

## ANETA MAJA BLADYNIEC-SOŚNIERZ (Warszawa)

### POWSTANIE ŚWIATA WEDŁUG BRAHMAN<sup>1</sup>

Brahmany w kulturze hinduskiej są zaliczane do świętych tekstów *śruti*. Powstały prawdopodobnie około VIII wieku p.n.e. Są to obszernie, pisane prozą komentarze do świętych ksiąg Wed. Tworzone przez bramińskie rody przeznaczone były dla grupy braminów, gdyż opisywały i wyjaśniały nad wyraz rozwinięty wówczas rytuał ofiarny<sup>2</sup>. Te objaśnienia bardzo często odnosiły się do mitologii, w tym do kosmogonii. W brahmanach mamy wiele mitów kosmogonicznych, które są zróżnicowane zarówno pod względem wielkości, jak i treści. Dlatego możemy je podzielić według ich obszerności i tematyki, a także według roli, jaką przypisują Stwórcy przy powstaniu świata<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Szczególnie podziękowania chciałam przekazać mojej promotorce dr hab. prof. UW Joannie Jurewicz za pomoc przy korzystaniu z sanskryckich tekstów podczas pisania mojego doktoratu, na podstawie którego powstał ten artykuł.

<sup>2</sup> M. Kudelska, *Hinduizm – jedność w różnorodności*, „Znak” 1999, nr 10, s.12.

<sup>3</sup> Brahmany stanowią zbiór bardzo wielu ksiąg, dlatego w tej pracy będę odnosiła się do następującej, zawężonej grupy brahman (w nawiasie podaję skrót stosowany w dalszej części artykułu): *Aitareya-Brāhmaṇa* (AB) – *Das Aitareya Brāhmaṇa*, wyd. Th. Autrecht, Adolph Marcus, Bonn 1879; *Gopatha Brāhmaṇa* (GB) – *Das Gopatha Brāhmaṇa*, wyd. D. Gaastra, E.J. Brill, Leiden 1919; *Jaiminīya-Brāhmaṇa* (JB) – *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, wyd. R. Vira, L. Candra, Motilal Banarsidass, Delhi 1986 (1955); *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* (KB) – *Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, przeł. K.A. Berriedale, Motilal Banarsidass, Delhi 1920; *Śatapatha-Brāhmaṇa* (ŚB) – *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with extracts from the Commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvivedaganga*, wyd. A. Weber, Otto Harassowitz, Leipzig 1924; *Tāṇḍya-Brāhmaṇa* (TaB) – *The Tāṇḍyamahabrāhmaṇa Belonging to The Sāma Veda with the commentary of Śāyānachārya*, wyd. P.A. Chinnaswami S’astri, Jai Krishna Das-Haridas Gupta – The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares 1935; *Taittirīya-Brāhmaṇa* (TaiB) – *The*

## PRADŻAPATI STWARZAJĄCY ISTOTY

Najliczniejszą grupę mitów o stworzeniu stanowią kosmogonie przedstawiające powołanie do życia pierwszych istot przez Pradżapatiego. Zazwyczaj są to krótkie utwory, czasem zamykające się nawet w jednym zdaniu. Mają zminimalizowane wprowadzenie i nie tłumaczą pochodzenia Stwórcy ani nie opisują stanu przedkreacyjnego. Rozpoczynają się natomiast w dosyć skonwencjonalizowany sposób, na przykład zdaniem: „Na początku Pradżapati stworzył...” lub po prostu: „Pradżapati stworzył...”. To, co stworzył, jest nazywane stworzeniami albo potomstwem. Do tej grupy mitów można zaliczyć też te, według których pierwszym stworzonym był Agni (ŚB 2.2.4; 6.1.3-6.2.1). We wszystkich mitach zostaje podana przyczyna kreacji: Stwórca chce<sup>4</sup> się zwielokrotnić i pomnożyć (AB 2.33, KB 6.1, ŚB 6.1.3.1). Większość z tych tekstów opisuje, jaki jest efekt wysiłków twórczych Pradżapatiego.

W tych mitach akt kreacji zazwyczaj okazuje się niedoskonały. Stwórca powołując nowe życie, nie przygotowuje odpowiednich warunków, by stworzone istoty mogły przetrwać. Tę niedoskonałość wyraża się w różny sposób. Czasami Pradżapati kilkakrotnie stwarza stworzenia, by dopiero za którymś razem zrozumieć, że bez jądła jego potomstwo umiera (JB 1.117; ŚB 2.5.1.1-3). W innym miejscu tworzy je bez oddechu, czyli martwe (JB 1.111). Albo Stwórca musi uwolnić stworzenia z objęć śmierci-Waruny (KB 5.3). Są też mity, w których zaraz po stworzeniu istoty uciekają od Stwórcy. Czynią to, gdyż nie widzą go w ciemnościach, boją się lub rozchodzą się w poszukiwaniu jedzenia. Pradżapati musi albo otoczyć je ogniem, aby się nie bały i uspokoiły (AB 3.36), albo stworzyć odpowiednie metrum, którego słowa przywoływałyby je do Stwórcy i dzięki któremu powstaje dla nich jądło (JB 1.117; 1.151). Część mitów pokazuje brak szacunku dla Stwórcy ze strony jego potomków (JB 1.91; 1.117; TaiB 1.6.4.1). Powstałe istoty potrafią go wręcz nienawidzić albo, czego nie może znieść Pradżapati, są bez niego szczęśliwe (JB 1.118). Tę sytuację zmienia odprawienie rytuału.

We wszystkich tych mitach widać wspólną myśl. Pradżapati powołuje do życia stworzenia, gdyż tego chce. Niestety ta kreacja okazuje się

*Taittirīya Brāhmana of the Black Yajur Veda*, wyd. R. Mitra, printed by J. Thomas, at the Baptist Mission Press, Calcutta 1855.

<sup>4</sup> Chęć ta wyrażona jest czasownikiem *kam-* pochodzącym od rdzenia *kam-*, od którego pochodzi też wyraz *kāma*.

niedoskonała. Choć stworzenia mają formę taką, jaką chciał (*kam-*) im dać Stwórca, to okazuje się, że nie przewidział on, iż tym nowo stworzonym formom życia koniecznie trzeba zapewnić w otoczeniu coś więcej, by mogły egzystować. Dopiero po naprawieniu swoich wcześniejszych niedopatrzeń, najczęściej poprzez powołanie właściwego rytuału, Pradżapati osiąga stan, z którego jest zadowolony. W tych brahmanach nie jest on Stwórcą wszechwiedzącym, lecz poznającym dopiero swoje możliwości i uczącym się na błędach.

W mitach o powstaniu Agniego mamy podobny obraz niedoskonałego Stwórcy. Ale tym razem niedopatrzona z jego strony mogła sprowadzić na niego śmierć. Według tych przekazów Agni jest pierwszą stworzoną istotą, natomiast według wcześniejszej grupy mitów najpierw zostały wykreowane ziemskie stworzenia<sup>5</sup>. Gdy Pradżapati stwarza Agniego, w otaczającej rzeczywistości są tylko oni dwaj. Agni, tak jak każde stworzenie, potrzebuje jedzenia, czego Pradżapati nie przewidział. W pustej rzeczywistości jedyną istotą, którą może pożreć Agni, okazuje się jego Stwórca. W odróżnieniu od wcześniej wspomnianych stworzeń Agni jest potężnym żywiołem i ma tak wielką siłę, że Stwórca się go obawia. Jedynie odprawiając właściwy rytuał, który wychodzi mu dopiero za drugim razem, Pradżapati jest w stanie poskromić potęgę Agniego (ŚB 2.2.4.1-8).

