

Marta Kudelska

Instytut Filozofii UJ

PURUSZASUKTA – KOSMOGONICZNY MIT O STWORZENIU ŚWIATA Z CZŁOWIEKA

Klasyczna, ortodoksyjna myśl indyjska, rozwijająca się od czasów kultury wedyjskiej aż po współczesną jego formę – hinduizm, odróżnia się od innych tradycji religijnych. Jest to tradycja, która mimo wielu zmian zachowała określającą ją tożsamość i ciągłość od ponad 3000 lat. Lecz nie w nieprzerwanej ciągłości leży specyfika hinduizmu. Hinduizm jako chyba jedyna wielka religia nie posiada swojego założyciela, nie odwołuje się do nauki głoszonej przez jedną osobę, nie powołuje się na wyjątkowość i jedynostkowość doświadczenia i objawienia. Hinduizm powołuje się na autorytet świętych tekstów wedyjskich, ale analizując późniejsze systemy filozoficzne i tradycje religijne, widzimy, iż często odwołania się do kanonu Wed są czysto deklaratywne. Gdy porównamy choćby podstawowe założenia ontologiczne bramińskich systemów filozoficznych, widzimy niezwykłą różnorodność; jest tam i radykalny monizm różnych nurtów adwaita wedanty, skrajny dualizm sankhji czy wedantysty Madhwy, pluralizm realistyczny szkół njaji i waśesziki, rytualistyczną metafizykę mimansy, jak i różne wersje teizmu wisznuickiej wedanty. A wszystkie te systemy odwołują się do Wed, podając na poparcie swych tez dokładne referencje w któryś z świętych tekstów.

Co zatem stanowi o tym, iż o wszystkich tych nurtach mówimy jako o należących do hinduizmu? Co decyduje o tym, iż postrzegamy ten system jako jedną z najbardziej konserwatywnych tradycji? Nie jest tym na pewno bardzo jednolita, szczegółowa metafizyka, nie jest tym autorytet Założyciela, systemy te nie przyjmują Boga Stworzyciela, jaki znany jest w tradycjach wywodzących się z kręgu judeo-chrześcijaństwa. Co zatem decyduje o tym, iż ktoś sam siebie nazywa hinduistą i również my w ten sposób na niego patrzmy? Co jest wspólną płaszczyzną odniesienia, zarówno dla wyznawców Wisznu, Śiwy, Kali, jak i wędrownych ascetów pogrążonych w rozmyślaniach o naturze atmana-brahmana? Wydaje się, iż jest tym praktyka rozumiana bardzo ogólnie jako praktyka życia codziennego, która mniej lub bardziej świadomie odwołuje się do poziomu rytualnego. W długim czasie kształtowania się myśli indyjskiej właściwie nie było bardzo

ostrzych sporów, w każdym razie takich, które prowadziłyby do schizm na tle założeń metafizycznych. Wszystkie te różnice były ostatecznie traktowane jako wyrażające prawdę, wprawdzie nie o całości, ale o którymś z wycinków czy przejawów rzeczywistości. Ale odrzucenie autorytetu Wed, jak to było w przypadku Buddy Śakjamuniego czy Dżiny Mahawiry, „wyrzucało” ich jakby automatycznie poza obręb społeczności indyjskiej. Społeczności bardzo przywiązanej i dumnej z przynależności do tradycji, która cały paradygmat wywodzi z Wed.

Jeżeli widzimy, iż późniejszym hinduistom nie przeszkadza różnorodność postaci bóstw, nie będziemy poszukiwać jedności w wedyjskim Panteonie, lecz poszukamy generalnego przesłania spajającego i „usprawiedliwiającego” wielorakość praktyk religijnie pojmowanego życia codziennego. Skoro nie mamy jednego wszechmocnego Boga Stworzyciela, ani nawet pierwszego głosiciela absolutnych prawd, zobaczymy, jak generalnie określany jest charakter świata, czy można mówić o jakimś początku, a jeżeli tak, to o jakim?

Wedy są to hymny święte, pełno w nich różnych bóstw, hierarchia i wzajemne relacje pomiędzy nimi są zmienne, lecz to, co jest im wspólne, to założenie, iż powiązani są w różny wprawdzie sposób, z aktami rytualnymi. O niezwyklej wadze aktu rytualnego świadczy choćby to, iż obszernie komentarze do hymnów wedyjskich – Brahmany objaśniają sanhity właśnie ze względu na rytuał. I właśnie tym, co spaja ciągłość tradycji indyjskiej od czasów najdawniejszych aż po dziś dzień, jest odwołanie się do rytuału, do świata pojmowanego jako wynik aktu ofiarnego.

Hymnów w sanhitach wyrażających wprost tę ideę jest oczywiście bardzo wiele, ale sama tradycja indyjska za wzorcowy przyjmuje hymn 90 z X mandali Rigwedy: *Puruśasūkta*. Znaczenie i rola tego hymnu kształtuje się bardzo wyraźnie już w okresie Brahmanów, by później stać się podstawą tworzenia wzorca wszelkich praktyk postępowania i działania się w hinduizmie. Ze względu na tak wielką wagę tego hymnu, postaram się w miarę dokładnie go zanalizować, strofa po strofie.

I Tysiącogłowy jest Purusza, o tysiącu oczach, o tysiącu stóp

On, ziemię we wszystkie strony, przenikając, wystaje jeszcze na dziesięć palców¹.

