinięcie jest charakterystyczne dla *Bhagawaty* (niepoświadczony w innych tekstach). Po zabiciu Wrytry autor przechodzi płynnie do poprzedniego życia tego antyboğa. Był on królem Citraketu, którego Nārada pocieszył po stracie

syna. Księga kończy się opowieścią o dzieciach Diti – dynastii antybogów.

Księga 7 Prahrāda

Cała księga jest relacją rozmowy Narady z Judhiszthirą podczas ofiary namaszczenia. Nārada wraca do zabicia Hiranjakszy. Jego brat Hiranyakaśipu pociesza matkę i postanawia zemścić się na Viṣṇu. Na nieszczęście antyboga jego syn Prahrāda jest zgorzłym czcicielem Boga. Doprowadza to do zstąpienia Lwa-Człowieka i śmierci antyboga. Druga część księgi poświęcona jest wykładowi o Prawie (*dharma-sūtra*). Przedstawione są: ogólne zasady postępowania, prawa kobiet, prawa poszczególnych stanów i etapów życia, ze szczególnym naciskiem na prawa wyrzeczeńców dążących do wyzwolenia (*mokṣa-dharma*).

Księga 8 Ojcowie ludzkości

Księga ósma to opowieść o kolejnych czternastu ojcach ludzkości (*manu*). Staje się ona pretekstem do przedstawienia zdarzeń, które miały miejsce podczas ich panowania:

- Svāyambhuva – narodziny Jadźni syna Akuti, który zostaje Indrą,
- Svārociṣa, Uttama, Tāmasa – opowieść o królu słoni pochwyconym przez Krokodyla,
- Raivataka, Cākṣuṣa – opis mącenia oceanu, powstania nektaru, jego rozdzielenia przez uroczą kobietę Mohinī oraz bitwy między bogami i antybogami,
- przyszli manu: Vaivasvata, Sāvarṇi, Dakṣa-sāvarṇi, Brahma-sāvarṇi, Dharma-sāvarṇi, Rudra-sāvarṇi, Deva-sāvarṇi, Indra-sāvarṇi.

Księgę kończy opowieść o odzyskaniu niebios przez antybogów pod przywództwem Balina i o tym, jak Viṣṇu w postaci Karła trzema krokami zagarnął cały świat.

Księga 9 Dynastie królewskie

Księga podzielona jest na dwie części, pierwsza opisuje władców z dynastii słonecznej, druga z księżycowej. W dynastii słonecznej wyróżnieni są Ambarīṣa, Saubhari, Hariścandra, Sagara i Rāma. Przy okazji przedostatniego opowiedziana jest historia zstąpienia na ziemię Gangi, a ostatniego – streszczona *Rāmāyaṇa*. W dynastii księżycowej dłuższych opowieści doczekali się: Pururavas, Rāma Z Toporem, Yayāti, Duśyanta, Rantideva. Księga kończy się przedstawieniem narodzin Pandawów i opisem dynastii Yadu, w której urodził się Kṛṣṇa.

Księga 10a Kṛṣṇa pasterz

To najdłuższa ze wszystkich ksiąg. Szczegółowo przedstawia życie Krysny. Została ona podzielona na dwie części, a cezurą jest przeprowadzka Krysny do Dwaraki. Pierwsza część opisuje narodziny Boga, jego przeniesienie do wioski pasterskiej i dorastanie. Kṛṣṇa dokonuje licznych nadludzkich czynów i zabija nasyłane przez wuja Kansę demony. Po podniesieniu góry Govardhana Krysna wchodzi w okres dojrzewania i narracja nabiera posmaku erotycznego. Tę część rozpoczyna poetycki opis jesieni i melodii fletu. Najczęściej komentowany jest fragment poświęcony tańcowi Krysny z pasterkami (7 rozdziałów). Kończy się wyjazdem Krysny do Mathury, zabiciem Kansy i zamieszkaniem pośród Jadawów.

Księga 10b Kṛṣṇa wojownik

Druga część księgi dziesiątej rozpoczyna się przenosinami z Mathury do Dwaraki, po których następują zaślubiny kolejnych małżonek, historia klejnotu Syamantaka. Następnie przedstawieni są trzej krewni Krysny: syn Pradymna, wnuk Aniruddha oraz brat Baladeva. Ta czwórka zasłynie jako czterech bohaterów z klanu Wrysznich, których kult zdaje się być najstarszym przejawem

czczenia Wasudewy. Kolejna część księgi związana jest z pokonywaniem wrogich królów. Rozpoczyna się od spotkania z synami Paṇḍu. Autor przedstawia zabicie Dźarasandhy, Śiśupali, obrażenie Durjodhany w pałacu zbudowanym przez Maję, zabicie Śalwy, Dantawakry. Kolejne rozdziały opisują życie Boga w Dwarace. Są tu opowieści o braminie Sudamie, ponownym spotkaniu z pasterkami, ofierze Wasudewy i porwaniu Subhadry. Księgę kończą cztery rozdziały ukazujące boskość Kryszny.