W innym micie Agni, tak jak inne stworzenia, ucieka od Pradżapati i co więcej, specjalnie przed nim się chowa. Stwórca brakuje ognia i go szuka. Tu brahmany ukazują jakąś formę tęsknoty Stwórcy za tym, żeby Agni, którego stworzył z siebie, ponownie powrócił do niego (ŚB 6.2.1.1-17). Cały mit służy wyjaśnieniu, przynajmniej częściowemu, złożoności rytuału Agnicajana. Składanych w ofierze pięć stworzeń<sup>6</sup> ma symbolizować wszystkie istoty, w których Agni się ukrył. Zabicie ich i zakopanie ich głów pod specjalnym ołtarzem pozwalało stworzyć widzialną formę Agniego. Ten jeden mit nie tłumaczy znaczenia całego rytuału Agnicajana, lecz wyjaśnia tylko jeden element, jakim jest dobór stworzeń ofiarnych i ich liczba. W brahmanach zazwyczaj pojedynczy rytuał zostaje wyjaśniany poprzez bardzo wiele mitów. Wskazuje to na złożoność samego rytuału, a także jego przekazu.

W kolejnym micie Agni ponownie początkowo jest uznawany za siłę niszczącą i zagrażającą życiu. Ale w odróżnieniu od poprzednich

<sup>5</sup> Prawdopodobnie najczęściej pod postacią wykreowanych stworzeń autorzy brahman mieli na myśli bydło domowe.

<sup>6</sup> Tymi stworzeniami składanymi podczas rytuału Agnicajana były: koń, byk, baran, kozioł i człowiek.

mitów Ogień powstaje dopiero po stworzeniu stworzeń i to im, a nie Pradżapatiemu, zagraża. Istoty uciekają więc od ognia i zwracają się z prośbą o pomoc do człowieka. Sam Agni, czując się samotny oraz nieszczęśliwy, też zwraca się do człowieka. I tak człowiek zawiera przymierze z Ogniem. Agni, żeby móc egzystować z innymi stworzeniami, a nie niszczyć ich, wchodzi w człowieka. Ten zaś, według umowy, ma się rozmnażać, żeby ogień w nim nigdy nie wygasł, a także podtrzymywać ogień ofiarny. W zamian człowiek po śmierci i spaleniu ciała ponownie się narodzi – tym razem w ogniu kremacji (ŚB 2.3.3.1-9). W tym micie Pradżapati odgrywa rolę tylko Stwórcy. Konsekwencjom niedoskonałej kreacji muszą zaradzić same stworzenia. Można sądzić, że Agni jest niszczycielski, ponieważ ma taką naturę, a nie dlatego, że tego chce i – jak jest zaznaczone w tej brahmanie – on sam cierpi z tego powodu. Tego rodzaju mity wskazują na ogromną siłę, jaką reprezentuje ogień. Siłę, którą poprzez odpowiedni rytuał można poskromić i dzięki temu korzystać z jej nadprzyrodzonych mocy.

Występują jeszcze opisy, gdzie Agni pełni wyłącznie pozytywną rolę. W nich Ogień ukazywany jest jako posiadacz żaru, dzięki któremu inne stworzenia mogą się rozmnażać. Bez Agniego stworzenia nie mają takiej możliwości (TaiB 1.6.2.1). Tak oto Agni przedstawiany jest w brahmanach jako niszczący żywioł i równocześnie jako życiodajna siła.

W tej grupie mitów najważniejszym przekazem są opisy początkowych chwil istnienia istot. Niedoskonała kreacja Stwórcy nie okazuje się tak ważna, jak potrzeba powstania rytuału. Jeśli stworzenia od razu miałyby wszystko, czego potrzebują, to rytuał umożliwiający osiągnięcie potrzeb byłby zbędny. W odróżnieniu od innych kosmogonii tutaj brahmany skupiają się na jednostce i na bliskiej relacji między Stwórcą a jego stworzeniem.

## PRADŻAPATI STWARZAJĄCY CAŁY ŚWIAT

Inną grupę mitów stanowią opowieści ukazujące w sposób ogólny stworzenie świata. Nie wspomina się tu o jakiejś niedoskonałości pierwszych stworzeń. Nie ma też podziału na etapy kreacji. Wszystkie elementy świata powstają w jednej chwili, choć przygotowania do ich stworzenia przez Pradżapatiego mogą trwać nawet rok (AB 2.33<sup>7</sup>). Tak długi okres wynika z potrzeby odnalezienia rytuału lub właściwego od-

<sup>7</sup> Brahmana ta opisuje formułę ofiarną *Nivid*, która jest hymnem do wszystkich bogów.

prawienia żarliwych praktyk. Wraz z zakończeniem rytuału powstaje cały świat (AB 7.19<sup>8</sup>). W tych brahmanach ofiara jest głównym tematem, a historia przedstawiana przez mit stanowi tylko dodatek potwierdzający znaczenie ofiary. Wprost mówią one, że w ofierze zawarte jest całe stworzenie, a tym samym sugerują, iż odprawiając ofiarę, człowiek przyczynia się do ponownego stworzenia świata. Bez obrzędów rytualnych nie byłoby obecnej rzeczywistości. Cały świat to wynik stworzonej przez Pradžapatiego ofiary i w odprawianej ofierze można zawrzeć cały świat wraz z jego wszystkimi elementami.

Według jednego z takich mitów na samym początku zostały stworzone umysł (*manas*) i mowa (*vāc*) (JB 1.128). Myśl, która jest wyrazem działania umysłu, była pierwszym tworem, jaki powstał, gdyż – według mitu – Pradžapati najpierw myśli, a potem wypowiada to, co wymyślił. Taka kolejność wydarzeń poprzedza stworzenie każdego bytu. Wymyślone, a następnie wypowiedziane słowo wraz z towarzyszącą mu ofiarą powodują, że powstaje nowy byt, czyli realizuje się zamiar Stwórcy. Sama myśl jest zarazem narodzeniem się pomysłu stworzenia bytu i zamiaru jego realizacji. W odróżnieniu od mitów o stworzeniu świata przez ofiarę tutaj akcentuje się znaczenie umysłu i pośrednio wywyższa wiedzę. Proces intelektualny okazuje się równie ważny jak proces twórczy, a może nawet ważniejszy. W brahmanach myśl i mowa bardzo często są wyróżniane jako te najlepsze i najcenniejsze sposoby aktywności człowieka.

Wszystko, co zostaje wykreowane przez Stwórcę, pochodzi z niego samego. Pradžapati nie tworzy z materiałów zewnętrznych. Świadczy o tym na przykład takie sformułowanie: Pradžapati zapragnął (*kam-*) się rozmnożyć (AB 2.33, 5.32, KB 6.1, ŚB 6.1.3.1). On nie chce tworzyć dla idei tworzenia lub żeby zrobić świat dla samego świata. Stwórca kreuje rzeczywistość dla samego siebie. Kreacja świata jest jego swoistą autokreacją. Pradžapati poprzez stwarzanie wyłania – jakby z wnętrza siebie – poszczególne części siebie i pracuje nad nimi, by dynamicznie zwiększały się i w pewnym stopniu żyły własnym życiem<sup>9</sup>. Świat w całości jest idealnym odwzorowaniem kształtów Stwórcy, tylko powiększonym; poszczególne części, wcześniej całkowicie zależne od Pradžapatiego, teraz zyskują pewną, znaczącą tylko jednostkowo, autonomię,

<sup>8</sup> „tām sarvāṇi bhūtāny anvasjyanta”.