Bytem, który jest wymieniany jako podmiot w powyższej strofie, jest *puruśa*. Słowo to oznacza człowieka, mężczyznę, zwłaszcza w późniejszym języku określenie, iż coś przynależy, zależy od człowieka – *pauruśeya*, wskazuje głównie na ziemski, doczesny charakter. Ma on też oczywiście związek ze sferą duchową i właśnie raczej uzupełnianie się, a nie wykluczanie tych znaczeń będziemy mogli wywieść z omawianego hymnu. Lecz Purusza z tego hymnu nie jest zwykłym człowiekiem – ma tysiące kończyn, co sugeruje przede wszystkim niepoliczalność, nieokreśloność co do formy. Głowa, oczy, stopy, palce, czyli najdalej wysunięte, najbardziej zewnętrzne członki ciała, symbolizują obejmowanie wszystkiego, całego świata. Występujący tu termin „ziemia”: *bhūmi*, podkreśla przedstawiony charakter świata. Wystawianie ponad ziemię sugeruje, iż ponad „naszym” światem jest jeszcze coś więcej. Świat ziemski nie wyczerpuje pełni rzeczywistości. Obraz obejmowania rzeczywistości przez najbardziej wysunięte członki ciała pokazuje, iż w owym bycie zawarte są potencjalnie kierunki określające i opisujące wszechświat. Antropomorfizacja tego bytu nie ogranicza się tylko do samego słowa *puruśa*, ale jest jeszcze wzmocniona przez odwołanie się do opisu zewnętrznej formy

¹ Tłumaczenie hymnu *Puruśasūkta* dokonane zostało przez autorkę artykułu z oryginału sanskryckiego.

człowieka, który choć jest jeden, ale przez nawiązanie do liczby 1000 – nieskończoność, potencjalnie zawiera w sobie całą różnorodność. Kolejne przejawy będą wzorowane zarówno na owej unifikującej strukturze, jak i na którymś z potencjalnych przejawów. Purusza będzie zatem zarazem bytem transcendentnym i immanentnym.

II Purusza jest tym wszystkim, tym co powstało i tym co powstanie
Władca nieśmiertelności, wyrasta ponad dzięki pokarmowi.

Byt – Purusza obejmuje sobą, jak i trancenduje trzy czasy, wszystko, co się kiedykolwiek pojawiło i co zaistnieje, wszystko immanentnie w nim tkwi. Jest zapisem, wzorcem, strukturą dla całego przejawiającego się i potencjalnego świata. Pan, Władca, Zarządca – *Īśāna*, to podkreślenie antropomorficznego charakteru bytu. Choć sam jest ponad czasem, wieczny, niepodlegający zmianom jest gwarantem i „dystrybutorem” wszelkich przemian, także tych najbardziej fundamentalnych, jak śmierć i narodziny. On wzrasta, rozrasta się, wyrasta ponad – *atirohati* poprzez pokarm – *anna*. Użycie terminu *anna* obrazuje przybieranie widzialnej, fizycznej formy. *Anna*, zgodnie z tradycją wedyjską, sformułowaną choćby w koncepcji pięciu powłok – *kośa*, to najbardziej zewnętrzna forma przejawiania się świata, sugeruje potencjalną moc przejawiania się bytu, od form najbardziej subtelnych po najbardziej grube – *mahābhūta*. Pojęcie pokarmu, który daje nieśmiertelność, nawiązuje do wedyjskiego rytuału *śrāddha*, gdzie dzięki rytualnemu ofiarowaniu pokarmu dla przodków przebywających w zaświatach chroni się ich przed ponowną śmiercią na tamym świecie. Zatem *Puruṣa-Īśāna* zarządza nieśmiertelnością i także zmiennością na tym i na tamym świecie. Pokarm wynika ze świata, pokarm jest światem zatem poprzez żywienie się światem, uzyskuje się status bycia nieśmiertelnym.

III Oto jaka jego wielkość, lecz od tego Purusza jest jeszcze wspanialszy.
Jego jedną stopą są wszystkie stworzenia, trzy jego stopy w nieśmiertelnym niebie.

„Wielkość” wspomniana w tym wersie odnosić się będzie do obrazu rzeczywistości, o której do tej pory mówił hymn, obejmującej zarówno nasz świat – *bhūmi*, jak i zaświaty. Lecz principium bytu, jakim jest Purusza, jest jeszcze czymś więcej. Świat jest zarówno jedną stopą, jedną częścią Puruszy. Słowo *pāda* to zarówno stopa, jak i część, ćwiartka. Można też powiedzieć, iż Purusza jest tylko jedną stopą w świecie, w świecie rozumianym, jak widzieliśmy, nie tylko jako ziemski, ale i ponadziemski, a trzy jego części pozostają nieprzejawione. Tak więc, cała rzeczywistość, którą omawiamy, wszystkie jej poziomy, także te poza empiryczne, to przejaw zaledwie jednej czwartej części bytu pierwotnego.

Gdy w późniejszych tekstach hindustycznych byt pierwotny, rozumiany jako kosmogoniczna energia będzie przedstawiany w różnych systemach pod różnymi postaciami, w tle ich wszystkich będzie pobrzmiwało echo postaci Puruszy. Weźmy choćby przykład z Bhagawadgity:

- X.39. To Ja jestem, Ardżuno, życiodajnym nasieniem każdego stworzenia;
Nic na tym świecie, czy to ruchome, czy nieruchome, istnieć beze mnie nie może.
- X.40. Końca nie mają moje objawienia, O Pogromco Wroga, to, co ci tu przekazałem,
Jest tylko przykładem mej nieskończonej potęgi.
- X.41. Wiedz, iż każda rzecz wielka, prawdziwa, piękna czy potężna,
Zrodzona jest z części mej chwały.

