

JAN WITOLD SULIGA

OBRZĘD BUDOWY DOMU W INDIACH STAROŻYTNYCH
W ŚWIEŹLE NAKAZÓW RELIGIJNYCH
(KSIĄG RYTUAŁU DOMOWEGO)

W większości kultur tradycyjnych fakt osiedlania się poprzedzany był szeregiem rytuałów. Rytuały te towarzyszyły następnie czynnościom budowlanym, po których zakończeniu następowała zwykle uroczystość pierwszego wkroczenia do nowego domu.

Czynności związane z budową nowego domu podzielić można na trzy grupy: 1) techniczne czynności konstrukcyjne; 2) czynności konstrukcyjne oraz towarzyszące im rytuały; 3) czynności rytualne nie związane bezpośrednio z budową, a stanowiące niejako jej wynik.

Pierwsza grupa czynności kształtowała przestrzeń ekonomiczną. Pracom tym nie towarzyszyły rytuały. Druga grupa czynności zabudowywała przestrzeń zarówno ekonomiczną, jak i symboliczną. Rytuał towarzyszył pracom konstrukcyjnym lub następował po ich zakończeniu. Ostatnia grupa czynności kształtowała przestrzeń symboliczną, a wszelkie związane z nią działania miały charakter sakralny.

Przedmiot niniejszego artykułu stanowi obrzęd budowy domu (rozumiany jako dwie ostatnie grupy czynności), którego rekonstrukcja została oparta na przekazach źródłowych — księgach rytuału domowego. Celem artykułu jest wyjaśnienie ogólnych funkcji obrzędu, a poprzez znaczenia symboliczne poszczególnych jego elementów — wyjaśnienie funkcji i symboliki przestrzeni sakralnej, w której dom jest budowany.

1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Jak już wspomniałem, analiza obrzędu budowy domu oparta będzie na księgach rytuału domowego (*grhya sūtra*), przeznaczonych dla *grhasthy* (*grhastha*) — czyli gospodarza, wykonującego większość czynności rytualnych podczas aktu kreacyjnego. Księgi te powstały w przedziale między V a IV wiekiem p.n.e., a VI wiekiem n.e.

Księgi rytuału domowego należy traktować jako sformalizowany na-

kaz religijny, podręcznik dla wykonującego rytuały, strukturalny opis obrzędu, który wyczerpuje wszelkie (dozwolone lub poprawne w myśl autorów tekstu) możliwości. Każdy akt religijny opisany został w kilku wersjach, z których każda przeznaczona jest dla innej warstwy społecznej (*varṇa*), sekty itp. Można więc traktować księgi rytuału domowego z jednej strony jako wzorzec modelujący rytuał; z drugiej zaś jako wzorzec modelowy działający w sferze etyki okresu, w którym one powstały.

Ogólnie rzecz biorąc, funkcje *gryhja sutr* zbliżone są do niektórych funkcji mitów. Mit i poeta, a więc ten, który sformalizował to, co dotychczas egzystowało w pamięci grupy, są nosicielami tradycji — będąc jednocześnie depozytem i depozytariuszem.

Kodyfikacja tradycji wymaga od poety użycia formuł, które zapewniają oszczędność w organizacji treści. Tekst jest jednak zrozumiały dla członków grupy, gdyż każda lapidarna formuła pełni rolę bodźca wydobywającego treści zawarte w pamięci słuchaczy lub uczestników obrzędu.

Podobnie jak księgi rytuału domowego, mit uwzględnia wszelkie (dozwolone) możliwości. O ile jednak mit może stać się poetyckim zapisem (przy czym zapis ten rządzi się specyficznymi prawami fabularnymi), sutry są suchym, sformalizowanym opisem obrzędu, odwołującego się do zdarzeń mitycznych w sposób pośredni, tzn. poprzez teksty religijne i symbolikę czynności.

W tej sytuacji można więc traktować mit i sutry jako nakazy religijne, różne pod względem formalnym, zbliżone, jeśli chodzi o treści, których są nosicielami. Wzajemny związek mitu i ksiąg rytuału domowego jest wyraźnie widoczny przy rozpatrywaniu mitologii i obrzędowości indyjskiej, gdzie hymny Rygwedy (*Rgveda*), Samawedy (*Sāmaveda*), Jadżurwedy (*Yājurveda*) i Atharwawedy (*Atharvaveda*) są wiedzą *Słowa* (*śruti*) — *gryhja sutry* zaś są wiedzą *czynności rytualnych*, opracowanych na podstawie *śruti*.

Z tych założeń wynikają następujące wnioski: Obrzęd jest konstrukcją samosterowną — to znaczy taką, w której wszystkie elementy współdziałają ze sobą zarówno funkcjonalnie, jak i symbolicznie. Tworząc mit i będąc jego wynikiem, obrzęd staje się strukturą zamkniętą. Definicja taka jest zasadna jedynie w takim wypadku, gdy dany obrzęd nie może się przekształcić. Stać się tak może wówczas, gdy mamy do czynienia z uprzednią kodyfikacją obrzędu, strukturalnym opisem, który ma formę nakazu religijnego. Obrzęd jest wówczas odwzorowaniem opisu i przez pewien, historycznie określony ciąg czasu zachowuje stabilność, nie dopuszczając nowych treści.

Z powyższych przesłanek wynika następujące założenie: Interesujący nas obrzęd składa się z takich elementów, których znaczenia symboliczne, a przede wszystkim funkcje, winny być wyjaśniane w ramach

struktury. Istnieje również taka grupa czynności, które nazywam elementami niejasnymi. Oznacza to, że w strukturze opisu i komentarzach zapisanych w sutrach brak wystarczającej liczby danych, które mogłyby wyjaśnić badaczowi znaczenie opisywanych rytuałów. Do wyjaśniania tych elementów potrzebna jest znajomość kontekstu kulturowego, a co za tym idzie, odrębna metoda badań.

2. METODY BADAŃ

Dla wyjaśnienia funkcji i znaczeń symbolicznych obrzędu budowy domu stosować będę metodę funkcjonalno-strukturalną, rozumiejąc przez strukturę „takie współistnienie zjawisk, w którym każdy człon zdobywa swoją całościowość tylko przez inne i wraz z innymi”¹. Tak więc przez strukturę obrzędu będę rozumiał szereg rytuałów i ofiar, które są powiązane wspólnym sensem i celem. Celowi temu są podporządkowane cele cząstkowe poszczególnych elementów. Jednocześnie może istnieć w obrzędzie taki zespół czynności rytualnych i ofiarnych, który ze względu na swoją złożoność, jak również poprzez wyodrębnienie go z całości działań przez uczestników obrzędu, nabiera szczególnego znaczenia. Należy go wówczas traktować jako pewien, autonomiczny w stosunku do całości element. Dlatego też będę używał słowa obrzęd w dwóch znaczeniach — wąszym i szerszym.

W znaczeniu szerszym rozumiem obrzęd jako całość czynności sakralnych poświęconych danemu celowi. W znaczeniu wąszym — wspomniany wyżej, autonomiczny do całości, zespół czynności rytualnych i ofiarnych.

Dla wyjaśnienia elementów niejasnych obrzędu stosować będę metodę porównawczą, wychodząc poza ramy czasowe narzucone przez datowanie *gryhja sutr*. Postępowanie takie jest zasadne wówczas, gdy przyjmie się, że zarówno funkcje, jak i znaczenia obrzędów o podobnym lub zbliżonym przeznaczeniu są identyczne, niezależne od okresu, w którym obrzędy są wykonywane. Podobieństwo to wynika przede wszystkim z ciągłości kultury Indii. Mimo nakładania się licznych tradycji kultura wsi indyjskiej zachowała do dziś pewną stabilność. Rytuał wedyjski, chociaż w zmienionej formie, jest żywy dotąd wśród niektórych wyższych kast², a proces sanskrytyzacji³ powoduje jego trwałość.

¹ P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1975, s. 15.

² Por. K. S. Mathur, *Caste and Ritual on an Malawa Village*, Bombay 1964, s. 184.