<sup>9</sup> Świat stworzony przez Pradžapatiego realnie zawsze jest zależny od swojego Stwórcy, ponieważ stanowi jego część. Dlatego byty tylko w pewnym stopniu mają wolność i niezależność w realizowaniu siebie. W efekcie rozwijają się w kierunku, który nie jest sprzeczny z kierunkiem rozwoju samego Pradžapatiego.

w której mogą realizować swą indywidualność. Zbudowany w ten sposób świat przypomina organizm. Wyobrażenie świata jako organizmu Pradżapatiego opisane zostało już w hymnie Rygwedy (X.90). W brahmanach wyobrażenie to nie traci na znaczeniu, szczególnie w odniesieniu do podziału na stany społeczne (JB 1.68-69; ŚB 7.1.2.1-8)<sup>10</sup>. W późniejszej upaniszadzie *Bryhadaranjace* (1.2.3), w micie o stworzeniu świata, wprost jest powiedziane, iż poszczególne części ciała Stwórcy tworzą konkretne części i kierunki świata.

Powstający w ofierze świat cechuje się tym, że ma w sobie wszystko – także i śmierć. Jest ona przymiotem samego Pradżapatiego, który jako Rok symbolizuje pełnię wszelkich darów, jakie są potrzebne do życia, ale też cały upływający czas (ŚB 10.4.3.1). Śmierć w brahmanach interpretowana jest jako zło (*pāpman*). Jednak nie powstaje ona w wyniku jakiegoś błędu czy jak w Biblii w wyniku grzechu, lecz od zawsze była w Stwórcy. Śmierć-zło staje się pewną odpowiedzią na powstające życie. Gwarantuje ona zachowanie równowagi, tyle że w początkach świata zaczyna się zbyt gwałtownie szerzyć. Zagrożone nią są wszystkie stworzenia, a nawet sam Pradżapati. Teraz musi on stworzyć rytuały, które uwolnią świat i jego samego od zła-śmierci (KB 5.3; ŚB 10.4.4.1-3).

Paradoksalnie Stwórcy – chociaż jest odwieczny i nieśmiertelny – zagraża śmierć. Stanowiąc pełnię, zawiera w sobie różne siły. Tworząc życie, jednocześnie tworzy śmierć. Obok bogów stwarza demony (Asurów). Z jednej strony, kreuje wzniosłe słowa, jak możemy wnioskować z opisu stworzenia bogów z górnego tchnień, z drugiej strony, wypuszcza plugawe resztki – z dolnego tchnienia stwarza demony (ŚB 10.1.3.1). Światłu przeciwstawia mrok. I wszystkie te elementy we właściwych proporcjach są niezbędne do tego, by świat, a tym samym Pradżapati, mógł dalej żyć i funkcjonować w ramach swej manifestacji. Śmierć po to jest, żeby narodziło się nowe życie. Ciemność zapada, aby po nim nastął dzień. I tak jedna siła pobudza do powstania drugą. Wytwarzany w ten sposób ruch utrzymuje równowagę w świecie i dzięki temu ten ostatni wciąż trwa. Zarówno śmierć, jak i nieśmiertelność stanowią jednocześnie część jednego i tego samego – absolutu.

To, że Pradżapati nie jest wolny od śmierci, widać w wielu mitach, które opisują, jak po skończeniu kreacji opada on z sił, upada albo

---

<sup>10</sup> Podział warnowy ma odpowiadać częściom ciała samego Pradżapatiego. Bramini mieli powstać z głowy Stwórcy, kszatrijowie z ramion, wajsjowie z ud, a śudrowie ze stóp.

wprost umiera (KB 12.8; ŚB 1.6.3.35, 6.1.2.12, 7.1.2.1). Proces stwórczy polegający na wydobywaniu z siebie poszczególnych elementów i ich powiększaniu powoduje wewnętrzną pustkę Pradžapatiego. W wyniku tego równowaga w nim samym zostaje zachwiana. Na powrót pragnie wchłonąć to, co z siebie uwolnił (ŚB 10.4.2.2-3). Teraz on, by żyć, pożera w formie ofiary elementy świata. Śmierć takich ofiar jest odmienna od śmierci-zła, gdyż pozwala im na odrodzenie się w Pradžapatim.

Według jednego z mitów Pradžapati nie zdąży się najeść i odnowić swych siły witalnych. Stając się pusty, upada i umiera, a że stworzony przez niego świat jest w pełni nim samym, to świat również upada i zagraża mu śmierć. Przerażeni tym bogowie szukają sposobu na przywrócenie mu sił. Postanawiają poprosić Agniego o pomoc, żeby spalić puste ciało Stwórcy. W ten sposób Pradžapati ponownie się rodzi, ale już w postaci Ognia (ŚB 7.1.2.1-8). W tym micie Pradžapati-Stwórca poprzez spalenie ciała ulega całkowitej przemianie. Do tej pory można mówić, że świat i Stwórca byli dwoma częściami jednej całości<sup>11</sup>. On – Stwórca – i świat, na który on patrzy jakby z zewnątrz. Po kremacji Pradžapati scala się ze światem tak, że są nierozróżnialni. Można powiedzieć, że Stwórca w pełni osiągnął swój cel powiększenia się i zwielokrotnienia. Warto zastanowić się, czy Pradžapati specjalnie nie stworzył potężnego Agniego – swoje ukochane dziecko<sup>12</sup>, aby ten – jako ożywiający ogień – mógł przenieść ostatnią zostającą poza światem część Stwórcy, jego zewnętrzną powłokę, do stworzonego świata. Tym sposobem Pradžapati w pełni się z nim scala i w postaci ognia-życia znajduje się w każdej istocie żywej.

Omówione tutaj mity mają za zadanie przede wszystkim wyjaśnić przydatność i niezbędność odprawiania wielu skomplikowanych ceremonii. Brahmany opowiadające o Pradžapatim stwarzającym cały świat ukazują go jako istotę potężną i znacznie bardziej doskonałą niż Stwórcę, przedstawiony w innych mitach, który kreuje tylko jeden element świata – stworzenia. Pradžapati jako Kreator świata przejawia jeszcze jedną cechę, a mianowicie jest tożsamy ze swoim stworzeniem.

<sup>11</sup> Jest to jedna z wersji opisujących zakończenie kosmogonii. W innej brahmanie Pradžapati zostawia świat bogom i odchodzi do najdalszego nieba, odrzucając w ten sposób całe zło (JB 1.358).

<sup>12</sup> Agni był jedynym stworzeniem, którego Pradžapati tak wytrwale poszukiwał i któremu nie chciał pozwolić na odejście (6.2.1.1-8). Również inne brahmany szczególnie podkreślają ojcowski stosunek Stwórcy do Agniego (ŚB 6.1.3.1-19). Można z tego wywnioskować, iż był on bliższy Pradžapatiemu niż inne byty.

Cały świat to nic innego jak sam Pradžapati, który oddziałuje na siebie i samego siebie rozpatruje.

## NARODZINY STWÓRCY I CAŁEGO ŚWIATA

Osobną grupą mitów są kosmogonie przedstawiające szczegółowy opis powstawania świata. Jest ich stosunkowo niewiele w brahmanach. Ich głównym celem było przedstawienie wyobrażeń o początku świata i ukazanie znaczenia wiedzy, a nie skupianie się na przekazie rytuału, jak to miało miejsce w dwóch poprzednich rodzajach mitów.