X.42. Lecz po cóż ci, Ardżuno, ta wiedza tak dokładna?

Wiedz, iż Ja zaledwie cząstką siebie cały świat stwarzam i podtrzymuję².

Określenie „trzy stopy”, „o trzech stopach” – *tripād*, odnosi się w późniejszej myśli hinduistycznej tradycyjnii do boga Wisznu. W Rigwedzie, gdzie Wisznu przynależy do pomniejszych bóstw solarnych, jest opowieść o tym, jak mały karzeł – awatar Wisznu, przemienił się w olbrzyma i trzema krokami przemierzył trzy regiony świata. O dwóch jego krokach mówi się, iż są widzialne, a trzeci krok, trzecia stopa pozostaje niewidzialna w najwyższym niebie.

IV Trzema stopami wznosił się w górę Purusza, jedna jego stopa ponownie tutaj pozostała.

Wtedy we wszystkich kierunkach się rozprzestrzenił, jako to, co zjada i to, co nie zjada.

Występuje tu podkreślenie motywu z poprzedniej strofy, iż proces kształtowania się, formowania się świata z Puruszy, odbywa się tylko z jednej jego części. Poziom świata doświadczalnego nie wyczerpuje w pełni możliwości Puruszy. Być może jednak możemy to interpretować jako podtrzymującą energię? To, co jest ponad, poza światem doświadczalnym, nie jest po prostu pozostałą częścią, gdyż używanie podziału na części wymaga kategorii wymierzania, określania kierunków, rejonów przestrzeni. A te kategorie odnoszą się dopiero do poziomu świata przejawionego, gdyż, jak mówi tekst, dopiero po przejawieniu się następuje możliwość orientacji przestrzennej.

Byt pierwotny, kształtując światy we wszystkich kierunkach, występuje zarówno jako to, co żywi się pokarmem, i to, co utrzymuje się bez pokarmu. Powołanie się na wyróżnik grupy bytów, poprzez odwołanie się do pokarmu – *anna*, w pierwszym rzędzie odsyła nas do II strofy omawianego hymnu. Purusza określany tam był zarówno jako Pan Nieśmiertelności, czyli tego, co wkracza w dziedzinę wieczności, niezmienności, jak i jako Zarządca tych, którzy wzrastają dzięki pokarmowi; użycie terminu „pokarm” – *anna* odsyła nas do dziedziny zmienności i naprzemienności. W IV strofie mowa jest o etapie już „przygotowywania się” do kształtowania świata doświadczalnego, świata, w którym występuje odróżnienie bytów żywiących się pokarmem od bytów utrzymujących się bez pokarmu. Odnosić się ów obraz może do innego jeszcze podziału. Podział ten będzie dotyczyć istot żywych, zmiennych, rosnących, rozwijających się oraz bytów nieożywionych, żywiołów, grubych elementów, które biorą udział w kształtowaniu się świata jako jego budulec, czyli świata organicznego i nieorganicznego. Tak więc, z jednej strony mamy ukazaną niezbędną wszelkich elementów, wszak wszystkie są Puruszą, ale pojawia się jednak także pewne wartościowanie. Byty, które utrzymują się bez pokarmu, bez pochłaniania innej formy, by siebie podtrzymać, mogą się z sobą łączyć, przenikać się nawzajem, ale nie zmieniają swej natury, nie ewoluują. Zaś element pokarmu – *anna*, symbolizuje życie, wprowadzie też zmienność, ale możliwość rozwoju, realizacji pełnej potencji uniwersalnie pojętego bytu. Pokarm – pochłanianie innej formy, by dzięki temu otrzymać możliwość zmiany, odnosi się do pierwotnego impulsu stwórczego. Wzrastanie dzięki pokarmowi symbolizuje chęć realizacji swoich potencji. Dziedzina pokarmu – *anna*, sugeruje wnikanie w zakres tego, co jest najbardziej zewnętrzną sferą, sferą materii, działania, funkcjonowania poprzez zmysły. W naturze tego impulsu jest już jakby zaprogramowany wybór tej czy innej drogi realizowania się, co oczywiście będzie się wiązać z możliwością ponoszenia tego konsekwencji, ale ten

² Tłumaczenie własne.

wątek, który wkracza w dziedzinę wartościowań aksjologicznych, będzie rozwijany w późniejszych komentarzach i systemach.

V Z niego narodził się Wiradź, z Wiradźu zaś Purusza,
Ten, który się narodził, rozpostarł się ponad ziemię z tyłu i z przodu.

Sformułowanie „z niego” – *tasmād*, (z tego), odnosić się będzie do tej części, która przejawia się w świat. Strofy od II do V ukazują dynamikę procesu przejawiania się i znikania, formowania się w kategorii świata doświadczalnego i znów jakby ich znikania w pierwotnej, nieprzejawionej strukturze. W tej strofie podkreślone jest, iż dynamika tego procesu inherentnie tkwi w naturze bytu, dwa naprzemienne aspekty jakby stwarzają się nawzajem. Gdy już przyjdzie do wyłaniania się kolejnych poziomów, bytów, istności, pojawia się dookreślenie, skonkretyzowanie impulsu twórczego, który zawiera się w samej naturze bytu.