³ Zmiana statusu kasty (warny) w drabinie hierarchii społecznej może się odbywać poprzez szczegółowe i dokładne przestrzeganie przepisów rytualnych (głównie dotyczących pożywienia) charakterystycznych dla kasty wyższej. Oznacza to zwykle, że dana kasta przejęła rytuał genetycznie nawiązujący do przepisów obrzędowych z okresu starożytności, a nawet czasów wedyjskich. Proces taki nazywamy

Dlatego też przy wyjaśnianiu elementów niejasnych ograniczę się jedynie do obszaru Indii, a głównie Indii północnych i środkowych, gdzie powstała większość wykorzystanych w artykule źródeł.

3. ŹRÓDŁA WYKORZYSTANE W ARTYKULE

Literatura religijna Indii dzieli się na dwie grupy — literaturę wedyjską (ok. XV-XVI w. p.n.e.) oraz sanskrycką (VI w. p.n.e.-XV w. n.e.). Obok tego podziału istnieje jeszcze inny, dostosowany do charakteru poszczególnych rodzajów wymienionej literatury, Wedy, aranżaki, brahmany i upaniszady należą do pism objawionych (*śruti*). Pisma późniejsze (z okresu sanskryckiego) należą do działu smryti (*smṛti*) i obejmują to, co zostało opracowane przez wieszczów na podstawie pism objawionych. Literatura tego okresu to itihasy, purany, śastry i sutry.

Sutry, jako komentarz do pism *śruti*, zajmowały się kilkoma działami nauki — fonetyką, gramatyką, etymologią, metryką, astronomią i rytuałem. O jego prawidłach mówiły *kalpa-sutry*. W skład *kalpa-sutr* wchodzi między innymi *gryhja sūtry*, czyli księgi rytuału domowego.

Gryhja sūtry powstały między V w. p.n.e. a II w. n.e. Jedynie *Waikhanasa Smṛta Sūtra* jest znacznie późniejsza.

Obrzędem budowy domu zajmują się następujące *gryhja sūtry*: *Gobhila Gryhja Sūtra* (*Gobhila Gṛhya Sūtra*) i *Khadira Gryhja Sūtra* (*Khādīra Gṛhya Sūtra*) komentujące Samawedę, *Āpastamba Gryhja Sūtra* (*Āpastamba Gṛhya Sūtra*) i *Hiraṇyakeśin Gryhja Sūtra* (*Hiraṇyakeśin Gṛhya Sūtra*) należące do redakcji Taittiriji Czarnej Jadźurwedy (*Taittirīya Saṃhita*), *Paraskara Gryhja Sūtra* (*Pāraskara Gṛhya Sūtra*) należąca do Białej Jadźurwedy oraz *Saṅkhajana Gryhja Sūtra* (*Śāṅkhyayāna Gṛhya Sūtra*) i *Aśvalajana Gryhja Sūtra* (*Aśvalayana Gṛhya Sūtra*) przypisane Rygwedzie. Sutry te powstały w południowo-wschodnich Indiach, na terenie Gudżeratu i w centralnych Indiach⁴. Tak więc w okresie ich redakcji zasadniczo całe Indie były już znane.

Tekst *sutr* podzielony jest na szereg akapitów, z których każdy zajmuje się innym elementem obrzędu. Teksty recytowanych podczas obrzędu formuł zaczerpnięte są zazwyczaj z *Wed* lub pism związanych z redakcją danej *sutry*.

sanskrytyzacją. Por. J. Szatkowska, *Zmiany społeczeństwa kastowego w Indiach współczesnych*, Warszawa 1977.

⁴ *Aśvalajana G. S.* powstała w południowo-wschodnich Indiach, na terenie między rzeką Kryszną a Godawari; *Saṅkhajana G. S.* — w Zachodnich Indiach (Gudżerat); *Āpastamba G. S.* — na terenie obecnego stanu Andhra Pradesh; *Hiraṇyakeśin G. S.* — w dolinie Gangesu; *Paraskara G. S.* — w Bengalu; a *Khadira G. S.* i *Gobhila G. S.* zredagowane zostały w Indiach centralnych. Por. L. Renou, *Vedic India*, Delhi 1971.

Specyficznym źródłem jest *Waikhanasa Smarta Sutra* (*Vaikhānasa Smārta Sūtra*). Powstała ona w VI w. n.e. na Wybrzeżu Koromandel-skim. Początkowo był to rodzaj podręcznika dla ascetów i pustelników. Później rozszerzona została o przepisy dla gospodarza. Sutra ta omawia jeden z elementów obrzędu budowy domu — obrzęd *vastuśamany* (*vāstuśamana*) — czyli pierwszego wejścia do domu po jego wybudowaniu. Zawiera jednak zastrzeżenie, że rytuały te należy wykonywać w ten sposób wówczas, gdy w rodzinie gospodarza ktoś umarł lub się narodził.

Zalecenia dotyczące obrzędu budowy domu znajdujemy również w *Sāmavidhanie Brahmanie* (*Sāmavidhāna Brahmana*). Należy ona do tzw. *upabrahman* (tekstów brahmanicznych zredagowanych mniej więcej w tym samym czasie co sutry).

4. DOM I JEGO KONSTRUKCJA

Analiza hymnów *Atharwawedy*, jak również wzmianek w księgach rytuału domowego wykazuje, że teksty te mówią o dwóch zasadniczych typach domostw. Nie oznacza to rzecz prosta, że nieznane wówczas były innego rodzaju konstrukcje mieszkalne. Na podstawie danych archeologicznych, jak również płaskorzeźb z okresu starożytności można wnioskować, że bogactwo architektury wiejskiej było znaczne. Typ konstrukcji budynku zależał przede wszystkim od zamożności gospodarza, położenia geograficznego i warunków naturalnych.

Sutry mówią o dwóch rodzajach domostw. Pierwszy budowany był na planie koła lub też owalu, z centralnym słupem po środku. Drugi — na planie kwadratu lub prostokąta, którego dach wspierał się na śłemie-niu leżącym na dwóch lub trzech sochach. Poszczególne części domu łączone były za pomocą rzemieni. Do budowy ścian używano cienkich prętów bambusowych, trzciny, kamieni i gliny, a także cegły surówki. Dach kryty był strzechą. Jego kształt zależał od konstrukcji domu. Chaty budowane na planie koła miały dachy w kształcie stożka. Domy wznoszone na planie kwadratu miały dachy czterospadowe lub dwuspadowe. Popularnym typem dachu był również tzw. „dach hangarowy”⁵.

Drzwi osadzone były w ścianie szerokofrontowej. Framuga składała się z dwóch słupów wbitych pionowo w ziemię. Jako próg kładziono płaski kamień. Skrzydła drzwi przymocowywano za pomocą rzemieni, podobnie jak w domu homeryckim. Okno kratowano wąskimi deszczułkami⁶.

Budowę chaty rozpoczynano od zwózki drewna. Wynajęci rzemieślni-

⁵ Dach „hangarowy” zwany jest inaczej „dachem bengalskim”. Jest to dach konstruowany z prętów bambusowych o kształcie półkolistym, łukowatej linii szczytu i łukowatych krawędziach okapów.

⁶ Widać to wyraźnie na płaskorzeźbach z Sañczy.

cy segregowali materiał budowlany, numerując bale zależnie od kolejności ich użycia. Następnie wytyczano teren budowy i po wstępnych rytuałach rozpoczynano budowę poprzez wkopanie słupów w ziemię i ustawienie szkieletu przyszłego domostwa⁷. Dalej konstruowano ściany, dach, a na końcu wybijano dziury na drzwi i okna. Ostatnią czynnością było położenie progu⁸.

5. SYSTEMATYKA OBRZĘDU

Relacje na temat przebiegu i sposobów wykonywania rytuałów różnią się między sobą. Różnice te polegają na odmienności chronologii poszczególnych składowych części obrzędu i na odmienności koncepcji wykonywania czynności rytualnych. Opierając się na analizie źródeł, można jednak wyszczególnić następujące grupy zagadnieniowe:

1) Techniki poszukiwania odpowiedniego terenu i zalecenia związane z budową domu:

a) Kryteria wyboru gruntu

- wybór ze względu na wygląd terenu i jakość gleby,
- wybór ze względu na kierunek spadku wody,
- wybór ze względu na szatę roślinną pokrywającą dany teren,
- status społeczny gospodarza jako kryterium wyboru gruntu,
- zakazy dotyczące otoczenia roślinnego,
- sposoby sprawdzania wartości gleby.

b) Zalecenia związane z budową domu:

- zalecenia związane z usytuowaniem pomieszczeń,
- status społeczny gospodarza jako kryterium umieszczania drzwi w stosunku do stron świata,
- inne zakazy związane z kierunkiem sytuowania drzwi.