Pradžapati nadal w większości tych przekazów jest głównym Stwórcą. Ale w niektórych opisach nie tylko on odgrywa tę rolę. Często, by powstał nowy byt, Pradžapati łączy się w parę z bytem już istniejącym, który chwilę wcześniej stworzył. Czasami przy stwarzaniu pierwszego bytu asystuje mu Agni, a kiedy indziej podkreśla się, że niezbędne podczas kreacji jest wzniesienie w Pradžapatim żaru (*tapas*) (ŚB 6.1.2.2-4; 6.1.2.1; 6.1.1.8; 6.1.3.1-19). Żar (*tapas*) towarzyszy Stwórcy od pierwszej kreacji i przy każdej kolejnej. W momencie powstania Agni *tapas* zostaje z nim utożsamiony. Dzieło stwórcze ma w tych mitach formę wieloetapową. Poszczególne materialne elementy ziemi są tworzone odrębnie i kolejno, a nie jednocześnie, jak to wcześniej miało miejsce. Pradžapati przy pomocy żaru łączy się z każdym nowo powstałym elementem i pracując na nim, wytwarza następny, i tak po kolei.

Charakterystyczne w tych mitach jest silne podkreślenie fragmentu dotyczącego stworzenia Ziemi. Nie za każdym razem odbywa się to na początku opowieści, ale Ziemia lub ziemia jako jeden z trzech światów praktycznie zawsze się pojawia. Ziemia powstała z wody tworzy podstawę kolejnych kreacji, dlatego jest tak ważna, i niektóre przekazy szczegółowo ten proces opisują. Na ziemi mogą się oprzeć dwa następne powołane do istnienia światy. Sama ziemia opiera się na Wedach. Kolejno każdy ze światów uzyskuje swojego boga-władcę. W trójświecie rozmieszczone zostają trzy Wedy i święte słowa<sup>13</sup> (JB 1.357).

Po szczegółowym opisie tworzenia Ziemi przedstawione zostaje powoływanie do życia istot. Wśród tych stworzeń Pradžapati ustanowił siebie jako Rok i Pana istot, a zarazem męża domu, w którym Uszas

<sup>13</sup> Trzy światy to ziemia, przestwór i niebo. Trzej bogowie-władcy to Agni, Waju, Adityi. Trzy Wedy odpowiadające im to: Rygweda, Jadźurweda, Samaweda. Trzy święte słowa to *bhus*, *bhuvas* i *svah*.

(Zorza) była jego żoną. Z tego związku rodzi się chłopiec, jest nim Agni (ŚB 6.1.3.1-19). Chłopiec nie ma właściwego imienia i z tego powodu nie może jeść, co grozi mu śmiercią (KB 6.1-9; ŚB 6.1.3.1-19). Pradžapati nadaje mu kolejno osiem imion, które określają moc i znaczenie. Imię w brahmanach miało duże znaczenie. Jako słowo posiadało moc utożsamiania osoby noszącej go z tymi siłami, od których pochodziło.

W innym micie Pradžapati po stworzeniu płodnych wód, które jak potop zalały praziemię (ŚB 6.1.1.8-10), wchodzi razem z Wedą do nich i z tego połączenia powstaje jajo. Z jaja rodzi się bóstwo i cały świat podporządkowany temu bóstwu wraz z jego przymiotami. Proces kilkakrotnie się powtarza, tyle że Stwórca wchodzi w związek z nowo powstałym z jaja światem przy pomocy bóstwa go reprezentującego. W ten sposób wykluwają się z siebie poszczególne światy, tworząc cały złożony wszechświat, na przykład rodzi Agniego, następnie Waju (wiatr), potem Surję (słońce) i na końcu księżyc (ŚB 6.1.2.1-5) itd. Proces rozpoczyna się od wód, gdyż świat tworzony jest z dołu do góry. Z wód jako najniższy poziom wyrasta łąd, z łądu powstaje przestwór, a z przestworu niebios. Jest to bardzo obrazowy opis oparty na obserwacjach zjawisk występujących w życiu.

Inna kosmogonia opowiada o pływającym przez rok złotym jaju, z którego wykluwają się nie bóstwa, a sam Pradžapati (ŚB 11.1.6). Młody Stwórca przez następny rok pływa w skorupce. Można domyślić się, że jest to okres dorastania. Następnie zaczyna uczyć się mówić i chodzić. Ten opis odwzorowuje i wyjaśnia czas trwania ciąży oraz cykl rozwojowy dzieci. Dopiero po tym okresie Pradžapati zaczyna tworzyć świat (ŚB 11.1.6.1-7). W moim przekonaniu w tym micie Stwórca nie jest odwieczny, lecz sam okazuje się stworzony przez pierwotne moce wód. Jego życie w świecie też nie jest nieskończone. W chwili narodzin czas jego życia zostaje wyraźnie określony na tysiąc lat (ŚB 11.1.6.6).

Mitów ukazujących Pradžapatiego jako wynik kreacji sił pierwotniejszych niż on sam jest kilka. I każdy przedstawia inaczej stan początkowy. W micie o złotym jaju pierwotne i odwieczne są wody. W innym micie na początku była tylko śmierć. Z tej śmierci wyłania się Pradžapati poprzez samokreację. Ale przepełniony śmiercią Stwórca tworzy świat śmiertelny (ŚB 10.1.3.1-2), który sam cały czas pożera dla zaspokojenia głodu (ŚB 10.4.3.3). Oba stany początkowe – woda i śmierć – są symbolami stwórczych sił. W dalszej części tych mitów Pradžapati już sam z siebie tworzy. Można nawet wywnioskować, iż

przepelnia go pewnego rodzaju dumą z powodu stworzenia świata jako kopii siebie, na przykład w ŚB 6.1.1.13 wyraża zadowolenie z tego, że udało mu się ubić z wody pianę. To zadowolenie można tu rozumieć jako wyraz dumy z samego siebie i czynów, których jako Stwórcy był w stanie dokonać. W ŚB 11.1.6.13 ta dumą prowadzi go do pychy, gdyż uważa się za najwyższego boga, zapominając przy tym, że nie jest transcendencją, a immanencją sił, z których został zrodzony.

W brahmanach jest jeszcze mit, w którym Pradžapati nie przejawia się jako pierwsza forma transcendencji, a raczej staje się kolejną z jej emanacji. Autorzy tego mitu posługują się bardzo abstrakcyjnymi obrazami (ŚB 6.1.1.1-15). Na początku nie było nic<sup>14</sup>, a to nic zarazem było witalnym pragnieniem wieszczów (*risih*). To witalne pragnienie stwarza siedem osób, z których budowany jest ołtarz ogniowy. Dopiero w tym kształcie siedem osób łączy się w jedną postać i tak powstaje Pradžapati (ŚB 6.1.1.1-5).

W omawianej tutaj grupie mitów szczegółowo przedstawiona jest kreacja świata. Dokładny opis jej kolejnych etapów ujawnia, iż Pradžapati nie zawsze jest pierwszym kreatorem ani jedynym. Jego różna pozycja w przedstawianych kosmogoniach nasuwa pytanie o podział na transcendentną i immanentną postać Stwórcy.

## TRANSCENDENTNY I IMMANENTNY PRADŻAPATI W BRAHMANACH

W brahmanach podział na boga transcendentnego i immanentnego<sup>15</sup> jest dosyć istotny. Pradžapati, który z siebie stwarza cały świat, jest wobec niego transcendentny, ale ponieważ cały świat stanowi jego samego, to jest on jednocześnie immanentny. Z jednej strony, przechodzenie Pradžapatiego z jednej formy w drugą odbywa się w sposób bardzo płynny. Z drugiej strony, pomimo zintegrowania się transcendencji z immanencją formy te nie zlewają się. W kosmogoniach podział i wpływ samego pierwiastka transcendentnego na świat jest bardzo obrazowo przedstawiony.

<sup>14</sup> W tym micie słowo „nic” jest wyrażone tym samym słowem sanskryckim co w rygwedyjskim hymnie 10.129, czyli słowem *asat*.

