

Rygweda to zbiór hymnów poświęconych bogom, ułożonych w najstarszej formie sanskrytu przez indoeuropejski lud, który nazywał siebie Arjami, a który w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia p.n.e. przełęczami Hindukuszu spływał na tereny dzisiejszego Pakistanu. Hymny datuje się na ok. XV–XIII w. p.n.e., przez wieki przekazywano je ustnie, z ojca na syna, w rodach kapłańskich. Ostateczna redakcja tekstu miała miejsce ok. VII w. p.n.e.

Tyle przeczytać możemy o *Rygwedzie* w przeciętnej encyklopedii. Ale *Rygweda* to arcydzieło. To cud ludzkiego umysłu. I wielka tajemnica.

Poza informacjami podanymi przed chwilą, niewiele wiemy o jej autorach. Nie wiemy, skąd przybyli. Zalicza się ich do ludów indoeuropejskich, co do których również jest więcej pytań niż odpowiedzi. Pojawia się wiele hipotez dotyczących ich pochodzenia, jak również czasu, kiedy wspólnota ta trwała i kiedy rozpoczął się okres jej wędrówek¹. Jak pisze Andrzej Rozwadowski (2003), hipotezy dotyczące pochodzenia Indoeuropejczyków można podzielić na dwie główne grupy. Pierwsza grupa lokuje ich na stepach południowej i wschodniej Europy w okresie eneolitu, czyli na przełomie V/IV tysiąclecia p.n.e.² Druga wydłuża historię Indoeuropejczyków aż do neolitu, uznając za ich praojczyznę zachodnią Azję, a ściślej rzecz biorąc, Anatolię, na której terenach mieli oni istnieć już między VIII/VII w. p.n.e.³

¹ Pstrusińska 2005.

² Childe 1926, Gimbutas 1977, Mallory 1977, 1991, za: Rozwadowski 2003: 74–75.

³ Ivanow, Gamkrelidze 1984, Renfrew 1987, za: Rozwadowski 2003: 75–76. Rekonstrukcji etnicznej przynależności Indoarjów podjęli się Witzel 2000,

Najstarsze językowe źródła przodków twórców *Rygwedy*, zwanych Indoarjami, pochodzą z ok. XVI–XV w. p.n.e., z okresu państwa Mitanni (dzisiejsza północna Syria): w korespondencji dyplomatycznej pojawiają się imiona rygwedyjskich bogów, indoirańskich władców oraz terminy związane z końmi⁴. Nie wyjaśnioną do końca jest kwestia, kiedy i w jaki sposób doszło do rozdziału Indoarjów na Arjów indyjskich i irańskich⁵. Nawet określenie „Arja” (*ārya/aryá*), jakim nazywali się poeci *Rygwedy*, nie jest określeniem jednoznacznym, to etnonim, stosowany także przez Irańczyków w odniesieniu do własnej społeczności⁶.

W okresie 2800/2500–1800 p.n.e. w dorzeczu Indusu istniała rozwinięta cywilizacja miejska (najważniejsze miasta to Harappa i Mohendžo Daro), którą – jak obecnie zakłada przeważająca większość badaczy – zamieszkiwały ludy nieindoeuropejskie⁷, a która upadła w okresie, gdy Arjowie zaczęli przybywać na te tereny. Trwa debata, czy i do jakiego stopnia ich przybycie wpłynęło na upadek tej kultury⁸. W *Rygwedzie* pojawiają się imiona różnych plemion, z którymi Arjowie walczyli (Dasowie, Dasju, Panajowie), lecz z powodu braku danych, poza samym tekstem, ich jednoznaczna identyfikacja jest trudna. Tekst ten wymienia także nazwy różnych plemion aryjskich, z których najważniejsze to Jadu, Turwaśa, Druhju, Anu, Puru; inne potężne plemiona to Trytsu and the Bharata⁹. Plemiona te nie tylko przeciwstawiały się wrogom zewnętrznym, lecz również sprzymierzały się przeciw sobie¹⁰. Jak wynika z danych archeologicznych, plemiona

2004, Parpola 1988, 1997, 1999, Deshpande 1995, Southworth 1995, Oberlies 1998: 159 ff; a także Bronkhorst, Deshpande 1999.

⁴ Rozwadowski 2003: 76–77.

⁵ Rozwadowski 2003: 78–80

⁶ Rozwadowski 2003: 72. Tzw. „aryjski problem” szeroko jest omówiony w Erdosy 1995, na temat terminów *ārya/arya*, patrz Witzel 2001, 2–3, Jelizarenkowa 1989: 455.

⁷ Rozwadowski 2003: 80.

⁸ Jelizarenkowa 1989: 451

⁹ Próbę rekonstrukcji historii plemion *Rygwedy* dokonał Witzel 1995b. Na temat pojęcia „Pięciu Plemion” (*pāñca jānāḥ /pāñca kṛstāyaḥ /pāñca carśāṇayaḥ*) patrz Proferes 2007: 62.

¹⁰ Witzel 199b.

Indoarjów zajmowały tereny nad Indusem stopniowo nie tylko w drodze podboju, lecz również – może przede wszystkim – asymilacji kulturowej i językowej. Cały ten proces datuje się na ok. 2200–800 p.n.e.¹¹

*

A tymczasem twórcy *Rygwedy* przedstawiali siebie i królów, którym służyli jako zwycięskich pogromców niszczących wszystko, co stawia im opór: góry zostają rozłupane, wrogowie wybici, nocny mrok przegnany w blasku słońca rodzącego się z ognia rytualnie skrzesanego przez kapłanów. Czy z takich opowieści można w ogóle wyczytać historię?