2) Wyznaczenie czasu rozpoczęcia budowy domu.

3) Obrzęd budowy domu:

a) Rytuały wstępne poprzedzające prace budowlane.

b) Rytuały towarzyszące pracom konstrukcyjnym

- stawianie słupów narożnych,
- wykopanie dołów pod słupy narożne,
- stawianie słupa środkowego⁹,
- nakładanie ślemienia na sochy i poświęcanie dachu.

c) Obrzęd poświęcenia domu — *wastuśamana*.

⁷ *Alinadzataka*, I, 1-3.

⁸ *Siankhajana G. S.*, III, 3, 10.

⁹ Czynność tę wykonywano jedynie przy budowie domu na planie koła lub owalu.

6. ANALIZA OBRZĘDU BUDOWY DOMU

Przyjęte na początku założenie o samosterowności i swoistości obrzędu nie uwzględnia jego społecznego, a co za tym idzie, ogólnoreligijnego charakteru. Rekwizyty, czynności i formuły magiczne używane w trakcie trwania obrzędu są charakterystyczne dla wszystkich lub większości zachowań rytualnych badanej społeczności, z drugiej zaś strony, przez swą ideologię są swoiste dla danego obrzędu.

Rozpatrywany na płaszczyźnie psychologicznej obrzęd umożliwia odbycie przeżycia religijnego, rozumianego często jako bezpośredni kontakt z bóstwem. Odbywa się to na drodze emocjonalnej interpretacji przeżywanego aktu, nawet wówczas, gdy akt ten jest formalnie prosty.

Podobnie jak teatr, obrzęd tworzy przestrzeń — scenę; jest więc takim rodzajem działania, które wytwarza różne postacie rzeczywistości rozumiane jako antynomia *sacrum*—*profanum*. Będąc systemem semiotycznym, obrzęd może być również traktowany jako proces modelowania świata, opis kolejnych momentów stwarzania, zachowujący wewnętrzną hierarchię ważności.

a) Funkcje technik poszukiwania i wyboru odpowiedniego terenu i zaleceń związanych z budową domu

Budowa domu obwarowana była licznymi zakazami i nakazami, do których budowniczy musiał się stosować. Nakazy te spełniały cztery podstawowe funkcje — zabezpieczającą, ekonomiczną, magiczną i społeczną¹⁰.

Nakazy zabezpieczające przed naturalnymi niebezpieczeństwami ograniczają się do kilku zaleceń. Teren wybierany przez gospodarzy winien być takiego kształtu, by powódź nie mogła zniszczyć budynku¹¹. Chatę należy więc budować na terenie w kształcie „cegły”¹² lub na wzgórzu. Dotąd wiele domów w Indiach wznoszonych jest na sztucznie usypanych wzgórzach. Ochronie przed powodzią służą również konstrukcje palowe.

Nakazy związane z ekonomią dotyczą głównie rolnictwa i hodowli. Sutry są zgodne, że teren winien być odpowiednio nawodniony, równy i nie otoczony przez pustynię lub bagna, o dobrej jakości gleby¹³. Jakość gleby sprawdzano dwoma sposobami — przez wykopanie dołu i zasypa-

¹⁰ Przez funkcję zabezpieczenia rozumiem kierowanie się takimi kryteriami, których stosowanie zabezpieczało dom np. przed powodzią. Przez funkcję ekonomiczną rozumiem zespół nakazów i zakazów, których celem było badanie właściwości użytkowych gleby. Zakazy magiczne chronią dom przez złymi mocami. Funkcję społeczną spełniają te nakazy, które uzależniają wybór miejsca od statusu społecznego gospodarza.

¹¹ *Gobhila G. S.*, IV, 7, 12; *Khadira G. S.*, IV, 2, 12-13.

¹² Tamże.

¹³ *Aśwalajana G. S.*, II, 7, 1-2.

nie go ziemią zeń wydobytą oraz przez pozostawienie wody w dole przez całą noc. Metoda pierwsza służyła sprawdzaniu sposobności gleby, druga — jej nawodnienia ¹⁴.

Gatunki roślin rosnących na danym terenie określały jego użyteczność pod względem hodowli. Dlatego też sutry nakazują usunięcie niektórych rodzajów traw, a waiśja (*vaiśya*) — rolnik lub pasterz, winien wybrać taki teren, który pokryty jest „delikatną trawą” ¹⁵.

Nakazy dotyczące magii płodności związane są przede wszystkim z wodą. W pobliżu przyszłego miejsca zamieszkania winno być źródło lub sadzawka, przy czym pożądaną jest, by woda spływała w kierunku północnym, północno-zachodnim lub wschodnim. Północ jest bowiem stroną świata, która przynosi dostatek, płodność i bogactwo.

Zakazy i nakazy związane z magiczną ochroną przed złymi mocami dotyczą przede wszystkim roślin i rozmieszczania drzew i pomieszczeń przyszłego domostwa. Aby uchronić chatę przed złem, należy więc usunąć niektóre gatunki roślin uchodzących za złowróżbne — głównie z powodu ich magicznego zastosowania (praktyki czarnoksiężskie, medycyna, budowa stosu pogrzebowego). Jednocześnie sutry zalecają wybór takiego terenu, na którym rosną trawy *kuśa* i *virana* — rośliny używane w rytuałach i ofiarach, a więc dobrowróżbne.

Podobny charakter mają nakazy dotyczące rozmieszczenia pomieszczeń. Według *Gobhili G.S.* strona południowa „spełnia wszystkie życzenia” ¹⁶. Dlatego nie należy budować głównej izby z tej strony. Jeżeli południe przynosi wszystko to, czego człowiek zapragnie, to naturalne jest, że mieszkający tam ludzie będą uprawiać hazard ¹⁷. Ponieważ miejsce, gdzie woda spływa „ze wszystkich stron”, uważane jest za dobrowróżbne — tam należy umieszczać główny pokój, co uchroni mieszkańców przed zgubnymi skutkami gier hazardowych.

Niejasny natomiast jest zakaz budowania drzwi wejściowych i wyjściowych naprzeciw siebie. Podobny zakaz dotyczy również umieszczania okien. Według M. Müllera zakaz ten związany jest z ochroną domu przed urokiem. Gospodarz nie powinien być widziany w chwili, gdy spożywa obiad lub wykonuje codzienne rytuały ¹⁸.

Sutry nie wyjaśniają również zakazu budowania drzwi w stronę zachodu. Wspominając o tym zakazie J. Auboyer stwierdza jedynie, że „strona ta należała do zmarłych” ¹⁹. Według mitologii zmarli udawali się na księżyc (w stronę północy), gdzie oczekiwali na odrodzenie się. Droga

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Gobhila G. S.*, IV, 7, 9-11.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Aśwalaśana G. S.*, II, 7, 11.

¹⁸ M. Müller, H. Oldenberg, *The Sacred Book of the East, Grihya — Sutras*, t. XXX, cz. I/II, Patna 1967, s. 121.

¹⁹ J. Auboyer, *Życie codzienne w dawnych Indiach*, Warszawa 1969, s. 120.

ta nosiła nazwę „ścieżki cieni” — pitryjana (*pitryana*). Ci zaś, którzy uwolnili się od więzów niewiedzy, wkraczali na „drogę bogów” — dewajana (*devayana*), i udawali się na południe do królestwa boga Jamy (*Yama*). Jama był również bogiem-strażnikiem strony południowej. W kierunku południa składano także ofiary dla zmarłych.

Niewiele natomiast wiemy o wcześniejszych koncepcjach dotyczących Świata Zmarłych (*Pitrloka*). W jednym z hymnów *Atharwawedy* zmarłych porywają ze stosów pogrzebowych Maruty. Maruty były towarzyszami boga Waruny, będącego również strażnikiem strony zachodniej. Według jednego z hymnów *Rygwedy*²⁰ zmarły spotykał na swej drodze Warunę i Jamę. O ile jednak Jama był jedynie królem Pitryloka, Waruna był najwyższym sędzią, władcą i strażnikiem kosmicznego prawa ryta (*rita*). Był również tym, który dostrzega wszystkie uczynki ludzkie.