Słowo *virāj* jest łączone z rdzeniem *brh/vr̥h* – wzrastać, rozrastać się, pęcznieć, rozmnażać się, być coraz większym. *Virāj* to femininum, a *purusa* to forma masculinum. Naprzemienne wyłanianie się elementu żeńskiego z męskiego i męskiego z żeńskiego poświadczane jest również w innych hymnach wedyjskich. Nawiązując do schematu kosmogonicznego, obraz ten można porównać choćby z 77 hymnem z X Mandali Rigwedy, gdzie po uprzednim wyłonieniu się z nieprzejawionej formy – *asat* formy przejawiającej się – *sat* i wyłanianiu się kosmicznych kategorii pojawia się postać Dakszy, z niego postać Aditi i znów postać Dakszy. *Aditi* to uosobienie żeńskiej siły kreatywnej, imię to oznacza: bez więzów, wolna, nieograniczona, symbolizowana przez bezkresne przestworza, czasem przez krowę, co odwołuje do życiodajnej, żeńskiej energii. W Atharwawedzie VIII 10.24 i XI 8.30 postać Wiradźu odnosi się również do postaci krowy. Mamy tu więc jednoznaczne odniesienie do żeńskiej siły kreatywnej, ale już symbolizowanej przez pewne mityczne postaci. Słowo *virāj* można też odczytać jako pochodzące od rdzenia *rāj* z prefiksem *vi*, co oznacza: władać, panować, jaśnieć, rozjaśniać, ukazywać, powodować jaśnienie, błyszczeć, gdzie prefiks *vi* kładzie nacisk na: roz-jaśnianie, roz-dzielanie blasku, dawanie możności rozróżnienia, odróżnienia, roz-przestrzeniania się.

Postać Dakszy poświadczają, poza wspomnianymi powyżej, jeszcze inne hymny z Rigwedy, choćby: X 72. 4–5, V.7. Daksha nazywany jest tam ojcem Aditi, a także jej synem. *Dakṣa* to pierwiastek męski, oznacza zręcznego sprawnego, mocnego, inteligentnego, mistrza ceremonii rytualnych, symbolizuje kreatywny aspekt słońca, energii odpowiedzialnej za świetlistość, jasność myślenia i umysłu, zdolność świadomości i rozpoznania. W sanhitach pełni funkcje podobną do Twasztara i Wiśwakarmana, tych, którzy uważani są nie tyle za stwórcy, ile za budowniczych świata, tych, którzy nadają rzeczywistości odpowiednią formę. Kojarzony bywa też często z Pradżapatim – Panem Stworzeń, tu widzimy, iż pełni rolę podobną jak Purusza.

Obraz naprzemiennego wyłaniania się kreatywnej siły żeńskiej z kreatywnej siły męskiej i odwrotnie wskazuje na androgyniczne pojmowanie przejawiającego się bytu. Warto tu zwrócić uwagę na to, iż element żeńskiego aspektu energii twórczej pojawia się w momencie wyłaniania się już poddawanego kategoriom poziomu świata. Motyw dwuaspektowego charakteru świata przejawionego, posiadającego w sobie zarówno element męski i żeński, stanie się bardzo częsty w późniejszej myśli indyjskiej. Wystarczy tu choćby przywołać postacie Puruszy i prakriti.

Drugi wers piątej strofy ponownie podkreśla immanentny i transcendentny charakter przejawiającego się bytu; Purusza jest naszym światem, naszą ziemią – *bhūmi*, jak i tym, co jest ponad tym. Określenia: „z tyłu i z przodu” można też tłumaczyć: „ze wschodu na zachód”, co jeszcze mocniej podkreśla „ziemski”, przedstawiony charakter opisywanego świata.

VI Wtedy bogowie rozciągnęli ofiarę, Puruszę biorąc za obiata,
Wiosna była tłuszczem ofiarnym, lato drzewem na opał, jesień ofiarą

W tej strofie pojawiają się bóstwa, bogowie – *deva*. Absolutnie nie można im przypisywać charakteru stwórcy, jak widzimy, znajdują się potencjalnie w strukturze pierwotnego makroantroposa, gdyż, jak wiemy ze strofy I, na początku był tylko Purusza. Słowo *tan* – rozpościerać, wypełniać, rozciągać ukazuje mechanizm, proces odprawiania rytuału ofiarnego. *Havis* określa ofiarę składaną w ogniu, wyraźny element spalania, wyzwalania się energii. Rozpostarcie, rozciągnięcie ofiary – *tan*, odniesione jest tu do wszystkich pór roku, do pewnego pełnego cyklu czasu. Podkreśla to rozumienie słowa *śarad* zarówno jako jesieni, jak i roku. Zatem ofiarowanie, akt ofiarny wyczerpuje się w pełnym cyklu.

VII Jego złożyli w ofierze na ściółce ofiarnej, Puruszę narodzonego na samym początku.
Jego w ofierze złożyli bogowie, sadhjowie i wieszczowie.

Przedstawiony jest tu opis składania ofiary na świętym, wyznaczonym do tego celu miejscu. Słowo: „złożyć w ofierze” – *pra-ukṣ*, oznacza także: poświęcić, zabić. Tym, kto jest składany w ofierze, jest Purusza zrodzony na samym początku, personifikacja bytu pierwotnego, o którym mówiła już pierwsza strofa omawianego hymnu. Ten sam Purusza, który wyłonił z siebie kolejne poziomy bytów, wyłania także tych, którzy składają jego samego w ofierze. Dewowie, sadhjowie i riszi, ci, którzy składają ofiarę, odnoszą się do bytów boskich, półbogów (sadhjowie) i natchnionych, obdarzonych specjalną mocą widzenia rzeczywistości wieszczów. Pierwsi, którzy składają ofiarę są wyróżnieni, przez swoje „ponad ziemskie” pochodzenie mają wgląd w naturę rzeczywistości. Takiej właśnie kwalifikacji, wglądu w naturę rzeczywistości i znajomości mechanizmów, jakie nią rządzą, będzie się później wymagać od tych, którzy będą uprawnieni do odprawiania rytuału.