Rygweda jest bezcennym źródłem o człowieku sprzed 3500 lat, ale przede wszystkim o tym, jak widział on świat, a nie o tym, jaki ten świat był naprawdę. Z drugiej strony jednak, przedstawiając swoje myślenie, poeci musieli przywoływać otaczającą ich realność, bo przecież nigdy nie jesteśmy od niej całkowicie oderwani.

Oto, co możemy zrekonstruować, jeśli chodzi o fakty. Społeczeństwo *Rygwedy* tworzyły półkoczownicze ludy dzielące swoje życie na okresy wojny (*joga*) i pokoju (*kszema*)¹². W czasie wojny zajmowali nowe ziemie, wojnę toczono z użyciem rydwanów bojowych zaprzężonych w konie, co nierzadko zapewniało zwycięstwo. W czasie pokoju plemiona wiodły życie osiadłe, hodując bydło, uprawiając ziemię i zajmując się rzemiosłem (tkactwo, garncarstwo)¹³. Władzę nad nimi sprawował król¹⁴. Istotną grupę w społeczeństwie *Rygwedy* stanowili kapłani. Składali oni ofiary i układali modlitwy, które, jak wierzono, zapewniały dobrobyt społeczny i indywidualny. W swej funkcji twórców hymnów nazywali się wieszczami

¹¹ Rozwadowski 2003: 83–85.

¹² Oberlies (1998: 333 nast.).

¹³ Oberlies (1998: 350 nast.), Proferes (2007: 17–19).

¹⁴ Oberlies (1998: 352–353, 432 nast.), Proferes (2007: 19–20), Scharfe 1985.

(*ryszi*) lub poetami (*kawi*). Za swą rytualną i poetycką aktywność otrzymywali zapłatę, najczęściej w postaci stad bydła i bogactwa.

Rytuał zaświadczony w *Rygwedy* nie jest zbyt skomplikowany. Obiady składano w ogniu, najczęściej był to sok z rośliny zwanej soma (o której za chwilę), innymi obiatami były klarowane masło, gorące mleko, podpłomyki, ziarno, a także zwierzęta: przede wszystkim koń i kozioł¹⁵. Odbiorcami ofiar byli bogowie. Wierzono, że w trakcie obrzędów zstępowali oni na ziemię, siadali na rozłożonej specjalnie w tym celu ściółce i spożywali obiady: widzialnym przejawem ich ust był ogień, do którego obiady wrzucano bądź wlewano.

Mówiąc o rytuale *Rygwedy*, dotykamy kolejnej wielkiej tajemnicy, nie wiemy bowiem, czym była owa soma, z której przyrządzano najważniejszą obiatę. Ze świadectw *Rygwedy* możemy się ogólnie dowiedzieć, jak przyrządzano tę obiatę i jakie efekty dawało jej wypicie przez człowieka. Roślinę tłoczono między dwoma kamieniami, otrzymany sok precedzano przez owcze runo, po czym mieszano z wodą, mlekiem, topionym masłem i miodem¹⁶, i wypijano. Wypity sok dawał najpierw doznanie gorąca, a potem wrażenie wszechmocy, wszechwiedzy, powiększania rozmiarów własnego ciała, możliwości latania, brak potrzeby snu. I to pod jego wpływem – jak twierdzą twórcy *Rygwedy* – tworzone hymny.

Do dziś dnia trwa spór dotyczący tego, jaką rośliną była soma. Dwaj najpoważniejsi kandydaci to przęśl (*Ephedra*) i muchomor czerwony (*Amanita muscaria/panterina*)¹⁷. Przęśl znaleziono na stanowiskach archeologicznych na możliwej trasie Arjów i przemawia

¹⁵ Potdar 1953.

¹⁶ Jelizarenkowa 1989: 451.

¹⁷ Na temat przęśli patrz Falk 1989, Parpola 1995, Nyberg 1995, dyskusja: Staal 2001. Na temat muchomora patrz Wasson 1968 (można tam znaleźć również inne propozycje identyfikacji somu; dyskusja z interpretacją Wassona: Kuiper 1969/70, Brough 1971, Ingalls 1971, Falk 1989, Nyberg 1995), Sturhmann 2006. Houben (2003) przedstawił szczegółowy przegląd różnych identyfikacji somy.

za nią fakt, iż z niektórych strof *Rygwedy* wynika, iż jej wypicie dawało efekt pobudzający. Koncepcję muchomora wysunął amerykański etnomykolog R. Gordon Wasson na podstawie lektury samej *Rygwedy* i doświadczeń szamanów syberyjskich, z którymi Arjowie również mogli się spotykać w swej wędrówce. Za muchomorem przemawiają także halucynogenne efekty, jakie w innych miejscach *Rygweda* przypisuje wypiciu napoju z somy¹⁸. Ale może poszukując konkretnej rośliny, schodzimy na manowce? Może *soma* była nazwą zbiorczą różnych środków odurzających, stosowanych w rytuale?

Ogień krzesano w świdrze ogniowym. Ze świadectw *Rygwedy* wynika, że była to czynność trudna, długotrwała, wykonywana na kolanach lub w kucki, wywołująca spocenie i zmęczenie. Ale można przypuszczać, iż ten sposób krzesania ognia przygotowywał fizyczny grunt pod odmienne stany świadomości wywoływane przez somę – oto spocony, zgrzany krzesaniem ognia człowiek wypijał trunek, który powiększał uczucie gorąca, by wreszcie – jakby falą uderzeniową – rozszerzyć jego świadomość i istnienie do granic nieskończoności.