Zmarłym poświęcano również obrzędy, w których ruch określony odbywał się w kierunku niezgodnym z pozorną wędrówką słońca.

Zakaz umieszczania drzwi w kierunku jednej ze stron świata funkcjonuje do dziś w wielu regionach Indii. W pracy na temat kast indyjskich D. N. Majumdar pisze, że „drzwi nigdy nie są kierowane na południe, gdyż w opinii mieszkańców tylko stopy zmarłego wskazują tę stronę świata”²¹. Na mapie załączonej do pracy Majumdara na 111 domów badanej wsi, jedynie 10 miało skierowane drzwi na południe.

Zakaz budowania drzwi w stronę zachodu spotykamy tylko w najstarszej — *Gobhili G. S.* Można wnioskować, że sutra ta nawiązuje do starszych koncepcji religijnych, które sytuowały Świat Zmarłych na zachodzie. Z czasem świat ten „przesunięty” został na południe i północ. Być może, obie te koncepcje występowały równocześnie, co potwierdzałby fakt bliskiego związku Jamy i Waruny. W toku dalszej ewolucji zanikła wiara w północną siedzibę zmarłych. Przyczyna niebudowania drzwi na zachód jest więc analogiczna do współcześnie funkcjonujących zakazów.

Zarówno wybór terenu, jak i sytuowanie drzwi wobec stron świata uzależnione były od statusu społecznego (kasty) przyszłego właściciela domu. Według *Gobhili G. S.* bramin (*brāhmaṇa*) winien mieszkać w chacie wybudowanej na terenie, którego gleba jest biała. Ponieważ bramin, jako ten, który wykonuje rytuały, jest tym, który „pragnie świętego blasku”²² — powinien wybrać teren pokryty trawą *darbha* i *kuśa*. Kszatrija — rycerz — (*kṣatriya*) — wybiera teren o czerwonej glebie porośnięty wieloma gatunkami traw, które zapewniają moc (*kṣatra*). Waiśja — hodowca i rolnik — winien z kolei zamieszkać na terenie o żółtej

²⁰ *Rygweda*, X, 14, 7.

²¹ D. N. Majumdar, *Caste and Communication in an Indian Village*, Bombay 1958, s. 317.

²² *Gobhila G. S.*, IV, 7, 9.

lub czarnej glebie, porośniętej delikatną trawą. Sens tego nakazu jest jasny.

Podany przez Gobhilę G. S. podział form terenu, jak również zalecenia związane z sytuowaniem drzwi odnoszą się także do statusu społecznego gospodarza. Bramin winien postawić dom na terenie w kształcie „cegły” (a więc ołtarza ofiarnego *vedi*) i wybudować drzwi na wschód. Zapewni mu to świętość. Rycerz buduje dom na wzgórzu (a więc miejscu obronnym) i umieszcza drzwi w stronę południa. Waiśja powinien zamieszkać na terenie płaskim, naturalnym, najlepszym do uprawy zbóż i hodowli. Kierunek północny zapewni mu dostatek i powodzenie w pracach gospodarczych.

b) Czas rozpoczęcia budowy domu

Każde ważniejsze przedsięwzięcie wymaga w Indiach porady zawodowego astrologa. R. E. Enthoven w pracy na temat folkloru wiejskiego w okolicach Bombaju opisuje dość dokładnie system wiary w szczęśliwe i nieszczęśliwe dni i godziny. Zasadniczo wszystkie dni, prócz parzystych, w okresie pełni księżyca są uważane za dobrowróżne²³. Podobnie jest w grupie Nimar Balahi w centralnych Indiach, gdzie *saait*, czyli szczęśliwy dzień, wyznaczany jest przez wioskowego kapłana²⁴. Sutry niewiele miejsca poświęcają kwestii czasu rozpoczęcia obrzędu. *Paraskara G. S.* nakazuje rozpoczynać w dzień uważany za pomyślny²⁵, sutra zaś *Hirañjakeśin* wyznacza ten termin na czas „północnego kursu słońca, w czasie rosnącego księżyca, pod konstelacjami *Rohiṇī* i trzema gwiazdami *Uttarā*”²⁶. Rysuje się więc wyraźny związek między momentem rozpoczęcia obrzędu (momentem dobrowróżnym) a księżycem. Związki te rozpatrzę w dalszej części pracy.

c) Obrzęd budowy domu

1. Funkcje rytuałów wstępnych

Pod względem formalnym czynności te można podzielić na trzy grupy: — czynności przygotowujące teren do prac budowlanych. Jest to wymierzanie terenu za pomocą sznura, wykreślanie przyszłych kształtów domu, umiejscowienie izb, wyrównanie i zamiecieenie powierzchni gruntu; — okrażanie terenu budowy zgodnie z pozorną wędrówką słońca (w trakcie okrażania gospodarz wylewa wodę z dzbana, skrapia teren budowy, zarysowuje gałęzią lub łyżką ofiarną *juhū* granice obszaru recytując przy tym odpowiednie formuły;

²³ R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, Oxford 1924, s. 253-258.

²⁴ S. Fuchs, *The Children of Hari. A Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India*, Vienna 1950, s. 323.

²⁵ *Paraskara G. S.*, III, 4, 2.

²⁶ *Hirañjakeśin G. S.*, I, 8, 27, 1. Chodzi o gwiazdy gwiazdozbioru Byka. *Rohini* jest w mitologii indyjskiej córką Dakazy, kochanki boga Czandry — Księżyca.

— składanie ofiar w centrum dla ducha zamieszkującego teren, Bogini Ziemi, przodków lub bogów. Formę ofiary ma również rozpalenie ognia, któremu towarzyszą recytacje hymnów skierowanych do Waruny i boga ognia — Agni ²⁷. Według sutry *Apastamby*, gospodarz winien jedynie dotknąć ziemi, co ma przygotować grunt (i duchy zamieszkujące teren) do budowy domu.

Celem przygotowania terenu pod budowę było zapewnienie (poprzez działania magiczne) dostatku i żyzności — zaoranie i skropienie ziemi. W Wedach woda traktowana była jako czynnik powodujący oczyszczenie ²⁸. Podobną nieco funkcję spełniało zamiecieenie obszaru w stronę południa ²⁹. Prawdopodobnie chodziło o usunięcie złych duchów zwanych *preta* ³⁰.

Generalną funkcją rytuałów okrażania i obrysowywania było symboliczne wytyczanie granicy. Granica ta mogła służyć ochronie przed złymi mocami drzew ³¹, demonów lub bogów. Obrysowując teren łyżką ofiarną *juhū*, utożsamiając ją z orężem, ofiarnik symbolicznie zabijał węża — demona ³² zamieszkującego niższe regiony świata. Z kolei magii płodności służy skrapianie wodą terenu, zaoranie go i wytyczenie granicy. Mocą hymnu wygłaszanego podczas tej czynności gospodarz zmusza bogów do pomocy i darzenia, sprowadzając ich na miejsce ofiary.

Czynności wykonywane w centrum terenu skierowane są głównie do bogów chtonicznych, które zamieszkiwały dany obszar przed przybyciem nań osadników. Formuły wygłaszane podczas ofiary podkreślają również fakt wcześniejszego pobytu duchów przodków (*pitar*) gospodarza. Bramini — utożsamiani w trakcie rytuału z duchami przodków — przyjmują ofiarę, wyrażając tym samym zgodę na kontynuowanie prac. Ofiary te wyznaczają punkt czasowy i mogą być traktowane jako moment osiedlenia się — przejęcia terenu na własność. Tym samym służą również wytyczeniu środka w sensie geometrycznym i sakralnym.

²⁷ Ogień (*agni*) uważany był za tego, który przenosi ofiarę do bogów — w tym wypadku do Waruny.

²⁸ *Rygweda*, X, 9.

²⁹ *Apastamba G. S.*, 7, 17, 1.

³⁰ *Preta* to upiory nie należące ani do świata żywych, ani do umarłych. Według wierzeń pozostawały chętnie w pobliżu domostw, przynosząc nieszczęście i choroby. Wierzono również, że demony te były duchami zmarłych, którzy nie dotarli do królestwa Jamy. Zamiecieenie terenu w kierunku południowym wydaje się w tej konwencji jasne.