VIII Z tej ofiary całopalnej został zebrany kapiący tłuszcz ofiarny,
Uczynił z niej zwierzęta latające w powietrzu, jak i te, które żyją w lasach i w wioskach.

Ofiara ogniowa, ofiara, która spala wszystko, ofiara spalająca wszystko do końca podtrzymywana jest przez wlewany w nią tłuszcz ofiarny. Z tego tłuszczu ofiarnego, czyli z tego, co służy do jej podtrzymywania, zostają uczynione zwierzęta, już podzielone na pewne grupy i klasy: poruszające się w przestworzach oraz na ziemi, jak i te, które przeznaczone są do życia na wolności, oraz te, które mają służyć człowiekowi. Za tym podziałem stoją różne formy aktywności, wszystko to już jest jakby zaprogramowane w pierwotnej ofierze. Słowo „uczynił”, odnoszące się do wykonawcy, można odczytać, iż podmiotem jest bądź Purusza, bądź kapiący tłuszcz ofiarny.

IX Z tej ofiary całopalnej narodziły się hymny i pieśni,
Z niej miary metryczne się narodziły, z niej narodziła się formuła ofiarna.

Słowo „hymny” – *ṛcah*, odnosi się do zbioru Rigwedy, „pieśni” – *sāmāni*, zbiór Samawedy, „miary metryczne”, mantry – *chandāmsi*, prawdopodobnie zbiór Atharwawedy (lub można to odnieść jako drugi element odwołujący się do Samawedy), „formuła ofiarna” – *yajus*, odnosi się do zbioru Jadzurwedy. W tej strofie opisane jest wyłonienie się wszelkich niezbędnych rytualnych czynników do odprawiania ceremonii ofiarnych, elementów technicznych oraz słownych.

X Z niej narodziły się konie, jak i wszystkie zwierzęta o dwóch rzędach zębów,
Krowy się z niej narodziły, z niej się narodziły kozy i owce.

Z pierwotnej ofiary wyłaniają się kolejne byty. Po wyłonieniu się słów i technik niezbędnych do odprawiania ofiar rytualnych, pojawiają się zwierzęta, w kolejności od najcenniejszego aż do najmniejszego, ale najczęściej składanego w ofierze. Wymienione tu zwierzęta są, jak się wydaje, substytutem pierwotnej ofiary składanej z człowieka, Puruszy. Rytuale *puruṣamedha* – ofiarowanie człowieka, oraz *aśvamedha* – ofiarowanie konia, choć rzadkie, poświadczane są w tradycji wedyjskiej. Zwłaszcza bogatą „dokumentację” mamy związaną z ofiarowaniem konia, rytuałem o kosmogonicznym charakterze, mówią o niej nie tylko sanhity, ale także Brahmany i Upaniszady. Później najczęściej składano w ofierze kozę lub owcę.

XI Kiedy Puruszę podzielili, jak wiele części z niego utworzyli,
Jak zostały nazwane jego usta, jak ramiona, jak uda, jak stopy?

XII Jego usta stały się braminem, z jego ramion uczyniono królów,
Jego uda to wajsjowie, ze stóp narodzili się śudrowie.

W tych wersach został wyraźnie przedstawiony system kastowy. Po stworzeniu wszystkich czynników potrzebnych do odprawiania ofiary, został wyłoniony w wyniku rytuału system społeczny, który poprzez swój układ ma gwarantować podtrzymywanie świata w istnieniu. Bramini narodzili się z ust, ustami recytowane są święte hymny i pieśni, bez których nie można prawidłowo odprawiać ofiar. Gwarantuje to grupie braminów uprzywilejowaną pozycję. Wypowiadając słowa świętych hymnów, odtwarza się pierwotną kosmogonię. Konceptcja ta jest myślą przewodnią idei uznającej moc boskiego, stwórczego słowa – *vāc*, przedstawianej w tradycji sięgającej od sanhit, a obecnej, pod różnymi postaciami, w większości szkół i systemów.

Drugą grupę stanowią kszatrijowie reprezentujący tych, którzy pilnują i strzegą porządku społecznego: królowie, książęta, rycerze, wojownicy. Wyłonienie tej grupy z ramion Puruszy odsyła nas do rozumienia ramienia jako zbrojnego i opiekuńczego zarazem. Postawienie warstwy kapłańskiej ponad władzą państwową nadaje społeczeństwu indyjskiemu wybitnie teokratyczny charakter. Prawa człowieka będą rozumiane jako podległe prawom boskim. Jest tu wprawdzie wyznaczenie pewnych dziedzin, pól aktywności, ale hierarchia jest jednoznacznie wyznaczona. Z jeszcze niższej części ciała, z ud, z bioder wyłania się grupa wajsjów – kupców, rzemieślników, wytwórców. Wajsjowie pomnażają dobra społeczne, kszatrijowie zapewniają im dogodne warunki dla ich działalności, strzegąc bezpieczeństwa kraju i pilnując przestrzegania praw, a bramini nadają tak wypełnianym powinnościom rytualny, a przez to uświęcony charakter. Czwartą grupę stanowią śudrowie – słudzy, poddani. Dzięki nim pozostałe trzy wyższe grupy mogą zajmować się swoimi obowiązkami, których wynikiem jest utrzymywanie świata w harmonii.