Księga 11 Prawo bhagawatów

Księga jedenasta to głównie wykładnia nauk bhagawatów. Składa się z trzech części. Pierwsza włożona jest w usta dziewięciu synów Ryszabhy, którzy zostali mistrzami jogi. Druga, najdłuższa, to skierowane do Uddhawy nauki Kryszny, który szykuje się do śmierci. Te dwie teologiczne narracje włożone są w ramy opowieści o wyniszczeniu dynastii Yadu. Pierwszy rozdział opisuje klątwę braminów rozsierzdzonych zachowaniem figlarnych chłopców z rodu oraz pielgrzymkę całej dynastii do Prabhasy. Ostatnie dwa rozdziały opisują bratobójczą rzeź oraz śmierć samego Kryszny.

Księga 12 Śmierć Parikszita

Księga rozpoczyna się od przepowiedni dotyczących przyszłych dynastii eonu kali. Śuka, przygotowując króla do śmierci, mówi mu o czterech rodzajach zniszczenia, jeszcze raz streszcza nauki bhagawatów i odchodzi. Relację kontynuuje już sam Sūta. Opisuje śmierć Parikszita, podział ksiąg Objawienia i charakterystykę puran. Ostatnia wielka opowieść mówi o Markandeki, który ujrzał Ułudę. Trzy ostatnie rozdziały jeszcze raz przedstawiają Kosmiczną Postać, streszczają tematy poszczególnych ksiąg i opisują chwały *Bhagawaty*.

Struktura *Purany Bhagawata* (14 055 strof)

Tytułowanie rozdziałów w eposach sanskryckich zawsze było przywilejem skrybów. Z tego powodu istnieją duże różnice w tytułach rozdziałów nawet tak znanych tekstów jak *Bhagawadgita*. Skrybowie rzadko wykazywali się oryginalnością, czy nawet wnikliwością. Tytuły, które znajdują się w kolofonach, często nie odzwierciedlają rzeczywistej treści. Dotyczy to również *Bhagawaty*. Skrybowie wprowadzają dodatkowo podział tekstu na większe partie, nazwane opowieściami (*upākyaṇa*). Nie robią jednak tego systematycznie. Często w zachowanych manuskryptach po prostu brakuje tytułów (np. w księgach 11 i 12 występują one jedynie sporadycznie). Z tego powodu w niniejszym wydaniu zdecydowałem się wziąć sprawę w swoje ręce.

Konsekwentnie wprowadzam podział na działy (*upākyaṇa*), starając się odzwierciedlić strukturę tekstu. W kwestii tytułów rozdziałów i działów, wybieram z kolofonów takie, które najlepiej oddają charakter treści. Gdy takowego nie znajduję, wybieram własną wersję z bardziej współczesnych opracowań (np. Gitāpres Gorakhpur) lub wyszukuję słowa w tekście danego rozdziału. Tu z pomocą przychodzi sam autor eposu, zamieszczając w przedostatnim rozdziale purany (12.12) streszczenie jego tematów. Tam gdzie mogłem owe tematy przyporządkować działom lub rozdziałom, to właśnie uczyniłem. Zaproponowałem też nazwy poszczególnych ksiąg *Bhagawaty*. Mam nadzieję, że te zabiegi porządkujące ułatwią orientację w tekście.

Struktura szkatułkowa – najważniejsze rozmowy:

dział (<i>upākhyānam</i>) i liczba rozdziałów (<i>adhyaḃyaḥ</i>)	narracja		
Księga 1 Przybycie syna Wjasy (811strof)			
1–3 Opowieść z Naimiszy			
4–6 Rozmowa Wjasy z Naradą		I	
7–15 Domknięcie dziejów Pandawów			
16–19 Historia Parikszita			
Księga 2 <i>Bhāgavata</i> w skrócie (391 strof)			
1–3 Opis natury Człowieka			
4–6 Rozmowa o emanacji			
7–10 <i>Bhāgavata</i> w czterech strofach			2
Księga 3 Stworzenie świata (1 411 strof)			
1–4 Rozmowa Widury z Uddhawą			3
5–12 Stworzenie świata			
13–19 Opowieść o Odyńcu			
20–24 Opowieść o Kapili			
25–33 Rozmowa Kapili z Devahūti			
Księga 4 Rozmowa Widury z Maitreją (1 445 strof)			
1–7 Ofiara Dakszy			
8–12 Opowieść o Dhruwie			
13–23 Dokonania Pṛthu			
24–31 Opowieść o Pracetasach			
Księga 5 Kosmologia (668 – przeważnie proza)			
1–3 Dynastia Prijawraty			
4–6 Dokonania Ryszabhy			
7–15 Historia Bharaty			4
16–26 Opis struktury świata			
Księga 6 Vṛtra (851 strof)			
1–3 Opowieść o Adżamili			
4–6 Ród Dakszy			
7–13 Opowieść o Wrytrze			
14–17 Opowieść o Citraketu			5
18–19 Dynastia dzieci Diti			