³¹ *Gobhila G. S.*, IV, 7, 22. Nad pewnymi gatunkami drzew przypisywano magiczną władzę określonym bogom. Gospodarz układał gałęzie wkoło terenu, a następnie przesuwał je w kierunku zgodnym z pozornym ruchem słońca. Przesunięcie to odwracało urok — złą moc drzew.

³² Ofiarnik obrysowywał teren mówiąc: „Obrysowane jest zło demona, obrysowane są moce wrogów, tak oto odcinam szyję demonów”. *Hirañjakeśin G. S.*, I, 8, 27, 1.

2. Funkcje rytuałów towarzyszących pracom konstrukcyjnym

Chronologia czynności rytualnych wyznaczana jest przez sposób konstruowania domu. Po wymierzeniu kształtów następowały prace przy kopaniu dołów pod słupy. Do dołów tych wkładano ofiary dla „demonia ziemi”, po czym osadzano słupy (*sthūna*, *skambha*). Czynności tej towarzyszyły ofiary i recytacje hymnów do Wastoszpatiego (*Vāstōṣpati*) — opiekuna domostwa. Następnie konstruowano ściany i nakładano ślemię na sochy. Ślemię uczczone było dotknięciem i wygłoszeniem formuły zbliżonej formą do hymnów recytowanych uprzednio. Rytuałom towarzyszyła magia ochronna, której stosowanie miało chronić dom przed pożarem. Ofiary składane w dołach, a przeznaczone dla bóstw chtonicznych zapewnić miały trwałość domu i przychylny stosunek bóstw do mieszkańców. Jednocześnie — słup wkładany w dół, gałąź lub kamień składane w ofierze bogom świata podziemnego — porównywane były w formułach do drzewa lub do filaru kosmicznego, rozumianego jako synonim darzenia i trwałości. Przedmioty te stawały się symbolem osi kosmicznej, przyjmując jej funkcje w ramach modelu kosmosu, jakim był wznoszony dom. Mówiąc ściślej stawały się znakiem osi kosmicznej, działanie zaś na znak powodowało reakcję desygnatu. Podobne zjawisko występowało podczas rytuału zakładania ślemienia, gdzie ślemię utożsamiane było ze sklepieniem niebieskim (*svarga*).

3. Funkcje obrzędu poświęcenia domu — *wastuśamana*

Obrzęd *wastuśamany* kończy cykl rytuałów towarzyszących budowie domu wiejskiego. Związane z nim opisy *sutr* różnią się między sobą zarówno pod względem form poszczególnych rytów, jak i chronologii ich wykonywania. Wynika to z charakteru opisów, które przeznaczone były dla różnych grup społecznych, rodów (*jāti*) i sekt religijnych. Ponadto *sutry* powstały w różnych okresach i na rozległym obszarze — od Kaszmiru po Indie południowe. Ogólnie rzecz biorąc, obrzęd *wastuśamany* składał się z kilku, zróżnicowanych wewnętrznie elementów:

3.1. Rytuały wykonywane w centrum domu: a) cykl rytuałów przeznaczonych dla boga Wastoszpatiego — recytacja hymnów, rozpalenie ognia, recytacja *wjahryti* (*vyāhṛti*)³³, gotowanie na ogniu żywności składanej w ofierze Indrze utożsamianym z Wastoszpatim; b) składanie krwawych ofiar dla węża Wasukiego³⁴ i ofiar dla boga stwórcy — Pradžapatiego (*Prajāpati*); c) ofiary dla boga Waruny, których głównym rekwizytem jest dzban z wodą osadzany na czterech kamieniach; d) uczczenie

³³ *Wjahryti* (*vyāhṛti*) to formuła, pierwszy człon najsłynniejszego fragmentu z *Rygwedy* — *Gajatri*, składający się z trzech trudno przetłumaczalnych słów — *bhūh bhūvaḥ svāh* — (*Rygweda*, III, 61, 10). Tu pełni funkcję formuły magicznej służącej odpędzaniu zła.

³⁴ Wasuki — król węży, bóstwo świata podziemnego.

głównego słupa przez dotknięcie go i wygłoszenie formuły magicznej; e) wniesienie ognia do domu, czemu towarzyszą ofiary dla Wastoszpatiego, Agni i wszystkich bogów (*Viśvadevāh*); f) uroczyste ofiarowanie żywności braminom, utożsamianym z Wastoszpatim, którzy w trakcie obrzędu przebywają w pobliżu ogniska.

3.2. Rytuały związane z okrażaniem domu, ogniska, dzbana z wodą: a) okrażanie domu i dzbana z wodą, w trakcie którego gospodarz wylewa wodę; b) okrażanie domu lub ognia z żarem niesionym na patelni; c) okrażanie domu lub ognia — występują oba rekwizyty; d) składanie ofiar (*bali*) dla bogów-strażników stron świata. Ofiary te składa się w rogach domu i jego centrum.

3.3. Pierwsze wejście do domu: a) gospodarz wkracza wraz z całą rodziną i dobytkiem — rytuał ten kończy obrzęd budowy domu; b) gospodarz wkracza do domu z rodziną i dobytkiem, bramini kontynuują wykonywanie rytuałów.

Powyższy zestaw nie oddaje chronologii *wastuśamany*. Obrzęd może rozpocząć się od rytuałów określonych (składanie *bali* dla strażników stron świata) lub od ofiar dla Wastoszpatiego³⁵. Później następują dalsze rytę, głównie związane z symboliką centrum.

Podobnie jak w poprzednich rytuałach, najważniejszymi funkcjami *wastuśamany* jest zapewnienie dobrobytu, płodności, gwarancja opieki ze strony bóstw chthonicznych i niebiańskich. Towarzyszy temu magia służąca oddalaniu nieszczęść, zła, duchów śmierci, chorób. *Wastuśamana* okazuje się spotęgowanym działaniem zbliżonym formalnie do rytuałów wstępnych. Symbolika kosmiczna występująca w *wastuśamaniu* budowana jest jednak innymi środkami formalnymi. Poprzestanę tutaj na jednym przykładzie. W trakcie umocowywania słupa gospodarz zwracał się doń z następującą formułą:

Do tego miejsca woła się kozy i owce
i słodka esencja pożywienia jest przyzywana tutaj,
do naszego domu.
Stój (słupie) mocno w Rathantarze,
wyciągnięty na Wamadewja,
osiądź na Bryhat³⁶.

Rathantara, *Wamadewja* i *Bryhat* są nazwami hymnów *Rygwedy*, lecz symbolika ich nazw jest znacznie szersza³⁷. W trakcie *wastuśamany* gospodarz śpiewa wspomniane hymny, przy czym pierwszy o świecie, dru-

³⁵ W przypadku pierwszym jest to chronologia według *Śiankhajajany* G. S., w drugim — *Aśwalajany* G. S. i pozostałych *sutr*, według których obrzęd winien rozpocząć się od złożenia ofiary, a później dopiero następują rytuały okrażania.

³⁶ *Śiankhajajana* G. S., III, 3, 1.

³⁷ Hymny te przeznaczone są dla Indry. Ich nazwy oznaczają również typy tonów śpiewu rytualnego: *Rathantara* — ton niski, cichy; *Vāmadevya* — ton średni, *Bryhat* — ton jasny, wysoki. Są to inaczej stopy, biodra i ramiona Indry.

gi w południe, trzeci o zachodzie słońca. Rytuał ten trwa cały dzień, symbolizując jednocześnie czas (analogia do rytuałów okrażania zgodnych z pozorną wędrówką słońca) i wznoszenie się. Ruch okrężny, w którym czynności skierowane są zarówno na zewnątrz, jak i do wewnątrz, otwiera uprzednio wytyczoną granicę, przesuując ją na krańce świata strzeżone przez bogów (w trakcie obrzędu słupy domu utożsamiane są z bóstwami — strażnikami stron świata). Granica jest jednak otwierana pozornie — istnieje w dalszym stopniu (co potwierdzają rytuały wykonywane przed wyruszeniem w daleką podróż) — jednakże przestrzeń leżąca poza nią ma już inny charakter niż poprzednio.