Poza omawianym hymnem „Purusasukta” nie ma w Rigwedzie innego miejsca, gdzie pojawiałby się tak dojrzały dopracowany model systemu społecznego. Dlatego też ten hymn pełni tak ważną rolę w wyznaczaniu standardów funkcjonowania różnych dziedzin działania. Jak wiadomo, poprzez autorytarny charakter tekstów śruti, traktowanych jako teksty objawione, dane, a niebędące autorstwa człowieka, model ten nie podlega jakiegokolwiek krytyce, czy tym bardziej odrzuceniu. Przez zaprezentowanie modelu podziału społeczeństwa na cztery *varna* w tekście hymnu wedyjskiego idea ta staje się ideą świętą, niekwestionowalną.

XIII Z księżycyca narodził się umysł, z oczu narodziło się słońce,
Z ust Indra i Agni, z oddechu życiodajnego narodził się wiatr.

XIV Pępek stał się przestworzami, niebiosy zostały uformowane z głowy,
Ze stóp ziemia, kierunki świata z uszu; w ten to właśnie sposób ukształtowano światy.

Świat został stworzony, uformowany w wyniku kolejnego podziału makroantroposa. Antropomorficzny charakter całego procesu zostaje podkreślony na każdym etapie. Był pierwotny, przedstawiany w postaci Pra-człowieka, mimo wyłaniania z siebie kolejnych dziedzin, poziomów wydaje się nic nie tracić ze swej potencjalności i mocy twórczej. Po wyłonieniu modelu funkcjonowania społeczeństwa, który ma wyznaczać wzajemne relacje pomiędzy odpowiednimi grupami, mamy zarysowany szczegółowy zakres obowiązków, które przekładają się na adekwatny wkład w odprawianie ceremonii ofiarnych. W każdej ofierze jest obecnych kilka niezbędnych idei i czynników: jest sama ofiara, coś jest ofiarowywane, jest ten, lub ci, którzy tę ofiarę odprawiają, i jest intencja i cel, w jakim podejmowana jest cała procedura. Głównym celem składania ofiar, nawet późniejszych bardzo szczegółowych, jest odtwarzanie pierwotnych rytów, by podtrzymać pierwotną idealną harmonię. Lecz by móc podtrzymać harmonię, trzeba znać dokładne relacje pomiędzy odpowiednimi poziomami, dziedzinami, by wiedzieć, co, z czym i w jaki sposób jest powiązane. Gdy w poprzednich strofach została wyraźnie wyznaczona rola samej ofiary, zostały wyłonione niemające pochodzenia ludzkiego słowa i techniki niezbędne do jej odprawiania, przejawiony został najbardziej zewnętrzny wymiar świata, porządek społeczny, który winien być podtrzymywany. Teraz przychodzi kolej na wyznaczenie adresatów kolejnych czynności rytualnych i objaśnienia relacji pomiędzy danymi poziomami.

Cały świat, jak i wszystkie mechanizmy, które nim kierują, został wyłoniony z makroantroposa, wynika z jego natury, jest wyrazem jego mocy twórczej i jest owego pierwotnego bytu odwzorowaniem. Można powiedzieć, iż świat jest odwzorowaniem natury Pra-człowieka. Wyłaniające się kolejne przejawy bytu, mimo iż one wszystkie pochodzą z jednego źródła, zaczynają być postrzegane jako odrębne od siebie samych. Wskutek ciągłego procesu dychotomizacji postrzegane są jako poziomy wewnętrzne i zewnętrzne względem siebie. Różnorakie dziedziny odpowiedzialne za wszelkie sfery działania postrzegane są jako funkcjonujące na poziomie świata zewnętrznego – makrokosmosu i na poziomie świata wewnętrznego – mikrokosmosu. Pojawia się rozdźwięk pomiędzy człowiekiem obrazującym sobą samym mikrokosmos a uważanym za zewnętrzny wobec niego makrokosmosem.

Poszczególne sfery świata zewnętrznego są odwzorowaniem bytu pierwotnego poprzez ich kolejne wynikanie z poszczególnych sfer poznania i działania człowieka. Księżyc – *candra*, wyłania się z umysłu – *manas*, dziedziny myśli, świadomości. Bó-

stwo solarne – *sūrya*, poprzez wyłonienie się z oczu – *caksu*, stanie się opiekunem i sprzymierzeńcem dla tych, dla których najważniejszą funkcją działania będzie rozjaśnianie, rozświetlanie, rozpoznawanie dzięki zdolności właściwego, jasnego widzenia natury rzeczywistości. Boscy bliźniacy narodzeni z Aditi: Indra i Agni wyłaniają się z ust – *mukha*. Indra i Agni, są to jedne z ważniejszych postaci panteonu wedyjskiego. Zwłaszcza Agni – bóstwo ognia, jest podstawą każdego aktu rytualnego, on sam jest świętym ogniem ofiarnym. Indra, w okresie sanhit Pan Boskich Zastępów, swą pozycję zawdzięcza roli wojownika, ale także znawcy Somy, świętego napoju dającego nieśmiertelność. Indra umacnia swą pozycję pierwszego wśród bogów w okresie Upaniszad, gdzie na przykład w nauce Pradžapatiego z Czhandogji przedstawiony jest jako ten, który poznał prawdę o naturze rzeczywistości. Zatem Indra i Agni pełnić będą rolę kapłanów, braminów, głównych postaci w samej procedurze ceremonii ofiarnych. Wszak w poprzedniej strofie było powiedziane, iż usta Puruszy stały się braminem, tym, który pełni wiodącą funkcję.