<sup>15</sup> Pojęcia transcendencji i immanencji są europejskie, dlatego wykorzystując je w analizie tekstów wedyjskich, trzeba pamiętać, że nie zawsze pokrywają się ze swoimi europejskimi zakresami. Przywołanie tych pojęć ma pomóc w zrozumieniu wedyjskiej myśli, ale czasami ceną jest zmiana ich pierwotnego znaczenia.

Siły transcendentne<sup>16</sup> najczęściej dostrzega się w opisach Pradżapati jako zewnętrznego Stwórcy świata (AB 2.33<sup>17</sup>) albo dotyczących momentu, gdy po skończeniu kreacji odchodzi on do najdalszego nieba (JB 1.358). W innych miejscach mniej uosobione siły, jak woda, siła witalna (*prāṇa*) czy śmierć, są pierwotniejsze niż Pradżapati i stają się transcendentne w stosunku do samego Stwórcy (ŚB 6.1.1-5; 10.6.5.1; 11.1.6.1-2). Ze względu na związość przekazów określenie, co konkretnie stanowi tę transcendentną siłę, jest nierzadko trudne.

We wszystkich mitach transcendentna siła (Pradżapati) chce (*kam-*) stać się immanentną formą świata. Jest to zawsze działanie celowe. Kreując świat, Stwórca nadal zachowuje swoją transcendencję wobec powstającej rzeczywistości, ale zarazem jakaś jego częśćka, z której powstaje i która oddziałuje na powstający świat, staje się immanentna. W zależności od przekazu albo transcendentna siła sprawcza w całości przekształca się podczas aktu stwórczego w immanencję (ŚB 1.6.3.35<sup>18</sup>), albo Pradżapati zachowuje wobec świata częściową niezależność (ŚB 10.4.2.3-4<sup>19</sup>). W tym drugim ujęciu transcendencja i immanencja dzielą się na kilka poziomów. Ten rozbudowany podział najlepiej widać na przykładzie ŚB 6.1.1.1-15, gdzie ukazana jest budowa wszechświata wynikająca z emanacji kolejno powstających sił. I tak z nieokreślonego witalnego pragnienia wieszcy powstaje siedem osób, z których wyłania się Pradżapati, z niego Agni, a następnie kolejno poszczególne światy, jeden po drugim.

Transcendentny Pradżapati, wyłaniając z siebie immanentną rzeczywistość, wpada w pułapkę. Przestaje być niezależny, gdyż jego związek ze światem wraz z każdą nową kreacją jest coraz silniejszy. Po całkowitym ustanowieniu świata musi nastąpić uporządkowanie tej relacji. Są trzy możliwości i wszystkie zostają w brahmanach przedstawione. Najrzadziej znajdujemy wersje mówiące, iż po skończeniu

<sup>16</sup> W odniesieniu do pojęć transcendencji i immanencji będę używała sformułowań „siły transcendentne”, „siły immanentne” ze względu na to, że najważniejsze jest omówienie ruchu i wpływu, jaki mają one na świat, a nie tego, czym są same w sobie.

<sup>17</sup> W tym micie dokładnie powiedziane jest, że Pradżapati to jedno, a świat powstaje na zewnątrz niego.

<sup>18</sup> Według tego mitu Pradżapati w całości rozpada się na części, stając się rokiem, dniem i nocą, czyli podstawowymi elementami świata, które symbolizują czasoprzestrzeń.

<sup>19</sup> Według tej brahmany Pradżapati chce ponownie włożyć do siebie te elementy świata, które wyszły z niego. Potrzebuje tego, bo jest pusty, czyli głodny, i może umrzeć. Z tego można wywnioskować, iż jakaś część Pradżapati jest zewnętrzna w stosunku do świata.

kreacji Pradžapati odchodzi do najdalszego nieba, pozostawiając świat stworzonym bogom (JB 1.357-358). Więż transcendencji z immanencją według tego mitu zostaje – jak można sądzić – rozerwana i obie siły się oddalają. W drugim przypadku transcendentny Pradžapati nie może oddzielić się od świata immanentnego, stając się od niego zależnym. Aby moce obu sił się równoważyły, nie niszcząc nawzajem, Stwórca na powrót musi wchłonąć do transcendencji energię, jaką wcześniej dał immanencji (ŚB 10.4.2.2-3). Jako pożeracz świata odbiera to, co dał, po to, by mieć siłę, ale zaraz potem oddaje z powrotem immanencji to, co wziął, ale w innej formie. Kolisty ruch sił pomiędzy transcendencją a immanencją ustanawia równowagę w ich związku i zasady nim rządzące. W trzecim przypadku następuje zapaść transcendencji. Pradžapati zmęczony aktem stwórczym umiera. W wyniku kremacji resztek ciała Stwórcy Pradžapati odradza się w świecie jako ogień (ŚB 7.1.2.1-8). Innymi słowy, transcendentne siły sprawcze, poprzez kreację, przenoszą tyle sił na immanentną stronę, że same zaczynają zapadać się w sobie i ciążyć immanencji, z którą były związane. Jednocześnie immanencja staje się bardzo potężna. Wysysająca do tej pory siły z transcendencji, musi wchłonąć resztki transcendencji, by ostatecznie uniezależnić się od zewnętrznych sił.

Immanentna siła sprawcza Stwórcy przejawia się jako cały wykreowany świat, ale w mitach często zostaje utożsamiona z Agnim. Autorzy brahman widzieli w ogniu olbrzymią moc, która mogła się równać z najwyższymi siłami boskimi. Pod postacią ciepła odnajdowano go we wszystkich żywych istotach (ŚB 2.2.4.15; 6.2.1.5<sup>20</sup>). Inną cechą, jaką mu przypisywano, było niesienie w sobie życia. Dodatkowo uważano go za wieczny i niezniszczalny, bo nawet jak zgaśnie, to istnieje nadal w formie utajonej i gdzie indziej w innej formie się pojawia. Uważano, że unosząc się w postaci dymu do góry, wędruje do bogów i do samego transcendentnego Stwórcy (AB 2.3). Takie cechy ognia sprawiły, iż w mitologii jako Agni uznawany jest za boską siłę najbliższą Pradžapatiemu, a często nawet za czynną formę Pradžapatięgo.

<sup>20</sup> Ogień według brahman jest w każdym istnieniu, nawet materii świata, tyle tylko, że ukryty wewnątrz. Dopiero w pewnych warunkach on sam lub jego cechy ujawniają się. Na przykład podczas kremacji uwalnia się w ciele zmarłego, spalając go; podczas ascetycznych modłów jako *tapas*-żar rozgrzewa modlącego; gdy człowiek je, to robi mu się cieplej, czyli jego wewnętrzny ogień zaczyna trawić pożywienie; ogień ukryty w drewnie w odpowiednich warunkach potrafi się zapalić; jest w kamieniach, które ocierane o siebie mogą iskrzyć itp.

W większości kosmogonii rozróżnienia transcendentnego Stwórcę i immanentnego Agniego dokonuje się po to, żeby ukazać stan początkowy i wyjaśnić, skąd pochodzi świat. Jak bardzo silny związek łączy Agniego i Pradžapatiego, dowiadujemy się w mitach o poszukiwaniu Agniego przez Stwórcę (ŚB 6.2.1.1-7). Transcendencja (Pradžapati) nie pozwala na ucieczkę własnych czynnych mocy (Agniego). Agni, łącząc w sobie wszystkie immanentne siły Stwórcy, jest w świecie wyrazem transcendentnych sił sprawczych Stwórcy. W tym micie Agni to świat, a Pradžapati to zasada, dzięki której świat istnieje. Obie siły sprawcze wzajemnie się wspierają i pozwalają nawzajem się wyrazić. Transcendencja może wiecznie trwać sama, ale nigdy nie pozna sama siebie bez przejrzania się w świecie. Immanencja bez transcendencji nigdy by nie zaistniała, a bez przestrzegania jej zasad nie może żyć.