7. OBRZĘD BUDOWY DOMU A KOSMOGONIA I KOSMOGRAFIA ŚWIATA

a) C h a o s

Pytając o stworzenie świata, wszystkie kosmogonie chociażby w sposób pośredni musiały zająć się tym, co było, zanim świat się narodził. Coś nie mogło narodzić się z niczego. Jeżeli nicось można rozumieć jako nieobecność (w danym miejscu i chwili), to ta nieobecność jest jedynie kontrmożliwością obecności. Nieobecność świata implikowana jest przez jego istnienie. Totalne zaprzeczenie nie wyjaśnia więc istnienia, co oznacza, że wprawdzie było „coś”, by mógł powstać uporządkowany świat. Rygweda określa ten stan jako nieokreśloność³⁸. *Manawadharmasāstra* nazywa chaos ciemnością wyzbytą cech — ani bytem, ani niebytem. Według *Satapathabrahmany* na początku były wody. „Te (wody) rozmyślały: Jak mogłybyśmy się rozmnożyć?”³⁹. Ani byt, ani niebyt jest również określany jako wody kosmiczne (*apas*) w *Manawadharmasāstrze*. Wody te są podstawą wszystkiego, która to podstawa umożliwia zrodzenie się stwórcy świata. To jakby stopień pośredni między *sat* i *asat* (byt — niebyt), przy czym wzmianka w *Satapathabrahmanie* wskazuje na pewnego rodzaju samoświadomość — która może być określana jako prapotentja; dynamis.

b) S t w o r z e n i e ś w i a t a

Zarodek świata pojawia się w mitologii indyjskiej jako wynik pramocności kosmicznych wód, lub też jako twór boga-twórcy. Wielokrotnie obie te koncepcje łączone są razem. Przyczyną narodzin jest czas (lub żądza = potencja). Ten zarodek, zwany też w *Rygwedzie* „złotym kielichem”⁴⁰, to kosmiczne jajo Brahmy, w którym zamknięty przez rok bóg

³⁸ *Rygweda*, X, 129.

³⁹ *Satapathabrahmana*, XI, 1, 6, 1. Cytat za: W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym*, [w:] *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977, s. 142.

⁴⁰ *Rygweda*, X, 140; X, 72; X, 129; X, 190.

przebywał aż do otworzenia się granic. W *Atharwawedzie* za ten najstarszy element uważa się kosmiczny słup Skambha. Podobnie stwierdza *Rygweda* — „on, wieczny, nigdy przez nikogo nie narodzony”⁴¹, „ten, który obejmuje wszystkie rzeczy, podnosi i oddziela złe duchy od światła”⁴². Pierwotnie więc Skambha, a później żar, jajo kosmiczne, jest pierwszym elementem bytu pojawiającym się w wodach kosmicznych. Jest osią, centrum, utożsamianym z bogiem Agni, Surią lub Puruszą. Stwórcą słupa może być również Indra, Waruna i Mitra, Wisznu⁴³. Bogowie ci jednak powodują rozwarstwienie się pierwszej jedności, rzadko natomiast uważani są za stwórców zarodka. Bogowie — stwórcy świata, budując go, „ukośnie rozpostarli sznur swój mierniczy”⁴⁴. W hymnie do nieznanego boga recytator tak mówi o stwórcy: „On niebo wielkie i ziemię utrwalił. Światło na niebie i te horyzonty. On wśród przestworów wymierza przestrzenie!”⁴⁵. Rozsuniecie ziemi i nieba przypisywano również Indrze: „Rozpiąłeś niebo olbrzymie, wyniosłe. Ziemi wierzchołek umocniłeś wschodni. Stańcie się żyzne i w krowy bogate, w trawy obfite dla ludzi mą łaską — tak rozsunałeś te obydwie światy, kołkami wokół ziemię umocniłeś”⁴⁶.

W *Manawadharmasastrze*, podobnie jak w *Czandogji Upaniszad*⁴⁷, stworzenie przestrzennego continuum przypisywano Brahmi, gdy po roku przebywania w jaju kosmicznym skorupy jego zostały rozerwane, stworzone niebo i ziemia, a także przestwór między nimi. Schemat ten powtarza się w ikonografii, gdzie Brahma — Narajana leży na lotosie (reminiscencja jaja kosmicznego), łodyga kwiatu zaś wyrasta z oceanu lub narządów rodnych potwora morskiego⁴⁸. Nad Brahmą unosi się bóg-stwórca (Wisznu), którego działania spowodowały ustanowienie nowej wartości, przeciwstawianej pierwotnej prapotencji.

c) U systematyzowanie świata

Ostatnim etapem tworzenia było więc rozsunięcie przestrzeni i budowa przestrzennego continuum. Przeszkodą w tym mógł być wąż — demon, który zatrzymywał zawinięte w jaju kosmicznym czas i przyszłe

⁴¹ *Rygweda*, VIII, 41, 10. Cytat za: F. D. Bosch, *The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism*, Menton 1960, s. 94.

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Rygweda*, IV, 13, 5; VII, 99; III, 12; V, 85; IV, 62.

⁴⁴ *Rygweda*, X, 129, 1-5, w tłum. S. F. Michalskiego.

⁴⁵ *Rygweda*, X, 121, 4-5, w tłum. S. F. Michalskiego.

⁴⁶ *Rygweda*, VII, 99, 2-3. We fragmencie tym występuje interesująca analogia do obrzędu. Indra po rozsunięciu ziemi i niebios zwraca się do nich z formułą magiczną.

⁴⁷ *Manawadharmasāstra*, I, 1, 2-3; *Czandogja Upaniszad*, III, 19, 1-2.

⁴⁸ W jednym zaś z hymnów *Rygwedy* czytamy: „Świat narodził się z nóg rozwartych, ze świata przestrzeń się zrodziła, z Adi Daksza się narodził, z Dakszy Aditi zaś powstała”. *Rygweda*, X, 72, w tłum. S. F. Michalskiego.

elementy świata. Pochodną tego zdaje się być opowieść o walce Indry z demonem Wrytrą (*Vṛtra*), zabitym przez boga za pomocą wadźry, czyli pioruna (*vajra*). Z drugiej strony ostatni etap stwarzania pociągał za sobą konieczność złożenia w ofierze Puruszy⁴⁹, z którego ciała bogowie budowali niebo, przestrzeń i ziemię.

Praca twórców nie była jednak zakończona. Świat wymagał dalszej systematyzacji; stąd liczne interwencje bogów i ich ustawiczna walka z demonami pragnącymi zawładnąć ziemią. Walka ta, mająca charakter pracy nad utrzymaniem statyki świata, wciąga człowieka, który poprzez powtarzanie boskich czynów utrzymuje ład kosmiczny. Realność świata zależy od poziomu i miejsca obserwatora. Doskonała realność kosmosu bogów nie jest nią dla człowieka, a raczej jest zbyt ogólna, odnosi się do innego poziomu, by być doskonałą i skończoną dla ludzi. Realność nie oznacza niezmienności. Jedynie uchwycony w atomie czasu (*kṣaṇa*)⁵⁰ świat jest konstrukcją statyczną. Jego centrum to kosmiczna góra Meru, której wierzchołkiem jest Gwiazda Polarna. Słońce i księżyc krążą nad nią, wyznaczając porę dnia i nocy. Podłożem ziemi, wyobrażanej jako dysk, jest żółw pływający na oceanie⁵¹.

Opisom kosmograficznym towarzyszyły wyobrażenia ikonograficzne — mandale (*mandala*). Diagramy te powstały w Indiach już w okresie starożytności, a ich idea, dzięki rozpowszechnieniu się buddyzmu, dotarła przez Tybet do Chin i Mongolii.

Najstarsze mandale wyobrażały kosmiczne ciało Puruszy⁵². Centrum diagramu zajmowało pole poświęcone Brahmie. Obrzeża symbolizowały krańce ziemi strzeżone przez bogów-opiekunów⁵³. W mandalach buddyjskich miejsce Brahmy zajął Adi Buddha symbolizowany często przez wadźrę lub Garudę zabijającego węża⁵⁴.

d) Chronologia obrzędu

Nawet pobieżna analiza mitów kosmogonicznych i struktury zapisu ksiąg rytuału domowego dowodzi, że jest to opis kolejnych momentów stwarzania. Przestrzeń (lub raczej nieokreślony obszar) przed przybyciem nań ludzi przypomina chaos wód kosmicznych, przy czym obecność na nim bóstw chtonicznych sugeruje, iż teren był już w jakimś stopniu

⁴⁹ Purusza — kosmiczny praczłowiek.