Wiatr – *vāyu*, wyłania się z oddechu życiodajnego – *prāṇa*. W całej późniejszej myśli indyjskiej będzie to jedna z najczęściej wymienianych par, na zobrazowanie tego samego charakteru funkcjonowania odpowiednich elementów na poziomie mikro- i makrokosmosu. Będzie się to odnosiło do nieuchwytnego, nieograniczonego, ale fundamentalnego, gdyż będącego podstawowym pierwiastkiem sił witalnych, charakteru tych elementów. Pępek, ośrodek, punkt centralny w ciele zawiera sobą i otacza wszystko, co utworzyło sobą pewną strukturę, tak jak wewnętrzne przestworza – *antarikṣa*, będące jakby granicą pomiędzy dwoma światami. Niebios, to co jest na górze, sklepienie zostało uformowane z głowy. Stopy, to, na czym się cały świat wspiera to ziemia. Kierunki, strony świata, relacje przestrzenne – *diś*, wyłoniły się z uszu – *śrotra*. *Diś* w odróżnieniu od *antarikṣa*, to przestrzeń, która jest mierzalna i podzielna, jest ona także nośnikiem dźwięku, stąd jej wyłonienie się z uszu, które odbierają odróżnialne dźwięki. Opis ten w hymnie kończy się stwierdzeniem, iż w ten sposób zostały utworzone światy, występuje tu trzecia osoba liczby mnogiej, zatem należy to odnieść, w świetle wcześniejszych strof, do bóstw – *deva*.

Z wciąż niewyczerpanego, mimo ciągłego procesu przejawiania się, antropomorficznie ujętego bytu wyłaniają się kolejne poziomy rzeczywistości formowane w ten sposób, iż wyznaczony jest paralelizm pomiędzy porządkiem mikro- a makrokosmosu. Zatem w samym makroantroposie zawiera się porządek wszystkich światów, jak i relacji, które je wzajemnie regulują. I same przejawy, i prawa nimi rządzące są immnentnie zawarte w pierwotnym bycie.

XV Było siedem kawałków drewna do ułożenia, trzy razy po siedem drzewien do podpalenia,
Bogowie ofiarę składając, zwiążali Purusę jako zwierzę ofiarne.

Znów pojawia się dokładny obraz opisujący mechanizm składania ofiary, jakby przypomnienie, by symbol odnosić do tego konkretnego obrazu. Z poprzednich strof wynikało, iż wszystkie przejawy, jak i relacje zawarte są w makroantroposie, tutaj zostaje podkreślone, iż zawierają się w nim również wszystkie czynniki niezbędne do odprawienia samego rytuału. W samej strukturze pierwotnego bytu zawierają się ofiarujący – bogowie, ofiara – Purusza, czynności ofiarne oraz cel, w jakim jest odprawiana. Hymn rozpoczyna się od archetypowej, mitycznej ofiary z Pra-Puruszy i kończy się tym, iż cały świat, który się w jej wyniku wyłonił, może utrzymać swą formę dzięki odtwo-

rzeniu owego pierwotnego rytu. Na początku i na końcu aktu stwórczego jest człowiek – Purusza. Purusza jest nie tylko źródłem, ale także środkiem i celem każdej formy działalności.

XVI Poprzez ofiarę bogowie złożyli ofiarę w ofierze, takie były pierwotne zasady,
Ci potężni do nieba docierają, tam gdzie już wcześniej są sadhjawie i dewowie.

W tej strofie jest wyraźnie powiedziane, iż ofiara – *yajña*, jest twórcywem, celem i ostatecznym wynikiem całego cyklu. Odtwarzanie tak pojętego rytu nabiera rangi obowiązku, prawa, powinności – *dharmāṇi*. Słowo *dharma* pochodzi od czasownika *dhṛ* – trzymać, dzierżyć, podtrzymywać, czyli *dharma* będzie zasadą działania mającego na celu podtrzymywanie, odtwarzanie tego, co już było. *Dharma* jako powinność stanie się nakazem działania bardziej o odtwórczym niż twórczym charakterze. Dzięki takiemu rozumieniu wszelkiego działania uzyskuje się moc wynikającą z pierwotnej ofiary i dzięki potędze tej mocy dociera się do nieba, uzyskuje się nieśmiertelność, stan bogów – *deva*. W świetle analizowanego hymnu pierwotnymi ofiarnikami, tymi, którzy stają się wykonawcami czynności ofiarnych, są bogowie, nieśmiertelni. Ostateczny cel dążeń człowieka nazywany był w najstarszym okresie wedyjskim dążeniem do nieśmiertelności – *amṛta*, później wyzwoleniem – *mokṣa*. Omawiany hymn mówi, iż jeżeli każde działanie potraktowane zostanie jako powinność wobec świata, powinność – *dharma*, wobec podtrzymywania jego harmonii, uzyska się nieśmiertelność i wolność.

Purusza – makroantropos, to pierwotny akt rytualny, to ofiarowanie siebie samego samemu sobie. Jest tu wyraźnie powiedziane, iż Purusza jest nie tylko impulsem, inicjującą energią ponad aktem kreacji, ale materialnym składnikiem, twórcywem wszechświata. Hymn „Puruszasukta” przedstawia stworzenie świata z Pra-człowieka, złożenie Boga przez samego siebie w ofierze. W wyniku ofiary powstaje cały świat, wraz z ukształtowanym, a przez to boskim, systemem społecznym i całym widzialnym i niewidzialnym światem. Obraz świata, jaki wyłania się z tego hymnu, jest obecny w myśli indyjskiej aż po dzień dzisiejszy. Najistotniejszą ideą, jaka wyłania się z takiego obrazu, jest przeświadczenie, iż świat, jakim go postrzegamy, świat, w którym żyjemy, nie został stworzony przez Boga stwórcę z niczego, nie ma rozdziwku co do natury boskiej i ludzkiej, lecz cała rzeczywistość jest przekształceniem boskiego pierwiastka. Pra-człowiek, składając samego siebie sobie w ofierze, gdyż nikogo poza nim nie było, przejawia się w świecie widzialnym tylko w pewnej części, reszta pozostaje nieprzejawiona, niedostępna potocznemu oglądowi.

