

O HINO COSMOGÔNICO DO RIG-VEDA

JORGE BERTOLASO STELLA

INTRODUÇÃO

Este hino precioso do livro ou mandala X, 129 do Rig-Veda, que é atribuído a Prajapâti Parameshthin, é denominado o Nâsadâsiyasukta, porque as primeiras palavras começam assim: **nâsad âsin no sadâsit** (Não era o não ser, não era o ser) (1).

Este canto é um dos mais importantes do Rig-Veda, no Anukramani ("táboa das matérias") é designado juntamente com X 130, X 154 e X 190, como um **bhavavrttan** ou "hino cosmológico" e trata do grave problema da criação e de modo particular da relação entre o ser e o não ser, servindo de fundamento às doutrinas, as quais ao que se refere à criação, desenvolveram-se posteriormente e se encontram explicadas no Çatápatha Brâhma X (o Brâhma dos cem caminhos), nas Upanichadas e no 1.º livro da Mânava Dharmacâstra (2).

O metro do hino é o tristubh, aliás dois quintos dos versos rigvédicos são compostos neste metro.

La Terza dá uma boa análise das sete estrofes de que se compõe o hino. Ele se divide em duas partes: a primeira, que se pode dizer positiva, compreende as cinco primeiras estrofes; a segunda, que encerra um amargo ceticismo, compreende as duas últimas estrofes, isto é, a 6.ª e a 7.ª.

Na primeira parte o poeta começa dizendo que no princípio, isto é, antes da criação dêste mundo, não havia o ser, isto é, o mundo real, nem também o não ser, mas existia o Uno (Ékam), isto é, o primeiro Ente, no seu estado absoluto, espiri-

(1) Carlo Formichi, **Il Pensiero religioso nell'India Prima del Buddha**, Bologna, 1925, pg. 89.

(2) E. La Terza, **Dal Rig-Veda X, 129 Sulla creazione del mondo**, Nuova Cultura, Ano II N. 5-6, 1922, pg. 283, Nápoli.

tual, no qual o mundo múltiplo encontra a sua unidade. Conseqüentemente não existia em cima a atmosfera e o céu; não havia ainda no princípio movimento e portanto não havia vida, nem uma divindade que dirigisse isto e regulasse; também não existia o oceano imenso e profundo (1.ª estrofe).

Não havia ainda os mortais, nem os imortais; não havia sinais da noite como, por exemplo, a lua, as estrelas e os sinais do dia como o sol e a luz; mas únicamente existia aquêle Uno, o qual estando ainda em estado espiritual, absoluto e assim puramente **mânas** — "mente, consciência", respirava (vivia) sem emitir porém hálito, mas sómente por força interna, ingênita, vivia, isto é, não fisicamente, mas só espiritualmente (2.ª estrofe).

Naquela fase primordial, faltando o sol e os outros astros, havia portanto escuridão envolta em escuridão: toda esta criação, indiscernível, era então informe, confusa e estado fluído e ondeante qual o oceano. No meio dêste caos aquêle Uno sendo suscetível de desenvolvimento, assumiu, mediante a força do **tapas**, isto é do fervor interno, uma forma mais concreta, mais determinada, e do estado espiritual ou absoluto passou ao de embrião (3.ª estrofe).

Assim chega-se aos primórdios da criação, ao ato material. No comêço desenvolveu-se naquele Uno, no **Mânas**, o **Kâma** o desejo ou ato volitivo, isto é, a determinação de criar o mundo para o qual aquêle Uno dado o efeito do **tapas**, assumiu uma forma concreta.

O **Kâma** foi a primeira emanação ou manifestação do **Mânas** e pode-se considerar como a causa primeira da criação, como o ponto de passagem entre o mundo imaterial e o mundo material ou real. Os sábios, investigando nesse **Kâma** por meio da meditação no seu coração, encontraram a junção entre o não ser e o ser (4.ª estrofe).

Ora, como tiveram os sábios êste conhecimento? O poeta responde que o raio luminoso do seu olho espiritual penetrou por entre a escuridão daquela fase primordial e discerniu e distinguiu naquele Uno duas partes ou potências bem determinadas, esclarecendo assim o processo da criação. Como se produziu daquele Uno a criação? O poeta, considerando que na geração ocorrem duas potências ou forças: uma masculina, que derrama a semente ou esperma e fecunda, a outra feminina que recebe êsse esperma e o desenvolve, admite que daquele Uno ao estado de embrião vieram se desenvolvendo essas duas espécies opostas de potências.