Bogów – odbiorców hymnów i ofiar – wymienia *Rygweda* wielu¹⁹. Najważniejsi wśród nich to: Agni, bóg ognia i kapłanów, Soma, bóg rośliny somy i soku z niej powstającego, Uszas, bogini zorzy, Indra, bóg burzy i wojowników, który walczy z wężem Wrytrą, Bryhaspati – bóg łączący cechy wojownika i kapłana, Waruna – bóg kosmicznego i moralnego ładu, często występujący razem z Mitrą, bogiem przymierza i zgody, oraz Wisznu, stwórca porannego światła i przestrzeni. Ponadto są grupy bóstw słonecznych (Aditjowie i bliźniaczy Aświnowie) i deszczowych (Marutowie, Rudrowie)²⁰.

¹⁸ Na temat halucynogennych efektów somy pisali: Jelizarenkowa 1995: 350 nast., 1996, Oberlies 1998: 149–150, Staal 2001, Sturhmann 2006.

¹⁹ Bergaigne 1963, Macdonell 1897, Keith 1989, Oldenberg 1993, Hill-ebbrandt 1990, Oberlies (1998: 174 nast.).

²⁰ Patrz „Słownik nazw”.

Odczytanie chronologicznych warstw *Rygwedy* utrudnia fakt, iż jest to utwór ułożony w bardzo staranny i przemyślany sposób. Jak to już powiedziałam, ostateczna redakcja *Rygwedy*, która doprowadziła do znanego nam dzisiaj kształtu, dokonała się prawdopodobnie ok. VII w. p.n.e. Przemyślany układ dotyczy zarówno kompozycji, jak i formy tekstu.

Jeśli chodzi o kompozycję, to wygląda ona następująco. Tekst zawiera 1028 hymnów. Podzielony jest na 10 części zwanych kręgami (*mandala*)²¹. Części te nie są ułożone chronologicznie. Wręcz przeciwnie, najstarszymi są tzw. „kręgi rodzinne” (II–VIII). Krąg IX zawiera hymny poświęcone somie, prawdopodobnie wyjęte z kręgów rodzinnych dla potrzeb rytuału. Kolejną wedle starszeństwa jest druga część kręgu pierwszego (1.51-191). Krąg ósmy wykazuje wiele zbieżności z pierwszą częścią kręgu pierwszego i oba uznaje się za późniejsze. Najmłodszym jest krąg dziesiąty²². Każdy z kręgów rodzinnych przypisany jest innemu rodowi poetów (Grytsamada, Wiśwamitra, Wamadewa, Atri, Bharadwadża, Wasisztha). Hymny w pozostałych kręgach mają różnych autorów, te same imiona, co w księgach rodzinnych wymieniane są w kręgu IX, inne dodają innych. Nazwanie części *Rygwedy* wyrazem „krąg” zdradza nie linearne pojmowanie tego tekstu, lecz koliste, którego jądro stanowią warstwy najstarsze, im młodsze – tym bardziej są na zewnątrz.

Kunsztowny jest również układ *Rygwedy* pod innym względem. Kręgi rodzinne ułożone są wedle liczby hymnów zawartych w każdym kręgu: drugi krąg jest najkrótszy, siódmy – najdłuższy²³. Wewnątrz kręgów, hymny do konkretnego bóstwa ułożone

²¹ *Rygweda* podzielona jest również na „ósemki” (*aṣṭakas*). Jest to podział mechaniczny na części do zapamiętania (Gonda 1975: 9).

²² Gonda 1975: 9 nast., Jelizarenkowa 1989: 475, Witzel 1995b, Witzel 1999: 6.

²³ Ścisłe rzecz biorąc, trzeci krąg ma więcej strof niż czwarty (62 versus 58), ale to jedyny wyjątek, spowodowany prawdopodobnie późniejszymi

są wedle zmniejszającej się liczby strof, a kiedy liczba strof w kilku hymnach jest taka sama, wówczas metrum decyduje o kolejności (najpierw są hymny ułożone w metrum mającym większą liczbę sylab). W kręgach rodzinnych pierwszym bóstwem wysławianym w hymnach jest Ogień, potem Indra, potem następują inne bóstwa w mniej lub bardziej określonej kolejności: na trzecim miejscu często są hymny do Wszystkich Bogów, hymny do Zorzy są po hymnach do Aświnów²⁴. Hymny kręgów I, VIII i X są podzielone wedle autorów. Krąg IX dzieli się na dwie części odpowiednio do metrum hymnów: pierwsza część zawiera niemal wyłącznie hymny ułożone w jednym metrum gajatri, hymny w drugiej części ułożone są w różnych metrach²⁵.

Jeśli chodzi o formę tekstu, to dotarł on do naszych czasów w dwóch postaciach: postaci syntetycznej (*sanhitapatha*) i postaci analitycznej (*padapatha*). Postać syntetyczna uwzględnia zmiany fonetyczne zachodzące na styku wyrazów, które w sanskrycie są znaczne, postać analityczna rozbija tekst na wyrazy. Ta druga forma przypisywana jest niejakiemu Śakalji, a jej powstanie tłumaczy się tym, że z biegiem lat oryginalny tekst stawał się coraz bardziej niejasny i wymagał egzegezy, także językowej.