Nie zawsze sprawcze siły immanentne są świadome tego, że poza nimi istnieje wyższa i pierwotniejsza od nich transcendencja. W jednym micie ŚB, stworzony z wód Pradžapati zachwyca się światem, który sam wykreował. Podziwia własne dzieło, patrząc na nie jak na kopię siebie samego. Zapatrzony we własne odbicie odczuwa dumę ze swoich możliwości i potęgi, którą, jak myśli, ma sam z siebie. I choć jest transcendencją dla świata, to nie zauważa, iż jednocześnie jest immanentny wobec bliżej nieokreślonych stwórczych sił, które w postaci wód jego zrodziły (ŚB 11.1.6.1-13; GB 1.1). Ten obraz przypomina chrześcijańskie wyobrażenia gnostyckie na temat Boskich emanacji<sup>21</sup>.

W brahmanach podział na transcendencję i immanencję nie jest sztywny. Ze względu na wieloobrazowość, bogactwo przekazów i rytuał, do którego się odnosi, te granice zmieniają się w zależności od kosmogonii. W micie ŚB 11.1.6.1-13 autor stopniuje transcendencję. Oprócz sił immanentnego świata i transcendencji pojmowanej w kategoriach wody mamy również Pradžapatiego, który przejawia cechy obu sił. Dla świata jest on transcendentną siłą, która go stworzyła, natomiast dla wód pierwotnych jest on immanencją ich sił stwórczych. Stopniowanie transcendencji jest jeszcze bardziej złożone w ŚB 6.1.1.1-15. Tutaj najpierwotniejsza forma i najwyższa transcendencja pojmowana jest w kategoriach witalnych powiewów wieszczów. Częścią tego witalnego

<sup>21</sup> Takie przedstawienie nieświadomości i pychy Stwórcy w podobny sposób było ujmowane w późniejszej gnozie chrześcijańskiej. Tam zapatrzony w samego siebie demiurg odwraca się od sfer niebieskich. Najpierw nieświadomie, z czasem z premedytacją mianuje siebie najwyższym i jedynym władcą (por. K. Rudolph, *Gnoza*, przeł. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003, s. 79–82, 106–107).

powiewu jest Indra<sup>22</sup>, który stanowi personifikację przyczyny kreacji. Pełni tę samą rolę siły popychającej do działania, co w innych mitach pragnienie *kāma*. Pobudzone przez Indrę witalne powiewy powołują do istnienia siedem osób. Są to bliżej nieokreślone siły, które stanowią emanację najwyższej transcendencji. Tych siedem osób, w postaci ołtarza ogniowego, scala się w postać Pradźapatiego, który jednocześnie, przez swe ogniste pochodzenie, ma cechy Agniego. Pradźapati-Agni jest nadal formą transcendencji, choć teraz uosobioną w porównaniu do witalnych powiewów. Przez to, że ta forma emanacji składa się także z Agniego, posiada pewne cechy immanentne. I kiedy Pradźapati-Agni zaczyna stwarzać świat, to najpierw powołuje do życia Agniego, który jest już czystą siłą immanentną.

Wielorakość tych podziałów wskazuje na stopniowanie poziomów transcendencji i immanencji w wyobrażeniach wedyjskich. Płynne przechodzenie transcendencji w immanencję wskazuje, że nie da się ich od siebie oddzielić i szukając przyczyn powstania świata oraz oddziaływania, jakie wywarło na nie pojęcie *kāma*, nie można skupiać się tylko na jednej z nich. W brahmanach transcendencja oznaczała coś najwyższego, czystego, nieokreślonego, co wymyka się ziemskim zmysłom, ale zarazem jest do osiągnięcia dla człowieka.

### OJCOWSKIE STOSUNKI MIĘDZY PRADŹAPATIM A JEGO STWORZENIEM

Imię Stwórcy – „Pradźapati” – zbudowane jest z dwóch sanskryckich słów: *prajā*, co oznacza „stworzenie”, i *pati*, czyli „pan”, „mąż”. Razem oznaczają pana stworzeń, ale też siłę umożliwiającą kreację czegoś, tworzenie, powstawanie<sup>23</sup>. Najczęściej słowo „Pradźapati” jest interpretowane jako Stwórca albo Rodziciel. Znaczenie ukryte w imieniu odnosi się do rodzicielstwa, wskazując na stosunek pomiędzy Stwórcą a jego stworzeniem. W niektórych mitach Pradźapati określony zostaje bezpośrednio jako Ojciec (KB 6.2; ŚB 6.1.3.1-19). Cały świat, jak i każde pojedyncze stworzenie są jego dzieckiem (*prajā*) (AB 3.36).

<sup>22</sup> Pojawienie się w tej części mitu postaci Indry jest bardziej próbą personifikacji tej nieokreślonej transcendencji niż odzwierciedleniem postaci później powstałego boga przestworzy.

<sup>23</sup> M. Monier-Williams, E. Leumann, C. Cappeller, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi 2005, s. 658.

Wszystko pochodzi od niego, zarówno dobro, jak i zło, i wszystko można określić mianem dziecka Stwórcy.

W wielu kosmogoniach działania Pradžapatiego można interpretować jako jego rodzicielską troskę o stworzone istoty. Aby się nie bały i uspokoiły, otacza je ogniem (AB 3.36), tak jak rodzic okala ramionami dziecko, by nie płakało. Kiedy są głodne, to je karmi (JB 1.88; ŚB 2.5.1.1-3), tak jak karmi się dzieci. Często na początku stworzenia uciekają od Pradžapatiego, a on, jak czuły ojciec, stara się temu zapobiec (AB 3.36; JB 1.160<sup>24</sup>). Agni, który zostaje utożsamiany w brahmanach z ukochanym dzieckiem, w jednym z mitów jest przez Stwórcę poszukiwany (ŚB 6.2.1.1-17), tak jak rodzic szuka zaginionego dziecka. Równocześnie Pradžapati od swych stworzeń oczekuje szacunku, który z racji ojcostwa mu się należy (JB 1.117). W takich kontekstach pojęcie *kāma* może być interpretowane jako miłość.

Jak to zostało już powiedziane, według wedyjskich kosmogonii świat nie jest oddzielony od Stwórcy, ponieważ nie jest niezależnym bytem. Wszystkie stworzenia pochodzą od Pradžapatiego i są z nim w stałej więzi. Stwórca tworzy świat nie jak rzemieślnik z zewnętrznych materiałów, ale jak rodzic, który wydaje z samego siebie potomka. Więż pomiędzy nimi nie może być przerwana, gdyż w swej istocie stanowią jedno i to samo. Dlatego Pradžapati nie chce, by jego stworzenia od niego odeszły. One stanowią część niego i są mu bliskie. Tak jak rodzic czasami pragnie ponownie do siebie przygarnąć dziecko, tak Stwórca poprzez ofiarę oraz kremację ogniem obejmuje i wchłania do siebie (ŚB 10.4.2.1-4). Także tutaj to ponowne wchłonięcie istot w siebie można zinterpretować jako miłość, pod wpływem której chce się być razem.