Daí reportando-se com a mente ao espaço, no qual essas duas espécies de potências agiram, colocam a questão assim: qual dessas duas espécies de potências estavam em cima, qual as que estavam em baixo? A êste quesito o poeta, levado pelo que se constata visivelmente no reino animal, responde que no

ato da criação, as potências femininas ou fecundáveis estavam em baixo e as masculinas e fecundadoras agiam por cima (5.º estrofe).

Até este ponto a parte do hino pode ser considerada positiva. Segue-se a segunda parte, na qual prevalece o ceticismo que chega ao ponto culminante na última frase do canto.

Nesta segunda parte, o poeta, depois de haver exposto a passagem do não ser ao ser, isto é, do mundo irreal ao real, pergunta a si mesmo como desenvolveu-se depois da criação dos elementos, como o éter, a água, etc., esta múltipla criação. Este quesito ele o considera insolúvel. Não o podem saber os homens, diz o poeta, não o podem saber os deuses, porque eles vieram depois da criação, mas sómente o pode saber o supremo, o Governador dêste mundo, isto é, aquêle Uno de que já se falou. Porém imediatamente tomado de pessimismo filosófico, acrescenta que pode bem ser que esse Governador também não o saiba (6.º e 7.º estrofes).

TRADUÇÃO E COMENTÁRIO

Cada estudioso tem seu modo particular de traduzir: um prende-se mais à letra ou ao original, outro ao sentido.

1. Nem o não ser havia, nem o ser havia então (1); não havia nem a atmosfera, nem o céu em cima (2). Que coisa se movia? Onde, sob a direção de quem? (3). Que era a água (do mar) insondável, profunda?

(1) **Tadânim** "então" quer dizer "antes da criação, antes da existência dêste mundo real".

(2) **Paras** "em cima, por sôbre", por cima da terra que habitamos.

(3) Este **pâda** ou verso tem uma interpretação duvidosa motivada pelo predicado **â varêvah** (ou **â ávarêvah**) que tanto pode ser um imperfeito do intensivo da raiz **vr** — "cobrir, envolver", como também da raiz **vr̥t** — "virar, mover-se". Se quanto à forma parece preferível remetê-lo à forma **vr**, dado o sentido, entretanto, é preferível a segunda derivação, segundo a opinião de La Terza. Nesse caso, dado o tom negativo da estrofe, não havia naquele tempo recuado, princípio algum de movimento, isto é, de vida, em parte alguma e não havia ser supremo que aquilo dirigisse e regulasse. Se portanto o predicado em questão se remete à raiz **vr** — "cobrir", pode haver duas interpretações dadas as autoridades que La Terza apresenta, conforme se considera **kim** "que coisa" como sujeito ou objeto. Se se considera **kim** como sujeito tem-se a seguinte tradução: "Que coisa oculava, envolvia (a atmosfera, o céu e o oceano?) e em que? sob a tutela de quem?" Se porém se considera **kim** como o objeto e daí um **idâm**, isto é, este mundo visível, como sujeito subenten-

dido, tem-se a seguinte versão: "Que coisa êste mundo abrange? e em que (era êle compreendido?) sob a tutela de quem?" De qualquer forma, segundo estas duas últimas interpretações, quer-se dizer que **então não havia nenhuma parte envolvente como não havia uma parte envolvida, nem havia uma divindade, um ser supremo tutelar delas**. Considerando êste **pâd** em sua relação lógica com o precedente, La Terza entende que a sua interpretação é preferível.

Note-se que as partículas pronominais e adverbiais **kim, kuhā e kasya**, dão valor negativo à frase.

2. Não havia a morte, nem a imortalidade (4) então (5); não havia da noite e do dia marca (6); respirava sem hálito (7), por fôrça própria aquêle Uno, dêste fora nenhum outro havia.

(4) Há aqui o nome abstrato em lugar do concreto, isto é, não havia nem mortais: homens, animais, etc., nem imortais: deuses.

(5) **Tarhi** "então" tem o mesmo sentido de **tadānim** "então".

(6) **Praketah**, La Terza diz no seu comentário que Sâyana explica **praketah** com **prajnānam** "sinal, distintivo, marca" e em outro lugar com **cihnam** "marca, sinal" e designa daí os sinais de marcas tanto da noite (astros, etc.) como do dia (o sol, etc.).

(7) **Avātam** "sem vento" isto é "sem encontro de ar, sem emitir hálito". Quer dizer, em outras palavras, que aquêle Uno (**ekam**) que é o protótipo do **Brâhman** dos tempos posteriores e do **Avyakta** do sistema **Sâmkhya** não vivia materialmente, respimando como nós, mas sómente espiritualmente, não sendo outra causa que **Manas**; e vivia (respirava, diz o poeta) pela única fôrça vital ingênita, peculiar nêle (**svadhyâ**).