Zarówno przekaz hymnów, jak i redakcja *Rygwedy* dokonywała się ustnie. Najstarsze znane nam manuskrypty tego tekstu pochodzą z XI w. n.e.²⁶ Przez tysiąclecia *Rygweda* przechodziła z ust do ust w rodach kapłańskich, z ojca na syna. Starożytni Indusi posiadli nadzwyczajną umiejętność zapamiętywania ogromnych tekstów. Rozwinęli techniki mnemotechniczne, pozwalające na ich zapamiętanie²⁷. Ale posiadli również umiejętność pracy nad tekstem już zapamiętanym, tak jak to miało miejsce w wypadku redakcji *Rygwedy*. Jak dokonywała się taka ustna redakcja, tego znowu nie wiemy, możemy jedynie puścić wodze

dodatkami, Jelizarenkowa 1989: 474. Na temat układu *Rygwedy* patrz Oldenberg 2005.

²⁴ Jelizarenkowa 1989: 474

²⁵ Metra *Rygwedy* omawiają prace Oldenberga (2005), Arnolda (1905).

²⁶ Witzel 1995a: 91.

²⁷ Scharfe 2002, Staal 1986, Gonda 1975: 17.

fantazji i wyobrazić sobie poetów recytujących tekst i podporządkowujących jego części jakiemś ogólnemu zamysłowi. Te redakcyjne i reinterpretacyjne wysiłki próbował zrekonstruować do pewnego stopnia Witzel (2004). Jego zdaniem, zachowany tekst *Rygwedy* powinien być traktowany jako rekapitulacja wcześniejszych spekulacji opartych na bardzo starych modelach, którym rygwedyjscy poeci nadali współczesną im, wyrafinowaną formę²⁸.

Trudno orzec, czy i na ile ingerencja kompilatorów *Rygwedy* dotyczyła samej treści hymnów. Nieoceniona konkordancja Lubotskiego (1997) pozwala dostrzec, że jeśli dane słowo użyte jest w *Rygwedzie* niewiele razy, to zazwyczaj pojawia się zarówno w kręgach rodzinnych, jak i w późniejszych, z czego można wnosić, że jakieś zabiegi ujednociające tekst miały miejsce. Moim zdaniem, daje się je dostrzec jeszcze w innym aspekcie, ale o tym za chwilę. Ustność przekazu wpływała też na formę *Rygwedy*, cechując ją z jednej strony powtórzenia, z drugiej zwięzłość i syntetyczność. Do tej ostatniej kwestii również powrócę niebawem.

Hymny *Rygwedy* przeznaczone były do recytacji w rytuale, ale są też piękną poezją. A także bardzo kunsztowną. Widać kontynuację wielowiekowej tradycji poetyckiej, sięgającej czasów wspólnoty indoeuropejskiej – jakbyśmy przez dziurkę od klucza zaglądali na dalekie euroazjatyckie łąki, zasnute mgłą tysiącleci dzielących nas od tamtych poetów²⁹. Jest to poezja metryczna, ułożona w pięcio-, ośmio-, jedenasto- lub dwunastozgłoskowcach. Tworzono też bardziej złożone strofy, w których mieszały się metra, niekiedy końcowe strofy ułożone były w metrum odmiennym od strof w danym hymnie. Ale wyrafinowany charakter poezji *Rygwedy* nie polega tylko na pięknej dla ucha melodii metrów, lecz również na pięknie myśli, obrazów i języka je wyrażającego.

²⁸ Witzel 2004: 620. O możliwym społecznym podłożu redefinicji pojęć niektórych bogów pisał również Dandekar 1997.

²⁹ Na temat poetyki indoeuropejskiej patrz Watkins 1995.

Hymny *Rygwedy* są trudne do zrozumienia – nawet dla wybitnych jej badaczy. Żyjący w XIX wieku Abel Bergaigne nazywał jej styl „galimatiasem”, a współczesny nam Thomas Oberlies porównywał go do „dżungli”, w której z trudem przebija się drogę³⁰. Przyczyn tego stanu rzeczy można między innymi upatrywać w zwięzłości wynikającej z ustnego przekazu. Odnosi się wrażenie, że poeci *Rygwedy* zakładali znajomość tematów, wątków, motywów, atrybutów poszczególnych bogów, a także realiów, dzięki czemu mogli swobodnie operować słowami-kluczami je wywołującymi, bawiąc się nimi ku radości własnej i odbiorców tak, jak współczesne kino bawi się znanymi wcześniej wątkami, przywołując je w nowych kontekstach. Ale nie tylko ustność poezji była przyczyną tej zwięzłości, lecz także mechanizmy ludzkiego myślenia, które – jak się zdaje – dzielimy z człowiekiem sprzed 3000 lat.

Tymi mechanizmami zajmuje się młoda gałąź językoznawstwa zwana lingwistyką kognitywną. Za założyciela tej dziedziny uważa się George’a Lakoffa. W roku 1980 wydał on, wraz z Markiem Johnsonem, książkę *Metaphors we live by*³¹, zapoczątkowując tym samym badania nad językowymi i niejęzykowymi przejawami naszego myślenia. Dziś lingwistyka kognitywna jest ważną dziedziną humanistyki, obejmującą swym zasięgiem zarówno zagadnienia tradycyjnego językoznawstwa, jak i te związane z naszym myśleniem i ich neuronalnymi podstawami.

Dla badań nad *Rygwedą* najważniejsze są trzy modele operacji mentalnych zaproponowane przez lingwistów kognitywnych, nazywane metonimią, metaforą oraz integracją pojęciową. Te operacje stosujemy zarówno w codziennym myśleniu, jak i w myśleniu artystycznym i twórczym. Czytelnik zapewne zna dwie pierwsze nazwy z teorii literatury, tutaj są one użyte w odniesieniu nie do zjawisk językowych, lecz umysłowych.