⁵⁰ Według niektórych koncepcji atom czasu równa się 0,000014 sek.

⁵¹ A. N. Kočetov, *Lamaism*, Moskwa 1973, s. 132-134.

⁵² V. Gerasimov, *Kultura drevnej Indii*, Moskwa 1975, s. 300.

⁵³ Odpowiednio: wschód — Indra, południowy wschód — Agni, południe — Jama, południowy zachód — Zmarli, zachód — Waruna, północny zachód — Rudra (Siwa), północ — Kubera (Soma), północny wschód — Indra pod imieniem Iśa lub Mahendra. *Tamże*, s. 302-304.

⁵⁴ N. L. Žukovska, *Lamaism i rannie formy religii*, Moskwa 1976, s. 45-49; H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation*, Princeton 1974, s. 144-146; Kočetov, *op. cit.*, s. 81-103.

usystematyzowany, lecz ład ten nie był ładem ludzkim i boskim. Potencja — dynamis bóstw chtonicznych — implikuje epifanię. Wszystkie przedmioty znajdujące się na danym terenie są przedmiotami danymi, naturalnymi, lecz ich naturalność wynika bezpośrednio z nienaturalności przedmiotów tworzonych. Potencjalna symboliczna otwartość rzeczy danych stwarza możliwość określenia środka, centrum, rozumianego jako pierwsza ofiara, wymierzenie lub zarysowanie granic. Granica symbolizuje jajo kosmiczne; ogień — pierwszy zarodek, żar; zabicie węża — zabicie Wrytry. Łyżka ofiana *juhū* staje się wadzą. Sacrum nie jest jednak do końca usystematyzowane — jest załączkiem, a opozycja między przestrzenią tworzoną a obszarem danym jest jeszcze niepełna. Można ją wyrazić jako relację między znakiem pozytywnym (dodatnim) a znakiem nieokreśloności. Antynomia pojawia się dopiero w dalszej części obrzędu. Obrzędowe konstruowanie domu to budowa wszechświata — jego modelu, znaku — zamkniętego w granicach jaja kosmicznego. W tej części obrzędu najważniejszym rekwizytem jest słowo — rozumiane jako formuła magiczna. Wpierw przedmioty zostały nazwane, a później stworzone. Symbol poprzedza desygnat, powoduje jego powstanie. Dopiero teraz przestrzeń poza granicami określić można znakiem minus. Realną doskonałość świat osiąga dopiero w ostatnim etapie. Symbole stają się pełnymi desygnatami, co oznacza, że prawdziwa oś świata rzeczywiście znajduje się w centrum domu, nie w ramach modelu (okres konstrukcji), lecz w ramach rzeczywistości. Granica jest otworzona, przesunięta na krańce ziemi, lecz przestrzeń leżąca poza domem nie jest jeszcze w pełni sakralna i wymaga (z okazji innych rytuałów) dalszej systematyzacji. Innymi słowy — realność wymaga dalszej jej realizacji. Potwierdza to zresztą nakaz powtarzania obrzędu za rok lub co trzy miesiące⁵⁵.

e) Struktura przestrzeni

Czynności wykonywane w trakcie trwania obrzędu nadawały obszarowi pewien określony charakter, a fakt wykonywania ich w kierunku wszystkich stron świata świadczy o tym, iż przestrzeń budowana była trójwymiarowo. Rytuały okrażania rozpoczynano zawsze od strony wschodniej, kończono zaś na północnym wschodzie. Znakiem wschodu jest więc sacrum, prawda i ochrona ze strony Indry. Funkcję, a zarazem symbolem południa jest dar i opieka zmarłych (ich siedzibą była strona południowo-zachodnia). Znaczenie południa jest jednak dwoiste. Z jednej strony zmarli powodują, że strona ta jest dobrowróżbną — przynoszącą bogactwo — z drugiej zaś, przerost tych bogactw może spowodować nieszczęście. Podobną dialektykę symboli posiada zachód. Będąc siedzibą Waruny — strażnika prawa kosmicznego *rta* — stabilizuje on świat, natomiast jako uosobienie życiodajnego deszczu (Matuty) obdarza żywicie-

⁵⁵ Gobhila G. S., IV, 7, 43; *Samawidhana Brahmana*, III, 3, 5.

niem i płodnością. Może jednak oznaczać zagubienie drogi zmarłych i przemianę ich w demony. Również wszechobecność i wszechwiedza Waruny wzbudzają strach i pokorę. Dwa aspekty zachodu — darzenie i władza — wyrażają się w symbolice dwóch strażników tej strony świata — Waruny i Mitry⁵⁶.

Podobnie jak zachód, północ również symbolizuje płodność (w znaczeniu akwaticznym) i siłę (kszatra) utrzymującą świat w stabilności. Dialektyka północy zawarta jest w relacji między Somą (Kuberą) a Mahendrą lub Siwą⁵⁷.

Z powyższego zestawienia wynika również inny podział przestrzeni sakralnej, widoczny przy analizie wzajemnych stosunków między stronami świata. Podział ten przejawia się na dwóch poziomach — opozycji między północą a południem i wschodem a zachodem.

Antynomia pierwsza przebiega między drogą odrodzenia — *pitrajana* — a drogą wyzwolenia (*mokṣa*) z koła wcieleń. Droga ta nosi nazwę „ścieżki boskiej” — *dewajana*. Co za tym idzie, jest to antynomia księżyca (wody) i słońca (blasku), jak również relacja między stabilizującą siłą kosmiczną góry Meru a opieką i ochroną duchów przodków.

Na poziomie drugim spotykamy relację między siłą sacrum i życiodajnością wadźry a mocą kosmicznego prawa *rta* (rozumianego również jako *kṣatra* — moc królewska) oraz złączeniem sił rozrodczych wody (Waruna) i blasku (Mitra). Należy również zauważyć, że wschód i północ są kierunkami zawsze dobrowróżbnymi, podczas gdy południe i zachód wymagają specjalnych starań, których zastosowanie dopiero może spowodować przychylność bóstw-strażników.

Dom — czyli świat — utrzymywany jest w statyce dzięki nakładaniu się czterech sił: sakralnej, „genealogicznej”, prawa kosmicznego (królewskiego) i kosmicznej osi. Te cztery czynniki kumulują się w centrum obszaru. Centrum to, wsparte z jednej strony na dynamis świata podziemnego, z drugiej zaś na sile sprawczej demiurga-kreatora, symbolizowane było wadźrą. Przy porównaniu z symboliką mandal znaczenie centrum staje się jasne. Złączenie wszystkich sił powoduje, że uważane było za jednię, pełną realność, całkowicie zobiektywizowaną rzeczywistość. Etapy jej budowania są formami pośrednimi między niekształtnym dynamis a pełnią realizacji. Podobnie jak formy pośrednie, poszczególne strony świata odnosić się mogą jedynie do jednego fragmentu kosmosu. Dopiero dzięki ich integracji status świata może być utrzymany.

⁵⁶ Waruna i Mitra są również utożsamiani z niebem nocnym i dziennym.

⁵⁷ Soma — pierwotnie napój rytualny — bóstwo dostatku, płodności i odrodzenia. Mahendra — tytuł boga Indry. Siwa — jako bóg ascezy utrzymuje świat w statyce siłą swej medytacji (*taps*). Jest również bogiem zagłady (jako Siwa Nataradża), który swym kosmicznym tańcem *tandava* powoduje zniszczenie wszechświata. Złączenie wszystkich tych znaczeń symbolizuje kosmiczną górę Meru.

f) C z a s

Opisywany wyżej statyczny schemat sił konsolidujący świat jest opisem idealnym, nie obrazującym rzeczywistości rozumianej jako ustawiczny ciąg przemian, cykliczność życia i śmierci. Statyczny obraz świata jest prawdziwy jedynie w bardzo krótkim momencie — atomie czasu *kṣaṇa* — natomiast ciąg atomów czasu traktowany był w niektórych szkołach filozofii indyjskiej jako motor ewolucji fenomenów objawianych przez Kreatora. Przemiany te wyjaśnia koncepcja czasu wyłożona w jednej z puran⁵⁸. Można, rzecz prosta, traktować ją jako wysublimowaną teorię bramińską, pesymistyczną wizję rodzącego się i zanikającego świata, w którym nie ma nic stałego ani wiecznego, albo jako mitologię czterech okresów ludzkości⁵⁹. Niewątpliwe natomiast jest, iż koncepcja ta wywodzi się z obserwacji astronomicznych związanych z opracowaniem kalendarza. Jest również zaprzeczeniem linearnej teorii czasu w ujęciu judajskim czy chrześcijańskim. Nawet jeśli teoria ta powstała w kręgach bramińskich i niewiele miała wspólnego z potocznym rozumieniem czasu, należy pamiętać, że sutry redagowane były przez ten sam krąg ludzi, wierzenia zaś ludowe (plemienne?) dostosowane były przez nich do religijnych koncepcji sutr.