### CZŁOWIEK JAKO JEDNA Z WIELU ISTOT STWORZONYCH PRZEZ PRADŻAPATIEGO

W kosmogoniach bramińskich człowiek nie jest ani pierwszym, ani najważniejszym stworzeniem powstałym podczas kreacji. Świat nie wyłania się dla ludzi, lecz z potrzeby-*kāma* samego Stwórcy. Człowiek jest jednym z wielu stworzeń i często w kosmogoniach nie zostaje szczególnie wywyższony. Ogólnym mianem stworzeń (*prajā*) są

---

<sup>24</sup> Wprawdzie mit nie mówi wprost, że Pradžapati tego nie chce, ale można to wywnioskować z faktu, iż działa na rzecz tego, by stworzenia do niego powróciły, czyli je kocha.

określane wszystkie gatunki istot zamieszkujące ziemię, w tym i ludzie. Z mitów można się tylko domyślać, iż autorzy pod nazwą stworzeń upatrywali szczególnie bydło i właśnie człowieka. O tym, że wśród *prajā* jest człowiek, choć go wprost na początku nie wymienia, wspomina między innymi mit o przymierzu człowieka z Agnim. Kiedy wszystkie stworzenia lękają się ognia, Agni prosi o pomoc właśnie człowieka (ŚB 2.3.3.1-9). Wtedy dopiero okazuje się, że człowiek jest jednym ze stworzeń (*prajā*).

Kosmogonie mają na celu wyjaśnienie powstania nie tyle człowieka, ile przede wszystkim całego świata. Ludzie stanowią zaledwie jeden z elementów tej złożoności. Z czasem okazują się bardzo istotnym elementem, ale w początkowej fazie powstania świata są w ogóle niezauważani. Ich znaczenie wzrasta wraz z przejmowaniem i spełnianiem rytuałów ofiarnych, które najpierw były domeną istot wyższych, takich jak bogowie czy Stwórca. Człowiek, asymilując rytuały, awansuje wśród powstałych stworzeń, gdyż nauczył się „mówić językiem” sił stwarzających świat. W ten sposób sam potrafi wpływać na otaczającą go rzeczywistość i współdziałać z tymi siłami stwórczymi dla dobra swojego oraz całego świata.

Cechy, jakie posiada człowiek, odnajdujemy w mitach opowiadających o powstawaniu istot boskich. Z nich można wywnioskować, iż Stwórca czy bogowie oprócz cech, żywiołów, jakie reprezentują, przybierają formę i cechy, które są przypisane ludziom. Pradžapati, choć wykluwa się z jaja, to przez rok dojrzewa, nim się urodzi, a przez następny rok po urodzeniu dorasta, nim zacznie chodzić i mówić. Cały ten proces odwzorowuje narodziny i pierwszy okres życia dziecka (ŚB 11.1.6.1-5). W innej kosmogonii z pierwotnych sił stwórczych wyłaniają się nie do końca określone moce, które nazywane są osobami czy ludźmi (*puruṣa*) (ŚB 6.1.1.1-5). Bogowie też mają formę osobową przypominającą kształtami człowieka. W jednym z mitów Agni jest nazywany chłopcem, który przejawia cechy dziecka (KB 6.1-9; ŚB 6.1.3.8-19<sup>25</sup>).

Chociaż w mitologii wedyjskiej człowiek nie jest główną postacią, to cechy, jakie posiada, można odnaleźć w całym świecie, poczynając od samego Stwórcy. Można powiedzieć, że organizm człowieka jest podstawową metaforą opisującą świat.

<sup>25</sup> W tych mitach Pradžapati łączy się z Uśas, co można zinterpretować jako akt miłosny między kobietą a mężczyzną. Z tego rodzi się chłopiec Agni-Rudra, czyli ich syn, któremu muszą nadać imiona, bo inaczej nie mógłby jeść i umarłby.

## CZŁOWIEK ODBICIEM BOGÓW

Tak jak to wyżej zostało powiedziane, człowiek w powstającym świecie nie jest istotą ani najwyższą, ani najważniejszą. To bogowie są istotniejszymi bohaterami brahman. I na ich wzór człowiek jest stworzony. Przejmuje od nich wiedzę i jest do nich podobny pod względem zachowania i wyglądu. Jak powiada JB 1.68, klasy społeczne powstały z części ciała Boga, natomiast poszczególne etapy rozwoju człowieka odbywają się na wzór dorastania samego Stwórcy, co przedstawia ŚB 11.1.6.1-6. Człowiek jako pojedyncza osoba jest malutkim odbiciem tych potężnych sił stwórczych, władających całym światem. Sam jeden niewiele znaczy, bo, zgodnie z podziałem społecznym odzwierciedlającym ciało Pradžapatiego, jeden człowiek przejmuje tylko wybraną część cech Stwórcy i dopiero wielu ludzi stanowiących społeczeństwo staje się pełnym odbiciem Pradžapatiego. A w porównaniu z bogami człowiek jest słaby i ułomny. Dlatego nie jest w kosmogoniach centralną postacią. Tymi wielkimi, potężnymi i panującymi nad światem istotami są bogowie.

Bogowie w znacznej części mitów są najważniejszymi postaciami. Zostają im przypisane części świata: Agniemu (Ogniovi) – ziemia, Waju (Wiatrowi) – przestwór, Aditji (Słońcu) – niebo (AB 5.32; ŚB 6.1.2). Bogowie pod względem zachowania, potrzeb i sposobu bycia przypominają ludzi. Tyle że są znacznie silniejsi, potężniejsi i wszystkie cechy, zarówno pozytywne, jak i negatywne, mają w większym natężeniu niż człowiek. Nawet ich wady, potrzeby i pragnienia są takie same (AB 2.1<sup>26</sup>). Różnica wynika tylko ze skali, która potwierdza, że człowiek pod względem formy i zachowania stanowi odbity promyk boskości. Jego siła i możliwości sprawcze są odpowiednio mniejsze. To bogowie są wzorem do naśladowania dla człowieka, a nigdy odwrotnie (np. JB 1.106). To oni odkrywają, jak rozwiązać problemy na swoją korzyść, a człowiek z tej wiedzy korzysta i ich naśladuje. Świat powstaje stopniowo, począwszy od nieograniczonego wielkością i mocą absolutu aż do coraz mniejszych i słabszych kreacji. Człowiek znajduje się gdzieś w końcowej części tego procesu emanacji absolutu. Ale nie oznacza to, że nie jest istotny dla potęgi absolutu.

<sup>26</sup> W tym micie widać, że bogowie pragną tego samego co człowiek:jadła, rozwoju, sławy itp. Ale bogowie nie utożsamiają się z ludźmi. Uważają się za lepszych. Dlatego wraz z ofiarą wzniesli się do nieba, tak by ludzie za nimi nie poszli i nie stali się im równi.

Bogowie jako pierwsi stosują i odkrywają nowe rytuały, żeby zdobywać pragnienia i podporządkowywać sobie świat. Człowiek takich kreatywnych cech nie przejawia. Na przykładzie bogów uczy się, jak właściwie postępować (AB 4.7-8). Ludzie stają się kontynuatorami ich aktywności. Rytuały zarówno dla bogów, jak i dla ludzi pełnią funkcję działań umożliwiających spełnianie pragnień. Człowiek, posiadając te same potrzeby-*kāma* co bogowie, nie musi się trudzić i szukać właściwej drogi do ich spełnienia, gdyż uczynili to już wcześniej bogowie. I choć nie potrafi tworzyć rytuałów, to ma zdolność wglądu i poznawania wiedzy o prawach tego świata poprzez stosowanie żarliwej praktyki (*tapas*). A cała wiedza o prawach rządzących otaczającą człowieka rzeczywistością zawarta jest w świecie, czyli w Pradžapatim. Człowiek, jeśli będzie właściwie postępować, może pojąć całą wiedzę i w ten sposób dorównać bogom. O mocy stworzenia w tym świecie nie świadczy jego wielkość, lecz wiedza i umiejętność jej wykorzystania.