³⁰ Bergaigne (1935–37), Oberlies (1999: XI).

³¹ Lakoff, Johnson 1980; polski przekład 2011.

Metonimia to sposób myślenia, który działa w obrębie jednego pojęcia. W ramach tego modelu zakłada się, że istnieją takie aspekty pojęcia, które pozwalają na przywołanie innych jego aspektów lub całego pojęcia. Na przykład, istnieje złożone pojęcie kompozytora, który tworzy określoną muzykę. Metonimia pojęciowa pozwala na przywołanie aspektu tego pojęcia, jakim jest „muzyka” poprzez inny jego aspekt, jakim jest „kompozytor”. Dlatego mogę zasadnie powiedzieć: „Lubię Mozarta”, mając na myśli jego muzykę³².

Metafora pojęciowa to model myślenia pomiędzy dwoma pojęciami. Dzięki niemu możemy rozumieć jedno pojęcie w kategoriach innego. Zwykle pojęcie udzielające kategorii jest konkretniejsze niż pojęcie rozumiane w jego kategoriach. Na przykład, złożone pojęcie poznania pojmujemy w kategoriach widzenia³³. W ramach tej konceptualizacji treść myśli pojmowana jest jako przedmiot, który można zobaczyć. Ta właśnie metafora pojęciowa znajduje swoje odzwierciedlenie w wyrażeniu „Widzę, co masz na myśli”. Jednakże, poznanie można rozumieć także w kategoriach chwytania; treść myśli znowu pojmowana jest w kategoriach przedmiotu. Tę metaforę przywołujemy, gdy mówimy: „Nie łapię tego, co mówisz”.

Integracja pojęciowa to bardziej złożony model. Wprowadzony został przez Marka Turnera i Gillesa Fauconniera w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, gdy dostrzeżono, że nie wszystkie operacje mentalne daje się wyjaśnić w modelach metonimicznych i metaforycznych³⁴. Najogólniej rzecz biorąc, model ten zakłada, iż jesteśmy zdolni do równoczesnej aktywacji aspektów dwóch lub większej liczby pojęć w celu stworzenia nowego złożonego pojęcia zwanego amalgamatem. Przykładem amalgamatu może być pojęcie anioła, które powstało ze stopienia elementów rzutowanych z dwóch pojęć: pojęcia człowieka i pojęcia ptaka. Z pojęcia człowieka rzutowane jest ciało, a także zdolności poznawcze, z pojęcia ptaka rzutowane są skrzydła

³² Radden, Kövecses 1999.

³³ Sweetser 1990.

³⁴ Fauconnier, Turner 2003.

i umiejętność latania. Pojęcia stapiane, których elementy tworzą amalgramat, mają ze sobą coś wspólnego, zazwyczaj na bardzo ogólnym poziomie. W wypadku człowieka i ptaka takim wspólnym pojęciem jest żywa istota.

Jak już wspomniałam, wszystkie te operacje znajdują odzwierciedlenie w języku (i innych znakach niewerbalnych), przy czym wyrażenia językowe często nie opisują ich szczegółowo i wprost. Zazwyczaj, w ramach danej wspólnoty językowej, wyrażenia pełnią funkcję swoistych wyrzutni, aktywujących mentalne operacje. Co więcej, wiele metonimii i metafor jest skonwencjonalizowanych w ramach danej wspólnoty, więc ich aktywacja dokonuje się automatycznie i nieświadomie. W moim przekonaniu tę konwencjonalność nieświadomych mentalnych operacji wykorzystywał również poeta literatury ustnej (a nie tylko konwencjonalność wyrażen językowych ujętych w formuły³⁵).

I okazuje się, że stosując proponowane przez lingwistykę kognitywną modele daje się – do pewnego stopnia przynajmniej – odtworzyć sposób, w jaki twórcy i odbiorcy *Rygwedy* tworzyli siatkę pojęć i pojęciowe całości, których elementy pozwalały przechodzić wewnątrz nich i między nimi, a także pojmowanie jednych w kategoriach drugich. A ponieważ współczesne badania nad naturą naszego poznania coraz wyraźniej ukazują, że jest ono ściśle zależne od naszego doświadczenia³⁶, aby zatem odtworzyć sposób myślenia rygwedyjskich poetów, trzeba dokonać rekonstrukcji tych aspektów doświadczenia, które je motywowały.

I takie doświadczenie daje się odtworzyć w jego najogólniejszym zarysie. Jest nim pasterstwo, podbój nieznanych ziem, rytuał, poznanie, nadejście świtu oraz padanie deszczu. Każde z tych doświadczeń jest złożone z wielu pomniejszych zdarzeń. Pasterstwo obejmuje wygon bydła na pastwisko, jego pędzenie, a także dojenie krów, ich zapładnianie czy przetwarzanie mleka w klarowane masło. Podbój to wędrówka przez nieznanne ziemie, błędzenie i znajdowanie drogi, walka z wrogami (zarówno wpa-

³⁵ Lord 1960, Parry 1971.

³⁶ Lakoff 1987, polski przekład 2012.

danie w zasadzki, jak i walki zwycięskie), zdobywanie bogactw takich jak krowy, konie, złoto, a także dostępu do wód, światła i przestrzeni. Do rytuału zaliczyć można krzesanie ognia w świdrze ogniowym, przyrządzanie soku z somy, przywoływanie bogów na ściółkę, wylewanie czy wrzucanie obiaty do ognia. Poznanie zapoczątkowane jest wypiciem somy, co powoduje rozgrzanie i myślenie będące stopniowym dochodzeniem do prawdy, dającym wyrazić się w hymnach. Wreszcie, świt nadchodzi, gdy wschodzą zorze i słońce, deszcz zaś wypływa z chmur, które je zasłaniają.