3. Treva havia de treva rodeada no princípio (8): indiscernível fluído (9) era êste Todo. Aquêle que suscetível de desenvolvimento, no caos (10) estava encerrado, aquêle Uno por fôrça do interno fervor (11), nasceu.

(8) **Agre** "no princípio" tem o mesmo sentido de **tadānim** e de **tarhi**.

(9) **Salilam**, segundo alguns o julgam substantivo, significando onda, oceano, porém La Terza o considera adjetivo e designa o estado confuso e caótico e aqui é fluído e flutuante da matéria cósmica no período anterior ao da criação dêste mundo; de lá tiraram origem, segundo a crença dos Indianos da época Védica, também as águas, que foram chamadas primordiais. Confronte-se **Mânavâ Dharmâçâstra I, 8** e segue.

(10) A sentença **tuchyenâbhv apihitam yad âsêt** é de duvidosa interpretação, no sentir de Formichi e cita Deussen que pensa ver uma alusão ao **ôvo cósmico** e traduz "aquela forma vital que estava encerrada na casca".... Na opinião de La Terza **tucchyena** determina melhor ou completa o sentido de **salilam**.

e designa justamente o caos, o vazio. Em oposição a él se encontra-se **âbhū** que é interpretado de vários modos, alguns explicam "vazio", outros "o indistinto, o inerte". La Terza dá-lhe o sentido de "cheio de vida, suscetível de desenvolvimento" e é um atributo de **ékam**, o qual, sómente porque era suscetível de desenvolvimento, pôde tomar uma forma mais concreta, mais determinada (**ajâyata**), isto é, que pôde passar do estado espiritual, absoluto, ao de embrião.

(11) Alguns estudiosos dão a **tapas** o significado de "calor", mas aqui se refere antes ao ardor, ou férvido impulso interno que realiza a passagem naquele Uno "**ekam**" do estado espiritual, absoluto, do **manas** no de embrião, depois que **manas** foi se desenvolvendo o **kâmah**, isto é, "o desejo de criar" que o poeta chama **etah prathamam** ou primeira emanação do **manas**.

Interessante é a opinião de Pappesso **in loco**, o poeta atribui ao Uno aquilo que a sua experiência humana lhe sugere: **tapas** é o ardor interno provocado pela ascese mediante o qual se obtêm poderes sobre-humanos. Outros explicam o termo pren-dendo-se ao significado originário e entende: "o calor que está no esforço por alguma coisa" ou então o ardor que precede o ato generativo da criação.

4. O desejo nêle no (12) princípio desenvolveu-se, o qual (13) da mente foi a primeira emanação. A conexão do ser no não ser encontraram os sábios dentro do seu coração, escrutando com a meditação (14).

Kama "desejo" também se traduz por "amor".

(12) **Tad** é acusativo dependente da **adhisamavariata** e se refere a **Ekam**.

(13) **Yat** em lugar de **yah** (**kâmah... yah**) tem-se por atração de **retahn**. "semente, emanação".

(14) **Kavayo** "vates, sábios", meditando, segundo La Terza, encontraram que o **kâmah**, isto é, o desejo de criar que se desenvolveu do **manas** ou mente do Uno "**Ekam**", representa o liame ou **bandhu** entre o não ser e o ser ou, em outras palavras entre o mundo real e visível e o mundo irreal, que é indicado com o nome **asat**. Outras interpretações há sobre este passo.

5. Transversalmente propagou-se o seu (15) raio discriminador. O que havia (16) então em baixo, o que havia então em cima? Havia poderes fecundadores, havia poderes suscetíveis de desenvolvimento: potencialidade em baixo, atividade em cima.

A estrofe 5.^a é obscura e Formichi nem a traduz, porque não se conhece o verdadeiro significado de algumas palavras como: **retodhâ, svadhâ, prayatih**. E' como se esta estrofe não existisse, diz él. Outros estudiosos a traduzem, procurando interpretar o texto. Interpretar é traduzir. Pappesso, por exemplo,

crê que êste verso faça alusão à criação pensada como um ato generativo, como um dividir-se do ente originário em princípio masculino e num feminino, como uma auto-fecundação do ente.

(15) **Eshâm** refere-se a **Kavayo** do verso precedente, isto é, **eshâm kavênam** “dêsses sábios”. Nesta primeira parte da estrofe responde-se a uma pergunta subentendida que pode ser formulada assim: mas como êsses sábios puderam, indagando no seu coração mediante a meditação, descobrir o liame mencionado? Não envolvia porventura uma intensa obscuridão o fato da criação? La Terza responde que a luz do olho espiritual dêsses sábios penetrou por entre essa obscuridão, distinguindo naquele Uno duas espécies de poderes ou fôrças, masculinas umas e femininas as outras e esclarecendo assim o processo da criação que doutra forma teria sido incompreendido ou obscuro. La Terza traduziu **raçmir** com o sentido de “raio, feixe de luz”. Porém **raçmir** na língua védica, quer dizer também “corda, rédea”, em tal caso o poeta referir-se-ia a um fio pelo qual o espírito especulativo dos sábios distinguiriam no domínio da criação duas partes, uma em cima, a outra em baixo, a primeira compreende o ser absoluto ou o mundo invisível e a segunda a manifestação dêle ou o mundo visível e fenomênico. La Terza defende a primeira interpretação.