Zatem Purusza – makroantropos, jest całością, jest bytem nie tylko doświadczalnym, ale także pozostającym w stanie nieprzejawionym, jedyną istnością istniejącą przed czasem i przemieniającą się w świat doświadczalny. Rzeczywistości doświadczamy na skutek percepcji pojmowanej na gruncie indyjskim o wiele szerzej niż w naszym kręgu kulturowym. Percepcja – *pratyakṣa*, co dosłownie znaczy: „przed oczyma” – *prati aks*, obejmuje zarówno proste poznanie zmysłowe, jak i naoczność odnoszącą się do poznania bytu transcendentnego. Sam akt poznania zatem się nie zmienia, tylko w zależności od subtelności poziomu zmienia się przedmiot poznania. Gdy mówimy o percepcji w Indiach, odwołujemy się zarówno do samej istoty postrzeganego przedmiotu, którym jest w tym wypadku byt pierwotny, źródłowy, jak i do jego postaci, przejawów uwarunkowanych zewnątrznie. (Inne środki poznania, jak wnioskowanie czy analogia stosowało się w przypadku, gdy bezpośrednia percepcja była niemożliwa.)

Już samo rozumienie Puruszy, zarówno jako bytu przejawionego, jak i sposobu poznawania tej istności, jako właściwie jednej i tej samej przez cały czas, wyraźnie pokazuje, iż wszelkie opisy i doświadczenia otaczającego nas świata są z samej swej natury całościowe, totalne, nierozczłonkowane na niezależne od siebie poziomy. Świat powstał w wyniku kosmogonicznego rytu ofiarnego, gdzie Pra-człowiek składa samego siebie samemu sobie w ofierze. Poprzez ów akt samopoświęcenia ujawnia się rzeczywistość. W wyniku owego aktu wyłaniania z siebie kolejnych istności większa część Puruszy pozostaje nieprzejawiona, zatem ów poziom nieprzejawiony, transcendentny podtrzymuje i utrzymuje kolejno wyłaniające się poziomy. Świat wyłaniający się z tak pojętego rytu kosmogonicznego będzie odwzorowaniem makroantroposa. Świat zatem jest tej samej natury co człowiek, nie ma istotnościowej, ontologicznej różnicy pomiędzy stworzeniem a stwórcą, gdyż nie ma absolutnego stwórcy, który by z jakichś niezależnych, odrębnych od siebie bytów, materiałów, idei tworzył różny od siebie świat.

Z Pra-Puruszy wyłaniają się coraz bardziej konkretne, w znaczeniu: coraz bardziej „materialne” byty; od pór roku pozostających w relacji do poszczególnych elementów rytu ofiarnego, poprzez wszystkie byty śmiertelne i nieśmiertelne, zamieszkujące hierarchicznie zorientowane poziomy świata, zwierzęta zamieszkujące te światy, biorące udział i będące przedmiotem następujących po sobie ofiar. Wyłaniają się słowa, święte hymny, mantry, zasady niezbędne do odprawiania rytuału. Następnie wyłaniają się ludzie zhierarchizowani według pozycji zajmowanych w społeczeństwie; należy wyraźnie podkreślić, iż pozycja ta jest zależna od roli, jaką mają spełniać w odprawianiu ofiar. Świat, zjawiska atmosferyczne i bogowie nimi władający są wynikiem, odwzorowaniem porządku społecznego zakorzenionego w rytuale, są odwzorowaniem Pra-człowieka.

Akt samopoświęcenia i wyłonienia z siebie rzeczywistości jest wyrazem świadomego aktu woli, gdyż naturą Puruszy jest świadomość – *cit*. Ów poziom świadomościowy jest najgłębszy, jest źródłem i warunkiem całej otaczającej rzeczywistości. Zatem czysta świadomość to najgłębszy poziom każdego stworzenia, każdej istoty, każdego przejawu życia. Każda dziedzina rzeczywistości jest odwzorowaniem świadomego aktu rytualnego, jest odwzorowaniem duchowego w swej najgłębszej istocie bytu, jakim jest Pra-człowiek, Purusza.

HYMN PURUSHASUKTA – THE MYTH OF THE CREATION OF THE WORLD OUT OF THE MAN

Summary

The article presents the cosmological conception which in its basic foundations is characteristic for the picture of the world in the Vedic period as well as in the later Hinduism. According to the presenting hymn – RV X 90 – the whole world and all the mechanisms which direct it, they all appeared, through the ritual act,

out of the macroanthropos – Purusha. The whole world arose out of his nature thus expressing his creative power, therefore the world pictures the primordial being. The arising entities, although they came from the one source, started to be perceived as different with one another. Due to the everlasting process of dichotomization they are perceived as the inner and the outer forces. As the result of this process appeared the dissonance (between the man who pictures the microcosm and the macrocosm which is treated as the outer one). That dissonance, from the ultimate point of view, is the apparent one because everything is „made“ out of the same nature. The unique important role of the ritual acts will become the characteristic attitude of the Indian thought. Due to that observing the ritual acts will start to be the main factor in bringing back and preserving the ideal primordial harmony.