To doświadczenie stale obecne jest w *Rygwedzie*, a jego elementy stają się podstawą metonimii, metafor i amalgamatów. Na przykład, pojęcie krowy metonimicznie przywołuje pojęcie mleka, rzemienia z krowiej skóry, samej krowiej skóry, metaforycznie zaś – pojęcie zorzy, rzek, strug deszczu, myśli, mowy; pojęcie byka zaś przywołuje pojęcie ognia i somy. Ta wieloznaczność pojęcia krowy jest wykorzystywana w amalgamatach pozwalających naraz wyrazić różne procesy i aspekty życia w sposób piękny, a zarazem zwięzły i oszczędny.

Poeci bazują na wspólnym pojęciowym dziedzictwie, dzięki czemu wystarczy czasem krótka fraza, aby w umyśle odbiorcy przywołać cały kosmos. Zdanie „znalazł Indra skarbiec nieba, złożony w ukryciu niczym pisklę, otulone w głazie nieskończonym” (1.130.3) jest zaproszeniem do intelektualnej zabawy możliwej dzięki metonimiom i metaforom pojęciowym. Pojęcie skarbcza metonimicznie przywołuje pojęcie podboju i zdobywania bogactw wroga. Pojęcie pisklęcia przywołuje pojęcie słońca, które metaforycznie pojmowano w *Rygwedzie* w kategoriach ptaka, w kategoriach pisklęcia pojmowano słońce dopiero wschodzące. Zasadność przywołania pojęcia słońca wzmacnia się w określeniu skarbcza jako „skarbcza nieba”. Głaz może być metonimicznie interpretowany jako skała, w której pasterze ukrywali krowy, zdobywane przez Arjów. Zarazem, w terminach głazu pojmowano w *Rygwedzie* nocne niebo, które leżało na ziemi, skrywając słońce (dlatego głaz jest nieskończony). W umyśle odbiorcy zatem pojawiają się pojęcia takie jak podbój, wschód słońca i wyklu-

cie się pisklęcia z jajka. Gdy dokona on stopienia aspektów tych pojęć, zrozumie, że Indra powoduje wschód słońca pojmowanego w kategoriach pisklęcia wykluwającego się z jajka i stada krów uwalnianego ze skalistego zamknięcia. Może rozwijać ten amalgamat, wyobrażając sobie Indrę, ostrożnie szukającego jaj w trawie i gwałtownie atakującego kryjówkę bydła. Pojmowanie słońca w kategoriach krów pozwala na zrozumienie jego istoty – o ile na mocy metonimicznego myślenia aktywujemy pojęcie wymienia³⁷. Słońce bowiem w *Rygwedzie* pojmowano jako ogniasty zbiornik pełen somy i nierzadko zbiornik ten widziano właśnie w kategoriach wymienia wypełnionego ciepłym mlekiem.

Oczywiście, to od odbiorcy zależy, ile treści odczyta się z takiego zwięzłego fragmentu, jak ten przytoczony powyżej. Nie ulega jednak wątpliwości, że pamięciowe opanowanie *Rygwedy* miało wielkie znaczenie dla bogactwa możliwych interpretacji. Drugim istotnym czynnikiem była właśnie właśnie ustność przekazu. Wyrażenie usłyszane w formie dźwiękowej jest silniejszym bodźcem niż to samo wyrażenie przeczytane. Samo bowiem brzmienie może wywoływać fonetyczne asocjacje, na których buduje się kolejne warstwy sensu.

*

Ale *Rygweda* jest nie tylko tekstem rytualnym i poetyckim. Jest ona również tekstem filozoficznym. Ludzkość zawsze poszukiwała sensu otaczającego ją świata i sensu własnego życia. Zastosowanie narzędzi lingwistyki kognitywnej pozwala wykazać racjonalny szkielet tych poszukiwań. I to nie tylko na gruncie *Rygwedy*. Fakt, że w słowiańskim ludowym światobrazie bratek był kwiatem wyrażającym pierwotną jednię (*coincidentia oppositorum*)³⁸ daje się wyjaśnić metonimicznym związkiem między kolo-

³⁷ Działa tu metonimia Całość Za część ta sama jak w wypadku wyrażenia „Zapalmy choinkę” w sytuacji, gdy chodzi o świeczki lub lampki na choince.

³⁸ Kowalik 2004: 139 nast.

rem a ich nosicielem: złoty środek to ogień i słońce, granatowe płatki to woda i nocne niebo. Tak oto powstaje obraz sprzeczności współlistniejącej w jednej całości: ognia płonącego w wodzie. Jednak poeci *Rygwedy*, a raczej, jak sądzę, jej redaktorzy, poszli jeszcze dalej. Bazując prawdopodobnie na indoeuropejskim dziedzictwie i na własnych doświadczeniach dążyli do stworzenia aparatu pojęciowego pozwalającego na wyrażenie konceptów i modeli ogólniejszych (Jurewicz 2011).