(16) Literalmente: “havia então o de baixo, havia então o de cima”? Qual é o sujeito de **âsit**? Aquêles que tomam **raçmir** no sentido de “corda”, dão esta palavra como sujeito da proposição. Mas para La Terza o sujeito subentendido é o **Ekam** do qual se fala nas estrofes precedentes e daí o poeta pergunta: Qual Uno estava de baixo, qual em cima? Ou, em outros termos, que poderes ou partes daquele Uno “**Ekam**” estavam em cima e quais estavam em baixo? A esta pergunta o poeta, tendo admitido no Uno em estado de embrião potencial fecundador ou masculino (**retodhâ** ou também **prayatih** — energeia de Aristóteles ou potência ativa) e poderes fecundáveis e suscetíveis de desenvolvimento ou femenis (**mahimâna**) ou também **svadhâ** — **dynamicis** ou potencialidade), responde que em baixo eram estas e em cima aquelas, isto é, os poderes femininos em baixo e os masculinos em cima.

6. Quem realmente sabe, quem aqui pode dizer de onde surgiu, de onde esta múltipla criação (17)? Os deuses vieram depois da criação dêste mundo (18): portanto quem sabe de onde ela veio?

(17) **Visrshthih** faz alusão à forma múltipla e variada criação, depois do aparecimento dos simples elementos, como éter, etc., de que ela consta.

(18) Os deuses vieram depois do ato da criação, por isso êles não sabem o que havia antes do seu nascimento.

7. Esta multíplice criação de onde surgiu, se foi criada ou não (19). Aquêle que dêste mundo é o especionador (20) no céu supremo certamente o sabe ou nem éle o sabe?

(19) Faltam duas sílabas no texto que precisariam ser acrescentadas, segundo La Terza, e o verso seria recomposto assim: **yadi vâ dadhe yadi vâ na dadhe.**

(20) **Adhyakshah** quer dizer tanto "testemunha ocular" como também "regedor, superintendente", e designa em última análise o Deus Supremo do Universo, que é o **Ekam**, outros porém afirmam que não é o Uno mas um Deus pessoal.

CONCLUSÃO

Este hino é um carmen no qual a especulação filosófica atingiu o seu ponto culminante.

Os estudiosos asseveram que esta composição filosófica pertence às partes mais recentes do Rig-Veda e o hino foi composto entre 1200 a 1000 anos A.C., no período em que termina a híografia rigvédica.

Este poema pertence aos primeiros albores do pensamento filosófico humano e é anterior ao Gênesis da Bíblia, que relata a criação do mundo, e anterior à escola Jônica.

E' uma peça digna de ser destacada como exemplo de trabalho da mente humana nos tempos recuados. Chegamos mesmo a pensar que os filósofos de hoje, cercados de tanta luz para o intelecto, pouco ou nada têm a acrescentar ao raciocínio do poeta ignorado, que escreveu o hino da criação ou das origens do mundo.

BIBLIOGRAFIA

- 1 - Paolo Emílio Pavolini: **Buddismo**, Milano, 1898.
- 2 - Oldenberg H., **La religion du Veda**, trad. por V. Henry, Paris, 1903.
- 3 - F. Max Müller, **The Hymnes of the Rig-Veda in the Sanshita and Pada Texts**, London, 1877.
- 4 - Theodor Aufrecht, **Die Hymnen des Rigveda**, Wiesbaden, 1955.
- 5 - Langlois A., **Rig-Veda**, Paris, 1872.
- 6 - Valentino Pappesso, **Inni del Rig-Veda**, V. I, II, Bologna, 1929, 1931.
- 7 - Carlo Formichi, **Il Pensiero Religioso nell'India Prima del Buddha**, Bologna, 1925.
- 8 - F. Belloni-Filippi, **Due Upanisad, La dottrina arcana del Bianco e del Nero, Yajurveda**, Lauciano, 1912, pg. 9.
- 9 - E. La Terza, **Del Rigveda X, 129 sulla creazione del mondo**, Nuova Cultura, anno II, n. 5, 6, 1922. O autor apresenta um comentário exegético muito apreciável, que me serviu de guia.