Można więc założyć, że cykliczna teoria czasu znajdzie pewne odbicie w symbolice interesującego nas obrzędu. Symbolika czasu wyrażana była kilkoma sposobami — poprzez wyznaczenie dobrowróźbnej koniunkcji gwiazd, rytuały okrażenia zgodnego lub niezgodnego z pozornym ruchem słońca, formuły magiczne itp. Jeżeli obrzęd jest odtworzeniem kosmogonii, oznacza to również, że wraz z jego poszczególnymi etapami odtwarza się kreację continuum czasowego. Prawa tej kreacji są równocześnie prawami stwarzania przestrzeni — od załążka (trwania) przez funkcjonowanie czasu w obrębie modelu wrzechświata do pełni realizacji. Pierwsze ofiary, które poprzedza wyznaczenie pomyślnej koniunkcji gwiazd, symbolizują poruszenie „koła czasu” (*kālacakra*). Jest to moment złączenia się dwóch ciągów czasowych — obrzędowego (subiektywnego) i gwiazdnego (obiektywnego) — przy czym pierwszy jest czasem etapu, na którym znajduje się świat jako całość, drugi zaś załążkiem czasu, trwaniem przeciwnym beczasowi chaosu, odnoszącym się do danego fragmentu świata. Z drugiej strony, ich symbolika jest zbliżona —

⁵⁸ *Brahmawaiwarta Purana*, 47, 50-161. W myśl tej koncepcji 1 dzień życia Brahmy (*kalpa*) to 1000 Mahajug (*Mahāyuga*). Każda Mahajuga składa się z 4 eonów. Cztery eony trwają 12 000 lat życia bogów i 4 320 000 lat życia śmiertelnych (czyli 1 rok ludzi trwa 1 dzień bogów). Noc Brahmy trwa tyle samo i wówczas następuje chwilowa zagłada świata, po czym cykl rozpoczyna się od początku. Życie Brahmy trwa 108 lat. Por. Zimmer, *op. cit.*, s. 3-11.

⁵⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1969, s. 117.

stwarza ciąg znaczeń: rodzi się nowy dom — rodzi się nowy dzień — rodzi się nowy księżyc. Ruch okrężny towarzyszący tej symbolice jest zgodny z pozornym ruchem słońca. Ruch przeciwny występuje jedynie w *Waikhanasie Smarta Sutrze*, a jego funkcją jest zniszczenie zła (rozumianego jako śmierć któregoś z członków rodziny gospodarza). Symbolizuje on cofnięcie się czasu do momentu przed zaistniałym wypadkiem. Stąd nakaz wyrzucania starych przedmiotów, oczyszczenie domu, składanie ofiar na nie używanej odzieży⁶⁰.

Jak się wydaje, okres między budową domu a wastuśamaną trwał od jednego do siedmiu miesięcy⁶¹. Wraz z przesunięciem na krańce świata i umiejscowieniem osi kosmicznej w centrum domu czas obrzędowy łączył się po raz wtóry z czasem gwiazdowym, a następnie z cyklicznym czasem pór roku, bogów i czasem Brahmy. O ile w poprzednich etapach budowania domu czas był jedynie symbolizowany, w wastuśamanie okrażenie trwa cały dzień i noc i jest zgodne z pozornym ruchem słońca, a także z rytmem tego ruchu. Słup — oś świata — nazywany jest przy tym „dnem i nocą dwóch drzwi” (dnia i nocy — nieba i ziemi), „rokiem dachu” lub „rokiem nieba”⁶². Budynek nazywany jest domem Indry i w ten sposób staje się tym samym domem, który wzniósł bóg Wiśwakarma po zwycięstwie Indry nad Wrytrą. Prace nad nim trwały według legend cały rok. W rytuale tym występuje symbolika pełni i jest on pokrewny swą funkcją rytuałom wstępnym.

Od tego momentu czas obrzędowy splata się z czasem kosmicznym, a jego ludzki wymiar wyraża się w cykliczności obrzędów dorocznych, *rite de passage*, okazjonalnych i innych. Charakter statyki tak zbudowanego continuum czasoprzestrzennego powoduje konieczność ponownego realizowania obrzędu po upływie roku lub na początku każdej pory roku⁶³. Nowy cykl (roczny czy miesięczny) wymaga nowej ofiary, nowego usakralnienia rzeczywistości.

Czas przemian rocznych, gwiazdowych, czas bogów i Kreatora jest realny dla całości wrzechświata, lecz nie dla wszystkich jego fragmentów. Dopiero obrzęd umożliwia mu stanie się czasem ludzkim, egzystencjalnym. Czas ten odnosi się jedynie do niewielkiego fragmentu, jest małym kółkiem w większym kole czasu demiurgów i Brahmy. Względność czasu wynika z względnego pojmowania przestrzeni, a co za tym idzie — statyki świata wymagającej ciągłej interwencji bóstw i ludzi, będącej bardziej koniecznością niż potrzebą.

⁶⁰ *Waikhanasa Smarta Sutra*, III, 9, 1.

⁶¹ *Hirañjakeśin G. S.*, I, 8, 27, 1.

⁶² *Siankhjajana G. S.*, III, 3, 8-9; *Paraskara G. S.*, III, 4, 18.

⁶³ *Gobhila G. S.*, IV, 7, 42; *Samawidhana Brahmana*, III, 3, 5; *Khadira G. S.* IV, 2, 23; *Hirañjakeśin G. S.* I, 8, 28, 12-13.

Jan Witold Suliga

HOUSE CONSTRUCTION RITUAL IN ANCIENT INDIA
IN THE LIGHT OF RELIGIOUS ORDERS
(BOOKS ON HOME RITUAL)

Summary

The ritual of construction a house in ancient India, described in the books on house rites (*Gryhja Sutry*), is the subject of this article. An analysis of the sources revealed that certain parts of the books are analogous to myths. *Gryhja Sutry* can be treated as a model, showing real progress in the ritual.

The house construction ritual was preceded by the choice of the area, its shape and value, the social status of the host who desired to settle there, and the magic properties of the region. The ritual began with initial rites. Then they proceeded to erect schafolding for building the house. The cycle of rituals ended with the blessing of the house (*wastusamana*).

It results from an analysis that the ritual appeared to be the reconstruction of the cosmological act. The chronology of both activities is identical — from shapeless chaos through the nuclei of life (cosmic egg) — the model of the world (the period the house is under construction) after the creation of the world (*wastusamana*). The final act is to set the axis of the real cosmos in the centre of the house. It was necessary to ensure the lastingness of so constructed world. An analysis of the structure of space revealed an interesting dialectics of symbolism of four sides of the world. East was the symbol of sacrum, South — the protection from ancestors, West — cosmic rights and growth, North — lastingness of the cosmic mountain of Meru and fertility. Those four factors taken together created the axis of the universe — understood as an absolute reality. So constructed and systematized world needed further intervention from gods (their fight against demons) and people (ritual reconstruction of the act of creation). These interventions alleviated the destructive influence of time, which was believed to be the main motor of evolution in the cosmos in the mythology and in the Indian religion. On the other hand those interventionist sides were a further detailed sacrum of the world. The ritual and the myth recreated by it is a theory of relativity in terms of time and space — a continuum treated as a phenomenon created by god — Creator Brahma. This is revealed in the theory of four "eons" (*Mahajuga*) a symbolic ritual and in the many-level conception of space where the observer and the participants (man, demon, god-creator) are the centre of reference.

Translated by Katarzyna Albrecht