I tak oto wspomniane powyżej doświadczenia motywujące myślenie rygwedyjskich poetów opisywane są w taki sposób, jakby chcieli oni przedstawić ich wspólny scenariusz, jakim jest powstawanie życiodajnego i żywego zjawiska, na ogół kojarzonego z blaskiem i ciepłem, ze zjawiska śmiertelnego, martwego i śmiercionośnego, na ogół kojarzonego z mrokiem. Wraz z pojawieniem się życiodajnego zjawiska powstają sami poeci. Takim śmiertelnie niebezpiecznym wydarzeniem jest zagubienie się górach, osaczenie przez wrogów, noc, w trakcie której nic nie widać. Poeci *Rygwedy* ujęli ich straszną istotę w ogólnym pojęciu ciasnoty czy niewoli (*anhas*), z której o wyzwolenie błagają nieustannie bogów. Ale takim obiektem, zawierającym w sobie życiodajne dobro, jest też skała zamykająca rzeki i stada krów czerwonawych, świder ogniowy kryjący w sobie ogień, żarna na somę zasłaniające na początku tłoczenia jasny sok, dający jasność poznania, wymię krowy pełne białego mleka, nocne niebo, w którym powstaje blask poranka i niosąca świetlisty deszcz chmura. Tak jakby poeci *Rygwedy* opisywali bezustannie wytrysk jaśniejącej energii, a tym samym nieustanne powstanie świata, wciąż na nowo, na różnych poziomach, na zewnątrz i wewnątrz nich.

W swym poszukiwaniu ogólności i abstrakcji szli jeszcze dalej. Odkryli oni, że „wieszczowie jeden byt zowią wielorako”³⁹ i że procesy świata są przemianą jednej rzeczywistości, wewnętrznie sprzecznej, łączącej w sobie pierwiastek ognisty i somiczny – czyli płynny. Wyrażali przemiany tej rzeczywistości w poetyckich obrazach, np. w obrazie łodygi somy rosnącej z oceanu czy

³⁹ *Rygweda* 1.164.46: *ekam śād viprā bahudhā vadanti*.

fali miodowej zeń się wznoszącej (hymn 4.58), w obrazach mitologicznych, np. w obrazie boga Indry, który rośnie, wypiwszy somę, by zabić węża Wrytrę (np. hymny 1.32, 8.100), w obrazie bogów Mitry i Waruny, którzy wznoszą się, siedząc na tronie na wysokim słupie (hymn 5.62), w obrazie boga Wisznu, który czyni o świcie trzy kroki, tworząc ziemię, przestwór i niebo (hymn 1.154). Wyrażali też ją w bardzo abstrakcyjnym modelu ognia, który płonie w wodzie (hymn 2.35) i można sądzić, że to właśnie tę samą intuicję wewnętrznie sprzecznej rzeczywistości wyraża słowiańska symbolika bratka⁴⁰ (Jurewicz 2011).

I opisując te wszystkie ważne dla nich doświadczenia, przedstawiali je tak, by można było je zrozumieć jako przemiany ognia, ujawniającego swą ambiwalentną naturę. Podobnie przedstawiali aktywność bogów. Ta pojmowana w kategoriach ognia rzeczywistość jest rzeczywistością inteligentną i poznającą. Po to wylania się z nieprzejawienia, by się rozpoznać w przemianach kosmosu i w poznającym w rytuale człowieka. Ów proces absolutnego samorozpoznania wygląda następująco. O świcie człowiek krzesze ogień (tak w rytuale przejawia się ognisty aspekt rzeczywistości) i tłoczy somę, którą wylewa do ognia (tak w rytuale przejawia się płynny aspekt rzeczywistości), po czym wypija jej resztki.

Od tego momentu aktywność rzeczywistości zaczyna się toczyć w dwóch planach. W planie kosmicznym wschodzi słońce (w ten sposób w kosmosie przejawia się ognisty aspekt rzeczywistości), z którego w zenicie wylewa się deszcz (w ten sposób w kosmosie przejawia się płynny aspekt rzeczywistości). Deszcz powstaje na słońcu, dlatego że – tak jak to już wspomniałam – słońce pojmowane jest w kategoriach ognistego zbiornika na somę, która klaruje się w zenicie, stając się deszczem.

W mikroskali człowiek rozgrzewa się pod wpływem zmęczenia z powodu krzesania i pod wpływem wypitej somy (tak oto w człowieku przejawia się ognisty aspekt rzeczywistości), po

⁴⁰ Dziękuję Panu Krzysztofowi Gutowskiemu na zwrócenie mojej uwagi na te podobieństwa.

czym podejmuje poznanie wywołane przez trunk (tak oto w człowieku przejawia się płynny aspekt rzeczywistości). W wywołanej przez somę halucynacji mentalnie wlatuje on wraz ze wschodzącym słońcem na niebiosa, by w zenicie napić się niebiańskiej somy, spotkać się z bogami i przodkami i doświadczyć nieśmiertelności (8.48). To się dzieje w codziennej ofierze i w ofierze ostatniej, czyli w trakcie kremacji (10.16) (Jurewicz 2011).

Wspomniałam już, że w czasach *Rygwedy* wierzono, iż w czasie ofiary bogowie schodzili na ziemię. To, co powiedziałam przed chwilą dowodzi, że wierzono również, iż ludzie wstępują do nieba. A zatem ofiara była momentem, gdy niebo stawało się ziemią, a ziemia niebem, rzeczywistość zaś rozpoznawała siebie jako jedną w ludziach i bogach, upojonych somą. Podobnie rozpoznawała się w przemianach kosmosu swą kosmiczną świadomością.