Księga 7 Prahrāda (750 strof)			
1–9 Opowieść o Prahradzie			
10–15 Zasady postępowania			
Księga 8 Ojcowie ludzkości (931 strof)			
1–4 Opowieść o królu słoni			
5–12 Mącenie oceanu			
13–24 Zstąpienie Karła			
Księga 9 Dynastie królewskie (934 strof)			
1–13 Dynastia słoneczna			
14–24 Dynastia księżycowa			
Księga 10a Kṛṣṇa pasterz (2 013 strof)			
1–10 Gokula			
11–19 Las Wryndy			
20–28 Podniesienie Gowardhany			
29–35 Taniec Rāsa			
36–49 Mathurā			
Księga 10b Kṛṣṇa wojownik (1930 strof)			
50–60 Zaślubiny królowych			
61–64 Aniruddha			
65–68 Baladeva			
69–79 Usunięcie ciężaru Ziemi			
80–86 Dvāraka			
87–90 Boskość Kyszny			
Księga 11 Prawo bhagawatów (167 strof)			
1–5 Dziewięciu Indrów jogi			6
6–30 Pieśń Uddhawy			
30–31 Odejście Jadów			
Księga 12 Śmierć Parikszita (556 strof)			
1–6 Śmierć Parikszita			
7–10 Opowieść o Markandęji			
10–13 Podsumowanie Bhagawaty			

	ofiara w lesie Naimiṣa rozmowa Suty z Śaunaką
	prawy brzeg Gangi rozmowa Śuki z Parikszitem
	źródła Gangi rozmowa Maitreji z Widurą
	ofiara <i>rājasūya</i> (po zabiciu Śiśupali) rozmowa Narady z Judhiszthirą
	Dvārakā rozmowa Krysny i Uddhawy
1	pustelnia Śamyāprāsa nad Sarasvatī rozmowa Narady z Wjaśą
2	siedziba Brahmy rozmowa Brahmy z Naradą
3	łacha piaskowa Jamuny rozmowa Uddhawy z Widurą
4	brzeg rzeki Ikṣumatī rozmowa Bharaty z Rahuganą
5	pałac Citraketu rozmowa Angirasa i Narady z Citraketu

Projekt przetłumaczenia Bhagawaty to przedsięwzięcie, które, jak zakładam, zajmie dwanaście lat. Co roku chciałbym oddawać w ręce czytelnika jedną księgę (dziesiąta ze względu na jej długość rozłożona będzie na dwa tomy). W drugim tomie, jako że jest to księga najkrótsza, zamieszczony będzie opis kosmogonii (etapy stwarzania świata) *Bhagawaty*.

Na koniec upraszam czytelnika o niezrażanie się i nieodkładanie książki przy czytaniu inwokacji. Pierwsze trzy strofy są naszpikowane ideami filozoficznymi, metaforami i wieloznacznościami. Same w sobie doczekały się tomów komentarzy i choć ich znaczenia dla hinduizmu nie można przecenić, to nie da się ich zrozu-

mieć bez zagłębienia się w drobiazgową analizę. Upraszam więc o cierpliwe kontynuowanie lektury. Partie narracyjne są znacznie prostsze, choć trzeba przyzwyczać się do rytmu języka, przekładnej składni (wynikającej zarówno z izometryczności tłumaczenia, jak i próby oddania oryginału, w którym rozbitcie grupy podmiotu i dopełnienia jest zabiegiem artystycznym), intuicyjnego odczytywania idei niewyrażonych *explicite*. *Bhāgavata* jest tekstem hermetycznym, narrator kieruje go do erudyków swojej epoki. Na początku przypomina to podróż po nieznanym wodach... obiecuję jednak, że wytrwali żeglarze z czasem będą cieszyć się nawigowaniem po nich, a powtarzające się wątki ułożą się w spójny obraz świata.

Andrzej Babkiewicz