### ORGANICZNOŚĆ ŚWIATA

W świecie nie ma rzeczy przypadkowo stworzonych lub nieistotnych dla porządku całości. Nawet zło i śmierć mają znaczenie i pełnią swoje funkcje. Wszystkie elementy świata, od największych sił po małe i słabe istoty, razem tworzą spójną rzeczywistość. A brak jakiegoś elementu spowodowałby załamanie się świata i jego unicestwienie (AB 3.36<sup>27</sup>). Stworzenia potrzebują jedzenia, by żyć (ŚB 2.5.1.1-3). Pradžapati potrzebuje ofiary, by nie umrzeć (np. KB 12.8). Każde stworzenie wykonuje jakieś zadanie, które pozwala utrzymywać świat przy życiu. Pod tym względem cała wykreowana rzeczywistość przypomina jeden olbrzymi organizm. W niektórych mitach bezpośrednio sugeruje się tę organiczność świata i społeczeństwa: części świata i klasy społeczne są częściami Boga (ŚB 7.1.2.7-8; JB 1.68-70). Ten wielki organizm-ciało odwzorowuje swoją formą oraz cechami Stwórcę. Kreator stwierdzając, że chce się (*kam-*) zwieliokrotnić, ma na myśli dosłownie powiększenie siebie. Rozszerzone ciało Stwórcy tworzy cały świat, w którym żyją wszystkie istoty, stanowiąc cząstkę wielkiego stwórcy, Pradžapatiego.

To wyobrażenie świata w kategoriach organizmu stało się podwaliną przekonania, iż każda osoba czy istota z racji swojego uro-

<sup>27</sup> Po stworzeniu istot Pradžapati musi szybko stworzyć ogień, ponieważ istoty w ciemności się rozchodzą, oddalają i gubią, czyli powstały świat rozpada się na części, ginąc w mroku. Ogień okazuje się tym elementem, który utrzymuje stworzenia w jednej grupie, czyli scala pozostałe elementy świata.

dzenia ma przypisane miejsce i zadania do spełnienia. Zmiana czy działania wbrew temu powołaniu powodują chaos i powstawanie zła. Oparty na tym przekonaniu system warnowy nie ulegał zmianom, gdyż podziały społeczne także były odwzorowaniem wielkiego ciała Stwórcy.

## STOSUNKI POMIĘDZY PRADŻAPATIM A CZŁOWIEKIEM – WZAJEMNA WSPÓLZALEŻNOŚĆ

Człowiek stanowi część Pradżapatiego, a on jest podstawą bytu człowieka. W ten sposób wzajemnie od siebie zależą. Nie ma możliwości, żeby istnieli osobno. W świecie, który jest Pradżapatim, wszystkie byty zależą od niego, lecz relacje między człowiekiem a Stwórcą mają charakter wyjątkowy i są ważne dla istnienia całego świata.

Człowiek, dzięki zdolności poznawania prawdy o świecie i jego zasadach, zyskuje wyjątkową pozycję wśród istot na ziemi (ŚB 5.1.3.8<sup>28</sup>). Posługując się rytuałami, może wpłynąć na otaczającą go rzeczywistość, lub nawet ją zmienić. W ten sposób spełnia swoje potrzeby pragnienia-*kāma*. Każdy odprawiany rytuał ofiarny służy nie tylko człowiekowi, ale też dobru całego świata, a tym samym – dobru Pradżapatiego. Aby spełnić swoje pragnienia, ludzie odprawiają rytuał, w którym składana zostaje ofiara. Według KB 4.14 nie musi to być materialna rzecz. Mogą to być na przykład święte wersy (AB 2.33; JB 1.214; 1.221<sup>29</sup>; ŚB 1.3.2.15). Przez tę ofiarę wzbudzają się siły świata. To, co było na ziemi, zostaje przesłane w górę do Pradżapatiego. Energia, którą Stwórca zawarł w stwarzanych bytach, poprzez rytuał ponownie do niego powraca, zasilając jego jestestwo w najdalszych krańcach świata, czyli jego samego (ŚB 10.4.2.1-4; 10.6.5.5). W zamian Stwórca odwdzięcza się, spełniając pragnienia-*kāma*, w których intencjach była składana ofiara.

Można wywnioskować, że rola człowieka przy odprawianiu ofiary jest kluczowa dla utrzymania przy życiu świata, a przez to samego Pradżapatiego. Ale należy również zauważyć, iż człowiek musi odprawiać

<sup>28</sup> Ta brahmana wskazuje, że człowiek jest bliższy Pradżapatiemu, ponieważ nie ma rogów, z czego można wywnioskować, iż ludzie wyglądem bardziej przypominają Stwórcę niż jakieś inne stworzenia. Przez to ich pozycja w świecie jest wyższa niż zwierząt.

<sup>29</sup> Święte wersy składane są jako ofiara w postaci ich wyśpiewania.

ofiare, ponieważ tylko tak może spełnić swoje życzenia; to, co złożył w ofierze, powróci do niego w postaci realizacji jego potrzeb (KB 13.1). Ruch wzbudzany poprzez składaną ofiarę przyczynia się do przemieszczania mocy, które wzmacniają i ożywiają wszystkie części wielkiego organizmu świata. Pradžapati sam z siebie nie posiada już możliwości wzbudzania tego ruchu, gdyż podczas kreacji wszystkie swe siły włożył w powstający świat (ŚB 7.1.2.1; 6.1.2.12). To zadanie pozostaje w gestii małych stworzeń, jakimi są ludzie. Bez odprawianego rytuału wielkie ciało Stwórcy umarłoby. Pradžapati staje się więc zależny od działań człowieka, który wzbudzając moce, czyni wielkie rzeczy.

Wzajemna zależność człowieka i Stwórcy wyraża się we współpracy. Korzyści są obopólne. Zarówno pod względem jednostkowych indywidualnych potrzeb konkretnego człowieka oraz samego Pradžapatiego, jak i ogólnych korzyści, czerpanych ze wzmocnienia Pradžapatiego, który jest rozproszony we wszystkich swoich kreacjach, w tym także w ludziach.

Mity kosmogoniczne brahman charakteryzują się wielością i różnorodnością przekazów. Niejednokrotnie jedną opowieść przedstawiają w różnych kontekstach, akcentując odmienne elementy, które czasami nawet się mogą wzajemnie wykluczać. Ta niespójność wynika stąd, iż głównym celem mitów jest wyjaśnienie znaczenia i formy rytuałów ofiarnych oraz wszystkich elementów z tym związanych. A że rytuał jest formą bardzo skomplikowaną i zawierającą w sobie wiele szczegółów, to różnorodność i wielorakość mitów opisujących poszczególne elementy ofiary przestaje dziwić. Spójność opowieści kosmogonicznej oraz samo wyjaśnienie początków świata są mniej istotne. Ale pomimo występujących w kosmogoniach rozbieżności i sprzeczności można dostrzec w nich rodzaj motywu przewodniego, wokół którego układają się poszczególne mity o początku świata.

#### THE CREATION OF THE WORLD ACCORDING TO THE BRĀHMANAS

##### Summary

Cosmogonic myths in the Brāhmanas can be categorized into three groups with respect to their length and subject matter. The first group consists of short myths, often describing the creation of creatures or of Agni in single sentences. The second group comprises the cosmogonies that depict the creation of the world by Prajāpati. The third

group encompasses the longest myths, providing a detailed description of the creation of various elements of the world and the Creator-Prajāpati. The various portrayals of the Creator's role in the cosmogonies are the basis for an analysis of the complex division of transcendent and immanent creative forces in the Brāhmanas, and of the paternity relation between Prajāpati and the created creatures. Also, they provide a foundation for interpreting the role of man in the created world and of the organic forms of the world as identified with the Creator, as well as a way to justify the dependence of the existence of the world on the performance of sacrificial ritual.

*Aneta Maja Bładyniec-Sośnierz*