Aby odkryć ten model, niezbędna jest lingwistyka kognitywna. Pozwala ona dostrzec, że większość pojęć, które nazywamy abstrakcyjnymi, ma charakter metaforyczny, w których mniej lub bardziej wyraźnie widać ślady doświadczenia umożliwiającego ich konceptualizację i rozumienie. Np. takim doświadczeniem jest światło i związana z nim możliwość widzenia pozwalającego na pojmowanie w jego kategoriach poznania. Lakoff i Johnson ukazali, jak Kartezjusz nie mógł uwolnić się od tej metafory i jak w gruncie rzeczy nie byłby w stanie wyrazić swoich poglądów na temat poznania, gdyby jej nie używał⁴¹. A przecież nikt nie powie, że Kartezjusz nie był filozofem i nie mówił o sprawach ogólnych i abstrakcyjnych. Poeci *Rygwedy* również mówili o sprawach ogólnych i abstrakcyjnych, ponieważ jednak ich doświadczenie było w wielu wypadkach odmienne od naszego, więc trudno nam dostrzec pojęcia, o których mówią w jego kategoriach. Odkrywanie tej ogólnej i abstrakcyjnej treści dokonuje się w ten sam sposób, co odczytywanie poezji – poprzez dekonstrukcję metonimii, metafor i amalgamatów.

⁴¹ Lakoff, Johnson 1999: 393 nast.

A zatem, twórcy *Rygwedy* to nie tylko poeci, lecz także pierwsi filozofowie. Ich aktywność porównać można do aktywności jońskich filozofów przyrody. Przy czym, dzięki swej genialnej pamięci, zostawili nam kompletny tekst pozwalający zrozumieć początki ludzkiego filozofowania.

Eric Havelock (1983) pokazał, jak filozofowie przedsokratejscy starali się utworzyć spójny i ogólny system opisujący świat i język odpowiedni do jego wyrażenia: poprzez zmiany składni tworzyli pojęcia abstrakcyjne, takie jak byt, zmiana, przyczyna, czas. Podobnie świadomą aktywność można dostrzec również w *Rygwedzie*, choć miała ona inną naturę: była manipulacją codziennymi poznawczymi mechanizmami tak, by dało się za ich pomocą wyrazić abstrakcyjną treść. W swych badaniach Havelock dążenie do abstrakcji łączy z powstawaniem piśmienności. W wypadku *Rygwedy* tego związku nie ma – tak jak mówiłam, przekaz hymnów i ich redakcja są dziełem ustnym. Tutaj przyczyn dążenia do stworzenia ogólnego i abstrakcyjnego systemu można szukać – poza ogólnoludzką potrzebą rozumienia świata i racjonalnego porządkowania wiedzy o nim – w czynnikach polityczno-społecznych. Jak Proferes i Witzel pokazują, w pewnym momencie rozwoju kultury niezbędna się stała legitymizacja władzy i stworzenie teoretycznych podstaw rytuału odprawianego przez braminów dla królów⁴². Ważnym elementem tego rytuału jest rytuał związany z budową ołtarza ogniowego. Wysiłki redaktorów *Rygwedy* zmierzały w moim przekonaniu do stworzenia takiej teorii.

*

Rygweda w całości została przełożona na tylko na kilka języków europejskich. Pierwszym kompletnym przekładem był przekład Wilsona (1850–1888), drugim był przekład Griffitha (1889–1892); oba przekłady są na język angielski. W języku niemieckim uka-

⁴² Proferes 2003, 2007, Witzel 1995c.

zał się przekład Geldnera (1951–1957), a w rosyjskim przekład Jelizarenkowej (1989–1999). Istnieją także częściowe przekłady *Rygwedy*. Największym z nich jest przekład Renou (1955–1969), poza tym wymienić należy przekład Macdonella (1917), O’Flaherty (1981). Przygotowywany jest także nowy przekład niemiecki (pierwszy tom już się ukazał: Witzel, Gotō 2007) oraz angielski (Jamison, Brereton w przygotowaniu). Na język polski również przełożono tylko część hymnów, dokonali tego Michalski (1971), Galewicz-Marlewicz (1996), Ługowski (2007), Jurewicz (2007)⁴³.

Późniejsza tradycja przypisywała autorstwo poszczególnych hymnów konkretnym poetom. Zachowały się indeksy wyliczające ich imiona własne i rodowe, metra, w których hymny były skomponowane i bóstwa, którym były poświęcone. Indeksy te nazywano w sanskrycie „anukramani”; najważniejszym jest indeks ułożony przez Katjajanę pt. „Wszechindeks” (*sarvānukramanī*) ok. II w. p.n.e. W spisie treści przy tytule każdego hymnu przytoczone zostały imiona poety uznanego przez tradycję za jego twórcę.

Niniejszy przekład wybranych hymnów *Rygwedy* jest przekładem literackim. Dążyłam w nim do oddania poetyckiego piękna hymnów. Niniejszy wstęp i kolejny rozdział zarysowują jedynie najważniejsze podstawy rygwedyjskiego myślenia i kultury. Podobnie słowniczek zawiera krótkie tylko wyjaśnienie wyrazów sanskryckich, przede wszystkim imion ludzi i bogów. Czytelnik jest zaproszony do czytania hymnów jak do czytania poezji – odwołując się do tego, co mówią do niego poeci i do własnego doświadczenia może stworzyć własny sens. Świadomość, że tworzy go na podstawie wierszy ułożonych 3500 lat temu powinna dodać mu skrzydeł. A to, że może ten sens stworzyć, świadczy o uniwersalności ducha ludzkiego.

⁴³ Hymny tam zamieszczone zostały włączone do niniejszego przekładu, nierzadko ulegając rewizji.